

ISSN: 2148-5631  
e-ISSN: 2148-8134  
DOI: 10.30523

# mütefekkir

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018

Aksaray Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

Kapsam <i>Scope</i>	Diñi Araştırmalar, İslam Araştırmaları, Sosyal Bilimler <i>Religious Studies, Islamic Studies, Social Sciences</i>
Yayın Aralığı <i>Publishing Period</i>	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) <i>Biannually (30 June &amp; 31 December)</i>
Basım Yeri <i>Place of Publication</i>	Salmat Basım 0.312 341 10 24
Basım Tarihi <i>Publication Date</i>	30 Haziran 2018 <i>June 30, 2018</i>
Yayın Dili <i>Publication Language</i>	Türkçe, Arapça, İngilizce <i>Turkish, Arabic, English</i>
Yayın Türü <i>Publication Type</i>	Uluslararası bilimsel hakemli dergi. <i>International peer-reviewed academic journal.</i>
Atıf Biçimi <i>Citation Style</i>	Makaleler, Türkçe-Arapça-İngilizce başlık, öz, anahtar kelimeler ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. <i>Articles contain an Turkish, Arabic, English title, an abstract, keywords and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style</i>
Kapak Tasarımı <i>Cover Design</i>	Abdullah SİNGİN
Yönetim Yeri ve Adresi <i>Executive Office</i>	Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Aksaray, 68100, Türkiye <i>Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100, Turkey</i>
İletişim <i>Contact</i>	e-mail: mutefekkirdergisi@gmail.com Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10 <a href="http://mutefekkir.aksaray.edu.tr">http://mutefekkir.aksaray.edu.tr</a>

Sahibi  
*Owner*

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN  
aygunnecmettin@gmail.com

Yazı İşleri Müdürü  
*Director of the Editorial  
Office*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ŞEN  
mustafasen@aksaray.edu.tr  
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör  
*Editor*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ  
mustafa.sarmis@hotmail.com  
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör Yardımcıları  
*Assistant Editors*

Osman DURMAZ | osmandurmaz@aksaray.edu.tr  
Mehmet Emin GÜZEL | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr  
Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr  
Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr  
Melek KARACAN | mlkgndz90@hotmail.com  
Rabia Sadet İNCE | rabiaduzcan@gmail.com  
Ali KUŞÇALI | alikuscali@aksaray.edu.tr  
Hanefi ŞOLA | hanefisola@aksaray.edu.tr  
M. Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr  
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Yayın Kurulu  
*Editorial Board*

Prof. Dr. Necmettin AYGÜN – Aksaray Üniversitesi  
aygunnecmettin@gmail.com

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU – Ankara Üniversitesi  
Ahmet.Nedim.Serinsu@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Turan KOÇ – İstanbul Sabahattin Zaim Üni.  
turan.koc@izu.edu.tr

Doç. Dr. İbrahim PAÇACI – Aksaray Üniversitesi  
ipacaci@hotmail.com

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ – Selçuk Üniversitesi  
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ – Aksaray Üniversitesi  
mustafa.sarmis@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ – Aksaray Üni.  
m.samiyildiz@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman KOYUNCU – Aksaray Üni.  
koyuncusuleyman@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ATA – Aksaray Üniversitesi  
ataramazan68@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Hasan UÇAR – Aksaray Üniversitesi  
hasanucar@aksaray.edu.tr

Dr. Anas Ghazi ENAYAH – Ümmü'l-Kura Üniversitesi  
Dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUŃ - Uniwersytet Zielonogórski  
bazun@interia.pl

Danışma Kurulu  
Advisory Board

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N. Erbakan Üniv.  
Prof. Dr. Adem EFE, S. Demirel Üniv.  
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N. Erbakan Üniv.  
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R. T. Erdoğan Üniv.  
Prof. Dr. Asım YAPICI, Çukurova Üniv.  
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniv.  
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniv.  
Prof. Dr. H. İbrahim KAÇAR, Marmara Üniv.  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, N. Erbakan Üniv.  
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, S. Demirel Üniv.  
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, N. Erbakan Üniv.  
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniv.  
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniv.  
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniv.  
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, S. Demirel Üniv.  
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, N. Erbakan Üniv.  
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniv.  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Aksaray Üniv.  
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Tek. Üniv. (Malezya)  
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI, N. Erbakan Üniv.  
Doç. Dr. Ali ÖGE, N. Erbakan Üniv.  
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üniv.  
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniv.  
Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Üniv.  
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, N. Erbakan Üniv.  
Doç. Dr. Sefa BARDAKÇI, Nevşehir Üniv.  
Doç. Dr. Zübeyir OVACIK, Aksaray Üniv.  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İYİBİLDİREN Aksaray Üniv.  
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bil. Üniv.  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARABACAK, Selçuk Üniv.  
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin Güney - N. Erbakan Üniv.  
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra BİLECİK, Aksaray Üniv.

Dizinleme  
*Indexing*

- Araştirmax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)  
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)  
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)  
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text  
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate  
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences )  
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- Index Copernicus (Kabul / Accepted: 08.12.2015)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı  
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)

# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## BU SAYININ HAKEMLERİ THE REFEREES THIS NUMBER

Hakem/Referee	Hakemlik Sayısı / Number of Refereeing
Prof. Dr. Seyit AVCI • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi	1
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN Kırıkkale Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1
Doç. Dr. İbrahim PAÇACI • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1
Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR • İ. Katip Çelebi Üniv. Sos. ve Beş. Blm. F.	1
Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi	1
Doç. Dr. Sefa BARDAKCI • N. Hacibektaş Veli Üniv. İlahiyat Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İYİBİLDİREN • Aksaray Üniv. İslami İlimler F.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR • Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat F.	1
Dr. Öğr. Üyesi Bayram AYHAN • Niğde Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Hikmetullah ERTAŞ • Niğde Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bilimler Üniv. Dini İlimler F.	1
Dr. Öğr. Üyesi Hakan UĞUR • N. Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Kasım MÜMİNOĞLU • Muş Alparslan Üniv. Fen-Edebiyat F.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KAYA • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi M. Sami Yıldız • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ŞEN • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Murat AKKUŞ • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Osman ORAL • Bozok Üniv. İlahiyat Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ATA • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Sıddık BAYSAL • Niğde Üniv. İslami İlimler Fakültesi	1





## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN / Editorial 11

### MAKALELER / ARTICLES

EŞ'ARÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞININ EPİSTEMOLOJİSİNE ETKİSİ  
*Effecting Ashari's Understanding of Being on His Epistemology* 15-32

Hüseyin KAHRAMAN

ON THE DIALECTICAL MAXIM OF CRITICAL RATIONALISM  
*Eleştirel Rasyonalizmin Diyalektik Maksimi Üzerine* 33-46

Kristë SHTUFİ

KRONOLOJİK SÛRE TERTİBİ ÇALIŞMALARINA ETKİSİ BAĞLAMINDA  
İHTİLAF SEBEP OLAN NÜZÛL RİVÂYETLERİ ÜZERİNE BİR  
DEĞERLENDİRME 47-64

*An Assessment of the Influence of Contradictory Narratives of  
Revelation to the Works on the Chronological Arrangement of Surahs*

Burhan ÇONKOR

İBRAHİM B. VELİD'İN KİŞİLİĞİ VE İKTİDAR MÜCADELESİ  
*Personality of İbrahim b. Velid and His Struggle for Power* 65-77

Mücahit YÜKSEL

MENÂR EKOLÜNÜN HZ. İSÂ'NİN REF'İ VE NÜZÛLÜ HAKKINDA  
REFERANS KABUL EDİLEN AYETLERE YAKLAŞIMI  
*The Approach of the Menâr School to Verses That Are Accepted as  
References to the Ascension and the Return of Jesus* 79-100

Hanefi ŞOLA

TEFSİR İLMİ, MÜFESSİRLER VE TEFSİR ESERLERİ HAKKINDA  
YAZILMIŞ BAZI ŞİİRLERE DAİR İNCELEME  
*A Review on Some Poems Related to the Tafseer Science, Mufasseers  
and Tafseers* 101-134

Mehmet KAYA

KLASİK DÖNEM BAZI ARAP ŞİİRİNDEKİ KELÂM MUHTEVİYATI <i>Classical Period Kalam Content of Some Arabic Poems</i> Süleyman KOYUNCU	135-161
المنهج التحليلي عند المحادّثين <i>Analytical Method in Muhaddithun</i> Abdulaziz KHALEF - Recep TUZCU	163-185
KUR'AN VE HADİSLER BAĞLAMINDA HZ. DÂVÛD'UN ÖRNEKLİĞİ <i>The Sample of Prophet David On The Basis of Qur'an and Hadith</i> Mustafa KARABACAK	187-204
HZ. PEYGAMBER'İN ZENGİNLİĞE YAKLAŞIMI VE ZENGİNLERLE OLAN İLİŞKİLERİ <i>The Prophet's Approach to Wealth and Relations With Richs</i> Yılmaz ÇELİK	205-221
<b>KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS</b>	
KİTAP DEĞERLENDİRMESİ <i>Book Review</i> Mehmet KAYA	224-230
YAYIN VE YAZIM İLKELERİ <i>Publishing and Writing Principles</i>	231

## **EDİTÖRDEN / Editorial**

Mütefekkir, kurulduğu günden beri gerçekleştirdiği titiz çalışmalar sonucunda akademik indeksler tarafından takdir görmüş, makaleleri ulusal ve uluslararası birçok index tarafından dizinlenmiştir. Bu açıdan çok önemli bir birikim sağlayacağı anlaşılan dergimizin yeni sayısını çıkarmaktan oldukça memnuniyet duyduğumuzu belirtmeliyiz. Yeni bir çalışma ekibi ile yayın hayatına devam edecek olan Mütefekkir, böyle önemli bir derginin kuruculuğunu üstlenen Prof. Dr. M. Bahauddin Varol'a ve sekiz sayı boyunca editörlüğünü üstlenen Doç. Dr. O. Zahid Çifci'ye katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilmektedir.

Dokuzuncu sayımızda on araştırma makalesi ve bir kitap değerlendirmesi olmak üzere toplam on bir adet çalışma yer almaktadır. Mütefekkir, sadece basılı olarak değil, günün gereklerine uygun bir şekilde web ortamında da yayımlanmaktadır. Açık Dergi Sistemi alt yapısıyla oluşturulan web sayfası <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr> ilk sayımızdan itibaren okuyucu ve yazarlarımızın hizmetindedir. Okuyucu, yazar ve hakem olarak kayıt alan site, bu sistem aracılığıyla yayın toplamakta ve hakemlemektedir. Şeffaf bir ortamda sürdürülen yayın değerlendirme süreci, yazarlar tarafından da adım adım takip edilebilmektedir.

Öncelikle çalışmalarını için dergimizi tercih eden yazarlarımıza ve bilgi birikimlerini esirgmeden paylaşan hakemlerimize; daha sonra dergimizin yayın ve danışma kurullarında görev alan değerli akademisyenlere ve makalelerin son haline gelmesi için gayretlerini esirgemeyen editör yardımcılara teşekkür ederiz. Ayrıca Mütefekkir'in yapılanması ve yeni tasarımı konusunda gösterdiği özel ilgi için İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin Aygün'e ve kurumsal katkılarından dolayı Aksaray Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Yusuf Şahin'e teşekkür ederiz.

Titiz bir değerlendirme sürecinden geçerek yayımlanan çalışmaların akademi dünyasına ve ilim geleneğimize katkı yapmasını umarız.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle.

Gayret bizden, tevfik Allah(c.c.)'tandır.

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ**

**Editör**

mustafa.sarmis@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0363-4861>



# MAKALELER

Mütefekkir

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 15-32

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## EŞ'ARİ'NİN VARLIK ANLAYIŞININ EPİSTEMOLOJİSİNE ETKİSİ

*Effecting Ashari's Understanding of Being on His Epistemology*

### Hüseyin KAHRAMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Kelâm ve İslam Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı

*Assistant Professor, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences,*

*Department of Kalam and History of Islamic Sects*

Aksaray, Turkey

mutekellimhuseyni@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6441-6134>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14.12.2017

Kabul Tarihi / Accepted: 01.05.2018

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2018

Atıf/Cite as: Kahraman, Hüseyin. "Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi".

*Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018): 15-32. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441641>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

All rights reserved.

# EŞ'ARÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞININ EPİSTEMOLOJİSİNE ETKİSİ

Hüseyin KAHRAMAN

## Öz

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), kelâm anlayışının köşe taşlarını Allah'ın irade ve kudretinin sınırsızlığı ilkesi ile ördü. Bu ilke bütün yapısıyla âlemin, Allah'ın bu sıfatlarının sonucu olması hasebiyle zorunlu nedenselliği kabul etmeyen bir nitelikte olmasını gerektiriyordu. Zira bir taraftan irade ve kudreti sorgulanmayan bir tanrı diğer taraftan onun bu özelliklerine tamamiyle ram olmayan bir âlem tutarlı görünmemektedir. İmam Eş'arî, kelâmcı olmanın getirmiş olduğu bir tutumla, tanrı-âlem ilişkisini tutarlı bir şekilde ortaya koymaya çalışırken Mütakaddimîn döneminin temel istidlâl metodu olan gain bin şahide kıyasını kullandı. Bu metot âlemde nesnel bir özün olmasını gerektirmektedir. Aksi takdirde metafizik alan için onu bir argüman haline getirmenin zemini olmayacaktır. Kendi yapısında nesnel bir öz taşıması demek meful konumundaki âlemin her an doğrudan ilahi müdahaleye açık olmadığı ve bundan dolayı kısmi nedensellik barındırdığı anlamına gelmektedir. Kâdir-i muhtâr tanrı anlayışı ise âlemde zorunlu nedenselliği gerektirecek hiçbir argümanı kabule elverişli olmadığından dolayı Eş'arî zorluk yaşamasına rağmen zorunlu nedenselliğe götürmeyecek bir istidlâlde bulunmaktadır. Bu makale Eş'arî'nin karşılaştığı bu probleme çözüm bulma çabası ve bunun kelâm ilmindeki etkilerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Eş'arî, Kâdir-i Muhtâr, Nedensellik ve Kıyas.

## Effecting Ashari's Understanding of Being on His Epistemology

### Abstract

Abul-Hasan al-Ash'ari (d. 324/936) used the principle of the infiniteness of God's will and power as the cornerstone of his perception of Kalam. This principle, by its very nature, requires the world to be in a state that does not accept the obligatory causality because it was the result of these attributes of God. Therefore it does not seem to be consistent to have a God that his will and power is unquestionable and a universe that is not entirely relying on that God. Imam Ash'ari, since he was a theologian, used the comparison of the unknown to known as a reasoning method from Mutaqaddimîn era. Since this method requires taking universe as a starting point, it also makes it necessary for universe to have a structure of its own. Otherwise, there won't be a logical ground for us to make it an argument for metaphysical field. Having an objective structure of its own means that universe which has been created, is not open to Divine intervention at any time and therefore it has a partial causality within. Since the notion of a God which does whatever he wants and does not have to do anything because of a necessity, is not able to accept the causality in the universe, Ash'ari uses a reasoning method that won't lead to obligatory causation. In this article, the effort of Ash'ari to find a solution for this problem he faced and the effects of this effort to the theology field are aimed to be laid down.

**Keywords:** al-Ashari, al-Qadir al-Mukhtar, Causality and Syllogism.



## GİRİŞ

Tanrı ile âlem arasındaki ilişki düşünürlerin anlamak için uğraş verdiği ve düşünülere ait neredeyse diğer tüm fikirleri de etkileyen önemli bir konudur. Eğer bir düşünür felsefi bir tavır ile sadece tanrı - âlem arasındaki ilişkiyi tutarlı bir şekilde ortaya koymaktan ibaret bir gayeye sahipse, varacağı nihai nokta tanrının mutlak birliği, yani aşkın tanrı anlayışı olacaktır. Ancak eğer tanrı - âlem arasındaki ilişkiyi ortaya koymanın yanı sıra tanrı ile kul arasındaki ilişkiyi, yani kulun tanrıdan tanrının da kuldaki beklentilerini de dikkate alıyor ise, sıfatlar sahibi bir tanrı fikrine varması kaçınılmaz olur.

Bu konuda Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) şöyle der: “Bil ki sıfatların kabulü ve reddi hususunda düşünürlerin kafa karışıklığına düşmelerinin sebebi iki öncüdür. Bu iki öncül, akıllarda birbiriyle çelişki yoluyla yer edinmiştir. Birincisi şudur: Birlik, yetkinlik iken çokluk eksiklidir. Bu öncül, tevhitte mübalağaya yol açmış ve iş, sıfatların reddi noktasına varmıştır. İkinci öncül şudur: Bütün makdûrlara güç yetiren, bütün bilinenleri bilen, diri, hâkim, işiten ve gören mevcut, hiç kuşkusuz kâdir, bilinen ve diri olmayan tam tersine kendisinden çıkan hiçbir şeyin farkında olmayan, yapma ve yapmama kudreti bulunmayan mevcuttan daha yetkindir. Bu öncül ise akılları, söz konusu sıfatları kabule sevk etmektedir. Bu sıfatların mahiyetleri, farklı ve başka olduğundan yüce Allah'ın sıfatlarından çokluğu kabul edilmesi gerekmiştir. Sonra akıllar, bu öncülün çelişmesi sebebiyle hayret ve dehşete düşmüştür. İki gruptan her birinin amacı, yüce Allah'a yetkinlik ve yücelik nispet etmektir ve eksikliği ondan nefyettir. Bu bakımdan sıfatları reddedenler, yetkinlik ve birliği olumlamaya çalışırken sıfatları kabul edenler, ulûhiyette yetkinliği olumlamaya çalışmıştır. Zeki düşünürler bu iki öncülü uzlaştırmamanın yolunu bulabilmiştir.”<sup>1</sup> Zira kendisine dua ettiğinde sesini duyan ve duasına icabet eden; kendisine şah damarından daha yakın bir tanrıya yapacağı ibadet, kulun yaptığı işi anlamlı kılacaktır. Bu iki durum felsefi nosyonu sıfatları reddeden ve tanrıyı mutlak birliğe indirgeyen, kelâm öğretisini ise ilâhî sıfatların varlığını ısrarla savunan bir genel kabule götürmüştür. Ehl-i Sünnet kelâm anlayışının kurucularından Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) dil ile varlık arasında kurmuş olduğu ilişkiyi kelâm nosyonunun tanrı - âlem ilişkisi üzerinden okumak

<sup>1</sup> Bk. Râzî, Fahreddin, *Levâmi'ü'l-beyyinât*, tsh. Seyyid Muhammed Ebû Fâris en-Nu'mânî (Mısır: el-Matbaatu's-Şerefiyye, 1323), 16; Türker, Ömer, “Vahdet-i Vücûd Düşüncesi”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II, Nûr-i Muhammedi, Vahdet-i Vücûd, Rüya*, ed. Mehmet Bulğen - İsmail Taşpınar (İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2015), 246.

onun ortaya koyduklarını daha doğru anlamayı sağlaması açısından önemlidir.

İmam Eş'arî İslâm düşünce geleneğini derinden etkilemiş önemli birkaç düşünürden biridir. Özellikle Ehl-i sünnet düşüncesinin oluşumunda önemli bir etkiye sahip olan Eş'arî'yi anlamak bu yönüyle İslâm düşüncesinin tarihini, bugününü ve yarınını anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir.

İmam Eş'arî, Mu'tezile ekolünün ilâhî tevhid ve adaleti eksen almalarının aksine düşüncesinin zeminine Allah'ın kudret ve iradesinin sorgulanamaz olduğu ilkesini yerleştirdi. Diğer bir ifade ile ilâhî kudretin en temel sıfat olduğunu ve diğer sıfatların da bu ilkeye göre belirlenmesi gerektiğini iddia etti. Ona göre içkin/âleme müdahil bir tanrı anlayışı ancak bu fikir üzerine inşa edilebilirdi. Bu görüş ona göre, Allah'ın irade ve ihtiyarının sorgulanamaz olduğu anlamına geldiğinden dolayı Allah'ın eseri olan âlemin de tüm yapısının bu düşünceyle tutarlı olması gerekiyordu. Zira Allah'ın dilediğini yapan olması, âlemin de zorunlu nedensellik barındırmayan bir yapıda olmasını gerektirmektedir. Çünkü âleme Allah'ın her an doğrudan mutlak yokluktan yaratarak müdahalede bulunması, âlemde peş peşe veya birbirleriyle ilişkili meydana gelen herhangi iki şey arasında doğrudan bir ilişkiyi imkânsız kılmakta idi.<sup>2</sup> Kâdir-i muhtar ilâh anlayışı âleme her an müdahil (içkin) bir tanrı anlayışına dayalı olduğundan dolayı mucizelerin izahı ve ibadet eden bir kul ile kulun ibadetine icabet eden tanrı arasındaki ilişkiyi ortaya koyma noktasında elverişli olmasına rağmen, zorunlu nedenselliğin reddine dayalı olduğundan dolayı bilgi edinmenin vazgeçilmez ilkesi olan sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi sağlam bir zemine oturtmada aynı elverişliliği sağlayamamıştır. Her ne kadar epistemolojimizin zemini olan sebep sonuç ilişkisini temin etmek amacıyla kelâmcılar *âdet teorisine*<sup>3</sup> başvurmuş iseler de âdetin zorunluluğa dayanmaması istenilen mutlaklığı sağlayamamıştır.

Bu makale, içinde yaşadığımız coğrafya dâhil olmak üzere İslâm düşüncesini en çok etkilemiş âlimlerin başında gelen İmam Eş'arî'nin dil ile varlık arasında kurmuş olduğu ilişkiyi ele almak, bu vesile ile daha son-

<sup>2</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-lüma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyji ve'l-bida'*, thk. Hammûde Garâbe (Mısır: Matbaatu müsâhemeti mısıriyye, 1955), 47 vd.

<sup>3</sup> Âdet Teorisi: Âlemde gördüğümüz düzenin aslında zorunlu nedensel bir şekilde değil de Allah tarafından âdeten her zaman sorgulanmaz iradeyle bir düzen şeklinde yaratıldığını ortaya koymak amacıyla kelâmcılar tarafından vazedilmiştir (bk. Bâkîllânî, *el-Beyân*, thk. Richard J. McCarty [Beyrut: el-Mektebetü's-şarkıyye, 1958], 50-51; a.mlf., *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mûcize, Kerâmet, Sihir*, trc. Âdil Bebek [İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998], 80-81).

raları özellikle şarkiyatçı söylemde İslâm âleminin ahlaki ve entelektüel geri kalmışlığının sebebi olarak gösterilecek zorunlu nedenselliği neden ısrarla reddettiğini ve bu reddin onun açısından nasıl epistemolojik problemlerin kaynağı haline geldiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Eş'arî'nin görüşlerinin ayrıntıları için en elverişli kaynak İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eseri olduğu için temel kaynak olarak kullanılacaktır. Zira İbn Fûrek bu eseri sadece Eş'arî'nin görüşlerini doğru bir şekilde ortaya koymaya adanmış dile getirmektedir. Bu durum eseri temel kaynak olarak kullanmanın hem meşruiyetini hem de önemini göstermektedir.<sup>4</sup>

### 1. EŞ'ARÎ'NİN İÇKİN TANRI ANLAYIŞI VE DOĞRUDAN O'NA BAĞLI ÂLEM ANLAYIŞI

Ömrünün önemli bir kısmını Mu'tezilî düşünce atmosferinde geçiren İmam Eş'arî aşırı yorumcu, ilâhî tevhit ve adalet eksenli Mu'tezilî öğretiyi İslâm düşüncesini temsil etmede isabetsiz bulunduğu gerekçesiyle eleştirerek bunun yerine, ilâhî kudret ve irade merkezli ortayolcu bir anlayışı tercih etti. Bu düşünce ilâhî sıfatların vurgulanmasını gerektirdiğinden dolayı imam Eş'arî subûti sıfatların ontolojik varlıklarını vurgulayarak izah etmeyi tercih etti. Bu vurgu Allah'ın âleme doğrudan ve aralıksız müdahalesini daha güçlü bir şekilde ortaya koyuyordu.<sup>5</sup>

Eş'arî anlayışın omurgasını oluşturan kâdir-i muhtâr (içkin) ilâh fikri, var olan her şeyin Allah'ın sorgulanmaz iradesiyle yaratıldığı anlayışı üzerine bina edildiği için bu anlayışın özne merkezli bir düşünce olduğunu söylemek mümkündür. Özne merkezli anlayış tabiri özne - nesne ilişkisinde nesne ile ilgili niteliklerin belirlenmesinin (yaratılmasının), yaratıcının sorgulanmaz inisiyatifinde olduğu görüşü için kullanılmaktadır. Özne merkezli anlayışın mukabili olan nesne merkezli anlayış ise nesneye ait temel niteliklerin, yaratıcının irade ve inisiyatifine rağmen, nesnede her halükarda buldukları fikrini temsilen ifade edilmektedir. Yani nesne merkezli anlayış ile nesneye ait temel niteliklerin ilâhî irade ve kudretin doğrudan taallukunda olmaması anlamına gelmektedir. Burada Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışına ve bu fikir karşısındaki Eş'arî tavra değinmek problemin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

<sup>4</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 9.

<sup>5</sup> Eş'arî, *Lüma'*, 41.

Mu'tezile kelâmcıları *ma'dûmun şeyiyyeti* teorisini, ilâhî tevhîd ve adalet prensiplerini temellendirmek amacıyla ortaya koymuşlardı.<sup>6</sup> Teori aslında ilâhî irade ve kudretin taalluk ettiği her bir nesnenin ma'dûm halde de sabit olduğu iddiası üzerine bina edilmiştir. Teoriye göre Allah herhangi bir nesneyi yaratırken onu mutlak yokluktan değil ma'dûmda bir zâtıyyete sahip olan nesnelere yaratmaktadır. Mu'tezilî bu anlayışa göre, nesnelere mevcudiyetlerini /yaratılmışlıklarını önceleyen ve yaratılmanın konusu olmayan bir niteliği söz konusu olmaktadır. Bu nitelik bir nesneyi o nesne yapan en özel sıfatıdır (*ehassu's-sifat*). Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) bahsi geçen sıfatı nesnenin sahip olduğu diğer tüm niteliklerin varlık sebebi (*illeti*) telakki etmektedir.<sup>7</sup> Mu'tezilî öğretideki bu ilkedan aslında nesnenin ilâhî irade ve kudretin müdahalesinden müstağni kimi niteliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nesne merkezli bu görüşün aksine özne merkezli anlayışta, mevcuda gelmiş olan bir nesnenin hiçbir özelliği ilâhî irade ve kudretin taallukunun dışında kalmamaktadır. Dolayısıyla hâdis olan tüm nesnelere, Mu'tezilîler'in iddia ettikleri gibi daha önce ma'dûmda sabit olan arketiplerden değil, mutlak yokluktan (*ex nihilo*) yaratılmaktadır. Mutlak yokluktan yaratma, zorunlu olarak yaratıcının ilim, irade ve kudret sahibi olmasını ve bunların ayrıca birbirlerinden farklı olmasını (*te'addüdi evsâf*)<sup>8</sup> gerektirmektedir.<sup>9</sup> Zira yoktan yaratma fikri, bu sıfatlardan herhangi birinin olmaması veya bunların aynı kabul edilmesi fikri üzerine temellendirilemez. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, ilâhî sıfatların mutlak varlığını ve bunların her birinin diğerinden mutlak şekilde farklı olduğunu ısrarla savunmasının sebebi, âlemin sonradan olduğu ve mutlak yokluktan yaratıldığı görüşünün ancak bu şekilde temellendirilebileceğini düşünmeleridir.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*, haz. Taha Abdürraûf Sa'd (Kâhire: Mekettebü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 55; Hüseyin Kahraman, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/14 (2016): 445-447.

<sup>7</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ*, thk. İbrâhim el-Ensârî (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993), 129; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr - Süheyr Muhammed Muhtâr - Faysal Budeyr Avn (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969), 21-23; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM, 2011), 180.

<sup>8</sup> Teaddüdi evsâf: Allah-âlem ilişkisinde irade sahibi (içkin) ilah anlayışını ortaya koymak için Allah'ın her biri diğerinden farklı olan olumlu sıfatlara sahip olduğunu ispatlamak amacıyla Eş'arîler tarafından savunulan görüştür (bk. Ebü'l-İz, *Şerhu'l-İrşâd li'l-Cüveynî*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmet Paşa, nr: 824, 49b-50b).

<sup>9</sup> Ebü'l-İz, *Şerhu'l-İrşâd*, vr. 49b-50b.

<sup>10</sup> Bâkallânî, *Temhîdü'l-evâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1986), 227 vd; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003) 1: 247.

Eş'arî düşünceye göre dilediğini yapan mutlak bir fâil tarafından var edilmiş olması hasebiyle nesne, fâilin bu özelliklerine işaret eden bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla nesne özünde her yönüyle kâdir-i muhtar yaratıcının varlığını ve bu özelliğini ispat eden bir yapıdadır. Eş'arîler'e göre ne Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışı ne de felsefenin illet anlayışı mutlak anlamda fâil bir tanrı sonucuna götürmemektedir.<sup>11</sup> Eş'arîler, nesneyi her yönüyle mutlak ve sorgulanmaz kudretiyle var eden yaratıcının en özel sıfatı olarak ilâhî irade ve kudreti belirlerken; Mu'tezile kelâmcıları, tüm nesnelere için temel bir vasıf belirlemede ve bu vasfı o nesneye ait diğer tüm niteliklerin illeti kabul etmektedirler.<sup>12</sup> Eş'arî kelâmcıların Allah'ın en özel sıfatı kabul ettikleri ilâhî irade ve kudret üzerinden ilâhî diğer sıfatları temellendirmelerine karşın; Mu'tezile kelâmcıları ilâhî tüm sıfatları tevhid ve adalet sıfatlarını eksene alarak ortaya koymaya çalışmışlardır. İmam Eş'arî'nin konu hakkındaki görüşlerini İbn Fûrek şöyle dile getirmektedir:

“Muhdes, zatına ve nefesine râci olan tüm sıfatlarıyla muhdisine müteallik olan sıfatların yaratılmasıdır (ihdâs edilmesidir). Bu yönüyle muhdesin varlığı, muhdisin varlığını gerektirdiği gibi onun muhdes hakkındaki bilgisini ve iradesini de gerektirir. Bil ki tevhid asıllarının kaidelerinden biri bütün havadislerin (yaratılmışların) onları yokluktan mevcuda getirecek tek bir kudrete nispet edilmesidir. Bunun aksini düşünmek bir çeşit şirkittir”<sup>13</sup>

Tevhîd görüşünü sıfatların ontolojik varlıklarının inkârı üzerine bina eden Mu'tezile ulemasına karşı Eş'arî kelâmcılar, ilâhî kudret ve diğer sıfatların mutlak varlığını ortaya koymaya çalıştılar. Mu'tezile kelâmcıları tamamıyla sıfatlardan yoksun bir Tanrı'nın, Kur'ân-ı Kerîm'deki ilâh tasavvuruna uygun olmayacağını düşündüklerinden dolayı ilâhî sıfatları tamamen reddetmek yerine onların ilâhî kitapta geçtiği gibi sıfatı müşebbehe şeklindeki kullanımını uygun görmektedirler. Mu'tezile ulemâsına göre her ne kadar “Allah'ın bir kudret sıfatı vardır” demek doğru değilse de bu Allah'ın kâdir olmadığı anlamına gelmez. Daha açık bir ifade ile “Allah kâdirdir” demek “Allah'ın kudret sıfatı vardır” anlamına gelmemektedir <sup>14</sup> İlâhî sıfatların varlığını ispatlamak amacıyla da

<sup>11</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 665 vd.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 212-222; Cüveynî, *Şâmil*, 22.

<sup>13</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 37-38.

<sup>14</sup> Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 166-167; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salamê (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990), 1: 205 vd; Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 224 vd.

dönemin önemli yöntemi olan gâibin şâhide kıyasını kullandılar.<sup>15</sup> Bu metot aslında âlemde müşahade ettiğimiz nesnelere ortak nitelikleri üzerinden yapılmaktadır. Sözelimi Allah'ın bir ilim sıfatına sahip olduğunu Eş'arî kelâmcılar şu önermeler ile ortaya koymaya çalıştılar: "Zeyd âlimdir" dediğimizde nasıl ki Zeyd'de bilinen nesneye dair bir bilgi bulunduğunu iddia ediyor ve bu bilginin de Zeyd'in zatına ek bir mâna olduğunu düşünüyorsak; "Allah âlimdir" dediğimizde de bu yargı Allah'ta ilâhî zata ek bir ilim sıfatının var olduğu anlamına gelmektedir.<sup>16</sup> Burada ilâhî sıfatların varlığına dair bilginin insanların normal hayatlarındaki duyu bilgisi üzerinden ortaya konmaya çalışıldığı gözden kaçırılmamalıdır. Ancak burada her ne kadar duyu bilgisi temelli bir kıyas yapıyorsa da ilâhî bilginin her yönüyle insan bilgisi gibi olduğu iddia edilmemekte; aksine ilâhî bilginin kadîm; insana ait bilginin ise hâdis olduğu ayırımı yapılmaktadır. Aksi durumda ilâhî bilginin hâdis olduğu sonucu doğar ki bu da, Allah'ın hâdis sıfatlarla muttasıf olduğunu kabul etme sonucuna götürür.

Zihnimiz nesneyi tanımlarken bunu esasında benzerlik ve farklılık ilişkisi üzerinden yapmaktadır. Ontolojik ve epistemolojik nedenselliğin mutlak anlamdaki reddi, nesnelere arasında benzerlik ve farklılık ilişkisi kurmak için elverişli görünmemektedir. Çünkü nesnelere arasında zorunlu nedenselliğin reddedilmesi, iki nesneyi benzerlikte buluşturmayı imkânsız kıldığı gibi, iki farklı nesnenin farklılığını da anlamsız hale getirmektedir. Zira nesnelere benzer veya farklı kılan şey nesnelere zorunlu benzerlik ve farklılık nitelikleridir. Bu anlamda nedenselliğin mutlak anlamdaki reddine dayalı kâdir-i muhtar ilâh anlayışını savunan Eş'arî kelâmcılar, insan ile nesne arasındaki epistemolojik ilişkiyi ortaya koymada problem yaşamışlar; nesnelere arasında zorunlu bir ilişki kurulduğunda bunun için tanrı anlayışıyla çelişen bir durum olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>17</sup>

Ömrünün önemli bir kısmını Mu'tezilî öğretisi içerisinde geçirdikten sonra, bu düşünce sistemini aşırı akıl yorumcu olduğu noktasında eleştiren Eş'arî, hayatının geri kalan kısmında bu yorumlara karşı muhafazakâr bir duruş sergileyerek nassın dilsel sınırlar içerisinde yorumlanması gerektiğini savunmaya başladı. Aslında selefîn itikadını aklı ilkeler-

<sup>15</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), 165-168; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 287 vd.

<sup>16</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 648; Ebü'l-Kâsım en-Nisâbü'rî el-Ensârî, *el-Gunye fi'l-kelâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-selâm, 2010), 1: 496; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fi ihtisârî's-şâmil*, thk. Cemal Abdünnasır Abdülmünim (Kahire: Dârusselâm, 2010), 1: 235-241.

<sup>17</sup> Bk. Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Câmîatu Katar, 1978), 50 vd.

le ortaya koyma iddiasıyla yola çıkan İmam Eş'arî, Kur'ân-ı Kerîm'de vazedilen ilâhî sıfatlar ve gerçekleşmiş mu'cizelerin izah edilebilmesi için, düşünce sisteminin temeline, Allah'ın *ehassu's-sıfat*'ının kâdir-i muhtar olması gerektiği anlayışını yerleştirdi. Diğer bir ifade ile onun tüm itikâdî ve kelâmî anlayışını bu temeller üzerine inşa etmesinin sebebi, Kur'ân'da geçen ilâhîyât bahislerinin aklen ancak kâdir-i muhtar ilâh anlayışı içerisinde izah edilebileceği kanaatine sahip olmasıydı. Eş'arî, kelâmî tüm sonuçlarıyla düşünce sisteminin eksenine yerleştirdiği bu fikri, esasında tüm yapısıyla âlemin Allah'ın sınırsız bir kudrete ve sorgulanmaz bir iradeye sahip olduğuna bir âlâmet teşkil ettiği tezine dayandırmaktaydı. Zira kâdir-i muhtar ilâh anlayışının âlem konusundaki tutarlı sonucu, âlemin hem ilk yaratılışının hem de süregelen değişiminin bu anlayışla tutarlı olduğu iddiası idi.<sup>18</sup>

Kâdir-i muhtar ilah anlayışının önemli sonuçlarından biri de âlemin mahza yokluktan yaratılmış olduğu tezidir. Zira mutlak yokluktan yaratma dışında ne Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışı ne de Meşşâî felsefenin âlemin Allah'tan defaten tefeyyüz ettiği görüşü ve illet - mâlûl fikri mutlak irade sahibi ilâh anlayışı ile izah edilemez. Çünkü bu her iki anlayış da nihayetinde âlemin kadîm olduğu sonucuna götürmektedir. Eş'arî düşünceye göre âlemin kadîm olduğu neticesine götüren hiçbir görüş mutlak anlamda bir yaratıcı sonucuna götüremez. Bu görüşü cevher - araz teorisi üzerinden temellendirmeye çalışan Eş'arîler'e göre cevherler, zorunlu olarak arazlara muhtaçtırlar. Arazlar da cevherler olmadan var olamadıkları gibi arazların varlıkları da, an ile sınırlıdır. Arazlar zamanın en küçük bölümünde mutlak olarak var olur ve yine mutlak şekilde yok olurlar. Cevherleri âlemin maddesini, arazları ise ilâhî irade ve kudretin cevherlere taallukunu temsilen kullandığı görülen Eş'arîler'in, bu teori ile âlemin ilâhî sıfatların doğrudan taallukundan önce herhangi şekildeki varlığından bahsetmenin mümkün olmadığını düşündükleri anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

Allah'ın âleme sürekli ve doğrudan müdahale ettiğini ve bunun da sürekli yeniden yaratma (*halk-ı cedîd*) şeklinde olduğunu vurgulamak için ortaya konan cevher - araz teorisi her ne kadar kâdir-i muhtar ilâh fikrini ispatlamak için uygun bir teori olmuşsa da epistemolojimizin temel unsuru olan nesneye hiçbir zâtîyet vermemesi ve zorunlu neden-

<sup>18</sup> Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-kitâb, 1987), 141 vd.

<sup>19</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 168 vd. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 38; Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-temhîd*, tsh. Richard Yusuf Mekarisi Yesu'î (Beyrut: Mektebetü's-şarkıyye, 1957), 22 vd.

sellige uygun olamaması hasebiyle epistemolojik problemlerin de kaynağı olagelmıştır.

## 2. EŞ'ARÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞINA UYGUN TASARLADIĞI METODOLOJİSİ

Zorunlu nedenselliği kabul etmeyen bir düşünürün nedenselliği gerektiren bir metodu kullanması aslında tutarsızlık gibi görünmektedir. Bunu aynı ekolün sonraki dönem düşünürleri tarafından bu metoda getirilen ağır eleştirilerden anlayabiliriz. Ömrünün sonlarına doğru yazdığı eserlerde İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, mütekaddimûn dönemi istidlâl metotlarını hem cedele hem de Allah - âlem benzerliğine dayalı olması noktasında eleştirdi ve bu eleştiriler müteahhirûn dönemine geçişin zihni alt yapısını oluşturdu<sup>20</sup> Zira iki nesnenin aynılığını iddia etmek her halükarda zorunlu nedenselliğin kabulünü gerektirir. Daha önceleri fıkıh usulcülerini tarafından ortaya konan ve zorunlu nedensellik anlayışı üzerinden ortaya konmayan gâibi şâhîde kıyaslama metodunu âlemdeki nedenselliği kabul etmemesine rağmen Eş'arî'nin ve diğer Eş'arî kelâmcılarının da kullandığı görülmektedir.<sup>21</sup> Burada cevaplandırılması gereken soru zorunlu nedenselliğin kabulünü gerektiren bu metodu nedenselliği kabul etmeden Eş'arî'nin nasıl kullandığı sorusudur. İmam Eş'arî, dönemin bu en kapsamlı metodunu kullanırken, sahip olduğu ilah anlayışının zorunlu nedenselliğin reddini gerektirmesinden dolayı bunu âlemdeki nesnelere ontolojik yapısı üzerinden değil, insanların bir nesneyi isimlendirirken ortak kabulleri üzerinden yapmak zorunda kalmıştır. Diğer bir ifade ile zorunlu nedenselliği kabul etmediğinden dolayı nesnelere benzerlik ilişkisini nesnelere ontolojik yapısı üzerinden değil dil temelli bir yapı üzerinden inşa etmiştir. Zira nedenselliğin mutlak anlamdaki reddi âlemde isim ve kavram ortaklığını imkânsız kılmaktadır. Sözelimi hem Zeyd'in hem de Amr'ın sahip olduğu ilmin, mutlak yokluktan ve her birinin ilâhî mutlak irade tarafından var edilmiş olması, bunların benzer/aynı olduğu iddialarını zeminsiz bırakmaktadır. Bunların her ikisine ilim denmesinin sebebi sadece umum ve husus ile ilgili bir durum olmaktadır.<sup>22</sup>

Mütekaddimûn dönemi Eş'arî düşüncenin önemli siması İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) , Eş'arî'nin gâibin şâhîde kıyası metodunu dilsel ortaklık üzerine inşa etmesini nesnenin ontolojik yapısı

<sup>20</sup> Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 129 vd; Ömer Türker, Bir Tümdengelim Olarak Şâhîde Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 1-26.

<sup>21</sup> Eş'arî, *Lûma'*, 26-27.

<sup>22</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148; Türker, Şâhîde Gâibe İstidlâl Yöntemi, 11 vd.



üzerinden yapılmadığı gerekçesiyle tenkit ederek, düşünürler tarafından kelâmın temel ilkelerini derinden sarstığı eleştirilerine muhatap olacak bir teoriye başvurdu: *Ahvâl teorisi*.<sup>23</sup> Cüveynî, bu teoriyi kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışının zorunlu sonucu olan nedenselliğin reddi ilkesinin kavramlarda tümel anlamlar elde etmeye elverişli olmadığını ortaya koymak amacıyla benimsedi. Bir kıyasın sağlam temeller üzerinden inşa edilebilmesi, şüphesiz kavramlarda cins ve tür gibi kategorileştirmelerin kabulünü gerektirmektedir. İlâhî fiillerin meydana gelen her bir nesne ile doğrudan ilişkili olması ve aynı zamanda bu fiiller arasında nedensel ilişkinin de yokluğu, kavramları kategorize etmeyi imkânsız kılmaktadır. Diğer bir ifade ile yaratılan her bir arazın diğerlerinden tamamen farklı ve anlık olması arazlar arasında ontolojik temelli bir kavram sınıflandırmasının oluşmasına imkân vermemektedir.<sup>24</sup> Zira Eş'arî anlayışa göre maddenin en küçük yapı taşı olan ve bölünemeyen cevherlerin varlığı arazlara bağlıdır. Arazlar olmadan cevherlerin varlığından bahsedilemez. Arazlar ise her biri doğrudan sorgulanmaz ilâhî irade ve tercihle meydana geldiklerinden dolayı arazlar arasında nedensel bir ilişki kurulamadığı gibi arazların aynılığından da bahsedilemez. Arazların her birinin nevi şahsına münhasır olduğundan dolayı arazlar arasında bir benzerlik ilişkisi kurmanın aslında zemini de kalmamaktadır.<sup>25</sup>

Arazların ilâhî irade ve kudret ile doğrudan ve sebepsiz olarak yaratılıyor olmaları, bunları epistemolojinin zemini olarak kullanmaya ve bunlardan yola çıkarak tümel kavramlara ulaşmaya imkân tanımamaktadır. Çünkü doğrudan herhangi bir sebep olmaksızın yaratılan hiçbir araz diğer bir araz ile aynı olmamakta ve her biri sadece kendisine has bir özellik taşımaktadır. Bu durumda bunların her birine araz ismini koymamız bunların kendi yapılarındaki mutlak benzerlikten dolayı değil sadece epistemolojik sınıflandırma amaçlı yaptığımız bir ortaklıktan ibaret kalmaktadır.<sup>26</sup> Diğer bir ifadeyle aslında araz kavramını sadece umum için kullanmış olmaktadır. Umum ve hususun nedenselliğe dayalı küllî kavramlardan farkı, bu kategorileştirmenin gerçekten her bir elemanın aynı cins grubuna dâhil olmamasıdır. Bu durumda bu nitelikle-

<sup>23</sup> *Ahvâl Teorisi*: Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından zat-sıfat problemine çözüm bulma amacıyla ortaya konan daha sonra Bâküllânî ve Cüveynî tarafından Eş'arî kelâmına uygulanmaya çalışılan ama bu öğretiye elverişli olmadığı gerekçesiyle terkedilen bir teoridir (Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *Şâmil*, 629 vd.).

<sup>24</sup> Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 185.

<sup>25</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 166 vd.

<sup>26</sup> Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007/2): 4.

rin, onlar üzerinden kıyas yapmamızın zeminini problemlî hâle getirdiğini iddia edebiliriz. Çünkü kıyasın doğru sonuç verebilmesi, ortak nitelikler üzerinden yapılmasına bağlıdır. Doğrudan ve an be an yaratma fikri, ortak nitelikler problemi oluşturduğundan ve umum için kullanılan ifadelerin de kıyas oluşturmak için yeterli kesinliği sağlamamasından dolayı, objeleri aynı kategoriye koymamıza imkân sağlayacak zorunlu bir ortaklık gerektiğini söyleyebiliriz.<sup>27</sup>

Mu'tezile ekolüne göre kötülük olarak değerlendirilen eylemler, her hâlükârda bu fiili eyleyenin zalim olarak değerlendirilmesini gerektirir.<sup>28</sup> Bundan dolayı adalet ilkesi gereği Allah'a hiçbir kötülüğün atfedilemeyeceğini iddia eden bu düşünceye karşı İmam Eş'arî'nin, ilâhî fiiller karşısındaki tutumu konumuza ışık tutacak mahiyettedir. Âlemde meydana gelen tüm fiillerin doğrudan/birincil fâilinin dilediğini yapan Allah olması gerektiğini düşünen Eş'arî'ye göre, zulüm işlediğinde her yönden bununla zalim olarak değerlendirilmesi gerekenler yani insanlar açısından bu önerme doğru olabilir; ancak ilâhî fiiller söz konusu olduğunda durum değişmektedir.<sup>29</sup> Çünkü Allah aslında bu fiilleri işleyen herhangi bir fâil gibi değildir. Allah'ın sorgulanamaz olduğu ve kudretinin sınırsızlığı onun insanlar için söz konusu olan değer yargılarıyla yargılanmasını anlamsız hale getirmektedir. Burada Eş'arî'nin, problemi zulüm - adalet zıtlığı üzerinden tartışmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre tür olarak adalet ile zulüm tek bir anlam içerisinde mevcut olabilir. Nasıl ki tek bir mâna bir yönden hareket diğer yönden sükûn, bir yönden emir diğer yönden nehiy, bir yönden masiyet diğer yönden taat olabiliyorsa, aynı şekilde bir açıdan adâlet diğer bir açıdan da zulüm olabilmektedir.<sup>30</sup> Burada Eş'arî'nin kavramlara iki vecih tayin ettiği görülmektedir. Özellikle Allah'a atfedilen mânaların olumlu yönlerini asıl, olumsuz yönlerini ise fer', diğer bir ifadeyle övgü bildiren yönlerini birincil, yergi bildiren yönlerini ise ikincil bir anlam olarak tespit ettiği anlaşılrsa da aslında bundan ziyade onun yapmaya çalıştığı şey, kavramları aslî/birincil ve ilişkisel/ikincil olmak üzere çift düzlemli bir tarzda ele almaktır. İlâhî fiilleri değer yargıları ve ontolojik varlıkları olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bir fiilin adalet veya zulüm olması tamamen değer yargıları ile ilgili bir durumdur. Bu her iki durum da aslında fiilin ontolojik özelliği hakkında herhangi bir yargıda bulunulduğu anlamına gelmemektedir. İlâhî

<sup>27</sup> Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 173.

<sup>28</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Tefvîk Tavil, Saîd Zayid (Kahire: Darü'l-Misriyye, 1963), 8: 221 vd.

<sup>29</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148.

<sup>30</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148 vd.; Türker, Ömer, *İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu, İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007): 7.

fiillerin hem adalet hem de zulüm olabileceğine dair kanaat, fiile yönelik zıt olan anlamları değer yargıları üzerinden değil; olumlu olanlarını ontolojik, olumsuz olanlarını ise ahlaki olarak ele almaktan kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde değer yargıları düzleminde bir fiilin hem adalet hem de zulüm olmayacağı aşikârdır.<sup>31</sup>

*Mücerredü makâlât*'taki İbn Fûrek'in ifadelerinden anlaşılan şey Eş'arî'nin ilâh anlayışında varılabilecek nihai noktanın tanımlanamazlık olduğudur.<sup>32</sup> Çünkü ilâhî fiillerin herhangi bir illeti olmadığı gibi, bu anlayış nedenselliğin reddini de gerektirdiği için ilâhî iki fiil arasında bir kıyas yapmaya da elverişli değildir. Daha açık bir ifade ile eğer Allah, sınırsız kudreti ve sorgulanmaz iradesiyle bir fiilde bulunuyorsa o fiili tanımlamak mümkün olmaz. Zira fiilin tanımlanması onun illetini bilmekle veya onu fâilin genel fiilleri ile kıyaslamakla mümkün olabilmektedir. Bundan dolayı Eş'arî'ye göre ilâhî fiiller neyse odur ve bizim ilâhî fiillere herhangi bir illet belirleyemeyişimiz, onu tanımlamamıza da imkân vermemektedir. Zira ilâhî fiiller hakkında yapacağımız tüm değerlendirmeler, ontolojik değil sadece ahlaki değerlendirme olacağından dolayı, ilâhî bir fiil için bizim zulüm veya adalet dememiz arasında da aslında herhangi bir fark kalmamaktadır. Çünkü ilâhî fiiller ahlaki açıdan zulüm olarak da adalet olarak da değerlendirilseler, bu onların adalet ve hak olmadığı anlamına gelmemektedir. Burada Eş'arî'nin yaptığı şeyi, nesnelere tevdi edilen ahlaki değerler ile onların yaratılmışlıkları arasında mutlak bir ayırım yapmak olarak değerlendirebiliriz. Kâdir-i muhtar ilâh anlayışının zorunlu sonucu olan bu tutum, aslında nihai değer verme yetkisinin ilişkisel bakış açısına sahip olan insanın elinde olmadığını; aksine her şeyin her yönüyle kudretine muhtaç olduğu Allah'ın yetkisinde olduğunu göstermektedir.<sup>33</sup>

Eş'arî'ye göre, Allah zulmü işlemeye kâdir olmakla nitelenir ancak böyle bir fiili yarattığında Allah için zalim, cahil vb. olumsuz sıfatlar kullanılamaz. İlk bakışta bunun kabul edilebilir tutarlı bir fikir olmadığı akla gelse de Eş'arî'nin düşüncesi detaylı bir şekilde incelendiğinde metodolojisini derinlikli bir şekilde ortaya koyduğu görülmekte ve bu problemin aslında kâdir-i muhtar ilâh anlayışının zorunlu sonucu olduğu anlaşılmaktadır. İbn Fûrek Eş'arî'nin bu konudaki görüşleri için şu ifadeleri kullanır:

“Allah'ın bütün fiilleri adâlet, hikmet, hak, isabetli ve güzeldir. Nasıl ki muhaliflerimize göre ilâhî fiillerin hepsi hikmet olup bu fiillerde bulu-

<sup>31</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148 vd; Türker, *İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu*, 7.

<sup>32</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148 vd; Türker, *İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu*, 7.

<sup>33</sup> Türker, *İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu*, 9.

nan şeylerde hareket, siyahlık, ölüm, hayat, taam ve koku bulunamıyorsa, aynı şekilde onlarda çirkinlik, sefehlik, kötülük (cevr) ve zulüm de yoktur. Allah'ın bu özel olumsuz sıfatların hiçbirleriyle nitelendirilmemesi, bunların olumlu olanlarıyla vasıflanmayacağı anlamına gelmez. Allah'ın fiilleri bir manadan dolayı değil, zatından (li'aynihî) dolayı adalettir, hikmettir, haktır ve iyiliktir. Hangi vecihte gerçekleşirse gerçekleşsin Allah'ın hiçbir fiili ancak adalet, hikmet, güzel ve hak olabilir. Tıpkı Allah'a itaatimizin Şeytan açısından mâsiyet olması durumunda olduğu gibi, tek bir şey iki farklı şekilde vuku bulduğundan dolayı hem mâsiyet hem de taat olabiliyorsa, bir nesne (şey) bizzat (li'aynihî) adalet, ama bir manadan dolayı kötülük (cevr); bizzat hikmet ama bir manadan dolayı sefeh olabilir. Bu şekilde bir fiilin kendisi çirkin, güzel, adalet, kötülük iki farklı gerçekleşme veçhesiyle adalet ve zulüm olabilmektedir.”<sup>34</sup>

Pasajdan anlaşıldığı gibi Eş'arî, bir fiili farklı yönlerle (*veçhe*) ele almaktadır. Birinci yön fiilin mutlak olan ve değişime tabi olmayan aslı yönü; diğeri ise durumsal, ilişkisel ve değişken olan yönüdür. O, fiillerin aslı yönü derken zorunluluk bildiren yönünü, ilişkisel ve değişken olan derken ise imkân bildiren yönünü kastetmektedir. Ayrıca, bahsi geçen olumlu önermelerin ilâhîyat alanıyla ilgili, olumsuzluk bildiren önermeleri ise ahlâkî önermeler olduğunu vazetmektedir. Önermelerin aslı yönü, fiilin varlığı itibarıyla zorunlu olarak sahip olduğu bir özelliği anlamına gelirken, ilişkisel yönü fiilin ahlâkî açıdan değerini bildirir. Nesnelere hudûsa zorunlu olarak hikmet ve adaletle geldiklerinden dolayı hudûsun bir tarzına bağlı değildirler. Yani zorunlu olarak adâlet ve hikmettirler. Bu durumda ilâhî fiiller hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin hikmet ve adalet olarak gerçekleşirler. Daha açık bir ifade ile Allah'tan hikmet ve adâlet dışında olumsuz sayılabilecek herhangi bir şey sadır olmayacağından dolayı ilâhî fiiller zorunlu olarak olumludurlar.<sup>35</sup> Bunu Eş'arî'nin şu ifadelerinden anlamak mümkündür:

“Meydana gelmiş olması bakımından Allah'ın fiillerinin tamamı adalettir. Kötülük (cevr) ise tanımlama (hadd) ve betimleme (resm) çerçevesinde değildir. Çünkü Allah'ın üzerinde bir tanımlayıcı (hâdd) ve betimleyici (resm) yoktur ki O'nu yaptıklarından dolayı kötü (câir) olarak nitelendiresin.”<sup>36</sup>

İmam Eş'arî'nin, gâibin şâhîde kıyası yönteminde metafizik âlem hakkında kullandığı yargılar ile tecrübe dünyamızdaki yargılar arasında kurduğumuz ilişkiyi nasıl tesis etmemiz gerektiği konusundaki tavrı da konumuza katkı sağlayacak niteliktedir. Zira hiç tecrübe etmediğimiz

<sup>34</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 140.

<sup>35</sup> Türker, *İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu*, 9.

<sup>36</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 125.

metafizik âlem hakkında kullandığımız kavramlar duyu dünyamızda elde ettiğimiz kavramlardır. Fizik âlem hakkında kullandığımız yargılar ile metafizik âlem hakkında kullandığımız kavramların aynı olduğunun delili ne olabilir? Daha açık bir ifade ile hangi özellik bizim hem şâhit âlemde hem de gayb âleminde birine âlim kavramını kullanmamıza imkân sağlayabilmektedir? Bizim hem Allah için hem de Zeyd için âlim sıfatını veyahut hem Allah'ın hem de Zeyd'in bir ilim sıfatına sahip olduğunu iddia etmemizin meşruiyetini sağlayan şey nedir? Daha genel bir ifade ile zorunlu nedenselliğin olmadığı âlemde kullanmakta olduğumuz kavramları metafizik âlem için de kullanmamızı sağlayan ilke nedir? Eş'arî'nin, tecrübe âleminde müşahede ettiğimiz hiçbir şeyin, gâipte bir benzerinin varlığını zorunlu olarak gerektirmediğini düşünmesi beklenir. Bunlar arasındaki delâlet ilişkisinin ancak bir fiilin zorunlu olarak bir fâile delâlet etmesi durumundaki gibi, duyusal dünyamızdaki bir kavramın, gâip âlemdeki fâiline delalet edebilir. Aslına bakılırsa bu delil Eş'arî'nin bütün kelâmî sistemini tabiri diğerle kâdir-i muhtar ilâh anlayışını üzerine inşa etmiş olduğu hudûs delilidir. Eş'arî'nin hudûs deliline göre âlemde var olan her bir nesnenin fâili doğrudan Allah olduğu için duyu dünyamızda algıladığımız her bir nesne zorunlu olarak dilediğini yapan gerçek fâilin varlığına işaret etmektedir.<sup>37</sup>

Diğer bir ifade ile duyusal dünya ile metafizik âlem arasında nedensel açıdan kurabileceğimiz tek zorunlu ilişki ancak fiil-fâil ilişkisidir. Yani biz bir fiili tecrübe ettiğimizde zorunlu olarak bilebileceğimiz şey bu fiilin bir fâilinin olduğudur.

Eş'arî'ye göre şâhit ve gâip âlem için ortak kavramlar kullanmamıza imkân sağlayan şey, kavramlar arasındaki anlam ve illet birliğidir. Bunu İbn Fûrek (ö. 406/1015) şöyle dile getirir: "*Biz anlamları ve illetleri eşitlendiğinde ve biri diğerinin sahip olduğunun benzerine (mislen) sahip olduğunda, şâhitle gâibe hükmedilmesi gerektiğini düşünürüz.*"<sup>38</sup> Burada dil ile nesne arasında Eş'arî'nin kurmaya çalıştığı ilişkinin mahiyetini, illet ve mana birliğinin ne olduğu sorularına verdiği cevaplar belirlemektedir. Anlam birliği tabiriyle Eş'arî'nin kastettiği şey, bir dili kullananların bir kavrama verdikleri ortak anlamdan ibarettir. Yani insanların kavramlara yükledikleri anlam, şâhitte ve gâipte kullandığımız ortak kavramların zorunlu olarak aynılığını gerektirmektedir. İnsanların ortaklaşa kullandıkları dilsel ifade üzerinden bir zorunluluk ilişkisi kurmaya çalışan Eş'arî'nin bu tavır, kâdir-i muhtar ilâh anlayışı içerisinde ancak bu şekilde ifade edilebilmesinden kaynaklanmaktadır. Eş'arî'nin

<sup>37</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148 vd.

<sup>38</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 290.

dilsel anlam dediği şey müşahede âleminde duyusal verilerimizle elde etmiş olmamıza rağmen, tüm hâdis özelliklerinden arındırılmış ve mutlak bir netliğe kavuşmuş olan anlamdır. Kavramların hâdis tüm niteliklerinden arındırılması ve mutlak birer manaya dönüştürülmesi ilkesi, kavramları, sınırsız olan gayb âlemi ile sınırlı (hâdis) olan şahit âlem arasında ortak kullanabilmemize imkân sağlamaktadır. Aksi takdirde bir taraftan sınırsızlığı diğer taraftan ise sınırlılığı temsil eden bir kavrama aynı anlamı yüklemenin imkânsızlığı aşikârdır. Örneğin fiil işleyen tüm fâillerin cisimden müteşekkil olduğunu müşahede etmemize rağmen fâillik kavramı, kendi içerisinde cisim olmak anlamını taşımamaktadır. Dahası fâil, cisim olduğu için değil, fiil işlediği için fâildir. Yani cisim olması fâilin aslı bir özelliği değildir; dolayısıyla da tanımında ve kullanımında yer almaz. Sadece siyah insanları gören birinin, insanları siyah olanlardan ibaret görmesi probleminde görüldüğü üzere, insanların kavramlara yükledikleri anlamların onların hudûs niteliklerini aşan bir yöne sahip olduğunu göstermektedir. Daha açık bir ifade ile kullanmakta olduğumuz kavramlar her ne kadar her yönüyle hâdis bir âlem ile çepeçevre sarılmış ise de insanlık kavramı belli bir yapı ve terkip için kullanıldığından dolayı, hangi renkten olursa olsun bu yapının mevcudiyeti insan ismini alması için yeterli olmasına rağmen bu terkip dışındaki hiçbir siyahlık, insan adını almayı hak etmez. Burada Eş'arî'nin, mana tabiriyle kast ettiği şey; "bir ismin delalet ettiği nesnenin zihinde bütün arazlarıyla karışık bulunan sureti değil; aksine ismin isim olarak verilmesinin dayanağını oluşturan şeydir."<sup>39</sup>

## SONUÇ

Epistemolojik tercihlerinde İmam Eş'arî'nin âlemin, dilediğini yapan ilâh anlayışına işaret eden yönüne yaptığı güçlü vurgu aynı âlemde argüman oluşturması konusunda zorlanmasına sebebiyet vermiştir. Bundan dolayı Eş'arî'nin tutarlılık adına argümanlarını oluşturduğu âlemde zorunlu nedenselliği çağrıştıracak teşebbüslerden tercihen kaçındığı görülmektedir. Zira âlem bir öz olarak kabul edilmediği sürece âlemde yola çıkarak düşünmenin imkânı problemlili hale gelmektedir. Eş'arî kelamcılarının akıldan ziyade nassı önceler bir metodoloji benimsemeleri bu teorileri ile tutarlı görünmektedir.

Her ne kadar İmam Eş'arî, kâdir-i muhtâr ilâh anlayışına halel getirmemek uğruna zorunlu nedenselliği gerektirmeyecek argümanlar üzerinden epistemolojik delillerini ortaya koymaya çalışsa da kendisinden sonraki takipçileri tarafından metodunun burhandan ziyade cedele

<sup>39</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 289; Türker, *İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu*, 8.

dayandığı noktasında eleştirilmekten kurtulamamıştır. Bu bağlamda mütekaddimîn kelâm döneminin temel istidlâl metodu olan gâibin şâhi-de kıyasını İbn Fûrek aynı problemten dolayı isim ortaklığı üzerinden ortaya koymaya çalışmış; Cüveynî ise birçok Eş'arî ulemanın eleştirisine rağmen Mu'tezilî düşüncenin bir ürünü olan *hâl teorisine* başvurmak zorunda kalmış, nihayetinde ise zorunlu nedenselliğin mutlak anlamdaki reddi söz konusu olduğunda âlemde benzerlik ilişkisi kurmanın imkânsız olduğu kanaati bu metodun tümünden reddedilmesine kadar gitmiştir.

Sonuç olarak âlemi mârifetullah için argüman haline getirmek her halükarda âleme bir zatîyet/sübûtiyet vermek ile mümkün olabilir. Ancak *fa'âlan limâ yürîd* ilâh anlayışı âlemin tamamen her zerresine kadar ilâhî emre râm olmasını gerektirmekte ve bundan dolayı da âlemde sebep sonuç ilişkisi ortaya koymanın imkânı kalmamaktadır. Âlemdeki her bir şeyin gerçek sebebinin doğrudan ilâhî irade olması meydana gelen iki olay arasında nedensel bir ilişkiyi imkânsız kılmaktadır. Eş'arî kelâmcılarının âlemde zorunlu nedenselliği çağrıştıran Mu'tezilî düşünlere ait aslah, kümûn-zuhûr, tabiat ve ma'dûmun şeyiyyeti teorilerini eleştirmelerinin temel sebebi kâdir-i muhtâr ilâh anlayışı ile tutarlı olmadıklarını düşünmeleridir.

### KAYNAKÇA

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-Beyân*. Thk. Richard J. Mc Carty. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- Bâkılânî. *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mûcize, Kerâmet, Sihir*. Trc. Adil Bebek, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Bâkılânî. *Temhîdül-evâil*. Nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1986.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr - Süheyr Muhammed Muhtâr - Faysal Budeyr Avn. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. Thk. Abdülazîm ed-Dîb. Doha: Câmiatu Katar, 1978.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Thk. Claude Salamê. 2 Cilt. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Ebü'l-İz, Muzaffer b. Ali. *Şerhu'l-İrşâd li'l-Cüveynî*. Fazıl Ahmet Paşa. 824: 1a-183a. Köprülü Kütüphanesi.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-kitâb, 1987.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Kahraman, Hüseyin. "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 443-459.

- İbnü'l-Emîr, Ebü'l-Feth Muslihüddin Musa et-Tebrizî. *el-Kamil fi usûli'd-dîn fi ihtisârî's-şâmil fi usûli'd-din*. Thk. Cemal Abdünnasır Abdülmünim. Kahire: Dârusselâm, 2010.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Mücerred-ü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-meşrîk, 1987.
- Kādî Abdülcebâr. *el-Muhît bi't-teklîf*. Nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- Kādî Abdülcebâr. *Şerhu usûli'l-hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kādî Abdülcebâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Thk. Tefvik Tavid - Saîd Zayid. 16 Cilt. Kahire: Darü'l-Mısıriyye, 1963.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yay, 2011.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Kâsım. *el-Gunye fi'l-kelâm*. Thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007): 1-24.
- Türker, Ömer. "Vahdet-i Vücûd Düşüncesi", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II, Nûri Muhammedi, Vahdet-i Vücûd, Rûya*. Ed. Mehmet Bulğen - İsmail Taşpınar. İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*. Haz. Taha Abdürraûf Sa'd. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Levâmi'u'l-beyyinât*. Tsh. Seyyid Muhammed Ebû Fâris en-Nu'mânî. Mısır: el-Matbaatu's-şerefiyye, 1323.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ*. Thk. İbrâhim el-Ensârî. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993.
- Türkmen, Hasan. "Ebu Haşim el-Cübbai'nin Kelâm Kavramına Fonetik Eksenli Yaklaşımı = The Phonetics-Oriented Approach of Abu Hashim al-Cubbai to the Concept of Kalam". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014): 353-370.



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 33-46

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## ON THE DIALECTICAL MAXIM OF CRITICAL RATIONALISM

*Eleştirel Rasyonalizmin Diyalektik Maksimi Üzerine*

### Kristë SHTUFİ

Asst. Dr., University of Prishtine, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy

*Asst. Dr., Prishtine Üniversitesi, Felsefe Fakültesi, Felsefe Bölümü*

Prishtinë, Republika e Kosovës

kriste.shtufi@uni-pr.edu

<http://orcid.org/0000-0003-0050-3401>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28.03.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 01.05.2018

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2018

Atf/Cite as: Shtufi, Kristë. "On the Dialectical Maxim of Critical Rationalism". *Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018): 33-46. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441649>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.  
All rights reserved.

# ON THE DIALECTICAL MAXIM OF CRITICAL RATIONALISM

Kristë SHTUFİ

## Abstract

The paper discusses one of the major principles of *critical rationalism* with a critical approach. This principle is about giving all participants the opportunity to argue in a friendly spirit. I analyze the main theoretical and practical implications of this maxim and argue for the importance of this Popperian principle beyond scientific rationality, enabling a general rationality for co-operation among all interested parties in the argumentation of scientific or everyday life issues, no matter if they are our friends or opponents. The conclusion is that this maxim has an inner logic with an effective result of successful dialectic argumentation and critical thinking. A parallel has been drawn between Christian love for others, the Socratic insight that it is better to suffer injustice than to do it and the strategy of Popper's principle. And hereby I suggest its compatibility with Popper's so-called *via negativa*.

**Keywords:** Popper, Fallibility, Argumentation, Critical Rationalism, Dialectic.

## Eleştirel Rasyonalizmin Diyalektik Maksimi Üzerine

### Öz

Bu makale, *eleştirel rasyonalizmin* temel ilkelerinden birini eleştirel olarak tartışmaktadır. Bu ilke, bütün taraflara barışsal bir ruhla tartışma fırsatını vermekle ilgilidir. Yaptığımız çalışmada, bu maksimin temel kuramsal ve pratik etkilerini analiz edip, Karl Popper'in prensibinin bilimsel rasyonalitenin ötesinde olan öneminden bahsedilmektedir. Böylece, ister bilimsel isterse de gündelik yaşam konularının tartışılmasında, tüm ilgili taraflar -ister arkadaşlarımız ister rakiplerimiz olsun- arasındaki iş birliğine genel bir rasyonellik kazandırılacaktır. Sonuç olarak, burada sunulan maksima, bir iç mantığa sahip olan başarılı bir diyalektik tartışmaya ve eleştirel düşünceye doğru götürmektedir. Hıristiyanlığın diğerlerine karşı sevgisi, Sokrates düşüncesinde yer alan 'adaletsiz olmaktansa adaletsizlikten muzdarip olmanın daha iyi olduğu' inancı ve Popper'in ilkesinin stratejisinin birbirine paralel olduğunu görürüz. Bu şekilde, ben Popper'in sözde *via negativa* ile uyumunu öneriyorum.

**Anahtar Kelimeler:** Popper, Yanıltıcı, Argümantasyon, Eleştirel Rasyonalizm, Diyalektik.

## INTRODUCTION

In rational life, we are obliged to argue for our beliefs, viewpoints, actions, and ground them, because our human nature as rational beings entails that it better not to have ungrounded convictions and beliefs, views or even actions. The same holds for science, where scientific rationality requires that every claim has to have a foundation, whether empirical or *a priori* or mixed one.

It happens that people act contrary to the requirements of our rationality, but, in such cases, we call those actions irrational and ungrounded actions. We ascribe the same attribute to people who “argue” incorrectly, by saying, for example, that: “1. *If it is raining (short: A), (then) the street will be wet (B) and it is the case that it is raining (A). It follows that the street isn’t wet (not B)*”, which can be formalized as follows:

*If A, then B*  
*A is true*

---

*B isn’t true*

But it is a matter of fact that in presenting arguments of this form, we can evaluate those arguments in an objective way by applying rules of logic, without being forced to argue for or against the validity of such arguments. Still, when it comes to evaluating arguments, which don’t only have a clear schematic structure, but also a content, which needs to be interpreted and evaluated, nobody has a clear *decision procedure* to resolve the issue without interpretation. The interpretation itself, however, needs a debate, as a matter of practical nature, which requires some standard for proceeding. It is not easy to set this standard, to decide which criterion to use, in order to respect all participants in the discussion. Even the invitation to get the other to participate in the discussion is sometimes very difficult. Therefore, it is important to propose ways to satisfy the need for rational debate or discussion. In this sense, Popper proposed a magical maxim for critical debate, which is inclusive for all participants, leaving a place for rationality in a wide sense, and seeking coexistence recognition of participants. I call this maxim magic because of its magical effects of functioning, despite the contra-intuitive thinking that it contradicts the rational way of thinking. In the next part, I will analyze Popper’s maxim of critical rationalism, which is, as I argue, a rational principle of co-operation for all arguers in a discussion

## 1. ARGUING RATIONALLY IN SCIENCE

To argue rationally means to give reasons and to follow logical rules of argumentation. Reasons in argumentation are usually given in such a way that one starts from one or more judgments we call *premises*, and upon them, we infer base the entailed judgment called *the conclusion*. In everyday life, the conclusion represents our beliefs, our views or even our actions. This means, that if we have any belief, this belief should be held because we have necessarily some ground (premises) to believe it. This holds for all cases, in deductive and inductive arguments as well as in those cases where we are forced to believe something by force of reason like *analytic* truths or observation e. g. in case I see something in front of me, or that I am in danger of something which I fear, etc.<sup>1</sup>

Thus, the standard manner of our argumentation is to proceed upon grounds. If we want to have valid arguments, then starting from assumed true premises should yield that the conclusion will necessarily also be true. In other words, in a valid argument *A*, it is impossible for the argument *A* to have true premises, but a false conclusion.<sup>2</sup> This applies to the validity of an argument and to rational procedure in general. On the other hand, the soundness of convincing arguments requires that the premise and the conclusion should be necessarily factual truths based on *evidence* (facts, data, laws, definitions etc.). True, the evidence may be either analytical or empirical or both. But the question here is how do we present the possible evidence for our arguments? In scientific reasoning, one presents the evidence showing that it is true. But in science one presents the evidence respecting rules of deductive or inductive reasoning, whereby the rules of deductive reasoning dominate. In this paper, I won't go into the rules of reasoning found in most logic textbooks. But, it is important to emphasize that no science is possible unless all logical laws are respected. But this is not so simple in everyday life.

## 2. GIVING REASONS IN EVERYDAY LIFE AND DOGMATISM

In everyday life, our arguments proceed in most cases by the usual procedure of deductive, inductive or analogical argumentation. On the other hand, in the discussion of giving reasons in everyday life, one controversial issue has been whether our arguments are influenced by the

---

1 Cf. The thesis of emotion-based reasoning in Peter de Jong and Maartje Vroling, "Better Safe than Sorry: Threat-Confirming Reasoning bias in Anxiety Disorders", *Emotion and Reasoning* (London: Psychology Press, 2014), 22-43.

2 Cf. Volker Halbach, *The Logic Manual* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 19.

“heart”-judgments or by the emotions.<sup>3</sup> It seems that emotions are the starting point for some judgments, which one considers to be the most *trustful* judgments, and which move us to act.<sup>4</sup> My own view is that when we do things solely as our heart feels or judges, we do them for many reasons, which in turn are dependent on our perspectives, interests, preferences, and beliefs. It seems that our education has an important role for believing something to be true, and in most cases our beliefs rely on the preferences and perspectives we take in a certain situation, depending on our personal history and how we have learned to do something or to draw conclusions. However, this does not represent any *a priori dogmatism* during the process of gaining those beliefs from the heart’s perspective. Yet we also intervene on logical grounds in taking positions on some issues. Nevertheless, our decisions to take some actions are influenced directly by the heart-judgments, and as is well known, the heart ultimately has a “logic”, which kills every rational reason or ground. This means also that we tend to take some of our positions without being open to revise them, because of our insistence on *our* history of or success with our positions. This leads to take some positions and believe them fundamentally, insofar one holds them to be true, and by assuming it is impossible for them to be false. This contradicts the other position in the discussion, if we assume that in a discussion there are at least two disputants.

The issue is that once we have gained a belief, etc. in practice, we do not provide reasons for it, but we take it and believe it to be true, and act on it, because we want to avoid an endless pursuit of reasons for our beliefs, and this would lead us, on the other hand, to one of the Münchhausen trilemmas, when someone wants to get himself out of clay by seizing his own hair. After all, it is impossible to justify every reason,

---

<sup>3</sup> Cf. Robert C. Solomon, “Logic of Emotion”, *Noûs* 11/1 (1977): 41-49, here 45, when he says that “emotions are judgments” – although he admits correctly that this is an “oversimplified” position. Although I agree with Solomon up to a point, I cannot accept his overall conclusion that emotions and judgments can be fully identified, because of their spontaneity, nevertheless, it is a defensible standpoint, because they are a kind of judgment.

<sup>4</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1960), 96, defines belief as “An opinion, therefore, or belief may be most accurately defin’d, A LIVELY IDEA RELATED TO OR ASSOCIATED WITH A PRESENT IMPRESSION”, [All capitals in original], whereas in David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican (Oxford: Oxford University Press, 2007), 48, the following definition is found: “I say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain”. – It seems that these two Hume’s definitions clarify what we bring with when we put forward premises, and in particular in situations when we argue with the rationality of the “heart”, which practically changes things with the force of belief (opinion or conviction) that is capable of bringing forth the actions.

because it would lead us into an *argumentum ad infinitum* or would require *begging the question*, which doesn't lead anywhere. Sometimes moreover, there is no good reason why, because the "reasons" are emotional, based on an interest in survival, etc.

Starting from this fact, certain dogmatism arises, which leads one to believe one's view is the only right one, what's more, that only one's own standpoint is the right view, and that all other views are not well-founded. As a consequence, this leads to a closed mind. This dogmatism necessarily leads to mistakes stemming from the impossibility of *coming out* of them with the dogmatic implicit manner. The dogmatic way of thinking doesn't allow getting free from the dogma; as a consequence dogma produces dogma, which all together can bring a deadlock. Although those dogmas may eventually present a system of coherent persuasions, they are at the minimum creative to take into account alternatives, which may even offer some other option to solve a particular issue, no matter, practical or mental.

### 3. KARL POPPER'S RESPONSE TO DOGMATISM

To get free of this dogmatic way of thinking, the renowned Austrian philosopher Karl R. Popper (1902-1994) has proposed a principle. Even though it does not provide an immediate liberation from dogmas, it certainly creates the main premises and conditions for the salvation from those dogmas. This is the principle of critical rationalism, which Popper presents in his book *The Open Society and its Enemies* (1945). In this book, Popper formulates his dialectical maxim of debate and says: "*I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get nearer to the truth*".<sup>5</sup> (Italics in original) This principle of Popper is derived from a context of definition that Karl Popper gives for *critical rationalism*, where he says "[...] we could then say that rationalism is an attitude of readiness to listen to critical arguments and to learn from experience. It is fundamentally an attitude of admitting that '*I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get nearer to the truth*'".<sup>6</sup>

From the first step, this constitutes a salvation from dogmatic rigidity and well-formed strategic and tactical guidance for the dialectic of argumentation, enabling the other side or party to enter into conversation or dialogue to weigh the arguments critically, and not to insist dogmatically on their own arguments.

---

<sup>5</sup> Karl Popper, *Open Society and Its Enemies* (London: Routledge, 1947), 2: 213.

<sup>6</sup> Popper, *Open Society and Its Enemies*, 2: 213.

What is practically obvious in this principle is the fact that (i) here are two persons arguing either of whom may be right or wrong and (ii) the two arguers are oriented towards the truth, which can be reached by giving the chance to be right to each other. The main purpose, then, is to approach to the truth. But the strategic path leading closer to the truth depends on allowing self-criticism to take place. This self-criticism is strategically the starting point for all parties involved in searching for the truth, assuming that *everybody's* arguments *can* be wrong. This is the best strategy of argumentation and critical thinking for many reasons.

Let's suppose, on the one hand, that we are starting from a dogmatic point of view trying to claim the truth for ourselves and *not allowing to let it go*, leaving no chance for the other to be right and for ourselves to be wrong. In this case, the truth is intended by each side from its own point of view. It may be likely that one side possesses the truth, but the other side contradicts it firmly and does not let it move forward towards the truth. The reason is that each party involved departs from the dogmatic strategic premise that she or he is right and the other is always wrong, thus creating an impassable barrier.

Let assume, on the other hand, that we set things moving from the Popperian point of view assuming that approaching the truth is the ultimate goal, but that the method is a non-dogmatic one, moved by the dynamics of *letting go* and giving "right of way" to others in the manner that the position *A* gives priority to the position *B*, and vice versa, reflecting that position *A* may be wrong and position *B* be right, and vice versa. We see here a principle that should practically hold for both positions, which means that both positions have the same starting point of a *giving-up of one's own insistence to be the only one who is right in arguing* with the same goal, namely an open cooperation with the other side without dogmatic persistence in the arguments which may be wrong in themselves. So, the decisive factor is that the critical rationalism procedure lies in attempting to bring both, the positions and the alternatives, *together* nearer to the truth by allowing for the possibility that the other side is right. If the two positions were statically insisting on their own positions, then it would be impossible to reach an *initial agreement* for trying to move towards the truth. On the contrary, each position would immobilize and stick in its claims.

The Popperian view seems to be a dialectical self-sacrifice, but it is completely rational and analytic, which only insists strategically on two operational prerequisites of argumentation: (i) the fallibility of each position, hence the possibility that each position may be wrong, and (ii) the request to strive to come nearer to the truth together for its own

sake. From this Popperian point of view, no one possesses the truth *a priori*, but two positions can search together for the truth in their efforts to recognize the external or internal reality, thus the truth as the whole. The demand of critical rationalism, namely, for self-sacrifice, doesn't hold only for the weakest side: self-sacrifice holds for all affected or involved in argumentation, without exception.

#### **4. JOINT EFFORTS OF ORGANIZED SCEPTICS FOR CO-OPERATION AS A LIFESTYLE**

Now, what does the joint effort to move towards the truth look like and what lessons could we draw from the Popperian maxim?

This effort consists of the initial request for *letting go* to both arguers' respective positions to evaluate and critically test the arguments together and thus to analyzing and justifying the premises that lead to the particular conclusions they trust and believe and consequently, to see which view or argument brings them us closer to the truth. This implies naturally which viewpoint brings us more benefits in the given field, which includes fewer errors for the present and the future, which is more descriptive, explanatory and predictive. This should be practically and theoretically supported by experts in the given field.

Clearly, Popper here sets out the boundaries of reason and hopes that this principle casts more light for a clearer view than a dogmatist principle that claims no need for more light due to the "reason" one owns and/or quasi-possesses. This is, of course, a clear indication which enables us to understand that Popper here gives a strategic role to rational argumentation, and thus does not narrow the rationality at all.

Indeed, here we are dealing with a wider notion of rationality than scientific rationality, and this kind of rationality is in fact what W. H. Newton-Smith calls epistemic rationality.<sup>7</sup> This epistemic rationality is wider, because it does not imply what is self-evident and standard in science, namely criticism, but gives a definition beyond this, a general notion of rationality that includes both deductive and inductive arguments, but also non-scientific ones. This holds because of the very fact that this maxim gives *a priori* an equal opportunity for all interested parties to argue their arguments with a high degree of conscientiousness for the sole purpose of seeking to come closer to the truth in every field of life. This kind of open opportunity for all rational people who

---

<sup>7</sup> Cf. William Herbert Newton-Smith, "Popper, Science and Rationality", *Karl Popper: Philosophy and Problems*, ed. Anthony O'Hear (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 21ff.



want to argue critically provides an option for fulfilling what E. T. Damer calls *the ethical standard of argumentation*,<sup>8</sup> that all of us, friends and enemies cooperating among ourselves,<sup>9</sup> *should* have in a just and fair way and so remain within what is called the “rules of the game”<sup>10</sup> in rational communication with arguments for finding the truth. This truth has to be sought with patience in all spheres of life because it is not revealed, but it must be found, and which is likely to never be found in its totality, but only in the parts as in a mosaic.

Assuming the participants’ fallibility in argumentation makes it possible to create a preliminary framework for a balanced agreement in rational argumentation, in order to approach the truth in a rational-critical way through the institution that Robert K. Merton calls an *organized scepticism*<sup>11</sup> of cooperating scientists, but it is not reduced only to this organization. *Co-operation* in this context determines that two arguers start from the same position of fallibility, not by defending themselves, but by giving to the other, constructively, an advantage to enter the game, which at the end of the day gives its rational results. Thus this principle is a principle directed towards the other, which I may call a principle of *equal altruism in the dialectic of argumentation*.

Moreover, this constructive method of argumentation also offers an opportunity for the other to revise own arguments. This does not happen in normal rational arguments, because arguments are only presented there, with no initial suggestion or starting point for error. Constructive Popperian argumentation does the opposite, giving the other advantage by assuming the opportunity for the other to be right in his arguments, but also giving him the opportunity to change his mind. This, so to speak, constitutes a formula or a magical imperative for constructive and cooperative peaceful argumentation, anticipating, first of all, not the error of the opponent’s arguments, but one’s own wrongfulness.

In addition to the strategic nature of the invitation for a sincere argumentation and dialogue, this Popperian method of argumentation represents a living attitude,<sup>12</sup> a way of life, and is a formulation for an

---

<sup>8</sup> Cf. T. Edward Damer, *Attacking the Faulty Reasoning: A Practical Guide to Fallacy-Free Arguments* (Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2009), 6.

<sup>9</sup> Newton-Smith, “Popper, Science and Rationality”, 23.

<sup>10</sup> Cf. Damer, *Attacking the Faulty Reasoning*, 6.

<sup>11</sup> Cf. Robert King Merton, “Priorities in Scientific Discovery”, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 303.

<sup>12</sup> Cf. Noretta Koertge, “The Moral Underpinnings of Popper’s Philosophy”, *Rethinking Popper*, ed. Zuzana Parusnikova and Robert S. Cohen (Boston: Springer Science, 2009), 325.

action line in rational discussion in each field.<sup>13</sup> Of course, this may seem at first glance damaging to the scientific requirement for direct evidence. But if viewed more closely, it actually achieves this purpose, only giving the motive for the openness of the proofs, with little effort and without any psychological barriers, of course taking on the burden of possibly making mistakes, which shows also the character of *critical rationalism* being a rational way of life.

Even in critical rationalism, and especially in this Popperian theory, arguments and ideas must be tested for them to be logically and empirically unflawed, but this does not diminish the demand for a strategically magical formula for an open discussion, and consequently successful and effective, thus surpassing all the positions that can lead to an *a priori* dogmatism. The ability to hear the other, without prejudice and the *a priori* hope that the other will be right, – against the dogmatic hope that the other will be wrong and I am right – brings with it the fruits of mutual cooperation, which is approaching the truth for one aspect of reality. As Van Eemeren & Grootendorst emphasize, this openness to talk to the other includes two criteria: problem validity and intersubjective validity, which means “problem-solving effectiveness and their intersubjective acceptability”.<sup>14</sup>

It is by no means surprising that when Kira G. Morse judges the positive practice of the Popperian maxim in such a way that “[...] based on this principle, debate clubs flourish in high schools all over the United States and abroad”,<sup>15</sup> because this dialectical principle is an appeal against dictatorship and calls for a liberating and relieving rational debate between adult and rational people in all areas of life, whether in science, politics or in everyday life.

### **5. POPPER’S MAXIM AS A QUASI-RELIGIOUS AND/OR SOCRATIC MORAL GUIDELINE FOR ARGUMENTATION AND ITS COMPATIBILITY WITH HIS *VIA NEGATIVA***

Popper’s maxim for argumentation has a *quasi-religious* feel. One of the most celebrated maxims in Christian history is Jesus Christ’s maxim of love for enemies, where Jesus says: “But I say to you, Love your enemies and pray for those who persecute you, so that you may be children of your Father in heaven;” (Mt, 5: 44-45, New Revisited Standard Ver-

<sup>13</sup> Cf. Joseph Agassi - Ian Jarvie, *A Critical Rationalist Aesthetics* (Amsterdam: Rodopi, 2008), 2.

<sup>14</sup> Frans H. Van Eemeren - Rob Grootendorst, *A Systematic Theory of Argumentation: The Pragma-Dialectical Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 132.

<sup>15</sup> Kira G. Morse, “Debate: A Tool for Language Learning”, *Journal of Border Educational Research* 10 (2011): 108-119, here 108.

sion). It seems to me that Popper's maxim has a similar design to Jesus' commandment against violence and his call to love our enemies. The love for enemies is a paradoxical deed in action. In argumentation indeed, we actually don't have to do with enemies, but with opponents. Yet, the most striking point in Popper's viewpoint is that we should give an advantage to the opponent, which means that everyone has to sacrifice himself in letting the other be the first, *for the sake of coming closer together to the truth*, just like in Christ' commandment one can find the final end "to be sons of Father in heaven". It is true that the direct parallel of Jesus's commandment and Popper's maxim can't be drawn, without being simplistic. In his book *Open Society and its Enemies*, Popper maintains that:

"I admit that the emotions of love and compassion may sometimes lead to a similar effort. But I hold that it is humanly impossible for us to love, or to suffer with, a great number of people; nor does it appear to me very desirable that we should, since it would ultimately destroy either our ability to help or the intensity of these very emotions. But reason, supported by imagination, enables us to understand that men who are far away, whom we shall never see, are like ourselves, and that their relations to one another are like our relations to those we love. A direct emotional attitude towards the abstract whole of mankind seems to me hardly possible, We can love mankind only in certain concrete individuals."<sup>16</sup>

Popper's point in this text is that one cannot love all mankind, but only some individuals. Nevertheless, in this relation, analogous to Christian love for one's enemies, one can give only to the other, to the individual in argumentation, in a concrete situation and step by step, the favor and the supremacy of being right, and this means in Christian terminology to "love thy enemies". Naturally, it cannot be given the right to all the arguments in the world, but it is for sure that it *can* be given to the concrete arguer, which is an ideal of what I called the *altruism in argumentation*. Everyone who loves his enemies is being self-sacrificed at any rate. Equally, everyone who is giving the advantage to the opponent, and is at the beginning assuming the possibility of being wrong in one's own arguments, is being willingly self-sacrificed, until the truth is confirmed in testing the arguments. But the confirmation of truth doesn't belong to our discussion because this is a further another step. In this sense, a parallel can be drawn, at least partially, that both strategies are played with self-sacrifice for the sake of a higher splendid and sublime purpose.

---

<sup>16</sup> Popper, *Open Society and Its Enemies*, 2: 226.

The rationality of presuming that the other is right is a theoretical hypothesis that we can be also in the position of being right from the other side. That means that we are actually paradoxically egoistic in our altruism. But this is only a consequence, not the purpose of this strategy. The strategy of this maxim says that everybody is optimistic and positive thinking for the other side. That is, “the critical rationalist attitude that Popper advocated [...] is an indispensable ingredient of the life that an open society offers.”<sup>17</sup>

Another analogy for the Popperian moral *credo* can be made in the light direction of the Socratic insight, where Socrates in Platos *Gorgias* 474b says: “For I do believe that you and I and everybody else consider doing what’s unjust worse than suffering it”.<sup>18</sup> This sentence of Socrates has been even cited by Popper himself in the *Preface* of the German edition of his Lectures *Auf der Suche nach einer besseren Welt* [Engl.=*In the Search for a better World*].<sup>19</sup>

Popper’s maxim is compatible with his methodology of *via negativa*, “which says that we learn by correcting our errors, from refutation of our conjectures, from touching and bumping into the real; in any case not from confirmations, since they can be spurious, and they often are.”<sup>20</sup> Correcting our errors is a way of learning and it should begin with correcting in the first place our views, and the best way to proceed correcting our views in a discussion or dialogue with others according to Popper seems to be by systematically assuming the fallibility of our errors, and not beginning with the suspecting starting point to review arguments of the others, by assuming they are wrong. This holds systematically for everyone. This point of view should be itself not a dogma, but a strategic invitation for a practice of reforming own views by examining them on the hypothetical assumption they are wrong. This is also compatible with the *reductio ad absurdum* method, assuming that our arguments are wrong.

## CONCLUSION

In this article I argued that Popper’s strategic *credo* for a preliminary agreement among the contestants for a zero starting point wherein

---

<sup>17</sup> David Miller, “Popper and Tarski”, *Popper’s Open Society After Fifty Years: The Continuing Relevance of Karl Popper*, ed. Ian Jarvie (London: Routledge, 1999), 58.

<sup>18</sup> John M. Cooper, *Plato: Complete Works* (Indianapolis: Hackett, 1997), 818.

<sup>19</sup> Karl Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt: Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren* (München: Piper, 1999), 11.

<sup>20</sup> Ian Jarvie, “Popper’s Philosophy and the Methodology of Social Science”, *The Cambridge Companion to Popper*, ed. Jeremy Shearmur and Gabriel Stokes (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 292.

all involved are equally tolerant of the other side within the debate and where all display cooperative and self-sacrificing understanding, giving constantly priority to the other side in looking to come closer to the truth together, is a wise maxim of the dialectic of argumentation, and that this *credo* represents an invitation to rationality and does not weaken either science or everyday dialogue. On the contrary, all involved can derive providentially very beneficial fruits from this dialectical strategy. I draw additionally a parallel between the Christian love for enemies and the strategy of the maxim of critical rationalism, but also with the Socratic insight of being in a better position to suffer the unjust, than to do so. Popper's maxim of critical rationalism is compatible with Popper's so called *via negativa*.<sup>21</sup>

## REFERENCES

- Agassi, Joseph - Jarvie, Ian. *A Critical Rationalist Aesthetics*. Amsterdam: Rodopi, 2008.
- Cooper, John M. *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
- Damer, T. Edward. *Attacking the Faulty Reasoning: A Practical Guide to Fallacy-Free Arguments*. Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning, 2009.
- de Jong, Peter - Vroling, Maartje. "Better Safe than Sorry: Threat-Confirming Reasoning bias in Anxiety Disorders". *Emotion and Reasoning*. Ed. Isabelle Blanchette. 22-43. London: Psychology Press, 2014.
- Halbach, Volker. *The Logic Manual*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Hume, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Peter Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Jarvie, Ian. "Popper's Philosophy and the Methodology of Social Science". *The Cambridge Companion to Popper*. Ed. Jeremy Shearmus - Gabriel Stokes. 284-317. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Koertge, Noretta. "The Moral Underpinnings of Popper's Philosophy". *Rethinking Popper*. Ed. Zuzana Parusniková - Robert S. Cohen. 323-338. Boston: Springer, 2009.
- Merton, Robert King. "Priorities in Scientific Discovery". *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Ed. Norman W. Storer. 286-324. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Miller David. "Popper and Tarski". *Popper's Open Society After Fifty Years: The Continuing Relevance of Karl Popper*. Ed. Ian Jarvie. 57-71. London: Routledge, 1999.

---

<sup>21</sup> I am indebted to Prof. Dr. David Weberman (Central European University), Prof. Dr. Hasnije Ilazi (University of Prishtina) who carefully read a draft and supplied reasonable comments and corrections. I am also grateful to Prof. Dr. Dagmar Strohmeier (University of Applied Sciences - Upper Austria) and Prof. Dr. Lulzim Dragidella (University of Prishtina) for stimulating discussions.

- Morse, Kira G. "Debate: A Tool for Language Learning". *Journal of Border Educational Research* 10 (2011): 108-119.
- Newton-Smith, William Herbert. "Popper, Science and Rationality". *Karl Popper: Philosophy and Problems*. Ed. Anthony O'Hear. 13-30. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Popper, Karl. *Open Society and Its Enemies*. Vol. 2. London: Routledge, 1947.
- Popper, Karl. *Auf der Suche nach einer besseren Welt: Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*. München: Piper, 1999.
- Solomon, Robert C. "The Logic of Emotion". *Noûs* 11/1 (1977): 41-49.
- van Eemeren, Frans H. - Rob Grootendorst. *A Systematic Theory of Argumentation: The Pragma-Dialectical Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 47-64

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## **KRONOLOJİK SÜRE TERTİBİ ÇALIŞMALARINA ETKİSİ BAĞLAMINDA İHTİLAFA SEBEP OLAN NÜZÛL RİVÂYETLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

*An Assessment of the Influence of Contradictory Narratives of Revelation to the Works on the Chronological Arrangement of Surahs*

### **Burhan ÇONKOR**

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Tefsir Ana Bilim Dalı

*Assistant Professor, Cankiri Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsir*

Çankırı, Turkey

bconkor@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8285-7969>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16.05.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 19.06.2018

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2018

Atıf / Cite as: Çonkor, Burhan. "Kronolojik Süre Tertibi Çalışmalarına Etkisi Bağlamında İhtilafa Sebep Olan Nüzûl Rivâyetleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018): 47-64. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441653>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.  
All rights reserved.

# KRONOLOJİK SÛRE TERTİBİ ÇALIŞMALARINA ETKİSİ BAĞLAMINDA İHTİLAF SEBEP OLAN NÜZÛL RİVÂYETLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Burhan ÇONKOR

## Öz

Bu çalışmada sûrelerin nüzûl zamanlarını ve sıralarını tespit etmeye yönelik çalışmalarda ortaya çıkan farklılıklar ile bunların sebepleri ortaya konulmuş ve bu türden çalışmalarda elde edilen sonuçların sıhhati değerlendirilmiştir. Kur'an'ın daha iyi ve doğru anlaşılması, öncelikle indiği döneme dair söylemlerinin bilinmesine bağlıdır. Bu da sebep-i nüzûl rivâyetleri ile kronolojik çıkarımlar yapmaya elverişli diğer rivâyetlere müracaatı, dolayısıyla da âyet ve sûrelerin ne zaman ve hangi muhataplara seslendiğinin belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Bu bakış açısı her ne kadar makul ve isabetli gözükse de bu türden bir çalışmanın ve elde edilecek sonuçların tutarlılığı genellikle tartışmalıdır. Çoğunlukla rivâyetlerle ilgili problemler olmak üzere, araştırmacının rivâyetlere yaklaşımı ve tercihleri de sonucu etkileyen faktörler arasındadır. Buna rağmen yapılan çalışmaların Kur'an'ı anlama noktasında önemli katkılar sunduğu ve ilgili çalışmaların gelecekteki seyrine altyapı oluşturduğu muhakkaktır. Çalışmamızda konuyla ilgili genel bir girişten sonra yaptığımız araştırmalardan elde edilen tespitlerle birlikte, özellikle rivâyetler açısından bu tür çalışmaları zorlaştıran faktörler örnekleriyle ortaya konulmuş ve çalışmaların sonuçları hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Yaptığımız çalışmanın, konuyla ilgili araştırma yapacaklara ve yapılan araştırmaların sonuçları hakkındaki değerlendirmelere yaklaşım konusunda bakış açısı kazandıracağını ümit ediyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Sûre, Nüzûl, Kronoloji, Tertib.

## An Assessment of the Influence of Contradictory Narratives of Revelation to the Works on the Chronological Arrangement of Surahs

### Abstract

In this study, the different results that have arisen in studying to determine the times and rankings of the Qur'anic surahs have been examined. The causes of these outcomes have been determined and their reliability has been assessed. The better and correct understanding of the Qur'an depends on the knowledge of what it says to the people in the time period it was being revealed. This situation makes it compulsory to refer to the narrations regarding the time and the persons the verses are related to. Although this viewpoint seems to be reasonable and accurate, the difficulty of such a study and the consistency of the results to be obtained are often controversial. Problems are mostly related to narratives, but the researcher's approach to narratives and his/her preferences also influence the result. Nevertheless, it is clear that the studies carried out constitute important contributions to the understanding of the Qur'an and that they constitute the infrastructure for future studies in this field. After a general introduction to the subject, this study puts forward possible factors that make such studies difficult by giving examples, especially in terms of narratives, and makes evaluations on the results of these studies. We hope that this study will be useful for researchers interested in the subject and will provide a perspective on the evaluations made in the field of chronological arrangement of verses.

**Keywords:** Qur'anic Commentary, Qur'an, Surah, Revelation, Chronology, Arrangement of Surahs.



## GİRİŞ

Kur'an, belli bir tarih aralığında peyderpey nâzil olmuş bir kitaptır. Nüzûl sürecinde hangi âyet ya da sûrenin ne zaman vahyedildiğini tespit etmeye yönelik bir kronoloji oluşturulması, Batılılar tarafından başlatılan bir faaliyet gibi gözüktüğü de kaynaklarımız incelendiğinde konuyla alakalı hatırı sayılır miktarda veri olduğu görülecektir. Ancak kaynaklarda yer alan ve birbirine tezat bilgiler ihtiva eden bu veriler, çoğu zaman ihtilafa sebep olmakta ve araştırmacıyı ikilemde bırakmaktadır. Her ne kadar son zamanlarda bu konudaki çalışmalarda kısmen artış olduğu gözlenmekte ise de ilgili rivâyetlerin aralarını uzlaştırma imkânının zorluğu sebebiyle İslam dünyasında kronoloji çalışmaları çok fazla ilgi görmemiştir.

Kronoloji çalışmalarına kaynaklık eden rivâyet malzemesi konusunda Mekke dönemi ile Medine dönemi arasında önemli farklar söz konusudur. Zira Medine dönemine oranla Mekke dönemine ait nakiller, bu tür bir çalışma için yetersiz kalmaktadır. Bu da Mekkî sûrelerin tarihlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Bu durum, tâbiûn âlimlerinden İkrime (ö. 107/725) tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "İnsanlar ve cinler Kur'ân'ı iniş sırasına göre sıralamak için bir araya gelseler, yine de bu işi başaramazlar."<sup>1</sup> Nitekim bu alanda çalışma yapan bazı araştırmacılar, kronolojik sûre tertibi çalışmalarının zorluğunun yanı sıra, elde ettikleri sonuçların da kesin değil büyük oranda tahmini olduğunu ifade etmektedirler.<sup>2</sup> Bunun bir neticesidir ki zamanımıza kadar birçok farklı sûre kronolojisi örneği oluşturulmasına rağmen neredeyse hiçbiri genel kabul görmüş değildir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb İbnü'd-Dürey's, *Fedâilu'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekketi ve mâ ünzile bi'l-Medîneti* (Dimeşk: Gazve Bedr, 1987), 35.

<sup>2</sup> Örneğin nüzûl sırasına göre tefsir yazan müelliflerden olan Muhammed İzzet Derveze, âyet ve sûrelerin iniş tarihinin kesin olarak belirlenmesinin zorluğu, hatta imkân dâhilinde olmadığı yönünde değerlendirmeler yapmaktadır. Bk. Derveze, *Sîretü'r-rasûl-Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 2: 14. Yine, eserinde sûreleri nüzûl sırasına göre tertip eden M. Zeki Duman, 91 Mekkî, 23 Medenî sûre olarak yaptığı sıralamanın kesin olmayıp diğer nüshalar gibi büyük oranda tahmini olduğunu ifade etmektedir. Bk. M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak - Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2006), 1: 15.

<sup>3</sup> Diğerlerine nispetle daha çok bilinen ve Hz. Osman'a dayandırılan nüzûl sıralaması için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 79-88. Cerrahoğlu'nun Hz. Osman'a nispet ettiği bu sıralama, özellikle Mekke döneminde ilk ve son nâzil olan sûre konusundaki ihtilaflar nedeniyle, bir takım farklılıklarla kaynaklarımızda yer almıştır. Mesela bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a* (Beyrut: y.y. 1405), 7: 142-143; Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1: 9-10; Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1: 193-194; Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî,

Yapılan çalışmalarda herkesçe kabul edilebilir objektif sonuçlara ulaşılmasını engelleyen faktörler sadece rivâyetlerin, âyet ve sûrelerin tarihlendirilmesi konusunda yetersiz kalması ile sınırlı değildir. Bunların yanında araştırmacıyı tercih yapmaya zorlayan hatta tercih yapmasına engel olan durumlar da söz konusudur. Çalışmamızda, elde ettiğimiz bu türden tespitleri başlıklar halinde örnekleriyle ifade etmeye çalışacağız. Sonuç kısmında yapacağımız değerlendirmede ise kronoloji çalışmalarının önündeki problemler ile bugün gelinen noktaya dair toplu bir bakış açısı sunmaya gayret edeceğiz.

## 1. KRONOLOJİ ÇALIŞMALARINDA İHTİLAF SEBEP OLAN Rİ-VÂYETLER

Kronolojik sûre tertibi oluşturma çalışmalarına dayanak teşkil eden rivâyetler çoğunlukla *esbâb-ı nüzûl* ve Mekkî - Medenî hakkındaki rivâyetlerdir. Esbâb-ı nüzûlün, sûrenin iniş zamanından çok iniş sebebine işaret etmesi, Mekkî - Medenî alanıyla ilgili rivâyetlerin ise sûrelerin Mekke'de veya Medine'de indiğine dair daha genel bilgiler içermesi sebebiyle bu iki grup rivâyetlerin kronolojik çalışmalarda (bir fikir verse de) istenen sonuca götürmediği/götürmeyeceği açıktır. Zira kronoloji çalışmalarındaki asıl hedef, sûrenin ne zaman indirildiği yanında, birbirine önceliğinin ve sonralığının da tespit edilmesidir. Bu sebeple, bahsedilen rivâyetlerin yanında zaman tespitine dair çıkarımlar yapmaya müsait olan diğer tarihî verilere de müracaat edilmesi gerekmektedir.

Ancak sahâbe ve tâbiûn tarafından bilinebilecek olan bu tür rivâyetler, kaynaklarımıza sistemli bir şekilde geçirilemediğinden, sıhhat derecesine bakılmaksızın birbirine muhalif birçok bilginin aynı kaynaklarda bir araya getirildiği görülmektedir. Araştırmacıları ikilemede bırakan benzer durumlar, tespit edebildiğimiz kadarıyla ve örnekleriyle başlıklar halinde aşağıda verilmeye çalışılmıştır. Makale boyutunda bir çalışmada ilgili bütün rivâyetlere değinilmesi ve rivâyetlerin metinlerine yer verilmesi mümkün olmadığı için gerekli görülen yerler dışında rivâyetlerin geçtiği kaynaklara atıfta bulunulmuştur.

### 1.1. Âyet ve Sûrelerin Nüzûl Zamanına ve Yerine İşaret Eden Rivâyetler

Âyet ve sûrelerin nüzûl zamanı veya yeri hakkında bilgi veren rivâyetlerle ilgili en çok karşılaşılan problemlerden biri, mevcut bilgilerin çok kere birbiriyle çelişmesidir. Örneğin bir sûrenin nüzûl sebebi veya zamanıyla ilgili birden fazla ve birbirine zıt rivâyetlerle sık karşılaşı-

---

*el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1974), 1: 37-41.

maktadır. Sözelimi, kaynaklarımızda Alak sûresinin ilk 5 âyetinin ilk inen vahiy olduğu rivâyet edilmekte iken, aynı kaynaklarda ilk vahyin Fâtiha sûresi veya Müddessir sûresinin ilk âyetleri olduğu yönünde bilgiler de yer alır. Yine Alak sûresinin ilk beş âyeti nâzil olduktan sonra yaşanan bir vahiy kesintisini müteakiben Müddessir sûresinin ilk âyetlerinin nâzil olduğunu söyleyen, dolayısıyla her iki veriyi birleştirmeye çalışan başka rivâyetler de vardır.<sup>4</sup>

Bu konuda verilebilecek bir diğer örnek ise Mekke döneminde en son inen sûrenin hangisi olduğuna dair ortaya çıkan ihtilaftır. Kaynaklarda, Ankebût, Mü'minûn ve Mutaffifîn sûreleri Mekke'de en son inen sûreler olarak nakledilir. Ancak Mutaffifîn sûresinin Medenî olduğu da ifade edilmektedir.<sup>5</sup>

Âyet ve sûrelerin Mekkî veya Medenî olduklarına dair rivayetlerdeki farklılıkların yanı sıra, Mekke veya Medine döneminin hangi aşamasında indirildiğini ifade eden rivâyetlerde de ihtilaflar söz konusudur. Örneğin Müzzemmil sûresinin Mekkî olmasının yanında bazı âyetlerinin Medenî olduğuna dair rivâyetler kaynaklarda yer almaktadır.<sup>6</sup> Bu rivâyetlerin çoğunluğuna göre sûre, Mekke döneminin başlarında nâzil olmuştur. Buna rağmen konuyla ilgili diğer rivâyetler ve sûre içeriği dikkate alınarak Mekke döneminin sonlarında nâzil olduğu söylenebilir.<sup>7</sup>

Konuyla ilgili, Kur'ân-ı Kerîm'de hem Cin hem de Ahkâf sûresinde, cinlerin Hz. Peygamber'i dinlediğine dair ifadeleri açıklamak üzere nakledilen rivâyetler örnek olarak verilebilir.

Cin sûresinde şöyle denilmektedir: “De ki: “Cinlerden bir topluluğun Kur'ân'ı dinlediği bana vahyolundu; onlar şöyle demişlerdir: “Doğrusu biz, doğru yola götüren, hayrete düşüren bir Kur'ân dinledik de ona inandık; biz, Rabbimiz'e hiçbir şeyi ortak koşmayacağız.” (el-Cin 72/1-2)

Ahkâf sûresinde ise: “Kur'ân'ı dinleyecek cinlerden bir takımını sana yöneltmiştik. Onlar Kur'ân'ı dinlemeye hazır olunca birbirlerine: “Susun!” dediler. Kur'ân'ın okunması bitince, her biri birer uyarıcı olarak

<sup>4</sup> Rivâyetler için bk. Kâdî Ebû Bekr el- Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Isâm el-Kudât (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 1:239-240; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 206-208; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 91-96.

<sup>5</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el- Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk, Kemal Besyûnî Zağlul (Beyrut: y.y. 1411), 350; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1404), 9: 51; Şihâbuddîn Mahmûd el- Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-sebi'l-mesânî*, thk, Ali Abdalbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 10: 337, 15:273; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 194-195.

<sup>6</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8: 387.

<sup>7</sup> Bu görüşte olan Muhammed Âbid el-Câbirî'nin gerekçeleri ve değerlendirmeleri hakkında bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân-Siyer Eşliğinde Kur'ân'ı Anlamak*, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 1: 26-27; 2: 399-400.

milletlerine döndüler. Şöyle dediler: “Ey milletimiz! Doğrusu biz, Mûsâ’dan sonra indirilen, kendinden öncekileri doğrulayan, gerçeği ve doğru yolu gösteren bir kitap dinledik. Ey milletimiz! Allah’a çağırana (Muhammed’e) uyun ve O’na inanın da Allah da sizin günahlarınızı bağışlasın ve sizi can yakıcı azaptan korusun. Allah’a çağırana uymayan kimse bilsin ki, Allah’ı yeryüzünde aciz bırakamaz; onların O’ndan başka dostları da bulunmaz; işte onlar apaçık sapıklıktadırlar.” (el-Ahkâf 46/29-32) ifadeleri yer almaktadır.

Cinlerin Peygamber Efendimiz’i dinlemesi hadisesinin ne zaman meydana geldiğine dair kaynaklarımızda farklı rivâyetler yer almaktadır. Bu rivâyetlerden birine göre Mekke’de Müslümanlara uygulanan boykotun sona ermesinden sonra Hz. Peygamber’in Tâîf’e gitmesi ve dönüş yolunda cinlerin, O’nun okuduğu Kur’ân’ı dinlemeleri söz konusudur. İbn Abbâs’ın naklettiği diğer rivâyete göre ise cinlerin Kur’ân’ı dinlemeleri, Allah Rasûlü’nün Mekke’den Ukâz’a doğru gitmekte olduğu bir esnada gerçekleşmiştir. Bunların dışında, olayın zamanına dair çıkarımlar yapılamayan farklı rivâyetler de bulunmaktadır.<sup>8</sup> Birinci rivâyette olayın zamanı belirtilmiş olsa da diğer rivâyetlerde zamana dair bir ipucu yer almamaktadır. Nüzûl sıralamaları dikkate alındığında Cin sûresi, 40. sırada ve Ahkâf sûresinden daha önce nâzil olmuştur. Buna göre Tâîf dönüşü meydana gelen olayın, Ahkâf sûresinde konu edildiği varsayılarak diğer dinleme hâdiselerinin daha önce meydana geldiği söylenebilir. Böylece rivâyetler arasındaki ihtilaf kaldırabilir. Ancak bu yöntem sûrenin nüzûl zamanı ve sırasına dair bir tespitte bulunabilmek için yeterli gözükmez.

## 1.2. Âyet ve Sûrelerin Nüzûl Sebebi Hakkında Bilgi Veren Rivâyetler

Bilindiği üzere Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber’in risâlet dönemi boyunca tedricî olarak indirilmiştir. Kimi zaman bir ya da birkaç âyet kimi zaman da sûre veya pasajlar halinde nâzil olan ilâhî mesajlar, indiği dönemin olaylarına ışık tutmuş hatta bazen bir olay, vahyin iniş sebebi olmuştur. Âyet ve sûrelerin yerleri daha sonra nüzûl sırasının dışında bir sıralama ile Kur’ân’a yerleştirildiğinden, bahsi geçen nüzûl sebeplerinin neler olduğu, dönemin şahidi olan sahabîlerin sonraki nesillere aktardığı bilgiler yoluyla öğrenilebilir. Ancak günümüze ulaşan bu tür-

<sup>8</sup> Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik el-Himyârî İbn Hişâm, *es-Sîre*, thk. Mustafa es-Sakâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdülhâfiz eş-Şelebî (Beyrut: Dâr-u İhyâ’i’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut ts.), 2: 63; Ebû Abdullah Muhammed el-Hâşimî İbn Sâ’d, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ* (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1968), 1: 212; Buhârî, “Ezan”, 105; Müslim, “Salât”, 149; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 72; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1985), 2: 252; Muhammed b. Cerîr, *et-Taberî, Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1420), 22: 134 vd.

den bilgiler, belli bir metot ve düzen içerisinde kayda geçirilmediğinden, eldeki bilgilerden özellikle kronoloji çalışmalarında istifade edilmesi, oldukça zor ve zahmetli bir çalışmayı gerekli kılmaktadır.

Kaynaklarımızda bir âyet için birden fazla sebab-i nüzûl rivâyeti olabildiği gibi, bunun tersi yani bir sebab-i nüzûle bağlı olarak birden çok âyetin nâzil olduğunu ifade eden rivâyetler de vardır.

Birinci duruma örnek olarak Ahkâf sûresinin 11. âyeti verilebilir.

“İnkâr edenler, inananlar için: “Eğer İslamiyet’te bir hayır olsaydı, bu hususta bizden öne geçemezlerdi” derler. Bununla doğru yola girmedikleri için de, “Bu, eski bir uydurmadır” derler.” (el-Ahkâf 46/11)

Bu âyetin nüzûl sebebi olarak kaynaklarımızda beş farklı rivâyet vardır ve bu rivâyetler, sûrenin veya ilgili âyetin iniş zamanına dair farklı çıkarımlar yapmaya müsaittir. Âyette ifade edilen inkâr edenlerin kimler olduğu, ilgili rivâyetlerde zikredilmektedir. Bu rivâyetlerin bazılarına göre inkâr eden Mekkeliler, bazılarına göre de Yahudilerdir. Mekkelî Müşriklerin tercih edilmesi durumunda âyet Mekke, Yahudilerin tercih edilmesi durumunda ise Medenî kabul edilmiş olmaktadır.<sup>9</sup>

Bu konuda İsrâ sûresinin 85. âyeti de örnek olarak verilebilir. Âyette şöyle buyrulur:

“Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar, de ki: “Ruh, Rabbinin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.” (el-İsrâ 17/85)

Bu âyetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak iki rivâyet aktarılmaktadır ve bu rivâyetlerin birincisine göre âyet Medine’de ikincisine göre Mekke’de nâzil olmuştur. İbn Mes’ud’dan nakledilen birinci rivâyette Hz. Peygamber’in Medine sokaklarında gezerken Yahudiler tarafından kendisine soru sorulması söz konusudur.<sup>10</sup> İbn Abbas’tan nakledilen diğer rivâyete göre ise Mekkelî müşrikler peygambere sormak için Yahudilerden soru istemişler ve onlar da ruh hakkında sormalarını söylemişler ve sorulan soru üzerine bu âyet nâzil olmuştur.<sup>11</sup>

Bir sebab-i nüzûle bağlı olarak birden çok âyetin nâzil olması durumuna örnek olarak da şu olay verilebilir:

<sup>9</sup> Rivâyetler için bk. Suyûtî, *Lübâbu’n-nükûl*, 175, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî’l-Kur’ân*, thk, Ahmed Berdûnî, İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1384), 16: 189-190; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu’l-gayb- et-Tefsiru’l- kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1420), 28: 11; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 13: 171; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 7: 375.

<sup>10</sup> Buhârî, “İlim”, 47; “Tefsir”, 17; Müslim, “Sıfatü’l-Münâfikîn”, 32, 34; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 390, 410, 445.

<sup>11</sup> Tirmizî, “Tefsîr”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 259.

Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'in haber verdikleri hakkında bilgi almak üzere Yahudilere Mekke'den bir heyet gönderirler. Yahudiler bu heyete, Ashâb-ı Khef, Zülkarneyn ve ruh hakkında peygambere soru sormalarını söylerler. Heyet Mekke'ye dönünce ilgili soruları Peygamber'e sorar. Hz. Peygamber de bu konuda onlara daha sonra cevap vereceğini söyler ancak "inşallah" demez. Rivâyete göre vahiy 40 gün, başka bir rivâyete göre 15 gün, diğer bir rivâyete göre ise 12 gün kesilir. Müşrikler de bunu fırsat bilirler ve peygambere vahiy gelmediğini söyleyerek alay ederler.<sup>12</sup> İşte bu rivâyet, Duhâ sûresi ile birlikte Meryem 64 ve Kehf 23. ayetlerinin de iniş sebebi olarak zikredilmektedir:

Âyetlerde şu ifadeler yer alır:

"Biz ancak Rabbin'in emri ile ineriz." (Meryem 19/64)

"Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (inşâallah demedikçe) hiçbir şey için 'Bunu yarın yapacağım' deme." (el-Kehf 18/23)

Özetle ifade edecek olursak, ilgili rivâyet dikkate alındığında, mezkûr âyetlerin, aynı zamanda indirildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Nüzûl sıralamalarında ise Duhâ sûresi 11, Meryem sûresi 44, Kehf sûresi ise 69. sırada yer alır.<sup>13</sup> Dolayısıyla bu rivâyet, sûre kronoloji açısından bir ihtilafa sebep olmaktadır.

Benzer rivâyetlerin bazen çelişkiye sebep olmadığı da görülmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'e sorulan şu soru ve bunun üzerine indirilen âyetlerde durum böyledir. "Ya Rasûlallah! Erkeklerden söz ediyorsun da neden kadınlardan söz etmiyorsun?" denilmesi üzerine şu âyetler nâzil olmuştur:<sup>14</sup>

"Doğrusu erkek ve kadın müslümanlar, erkek ve kadın müminler, boyun eğen erkekler ve kadınlar, doğru sözlü erkekler ve kadınlar, sabırlı erkekler ve kadınlar, gönülden bağlanan erkekler ve kadınlar, sadaka veren erkekler ve kadınlar, oruç tutan erkekler ve kadınlar iffetlerini koruyan erkekler ve kadınlar, Allah'ı çok anan erkekler ve kadınlar, işte Allah bunların hepsine mağfiret ve büyük ecir hazırlamıştır." (el-Ahzâb 33/35)

"Rableri dualarını kabul etti: "Birbirinizden meydana gelen sizlerden, erkek olsun, kadın olsun, iş yapanın işini boşa çıkarmam. Hicret edenlerin, memleketlerinden çıkarılanların, yolumda ezaya uğratılanların, savaşan ve öldürülenlerin günahlarını elbette örteceğim. And olsun ki,

<sup>12</sup> Müslim, "Cihâd", 114; Tirmizî, "Tefsîr", 93; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31: 192.

<sup>13</sup> Kaynaklarımızda yer alan çeşitli nüzûl sıralamaları için bk. Burhan Çonkor, *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Sûrelerin Tahlili* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), 47 vd.

<sup>14</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 4; Suyûtî, *Lübâbu'n-nükûl*, 158.

Allah katından bir nimet olarak, onları içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Nimetin güzeli Allah katındadır.” (Âl-i İmrân 3/195)

Bu âyetlerin ve âyetlerin içinde yer aldığı sûrelerin ittifakla Medenî olması, indiği tarihe dair net bir bilgi vermese de ihtilafa sebep olmaması bakımından kronoloji çalışmalarına olumlu katkı sağladığı söylenebilir.

Konuyla ilgili şu rivâyet de örnek olarak verilebilir:

Bir gün, Hz. Peygamber, bir ağacın gölgesinde otururken şöyle buyurdu: “Biraz sonra size şeytan gözüyle bakan bir insan gelecek, geldiğinde onunla konuşmayın!” Çok geçmeden mavi gözlü bir adam çıka geldi. Hz. Peygamber ona: “Sen ve arkadaşların niçin bana sövüyorsunuz?” dedi. Bunun üzerine adam gidip arkadaşlarını getirdi; sövmediklerine dair yemin ettiler. Hz. Peygamber de onları affetti. Tevbe sûresi 74. âyeti ile Mücâdele sûresi 18. âyeti bunun üzerine nâzil olmuştur.<sup>15</sup>

Bu rivâyet dikkate alındığında, âyetlerde, münafıkların durumundan bahsedildiği, onların Hz. Peygamber’e ve sahâbeye karşı yalan yere yemin ettikleri ve hatta Hz. Peygamber’e suikasta teşebbüs ettikleri anlaşılmaktadır. Buna göre nüzûl sıralamalarına da uygun olarak bu iki âyetin de Medenî olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Sebeb-i nüzûl rivâyetlerinde ihtilafa sebep olan durumlardan biri de Mekkî olduğu ittifakla kabul edilen bazı sûrelerde Medine dönemindeki bir olayın ya da Medenî olduğu bilinen bir sûre hakkında Mekke’de yaşanmış bir olayın sebeb-i nüzûl olarak aktarılmasıdır. Örnek olarak Mekke döneminde nâzil olduğu bilinen Mü’minûn sûresinin 12-14. âyetleriyle ilgili olarak nakledilen farklı rivâyetler verilebilir.<sup>16</sup>

Pek makul gibi görünmeyen bu çelişki, sahâbe tarafından âyet veya sûreleri önceki bazı olaylarla da irtibatlandırdıkları kanaatini uyandırmaktadır. Bu nedenle esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin yeniden bir tasnife tabi tutularak rivâyeti aktaran sahâbenin, âyetin inişine sebep olan olayı mı kastettiği yoksa farklı zamandaki bir olayla bağlantı mı kurduğu araştırılması gereken bir mevzûdur.

Gerçekte, bir mesele hakkında daha önce nâzil olmuş bir âyet veya sûre varsa, aynı mesele hakkında tekrar sorulduğunda, Rasûlullah’ın ilgili âyeti okuması<sup>17</sup> olarak açıklanabilecek bu durum, nüzûl tekrarı olarak ifade edilmiştir. İddia edilen bu tekrarın da âyet veya sûrenin

<sup>15</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14: 363.

<sup>16</sup> Bu konuyla ilgili örnekler için Mü’minûn sûresi ve sûrenin bazı âyetleri hakkında nakledilen rivâyetlere bakılabilir. Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 23; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 321-324; Suyûtî, *Lübâbu’n-nükûl*, 137; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 9: 218.

<sup>17</sup> Ebû’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, trc. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 7: 302-303.

şanını yüceltmek ve unutulmasına karşı bir tedbir olduğu söylenmiştir.<sup>18</sup> Rivâyetler arasında tercih ya da uzlaşa sağlanamadığı durumlarda devreye giren âyet veya sûrelerin mükerrer nâzil olduğuna dair iddia, hakkında Kur'ân, sünnet ve sahâbe kavlından herhangi bir delil ileri sürülememiş olması başta olmak üzere birçok konuda eleştirilmektedir.<sup>19</sup>

### 1.3. İstisnâ Âyetlerle İlgili Rivâyetler

Sûre kronolojisi tespitinde ihtilafa sebep olan durumlardan biri de sûre içerisindeki bazı âyetlerin farklı zamanlarda indirildiğini ifade eden rivâyetlerdir. Sûrenin geneli hakkında Mekkî olduğuna dair rivâyetler olmasına rağmen bazı âyetlerinin Medenî olduğunu ifade eden rivâyetler yer almaktadır. Bazı araştırmacılar bu tür istisnâ âyetlerle ilgili rivâyetleri dikkate alarak sûrenin tamamı hakkında zaman tayini yapabilirken, bazıları da sûrenin geneli hakkındaki rivâyetleri dikkate almakta ve istisnâ âyetleri farklı değerlendirmektedir.

Örneğin sûre içerisindeki bir âyetin sebep-i nüzûlünü dikkate alan araştırmacı o sûreye Medenî derken başka bir âyetin nüzûl sebebinde esas almak sûretiyle Mekkî diyebilmektedir. Bazen istisna âyetlerle ilgili bu türden rivâyetler, sûrenin Mekke veya Medine döneminin hangi aşamasında indiğine dair delil olarak da kullanılmaktadır.<sup>20</sup> Her durumda da elde edilen sonuçlar kişisel tercihlerin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şunu da ifade etmek gerekir ki Kur'ân'ın farklı zamanlarda âyet, sûre veya pasajlar halinde nâzil olduğu, dolayısıyla Mekkî sûreler içerisinde Medenî, Medenî sûreler içerisinde Mekkî âyetlerin olduğu genel olarak kabul edilmekle beraber,<sup>21</sup> bu görüşe karşı olanlar da vardır. Buna göre Kur'ân'da bir sûre içerisindeki âyetlerin farklı zamanlarda indirilmesi söz konusu değildir. Örneğin bu görüşteki araştırmacılarından biri olan M. Zeki Duman, Mekkî sûrelerdeki Medenî, Medenî sûrelerdeki Mekkî olduğu ileri sürülen âyetlerin bulunduğu dair görüş ve rivâyetleri kabul etmemektedir.<sup>22</sup>

Çok fazla örnek olmasına rağmen şu örnekler konunun anlaşılması için yeterli olacaktır. Mekkî olduğu konusunda ittifak olan Ahkâf sûresi-

<sup>18</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 29.

<sup>19</sup> Nüzûl tekrarı meselesi hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Abdullah Aygün, "Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi", *Usûl: İslâm Araştırmaları Dergisi* 21 (2016): 39-66.

<sup>20</sup> Bu konuda örnekler için bk. Çonkor, *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Sûrelerin Tahlili*, 35 vd.

<sup>21</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 36 vd.

<sup>22</sup> Duman, *Beyanu'l-hak*, 1: 18-19.



nin 10, 15, ve 35. âyetlerinin,<sup>23</sup> Zâriyât sûresinin 17, 18 ve 19. âyetlerinin,<sup>24</sup> Kehf sûresinin 28, 83 ve 101. âyetlerinin,<sup>25</sup> Nahl sûresinin 41, 106, 110, 112, ve 126-128. âyetlerinin<sup>26</sup> Medenî olduğuna dair rivâyetler böyledir. Kronoloji çalışmalarında sûrenin geneli ile ilgili rivâyetlerin esas alınması durumunda istisna âyetler hakkındaki rivâyetlerin dikkate alınmaması söz konusu olacaktır. Sûre içerisindeki bazı âyetlerin farklı zamanlarda nâzil olduğunun kabul edilmesi durumunda, bütün âyet veya âyet gruplarının kronolojik olarak sıralanması elimizdeki veriler dâhilinde pek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle özellikle Mekke dönemine ait kronoloji çalışmaları daha çok sûreler üzerinden yapılmaktadır.<sup>27</sup>

Konuyla ilgili olarak, Mekkî sûreler içerisinde bulunup Medenî âyetlerin özelliklerini taşıyan ifadeler ile Medenî sûrelerin içerisinde bulunup Mekkî sûrelerin özelliklerini taşıyan ifadeler zikredilebilir. Mesela Medenî sûreler içerisinde bulunan ve “Yâ Eyyühe’n-Nâs” ifadelerini içeren âyetler Mekkî kabul edilmekte; Mekkî sûreler içerisinde bulunan ve “Yâ Eyyühellezîne Âmenû” ifadelerini içeren âyetler de Medenî kabul edilmektedir. Örnek olarak Mekkî olduğu düşünülen Hac sûresindeki “Yâ Eyyühellezîne Âmenû”<sup>28</sup> ile başlayan âyetin Medenî sayılması ile Medenî olan Bakara sûresindeki “Yâ Eyyühe’n-Nâs”,<sup>29</sup> ile başlayan âyetlerin Mekkî sayılması ve yine Medenî kabul edilen Nisâ sûresindeki “Yâ Eyyühe’n-Nâs”<sup>30</sup> ile başlayan âyetlerin Mekkî sayılması böyledir. <sup>31</sup> Bu genel kabul ve bu yöndeki rivâyetler de ilgili sûrelerin nüzûl zamanını tespit etmede ihtilaflara sebep teşkil etmektedir.

Aynı şekilde ittifakla Mekkî olan Mâûn sûresindeki: “Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, Onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar gösteriş yapanlardır ve hayra da mâni olurlar.” (el- Mâûn 102/4-7) âyetlerinin,

<sup>23</sup> İlgili rivâyetler için bk. Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 395; Suyûtî, *Lübâbu'n-nükûl*, 175; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7: 375; İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (B.y.: Dâru'l-Fikr, 1414), 4: 190; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16: 189 vd.

<sup>24</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 283; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: y.y., 1984), 26: 335.

<sup>25</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 346; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15: 241-242; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis - Nüzûl Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, trc. Komisyon (İstanbul: Düşün Yayınları, 2014), 3: 491.

<sup>26</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 425; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 7: 332; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 65.

<sup>27</sup> Medine dönemi ile ilgili âyet kronolojisi çalışması için bk. Esra Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu Ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım* (1 Rebi'ul-Evvel 4 Rebi'ul-Evvel Arası) (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009).

<sup>28</sup> el-Hac 22/77.

<sup>29</sup> el-Bakara 2/21, 168.

<sup>30</sup> en-Nisâ 4/1, 133.

<sup>31</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 188-189; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 68.

namazdan bahsediyor olması ve namazın o dönemde henüz farz kılınmamış olması sebebiyle Medenî kabul edilmesi,<sup>32</sup> *hurûf-u mukatta'a* ile başlayan sûreler Mekkî kabul edildiği halde, Medenî olan Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin *hurûf-u mukatta'a* ile başlamalarına rağmen istisna sayılması ve yine *hurûf-u mukatta'a* (elif-lâm-râ) ile başlayan Ra'd sûresinin nüzûl zamanına dair rivâyetlerin ihtilafı olması<sup>33</sup>, araştırmacıların nüzûl sırası tespitlerini etkileyen ve birbirine zıt çıkarımların oluşmasına sebep teşkil eden istisnâî durumlara örnek olarak verilebilir.

#### 1.4. Siyer Kaynaklarında Yer Alan ve Zamanı İhtilafı Olan Rivâyetler

Örneğin Nahl ve Ra'd sûrelerinde<sup>34</sup> Hz. Peygamber'in Akabe'de yaptığı biatlara işaret edilmektedir. Biatların anlatıldığı rivâyetlerdeki tarih farklılıkları bu surelerin iniş tarihine dair farklı sonuçlara sebep olmaktadır.<sup>35</sup> Benzer şekilde Necm ve İsrâ sûrelerinde,<sup>36</sup> İsrâ – Mi'râc hadisesi konu edilmekte ancak olayların anlatıldığı rivâyetlerdeki tarih farklılıkları,<sup>37</sup> ilgili surelerin indiği zaman konusunda ihtilafa sebep olmaktadır. Yine Nahl sûresi 1-40. âyetlerinde Habeşistan hicreti ve Müslümanların Habeşistan'dan dönmeleri konu edilmekte iken, rivâyetlerde bu olaylara dair farklı tarihlerin yer alması ve Necm sûresi 19-20 ile Hac sûresi 52-54. âyetlerinin ilişkilendirildiği Garânîk hadisesinden bahseden rivâyetlerdeki tarihsel farklılıklar ya da belirsizlikler,<sup>38</sup> ilgili surelerin nüzûl zamanları konusunda farklı sonuçlara sebep olmaktadır.

İlgili olayların rivâyetler esas alınarak tarihlendirilmesi, doğal olarak olaylarla bağlantı kurulan sûrelerin nüzûl sıralamalarında da farklı

<sup>32</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 68.

<sup>33</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 277; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 7: 80.

<sup>34</sup> en-Nahl 16/91-97; er-Ra'd 13/20-24.

<sup>35</sup> Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 70-71; Mustafa Fayda, "Muhammed" (Hz. Peygamber Devri Kronolojisi), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 479-482; Ahmet Önkâl, "Akabe Biatları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 211; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 362-363.

<sup>36</sup> en-Necm 53/6-18; el-İsrâ 17/60.

<sup>37</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 214; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 354; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki Ğavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2: 646-648. Bu konuda detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Mehmet Erdem, "İslam Teşriinin Oluşum Seyri Açısından Vahiy Döneminin Mekke Merhalesi ve Safhaları", *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/26 (Eylül-Aralık 2006), 294-295.

<sup>38</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 344; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 204 vd. Detaylı bilgi için bk. Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 1: 118-119; İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 361-366; Sabri Hizmetli, "Garânîk Meselesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/2 (Ankara 1989), 48-58; M. Sait Şimşek, "Şeytan Âyetleri'ne Dayanak Teşkil Eden Garanik Rivâyetinin Târihi Değeri", *Bilgi ve Hikmet Dergisi* 2 (İstanbul 1993), 147-162.

sonuçların ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Söz gelimi hicrete yakın bir dönemde meydana geldiği bilinen Mi'rac hadisesiyle Mekke döneminin ilk yıllarında indiği konusunda ittifak olan Necm sûresinin bağlantı kurulması, sûrenin iniş sırasının değiştirilmesi veya ilgili âyetlerin istisna edilmesi sonucunu doğuracaktır. Yine Garânîk hadisesinin kabul edilmesi ve bağlantılı âyetlerin Habeşistan Hicreti sonrasında indiğinin tercih edilmesi durumunda da benzer ihtilaflar ve farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır.

### 1.5. Sûre İçeriklerine Uygunluğu Açısından Rivâyetler

Âyet ve sûrelerin konu ve üslupları indirildiği zamana dair ipuçları barındırmaktadır. Örneğin Mekkî âyetlerde Allah'ın birliği, kıyamet ve ahiret gibi konular ağırlıklı olarak yer almakta, âyetler kısa ve edebî cümleler şeklinde gelmektedir. Medenî sûrelerde ise ibadet ve sosyal hayata dair konular ağırlıklı olarak yer almakta, âyetler ise Mekkî âyetlere göre daha uzun bir tarzda gelmektedir.<sup>39</sup>

Bu genel özellikler, sûrenin Mekkî ya da Medenî üst başlığında tasnif edilmesini sağlasa da sûre veya âyetin iniş zamanına dair net bir bilgi sunmaz. Araştırmacılar daha net bir tarih belirlemek amacıyla nüzûl rivâyetlerini sûre içerikleriyle destekleme yoluna gitmişlerdir. Ancak Mekkî sûrelerde tevhid, kıyamet ve ahiret gibi konuların sürekli farklı şekillerde ve hemen her sûrede işleniyor olması, bu yöntemin sonuçlarını da tartışmalı hale getirmiştir.

Örneğin Duhâ ve İnşirâh sûreleri; Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı yapılan baskı ve yıpratma faaliyetleri neticesinde üzüntüye kapılan, canı sıkılan ve içi daralan Allah Rasûlünü sakinleştirmek için nâzil olmuştur. Bu durum rivâyetlerden anlaşıldığı gibi, sûre içerikleri de bunu destekler niteliktedir.

"Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi? Yükünü senden alıp atmadık mı? O senin belini büken yükü. Senin şânını ve ününü yüceltmedik mi? Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır. Boş kaldın mı hemen (başka) işe koyul, Yalnız Rabbine yönel." (el-İnşirâh 94/1-8)

"And olsun kuşluk vaktine ve sükûna erdiğinde geceye ki, Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı. Gerçekten senin için ahiret dünyadan daha hayırlıdır. Pek yakında Rabbin sana verecek de hoşnut olacaksın. O, seni yetim bulup barındırmadı mı? Şaşırmış bulup da yol göstermedi mi? Seni fakir bulup zengin etmedi mi? Öyleyse yetimi sakın ezme. El

<sup>39</sup> Mekkî ve Medenî âyet ve sûreler arasındaki farklarla ilgili olarak daha geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 188 vd.

açıp isteyeniyi de sakın azarlama. Ve Rabbinin nimetini minnet ve şükranla an.” (ed-Duhâ 93/1-11)

Fakat aynı durum Mekke döneminin ortalarında inen sûreler için de geçerlidir.<sup>40</sup> Örneğin, bu dönemlerde indiği düşünülen 39. nüzûl sırasındaki A'râf, 48. sıradaki Neml, 52. sıradaki Hud ve 54. sıradaki Hicr sûrelerinde benzer ifadelerle Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu durum, çektiği sıkıntı ve darlığa vurgu yapılmıştır. Bu duruma uygun nüzûl rivâyetleri de kaynaklarda yer almaktadır.<sup>41</sup>

“Sana bir Kitap indirildi. Onunla insanları uyarman ve inananlara öğüt vermen için kalbine bir darlık gelmesin. Rabbinizden size indirilen Kitap'a uyun, O'ndan başka dostlar edinerek onlara uymayın. Pek az öğüt dinliyorsunuz.” (el-A'râf 7/2-3)

“(Rasûlüm!) Onların yüzünden tasalanma, kurmakta oldukları tuzaklardan ötürü sıkıntı duyma.” (en-Neml 27/70)

“Sana emredileni bütün açıklığı, çıplaklığı ile anlat ve müşriklerden yüz çevir. Alay edenlere karşı biz sana yeteriz. Allah'tan başka ilah edinenler yakında bilecekler. Onların söyledikleri sebebiyle içinin daraldığını biliyoruz. Rabbinin hamd ile tespih et ve secde edenlerle beraber ol. Sana yakın gelene kadar Rabbinin ibadet et!” (el-Hicr 15/94-99)

Örneğin Mevdûdî'nin, aynı gerekçeleri göstererek sûreleri farklı dönemlere yerleştirmek suretiyle bu tür çelişkilere düştüğü görülmektedir. O yaptığı dönemsel sûre tasnifinde Mü'min ve Şûrâ sûrelerini boykotun yaşandığı 3. döneme yerleştirmiş ve buna gerekçe olarak müşriklerin Müslümanlar üzerindeki artan işkence ve baskılarını göstermiştir. Mekke döneminin son yıllarını kastettiği dördüncü döneme ise nüzûl sıralamasında daha önce gelen Yunus, Hûd, Yusuf, Hicr gibi sûreleri yerleştirmiş ve sebep olarak da aynı şekilde müşriklerin baskı ve işkencelerinin artmasını göstermiştir.<sup>42</sup> Mekke dönemi, gerek Hz. Peygamber ve gerekse Müslümanlar için sıkıntılı bir dönem olmuştur. Siyer kaynaklarında olduğu gibi Mekkî sûre ve âyetlerde bunu görmek mümkündür. Dönemin başında, ortasında ya da sonlarında bu sıkıntının şiddetinde hangi yönde ve oranda değişimler yaşandığını net olarak tespit etmek ve buna göre sûrelerle ilgili kronolojik çıkarımlar yapmak oldukça zordur.

Yine bu konu başlığı altında yukarıda da zikrettiğimiz İsrâ - Mi'râc hadisesinin nüzûl sırası itibarıyla 50. sırada olan İsrâ sûresinde ve nüzûlu vahyin ilk dönemlerine tekabül eden Necm sûresinde bahsedil-

<sup>40</sup> Mesut Okumuş, “Mekki Sûre ve Âyetlerde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitaplar”, *Kur'ân Nüzûlunun Mekke Dönemi Sempozyumu Bildirileri* (Çorum, 29 Haziran - 01 Temmuz 2012), ed. Mesut Okumuş (Çorum: 2018), 317-318.

<sup>41</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 232, 270; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6: 294, 10: 151.

<sup>42</sup> Bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2: 371-372, 434, 561.

mesi de örnek olarak verilebilir. Özetle ifade edecek olursak sûre üslup ve içeriklerinin yaşanan olaylarla bağlantı kurularak nüzûl zamanının tespit edilmeye çalışılması, özellikle Mekki sûrelerde kesin ve tartışmasız sonuçlar elde edilmesi için yeterli görünmemektedir.

## 2. İHTİLAFLI RİVÂYETLER ÜZERİNDEN SONUCA GİTME

Âyet veya sûrelerin nüzûl sebepleri veya tefsirine yönelik rivâyetlerde, birden fazla ve birbirine tezat teşkil eden rivâyetler konusunda neler yapılacağı usûl kitaplarında açıklanmıştır. Buna göre; aynı konuda birden fazla rivâyetle karşılaşan bir araştırmacı için dört seçenek söz konusudur. Birincisi kabul ve red yöntemidir ki sahih olan rivâyet kabul edilirken, sahih olmayan reddedilir. İkincisi tercih yöntemidir. Birden çok rivâyet varsa ve hepsi de sıhhat yönünden eşitse bunlardan biri tercih edilir. Belirlenen yöntem dâhilinde tercih yapılırken de örneğin Buhârî’de geçen veya olayı gören râvinin naklettiği rivâyetin tercih edilmesi gibi belli kriterler söz konusudur. Üçüncüsü cem yöntemidir. Eğer birden fazla rivâyet var ve hepsi sıhhat bakımından eşitse, yani aralarında tercih yapılamıyorsa cem edilir. Cem yönteminin sonucu olarak, âyet veya sûrenin birden fazla nüzûl sebebi olduğuna hükmedilir. Dördüncüsü ise nüzûl rivâyetleri arasında yukarıdaki yöntemlerden hiçbirinin uygulanamaması durumudur ki bu durumda vahyin mükerrer nâzil olduğuna hükmedilir. Bahsedilen bu yöntemler her ne kadar kaynaklarımızda yer alsada başta mükerrer nüzûl görüşü olmak üzere ilgili yöntemler, bütün rivâyetlere aynı şekilde uygulanabilir olmaması sebebiyle tartışmalıdır.<sup>43</sup> Sûre kronolojisi oluşturmaya yönelik çalışmalarda da durum bundan farklı değildir. Benzer problemlerde hangi yöntem denenirse denensin, elde edilen sonuçların güvenilirliği ve tutarlılığı tartışmaya açık olacaktır. Nitekim verdiğimiz örnekler düşünüldüğünde bu güne kadar bu yönde yapılan çalışmalar üzerinde görüş birliği sağlanmış değildir.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İslam dünyasında, Kur’ân’ı daha iyi ve doğru anlama çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan âyet ve sûrelerin nüzûl zamanını tespiti yönelik çalışmalar, bu konuda en önemli veri kaynağı olan rivâyetlerden kaynaklanan problemler sebebiyle hâlihazırda beklenen ilerlemeyi sağlamış değildir. Özellikle Mekke döneminde inen âyet ve sûrelerin kesin olarak tarihlendirilmesi imkânsız gibi görünmektedir.

<sup>43</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân* (Mısır: y.y. 1372), 1: 109-113. Bu konuda detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Halil Aldemir, “Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili”, *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011): 141-159.

Karşılaşılan bu problemler; âyet ve sûrelerin nüzûl zamanı veya yeri hakkında bilgi veren rivâyetlerin birbiriyle çelişmesi, bir âyet veya sûre için birden fazla sebab-i nüzûl rivâyetinin olması, farklı sûrelerdeki birden çok âyetin aynı olay üzerine indirildiğine dair rivâyetlerin varlığı, Mekkî olduğu ittifakla kabul edilen bazı sûrelerde Medine dönemindeki bir olayın ya da Medenî olduğu bilinen bir sûre hakkında Mekke'de yaşanmış bir olayın sebab-i nüzûl olarak aktarılması, sûre içerisindeki bazı âyetlerin sûrenin bütününden istisna edilerek farklı zamanlarda indirildiğini ifade eden rivâyetlerin olması, aynı olaydan bahsettiği halde farklı zamanları işaret eden siyer kaynaklarındaki rivâyetler ile araştırmacıların herhangi ortak bir yöntemle dayanmaksızın nüzûl rivâyetlerini sûre içerikleriyle uzlaştırmasıyla elde ettikleri sonuçların herkesce kabul edilebilir olmaktan uzak oluşu şeklinde özetlenebilir.

Usûl kitaplarımızda, yukarıda sayılan ve ihtilafa sebep olan bu tür durumlarda izlenecek yola dair tespit edilen yöntemler, bütün rivâyetlere uygulanabilir olmadığı gibi geçmişte de belirtilen şekliyle tam anlamıyla işletilebilmiş değildir.

Bütün bunlar Kur'ân-ı Kerim sûre ve âyetlerini tartışmasız bir şekilde kronolojik olarak sıralamanın zorluğunu belki de imkânsızlığını göstermesinin yanında, tefsire konu olan rivâyetler üzerinde sistemli çalışmalar yapmanın ve rivâyetleri tasnife tabi tutmanın gerekliliğine de işaret etmektedir.

Buna rağmen sûrelerin tarihlendirme çalışmalarının, Kur'ân'ı anlama ve ona hizmet etme, Hz. Peygamber'in hayatını Kur'ân ekseninde anlama, Kur'ân'ın iniş merhalelerini ve bu süreçteki muhataplar ile muhataplar arası ilişkileri daha iyi anlama noktasında sağlayacağı faydalar açıktır.

Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında olduğu gibi âyet ve sûrelerinin nüzûl zamanının tespitinde de rivâyetlerin çok büyük önemi vardır. Ancak kaynaklarımızda yer alan bu türden bilgilerin tamamının sahih olmadığı hatta birçoğunun uydurma olduğundan hareketle, araştırmacıların en azından rivâyetlerin sıhhati üzerinde kafa yormaları, çıkarımlarına delil olarak sıhhati konusunda şüphe olmayan rivâyetleri kullanmaları gerekmektedir. Uydurma olduğu bilinen ya da sahihliği konusunda tereddütler bulunan nakillerin, araştırmacıyı yanlış sonuçlara ulaştıracağı unutulmamalıdır.

### KAYNAKÇA

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'îl-mesânî*. Thk. Ali Abdulbâri Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994.

- Aldemir, Halil. "Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili". *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011): 141-159.
- Aygün, Abdullah. "Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi". *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi* 21 (2016): 39-66.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr. *el-İntisâr li'l-Kur'ân. Thk. Muhammed Isâm el-Kudât*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şer'â*. 7 Cilt. Beyrut: y.y. 1405/1985.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'ân - Siyer Eşliğinde Kur'ân'ı Anlamak*. Trc. Muhammed Coşkun. 3 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 361-366. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Çonkor, Burhan. *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Sürelerin Tahlili*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Sîretü'r-rasûl - Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs- Nüzûl Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*. Trc. Komisyon. 7 Cilt. İstanbul: Düşün Yayınları, 2014.
- Fayda, Mustafa. "Muhammed" (Hz. Peygamber Devri Kronolojisi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 479-482. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Duman, M. Zeki. *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 2006.
- Erdem, Mehmet, "İslam Teşriinin Oluşum Seyri Açısından Vahiy Döneminin Mekke Merhalesi ve Safhaları". *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/26 (Eylül-Aralık 2006): 294-295.
- Gözeler, Esra. *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu Ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1 Rebi'ul-Evvel 4 Rebi'ul-Evvel Arası)*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Karaman, Hayreddin v.dğr. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Hizmetli, Sabri. "Garânîk Meselesi Üzerine". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/2 (Ankara 1989): 48-58.
- İbn. Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: y.y., 1984.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyârî. *es-Sîre*. Thk. Mustafa es-Sakâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdülhâfiz eş-Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. 4 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.

- İbn Sâ'd, Ebû Abdullah Muhammed el- Hâşimî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1968.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsir*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbnü'd-Düveys, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb. *Fedâilu'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekketi ve mâ ünzile bi'l-Medîneti*. Dımeşk: Gazve Bedr, 1987.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Berdûnî, İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. Trc. Komisyon. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc. Sahîhu *Müslim*. 5 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Okumuş, Mesut. "Mekki Sûre ve Âyetlerde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitaplar". *Kur'ân Nüzûlunun Mekke Dönemi Sempozyumu Bildirileri* (Çorum, 29 Haziran - 01 Temmuz 2012). Ed. Mesut Okumuş. (Çorum 2018): 309-327.
- Önkâl, Ahmet. "Akabe Biatları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 211. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Râzi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb - et-Tefsiru'l-kebir*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420/1999.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1974.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman. *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şimşek, M. Sait. "Şeytan Âyetleri'ne Dayanak Teşkil Eden Garanik Rivâyetinin Târihi Değeri". *Bilgi ve Hikmet Dergisi* 2 (İstanbul 1993): 147-162.
- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. B.y.: Müessetü'r-Risâle, 1420/1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1964.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. Thk. Kemal Besyûnî Zağlul. Beyrut: y.y. 1411/1990.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Mısır: y.y. 1372/1953.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 65-77

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## İBRAHİM B. VELİD'İN KİŞİLİĞİ VE İKTİDAR MÜCADELESİ

*Personality of İbrahim B. Velid and His Struggle for Power*

### Mücahit YÜKSEL

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi,

Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

*Prelector Dr., Necmettin Erbakan University,*

*Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature*

Konya, Turkey

myksl\_42@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2958-7813>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10.03.2017

Kabul Tarihi / Accepted: 18.04.2018

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2018

Atıf / Cite as: Yüksel, Mücahit. "İbrahim b. Velid'in Kişiliği ve İktidar Mücadelesi". *Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018): 65-77. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441654>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

All rights reserved.

# İBRAHİM B. VELİD'İN KİŞİLİĞİ VE İKTİDAR MÜCADELESİ

Mücahit YÜKSEL

## Öz

Kurulduğu andan itibaren muhalif hareketlerle uğraşmak zorunda kalan Emevî hanedanlığı, son zamanlarında aile içi anlaşmazlıklarla da karşı karşıya kalmıştır. Emevîlerin son dönemlerinde, Velîd b. Yezîd'in (ö. 126/744) öldürülmesiyle birlikte yaşanan sıkıntılı ortamda halife olan İbrahim b. Velîd (ö. 132/750), icraat yapma imkânı bulamamış ve kısa süren hilâfet dönemini de muhaliflerle mücadele ederek geçirmiştir. Neticede Mervân b. Muhammed (ö. 132/750) ile başa çıkamamış ve yönetimi terk ederek Mervân'a biat etmek zorunda kalmıştır. Kimi Emevî halifeleri, tarihçiler tarafından fazlasıyla dikkat çekici bulunup dönemleri ayrıntılı şekilde ele alınırken kimileri ise yeteri kadar ilgi görmemiş ve haklarında sınırlı bilgilerle yetinilmiştir. İbrahim b. Velîd de bunlar arasında bulunmaktadır. Tarih kitapları, onun hem halifelik öncesi hem de halifelik sonrası hayatı hakkında detaylı ve net bilgi sunmamaktadır. Hatta kimileri onu halife olarak dahi görmemektedir. İbrahim b. Velîd döneminin iyi anlaşılması, Emevîler döneminin sağlıklı şekilde değerlendirilmesine de katkı sağlayacaktır. Bu makalede, onun hakkında kaynaklarda bulunan bilgiler derlenmeye, kapalı kalmış ve tartışma konusu olmuş bazı konular da aydınlatılmaya çalışılacaktır. Makalede, İbrahim b. Velîd döneminin tartışmalı konularına ağırlık verilecektir. Tarih kitaplarında onun hakkında verilen bilgilerin sınırlı ve farklı olması sebebiyle rivayetlerin değerlendirilmesi ve onlar üzerinde yorumlar yapılması gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, İbrahim b. Velîd, Mervân b. Hakem, Halife, Emevî.

## Personality of İbrahim B. Velid His Struggle for Power

### Abstract

The Umayyad dynasty, which had to deal with opposing movements from the time it was established, has also faced domestic disputes in recent times. İbrahim b. Velîd, who was the caliph in the distressed environment where the killing of Velid b. Yezîd just took place, could not find an opportunity to perform any other duties then just fighting against the opponents. In the end, İbrahim b. Velîd was not able to overcome Marwan b. Muhammed and was forced to pledge allegiance to Muhammad after isolating himself. Some Umayyad caliphs have been highly regarded by historians and their periods have been elaborated in detail, while others have not been studied as much and very detailed information about them is given in the books. İbrahim b. Velîd is in the latter group. The history books do not provide detailed and clear information about both his pre-caliphate and post-caliphate life. Some even do not see him as a caliph. A good understanding of İbrahim b. Velid's time will also contribute to the better evaluation of the Umayyads. In this article, it is will be tried to be clarified the sources of information about İbrahim and clarify some issues that have been untouched and also debated. In the article, the controversial issues of the İbrahim b. Velid period will be emphasized. Because the information given about him in the history books is limited and varies, it is necessary to evaluate the narrations and make comments on them.

**Keywords:** Islamic History, İbrahim b. Velîd, Marwan b. Hakem, Caliph, Umayyad.

## GİRİŞ

Emevî Devleti, 89 yıllık ömründe 13-14 halifenin yönetimine şahit oldu. Bu halifeler içinde İbrahim b. Velîd'in ayrı bir yeri vardır. Zira onun yaklaşık 3-4 ay süren kısa halifelik dönemi, icraatlardan ziyade iç çatışmalarla geçmiş ve bu sürecin sonunda Mervân b. Muhammed tarafından halifelikten düşürülmüştür.

Bu sıkıntılı ve kısa süreç, tarihçilerin de tercihlerine etki etmiş ve kimi tarihçiler onu halife olarak görürken kimisi de aksi bir tavır sergileyerek Emevî halifelerinin sayısını 13 ile sınırlı tutmuştur. İbrahim'i halife olarak görmeyen Muhammed Hudari Bek, onun emirliğinin tamamlanmamasını buna gerekçe olarak ifade eder.<sup>1</sup>

Bu makalede sırasıyla; İbrahim b. Velîd'in kişiliği, yönetimi, halifeliği eksenindeki tartışmalar ve Mervân b. Muhammed ile mücadelelerine değinilecektir.

### 1. KİŞİLİĞİ

İbrahim b. Velîd b. Abdülmelik b. Mervân b. Hakem'in<sup>2</sup> halifelik öncesi hayatına dair kaynaklarda detaylı bilgiye rastlanmamaktadır. Aynı şekilde doğum tarihi hakkında da bilgi verilmeyen Emevî halifesinin künyesi *Ebû İshâk'tır*.<sup>3</sup> Berberî bir kabileye mensup bir cariyeye ve “ümmüveled”<sup>4</sup> olan annesinin adı Ni'met (نعمة)'dir. Haşef (حشف) olduğu da söylenmiştir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Muhammed Hudari Bek, *Muhadarat-Tarihu ümemi'l-İslâmiyye- ed-devletü'l-Ümeviyye*, thk. Muhammed el-Usmanî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986), 550.

<sup>2</sup> Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 2. Baskı, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 8: 34; Ali Muhammed Sallâbi, *Emeviler*, trc. Harun Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 2: 724.

<sup>3</sup> Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 4: 273; Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-ümem ve'l-mülûk*, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 7: 253; Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1900), 1: 443; Abdurrahman b. Ebû Bekir, Celâluddin es-Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ*, thk. Hamdî ed-Demirdaş (Suûdi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004), 189.

<sup>4</sup> Sözlükte “bir erkeğin çocuk sahibi olmak istemesi, bir kadını hamile bırakması” mânasına gelen istilâd, fıkıh terimi olarak kişinin câriyesini hamile bırakmasıyla başlayan ve câriyenin hürriyete kavuşmasıyla sonuçlanan hukukî süreci ifade eder. Efendisi tarafından hamile bırakılan câriyeye “ümmüveled” denir. Bk. Hamza Aktan, “İstilâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 361.

<sup>5</sup> Muhammed İbn Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 32; Taberî, *Târîh*, 4: 273; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7: 253; İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1: 443; Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5: 377; Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ*, 189; Sallâbi, *Emeviler*, 2: 724.

Fizikî yapısıyla ilgili olarak; beyaz güzel yüzlü, uzun boylu, seyrek saçlı ve seyrek sakallı olduğu ifade edilmektedir.<sup>6</sup> Dört çocuk babası olan İbrahim b. Velîd'in<sup>7</sup>, ilimle - özellikle hadîs ile- iştigal ettiği de anlaşılmaktadır. Zira onun, muhaddis Zühri (ö. 124/742) ile görüştüğüne ve ondan bir sahîfenin rivayeti hususunda izin istediğine dair rivayetler nakledilmektedir.<sup>8</sup> İbrahim b. Velîd'in siyasî hayatı, kardeşi Halife III. Yezîd (ö. 126/744) tarafından Ürdün'e vali olarak atanmasıyla başladı ve ardından da veliaht ilân edildi.<sup>9</sup> Halifelik yaptığı süre ve vefat tarihi hakkında tarihçiler arasında görüş birliği yoktur. Taberî'de zikredildiğine göre, Hişâm b. Muhammed onun 4 ay bu görevde kaldıktan sonra Rebû'l-âhir 126 tarihinde halifelikten düşürüldüğünü söylerken; Ahmed b. Züheyr -Abdülvehhâb b. İbrahim- Ebû Hâşim Muhalled b. Muhammed tarikiyle gelen bilgiye göre İbrahim'in yönetimi 70 gün sürmüştür.<sup>10</sup> İbnü'l-Cevzî 4 ay 40 gün;<sup>11</sup> İbni Asâkir, İbni Hallikân, Zehebî, Suyûtî, İbni Tiktakâ ve Muhammed Seyyid el-Vekîl<sup>12</sup> gibi müellifler 70 gün, İbnü'l-İmâd<sup>13</sup> 3 ay/90 gün halifelik yaptığını söylerken, Belâzurî<sup>14</sup>; 4 ay, 3 ay ve 40 gün rivayetlerini yorumsuz olarak aktarmıştır.

İbrahim b. Velîd'in hilâfette kaldığı süre hususunda yaşanan görüş ayrılığı, onun vefat şekli ve yılı hususunda da yaşanmıştır. Bu konuda kimi müellifler onun, Mervân b. Muhammed tarafından hal' edildikten hemen sonra 127/745 yılında öldürüldüğünü söylerken, kimi müellifler de 132/749 yılında Mervân b. Muhammed'in yanındayken Zap suyu yanında Abbâsoğulları tarafından öldürüldüğünü söylemektedir. Bu çerçevede Mes'ûdî, onun Mervan tarafından hal' edildikten sonra 127/745 yılında öldürüldüğünü ve ardından da cesedinin asıldığını

<sup>6</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 377; Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Basra: Dârü'l-Fikr, 1995), 7: 246.

<sup>7</sup> Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 5: 377.

<sup>8</sup> Ya'küb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-tarih*, 2. Baskı, thk. Ekrem Ziya el-Umerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 2: 828; İbni Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, 7: 246; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 377; Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ*, 189.

<sup>9</sup> İbrahim Sarıçam, "İbrahim b. Velîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2000), 21: 359.

<sup>10</sup> Taberî, *Târih*, 4: 273.

<sup>11</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7: 259.

<sup>12</sup> İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, 7: 248; İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1: 443; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 377; Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ*, 189; Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, İbn Tiktakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultânîyye ve'd-düvelî'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 137; Muhammed Seyyid Vekîl, *el-Ümeviyyûn beyne's-şark ve'l-garb*, 2. Baskı (Dimaşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru's-Şâmiyye, 2014), 1: 597.

<sup>13</sup> Abdülhây b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmut el-Arnaût (Dimaşk, Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986), 3: 342.

<sup>14</sup> Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud el- Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 9: 201.

ifade etmektedir.<sup>15</sup> Buna karşılık; Belâzurî, Ya'kübî, Taberî, İbn Hallikân, Zehebî ve çağdaş müelliflerden Muhammed Seyyid el-Vekîl ise onun 132/749 senesinde vefat ettiği bilgisine ağırlık vermektedir.<sup>16</sup> Belâzurî, onun Mervân tarafından öldürüldüğüne dair rivayete de yer vermekle birlikte 132/749 senesinde öldürüldüğüne dair bilginin daha doğru olduğunu ifade etmektedir.<sup>17</sup> Ayrıca Ya'kübî ve İbni Hallikân, İbrahim b. Velîd'in Zap suyunda boğulduğunu ifade etmekte ise de<sup>18</sup>, onun Abbâsîler'den Abdullah b. Ali b. Abdullah (ö. 147/764) tarafından öldürüldüğüne dair rivayetler de mevcuttur.<sup>19</sup> İbrahim b. Velîd'in, 132/749 senesine kadar yaşadığını kabul eden bu müelliflerden Zehebî, onun mahkûm olarak yaşamını sürdürdüğünü<sup>20</sup>, Ya'kübî ise, Mervân b. Muhammed'e biat ettikten sonra onun yanından hiç ayrılmadığını ifade etmektedir.<sup>21</sup> Muhammed Seyyid el-Vekîl de, İbrahim ile Mervân'ın, anne bir kardeş olduklarına vurgu yaparak "Belki de Mervân'ın onu öldürmemesinin sebebi budur" ifadesine yer vermektedir.<sup>22</sup>

Yezîd b. Velîd'in, Kaderiyye<sup>23</sup> mezhebine bağlı olduğu ve mezhebin mensuplarıyla yakın ilişkide olduğu bilinmekle birlikte İbrahim b. Velîd'in de bu mezhebe yakın davrandığına dair net bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Yezîd b. Velîd'in ölümle sonuçlanan hastalığa yakalandığı sırada Kaderiyye mensuplarının telkiniyle İbrahim b. Velîd'i kendisinden sonrası için halife olarak ataması<sup>24</sup>, en azından Kaderiyye mensuplarının, İbrahim b. Velîd'i kendilerine yakın gördüğü ya da kendi menfaatleri için uygun gördüğü fikrini akla getirmektedir.

## 2. HALİFELİĞİ VE MERVÂN B. MUHAMMED İLE MÜCADELESİ

Yezîd b. Velîd, ölümle sonuçlanan hastalığında Kaderiyye'nin yönlendirmesiyle, kardeşi İbrahim için biat almıştı. O, Kaderiyye'nin görüşüne değer verirdi ve onların "Ümmetin işini ihmal etmen helal olmaz,

<sup>15</sup> Ebu'l-Hasen Ali İbnü'-Huseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3: 188.

<sup>16</sup> Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-eshraf*, 9: 201; Ahmed b. Ebî Ca'fer el-Ya'kübî, *Tarihu'l-Ya'kübî* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 2: 337; Taberî, *Târih*, 4: 273; İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1: 443; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 377; Vekîl, *el-Ümeviyyûn beyne's-şark ve'l-garb*, 1: 597.

<sup>17</sup> Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-eshraf*, 9: 201.

<sup>18</sup> Ya'kübî, *Tarih*, 2: 337; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1: 443.

<sup>19</sup> Sarıçam, "İbrahim b. Velîd", 21: 359.

<sup>20</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 377.

<sup>21</sup> Ya'kübî, *Tarih*, 2: 337.

<sup>22</sup> Vekîl, *el-Ümeviyyûn beyne's-şark ve'l-garb*, 1: 597.

<sup>23</sup> Sorumluluk doğuran fiillerin sadece insan iradesiyle gerçekleştiğini ileri süren itikadî mezhep. İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 64.

<sup>24</sup> Taberî, *Târih*, 4: 270; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3: 341; Yusuf el-Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 2. Baskı (Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1985), 304.

öyleyse kardeşine biat et” şeklindeki telkinlerine olumlu yanıt vermişti.<sup>25</sup>

Yezîd b. Velîd’in ölümüyle birlikte kardeşi İbrahim hilâfet görevini üstlendi. Kendisinden sonrası için veliaht olarak Abdülazîz b. Haccâc b. Abdülmelik’i seçen İbrahim b. Velîd, Yezîd b. Ömer b. Hübeyre’yi da Irak yönetimine atadı.<sup>26</sup>

İbrahim b. Velîd dönemi (127/745), fitnenin hâkim olduğu bir dönemdi ve bu dönemde Emevî yönetimi sıkıntı içerisindeydi. Neticede İbrahim’e yapılan biat, kısa süreli bir biat oldu. Yönetiminde hiç istikrar olmadı. Zira insanlar onu bazen halife, bazen emir olarak kabul etmişler, bazen de ne halife ne de emir olarak kabul etmemişlerdir.<sup>27</sup> Bazı şairler bu durumu, “*Biz, her Cuma İbrahim’e biat ederiz...*” ifadesiyle belirtmişlerdir.<sup>28</sup>

İbnü’l-İmâd, onun, aklını az kullanan, tedbirsiz birisi olduğunu ve bu yüzden yönetiminin hiç istikrar bulmadığını söylemektedir.<sup>29</sup> Bu da sebeplerden biri olmakla birlikte istikrarsızlığın asıl sebebi, Cezire ve Ermeniyeye valisi Mervan b. Muhammed’in, onun yönetiminden razı olmaması ve askerleriyle birlikte Şam’a doğru hareket etmesidir.<sup>30</sup> Mervân b. Muhammed’in bu tavrıyla ilgili farklı rivayetler aktarılmaktadır. Ebû Hanife ed-Dîneverî, etrafındaki insanların Mervân’a biat ettiklerini ve “Sen kavminin şeyhi ve efendisisin, amcaoğlunun<sup>31</sup> intikamını iste.” dediklerini, bunun üzerine onun da; Temîm, Kays, Kinâne ve Mudar’ın diğer kollarıyla birlikte Dımaşk’a doğru harekete geçtiğini ifade etmektedir.<sup>32</sup>

Bu konuda el-Makdisî şöyle demektedir: “Velîd b. Yezîd b. Abdülmelik, kendisinden sonrası için veliahd olarak oğlu Hakem b. Velîd’i atamıştı. Fakat o da babasıyla birlikte öldürülmüş ve ‘Ben ve veliahdım ölürsek Mervân, Mü’minlerin emiridir’ demişti. Bu sebeple Mervân onlarla savaştı ve yenilgiye uğrattı.”<sup>33</sup>

<sup>25</sup> İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya’küb, *Tecâribü’l-ümem ve teâkubu’l-himem*, 2. Baskı, thk. Ebu’l-Kâsım İmâmî (Tahran: Serûs, 2000), 3: 218.

<sup>26</sup> Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd ed- Dîneverî, *el-Ahbâru’t-tvâl*, thk. Abdulmun’im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabî – İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1960), 350.

<sup>27</sup> Taberî, *Tarih*, 7: 299; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7: 253; İbnü’t-Tiktakâ, *el-Fahrî*, 137; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve’n- nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1988), 10: 24; Suyûtî, *Tarihu’l-hulefâ*, 189; Bek, *Muhadarat*, 550.

<sup>28</sup> Suyûtî, *Tarihu’l-hulefâ*, 189

<sup>29</sup> İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, 3: 342.

<sup>30</sup> Bek, *Muhadarat*, 550.

<sup>31</sup> Kastettikleri kişi, Yezîd b. Velîd tarafından öldürülen Velîd b. Yezîd’dir.

<sup>32</sup> Dîneverî, *el-Ahbâru’t-tvâl*, 351.

<sup>33</sup> Mutahhir b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed’ ve’t-tarih* (Bûrsaîd: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, ts.), 6: 54.

İbni Kuteybe, “Yezîd’den sonra İbrahim b. Velîd ve Abdülazîz b. Haccâc b. Abdülmelik’e biat edildi. Mervân b. Muhammed ona biat etmedi ve kendisi halife olmak istedi. Çünkü hapiste bulunan veliaht Hakem b. Velîd b. Yezîd, öldürülmeden önce söylediği şiirde, kardeşi veliaht olmasına rağmen kendisinin öldürülmesi halinde Mervân’ın halife olmasını istemişti.” demiş ve aşağıdaki şiiri nakletmiştir:

[وافر]

ألا يا ليت كلبا لم تلدنا ... وكنا من ولادة آخرينا  
أيذهب عامر بدمي وملكي ... فلا غنا أصبت ولا سمينا  
فإن أهلك أنا ووليّ عهدي ... فمروان أمير المؤمنين

*“Keşke Kelb bizi hiç doğurmamış olsaydı ve başkalarının çocukları olsaydı*

*Âmir benim kanımı ve saltanatımı yok mu edecek*

*Öyleyse bir hayır bulmayayım*

*Eğer ben ve veliahdım ölürse, Mervân Müminlerin emiridir.”<sup>34</sup>*

İbni Kesîr, olayı bazı değişikliklerle birlikte aktarmaktadır. Buna göre Mervân b. Muhammed, Şam’a girip üst taraflarda konakladığı zaman Velîd’in oğulları Hakem ve Osman’ın cesetleri ile Yusuf b. Ömer’in cesedi huzuruna getirildi. Daha sonra bunlar defnedildiler. İple bağlı olarak huzura getirilen Ebu Muhammed es-Süfyanî ise, “Şu iki çocuk (Hakem ile Osman) kendilerinden sonra senin halife olmanı istiyorlardı” dedi. Böyle dedikten sonra Hakem’in zindanda iken söylediği şu şiiri okumaya başladı:

*“Benden Mervana selam söyleyin. Şer her tarafı kapladı. Kin her tarafı örttü. Biz şefkate muhtaç olduk ama uzun süredir şefkat görmüyoruz. Ben zulme uğradım. Kavmim de Velîd’in öldürülmesi nedeniyle bizi sorumlu tutuyor. Eğer ben ve benden sonraki veliahdım öldürülecek olursak, Mervan mü'minlerin emiri olsun.”<sup>35</sup>*

Belâzurî’nin rivâyeti ise olaya farklı bir boyut kazandırmaktadır. Buna göre Velîd öldürüldüğü zaman Mervân b. Muhammed Cezîre’ye gelmiş ve gizlice yanına insan toplamıştır. Velîd’i mazlum halife olarak isimlendirmiş ve onun kanını talep etmiştir. Ayrıca onu Kaderiyye’nin öldürdüğünü de söyleyen Mervân, Cezîre halkının biatını da aldıktan sonra, âdeta kendi durumuna meşru bir zemin ararcasına, “Benim durumum, mazlum halife Osman’ın kanını talep eden Muâviye’nin durumuna benzer” diyerek kendisinin durumunu, Hz. Ali karşısındaki

<sup>34</sup> İbni Kuteybe-Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-Me’ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1922), 367-368.

<sup>35</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10: 25.

Muâviye'nin durumuyla özdeşleştirmiştir. Cezîre, Kinnesrîn ve Hıms halkıyla birlikte İbrahim'in üzerine yürüdüktan sonra da insanlara haber göndererek, "İnsanların işlerini bozan şu bid'atçı Kaderiyye'nin kardeşi/dostu Kaderiyye ile savaş için ayaklanın, onlarla cihat etmek her Müslümana vaciptir. Ben onun kardeşi ile cihat ediyordum fakat eceli benim önüme geçti..." diyerek, Yezîd b. Velîd ile yaptığı mücadeleye dik-kat çekmiştir.<sup>36</sup>

Rivâyetlerden de anlaşıldığı üzere, aktarılan şiiir muhtevasında ve olaylarda ufak değişiklikler bulunmakla birlikte, İbrahim b. Velîd'in yaşadığı istikrarsızlığın temeli, Velîd b. Yezîd'in öldürülmesinden itibaren başlayan huzursuzluklara dayanmaktadır. Bunun yanı sıra İbrahim b. Velîd'in, yönetim için yetersiz olan kişiliğiyle birlikte başarılı ve yetenekli bir şahsiyet olan Mervân b. Muhammed'in idarî hırsı da kendisini hissettirmektedir. Zira İbni Kuteybe de Mervân'ın halife olma isteğinden bahsetmektedir.<sup>37</sup> Ayrıca Belâzurî'nin rivâyeti, olayın mezhepsel boyutunu ortaya koymakta ve söz konusu dönemde Kaderiyye'nin, siyasetteki rolünü ifade etmektedir.

Yezid b. Velîd ölünce Mervân b. Muhammed 127/745 yılında, yerine oğlu Abdullah'ı büyük bir cemaatle Rakka'da bırakarak Cezîre ordusuyla yola çıktı. Kinnesrin'e varınca orada Bişr b. Velîd ile karşılaştı. Bişr'i kardeşi Yezîd buraya vali olarak atamıştı. Meşrûk b. Velîd de Bişr'in yanında bulunuyordu. Bu şehrin halkı bir araya toplandı ve Mervân onları kendine biat etmeye çağırdı. Kays kabilesinden Yezîd b. Ömer b. Hübeyre Mervân'a meylettı. Kinnesrin halkı da Bişr ile kardeşi Mesrûr'u Mervân'a teslim ettiler. Mervân onları hapsedti ve Kinnesrin halkıyla birlikte Hıms'a hareket etti.<sup>38</sup>

Yezîd öldüğü zaman bütün Şam halkı İbrahim'e biat ederken, Hımslılar bundan kaçınmıştı.<sup>39</sup> Bunun üzerine İbrahim onların üzerine Şamlılardan oluşan bir ordunun başında Abdülazîz b. Haccâc'ı göndermiş ve Abdülazîz onları şehirlerinde kuşatmıştı. Hal böyleyken Mervân harekete geçti. O, Hıms şehrine yaklaştığı zaman Abdülazîz buradan ayrıldı ve Hımslılar da Mervân'ın yanına giderek ona biat ettiler ve onunla birlikte hareket ettiler. İbrahim b. Velîd ise, Süleyman b. Hişâm komutasında hazırladığı orduyu onların üzerine gönderdi. Süleyman b. Hişâm'ın ko-

<sup>36</sup> Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-esrâf*, 9: 199.

<sup>37</sup> İbni Kuteybe, *el-Me'ârif*, 368.

<sup>38</sup> Halife b. Hayyât, *Tarih*, 373; İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 4: 331; Zehbî, *Târîhu'l-İslâm*, 8: 16.

<sup>39</sup> Halife b. Hayyât, *Tarih*, 369; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3: 221; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10: 24.



muta ettiği ordu 120.000 askerle Aynü'l-Cer'de konakladı. Mervân da yaklaşık 80.000 askerle oraya geldi.<sup>40</sup>

Aynü'l-Cer'e geldiği zaman onu, harp etmek üzere İbrahim b. Velîd tarafından gönderilen ordu karşıladı.<sup>41</sup> Mervân, onları savaşmamaya çağırdı ve Velîd'in iki oğlu olan ve Şam hapishanesinde bulunan Hakem ile Osman'ı serbest bırakmalarını istedi. Fakat onlar bunu kabul etmediler ve iki taraftan da çok sayıda askerin öldüğü bir savaş vuku buldu.<sup>42</sup>

Hımslılar, İbrahim b. Velîd'in askerlerinden çok sayıda adam öldürdüler. O gün yapılan savaşta Şamlılardan 17.000 veya 18.000'e yakın asker öldürüldü. Bir o kadarı da esir alındı. Mervan bunları, Velîd'in veliaht oğulları Hakem ile Osman'a gönderdi. İki kişiden başka hepsi serbest bırakıldı. Yalnız Yezid b. Akkar ile Velîd b. Masâd tutuklu kaldılar. Bunlar Benî Kelb kabilesindendiler. Mervan bunları huzurunda kırbaçlattı ve zindana attı. İkisi de zindanda öldüler. Çünkü bunlar, Velîd b. Yezîd'in öldürülmesine bizzat iştirak etmişlerdi.<sup>43</sup> İbnü'l-Esîr ise, Yezid b. Akkar ile Velîd b. Masâd'ın öldürüldüğünü nakletmektedir.<sup>44</sup>

Süleyman ile geride kalan diğer adamları ise, hezimete uğramış olarak döndüler ve sabaha doğru Şam'a ulaştılar. Mü'minlerin emiri İbrahim b. Velîd, olup bitenlerden haberdar edilince aynı anda ümera ile toplantı yaptı. Toplantıya katılanlar arasında Abdülaziz b. Haccac, Yezid b. Halid b. Abdullah el-Kasrî, Ebu Alaka es-Seksekî, Asbağ b. Zuale el-Kelbî ve diğerleri vardı. Toplantıda alınan karar uyarınca Velîd'in veliaht oğulları Hakem ile Osman'ın -halifelğe geçmelerinden korkulduğu için- öldürülmeleri gerekiyordu. Gönderilen Yezid b. Halid b. Abdullah el-Kasrî onları öldürdü. Onlarla birlikte zindanda bulunan Yusuf b. Ömer de öldürüldü.<sup>45</sup>

Hakem ve Osman'ın öldürülmesi konusunda bazı raviler, o ikisini Yusuf b. Ömer'in öldürdüğünü, bazı raviler Yezîd b. Velîd döneminde Yezîd b. Hâlid ve Yemenîlerin öldürdüğünü söylemektedir. Ebu'l-Velîd Hişâm b. Ammâr ise şöyle demektedir: "Onun Yezîd zamanında öldürüldüğü daha doğrudur. Çünkü bize ulaştığına göre en-Nâkıs şöyle demiştir: Onun üzerinde Müslümanlara ait olan malların alınmasından önce

<sup>40</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3: 221; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10: 24; Muhammed b. Abdür-rezzâk b. Muhammed Kürd Ali, *Hıtatu's-Şam* (Dımaşk: Mektebetü'n-Nürî, 1983), 1: 129.

<sup>41</sup> Taberî, *Târih*, 4: 274-275; Bek, *Muhadarat*, 550.

<sup>42</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3: 222; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10: 24.

<sup>43</sup> İbni Kesîr, *el-Bidâye*, 10: 24.

<sup>44</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 332.

<sup>45</sup> Halife b. Hayyât, *Tarih*, 373; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 332; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10: 24; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târihu'd-devleti'l-Ümeviyye*, 7. Baskı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010), 171.

onu öldürmekle acele ettiniz.” Sonra Hişâm b. Ammâr şöyle devam etti: “Hakem ve Osman’ın, Mervân Harran’dan hareket ettiği zaman Ğûtâ’da konaklamadan önce öldürüldüğünü duydum.”<sup>46</sup>

Mervân’ın Şam’a yaklaştığı haberi gelince İbrahim hemen kaçarken Süleyman da beytümali yağmalayıp taraftarları arasında taksim ettikten sonra kaçtı.<sup>47</sup>

Sonra Mervân, İbrahim’e ve Şam halkına eman verdi. Ardından da halifeliği devraldı. Bu sırada İbrahim b. Velîd de Cezîre’de Mervân b. Muhammed’in yanına geldi ve kendisini halifelikten hal’ ederek Mervân’a biat etti. Sonra konaklamak üzere Fırat’ın kıyısındaki Rakka’ya gitti. Ardından Mervân’a, Süleyman b. Hişâm’ın eman istediği mektubu geldi. Mervân’ın verdiği emandan sonra Süleyman da biat etti.<sup>48</sup>

## SONUÇ

Kurulduğu andan itibaren iç muhalefetle mücadele etmek zorunda kalan Emevî Devleti, kimi zaman bu muhalefeti dizginlemeyi başarsa da yürüttüğü asabiye merkezli siyaset sebebiyle nihaî sükûneti sağlama noktasında başarı elde edememiştir.

Bu noktada önemli dönüm noktalarından biri de Halife Velîd b. Yezîd’in katledilmesi olayı olmuştur. Kaderiyye mezhebinin de yer aldığı bir nüfûz mücadelesinin neticesinde Velîd b. Yezîd’in, Kaderiyye’nin etkisinde olan ve bizzat mensubiyeti de bulunan Yezîd b. Velîd tarafından öldürülmesinden mütevellid bir kaos ortamının devamında halife olan İbrahim, bir türlü istikrarı yakalayamamış ve 3-4 ay gibi kısa bir sürede halifeliği kaybetmiştir. Bu sebeple kimi tarihçiler tarafından halife olarak görülmesi de kanaatimizce onu halife olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Çünkü her ne kadar dönemi kısa ve kaosla geçmiş bir süreç olsa da onun halifeliğe gelişi, en azından Emevîlerin genel teatüllerine uygundur.

İbrahim b. Velîd dönemindeki kaos ortamında, onun başarısız yönetiminin de rolü olmakla birlikte asıl etken, Velîd b. Yezîd’in öldürülmesiyle başlayan olumsuz süreç olmuştur. Bu aşamada Mervân b. Muhammed’in tutumu da incelemeye değer görünmektedir. Zira olayların seyri dikkatli bir şekilde incelendiği zaman, Mervân b. Muhammed’in, Velîd’in kanını talep etmeyi, içindeki hilâfet hırsına bir maske olarak kullandığı

<sup>46</sup> Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-esrâf*, 9: 200.

<sup>47</sup> Taberî, *Târih*, 4: 280; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7: 259; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 332.

<sup>48</sup> Halife b. Hayyât, *Tarih*, 374; Taberî, *Târih*, 4: 281; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7: 259.

anlaşılmaktadır. Bu mücadelede kendi durumunu, Hz. Osman'ın kanını talep eden Muâviye'nin durumuna benzetmesi de bir meşruiyet arayışı olarak görünmektedir.

Olayların seyrinde Kaderiyye'nin rolü dikkatli bir şekilde ele alınacak olursa, Velîd b. Yezîd döneminde bu mezhebin güçlenmeye başladığı ve etki altına aldığı Yezid b. Velîd vasıtasıyla bir iktidar mücadelesinin içine girdiği görülmektedir. Kaderiyye tarafından Yezîd b. Velîd'e, kendisinden sonrası için İbrahim b. Velîd'i halife olarak atamasının telkin edilmesinden hareketle İbrahim'in de Kaderiyye'den olduğunu söylemek iddialı bir söz olur; ancak en azından -farklı sebeplerin de bulunması ihtimaliyle birlikte- Kaderiyye'nin menfaâtlerine uygun bir halife olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

İbrahim b. Velîd'in halifelik süresi konusunda tarihçilerin bir görüş birliği olmamakla birlikte çoğunluk onun, yaklaşık 4 ay halifelik yaptığı kanaatinde. Ayrıca onun ölüm tarihi de tartışma konusu olmuş ve hal' edilir edilmez Mervân b. Muhammed tarafından öldürüldüğü ya da onun tarafından değil de 132/749 senesinde Zap suyu civarında Mervân ile birlikteyken Abbâsoğulları tarafından öldürüldüğü yönünde iki görüş ileri sürülmüştür. Bu yöndeki tartışmalar ve olayların seyri incelendiği zaman İbrahim b. Velîd'in, 132/749 senesinde öldürüldüğü fikri daha ağır basmaktadır. Zira tarihçilerin çoğunluğu tarafından bu görüş benimsenmekle birlikte İbrahim b. Velîd ile Mervân b. Muhammed'in anne bir kardeş olmaları da bu ihtimali güçlendirmektedir.

Sonuç olarak, halife olan Mervân b. Muhammed, yetenekli bir siyasetçi ve komutan olmasına rağmen o da devletin kötü gidişine bir çare olamamıştır. Çünkü asabiyet ve iç çekişmeler sebebiyle içinde bulunulan durum, birlik sağlanmasına ve dostluk ortamının oluşmasına hep engel olmuştur. Yani temel sorunlara köklü çözümler bulmak yerine, günü kurtarmaya dönük ve kurumsallaşmamış tedbirler bulmaya çalışmak, devletin çöküşünü durduramamıştır.

### KAYNAKÇA

- Aktan, Hamza. "İstîlâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 361-362. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bek, Muhammed Hudari. *Muhadarat-Tarihu ümemi'l-İslâmiyye - ed-devletü'l-Ümeviyye*. Thk. Muhammed el-Usmanî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud. *Cümel min ensâbi'l-esrâf*. Thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbâru't-tvâl*. Thk. Abdulmun'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî - İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1960.

- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-tarih*. 2. Baskı. Thk. Ekrem Ziya el-Umerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî. *Tarih*. 2. Baskı. Thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Dımaşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, 1397.
- İşş, Yusuf. *ed-Devletü'l-Ümeviyye*. 2. Baskı. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen. *Tarihu Dımaşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Amravî. Basra: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *el-Muntazam fî tarihi'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fî't-tarih*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbn Habîb, Muhammed İbni Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. Thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zemân*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Thk. Mahmut el-Arnaût. Dımaşk. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Me'ârif*. Thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1922.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribü'l-ümem ve teâkubu'l-himem*. 2. Baskı. Thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Serûş, 2000.
- İbn Tiktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtâbâ. *el-Fahrî fî'l-âdâbi's-sultânîyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kürd Ali, Muhammed b. Abdürrezzâk b. Muhammed. *Hıtatü's-Şam*. Dımaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1983.
- Makdisî, el-Mutahhir b. Tâhir. *el-Bed' ve't-tarih*. Bûrsaîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali İbnü'l-Huseyn b. Ali. *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*. Thk. Kemal Hasan Mer'î. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Sallâbi, Ali Muhammed. *Emeviler dönemi*. Trc. Harun Ünal. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.
- Sarıçam, İbrahim. "İbrahim b. Velîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 359. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir, Celâluddin. *Tarihu'l-hulefâ*. thk. Hamdî ed-Demirdaş. Suûdi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târihu'd-devleti'l-Ümeviyye*. 7. Baskı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010.
- Üzüm, İlyas. "Kaderiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 64-65. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

- Vekîl, Muhammed Seyyid. *el-Ûmeviyyûn beyne's-şark ve'l-garb*. 2. Baskı, Dımaşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru's-Şâmiyye, 2014.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ca'fer. *Tarihu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Târîhu'l-İslâm ve ve-feyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 2. Baskı. Thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 3. Baskı. Thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyin Esad. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 79-100

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## **MENÂR EKOLÜNÜN HZ. İSÂ'NIN REF'İ VE NÜZÛLÜ HAKKINDA REFERANS KABUL EDİLEN AYETLERE YAKLAŞIMI**

*The Approach of the Menâr School to Verses That Are Accepted as References to the Ascension and the Return of Jesus*

### **Hanefi ŞOLA**

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

*Research Assistant, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsir*

hanefisola@aksaray.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0142-1782>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21.03.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 05.06.2018

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2018

Atıf / Cite as: Şola, Hanefi. "Menâr Ekolünün Hz. İsa'nın Ref'i ve Nüzûlü Hakkında Referans Kabul Edilen Ayetlere Yaklaşımı". Mütefekkir 5/9 (Haziran 2018): 79-100.  
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441655>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.  
All rights reserved.

# MENÂR EKOLÜNÜN HZ. ÎSÂ'NİN REF'İ VE NÜZÛLÛ HAKKINDA REFERANS KABUL EDİLEN AYETLERE YAKLAŞIMI

Hanefi ŞOLA

## Öz

Hz. Îsâ'nın ölmeden önce göğe yükseltildiği, kıyamete kadar yaşayacağı ve kıyamete yakın bir zamanda bir kurtarıcı olarak yeryüzüne ineceği şeklindeki inanış, İslam düşüncesinde geleneğinde nüzûl-i Îsâ şeklinde kavramlaşmıştır. Çeşitli İslâmî kaynaklarda yer alan ve tefsir kaynaklarında da kendine yer bulan bu inanışa referans gösterilen birçok ayet vardır. Bu ayetler hakkında ortaya konan yorumlar, XIX. yüzyıla kadar mezkûr inanışı temellendirmeye yönelik olmuştur. Ancak bu yüzyılda batıda yükselen pozitivist dalga İslam dünyasındaki epistemolojik anlayışta bazı değişikliklerin meydana gelmesine neden olmuştur. Bu değişimle birlikte Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ ve A. Mustafa Merâğî gibi isimlerin içinde bulunduğu Menâr ekolü başta olmak üzere İslam dünyasındaki bazı akımlar bu inanışı reddetme yoluna gitmiştir. Bu çalışmada Menâr ekolünün, klasik tefsir kaynaklarında Hz. Îsâ'nın ölmeden göğe yükseltildiği ve kıyamete yakın bir zamanda yeniden dünyaya bir kurtarıcı olarak döneceği konusunda referans gösterilen ayetlere yaklaşımı ele alınmıştır. Bu kapsamda öncelikle ilgili ayetlere, daha sonra bu ayetlerin klasik tefsir kaynaklarındaki yorumlarına değinilmiştir. Son olarak da Menâr ekolünün değerlendirmelerine yer verilmiştir. Sonuç olarak bu ekolün söz konusu ayetlerin mezkûr inanışla alakasının bulunmadığı yönünde bir yaklaşıma sahip oldukları görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Menâr, Abduh, Ref', Vefat, Nüzûl-i Îsâ.

## The Approach of the Menâr School to Verses That Are Accepted as References to the Ascension and the Return of Jesus

### Abstract

The belief that Jesus was raised to the sky before he died, that he would live until the end of the world and that he would come down to earth as a savior near the doomsday is conceptualized as the Nuzûl-i Isa (return of Jesus) in the Islamic tradition. This belief took place in different Islamic sources including tafseer books and there are a lot of verses related to it. The interpretations about these verses were aimed to build a basis for above mentioned idea until 19th century. However, the positivist trend rising in the west during this century has caused some changes in the epistemological paradigm in the Islamic world. With this change in the paradigm, some theological schools alongside with the Menâr school which included people like Muhammad Abduh, Jamaluddin Afghani, M. Reşîd Rıza ve A. Mustafa Meragi, have decided to refuse this belief. In this study, the approach of Menâr school to the verses that refer to the ascension and the return of Jesus as savior has been dealt with within the classical tafseer sources. In this regard, firstly the verses and secondly the interpretations of these verses in our classical tafseer sources were mentioned. Later on, the evaluations of Menâr School about the issue were laid down. As a result, it was obtained that this school do not believe that the fore mentioned verses are related to this belief at all.

**Keywords:** Tafseer, Menar, Abduh, Ascension, Death, Nuzul-i Isa.



## GİRİŞ

Kurtarıcı mitosu, tarih boyunca çeşitli toplumlarda farklı isim ve anlatımlarda kendini gösteren bir inanış olarak var olagelmıştır. Öteden beri insanların zihinlerini meşgul eden bu düşüncenin ilk olarak nerede ve nasıl çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte, özellikle doğu toplumlarında “*mesih-kurtarıcı*” olarak kendini gösteren bu inanış, tüm insanlık tarihinde müşterek bir kültür olarak görülür.<sup>1</sup> İslam düşünce geleneğinde nüzûl-i İsâ olarak kavramlaşan bu inanış kıyametin büyük alametlerinden biri olarak da kabul edilir. Bu kabul hiçbir itiraza maruz kalmadan XIX. yüzyıla kadar İslam geleneğindeki yerini korumuştur.

Nüzûl-i İsâ, İslam kaynaklarında başta kelim olmak üzere tefsir ve hadis külliyatında kendine bolca yer bulur. Bu inanış, XIX. yüzyıla kadar yazılan tefsirlerin kahir ekseriyetinde birtakım ayetler bağlamında işlenmiştir.<sup>2</sup> Söz konusu ayetlerde bazı farklı yorumlar bulunsa da bu yorumlarda Hz. İsâ'nın ölmediği ve kıyamete kadar yaşayacağı, kıyamete yakın zamanda bir kurtarıcı olarak dünyaya geleceği şeklindeki inanışa halel getirecek herhangi bir itiraz söz konusu olmamıştır.

XIX. ve XX. yüzyıl Müslümanların Batı karşısında tüm cephelerde üst üste yenilgi yaşamaları ve buna bağlı olarak inkıza uğramaları sonucunda İslâm düşüncesinde ciddi kırılmaların yaşanmasına neden olmuştur. Nitekim bu yüzyılda gerek Mısır'da gerekse diğer İslâm coğrafyalarında Müslümanlar, Batı medeniyetinin inşa ettiği teknolojik, askeri ve siyasi üstünlük karşısında yenilmişlik psikolojisine kapılmış, bu psikoza bağlı olarak da epistemolojik anlayışlarında Batı'daki gibi rasyonalitenin hâkim olduğu epistemolojiye koşut bir değişim meydana gelmeye başlamıştır. Bu bağlamda Kur'ân başta olmak üzere tüm dinî metinlerin anlaşılmasında kriter önceliği sem'iyâttan müşâhedeye doğru evrilmiş ve bu anlayış çerçevesinde vücûda gelen düşünceler literatürde *çağdaş İslâm düşüncesi* şeklinde kavramlaşmıştır. Bu değişimin neticesinde Hz. Âdem kıssasını, Fil vak'asını, sihrin gerçekliğini, Hz. İbrahim ve dört kuş meselini vb. birçok kıssayı konu edinen ayetler farklı yorumlanmıştır. Bu çerçevede Hz. İsâ'nın ref'i ve kıyamete yakın tekrar geleceği konusunda referans gösterilen ayetler de sorgulanmış, çeşitli tenkitlere tabi tutulmuş ve nihayetinde mezkûr ayetlerin bu mesele ile

<sup>1</sup> Bk. Ömer Faruk Harman, “İslam Öncesi Dinlerde Beklenen Kurtarıcı”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, ed. Mehmet Bulgen (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2014), 95-102; Zeki Ünal, *Hz. İsâ'nın Dönüşü Meselesi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 29-88; Zeki Sarıtoprak, *İslam İnanç Açısından Nüzûl-i İsâ Meselesi* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), 3-36.

<sup>2</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/55-61; en-Nisâ 4/155-160; ez-Zuhruf 43/61.

irtibatlandırılmayacağı düşüncesine varılmıştır. Çağdaş dönemde mezkûr yorumları benimseyenlerin başında Hindistan alt kıtasında Kâdiyânîler, Mısır'da ise Menâr ekolü gelmektedir. Ancak her iki akımın bu inancı reddetme gerekçelerinin birbirinden farklılık arz ettiğini söylemek gerekir.

Bilindiği üzere Kur'an, tüm İslâmî akımlarca temel referans metin olarak kabul edilir, buna bağlı olarak itikadî ve amelî meselelerde, öncelikli olarak Kur'an'a müracaat edilir. Bu bağlamda nüzûl-i İsâ inancı da bazı ayetler çerçevesinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Nitekim klasik tefsir kaynaklarına bakıldığında Hz. İsâ'nın öldürülmeyip göğe yükseltildiği şeklindeki inanın ayetlerle nasıl temellendirilmeye çalışıldığı açıkça görülür. Söz konusu ayetlere getirilen yorumların ekseni ise neredeyse aynı gibidir. Buna karşın, Hz. İsâ'nın kıyamete yakın zamanda yeniden dünyaya geleceği konusunda referans kabul edilen ayetlerin üzerinde müfessirlerin yaptıkları yorumların aynı olduğu söylenemez. Zira bazı müfessirler bu ayetleri Hz. İsâ'nın kıyamete yakın bir zamanda nüzûl edeceği hakkında referans olarak kabul ederken, bazı müfessirler ise Hz. İsâ'nın nüzûlüyle ilişkilendirmeden yorumlamışlardır. Ancak yapılan bu yorumların söz konusu inanın varlığına hanel getirecek bir mahiyet arz etmediğini söyleyebiliriz.

Konuya girmeden önce Menâr ekolü hakkında bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır. Cemaleddîn Efganî'nin (ö. 1897) girişimleriyle başlatılabileceğimiz Menâr ekolü, Muhammed Abduh (ö. 1905) ve M. Reşid Rızâ (ö. 1935) tarafından geliştirilmiştir. Mustafa Abdurrâzık (ö. 1946), Ahmed Mustafa Merâğî (ö. 1952) Mahmûd Şeltût (ö. 1966) ve Ali Abdurrâzık (ö. 1966) gibi isimlerin de içinde bulunduğu bu ekolün hedefinde, yukarıda değindiğimiz kırılmaların etkisiyle öncelikle toplumsal ıslahatlar olmuştur.<sup>3</sup> Mezkûr ıslahatların gerçekleşmesi için öncelikle, İslam geleneğindeki delil hiyerarşisinin birinci sırasında yer alan Kur'an'ın nasıl ele alınması gerektiği üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu kapsamda söz konusu ekolün epistemolojik anlayışındaki değişim, tefsire ilişkin metodolojilerini de etkilemiştir. Bu anlamda bu ekol, klasik tefsirlerin detaylı gramer izahları, belagat ve edebi sanatlarla ilişkin nükteler, kelimî problemlere dair konular, fakihlerin istinbat ve fetvalarıyla dolup taşıdığını ve tüm bunların Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlamaktan ziyade Kur'an'ın anlaşılmasında birer engel teşkil ettiğini savunur. Menâr ekolü, aynı literatürün İsrâîlî rivayetlerle dolup taşıdığı, bu rivayetlerin Kur'an'ın sağlıklı anlaşılmasına mani olduğu ve bunların delil olarak

<sup>3</sup> Bk. Fethi Ahmet Polat, "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 215.

kullanılmasından sakınılması gerektiği üzerinde de durur. Bu bağlamda Kur'an'ı tefsir etmenin en güzel yönteminin Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi gerektiğini savunan bu ekol, tefsirin başta İsrâîlî rivayetler olmak üzere, sübut açısından sıhhati sorunlu rivayetlerden tecrit edilmesini önerir ve bu süreçte aklın aktif bir şekilde işlevsel kılınması gerektiğine dikkat çeker.<sup>4</sup> Bu kapsamda akla önemli bir paye veren söz konusu ekol, bu yaklaşımını en belirgin şekilde Kur'an kıssalarının yorumunda ortaya koyar. Mucizeyi imkân dâhilinde kabul etmenin yanında, Kur'an'da akla aykırı gözükten birçok ifadeyi, mecâz ve temsil vasıtasıyla rasyonel bir temele oturtmaya çalışır.<sup>5</sup> Tefsir metodolojisini bu parametreler üzerine kuran Menâr ekolü, Hz. İsâ'nın ref' ve nüzülünü de bu çerçeveye göre yorumlamıştır.

Bu çalışmada söz konusu ayetlerle ilgili Menâr ekolü tarafından yapılan yorumlar ile klasik tefsirlerde yer alan yorumlar ele alınacaktır. Ancak "Menâr ekolü" derken, daha ziyade bu ekolün önde gelen âlimlerinden Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Mustafa Merâgî'nin *Tefsîru'l-Menâr* ile *Tefsîrü'l-Merâgî'* adlı eserlerindeki yorumlarının kast edildiğini söylemek gerekir. Başka bir ifadeyle, Menâr ekolü ifadesi mezkûr üç isimle sınırlı tutulacaktır.

Çalışmamıza öncelikle Kur'an'da Hz. İsâ'nın, ref'i ve nüzulüne referans gösterilen ayetlerle başlanılacaktır. Ardından bu ayetlerin Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*'ı, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-Beyân*'ı, Mâverdi'nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-Uyûn*'u, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdü'l-Mesîr*'i, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi'u li Ahkâm*'ı gibi klasik tefsirlerde nasıl ele alındığına değinilecektir. Ardından, aynı ayetlerin *Tefsîrü'l-Menâr* ve *Tefsîrü'l-Merâgî'* adlı eserlerde nasıl ele alındığı üzerinde durulacak, münasebet düştükçe bu eserlerdeki yorumlarla mezkûr klasik tefsirlerdeki açıklamalar mukayese edilecek ve böylece meseleye nasıl yaklaştıkları tespit edilecektir.

Bu noktada Menâr ekolünün Kur'an'ı ve tefsiri modern anlayışa uygun biçimde yorumlayanlara büyük ölçüde kaynaklık etmesi itibarı ile ulaşılan tespitlerin çağdaş dönemde önemli bir yekûn oluşturan modern dönem Kur'an ve tefsir yorum literatürüne önemli bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

<sup>4</sup> Bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm (Tefsîrü'l-Menâr)*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1432/2011), 1: 3-30; Ahmed Mustafa Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1365/1946), 1: 5-17; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 148.

<sup>5</sup> Bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1: 213-215, 281; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî'*, 1: 133-134.

## 1. KUR'AN'DA HZ. İSÂ'NIN REF'İNE VE NÜZÛLÜNE REFERANS GÖSTERİLEN AYETLER

Kur'an'da Hz. İsâ'nın ref'ine referans gösterilen ayetler Âl-i İmrân, Nisâ ve Zuhruf sûrelerinde yer almaktadır. Nisâ sûresinde ilgili hadiseye şöyle yer verilmiştir:

"Sözlerinden dönmeleri, Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ve "Kalplerimiz kılıflanmıştır" demeleri sebebiyle... Dahası inkârları sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur. Pek azı müstesna artık iman etmezler. Bir de inkâr etmelerinden ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından; 'Allah elçisi Meryem oğlu İsâ Mesîh'i öldürdük' demeleri yüzünden... Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler; şüphe içine düşürüldüler. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bu konuda tam bir kararsızlık içindedirler. Bu hususta zanna uyma dışında hiçbir bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmemişlerdir. Bilâkis Allah onu ref' etmiştir. Allah izzet ve hikmet sahibidir." (en-Nisâ 4/155-158)

Aynı hadise bir başka açıdan Âl-i İmrân sûresinde şöyle ele alınmıştır:

"Allah buyurmuştu ki: 'Ey İsâ! Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım ve sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte, ayrılığa düşüp durduğunuz hususlarda aranızda hüküm o zaman ben vereceğim.' 'İnkâr edenleri dünyada da âhirette de şiddetli bir azaba çarptıracağım; onların hiç yardımcıları da olmayacak.' İman edip dünya ve âhirete faydalı işler yapanlara gelince, Allah onlara mükâfatlarını eksiksiz verecektir. Allah zalimleri sevmez." (Âl-i İmrân 3/55-61)

Hz. İsâ'nın yeryüzüne yeniden döneceği hususunda ise yukarıdaki ayetlere ilaveten referans gösterilen diğer ayetler şunlardır:

"Ehl-i kitap'tan her biri ölümünden önce ona mutlaka iman edecektir; o da kıyamet gününde onlara şahit olacaktır." (en-Nisâ 4/159-160)

"Şüphesiz o, kıyamet için kesin bir bilgidir." (ez-Zuhruf 43/61)

"O hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşacak ve sâlih kişilerden olacak." (Âl-i İmrân 3/46)<sup>6</sup>

## 2. KLASİK TEFSİRLERDE HZ. İSÂ'NIN ÖLÜMÜ, REF'İ VE NÜZÛLÜYLE İLGİLİ YORUMLAR

Yukarıda Hz. İsâ'nın ölümü, ref'i ve nüzulü kapsamında değerlendirilen ayetlere yer verildi. Bu başlıkta ise ilgili ayetlerin klasik tefsirlerde nasıl değerlendirildiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Çünkü Menâr eko-

<sup>6</sup> Ayet mealleri Diyanet Vakfı'na ait mealden kısmen değiştirilerek iktibas edilmiştir.

lünün bu konudaki görüşlerinin geleneksel anlayıştan farkının belirlenmesi açısından klasik tefsirlerdeki açıklamalar ehemmiyet arz eder.

### 2.1. Hz. İsâ'nın Ölümü ve Ref'ine Yönelik Yorumlar

Klasik tefsirlerde Hz. İsâ'nın mı, yoksa onun yerine başka birinin mi öldürüldüğü konusu Nisâ sûresinin 157. ayetinde ele alınmıştır. Söz konusu ayetle ilgili olarak klasik tefsirlerdeki tüm bilgiler, görebildiğimiz kadarıyla, öldürülen şahsın Hz. İsâ değil, onun yerine bir başkası olduğu yönündedir. Nitekim bu ayet hakkında Ebû Cafer et-Taberî, öldürülenin Hz. İsâ olmadığını, Hz. İsâ'ya benzetilen başka biri olduğunu belirttiikten sonra, öldürülen kişinin Hz. İsâ'ya nasıl benzetildiği konusunda müfessirlerin ihtilaf ettiklerine değinerek şu iki görüşe yer vermektedir.

(1) Vehb b. Münebbih'e (ö. 114/732) atfedilen görüşe göre, Yahudiler Hz. İsâ ve havâriyelerini kuşattıklarında hangisinin İsâ olduğunu tespit edemediler. Zira tüm havâriyeler İsâ'nın suretine dönüştürülmüşlerdi. Bunun üzerine Hz. İsâ'yı öldürmek isteyenler hangisinin İsâ olduğunu seçemediler. İsâ ile birlikte bulunanlardan biri İsâ olduğunu söyleyerek evden dışarı çıktı. Onlar da onu İsâ zannederek öldürdüler.

(11) Mücâhid (ö. 103/721), Kasım (ö. 107/725[?]), Katâde (ö. 117/735), Süddî (ö. 127/745), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve İbn İshâk (ö. 151/768) gibi tabiîn âlim ve müfessirlerine göre ise öldürülen kişinin Hz. İsâ'ya benzetilmesi olayı şöyle gerçekleşmiştir: Hz. İsâ onlardan birinin kendi yerine öldürülmesini istemiş, içlerinden biri de bu isteği kabul etmiştir. Derken o kişi Allah tarafından Hz. İsâ'ya benzetilmiş ve öldürülmüştür. Hz. İsâ da göğe yükseltilmiştir. Taberî bu iki görüşten ilk görüşün daha isabetli olduğu kanaatinde dir.<sup>7</sup>

Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, Hz. İsâ'ya benzetilerek öldürülen kişinin kim olduğu konusundaki görüş sayısını üçe çıkartır. Bu görüşleri şöyle sıralayabiliriz:

(1) Yahudiler, Hz. İsâ'yı tanıdıkları halde başka biriyle karıştırmış ve onu Hz. İsâ zannederek öldürüp çarmıha germişlerdir.

(11) Onlar (Yahudiler) Hz. İsâ'nın adını çok duymuş olmakla birlikte onu şahsen tanımamaktaydılar. Yahuda adında biri otuz dirhem karşılığında onlara Hz. İsâ diye başka birini göstermiştir.

(111) Yahudiler Hz. İsâ'yı şahsen tanımaktaydı, ancak halkın fitnesinden korkuyorlardı. Bu sebeple söz konusu fitneden sakınmak için Hz. İsâ

<sup>7</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili'l-Âyi'l-Kur'ân*, 4. Baskı (Kahire: Dâru's-Selâm, 1430/2009), 4: 2622-2627.

diye başka birini öldürüp çarmıha germişlerdir. Allah böylece onların Hz. İsa'yı öldürmelerini engellemiştir.<sup>8</sup>

Hiz. İsa'ya benzetilerek öldürülen kişi hakkında Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1210) ise dört görüşten bahsetmektedir. Bu görüşler sırasıyla şöyledir:

(i) Yahudiler, Hiz. İsa ve havâriyelerinin bulunduğu evi tespit edince Yahudilerin lideri, Taytâyus adındaki bir adamına Hiz. İsa'yı yakalayıp huzuruna getirmesini emreder. Bu kişi Hiz. İsa'nın bulunduğu eve girince Allah Hiz. İsa'yı göğe kaldırmış ve ona Hiz. İsa'nın şeklini vermiştir. Bunun üzerine Yahudiler o kişiyi Hiz. İsa sanarak çarmıha gererek öldürmüşlerdir.

(ii) Yahudiler, Hiz. İsa'yı takip etmesi için bir adamı görevlendirirler. Hiz. İsa bir dağa çıkar ve oradan göğe yükseltilir. Allah o görevli adama Hiz. İsa'nın şeklini verir. Yahudiler onu, Hiz. İsa olduğunu inkâr etmesine rağmen öldürür.

(iii) Hiz. İsa bir evde havarilerinden, "Kim cennet karşılığında benim suretime girmek ister?" şeklinde bir istekte bulunur. Aralarından biri "Ben" diye öne atılır. Bunun üzerine Allah o kişiye Hiz. İsa'nın suretini verir ve kişi evden çıkartılıp öldürülür. Hiz. İsa ise semaya kaldırılır.

(iv) Havarilerin arasında bulunan bir münafık Yahudilere giderek Hiz. İsa'nın yerini söyler. Yahudilerle birlikte eve giren bu kişiye Hiz. İsa'nın şekli verilir. Böylece adam çarmıha gerdirilerek öldürülür.<sup>9</sup>

Hiz. İsa'nın yerine öldürülen kişi hakkında ortaya atılan görüşlerin çeşitliliği, söz konusu kişinin kim olduğu hususunda İslâm âlimlerinin zihninin net olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Bu da söz konusu yaklaşımların kesin verilere değil, spekülasyona açık verilere dayanmasına işaret eder. Nitekim Fahreddin er-Râzi, ayet hakkında ortaya konan görüşlerin birbirleriyle çelişkili olduğunu belirtmiş, neticede işin hakikatinin Allah'a havale edilmesini salık vermiştir.<sup>10</sup>

Görüldüğü gibi, klasik dönem tefsirlerindeki kayıtlarda Hiz. İsa'nın değil de onun yerine bir başkasının öldürüldüğü açıkça ifade edilmektedir. Ancak öldürülen kişinin kim olduğu hakkında çeşitli rivayetler üzerinde durulmuş ve bu konuda bir ittifaka varılamamıştır.

Klasik dönem müfessirlerinin Nisâ suresinde yer alan ayette Hiz. İsa'nın yerine bir başkasının öldürüldüğü konusundaki görüşlerine göre

<sup>8</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el- Maverdî el-Basrî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007), 1: 543.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 6: 102.

<sup>10</sup> Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 6: 102.

Hız. İSâ'nın öldürülmediği açıkça anlaşılmaktadır. Buna göre Hız. İSâ'nın yerine bir başkası öldürülmüşse, burada Hız. İSâ'nın akibetinin ne olduğu meselesi ortaya çıkmaktadır. Bu mesele klasik tefsirlerde meâlen, "Ey İSâ! Ben seni vefat ettireceğim ve katıma yükselteceğim. Seni inkârcıların iftiralardan temize çıkartacağım." şeklindeki Âl-i İmrân 3/55. ayeti çerçevesinde ele alınır. Nitekim klasik dönem müfessirleri bu ayetten hareketle Hız. İSâ'nın öldürülmeyip göğe yükseltildiğini, dolayısıyla hâlâ sağ olduğunu ifade ederler.

Bu ayetin yorumlanmasında dikkat çeken kavramların "teveffi" ve "ref" sözcükleri olduğu söylenebilir. Klasik dönemdeki müfessirler bu iki kavrama ilişkin çeşitli yorumlara yer vermişlerdir. Hız. İSâ'nın hâlâ sağ olduğunu ve kıyametten önce dünyaya döneceğini savunan müfessirler, söz konusu ayette yer alan iki lafızla beraber ayetin nazmı üzerinde de durmuşlardır. Buna göre ayetin nazmı konusunda iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Yaklaşımlardan birine göre ayetin sıralanıştaki nazmı olduğu gibi dikkate alınmalıdır, diğer yaklaşıma göre ise ayetin nazmında takdim-te'hir bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Ayetin nazmını olduğu gibi değerlendiren müfessirlerden Rebi' b. Enes (ö. 139-140/757) ayette geçen "muteveffike" ifadesinin "senin ruhunu kabzedeceğim" değil, mecazî olarak "seni uyutacağım" anlamına geldiğini belirtirken, Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Dahhâk (ö. 105/723), İbn Zeyd ve İbn Cüreyc gibi müfessirler ise "muteveffike" ifadesinin "seni kâfirlerin elinden kurtarmak suretiyle öldürmeksizin katıma alacağım" anlamına geldiğini öne sürmüşlerdir.<sup>12</sup> İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve Veh b. Münebbih'e atfedilen bir başka görüşe göre ise "teveffi" ifadesi gerçek manada ölüm anlamına gelmektedir. Ancak Hız. İSâ sadece birkaç saat ölü olarak kalmış ve daha sonra diriltiyle göğe yükseltilmiştir.<sup>13</sup>

Ayetin nazmında takdim-te'hir bulunduğunu öne sürenlerin arasında Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Ferrâ (ö. 207/822) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi müfessir ve dilciler görülmektedir. Mukâtil b. Süleymân, ayeti, "إني رافعك إلى الآن وموتيفك بعد قتل الدجال"<sup>14</sup> yani, "Seni şu an katıma yükselteceğim ve deccalı öldürdükten sonra seni vefat ettireceğim." şeklinde

<sup>11</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3: 1806-1808; Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 8: 75-78; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1: 397; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1430/2009), 1: 321-322.

<sup>12</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3: 1806-07; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1431/2010), 2: 467.

<sup>13</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3: 1807-08; Fahreddîn er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 7: 75.

<sup>14</sup> Ebû'l-Hasen b. Beşîr Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1: 172.

takdir ederken, Ferrâ ise, “ إني رافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا ومتوحيك بعد إنزالي إليك في ”<sup>15</sup> yani, “Seni katıma yükseltip kâfirlerin elinden kurtaracağım ve seni tekrar dünyaya indirdikten sonra vefat ettireceğim.” şeklinde takdir etmiştir.

Klasik dönem müfessirleri görüldüğü üzere, Hz. İsa'nın göğe yükseltilmesine ilişkin referans gösterilen ayet hakkında birbirinden farklı izahlarda bulunsalar da onun ölmeden göğe yükseltildiği hususunda ittifak halindedirler.

## 2.2. Hz. İsa'nın Nüzûlü

Çalışmanın başlarında Hz. İsa'nın kıyamet kopmadan önce geleceğine inanan bazı âlimlerin delil olarak kullandıkları ayetlere değinmiş-tik. Bu ayetlerden biri, “ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ” şeklindeki Nisâ sûresi 4/159. ayetidir. Dikkat edilirse ayette hem “*bihi*” hem de “*mevtihi*” ifadelerinde birer zamir bulunmaktadır. Bu ayetteki her iki zamir, içinde İbn Abbâs, İbn Zeyd, Ebû Mâlik, Katâde gibi sahabe ve tabiîn dönemi müfessirlerinin de yer aldığı müfessirlere göre Hz. İsa'ya râci olmaktadır. Mücâhid, Hasan Basrî ve Dahhâk gibi tabiîn müfessirlerinin savunduğu bir başka görüşe göre “*bihi*”deki zamir, Hz. İsa'ya, “*mevtihi*”deki zamir de Ehl-i Kitâb'a işaret eder. İkrime'nin (ö. 105/723) savunduğu üçüncü görüşe göre ise birinci zamir Hz. Muhammed'e, ikinci zamir ise Ehl-i Kitâb'a dönmektedir.<sup>16</sup> Bu bağlamda birinci görüşe göre ayet, “*Ehl-i Kitap'tan herkes, İsa'nın ölümünden önce ona iman edecektir.*”, ikinci görüşe göre, “*Ölmeden önce tüm Ehl-i Kitap, Hz. İsa'ya iman edecektir.*” üçüncü görüşe göre ise, “*Ehl-i Kitap'tan herkes, ölmeden önce Hz. Muhammed'e iman edecektir.*” anlamlarına gelmektedir.

Hz. İsa'nın nüzûlüne delil olarak kullanılan bir başka ayet Zuhruf 43/61. ayettir. Söz konusu ayeti Hz. İsa'nın tekrar dünyaya geleceğine delil olarak kullananlar, “ وَإِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلسَّاعَةِ ” şeklindeki ayette geçen “*innehu*” ifadesindeki zamiri Hz. İsa olarak yorumlamaktadırlar. İbn Abbâs, Katâde, Mücâhid, Dehhâk ve Süddî gibi tabiîn müfessirleri tarafından savunulan bu görüşe göre ayete, “*Hz. İsa'nın çıkışı kıyamet için kesin bir bilgidir.*”<sup>17</sup> şeklinde bir anlam takdir edilmektedir. Ayrıca ayetteki zaminin kime/neye işaret ettiği hususunda tek bir görüşün bulunmadığını; ilgili zaminin Kur'an'a râci olduğunu da söyleyenler bulunmaktadır.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1423/2002), 1: 155.

<sup>16</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 4: 2628-33; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1: 544.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 9: 7310-12; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 5: 235.

<sup>18</sup> Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 9: 7312; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 5: 235.



Klasik tefsirlerdeki kayıtlara göre Âl-i İmrân 3/46. ayeti de bazı müfessirlerce Hz. İSâ'nın kıyamete yakın bir zamanda yeryüzüne tekrar geleceğine yönelik delil olarak kullanılan ayetler arasında yer almıştır. Bu çerçevede ilgili ayette geçen “*kehlen*” ifadesi İbn Zeyd tarafından Hz. İSâ'nın Deccalı öldürdüğü sıralardaki konuşması anlamında kullanılmıştır. Ancak şunun da ifade edilmesi gerekir ki; Katâde, İbn Rebîf, Mücâhid, İbn Cüreyc gibi tabiîn müfessirlerinin büyük çoğunluğu ilgili ayette geçen “*kehlen*” ifadesini, Hz. İSâ'nın yetişkinlik dönemindeki konuşması anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Ancak bunun Hz. İSâ'nın kıyamete yakın bir zamanda dünyaya yeniden geldiği sıralarda gerçekleşeceği şeklinde bir kayıt düşmemişlerdir. Nitekim söz konusu görüşlere yer veren Taberî'nin ilgili ifade hakkındaki şu açıklamaları dikkat çekicidir: “Allah'ın Hz. İSâ hakkında bu ifadeyi kullanması, tüm insanların yetişkinlik ve yaşlılık döneminde konuştukları gibi Hz. İSâ'nın da bu dönemlerde konuştuğunu bildirmesi içindir. Ayrıca bu ifade, sapkın Hristiyanların İSâ hakkındaki görüşlerine karşı argüman olarak kullanılmıştır. Şöyle ki Hz. İSâ, zaman geçtikçe çocukluktan yetişkinliğe doğru bir gelişim göstermektedir. Bu da Hz. İSâ'da meydana gelen bazı fiziksel değişimlerin göze çarpmasına sebep olmaktaydı. Bu çerçevede sapkın grupların Hz. İSâ hakkındaki ulûhiyet iddiaları doğru olsaydı Hz. İSâ'nın zamanın ilerlemesiyle bir takım fiziksel değişimler geçirmesinden söz edilemezdi.”<sup>19</sup>

Hız. İSâ'nın nüzûlüne ilişkin referans gösterilen ayetler hakkındaki yorumlar çeşitlilik arz etse de bu durum, onun nüzûlü konusunda olumsuz bir tartışmanın meydana gelmesine olanak vermemiştir. Ayetlerdeki yorum farklılıkları, sadece ilgili ayetlerin Hz. İSâ'nın nüzûlüyle ilişkilendirilmemesiyle sınırlıdır. Nitekim adı geçen müfessirlerden hiçbirinin bu inanişâ hâle getirecek en ufak bir şüpheye bile yer vermedikleri açıkça görülmektedir. Klasik dönem müfessirlerine ait söz konusu yorumların şekillenmesinde mezkûr rivayetlerin rolünün bulunduğunu söylemek izahtan varestes olsa gerektir.

### 3. MENÂR EKOLÜNÜN HZ. İSÂ'NİN ÖLÜMÜ, REF'İ VE NÜZÛLÜYLE İLGİLİ YORUMLARI

#### 3.1. Hız. İSâ'nın Ölümü ve Ref'i

Reşîd Rızâ ve Merâğî'ye göre Nisâ sûresi 157. ayetteki, “Onu öldürmediler, haça da germediler” şeklindeki ifade, insanların yaygın kabullerini ve Yahudilerin, “Hz. İSâ'yı öldürdük ve onu çarmıha gerdik” şeklindeki iddialarını yalanlamaktadır. Dolayısıyla ayet, Yahudilerin Hz. İSâ'yı öldüremedikleri gibi haça da geremedikleri gerçeğini ortaya koymakta-

<sup>19</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3: 1787-1789.

dır. Ancak Hz. İsa'nın öldürülüp öldürülmediği hususunda Ehl-i Kitap sürekli şüphe ve tereddüt içinde kalmıştır.<sup>20</sup> Merâgî; söz konusu hadisenin anlatımında her ne kadar olağan dışı ve garipsenecek bazı olaylar bulunuyorsa da Hz. İsa'nın Yahudilerin elinden kurtulduğu hususundaki hadisenin fiilen gerçekleşmiş olduğunun altını çizer.<sup>21</sup>

Reşîd Rızâ ve Merâgî, Hz. İsa'nın öldürülmesi hakkında ifade edilen şüphenin, çarpmıha gerilenin Hz. İsa mı, yoksa başka biri mi olduğu şeklindeki tereddütlere karşılık geldiğini belirtirler. Onların bu hususta kesin bilgiye sahip olmadıklarını ise ayette geçen "إِلَّا اتَّبَاعِ الطَّنِّ" ifadesi ile temellendirmeye çalışırlar. Hristiyanlarca kabul gören İncillerdeki kayıtların<sup>22</sup> net olmamasını da mezkûr görüşü destekleyen bir argüman olarak gösterirler.<sup>23</sup>

Ayette yer alan "وَمَا قَتَلُوهُ" şeklindeki ifadenin, "Hz. İsa'yı kesinlikle öldürmediler" ya da "onu, doğrudan kendisi olduğunu kesin bir şekilde bilerek öldürmediler" anlamına geldiğini, çünkü Yahudilerin Hz. İsa'yı bizzat tanımadıklarını belirten Reşîd Rızâ ve Merâgî<sup>24</sup> bu ifadelerini, Hristiyanlar tarafından makbul görülen metinlerindeki şu açıklamalarla temellendirirler: "Hz. İsa'yı askerlere teslim eden Asharyurtlu Yahuda'dır. O, askerlere öptüğü kişinin Hz. İsa olduğunu söylemiştir. Hz. İsa'yı öpünce de askerler onu yakalamışlardır. Barnaba İncil'inde ise askerler, İsa'ya benzediğinden, Asharyurtlu Yahuda'yı bizzat İsa sanarak yakalamışlardır."<sup>25</sup> Her iki yaklaşımdan da askerlerin Hz. İsa'yı tanımadığı sonucuna varan Reşîd Rızâ, bu hususta tefsir kaynaklarında bulunan rivayetlerle İncillerdeki bilgilerin paralel olduğunu ifade eder. Ona göre tüm bu rivayetler ile İncillerdeki bilgilerin ortaya koyduğu ortak nokta, Hz. İsa'yı öldürmek isteyen Yahudilerin bunu başaramadıkları ve onun yerine Hz. İsa sanarak başka birini öldürmeleridir.<sup>26</sup>

Reşîd Rızâ ve Merâgî'nin yukarıda yer verdiğimiz açıklamaları dikkate alındığında her ikisi de tıpkı klasik dönem müfessirleri gibi, Hz. İsa'nın öldürülmediğini ve onun yerine kendisine benzetilen başkasının öldürüldüğünü düşünürler. Bu açıdan her iki müfessirin görüşlerinin klasik dönem müfessirlerinin görüşleriyle aynı istikamette olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>20</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 6: 15-16; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 6: 13.

<sup>21</sup> Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 6: 13.

<sup>22</sup> Bk. Matta 26/28; Markos 14/20.

<sup>23</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 6: 16; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 6: 14.

<sup>24</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 6: 16; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 6: 14.

<sup>25</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 6: 17; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 6: 14.

<sup>26</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 6: 17; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 6: 14.

Hz. İsâ'nın akıbetinin ne olduğu hususundaki cevapları ise tıpkı klasik dönem müfessirleri gibi, Al-i İmrân sûresi 3/55. ayetinde ve kısmen Nisâ sûresi 4/158. ayetinde bulmaya çalışmışlardır.

Reşîd Rızâ'ya göre Al-i İmrân sûresinin 3/55. ayeti, hakkındaki rivayetlerden ve klasik dönem müfessirlerine ait görüşlerden bağımsız bir şekilde okunması halinde Hz. İsâ'nın vefat ettirilmiş olduğu açıkça anlaşılacaktır. Zira ona göre Hz. İsâ, her ne kadar yukarıda anlatılan hadiseye göre Yahudiler tarafından öldürülmemiş olsa da Hz. İsâ'nın vefatına ilişkin meselenin mezkûr hadiseden bağımsız olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu noktadan hareket etmeyen müfessirler ilgili ayeti Hz. İsâ'nın cesediyle birlikte göğe yükseltildiğine ilişkin rivayetlerle uyumlu hale getirmiş, böylece ayetteki açık anlamı göz ardı etmişlerdir.<sup>27</sup> Görüldüğü üzere Reşîd Rızâ burada, ayetin rivayetlerden tecrit edilerek okunmasını önermektedir. Zira ona göre mezkûr rivayetler, ayetin asıl anlamını ters yüz etmektedir.

Reşîd Rızâ'nın mezkûr ayeti rivayetlere bağlı kalarak yorumlayan klasik dönem âlimlerine yönelttiği eleştirilerine değindikten sonra onun yaklaşımını özetle şöyle açıklamak mümkündür: Ayetteki "teveffi" sözcüğü lügatte, "bir şeyi tamamıyla almak" anlamına gelir; bu sebeple "öldürmek" anlamında da kullanılır. Nitekim bu ifade, başka ayetlerde de ölüm anlamında kullanılmıştır. Sözcüğü, "Ölüm vakti gelen canları Allah alır (vefat ettirir)." şeklindeki Zümer 39/42. ile "Sizin için görevlendirilen ölüm meleği, canınızı alacaktır (vefat ettirecektir)." şeklindeki Secde 32/11. ayetleri böyledir.<sup>28</sup> Bu açıklamalarıyla Reşîd Rızâ ayetteki "teveffi" ifadesinin bilindik ölüm anlamına geldiğini temellendirmeye çalışmıştır. Görüldüğü üzere Reşîd Rızâ, söz konusu ifadeyi izah ederken, Kur'an'da bu ifadeyi içeren başka ayetlere müracaat etmektedir. Bu yönüyle Kur'an'ın rivayetler üzerinden değil, öncelikle Kur'an'la yorumlanması gerektiğini salık vermektedir.

Reşîd Rızâ'nın söz konusu ayet hakkındaki bu açıklamalarından sonra, Abduh'un yaklaşımına da değinmek gerekir. Abduh, bu ayet hakkında âlimlerin iki görüşte olduklarını söyler. Görüşlerden ilkinde Hz. İsâ canlı olarak ruhu ve bedeni ile birlikte yükseltilmiş, kıyamete yakın bir zamanda inip insanlar arasında İslâm'a göre hüküm verecek, bunlardan sonra Allah onu vefat ettirecektir. Abduh, daha önce bahsettiğimiz gibi, bu izahı savunan bazı âlimlerin ayette önce "teveffi" sonra "ref" ifadesinin zikredilmesinin ilgili yorumla çeliştiğini belirterek ayetteki nazımda takdim ve tehirin bulunduğunu ileri sürdüklerine dikkat

<sup>27</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 3: 260-261.

<sup>28</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 3: 260-261.

çeker. Buna göre mezkûr ayette geçen iki ifade arasında kullanılan “vav” harfinin edat olarak tertip, yani sıralama ifade etmediğini öne sürmüşlerdir.<sup>29</sup>

Abduh bu görüşteki âlimlerin argümanlarını isabetli bulmaz. Ona göre edebi bir sözde olayların zikrindeki sıralama, o olayların gelişindeki sıralamaya ancak ince bir nükte varsa aykırı olabilir. Oysa burada “teveffi” ifadesinin yerine “ref” ifadesinin öncelenmesini gerektirecek herhangi bir nükte yoktur. Kaldı ki kurtuluş müjdesi ve derece yüksekliği şeklinde bir anlamı bulunan ref ifadesinin taşıdığı önem, diğerine göre daha fazladır.<sup>30</sup> Abduh’un öne sürdüğü bu argümandan onun Hz. İsa’nın önce vefat ettiği daha sonra Allah katında yüksek bir makama yükseltildiği şeklinde bir anlamı savunduğu anlaşılmaktadır.<sup>31</sup> Dolayısıyla onun, Hz. İsa’nın canlı olarak hem ruhu hem de bedeniyle birlikte Allah katına yükseltildiği şeklindeki görüşü, ayetin söz dizimi bakımından yanlış bir yorum olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Abduh’un bizzat kendisinin de savunduğu ikinci görüşe göre ayet, zahirine göre anlaşılmalıdır. Buna göre, ayette geçen “teveffi” sözcüğünden ilk akla gelen anlam, normal yolla ölümdür. Yine aynı görüşe göre ayette geçen “ref” sözcüğü de ruhun yüceltilmesidir. Abduh, bir kişinin ruhu kastedilerek şahsına hitap edilmesinin yeni görülmüş bir husus olmadığını, zira ruhun, insanın gerçekliği, cesedin ise ödünç alınmış elbise mesabesinde olduğunu<sup>32</sup> vurgulayarak ayetten Hz. İsa’nın gerçekten vefat ettiği anlamının çıkarılmasını salık verir.

Yukarıdaki açıklamalar, Menâr ekolünün Hz. İsa’nın çarmıha gerilerek öldürülmediğini, ancak doğal bir şekilde ölmüş olduğunu açıkça savunduklarını göstermektedir. Hal böyle olunca zihinde Hz. İsa’nın çarmıhtan nasıl kurtulduğu, nerede vefat ettiği gibi cevaplanması gereken bazı sorular belirmektedir.

Reşid Rızâ Hz. İsa’nın çarmıhtan nasıl kurtulduğuna yönelik çeşitli rivayet ve görüşlerden söz eder. Bu görüşlerden biri de Hz. İsa ve annesinin Keşmir’in Sri Nagar beldesine yerleşerek orada vefat ettiklerini söyleyen ve Mü’minûn suresinin 23/50. ayetini de bu çerçevede yorumlayan Gulâm Ahmed Kâdiyânî’nin (ö. 1908) görüşüdür. Bu görüşün kendisiyle temellendirildiği ayet meâlen şöyledir: “*Meryem oğlu İsa’yı ve annesini bir ayet (delil/alamet) kıldık ve onları oturuma elverişli, su kaynakları bulunan bir tepeye yerleştirdik.*” Gulâm Ahmed ayette yer alan,

<sup>29</sup> Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâm*, 2: 466.

<sup>30</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 3: 261.

<sup>31</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 3: 261.

<sup>32</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 3: 261.

“âveynâ” kelimesini “Keşmir'deki o beldeye sığınma”, *Rabve* ise, “o bölgede bulunan, oturuma uygun, sulak ve yüksek tepe” şeklinde yorumlamıştır.<sup>33</sup>

Gulâm Ahmed'e göre bu görüş, *Rabve*'yi Filistin veya Şam kumsalı olarak yorumlayan müfessirlerin görüşlerinden daha tercihe şayandır. Zira Hz. İsâ ve annesinin Hindistan'da bulunan Sri Nagar bölgesine gitmiş olmaları, ona göre hem akla hem de nakle daha yatkın bir görüştür. Çünkü Yahudilerin ona karşı birleşerek onu çarمیha germek istedikleri göz önüne alındığında Filistin ya da Şam kumsalının onlar için güvenli bir bölge sayılamayacağı gayet açıktır.<sup>34</sup>

Gulâm Ahmed'in Hz. İsâ'nın akıbeti hakkındaki görüşlerini *Tefsîru'l-Menâr*'da yukarıda olduğu gibi, yorumsuz bir şekilde aktaran Reşîd Rızâ'nın bu görüşe müspet yaklaştığı izlenimine kapılmak mümkündür. Ancak *Tefsîru'l-Menâr*'da yer verdiği ifadelerin aynısına *Akîdetü's-Salb ve'l-Fidâ* adlı eserinde yer verdikten sonra, bu ifadeleri ona ait bir kitaptan özetlediğini söyler. Daha sonra, Gulâm Ahmed'in ne nakline ne de aklına güven duyulmayacağına dikkat çeker.<sup>35</sup> Zira kendisini hadislerdeki Hz. İsâ olduğunu iddia ederek ahir zamanda gökten ineceğini ve vahiy aldığını savunmakta olduğuna değinir. Gulâm Ahmed'in Hz. İsâ hakkında ortaya attığı tüm bu iddiaların arkasında kendisini “beklenen mesîh” olarak temellendirme gayretinin yatmakta olduğunu vurgulayan Reşîd Rızâ'nın bu görüşe pek de sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

Hiz. İsâ'nın akıbeti hakkında nakledilen görüşlere karşı olumsuz bir tavır takınan Reşîd Rızâ, bu hususta bilginin bulunmayışında garipsenecek bir durumun olmadığını ifade eder. Bu bağlamda Hz. İsâ ile Hz. Mûsâ'nın akıbetleri arasında mukayese yapar. Hz. Mûsâ'nın kendisine tabi olanlarla birlikte yaşamasına rağmen kimsenin bilmediği bir yerde öldüğüne ve üstelik mezarının nerede olduğunun bilinmediğine dikkat çeker. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın akıbetine ilişkin bir ize rastlanılmamasında nasıl garipsenecek bir şey yoksa Hz. İsâ'nın akıbetine ilişkin bir ize rastlanılmamasında da garipsenecek bir şeyin olmayacağını vurgulayarak<sup>37</sup> Hz. İsâ'nın, tıpkı Hz. Musa gibi nerede, nasıl ve ne zaman öldüğü konusunda herhangi bir bilgi bulunmadığına işaret eder. Bu açıklamala-

<sup>33</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 6: 35. Ayrıntılı bilgi için bk. Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* (Ohio: King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, 2002), 689-690; Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heteredoksi Kadiyanilik ve Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 204-205.

<sup>34</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 6: 35-36.

<sup>35</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, *Akîdetü's-Salb ve'l-Fidâ* (Mısır: Matbaatu'l-Menâr, ts.), 49-52.

<sup>36</sup> Bk. Reşîd Rızâ, *Akîdetü's-Salb ve'l-Fidâ*, 52.

<sup>37</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 6: 34; Reşîd Rızâ, *Akîdetü's-Salb ve'l-Fidâ*, 46-47.

rıyla Reşîd Rızâ, bu konudaki rivayetlere karşı mesafeli bir duruş sergilemiştir.

Hz. Îsâ'nın kıyamete yakın tekrar döneceğini savunan müfessirler, söz konusu ayette geçen "ref" kelimesi hakkında "teveffî" kelimesine verdikleri mecazî anlamın aksine zahirî anlamını, yani Hz. Îsâ'nın fiziksel olarak yükseldiğini ifade eden anlamı tercih etmişlerdir. Buna göre ilgili ayetlerdeki, "râfi'uke ileyye" ifadesine "semâ" kelimesi eklenerek açıklama yoluna gidilmiştir.<sup>38</sup>

Bu izahların yanında bazı müfessirler, Hz. Îsâ'nın canlı bir şekilde semaya yükseltildiğini kanıtlayabilmek için Hz. Peygamber'in Miraç'ta onu göğün ikinci katında gördüğüne yönelik rivayetleri de birer delil olarak kullanmışlardır.<sup>39</sup> Ancak Reşîd Rızâ, bu iddiayı son derece isabet-siz görür. Çünkü bu iddianın doğru kabul edilmesi, Miraç'ta görülen diğer bütün peygamberlerin de tıpkı Hz. Îsâ gibi semaya yükseltilmiş olmasını gerektirecektir ki böyle bir iddiayı öne süren kimse de bulunmamaktadır.<sup>40</sup> Bu bağlamda Reşîd Rızâ, Hz. Peygamber'in Miraç'ta Hz. Îsâ'yı göğün ikinci katında görmüş olduğuna dair rivayete sarılmanın gerisinde "ref" sözcüğüne "ruhen ve bedenen semaya yükselme" anlamını temellendirme çabalarının bulunduğunu belirtir.<sup>41</sup>

Ayette geçen "ref" sözcüğüne "fiziksel yükselme" anlamının verilmesini uygun görmeyen Reşîd Rızâ, doğru olarak kabul ettiği anlam hakkında şu açıklamayı yapar: Ayetteki "ref" sözcüğü, tıpkı Hz. İdris hakkında, "Onu yüce bir makama yükselttik"<sup>42</sup> ayetindeki gibi manevi anlamda "yüksek makam" anlamına gelmektedir.<sup>43</sup> Görüldüğü gibi, bu izahla Reşîd Rızâ, Kur'an'ın Kur'an'la anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır.

### 3.2. Hz. Îsâ'nın Nüzûlü

Hz. Îsâ'nın semaya ruhen ve bedenen yükseldiğini savunan klasik dönem müfessirleri, onun kıyamete yakın bir zamanda dünyaya tekrar geleceğini ifade ederler. Bu müfessirler, Kur'an'da Hz. Îsâ'nın yeniden geleceğine dair açık bir ayet olmamasına rağmen " وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ

<sup>38</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1: 172; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 4: 2628; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâm*, 3: 392; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîd*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007), 3: 407.

<sup>39</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîd*, 3: 407.

<sup>40</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 6: 17.

<sup>41</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 6: 17.

<sup>42</sup> Bk. Meryem 19/57.

<sup>43</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 3: 260.

”قَبَلٌ مَّوْتِهِ“<sup>44</sup> ayetini, bu anlama gelecek şekilde yorumlamışlardır. Bu yorumla göre ayette geçen *bihi-mevtihi* ifadelerindeki her iki zamir de Hz. Îsâ'ya gönderilerek ayetin şu anlama geleceği belirtilmiştir: “*Ehl-i Kitap'tan herkes, Îsâ'nın ölümünden önce ona iman edecektir.*”<sup>45</sup> Ayetin bu şekilde yorumlanmasında hadis külliyatındaki Hz. Îsâ'nın kıyamete yakın bir zamanda yeniden dünyaya geleceğine dair hadislerin büyük bir rol oynadığı uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Zira bu görüşü savunan âlimler, ilgili hadislerin tek tek olmasa da tümünün dikkate alınmasıyla (manevi) mütevâtîr<sup>46</sup> seviyesine çıktığını ileri sürmüşlerdir.<sup>47</sup>

Reşîd Rızâ, müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş yorumları kabul edenlerin, “من أهل الكتاب” şeklindeki nekire ifadenin “وان” şeklindeki nefiy (olumsuzluk) edatından sonra gelmesi hasebiyle âmm olan bu ifadeyi, “Hz. Îsâ indiğinde hayatta olanlar” şeklinde tahsis ederek tevil etmek zorunda kaldıklarını söyler. Ardında da âmm ifade eden lafızların tahsis edilebilmesi için Kur'ân nassına dayanan bir karinenin bulunması gerektiğine dikkat çekerek söz konusu ayette böyle bir karinenin bulunmadığını vurgular. Bu hususta nakledilen rivayetlerin ise bu ayet bağlamında varit olmadığını savunarak söz konusu lafzı tahsis etmek için bir karine olma salahiyetine sahip olmadıklarını belirtir.<sup>48</sup> Bu izahlardan sonra ayetin, “*Ehl-i Kitap'tan herkes, ölmeden önce Îsâ hakkındaki gerçekleri görür ve Îsâ'ya sahih bir şekilde iman eder.*” şeklindeki anlama geldiğini ifade eden Reşîd Rızâ, ayetin nazmına göre akla gelen ilk anlamın da böyle olduğunu, ayrıca birçok hadiste geçen, “insanlar ölmeden önce ahiretteki hallerinden haberdar olacaklar” meâlindeki rivayetlerin de bu anlamı desteklediğini savunur.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Bk. en-Nisâ 4/159.

<sup>45</sup> Bu görüş, daha önce ifade edildiği gibi, İbn Abbâs, İbn Zeyd, Ebû Mâlik, Katâde gibi sahabe ve tabiîn müfessirleri tarafından savunulmaktadır. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 4: 2628-33; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1: 544.

<sup>46</sup> Manevî Mütavâtîr; (i) râvilerin, mühtelif olaylar vesilesiyle naklettikleri ortak nokta ile ilgili hadisler; (ii) içeriği aynı olmakla birlikte farklı lafızlarla rivayet edilen hadisler şeklinde iki kısımda değerlendirilmektedir. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 7. Baskı (İstanbul: İFAV 2013), 237.

<sup>47</sup> Bk. Hayri Kırbaçoğlu, “Hz. Îsâ'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi”, *İslâmîyât* 3/4 (2000): 147-168.

<sup>48</sup> Hanefî usûlcüler, Kur'an'daki âmm bir lafzın, zannî olan haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilmeyeceğini savunurken, Cumhur, âmm lafzın şüphe taşıyan bir delil olarak kabul ettiklerinden haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilmesini caiz görmüşlerdir. Reşîd Rızâ ise Kur'an'daki âmm bir lafzın haber-i mütevâtîr ile tahsisini kabul ederken, haber-i ahâd ile tahsis edilmesini caiz görmemiştir. Ancak haber-i vâhidin sahih olması ve sahabenin icma etmesi şartıyla âmm olan lafzın tahsis edebileceğinden söz etmiştir. Bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Kahire: Dâru'l-Menâr 1366/1947), 4: 408-409.

<sup>49</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 6: 18-19; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 6: 15.

Reşîd Rızâ ve Merâgî, bu ayetten Hz. İsa'nın kıyamete yakın bir zamanda yeniden dünyaya geleceği şeklinde bir anlamın çıkarılmayacağı sonucuna varırlar. Zira onlara göre bu ayetten çıkarılması gereken anlam şöyledir: "Ölen kişi, Yahudi ise Hz İsa'nın yalancı ve batıl bir dava peşinde olmayan sadık bir peygamber olduğunu; Hıristiyan ise onun ilah ya da Allah'ın oğlu değil, aksine Allah'ın kulu ve peygamberi olduğunu bilir."<sup>50</sup>

Hiz. İsa'nın nüzûlüne yönelik yorumlanan bir başka ayetin de Zuhuruf 43/61 olduğuna değinmiştik. "وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ" şeklinde geçen bu ayetteki "innehu" ifadesinde bulunan "hu" zamirinin Hiz. İsa'ya mı yoksa Kur'an'a mı işaret ettiği konusunda klasik dönem müfessirlerinin ihtilaflarını ele almıştık.<sup>51</sup> Bu iki farklı görüş karşısında Merâgî, ilgili zamirin Kur'an'a râci edilmesi gerektiğini belirterek söz konusu zamirle Kur'an'ın kast edildiği şeklindeki görüşü savunanların tarafında yerini almıştır. Mezkûr ayeti, "Kur'an size kıyametin kopacağını öğretmekte, o günün dehşeti hakkında haber vermektedir. Öyleyse, sakın o gün konusunda kuşkuya kapılmayın ve hidayet yoluna uyun!" şeklinde yorumlayarak, "*Kur'an, kıyamet için kesin bir bilgidir.*" şeklinde anlam takdirinde bulunmaktadır.<sup>52</sup>

Hiz. İsa'nın kıyamete yakın bir zamanda tekrar geleceği konusunda argüman olarak kullanılan bir diğer ayet de meâlen, "*O hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşacak ve sâlih kişilerden olacak.*" şeklindeki Âl-i İmrân 3/46. ayettir. Bu ayeti Hiz. İsa'nın dünyaya yeniden döneceği bağlamında yorumlayanlar, ayette geçen "*kehlen*" ifadesini Deccal'i öldürmek için döndüğünde konuşması şeklinde değerlendirdiklerine değinmiştik.<sup>53</sup> Ancak bu husus Menâr ekolüne mensup âlimlerce pek isabetli görülmemiştir. Bu bağlamda Abduh, "*kehl*" sözcüğünün, "yetişkin/olgun adam" anlamına geldiğini söyler, ancak söz konusu yaşın herhangi bir yaşla sınırlandırılmasına karşı çıkar. Ayrıca, "beşikte konuşma" ifadesinin, Hiz. İsa'nın bir ya da üstündeki bir yaşta konuşmasını ifade ediyorsa bunun son derece olağan, ancak, söz konusu konuşmanın gerçekleştiği zaman bir yaşının çok altındaysa bunun olağanüstü bir mucize olarak görülmesi gerektiğine dikkat çeker. Çünkü o yaştaki bir çocuğun konuşması normalde insanların anlayamayacağı bazı seslerden ibaret olması gerekirdi, ancak O aksine yetişkin insanlar gibi konuşuyordu. Abduh, ayette geçen "*kehlen*" ifadesinin Hiz. İsa'nın yetişkin

<sup>50</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 6: 19; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 6: 15.

<sup>51</sup> Taberî, *Cami'u'l-Beyân*, 9: 7310-12; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 5: 235.

<sup>52</sup> Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 3: 151.

<sup>53</sup> Taberî, *Cami'u'l-Beyân*, 3: 1787-89.



olana kadar yaşayacağını göstermesi bakımından bir müjde niteliğinde olduğunu da sözlerine ekler.”<sup>54</sup>

Merâgi, söz konusu ayette geçen “beşikte konuşma” hususunun Hz. Meryem’i kendisine atılan iftiraldan temizlemeye ve Hz. İsâ’nın peygamberliğine bir delil olduğuna işaret ettiğini belirttikten sonra, “*keh-len*” ifadesini de tıpkı takipçisi olduğu Abduh gibi, Hz. İsâ’nın yetişkin bir adam oluncaya kadar yaşayacağına dair bir müjde olarak yorumlar.<sup>55</sup>

Menâr ekolünün Hz. İsâ’nın kıyamete yakın yeniden geleceği konusunda referans gösterilen ayetlere nasıl yaklaştıklarına değindik. Ancak Hz. İsâ’nın dünyaya yeniden geleceğini savunan klasik dönem âlimleri, bu hususta sadece ayetleri değil, bunun yanında hadisleri de delil olarak kullanmaktadır. Ancak söz konusu hadisleri değerlendirmek bu çalışmanın dışında olan bir konu olduğundan onların üzerinde ayrıca durulmayacaktır. Ancak Menâr ekolünün bu konudaki hadislere karşı nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiğine yönelik genel yaklaşımına değinmek yerinde olsa gerektir.<sup>56</sup>

Abduh, Hz. İsâ’nın kıyamete yakın bir zamanda tekrar geleceğini bildiren hadislerin karşısında takınılması gereken iki tutumdan bahseder. İlkine göre nüzûl-i İsâ konusu tamamen gaybî-itikâdî bir konudur. Gaybî/itikadî konularda yakîn/kesinlik arandığından âhâd haberler değil; mütevâtir haber niteliğine sahip kat’i deliller esas alınır. Ancak bu konudaki hadisler mütevatir değil, ahâd haberlerdir.<sup>57</sup> Dolayısıyla mevcut meseleyle ilgili hadislerin bu konuda esas oluşturacak yetkinlikleri bulunmamaktadır.

İkinci tutuma göre ise bu haberlere mecazî anlamlar yüklenerek sembolik bir şekilde yorumlanmalıdır. Şöyle ki; Hz. İsâ’nın yeniden dünyaya gelmesi ve yeryüzünde egemenlik kurması, onun bedenlen ve bizzat dönüşü ile değil, dinin var olma sebebi olan merhamet, sevgi, barış gibi unsurları içeren öğretisinin insanlar arasında yayılması anlamına gelebilir. Buna göre Kur’ân’ın literal anlamına sıkı bir şekilde bağlanıldığı ve dinin ruhunun ve hikmetlerinin ortadan kaldırıldığı kıyamete yakın bir zamanda Hz. İsâ’nın ve bu öğretisinin tekrar dünyaya egemen olması, dinin özünün ve güzel ahlakın yaygınlaşması anlamına gelir. Bu bağlamda Deccal, dinin özünün ve hikmetlerinin gereği gibi benimsenmesi halinde ortadan kalkacak olan hurafe, düzenbazlık ve çirkinliklerin sembo-

<sup>54</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 3: 253.

<sup>55</sup> Merâgi, *Tefsîrû'l-Merâgi*, 3: 151.

<sup>56</sup> Nüzûl-i İsâ konusundaki hadislerin değerlendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sarıtoprak, *İslam İnanç Açısından Nüzûl-i İsa Meselesi*; Kırbaoğlu, “Hz. İsa’yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi”, 147-168.

<sup>57</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 3: 261.

lû; Kur'ân ise insanları bundan uzaklaştıracak olan kılavuz ve hidayet kitabıdır.<sup>58</sup>

Abduh'un nüzûl-i Îsâ meselesi hakkındaki rivayetler karşısında alınması gereken tutuma ilişkin yaklaşımını ortaya koyan Reşîd Rızâ, buna herhangi bir itirazda bulunmamasından onun da hocası gibi düşündüğünü söylemek mümkündür. Ayrıca Merâğî'nin de bu rivayetler karşısından takınılması gereken tutumdan bahsederken meseleye tıpkı Abduh gibi yaklaştığı görülmektedir.<sup>59</sup> Dolayısıyla Menâr ekolünün bu üç simasının nüzûl-i Îsâ hakkındaki rivayetler karşısındaki tutumları aynı minvalde olmuştur.

## SONUÇ

Kur'an'a yeni bir bakış açısı kazandıran bu ekol, aynı bakış açısıyla Kur'an kıssalarını ele alan ayetlere de yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu çerçevede Kur'an'da bulunan birçok kıssayı klasik tefsirlerdeki açıklamalardan farklı bir şekilde izah yoluna giden Menâr ekolü, klasik tefsirlerde Hz. Îsâ'nın ölümü, ref'i ve kıyamete yakın bir zamanda yeniden dönüşüyle ilişkilendirilen ayetlere de farklı yaklaşmış, müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenen yorumdan farklı bir yaklaşımla meseleyi izah etmiştir. Bu bağlamda, Kur'an'da Hz. Îsâ'ya ilişkin söz konusu hadiseyi anlatan ayetlerde bulunan "teveffi" ve "ref" lafızlarına getirilen açıklamalar, klasik tefsirlerdeki bilgiler dikkate alındığında aralarındaki farklılık açık bir şekilde kendini göstermektedir. Klasik tefsirlerde bu kavramlara getirilen açıklamalarda bazı nüanslar bulunsa da Hz. Îsâ'nın hem cesedi hem de ruhuyla birlikte semaya yükseltildiği şeklindeki anlayışta bir ihtilaf söz konusu değildir. Buna mukabil Menâr ekolüne göre klasik tefsirlerde bu ifadeler Hz. Îsâ'nın nüzûlünü bildiren rivayetlerden etkilenilerek söz konusu anlamlar yüklenmiştir. Dolayısıyla bu ekol, söz konusu ifadelerin mezkûr rivayetlerden yalıtılarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatine vasil olmuş ve bu bağlamda bu ifadelerin Hz. Îsâ'nın vefat ettiğini ve manevi bakımdan derecesinin yükseltildiğini göstermekte olduğu sonucuna varmıştır.

"وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ" (en-Nisâ 4/159), "وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِسَاءَةَ" (ez-Zuhuf 43/61), ve "وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا" (Âl-i İmrân 3/46) şeklindeki ayetler, Hz. Îsâ'nın kıyamete yakın bir zamanda dünyaya yeniden geleceğini temellendirmek için referans gösterilmiştir. Ancak Menâr ekolü, birçok klasik tefsirde yer alan bu açıklamaları isabetli görmeyerek farklı

<sup>58</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 3: 261-262.

<sup>59</sup> Merâğî, *Tefsîrû'l-Merâğî*, 3: 165.

bir izah etme yoluna gitmiştir. Bu çerçevede “ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ ” şeklindeki ayet, “Ehl-i Kitap’tan herkes, ölmeden önce İsa hakkında ki gerçekleri görür ve İsa’ya sahih bir şekilde iman eder.”, “وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِدَاوُدَ” şeklindeki ayet “Kur’an, kıyamet için kesin bir bilgidir.” şeklinde ve “ وَبِكَلِمَةٍ ” şeklindeki ayette geçen “*kehlen*” ifadesi de yetişkinlik dönemine kadar yaşayacağına yönelik müjde içerdiği şeklinde yorumlanmıştır.

Ayrıca bu ekol, söz konusu inancı destekleyen ve manevi mütevâtir olarak kabul gören hadislere karşı takınılacak iki tutumdan söz eder. Ya onların ahâd kabul edilmesini ya da sembolik/mecâzî bir anlam yüklenmesini önerir. Menâr ekolünün bu önemli şahsiyetlerinin vardıkları bu sonucun şekillenmesinde değişime uğrayan epistemolojik anlayışın ve buna bağlı olarak ortaya koydukları tefsir metodolojisinin olduğunu söylemek mümkündür.

### KAYNAKÇA

- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. 7. Baskı. İstanbul: İFAV, 2013.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-Muhît*. 9 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, er-Râzî. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. 35 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi'-Tefsîr*. 8 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Kırbaçoğlu, Hayri. “Hz. İsa’yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi”. *İslâmîyât* 3/4 (2000): 147-168.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. 6 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Merâgî, Ahmed Mustafâ. *Tefsîrü'l-Merâgî*. 30 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1946.
- Muhammad Ali, Maulana. *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*. Ohio: King Fahd Holy Qur-an Printing Complex, 2002.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Polat, Fethi Ahmet. “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*. Ed. Mehmet Akif Koç. 177-226. Ankara: Grafik Yayınları, 2014.

- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrül-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrül-Menâr)*. 12 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Reşîd Rızâ, Muhammed *Tefsîrül-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 12. Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr 1366/1947.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Akîdetu's-Salb ve'l-Fidâ*. Mısır: Matabaatu'l-Menâr, ts.
- Sarıtoprak, Zeki. *İslam İnancı Açısından Nüzûl-i İsa Meselesi*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. 4. Baskı. Kahire: Dâru's-Selâm, 1430/2009.
- Ünsal, Hadiye. *Tefsirde Heteredoksi Kadıyanlık ve Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 101-134

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## TEFSİR İLMİ, MÜFESSİRLER VE TEFSİR ESERLERİ HAKKINDA YAZILMIŞ BAZI ŞİİRLERE DAİR İNCELEME

*A Review on Some Poetries Related to the Tafseer Science, Glossator  
and Tafseers*

### Mehmet KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

*Assistant Professor, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsir*

Aksaray, Turkey

mehmetkaya@aksaray.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0066-5232>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26.03.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 17.05.2018

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2018

Atıf/Cite as: Kaya, Mehmet. "Tefsir İlmî, Müfessirler ve Tefsir Eserleri Hakkında Yazılmış Bazı Şiirle-  
re Dair İnceleme". *Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018):101-134.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441656>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile  
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two  
referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray  
University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

All rights reserved.

# TEFSİR İLMİ, MÜFESSİRLER VE TEFSSİR ESERLERİ HAKKINDA YAZILMIŞ BAZI ŞİİRLERE DAİR İNCELEME

Mehmet KAYA

## Öz

İnsanların duygu ve düşüncelerini aktarmada şiir büyük bir öneme sahiptir. Bu gerçek Hz. Peygamber tarafından da dile getirilmiş ve asr-ı saâdetde şiir karşıt düşüncelerle mücadele aracı olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in izinden giden sahabe de şiiri sosyal ve ilmî yaşamında kullanmıştır. Şiire İslami ilimler içerisinde özellikle tefsir ilminde başvurulmuştur. Ağırlıklı olarak ayetlerin anlamlarına açıklık kazandırmak ya da yorumu zenginleştirmek için başvurulmuş şiirin yer yer tefsir ilmini, bir müfessiri, tefsir eserini övmek ya da eleştirmek yahut da eserin içeriği hakkında bilgi vermek için kullanıldığı da görülmektedir. Çoğunluğu Osmanlı medreselerinde okutulan eserler ve müellifleri hakkında olmakla birlikte çeşitli dönemlerde yaşamış şahıslarla onların tefsir eserleri hakkında şiirler yazılmıştır. Bu şiirler bize tefsir ilminin önemini yanı sıra bu ilmin edebiyatla olan bağını ve de yazıldığı dönemde insanların tefsir ilmi ve tefsir eserleri ile bu eserlerin müelliflerine ilişkin bakış açısı ve tutumlarına ışık tutması açısından da önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir İlmî, Şiir, Müfessir, Tefsir, Eleştiri, Övgü.

## A Review on Some Poems Related to the Tafseer Science, Mufasseers and Tafseers

### Abstract

The poetry has got a great importance in expressing the people's emotions and opinions. This fact was mentioned by The Prophet and the poetry was used as a struggle tool against the opposite side during the first two centuries of Islam. The companions whom followed The Prophet's foot steps also used the poetry in the social and scientific life. The poetry among the Islamic Sciences was used especially in the tafseer discipline. Usually, the poetry was used in order to explain the verses' meanings or to strengthen the interpretation but sometimes it is also proven to be used to praise or criticise a mufasseer or a tafseer work or to give information about the content of the work. Being vast majority of them about the works which were taught in Ottoman Madrasahs and their authors, other poems were also written about different authors from different time periods and their tafseer studies. These poems are important because they give us information about the significance of Tafseer discipline and its relation with literature, alongside the general idea of the people about tafseer discipline, tafseer works and their authors.

**Keywords:** The Tafseer Science, Poetry, Glassator, Tafseer, Criticisizm, Praise.

## GİRİŞ

"Bir şeyi inceliklerini kavrayarak bilmek, sezerek vakıf olmak; üstün gelmek, uyumlu, ölçülü ve ahenkli söz söylemek" anlamındaki شعر kelimesinden türeyen şiir<sup>1</sup>, terim olarak; "Sevdirmek ve nefret ettirmek amacıyla kişiyi harekete geçirmek için kafiyeli ve vezinli olarak ortaya konulmuş söz dizimi"<sup>2</sup>, "Zengin sembollerle, ritimli sözlerle, seslerin uyumlu kullanımıyla ortaya çıkan edebî anlatım biçimi"<sup>3</sup>, "Seziş, hissediş, sezgiye dayanan bilgi; duygu ve heyecandan kaynaklanan uyumlu, ölçülü ve ahenkli söz"<sup>4</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Duyguların anlatımında sıkça kullanılsa da şiirin, "hissetmek" anlamından hareketle ilim, idrak ve ileri görüşlülükle de bir bağlantısı bulunmaktadır.<sup>5</sup> Çünkü başkalarının hissetmediği duyguları hisseden şair onların düşünmediklerini de düşünmekte ve bu vesileyle yeni fikirlere ulaşmaktadır.<sup>6</sup>

İnsanın duygu ve düşüncelerini aktarmada şiirin önemli bir yeri vardır. Bu sebeple şiir bütün uygarlıklarda birçok alanda kendine yer bulmuş edebî bir türdür. Dini ritüeller ve müzikle ilgisi dolayısıyla bu iki alanda sıklıkla başvurulması, şiirin en kadim edebî ürün kabul olmasını sağlamış,<sup>7</sup> bu yönüyle de edebiyat ve sanat türleri içinde en çok kullanılan ürün olmuştur.<sup>8</sup> İslam dininde de şiirin önemli bir yeri bulunmaktadır. Kur'an'da her ne kadar şairler, dolayısıyla, şiir yeriliyor gibi görünse de (eş-Şuarâ 26/224) ilgili ayetin ardındaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere şiire ya da şaire tümünden karşı çıkılmadığı, bu eleştirinin şiiri İslam dinine karşı ya da İslam'ın onaylamadığı alanda kullanan kimselere yöneltildiği anlaşılmaktadır.<sup>9</sup> Yine bu ayetteki eleştiri, edebî hayatın aktif olduğu ve yaşamlarının hemen alanında şiirin yaygın biçimde yer bul-

<sup>1</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-a'rab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 4: 2273.

<sup>2</sup> Abdurrahman Celaledin Süyûtî, *el-Müzhir fi u'lûmi'l-luğa ve envâihâ*, şerh eden ve thk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Bek v.dğr. (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2008), 2: 469; Abdurrahman b. Ma'âda eş-Şihri, *eş-Şâhidü's-şi'ri fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1431), 19-20.

<sup>3</sup> İsmail Parlatır v.dğr., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 2: 2094.

<sup>4</sup> İsmail Durmuş, "Şiir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 39: 144.

<sup>5</sup> İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh, tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-A'rabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.), 2: 299; Şihri, *eş-Şâhidü's-şi'ri*, 19.

<sup>6</sup> Bk. Muhammed Murtazâ el-Huseynî Zebidi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1983), 12: 178-179.

<sup>7</sup> Durmuş, "Şiir", 39: 145.

<sup>8</sup> Mustafa Canpolat, "Şiir ve Dil", *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* (1994): 155.

<sup>9</sup> Bk. Fahrreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî (Tefsîru'l-kebîr-Mefâtihu'l-gayb)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 24: 538; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 6: 120.

duğu Arapların<sup>10</sup> “Kur’an’ın şiir olduğu” yönündeki iddialarına (Bk. el-Enbiyâ 21/5, es-Saffât 37/36; et-Tûr 32/30, el-Hâkka 69/41) da itiraz mahiyetindedir.<sup>11</sup> Hz. Peygamber’e şiirin öğretilmediği ifade edilen ayette (Yâsin 36/69) de Arapların Kur’an’ı kendisinin uydurduğu fikrine karşı çıkmıştır.<sup>12</sup> Zira Hz. Peygamber bir kısmında hikmetin olduğunu belirttiği<sup>13</sup> şiirden çeşitli amaçlarla istifade etmiştir. Şairler ve şiirden İslam’ın müdafaasında istifade eden Hz. Peygamber,<sup>14</sup> edebî açıdan da şiirle ilgilenmiş, şairlere şiir okutmuş ve kendisi de okunan şiiri tekrar etmiştir.<sup>15</sup> Bütün bunlar İslam’da İslam’a faydalı şairler ve şiirlerden istifade edildiğini göstermektedir.

Edebiyat alanında kullanılmasının yanı sıra İslami ilimler sahasında da şiirden istifade edildiği görülmektedir. Bu alanda özellikle Kur’an tefsirinde kendine oldukça geniş bir yer bulan şiir, ağırlıklı olarak ayetlerin tefsirinde anlamı bilinmeyen kelimelerin açıklanmasında ve yorum zenginlik katmak amacıyla kullanılmıştır.<sup>16</sup> İbn Abbas’ın (ö. 68/788) ayetlerin tefsirinde, “*Şiir Arab’ın divanıdır. Kur’an’dan bir mana bize kapalı geldiğinde Arab’ın divanına müracaat ederiz. Siz de onu öğrenmeye gayret edin*”<sup>17</sup> şeklindeki teşvikinin yanı sıra Nâfi’ b. Ezrâk’ın (ö. 65/685) Kur’an’daki bazı kelimelerin anlamına ilişkin sorularına şiirle cevap vermesi tefsir ilminde şiirin çoğunlukla bu alanda kullanılmasına zemin hazırlamıştır.<sup>18</sup>

Şiir, duygu ve düşüncelerin aktarıldığı edebî bir tür olmanın ötesinde kültürlerin, gelenek görenek ve çeşitli anlayışların aktarılmasında da önemli bir role sahiptir.<sup>19</sup> Bu anlamda şiir Arapların neseplerinin ve kültürünün korunmasında önemli bir etkidir.<sup>20</sup> Tefsir ilminde şiirden, sadece ayetlerin anlamına ilişkin yararlanılmamış, bu ilmin tanımı,

<sup>10</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Harun Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar - Cahiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumuna ve Kur’an’ın Getirdiği Değişim* (İstanbul: İz Yayınları, 2013).

<sup>11</sup> Bk. Şihri, *eş-Şâhidü’s-ş-irî*, 36.

<sup>12</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 26: 304; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6: 425.

<sup>13</sup> Muhammed b. İsmail Ebî Abdillâh Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (Dârü Tavki’n-Necât, 1422), “Edeb”, 90.

<sup>14</sup> Buhârî, *Sahih*, “Edeb”, 91.

<sup>15</sup> Müslim b. Haccâc Ebu’l-Hasen, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: ts.), “Şiir”, 4.

<sup>16</sup> Bk. Mehmet Kaya, “Hak Dini Kur’an Dili Tefsirinde Şiirle İstişhâd”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017): 10.

<sup>17</sup> Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr. Süyûtî, *el-İtkân fî u’lumi’l-Kur’ân* (Suudi Arabistan: Merkezü’l-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, ts.): 847; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü’t-tefsir ve kavâiduh* (Dimeşk: Dâru’n-Nefâis, 2003): 141.

<sup>18</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 848.

<sup>19</sup> Bk. Canpolat, “Şiir ve Dil”, 157.

<sup>20</sup> Süyûtî, *el-Müzhir*, 2: 470.



önemi, içeriği, eğitim programı hakkında bilgi vermek ve müfessirlerle tefsir eserlerine ilişkin tutum ve düşüncelerin aktarımında da şiirden istifade edilmiştir. Bu yönüyle Arapça, Osmanlıca ve Türkçe yazılan şiirler bize yazıldığı dönem ve coğrafyada tefsir ilminin konumunun yanı sıra öne çıkan müfessirler ve tefsir eserleri hakkında da bilgi vermektedir.

Tefsir ilmi, müfessirler ve eserlerine ilişkin şiirlere Osmanlı medreselerinde okutulan dersler ve bu derslere yönelik kitaplar hakkında manzum olarak bilgi verilen *Tertîbu'l-ulûm*, *Nazmu'l-ulûm* adlı eserlerle, müfessirlerin hayatı ve tefsirleri hakkında bilgi verilen tabakat türü eserlerde rastlamak mümkündür. Bu eserlerin yanı sıra şairlik yönü bulunan bazı müfessirlerin divanları ile bazı tefsirlerde bu tür şiirlere rastlanılmaktadır.

Tefsir ilmi, müfessirler ve tefsir eserlerine ilişkin şiirleri yazarlar çeşitlilik göstermektedir. İleride değineceğimiz örneklerde somut olarak görüleceği gibi bu şiirlerin bir kısmı eserin sahibi müfessir tarafından kaleme alınırken bir kısmı da hakkında şiir yazılan müfessirin öğrencileri ya da takipçileri tarafından yazılmıştır. Bu şiirlerin arasında bir müfessirin bir başka müfessiri eleştirmek ya da övmek için yazılanlar da bulunmaktadır.

Bu konudaki şiirlerde dikkat çeken bir husus Zemahşerî'den (ö. 538/1144) önce salt bir müfessiri ya da eseri eleştirme maksatlı kullanılan şiirin Zemahşerî'den itibaren şiir sahibine cevap verme amaçlı olarak yazılmasıdır. Mezhebi sâiklerle yazılan bu şiirlerin, sonraki dönemde şiirde reddiye geleneğinin oluşmasına sebep olduğu görülmektedir.

Tarihi olarak tefsir ilmi, eseri ya da müfessirlere ilişkin ilk şiirlere hicrî III. asırdan itibaren rastlanılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu alanda ilk şiiri Arap dili âlimi ve şair İbn Düreyd (ö. 321/933) çağdaşı Taberî'yi (ö. 310/923) övmek için yazmıştır. Bu tarihten itibaren tefsir ilmi ile tefsirler ve müfessirlere yönelik çeşitli şiirlerin yazıldığı görülmektedir.

Bir müfessirin şahsî, ahlâkî ve ilmî yaşamının anlatıldığı çok sayıda şiir bulunmakla birlikte bunların hepsine bu çalışmada değinmek mümkün değildir. Bu sebeple bu çalışmada tefsir ilmi ve tefsir eserleri hakkında öne çıkan, müfessirlerin ise sadece ilim adamı ve tefsirci kimliğini yansıtan şiirlere yer verilecektir. Ayrıca çok sayıda konuya temas edilen şiirlerin sadece konumuzla ilgili kısmı ele alınacak; tefsir alanında olmakla birlikte çalışmada farklı örneklerle yer verebilmek adına uzun şiirler ihtisar edilerek ele alınacaktır. Çalışmada şiirler, tefsir ilmi, mü-

fessirler ve tefsir eserleri hakkında yazılanlar olmak üzere üç başlıkta incelenecektir.

## 1. TEFSİR İLMİ HAKKINDAKİ ŞİİRLER

“Ayetin anlamını, konumunu, içinde barındırdığı kıssaları ve sebebi nüzulünü açık bir şekilde ifade etmek”<sup>21</sup> şeklinde tanımlanan tefsir ilmi, İslami ilimler içerisinde özel bir yeri olması yönüyle tahsili zorunlu ilimler arasında sayılmıştır.<sup>22</sup> Allah kelamını konu edinmesi yönüyle en üstün ilimlerden sayılan tefsir ilmi<sup>23</sup> ile uğraşanların birçok ilmin yanı sıra<sup>24</sup> bazı şartlara da haiz olması gerektiğinden<sup>25</sup> tefsir, Osmanlı medreselerinde en son okutulan ilim olmuştur.<sup>26</sup>

Tefsir ilminin önemi ve tanımına ilişkin şiirlere hicri 7. asırdan itibaren rastlanmaktadır. Bu konuda ulaşabildiğimiz en eski şiir müfessir Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) tarafından kaleme alınmıştır. Ayrıca Ali ez-Zemzemî (ö. 976/1568), İshâk b. Tokâdî (ö. 1100/1689) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1195/1781) da tefsir ilmi hakkında şiirleri bulunmaktadır. Bu şiirler tefsir ilmin öneminin yanı sıra özellikle 17. yüzyıl Osmanlı medreselerindeki tefsir eğitimine ilişkin bilgiler de içermektedir.

Ebû Hayyân tefsir ilmini öğrenmenin gerekliliğini anlattığı şu şiirinde şeyh olarak nitelediği Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirini de eleştirmektedir:

عليك بتفسير القرآن و درسه ... ينيلك صفواً من معانيه رائقاً

ولا تعد عن كشف شيخ زمخشري ... و كاشف به باغي الكرامات خارقاً<sup>27</sup>

“Kur'an tefsiri ve incelemesini ihmal etme!

Bu seni ulaştıracaktır (Kur'an'ın) saf ve parlak manalarına,

Zemahşer (şehrinin) şeyhinin Keşşâf tefsirini de bırakma;

Eleştirel bir dille tefsirde kerametler konusunda haddi aşan kişiyi ifşâ eyle.”

<sup>21</sup> Akk, *Usûlü't-tefsîr*, 30.

<sup>22</sup> Muhammed b. Ebîbeker el-Mer'âşî Saçaklızade, *Tertîbü'l-ulûm*, trc. Zekeriya Pak, M. Akif Özdoğan (Ankara: Ukde Kitaplığı, 2009), 124.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Teysîr fi kavâ'id-i 'ilm-i't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 50; Süyûtî, *el-İtkân*, 2272.

<sup>24</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1004-1005.

<sup>25</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2274-2321.

<sup>26</sup> Mer'âşî, *Tertîbü'l-ulûm*, 198.

<sup>27</sup> Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Divânı Ebî Hayyân*, thk. Ahmed Matlûb, Hatice el-Hadîsî (Bağdat: Matbaatü'l-Â'nî, 1969), 327; Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Kitâbu Keşfî'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerâfettin Yaltkaya - Muallim Rifat (Beyrut: ts.), 2: 1484.

Görüldüğü gibi şiirde Ebû Hayyân, tefsir ilminin elde edilmesi ve bu hususta çalışılmasının gerekliliğini ifade ettikten sonra ancak bu ilim sayesinde Kur'an'ın saf ve muciz anlamlarına ulaşılabileceğini ifade eder. Zemahşer şehrinin<sup>28</sup> üstadı olarak övdüğü Zemahşerî'yi aynı dizelelerde eleştiren müfessir, tefsirinde birçok yerde istifade etmesine rağmen *el-Keşşâf* tefsirinin, müellifi Zemahşerî'nin yanlış olduğunu düşündüğü fikirlerinin ifşa edilmesi amacıyla okunması tavsiyesinde bulunmuştur. Meseleye mezhebi taassupla yaklaşan Ebû Hayyân'ın kerametler konusunda Ehl-i sünnetten farklı düşünen Zemahşerî hakkında<sup>29</sup> *Keşşâf* okuyucusuna ilmî olmayan bir talepte bulunduğu görülmektedir.

Ali ez-Zemzemî<sup>30</sup> de tefsir usulü hakkındaki manzumesinin girişinde tefsir ilminin tanımı ve tefsir usulü konularının sayısına ilişkin şu mısraları kaleme almıştır:

حد علم التفسير

علمٌ به يبحث عن أحوال ... كتابنا من جهة الإنزال

ونحوه بالخمس والخمسينا ... قد حصرت أنواعه يقيناً

وقد حوته ستة عقود ... وبعدها خاتمة تعود

وقبله لا بد من مقدمة ... ببعض ما خصص به معلمة<sup>31</sup>

*“Tefsir ilminin tanımı; indirilmesi ve benzeri yönden Kitabımızın durumlarının incelendiği ilimdir.*

*Konular elli beş başlıkta incelenmiştir.*

*(Tefsir ilmine ait bu başlıkların) altısı ana başlık, sonrasında da hatime, Öncesinde ise bu konuya özel eğitici bilgiler yer aldığı mukaddime.”*

Şiirde görüldüğü üzere Zemzemî özet olarak tefsir ilmini; “İndirilmesi vb. yönlerinden Kur'an'ın incelendiği ilim” şeklinde tanımlamış,

<sup>28</sup> Harez m bölgesinde büyük bir şehir olan Zemahşer hakkında bk. Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1977), 3: 147.

<sup>29</sup> Zemahşerî Şuarâ sûresi 31. ayette kerametler konusunda Ehl-i Sünnetin anlayışını eleştirir. Bk. Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve u'yûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Yusuf el-Hammâdî (Mısır, Mektebetü Mısır, ts.), 3: 411; Ebû Hayyân bu yorumu Ehl-i sünnetin kerametler hakkındaki görüşüne aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmez. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhit fi't-tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1420), 8: 152.

<sup>30</sup> Hayatı hakkında bk. Hayreddin, Zirikli, el-A'lâm -Kâmûsu terâcîmi li eşheri'r-ricâl-i ve'n-nisâb mine'l-a'rab ve'l-müste'ribîn ve'l-müsteşrikîn- (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4: 23.

<sup>31</sup> İzzeddin b. Ali ez-Zemzemî, *Manzûmetü'z-Zemzemî fi usûli't-tefsir*, 3, erişim 22.02.2018, <https://muhi-baddeen.files.wordpress.com/2014/05/d985d986d8b8d988d985d8a9-dd-8a7d984d8b2d985d8b2d985d98a.pdf>; ayrıca bk. M. Nurullah Aktaş, “Tefsir Usulünde Nazım Geleneği: Zemzemî ve Manzûmetun fi't-Tefsir Adlı Manzum Eseri”, *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (Kış 2016): 362.

ardından da tefsir ilminin hazırlık bilgilerini ihtiva eden usul konularına değinmiş ve bu konuları elli beş başlıkta incelemiştir. Bu başlıklardan altı ana başlık, bir mukaddime ve hatime çıkarıldığında usul konularının kırk yedi başlıkta incelendiği görülmektedir. Eserde usul konuları olarak kırk yedi Kur'an ilmine yer verilmiş olması müellifin sayı itibariyle Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî u'lûmi'l-Kur'an* adlı eserini esas aldığı düşünmektedir. Eser başlıklar itibariyle incelendiğinde ise müellifin Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî u'lûmi'l-Kur'an* adlı eserindeki sistemi gözettiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle müellifin Osmanlı medreselerindeki tefsir eğitiminde önemli bir yeri bulunan<sup>32</sup> mezkûr iki eseri konu ve şekil açısından cem etme gayretinde olduğu, usul konularının zihinlerde kolay yer etmesi açısından eserinde birbiri ile irtibatlı olduğunu düşündüğü konuları bir başlık altında toplayarak eserine orijinal boyut kazandırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Tefsir ilminin önemine ve bu alanda bilinmesi gereken ilimlerle, önemli tefsir eserleri hakkında bir diğer şiir de İshâk b. Hasan Tokâdî'ye (ö. 1100/1689)<sup>33</sup> aittir. Tokâdî'nin, 17. yüzyıl Osmanlı devletindeki medreselerin eğitim sistemine hakkında bilgi verdiği mezkûr eserindeki tefsir ilmine dair şiiri, 17. yüzyıldaki tefsir algısı, bu konuda gerekli ilimler ve öne çıkan eserler hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir. Tokâdî'nin Osmanlıca şiiri şu şekildedir:

*“Yazup Envâr-ı Tenzil’inde Kâdî  
Hılâf-ı mâzîye oldı râzî.  
Reisdür der ulûma ilmi tefsir,  
Budur farzı kifaye itme taksir.  
Kelâmullah ola bir ilme mevzu,  
Ne medh itsen onı olmaz mı matbû’.  
Nedür fazlı disen sair kelama,  
İlahun fazludur cümle enâma.  
Tefâsire gerekdür bî ta’assüf,  
Ekalli on sekiz ilme tevakkuf.  
Hususan kim ola tefsiri Kâdî,  
Uluvvi rütbede ey Hakka râzî.  
Hüseyn-i vâiz olsa ya Müdarik  
Olur icmâlice nazma tedârük,  
Musahhah-i muteberden çok kitaba.  
Olan nail varur savb-u savaba,  
Ne devletdür tefâsîri Nefâis,*

<sup>32</sup> Mustafa Öztürk, “Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış”, *İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi* (İstanbul 2-6 Ağustos 2010): 103.

<sup>33</sup> Hayatı için bk. İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyetü'l-â'rifin esmâü'l-müellifin âsâru'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1955), 1: 201.

*Hususan bir mütemmim nev' Arâis.  
Kebîrinde yazar Fahr-i müfessir,  
Tefâsîre çalış olma mukassir.”<sup>34</sup>*

Tokâdî'nin tefsir hakkındaki şiirine Kadı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı eseriyle başlaması bu eserin Osmanlı Devleti'ndeki önemi sebebiyledir. Zira Osmanlı Devleti'nde gerek medreselerde gerek camilerde ve gerekse padişah huzurunda yapılan Huzur derslerinde ağırlıklı olarak bu eser takip edilmiştir.<sup>35</sup> Bununla birlikte şiirde Kadı Beyzâvî'nin tefsirine ilişkin algıyı da görmek mümkündür. Buna göre 17. yüzyılda müfessirin, ayetlerin tefsirine ilişkin problemlere yeterli çözüm önerileri sunamadığı düşünülmektedir.<sup>36</sup>

Şiirde tefsir ilminin diğer ilimlerin başı olduğu ve öğrenilmesinin farzı kifâye olması yönüyle ihmal edilmemesi gerektiğine dikkat çekilmektedir.<sup>37</sup> Ardından şiirde Allah kelâmı olması yönüyle Kur'an'ın sair kelama üstün olduğu, tefsir ilminin de temel amacının kelâmullahı anlamak olması yönüyle diğer ilimlerden üstün olduğuna değinilmiştir. Tokâdî, mezkûr ifadelerinde aynı zamanda tefsir ilminin mevzuuna işaret etmiş olmaktadır. Sonrasında tefsirde zorlama yorumlardan kaçınması gerektiğini belirten Tokâdî, üstü örtük biçimde yaşadığı dönemde bu tür yorumların olduğuna da dikkat çekmektedir. Tokâdî ardından Kur'an'ı tefsir etmek isteyen kişinin on sekiz ilme<sup>38</sup> vakıf olmasının gerekli olduğunu belirtmekle birlikte bu ilimlerin içeriğine değinmemektedir. Sonrasında 17. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında yaygın olarak başvuru olan tefsir eserlerine ve bu eserlerin özelliklerine değinen Tokâdî, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'inde ve tamam olmamasına da işaret ederek<sup>39</sup> ayetleri icmâlen açıkladığını belirttiği Hüseyin-i Vâizî el-Kâşifî'nin (ö. 910/1505) *Cevâhiru't-tefsîr* adlı tefsirinde faydalı ve isabetli yorumların olduğunu ifade etmektedir.

<sup>34</sup> Rızâ'î İshâk b. Hasan Tokâdî, *Nazmü'l-u'lûm*, Milli Kütüphane, nr. 06 Mil Yz A 2817/1, 7<sup>b</sup>-8<sup>a</sup>.

<sup>35</sup> Bu konuda bk. Mer'aşî, *Tertübü'l-Ulûm*, 197; Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 105.

<sup>36</sup> *Envâru't-tenzîl*'in, *Keşşâf*'ın muhtasarı olması sebebiyle (bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakâtü'l-Müfessîrin*- [İstanbul: Ravza Yayınları, 2015], 2: 471) ihtilaflara çözüm bulamaması normaldir.

<sup>37</sup> Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2272.

<sup>38</sup> Müfessirin bilmesi gereken ilimlerin sayısı âlimlere göre değişmektedir. Bu konuda bk. Bedreddin, Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhan fî u'lûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 2: 173-174; Süyûtî, *el-İtkân*, 2293-2297.

<sup>39</sup> Kâşifî, dört cilt olarak planladığı *Cevâhiru't-tefsîr* adlı eserini Nisa sûresi 84. ayete kadar bir cilt olarak yazmış, ardından bu tefsirin geri kalanını yazmaktan vazgeçip *Mevâhibu'l-â'liyye* adlı tefsirini yazmıştır. Bu konuda bk. Adnan Karaismailoğlu, "Hüseyin Vâiz-i Kâşifî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 17.

Ardından güzel bilgilerin yer aldığı tefsirlerin büyük bir nimet olduğunu belirten Tokâdî, Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Kesf ve'l-beyân* adlı tefsirinin kıssalarla ilgili bölümlerinden yapılan seçmelerin genişletilmesiyle meydana getirilen ve mezkûr tefsirin tamamlayıcısı kabul edilen<sup>40</sup>, bir diğer adı da *Nefâisü'l-a'râis* olup<sup>41</sup> Osmanlı Devleti'nde yaygın bir şöhrete sahip olan *Arâisü'l-mecâlis* adlı eserine<sup>42</sup> dikkat çekmektedir.

Tokâdî ardından, Ehli sünnet anlayışına göre yazılmış bir tefsir olması hasebiyle Osmanlı'da da yaygın olarak okunan ve birçok tefsire kaynaklık eden Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1209) bir adı da *Tefsîr-i kebîr* olan *Mefâtîhu'l-gayb*<sup>43</sup> adlı tefsirindeki "Tefsirlerin tetkik edilip bu konuda ihmalkâr davranılmaması gerektiği" yönündeki tavsiyesini<sup>44</sup> hatırlatır.

Tefsir ilmine ilişkin bir diğer şiir Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1195/1781) tarafından yazılmıştır. Müellif, 17. yy. medreselerindeki eğitim programını manzum olarak anlattığı *Tertibu'l-u'lûm* adlı eserinin usule ilişkin 12. babında tefsir ilmi hakkında şu şiiri yazmıştır:

*"Tefsir ilmin bil bul hidayet.  
Beyzâvî olsun derse nihayet.  
Çün bu ulûmu tahsil idersin,  
Hep nüshayı bil kâmil idersin.  
Mezun olursan okut ulûmu,  
Neşr eyle halka nef'-i 'ulûmu."<sup>45</sup>*

Erzurumlu İbrahim Hakkı eserinde, tefsir ilmine müstakil bir başlıkta değil, medresede en son okutulması gereken derslere ilişkin bilgi verdiği usul ilimleri başlığının 12. babında yer vermektedir. Şiirdeki bu sıralamanın Osmanlı medreselerinde tefsir dersinin zamanlamasına göre yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira Osmanlı döneminde tefsir dersi medresenin eğitiminin son dönemlerinde verilmekteydi. Ayrıca bu şiir 18. yüzyıl Osmanlı eğitim sistemi içerisinde tefsir ilmine ilişkin bazı ipuçları da vermektedir. Zira şiirde -daha önce belirttiğimiz gibi- İslami ilimler içerisinde zorunlu ilimler kategorisinde sayılan ve Kelâmullâh'ı konu edinmesi açısından en şerefli ilim kabul edilen tefsir ilminin öneme dikkat çekilmiş ve tefsir ilmi Allah'ın Kur'an'daki emir ve yasaklarını açıklaması bakımından insanların ihtiyacı olan bilgileri sunup onla-

<sup>40</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Es-Sa'lebî ve Tefsiri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 56.

<sup>41</sup> Günay Tümer, "Arâisü'l-Mecâlis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 3: 265.

<sup>42</sup> Mehmet Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 36: 49.

<sup>43</sup> Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 109.

<sup>44</sup> Fahreddin Râzî'nin tefsirinde bu ifadeyi bulamadık.

<sup>45</sup> İbrahim Hakkı Erzurumî, *Tertibu'l-u'lûm*, Milli Kütüphane, nr. 06 Mil Yz A 4130, 272<sup>b</sup>.

ra yol gösterdiği için<sup>46</sup> hidayetle özdeşleştirilmiştir. Şiirde -yine Tokâdî gibi- müellifinin ismi verilerek eser kastedilmiş ve Osmanlı devletinde ayrı bir öneme sahip olan Beyzâvî'nin (ö. 606/1209) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı eserine değinilmiştir. Ardından Osmanlı eğitim sisteminde tefsir dersinin bu eserle sona erdirildiği bilgisine yer verilmiştir.<sup>47</sup> Ayrıca 17. yüzyılda medreselerde Beyzâvî'nin tefsirinin tamamen okutulduğu bilgisine de yer verilen şiirde öğrenciye, mezun olduktan sonra da tefsir ilmi de dahil öğrendiği bilgileri insanlara öğretip yayması tavsiyesinde bulunulmuştur.

## 2. MÜFESSİRLER HAKKINDA YAZILMIŞ ŞİİRLER

Müfessirler hakkında hicri III. asırdan itibaren şiirler yazıldığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hakkında şiir yazılan ilk müfessir Taberî'dir (ö. 310/923). Ayrıca Vâhidî (ö. 468/1076), Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), İbn Kemal (ö. 940/1534), Ebûsuûd (ö. 982/1574) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) hakkında şiirler yazılmıştır. Bu şiirlerin bir kısmında müfessirler övülürken bir kısmında da yerilmektedir. Şiirlerin bir kısmı müfessirler tarafından başka bir müfessire meydan okuma amaçlı yazılırken, bir kısmının ise başkaları tarafından iki müfessiri kıyaslamak amacıyla yazıldığı görülmektedir.

### 2.1. Taberî Hakkındaki Şiirler

Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân* isimli eserinde kendisinden önceki tefsir rivayetlerini toplayarak bu alanda zamanının en büyük hizmetini yapmış ve "Müfessirlerin imami" unvanını almıştır.<sup>48</sup>

Taberî için çağdaşı Arap dili âlimi ve şair İbn Düreyd (ö. 321/933)<sup>49</sup>, mutasavvıf Ebû Saîd b. el-A'râbî (ö. 341/952)<sup>50</sup> ile kıraat âlimi ve dilci

<sup>46</sup> Akk, *Usûlü't-tefsîr*, 28-29.

<sup>47</sup> On iki yıl süren Osmanlı eğitim sisteminde tefsir dersi son üç yıl (Bk. Mustafa Şanal, "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme Ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2003/1): 154; "Ellili" olarak nitelenen dönemden itibaren verilmekteydi ve bu dönemde Zemahşerî ile Beyzâvî'nin tefsirleri okutulurdu. Bk. Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 30.

<sup>48</sup> Hayatı hakkında bk. Ebu'l-Ferec Muhammed b. Yakub b. Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), 287-290.

<sup>49</sup> Hayatı için bk. Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu eb-nâi'z-zamân* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 4: 323-329.

<sup>50</sup> Hayatı için bk. Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1: 62.

Ebû Amr Osman ed-Dânî'nin (ö. 444/1053)<sup>51</sup> şiirleri bulunmaktadır. Bu şiirlerin çoğunun, Taberî'nin vefatından duyulan teessürle yazıldığı anlaşılmaktadır. İbn Düreyd'in Taberî'yi çeşitli açılardan övdüğü uzun şiirinin müfessirin ilim hayatına ve tefsirci kimliğine ilişkin kısmı şu şekildedir:

أودى أبو جعفر والعلم فاصطحبا ... أعظم بدا صاحبا إذ ذاك مصحوبا  
 إن المنية لم تتلف به رجلا ... بل أتلفت علما للدين منصوبا  
 كان الزمان به تصفو مشاربه ... فالآن أصبح بالتكدير مقطوبا  
 كلا و أيامه الغر التي جعلت ... للعلم نورا وللتقوى محاربا  
 لا ينسري الدهر عن شبه له أبدا ... ما استوقف الحج بالأنصاب أركوبا  
 إذا انتضى الرأي في إيضاح مشكلة ... أعاد منهجها المطموس ملحوبا  
 لا يعزب الحلم في عتب وفي نرق ... ولا يجرع ذا الزلات تثرىبا  
 لا يُوبخ اللغو والعوراء مسمعه ... ولا يقارف ما يغشيه تأنيبا<sup>52</sup>

*“Ebû Cafer öldü. İlimle yoldaş oldular.*

*Bununla dostlukları daha da yüceldi. Zaten hep birliktelerdi.*

*Ölüm sadece bu büyük zata kıymadı. Beraberinde dinin bir nişanesine de kıydı.*

*Onunla zamanın değerleri ortaya çıkıyordu. Şimdi ise saflığını yitirip bulanıklaştı.*

*Hayır! Onun parlak günleri ilmi nur, takvayı da mihrap yapmıştı.*

*Zaman asla onun benzerini ortaya çıkarmayacak.*

*Hac da (Hill bölgesindeki) taşlara binmekle tamam olmaz.*

*Müşkil bir konunun izahında kesin karar verince belirgin olmayan metodunu açık hale getirir.*

*Onun yumuşaklığı ne aceleciliğinde ne de eleştirisinde gizlenir.*

*Ne de o hataları azarlayarak örtbas ediverir.*

*İşittiklerine de ne bir şey ilave eder ne de eksiltir.*

*Ne de nakletmediğini öfkesi sebebiyle gizleyiverir.”*

İbn Düreyd şiirinde, ölümünden üzüntü duyduğu Taberî'nin büyük bir âlim olduğunu belirtmektedir. Rivayet tefsiri özelliğine sahip eserdeki dirayet yöntemine de işaret eden İbn Düreyd, Taberî'nin, kapalı ayetler hakkındaki rivayetler arasında te'vil ve tercihte bulunmasıyla

<sup>51</sup> Hayatı için bk. Şemseddin Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire, Mektebetü Vehbe ts.), 1: 379-382.

<sup>52</sup> Şiirin tamamı için bk. İbn Düreyd, Ebûbekr Muhammed b. Hasan, *Dîvânü İbn Düreyd*, thk. Ömer b. Salim (Dabi: Matbaatu Golden City, 2012), 75-73; ayrıca bk. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 118.



ayetler hakkındaki müşkili açıklığa kavuştuğunu ifade ederek, onun nakille yetinmeyen aynı zamanda farklı rivayetler arasında tercihte bulunan ve müstakil yorumlar da yapan bir müfessir olduğuna da dikkat çeker.<sup>53</sup> Aceleci ve eleştirel bir kişiliği olduğunu belirttiği Taberî'nin nezaketine de atıfta bulunan İbn Düreyd, bu özelliğine rağmen Taberî'nin fikrini beyan etmekten çekinmediğini ifade eder. Rivayet tefsiri noktasında imam kabul edilen Taberî'nin rivayetleri eserine alma noktasındaki titizliğine değinen İbn Düreyd, onun nakilleri herhangi bir tasarrufta bulunmadan tam olarak yaptığına dikkat çekerek *Câmiu'l-beyân* tefsirindeki rivayetlerin sağlamlığına işaret eder.<sup>54</sup>

Ebû Saîd b. el-A'râbî'nin, Taberî'nin ilmî hayatı hakkındaki dizeleri şu şekildedir:

يا أبا جعفر مضيئاً حميداً ... غير وانٍ في الجد والتشمير  
بين أجر على اجتهادك موفو ... ر وسعي إلى التقى مشكور  
مستحقاً به الخلود لدى جن ... ة عدن في غبطة وسرور<sup>55</sup>

*“Ey Ebû Cafer ömrünü gevşeklik göstermeden, çabayla, övülmeye layık biçimde geçirdin.  
Bu çabana ve takvadaki gayretlerine karşılık tam olarak verileceği açıktır ecrinin.  
Karşılığında neşe ve mutlulukla içinde ebedî kalmayı hak etmiş olarak Adn cennetinin.”*

Ebû Saîd b. el-A'râbî şiirinde kırk yıl boyunca Hanbelîlerle mücadelesi neticesinde evinde eser yazarak ömrünü geçiren Taberî'nin<sup>56</sup> çalışkanlığına ve övgüye layık yaşamı ile takvasına dikkat çekmiş, bu çalışmalarının karşılığını ahirette göreceğini belirtmiştir.

Kıraat ve dil âlimi Muhammed b. Saîd Dâni'nin<sup>57</sup> Taberî hakkındaki şiiri de şu şekildedir:

محمد بن جرير ... إمام أهل زمانه  
وكل جاهل علم ... فعارف بمكانه

<sup>53</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 89-167.

<sup>54</sup> Bu konuda bk. Ali İhsan Özdemir, “Ebû Ca'fer et-Taberî ve Camiu'l-Beyân An Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Özellikleri”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001): 153.

<sup>55</sup> Ahmed b. Ali Ebubekr Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye ts.), 2: 167.

<sup>56</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Mektebetü'l-Vehbe, 1976), 97.

<sup>57</sup> Şemseddin Ebu'l-Hayr İbnü'l-Cevzî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1: 23.

وَكُتِبَتْهُ قَدْ أَبَانَت ... عن علمه وبيانه

عفا المهيمن عنه ... وزاد في إحسانه<sup>58</sup>

“Muhammed b. Cerîr imamydı zamanının.  
İlimden bîhaber kimseler (bile) onun bilirdi onun makamını.  
Yazdıkları onun ilmini ve akıcı üslubunu ortaya çıkardı.  
Her şeyi gözetip kollayan Allah onu affetsin ve artırsın ona olan  
ikramını.”

ed-Dânî de şiirinde Taberî'nin yaşadığı III. asırdaki ilmî konumuna işaret etmiş, cahillerin bile kendisinin ilimdeki mertebesini takdir ettiğini belirtmiştir. Onun ilmî derecesinin eserlerinde açıkça görüldüğünü ve dilinin akıcı olduğunu ifade eden ed-Dânî, Taberî için Allah'tan af ve ikram dilemektedir. Görüldüğü üzere bu şiirin son kısmındaki temenni Ebû Saîd b. el-A'râbî'nin temennisi ile de örtüşmektedir. Bu da yaşadığı dönemde Taberî'nin insanlar tarafından büyük teveccühe mazhar olan bir müfessir olduğunu göstermektedir.<sup>59</sup>

## 2.2. Vâhidî Hakkındaki Şiirler

Hakkında şiir yazılan bir diğer müfessir de *Tefsîru'l-vecîz*, *Tefsîru'l-vasît* ve *Tefsîru'l-basît* adlı tefsirlerin yanı sıra *Esbâbu'n-nüzûl* adlı tefsir usulüne dair eseri bulunan Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî'dir. “Tefsirde asrın imamı” olarak nitelenen Vâhidî'nin hadis, fıkıh, Arap dili ve şiirde de yetkin bir kişilik olduğu belirtilmektedir<sup>60</sup>

Şairi bilinmeyen bir şiirde Vâhidî şöyle övülmektedir:

قد جمع العالم في واحد ... عالمنا المعروف بالواحد<sup>61</sup>

“Âlem tek bir kişide toplanmıştır. (O da) Vâhidî namıyla meşhur âlimimizdir.”

Şiirde Vâhidî'nin ilimdeki çok yönlülüğü ve derinliği (kelimenin tek anlamından hareketle) nisbesiyle mütenasip şekilde anlatılmıştır. Onun tefsirinde çok yönlülüğünün izlerini görmek mümkündür. Zira Vâhidî'nin, tefsirindeki rivayet, Arap dili, şiir, fıkıh, kelim ve kıraat gibi farklı alanlarda yaptığı çeşitli yorumlarıyla kendisinden sonra Fahred-

<sup>58</sup> Şiirin tamamı için bk. İbnü'l-Cevzî, *Gāyetü'n-nihāye*, 2: 97.

<sup>59</sup> Şiirde meşhur ve insanlar tarafından değeri bilinen bir müfessir olduğu ifade edilse de Taberî'nin Bağdat'ta Hanbelî ve Zâhirîler muarızları tarafından çok sıkıntı çektiği de bilinmektedir. Bk. Mustafa Fayda, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 39: 315.

<sup>60</sup> Hayatı hakkında bk. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 395.

<sup>61</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 395; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 425.

din Râzî Ebû Hayyân ve Semîn el-Halebî (ö. 756/1335) gibi müfessirleri çeşitli yorumlarıyla etkilediği görülmektedir.<sup>62</sup>

### 2.3. Zemahşerî Hakkındaki Şiirler

Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, hayatının sonuna kadar ilimle meşgul olmuş ve bu uğurda uzun yolculuklar yapmış bir müfessirdir.<sup>63</sup> Zemahşerî birçok ilim dalında devrinin imamı kabul edilmiş ve bu sebeple kendisine “*Fahru'l-Harezmi*” ünvanı verilmiştir.<sup>64</sup> Kabe'ye yakın bir bölgede ikamet ettiği için kendisine Allah'ın komşusu anlamına gelen *Cârullah* lakabı da verilen Zemahşerî<sup>65</sup> Mekke'de kaldığı üç yıl zarfında *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve u'yûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-Te'vîl* adlı meşhur tefsirini kaleme almıştır.<sup>66</sup> *Keşşâf* tefsiri ve müellifi bu eserdeki dilbilimsel yorumlar açısından övüldüğü gibi<sup>67</sup> i'tizâlî görüşler başta olmak birçok açıdan da eleştirilmiştir.<sup>68</sup>

Zemahşerî'nin şahsına yönelik sadece Ebû Hayyân'ın şiirini tespit etmiş bulunmaktayız. Onun Zemahşerî ile kendisini kıyasladığı şiiri şu şekildedir:

مهلاً أبا القاسم ... على أبي حيان  
ما إن له عاصم ... من لحظك الفتان  
وهجرك الدائم ... قد طال بالهيمنان

فدمعه أمواج، وسره قد لاح ... لكنه ما عاج، ولا أطاع اللاح<sup>69</sup>

“*Ey Ebu'l-Kâsım (Zemahşerî) Ebû Hayyân varken ağır ol.*

*Onu senin yoldan çıkararak bakışından,*

*Sürekli sıcaklıktan koruyan biri var. O uzunca müddet insanların kafasını karıştırdı.*

*Onun gözyaşları dalga dalgadır. Sırrı ise açığa çıktı.*

*Buna rağmen o yoldan sapmadığı gibi görüntüye de itibar etmedi.”*

<sup>62</sup> Bu konuda bk. Osman Kara, “Vâhidî ve Tefsîrindeki Metodu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013/2): 307-311.

<sup>63</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1: 92.

<sup>64</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 464.

<sup>65</sup> Zemahşerî, *Divânü Cârillâh Zemahşerî*, şerh eden: Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Dâr-ı Sard, 2008), 39.

<sup>66</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 658.

<sup>67</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27: 488; Ebüssuûd b. Muhammed el-Amâdî, *Tefsîru Ebüssuûd, İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 4.

<sup>68</sup> Bu eleştiriler için bk. Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007): 138-453.

<sup>69</sup> Ebû Hayyân, *Divânü Ebî Hayyân*, 59.

Zemahşerî, tefsirinde, mezhebi olduğu Mu'tezile'nin görüşlerini yorumlarının satır aralarından aktarmaktadır.<sup>70</sup> Ebû Hayyân şiirinde onun bu yöntemini bildiğini ve kendisinin şekil itibariyle süslü ve içerik itibariyle kötü niyetli olarak değerlendirdiği görüşlerinden etkilenmediğini şiirinde belirtilir ve bu korumanın da Allah tarafından sağlandığını ima eder.<sup>71</sup> Yıllarca itizali görüşleriyle insanların kafasını karıştırdığını ifade eden Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin eserinde Allah'a sığındığı<sup>72</sup> kısımlarda takiyye yaptığını düşünür ve gerçek niyetinin kendisi tarafından bilindiğini ifade ederek niyet okuyuculuğu yapar. Birçok insan tarafından kabul gördüğünü belirttiği ve sapkınlık olarak değerlendirdiği Mu'tezilenin görüşlerinden etkilenmediğini ve doğru yoldan sapmadığını ifade eder. Ebû Hayyân'ın *Keşşâf* tefsiri hakkında da şiirleri bulunmakta olup bu şiirler ilgili başlıkta ele alınacaktır.

#### 2.4. Fahreddin Râzî Hakkındaki Şiirler

Ebû Abdillâh Muhammed Fahreddin Râzî birçok ilimdeki uzmanlığı sebebiyle "İmam" olarak ün salmıştır. Râzî, *Tefsîri kebîr* adıyla da meşhur *Mefâtihu'l-gayb* adlı eserini yazmıştır.<sup>73</sup> Eseri, tefsir ilmini ilgilendirmeyen bazı konular içermesi sebebiyle eleştirilse de daha sonraki birçok tefsirin kaynağı olmuştur.<sup>74</sup> Çağdaşı, şair Huseyn b. Uneyn'in (ö. 630/1232)<sup>75</sup> Râzî'yi övmekle birlikte tefsirini eleştirdiği şu şiiri bulunmaktadır:

ماتت به بدع تمادى عمرها ... دهرًا وكاد ظلامها لا ينجلي  
 فعلاً به الإسلام أرفع هضبة ... ورسا سواه في الحضيض الأسفل  
 غلط امرؤ بأبي علي قاسه ... هيهات قصر عن مداه أبو علي  
 لو أن رسطاً ليس يسمع لفظة ... من لفظه لعرته هزة أفكل  
 ولحار بظليموس لو لاقاه من ... برهانه في كل شكل مشكل<sup>76</sup>

"Onunla birlikte uzun müddet varlığını sürdüren bidatler de öldü.  
 Neredeyse bidatlerin gölgesi bile görünmez oldu.

<sup>70</sup> Bu konuda bk. Mesut Kaya, "El-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015): 107-135.

<sup>71</sup> Ebû Hayyân'ın bu ifadesinin arka planında mensubu bulunduğu Ehl-i sünnet anlayışının doğru yolda olan akım olduğu iddiasının olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>72</sup> Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 607; 3: 113, 212, 368; 4: 112, 527, 631.

<sup>73</sup> Hayatı için bk. Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 107-108; Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 313.

<sup>74</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 494.

<sup>75</sup> Hayatı hakkında bk. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisanü'l-mizân* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1986), 22: 363.

<sup>76</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4: 251.

*Fiilen onunla İslam boş meselelerin zirvesini yaşadı.  
Kendisinden başkasını en alçak yere attı.  
Birisi kendisini kıyasladığı Ebû Ali'ye (İbn Sina) yanlış davrandı.  
Boşuna, o Ebû Ali'ye yetişemez bile.  
(İbn Sina) acısı ve sarsıntısından ya da her ikisinden elini vursa o sesini  
duyamayacak halde,  
Şayet Batlamyus onunla görüşseydi her problemlili durumda delilinden  
dönerdi."*

Muhammed b. Uyeyn, şiirinde Sünnî fikirleri savunması<sup>77</sup> yönüyle eserleri sayesinde sonradan çıkan fikir ve uygulamaların önünü kestiğini düşündüğü Râzî'yi överken, onun *Mefâtihu'l-gayb* başta olmak üzere çeşitli eserlerindeki İslam ve Yunan filozoflarına<sup>78</sup> özellikle de İbn Sina'ya (ö. 428/1037) yönelik eleştirilerini<sup>79</sup> tenkit etmektedir. Şiirinde Râzî'yi dolaylı olarak kendini beğenmişlikle itham eden İbn Uyeyn, onun İbn Sina'ya yönelik eleştirilerini temelsiz bulur ve Râzî'nin ilim açısından onun gerisinde olduğunu ifade eder.<sup>80</sup>

İbn Uyeyn, şiirinde ayrıca Râzî'yi tefsirine gereksiz konuları dahil ettiği gerekçesiyle de eleştirmiş ve özellikle Bakara sûresi 22. ayette Batlamyus'un (ö. 168?) dünyanın evrenin merkezinde olduğu fikrine istinaden yaptığı "Dünya'nın dönmediğine ilişkin" yorumuna<sup>81</sup> dikkat çekmiştir.

## 2.5. Beyzâvî Hakkındaki Şiirler

Tefsir ilmi başta olmak üzere, kelâm, fıkıh usulü ve Arap dili alanlarında uzman olan Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı eseri ile şöhret kazanmıştır.<sup>82</sup> Ayetlerdeki inceliklerin felsefe, kelam ve tabiat ilimlerinin yanı sıra belagat kurallarıyla da açıklandığı bu eser Osmanlı Devleti'nde en çok okunan tefsir olmuş ve üzerine iki yüz elliden fazla şerh ve haşiye yazılmıştır.<sup>83</sup> Bu sebeple şiirler Beyzâvî'den çok tefsiri hakkında yazılmıştır. Bu şiirlere ilgili başlıkta yer verilecektir.

<sup>77</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2: 286; 3: 475; 5: 230; 8: 284; 9: 396; 10: 65; 11: 286; 12: 522; 13: 144 v.dğr.

<sup>78</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1: 74, 22; 2: 331, 430; 3: 541; 4: 83; 5: 230; 6: 319-320; 14: 189; 16, 26 v.dğr.

<sup>79</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1: 36, 42; 4: 155; 13: 14; 22: 142, 147; 23: 388; 28: 15; 30: 661.

<sup>80</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Razi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

<sup>81</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2: 112; bu konuda bk. Mehmet Kaya, "Bilimsel Tefsir ve Değişim", *Mütefekkir* 3/5 (Haziran 2016): 207-209.

<sup>82</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 100-103.

<sup>83</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 261.

Beyzâvî hakkında Bedreddin Münşî'nin (ö. 1001/1593)<sup>84</sup> bir şiiri bulunmaktadır. Münşî, Kadı Beyzâvî'nin tefsir ilmindeki yetkinliğini şiirinde şöyle anlatır:

أولوا الأبواب لم يأتوا ... بكشف قناع ما يتلى  
ولكن كان للقاضي ... يد بيضاء لا تبلى<sup>85</sup>

“Akıl sahipleri okunan (ayetlerin) üzerindeki örtüyü kaldıramadılar.  
Fakat Kadı (Beyzâvî)'nin zeval bulmayacak yed-i beyzâsı var.”

Şiirde Beyzâvî'nin, tefsirinde kendisinden önceki müfessirlerin açıklama getiremediği birçok hususu gün yüzüne çıkardığı ifade edilmektedir. Ayetlerin kapalı hususlarını açıklamanın yanı sıra, kendisinden önceki tefsirlerin kapalı yönlerini de açıklığa kavuşturan Beyzâvî'nin<sup>86</sup> *Envâru't-tenzîl* adlı tefsiri bu yönüyle Hz. Musa'ya verilen beyaz el mucizesine (Bk. Araf 7/108, Taha 20/22, Şuara 26/33, Neml 27/13) benzetilmiştir. Bununla birlikte şiirde, tefsiri temsil eden “Beyzâ” nitelemesi ile Beyzâvî'nin nisbesi arasındaki cinası nâkis göze çarpmaktadır. Bu ve bir önceki şiirde de görüldüğü üzere bazı şairlerin, müfessirlerin nisbeleri ile şiirin içeriği yani şekil ile anlam arasında da bir bağ kurma gayreti içerisinde oldukları görülmektedir.

## 2.6. Ebû Hayyân Hakkındaki Şiirler

Hakkında şiir yazılan müfessirlerden biri tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili uzmanı Ebû Hayyân'dır. Nahiv alanındaki uzmanlığı sebebiyle “Asrın Sîbeveyhî'si”<sup>87</sup> ve “Lisânü'l-A'rab”<sup>88</sup> olarak nitelenen Ebû Hayyân<sup>89</sup> bazı şiirlerde Arap dilindeki uzmanlığı sebebiyle övülmektedir.<sup>90</sup> Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhîl* adlı eseri edebî yorumları açısından önem taşımaktadır.<sup>91</sup> Şiirlerde Ebû Hayyân'ın, müfessir kimliğinden, nahvî yorumları üzerinden dolaylı olarak bahsedilmektedir.

<sup>84</sup> Hayatı için bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınları, 1975), 1: 392-393.

<sup>85</sup> Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât min tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Dâru'l-Fikr, 1979), 204; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 187.

<sup>86</sup> Bk. Süleyman Gür, *Kâzî Beyzâvî Tefsirinde Belâgat İlmi ve Uygulanışı* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014), 16.

<sup>87</sup> Ahmed b. Muhammed el-Makarrî et-Tilsimânî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, thk. Hasan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 2: 546.

<sup>88</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 551.

<sup>89</sup> Hayatı için bk. Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 2: 536-537; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 550-551.

<sup>90</sup> Bu şiirler için bk. Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 2: 536-589; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 283-285.

<sup>91</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 553.

Tarihçi ve edebiyatçı Ebu's-Saîd es-Safedî (ö. 764/1363),<sup>92</sup> Ebû Hayyân'ın nahiv alanındaki uzmanlığını şu dizelerde övmüştür:

سلطان علم النحو أستاذنا ... الشيخ أثير الدين حبر الأنام

فلا تقل زيد و عمرو فما ... في النحو معه لسواه كلام<sup>93</sup>

*"Nahiv ilminin sultanı üstadımız Şeyh dinin asil kişiliği ve insanların en bilgilisi*

*'Zeyd ya da Amr' deme nahiv ilminde onun yanında başkasına söz düşmez."*

Bu dizelerde Safedî, Ebû Hayyân'ın nahiv ilmindeki uzmanlığına ve bu alanda ona denk birisinin bulunmadığını belirtmektedir.

Safedî'nin Ebû Hayyân hakkındaki bir diğer şiiri şöyledir:

مات إمام كان في فته ... يُرى إمامًا والورى من ورى

أمسى منادى للبلبي مفردًا ... فضمه القبر على ما ترى<sup>94</sup>

*"Alanında uzman olup insanların peşinden gittiği imam öldü.*

*Tek başına belayı çağırarak geceledi ve gördüğün gibi kabir onu bağına bastı."*

Şiirde görüldüğü gibi Sâfedî, birçok alanda uzman olan Ebû Hayyân'ı "İmam" olarak nitelemekte ve onun ölümünden duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Bu şiirlerde Ebû Hayyân'ın müfessir kimliğine doğrudan olmasa da onun nahiv alanında uzman olduğunun ifade edilmesi ile, tefsirinin, ayetlerin i'rabına yönelik çok sayıdaki yorumu<sup>95</sup> barındırması sebebiyle dolaylı olarak işaret edildiğini ifade etmek mümkündür.

## 2.7. İbn Kemal ve Ebüssuûd Hakkındaki Şiirler

Şiirlerin çoğu bir kişi hakkında olmakla birlikte yer yer iki kişinin birlikte övüldüğü şiirlere de rastlanılmaktadır. İbn Kemal ve öğrencisi Ebüssuûd)<sup>96</sup> Ziya Paşa (ö. 1880) tarafından aynı şiirde övülmüştür. Süyûtî (ö. 911/1505) ile kıyaslanan İbn Kemal birçok ilimde uzman olmakla beraber özellikle fıkıh ve Arap dilinde söz sahibi olmuş ve fetvaları nedeniyle "Müfti's-sakaleyn" ünvanını almıştır. Tefsir alanında da uz-

<sup>92</sup> Hayatı için bk. İsmail Durmuş, "Safedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 447-450.

<sup>93</sup> Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 2: 538.

<sup>94</sup> Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 2: 539-540; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1: 284.

<sup>95</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eymen Abdülmecid Osman Ali, *et-Tevcihu'n-nahvi 'inde Ebî Hayyân el-Endelûsî min hılâl-i tefsiri'l-Bahri'l-muhît, dirâse fî dav'i nazariyyeti's-siyâk* (Doktora Tezi, Câmi'atü Benî Suveyf, 2016).

<sup>96</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 652.

man olan İbn Kemal'in es-Saffât sûresine kadar bir tefsiri ile *Keşşâf* tefsirine bir talikası bulunmaktadır.<sup>97</sup>

İbn Kemal'in öğrencisi olan Ebüssuûd ise fıkıh başta olmak üzere birçok ilimde söz sahibi olmuş, Kanuni Sultan Süleyman'a takdim ettiği<sup>98</sup> ve özellikle Kur'an'ın fesahati ve belagati ile i'rab vecihleri üzerinde durduğu *İrşâdü'l-akli's-selîm* adlı tefsiriyle temayüz etmiş ve "Sultânü'l-müfessirîn" ünvanını almıştır. Bu eser Osmanlı döneminde *Envâru't-tenzil* ve *Keşşâf* tefsirlerinden sonra en çok itibar gören eser olmuştur.<sup>99</sup> Şiirde bu iki şahıs üzerinden dolaylı olarak tefsirlerinin de övüldüğü görülmektedir.

Ziya Paşa, İbn-i Kemal'i övdüğü şu şiirinde dolaylı olarak Ebüssuûd'u da övmektedir:

*Bir İbni Kemal misli mefkûd.  
Hem etti Ebüssuûd'u is'âd.  
Ol iki şehinşeh-i melek-zâd.  
Bu iki hünerver-i yegâne,  
Pek çok meded ettiler lisâne.<sup>100</sup>*

İbn Kemal'in yokluğundan duyduğu üzüntüyü dile getiren Ziya Paşa, ilmî açıdan benzerinin olmadığını belirttikten sonra onun, öğrencisi Ebüssuûd'un yetişmesindeki katkısına değinir. İlimdeki mevki ve yumuşak huyluluklarına işaretlen her ikisini melek tabiatlı sultana benzeten Ziya Paşa, tabiatlarına da dolaylı olarak değindikten sonra alanlarında yegâne yetenek sahibi olduklarını belirttiği bu iki âlimin özellikle dile olan hizmetlerini<sup>101</sup> hatırlatır. Şiirde tefsir ilmindeki önemlerine doğrudan değinilmese de her iki âlimin tefsirinin bulunması ve bu tefsirlerde edebî ve belâğî meselelere ağırlık vermiş olmaları yönüyle bu övgünün tefsir ilmi için de geçerli olduğunu ifade etmek mümkündür.

## 2.8. Âlûsî Hakkındaki Şiirler

Tefsir, Arap dili ve edebiyat alanlarında temayüz eden ve çok velut bir âlim olan Şehâbeddin Mahmud Âlûsî *Rûhu'l-meânî* adlı tefsiriyle tanınmıştır.<sup>102</sup>

Âlûsî, tefsiriyle ön plana çıktığı için şiirler de çoğunlukla eseri hakkında yazılmıştır. Onun şahsına yönelik Şiî âlim Seyyid Kâzım'ın şiiri

<sup>97</sup> Hayatı için bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 635-639.

<sup>98</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1: 5.

<sup>99</sup> Hayatı için bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 652-656.

<sup>100</sup> Mehmet Kaplan v.dğr., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II -1865-1876-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 56.

<sup>101</sup> Bu konuda bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 638, 653.

<sup>102</sup> Hayatı için bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 743-751.



bulunmaktadır. Seyyid Kâzım, Âlûsî'nin ilimdeki derinliğini ve çok yönlü bir âlim oluşunu şu dizelerle övmektedir:

لو جئته لرأيت الناس في رجل  
والدهر في ساعة والأرض في دار<sup>103</sup>

“Eğer ona gitseydin insanları bir adama,  
Zamanı bir ana ve yeryüzünü bir yurda sığmış görürdün.”

Bu iki dize, Âlûsî'nin ilmî kudretini ve çok yönlülüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu dizelerde Âlûsî'nin yorumlarıyla zaman ve mekân üstü bir kişilik olduğuna da işaret edilmektedir. Onun bu özelliğini tefsirinde de görmek mümkündür. Zira o tefsirinde farklı coğrafyalardan çeşitli âlimlerin görüşlerine yer verdiği gibi, ayetleri yeni bakış açısıyla da yorumlamıştır.<sup>104</sup> Şiî bir âlim olan Seyyid Kâzım'ın Sünnî olmasına rağmen Âlûsî'yi övmesi, onun, mezhep taassubuyla hareket etmediğini göstermektedir.

### 3. TEFSİRLER HAKKINDA YAZILMIŞ ŞİİRLER

Müfessirlerin yanı sıra bazı tefsirler hakkında da şiirler yazılmıştır. Bu şiirler çoğunlukla Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ve Ebû Hayyân'ın *Bahru'l-muhît* adlı tefsirleri hakkındadır. Bu şiirler ekseriyetle başkaları tarafından yazılmakla birlikte müfessirlerin kendi eserlerini övdüğü şiirler de vardır. Bu meyanda Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsirini övdüğü çeşitli şiirleri dikkat çekmektedir. Bu şiirlerin bazıları için Sünnî cenahtan reddiye amaçlı şiirler de yazılmıştır. Beyzâvî'nin (ö. 606/1230) *Envâru't-tenzîl*'i hakkındaki şiirlere, müfessirinin de övülmesi açısından bir önceki başlıkta değinildiğinden bu başlıkta yer verilmeyecektir.

#### 3.1. *Keşşâf* Tefsiri Hakkındaki Şiirler

Tefsiri hakkında şiir yazan müfessirlerden biri de Zemahşerî'dir. Bir divanı bulunan Zemahşerî'nin, bu eserinde tefsirini övdüğü çok sayıda şiir bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi dilbilimsel yorumları açısından övülen bu tefsir, i'tizâlî görüşler açısından eleştirilmiştir. Ebû Hayyân'ın dilbilimsel yorumları açısından övdüğü Zemahşerî'yi eleştirdiği birkaç şiiri bulunmaktadır.

Zemahşerî'nin, *Keşşâf* tefsirini çeşitli açılardan övdüğü şiirlerden biri şu şekildedir:

إِنَّ التَّفَاسِيرَ فِي الدُّنْيَا بِلَا عَدَدٍ ... وَ لَيْسَ فِيهَا لِعَمْرَى مِثْلَ كِشَافٍ

<sup>103</sup> Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, 2: 745

<sup>104</sup> Bk. Ahmet Çelik, *Tasavvufî Tefsir Âlûsî Örneği* (Erzurum: Ekev Yayınevi, 2002), 17.

إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته ... فالجهل كالداء والكشاف كالشافي<sup>105</sup>

“Şüphesiz dünyada sayısız tefsir vardır. Andolsun onların içinde Keşşâf’ım gibisi yoktur.

Eğer hidayeti istersen onu sürekli oku! Cehalet hastalık, Keşşâf ise şifa veren gibidir.”

Zemahşerî eserinin ismiyle cinas oluşturduğu bu dizelerde tefsirinin benzersiz olduğunu ifade etmiş ve onu cehaleti gideren bir ilaca benzetmiştir. Önceki başlıklarda tefsir ilmi hakkındaki şiirlerde değinildiği gibi Erzurumlu İbrahim Hakkı de tefsir ilmini hidayetle özdeşleştirmiştir.<sup>106</sup> Onun tefsir ilmiyle hidayet arasındaki bu bağa dikkat çekmesinin arka planında Keşşâf tefsirinin özeti kabul edilen *Envâru't-tenzîl*<sup>107</sup> üzerinden Zemahşerî'nin, tefsirine yönelik bu şiirine gönderme yapmış olması muhtemeldir. Yani, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın, şiirinde, tefsir ilminin kişinin hidayetine vesile olduğunu belirtmesinin hemen ardından Beyzâvî'nin tefsirinden bahsetmesi, bu dizeleri, Keşşâf tefsirinin kişinin hidayetine vesile olduğunu belirten Zemahşerî'nin şiirine nazire olarak yazdığı ve asıl hidayetin Sünnî anlayışın Kur'an yorumunu ihtiva eden *Envâru't-tenzîl* tefsiri ile elde edileceği mesajını vermek istediği düşüncesini akla getirmektedir.

Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirini methettiği bir diğer şiiri ise şöyledir:

تالله ما (الكشاف) إلا واحد ... في فنه أتى له بمكاف

أوصافه في كل قطر شاسع ... طارت بأى قوادم وخواف<sup>108</sup>

“Allah'a yemin olsun Keşşâf tefsiri alanında tektir ve onun benzerini kim getirebilir?

Onun özellikleri kuşların tüylerinde uçarak her yere yayıldı.”

Bir önceki şiirindeki gibi bu dizelerde de Zemahşerî, benzersiz olduğu iddiasıyla övdüğü tefsirinin yaşadığı dönemde şöhret kazandığını belirtir. Geçmişten günümüze farklı anlayışlardaki müfessirlerin yararlandığı Keşşâf'ın, Zemahşerî'nin yaşadığı dönemden itibaren şöhret kazandığı ve kendisinden istifade edilen bir tefsir olduğu anlaşılmaktadır. Zira kendisinden yalnızca on yıl sonra vefat eden el-Fadl b. Hasan et-Tabersî'nin Keşşâf tefsirine şerh yazmış olması<sup>109</sup> Zemahşerî'nin bu iddiasını desteklemektedir.

<sup>105</sup> Şiir için bk. Zemahşerî, *Dîvân*, 396-397; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 280.

<sup>106</sup> İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Tertîbu'l-u'lûm*, 272<sup>b</sup>.

<sup>107</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1481; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 529.

<sup>108</sup> Zemahşerî, *Dîvân*, 393.

<sup>109</sup> Şükrü Maden, “Tefsirde Şerh Haşiyeye ve Talika Literatürü”, *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014): 187.

Zemahşerî'nin tefsirini övdüğü bir diğer şiir de şu şekildedir:

تالله ما (الكشاف) إلا آخذٌ ... صفة الجلي به الدقيق الخافي

نُكِّتٌ إلى نكت ترصَّف نظمها ... بمُنَكِّتٍ لِخَلَّتْهَا رِصَافٌ<sup>110</sup>

*"Allah'a yemin olsun Keşşâf tefsiri ince ve gizli anlamları açığa çıkarması sebebiyle celî sıfatını hak etmiştir.*

*Her nükte bir nüktedan tarafından mücevherini özenle yerleştiren kuyumcu gibi art arda döşenmiştir."*

Şiirde görüldüğü gibi Zemahşerî, tefsirini usta bir kuyumcunun elinden çıkan mücevhere benzeterek, tefsirindeki dilbilimsel nüktelere işaret etmektedir.

Zemahşerî'nin tefsirini övdüğü bir diğer şiiri de şu şekildedir:

ناهيك بالكشاف كنزًا نضاره ... يعلم تمييز الجياد الصبارفا

وتحفق أوراق المصاحف هزة ... لزهر معانٍ يزدهين المصاحفا

فما في بلاد الشرق والغرب ... ناقد يقليبها دهرًا فيخرج زائفا

وليتهم بالغوص بعد إطالة ... لفكرهم يدرون تلك اللطائف<sup>111</sup>

*"Sana hazine olarak Keşşâf tefsiri yeter. O kaliteli görüşle kalitesizi ayırt etmeyi öğretir.*

*Mushafın sayfaları anlamlarını açığa çıkarması sebebiyle sevinçten kıpırdar ve parlar.*

*Ne Doğu ve ne de Batı ülkelerinde onu eleştirecek birisi yoktur.*

*(Onu bu amaçla okuyan da) Uzun zaman sayfalarını çevirip ancak onu taklit eder.*

*Keşke onlar uzun incelemeden sonra derin düşünerek içindeki ince manalara ulaşırlar."*

Bu şiirinde de tefsirini hazine olarak niteleyen Zemahşerî, Keşşâf'ı aynı zamanda tefsirde kaliteli görüşle kalitesizi ayıran bir mihenk taşı olarak değerlendirir. Ardından duygusallığın düzeyini arttıran Zemahşerî, anlamlarını ortaya çıkarması sebebiyle mushafın cûşa geldiğini dolayısıyla Keşşâf tefsirinin, daha önceki şiirlerde de değindiği gibi, ayetlerin ince anlamının vuzuha kavuşturan bir eser olduğunu ifade eder. Sonrasında eleştirilemediğini ifade ederek üstü kapalı şekilde diğer müfessirlere meydan okuyan Zemahşerî, tefsirinin sadece taklit edilebileceğini ve onun anlaşılması konusunda insanların gayet sarf etmesini ister.

<sup>110</sup> Zemahşerî, *Dîvân*, 393.

<sup>111</sup> Zemahşerî, *Dîvân*, 375; Keşşâf hakkındaki diğer şiirleri için bk. Zemahşerî, *Dîvân*, 375, 377, 393, 394.

Zemahşerî'nin tefsirinin eleştirilemediğine ilişkin bu ifadeleri tefsirinde de şiirle sataştığı Ehl-i sünnet camiası<sup>112</sup> nezdinde karşılık bulmuş ve bu cenahtan *Keşşâf* tefsirini eleştirmeye yönelik şiirler yazılmıştır. Müfessir Ebû Hayyân şiirdeki bu tahrikkâr ifadelerle kayıtsız kalamamış ve dilbilimsel yorumları açısından methettiği Zemahşerî'yi *Keşşâf* tefsirindeki bazı yorumları ve metodu sebebiyle şu şiirinde eleştirmiştir.

ولكنه فيه مجال لناقد ... وزلات سوء قد أخذن المخانقا  
 فيثبت موضوع الأحاديث جاهلاً ... ويعزو إلى المعصوم ما ليس لائقاً  
 ويشتم أعلام الأئمة ضلة ... ولا سيما إن أولجوه المضايقا  
 ويسهب في المعنى الوجيز دلالةً ... بتكثير ألفاظ تسمى الشقاشقا  
 يقول فيها الله ما ليس قائلاً ... وكان محبباً في الخطابة وامقاً  
 ويخطيء في تركيبه لكلامه ... فليس لما قد ركبه موافقاً  
 وينسب إبداء المعاني لنفسه ... ليوهم أعماراً وإن كان سارقاً  
 ويخطيء في فهم القرآن لأنه ... يجوز إعراباً أبى أن يطابقا  
 وكم بين من يؤتى البيان سليقةً ... وآخر عاناه فما هو لاحقاً  
 ويحتال للألفاظ حتى يديرها ... لمذهب سوء فيه أصبح مارقاً  
 فيا خسارة شيخاً تحرق صيته ... مغارب تحريق الصبا ومشارقا  
 لئن لم تداركه من الله رحمة ... لسوف يرى للكافرين مرافقاً<sup>113</sup>

*"Fakat onun kitabında eleştirilecek çok yer var, çirkin hatalar insanları yönlendiriyor.*

*Bilmeden hadis uydurma sabittir ve masuma layık olmadığı şekilde isnatta bulunmaktadır.*

*Satır aralarına yerleştirdiği görüşlere ne demeli? Bir de güzide imamları sapkınlıkla eleştirir.*

*Delalet yoluyla kısa anlamı saçma laf ebeliği yaparak uzatır.*

*O sözlerinde Allah'ın konuşmadığını, fakat hitapta şefkatli ve sevgi dolu olduğunu,*

*Allah'ın, sözlerinin terkinde hata ettiğini, bu sözlerin öncesiyle uyumlu olmadığını,*

*Hırsız olduğu halde çok biliyor düşüncesine sevk etmek için Kendisinin (ayetlerin) anlamlarını açıkladığını belirtir.*

<sup>112</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 199-200.

<sup>113</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420), 8: 252- 253.

*Kur'an'ı anlamakta hata ediyor, çünkü anlamla uyuşmayan iraba cevaz veriyor.  
Ekleme yapmadan beyanı akıcı şekilde yapanla zorla yapan arasında ne kadar da fark var.  
Lafızları yanlış mezhebine çevirmek için kurnazlık yapıyor ve bu konuda dinden çıkıyor.  
Saba rüzgarının Batı ve Doğu'yu tahrip ettiği gibi saygınlığını zedeleyen bu yaşlıya yazık.  
Eğer kendisine Allah'ın rahmeti ulaşmazsa kâfirlerin dostluğunu görecek."*

Ebû Hayyân bu şiirinde Zemahşerî'yi tefsirinde hadis uydurduğu, masum kişilere iftira attığı, özellikle Ehl-i sünnet âlimlerini sapkınlıkla itham ettiği, i'tizâlî görüşleri yorumlarını satır arasına yerleştirdiği ve bazı çelişkili gördüğü fikirleri açısından eleştirir. Zemahşerî'nin mezhebini desteklemek için anlamla uyuşmayan i'raba cevaz verdiğini<sup>114</sup> ve kurnazlık yaptığını belirten Ebû Hayyân, bu yanlışları sebebiyle onun dinden çıktığını ve Cehennemde kâfirlerle bir arada olacağını belirterek insaf sınırlarını aşmakta ve Zemahşerî'yi eleştirdiği mezhep taassubuna kendisi düşmektedir.

Ebû Hayyân'ın bu şiirine karşılık Mu'tezile cenahı da uzun bir şiir yazmış ve Allah'ı tenzih konusunda kendisi gibi düşünmeyen ve Cebriyye olarak niteledikleri Ehl-i sünnete karşı Zemahşerî ve tefsirini müdafaa etmiştir.<sup>115</sup>

### 3.2. *Bahru'l-Muhît* Tefsiri Hakkındaki Şiirler

Ebû Hayyân hakkında olduğu gibi onun *Bahru'l-muhît* tefsiri hakkında da şiir yazılmıştır. Eşsiz dilbilimsel yorumlarının yanı sıra Sünnî perspektifteki yorumlarla ön plana çıkan eser hakkında Ebû Hayyân'ın öğrencisi Safedî (ö. 764/1363) şu şiiri yazmıştır:

تفسيره البحر المحيط الذى ... يُهدى إلى رُؤاده الجوهرا  
فوائد من فضله جمّة ... عليه فيها نعقد الحنصرا  
وكان ثبتاً نقله حجة ... مثل ضياء الصبح إن أسفرا  
ورحلة في سنة المصطفى ... أصدق من تسمع أن يخبر<sup>116</sup>

*"Araştırmacılarına cevheri gösteren Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-muhît tefsirinde,*

<sup>114</sup> Konu hakkındaki örnekler için bk. Kaya, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü - Zemahşeri Örneği-* (Çorum: Bir Medya, 2014), 395-399.

<sup>115</sup> Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1484.

<sup>116</sup> Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 2: 539-540; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1: 284.

*Allah'ın fazlından birçok faydalar derlenmiştir. Biz o faydaları her şeyden üstün tutarız.*

*Onun rivayetleri aydınlandığı zaman sabahın ışığı gibi güvenilir ve hüccettir.*

*Onun sireti Hz. Peygamberin sünneti üzeredir verilen haberi en doğru işiten kimsedir.”*

Safedî, şiirinde *el-Bahru'l-muhît* tefsirinin birçok faydalı ve değerli bilgiler içerdiğini ve o bilgilerin tefsirin okuyucuları için önemli olduğunu belirtir. Ardından tefsirdeki rivayetlere değinen Safedî, *el-Bahru'l-muhît* tefsirindeki rivayetlerin güvenilir ve delil niteliğinde olduğuna dikkat çeker. Sonrasında Ebû Hayyân'ın sünnete bağlılığına değinen Safedî, bu tefsirin Sünnî çizgide bir eser olduğuna<sup>117</sup> da işarette bulunmaktadır.

### 3.3. *Sevâtî'ul-İlhâm* Tefsiri Hakkındaki Şiirler

“Melikü’ş-şuarâ” unvanlı şair; müfessir, fıkıh, felsefe tarih ve matematik âlimi Şîf Feyzî-i Hindî'nin (ö. 1004/1595)<sup>118</sup> *Sevâtî'ul-ilhâm* adlı tefsiri<sup>119</sup> hakkında da şiir yazılmıştır.

Ziya Paşa'nın (ö. 1880) Feyzî-i Hindî hakkındaki şiiri şöyledir:

*Feyzî mu'cem iken serâpâ ... Tefsîrine nokta koymaz asla*

*Buldu o yegâne-i fazîlet ... Şâkirdi yed'i ile şehadet<sup>120</sup>*

Ziya Paşa, şair Cemâleddin Urffî (ö. 1000/1591) ile Feyzî-i Hindî'yi kıyasladığı şiirinde onun tefsirinden bahseder. Feyzî-i Hindî'nin sözlük bilgisi noktasında uzman olduğunu belirten Zira Paşa, onun tefsirine nokta koymadığını<sup>121</sup> belirterek eserin şekilsel özelliği hakkında bilgi verir. Ardından, onun fazilet sahibi birisi olduğuna ve öğrencisi tarafından öldürüldüğüne de<sup>122</sup> işaret eder. Sünnî anlayışa sahip Ziya Paşa'nın bazı meselelerde kendisi gibi düşünmeyen Şîf bir müfessiri değerlendirenken Ebû Hayyân gibi bazı müfessirlerin aksine mezhep taassubuyla hareket etmediği görülmektedir.

<sup>117</sup> Örnek yorumlar için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 176; 2: 12, 3: 82; 4: 15; 5: 227, 6: 114, 7: 183.

<sup>118</sup> Hayatı için bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 673-680.

<sup>119</sup> Ebu'l-Feyz el-Feyzî en-Nâkûrî, *Sevâtîu'l-ilhâm fî tefsîri kelâmî'l-Melikî'l-Allâm*, thk. es-Seyyid Murtazâ eş-Şîrâzî (Merkez-i Tahkîkât-i Kampyûtrî Ulûm-i İslâmî, 1996).

<sup>120</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 679.

<sup>121</sup> Bu konuda bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 674.

<sup>122</sup> Bu konuda bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 679.

### 3.4. *Rûhu'l-Meânî* Tefsiri Hakkındaki Şiirler

Âlûsî'nin rivayet ve dirayet metodunu birlikte kullanıldığı *Rûhu'l-meânî* tefsiri dilbilimsel ve işârî yorumlar açısından öne çıkmaktadır.<sup>123</sup> *Rûhu'l-meânî* tefsiri hakkında Âlûsî'nin ilmî yetkinliğini göstermesi ve müellifinin ölümünün ardından onun fikren devamlılığını sağlaması yönüyle şiirler yazılmıştır.

Muhammed Zehâvî (1308/1890)<sup>124</sup> *Rûhu'l-meânî* tefsiri hakkındaki şiiri şöyledir:

و شاهدتُ آياتَ شهدتَ بفضلِهِ  
و روحَ المعانيَ بينها الآياتَ الكبرى  
ولا تخشَ فُقدَ العيشَ بعدَ فكلَ من  
يدومُ له روحَ يعيشُ به الدهرُ<sup>125</sup>

*“Onun üstünlüğünü gösteren birtakım işaretler gördüm.  
Rûhu'l-meânî onların arasındaki en büyük işarettir.  
(Âlûsî) Bundan sonra hayatını kaybetmekten korkma!  
Çünkü ruhu devam eden herkes ebediyen yaşar.”*

Âlûsî'nin diğer müfessirlerden üstün özellikleri olduğunu belirten Zehâvî, o özelliklerin en büyüğünün *Rûhu'l-meânî* tefsiri olduğunu belirtir. Zehâvî'nin, ruhun devam etmesiyle kişinin yaşamaya devam ettiği, bu sebeple muhatabın hayatını kaybetme korkusuna kapılmamasını tavsiye ettiği bu ifadelerindeki “ruh” kelimesiyle tevriye yoluyla Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî* tefsirini kastettiği açıktır. Şâir bu ifadeleriyle Âlûsî'nin ölse bile ilmî yetkinliğinin eseriyle devam edeceğini belirtmek istemiştir.

Şair Şihâb Mevslî (ö. 1325/1907)<sup>126</sup> de ölümünden üzüntü duyduğu Âlûsî ve tefsiriyle ilgili olarak şu dizeleri yazmıştır:

و كيف يقول القائلون بموته  
و روح معانيه باقية مدى الحشر<sup>127</sup>

*“İnsanlar Âlûsî'nin öldüğünü nasıl söylüyorlar?  
Haşre kadar onun Rûhu'l-Meânî'si bâkidir.”*

<sup>123</sup> Bu konuda bk. Çelik, *Tasavvufî Tefsir*, 25, 168-206.

<sup>124</sup> Hayatı için bk. Mîr Basrî, *A'lâmu'l-edeb fi'l-Irâki'l-hadîs* (Londra: Dâru'l-Hikem, 1994), 2: 323.

<sup>125</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 744.

<sup>126</sup> Hayatı için bk. Abba el-Ğazâvî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî fi'l-Irâk* (Matbaatü'l-Mecmû'u'l-Irâkî, 1962), 2: 338.

<sup>127</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 743.

Görüldüğü gibi Şihâb Mevsilî şiirde Muhammed Zehâvî'nin şiirindeki gibi vefatından üzüntü duyduğu Âlûsî'nin, tefsiri *Rûhu'l-Meânî* ile varlığını devam ettirdiğini belirterek eserin önemine işaret etmiştir. Şiirin içeriğindeki benzerlik, Şihâb Mevsilî'nin, Muhammed Zehâvî'nin şiirini örnek almış olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir.

## SONUÇ

Duygu ve düşüncelerin aktarımında en çok kullanılan edebî araçlardan biri olan şiir, edebiyat başta olmak üzere birçok alanda kullanılmıştır. Şiir, İslami ilimler disiplini içerisinde kendine yer bulmuştur. Özellikle tefsir alanında sıkça kullanılan bir edebî tür olmuştur. Şiire, bu alanda çoğunlukla ayetlerdeki anlamı bilinmeyen kelimelerin tefsirinde ve yoruma zenginlik katmak amacıyla başvurulmuştur. Edebî bir tür olmanın yanı sıra kültürlerin, gelenek, anlayış ve tutumların aktarılmasına da aracılık eden şiir, tefsir ilmi, müfessirler ve eserlerine ilişkin tutum ve düşüncelerin bir talebin aktarılmasında ya da dua mak-satlı kullanılmıştır.

Tefsir ilmi, müfessir ve eserlerine ilişkin şiirlere *Tertîbu'l-ulûm* ve *Nazmu'l-ulûm* adındaki Osmanlı dönemi medrese eğitim sistemindeki dersler ve bu derslerde okutulan eserlerin manzum olarak anlatıldığı eserlerin yanı sıra müfessirlerin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren tabakat türü eserlerde yer verilmektedir. Ayrıca şairlik yönü bulunan bazı müfessirlerin divanları ile tefsirlerde yer yer bu tür şiirlere rastlamak mümkündür. Bu şiirlerin çoğunluğu Arapça olmakla birlikte özellikle tefsir ilmine ve Beyzâvî'nin tefsiri başta olmak üzere Osmanlı coğrafyasında şöhret kazanmış bazı tefsirlerle müfessirleri hakkındaki bazı şiirlerin Osmanlıca kaleme alındığı görülmektedir. Ziya Paşa'nın İbn Kemâl ve Ebüssuûd ile Cemâleddîn Urfî ile Feyzî-i Hindî hakkında yazdığı şiirler Türkçe kaleme alınmıştır.

Müfessirler ve tefsir eserlerine ilişkin şiirleri yazarlar çeşitlilik göstermektedir. Bu şiirlerin bir kısmı eseri yazan müfessir tarafından kaleme alınırken bir kısmı da hakkında şiir yazılan müfessirin öğrencileri ya da takipçileri tarafından yazılmıştır. Bu şiirlerin arasında bir müfessirin bir başka müfessiri eleştirmek ya da övmek için yazılanları da bulunmaktadır.

Tarihi açıdan müfessirlere yönelik şiirlerin, tefsir ilmi ve eserlerine ilişkin şiirlerden önce yazıldığı görülmektedir. Müfessirlere ilişkin şiirlere hicrî 3. asırdan itibaren rastlanılmaktadır. Bu durum tedvin döneminden itibaren müfessirlere ilişkin düşüncelerin şiirle aktarıldığını göstermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hakkında şiir yazılan ilk



Taberî'dir. Arap dili âlimi ve şair İbn Düreyd çağdaşı Taberî'yi övmek için yazmıştır.

Tefsir eserlerine yönelik şiirlere, müfessirlere ilişkin şiirlerden yaklaşık iki asır sonra rastlanılmaktadır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla hicri 5. asırda hakkında şiir yazılan ilk tefsir eseri Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eseridir. Bu eser hakkındaki ilk şiirler müellifi Zemahşerî tarafından yazılmıştır. Hakkında yazılan şiirlere bakıldığında bu tefsirin yazıldığı dönemde şöhret kazandığını söylemek mümkündür.

Tefsir ilminin tanımı ve önemine ilişkin ilk şiirler de hicrî 7. asırdan itibaren yazılmaya başlanmıştır. Bu konuda ulaşabildiğimiz en eski şiir, müfessir Ebû Hayyân el-Endelûsî tarafından kaleme alınmıştır.

Tefsir ilmi hakkında yazılan şiirlerde bu ilmin tanımı, önemi, konusu, diğer ilimler arasındaki konumu, hedefi, müfessirin bilmesi gereken ilimler, bu ilmin medresede tahsil dönemi ile Osmanlı döneminde başvurulan bazı tefsir eserlerinin içeriği hakkında bilgi verilmektedir. Osmanlı dönemi âlimlerinden İshâk b. Tokâdî ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın şiirlerinde Beyzâvî ve tefsiri *Envâru't-tenzîl*'in ön plana çıkarılması Osmanlı Devleti'ndeki tefsir eğitiminde Beyzâvî ve eserinin konumunu göstermesi bakımından önemlidir.

Şiirlerin çoğunluğunu müfessirler hakkında yazılanlar oluşturmaktadır. Bu şiirlerin büyük bölümü de müfessirleri övme amacıyla kaleme alınmıştır. Tespitimize göre tarihi olarak hakkında şiir yazılan en ilk müfessir Taberî'dir. Müfessir hakkında çoğunluğu övme amacıyla yazılan bu şiirlerin, Taberî'nin ölümünden duyulan teessürle kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

Bu şiirlerde Taberî'nin çalışkanlığı, ilimdeki derinliği ve mücadeleci hayatı, Vâhidî'nin çok yönlü bir âlim oluşu, Beyzâvî'nin ayetlerdeki kapalılıkların yanı sıra müfessirlerin muğlak yorumlarını açıklığa kavuşturması, Ebû Hayyân'ın nahiv ve tefsir ilimlerindeki uzmanlığı, Âlûsî'nin ilimdeki derinliği ve çok yönlü bir âlim oluşu açısından methedildiği görülmektedir. Tek kişinin övüldüğü şiirlerin yanı sıra iki müfessirin övüldüğü şiirler de bulunmaktadır. Bu meyanda hoca ve öğrenci olan İbn Kemal ile Ebussuûd aynı şiirde ilmî derinlikleri ile, özellikle İbn Kemal öğrencisi Ebussuûd 'un yetişmesindeki katkısı yönüyle övülmüştür.

Müfessirlerin övüldüğü şiirlerin yanı sıra eleştirildiği şiirler de bulunmaktadır. Bu anlamda özellikle dilbilimsel yorumlarıyla takdir toplayan Zemahşerî'nin, meslektaşısı Ebû Hayyân tarafından şiirlerle mezhep taassubu başta olmak üzere hadis uydurma ve Ehl-i sünnet âlimlerine iftira ettiği gerekçeleriyle eleştirilmektedir. Bu eleştirilerin bir kısmı mezhep taassubuyla yapılmış olup insaf ölçülerini de aşmaktadır. Bu

şiiirlerde dikkat çeken bir husus Zemahşerî'den önce salt bir müfessiri ya da eseri eleştirme ya da övme maksatlı kullanılan şiiirin Zemahşerî'den itibaren atışma aracına dönüşmüş olmasıdır.

Müfessirin hem övüldüğü hem de yerildiği şiiirler de bulunmaktadır. Bu anlamda Fahreddin Râzî aynı şiiirde bidatlerin sona ermesindeki rolü açısından övülürken, bazı İslam ve Yunan filozoflarına yönelik tenkitleri ve tefsirindeki bazı yorumları açısından da eleştirmiştir.

Şiiirlerde, Ehl-i sünnet anlayışındaki bazı şiiairlerin, Mu'tezile mezhebini eleştirmesi, buna mukabil Şiiî müfessirleri övmesi dikkat çekmektedir. Yine Şiiî olmasına rağmen bazı şiiairlerin Sünnî anlayıştaki müfessirleri övdüğü görülmektedir.

Müfessirlerin yanı sıra tefsir eserleri hakkında da şiiirler yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hakkında ilk şiiir yazılan tefsir Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiridir. Ayrıca bu tefsir hakkında en çok şiiir yazılan eser olma özelliğine sahip olup, bu eserin övüldüğü şiiirlerin çoğunluğu eserin müellifi Zemahşerî tarafından yazılmıştır. Buna mukabil Sünnî cenahtan bu tefsiri eleştiren şiiirler de kaleme alınmıştır. Ebû Hayyân i'tizâlî yorumları başta olmak üzere çeşitli açılardan *el-Keşşâf* tefsirini şiiirle eleştirmiştir.

Hakkında şiiir yazılan bir diğer eser de Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhît* adlı tefsiridir. Ebû Hayyân'ın öğrencisi Safedî şiiirinde faydalı ve değerli bilgiler ihtiva etmesi, içindeki rivayetlerin güvenilir olması ve Sünnî anlayışın görüşlerini içermesi yönüyle *el-Bahru'l-muhît* tefsirini övmektedir.

Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsiri hakkında müellifinin ilmî yetkinliğini göstermesi ve ölümünden sonra fikirlerinin devamlılığını sağlaması yönünde şiiirler yazılmıştır. *Rûhu'l-meânî* tefsiri hakkındaki şiiirlerin üslup ve içerik açısından birbirine benzerliği dikkat çekmektedir.

Bu eserlerin yanı sıra çok fazla şöhret bulmamış tefsirler hakkında da şiiir yazılmıştır. Bu bağlamda Ziya Paşa'nın Feyzî-i Hindî'nin *Sevâtî'ul-ilhâm* adlı tefsirinin yöntemi ve müfessirin şahsi yaşamı hakkında bilgi veren bir şiiiri bulunmaktadır.

Bu şiiirler, yazıldıkları dönem ve coğrafyalardaki, tefsir ilmine, öne çıkan müfessirlere ve tefsir eserlerine ilişkin tutum ve düşüncelerle, bazı eserlerin içeriğine ilişkin bilgileri edebî olarak yansıtması bakımından önem arz etmektedir.

## KAYNAKÇA

Akk, Halid Abdurrahman. *Usûlü't-tefsir ve kavâiduh*. Dımeşk: Dâru'n-Nefâis, 2003.

- Aktaş, M. Nurullah. "Tefsir Usûlünde Nazım Geleneği: Zemzemî ve Manzûmetun fi't-Tefsîr Adlı Manzum Eseri". *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (Kış 2016): 357-279.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Razi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Askalânî, Ali b. Hacer. *Lisanü'l-mîzân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1986.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebubekr Hatib. *Târîhu Bağdat*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-â'rifin esmâü'l-müellifin âsâru'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi - Tabakâtü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebî Abdillâh. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, 1975.
- Canpolat, Mustafa. "Şiir ve Dil". *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* (1994): 155-170.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Es-Sa'lebî ve Tefsiri". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 55-60.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh, tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-A'rabîyye*. Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.
- Çelik, Ahmet. *Tasavvufî Tefsir Âlûsî Örneği*. Erzurum: Ekev Yayınevi, 2002.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Durmuş, İsmail. "Safedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 447-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Durmuş, İsmail. "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 144-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelûsî. *Dîvânü Ebî Hayyân*. Thk. Ahmed Matlûb, Hatice el-Hadîsî. Bağdat: Matbaatü'l-Â'nî, 1969.
- Ebüs-suûd b. Muhammed el-Amâdî. *Tefsîru Ebüssuûd, İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Elmalılı M. Hamdî Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Eymen Abdülmecîd Osman Ali. *et-Tevcîhu'n-nahvî 'inde Ebî Hayyân el-Endelûsî min hılâl-i tefsiri'l-Bahri'l-muhît, dirâse fi dav'i nazariyyeti's-siyâk*. Doktora Tezi, Câmî'atü Benî Suveyf, 2016.
- Fayda, Mustafa, "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Gür, Süleyman. *Kâzî Beyzâvî Tefsîrinde Belâgat İlmi ve Uygulanışı*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Ğazâvî, Abba. *Târîhu'l-edebî'l-A'rabî fi'l-İrâk*. 2 Cilt. Matbaatü'l-Mecmû'u'l-İrâkî, 1962.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 25-46.
- İbn Düreyd, Ebûbekr Muhammed b. Hasan. *Dîvânî İbn Düreyd*. thk. Ömer b. Salim. Dabi: Matbaatu Golden City, 2012.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-A'rab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Yakub. *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Ebu'l-Hayr. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İbrahim Hakkı Erzurûmî. *Tertibu'l-u'lûm*. 06 Mil Yz A 4130: 266<sup>a</sup>-281<sup>b</sup>. Milli Kütüphane.
- Kâfiyeci, Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman. *et-Teyisr fi kavâ'id-i i'lm-i't-tefsîr*. Thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Kaplan, Mehmet - Enginün, İnci - Emil, Birol. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II - 1865-1876-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Karaismailoğlu. Adnan. "Hüseyin Vâiz-i Kâşifî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 16-18. İstanbul, TDV Yayınları, 1999.
- Kâtip Çelebi. Mustafa b. Abdillâh. *Kitâbu Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütü ve'l-fünûn*. Thk. Muhammed Şerâfettin Yaltkaya - Muallim Rıfat. 2 Cilt. Beyrut: ts.
- Kara Osman. "Vâhidî ve Tefsîrindeki Metodu". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013/2): 296-316.
- Kaya, Mehmet. "Bilimsel Tefsir ve Değişim". *Mütefekkir* 3/5 (Haziran 2016): 195-223.
- Kaya, Mehmet. "Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Şiirle İstişhâd". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017): 9-42.
- Kaya, Mehmet. *İrâb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü - Zemaşeri Örneği*. Çorum: Bir Medya, 2014.
- Kaya, Mesut. "El-Keşşâfta Gizli İ'tizâl: ez-Zemaşeri'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'an Tartışmaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015): 107-135.
- Maden, Şükrü. "Tefsirde Şerh Haşiyeye ve Talika Literatürü". *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014): 183-220.
- Makarrî, Ahmed b. Muhammed et-Tilsimânî. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. Thk. Hasan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.

- Mer'âşî Muhammed b. Ebîbekr Saçaklızade. *Tertîbü'l-u'lûm*. Trc. Zekeriya Pak, M. Akif Özdoğan. Ankara: Ukde Kitaplığı, 2009.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Sa'lebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mîr Basrî. *A'lâmu'l-edeb fi'l-İrâki'l-hadîs*. 2 Cilt. Londra: Dâru'l-Hikem, 1994.
- Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasen. *Sahihu Müslim*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut: ts.
- Nâkûrî, Ebu'l-Feyz el-Feyzî. *Sevâtiu'l-ilhâm fi tefsîri kelâmi'l-Meliki'l-Allâm*. Thk. es-Seyyid Murtazâ eş-Şîrâzî. 6 Cilt. Merkez-i Tahkîkât-i Kampyûtrî Ulûm-i İslâmî, 1996.
- Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar - Cahiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumuna ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Özdemir, Ali İhsan. "Ebû Ca'fer et-Taberî ve Camiu'l-Beyân An Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Özellikleri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001): 150-156.
- Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış". *İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi*. (İstanbul 2-6 Ağustos 2010): 91-160.
- Parlatır, İsmail - Gözaydın, Nevzat - Zülfikar, Hamza - Aksu, Tezcan - Türkmen, Seyfullah - Yılmaz, Yaşar. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin. *Tefsiru'l-Fahri'r-Râzî (Tefsîru'l-kebir - Mefâtîhu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr. *Buğyetü'l-vuât min tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Dâru'l-Fikr, 1979.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr. *el-İtkân fi u'lumi'l-Kur'ân*. Suudi Arabistan: Merkezü'd Dirâsâti'l-Kur'âniyye, ts.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr. *el-Müzhir fi u'lûmi'l-luğa ve envâihâ*. Şerh eden ve thk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Bek v.dğr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2008.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Mektebetü'l Vehbe, 1976.
- Şanal, Mustafa. "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2003/1): 149-168.
- Şihri, Abdurrahman b. Ma'âda. *eş-Şâhidü's-şîrî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1431.
- Tokâtî, Rızâ'î İshâk b. Hasan. *Nazmü'l-U'lûm*. 06 Mil Yz A 2817/1, 7<sup>b</sup>-8<sup>a</sup>. Milli Kütüphane.
- Tümer, Günay. "Arâisü'l-Mecâlis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. Thk. Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1983.
- Zemzemî, İzzeddin b. Ali. *Manzûmetü'z-Zemzemî fî usûli't-tefsîr*. Erişim: 22.02.2018. <https://muhibaddeen.files.wordpress.com/2014/05/d985d986d8b8d988d985d8a9dd8a7d984d8b2d985d8b2d985d98a.pdf>.
- Zerkeşî, Bedreddin, Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhan fî u'lûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm -Kâmûsu terâcîmi li eşheri'r-ricâl-i ve'n-nisâb mine'l-a'rab ve'l-müste'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 135-161

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## KLASİK DÖNEM BAZI ARAP ŞİİRİNDEKİ KELÂM MUHTEVİYATI

*Classical Period Kalam Content of Some Arabic Poems*

### Süleyman KOYUNCU

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Kelâm ve İslam Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı

*Assistant Professor, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences,*

*Department of Kalam and History of Islamic Sects*

Aksaray, Turkey

koyuncusuleyman@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2577-5382>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19.04.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 24.06.2018

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2018

Atıf/Cite as: Koyuncu, Süleyman. "Klasik Dönem Bazı Arap Şiirindeki Kelâm Muhteviyatı". *Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018): 135-161. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441658>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.  
All rights reserved.

# KLASİK DÖNEM BAZI ARAP ŞİİRİNDEKİ KELÂM MUHTEVİYATI

Süleyman KOYUNCU

## Öz

Hissedilen duygularla düşüncelerin aktarımında şiir önemli edebi bir türdür. Bu önemli fonksiyonuna binaen birçok alanda kullanılmıştır. Arapça şiirlerde Kelâm ilmine yönelik birçok konudan bahsedildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) övgülerine mazhar olan Arap şiirinde oldukça zengin içerikli kelâm muhteviyatını görüyoruz. Özellikle Allah'ın varlık ve birliği, nübüvvet, ölüm ve âhiret hayatı, Allah'ın yüce kelâmı gibi esaslardan bahsetmekle beraber, ayrıca insanın iki dünya için yapmak durumunda olduğu amellerinden ve insanın kulluk görevini yerine getirerek iki dünyanın da dengesini sağlamak zorunluluğundan bahsedilmektedir. Ancak şiirlerde sadece bu konular değil, başkaca konular da ele alınmıştır. Kişinin sözü ile amelinin örtüşmesi, malın kimin için kazanıldığı, dostlukların Allah için olması, dünyevî bir artı taşımaması, âhiret azığının ölmeden önce gönderilmesi gibi daha birçok konu şiirlerde işlenmiştir. Gönül isterdi ki bütün bu konuları makalemizde işleyelim, ama makalemizin alanı bunları istiyab edecek sınırsızlıkta olmadığından sadece yukarıda zikrettiğimiz esasların bazılarından bahsetmeyi uygun gördük. Allah'ın varlık ve birliği, Hz. Muhammed'in risâleti, ölüm ve haşir ve Allah'ın yüce kelâmı Kur'an hakkında şiir ve kelâm ilişkisini ele alırken, başta Kur'an ve sünnet olmak üzere kelâm ulemasının görüşlerinden de yararlanarak makalemizi hazırlamayı ve sunmayı uygun bulduk.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Şiir, Esas, Haşir, Âhiret.

## Classical Period Kalam Content of Some Arabic Poems

### Abstract

Poetry is an important literary genre in the transmission of thoughts and feelings. Due to this important function, it has been used in different fields/disciplines. In Arabic poems it is seen that many topics related to the science of Kalam are mentioned. We can see the traces of Kalam content in Arabic poem which is praised by Prophet Muhammad. It mentions the aspects such as existence and unity of God, prophecy, death and afterlife, holly word of God, as well as indicating the deeds of humans in relation to this life and the life to come, and the obligation to ensure a balance between the two worlds by practicing the services to God. However, the subjects other than the aforementioned ones also exist for poems. Many other subjects, such as consistency of words and actions of a person, the real reason in acquiring properties, making friendships for God, not having any earthly purposes, and doing the best we can do before death, have been included in the poems. One would wish that all subjects mentioned above could be included in this article; however, the field of this article does not possess the infinity to include all such subject, thus we have decided to mention only some of the subjects we talked about in this study. While dealing with the existence and unity of God, prophet hood of the prophet Muhammad, death and resurrection and the Poem and Kalam relationship regarding Quran the holly word of the God, we have decided that it was convenient to prepare our article by using the Quran and Sunnah of Prophet and the views of Kalam scholars.

**Keywords:** Word, Poem, Fundamentals, Judgment, Afterlife.



## GİRİŞ

Şiir kelimesi, “şe-a-ra” kök fiilinden türemiş müştak bir isimdir. Sözlük olarak bilgi, his, idrak anlamına gelir. Terim olarak şairin bir konu üzerinde hissettiği duygu ve fikirlerini, hece veya aruz vezni ile manzum olarak sunmasına denmektedir. “Şe-a-ra” ise, fiil olarak bilmek, idrakinde olmak, hissetmek, algılamak anlamlarına gelir. Müştaklarından “Şâir”, ism-i fail olarak hisseden, içinde duyan, idrak eden demektir.” Şâir” kelimesinin çoğulu “şuarâ”dır.<sup>1</sup> Her dilde şiir yazılmıştır. Genellikle şairler şiirlerini tâbi oldukları din, kültür, örf ve âdet, kahramanlık ve sahip oldukları ideolojileriyle ilgili şiirler yazarlar ve sahip oldukları güçlü hisler sebebiyle başkalarının düşünemediklerini düşünür ve yeni fikirlere ulaşırlar.<sup>2</sup>

Şiir kavramı, karışıklık ve manevî anlaşılmazlıktan uzak olduğu zaman, kalbin rikkatini, nefsin terbiyesini, tabiatın yumuşamasını temin eder. Övgüye mazhar şiir olduğu gibi, yerilen şiir de vardır. Bu bağlamda; “Bir adamın içinin onu helak eden cerahatle dolması, beyninin ve kalbinin (olumsuz) şiirle dolmasından daha hayırlıdır.”<sup>3</sup> şeklinde rivayetler vardır. Şiirle meşguliyet kişiyi Kur’an öğrenmek, okumak, onunla amel etmek ve Allah’ı anmaktan alıkoşuyorsa peygamberin bunu yasakladığı düşünülebilir. Dolayısıyla boy, endam ve cilveli tavırlar gibi bedensel niteliklere değinen, kişiye kötülük, müstehcenlik ve içkiye övgü gibi zayıf nefisleri harekete geçirip helal olmayan şeylere yönlendiren şiirler, Müslüman kültüründe yasak kapsamı içinde mütalaa edilmektedir.

Hz. Peygamber, şiir yoluyla ifade edilen olumlu, faydalı ve hikmetli değerleri övmüştür. Bu bağlamda; “*Muhakkak şiirde hikmet vardır.*”<sup>4</sup> ve “*Muhakkak açık ve fasih ifadelerde bir büyüleme vardır.*”<sup>5</sup> hadisleri önemlidir. Dolayısıyla Hz. Muhammed’in şiir dinlediği ve bundan hoşlandığı hadislerden anlaşıldığına göre onun tümüyle şiire karşı olmadığını söyleyebiliriz.

<sup>1</sup> Bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Kâhire: Dâru'l-Maarif, ts.), 4: 2273-2275.

<sup>2</sup> İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihâh, Tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlim Li'l-Melayin, ts.), 2: 299.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Edeb”, 92 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Şiir”, 7 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

<sup>4</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Gazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, “Edeb”, 41 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

<sup>5</sup> Buhârî, “Edeb”, 90; İbn Mâce, “Edeb”, 41.

Şiir, tüm İslâmî disiplinlerde önemli olmakla beraber daha çok tefsir ilminde kelâmî konular işlenirken müracaat edilen bir alan olmuştur. Bu bağlamda müfessirlerin konuları şiirle istişhâd ederek yorumları, sadece tefsir ilmi açısından değil, kelâm ilmi açısından da oldukça önemlidir. Çalışmanın amacına ulaşmasında daha verimli olacağı düşüncesiyle, bu tarz şiirlerin müstakil örnekler üzerinde ele alınması yararlı olacaktır. İmanı esaslardan ele aldığımız her ana başlık kendi arasında bir insiyatife sahiptir. Hedefimiz İslam ve iman esaslarının her ilimle olduğu gibi edebiyat dünyasıyla da alakasının olduğunu göstermektir.

### 1. ALLAH'IN VARLIK VE BİRLİĞİNE DAİR YERYÜZÜNDE SA- YISIZ DELİLLERLE İLGİLİ ÖRNEK

Ebu'l- Atâhiye (ö. 210/825) diyor ki:

أم كيف يجحده الجاحد	فيا عجباً! كيف يعصي الاله
و لله في كل تحريكة و تسكينه في الوري شاهد	و في كل شيء له آية* تدل علي أنه الواحد

*"Ne hayret vericidir! İnkarcı Allah'a nasıl isyan eder?  
Yahut O'nu nasıl inkar eder?!"*

*Oysaki her bir şeyde O'nun için varlık ve birliğine delalet eden bir âyet vardır.*

*Kâinatta her bir hareket ve durağanlıkta Yüce Allah'ın varlık ve birliğine delalet eden bir şahit illa vardır."*<sup>6</sup>

Allah'ın yarattığı şu kâinatın her bir zerresi Allah'ın varlık ve birliğinin izlerini taşır.<sup>7</sup> Âlemi tanımladığımızda bu daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdî bilgilerden Nureddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî (ö. 580/1184) evrenin Allah'ın varlığına delil olmasını şöyle ifade eder: "Âlem, Yüce Allah'tan başka her şeyin ismidir. Çünkü her şey Sâni'nin varlığına bir alem, bir işarettir."<sup>8</sup> Yaratılış itibarıyla ne bir zerreyi, ne de bir küreyi Allah'tan başkasına isnat etmek mümkün değildir.

<sup>6</sup> Ebü'l-Feth Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-İbşîhî, *el-Müstetrafi külli fennin müstezraf* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1981), 1: 33.

<sup>7</sup> Sadrüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbn Ebü'l-İz Hanefî, *Şerhu'l- 'Aqîdeti't-Tahâviyye*, 9. Baskı (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988), 77.

<sup>8</sup> Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usulî'd- din*, 5. Baskı (Ankara: Daru Matbaati's-Şuuni'd-Diniyye, 1995), 19.

\* Ebü'l-Atâhiye'nin (d. 130/748 - ö. 210/825 veya 828) esas adı İsmail b. el-Kâsım b. Süveyd b. Keysan el'Anezî, künyesi Ebü İshak; bazılarına göre esas künyesi çılgın anlamına gelen Ebü'l-Atâhiye'dir. Kardeşiyle beraber Bağdad'da çömlekçilik (el-Cerrar) yaptı. Çömleklerin üstlerine yazdığı şiirlerle meşhur oldu. Bu sebeple Abbâsi halifelerinden el-Mehdî (ö. 166/783), Harun er-Reşid (ö. 177/809) ve el-Me'mun'un (ö. 201/833) davetiyle saraylarında bulundu.

Çünkü bütün varlığın yaratıcısı, varlığı kendinden ve vâcibü'l-vücut olan Allah'tır.<sup>9</sup>

Şâirini tespit edemediğimiz şu şiirde bu husus şöyle ifade edilmektedir:

كذلك في كل حي له آيتان علي أنه أحد صمد	كما أن في كل ذرة شاهدين علي أنه واجب واحد
--	---

*“Evet, her bir zerrede Allah'ın vâcib ve vâhid oluşuna şehadet eden iki şâhid olduğu gibi; her bir canlıda da Allah'ın ehad ve samed oluşuna iki delil vardır.”<sup>10</sup>*

Abdülğanî en-Nablûsî (ö. 1062/1652) şu şiirinde aynı hususa temas etmektedir:

من الملا الاعلي إليك رسائل	تأمل سطور الكائنات فإنها
----------------------------	--------------------------

*“Kâinat kitabının satırlarını inceleyerek düşün.*

*Çünkü onlar mele-i âladan sana gelen mektuplardır.”<sup>11</sup>*

Şiirde ifade edilen Allah'a ilişkin vasıflar, Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından şöyle ifade edilir:

“Allah birdir, şeriki yoktur, tektir, misli yoktur; sameddir, her şey O'na muhtaçtır. O, ezeli ve ebedîdir; varlığının evveli, ebediyetinin âhiri yoktur. Kayyum'dur, her şeyin dengede durması, yürümesi, dönmesi kayyûmiyet sırrı altında yürümektedir. O, Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtındır. Cismiyetten münezzehtir. O, bütün sıfatlarıyla tüm varlığın üzerindedir; O'nun üstünlüğü kullarından tamamen uzak olduğu anlamına gelmez; çünkü Allah kullarına şah damarlarından daha yakındır. O, her şeye şahittir, nerede olursanız olun Allah sizinle beraberdir. O'nun kullarına yakınlığı cisimlerin yakınlığına benzemez. Zaman ve mekânla kayıtlı olmaktan münezzehtir.”<sup>12</sup>

Kâinattaki her hareket ve sükûnda Yüce Allah'ın vahdaniyetine delalet eden hikmetler vardır.<sup>13</sup> Su çukura, ayak izi seyre delalet eder de burçları bulunan gök, dereleri bulunan yer Hakîm ve Habîr olan Allah'a delalet etmez mi?<sup>14</sup> Nitekim bu hususa ilişkin bir ayette şöyle buyrulmaktadır:

<sup>9</sup> Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Thk. Muhammed Adnan Derviş (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts), 84; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd fi ilmi'l-keîlâm* (Pakistan: Dâru'l-Maarifi'n-Numaniyye, 1401/1981), 2: 60.

<sup>10</sup> Said Nursî, *Hakikatü't-tevhîd* (İstanbul: Daru Sözlür,1409/1988), 1: 66.

<sup>11</sup> Abdürrezzak Affî, *Müzekkirâtü't-Tevhîd*, tsh. Zekeriyya Ali Yusuf (Suudi Arabistan: Matbaatü Ensari's-Sünne,1420/1999), 1:37; Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Kasım el-Âsimî el-Kattanî. *Hâşiyetü'l-usuli's-selase* (B.y: Dâru'z-Zahim, 1423/2002), 1: 44.

<sup>12</sup> Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd* (İstanbul: Elif Ofset Tesisleri, 1979) 19; el- İbşîhî, *el-Müstetraf*, 1: 33.

<sup>13</sup> el-İbşîhî, *el-Müstetraf*, 1: 33.

<sup>14</sup> İzmirlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: San Matbaası, 1402/1981), 205.

“Kur’an’da, “Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, gemilerin denizde yüzmesinde, gökten indirip öldükten sonra onunla yeri dirilttiği suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için birçok deliller vardır.” (Bakara 2/164)

Ayette verilmeye çalışılan temel düşünce, eylemlerin Allah’tan bağımsız olarak yapılmasının imkânsız oluşudur.<sup>15</sup> Bu mesaja yakın bir anlam şairini tespit edemediğimiz şu şiirde de verilmeye çalışılmıştır:

من جلال،وقدرة، وسناء	كل ما ترتقي إليه بوهم
منه سبحانه مبدع الأشياء	فالذي أبدع البرية أعلي

*“Tahayyül ve düşünsel olarak O’na yükselen her büyüklük, kudret ve yücelik ve parlaklıktan insanlığı yaratan ondan daha yücedir. Her eksiklikten münezzehtir olan Allah bütün eşyanın yaratıcısıdır.”<sup>16</sup>*

Görülüyor ki Allah, sıfatlarında yüce, zâtında ulu ve tasavvur edilen her şeyden daha büyüktür.<sup>17</sup> Nitekim bu kâinatın yaratıcısı, insan aklının tasavvur ettiği her şeyden daha büyük, yarattıkları daha muhkem ve Allah daha bilgilidir.<sup>18</sup>

Hız. Ali, oğluna yaptığı bir vasiyetinde şöyle diyor: “Bil, ey oğul, Rabbinin asla ortağı yoktur. Eğer ortağı olsaydı, o, ortağın da elçileri sana gelirdi; onun hükümrânlığının ve idaresinin eserlerini görürdün. Onun fiil ve sıfatlarını tanırıydın. Fakat Rabbimiz bir tek ilahtır, zıddı yoktur. Hükümrânlığında tektir.<sup>19</sup> Kısaca söylemek gerekirse, zihinlerde her ne tasavvur olunursa, Allah onun tamamen zıddıdır.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Mukâtil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsîru Mukâtil*, thk: Abdullah Mahmud Şehate (Beyrut: Dâru’l-İhyai’t-Türas, 1423/2003), 1: 100; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Ğalip et-Taberî, *Câmiu’l-beyan fi te’vîl-Kur’an*, thk: Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1420/2000), 164, 3: 268; Muhammed et-Tahir b. Muhammed b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrir ve’t-Tenvir* (Beyrut: Mektebetü’l-Medineti’r-Rakamiyye, 1420/2000), 2: 76.

<sup>16</sup> Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Ebu Mansur, *Ahsene ma semî’te* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İslamiyye, 2000), 1: 12; Ahmed b. Muhammed el-Mukrî et-Tilmisani, *Nefhu’t-Tayyib min ğusni’l-Endülisi’r-Ratip*, thk: İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1388/1968), 5: 286.

<sup>17</sup> Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî, *Merah lebid li keşfi ma’ne’l Kur’an’il-mecid*, tsh: Muhammed Emin ed-Danavî (Beyrut: Daru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1417/1996), 2: 239.

<sup>18</sup> Muhammed Reşid b. Ali Rızâ b. Muhammed, *Tefsîru’l-Kur’an’il-Hakîm (Tefsîru’l-menâr)*, 4. Baskı (Mısır: Daru’l-Menâr, 1990), 7: 532.

<sup>19</sup> el-İbşîhî, *el-Müstetraf*, 1: 33.

<sup>20</sup> el-İbşîhî, *el-Müstetraf*, 1: 33.

\* Künyesi, Ebu Âkil Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Cafer el-Âmirî el-Caferî’dir. Câhiliye şairlerinden ve muallakât-ı seb’â ahabındandır. Kızı Kur’an’daki yüksek belâgata mukabil Kâbe’ye gidip babasının şiirini Kâbe’nin duvarından indirmiştir. Peygamberimizin vefatına yakın

Lebîd b. Rebîa (ö. 661/877) bir şiirinde Allah'ın varlık ve birliği ile ilgili şöyle diyor:

وكل نعيم لا محالة زائل	ألا كل شيء ما خلا الله باطل
إلى الغاية القصوى فلقبر آيل	وكل ابن أنثى لو تطاول عمره
دويهة تصفر منها الأنامل	وكل أناس سوف تدخل بينهم
إذا حصلت عند الإله الحصائل	وكل إمراء يوما سيعرف سعيه

*“Bil ki, Allah’tan başka her şey bâtıldır Ve her nimet şüphesiz geçicidir. Her dişinin (doğurduğu yavrusu) çocuğu, ömrü son sınırına ulaşırsa da, varacağı son yer mezardır. Her insanın arasına ölüm girecek, parmakları o, ölümlle sararacaktır. Her kişi, bir gün Allah’ın huzurunda toplandığında sa’yini (çalışmasını) bilecektir.”<sup>21</sup>*

Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber minberde hutbe okurken şöyle demiştir: “Arap’ın söylediği en meşhur söz; “Allah’tan başka her şey, bâtıldır” sözüdür.”<sup>22</sup>

Şiirdeki “Her şey batıldır” sözü, Allah’tan gayri her şey fânidir, geçicidir anlamında olsa gerek. Çünkü dünyadaki bütün nimetler hayal değildir. Onların asılları vardır; ama örnek ve tadımlıktır. Bu nimetlerin asılları ise cennette olup orada daimi olacak ve hiç bitmeyeceklerdir. İbret nazarıyla bakılır ve tetkik edilecek olursa anlaşılır ki; her şey gözü ve beyni yorgun düşürecek kadar fütursuzdur.<sup>23</sup> Bir sineğin kanadındaki simetrimin üzerine nakşedilmiş ince sanatı görmezlikten gelemeyiz. Yine elle tutulan ve gözle görülen eşyayı<sup>24</sup> bir değersizleştirme ve manasızlığa isnad edemeyiz; çünkü yanlış olur. İmanın şartları gereği, esmâ-i hüsnânın tecelligahı ve Allah’ın varlık ve birliğinin delil ve alametleri olan masıvayı yok kabul etmek, görmezlikten gelmek ve eşyanın gerçekliğini ayaklar altına almak en büyük yanlıştır. Bu bağlamda “O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır.” (Kasas 28/88) ayetine göre başta insan olmak üzere her varlığın belli bir süreyi tamamladıktan sonra buradan göçüp gitmesi, onun bu kararsız dünya hayatında fani olması değersiz olduğunu göstermez. Çünkü canlı cansız her varlık Allah’ın varlık ve birliğinin şahitleridir; bu şahitleri hayale teslim edemeyiz, fani olmalarına rağmen hakikat-ı eşyayı kabul etmek zorundayız.

Müslüman olmuş, sonra Kûfe’ye intikal etmiştir. Ayrıca kardeşi Erbed b. Kays’a uzun bir kıssada yazdığı mersiye ile de meşhur olmuştur.

<sup>21</sup> el-İbşîhî, *el-Müstetrafe*, 1: 33.

<sup>22</sup> el-İbşîhî, *el-Müstetrafe*, 1: 34.

<sup>23</sup> el-İbşîhî, *el-Müstetrafe*, 1: 34.

<sup>24</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-akaidi’n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Seka (İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanefiyye, 1990), 57.

Allah'ın var ve bir olduğuna dair “Tavil’den alınan ve şâiri belli olmayan diğer bir şiirde şöyle denilmektedir:

وأشهد أن البعث حق وأخلص	شهدت بأن الله لا رب غيره
-------------------------	--------------------------

“Şüphesiz Allah’tan başka Rab olmadığına şahitlik ettim ve inandım.  
Ve kesinlikle öldükten sonra dirilmenin hak ve katışıksız olduğuna  
inaniyorum.”<sup>25</sup>

Şiirin birinci mısrasında Allah’tan başka Rab olmadığı ifade edilmektedir. İnsanlık tarihinin hiçbir döneminde aşkın bir varlığa inanma ve tapınma duygu ve şuurundan uzak olunmamıştır. İlkel insanların yaşadığı mağaralarda rastlayabildiğimiz figürler de bunu kanıtlar mahiyetindedir. Allah insanı yaratırken onu mutlu edecek duyguyu da yaratmıştır. İnsan, aşkın (müteâl) ve her şeyi kuşatan bir yüce kudrete teslim olmak, ondan ilham ve yardım beklemek duygusunu içinde sezmiş, Allah’a korku ve ümit ile bağlanmıştır. Allah’ın önünde diz çökmüş, yalvarmış, kurbanlar ve ibadetlerle ona yaklaşmak istemiş, kâinattaki maddî kuvvetlerin zararlarından korunmayı ve hayatın her türlü acılarına karşı koymayı O kudrete iman ederek bulmuştur. İşte dengi olmayan bir Allah’a inanmak böyle bir duygu ve düşüncenin zarurî sonucudur.<sup>26</sup> Allah’a inanmak için insanda var olan duygu ve şuura “Fitrat delili” denir<sup>27</sup>

Allah inancı aklen ve fitraten zorunlu olduğu için bu konuda esasen başka deliller aramaya, mukaddimeler (öncüller) düzenleyerek mantıkî ve aklî deliller sunmaya ihtiyaç yoktur. Temiz bir fitrata ve hastalanmamış bir ruha sahip her insan, Allah’ın var ve bir olduğunu anlar. Bu deliller, insana Allah’ın var ve bir olduğuna dair içindeki zorunlu bilgileri hatırlatmak içindir. Aslında burada şu denilmek istenmektedir: İnsan duygularla donatılmış sayısız yeteneklerle dünyaya gelir;<sup>28</sup> sonra bunları kullanarak kendisini geliştirir.

İnsanda var olan duygular ve içindeki zorunlu bilgi mutlaka geliştirilmelidir; zira insanın zorunlu olarak kendisini geliştirmesi gerekmektedir. Bu bilgi ile önce kendisini tanımalıdır; çünkü insan Allah’ın var ve bir olduğunun birinci derecede delili ve O’nu gösteren aynasıdır. Kendisini tanımayan Rabbini de tanımaz. Kimin tarafından beslenip beslen-

<sup>25</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. el-Abbas eş-Şâfiî, *Divânü'l-İmami's-Şâfiî*, thk. İmil Bedî Yakup (Beyrut: Dâru'l-Küttabi'l-Arabiyye, 2007), 90.

<sup>26</sup> A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 25. Baskı (İstanbul: Karist Baskı Çözümleri Ltd. Şti, 2016), 77-78.

<sup>27</sup> Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi*, 82.

<sup>28</sup> Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Akîdetü'l İslamiyye ve üsesühâ*, 8. Baskı (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1997), 110.

mediklerini bilmemelerinden ötürü ateizmin ve deizmin ana çıkış noktası budur. Mutlaka insan kendisini tanımalıdır ki her şeyi salim bir akılla değerlendirip tanınsın. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “من عرف نفسه\* ” *Her kim kendini tanırsa, böylece Rabbini de tanır.*”<sup>29</sup>

Bu ifadenin anlamı şudur: Her kim acizlik, zayıflık, eksiklik ve kusurlarıyla beraber nasıl bir varlık olduğunu tanır ve bilirse, kâmil sıfatlarla muttasıf, her fiilin yaratıcısı olan yüce Allah’ı da tanır; O’nu tanımazsa, hiçbir iyilik ve güzellik o âciz kula ulaşmaz, o kul hiçbir şeyden yararlanamaz ve hayatı belirsizliklerle dolu olarak yaşar.<sup>30</sup> Yine Hz. Peygamber şöyle buyuruyor:

“تفكروا في خلق الله\* ولا تتفكروا في الله” *Allah’ın yarattıkları hakkında tefekkür ediniz, araştırınız ve fakat Allah’ın (kühü) hakkında tefekkür ve araştırma yapmayınız.*”<sup>31</sup>

Yani, ilk olarak Allah’ın yarattıkları hakkında düşününüz. Hatta yaratıkların acziyetini tanıdığınız zaman, o âciz kul için, her şeye gücü yeten, kemal sıfatlarla muttasıf bir yaratıcının olduğunu tanır. Her kim yaratıcı hakkında O’nun haşa kühünü, nasıllığını düşünürse, bu durum o insanı Allah’ı kullara benzetme (teşbih) ve Allah’ın sıfatlarını inkâra (ta’tıl) sevk eder.<sup>32</sup> Öte yandan Seâlibe tefsiri Hz. Ali’nin şöyle dediğini nakletmiştir: “أعرف نفسك تعرفك” *Kendini tanı, Rabb’ini tanırsın.*”<sup>33</sup> Bu konuda Hz. Ali’nin bir de olumsuz söylediği cümlesi vardır, o da şudur: “من لم

\*يعرف نفسه\* لم يعرف ربه

*“Kendini tanımayan kimse Rabb’ini de tanımaz.”*<sup>34</sup>

Her yaratığın kendine has bir fitratı vardır; varlığa çıktığı andan itibaren bu özellik kendisinde mevcuttur. Mıknatıs demiri çekme, akrep onu eline alanı sokma özellik ve fitratına sahiptir. İnsan, iç ve dış âlemde Allah’ın varlığını gösteren şeylere bakarak Allah’ın varlığını bunlardan

<sup>29</sup> Tahir b. Muhammed İsferyânî, *et-Tebşîr fi’l-din ve temyîzi’l-fırkati’n-nâciye ani’l-fıraki’l-hâlikîn* (Lübnan: Matbaatü Ensari’s-Sünneti’l-Muhammediyye, 1983), 1: 162. Nevevî bu hadis sabit değil demiştir. İbn Teymiyye ve Keşfü’l-Hafâ sahibi mevzûdur diyor. Daha başka mevzûdur diyenler olmuştur. Fakat beri taraftan Fahreddin Râzî, İsfahânî, el-Lübâb sahibi, Nisâbü’rî, el-Fevâtihu’l-İlahiyye ve daha birçok tefsir sahibi bunun hadis olduğunu söylemişlerdir. Hadis olmasa bile insan fitratına ve gidişata uygundur kanaatindeyim.

<sup>30</sup> İsferyânî, *et-Tebşîr fi’l-din*, 1: 162.

<sup>31</sup> İsferyânî, *et-Tebşîr fi’l-din*, 1: 162.

<sup>32</sup> İsferyânî, *et-Tebşîr fi’l-din*, 1: 162.

<sup>33</sup> Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluk Seâlibî, *el-Cevâhiru’l-hısan fi tefsîri’l-Kur’an / Tefsîri Seâlibî* (Beyrut: Müessesetü’l-Â’lemî, 1998), 5: 413.

<sup>34</sup> Seâlebi, *el-Cevâhiru’l-hısan fi tefsîri’l-Kur’an*, 5: 413.

anlayabilecek bir kabiliyette yaratılmıştır. Bununla beraber insanın kendi yaratılışı, kendi fitratı da bizzat Allah'ın varlığına en açık delildir. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111)<sup>35</sup> ile Şehristânî'nin (ö. 548/1153)<sup>36</sup> kanaatleri bu yöndedir. Dış âlemden önce insan başlı başına bir kitap olması hasebiyle kendini okumalıdır; çünkü her türlü delili kendi iç âleminde bulacaktır. Ağızda bulunan ve yutmamızı, teneffüsümüzü, rahat uyumamızı kolaylaştıran tükürüğü bile izah etmekten, ağza konma hikmetinin ne olduğunu bilmekten âciziz.

Allah'ın varlık ve birliğini ispata yarayan kelâmcıların ve İslam filozoflarının kendilerine has delilleri vardır. Biraz geçmişe ait olmakla beraber burada örnek kabilinden bir kaçını zikretmekte yarar mülhaza ediyoruz.

“Hudûs”, “İmkân”, “Hareket”, “İbda” ve “İllet-i-gâiyye” gibi delillere “Tabii deliller”, akıl yoluyla elde edilen “Ekmel” varlık deliline “Metafizik delil”, beşer tabiatından çıkarılanlara “Kabûl-i-amme”, nefis-i-sâdıktan çıkarılanlara da “Ahlâkî ve Vicdanî deliller” denilmektedir.<sup>37</sup>

Hudûs delili, yok iken sonradan meydana gelme demektir. Sonradan meydana gelenlere “hâdis” denir. Zıddı “kadîm”dir. Hudûs delili, eserden müessire intikal suretiyle âlemin hâdis oluşundan Allah'ın varlığını ispata varan bir delildir. Yani varlığın hal ve sıfatlarından hareketle Allah'ın varlığına ulaşma delilidir. Mevcudat için söz konusu olan illiyet prensibinden faydalanır ve âlemin hudûsu esasına dayanır. Bu sebeple hudûs delili diye isimlendirilmiştir.<sup>38</sup>

Hudûs delili kısaca şöyle bir kıyasla ifade edilebilir:

*Âlem, bütün parçalarıyla hâdistir.*

*Her hâdis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır.*

*O halde, bu âlemin de bir muhdisi vardır ki,*

*O da hâdis olmayan, Vâcibü'l-Vücûd olan Allah Teâlâ'dır.<sup>39</sup>*

Bütün varlığı sonradan yaratan yarattıkların cinsinden olamaz; çünkü bu durumda teselsül meydana gelir ve böyle olunca da varlığı bir yerde durduramayız; bu ise muhaldir. Varlık silsile halinde devam ederse buna “Teselsül”, iki hâdis birbirlerinin var oluş sebebi olursa buna da

<sup>35</sup> Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1967), 1: 144.

<sup>36</sup> Ebû'l Feth Tâceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdam fî ilmi'l-keîâm*, thk. el-Ferd Cüyum (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 2004), 4.

<sup>37</sup> Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi*, 90-91.

<sup>38</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 208; Kılavuz, *İslam Akâidi*, 84.

<sup>39</sup> Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm*, 8. Baskı (Konya: Dizgi Ofset, 2014), 161.



“Devir” denir. Bunların her ikisi de imkânsızdır.<sup>40</sup> Yaratıcıda asıl olan vücuttur, O’nun vücudu ise vâcibtir. Kâinatta asıl olan ademdir (yokluk), onun vücudu ise mümkündür. Mümkünettten olan varlığın yaratılmasında olması gereken sebep ancak vâcibü’l vücud olan Allah’tır.<sup>41</sup> Allah yarattıkları cinsinden değildir; şayet olsaydı, o zaman yarattığı her şeyin yanında bizzat bulunması gerekirdi ki, bu durum muhaldir. Sanatkârlar da böyledir; bir marangoz yaptığı bir masanın cinsinden olmadığı için yanında bizzat bulunmaz; ancak sanatkâr sıfatlarıyla sanatının yanında bulunur. Masayı meydana getiren tahta, çivi, tutkal ve başka unsurlar aynı cinsten oldukları için bir arada bulunarak masayı meydana getirirler. İşte Allah yeryüzünde ve kâinatta müşahade ettiğimiz harika ve emsalsiz yaratıkların her birinde kemal sıfatlarıyla mevcuttur; yani varlığı güzel görüp güzel düşünen, onlardaki Allah’ın ilminin, kudretinin sonsuzluğunu kavrar ve her birindeki Allah’ın Cemal sıfatından yansıyan güzelliği görür.

Allah’ın varlığı konusunda hem İslam filozoflarının sıkça kullandığı ve hem de kelâmcıların kullandığı imkân delili, âlemdeki varlıkların dolayısıyla âlemin mümkün oluşundan hareketle Allah’ın varlığını ispata giden bir delildir. Bu delile “Mutlak mevcut delili”, “İmkân ve vücub delili” gibi isimler de verilmiştir. Bunu şöyle bir kıyasla ifade edebiliriz:

Âlem mümkünler topluluğudur.

Her mümkün var olabilmek için, yokluğuna varlığını tercih edecek bir müreccihe muhtaçtır.

O halde bu âlem de var olabilmek için böyle bir müreccihe muhtaçtır.

Yeryüzünde müşahade ettiğimiz bütün varlık belli bir hacim, belli şekil ve sıfatlara sahiptir; hareketleri, süratleri farklıdır, bunların değişmesinde aklen bir engel yoktur. Gece ve gündüz gibi iki önemli değer devamlı gece veya devamlı gündüz olmaları mümkün olan şeylerdendir. İnsanın bugün sahip olduğu muhteşem şekil, büyüklüğü, küçüklüğü ve her türlü davranışı farklı olabilirdi. Eşyanın hakikati sabittir ve müşahade ettiğimiz varlık yok olabilir veya varlık hiç yaratılmayabilirdi. Bütün bunlar değişkendir. İşte varlığı ve yokluğu mümkün olan şeylerden meydana gelen kâinat da mümkündür ve her mümkünün bir yaratıcısı vardır.<sup>42</sup> Diğer deliller de aşağı yukarı bu minval üzere değerlendirilebilir.

<sup>40</sup> Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 164.

<sup>41</sup> el-Meydânî, *el-Akîdetü'l-İslamiyye*, 111.

<sup>42</sup> el-Meydânî, *el-Akîdetü'l-İslamiyye*, 116-117.

İmkân delili çerçevesinde şu ayetler aslında başlı başına ilmi, kudreti her şeyi kuşatmış Rabbimizin var ve bir olduğunu ortaya koymaya yeterlidir:

“Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi? Eğer dileyseydi, onu elbet hareketsiz kılardı. Sonra biz güneşi, ona delil kıldık.” (el-Furkan 25/45)

“De ki: Düşündünüz mü hiç, eğer Allah üzerinizde geceyi ta kıyamet gününe kadar aralıksız devam ettirse, Allah’tan başka size bir ışık getirecek ilah kimdir? Hala işitmeyecek misiniz?” (el-Kasas 28/71)

“De ki: Söyleyin bakalım, eğer Allah üzerinizde gündüzü ta kıyamet gününe kadar aralıksız devam ettirse, Allah’tan başka, istirahat edeceğiniz geceyi size getirecek ilah kimdir? Hâlâ görmeyecek misiniz?” (el-Kasas 25/72)

“Rahmetinden ötürü Allah, geceyi ve gündüzü yarattı ki geceyle dinlenesiniz, (gündüzün) O’nun lütfundan (rızkınızı) arayasınız ve şükredesiniz.” (el-Kasas 25/73)

“Allah’ın gökleri ve yeri hak ile yarattığını görmedin mi? O dilerse sizi ortadan kaldırıp yepyeni bir halk getirir. Bu, Allah’a güç değildir.” (İbrahim 14/19-20)

“De ki: Suyunuz çekilirse, söyleyin bakalım, size kim bir akarsu getirebilir?” (el-Mülk 7/30)

“Şimdi bana, ektiğinizi haber verin. Onu siz mi bitiriyorsunuz, yoksa bitiren biz miyiz? Dileseydik onu kuru bir çöp yapardık da şaşar kalırdınız. Doğrusu borç altına girdik. Daha doğrusu, biz yoksul kıldık (derdiniz). Ya içtiğiniz suya ne dersiniz? Buluttan onu siz mi indirdiniz, yoksa indiren biz miyiz? Dileseydik onu tuzlu yapardık. Şükretmeniz gerekmez mi?” (Vâkıa 56/63-70)

Allah’ın var ve bir oluşu ile ilgili bazı delilleri şiirlerin ifade ettikleri anlamlar çerçevesinde vermeye çalıştık. Şimdi de “İtikadî esaslar”ın ikincisi olan risâletle ilgili olan şiirlerin üzerinde durmak istiyoruz.

## 2. HZ. MUHAMMED’İN RİSÂLETİYLE İLGİLİ ÖRNEK

Hiz. Muhammed’in mezarını ziyaret edip dua eden ve adını bilmediğimiz bir bedevinin söylediği şu şiir, Hiz. Muhammed’i en güzel tanımlayan bir şiirdir:<sup>43</sup>

فطاب من طيبهن القاع والاکم	يا خير من دفنت بالقاع أعظمه
فيه العفاف و فيه الجود والكرم	* نفسي القدا لقر أنت ساكنه

*“Ey şu Medine ovasına defnedilenlerin ve insanlığın en hayırlısı*

<sup>43</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azîm*, 2. Baskı, thk. Sami b. Muhammed Selame, (B.y: Dâru't-Tayyibe, 1420/1999), 2: 348.

*peygamberim!*

*Seni tazim ediyorum.*

*O ovada defnedilenlerin güzel kokularından koca Medine ovası ve o ovayı çevreleyen dağların hepsi de o kokudan nasibini almış kokulanmış (bütün dağlar, ovalar onlar kokuyor).*

*Senin (ey Resul) sakini olduğun şu kabre canım feda olsun.*

*Zira o kabirde iffet ve nezahet, iyilik ve cömertlik mevcuttur.”<sup>44</sup>*

Hz. Muhammed hürmete layıktır. Bunun aksini düşünmek mümkün değildir. Çünkü o Allah tarafından bütün âlemlere rahmet olarak gönderilmiş yüce bir peygamberdir. Dolayısıyla ona rahmet peygamberi denilmektedir.<sup>45</sup> Hz. Muhammed’in risâletinden bu güne kadar geçen on dört asrın şehadetiyle Muhammedî çizgiden başka bütün yollar kapalıdır. Bu hususta Kur’an’da şöyle buyrulmaktadır:

“Bütün dinlerden üstün kılmak üzere, peygamberini hidayet ve hak din ile gönderen O’dur. Şahit olarak Allah yeter.” (el-Fetih 48/28).

Şâir Kus b. Sâide el-İyâdî (ö.600) âyetteki manaya dikkat çeken bir şiirinde şöyle diyor:

أرسل فينا أحمد	خير نبي قد بعث
صلي عليه الله ما	عج له وحث

*“Bize gönderilenlerin en hayırlısı, peygamberlerin en üstünü olarak Ahmed’i gönderdi. Kafiler onu ziyaret için yollara düştükçe ve bu teşvik edildikçe Allah ona salat eylesin.”<sup>46</sup>*

Hz. Muhammed bir nur, bir hak olarak, batılı yok etmek üzere gönderildi. Bu öyle bir hakikattir ki, onu kabul etmek istemeyenler sönsün diye üfledikçe parlar. Bu gerçek şairi belli olmayan bir şiirde şöyle ifade edilmiştir:

جاء الحق فسطع	ودمر باطل فانقمع
---------------	------------------

*“Hak gelip parladı. Batıl ise yerle bir edilip söküldü.”<sup>47</sup>*

<sup>44</sup> İbn Kesîr, *Muhtasar Tefsîri İbni Kesîr*, 7. Baskı, İhtisar ve thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Beyrut: Dâru’l-Kur’an il-Kerim,1981), 1: 410.

\* Mescid-i Nebevî’ye gelerek Nisa 4/64. ayetin kendisi hakkında da gerçekleşmesini isteyen bir bedevi, aynı zamanda duasının içinde bu şiiri de söylüyor. Bu şiir şu anda Hz. Peygamberin türbesinin iki direğinde, iki mısra birinde, iki mısra da birinde olmak üzere yazılı bulunmaktadır.

<sup>45</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 183.

<sup>46</sup> Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Şifâ-i şerîf* (Beyrut: Derseadet, Mısır baskısından tıpkı basım, ts.), 1: 363; Muhammed Süleyman el-Mansur Fevrî, *Rahmeten li’l-âlemin* (Riyad: Dâru’s-Selam, ts.), 1: 546.

O gelmeden önce âlem sanki bir matemhane, insanlar da orada ağlaşan yetim çocuklar gibiydiler. Adaletin yerini zulüm almış ve kırılması mümkün olmayan bir talan toplumu oluşmuş, her şey anlamını yitirmiş, insanların, “Necisin? Nereden geliyorsun? Nereye gidiyorsun?” sorularının cevabını bulamadıkları bir dönemde Hz. Muhammed risâlet göreviyle gönderilmiştir. Şâir Ka'b İbn Lüey İbn Ka'b İbn Ğalib'in şu şiiri bunu şöyle ifade etmektedir:

فيخير أخبارا صدوق خبيرها	علي غفلة يأتي النبي محمد
--------------------------	--------------------------

*“İnsanların gaflette olduğu bir dönemde peygamber Muhammed gelecek. Doğru haberler verecek.”<sup>48</sup>*

Hz. Peygamber, cahiliyet kirlerinden bütün insanları temizlemiş, mezkûr üç büyük ve küllî soruya cevap vermiş, böylece her aradığını bulan insan mutlu olmuştur. Çünkü peygamberin gönderilmesi de, tebliği de boşuna değildi. Zaten peygamberler insanların içinden insanlara gönderilmişlerdir. Ehl-i iman ve taate cennet ve sevabı müjdelemek, kâfir ve asileri de cehennem ve ceza ile uyarmak üzere gelmişlerdir.<sup>49</sup> Kur'an'da, “Ey Resul! Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır.” (el-Maide 5/67) buyrulmaktadır. Aslında bütün peygamberlerin görevi budur ki, hiçbiri bu görevini ihmal etmemiştir. Kur'an bunu şöyle ifade eder: “O peygamberler ki Allah'ın gönderdiği emirleri duyururlar, Allah'tan korkarlar ve O'ndan başka kimseden korkmazlar.” (el-Ahzab 33/39)

Her peygamber gibi Hz. Muhammed'in de aslî görevi Allah'ın emirlerini tebliğdir. Bu esası adı bilinmeyen bir şair şöyle ifade ediyor:

إسمع العجب العجاب	يا ذياب يا ذياب
يدعو بمكة فلا يجاب	بعث محمد بالكتاب

*“Ey Zeyab ey Zeyab; hayret verici bir haberi dinle. Muhammed kitap ile gönderildi. Mekke'de insanları hakka davet ediyor. Fakat davetine uyulmuyor.”<sup>50</sup>*

<sup>47</sup> Ebü'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1: 252.

<sup>48</sup> Kâdî İyâz, *Şifâ-i şerîf*, 1: 344; Ebü'l-Bekâ Salih b. el-Hüseyn el-Câferî, *Tahcîl men harrefe't-Tevrati ve'l-İncil*, thk. Mahmud Abdurrahman Kadah (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 2: 852. (Peygamber'den [s.a.v.] çok önceleri yaşamış, kavmine okuduğu hutbelerinde hep Peygamber'den [s.a.v.] şiirler okuyarak bahseden büyük bir zattır. Kabri Halep yakınlarında Ravhinde nam mevkide bulunmaktadır.)

<sup>49</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 206-207.

<sup>50</sup> Süyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübra*, 1: 358; Ebü'l-Bekâ, *Tahcîl men harrefe't-Tevrati ve'l-İncil*, 2: 861.

Hâlbuki getirdiğinin vahiy olduğunu şâir Ka'b İbn Lüey İbn Ka'b İbn Ğalib'in şu şiirinde görüyoruz:

جاء بالحق المنزل	هذا النبي المرسل
------------------	------------------

*"Bu gönderilen peygamberdir. İndirilen vahiyleri getirmiştir."*<sup>51</sup>

Peygamber gönderilmemiş olsaydı, insanlar mutlaka bilmeleri gerekenleri bilemez ve uygulayamazlardı. Allah peygamberleri, öğretmen, hâdî ve terbiyecî, insanlara kitap ve hikmeti açıklayıcı, onlara dini hükümleri öğretici, güzel ahlakı tamamlayıcı, ilmî ve amelî üstünlüklerde insanların çoğunu mükemmelliğe ulaştırıcı, salih amel ve imanla âlemi aydınlatıcı olarak göndermiştir.<sup>52</sup> Şayet Hz. Peygamber gönderilmemiş olsaydı, Kur'an'ın mesajını tam olarak kavrayamazdık. O, bizim için bir örnektir. Dolayısıyla insanlığın gelişiminde peygamberlerin katkıları inkar edilemez.<sup>53</sup>

Onun adının yazıldığı, anıldığı her yerde bereket ve övgü vardır. Peygamber'in meşhur şairlerinden Hassan b. Sabit (ö.62/682) Peygamberi övmek için bir makale yazar. Bitirip de makaleyi okuyunca, Hz. Muhammed'i gerektiği gibi övemediğini anlar ve şöyle der:

ولكن مدحت مقالتي بمحمد صلعم	و ما مدحت محمدا بمقالتي
-----------------------------	-------------------------

*"Bu makalemle Hz. Muhammed'i övemedim.*

*Fakat onun adını makalemde zikretmekle makalem güzelleşti"*<sup>54</sup>

Toplumumuzda onun adı anıldığında yine onun öğretisi çerçevesinde salatü selam getiririz. Ahmed, Mahmud, Muhammed ve Mustafa gibi çocuklara konulan isimlerinin çocukların davranışları üzerinde psikolojik etkisinin olduğu yapılan tespitler arasındadır. Ancak Hz. Muhammed en çok "Allah'ın kulu" ismini sevmektedir. Bu hakikat Şâir Ebu Abdullah el-Mağribî'ye (ö.940/1534) ait bir şiirde şöyle ifade edilmiştir:

فإنه أشرف أسماء	لا تدعني إلا بيا عبدا
-----------------	-----------------------

<sup>51</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve marifetü ahvali sahihi's-seria*, 3. Baskı (Haydarabat: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985), 2: 255; İsmail b. Muhammed b. El-Fazl el-İsbehânî, *Kitâbü delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed b. Muhammed el-Hattad (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1979), 1: 114.

<sup>52</sup> Teftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye*, 211.

<sup>53</sup> el-Meydânî, *el-Akidetü'l-İslamiyye*, 280.

<sup>54</sup> Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Haşiyetü's-Şihab ala tefsiri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts), 3: 244; İsmail Hakkı b. Mustafa İstanbulî, *Ruhu'l-beyan*, tsh. Şeyh Ahmed Ubeyd (Beyrut: Daru'l-fikir), 2: 397; Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsiru's-Şaravî* (Mısır: Matabi'l- Dari'l-Ahbari'l-Yevm, 1997), 5: 3157; Muhammed b. Tayyip b. Muhammed b. Cafer b. el-Kasım el-Bâkılânî, *el-İntisar li'l-Kur'an*, 2. Baskı, thk. Muhammed Zağlul İslam (Beyrut: Münşietü'l-Maarif, 2001), 2: 495.

*“Beni, ancak Allah’a ibadet eden kulu diye çağırın!*

*Çünkü “Allah’ın kulu” ifadesi benim en şerefli isimlerimdenidir.”<sup>55</sup>*

Hız. Peygamber, tarihin benzerini hiç kayıt etmediği bir nesil, asr-ı saadet neslini yetiştirmiştir. Arabın deve ve koyun otlatan çobanlarından milletlerin ve ümmetlerin efendilerini çıkarmıştır. Bu onun en önemli mucizelerindendir.<sup>56</sup> Şâiri bilinmeyen bir şiirde ifadesi şudur:

وأنت أحييت أجيالا من العدم	أخوك عيسى دعا ميتا فقام له
----------------------------	----------------------------

*“Kardeşin İsa bir ölüyü çağırdı, o da Hz. İsa’ya dirilip kalkarak cevap verdi. Sen ise ey Allah’ın Rasûlü, nesilleri yokluktan (cehaletten, bitmişlikten) dirilerek (gerçek) varlığa çıkardın.”<sup>57</sup>*

Peygamber’in amcası Ebû Tâlib’in, onun getirdiği dinin hak olduğunu, iman ve İslam davasını tebliğ ve tebşir etmesini, bu konuda sıkıntı çekmemesini ve hep arkasında duracağını anlatan önemli muhteviyata sahip olan şiiri şöyledir:

وَاللّٰهُ لَنْ يَّصِلُوْا اِلَيْكَ بِمَجْمَعِهِمْ	حَتّٰى اَوْسَدَ فِى التَّرَابِ دَفِينَا
فَالصَّدْعَ بِأَمْرِكَ مَا عَلَيَّكَ غَضَاظَةٌ	وَأَبْشُرْ بِذَآكِ وَ قَرِّ مِنْهُ عَيُونَا
وَ دَعْوَتِنِىْ وَ عَرَفْتِىْ أَنْكَ نَاصِحِىْ	وَلَقَدْ صَدَقْتَ وَ كُنْتَ ثَمَّ أَمِينَا
عَرَضْتَ دِينَا قَدْ عَلِمْتَ بِأَنَّهُ	مِنْ خَيْرِ أَدْيَانِ الْبَرِيَّةِ دِينَا
لَوْلَا الْمَلَامَةُ أَوْ حَذَارُ مَسِيَّةٍ	لَوَجَّتِنِىْ سَمْحًا بِذَآكِ مَبِيَا

*“Kureşlilerin tümü toplansalar, ben toprağın altına girinceye kadar asla sana erişemeyecekler. Sesin kısılmayacak, görevini yerine getir. Getirdiğin bu dini (insanlara) müjdele. Beni bu dine davet ettin, bildim ki sen bana nasihat ediyorsun. Şüphesiz doğru söylüyorsun ve sen bu konuda güvenilirsin. Bir din sundun, anladım ki o din, yeryüzündeki (semavi olarak tanınan) dinlerin en hayırlısıdır. Hicivci paylayıcıların, ağır laf söyleyen ve küfredenlerin kaygıları olmasaydı şayet, bu apaçık dini kabul konusunda beni son derece anlayışlı ve gönülden müsama-hakâr bulacak ve görecektin.”<sup>58</sup>*

<sup>55</sup> İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafa ve müzîlü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehadisi ala elsineti'n-nas*, thk. Şeyh Muhammed Abdülaziz el-Halidî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1: 13; Ahmed b. Ali b. Sabit er-Rifâî, *el-Burhanü'l-Müeyyed*, thk. Abdülğânî Nekamî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'n-nefs, 1408/1988), 1: 209.

<sup>56</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'an*, 2. Baskı (Mekketü'l-Mükerrreme: Mektebetü'l-Ğazalî, 1980), 86.

<sup>57</sup> es-Sâbûnî, *et-Tibyân*, 86; Ebû Şûfe Ahmed Ömer, *el-Mû'cizetü'l-Kur'an'iyye* (Libya: Dâru'l-kütübî'l-vataniyye, 1423/2003), 1: 30.

<sup>58</sup> Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1895), 1: 24.

Bütün peygamberlerin gönderilmesi insanlık için bir lütuftur. Hz. Muhammed'in cihan şümül ve bir rahmet peygamberi olarak gönderilmesi, insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkarması başlı başına bir rahmettir. Biz Allah'ı, O'na nasıl teşekkür ve ibadet edeceğimizi onunla tanıdık ve bildik. Onunla huzura erdik. Şayet o olmasaydı, insanlık olarak hala bugün karanlıklarda bir meçhule doğru yuvarlanmakta devam ediyor olacaktık. Bu kısa özetten sonra şimdi de âyet ve hadislerde mevcut olan ölüm ve haşir gerçeğinden bahseden şiirleri ele almak istiyoruz.

### 3. ÖLÜM VE ÖLDÜKTEN SONRA DİRİLMEYLE İLGİLİ ÖRNEK

Ölüm ve haşri birlikte ele almak istiyoruz. İyi bakılamazsa ölüm zahirde ürkütücü gelebilir; ancak ölüm de hayat kadar büyük bir nimettir. İkisinin de yaratılması, imtihan içindir. Kur'an'da, " O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır." (el-Mülk 67/2). Hayat, anlamsız bir var oluş olmadığı gibi, ölüm de sonu hiçlik olan bir yok oluş değildir. Aksine hayat, bir hayırlı faaliyetler alanı, ölüm ise bu faaliyetlerin karşılığını bulacağımız ebedî varlık sahasına geçişi sağlayan bir dönüm noktası ve uyarıcıdır. Ölümün bir yok oluş olmadığını Şâbân el-Meczub'un (ö. 926/1506) şu şiirinde görüyoruz:

حياة هي غايات المنى	* لا تظنوا الموت موتا إنه
هي إلا نقلة من ههنا	لا ترعكم فجأة الموت فما

*"Ölümü ölmek sanmayın; çünkü ölüm hayatın ta kendisidir (ölmek âhîret için dirilmektir). Ve hayat ise, ölümün sonucudur. (Yani ölümden sonra bir daha ölmek üzere cennete ve bizim için hazırlanmış bütün arzularımızı tatmin edecek nimetlere kavuşmaktır.) Ölümün ansızın gelmesi seni şaşırtmasın, şoka sokmasın. Ölümün gayesi, ancak bu dünya hayatından (ve meşguliyetinden) bir terhistir bir nakildir ve bir tebdili mekândır."*<sup>59</sup>

Nefsi ile mücadelesini iyi yapan ve bu vesileyle nefsinin tezkiye eden bir insan, ölüm vesilesiyle bir yurttan başka bir yurda mutlu bir geçiş yapar. Ölümü, tam bir yokluk ve hiçlik kabul eden, bu hayattan sonra hesap, haşir, neşir, cennet ve cehennem olmayacağını sanan insan hata eder. Şayet böyle zannedildiği gibi olsaydı, yaratılış ve varlığa geliştiki hikmet yok olurdu; ölümden sonra insanlar eşit olurdu. Böylece mü'minle kâfir, katille maktul, zalimle mazlum, itaatkârla isyan eden, büyük günah işleyenle işlemeyen, fâcirle takva sahibi eşit olurdu. Bu kabul, hayvanlardan daha kötü olan inançsızların mezhebidir. Kur'an bunlara şöyle işaret eder: "İnkâr edenler, kesinlikle diriltilmeyeceklerini

<sup>59</sup> Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali İmam Şâ'ranî, *Levâkihu'l-envâri'l-kudsiyye fî beyâni'l-uhudi'l-Muhammediyye*, 2. Baskı (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halabi, 1973), 887.

ileri sürdüler. De ki: Hayır! Rabbime andolsun ki mutlaka diriltileceksiniz, sonra yaptıklarınız size haber verilecektir. Bu, Allah’a göre kolaydır.” (et-Teğabün 64/7)

Biz ilmen biliyoruz ki, batan güneş aslında kaybolup gitmiyor. İnsanın batan güneşi görmemesi, onun yok olup gittiğine delalet etmez. Bir kıtada batan güneş başka bir kıtaya doğuyor demektir. Biz yatsı namazını kılarken Amerika ve Kanada’da öğle namazının vakti girdi girecek durumdadır. Çocuk ana rahminden dünya denilen yeni bir âleme doğar. Ölen insan da ölüm vasıtasıyla başka bir âleme doğar. Berzahta toplanan insanlar kıyametin kopmasıyla yeniden diriltilecekler ve haşir denilen toplanma gerçekleşecek ve bütün varlık mahşer denilen toplanma yerinde bir araya gelecekler.<sup>60</sup> Tabi ikinci surdan sonra dirilmenin gerçekleşmesi için Allah tarafından yer yarılacak, bütün insanlar mezarlarından çıkacaklar ve süratle mahşer meydanında toplanacaklar.<sup>61</sup>

Sem’iyattan olan haşir gerçeği şâiri bilinmeyen şu şiirde çok veciz bir şekilde ifade edilmektedir:

ولو أنا إذا متنا تركنا	لكان الموت غاية كل حي
ولكننا إذا متنا بعثنا	ونسأل بعده عن كل شيء

*“Şayet biz öldüğümüz zaman terk edilsek, ölüm her canlının gayesi olur; fakat biz öldüğümüz zaman haşir olunacağız ve ölümden sonra (yaptığımız) her şeyden sorguya çekileceğiz.”<sup>62</sup>*

Şâiri bilinmeyen ve Tâvil’den alınan başka bir şiirde de haşre şöyle işaret edilmiştir:

شهدت بأن الله لا رب غيره	وأشهد أن البعث حق وأخلص
--------------------------	-------------------------

*“Ben Allah’tan başka Rab olmadığına şahitlik ettim.*

*Ve öldükten sonra dirilmenin de hak ve doğru olduğuna inanıyorum.”<sup>63</sup>*

Âhiretin varlığına ve öldükten sonra dirilmeye olan imanımız, kitap, sünnet, akıl ve fitrat-ı selimenin kesinlikle delalet ettiği gerçeklerdendir. Allah Kur’an’da bu gerçeği haber vermiş, kelâmıyla delillendirmiş ve çok sayıda surede haşri inkâr edenleri reddetmiştir.<sup>64</sup> Çünkü her sonradan yaratılan gerçekte önceden yoktu. Öyle ise yok olduktan sonra

<sup>60</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaidi’n-Nesefiyye*, 161.

<sup>61</sup> el-Meydanî, *el-Akidetü’l-İslamiyye*, 118.

<sup>62</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1421/2000), 26: 57; Abdurrahman b. Ebû Bekr Celaleddin es-Süyûtî, *Şerhu’s-Sudur*, thk. Abdülmecid Tu’me Halebi (Lübnan: Dâru’l-Marife, 1417/1996), 1: 282.

<sup>63</sup> Şâfiî, *Divanü İmami’s-Şâfiî*, 90.

<sup>64</sup> Hanefî, *Şerhu Akideti’t-Tahâviyye*, 404.



yeniden yaratılması caizdir; hem de bu yaratılma dünyadaki yaratılma şekli olan cevher ve arazdan farklı olarak gerçekleşecektir.<sup>65</sup> Çünkü yaratıcının aslı vücuttur, O'nun vücudu ise vaciptir. Varlığın aslı ise yokluktur (adem), yokluğun varlığa çıkması ise mümkündür. Mümkünün yaratılmasında sebeb olması, ancak varlığı vacip olan bir Zat ile mümkündür.<sup>66</sup> Dolayısıyla haşir yani öldükten sonra dirilme mümkün olan şeylerdendir, caizdir, aklen de fikren de makuldür. Felsefecilerin, "Haşir konusundan hayali olarak bahseden sadece Hz. Muhammed'dir" söylemlerinin aksine bütün peygamberler âhiret ve haşirden bahsetmiş ve kesinlikle vuku bulacağını haber vermişlerdir. Bu aslında onların kasıtlı olarak söyledikleri bir yalandır.<sup>67</sup>

Hz. Peygamber, "Ben Peygamber olarak gönderildim, kıyametle aram şahadet parmağım ile orta parmağım kadar yakındır."<sup>68</sup> buyurmuştur. Böylece kıyametin vukuuna vurgu yapmıştır.

Mezarda çürümüş olan kemiklerin bir daha diriltilemeyeceği iddiası her zaman diliminde öne sürülmüştür. Peygamber döneminde bu iddia bizzat huzurunda yapılmıştır. Kur'an'da bu hadise şöyle cereyan etmiştir: " Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışarak "Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir." (Yâsin 36/78-79). Öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden Ubey b. Halef çürümüş bir kemiği ufaladıktan sonra Rasûlullah'a dönerek: "Allah'ın, bu çürümüş kemikleri tekrar dirilteceğine mi inanıyorsun?" dedi. Rasûlullah, "Evet, seni diriltecek ve cehenneme sokacak." diye cevap verdi. Bunun üzerine mealini verdiğimiz 78 ve 79. ayetler nazil olmuştur.

"Haşir gibi bir hakikat sadece insanlar için midir, yoksa bütün varlığa şamil midir?" sorusu akla gelebilir. Evet, haşir insanlara, cinlere, meleklerle ve yeryüzündeki bütün hayvanlara ve kuşlara şamildir. Hepsini diriltip haşir meydanına toplanacaklar ve aralarında kıyas yapılacaktır. "Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler." (el-En'am 6/38) buyrulmaktadır. Bunun temel sebebi, dünyada adalet ve zulüm çarpışmasından doğan ve âhirete sarkan yanlışların tamir edilmesidir.<sup>69</sup> Bunun inceliğini Peygamber'imiz şöyle

<sup>65</sup> Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitabü'l-irşad ilâ kavatü'l-edilleti fî usûli'l-itikad*, 2. Bası, thk. Esad Temim (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafe, 1992), 3.

<sup>66</sup> el-Meydanî, *el-Akidetü'l-İslamiyye*, 111.

<sup>67</sup> Hanefî, *Şerhu'l-Akidetü'n-Tahâviyye*, 404.

<sup>68</sup> Müslim, "Cuma" 43.

<sup>69</sup> el-Meydanî, *el-Akidetü'l-İslamiyye*, 563.

ifade eder: “Kıyamet günü haklar sahiplerine verilir; hatta boynuzsuz koç, boynuzlu koçtan hakkını alır.”<sup>70</sup>

Haşır, manasından da anlaşıldığı üzere kıyamet günü bütün varlıkların mahşer yerinde toplanması, mahkeme-i kübrada her canlının hakkını alması, aynı zamanda da Allah’ın kendisine verdiği her şeyden mesul olduğu için sorguya çekilmesi anlamındadır.<sup>71</sup> Şayet âhîret açılıp bu mahkeme kurulup, zalim cezasını, mazlum da hakkını almazsa her şey abes olur. İmanı esaslardan bir diğeri de Allah’ın kelâmı Kur’an’dır. Şimdi de onu ele almak ve şiirlerdeki vasıflarını görmek istiyoruz.

#### 4. ALLAH’IN YÜCE KELÂMIYLA İLGİLİ ÖRNEK

Kur’an bir hayat kitabıdır. Allah Kur’an’ı ümmete bir hayat anlayışı, bir hidayet kaynağı ve elçisinin doğruluğuna bir delil olarak indirmiştir. Bu manalar, son devir Arap şâirlerinin en meşhurlarından Ahmed Şevki b. Ali b. Ahmed Şevki’nin (ö. 1352/1932) şu şiirinde ifade edilmektedir.

وجئتنا بكتاب غير منصرف	جاء النبيون بالآيات فانصرفت
يزينه جمال العتق والقدم	آياته كلما طال المدى جدد

*“Peygamberler mûcizelerle geldiler; onların (vefat edip gitmeleriyle) mûcizeleri de gitti. (Ey Allah’ın Nebisi!) sen, bize bitip tükenmeyen, kıyamete kadar aramızda baki kalacak bir kitap (Kur’an’ı) getirdin. O kitap ki, uzun zaman geçmesine rağmen, ayetleri hala tazedir; zaman itibarıyla Kur’an’ın eskimesinden, yıllanmasından doğan güzelliği, onun ayetlerini süslemektedir.”<sup>72</sup>*

Kur’an, Allah’ın gayr-ı mahluk kelâmı olarak<sup>73</sup> Allah’ın kelâm sıfatı ile ilgilidir.<sup>74</sup> Kur’an üzerinde birlik sağlanamazsa, ihtilaflar artar. Kelâm dünyasına baktığımızda selef, “Kur’an’ın mana ve lafız yönünden Allah’ın kelâmı olduğunu kabul etmiştir.”<sup>75</sup> Mâtürîdî (ö. 333/944), usul imamlarının Kur’an’ı şöyle tanımladıklarını söylemiştir: “Kur’an, mushaflarda yazılan ve tevatür yoluyla bize intikal eden bir kelâmdır.”<sup>76</sup> Kelâm ulemasına göre, “Kur’an, mahlûk olmayan İlahî bir kelâmdır. Bu her iki ifadeden hareketle şöyle demişlerdir: “Kur’an, mushaflarımızda yazılan, kalplerimizle korunan ve ezberlenen, dillerimizle okunan ve

<sup>70</sup> Tirmizi, *Sünen*, “Kıyamet”, 2, 4/614.

<sup>71</sup> el-Meydânî, *el-Akîdetü’l-İslamiyye*, 512-513.

<sup>72</sup> es-Sâbûnî, *et-Tibyan*, 7.

<sup>73</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Hatip er-Râzî, *Me’âlimü usûli’-d-din* (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnanî, 1992), 61.

<sup>74</sup> Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 4. Baskı (İstanbul: Çınar Mat. ve Yay. San. Tic. Ltd. Şti, 2012), 338-339.

<sup>75</sup> Mustafa Bahu, *Akaidü’l-Eşâire* (Kahire: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 2012), 181-182.

<sup>76</sup> Abdüllatif Harputî, *Tenkihu’l-Kelâm fî akaid-i Ehli’l-İslam*, trc. İbrahim Özdemir - Fikret Karaman (Elazığ: T.D.V. Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2000), 185.

kulaklarımızla dinlenen,<sup>77</sup> Nebi üzerine indirilen<sup>78</sup> bir kelâmdır. Eş'arilere göre de "Kur'an her yönüyle kelâmulahtır."<sup>79</sup> Mu'tezileye gelince, onlar, Kur'an'ın sonradan yaratılmış olduğunu,<sup>80</sup> araz olarak bir mahalde yaratıldığını, seslerden ve harflerden oluştuğunu ve Allah'ın bu Kur'an'la mütekellim olduğunu,<sup>81</sup> söylemektedirler. Şunu hemen belirtmemiz gerekir ki, Kur'an yukarıda zikrettiğimiz tanımlara göre mushafalarda yazılı, kalbimizde muhafaza edilmektedir Ancak kalbimizle kaim değil, mushafaların içinde de yerleşmiş değildir, belki bütün bunlar Allah'ın yüce kelâmını ifade eden genel araçlardır.<sup>82</sup> Ancak Allah'ın yüce kelâmı Hz. Peygamber'e gelinceye kadar hiçbir beşer müdahalesi olmadığından ve birçok ayette<sup>83</sup> "بلسان عربي مبين" "...apaçık Arap diliyle..." (eş-Şuara 26/195) indirildiğinden yüksek bir belagat ve fesahate sahiptir ve bu yüzden de sahip olduğu her şeyiyle, manasıyla ve lafzıyla mucize ve kadim olarak Allah'ın kelâmıdır. Mecaz konusunda aşırı gidenler Kur'an'ın çoğu mecazdır, iddiasında bulunmuşlar; ancak tahkik ehli bunları uyarmıştır.<sup>84</sup>

Kur'an, günlerin geçmesiyle gitmeyecek, bitip tükenmeyecek sonsuzluk kavramına sahiptir. Hidayet kaynağı olma özelliği kıyamete kadar devam edecektir. Kur'an her yalancı ile tartışabilen ve fesahat ve belagat silahıyla her inkarcıya meydan okuyabilen edebî bir güce sahiptir.<sup>85</sup> Genelde peygamberlerin mucizeleri hissidir (görsel), bir anda nefisleri istila eder; fakat devamlılığı yoktur. Onun içindir ki, onların mucizeleri kendi vefatlarıyla bitmiştir. Başta Kur'an olmak üzere Hz. Peygamber'in mucizeleri "عقلية خالدة" sonsuz aklî mucizelerdir. Bundan dolayıdır ki kıyamete kadar bakidirler.<sup>86</sup>Bunun en canlı örneği Kur'an'dır ki, Rasûlullah'ın vefatıyla ölmüyor, onun zamanındaki hayatiyetini devam

<sup>77</sup> Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, 183.

<sup>78</sup> Molla Ali Karî. *Şerhu Kitabî'l-fikhi'l-ekber*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebu Firas, el-Halebî (Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm, 1323/1901), 23.

<sup>79</sup> Abdüsselâm b. İbrahim el-Lekanî, *İthâfü'l-mürîd bi şerhi cevhereti't-tevhid*, 2. Baskı (Kahire: Matbaatü's-Seade, 1955), 102.

<sup>80</sup> Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr b. Salim İmranî, *el-İntisar fi'r-red ale'l-Mutezile el-Kaderiyye el-Eşrar*, thk. Suud b. Abdilaziz el-Halef (Riyad: y.y., 1999), 2: 575.

<sup>81</sup> Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Neseî, *Tebsirâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2. Baskı (Ankara: Başak Matbaacılık, 2004), 1: 339; Ebü'l-Hasen b. Abdülcebbar b. Ahmed Abdülcebbar, *el-Muhîr bi't-Teklif*, thk. Ömer es-Seyyid Azmî (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1965), 331.

<sup>82</sup> el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 128.

<sup>83</sup> Bk. en-Nahl 16/103; Yusuf 12/2; Taha 20/113; Zümer 39/28; Fussilet 41/3; Şûra 42/7.

<sup>84</sup> Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüp İbnü Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü's-savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattile*, thk. Seyyid İbrahim (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1994), 2: 318.

<sup>85</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 243.

<sup>86</sup> es-Sâbûnî, *et-Tibyan*, 87-88.

ettiriyor. Kaldı ki Hz. Muhammed’inde görsel mucizeleri vardır. Ancak kalıcı mucizesi Kur’an’dır. Kur’an’ın bu özelliğini ve o geldikten sonra diğer semavi dinler ve kitaplarının durumunu adını tespit edemediğimiz şair ne güzel dile getirmiş.

وكتابه أقوى وأقوم قبلا	الله أكبر إن دين محمد
طلع الصباح فأطفئ القنديلا	لا تذكر الكتب السوالف عنده

*“Allah en büyüktür. Şüphesiz Hz. Muhammed’in dini ve onun kitabı sözlerin en güçlüsü ve en doğrusudur. Kur’an’ın yanında geçmiş kitapların esemeleri okunmaz; sabah (güneş) doğdu, bütün kandilleri söndürdü.”<sup>87</sup>*

Şâiri bilinmeyen aynı mealde şu şiir de önemlidir:

إذا طلعت الشمس إختفت النجوم وانطفت السرج
--

*“Güneş doğunca yıldızlar gizlenir; lambalar söner.”<sup>88</sup>*

Kur’an her yönüyle cihanşümül bir kitaptır. Ona kucak açan her insanın, yaşı ne olursa olsun beynine ve kalbine kolayca giren ve oralarda kolayca bulunabilme niteliğinde bir kitaptır. Sadece yazı ile değil, kalplerde ve göğüslerde mahfuz olarak günümüze kadar bir harfi bile değişikliğe uğramadan gelebilmiştir. Semavî kitapların ezberlenmeksizin sadece bakılarak okunmaları, tahrif ve tebdile maruz kalmalarına neden olmuştur. Kur’an üzerindeki bu yüksek gayretten dolayı, Allah inayeti ilahiyesi ile onu muhafaza etmiştir. Bu, Allah’ın yüce Kur’an’a yaptığı özel bir inayet ve Muhammed ümmetine has büyük bir şereftir.<sup>89</sup>

Kur’an’da şöyle beyan edilmiştir: “Kur’an’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.” (el-Hicr 15/9). Kur’an Hz. Muhammed’in nübüvvetinin en büyük mucizesidir.<sup>90</sup> Öyle cazibeli bir mucizedir ki, onun kabul edilmemesi için ellerinden ne gelirse arkalarına bırakmayan Kureys’in ileri gelenleri, gece insan ayağı çekildiğinde, Kur’an dinlemeye giderlerdi. Bu ileri gelenlerden birçoğu sonradan Müslüman olmuştur. Bunların başında Hz. Ömer gelmektedir. Kur’an’ın dışında insan için daha önemli olan bir öğreti yoktur. Çünkü onun i’cazındaki tesir hiçbir şeyde mevcut değildir. ليس بعد بيانا لقرآن بيان *“Evet, Kur’an’ın beyanından sonra beyan olmaz.”<sup>91</sup>*

<sup>87</sup> es-Sâbûnî, *et-Tibyan*, 48.

<sup>88</sup> Bahaeddin Sağlam - İsmail Acarkan, *R. N.’de Geçen Arapça, Farsça İbareler ve Âyet, Hadis Mealleri*, 3. Baskı, tsh. Ayşe Yarıcı (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1424/2004), 327.

<sup>89</sup> es-Sâbûnî, *et-Tibyan*, 48.

<sup>90</sup> Tahir el-Cezâirî, *el-Cevâhiri’l-kelâmiyye fî idahi’l-akidetî’l-İslamiyye* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1988), 36-37.

<sup>91</sup> Sağlam - Acarkan, *R.N.’deki Arapça, Farsça İbareler*, 327.

Şair Velid el-Â'zamî'nin yazdığı kasidesinden alınan şu iki mısra da bu konuda oldukça vecizdir.

وكل شيء سوى القرآن خسرا	شريعة الله للإنسان تبيان
-------------------------	--------------------------

*“Allah’ın insanlar için (gönderdiği) şeriatı bir açıklama (bir kanunlar mecmuası)’dır; Kur’an’dan başka her şey ise zarardır.”<sup>92</sup>*

Günümüz Müslüman dünyasının Kur’an ile alakası, önünde su bulunduğu halde, susuzluktan ölen bir adamın veya sırtındaki heybesinde su ve azığı bulunduğu halde açlıktan ve susuzluktan ölen bir hayvanın durumuna benzetilmiştir. Şair Ebu'l-Âla Maarri, Ahmed b. Abdullah b. Süleyman el-Maarri, (ö.961/1057) bir şiirinde aynı manaları ifade etmeye çalışmıştır:

والماء فوق ظهورها محمول	كالعيس في البيداء يقتلها الظما
-------------------------	--------------------------------

*“Çöldeki cins develere benzerler; sırtlarında su yüklü olduğu halde, susuzluk onları öldürür.”<sup>93</sup>*

## SONUÇ

Yazı icad edilinceye kadar her millette, kendi milletinin örf ve adetlerini şiirle muhafaza edip, onları gelecek nesillere aktarmayı görev edinen şairler hep bulunmuştur. Arap dili, insanlığın ürettiği zengin dillerden biri olduğundan şiir ve nesiri en iyi kullanan diller arasında en baş sırada yer edinebilmiştir. Her ne kadar diller birbirlerinden etkilenseler de, değişmeyen ana hakikat bütün dilleri yaratanın Allah olmasıdır.

Arap şiirinde daha çok Allah’ın varlık ve birliğinden, peygamberimizin gönderiliş ve gerekliliğinden, Kur’an’ın yaratılmamış Allah’ın kelâmı oluşundan, sem’iyattan olan ve insanların aklını en çok meşgul eden haşir konusundan bahsedilmektedir. Arap şiiri sadece inançla ilgili esaslarla sınırlı değildir. O, temel İslamî bilimlerin her alanıyla ilgili olduğu gibi, psikoloji ve sosyolojiyle de ilgilidir. Şiir insanın içinde bulunduğu sosyal hayatın nasıl olması gerektiği üzerinde de durmaktadır. Şiir nesre göre çok manaları öz olarak anlatmaktadır. Bundan dolayıdır ki çok sayıda kelâm âlimi, kelâmî görüşlerini şiirle ifade etmeyi tercih etmiştir. Çünkü şiir tesir bakımından daha geniş bir alana sahiptir. Cami dâhil insana hitap edilen her alanda en çok tesir eden ve kalıcı olan konuşmalar hatibin konuşmasını şiirle süslediği konuşmalardır.

Kelâm âlimlerinin görüşleriyle desteklendiği gibi Arap şairlerinin inançla ilgili konularda şiiri ustalıklı kullanılarak halkı doğru inanç konu-

<sup>92</sup> es-Sâbûnî, *et-Tibyan*, 139-140.

<sup>93</sup> es-Sabunî, *et-Tibyan*, 60.

sunda bilinçlendirdikleri anlaşılmaktadır. Konunun edebî boyutuyla ilgili olarak da şiir muhteviyatıyla inanç ilkeleri arasında çok sıkı bir bağ kurulduğu görülmektedir. Bu bağlamda kelâm ilminin teşekkül ve gelişim aşamalarında dil bilimlerinden oldukça yararlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim ilk dönem kelâmcılarının çoğunun dilci olmaları tesadüf değildir. Soyut kavramları ifade etmek için kelâmcılar dil üzerinde önemle durmuşlardır. Dolayısıyla “Kelâm-şiir ilişkisi” bağlamında özellikle edebiyatın en cazip alanı olan şiirin üslup ve ifade zenginliğinden klasik dönem kelâmcılarının fazlasıyla yararlandığı görülmektedir.

### KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Abdülcebbar b. Ahmed.*el-Muhîyt bi't-teklif*. Thk. Ömer es-Seyyid Azmî. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1386/1965.
- Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Ebu Mansur. *Ahsene mâ Semî'te*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1421/2000.
- Abdüsselam b. İbrahim el-Lekanî. *İthafü'l-Mürîd Bi Cevhereti't-Tevhit*. 2. Baskı. Kahire: Matbaatü's-Seade, 1375/1955.
- Affî, Abdürrezzak. *Müzekkiratü't-tevhid*. Tsh. Zekeriyya Ali Yusuf. Suudi Arabistan: Matbaatü Ensari's-Sünne, 1420/1999.
- Ahmed b. Ali b. Sabit er-Rifâî. *el-Burhanü'l-Müeyyed*. Thk. Abdülğanî Nekamî. (Beyrut: Dâru'l-kütübî'n-Nafis, 1408/1988).
- Bahu, Mustafa. *Akaidü'l-Eşaire*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1433/2012.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyyin b. Ali. *Delâilü'n-Nübüvve ve marifetü ahvali sahihi's-şeria*. 3. Baskı. Haydaraabat: Daru'l-kütübî'l-ilmiiyye, 1405/1985.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Hasen İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre b. el-Ahnef. *Sahîhu'l-Buhârî*. Tsh. Muhammed Zihni Efendi. İstanbul: Matbaatü Dâri't-Tabaati'l-Âmire, 1401/1981.
- Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. El-Haccac. *Sahihi Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. İstanbul: Çağrı Yayınlarından Daru İhyai't-Türas el-Arabiy'e göre tam ofsed, 1401/1981.
- Ebü Abdullah Ahmed Ömer. *el-Mû'cizetü'l-Kur'an'iyye*. Libya: Dâru'l-kütübî'l-vataniyye, 1423/2003.
- Ebü'l-Bekâ, Salih b. El-Hüseyyin el-Caferî. *Tahcîl men harrefe't- Tevrati ve'l-İncil*. Thk. Mahmud Abdurrahman Kadah. Riyad: Mektebetü'l-âbikan, 1419/1998.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdilhadî. *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehadisi ala elsineti'n-nas*. Thk. Şeyh Muhammed Abdülaziz el-Halidi. Beyrut: Dâru'l-Küttabi'l-İlmiiyye, 1418/1997.
- el-Bakillanî, Muhammed b. Tayyip b. Muhammed b. Cafer b. el-Kasım. *el-İnsaf li'l-Kur'an*. 2. Baskı. Thk. Muhaammed Zağlul İslam. Beyrut: Münşietü'l-Maarif, 1422/2001.

- el-Câvî, Muhammed b. Ömer Nevevî. *Merah lebid li keşfi ma'ne'l-Kur'an'il-Mecid*. Tsh. Muhammed Emin ed-Danavî. Beyrut: Daru'l İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1417/1996.
- el-Cezâirî, Tahir. *el-Cevahiru'l-kelâmiyye fi idâhi'l-akideti'l-İslamiyye*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1409/1988.
- el-Cüveynî, Ebü'l-Meali Abdülmelik. *Kitabü'l-irşad ila kvaatii'l-edilleti fi usûli'l-îtkad*. 2. Baskı. Beyrut: Müesssetü'l-Kütübi's-Sekafe, 1413/1992.
- el-Hafacî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Haşiyetü's-Şihap ala tefsiri'l-Beydavî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- el-İşbehani, İsmail b. Muhammed b. El-Fazl b. Ali, Kitabü delaili'n-Nübüvve. Thk. Muhammed b. Muhammed el-Hattad. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1979.
- el-İbşihî, Şihabüddin b. Muhammed. *el-Müstetraf fi külli fennin müstazraf*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1981.
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Akidetü'l-İslamiyye ve üsesüha*. 8. Baskı. Dimeşk/Şam: Dâru'l-Kalem, 1418/1997.
- en-Nesefî, Ebü'l-Mun Meymun b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fi usûliddin*. 2. Baskı. Ankara: Başak Matbaacılık, 1423/2004.
- en-Nisâbü'rî, Nizamüddin el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Gummî. *Tefsîru'n-Nisaburî*. Beyrut: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye'ye göre tam ofsed, 1416/1995.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Muhtasar Tefsiri İbni Kesir*. 7. Baskı. Thk. Aynı Adami. Beyrut: Dâru'l-Kur'an'il-Kerim, 1401/1981.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyan fi ulûmi'l-Kur'an*. 2. Baskı. Mekketü'l-Mükerrreme: Mektebetü'l-Gazzalî, 1401/1980.
- es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr. *el-Bidaye fi usûlid-din*. 5. Baskı. Ankara: Dâru Matbaati's-Şuuni'd-Diniyye, 1416/1995.
- eş-Şa'râvî, Muhammed Mütevelli. *Tefsiru's-Şaravî*. Kahire: Matbaati'l-Dari'l-Ahbari'l-Yevm, 1418/1997.
- et-Tilmisânî, Ahmed b. Muhammed el-Mukrî, *Nefhu't-Tayyib min ğusni'l-Endülüsü'r-Ratip*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadır, 1388/1968.
- Gazalî, Ebu Hamid Hücçetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *İhyau ulûmiddin*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1387/1967.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. 8. Baskı. Konya: Dizgi Ofsed, 2014.
- Haneffî, Saduddin Muhammed b. Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İzz. *Şerhu'l-akideti't-tahaviyye*. 9. Baskı. Beyrut: el-Mektebetül-İslamî, 1408/1988.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkihu'l-kelâm fi akaid-i Ehli'l-İslam*. Trc. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman. Elazığ: T.D.V. Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1421/2000.
- Hazîn, Alaüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Lübabü't-te'vil fi maani't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1317/1895.

- İbnü Âşur, Muhammed et-Tahir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tenvir ve't-Tahrir*. Beyrut: Mektebetü'l-Medineti'r-Rakamiyye, 1420/2000.
- İbnü Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüp. *Muhtasaru's-Savaiku'l-mürsele alev-Cehmiyyeti vel-Muattile*. Kahire: Matbaatü'l-Hadis, 1414/1994.
- İbnü Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Gazvînî. *Sünen-i İbni Mace*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- İmam Şa'rânî, Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali. *Levakihu'l-envar el-kudsiyye fi beyani'l-uhûdi'l-Muhammediyye*. 2. Baskı. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1393/1973.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim. *el-İntisar fi'r-red ale'l-Mutezile el-Kaderiyye el-Eşrar*. Thk. Suud b. Abdilaziz el-Halef. Riyad: y.y., 1419/1999.
- İsferâyinî, Tahir b. Muhammed. *et-Tefsir fi'd-din ve temyizü'l-firkati'n-naciye ani'l-firkati'lhâlikin*. Lübnan: Matbaatü Ensari's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1403/1983.
- İsmail b. Hammad Cevherî. *es-Sihah, Tâcü'l-Lüğa ve Sihahü'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülğafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlim Li'l-Melayin, ts.
- İstanbulî, Ebu'l-Fida İsmail Hakkı b. Mustafa. *Ruhu'l-beyan (Suretu'l-Maide 5/45)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kâdi İyaz, İyaz b. Musa b. Ümran es-Sept. *Şifa-i Şerif*. Beyrut: Derseadet Mısır Baskısından Tıpkı Basım, ts.
- Kârî, Molla Ali. *Şerhu kitabi'l-fikhi'l-ekber*. Tsh. Muhammed Bedreddin Ebu Firas el-Halebi. Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm, 1323/1901.
- Kattânî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Âsımî. *Hâşiyetü'l-usûli's-selase*. B.y: Dâru'z-zahim, 1423/2002.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*. 25. Baskı. İstanbul: Karist Baskı Çözümleri Ltd. Şti., 1437/2016.
- Komisyon, *Kefa bi'l-mevti vâizan*. Arapça El Kitabı Serisi 58. Suriye: Dâru'l-Vatan, ts.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitabü't-tevhid*. İstanbul: Elif Ofsed Tesislri, 1400/1979.
- Muhammed b. Mükerrrem İbnü Manzur. *Lisanü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.
- Muhammed Reşid b. Ali Rıza b. Muhammed. *Tefsiru'l-Kur'an'il-Hakim*. 4. Baskı. Mısır: Dâru Menar, 1411/1990.
- Mukatil b. Süleyman b. Beşir. *Tefsiru Mukatil*. Thk. Abdullah Mahmud Şehate. Beyrut: Dâru İhyai't-Türas, 1423/2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac. *Sahihu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. İstanbul: Çağrı Yayınlarından Dâru İhyai't-Türas el-Arabiy'e göre tam ofsed, 1401/1981.



- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. 4. Baskı. İstanbul: Çınar Mat. Ve Yay. Son. Tic. Ltd. Sti., 1434/2012.
- Özek, Ali - Karaman, Hayrettin - Turgut Ali - Çağırıcı Mustafa - Dönmez İ. Kafi - Gümüş, Sadettin. *Kur'an'ı Kerim Ve Türkçe Açıklamalı Meali*. Suudi Arabistan: Kraliyet Basımı, 1412/1992.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Hatip. *Me'âlimü usûli'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, 1411/1992.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefatihü'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Sağlam, Bahaeddin - Acarkan, İsmail. *R. N.'de Geçen Arapça, Farsça İbareler ve Âyet, Hadis Mealleri*. 3. Baskı, Tsh. Ayşe Yarıcı. İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1424/2004.
- Seâlebî, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluk. *el-Cevahiru'l-hisan fî tefsiri'l-Kur'an (Tefsiru's- Sealebi)*. Beyrut: Müessesetü'l Â'lemi, 1418/1998.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-Hasaisu'l-kübra*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaleddin. *Şerhu's-Sudur*. Thk. Abdülmecid Tu'me Halebî. Lübnan: Dâru'l-Marife, 1417/1996.
- Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. el-Abbas b. Osman b. Şafii. *Divanü'l-İmami's-Şafii*. Thk. İmi'l-Bedi' Yakup. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1428/2007.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhmmmed b. Abdilkerim. *Nihayetü'l-İkdam, fî İlmi'l-keîâm*. Thk. el-Fert Cüyum. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1425/2004.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Ğalip. *Câmiu'l-Beyan fî te'vil'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. B.y: Müessesetü'r-Risale 1420/2000.
- Teftâzânî, Sadüddin Nes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-akaidi'n-Nesefiyye*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa. *Sünenü't-Tirmizi*. Thk. İbrahim Atve İvad. Beyrut: Çağrı Yayınları, 1401/1981.



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 163-185

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

المنهج التحليلي عند المُحدِّثين

## Muhaddislerde Analitik Yöntem

### *Analytical Method in Muhaddithun*

#### **Abdulaziz KHALEF**

Dr. Öğretim Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
*Assistant Professor, Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Hadith*  
Gaziantep, Turkey

dr.azeez@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8032-486X>

#### **Recep TUZCU**

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
*Assoc. Prof. Dr., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith*  
Konya, Turkey

recep.tuzcu@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6089-5091>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05.01.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 25.05.2018

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2018

Atıf / Cite as: Khalef, Abdulaziz - Tuzcu, Refik. "Analytical Method in Muhaddithun". *Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018): 163-185. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441660>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey. All rights reserved.

المنهج التحليلي واحد من أهم المناهج العلمية التي يستخدمها المحدثون للحكم على الرواة جرحاً أو تعديلاً. ويهدف هذا البحث لبيان كيفية استخدام المحدثين الناقدین لهذا المنهج العلمي. ومن خلال استقراء مناهج التحليل لدى نقاد الحديث وجد أن التحليل ينصب على مجالين مُهمَّين هما: النظر في أحوال الرواة وسلوكياتهم ومعتقداتهم، وكذلك في طرق التلقي والأداء وأثر ذلك كله في الحكم على الرواة، وهنا يستعملون منهج التحليل التجريبي، والنظر في تفرد أحد الرواة برواية دون غيره، أو مخالفة الثقة لغيره من الثقات، وكذلك تحليل المرويات متنا للوصول إلى صدق الرواة من عدمه. وقد حاولت في هذه الورقات تَتَّعُّع مناهج التحليل لدى ثَقَّاد الرجال، وصولاً إلى تصور عام للمسألة، قد يفيد في وضع نظرية شاملة في المستقبل في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: الحديث، التحليل، المنهج، الراوي، الحكم.

## Muhaddislerde Analitik Yöntem

### Öz

Analitik metot, Muhaddislerin râvîleri cerh ve tadil ederken kullandıkları en önemli yöntemlerdendir. Bu çalışma, münekkit muhaddislerin bu ilmi yöntemi nasıl kullandıklarını tartışmayı hedeflemektedir. Hadis münekkitlerinin kullandıkları analiz yöntemleri incelendiğinde iki alanın öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki, râvîlerin hallerinin, davranışlarının, inançlarının, edâ ve tahammül yollarının ve bütün bunların râvîler hakkında verilen hükümlere etkisinin incelenmesidir ki hadis münekkitleri bu hususta tecrübî analiz yöntemini kullanmışlardır. İkincisi ise, râvîlerden birisinin rivayetinde tek kalmasının ya da sika râvîlerden birisinin diğer sika râvîlere muhalefet etmesinin ve ayrıca râvîlerin doğruluğunu tespit edebilmek için rivâyetlerinin metin bakımından incelenmesidir. Biz, gelecekte alanında kapsamlı bir nazariye geliştirilmesine katkıda bulunacağını umarak, bu çalışmada konuya ilişkin genel bir tasavvura ulaşabilmek için münekkitlerin analiz yöntemlerini incelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Analiz, Yöntem, Ravi, Hüküm.

## Analytical Method in Muhaddithun

### Abstract

Analytical method is one of the most important scientific methods which is used by muhaddithun in al-jarh or ta'dil of rawys. This paper aims to explain how did critic muhaddithun use this method. When we examine muhaddithun's methods of analysis, it is understood that the analysis focuses on two important points: Firstly, studying of conditions, behaviours and beliefs of reporters as well as their methods of conceding and performance and influence of all these on the judgement on reporters. Here critics of hadith used the method of empirical analysis. Secondly, examining the situations where a narrator is alone in narrating a hadith or opposition of a trustworthy reporter to other trustworthy reporters as well as analysis of hadith texts in regard to content with the object of determination of rawy's trustworthiness. In this paper we tried to examine muhaddithun's methods of analysis so as to reach a comprehensive concept about the issue, and to help developing a comprehensive theory in the field in the future.

**Keywords:** Hadith, Analysis, Method, Rawy, Judgement.

## المقدمة

إن من الأمور المعلومة بدهاءة أن لا سبيل إلى معرفة ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحاديث وأخبار إلا عن طريق الرواة الذين نقلوا أخباره جيلاً بعد جيل وطبقة بعد طبقة حتى دوت السنة في الكتب المعتمدة المعروفة، ولذلك كان الاطلاع على أحوال هؤلاء الرواة والنقلة، وتتبع مسالكهم، وإدراك مقاصدهم وأغراضهم، ومعرفة مراتبهم وطبقاتهم، وتمييز ثقافتهم من ضعفهم هو الوسيلة الأهم لمعرفة صحيح الأخبار من سقيمها، مما نتج عنه نشوء علم عظيم وضعت له القواعد، وأسست له الأسس، فكان مقياساً دقيقاً ضبطت به أحوال الرواة، من حيث التوثيق والتضعيف، ذلك هو علم الجرح والتعديل الذي لا نظير له عند أمة من الأمم، حتى عُذَّ هذا العلم ثمرة علم الحديث<sup>1</sup>. وهذا العلم الذي ابتكره جهاذة العلماء قام على منهج علمي بلغ القمة في دقته، ذلك أن نقاد الحديث اتبعوا كل الوسائل العلمية والنقدية التي من شأنها أن تصل إلى الحكم الصادق على الراوي، من تحليل واستقراء ومقارنة. وقد اقتصر في هذا البحث على الحديث عن المنهج التحليلي عند المحدثين، كنموذج عن المنهجية المتبعة في أبحاثهم الحاكمة على الرواة.

## منهج البحث

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الوصفي، إذ إن غاية بحثي أن أتوصل إلى مناهج البحث عن أحوال الرواة عند الأئمة النقاد وأصفها كما هي عندهم.

إلا أنه لما كانت أقوال المحدثين الدالة على مناهجهم من الخفاء والغموض بمكان، كان لزاماً عليّ أن ألجأ إلى مناهج تكشف لي ما خفي وتوضح لي ما غمض<sup>2</sup>، ولذلك لجأت إلى المنهج الاستقرائي الناقص، وذلك لتتبع مناهج المحدثين في حكمهم على الرواة، وذلك من الكتب التي اختصت بنقل كلامهم في نقد الرجال من كتب المصطلح والرجال والتراجم والعلل.

كما كان لا بد لي من أن ألجأ إلى المنهج التحليلي، وذلك لبيان مدلولات كلام العلماء في هذا الشأن، والأطر التي يصلها كلامهم.

وألجأ إلى المنهج المقارن أيضاً، وذلك لمقارنة المرويات بياناً لعمل النقاد، إضافة إلى مقارنة الأقوال لنفس الغاية.

## 1. تعريف المنهج التحليلي

يأتي التحليل بمعنى: «عزَّل صفات الشيء أو عناصره بعضها عن بعض، حتى يُمكن إدراكه بعد ذلك إدراكاً

<sup>1</sup> الحاكم، محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1977)، 52.

<sup>2</sup> Salahattin Polat, "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1985): 220-223.

واضحاً.<sup>3</sup>

والتحليل هو قسم التركيب، ويذكرها علماء المناهج ككلمتين متلازمتين تعقب إحداها الأخرى، فلا تركيب إن لم يسبقه تحليل، ولا تحليل ذا فائدة إن لم يعقبه تركيب.

والتحليل والتركيب عمليتان عقليتان يقوم بهما الصغير والكبير، والعالم والجاهل، إذ هما لبُّ التفكير الإنساني سواء أكان علمياً أم غير علمي<sup>4</sup>.

وعلى ذلك فإن المنهج التحليلي هو: "منهج يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة، تفكيكاً أو تركيباً أو تقويماً."<sup>5</sup>

## 2. التحليل المتعلق بالراوي

لا بد للمحدث كي يستطيع الحكم على الراوي جرحاً وتعديلاً من أن يقوم بتحليل جملة من العناصر التي تبين حال الراوي، ومن أهم هذه العناصر:

### 2.1. تحليل تصرفات الراوي

فالراوي المقبول هو من امتلك العدالة والضبط، والوصول إلى أن الراوي عدلٌ يَتَطَلَّبُ من الناقد أن يتتبع حياة الراوي تتبعاً دقيقاً، فَيَنْظُرُ في أقواله وأفعاله، ثم يرى هل تتطابق مع الشريعة الإسلامية أم لا؟ ومعرفة ضبط الراوي تتطلب البحث في تصرفاته، فإن بعض تصرفات الراوي<sup>6</sup> قد تعود بالنقض على هذا الضبط، ذلك أن إظهار عدم المبالاة في تصرفاته يخرم ضبطه، ونقص عقله الذي يَظْهَرُ في تصرفاته يعود بالنقض عليه أيضاً.<sup>7</sup>

وهذه التصرفات مؤثرة لا ريب في حال الرواة، ولكن تأثيرها يختلف من سلوكٍ إلى آخر، فقد يكون تأثيرها قوياً لدرجة أن يُتْرَكُ الراوي لجرد ثبوت هذا التصرف، ولا يَحْتَأَجُ الناقد بعدها أن يبحث عما يثبت سقوطه، إذ هذا التصرف الذي لحظه منه كافٍ في إثبات ذلك، وبالتالي رد حديثه، ذلك أن من ثبت كذبه في حديث الناس مثلاً ولو مرةً واحدةً، فقد أعطى الناقد حجة رد حديثه، ولا يشترط تكرار هذا الفعل منه أو انضمام أمرٍ آخر إليه. وقد يكون تأثيرها ضعيفاً مما يضطر الناقد إلى أن يوسع دائرة البحث سعياً وراء ما يُجَلِّي له حقيقة حال الراوي، فإن وجد ما يعزز جانب الضعف حكم برد حديثه، وإن وجد ما يقوي جانب الضبط حكم بتوسطه.

ولعل قول أحد النقاد: «كنا إذا أردنا أن نكتب عن الرجل سألنا عنه، حتى يقال لنا: أتريدون أن

<sup>3</sup> محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ط2، (المدينة المنورة، المكتبة الإنجلو المصرية، 1953 م)، 202.

<sup>4</sup> قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، 200.

<sup>5</sup> فريد الأنصاري، أبعاد البحث في العلوم الشرعية، (مصر: دار الكلمة، المنصورة 1423هـ)، 97.

<sup>6</sup> ينظر في تصرفات الراوي: Süleyman Doğanay, Rivayet İlminde Ravi Tasarruflar (İstanbul: İSAM, 2009), 29-94.

<sup>7</sup> Talat Koçyiğit, "İslâm Hadisinde İsnad ve Hadis Râvilerinin Cerhi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (1961): 53-57.

تزوجوه؟»<sup>8</sup>، يُظهِر لنا مدى الدقة البالغة التي اتسمت بها عملية البحث عن أحوال الرواة، وهذا ما تَطَلَّبَ منهم النظر الدقيق في كل جزئيات حياة الراوي؛ في جِلِّهِ وتَرْجَالِهِ، في صغره وهرمه، في سوقه وداره، فإن كان على الطريق المستقيم فيها ونعمت، وإلا ضُرِبَ بحديثه عرض الحائط، لأنه ليس أهلاً أن يُؤخَذَ عنه.

وقد أولى المحدثون جانب التمحيص والتدقيق في أحوال الرواة اهتماماً بالغاً، فوصفوا رواةً بالعبادة والزهد والورع والتحرّي في الرواية، وذلك كثيرٌ في عملهم، ومحاولة حصره وعدّه صعبةً عسيرةً، كما وصفوا آخرين بما يناقض هذه الصفات، مما ينفي الوثوقية عنهم. وكلتا الطائفتين: صفات القبول وصفات الرد، تحتاج من الناقد فكراً تحليلياً ناقداً حتى يستطيع أن يتخلَّصَ إلى النتيجة النهائية، فهو لا بد أن يعرف أنماط معيشتهم وأنواع تصرفاتهم، ثم يُعْمَلُ فكره التجريدي فيها، فيُفَصِّلُ بين أجزائها المترابطة، مستخرجاً ما قد يؤثر في ثقته وما لا يؤثر، ثم يعطي كل حالة من هذه الحالات وصفاً ملائماً لها، ثم يصدر حكمه المناسب وفق ما أداه إليه اجتهاده التحليلي.

ومن صور هذه التصرفات التي يؤدي تحليلها إلى إعطاء حكم بحال الراوي:

أن يكون الراوي سيء الحفظ لكتابه الذي كتب فيه سماعه من شيوخه، كما ذكر الدارقطني (ت. 385/995) ( أن أبا كريب لما امتنع من قراءة المغازي عن يونس بن بُكَيْرٍ عن ابن إسحاق قال لمن سأله عنها: «إن ابناً لعبد الجبار العطاردي<sup>9</sup> كان يسمعه معنا مع أبيه من يونس بن بكير فاطلبوها منه»، فذكروا أنهم جاؤوه، فأخرجهم لهم من أبراج الحمام<sup>10</sup>.

وهذا الفعل يدل على أنه غير مبالٍ، فلا يستأهل الأخذ عنه، لأنه لم يك حافظاً لكتابه، فكيف يؤتمن على ما فيه من أحاديث، ولذلك كانت فعلته هذه نقضاً لضبطه<sup>11</sup>.

## 2.2. تحليل معتقد الراوي

والنقاد وهم يحاولون الكشف عن حال الرواة لا بد من أن يتناول بحثهم التحليلي عقيدة الراوي، بوصفها إحدى المؤثرات في حياته، وبوصفها لبنةً أساسيةً في ركن العدالة، حيث عدَّ النقاد خمسَ لَبَنَاتٍ مؤسِّسةٍ للعدالة،

<sup>8</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق، أبو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، (بيروت، المكتبة العلمية، د. ت)، 92، والقائل هو الحسن بن صالح.

<sup>9</sup> وهو: أحمد بن عبد الجبار أبو عمر العطاردي الكوفي. قال أبو حاتم الرازي: «ليس بالقوي». وقال ابن عدي: «رأيت أهل العراق مجتمعين على ضعفه»، وقال: «لا يعرف له حديث منكر رواه وإنما ضعفوه أنه لم يلق من يحدث عنهم». وقال الدارقطني: «لا بأس به». ينظر: ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، (بيروت: دار الفكر، 1988/1409)، 1:191؛ وابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: عبد الله القاضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ)، 1:75.

<sup>10</sup> الحاكم، سؤالات الحاكم للدارقطني، تحقيق: د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، (الرياض: مكتبة المعارف، 1404هـ، 1984م)، 87.

<sup>11</sup> وكان هذه القصة لم تصح، لأن المحدثين على تصحيح سماعه للسيرة بشكلٍ خاصٍ، مع ضعفه في غيرها. قال ابن حجر: «ضعيف، وسماعه للسيرة صحيح». ابن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، (سوريا: دار الرشيد، 1986/1406)، 81.

أعني: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والبعد عن خوارم المروءة، والبعد عن المفسقات.<sup>12</sup> فإذا كانت العقيدة المعبر عنها بالإسلام شرطاً من شروط العدالة فلا بد من أن تخضع للتحليل، فكثيراً من سلوكيات الإنسان تنطلق من فكره العقدي، لاسيما ونحن نرى بعض المعتقدات تُزَيَّن لأصحابها فعل ما هو حرام من الوجهة الشرعية، انطلاقاً من فلسفة<sup>13</sup> عقديّة غير مألوفة عند غيرهم، ولذلك ردّ الإمام الشافعي (ت. 820/204) حديث الخطابية<sup>14</sup>؛ لأن تحليل أسس مذهبهم العقدي أداه إلى القول بأن الكذب عندهم جائز نصرّة للمذهب، وهو أمرٌ خطيرٌ جداً.

ولم يكن الإمام الشافعي (ت. 820/204): منفرداً بموقفه هذا، بل كان مُعبراً عن منهج جمهور أهل النقد، فهم جميعاً يعرفون مدى تأثير الفكر في سلوكيات صاحبه، ولكنهم يختلفون في حجم التأثير ونوعيته، ولذلك تباينت آراؤهم في مدى تأثير المعتقد على عدالة صاحبه.

وإذا كان المعتقد يملك تلك السلطة على التصرفات فإنّ تحليله لمعرفة تأثيره سلباً أو إيجاباً أمرٌ لا بد منه، وذلك من أجل التمييز بين الأفكار ذات التأثير السلبي من الأفكار ذات التأثير الإيجابي، ومن ثم وصف الراوي بما يتلائم مع ذلك.

ومعتقد الراوي قد يكون مؤثراً على عدالة الراوي إذا أنتج معتقده سلوكاً أو تصرفاً اتفق العلماء على أنه مؤثراً على حال الراوي، كأن يدعو للكذب، أو يوصله للفسق، ومن أمثلة ذلك:

قال أحد المبتدعة التائبين: «إن هذه الأحاديث دينٌ، فانظروا عمن تأخذون دينكم، فإننا كنا إذا هوينا أمراً صيرناه حديثاً.»<sup>15</sup> ولذلك ردّ الإمام الشافعي (ت. 820/204): حديث الخطابية من الرافضة فقال: «وتقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة، لأنهم يزوّن الشهادة بالزور لموافقيهم.»<sup>16</sup> أفهؤلاء وأمثالهم إنما ردّت روايتهم لكذبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لبدعتهم، وهو أي الكذب. أمرٌ تُردُّ معه رواية من اتهم به ولو لم يكن مبتدعاً.

ومثال ذلك أيضاً: يونس بن خَبَاب<sup>17</sup>، قال عنه ابن معين (ت. 848/233): «ليس بذلك، كان يشتم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، كان يشتم عثمان، ومن شتم أصحاب النبي فليس بثقة.»<sup>18</sup> فالحمل على هذا الراوي وأضرابه

<sup>12</sup> ابن حجر، نزهة النظر: 87، إfav، İstanbul: Emin Aşıkcutlu, *Hadiste Rical Tenkidi Cerh ve Ta'dil İlmî* (1997), 91-98.

<sup>13</sup> Polat, "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi", 231-245.

<sup>14</sup> الحاكم، معرفة علوم الحديث: 114.

<sup>15</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية، 123.

<sup>16</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية، 120.

<sup>17</sup> يونس بن خَبَاب الأسدي مولاهم الكوفي، صدوق بخطي، ورمي بالرفض. ينظر: ابن حجر، تقریب التهذيب، 613.

<sup>18</sup> ابن الجنيد، سؤالات ابن الجنيد لابن معين، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، (المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1998/ 1408)،



إنما هو لأن السب والشتم من خصال الفساق، فمن شتم أحداً فهو فاسقٌ غير عدلٍ، فكيف بمن شتم من شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية، بل كيف حال من جعل هذا الشتم قُرْبَةً إلى الله تعالى، فهذا لَعْمَرِي أدهى وأمر<sup>19</sup>.

وبهذا يظهر لنا أن معتقد الراوي غير المكفّر غير مؤثّرٍ بحذاته في حاله، إلا إن أوصله إلى سلوكٍ أو تصرفٍ يجعل روايته مردودةً.

### 2.3. التحليل التجريبي

وهذه الأداة يَصْعُبُ استعمالها في العلوم الإنسانية، لأنها تحتاج إلى تغييرٍ مستمرٍ في عناصر المادة المدروسة، حتى يصل الباحث إلى المتغير المؤثر فيها<sup>20</sup>، إلا أن المخدّثين استطاعوا وبراعة تامة أن يُحَدِّدُوا أن أهم مُتَغَيِّرٍ في الراوي هو ضبطه لمرويّاته، وأن أهم ما يمكن ملاحظته من هذا التغير هو حال الراوي من تَيَقُّظٍ أو غفلةٍ، ولذلك فقد عَمَدُوا إلى مرويات بعض الرواة الذين أرادوا امتحانهم واختبار مدى ثباتهم على ما عندهم، وما هم عليه من الضبط، فزادوا في مرويات بعض الرواة أحاديثٍ ليست من مروياتهم، وهو ما يُعْرَفُ بـ: التلقين<sup>21</sup>، وغيّروا وبدّلوا أسانيدَ بعض الأحاديث فجعلوها لمتونٍ غير متونها الصحيحة، وألقوا متوناً بأسانيدٍ ليست هي أسانيدُها الصحيحة، وهو ما يُعْرَفُ بـ: القَلْبُ<sup>22</sup>، ثم جعلوا يترقبون ردّة الفعل التي ستصدر عن الراوي الممتحن، فإن فطنَ فهو الثبت الحافظ، وإن غفلَ عنها ولم يتنبّه لها فهو المغفّل الذي لا يعتمد عليه.

وهذا الذي صار إليه أهل النقد من المخدّثين يعتمد على تحليل ردة الفعل هذه، واعتبارها قرينةً تُدَلُّ على حال الراوي، إذ التيقُّظُ وإدراكُ مواطن الخطأ دليلٌ على الضبط، والغفلةُ وعدمُ إدراكِ مواطن الخطأ دليلٌ على الضعف، ولا سبيل للوصول إلى ذلك إلا بتحليل ردة الفعل الصادرة عن الراوي الممتحن.

وفي بطون الكتب التي حكمت آلية العمل البحثي عندهم الكثير من الأمثلة التي تدل على استعمال التحليل التجريبي كأداةٍ للوصول إلى حال الرواة. ومن هذه الأمثلة:

19 ذهب العلماء أن من شتم أحد أصحاب رسول الله فهو مبتدع ضال فاسق، وذلك لأن عدالتهم ثبتت جميعاً بتعديل الله لهم، ينظر: عتر، نور الدين، أصول الجرح والتعديل، ط2، (دمشق: دار اليمامة، معدلة وموسعة، 1427 / 2007)، 58.

20 ينظر: عتر، أصول الجرح والتعديل، 289، فقد بحث هذه المسألة تحت عنوان: التجارب مع الناس. ولا بد من الإشارة إلى أن إجراء التجارب على الناس أصبح أمراً مألوفاً، إذ استطاع العلماء أن يُدخلوا بعض المتغيرات في حياة الناس، ومن ثم ملاحظة التغيير الحاصل فيها، ولكن يسود هذا الاتجاه حذراً شديداً، وكثيراً ما تفشل أمثال هذه التجارب لعدم إمكان إجراء تغييراتٍ جوهريةٍ على المدروسين.

21 التلقين هو: «أن يعرض عليه الحديث الذي ليس من مروياته، ويقال له: إنه من روايتك، فيقبله ولا يميزه» عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، ط3، (دمشق: دار الفكر، 1418 / 1997)، 86.

22 القلب هو: «الحديث الذي أُبدل فيه روايه شيئاً بآخر في السند أو المتن سهواً أو عمداً» عتر، نور الدين، منهج النقد، مصدر سابق: 435.

ما رواه ابن حبان (ت. 965/354) بسنده عن أحمد بن منصور الرمادي قال: «كنا عند أبي نُعَيْمٍ نسمع مع أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، قال: فجاءنا يوماً يحيى ومعه ورقة قد كتب فيها أحاديث من أحاديث أبي نعيم، وأدخل في خلالها ما ليس من حديثه، وقال: أَعْطِيهِ بِحَضْرَتِنَا حَتَّى يَقْرَأَ. وكان أبو نُعَيْمٍ إذا قعد في تَيْكَ الأيام للتحديث كان أحمد على يمينه ويحيى على يساره، فلما خَفَّ المجلس ناولته الورقة، فنظر فيها كلها ثم تأملني، ونظر إليها ثم قال - وأشار إلى أحمد -: أما هذا فَأَدْبُ من أن يفعل مثل هذا، وأما أنت فلا تفعلن، وليس هذا إلا من عمل هذا، ثم رَفَسَ يحيى رَفْسَةً رماه إلى أسفل السرير، وقال: عَلَيَّ تعمل! فقام إليه يحيى وَقَبَّلَهُ، وقال: جزاك الله عن الإسلام خيراً، مِثْلُكَ مَنْ يُحَدِّثُ، إنما أردت أن أُجَرِّبَكَ»<sup>23</sup>.

ولعل هذه القصة دليلٌ واضحٌ على استخدام المحدثين للتحليل التجريبي بغية الوصول إلى أحوال الرواة، وقد استخدم فيها التلقين كوسيلة لذلك.

وقد كان ابن معين (ت. 848/233) واحداً من أبرز أئمة هذا المنهج، حيث أدرك بفطنته أن أساس الحكم على الراوي يدور مع الضبط وجوداً وهدماً، كما أدرك أن وصف الراوي بالضبط لا يتم إلا بعد أن ينجح في اختبارات تتجاوز ما هو مألوف، فليس كامل الضبط من الغلط لأن أحداً لم يجتريه، بل لا بد لكي يصل إلى رتبةٍ عليا من الضبط أن يكون حاضر الدهن مُتَّقِده، يستطيع أن يستخرج السَّمَّ حتى لو دَسَّ له في العسل، ومن بلغ إلى هذا المستوى من الضبط كان من الأئمة الضابطين.

وإذا كان بعض الرواة قد نجحوا من مَعَبَّةِ هذا التلقين فإن كثيراً منهم قد سقط فيه، حتى كان النقاد يصفونهم بقولهم: «كان يُقْبَلُ التلقين»، أو: «لَقُنُوهُ فَتَلَّقَنَ»، وغير ذلك من العبارات<sup>24</sup>.

## 2.4. تحليل كيفية تلقي الراوي أو أدائه للحديث

هناك كفاءات متعددة لتلقي الأحاديث وأدائها، اصطلاح المحدثون على تسميتها ب: طرق التحمل والأداء، وقد أجازوا بعض هذه الطرق، وعدوها من قبيل التلقي والأداء الصحيحين، وانتقدوا البعض الآخر، وجعلوه من قبيل غير المرضي عنه.

وقد يَسْتَدِلُّ النقاد على جرح بعض الرواة أو تعديلهم من خلال كيفية تحمله أو أدائه. ولكن هذه الكيفية لا تُدَلُّ بذاتها على جرح أو تعديل، إنما هي قرينة، وذلك لاتصاف من يستعمل هذه الكيفية بصفاتٍ تُجَرِّحُ الراوي أو تُعَدِّلُهُ إن اتَّسَمَ بها.

وتحليل هذه الطرق، سواء منها ما كان متعلقاً بالأداء أو الضبط، يدل على دقةٍ منهجيةٍ عالية، إذ طريقة التحمل أو الأداء قد تشير إلى أن الراوي متيقظٌ ضابطٌ، يبحث عن تمكين حديثه أو قد تشير إلى أنه فاقدٌ لهذه

<sup>23</sup> ابن حبان، كتاب المجروحين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (بيروت: دار المعرفة، 1992/1412)، 1:33.

<sup>24</sup> مثال ذلك: دجين بن ثابت، قال أبو زرعة: لقن فتلقن. انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي،

1372/1953)، 3/445.

الأوصاف. فمن كان يعود إلى شيخه المرة بعد المرة ليسمع منه الحديث الواحد ففعله هذا دليل إتقانٍ وتيقظٍ، بخلاف من كان ينام وقت السماع ففعله هذا دليل إهمالٍ وغفلةٍ. فتعامل المخدّثين مع طرق الأداء والتلقي بوصفها قرائن دالة على الجرح أو التعديل نابع من تحليل هذه الطرائق، واستنباط جوانبها السلبية الدالة على الجرح، أو الإيجابية الدالة على التعديل.

ولهذا الأمر في عمل المخدّثين صورٌ عديدةٌ، منها ما هو متعلّقٌ بالتلقي، ومنها ما هو متعلّقٌ بالأداء، وكلٌّ منهما قد يُستدَلُّ به على التوثيق أو التجريح، ولكل ذلك أمثلة موضحة:

أ. أن لا يكتفي الراوي بما يسمعه من بعض شيوخه حتى يأتي شيوخهم ويسألهم عما سمعه من تلامذتهم، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وفي فعله هذا مَرَبَّةٌ واضحةٌ، إذ يستطيع أن يَحْكُمَ على أن الراوي قد أدى كما سمع، وبالتالي يَحْكُمُ على صواب الراوي من خطئه، كما يزيد من ضبطه للحديث بسماعه له من مصدرين؛ الشيخ والتلميذ، ومن هؤلاء شعبة بن الحجاج (ت. 160 / 776)، فقد قال عن حديث سفيان الثوري (ت. 161/778): «ما حدثني سفيان عن إنسانٍ بحديث فسألته عنه إلا كان كما حدثني به.»<sup>25</sup>

فإذا كان شعبة (ت. 160 / 776) يسأل شيوخ الثوري. وهو من هو حفظاً وإتقاناً. عما سمعه من الثوري؛ ليتثبت مما سمعه منه، فلأن يسأل شيوخ غيره من صغار الرواة والمخدّثين أولى وأكد.

ب. أن يكون الراوي سيء الأخذ، عديم الاهتمام بما يُلقَى عليه، بل ربما نام أو نَعَسَ في مجلس السماع، وهذا دليلٌ واضحٌ على غفلته وعدم ضبطه، لاسيما إذا كان هذا السلوك عاماً في كل مجالس السماع أو أكثرها.

وقد عدَّ العلماء هذا الفعل مؤثراً في حال الراوي، فقد نص ابن الصلاح (ت. 548/1153) وتبعه النووي (ت. 676/1277) على أنه: «لا تقبل رواية من عُرف بالتساهل في سماع الحديث أو إسماعه، كمن لا يُبالي بالنوم في مجلس السماع، وكمن يحدث لا مِنْ أَصْلِ مُقَابِلٍ صَحِيحٍ»<sup>26</sup>، وقال العراقي (ت. 806 / 1404) وهو يتحدث عن صور الوهن التي تُخامر الراوي: «كأن يسمع من غير أصل، أو كان هو أو شيخه يتحدث في وقت القراءة عليه، أو ينسخ، أو يَنْعَسُ.»<sup>27</sup>

### 3. التحليل المتعلق بالمروي

#### 3.1. التفرد وأثره في حال الراوي

<sup>25</sup> ابن حنبل، أحمد، العليل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، (بيروت/ دار الخاني، ط1، الرياض، المكتب الإسلامي، 1408 هـ، 1988م) 1:156.

<sup>26</sup> ابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق: د. نور الدين عتر، إعادة ط3، (دمشق: دار الفكر، 2000م)، 119، والنووي، إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق صلى الله عليه وسلم، تحقيق: د. نور الدين عتر، ط3، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1992م)، 117.

<sup>27</sup> العراقي، شرح التبصرة والتذكرة، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين فحل، د. ط، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت. ت.) 2: 14.

التفرد هو: أن يروي الراوي حديثاً لا يتابعه عليه أحد<sup>28</sup>، إما على وجه الإطلاق، بأن لا يرويه أحد من الرواة غيره، أو على وجه الخصوص، بأن ينفرد برواية حديث عن شيخٍ مُعَيَّنٍ، ولا يتابعه أحدٌ من تلامذة هذا الشيخ<sup>29</sup>.

أما تأثير التفرد في حديث الراوي فإن النقاد يحكمون عليه بناءً على النظر في أمرين:

الأول: حال الشيخ المتفرد عنه.

الثاني: حال التلميذ المتفرد.

فإن كان الشيخ من الأئمة الحفاظ الذين يُجْمَع حديثهم، وكان التلميذ المتفرد من كثرت ملازمته للشيخ وطالت صحبته معه، فإن هذا التفرد مقبولٌ، وكذلك الشأن فيما إذا كان هناك سبب يدعو الشيخ إلى أن يُخَصَّص التلميذ ببعض حديثه، كأن يكون بينهما نسبٌ.

وكذلك الحال إذا كان الشيخ ممن لا يُجْمَع حديثه، إلا أن الراوي عنه كان ممن اشتدت عنايته بحديث الشيخ، بأن طالت صحبته وملازمته له، أو كان من أوثق الرواة عنه، فإن التفرد في هذه الحالات مقبول<sup>30</sup>.

أما إذا كان الشيخ ممن يجمع حديثه والتلميذ ممن لم تكن له عناية كبيرة بحديث هذا الشيخ، بأن لم يُكثِر من الأخذ عنه، أو لَقِيَهُ مرّةً فسمع منه شيئاً من حديثه، أو كان ضعيفاً في نفسه، فإن هذا التفرد مردودٌ، وهذا أمرٌ بدهي، إذ كيف يُعَقَّلُ أن يُفَوِّتَ هذا الحديث على أصحاب هذا الشيخ الموصوفين بالحفظ والإتقان، ويوجد عند هذا التلميذ الذي لم يوصف بذلك<sup>31</sup>.

قيل لشعبة (ت. 160 / 776): متى يترك حديث الرجل؟ قال: «إذا حَدَّثَ عن المعروفين ما لا يَعْرِفُهُ المعروفون»<sup>32</sup>.

وقال مسلم (ت. 261/875): «والذي نَعْرِفُ من مذهبهم في قبول ما ينفرد به المحدث من الحديث: أن يكون قد شارك الثقات من أهل العلم والحفظ في بعض ما رَوَوْا وأمعن في ذلك على الموافقة لهم، فإذا وُجِدَ كذلك، ثم زاد بعد ذلك شيئاً ليس عند أصحابه فُيْلِتَ زيادته، فأما من تراه يعمد لمثل الزهري في جلالته وكثرة أصحابه الحفاظ المتقنين لحديثه وحديث غيره، أو لمثل هشام بن عروة، وحديثهما عند أهل العلم مبسوطٌ مشتركٌ، قد نقل أصحابهما عنهما حديثهما على الاتفاق منهم في أكثره، فيروي عنهما أو عن أحدهما العدد من الحديث

28 عرّف الدكتور نور الدين عتر الحديث الفرد بأنه: «ما تفرد به راويه بأي وجه من وجوه التفرد» منهج النقد، 399. وهو منتقد لأنه يعرف الشيء بنفسه.

29 ينظر: ابن حجر، نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: د. نور الدين عتر، ط. 2، (دمشق: مطبعة الصباح، 1993م)، 54. 52.

30 انظر: مسلم، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار احياء ترس العربي، د. ت.)، «المقدمة» 4.

31 انظر: مقدمة مسلم: 4.

32 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 2: 32.

مما لا يعرفه أحدٌ من أصحابهما، وليس ممن قد شاركهم في الصحيح مما عندهم، فغير جائزٍ قبولُ حديثِ هذا الضَّربِ مِنَ الناسِ. والله أعلم.»<sup>33</sup>

وهذا نصٌّ صريحٌ في قواعد قبول التفرّد، وهو يتضمن إشارةً إلى التفرّد المؤثر بسلبِ التوثيق عن بعض مَنْ يتفرّد.

وهذه التفرقة بين التفرّد المقبول والتفرّد المردود تقوم على أساس تحليل حالات التفرّد، فمتى ظهرت قرينةٌ على أن المتفرّد قد أتقن حديثه فتفرده مقبولٌ، كأن يكثر من ملازمة شيخه، أو يكون شديد العناية بحديثه، وإذا لاحت قرينةٌ على أنه ربما عرض له ما يضعف ضبطه فتفرده مردودٌ، كأن يكون لقيه عرضاً.

ومن أمثلة ذلك:

ما رواه أبان بن مَهْشَل<sup>34</sup> عن إسماعيل بن أبي خالد عن الأعمش عن شقيق عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إياكم والزنا، فإن فيه ست خصالٍ، ثلاثٌ في الدنيا وثلاثٌ في الآخرة، فأما اللواتي في الدنيا: فإنه يُنْهَبُ البهاء، ويُتَطْعَمُ الرزق، ويُورِثُ الفقر، وأما اللواتي في الآخرة: فسَخَطُ الرب عز وجل، وسوء الحساب، والخلود في النار.»<sup>35</sup>

فإسماعيل بن أبي خالد إمام يجمع حديثه، ومع ذلك لم يَرُوْ عنه هذا الحديث إلا هذا الذي قيل فيه بأنه: منكر الحديث<sup>36</sup> جداً، بل قيل بأنه وضاع، وهذا التفرّد دليل خطئه. بل إن هذا الحديث لم يُرَوَّ عن أحدٍ أصلاً إلا من هذا الوجه، لذلك قال ابن حبان (ت. 965/354): «وهذا لا أصل له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.»<sup>37</sup>

وفي المقابل قَبِلَ المحدثون تفرّدات من يتحمل التفرّد، ومن ذلك:

تفرّد عبد الله بن دينار<sup>38</sup> برواية حديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نَحَى عن بيع الولاء وعن هبته<sup>39</sup>. فلم يرو هذا الحديث أحدٌ سواه، وقد قُبِلَ منه هذا التفرّد لجلالته وإمامته، ومع ذلك فقد ترددت شعبة بن

33. انظر: مقدمة مسلم: 4

34. أبان بن مَهْشَل، أبو الوليد البصري، قال ابن حبان: «منكر الحديث جداً، يروى عن أبي خالد والثقات ما ليس من أحاديثهم، لا يجوز الاحتجاج به ولا الرواية عنه بحال إلا على سبيل الاعتبار.» ابن حبان، كتاب المجرّحين، 1: 98.

35. حديث موضوع ذكره ابن الجوزي، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، (المدينة المنورة: المطبعة السلفية، 1966/1386) 3: 107، والسبوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت) 2: 162، كما نص على أنه موضوع: ابن حبان.

36. Ahmet Yücel, "Münker Lafzının Farklı Kullanımları", *Marmara İlahiyat Dergisi* 13, 14, 15. (1997): 197-208.

37. ابن حبان، كتاب المجرّحين، 1: 98.

38. عبد الله بن دينار العدوي مولاها، أبو عبد الرحمن اللدني، مولى ابن عمر، ثقة. مات سنة 127هـ. ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، 302.

39. أخرجه البخاري، "العتق" 10، ومسلم، "العتق" 16. قال مسلم: الناس كلهم عيال على عبد الله بن دينار في هذا الحديث.

الحجاج (ت. 776 / 160) في قبوله حتى استحلف عبد الله بن دينار في سماعه له، قال ابن أبي حاتم: «سمعت أبي وذكر حديث عبد الله بن دينار، عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن بيع الولاء وعن هبته. قال شعبة (ت. 776 / 160): استحلفت عبد الله بن دينار: هل سمعتها كذا من ابن عمر؟ فحلف لي. قال أبي: كان شعبة (ت. 776 / 160) بصيراً بالحديث جداً، فهماً فيه، كان إنما حلفه لأنه كان ينكر هذا الحديث، حكماً من الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يشاركه أحدٌ، لم يرو عن ابن عمر أحد سواه علمنا.»<sup>40</sup>

### 3.2. مخالفة الثقات وأثرها في حال الراوي

يَشْتَرطُ النقاد لقبول حديث الراوي أن يوافق غيره من الثقات<sup>41</sup> في الغالب. وهذه الموافقة إنما تُعْرَفُ بمقارنة حديث الراوي بحديث غيره من الرواة.

والمخالفة هي: أن يروي الراوي حديثاً بسياقٍ لا يَتَّفِقُ فيه مع غيره من الرواة سنداً أو متناً<sup>42</sup>. وهذه المخالفة على نوعين:

أ. أن تكون المخالفة على سبيل الممانعة والتضاد، بأن يستحيل الجمع بين الروايات المتخالفة، وفي هذه الحالة لا بد من ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى.

ب. أن تكون المخالفة على سبيل التنوع، كأن يروي الثقات حديثاً عن شيخ فيرويه هو عن آخر، أو يروون حديثاً بلفظٍ فيزيد هو فيه أو يُنْقِص منه.

ويُرجِع الحكم في ذلك إلى مكانة الراوي ورتبته، فإن كان من الأئمة الحفاظ عُذَّ ذلك زيادة ثقة مقبولة، وإن كان ممن لا يحتمل ذلك عُذَّ خطأً منه<sup>43</sup>.

ومن أمثلة هذه المخالفة: قال عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت. 290): «سألت أبي، قلت: يصح حديث سُكْرَةَ عن النبي صلى الله عليه وسلم: «من ترك الجمعة عليه دينارٌ أو نصف دينارٍ يَتَصَدَّقَ به.»<sup>44</sup>

ومعنى ولاء العتق هو: إذا مات المعتق ورثه معتقه أو ورثة معتقه، وكانت العرب تبيعه وتبوه، فنهى عنه الشارع؛ لأن الولاء كالنسب، فلا

يزول بالإزالة. ينظر: العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، 3: 95.

<sup>40</sup> ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 170.

<sup>41</sup> ينظر: الحاكم، معرفة علوم الحديث: 106؛ Bk. Ahmet Yücel, *Hicri Üç Asırda Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV 1996), 106-107.

<sup>42</sup> عرّف الدكتور عبد العزيز عبد اللطيف المخالفة بأنها: «أن يخالف الراوي من هو أوثق منه أو جمعاً من الثقات» عبد اللطيف، عبد العزيز، ضوابط الجرح والتعديل، ط. 2، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1428 / 2007)، 157. وعرّف الجديع المخالفة بالأسانيد بأنها: «أن يأتي بما على غير ما يأتي بها الثقات». الجديع، تحرير علوم الحديث، ط3، بيروت: مؤسسة الريان، 1428 / 2007، 1: 419.

<sup>43</sup> ابن الصلاح، علوم الحديث: 86.

<sup>44</sup> أخرجه أبو داود، "الصلوة" 213، والنسائي، "الجمعة" 3، وابن ماجه، "الصلوة" 93.

وأما رواية: «من ترك الجمعة فليصدق بدرهم أو نصف درهم» فرواها البيهقي، السنن الكبرى، 3: 352.

فقال: قُدّامة بن وَبيرة يرويه، لا يُعرّف، رواه أيوب أبو العلاء، فلم يصل إسناده كما وصله هَمّام، قال: نصف درهم، أو درهم، خالفه في الحكم وقصّر في الإسناد»<sup>45</sup>، أي أن أيوب قد خالف هَمّاماً في أمرين:

الأول: أنه قصر إسناد الحديث فلم يرفعه، بل وقفه على سمرة رضي الله عنه.

والثاني: أنه خالفه في المتن، فجعل الأمر بالتصدق بالدرهم، بينما جعله همام بالدنانير، فهل يتحمل أيوب مخالفة همام؟.

إن أيوب هذا هو: أيوب بن أبي مسكين أبو العلاء القَصّاب الواسطي، قال عنه أبو حاتم: «لا بأس به شيخٌ صالحٌ، يكتب حديثه ولا يحتج به»<sup>46</sup>، وقال ابن حبان (ت. 965/354): «كان يخطئ»<sup>47</sup>، وقال أبو داود: «كان يتفقه، ولم يكن يجيد الحفظ للإسناد»<sup>48</sup>، وقال ابن حجر: «صدوقٌ له أوهام»<sup>49</sup>، فهو ممن نزلت رتبته، وطُعن في ضبطه، ومع ذلك فقد خالف هَمّام بن يحيى العَوّذي، وهو أحد الأثبات، قال عنه أحمد: «تُبّت في كل المشايخ»<sup>50</sup>، وقال ابن معين: «ثقةٌ صالحٌ»<sup>51</sup>، ولا يمكن الجمع بين الروايات إلا بالترجيح. ولذلك حكم الأئمة أن الصواب إلى جانب غيره. وهذا من المخدّثين سلوكٌ واضحٌ متّكبرٌ على تحليل حال كل راوٍ، ومن ثم الحكم برجحان رواية أحدهما على الآخر بناءً على ذلك.

### 3.3. التحليل العقلي

يبغي النقاد من وراء بحثهم وتقبيهم عن أحوال الرواة الوصول إلى حقيقة كل راوٍ من العدالة والضبط وأضدادهما، وهم في سبيل الوصول إلى هذه الغاية يسلكون عدة سُبلٍ، ويأتي التحليل بثوبه العقلي كأحد هذه السبل التي قد يُتوصّل بها إلى حال الراوي.

ولا بد قبل الخوض في بيان ميادين التحليل العقلي في عمل المخدّثين من القول بأن استخدام المخدّثين للعقل إنما كان في المكان الذي يستطيع فيه العقل أن يقول كلمةً فاصلةً تُحسّم الموقف، أما الأمور التي يُجيزُ العقل وقوعها، كما يجيز عدم وقوعها فإنه ليس بالإمكان إقحام العقل ليكون حاكماً فيها، إذ هي في أصلها من الجائزات العقلية.

فلا يُحكّم بواسطة العقل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأكل بيمينه، ويشرب بثلاثة أنفاس، وتحتّه

45 ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 256.

46 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 259.

47 ابن حبان، الثقات، (بيروت: دار الفكر، 1395/1975)، 6: 60.

48 ابن حجر، تهذيب التهذيب، (بيروت: دار الفكر، 1404 / 1984)، 1: 360.

49 ابن حجر، تقريب التهذيب، 119.

50 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 4: 108.

51 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 2: 108.

عدة نسوة، لأن هذه الأمور جائزة الوقوع، كما أن أصدادها أيضاً جائزة الوقوع، فإن العقل يُجوزُ أن يأكل النبي صلى الله عليه وسلم بشماله، وأن يشرب بنفس واحدٍ، وأن يُقتصرَ على زوجةٍ واحدةٍ، إنما سبيل الحكم في هذه الأمور هو: صِدْقُ المِخْبِرِ أو كذبُه، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي (ت. 820/204): «ولا يُسْتَدَلُّ على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المِخْبِرِ وكذبه، إلا في الخاص القليل من الحديث، وذلك أن يُسْتَدَلُّ على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت، وأكثر دلالاتِ بالصدق منه»<sup>52</sup>.

وعلى ذلك فإن المجال الذي يستطيع العقل أن يحكم فيه يتناول «أربعة مواطن:

عند السماع، وعند التحديث، وعند الحكم على الرواة، وعند الحكم على الأحاديث.

فالمثبتون إذا سمعوا خبراً تمتنع صحته أو تتعد لم يكتبوه ولم يحفظوه، فإن حفظوه لم يحدثوا به، فإن ظهرت مصلحةٌ لذكره ذكره مع القدر فيه وفي الراوي الذي عليه تبعته»<sup>53</sup>.

فإذا روى راوٍ حديثاً يخالف فيه العقول، ولم يكن يُقبَلُ تأويلاً، فإن ذلك دلالةٌ على كذبه، أو على خطئه إن دَلَّتِ القرائن على أنه لم يتعمد ذلك، لأنه لا يجوز أن يَرِدَ الشرعُ بما ينافي مقتضى العقول. يقول الخطيب البغدادي، بعد أن قسم الأخبار إلى: ما يعلم صحته، وما يعلم فساده، وما يتردد بينهما: «وأما الضرب الثاني: وهو ما يُعْلَمُ فساده، فالطريق إلى معرفته أن يكون مما تدفع العقول صحته بموضوعها والأدلة المنصوصة فيها، نحو الإخبار عن قَدَمِ الأجسام، ونفي الصانع، وما أشبه ذلك، أو يكون مما يدفعه نص القرآن أو السنة المتواترة، أو أجمعت الأمة على رَدِّه»<sup>54</sup>، ومن أمثلة ذلك:

ما رواه أيوب بن عبد السلام عن أبي بكر عن ابن مسعود: «إن الله تبارك وتعالى إذا غضب انتفخ على العرش حتى يُثْمَلُ على حملته»<sup>55</sup> ففي هذا الحديث تشبيه الخالق بال مخلوق، وهو مُحَالٌ عقلاً، ولذلك فقد حكم الأئمة على راوي هذا الحديث بأنه زنديقٌ كذابٌ، قال ابن حبان (ت. 965/354): «كان كذاباً، لا يحل ذكر مثل هذا الحديث ولا كتابته، وما أراه إلا دهرياً يوقع الشك في قلب المسلمين بمثل هذه الموضوعات.»<sup>56</sup>

وإذا روى الراوي حديثاً يخالف فيه أحاديث أخرى ثابتةٌ صحيحةٌ، فإن ذلك دليل كذبٍ أو خطأٍ، إذ يستحيل أن يصُدَّرَ عن النبي صلى الله عليه وسلم أمران متناقضان ولا يكون أحدهما كذباً أو خطأً، ومن أمثلة

52 الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.، 399، وينظر: الأعظمي، مصطفى، منهج النقد عند المحدثين، ط3، (السعودية: دار الكوثر، 1410/1990)، 82.

53 ينظر: المعلمي اليماني، عبد الرحمن بن يحيى، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، (بيروت: دار عالم الكتب، 1403/1983)، 6.

54 الخطيب البغدادي، الكفاية، 17.

55 ذكره ابن الجوزي، الموضوعات، 1/126.

56 ابن حبان، كتاب المحروحين، 1: 165.



ذلك:

ما رواه البخاري (ت. 870/256) في ترجمة ابن أبي ذئب قال: «قال لي عبد الله بن محمد، حدثنا هشام قال: حدثنا معمر عن ابن أبي ذئب عن الزهري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما أدري أَعْزِزُّ نَبِيًّا كَانَ أم لا؟، وَثَبَّعَ لِعِينًا كَانَ أم لا؟، والحدود كفاراتٍ لأهلها أم لا؟»<sup>57</sup>، وهذا الحديث يعارض حديثاً آخر صحيحاً، وهو الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: كنا عند النبي في مجلسٍ فقال: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا. . . فمن وثق منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به فهو كفارته، ومن أصاب من ذلك شيئاً فستره الله عليه إن شاء غفر له وإن شاء عذَّبَه»<sup>58</sup>، قال الشافعي (ت. 820/204): «لم أسمع في هذا الباب أن الحدود تكون كفارةً لأهلها شيئاً أحسن من هذا الحديث.»<sup>59</sup>

ولا شك أن أحد هذين الحديثين خطأ، إذ يستحيل صدورهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لاسيما وهما من قبيل الأخبار التي لا يَدْخُلُهَا نَسْخٌ أو تَخْصِيصٌ أو تَقْيِيدٌ، ولذلك قال البخاري معلقاً: «ولا يثبت هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الحدود كفارة.»<sup>60</sup> وهذا استدلالٌ بديعٌ من الإمام البخاري رحمه الله، فقد اعتمد على الأحاديث الثابتة لرد الأحاديث المخالفة لها، وهذه المخالفة للتواتر وإن لم تك كافيةً في الحكم بالوضع، لأن الراوي قد يأتي بأحاديث مخالفة للتواتر خطأً، إلا أن الحكم بخطئه من خلال هذه المقارنة أمرٌ لا مرية فيه.

### 3.4. تحليل الوثيقة<sup>61</sup>

يعتمد النقاد على تحليل الوثيقة كوسيلة من وسائل الكشف عن أحوال الرواة.

والوثيقة هي: الصحيفة أو الكتاب الذي دُوِّنَ فيه بعض الوقائع أو الأحداث التاريخية التي تحكي أخبار الماضي<sup>62</sup>. وتسمى هذه الوثيقة في اصطلاح المحدثين بالأصل أو كتاب السماع أو كتاب العلم أو النسخة،

57 البخاري، التاريخ الكبير، تحقيق: هاشم الندوي وآخرون، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.)، 1: 153. وأورده البخاري من طريق ابن أبي ذئب موصولاً عن المقبري عن أبي هريرة، وقال: الأول أصح. أي الثابت عن ابن أبي ذئب رواية هذا الحديث مرسلًا، مع أن هذا المرسل غير ثابت لمعارضته الصحيح.

58 البخاري، "الحدود" 8.

59 أورده الترمذي تعليقاً على الحديث المذكور أعلاه، "الحدود" 12.

60 البخاري، التاريخ الكبير، 1: 153.

61 يُرِجِع علماء المناهج تحليل الوثيقة إلى المنهج التاريخي، إلا أن المحدثين لما لم يستخدموا من المنهج التاريخي إلا ما يتعلق بتحليل الوثيقة كان ذكرها هنا أليق بمنهج البحث، وذلك لأن المحدثين تعاملوا مع الوثيقة بطريقة تحليلية، واعتبروا هذه الوثيقة إحدى موضوعات البحث التحليلي.

62 ذكرت الدكتور ليلي صباغ في كتابها: دراسة في منهجية البحث التاريخي، 139. أن الوثيقة هي: «جميع الآثار التي خلفتها أفكار البشر القدماء»، وهو معنى واسع يُدخِل في الوثيقة أشياء غير المكتوب، وهي تناسب استعمال المؤرخين الذين يبحثون في تاريخ الأمم من خلال آثارهم، وما ذكرناه من تعريف يتناسب مع مرادنا.

ويريدون بما: الصحيفة أو الكتاب الذي دَوَّنَ فيه الراوي أحاديثَ تَحَمَّلَهَا عن شيوخه إما سماعاً أو إجازةً أو بأي طريقةٍ أخرى من طرق التحمل.

أما الكيفية التي يستعملها النقاد في تحليل الوثيقة فهي ترجع إلى فَحْصِ نوع الخبر الذي كُتِبَ به، والورق المكتوب عليه، وكذلك الخط المستعمل في الكتابة.

فإن لاحظ الناقد اختلافاً في الخبر، لوناً أو كثافةً أو قِدَمًا وِجْدَةً، أو وجد اختلافاً في صفات الورق، أو وجد آثار تحريفٍ: من حِكِّ أو إلخاقٍ أو طَمْسٍ أو تغطيةٍ قديمٍ وكتابةٍ عليه، أو كانت طريقة الكتابة أو نوع الخط المستعمل يختلفان من موضعٍ لآخر، كانت هذه الملاحظات مدعاةً شِكِّ تدعو الباحث إلى التدقيق في هذه الأصول، فإما أن يحكم على الراوي بأنه زاد في أصوله، فهو مجروحٌ، أو أن له مسوغاً لفعل ذلك، فلا يكون مجروحاً.

ومن أمثلة تحليل الوثائق: تحليل الوثيقة بالنظر إلى صفات الورق:

حيث يستطيع الإمام الناقد أن يصل إلى جرح الراوي من خلال النظر في الوثيقة التي دَوَّنَ فيها حديثه، فقد يَخْلُصُ من تحليل هذه الوثيقة إلى تحريفٍ يُبَيِّنُ كذبه وانتحاله، ومن الأمور التي يتناولها تحليل الناقد: صفات الورق الذي يُكْتَبُ عليه ما يَبَيِّنُ قديمٍ وجديدٍ، فقد يدَّعي الراوي أن طريق تحمله للحديث بالكتابة أو المناولة، وأن الخط المُبْتَدَأُ في الكتاب هو خط شيخه، فإذا ما تأمل الناقد الكتاب وجد أن الورق يتصف بالجِدَّةِ وهو يدعي القِدَمَ، وهذا دليلٌ على التزوير، ومن أمثلة ذلك:

ما ذكره ابن حبان (ت. 354 / 965) في ترجمة أحمد بن محمد بن مصعب أبي بشر المروزي. بعد أن ساق له عدة أحاديث. فقال: «حدثنا أبو بشر بهذه الأحاديث من كُتِبَ له عُمِلَتْ أخيراً مصنفةً، إذا تأملها الإنسان توَهَّمَ أنها عتيقٌ، فتأملت يوماً من الأيام جزءاً منها نأبى الأطراف، أصفر الجسم، فمحوته بأصبعي، فخرج من تحته أبيض، فعلمت أنه دَخَّنَهَا، والخط خطه، كان ينسبها إلى جده»<sup>63</sup>.

فقد بان له أن بعض علائم التحريف ظاهرةً على الوثيقة، فقد وجد أن الورق جديدٌ، إلا أنه عَرَضَهُ على النار حتى يظهر كأنه قديمٌ، فلما استبان للناقد أمرُ الوثيقة بِحِكْمِهَا بأظفره، بان له تحريف صاحبها لها، ولذلك وصفه بأنه: «من يضع المتون للآثار، ويقلب الأسانيد للأخبار، حتى غَلَبَ قَلْبُهُ أخبار الثقات وروايته عن الأثبات بالطامات على مستقيم حديثه، فاستَحَقَّ الرَّكَّ»<sup>64</sup>.

#### 4. خصائص المنهج التحليلي عند المحدثين

يتسم المنهج التحليلي عند المحدثين بجملةٍ من السمات والمزايا التي تُكَوِّنُ معالم هذا المنهج، وأهم هذه

السمات:

<sup>63</sup> ابن حبان، كتاب المجروحين، 1:161.

<sup>64</sup> ابن حبان، كتاب المجروحين، 1:156.

#### 4.1. اعتماد التحليل على المعاينة

يعتمد الناقد الذي يريد أن يكشف أحوال النقلة على معاينة أحوالهم بشكل مباشرٍ، فلا يكتفي الناقد في كثيرٍ من الأحيان على ما يُنقل إليه من أخبارٍ تحكي أحوال الرواة، بل لا بد من أن يباشر بنفسه عملية جمع البيانات التي توصله بعد تحليلها إلى مبتغاه.

وهذه المعاينة عند المحدثين تعطي مَنْ يَطَّلِعُ على نتائج أبحاثهم وُثُوقَةً كبيرةً، ذلك أنَّ النتيجة التي يتوصل إليها الناقد . بعد أن يكون قد عاين أحوال الراوي المبحوث . تقترّب من الصواب بدرجةٍ كبيرةٍ، بخلاف النتيجة التي تعتمد على منهج التَّوَسُّمِ والتَّخْيُّلِ . تلك الطريقة التي يعتمد عليها المؤرخون كثيراً في أبحاثهم عن أحوال الناس وطبائعهم وواقع حياتهم . فإنها نتائج افتراضية قد تصيب وقد تخطئ، فلا رجحان لطرفٍ فيها على طرفٍ.

ومن هنا يمكن القول بأن المنهج التحليلي عند المحدثين يتسم بأنه مرتبطٌ بعنصر الزمن، مُتَعَلِّقٌ بعصرٍ واحدٍ لا يتجاوزه إلى ما بعده أو قبله، فكل ناقدٍ من النقاد إنما يَتَحَدَّثُ عن الرواة الذين عاصروهم وَلَقِيَهُمْ وسمع منهم، وذلك لأن التحليل يتناول أكثر ما يتناول قضية العدالة في حياة الرواة، إثباتاً ونفيّاً، وهي . أي العدالة . إنما تثبت بوجود جملةٍ من الصفات التي توجب العدالة لمن امتلكها، ولا سبيل إلى معرفة وجود هذه الصفات إلا الاتصال المباشر بين الناقد والمنقود، فلا سبيل إلى معرفة تحقق الراوي من لزوم طريق التقوى، وابتعاده عن دروب الفسق وخوارم المروءة إلا بالملاحظة المباشرة لأفعاله وأقواله، ومن ثَمَّ الحكم بأنه متحققٌ بالعدالة أو بضعها.

ويَتَبَيَّنُ ذلك أن الناقد لا يُسَوِّغُ لنفسه أن يتكلم إلا فيمن خَبِرَ حالهم، ولذلك لا يكفي أن يتعاصر الناقد والمنقود في عصرٍ واحدٍ حتى يجوز للأول أن يتكلم في الثاني، بل لا بد من أن ينضم إلى ذلك الخبرة التامة بأحوال هذا الراوي الموجبة للكلام عليه جرحاً أو تعديلاً، ولذلك كان الناقد أكثر ما يتكلم عن أهل بلده، ولذلك أيضاً كان غيره من النقاد يتوجهون إليه بالسؤال عن رواة بلده، ولذلك أيضاً كانوا يَزُدُّونَ أقوال أئمة نقادٍ مُعَلِّلينَ الأمر بعدم الخبرة التامة بهم.

ومن أمثلة ذلك:

ذكر ابن أبي حاتم (ت. 327) في ترجمة شعبة بن الحجاج جملةً من الرواة الذين تكلم فيهم شعبة جرحاً وتعديلاً، وقد وصل مجموع من ذكرهم تسعين راوياً، وجميع من ذكرهم من الرواة الذين عاصروهم شعبة، بل ولقيهم، وكان له معهم مواقف دلت على مكامن القوة أو الضعف في أحوالهم، مما أوجب التعديل لبعض والتجريح لبعض آخر<sup>65</sup>.

وهذا أمرٌ من بدهيات العقول . لاسيما والأمر راجع إلى ما لا يتحصل إلا بالمشاهدة . فأهل الرجل أدرى به من غيره.

<sup>65</sup> ينظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 132، 159.

## 4.2. شمولية التحليل عند المحدثين

فالتحليل عند المحدثين يتناول حياة الراوي من كل الجوانب، وذلك لأن العدالة المراد إثباتها أو نفيها عن الرواة تكمن في جزئيات حياة الراوي وتفصيلات حياته اليومية، فينبغي أن يلتزم بالنهج الإسلامي في كل شؤون حياته: في بيته وسوقه، في ليله ونهاره، في غضبه ورضاه، في عسره ويسره، في فقره وغناه، وفي سائر شؤونه، وهذا يستدعي الناقد أن يراقبه في كل هذه الأحوال حتى يحكم عليه بما يليق به.

ولعل قول أحد النقاد: «كنا إذا أردنا أن نكتب عن الرجل سألنا عنه، حتى يقال لنا: أتريدون أن تزوجه؟»<sup>66</sup>، يُظهِر لنا مدى الشمولية التي اتسمت بها عملية البحث عن أحوال الرواة عند النقاد، ذلك أن من يريد تزويج ابنته لرجل ما، لا يكتفي بأن يسأل عن ظواهر الأمور وشكلياتها، بل لا بد من أن يسأل عن دقائق الأمور وحقائق الأشياء.

يقول إبراهيم النخعي (ت. 714 \ 96) يصف هذا الأمر: «كنا إذا أردنا أن نأخذ عن شيخ سألناه عن مطعمه ومشربه ومدخله ومخرجه، فإن كان على استواء أخذنا عنه وإلا لم نأته»<sup>67</sup>.

بل إن النقاد لا يركنون إلى الطمأنينة بعد إصدار حكمٍ بحق الراوي جرحاً أو تعديلاً إلا بعد أن يواريه التراب خشية أن ينقلب على عقبه إن كان عدلاً فيصير مجروحاً، أو تحسن سيرته فيرتقي إلى العدالة فيصير عدلاً.

## 4.3. العمق في التحليل

فالتحليل عند المحدثين النقاد لا يقف عند ظواهر الأمور، ولا يكتفي بالنظرة السطحية، بل يتجاوز الأمور الظاهرية والنظرة السطحية إلى الحقيقة المجردة، ولذلك فإن كثيراً مما قد يَسْتَدِلُّ به البسطاء والعامّة على الديانة والعدالة، من حُسْنِ السَّمْتِ وجمال الهيئة وظواهر الصلاح، لا يُعَدُّ عند النقاد دليلاً على ذلك<sup>68</sup>، ولذلك فقد جرحوا أقواماً وُصِفُوا عند العامة بالصلاح، بل لقد كان الصلاح المجرد عن العلم قرينةً من قرائن الكذب، حتى صار من قواعدهم: «إذا رأيت في حديث: ثنا فلان الزاهد، فاغسل يدك منه»<sup>69</sup>، وقالوا أيضاً: «لم نرى الصالحين في شيءٍ أكذب منهم في الحديث»، أي أن الكذب يجري على ألسنتهم ولا يتعمدونه<sup>70</sup>. وهذه الأقوال دليل عُمُيق في الرؤية، فظواهر الصلاح قد تُخْفِي في طبائنها بواطنَ الجهل، فيجري الكذب على لسان الصالح، لا عن تَعَمُّدٍ بل عن جهل، ولذلك كان الاحتراز ممن هذه حاله دَيْدَنَ النقاد.

<sup>66</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية،: 92، والقائل هو الحسن بن صالح.

<sup>67</sup> ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 1: 156.

<sup>68</sup> Koçyiğit, "İslâm Hadisinde İsnad ve Hadis Râvilerinin Cerhi", 52.

<sup>69</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، تحقيق: د. نور الدين عتر، (دمشق: دار الملاح، 1978، 1398)، 1: 131، حكاه عن ابن

منده.

<sup>70</sup> ينظر: مسلم، مقدمة، 12.

وانطلاقاً من هذه الرؤية ردّ النقاد قولَ أحمد بن يونس في عبد الله بن عمر العمري بعد أن سمع من يضعفه فقال: «إنما يضعفه رافضيٌّ مُبْعَضٌ لأبائه، ولو رأيت لحيته وخضابه وهيأته لعرّفتُ أنه ثقةٌ»، قال الخطيب البغدادي (ت. 463) مُعَلِّقاً: «فاحتج أحمد بن يونس على أن عبد الله العمري ثقةٌ بما ليس حجةً، لأن حُسنَ الحياة مما يَشْتَرِكُ فيه العدل والمجروح».<sup>71</sup>

بل لقد كان النقاد يُرَدُّونَ أحداثٍ أفعالهم العدالة، وباطنهم مجهولٌ، لأن الراوي المقبول هو من ضم إلى العدالة الظاهرة العدالة الباطنة، وهي مسألة المستور في علوم الحديث.<sup>72</sup>

#### 4.4. الموضوعية والحياد

تتسم عملية النقد التي يقوم به الناقد جرحاً أو تعديلاً بالموضوعية والحياد، وتتجلى هذه الموضوعية والحياد في جرح النقاد رواءً بينهم وبينهم صلة قرابةٍ أو نسبٍ أو صداقةٍ، حيث لم يتردد النقاد في جرح آبائهم أو أبنائهم أو إخوتهم إن كانوا مجروحين، ذلك أن نصرة دين الله وحفظ سنة نبيه صلى الله عليه وسلم أولى بالحفظ من أعراض من يجرحون.

وقد ذكرت لنا كتب التراجم والرجال كثيراً من الأمثلة على ذلك، منها:

«سئل علي بن المديني عن أبيه فقال: اسألوا غيري، فقالوا: سألناك، فأطرق، ثم رفع رأسه، وقال: هذا هو الدين، أبي ضعيف»<sup>73</sup>. ولعل الذي دفع ابن المديني إلى التردد أولاً هو البر بأبيه، فهو لا يجب أن يذكر أباه بسوء، فلما لم يجد بُدّاً من قولة الحق، كان الحق أحق أن يحقّه من حق بر أبيه.

سئل جرير بن عبد الحميد عن أخيه أنس أيكتب عنه فقال: «لا يكتب عنه، فإنه يكذب في كلام الناس».<sup>74</sup>

وهذه الخصيصة . أي موضوعية النقد وحياده - من خصائص المنهج التحليلي أيضاً، وتتجلى هذه الموضوعية في عدة أمور:

أ. تقسيم المخدّثين خطأ الرواة إلى خطأ مؤثّرٍ وخطأ غير مؤثّرٍ، فليست كل أخطاء الرواة مؤثّرةً على حالهم،

71 الخطيب البغدادي، الكفاية، 99.

72 المستور في علم مصطلح الحديث هو: «من يكون عدلاً في الظاهر ولا تعرف عدالة باطنه»، وهو مردود الرواية عند جمهور المخدّثين، متوقف فيه عند بعضٍ آخر. ينظر: علوم الحديث لابن الصلاح، 111. 112، ونزهة النظر، 100. والعدالة الظاهرة هي: الإسلام وعدم العلم بالمُتَبَيَّنِّ، أما عدالة الباطن فهي: الإسلام والعلم بعدم المسق. والفرق بينهما واضح، فعدل الظاهر: لا نعلم أنه ارتكب مفسقاً، فقد يكون اقتراف مفسقاً ولم نعلم به، وعدل الباطن: نعلم أنه لم يرتكب مفسقاً، وليس المقصود بالعدالة الباطنة خفايا القلوب والنوايا، فهذه لا يعلمها إلا علام الغيوب جل جلاله. ينظر: العوني، الشريف حاتم، خلاصة التأسيس لعلم الجرح والتعديل، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1421، 12.

73 ابن حبان، كتاب المجروحين، 2: 15.

74 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 289.

وليس الأخطاء المؤثرة بنفس الدرجة، فقد يُخطئ الراوي في اسم شيخه أو كنيته، أو ينقلب عليه الحديث من ثقةٍ إلى ثقةٍ، فلا يعد النقاد ذلك مؤثراً على حاله.

كما أن الراوي قد يخطئ في كتابه، حيث يجد الناقد اختلافاً بين أصول الراوي العتيقة ومؤلفاته الحديثة، ولا يعد ذلك دليل تزويرٍ أو تحريفٍ، وذلك إذا كان لهذه الفعلة سببٌ وجيهٌ، كأن يكون الناقد أخطأ في النقل من أصوله العتيقة عندما حوّل مروياته إلى تأليفاته الجديدة. ولاكتشاف ذلك أدلة وقرائن ليس هذا مكان بحثها.

كما أن التزوير الحاصل في كتاب الشيخ قد يكون من قبيل غيره، فلا يُطرح حديث الراوي. والحالة هذه بالمرّة، بل يكون الشيخ ضعيفاً، لأنه لم يستطع أن يميز حديثه من حديث غيره.

ب. تعديل النقاد لأناسٍ يخالفونهم في المذهب الفكري أو الفقهي، وتجرّهم لمواقفهم في ذلك، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تُحصى، نكتفي بذكر هذا المثال:

عمران بن حطان (ت. 84 \ 703)، من رؤوس الخوارج، وقد امتدح ابنٌ مُلجَمٍ قاتلَ سيدنا علي كرم الله وجهه<sup>75</sup>، فهو مخالف لمذهب كثيرٍ من النقاد الذين دعّتهم الموضوعية إلى قولة الحق، فالرجل رغم بدعته عدلٌ ضابطٌ، قال أبو داود: «ليس في أهل الأهواء أصح حديثاً من الخوارج»<sup>76</sup>، ثم ذكر عمران بن حطان وغيره.

#### 4.5. الاحتياط لجانب الرواية لا للراوي

وذلك لأن الخطأ بالحكم على راوٍ جرحاً يؤدي إلى إسقاط حديث الراوي، أما الخطأ في تعديله فيؤدي إلى الزيادة في الدين، ولذلك كان الاحتياط لجانب الدين لا لجانب الراوي، ولذلك فإن الشك كافٍ في إسقاط عدالة الراوي، وما يُجرّح العدالة. ولو لم يكن ذا تأثيرٍ على الرواية. فهو مُبطلٌ للرواية.

وبناءً على هذا الأمر أسقط النقاد أحاديث أقوامٍ ثبت كذبهم في حديث الناس لمظنّة الكذب في حديث النبي ولو لم يثبت كذبهم فيه، وكذلك أسقطوا أحاديث أقوامٍ ثبت حفظهم وضبطهم إلا أنهم كانوا يوصفون بما يخالف العدالة، بل زادوا فأسقطوا أحاديث أقوامٍ ممن لم يثبت فيهم جرحٌ ولا تعديلٌ. وهم المجهولون. احتياطاً في الدين. بل إن اشتراط العدالة بحد ذاتها هو جانب من جوانب الاحتياط، لاحتمالية أن يزيد في الحديث من لا يوصف بالديانة. ولذلك كانوا يقولون: «إنا لنظن على أقوامٍ لعلمهم قد حطوا رحاهم في الجنة من مائتي سنة.»<sup>77</sup> ولذلك كان الاحتياط سمةً ملازمةً للتحليل، ومن أجل تقديم مصلحة حفظ الدين كانت نتائج التحليل مبنيةً على الاحتياط.

هذه أهم خصائص المنهج التحليلي عند المحدثين، وهي تظهر مدى الدقة في عملهم، كما تظهر مقدار

<sup>75</sup> ينظر: الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب، (جدة: دار القبلة، ومؤسسة علوم القرآن، 1413/1992)، 2:92.

<sup>76</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، 1:55.

<sup>77</sup> الذهبي، تذكرة الحفاظ، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403)، 1:35. عن يحيى بن معين.

الجهد الذي بذلوه في سبيل تحقيق الغاية المنشودة.

### الخاتمة

من خلال ما مر معنا يمكن استخلاص ما يأتي:

- 1- قام العمل النقدي عند المحدثين على أسس منهجية، تجلت بشكل واضح في المنهج التحليلي الذي اعتمد عليه المحدثون بشكل كبير.
- 2- تجلّى الإبداع والابتكار المنهجي عند المحدثين في الخصائص التي انفرد بها منهجهم التحليلي، حيث اتّسمت بجملة من الخصائص التي رفعت من شأنها وعززت من مكانتها بين العلوم الأخرى، بوصفها نتاج فكرٍ منهجيٍّ لا عشوائية فيه.
- 3- يتناول منهج المحدثين في التحليل كلاً من الرواة والمرويات، ذلك أن لكل منهما تأثير في الحكم على الرجال جرحاً وتعديلاً.
- 4- يقوم منهج المتقدمين - في قضية الحكم على الرواة - على القرائن، فالنقاد يحكمون على الراوي جرحاً وتعديلاً بناءً على ما يحتف بالراوي من قرائن تؤهله للقبول أو تسقط به في الرد. فقضية التفرد وكذلك المخالفة إنما يظهر تأثيرها في المروي أولاً من خلال القرائن، فتفرد الثقة الذي تشير القرائن إلى خطئه تفردٌ مردودٌ وكذلك المخالفة، وثانياً تأثير هذا التفرد في حال الراوي من خلال احتساب هذا التفرد خطأ في صحيفته يعد عليه.
- 5- يستخدم النقاد بعض الأدوات المنهجية التي تسهم في تقوية عملية التحليل، كاستخدام التاريخ والتجريب.
- 6- حالتا المخالفة والتفرد تعدان مؤشرين رئيسيين على احتمال وقوع الخطأ من الراوي، وهاتان الحالتان تقعان في الرواية لأسبابٍ مختلفةٍ، منها خطأ الراوي ووهمه، ومنها كثرة تتبعه للأحاديث وضيطة له وإتقانه، ومنها كثرة مجالسته لشيوخه، ولذلك لا بد من البحث عن السبب الذي أسفر عن المخالفة والتفرد، حتى يظهر تأثير السبب على حال الراوي، فإن كان مرجعه إلى الخطأ والوهم عد عليه، وإن كان مرجعه إلى الصواب عد له.

### KAYNAKÇA

- el-Azamî, Mustafa. *Menhecu'n-nakd indel muhaddisin*, 3. Baskı. es-Sudiyye: Dâru'l-kevser, 1410/1990.
- Aşıkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dilde Şartlı Tenkit Metodu ve Amelde Sonuçları". *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001): 49-80.
- Aşıkutlu, Emin. *Hadiste Rical Tenkidi Cerh ve Ta'dil İlmi*. İstanbul: İFAV, 1997.
- Abdullatif, Abdulaziz. *Davabitu'l-cerh ve't-ta'dil*. 2. Baskı. er-Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1428/2007.
- el-Avnî, Eş-Şerif Hâtim. *Hulasatu't-tahsîl li ilmi'l-cerh ve't-ta'dil*. Mekke: Dâru alemu'l-fevâid, 1421.
- el-Aynî. *Umdetü'l-kârî şerhu sahih-i Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-türasi'l-Arabî, ts.

- el-Buhârî. *et-Târihu'l-kebîr*. Thk. Hişam en-Nedvî vd. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- el-Buhârî. *el-Câmiu's-sahih*. Thk. Mustafa Dîb Boğa. 6 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, el-Yemâme, 1407/1987.
- el-Beyhâkî. *es-Sünen'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 10 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- el-Cedî'. *Tahriri ulumi'l-hadis*. 3. Baskı. Beyrut: Müessetü'r-reyyân, 1428/2007.
- Doğanay. Süleyman. *Rivayet Ilminde Ravi Tasarrufları*. İstanbul: İSAM, 2009.
- Ebû Dâvûd. *es-Sunen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, ts.
- el-Ensârî Ferîd. *Ebcediyyâtu'l-bahs fî ulumi's-şer'iyyeti*. Mısır: Dâru'l-kelime'ti'l-mansurati, 1423/2002.
- el-Hakim. Muhammed b. Abdillâh. *Sualâtu'l-Hâkim lid-Darekutnî*. Thk. Muvaffak b. Abdulkadir. er-Riyad: Mektebetü'l-mearif, 1404/1984.
- el-Hakim. Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1977.
- el-Hatib el-Bağdâdî. *el-Kifaye*. Thk. Ebû Abdullâh es-Surakî ve İbrâhim Hamdî el-Medenî. Beyrut: el-Mektebetu'l-ilmîyye, ts.
- Itr, Nureddin. *Usûlu'l-cerh ve't-ta'dîl*. 2. Baskı. Dimaşk: Dâru'l-yemâme, 1427/2007.
- Itr, Nureddin. *Menhecün-nakd fî ulûmi'l-Hadis*. 3. Baskı. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1418/1997.
- el-İrâkî. *Şerhu't-tabsıra ve't-tezkira*. Thk. Abdullatif el-Hemim ve Mâhir Yâsin Fahl. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İbn Adî. *el-Kâmi'l-fî du'afâi'r-ricâl*. Thk. Yahya Muhtar Gazavî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409/1988.
- İbnu'l-Cevzî. *ed-Du'afâ ve'l-metrukîn*. Thk: Abdullâh el-Kâdî, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1996.
- İbnu'l-Cevzî. *el-Mevduât*. Thk: Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. el-Medinetu'l-Münevver: el-Mektebetus-selefiyye, 1386/1966.
- İbnu'l-Cüneyd. *Suâlatu İbni'l-Cüneyd li İbn Maîn*. Thk: Ahmed Muhammed Nur Seyf. Medinetul-Münevver: Mektebud-dâr, 1408/1998.
- İbn Ebî Hatim er-Râzî. Abdurrahman b. Ebî Hatim Muhammed b. İdris Ebû Muhammed er-Râzî et-Temimî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyaut-turasi'l-Arabî, 1372/1953.
- İbn Hibbân. *es-Sikât*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 1396/1975.
- İbn Hibbân. *Kitabu'l-mecruhîn*. Thk: Mahmud İbrahim Ziyad. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1412/ 1992.
- İbn Hacer. *Takribu't-tehzîb*. Thk: Muhammed Avvame. 2 Cilt. Haleb: Daru'r-reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer. *Tehzibu't-tehzîb*. 12 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 1404/1984.
- İbn Hacer. *Nüzhetü'n-nazar fî tevdihi nuhbetü'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Thk: Nurettin Itr. 2. Baskı. Dimaşk: Matbaatu's-sabah, 1993.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-İlel ve ma'rifetir-ricâl*. Thk: Vasıyyullah b. Muhammed Abbas. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, er-Riyad: Dâru'l-hanî, 1408/1988.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed b. Receb. *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*. Thk. Nured-



- din Itr. 2 Cilt. Dımaşk, Dâru'l-mellah, 1398/1978.
- İbn Salah. *Ulumu'l-hadis*. Thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 2000.
- İbn Mace. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Kasım b. Muhammed. *el-Mantıku'l-hadis ve menahicul-bahs*. 2. Baskı. el-Medinetu'l-münevver: Mektebetu'l-incil, 1953.
- Koçyiğit, Talat. "İslâm Hadisinde İsnad ve Hadis Râvilerinin Cerhi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (1961): 47-57.
- Müslim. *el-Cami'us-sahih*. Thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-afâk, ts.
- el-Muallimî el-Yemânî, Abdurrahmân b. Yahya. *El-Envâr el-kâşife limâ fi kitâbi'l-evdâi ales-sünneti minez-zeleli ve't-tadlili ve'l-mücâvezefeti*. Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1403/1938.
- en-Nesâî. *es-Sünen*. 9 Cilt. 2. Baskı. Haleb: Mektebetü'l-matbuâtî'l-İslamiyye, 1406/1986.
- en-Nevevî. *İrşadü tullâbi'l-hakâik ilâ sünen-i hayri'l-halâik sallahu aleyhi vesellem*. Thk. Nurettin Itr. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamî, 1992.
- Polat, Salahattin. "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 220-223.
- es-Suyutî. *el-Leâilil-masnuâ fî'l-ahadisi'l-mevdua*. Thk. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Avida. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübil-ilmiiyye, ts.
- eş-Şafîî. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Şakir. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, ts.
- Yücel, Ahmet. *Hicri Üç Asırda Hadis İstılahların Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Yücel, Ahmet. "Münker Lafzının Farklı Kullanımları", *Marmara İlahiyat Dergisi* 13, 14, 15 (1997): 197-208.
- ez-Zehebî. *el-Keşşâf fî ma'rifeti men lehu rivayetun fi'l-kütübü's-sitte*. Thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatib. 2 Cilt. Cidde: Darul-kible, Müessetü ulumil-Kur'an, 1413/1992.
- ez-Zehebî. *Tezkiretu'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1403/1982.



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 187-204

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## KUR'AN VE HADİSLER BAĞLAMINDA HZ. DÂVÛD'UN ÖRNEKLİĞİ

*The Sample of Prophet David on the Basis of Qur'an and Hadith*

### Mustafa KARABACAK

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı

*Assistant Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Hadith*

Aksaray, Turkey

karabacakm67@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8190-3513>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 09.05.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 24.06.2018

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2018

Atıf/Cite as: Karabacak, Mustafa. "Kur'an ve Hadisler Bağlamında Hz. Dâvûd'un Örnekliği". *Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018): 187-204. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441661>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.  
All rights reserved.

# KUR'AN VE HADİSLER BAĞLAMINDA HZ. DÂVÛD'UN ÖRNEKLİĞİ

Mustafa KARABACAK

## Öz

Peygamberler, bir zincirin halkaları gibi birbirlerini tamamlayan seçkin kullardır. Bunlar öncelikle gönderildiği kavim/kavimler için olmak üzere diğer peygamber ve kavimler için de örneklerdir. Kur'an-ı Kerim Hz. Mûsâ gibi bazı peygamberlerden sık sık bazısından ise nadiren bahsetmektedir. Bazı peygamberlere kitap verilmesi, Allah Teâlâ'nın kendileriyle konuşması, gönderildikleri kavimle yaptıkları mücadele ve katlandıkları sıkıntılar ve benzeri şeyler onlardan sıkça bahsedilmesinin muhtemel sebepleri olabilir. Allah Teâlâ'nın Kur'an'da kendisine "üstünlük verdim" dediği ve birçok özelliğinden bahsettiği peygamberden biri de Hz. Dâvûd'dur. Hz. Dâvûd hadislerde örneğinden en fazla bahsedilen peygamberdir. Hz. Peygamber, Dâvûd'un (as) el emeği ile geçindiğini, savaştan kaçmadığını, ibadet hayatı ve benzeri özelliklerinden bahsederek örnek alınması gerektiğini bildirmektedir. Makalede Hz. Dâvûd'un peygamberlik ve saltanat gibi kendisine mucize olarak verilen ve örneklik teşkil etmeyen özelliklerinden bahsedilmeyecektir. Çünkü bunlar kulun gayretiyle elde ettiği ve başkasına örnek olabilecek özellik taşımazlar. Bu çalışmada Hz. Dâvûd'un biyografisinden değil; Kur'an ve hadislerde hangi özellikleri dolayısıyla Müslümanlara örnek olarak sunulduğu üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis İlmi, Hz. Dâvûd, Peygamber, Hadis, Örnek, Âyet.

## The Sample of Prophet David on the Basis of Qur'an and Hadith

### Abstract

Prophets are the elite and distinguished servants of Allah who complete each other like chain rings. They are also examples for other prophets and tribes, primarily for the tribes they were sent. The Qur'an mentions some of the prophets frequently and rarely mentions the others. Some of the prophets are mentioned frequently, because they were given books and also Allah spoke to them, another reason may be the struggle they had with the people they have been sent to, and the difficulties they had to bear. Prophet David is one of the prophets that Allah mentioned in the Qur'an and said he was given "superiority". Prophet Muhammad (pbuh) reported that David (pbuh) worked using his handforce and he did not avoid the battle, continued his worship all of his lifetime and set a very good example for his followers. In this article, Prophet David's prophetic and reigning features, which were given to him as miracles and which do not constitute examples, are not mentioned because these features do not have the characteristics that can be obtained by the efforts of a servant. In this study we will not focus on Prophet David's biography, only his features that are mentioned in the Qur'an and Hadith as good examples will be emphasized.

**Keywords:** The Hadith Science, David, Prophet, Hadith, Example, Verse.

## GİRİŞ

İnsanoğlu, edindiği tecrübeleri kendisinden sonraki nesillere aktaran bir varlıktır. Bu aktarım nedeniyle sonraki nesillerin önceki nesillerin tecrübelerinden istifade etmesi aynı hatalara düşmemesi arzu edilir. Bunun için de sonra gelen nesil önceki neslin olumlu yanlarını örnek almalıdır. Tecrübe aktarımı denebilecek bu durum insanlarda olduğu gibi peygamberlerde de böyledir.

Allah Teâlâ, Kur'an'da geçmiş peygamber ve kavimlerin düştüğü bazı hatalardan bahsederek aynı hatalara Hz. Peygamber'in ve Müslümanların düşmemesini istemektedir. Hz. Peygamber "Balık sahibi (Yûnus peygamber) gibi olma" (Kalem 68/48) denilerek uyarılmış ve sıkıntılar karşısında Dâvûd (Sâd 38/17) ve azim sahibi peygamberleri (el-Ahkâf 46/35)<sup>1</sup> örnek alması tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber bu çağrıya uyarak kendisine ganimet taksimi hususunda adaletin gözetilmediğini iddia eden sahabiye "Allah, Mûsâ'ya merhametiyle muamele etsin. O, benim maruz kaldığım eziyetin daha fazlasını gördü de sabretti"<sup>2</sup> buyurarak önceki peygamberleri örnek aldığını belirtmiş olmaktadır. Müslümanlara da "Ey iman edenler! Sakın Mûsâ'ya eziyet edenler gibi olmayın." (el-Ahzâb 33/69); "Yoksa sizler de, daha önce Mûsâ'ya sorulduğu gibi peygamberinize gereksiz sorular sormak mı istiyorsunuz?.." (el-Bakara 2/108) denilerek önceki kavimlerin peygamberlerine karşı yaptığı hataları yapmamaları konusunda uyarılmış ve olumsuzlukları örnek almamaları gerektiği vurgulanmıştır.

<sup>1</sup> Azim sahibi peygamberlerin hangileri olduğu ile ilgili çok farklı görüş vardır: Bu görüşlerden birine göre, peygamberlerin hayat hikâyelerine, mücâdelelerine ve Kur'an'da zikredilme yer ve şekillerine bakarak el-Ahzâb sûresi 7. âyette sayılan Nuh (as), İbrahim (as), Mûsâ (as), İsa (as) ve Muhammed (as) peygamberlerdir. Diğer bir görüşe göre ise bütün peygamberler azim sahibidirler. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Atfîş, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1384/1964), 16: 220-221.

<sup>2</sup> Abdullah b. Mesud'un rivayet ettiği göre Huneyn harbi günü Rasûlullah ganimet taksimi hususunda bazı insanları tercih etti. Bu sebeple Akra' b. Hâbis'e yüz deve, Uveyne'ye de bir o kadar ganimet verdi. Arapların eşrafından bazı kimselere fazlaca verdi. O gün ganimet taksiminde onları tercih etti. Bunun üzerine bir adam: "Allah'a yemin ederim ki, bu taksimde adalet gözetilmedi. Bununla Allah'ın rızası istenmedi!" dedi. Ben "Vallahi bu durumu Allah Rasûlü'ne haber vereceğim" dedim. Ve gelerek Rasûlullah'a o kişinin söylediklerini haber verdim. Haberi duyunca Rasûlullah'ın yüzü değişti ve kan gibi kırmızı oldu. Sonra şöyle buyurdu: "Eğer Allah ve Rasûlü adalet göstermezlerse kim adalet gösterir?" Daha sonra sözlerine şöyle devam etti: "Allah, Mûsâ'ya merhametiyle muamele etsin. O, benim maruz kaldığım eziyetin daha fazlasını gördü de sabretti." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Humus", 19, "Enbiyâ", 28, "Meğâzî", 56, "Edeb", 53, 71, "İsti'zân", 47; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kureyşî, *el-Câmiu's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), "Zekât", 140, 141; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Menâkib", 63.

Hız. Peygamber'in bazı peygamberleri örnek aldığı veya ümmetine tavsiye ettiği durumlar olmuştur. Bunlardan birisi de Hız. Dâvûd'dur. Dâvûd (as), Nûh'un (as) soyundan (el-En'am 6/84) İsrailoğullarına gönderilmiş kendisine kitap verilen peygamberlerden biridir. "Gerçekten biz, peygamberlerin bazısını bazısından üstün kıldık; Dâvûd'a da Zebûr'u verdik." (el-İsrâ 17/55). Dâvûd'a (as) verilen Zebûr başta Kur'an-ı Kerim (el-Kadr 97/1) olmak üzere diğer kutsal kitaplar gibi Ramazan ayında indirildiği belirtilmiştir.<sup>3</sup> Hız. Dâvûd'a peygamberlikle birlikte hikmet de verilmiştir. "Onun saltanatını kuvvetlendirmiş; ona hikmet vermiştik..." (Sâd 38/20). Âyetteki "hikmet verdik" ifadesine müfessirler tarafından tefsirlerde "peygamberlik, adâlet, kitap bilgisi, sünnet, ilim ve fıkıh bilgisi"<sup>4</sup> gibi farklı açıklamalar yapılmıştır.

Allah Teâlâ, Hız. Dâvûd'a üstünlük verdiğiinden de bahsetmektedir. "Andolsun, Dâvûd'a tarafımızdan bir üstünlük verdik..." (es-Sebe 34/10). Bu üstünlük de peygamberlik (el-En'am 6/84)<sup>5</sup>, kitap (Nisâ 4/163)<sup>6</sup>, saltanat (el-Bakara 2/251)<sup>7</sup> ve güzel sestir (Sâd 38/18-20).<sup>8</sup> Yine Allah Teâlâ içinde Hız. Dâvûd'un da olduğu bazı peygamber isimlerini sayarak (el-En'am 6/83-86) bunlara bir üstünlük alâmeti olarak kitap, hikmet ve peygamberlik verildiğini (el-En'am 6/89) belirterek bunlara uyulması gerektiğini bildirmektedir. "İşte o peygamberler Allah'ın hidayet verdiği kimselerdir. Sen de onların yoluna tabi ol." (el-En'am 6/90). Hız. Peygamber de buna uymakla emrolunanlardandır.<sup>9</sup>

Hız. Dâvûd, Kur'an ve hadislerin kendisinden ibadeti ve ahlakından sıkça bahsettiği bir peygamberdir. Bu da bizler için Hız. Dâvûd'da birçok

<sup>3</sup> Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982/1402), 4:107; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Müsennâ b. Yahay b. Isâ b. Hilal et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), 4:135; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6: 144; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyin b. Ali b. Mûsâ el-Hüsrevcirdî el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 9: 317.

<sup>4</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*, 15: 162.

<sup>5</sup> Ayrıca bk. en-Nisâ 4/163; el-İsrâ 17/55.

<sup>6</sup> Ayrıca bk. el-İsrâ 17/55; el-Enbiyâ 21/105.

<sup>7</sup> Ayrıca bk. Sâd 38/20, 26.

<sup>8</sup> Ayrıca el-Enbiyâ, 21/79. Hız. Dâvûd'a güzel ses verildiğine dair hadislerde daha açık ifadeler vardır. Bk. Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 31; Müslim, "Misâfirîn", 235, 236; Tirmizî, "Menâkıb", 55; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), "İftitâh", 83; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "İkâme", 176; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 171, "Fedâilu'l-Kur'an", 34.

<sup>9</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 39; Ahmed b. Hanbel, 1: 360.

örnek alınacak özellik olduğunu gösterir. Hz. Dâvûd'un Müslümanlar için örnekliliğini inceleyeceğimiz makalede öncelikle O'nun ibadet hayatındaki örnekliliğini ele alacağız.

## 1. İBADET HAYATI

Allah Teâlâ, kullarını kendisini tanıyıp ibadet etmeleri için yaratmıştır. “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yaratım.” (ez-Zâriyât 51/56). Kulluk görevi öncelikle de insanların önderleri olan peygamberlerde bulunması gerekir. Bu görevlerinin yanında peygamberlerin ortak görevlerinden birisi tebliğdir (el-Mâide 5/99). Hatta bu görev yapılmadığı zaman peygamberlik de yapılmamış demektir (el-Mâide 67). Ama peygamberler tebliğ görevlerini hakkıyla yaptıkları gibi başta Hz. Dâvûd olmak üzere ibadetlerini de takatlerinin üzerlerinde yapmışlar. Hz. Dâvûd da bu özelliği barındıran peygamberlerden birisidir. “O, hep Allah'a yönelirdi.” (Sâd 38/17)

### 1.1. Allah'ı Zikretmesi

Hz. Dâvûd'a güzel konuşma (Sâd 38/20) ve güzel bir ses verilmiştir. Hz. Peygamber bir gün Ebû Mûse'l-Eşari'ye “Ey Ebû Mûsâ! Sana Dâvûd'un mizmarlarından bir mizmar verilmiştir.”<sup>10</sup> buyurarak övgüde bulunmuş ve “Dün gece senin Kur'an okuyuşunu dinlerken bendeki sevinç ve heyecanı bir görmeliydin!” buyurmuştur.<sup>11</sup>

Dâvûd'a (as) verilen mizmar güzel sestir. Hadiste geçen «آل دَاوُدَ» ifadesinden ailesi değil kendisidir.<sup>12</sup> Hz. Peygamber burada Hz. Dâvûd'un güzel sesine vurgu yaparak sahabeden güzel sesli olan Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin sesini Hz. Dâvûd'un sesine benzetmiştir.

Dâvûd (as) emrine verilen kuşlarla ve güzel sesiyle Zebûr okuyarak sabah akşam Rabbini tesbih ederdi. Allah Teâlâ, Hz. Dâvûd'a verdiği bir üstünlük olarak dağların ve kuşların onunla beraber tesbih etmesini emretti. “Andolsun, Dâvûd'a tarafımızdan bir üstünlük verdik ve: Ey dağlar ve kuşlar! Dâvûd ile beraber beni tesbih edin, dedik.” (es-Sebe 34/10). Dağlar ve toplu halde kuşlar da onunla beraber sabah akşam tesbih ederlerdi.<sup>13</sup> (Sâd 38/18-19). “Rivâyete göre Dâvûd (as) sadâ-i bülend ile Zebûr okumaya başlayınca dağlar icâbet ederdi. Kuşlar da

<sup>10</sup> Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'an”, 31; Müslim, “Misâfirîn”, 235; Tirmizî, “Menâkıb”, 55; Nesâî, “İftitâh”, 83; İbn Mâce, “İkâme”, 176; Dârimî, “Salât”, 171, “Fedâilu'l-Kur'an”, 34.

<sup>11</sup> Müslim, “Misâfirîn”, 236.

<sup>12</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Menhec Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1392), 6:80.

<sup>13</sup> Ayrıca bk. el-Enbiyâ, 21/79.

başı ucunda uçmaya başladılar. Bu sebeple hâlâ halk dilinde güzel sestene kinâye olarak Dâvûdî ses denilir.”<sup>14</sup>

Dâvûd (as) kendisine verilmiş bu güzel sesle yetinmez aynı zamanla çok hızlı Zebûr’u okuduğu Ebû Hureyre’den rivayet edilen bir hadiste belirtilmiştir: “Dâvûd’a kıraat kolaylaştırılmıştır. O bineğinin hazırlanmasını emreder ve daha bineği hazırlanmadan Zebûr’u okurdu...”<sup>15</sup>

Diğer kutsal kitapların hacimleri hakkında bilgi sahibi olmamakla birlikte Dâvûd’un (as) kendisine verilen Zebûr’u sabah akşam okuduğu ve bazen de kısa bir sürede bitirdiği ifade edilmiştir. Dâvûd’un (as) güzel sesiyle Zebur okuduğu sabittir. Kur’an okuyan Müslümanlar da hem Hz. Dâvûd’u hem de “Kur’an’ı seslerinizle güzelleştiriniz.”<sup>16</sup> hadisini temel ilke olarak okuyuşlarını güzelleştirmelidirler. Ayrıca Hz. Dâvûd’un yaptığı gibi bol bol kitaplarını okumalıdır.

## 1.2. Duası

Duada asıl olan insanın kendi içinden geldiği gibi Rabbinden niyazda bulunmasıdır (el-A’raf 7/55). Fakat ne istediğini veya ne isteyeceğini bilmek de bir maharettir. Meramı samimi, güzel ve etkileyici sözlerle anlatmak önemli olduğu için bu da bir beceri ister ve herkesin sahip olduğu bir haslet değildir. Güzel dua etme arzusu zaman zaman sahabe de de olmuştur. Rasûlullah, bir gün uzunca bir dua edince Ebu Umame dedi ki: “Ey Allah’ın Rasûlü! Uzunca bir dua yaptınız bundan bir şey ezberleyemedik.” Bunun üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: “Size tüm duaları toplayan bir dua öğreteyim mi? Şöyle dua edersiniz: “Allah’ım! Peygamber’in Muhammed (as), senden hayır namına ne istemişse biz de istiyoruz ve Peygamber’in Muhammed (as), neyin şerrinden sana sığınmışsa biz de sığınıyoruz. Yardımına müracaat edilen tek kapı sensin eninde sonunda sana ulaşacağız hiçbir güç ve kuvvet yoktur ancak tüm güçler senin elindedir.”<sup>17</sup>

Kur’an-ı Kerim’de peygamberlerden birçok dua örnekleri<sup>18</sup> olmasına karşın açıkça Hz. Dâvûd’un duasından bahsedilmez. Sadece, Câlût’a karşı savaşan Tâlût’un ordusunda bir nefer olan Hz. Dâvûd ve diğerlerinin duasından bahsedilir: “Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır. Bize

<sup>14</sup> Babanzâde Ahmet Nâim- Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 6. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 9: 157.

<sup>15</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 37.

<sup>16</sup> Ebû Dâvûd, “Vitr”, 20; Nesâî, “İftitâh”, 83; İbn Mâce, “İkâmeti’s-Salât”, 176.

<sup>17</sup> Tirmizî, “Deavât”, 89.

<sup>18</sup> Kur’an’da geçen bazı peygamberlere ait örnek dualar için bk. Yusuf 12/86; el-Enbiyâ 21/87; el-Kasas 28/24.



cesaret ver ki tutunalım. Kâfir kavme karşı bize yardım et!" (el-Bakara 2/250).

Hadislerde ise peygamberlerin duasından Kur'an'daki gibi sıklıkla bahsedilmez. Bunun istisnalarından biri Hz. Dâvûd'dur. Ebû'd-Derdâ'dan rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber, Hz. Dâvûd'un bir duasından şöyle bahsetmiştir: "Dâvûd Peygamber şöyle dua ederdi: "Allah'ım senden seni sevmeyi, seni seveni sevmeyi, senin sevgine ulaştıran ameli yapmayı isterim. Allah'ım senin sevgini bana kendimden, ailemden ve soğuk sudan daha sevimli eyle..."<sup>19</sup>

Hz. Peygamber, Dâvûd'un (as) duasından örnek vererek Müslümanların da böyle kapsayıcı dualar yapabileceğini belirtmiş olmaktadır.

### 1.3. Nafile Namazı

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Dâvûd için hep Allah'a yöneldiği (Sâd 38/20) sabah akşam Allah'ı tesbih ettiği (es-Sebe 34/10)<sup>20</sup> hadislerde ise insanların en çok ibadet edeni olduğu<sup>21</sup> bildirilmiştir. Dâvûd'un (as) bu örnek davranışını Hz. Peygamber ahabına da tavsiye etmiştir. Abdullah b. Amr'ın bildirdiğine göre Hz. Peygamber kendisine şöyle tavsiyede bulunmuştur: "Allah'a en sevimli olan oruç, Dâvûd Peygamber'in orucudur. Dâvûd bir gün oruç tutar, bir gün tutmazdı. Allah'a en sevimli gelen namaz da yine Dâvûd Peygamber'in namazıdır, O gecenin yarısını uyur, üçte birinde namaz kılar, altıda birinde tekrar uyurdu."<sup>22</sup>

Bu rivâyete göre Dâvûd (as) geceyi altı zaman dilimine ayırırdı. Bu zaman dilimlerinin ilk üçünde yani gecenin yarısında uyur, dört ve beşinci zaman dilimlerinde ibadet eder son altıncı zaman diliminde de tekrar uyurdu. Dördüncü ve beşinci zaman dilimlerini ibadete tahsis etmesi bu zamanda nüzûlü ilâhinin ve icâbet saatinin<sup>23</sup> olmasındandır. <sup>24</sup>

<sup>19</sup> Tirmizî, "Deavât", 73.

<sup>20</sup> Ayrıca bk. Sâd, 38/18.

<sup>21</sup> Müslim, "Siyâm", 182; Tirmizî, "Deavât", 72.

<sup>22</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 37, "Teheccüd", 7; Müslim, "Siyâm", 188; Nesâî, "Leyl", 14, "Savn", 69; İbn Mâce, "Siyâm", 31.

<sup>23</sup> Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Allah Tebâreke ve Teâlâ her gece, gecenin son üçte birinde dünya semasına iner ve şöyle seslenir: "Bana dua eden yok mu duasını kabul edeyim. Benden başışlanma dileyen yok mu onu başışlayayım." Buhârî, "Teheccüd", 14, "Deavât", 13, "Tevhîd", 35; Müslim, "Misâfirîn", 168-170; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani el-Ezdî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Tatavvu", 21, "Sünnet", 19; Tirmizî, "Deavât", 78, 81, "Salât", 211; İbn Mâce, "İkâme", 182; Dârimî, "Salât", 168, "İsti'zân", 53; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Kur'an", 30.

<sup>24</sup> Babanzâde, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, 4:54.

Altıncı zaman diliminde uyuması ise sabah namazı ve zikrine daha dinç kalkması içindir.<sup>25</sup>

#### 1.4. Nafile Orucu

Yaşadığı sürece gündüzleri oruç tutacağını, geceleri namaz kılacağını ifade eden Abdullah b. Amr'a Hz. Peygamber her ay üç gün oruç tutmasını söylemiş, bunu az görmesi üzerine bir gün oruç tutup iki gün tutmamasını tavsiye etmiş, bunu da kabul etmeyince "Bir gün tut, bir gün tutma! Bu Dâvûd'un orucudur ve oruçların en faziletlisidir; ondan daha faziletli oruç yoktur" buyurmuştur.<sup>26</sup>

Nafile oruç tutmak İslam'ın tavsiye ettiği bir ibadet olmakla birlikte aşırıya kaçıldığında kişinin bazı sosyal ilişkilerinin zayıflayacağı ve vücudunun zayıf düşeceği muhakkaktır. Devamlı oruç tutmak ve namaz kılmak isteyen sahabiye Hz. Peygamber, "Muhakkak ki sen bunu yaptığın zaman gözler içeri çöker, beden de yorulup zayıflar çünkü gözünün, bedeninin ve ailenin senin üzerinde hakkı vardır"<sup>27</sup> buyurdu. Hadiste devamlı oruç tutmanın yasaklanmasının sebebi İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) de belirttiği gibi yapması gerekenleri yapmama yani vücudun dirençten düşme korkusudur.<sup>28</sup> Hz. Dâvûd'un, bir gün oruç tutup bir gün iftar etmesi vücudunun zayıflamasına engel olmaktadır. Hz. Peygamber, çokça oruç tutarak vücudu zayıf düşen Bâhilili bir kişinin halini onaylamadığı<sup>29</sup> gibi göbekli/şişman kişinin durumunu da onaylamamıştır.<sup>30</sup> Savaşmak farz olduğundan düşmana karşı her zaman kuvvetli ve hazır olmak gerekmektedir (el-Enfâl 8/60). Oruç ise insanı güçsüzleştirir. Bu sebeple Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi yılındaki bir seferde ahabından oruçlarını bozmalarını istemiş ve gerekçe olarak da "Düşmanlarınıza karşı kuvvetli olunuz."<sup>31</sup> buyurmuştur. Enes b. Mâlik'in bildirdiğine göre Ebû Talhâ da savaşa her zaman hazırlıklı olmak için Hz. Peygamber'in sağlığında nerdeyse hiç oruç tutmamış fa-

<sup>25</sup> İbn Sâlih el-Bessâm, Abdullah b. Abdurrahman, *Teysîru'l-Allâm şerhu Umdetü'l-Ahkâm*, 10. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1433/2012), 1: 433.

<sup>26</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 37; Müslim, "Siyâm", 181-183, 186-187; Ebû Dâvûd, "Savm", 54; Nesâî, "Savm", 77.

<sup>27</sup> Buhârî, "Teheccüd", 20, "Savm", 59, "Enbiyâ", 37; Müslim, "Siyâm", 187-188; Nesâî, "Savm", 78.

<sup>28</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 4: 221.

<sup>29</sup> Ebû Dâvûd, "Savm", 55; İbn Mâce, "Siyâm", 43.

<sup>30</sup> Hz. Peygamber göbekli bir adam görünce parmağıyla adamın göbeğine işaret ederek "Bu büyüklük göbekte değil de pazılarda olsaydı daha iyi olurdu." buyurdu. Ahmed b. Hanbel, 3:471, 4:339; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Ebî Şeybe, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*, Thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî- Ahmed b. Ferid el-Mezîdî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2:269.

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd, "Savm", 28.

kat O'nun vefatından sonra Ramazan ve Kurban bayramları hariç tamamen yılı oruçlu geçirmiştir.<sup>32</sup>

Hiz. Peygamber'in, yolculuk sırasında<sup>33</sup> ve Şaban ayının yarısından sonra<sup>34</sup> oruç tutmayı tavsiye etmemesi de vücudu dinç tutmakla ilgilidir.

Hiz. Dâvûd, oruç konusunda bir denge kurarak; hem vücudunu dinç tutmuş hem de savaşa hazır olmuş olmaktadır. Nesâî (ö. 303/915) rivayetinde Dâvûd (as) için Hiz. Peygamber'in "Söz verdiğinde de sözünden dönmezdi."<sup>35</sup> ifadesinin siyak ve sibakından "Bir ibadeti devamlı yapacağına dair söz verirse verdiği sözden dönmezdi." şeklinde anlaşılabilir. Bu dengeyi kurup yani bir gün oruç tutup bir gün iftar etmesi vücudunu dinç tuttuğundan savaş meydanından da kaçmazdı.<sup>36</sup>Hiz. Peygamber, Abdullah b. Amr'a devamlı oruç tutmamasını isteyip o da daha fazla oruç tutma konusunda ısrar edince şu tavsiyede bulunmuştur: "Öyle ise sana Dâvûd orucunu tavsiye ederim. O bir gün oruç tutar, bir gün tutmazdı. Ama düşmanla karşılaştığı zaman da kaçmazdı."<sup>37</sup> Hiz. Peygamber, Hiz. Dâvûd'un oruç ibadetiyle birlikte bir başka özelliğinin de savaştan kaçmadığını, bu konuda sebat ederek kafirlerle en güzel şekilde mücadele ettiğini bildirmektedir. Abdullah b. Amr savaştan kaçmamanın zor olduğunu bildirerek kendisinin de böyle bir özelliği olması temennisinde bulunmuştur.<sup>38</sup> Hiz. Peygamber, Dâvûd'un (as) bu özelliğine bir gün oruç, bir gün de iftar ederek yani gücünü kaybetmeyerek elde ettiğini belirtmiş olmaktadır. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) de belirttiği gibi ibadetlerde ifrata gitmek Allah'ın yasakladığı bir zulümdür. İbadetlerde orta yolun takip edilmesi gerektiğindedir ki, iftarda acele etmek<sup>39</sup> sahurunu geciktirmek<sup>40</sup> emredildiği gibi visal orucu tutmak da yasaklandı.<sup>41</sup>

<sup>32</sup> Ebû Osman Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982), 2: 198.

<sup>33</sup> Buhârî, "Savm", 36; Müslim, "Siyâm", 92; Ebû Dâvûd, "Savm", 43; Tirmizî, "Savm", 18; Nesâî, "Siyâm", 46-49; İbn Mâce, "Siyâm", 11; Muvatta', "Savm", 15.

<sup>34</sup> Ebû Dâvûd, "Savm", 13; Tirmizî, "Savm", 37.

<sup>35</sup> Nesâî, "Siyâm", 77.

<sup>36</sup> Mûsâ Şâhîn Lâşin, *Fethu'l-Mün'im şerhu Sahihi Müslim* (B.y.: Dâru's-Şürûk, 1423/2002), 5: 26.

<sup>37</sup> Buhârî, "Savm", 57,59, "Enbiyâ", 37; Müslim, "Siyâm", 186,187; Tirmizî, "Savm", 57; Nesâî, "Siyâm", 76,78.

<sup>38</sup> Buhârî, "Savm", 59; Müslim, "Siyâm", 186.

<sup>39</sup> Buhârî, "Savm", 45; Müslim, "Siyâm", 48; Tirmizî, "Savm", 13; İbn Mâce, "Siyâm", 24; Dârimî, "Savm", 11; Muvatta', "Siyâm", 6, 7.

<sup>40</sup> Buhârî, "Mevâkîf", 27, "Savm", 18. Ayrıca bk. Buhârî, "Savm", 19; Müslim, "Siyâm", 47; Tirmizî, "Savm", 14; Nesâî, "Siyâm", 21, 22; İbn Mâce, "Siyâm", 23; Dârimî, "Savm", 8.

<sup>41</sup> Buhârî, "Savm", 49, "Temennâ", 8; Müslim, "Siyâm", 59; Ebû Dâvûd, "Savm", 24; Dârimî, "Savm", 14; Muvatta', "Siyâm", 37.

Dolayısıyla bütün ibadetlerde orta yolu tutmak en hayırlısıdır ve sünnete uygun olan da budur.<sup>42</sup>

Allah Teâlâ, ibadetlerde orta yolu tutarak gücünü koruyan ve bu sebeple savaş meydanından kaçmayarak sabreden Hz. Dâvûd'u, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara örnek göstererek, müşriklerin sözlerine karşı sabretmesini ve bu konuda onu hatırlamasını istemektedir (Sâd 38/17).

### 1.5. İstiğfarı

Hz. Dâvûd aynı zamanda hata ettiğinde hatasını anlayıp secdeye kapanan ve istiğfar eden bir peygamberdir. Dâvûd'un (as) istiğfarına sebep olan olay Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: "(Ey Rasûlüm!), Sana davacıların haberi ulaştı mı? Onlar mâbedin duvarına tırmanıp Dâvûd'un yanına girmişlerdi de o da onlardan korkmuştu. "Korkma! Biz birbirine hasım iki davacıyız, aramızda adaletle hükmet, haksızlık etme; bize doğru yolu göster" dediler. (Onlardan biri şöyle dedi:) Bu, kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var. Böyle iken "Onu da bana ver" dedi ve tartışmada beni yendi. Dâvûd "Andolsun ki, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana haksızlıkta bulunmuştur. Doğrusu ortakçılık yapanların çoğu, birbirlerinin haklarına tecâvüz ederler. Yalnız iman edip de iyi işler yapanlar müstesna. Bunlar da ne kadar az!" dedi. Dâvûd, kendisini denediğimizi sandı ve Rabbinden mağfiret dileyerek eğilip secdeye kapandı, tövbe edip Allah'a yöneldi. Sonra bu tutumundan dolayı onu bağışladık. Kuşkusuz yanımızda onun yüksek bir makamı ve güzel bir geleceği vardır." (Sâd 38/21-25)

Dâvûd (as), aralarındaki anlaşmazlığı çözmek üzere kendisine gelen iki kişiden birisini dinleyip daha ikincisini dinlemeden acele karar vermesi<sup>43</sup> neticesinde hatasını anlayıp Rabbine tövbe etmiştir (Sâd 38/21-24). Çünkü peygamberler Hz. Âdem (el-A'raf 7/23) ve Hz. Yûnus'da<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, (Medine: y.y., 1416/1995), 25: 249-250.

<sup>43</sup> Muhammed Mahmud Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, 10. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413), 3: 237; Ömer b. Süleyman b. Abdullah el-Eşkâr, *er-Rusûl ve'r-Risâlat*, 4. Baskı (Kuveyt: Mek-tebetü'l-Fellâh, 1410/1989), 108.

<sup>44</sup> Sâd b. Ebî Vakkâs'tan rivayet edildiğine göre Rasûlullah "Yûnus'un (as) balığın karnında yaptığı "Senden başka gerçek ilah yoktur. Sınırsız kudret ve yüceliğinle sen, her şeyin üstündesin, doğrusu ben yapılması gerekeni yapmayarak kendime haksızlık edenlerdenim" bu duayı kim her hangi bir isteğinin yerine gelmesi için yaparsa Allah onun duasını mutlaka kabul eder." buyurdu. Tirmizî, "Deavât", 81.

(el-Enbiyâ 21/87) olduğu gibi hatada ısrar etmezler ve tövbelerini geciktirmezler.<sup>45</sup>

Âyetteki **وَخَرَّ رَاكِعًا** ifadesi ya secde ya da önce rükûya vardı ondan sonra secdeye vardı, demektir. Çünkü Hz. Peygamber bu âyeti okuduğunda minberden inerek ashabıyla birlikte secde etmiştir. İkinci bir defa okuduğunda sahabenin secde için hazırlandığını görünce “Bu (secde) bir peygamberin tövbesidir. Fakat ben, sizin secde etmeye hazırlandığınızı gördüm ve secde edelim.” buyurmuş tekrar secde etmişlerdir.<sup>46</sup> Abdullah b. Abbâs ise bu secdeyi zorunlu secdelerden görmemiştir.<sup>47</sup> Buradaki secde Hz. Dâvûd için tövbe, Hz. Peygamber ve sahabe için şükür secdesidir.<sup>48</sup>

Sonuçta iyi kulluğun mükâfatı olarak Allah Teâlâ, Dâvûd'u (as) bağışlamış, katında onun değerini artırmış ve cennette ona yüce bir makam vermiştir (Sâd 38/25).

## 2. DİĞER ÖZELLİKLERİ

Bu başlık altında Dâvûd'un (as) ibadet hayatı dışında Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara örnek olabilecek bazı özelliklerinden bahsedilecektir.

### 2.1. Kuvvet Sahibi Olması

Allah Teâlâ, Hz. Dâvûd'un bir özelliğinin de kuvvet sahibi olmasını saymaktadır. “O kuvvet sahibini hatırla!” (Sâd 38/17). Kuvvet sahibi olmasından iki şey anlaşılabilir: Birincisi bedeni kuvvetidir. Hayatı boyunca bir gün oruç bir gün iftar etmesi bedenlen kuvvetli olduğunun bir göstergesidir. Bu aynı zamanda onun dengeli bir hayata sahip olmasını da sağlamıştır. O, bedeninin kuvvetini koruduğu için düşmanla karşılaştığında kaçmazdı. “Öyle ise Dâvûd orucunu tut, bir gün oruç tutar, bir gün tutmazdı. Ama düşmanla karşılaştığı zaman da kaçmazdı.”<sup>49</sup>

İkincisi cesareti ve atılganlığıdır. Hz. Dâvûd'un bir özelliği de düşman karşısındaki cesaretidir. Cesâretinin en büyük göstergesi düşmanla karşılaştığı zaman kaçmamasıdır.<sup>50</sup> İçinde Hz. Dâvûd'un da olduğu Tâlût'un ordusu “Câlût ve askerleriyle savaşa tutuştuklarında: Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır. Bize cesaret ver ki tutunalım. Kâfir kavme karşı

<sup>45</sup> Eşkar, er-Rusûl ve'r-Risâlat, 111.

<sup>46</sup> Dârimî, “Salât”, 161.

<sup>47</sup> Dârimî, “Salât”, 161.

<sup>48</sup> Nesâî, “İftitah”, 48.

<sup>49</sup> Buhârî, “Savm”, 57, 59, “Enbiyâ”, 37; Müslim, “Sıyâm”, 186, 187; Tirmizî, “Savm”, 57; Nesâî, “Sıyâm”, 76, 78.

<sup>50</sup> Buhârî, “Savm”, 57, 59, “Enbiyâ”, 37; Müslim, “Sıyâm”, 186, 187; Tirmizî, “Savm”, 57; Nesâî, “Sıyâm”, 76, 78.

bize yardım et, dediler. Sonunda Allah'ın izniyle onları yendiler. Dâvûd da Câlût'u öldürdü. Allah ona (Dâvûd'a) hükümdarlık ve hikmet verdi, dilediği ilimlerden ona öğretti. Eğer Allah'ın insanlardan bir kısmının kötülüğünü diğerleriyle savması olmasaydı elbette yeryüzü fesada uğrardı. Lâkin Allah bütün insanlığa karşı lütuf ve kerem sahibidir." (el-Bakara 2/250-251)

Mümin de hayatında bir denge kurarak kuvvetli ve cesaretli olmalıdır. Çünkü "Kuvvetli Mümin, Allah katında daha sevimli ve daha hayırlıdır."<sup>51</sup> Mümin güçlü ve cesaretli olursa bu durum düşmana karşı caydırıcılık yapar ve onların cesaretini kırar (el-Enfal 8/60).

## 2.2. Adâletle Hükmetmesi

Hz. Dâvûd'un insanlar arasında adaletle hükmetme yeteneği ona verilen bir başka özelliktir. "Onun hükümdarlığını kuvvetlendirmiş; ona hikmet ve güzel konuşma (veya insanlar arasında adâletle hükmetme özelliği) vermiştik." (Sâd 38/20). *وَفَصَّلَ الْحُطَّابِ* ifadesinden bazı âlimler güzel konuşma; fakat genellikle insanlar arasında hüküm vermede adâletli olmayı<sup>52</sup> anlamışlardır. Tabiinin önde gelen müfessirlerinden Mücâhid (ö. 103/721) ise ince anlayış<sup>53</sup> olarak yorumlamıştır. Yine Mücâhid, Allah Teâlâ'nın Dâvûd (as) için kullandığı *ذَا الْأَيْدِ* (Sâd 38/17) ifadesini hakkı görmede ve Allah'a itaatte kuvvet sahibi olarak anlamıştır.<sup>54</sup>

Dâvûd'a (as) adâletle hükmetme özelliği verilmesine rağmen fetvasında isabet etmediğini Allah Teâlâ haber vermektedir. Dâvûd (as), aralarındaki anlaşmazlığı çözmek üzere kendisine gelen (Sâd 38/21-24) iki kişiden birisini dinleyip daha ikincisini dinlemeden acele karar vermesi<sup>55</sup> neticesinde isabetli karar verememiş ve tövbe etmiştir (Sâd 38/24).

Hâkimin isabetli karar verebilmesi için her iki tarafı dinlemesi adâletin temel kurallardan biridir. Hz. Peygamber, genç ve tecrübesiz sahâbi Hz. Ali'yi Yemen'e hâkim olarak göndermeye karar verdiğinde, gittiği yerde kendisine gelen davalılardan her iki tarafı da dinlemeden karar

<sup>51</sup> Müslim, "Kader", 34; İbn Mâce, "Mukaddime", 10, "Zühd", 14.

<sup>52</sup> Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrasi'l-Arabî, 1423), 3: 629; Ebû Ca'fer Muhamed b. Cerir b. Yezid b. Kesir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 21: 172.

<sup>53</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 39.

<sup>54</sup> Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebû'n-Nil (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadise, 1410/1989), 573.

<sup>55</sup> Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, 3: 237.

vermemesini tavsiye etmektedir.<sup>56</sup> Hz. Dâvûd burada kendisine gelen davalılardan her ikisini de dinlemeden acele karar vermiştir.<sup>57</sup> Fakat hatasını anlamış ve Allah da ona yüksek bir makamı nasip etmiştir (Sâd 38/25).

Dâvûd'un ve Süleyman peygamberlerin kararları hakkında bir başka âyette Allah Teâlâ şöyle bahsetmektedir: "Davud ve Süleyman'ı da (an). Bir zaman, bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı: Bir gurup insanın koyun sürüsü, geceleyn başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp zarar vermişti. Biz onların hükmünü görüp bilmekteydik." (el-Enbiyâ 21/78). Tefsirlerde anlatıldığına göre, söz konusu âyette anlatılan ekin ile koyun sürüsü sahipleri arasındaki davada hâkimlik yapan Dâvûd ile Süleyman peygamberler, farklı hükümler vermişlerdi. Hz. Dâvûd, tahrip edilen ekinin kıymetinin, koyunların kıymetine denk olduğunu göz önüne alarak, koyunların ekin sahibine tazminat olarak verilmesine hükmetmişti. Oğlu Süleyman ise, şu hükme varmıştı: Ekin tarlası koyun sahiplerine verilmeli, onlar, ziyandan önceki haline gelinceye kadar tarlanın bakımını üstlenmelidirler. Koyunlar da tarla sahibine verilmeli, tarlası eski bakımlı haline gelinceye kadar bu koyunların sütünden, yününden ve kuzularından yararlandırılmalıdır. Hz. Dâvûd, oğlunun bu içtiha-dını beğenerek kendi görüşünden vazgeçmiştir.<sup>58</sup>

Dâvûd'un (as) bir başka olayda da fetva/hüküm verirken isabet et-tiremediğini Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'den şöyle aktarmaktadır: "İki kadın ve beraberlerinde onların iki erkek çocukları vardı. (Bunlar yolda giderlerken) kurt geldi, bunlardan birisinin çocuğunu kapıp gitti. Bunun üzerine (yaşça büyük) kadın, arkadaşı küçük kadına "Kurt senin çocuğunu götürdü" dedi. Diğer kadın da "Hayır, senin çocuğunu götürdü" dedi. Nihayet bu iki kadın muhakemelerini Dâvûd'a arzettiler. O da büyük kadın lehine hükmetti (Kurdun kapıldığı çocuk, küçük kadının olmuş oldu). Bunlar mahkemeden çıkıp Dâvûd'un oğlu Süleyman 'a gittiler. Ve babasının hükmünü yeniden ona bildirdiler. O da "Bana bir bıçak getirin de çocuğu iki kadın arasında paylaştırayım" dedi. Bunun üzerine küçük kadın "Aman öyle yapma! Allah sana merhamet etsin! Çocuk bu kadınındır." dedi. Süleyman bu söz üzerine çocuğun küçük kadının olduğuna hükmetti."<sup>59</sup>

Kendisine adâletle hükmetme yeteneği verilmesine rağmen Hz. Dâvûd, iki kadının durumunu eşit gördü ve içtihat ederek yaşlı olan ka-

<sup>56</sup> Ebû Dâvûd, "Akdiye", 6; Tirmizî, "Ahkâm", 5; İbn Mâce, "Ahkâm", 1.

<sup>57</sup> Hıcâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, 3: 237.

<sup>58</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azîm Dağıtım, 1992), 5: 459.

<sup>59</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 40, "Ferâiz", 30; Müslim, "Hudûd", 20; Nesâî, "Âdâbu'k-Kudâd", 14-16.

dını tercih etti. Fakat Hz. Süleyman'ın içtihadı daha güzeldir. Dâvûd veya Süleyman peygamberler nasla hüküm vermiş olsalardı birbirlerinin sözünün üzerine söz söylemezlerdi. Ayrıca burada zekânın ve ince anlayışın vehbî olduğu ve yaşla bağlantısının olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>60</sup> Bu durum sadece kendilerine ilim ve hikmet verilen iki peygamberin farklı fetvalarıdır. Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserine bab başlıklarını koyan Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277) de bu hadisin geçtiği bab'a "Müçtehitlerin İhtilâfı Babı" diyerek aynı konuda müçtehitlerin farklı fetvalar verebileceğini belirtmiş olmaktadır. Çünkü müçtehit isabet de eder hata da eder.<sup>61</sup> Şayet fetva vereceği konuda vahiy almamışsa peygamber de olsa böyledir ve isabet edememe ihtimali vardır.<sup>62</sup>

Hz. Dâvûd'un bu kararından sonra Allah Teâlâ uyararak insanlar arasında hükmettiği zaman adâletle hükmetmesini istemektedir. "Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. Öyleyse insanlar arasında adâletle hükmet!" (Sâd 38/26). Bu sebeple de davalara genelde kendisi bakmıştır (el-Enbiyâ 21/78-79).<sup>63</sup>

### 2.3. El Emeği İle Geçinmesi

Allah Teâlâ, Hz. Dâvûd'a hem güçlü bir hükümdarlık (Sâd 38/20) hem de peygamberlik vermiştir. "...Davud da Câlût'u öldürdü. Allah ona (Dâvûd'a) hükümdarlık ve hikmet verdi, dilediği ilimlerden ona öğretti..." (el-Bakara 2/251). Hz. Dâvûd'a, peygamberlikle birlikte bir krallık verilmiş, devletinde adâleti tesis için davaları başkasına bırakmamış, genellikle kendisi bakmış (el-Enbiyâ 21/78, 79)<sup>64</sup> devletin imkânlarıyla geçinmek istememiş ve bir meslek sahibi olarak ailesinin geçimini sağlamıştır.<sup>65</sup> Allah Teâlâ da kendisine demiri kullanışlı hale getirerek zırh

<sup>60</sup> Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil min Hadisi's-Sahihayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (B.y.: Daru'l-Vatani'l-A'rabî, ts.), 3: 510.

<sup>61</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 21; Müslim, "Hudûd", 15.

<sup>62</sup> Buhârî, "Şehadât", 27, "Ahkâm", 20, "Hiyel", 10; Müslim, "Akdiye", 7; Tirmizî, "Ahkâm", 11; Nesâî, "Kudât", 13,33; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 7; İbn Mâce, "Ahkâm", 5.

<sup>63</sup> Ayrıca bk. Sâd 38/21-25.

<sup>64</sup> Ayrıca bk. Sâd 38/21-25.

<sup>65</sup> Hz. Dâvûd'un hükümdar olduktan sonra tebdil-i kıyafet ederek halkın arasına karıştığı, hükümdarın ve devletin icraatı hakkında onların düşüncelerini öğrendiği nakledilir. Bir defasında insan suretine girmiş bir melek, Dâvûd'un hem kendisi hem de ümmeti için hayırlı bir insan olduğunu ancak kendisinin ve ev halkının geçimini devlet hazinesinden karşıladığını söyleyince Dâvûd Allah'a yalvararak geçimini temin edecek bir kazanç yolu ihsan etmesini dilemiş, bunun üzerine kendisine zırh yapma sanatı öğretilmiştir. Yaptığı zırhları satar bir kısmını ailesi ve kendi geçimi için ayırır kalanı ise İsrailoğullarının fakirlerine dağıttırdı. İbn Melek Muhammed b. İzzüddin Abdillatif b. Abdilaziz b. Emînüddin b. Firiştâ, *Şerhu Mesâbihu's-Sünneti li'l-İmam el-Beğavî*, thk. Nuruddin Tâlib (B.y.: İdaratü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012), 3: 379-380. Ayrıca bkz. Babanzâde, *Sahîh-i Buhârî Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 9: 157.



yapımını öğretmiştir. "... Ona (Dâvûd'a) demiri kullanışlı hale getirdik. Geniş zırhlar imal et, dokumasını ölçülü yap diye de vahyettik." (es-Sebe 34/10-11).<sup>66</sup> O, kendisine verilen bu imkân ile demire ateşsiz ve döğme-siz âleti veya kuvvetiyle mum gibi istediği biçimi verirdi.<sup>67</sup>

Hız. Peygamber de Hız. Dâvûd'un bu hasletini takdir etmiş ve ashabı-na bizzat O'nun ismini de vererek örnek almalarını tavsiye etmiştir. "Kişinin yediğinin en güzeli kendi kazandığıdır. Allah'ın nebisi Dâvûd da kendi eliyle kazandığını verdi."<sup>68</sup>Burada Hız. Peygamber, ashabına imkânlarla sahip olan yetkililerin yani toplumun önderlerinin mümkün olduğunca kendi kazançlarıyla geçinmelerinin güzelliğine dikkat çekmiş ve ideali vurgulamıştır. Yine bu anlamda peygamberlerin el emekleriyle geçindikleriyle alakalı Hız. Zekeriyâ'nın da marangoz<sup>69</sup> olduğu belirtilmiştir. Hız. Peygamber'in ashabına ideal olarak el emeği ile geçinmelerini tavsiye etmiştir ki, aslında bütün peygamberlerin yaptığı da budur. Başta Hız. Peygamber de olmak üzere bütün peygamberler çobanlık yapmışlardır.<sup>70</sup> Hız. Dâvûd da yine küçükken çobanlık yapan peygamberlerdendir.<sup>71</sup>

#### 2.4. İyiliği Emredip Kötülüğü Engellemeyi Tavsiye Etmesi

Kur'an'da Müminlere iyiliği emretme kötülüğe engel olma ısrarla tavsiye edilmiş ve bu ilke Muhammed (as) ümmetinin özelliklerinden biri olarak sayılmıştır (Âl-i İmrân 3/110). Dolayısıyla bu ilke Müminlerin hayatında temel ilkelerden biri olmuştur. Müminler ulaşabildiği insanlara iyiliği emretmek ve onların kötülüklerine engel olmak zorundadırlar. Müminler bir kötülükle karşılaştıklarında bu kötülüğü öncelikle elleriyle, buna gücü yetmez ise dilleriyle buna da güçleri yetmez ise kalpleriyle değiştirmeleri gerekir.<sup>72</sup> Kur'an'da İsrâiloğulları, bu ilke de olmak üzere hakkıyla yerine getirmediği için Dâvûd ve İsa peygamber diliyle lanetlenmişlerdir (el-Mâide 5/78-79). Diğer peygamberler gibi Dâvûd da (as) gönderildiği İsrâiloğullarına iyiliği emretmiş; kötülüğü yasaklamaya çalışmış ve buna uymayan kavmini lanetlemiştir.

<sup>66</sup> Ayrıca bk. el-Enbiyâ, 21/80.

<sup>67</sup> Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve Esrâru't-te'vil*, Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türası'l-Arabî, 1418), 4: 243.

<sup>68</sup> Buhârî, "Buyu", 15, "Enbiyâ", 37.

<sup>69</sup> Müslim, "Fedâil", 169; İbn Mâce, "Ticârât", 5.

<sup>70</sup> Buhârî, "İcârât", 2; İbn Mâce, "Ticârât", 5.

<sup>71</sup> Semuel I/16-17.

<sup>72</sup> Müslim, "İmân", 78; Ebû Dâvûd, Salât, 232, Melâhım, 17, Nesâî, İmân, 17; İbn Mâce, İkâmeti's-Salât, 155, Fiten, 20; Ahmed b. Hanbel, 1: 2, 5, 3: 20, 49, 53.

## SONUÇ

Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e, bazı peygamberleri yaptıklarından dolayı örnek almasını tavsiye ederken bazısı hakkında "falan gibi" olma buyurmuştur. Aynı şekilde benzer tavsiyeler Müslümanlar için de vardır. Dâvûd (as) Kur'an'da ve hadislerde birçok özelliğinden bahsedilen ve örnek alınması tavsiye edilen bir peygamberdir.

Peygamberlerin ortak ve en önemli görevlerinden birisi Allah'tan aldığı emirleri insanlara ulaştırmak ve anlatmaktır. Hz. Dâvûd bu önemli görevini aksatmadan kulluk vazifelerini hakkıyla yapmış ve bize de bu anlamda güzel örnekler oluşturmuştur. Hz. Peygamber de ashabına Hz. Dâvûd'u örnek almalarını tavsiye etmiştir.

Hz. Dâvûd'a peygamberlik ve hükümdarlık verilmesine rağmen ibadet hayatında bir denge kurmuştur. O'nun Allah'ı zikretmesi, duası, istiğfarı, nafile namazı ve orucu ve Hz. Peygamber tarafından bizzat zikredilerek Müslümanların örnek alması tavsiye edilmiştir. Hz. Dâvûd'un örnek olabilecek diğer özellikleri ise kuvvetli ve cesaretli olması, özellikle oruç ibadetinde denge kurarak savaştan kaçmaması ve adaletle hükmetmesi ve iyiliği emretmesi, kötülüğü yasaklamasıdır.

Dâvûd'a (as), Allah Teâlâ tarafından adâletle hükmetme özelliği verilmesinden dolayı davalara genelde kendisi bakmıştır. Kur'an ve hadislerde ise O'nun karar verirken bazısında isabet edemediğine dâir örnekler verilmiştir. Bu durum peygamberler de vahiy almadığı konularda isabet edemeyeceğinin kanıtıdır. Hz. Dâvûd, isabet edemediği kararlardan dolayı daha isabetli karar verilmişse kararından dönerek hemen tövbe etmiş daha doğrusuna uymuştur. Dâvûd'un (as) bir başka özellikli devlet imkânları kendisinde olmasına rağmen daha ideal olanı tercih ederek el emeği ile geçinmiştir.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982/1402.
- Babanzâde, Ahmet Nâim – Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 12 Cilt. 6. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasî'l-Arabî. 1418.
- Beyhakî, EbûBekr Ahmed b. el-Huseyin b. Ali b. Mûsâ el-Hüsrevcirdî el-Horasânî. *es-Sünenü'l-Kübra*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammet b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl b. Behram. *es-Sünen*. 2 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Müsennâ b. Yahay b. Isâ b. Hilal et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. Thk. Hüseyin Selim Esed. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Eşkâr, Ömer b. Süleyman b. Abdullah. *er-Rusûl ve'r-Risâlat*. 4. Baskı. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1410/1989.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud. *et-Tefsîru'l-Vâzih*. 3 Cilt. 10. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*. Thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî - Ahmed b. Ferid el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. 2 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- İbn Melek, Muhammed b. İzzüddin Abdillatif b. Abdilaziz b. Emînüddin b. Firiştâ. *Şerhu Mesâbihu's-Sünneti li'l-İmam el-Beğavî*. Thk. Nuruddin Tâlib. 6 Cilt. B.y.: İdaratü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: y.y., 1416/1995.
- İbn Sâlih el-Bessâm, Abdullah b. Abdurrahman. *Tefsîru'l-Allâm şerhu Umdetü'l-Ahkâm*. 2 Cilt. 10. Baskı. Beyrut: Müessetü'r-Reyyân, 1433/2012.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Keşfü'l-Müşkil min Hadisi's-Sahihayn*. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. B.y.: Daru'l-Vatani'l-A'rabî, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Berdûnî- İbrahim Atfîş. 20 Cilt. 2. Baskı. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1384/1964.
- Lâşin, Mûsâ Şâhîn. *Fethu'l-Mün'im şerhu Sahihi Müslim*. 10 Cilt. B.y.: Dâru's-Şürûk, 1423/2002.
- Mâlik b. Enes. el-Muvatta. 2 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Türasi'l-Arabî, 1423.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. Thk. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Nil. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadise, 1410/1989.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kureyşî. *el-Câmiu's-Sahih*. 3 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 5 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Menhec Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1392.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osman. *es-Sünen*. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhamed b. Cerir b. Yezid b. Kesir. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 5 Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azîm Dağıtım, 1992.

# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 205-221

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## **HZ. PEYGAMBER'İN ZENGİNLİĞE YAKLAŞIMI VE ZENGİNLERLE OLAN İLİŞKİLERİ**

*The Prophet's Approach to Wealth and Relations with Richs*

### **Yılmaz ÇELİK**

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

*Assistant Professor, Niğde Ömer Halisdemir University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History*

Niğde, Turkey

yilmazcelik70@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5038-575X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08.05.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 23.06.2018

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2018

Atf / Cite as: Çelik, Yılmaz. "Hz. Peygamber'in Zenginliğe Yaklaşımı ve Zenginlerle Olan İlişkileri". *Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018): 205-221. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441662>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.  
All rights reserved.

# HZ. PEYGAMBER'İN ZENGİNLİĞE YAKLAŞIMI VE ZENGİNLERLE OLAN İLİŞKİLERİ

Yılmaz ÇELİK

## Öz

Tarihin pek çok döneminde zenginler, servetlerini yanlış yöntemlerle kazandıkları ve dezavantajlı grupları desteklemekten kaçındıkları için toplumda farklı kesimlerin, özellikle yoksulların tepkisini üzerlerine çekmişlerdir. Bunun sonucunda büyük toplumsal olaylar, isyanlar meydana gelmiştir. Hz. Peygamber, risaletinin Medine döneminde yeni bir medeniyetin temellerini atmıştır. Bunu yaparken yüksek düzeyde sermaye sahibi olan zenginlerin imkânlarından yararlanmışır. Hz. Peygamber, zenginliğin bir imtihan vesilesi olduğunu belirtmiş, zenginlerin topluma karşı sorumlulukları olduğunu vurgulamıştır. Bu yaklaşım, toplumda zengin ile fakirin birbirine düşman olmasını önlemiştir. Hz. Peygamber, zenginliğin insanı azgınlığa sürükleyebilecek potansiyele sahip olduğunu vurgulamakla birlikte çalışıp kazanmayı, insanlara malıyla faydalı olmayı da teşvik etmiştir. Bu yolda sarf edilecek gayretin, kişinin kendisini kurtarmasından başka iki temel amacı vardır. Bunlardan birincisi, İslâm'ın tebliğ edilmesi ve yayılması; diğeri ise, toplumda dezavantajlı konumda olan fakirler, yetimler, dul kadınlar, miskinler, kısacası yardıma muhtaç bütün toplum gruplarının desteklenmesidir. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in, Mekke ve Medine dönemlerinde, Müslüman zenginler ve müşrik sermaye sahipleri ile olan ilişkileri, tarihi bilgiler ışığında ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Hz. Peygamber, Zenginler, Sermaye, Dezavantajlı Gruplar.

## The Prophet's Approach to Wealth and Relations with Richs

### Abstract

Throughout the history, the rich have been target to the reactions of different groups, especially the poor, in the society, because they have earned their wealth from the wrong ways and avoided to support the disadvantaged groups. As a result, great social events, rebellions have taken place. The Prophet has laid the foundations of a new civilization in the Medina period of prophet hood. In doing so he has benefited from the opportunities of the wealthy people whom have a great deal of capital. The Prophet stated that your wealth is a test, and emphasized that the rich have responsibilities towards society. This approach has prevented the rich and the poor from being hostile to each other in society. Prophet Muhammad has said that richness can lead mankind to being stray. However he encourages people to work and gain, and to be useful to people. There are two other main aims in this effort other than to make a living for one's self. First one is the need for capital to convey and spread of Islam. The second one is the will of the Prophet to support the poor, orphans, widows and others who are in a disadvantaged position in society. In this study, the relationship of the Prophet with Muslim riches and polytheist capital owners will be discussed in the light of historical information during Mecca and Medina eras.

**Keywords:** Islamic History, Prophet Muhammad, The Rich, Capital, Disadvantaget Groups.

## GİRİŞ<sup>1</sup>

Gelir düzeyinin farklılığı sosyolojik bir gerçektir. Tarih sahnesinde yerini alan her toplumda fakir insanlar olduğu gibi, zengin insanlar da mutlaka olmuştur. Bütün insanların mal varlığında eşit olması düşünülemez. Sosyal ve ekonomik statülerde eşitliğin olması insanın doğasına terstir. Ancak tarihin çeşitli dönemlerinde zenginlerin servetlerini meşrû olmayan yollardan elde etmeleri, fakirleri ve yoksulları hakir görmeleri, servetlerinin az bir kısmını bile toplumun yararına kullanmaktan kaçınmaları toplumsal krizlere neden olmuştur. Zenginler ve fakirler arasındaki uçurumun derinliği, iki kesim arasında çatışmaları da beraberinde getirmiştir. Fransız İhtilali bu konudaki en çarpıcı örneklerden biridir.

Başta İslâm olmak üzere semâvî kaynaklı dinlerde, ne zenginlik ne de fakirlik kınanmamış, her iki durumda da insanın yaradılış amacına uygun davranması gerektiği vurgulanmıştır. İslâm fitrata uygun olan bütün alanlarda insanları serbest bırakmıştır. Mal kazanma ve biriktirme de fitratta olan bir duygudur. Bu yüzden meşrû yollardan olmak şartıyla mal kazanmaya, biriktirmeye yani zenginliğe bir sınır çizilmemiştir. Ancak belirtmeliyiz ki servet ve zenginlik, kınanmamakla birlikte, İslâm toplumunda tek saygınlık ölçüsü de olmamıştır. Zenginliğin insan yaşamında sayısız kolaylıklar sağladığı şüphesiz ise de toplumsal konum ve saygınlık bakımından tek belirleyici kıstas olmamıştır. Ancak, her toplumda olduğu gibi servet, İslâm toplumunda da meşrû bir temele dayandığı müddetçe her dönemde saygıdeğerlik etkenlerinden birisi olmuştur.<sup>2</sup>

Kur'ân<sup>3</sup> zenginliğe bir sınır çizmemekle beraber mal ve servetin sadece zenginler arasında dolaşan bir şey olmasını da istememektedir. Haşr 59/7 âyetinde geçen *dûlet* kelimesi *devlet* şeklinde de okunmuştur. *Dûlet* elden ele dolaşan, hoşa giden şey anlamında isimdir. *Devlet* ise servet, makam ve mevki gibi nimetlerin insanların birinden diğerine geçmesi anlamında mastardır.<sup>4</sup> Servetin sadece iş başında olanlar ve

<sup>1</sup> Çalışmamızda ele alınan zenginlikten maksat; alt sınırı 50 veya 200 dirhem olmaktan çok "sermaye sahipliği"dir. Burada Hz. Peygamber'in sermaye sahibi zenginler ile olan ilişkileri ele alınmıştır.

<sup>2</sup> Daha geniş yorum için bkz. Ramazan Altınay, "Erken İslam Toplumunda Zenginler ve Fakirler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (Aralık 2006): 198-199.

<sup>3</sup> Zenginlik ve servet konularında pek çok âyet-i kerime vardır: el-Bakara 2/29, 155; Âl-i İmrân 3/195; en-Nisâ 4/6; et-Tevbe 9/28, 93; el-İsrâ 17/16, 27; el-Kasas 28/77; es-Sebe' 34/34; Sad 38/35; el-Zuhuf 43/33; el-Câsiye 45/22; et-Tûr 52/21; en-Necm 53/39-41; el-Cum'a 62/10; el-Mülk 67/15; en-Nebe 78/10-11; ed-Duhâ 93/8.

<sup>4</sup> Mustafa Şen, *Kur'an'da Zenginlik ve Fakirlik* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 85-90.

zenginler arasında dolaşmasının engellenmesi sayesinde İslâm iktisadının temel ilkesi olan sosyal adaletin gerçekleştirilmesi sağlanmıştır.<sup>5</sup>

Günümüz İslâm toplumunda, özellikle tasavvufî yaklaşımda fakirlik övülmekte, dahası ilk Müslümanların fakirlerden oluştuğu gibi yanlış bir yaklaşım sergilenmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in hayatı boyunca fakir, yoksul ve maddi sıkıntı içerisinde olduğu, açlık sebebiyle karnına taş bağladığı, buğday ekmeği bile bulamadığı dolayısıyla arpa ekmeği ile karnını doyurduğu, yemek ve et yemediği gibi rivayetler özellikle öne çıkarılmaktadır. Bu düşünce, Müslümanların zenginleşmesini dünyevileşmek olarak yorumlamakta, mal mülkle fazla meşgul olunmaması gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, İslâm dünyasının Batı'ya karşı zayıf duruma düşmesinin en önemli nedenlerinden biridir. Halbuki, aşağıda da görüleceği gibi, Hz. Peygamber Müslümanları çalışarak kazanmaya teşvik etmiştir. Ayrıca eldeki bilgiler ilk Müslüman topluluğunun fakirlerden değil, daha çok gençlerden ve orta düzeyde bir gelire sahip olanlardan meydana geldiğini göstermektedir.<sup>6</sup> Her ne kadar Hz. Peygamber, fakir-zengin ayrımı yapmadan tebliğde bulunmuşsa da, Mekke aristokrasisinin baskısı zayıf, kimsesiz ve fakir olanların İslâmî davete olumlu cevap vermesine engel teşkil etmiştir. Bütün baskılara rağmen sayıları az da olsa zayıf, fakir, kimsesiz veya köle statüsünde bulunan bazı kimseler Müslüman olmuşlardır. Ancak bunlar, iddia edildiği gibi çoğunluğu teşkil etmemektedir.

### 1. HZ. PEYGAMBER'İN DAVETİNE SERMAYE SAHİBİ ZENGİNLERİN TEPKİLERİ

Hz. Peygamber, davete başladıktan sonra İslâm'ı tebliğ etmek veya öğretmek amacıyla pek çok kişi ve grupla iletişim kurdu. Bunlar arasında Müslüman olsun veya olmasın zenginler de bulunmaktaydı. Hz. Peygamber'in tebliğe başladığı yer olan Mekke'nin sosyal yapısı içerisinde daha çok orta düzeyde gelire sahip tüccarlar ile onlardan daha aşağı düzeyde gelire sahip insanlar mevcuttu. Çok yüksek düzeyde gelire sahip zenginler yok denecek kadar azdı. Hz. Peygamber'in daveti, orta tabaka ya da orta tabakanın aşağı kesimlerinden olan kimseler tarafından çoğunlukla kabul edildiği halde, aristokrat Kureyşliler tarafından genellikle düşmanca bir tutumla reddedilmiştir. Mekke'nin zengin ve aristokrat tabakasını oluşturan Ebû Cehil (Amr b. Hişâm), Ümeyye b. Halef, Übey b. Halef, Velîd b. Mugîre, Âs b. Vâil, Ebû Süfyan b. Harb, Süheyl b. Amr, Utbe b. Rebia, Ukbe b. Ebî Muayt ve Safvan b. Ümeyye gibi şahsiyet-

<sup>5</sup> Daha kapsamlı bir yorum için bk. Şen, *Kur'an'da Zenginlik ve Fakirlik*, 85-90.

<sup>6</sup> Bk. Abdurrahman Kurt, "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Aralık 2009): 27-41.



ler, İslâm davetini reddetmekle kalmayarak her fırsatta Hz. Peygamber'in aleyhinde olmuşlar, zayıf ve kimsesiz Müslümanları dinlerinden döndürmeye çalışmışlardır. Her ne kadar ilk Müslümanlar arasında Hz. Ebû Bekir, Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affan, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Zübeyr b. Avvam, Mus'ab b. Umeyr, Erkam b. Ebî'l-Erkam, Halid b. Said, Talhâ b. Ubeydullah gibi varlıklı olanlar varsa da bunlar henüz genç yaşlarda ve azınlıkta olduklarından maddi güç ve nüfuzları, Mekke ileri gelenleri ölçüsünde olmayıp, onlara göre daha zayıf konumdaydılar.<sup>7</sup> Mekke'nin fethiyle birlikte şehrin büyük zenginleri arasında sayılan Ebû Süfyan b. Harb, Abdullah b. Ebî Rebia, ve Hakem b. el-Âs İslâm'ı kabul ettiler. Bir süre sonra da Huveytıb b. Abdüluzza ve Safvan b. Ümeyye gibi üst düzey aristokratlar Hz. Peygamber'in davetine icabet ettiler.

Mekke'de durum böyle iken Medine'de olaylar farklı bir seyir izledi. Bi'setin 11. yılında Hz. Peygamber'in davetini kabul etmeye başlayan Yesribli Araplar arasında ileri gelenler İslâm'ı kabul etme konusunda çabuk davrandılar. Es'ad b. Zürâre, Zekvan b. Abdikays, Üseyd b. Hudayr, Sa'd b. Ubâde, Sa'd b. Muaz, Ubâde b. Samit, Übey b. Ka'b, Râfi' b. Mâlik ve daha pek çok ileri gelen Medineliler Hz. Peygamber'in davetine olumlu cevap verdiler. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde Mekke'nin aksine burada kendisini desteklemeye hazır, sayıları azımsanmayacak sayıda bir aristokrat grubun desteğiyle karşılaştı. Öyle ki bu destekten çekinen Abdullah b. Übey gibi bazı üst düzey zenginler kendilerini, Hz. Peygamber'in davetini destekler gibi göstermek zorunda kaldılar. Hz. Peygamber ayrıca, aralarında büyük zenginlerin de olduğu Yahudi kabileleri ile yakın bir iletişime geçti. Hz. Peygamber Medine'de yeni bir siyasi organizasyonun temellerini attıktan sonra Arabistan Yarımadasının her tarafından, aralarında zenginlerin de bulunduğu, farklı sosyo-ekonomik imkânlarla sahip pek çok kişi ve grup Medine'ye akın etti. Bazıları İslâm'ı kabul ederken bazıları da siyasi anlamda bağlılıklarını belirttiler.

Aşağıda Hz. Peygamber'in zenginlerle iletişiminin hedef ve yöntemlerini kapsayan esaslar ele alınacaktır.

## 2. HZ. PEYGAMBER'İN ZENGİNLİĞE YAKLAŞIMI VE ZENGİNLİK HAKKINDAKİ HADİSLER

Hz. Peygamber'in hayatında maddi sıkıntı çektiği dönemler olduğu gibi, iyi bir gelire sahip olduğu dönemler de vardır. O (sav), Hz. Hatice ile evlendiği dönemden itibaren boykot yıllarına kadar yirmi yılı aşkın bir

<sup>7</sup> Daha geniş bir yorum için bk. Kurt, "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar", 37-38.

süre içinde orta düzeyde zenginliğe sahip olmuştur. Mali açıdan, Medine döneminde Hayber'in fethinde kısmen, Huneyn Gazvesi'nden sonra ise büyük bir oranda rahatlama yaşamıştır. Ayrıca Mekke döneminde orta düzeyde bir zenginliğe sahip olan bazı sahabiler, Medine döneminde yüksek düzeyde sermayeye kavuşmuşlardır. Medine Müslümanları arasında da azımsanmayacak sayıda zengin bulunmaktaydı. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in sahabilerdeki bu zenginliğe karşı olumsuz herhangi bir tavrı olduğuna dair bir bilgiyle karşılaşmadık. Tam aksine, aşağıda da görüleceği gibi, çalışmaya ve kazanmaya teşvik etmiştir. Hz. Peygamber, hadislerinde ve uygulamalarında zenginlik konusunda önemli ölçüler ortaya koymuştur. Öncelikle çalışıp kazanma, servet sahibi olma konusundaki hadislerle bakmakta fayda vardır:

“Servet bir Müslüman için ne güzel arkadaştır. Yeter ki, o servetinden fakire, yetime ve yolcuya vermiş olsun.”<sup>8</sup>

“Doğru sözlü ve kendine güvenilir tâcir (âhirette) peygamberler, siddikler ve şehidlerle beraber olacaktır.”<sup>9</sup>

“Hiçbir kimse elinin emeğinden daha hayırlı lokma yememiştir. Allah'ın peygamberi Dâvûd aleyhisselâm da kendi elinin emeğini yedi.”<sup>10</sup>

“En temiz kazanç hangisidir?” sorusuna Hz. Peygamber, “Kişinin kendi elinin emeği, bir de dürüst ticaretin kazancı olduğunu” söylemiştir.<sup>11</sup>

“Tüccar kazançlı, karaborsacı ise mel'ündür.”<sup>12</sup>

“Kuvvetli mü'min zayıf mü'minden hayırlıdır.”<sup>13</sup>

“Allah'ım, bize verdiklerini artır, eksiltme, bize ikramda bulun, bizi zelil kılma, bize ver, bizi mahrum etme.”<sup>14</sup>

Hz. Peygamber, çalışıp kazanmayı teşvik etmenin yanında, servetini hayırlı yolda kullanmayı teşvik etmiştir:

“Dul kadınların ve fakirlerin nafakalarını kazanmaya koşan Müslüman, Allah yolunda harb eden mücâhid, yahut gece namazlı, gündüz oruçlu âbid kimse gibidir.”<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Hamza Ahmed ez-Zeyn (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995), 3: 21.

<sup>9</sup> Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Muhammed b. Sâlih er-Râcihî (Riyad: Baytül-Efkâr, 1419/1999), “Buyû”, 4; İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1419/1998), “Ticârât”, 1.

<sup>10</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Riyâd: Beytu'l-Efkâr, 1418/1998), “Buyû”, 15.

<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 141.

<sup>12</sup> İbn Mâce, “Ticârât”, 6.

<sup>13</sup> Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim* (Riyad: Beytül-Efkâr, 1998/1419), “Kader”, 34; İbn Mâce, “Zühd”, 14.

<sup>14</sup> Tirmizî, “Tefsir”, 23.

<sup>15</sup> Buhârî, “Nafakât”, 3.

“Ancak iki kişi gıpta edilmeye değer: Birisi, Allah'ın kendisine Kur'ân ihсан ettiği ve gece-gündüz onunla meşgul olan (onu okuyan, onunla amel eden) kimsedir. Diğeri de Allah'ın verdiği malı gece-gündüz (fakir-lere) infak eden kimsedir.”<sup>16</sup>

“Üstteki el (veren el), alttaki elden (alan el) daha hayırlıdır.”<sup>17</sup>

Hız. Peygamber, Müslümanları çalışmaya, kazanmaya teşvik etmiş ve Medine'de bulduğu ilk fırsatta Müslümanların daha iyi ticaret yapması için zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede Yahudi pazarına alternatif olarak Müslümanlara ait bir pazar kurmuş ve bunun nizamnâmesi niteliğinde ticari ilkeler koymuştur. Heysemi'nin (ö. 807/1404) aktardığı rivayet bu konuda oldukça dikkat çekicidir:

“Hz. Peygamber, et satıcılarının olduğu yere gelerek onlara alışveriş şekli hakkında şunları söyledi: Dilediğiniz gibi satın. Ama insanlar aleyhine olarak leş olan hayvan ile İslâmi olarak kesilmiş hayvanı karıştırmayın. Ey İnsanlar! Aklınızda tutun! İhtikar (karaborsacılık) yapmayın. Alışverişte (alıcı olmadığınız halde) ara kızıştırmayın. Satıcılar mallarını pazara indirmeden önce yolda karşılayıp alışveriş yapmayın. Şehirli köylü adına satış yapmasın. Kişi, kardeşinin alışverişini (bitmeden) üzerine alışveriş yapmasın. Kişi, kardeşi ona verinceye kadar kardeşinin nişanlandığı/sözleştiği kızı talip olmasın...”<sup>18</sup>

### 3. HZ. PEYGAMBER'İN ZENGİNLERE YAKLAŞIMI VE DAVRANIŞ MODELLERİ

#### 3.1. Hz. Peygamber, İslâm'ın Zenginlere Tebliğini Amaçlamıştır

Zengin olsun fakir olsun İslâm'ın insanlara tebliği Hz. Peygamber'in en büyük amacıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, Müslüman olsun olmasın zenginlerle iletişimini iyi tutmuş, onlara her fırsatta İslâm'ı tebliğ etmiştir. Davetin açık hale gelmesinden vefatına kadar Hz. Peygamber bu faaliyetini devam ettirmiştir. İlk dönemlerde Hz. Peygamber'in şahsiyetinden etkilenerek Müslüman olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Abdurrahman b. Avf gibi az sayıdaki zenginin aksine, sermaye sahibi ve aristokrat sınıfı oluşturan çoğunluk ise davete olumsuz cevap vermişlerdir.

Mekke'nin zengin ve aristokrat tabakasını oluşturan Ebû Cehil (Amr b. Hişam), Ümeyye b. Halef, Übey b. Halef, Velîd b. Mugîre, As b. Vail, Ebû Süfyan b. Harb, Süheyl b. Amr, Utbe b. Rebia, Ukbe b. Ebî Muayt ve Saf-

<sup>16</sup> Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 20; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 266.

<sup>17</sup> Buhârî, “Zekât”, 18, 50, “Nafakât”, 2; Müslim, “Zekât”, 94-97, 107, 124.

<sup>18</sup> Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, trc. Heyet (İstanbul: Ocak Yayınları, 2011), 6: 501, 502-504, 508-510; Hz. Peygamber'in ihtikarı (karaborsa) yasaklaması, Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 6: 509.

van b. Ümeyye gibi şahsiyetlerle her fırsatta bir araya gelen Hz. Peygamber, onların bütün saldırılarına, hakaretlerine rağmen sabırla tebliğde bulunmuş, hiçbir zaman onlara karşı sert ve kırıcı bir üslup kullanmamıştır. Hatta Hz. Peygamber, Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olan veya olmaya yakın duranlara yönelik Müellefetü'l-Kulûb çerçevesinde önemli bağışlarda bulunarak İslâm'a ısındırmıştır. Bu çerçevede Ebû Süfyan b. Harb, Abdullah b. Ebî Rebia, Huveytib b. Abdüluzza, Akra' b. Habis, Uyeyne b. Hısn ve Safvan b. Ümeyye gibi üst düzey zenginlere Huneyn Savaşı sonrası ganimetten 100'er deve vermiştir.<sup>19</sup> Hz. Peygamber'in Mekkeli ve diğer gayrimüslim zenginlerle olan bu yakın ve samimi iletişimi onların İslâm'ı daha içten kabul etmelerini sağlamıştır.

### 3.2. Hz. Peygamber, İslâm'ın Tebliği ve Yayılması İçin Zenginlerin Sermayelerinden Yararlanmıştır

Hz. Peygamber, İslâm'ın tebliğ ve yayılmasında zenginlerin imkanlarından yararlanmıştır. Buna henüz İslâm'a girmemiş zenginler de dahildir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Sa'd b. Ubâde, Abdurrahman b. Avf, Talhâ b. Ubeydullah ve diğer zengin Müslümanlar, mali açıdan sıkıntı çekilen gazve ve seriyelerde yüksek miktarlarda yardımda bulunmuşlardır. Ancak bazen bu yardımlar ihtiyacı karşılayamaz olmuştur. Bu yardımların yeterli olmadığı bazı durumlarda Hz. Peygamber, müşrik zenginlerden borç alma yoluna gitmiştir. Huneyn Gazvesi bu konuda önemli bir örnektir. Hz. Peygamber, Müslüman olmayan bazı Mekkelilerin sahip olduğu sermaye ile bu gazvenin masrafını karşılamıştır. Bu çerçevede Safvan b. Ümeyye'den 50.000 dirhem borç almıştır. Safvan ayrıca, silahlarla beraber 100 tane zırh da vermiş, silahların kendi develeleriyle savaş mahalline taşınmasını da üstlenmiştir.<sup>20</sup> Bunun dışında Hz. Peygamber, Abdullah b. Ebî Rebia ve Huveytib b. Abdüluzza'nın her birisinden 40.000 dirhem borç almış, bu borçların hepsini Huneyn'den sonra geri ödemiştir.<sup>21</sup> Başka bir olayda da Hz. Peygamber bir Yahudi'den borç almış ve zırhını rehin olarak bırakmıştır.<sup>22</sup>

Hz. Peygamber'in gayrimüslim zenginlerden aldığı borçları zamanında ödemesi ve onlara gösterdiği samimi yakınlık, onların güvenini sağlamıştır. Bu sayede özellikle Mekkeli zenginlerin sermayeleri artık

<sup>19</sup> Bk. Muhammed Abdulhay el-Kettânî, et-*Terâtîbu'l-İdâriyye (Hz. Peygamber'in Yönetimi)*, trc. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 2: 150-152; Kapar, M. Ali, "Safvan b. Ümeyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 35: 486.

<sup>20</sup> Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1984), 3: 890.

<sup>21</sup> Mahmood İbrahim, "İslam'ın Doğuşu ve Sermaye", trc. A. Turan Yüksel, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1998): 308.

<sup>22</sup> Buhârî, "Büyü", 14.

İslâm'ın ve Müslümanların hizmetine girmiştir. Ayrıca daha ileri seviyede İslâm'ın yayılmasının maddi kaynağı ile gerekli alet ve silahları sağlamak, organize ve idarecilik konularındaki tecrübeleri nedeniyle, bu zenginlere önemli görevler yüklenmiştir.<sup>23</sup>

### 3.3. Hz. Peygamber, Zenginliğin Baskı ve İmtiyaz Aracı Olarak Kullanılmasına İzin Vermemiştir

Hz. Peygamber, zenginliğin birçok toplumda, özellikle de Cahiliyye Mekke'sinde, baskı ve imtiyaz aracı olarak kullanıldığı bir dönemde, aynı hatanın Müslümanlar arasında meydana gelmemesi konusunda hassas davranmıştır. Hatta Mekke aristokrasisinin İslâmi daveti reddetmesinin altında yatan temel nedenlerden birinin, Hz. Peygamber'in bu yaklaşımı olduğu söylenebilir. Ümeyye b. Halef'in kendisini bir köle olan Bilal-i Habeşî ile aynı kefeye koyan bir dini kabul etmesi mümkün görünmemekteydi. Nitekim Hz. Peygamber ile olan tartışmalarında bunu açıkça dile getirmişlerdir.<sup>24</sup>

Hz. Peygamber, zengin ve aristokratların işledikleri suç karşılık cezalandırılmaları için aracı olanları, kim olursa olsun, kararlı ifadelerle uyarmıştır. Nitekim hırsızlık yapan bir kadının affedilmesi için aracılık yapmak için kendisine başvuran Üsâme b. Zeyd'e şöyle demiştir:

“Sizden önceki insanların helak olmalarının sebebi, aralarında zengin ve asilzadeler hırsızlık yapınca bırakırlar, fakir ve zayıf kimseler hırsızlık yapınca cezalandırılırdı. Allah'a yemin ederim ki eğer Muhammed'in kızı Fâtıma dahi hırsızlık yapsa gereken cezayı veririm.”<sup>25</sup>

Başka bir olayda, Gassân kabilesinin reisi Hz. Peygamber'e gelerek: “Ben Müslüman olursam bu toplum içerisindeki yerim neresidir? Şu köleler ve fakir insanlarla birlikte mi oturacağım, yoksa herhangi bir imtiyazım olacak mı?” diye sorar. Hz. Peygamber: “Hayır, senin bir imtiyazın olmayacak; sen de onlardan birisi olacaksın. Çünkü İslâm'da mü'minler, bir tarağın dişleri gibi birbirlerine eşittirler.” şeklinde cevap verir. O adam da: “Hayır, ben buna razı değilim” diyerek gider. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Müslümanlar kardeşlerdir. Birinin diğerine takvadan başka hiç bir üstünlüğü bulunmamaktadır.” buyurur.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> İbrahim, “İslam'ın Doğuşu ve Sermaye”, 309.

<sup>24</sup> Mesela bk. Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 46.

<sup>25</sup> Müslim, “Hudûd”, 8; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed b. Sâlih er-Râcihî (Riyâd: Beytü'l-Efkâr, 1999), “Hudûd”, 4.

<sup>26</sup> Feridun Tekin, *Hz. Peygamber Döneminde Sosyal Hizmetler* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), 251.

Hız. Peygamber, zenginlerin fakirlerden ayrı tutulduğu organizasyonları da şu şekilde kınamıştır: “*Yemeğın en kötüsü zenginlerin davet edilip fakirlerin terkedildiğı velime (düşün) yemeğidir.*”<sup>27</sup>

### 3.4. Hız. Peygamber, Zenginleri Sosyal Hizmet Uygulamalarına Teşvik Etmiştir

Sosyal hizmetler; kişi, grup ve toplumlara sosyal, ruhsal, ekonomik ve fiziksel yönlerden, imkânlar çerçevesindeki en yüksek refah düzeyine ulaşabilmeleri için yardım yapılması ve desteklenmesi gibi çok kısa ama kapsayıcı şekilde tarif edilmektedir.<sup>28</sup> Sosyal hizmetlerin birinci hedefi toplumun desteklenmeye muhtaç grupları olduğu gibi toplumun geneline yönelik uygulamaları da kapsar. Mesela okul, hastane, köprü vb. yapılar toplumun geneline hitap eden sosyal hizmet uygulamalarıdır.

Hız. Peygamber, Müslüman zenginleri, topluma yönelik sosyal hizmet uygulamaları yapmaya teşvik etmiştir:

“İnsan ölünce artık onun sevap kazanma imkânı bitmiş olur. Ancak geride sadaka-i câriye, insanların faydalandığı ilim ve bir de kendisine dua eden hayırlı bir evlat bırakanlar sevap almaya devam ederler.”<sup>29</sup>

Hız. Peygamber başka bir hadisinde şöyle buyurmaktadır;

“Yedi çeşit hayır vardır ki, bunların sevabı, kula öldükten sonra o kabrindeyken de yazılmaya devam eder: İlim öğreten, bir nehir açan, bir kuyu kazan, bir hurma ağacı diken, bir mescid yapan, bir mushaf bırakan ya da ölümünden sonra kendisi için mağfiret dileyecek bir çocuk bırakan kimse”<sup>30</sup>

Bu teşvikler sonucunda zengin sahabiler arasında adeta bir sosyal hizmet yarışı başlamıştır. Bu çerçevede Erkam b. Eb’l-Erkam Mekke’de evini Müslümanların hizmetine vakfetmiştir.<sup>31</sup> Hız. Osman, Medine’de su sıkıntısı çeken Müslümanların bu problemini çözmek amacıyla bir Yahudi’ye ait olan Rûme kuyusunu büyük miktarda para vererek satın almış ve halkın kullanımına sunmuştur.<sup>32</sup> Ensar’dan Ebû Talhâ’nın bahçesini vakfetme olayı ve buna Hız. Peygamber’in yaklaşımı ilginçtir. Ebû

<sup>27</sup> İbn Mâce, “Nikâh”, 25.

<sup>28</sup> Yılmaz Çelik, *İslam’da Sosyal Hizmetler Hız. Peygamber Dönemi* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2017), 2; Ayrıca bk. Kadir Arıcı, *Sosyal Güvenlik Dersleri* (Ankara: Sargın Ofset, 1999), 147; Sait Dilik, “Sosyal Güvenlik ve Sosyal Hizmetler Arasındaki İlişkiler”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 35 (1980): 73; İsmet Galip Yolcuoğlu, *Sosyal Hizmete Giriş* (Ankara: Sabev Yayınevi, 2012), 106; III’ üncü Milli Sosyal Hizmetler Konferansı, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı, *Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü Yayını* (Aralık 1968), Yayın No: 54: 305-364.

<sup>29</sup> Müslim, “Vasiyye”, 14.

<sup>30</sup> Heysemî, *Mecmeu’z-Zevâid*, 1: 455.

<sup>31</sup> Muhammed b. Sa’d, *Kitâbu’t-Tabakâti’l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü’l-Hânci, 1421/2001), 3: 224.

<sup>32</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: 1993), 128.

Talhâ, Medine'de Ensar'ın zenginlerindendi. En çok sevdiği mal *Beyruhâ* adındaki değerli bostanıydı. "Sevdiğiniz şeylerden (Allah yolunda) harcamadıkça iyiliğe nail olmazsınız" (Â-i İmrân 3/92) âyeti nazil olunca Ebû Talhâ, Hz. Peygamber'e gelerek *Beyruhâ* adındaki değerli bostanını vakfettiğini söylemiş ve Hz. Peygamber'in bunu uygun bir yere tahsis etmesini istemişti. Hz. Peygamber, ona bu davranışının güzel olduğunu ve bu bahçeyi akrabalarından fakir olanlara tahsis etmesinin daha uygun olacağını söylemiştir. Ebû Talhâ da bahçeyi akrabaları ile amcaoğulları arasında paylaşmıştır. Bir başka rivâyete göre Übey ve Hassan'a vermiştir.<sup>33</sup> Abdurrahman b. Avf, Hz. Peygamber'e gelen misafirler için *Dâru'l-Kübrâ* ve *Dâru'd-Difân* adları ile anılan bir misafirhane yaptırıp vakfetmiştir. Samhûdî, Hz. Peygamber'in, bu misafirhanenin inşasında bizzat çalıştığını belirtmektedir.<sup>34</sup>

Bu konudaki örnekler çok fazladır. Hz. Peygamber'in zenginlerle olan samimi ve sıcak iletişimi, onların topluma yönelik sosyal hizmet uygulamalarını gerçekleştirmelerinde teşvik edici olmuştur. Bu sayede Hz. Peygamber'in Medine'de oluşturduğu siyasi organizasyon aynı zamanda bir sosyal devlet özelliği göstermiştir.

Hız. Peygamber ayrıca, zenginleri toplumda dezavantajlı grupları desteklemeye teşvik etmiştir. Dezavantajlı gruplardan maksat, toplumda desteklenmeye muhtaç fakir, yaşlı, engelli, kimsesiz çocuk ve kadınlar ve benzeri durumda olanlardır.<sup>35</sup> Toplumda zengin, sermaye sahibi insanların, mallarının ve kazançlarının belli bir kısmını dinî emirlerin bir gereği olarak, muhtaç kimselere zekât veya sadaka olarak vermeleri sosyal dayanışma ve ekonomik adaletin tesisine büyük bir katkı sağlamaktadır. İslâm'ın insana yüklediği birçok sosyal, iktisadî, ahlâkî yükümlülük, İslâm'daki sosyal hizmet anlayışını daha kalıcı ve zengin hale getirmektedir.<sup>36</sup>

Ancak şunu özellikle belirtmekte fayda vardır: Hz. Peygamber, zenginlerin dezavantajlı gruplara desteklerini sağlarken, desteklenen grup-

<sup>33</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 10, 17, 27; ayrıca bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: y.y., 1985), "Sadaka", 1816; Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, trc. Cemaleddin Saylık (İstanbul: Zafer Matbaası, 1981), 529-530. Ebû Ubeyd, bu olayda, Â-i İmrân 3/92 âyeti yerine Bakara 2/245 âyetini zikretmektedir; Ayrıca Kettânî, olayın farklı aktarımlarını kaydederek geniş şekilde ele almıştır. Kettânî, 1: 587-588; Mustafa Sıbaî, bu vakfın İslâm'da ilk vakıf olduğunu ve medeniyetimizdeki hayır kurumlarının temelini teşkil ettiğini yazmıştır. Mustafa Sıbaî, İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar, trc. M. S. Şimşek - N. Demircan (Konya: Uysal Yayıncılık, ts.), 123-124.

<sup>34</sup> Nureddin Ali b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî es-Samhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Samerrâî (Beyrut: Müessesetü'l-Furkani Li't-Türasi'l-İslami, 1421/2001), 3: 57; Kettânî, 2: 23.

<sup>35</sup> Geniş bilgi için bk. Çelik, *İslam'da Sosyal Hizmetler*, 1-5.

<sup>36</sup> Çelik, *İslam'da Sosyal Hizmetler*, 40-41.

ların hazırcılığa alışmalarına karşı da önlem almıştır. Özellikle çalışmadan, başkalarının yardımıyla geçinmeyi alışkanlık haline getirenleri uyarılmış ve onları tembellikten ve dilencilikten sakındırmıştır. Hz. Peygamber, tembellik dolayısıyla gelen fakirliği kötölemiş ve insanlara el açmaktan şiddetle sakındırmıştır:

“Fakirlikten, kıtlıktan, zilletten ve zulüm (kötülük) etmekten, zulme (kötülüğe) uğramaktan Allah’a sığınm.”<sup>37</sup>

“Üstteki el alttaki elden daha hayırlıdır. Üstteki el yardım eden, alttaki el ise dilenendir.”<sup>38</sup>

“Allahım! Âcizlikten, tembellikten, korkaklıktan ve ihtiyarlıktan sana sığınırım.”<sup>39</sup>

“Yemin ederim ki, sizden herhangi birinizin arkasına bir bağ odun yüklenmesi, verip/vermeyecek birinden istemesinden hayırlıdır.”<sup>40</sup>

“İnsan, elinin kazancından daha güzel, daha helal bir kazanç elde etmemiştir.”<sup>41</sup>

Hız. Peygamber, kendisinden bir şey istemek için gelen adama - dilencilik yapmaması için- elindeki satarak para kazanmasına destek olmuş ve tavsiyelerde bulunmuştur.<sup>42</sup>

Hız. Peygamber zenginleri, dezavantajlı grupları desteklemeye teşvik ederken, İslâm’da sosyal hizmet kaynağı olan zekât, sadaka, sadaka-i cariyeye, fitre ve karz-ı hasen’e dikkat çekmiştir. Bazı örnekler:

“Kötü bir efendinin yanında bulunan köleye tasadduk edilen sadakadan daha faziletli bir sadaka yaktır.”<sup>43</sup>

“Yedi çeşit hayır vardır ki, bunların sevabı kula öldükten sonra o kabrindeyken de yazılmaya devam eder: İlim öğretene, bir nehir açan, bir kuyu kazan, bir hurma ağacı diken, bir mescit yapan, bir mushaf bırakan ya da ölümünden sonra kendisi için mağfiret dileyen bir çocuk bırakan kimse.”<sup>44</sup>

“Her verilen borç, sadakadır.”<sup>45</sup>

<sup>37</sup> Tirmizî, “Zühd”, 1; Ebû Abdurrahman b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdulmunim Şelebi (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), “İstiâze”, 14, 16, 29.

<sup>38</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, “Sadaka”, 1822.

<sup>39</sup> Buhârî, “Deavât”, 38; Müslim, “Zikir”, 73; Tirmizî, “Deavât”, 116; ayrıca Hız. Peygamber’in dilencilikten sakındırması hakkında bk. Buhârî, “Zekât”, 53/76; Kettânî, 2: 122; Ebû Ubeyd, *Emvâl*, 521; Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, “Sadaka”, 1821, 1823, 1824, 1825.

<sup>40</sup> Buhârî, “Büyü”, 15.

<sup>41</sup> İbn Mâce, “Ticârât”, 1.

<sup>42</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 6: 511.

<sup>43</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 7: 353.

<sup>44</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 1: 455.

<sup>45</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 7: 33; Hız. Peygamber, borçlunun borcunu silen ya da sadaka yerine sayarak almanın ahirette mükâfatlandırılacağını belirtmiştir. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 7: 56.



“Yakınlara, hiçbir şeyi olmayanlara ve yolda kalmışlara malından ver.”<sup>46</sup>

“Zekât veren kimse, misafirini güzel ağırlayan kişi ile sıkıntı ve afet gibi hallerde yardımda bulunan kişi pintilikten/cimrilikten korunmuştur.”<sup>47</sup>

“Yarım hurma ile de olsa ateşten korunun.”<sup>48</sup>

Hz. Peygamber'in zenginleri teşviki sayesinde Suffa'da kalan kimse-siz, yoksul ve misafirlerin ihtiyaçları zenginler tarafından karşılanmıştır.<sup>49</sup>

### 3.5. Hz. Peygamber, Müslüman Zenginleri, Zenginliğin Potansiyel Tehlikelerine Karşı Uyarmıştır

Hz. Peygamber, ticaret yaparak zenginleşmeyi teşvik ederken, zenginliğin bazı tehlikelerine dikkat çekmiştir. Zenginlik, insanın önüne çıkan en önemli imtihan vesilelerinden biridir. Dolayısıyla eldeki imkânları başkalarının yararı için de kullanmamak zenginlerin önündeki potansiyel bir tehlikedir. Hz. Peygamber Müslümanları bu konuda uyarmıştır:

“Allah, Müslümanların zengin olanlarına, mallarından, fakirlere yetecek miktarda (yardımda bulunmalarını) farz kılmıştır. Fakirler, zenginlerin yaptıkları kısıntıları sebebiyle aç ve çıplak kalırlar. Şunu iyi biliniz ki Allah, onları şedid bir hesaba tabi tutup son derece acı bir azab verecektir.”<sup>50</sup>

Bazen hayır yapmak isterken yakınındakilere haksızlık yapma ihtimali vardır. Hz. Peygamber, bu gibi durumlarda zenginleri uyararak yanlış uygulamalara izin vermemiş, yapılan yanlışları da düzeltmiştir. Bu çerçevede; Sa'd b. Ebî Vakkâs, bütün malını vasiyet etmek istediği zaman Hz. Peygamber sadece 1/3'üne izin vermiştir.<sup>51</sup> Yine Ebû Lübâbe b. Abdulmünzir'in, tevbesi kabul edildiği için bütün malını tasadduk etmek istediği zaman Hz. Peygamber sadece 1/3'üne izin vermiştir.<sup>52</sup> Tebük seferinden geri kalan Ka'b b. Mâlik'in keffaret olarak bütün malını infak etmek istemesini Hz. Peygamber kabul etmemiştir.<sup>53</sup> Hz. Peygamber'in, vefat etmeden önce tek varlığı olan 6 kölesini azad ederek varislerine bir şey bırakmayan adama öfkelenmesi ve köleler arasında kura

<sup>46</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 5: 17.

<sup>47</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 5: 33.

<sup>48</sup> Ebû Ubeyd, *Emvâl*, 368; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 5: 148-153.

<sup>49</sup> Geniş bilgi için bk. Akif Köten, “Asr-ı Saâdet'te Suffa Ashâbı”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 4: 381-416.

<sup>50</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 5: 13-26.

<sup>51</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, “Vasiyet”, 1454; Müslim, “Vasiyye”, 5-9

<sup>52</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, “Adaklar ve yeminler”, 1017.

<sup>53</sup> Buhârî, “Eyman ven-nüzur”, 24/65.

çekerek sadece ikisini azad ettirmesi diğerlerini varislere bırakması<sup>54</sup> uygulaması da oldukça ilginçtir.

Başka bir olayda da; Ensar'dan bir adam bütün malını vakfetmiş, daha sonra adamın ana-babası fakirleşince Hz. Peygamber malı ebeveyne geri iade etmiştir.<sup>55</sup> Buna benzer başka bir olayda da Abdullah b. Zeyd el-Ensari bahçesini sadaka olarak vermiştir. Ancak babası Hz. Peygamber'e gelerek muhtaç durumda oldukları yönünde bazı şeyler söylemiştir. Hz. Peygamber bahçeyi sadaka verenin babasına vermiş, baba ölünce de Hz. Peygamber bahçeyi geri almıştır.<sup>56</sup>

Hz. Peygamber, sermaye sahiplerini, ticaretlerini helal yoldan ve dürüstçe yapmaları konusunda uarmıştır:

"En temiz kazanç hangisidir?" sorusuna Hz. Peygamber, 'Kişinin kendi elinin emeği bir de dürüst ticaretin kazancı olduğunu' söylemiştir."<sup>57</sup>

"Ey tüccarlar topluluğu! Yalandan sakının!"<sup>58</sup>

Hz. Peygamber, pazarı dolaştığı bir gün, kötü gıda satan biriyle karşılaşmış ve onu şu sözlerle uarmıştır: "Bizi aldatan bizden değildir."<sup>59</sup>

Hz. Peygamber bu ve benzeri pek çok konuda zenginleri uyararak, onların kendileri, akrabaları ve toplumun geneli için faydalı birer insan olmalarını sağlamak için yol göstermiştir. Tarihte yaşayan pek çok toplumda zenginlerle toplumun diğer grupları arasında Hz. Peygamber'in gösterdiği bu tavır sergilenmediği için düşmanlıklar ortaya çıkmış, bunun sonucunda toplumların huzuru bozulmuştur.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Toplumlarda itibar ve saygınlık kaynağı olarak görülen zenginlik, Kur'ân ve hadislerde bir imtihan vesilesi olarak sunulmuştur. Kur'ân ve hadislerde kınanan zenginlik; yoksul ve muhtaçlara faydası olmayan, insanın azmasına, toplumun ifsadına, haksızlığa, adaletsizliğe yol açan ve insanı Allah'tan uzaklaştıran zenginliktir. Hz. Süleyman'ın şu duası, helal yolla kazanılan ve hayırda kullanılan zenginliğin sınırının olmadığını açıkça göstermektedir: "Ey Rabbim! Beni bağışla. Bana, benden sonra kimseye layık olmayacak bir mülk bahşet! Şüphesiz sen çok bahşedicisin!" (Sad 38/35). Hz. Peygamber, zenginliğin insanı azgınlığa sürükle-

<sup>54</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 7: 275-277.

<sup>55</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 5: 224

<sup>56</sup> Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, trc. Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayınları, 2012), 9: 165.

<sup>57</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 6: 435-436.

<sup>58</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 6: 473-476.

<sup>59</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 6: 492-496; ayrıca metne ek olarak şu ifade vardır: "*Hile ve aldatma cehennemdedir.*" 6: 493-494.

yebilecek potansiyele sahip olduğunu vurgulamakla birlikte çalışıp kazanmayı, insanlara maliyla faydalı olmayı da teşvik etmiştir. Şüphesiz ki İslâm'daki bazı ibadetleri yerine getirmek, belli bir seviyede varlık sahibi olmaya bağlıdır. Örneğin hac, zekât, kurban, fitır sadakası, sadaka-i cariye, diğer sadakalar, cihada fiili destek, hayır-hasenat işlerinin tamamını ancak zenginlikle yerine getirilebilecek ibadetlerdir. Ancak zenginliğin bazı kişilerin elinde toplanması ve insanlar üzerinde sömürü aracı olarak kullanılması önemli bir tehlikedir. Gerek Kur'ân gerekse Hz. Peygamber bu konuda insanları uyararak insanlık için tehlikeli olan tekelleşmenin önüne geçmişlerdir.

Mekke'de Hz. Peygamber'e inananlar arasında sermaye sahibi zengin çok azdı. Burada sermaye sahibi zenginlerin direnciyle karşılaştı. Bu dirence rağmen Hz. Peygamber Mekke aristokrasisine karşı sert bir dil kullanmayarak onları kazanmaya çalıştı. Ancak çoğunluğu İslâm'ı kabul etmeden öldüler. Çok az bir kısmı ise Mekke'nin fethinden sonra Müslüman oldular. Hz. Peygamber, Medine'ye hicretten sonra yeni bir siyasi organizasyonun temellerini attı. Bu siyasi organizasyonun güçlenmesi, genelde Müslümanların, özelde hicret sırasında zayıflayan Müslüman sermaye sahiplerinin tekrar kendilerini toparlaması için ekonomik atılımlar gerçekleştirdi. Bu atılımlar neticesinde tekrar güçlenen zenginleri toplumda yardıma muhtaç dezavantajlı grupları desteklemeye teşvik etti.

Mekke'nin fethinden sonra, daha önce Hz. Peygamber'in davetine olumsuz cevap veren Mekke aristokrasisinin bir kısmı İslâm'a girdi. Onların İslâm'a girmelerindeki en önemli etken, Hz. Peygamber'in yaklaşımıydı. Hz. Peygamber, Müslüman olsun veya olmasın sermaye sahibi zenginlerle ilişkilerini en yüksek düzeyde iyi tutmuş ve bunun olumlu sonuçlarını almıştır. Hz. Peygamber, bir sosyal devletin yerine getirmesi gereken fonksiyonları zenginler sayesinde Medine site devletinde gerçekleştirmiştir. İlahî davetin yayılması, sosyal hizmet uygulamalarının gerçekleştirilmesi, toplumda desteklenmeye muhtaç dezavantajlı gruplara yardım edilmesi gibi faaliyetler sermaye sahibi zenginler sayesinde gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber zenginlerin, sırf zengin oldukları için toplumda imtiyaz sahibi olmaları, ticaretlerinde dürüst davranmamaları, fakirleri ihmal etmeleri gibi durumlara karşı tavrını da çok net şekilde ortaya koymuştur. Ancak Hz. Peygamber'in zenginlerle iletişiminin temelini sadece maddî getirilere ircâ etmek İslâm'ın ruhuna uygun değildir. Hz. Peygamber'in en nihâî amacı, insanın yaradılış gayesi olan imtihanın kazanılmasıdır.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir-Hamza Ahmed ez-Zeyn. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadis, 1416/1995.
- Altınay, Ramazan. "Erken İslâm Toplumunda Zenginler ve fakirler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006): 197-222.
- Arıcı, Kadir. *Sosyal Güvenlik Dersleri*. Ankara: Sargın Ofset, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyâd: Beytu'l-Efkâr, 1418/1998.
- Çelik, Yılmaz. *İslâm'da Sosyal Hizmetler Hz. Peygamber Dönemi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Dilik, Sait. "Sosyal Güvenlik ve Sosyal Hizmetler Arasındaki İlişkiler". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 35 (1980): 73-84.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed b. Sâlih er-Râcihî. Riyâd: Beytu'l-Efkâr, 1419/1999.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Emvâl*. Trc. Cemaleddin Saylık. İstanbul: Zafer Matbaası, 1981.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*. Trc. Heyet. 20 Cilt. İstanbul: Ocak Yayınları, 2011.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Nşr. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Kâhire: 1374/1955.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ciy, 1418/1998.
- İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, 1421/2001.
- İbrahim, Mahmood. "İslâm'ın Doğuşu ve Sermaye". Trc. A. Turan Yüksel. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1998): 285-312.
- Kapar, M. Ali. "Safvan b. Ümeyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 486-487. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kettânî, Muhammed Abdulhay. *et-Terâtîbu'l-İdâriyye (Hz. Peygamber'in Yönetimi)*. Trc. Ahmet Özel. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Köten, Akif. "Asr-ı Saâdet'te Suffa Ashâbı". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*. Ed. Vecdi Akyüz. 4: 381-416. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Kurt, Abdurrahman. "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009): 27-41.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ'*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1985.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. Riyad: Beytu'l-Efkâr, 1998/1419.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Hasan Abdulmunim Şelebi. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- Samhûdî, Nureddîn Ali b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî. *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. Thk. Kâsım es-Samerrâî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Furkani Li't-Türasi'l-İslâmi, 1421/2001.

- San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. Trc. Hüseyin Yıldız. 12 Cilt. İstanbul: Ocak Yayınları, 2012.
- Sancaklı, Saffet. "Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 331-377.
- Sıbaî, Mustafa. *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*. Trc. M. S. Şimşek - N. Demircan. Konya: Uysal Yayıncılık, ts.
- Şen, Mustafa. *Kur'ân'da Zenginlik ve Fakirlik*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Tekin, Feridun. *Hız. Peygamber Döneminde Sosyal Hizmetler*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. Thk. Muhammed b. Sâlih er-Râcîhî. Riyad: Beytü'-Efkâr, 1419/1999.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-Megâzî*. Thk. Marsden Jones. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1984.
- Yeniçeri, Celal. *İslâm'ın Dayanışma - Paylaşma Medeniyeti*. İstanbul: İfav Yayınları, 2013.
- Yolcuoğlu, İsmet Galip. *Sosyal Hizmetlere Giriş*. Ankara: Sabev Yayınevi, 2012.
- III' üncü Milli Sosyal Hizmetler Konferansı*. Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı, Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü Yayını (Aralık 1968) Yayın No: 54: 305-364.



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 224-230

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**GÜNÜMÜZ TEFSİR PROBLEMLERİ, YAZAR MUHSİN DEMİRCİ  
(İSTANBUL: İFAV YAYINLARI, 2017), 319 SAYFA, ISBN: 9755484402.**

*Today's Tafsir Problems, by Muhsin Demirci*

*(İstanbul: İFAV Publishing, 2017), 319 pages, ISBN: 9755484402.*

## Değerlendiren / Reviewed by

### Mehmet KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

*Assistant Professor, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsir*

Aksaray, Turkey

mehmetkaya@aksaray.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0066-5232>

Atf / Cite as: Kaya, Mehmet. "Günümüz Tefsir Problemleri, yazar Muhsin Demirci (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 319 sayfa, ISBN: 9755484402". *Mütefekkir* 5/9 (Haziran 2018): 224-230. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441663>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.  
All rights reserved.

## Kitap Değerlendirmesi

# GÜNÜMÜZ TEFSİR PROBLEMLERİ, YAZAR MUHSİN DEMİRCİ (İSTANBUL: İFAV YAYINLARI, 2017), 319 SAYFA, ISBN: 9755484402

Mehmet KAYA

### Öz

Her ilim dalı gibi tefsir ilminin de problemleri bulunmaktadır. Bunların başında da Kur'an yorumlama metodolojisine ilişkin olanlar gelmektedir. Türkiye'de yaklaşık otuz yıl önce bu problemler dile getirilmeye başlanmış, konuya ilişkin çeşitli bildiri, makale ve kitaplar yayımlanmıştır. Tefsir problemlerine ilişkin en yeni eser ise Muhsin Demirci'nin geçtiğimiz yılın sonlarına doğru yayımlanan *Günümüz Tefsir Problemleri* adlı eseridir. Bu alanda bir başka eseri daha bulunan müellifin önceki eserinden farklı olarak bu eserinde Kur'an'ı anlamaya yönelik sorunlara odaklandığı görülmektedir. Bu çalışmada müellifin bu eseri değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Problem, Kitap, Muhsin Demirci.

### Book Review

**Today's Tafsir Problems, by Muhsin Demirci  
(İstanbul: İFAV Publishing, 2017), 319 pages, ISBN: 9755484402.**

### Abstract

Like every science, Tafseer has problems too. At the top of these problems there come the ones that are related to Qur'anic interpretation methodology. About thirty years ago, these problems have started to be talked about in Turkey and since then, various declarations, articles and books have been published. The latest study on tafseer problems is Muhsin Demirci's *Today's Tafsir Problems* and it was published at the end of 2017. The author who has another book about this issue, -unlike his previous work- seems to be focused on the problems of understanding the Quran in this book. In this study, the book titled "Today's Tafsir Problems" by Muhsin Demirci will be reviewed.

**Keywords:** Tafsir, Problem, Book, Muhsin Demirci.

Ülkemizde tefsir ilminin problemlerine ilişkin ilk kapsamlı çalışma Prof. Dr. M. Sait Şimşek'in *Günümüz Tefsir Problemleri*<sup>1</sup> adlı eseridir. Tefsir ilmine dair problemlerin ekoller bazında incelendiği ve uzun yıllar büyük bir boşluğu dolduran bu eserin ardından Prof. Dr. Muhsin Demirci *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*<sup>2</sup> adlı eseri ile dikkatleri Kur'an tarihi, Kur'an ilimleri, Kur'an tefsiri ve Kur'an'ı anlama ile ilgili sorunlara çekmiştir. Mustafa Karagöz'ün *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*<sup>3</sup> adlı ça-

<sup>1</sup> M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, ts).

<sup>2</sup> Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012).

<sup>3</sup> Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015).



alışması ve ardından 23-24 Ekim 2014 tarihlerinde Kayseri’de düzenlenen *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu’nda* sunulan bildirilerin yayımlandığı kitapta<sup>4</sup> ise tefsir tarihi alanındaki problemlere değinilmiştir.

Tefsir problemlerine ilişkin en son eser Prof. Dr. Muhsin Demirci’nin geçtiğimiz yılın sonlarında yayımlanan *Günümüz Tefsir Problemleri*<sup>5</sup> adlı çalışmasıdır. Müellif, önceki eserinden farklı olarak bu çalışmada Kur’an’ın yorumuna yönelik tartışmalara odaklanmıştır. Eser, önsöz, giriş, üç bölüm ve bir dizinden oluşmakta olup kitapta sonuca yer verilmemiştir.

Müellifin daha önceki bazı çalışmalarındaki bazı başlıkları tekrar ele aldığı ve Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinin *Günümüz Tefsir Problemleri* dersinin içeriğine uygun ve genel okuyucu kitlesinin Kur’an’ın içeriğine ilişkin tartışmalı konularda birikim sahibi olmalarına yardımcı olmak gayesiyle yazdığı eserin (11) giriş kısmında Kur’an öncesi Arap toplumunun sosyal hayatı, din anlayışı ve Kur’an’daki yansımaları hakkında bilgilere yer verilmektedir (16-23).

Müellif, modern dönem tefsir yöntemlerini ele aldığı birinci bölümün girişinde önceki tefsir yöntemlerinin yanı sıra Kur’an’ı yorumlamak için yeni yöntemlere ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir (27). Ardından yakın dönemde Batı’da ortaya çıkan “Tarihselci”, “Semantik”, “Hermenötik” ve “Tematik Tefsir” yöntemlerine değinmiştir.

Demirci, bu yöntemlerin tanımı ve tarihi süreci hakkında kısa bilgi verdikten sonra bu metodun savunucuları ve bazı ayetlere yaklaşımını örneklerle incelemiştir. Eserde ilk olarak tarihselci yöntemin problemlerine değinilmiş ve gayr-i İslami olarak nitelenen bu yöntemin Kur’an hakkında güven sorunu oluşturması, keyfi yorumlara kapı açması, dayanaklarının problemlili olması gibi gerekçeleriyle Kur’an tefsirinde uygulanamayacağını belirtilmiştir (47-51).

Eserde ardından Kur’an tefsirinde semantik metoda ilişkin bilgiler verilmiştir. Bu metodun tanımı, tarihi süreci ve bu alandaki bazı eserlere değinildikten (53-55) sonra bu yöntemin tefsir ilmiyle ilişkisine değinilmiştir. İslam tefsir geleneğinin klasik anlama yöntemiyle pek çok yönden uyduğu belirtilen bu yöntemin (57) kelimelerin tarihi süreçteki anlamsal değişimine temas etmesi yönüyle tefsir ilmine katkıda bulunduğu ifade edilir (58). Eserde ardından bu yöntemin analiz yöntemleri bazı kavramlara uygulanmış ve bu yöntemde ayetlerin bağlamsal

<sup>4</sup> *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015).

<sup>5</sup> Muhsin Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017).

analizine dikkat etmenin gerekliliğine örneklerle işaret edilmiştir (60-69).

Kitapta hermenötik tefsir yönteminin tanımı ve tarihi sürecine değinildikten sonra (69-73) bu yöntemin tefsir usulü ile sadece te'vîl (yorum) bağlamında bir ilişkisinin olduğu belirtilmiştir (75). Demirci, bu yöntemin “okuyucunun kendisini yazarın yerine koyması gerektiği” iddiasının, İslam vahyinin insanbiçimci metin olmaması ve müfessirin kendisini Allah'ın yerine koyamayacağından hareketle Kur'an tefsirinde uygulanamayacağı görüşündedir (76).

Bu bağlamda son olarak önceki kullanımından farklı olarak “tematik tefsir” olarak isimlendirdiği “konulu tefsir” yöntemine değinen müellif, bu yöntemin tanımı, amacı ve tarihsel arka planı hakkında bilgi verdikten (82-88) sonra bu yöntemde izlenen aşamalar hakkında bilgi verir (88-96). Ardından bu yöntemin Kur'an tefsirinde metot değil bir üslup olduğu yönündeki görüşe değinir ve bu yöntemin metot olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder (98). Bu yöntemde ayetlerin bağlamından koparılması sorununa dikkat çeken Demirci, bu yöntemle ilişkin eleştirilere maddeler halinde kısaca değinir (99-101).

Vahiy tarihine ilişkin sorunların ele alındığı ikinci bölümde ilk olarak vahyin isnadı konusuna değinilir. Müellif, vahyin Allah'a, Cebrâil'e ve Hz. Peygamber'e isnadı konusundaki farklı yaklaşımları ele aldıktan sonra Kur'an'da vahyin Allah'a ait olduğunun kesin olarak belirtilmesi yönüyle Cebrâil ve Hz. Peygamber'in bazı oryantalistlerin iddia ettiği gibi vahiyde tasarrufta bulunmadığını ifade eder (105-115). Ardından Demirci vahyin korunmuşluğuna aykırı rivayetleri değerlendirir ve bu rivayetlerin uydurma olduğunu belirtir (117-121). Yine bu bağlamda şeytanın vahye müdahale ettiği şeklindeki Garânîk olayını da ayrıntılı biçimde ele alan müellif, el-Hac suresi 52. ayetten hareketle şeytanın böyle bir girişimde bulunduğu fakat bu sözlerin Allah tarafından vahiyden silindiği görüşündedir (123-127).

Mükerrer vahiy konusuna da değinilen eserde konu, mekân, zaman ve sebep faktörleri açısından bazı ayetler çerçevesinde tartışılmıştır. Geçmiş dönemdeki bazı müfessirlerin aynı konudaki farklı rivayetleri birbirinden ayrı düşünmeleri sonucunda böyle bir yöntem geliştirdikleri belirtilmiş ve ilmî zemine oturmadığı belirtilen bu meselenin başka problemlere sebep olduğu ifade edilmiştir (128-148).

Eserde Kur'an'da lahnın varlığı problemine de değinilmiş, konu hakkındaki rivayetlerle görüşler incelendikten sonra Kur'an'da lahne dair verilen örneklerin gramerle ilgili olduğu ve anlamı etkilemediği

ayrıca farklı yazım biçimleri hakkında âlimlerin tatmin edici açıklamalar yaptığı, bu sebeple Kur'an'da lahnin olmadığı ifade edilmiştir (148-155).

Kur'ancılık akımına da değinilen eserde bu akıma benzeyen Harici ve Zahiri ekolün nassları yorumlama metoduna değinildikten sonra modern dönemdeki Kur'ancılık algısının sebepleri, tarihi ile Hindistan, Mısır ve Türkiye'deki yansımaları hakkında bilgi verilmiş ve bu yaklaşım Allah'ın Hz. Peygambere verdiği tebyin yetkisini elinden alma hayali olarak nitelendirilmiştir (155-180).

Anlama ve yorumlama sorunlarına ilişkin spesifik konuların ele alındığı üçüncü bölümün ilk başlığında recmin Kur'aniliği konusu ele alınmış, sahih olsa bile Kur'an hakkında şüphe oluşturması, farklı lafızlarla nakledilmesi ve âhâd haberler olması yönüyle recm konusundaki rivayetlere itibar edilmemesi gerektiği belirtilmiştir (189). Bu tür uygulamaların Hz. Peygamberin vahye dayalı içtihadı olarak değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir (201-202).

Kur'an'da "el kesme" cezasına da değinilen eserde, konu hakkındaki görüşler değerlendirilmiştir. Nur suresinin ilgili ayetinin zahiri anlamıyla anlaşılması gerektiği belirtilmiş, diğer görüşler ise modernizmin etkisinde yapılmış yorumlar olarak nitelendirilmiştir (207).

Kur'an'da hadd-i kazf konusunun da ise kazif cezası sabit olduktan sonra tövbe eden kişinin şahitliğinin kabul edileceğine ilişkin görüşün uygun olduğu belirtilmiştir (210). Eşe zina isnadında bulunma sonucu yapılan liânın ardından nikahın durumu hakkındaki farklı görüşleri de değerlendiren müellif, boşanma konusundaki ihtilafın kesin çözümünü olması yönüyle nikahı hâkimin sonlandırması gerektiği kanaatindedir (213).

Terör/hirâbe konusuna da değinilen eserde Maide suresi 33. ayette belirtilen teröristin öldürülmesi, asılması, el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ve sürgün cezalarının birinin mi yoksa hepsinin mi uygulanacağı noktasındaki farklı görüşlere değinildikten sonra cezaların suçun çeşidine ve niteliğine göre verilmesi, otoritenin inisiyatifine bırakılması kanaati ile (214-217) ayetteki tahyîr ifadelerine uygun anlamı tercih edilmiştir.

Şefaath konusuna değinilen eserde naklî ve aklî gerekçelerle şefaatin olduğunu belirtilmiş (225-228), aksi görüşte olanlar ahlaki davranmama itham edilmiştir (226). Bu durum eserde az da olsa akademik dilin dışına çıktığını göstermektedir.

Kur'an'da kabir azabına da değinen müellif, kabir azabını kabul edenlerle etmeyenlerin görüşlerini değerlendirmiş, konu hakkındaki nasslar çerçevesinde kabir azabının var olduğunu belirtmiştir (232-

238). En son değindiği ve “çoğunluğu kabul etse de ihtilafın olduğunu belirttiği Ehl-i sünnetin görüşüne” odaklanan müellifin, meseleye mezhebin görüşünü önceleyen bir tavırla yaklaştığı görülmektedir. Ayrıca Demirci'nin kabir azabının varlığını savunanların delillerinin her Müslüman araştırmacıyı ikna edici güçte olduğu iddiasının bir önceki ifadeleriyle çeliştiği ve kabir azabına delaleti zannî ayetlere, bu yaklaşıma binaen, delaleti katî fikriyle yaklaştığı görülmektedir (239-240).

Kur'an'da kadın konusuna da değinilen eserde, bu bağlamda kadının sosyal yaşama katılımı, şahitliği, mirastan payı, çok eşlilik, kadına yönelik şiddet, kadınların özel günlerdeki ibadetleri, kadın-erkek eşitliği, Ehl-i kitap kadınlarıyla ve erkekleriyle evlilik konularındaki görüşler ele alınmıştır. (240-284). Müellif, kadının şahitliği konusundaki Bakara suresi 282. ayette ontolojik değil, kültürel bir tespitite bulunulduğunu, dolayısıyla adalet ve zapt sahibi kadının şahitliğinin erkeğinkine denk olmasın gerektiğini belirtir (248). Kadının mirasta erkeğin yarısı pay alması yönündeki Nisa suresi 11. ayeti de aynı perspektifle değerlendiren Demirci, ayette hüküm değil, Arap toplumundaki kadına yönelik algının değiştirilmesinin hedeflendiğini dolayısıyla miras konusunda kadına erkekle aynı hakkı vermede bir sakınca olmadığını belirterek (250-251) konuya farklı bir açıdan yaklaşır. Yazarın, bu yorumlarında ayetlere daha önce Kur'an yorumunda eleştirdiği tarihselci bakış açısı ile yaklaştığı görülmektedir. Çok kadınla evlilik konusunda ise müellif, âlimlerin Nisa suresi 3. ayete yaklaşımını inceler ve çok eşe evliliğe karşı çıkmamakla birlikte bu tür evliliğe dört şart daha ilave edilmesi yönündeki son dönem bazı âlimlerinin görüşüne katılmaktadır (251-256).

Kadına yönelik şiddet konusunda ise serkeşlik etmesinden korkulan kadınlara öğüt verilmesi, onların yatakta terkedilmeleri ve dövülmeleri hükümlerini içeren Nisa suresi 34. ayet hakkında âlimlerin yorumlarına yer verildikten (259-262) sonra meseleye Hayreddin Karaman gibi tarihsel açıdan yaklaşılmıştır. Demirci, Hz. Peygamber'in şiddete başvurmamış olmasından hareketle ayette dövme hükmünü yerleştirmenin değil, Arap toplumunda var olan bu fiilin, öncesinde farklı tedbirleri öngörmek suretiyle kaldırmanın amaçlandığı görüşündendir (265). Demirci'nin, sünnetteki uygulamayı göz önünde bulundurarak ulaştığı bu yorumun İslam'daki kadına bakış açısına ilişkin diğer nasrlara daha uygun olduğu görülmektedir.

Kadınların özel günlerde ibadetlerine ilişkin yorumlara değinilen eserde (266-268), hadisler ve bu bağlamda oluşan icma sebebiyle kadınların özel günlerde namaz kılp oruç tutabileceği şeklindeki modern anlayışın yanlış olduğu ifade edilir. Bu durumda Ehl-i sünnetin görüşü-

nü tercih etmenin kaçınılmaz olduğunu ifade eden Demirci'nin (269) meseleye mezhebi bir kabulle yaklaştığı görülmektedir.

Kadın erkek eşitliğine değinilen eserde, âlimlerin görüşleri değerlendirildikten sonra bu tür tartışmaların gereksiz olduğu belirtilmiştir. Yazar, kadın ve erkeğin ontolojik olarak eşit olmakla birlikte antropolojik ve hukukî anlamda eşit olmadığı ve İslam'da kadına pozitif ayrımcılık yapıldığı kanaatinde (270-275). Müellifin bu yönüyle konuya orijinal bir yorum getirdiği görülmektedir.

Ehl-i kitap kadınlarıyla evlilik konusuna da değinen yazar ileriki sayfalarda bu başlığın altında "kitâbî erkeğin Müslüman bir kadınla evlenmesi" başlığını açmakta ve bu durum ana başlık ile alt başlık arasında uyumsuzluğa neden olmaktadır. Müslüman erkeğin Ehl-i kitaptan bir kadınla evlenmesi konusundaki yaklaşımlara yer veren müellif, olayı kültür farklılığı açısından da ele almakta, kitâbî bir kadınla Müslüman erkeğin evlenmesinin mümkün olduğu, evla olanın ise kitâbî bir kadınla evlenmemek olduğu görüşündedir (276-280).

Eserde son olarak cehennem sonlu olup olmadığı konusuna değinilmiştir. Cehennemde azabın olmadığını savunanların aklı delillerinin cehennemde azabın varlığını da gerektirdiği belirtilmiştir. Ayrıca bu konudaki ayetler cehennem azabının hukukî ve ahlaki bir müeyyide olduğunu göstermektedir (285-289) Demirci, cehennem sonlu olduğunu ifade edilen ayetler (Bk. en-Nisa 4/69, el-A'râf 7/40, el-Ahzâb 33/65, el-Cin 72/23) açık ve net olduğu halde bu konuda kesin bir kanaat belirtmeyerek ahirette kafirlere uygulanacak muameleyi Allah'ın iradesine havale etmenin en doğru yaklaşım olduğunu ifade etmiştir (293-294). Konunun tam olarak vuzuha kavuşması bakımından Demirci'nin, cehennem sonlu olduğu konusunu ele aldığı bu başlığın ardından cennetin sonsuzluğu meselesine de değinmesinin faydalı olacağı yönündeki kanaatimizi de belirtmemiz yerinde olacaktır.

Demirci'nin bu çalışması, tefsir ilminin problemlerinden ziyade, tefsirdeki bazı tartışmalı konuların ele alındığı bir eser hüviyetindedir. Müellif de bu hususu eserin önsözünde dile getirmektedir (11). Ayrıca eserin üçüncü bölümündeki "Recm ayeti" konusundaki başlıkla "Kur'an'da Kadın" başlığı hariç diğer konular tefsir ilminden çok kelam ve fıkıh sahasına ait tartışmalı konulardır. Bu sebeple eserin başlığıyla içeriğinin tam olarak örtüştüğünü söyleyebilmek mümkün değildir. Bunun yanı sıra müellifin sadece birinci bölümde konuya ilişkin problemleri müstakil başlıklarda ele aldığı, diğer bölümlerde böyle bir yöntem başvurmadığı görülmektedir. Bu durum eserde yöntem tutarsızlığına da neden olmaktadır.

Demirci'nin eseri yazma amacına büyük oranda bağlı kaldığı, bu nedenle sade ve akıcı bir dil kullanıldığı, konuları muhatap kitlenin bilgi ve algı seviyesine uygun biçimde ele aldığı görülmektedir. Ayrıca yazar, eserin genelinde konuların kavramsal ve tarihi arka planına değinerek okuyucunun konuyu bütüncül bir şekilde kavramasına zemin hazırlamaktadır. Demirci, hemen her başlığın sonunda konuyla ilgili tercihini belirterek eseri ders kitabı formatından çıkarmakta ve bu yönüyle esere hem bir hareket katmakta hem de okuyucuya farklı görüşler arasında tercih yapabilmesine yönelik fikir sunmaktadır.

Eserin genelinde problemler karşıt görüşlerin delilleri tartışılarak objektif bir tutumla ele alınsa da daha önce örneklerine işaret edildiği gibi eserde yer yer mezhebi kabullere dayalı yorumlara ve bazı tutarsızlıklara rastlanılmaktadır. Ayrıca eserde, yukarıda vurgulanan örneklerine bakıldığında bazı alt başlıkların ana başlıkla uyumsuzluğu ve birbiriyle irtibatlı iki konudan sadece birinin ele alınması şeklinde ufak eksiklikler de göze çarpmaktadır. Büyük bir emek mahsulü olduğu anlaşılan bu eserin Kur'an'ın modern anlama yöntemleri, vahiy tarihi ile ilgili problemlerin tespiti ve bunlara yönelik çözüm önerileri ve bazı orijinal tespitler ile alana ve okuyucusuna önemli katkılar sunduğu ve bu yönüyle de okumaya değer olduğu ortadadır.

### KAYNAKÇA

- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, ts.
- Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. Ed. Mustafa Karagöz. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.

## YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

### Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, [mutefekkir.aksaray.edu.tr](http://mutefekkir.aksaray.edu.tr) internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir. Aynı zamanda, [mutefekkirdergisi@gmail.com](mailto:mutefekkirdergisi@gmail.com) e-posta adresi veya karasal posta aracılığıyla da yazı gönderilebilir.

### Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Mütefekkir*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltemelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.

- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

### Yazım İlkeleri

- Yazılar, Word programında yazılarak (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, sema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha objektif değerlendirme imkânı tanınması açısından önemlidir.
- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda “kaynakça” verilmelidir.

### Atıf Sistemi

- *Mütefekkir*'de atıf sistemi olarak “İsnad Atıf Sistemi” kullanılmaktadır. İsnad Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntı bilgi için [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org) sayfasını ziyaret ediniz.



## PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

### General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- Besides authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad, *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal is Turkish; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.

### Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.

- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

### **Writing Principles**

- Articles should be written via Microsoft Word. 12-point Times New Roman font should be used for the main text with 1,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins of 2,5 cm should be left on top, bottom and sides.
- Footnotes should be written with 10-point Times New Roman font with 1nk space and justified.
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.
- Articles should not be longer than twenty five (25) pages and if there is an appendix of pictures, drawings, maps etc. should not be longer than thirty (30) pages.
- Around 150-word abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English. The title of the article should be in Turkish and English.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

### **Notes and Bibliography**

- The "Isnad Attribution System" is used as citation system in the *Mütefekkir*.  
For more information about the Isnad Attribution System, visit [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)