

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

mütefekkir

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024

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

Kapsam

Scope

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din), İslâm Araştırmaları, Sosyal Bilimler
Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences

Yayın Aralığı

Publishing Period

Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)
Biannually (15 June - 15 December)

Basım Yeri

Place of Publication

Salmat Basım 0.312 341 10 24

Basım Tarihi

Publication Date

15 Aralık 2024
december 15, 2024

Yayın Dili

Publication Language

Türkçe, İngilizce
Turkish, English

Yayın Türü

Publication Type

Uluslararası bilimsel hakemli dergi
International peer-reviewed academic journal

Kapak

Cover

Osman DURMAZ

İç Düzen

Interior Design

Dr. Öğr. Üyesi M. Emin GÜZEL - Osman DURMAZ

Yönetim Yeri ve Adresi

Executive Office

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,
Türkiye
*Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, 68100,
Aksaray, Turkey*

İletişim

Contact

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10
mutefekkirdergisi@gmail.com
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi

Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Erşan SEVER
esever@aksaray.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü

*Director of the Editorial
Office*

Doç. Dr. Ramazan ATA
ramazanata@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör

Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin GÜZEL
mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri

Field Editors

Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr
Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr
Gülşen BUDAK | gulsenbudak@aksaray.edu.tr
Meryem Beyza DEMİR | meryembeyzaegemen@gmail.com
Rabia Saadet İNCE | rabiasadetince@aksaray.edu.tr
Ayhan TÜRK | ayhanturk@aksaray.edu.tr

Dil Editörleri

Language Editors

Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr
Abdullah ACUN | acunabdullah@gmail.com
Gülender SEVGİ | gulendersevgi@aksaray.edu.tr
Selim KARAGÖZ | selimkaragoz@aksaray.edu.tr

Web ve Dizin Editörleri

Web & Index Editors

Osman DURMAZ | osmandurmaz@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Yayın Kurulu

Editorial Board

Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
mbvarol@gmail.com

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

Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR, İstanbul Üniversitesi
ngokkir@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi
omer.kara@atauni.edu.tr

Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr

Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi
huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniversitesi
m.samiyildiz@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Murat AKKUŞ, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü.
muratakkus114@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin GÜZEL, Aksaray Üniversitesi
mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan
dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUNÍ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya
bazun@interia.pl

Danışma Kurulu

Advisory Board

- Prof. Dr. Abdullah HARMANCI, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Adil YAVUZ, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı SEZER, Aksaray Üniversitesi
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Malezya Teknoloji Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÖGE, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan UÇAR, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Majeda OMAR, Ürdün Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KARABACAK, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dizinlenme

Indexing

- SCOPUS (Kabul / Accepted: 03.11.2023)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul / Accepted: 24.04.2019)
- ATLA Religion Database®
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- 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)
- MLA International Bibliography
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the
Humanities and the Social Sciences)
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- 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)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

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

2024 YILI HAKEM LİSTESİ

Reviewers in 2024

Hakem <i>Reviewer</i>	Hakemlik Sayısı <i>Number of Review</i>
Prof. Dr. Birsen Banu OKUTAN • İstanbul Üniversitesi	1
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN • Erciyes Üniversitesi	1
Prof. Dr. Mehmet Selim ASLAN • Van Yüzüncüyıl Üniversitesi	1
Prof. Dr. Metin YİĞİT • Dicle Üniversitesi	1
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ • İstanbul Üniversitesi	1
Prof. Dr. Seyit AVCI • Selçuk Üniversitesi	1
Prof. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ • Selçuk Üniversitesi	1
Doç. Dr. Ahmet AKBAŞ • Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü.	1
Doç. Dr. Ali KAYA • Aksaray Üniversitesi	1
Doç. Dr. Ayşe Betül ORUÇ • Necmettin Erbakan Üniversitesi	1
Doç. Dr. Ayşenur FİDAN • Kilis 7 Aralık Üniversitesi	2
Doç. Dr. Bahattin CEMİLOĞLU • Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi	1
Doç. Dr. Bayram ÇINAR • Nevşehir Hacıbektaş Veli Üniversitesi	1
Doç. Dr. Enes BÜYÜK • Samsun Üniversitesi	1
Doç. Dr. Eyyub TUNCER • Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü.	1
Doç. Dr. Hanefi ŞOLA • Aksaray Üniversitesi	1
Doç. Dr. Hasan UÇAR • Selçuk Üniversitesi	1
Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN • Aksaray Üniversitesi	1
Doç. Dr. Lokman ŞAN • Dicle Üniversitesi	2
Doç. Dr. Mahsum ASLAN • Hakkari Üniversitesi	1
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ • Yozgat Bozok Üniversitesi	1

Doç. Dr. Mehmet KAYA • Selçuk Üniversitesi	1
Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT • Yozgat Bozok Üniversitesi	1
Doç. Dr. Mehmet YAŞAR • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	2
Doç. Dr. Mehmet Zeki UYANIK • Mersin Üniversitesi	1
Doç. Dr. Naif YAŞAR • Adıyaman Üniversitesi	1
Doç. Dr. Ömer DİNÇ • Hitit Üniversitesi	1
Doç. Dr. Ömer KORKMAZ • Çukurova Üniversitesi	1
Doç. Dr. Ramazan ATA • Aksaray Üniversitesi	1
Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ • Aksaray Üniversitesi	1
Doç. Dr. Yaşar AKASLAN • Ondokuz Mayıs Üniversitesi	1
Doç. Dr. Yusuf EŞİT • Batman Üniversitesi	1
Doç. Dr. Zübeyir KARATAŞ • Siirt Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Sacid ÖKSÜZ • Karamanoğlu Mehmetbey Ü.	1
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK • Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN • Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.	1
Dr. Öğr. Üyesi Aslıhan KUŞÇUOĞLU • Tokat Gaziosman Paşa Ü.	1
Dr. Öğr. Üyesi Fatih BAŞ • Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Hatice AVCI • Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Hasan KÜÇÜKOSMAN • Düzce Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SİZGEN • Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Kemal TAŞKIN • Kırşehir Ahi Ervan Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AYYILDIZ • Trabzon Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bahattin ALPHAN • Hakkari Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi. Mehmet Nezir ESİN • Gaziantep İslam Bilim ve Tek. Ü.	1
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali ERDAL • Yalova Üniversitesi	2
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BABACAN • Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi. Muhammed Mehdi AKSOY • GİBTU	2
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇOL • Aydın Adnan Menderes Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHAR • Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yasin AKBAŞ • Afyon Kocatepe Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Sema ÖZDEMİR • Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi. Sıbğatullah İGDE • Gaziantep İslam Bilim ve Tek. Ü.	1
Dr. Öğr. Üyesi Yakup EROĞLU • Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAY • Karabük Üniversitesi	1

Dr. Öğr. Üyesi Zakir ARAS • Bayburt Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Şeyma ÖZKAN • Marmara Üniversitesi	1
Dr. Öğ. Gör. Durali KARACAN • Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	1
Dr. Öğ. Gör. Kübra NUGAY • University of Bergen	1
Dr. Öğ. Gör. Mahmut Yusuf MAHİTAPOĞLU • Ankara Sosyal Bilimler Ü.	1
Dr. Öğ. Gör. Merve ÇETİNKAYA • Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	1
Dr. Abdullah ÇİMEN • Uşak Üniversitesi	1
Dr. Ayşe ÇALAL • Ankara Üniversitesi	1
Dr. Ayşe MUTLU ÖZGÜR •	1
Dr. Ayşenur YILDIRIM • Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi	1
Dr. Enes EL-MEDENİ	1
Dr. Sema DAĞCI • Sinop Üniversitesi	1
Dr. Mehmet Akif ŞENTÜRK •	1
Dr. Muhammed Sacid TAŞTEPE •	1
Dr. Osman ORAL •	1

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

ARAP DİLİ BELÂGATİ'NİN TEMEL İLKELERİ

Basic Principles of Arabic Rhetoric

329-350

Hasan UÇAR

**MUHAMMED EBÛ ZEHRE'YE GÖRE KUR'ÂN
KISSALARININ ÖZGÜN YÖNLERİ**

*The Originalities of the Qur'anic Parables According to
Muhammad Abū Zahra*

351-375

Mehmet YAŞAR

**GAZZÂLÎ ÖZELİNDE EŞ'ARÎLERE GÖRE DUYUSAL BİLGİNİN
ZARURİ OLUŞU VE HİSSÎ KERAMETİN İMKÂNI**

*The Necessity of Sensory Knowledge and the Possibility of
Sensory Karāmah According to the Ash'arites with Special
Reference to al-Ghazālī*

377-398

Hikmet ŞAVLUK - Hasan HACAĞ

**MUHAMMED EL-HARRÂZ'IN MEVRİDÜ'Z-ZAM'ÂN ADLI
MANZUMESİ ÖZELİNDE KIRAAT İLMİNDE RESMÜ'L-
MUSHAF MESELESİ**

*The Phenomenon of Rasm al-Mushaf in the Science of Qirā'āt:
Harrāz's Manzūm Mawrid al-Zam'ān*

399-419

Recep KOYUNCU

**THE HOLISM OF MORALITY IN TAHA ABDURRAHMAN'S
WORK**

Taha Abdurrahman'da Ahlâkın Bütünselliği

421-439

Yusuf ŞAHİN - Osman Zahid ÇİFÇİ

**TEFSİR EPİSTEMOLOJİSİNDE İLM-İ MEVHİBENİN
KAYNAKLIK DEĞERİ**

The Epistemological Significance of 'Ilm al-Mawhiba in Tafsīr

441-462

Mahmut AYYILDIZ

THE POSSIBILITY OF THE COMPANIONS FABRICATING
NARRATIVE ACCORDING TO AL-MĀTURĪDĪ

Mâtürîdî'ye Göre Sahâbenin Rivayet Uydurmasının İmkânı

463-484

Tunahan ERDOĞAN

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETİM
PROGRAMLARINDA BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ (2010 VE
2018 DKAB PROGRAMLARI ÖZELİNDE)

*The Culture of Coexistence in Religious Culture and Moral
Knowledge (RCMK) Curricula: A Focus on the 2010 and 2018
RCMK Curricula*

485-510

Meryem KARATAŞ

İBN CÜZEY'İN TEFSİRİNDE TERCİH UYGULAMALARI

The Method of Preference in Ibn Juzay's Tafsîr

511-541

Mehmet KAYA

BİR HİLÂFET MÜCADELESİNİN ARKA PLANI: BİLGE HALİFE
ME'MÜN İLE SANATÇI HALİFE İBRÂHİM B. MEHDÎ

*The Background of a Caliphate Struggle: The Sage Caliph Ma'mûn
and the Artist Caliph Ibrâhîm b. al-Mahdî*

543-560

Nadir KARAKUŞ

TEMSİL ANLATIM BAĞLAMINDA KUR'AN'DA YAĞMUR

Symbolic Expressions in the Qur'an: A Case of Rain

561-587

Şuayip KARATAŞ

İSLAM HUKUKUNDA KADINLARA TANINAN MUAFİYETLER:
HAC ÖRNEĞİ

*Exemptions Granted to Women in Islamic Law: The Example of
Hajj*

589-614

İsa ATCI

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA EFENDİ VE İSTİÂRE RİSÂLESİ

Sheikh al-Islam Mustafa Efendi and his Risâla of Isti'âra

615-634

Emine AKBABA TANRIKUT

EFDALÜDDİN KÂŞÂNÎ'NİN SİYASET TEORİSİNDE İDEAL
DEVLET ADAMI

The Ideal Statesman in Afdal al-Din Kāshānī's Political Theory

635-656

VEYSİ ABDULAZİZ

ÇEVİRİLER / Translations

DİN BİLİMLERİ VE KARŞILAŞTIRMALI PERSPEKTİF

Religious Studies and The Comparative Perspective

657-668

Ninian SMART / çev. Sümeyra BİLECİK KARACAN

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Publishing and Writing Principles

669

EDİTÖRDEN / Editorial

Kıymetli okurlarımız,

Mütefekkir'in yeni sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Dergimizin bu sayısını, tarihe not düşmesi adına, çocuk, yaşlı, bebek ayırt etmeksizin siyonist rejimin soykırımına maruz kalan masum Gazze halkına; minik şehit Rîm ve dedesi Halid Nebhan'a ithaf ediyoruz.

Bu sayımızda, on dört araştırma makalesi ve bir çeviri türünde olmak üzere toplamda on beş çalışmayla karşınızdayız. Hayli yoğun yayın başvurusu aldığımız bu dönemde, dergimize gönderilen tüm çalışmaların sıkı bir eleme sürecinden geçirildiğini belirtmek isteriz.

Değerlendirme süreçlerini belli aralıklara sıkıştırmadan, geniş bir zaman diliminde yapabilmek adına dergimize sürekli olarak makale kabul edilmektedir. Buna göre dergimiz, makale başvurusuna devamlı olarak açıktır. Fakat başvuru yoğunluğu gibi durumlar dikkate alınarak, belli bir tarihten sonra gelen başvurular bir sonraki sayımızda yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmaktadır. Bu itibarla 2024 yılının Aralık sayısını yayımladığımız bu günlerde, 2025 yılı Haziran sayısı için değerlendirme süreci devam eden çok sayıda başvuru bulunduğunu özellikle ifade etmek isteriz.

İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay kararlarını esas alarak, çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması için 2024 yılı içerisinde dergimizde değerlendirme yapan hakemler listesine bu sayımızda topluca yer verilmiştir.

Hayli yoğun geçen bir emeğin mahsulü olan yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sunmasını ümit ederken, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza, hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize müteşekkirimiz.

Dergimizin yayım sürecinde gösterdikleri gayretlerinden dolayı tüm alan editörü arkadaşlarıma, desteklerini esirgemeyen fakültemiz akademik ve idarî personeline, Aksaray İslami İlimler Derneği'ne, teknik destekleriyle katkı sağlayan Osman DURMAZ ve Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ'a, teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin GÜZEL

Editör

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024 • 329-350
ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1600487

ARAP DİLİ BELÂGATİ'NİN TEMEL İLKELERİ

Basic Principles of Arabic Rhetoric

Hasan UÇAR

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Konya, Türkiye [ID](https://orcid.org/045hgzm75) [ror.org/045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)

Assoc. Prof., Selçuk University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, Konya, Türkiye

[✉](mailto:hasan.ucar@selcuk.edu.tr) hasan.ucar@selcuk.edu.tr [ID](https://orcid.org/0000-0003-1995-8414) <https://orcid.org/0000-0003-1995-8414>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 18.09.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atıf / Cite as: Uçar, Hasan. “Arap Dili Belâgati'nin Temel İlkeleri”. *Mütefekkir* 11/22 (2024), 329-350. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600487>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ARAP DİLİ BELÂGATİ'NİN TEMEL İLKELERİ

Öz

Her ilmin ilkeleri olduğu gibi Arap dili belâgatinin de kendine özgü ilkeleri vardır. Belâgat ilmi, başlangıçta yazılı olmayan bu ilkeler üzerine inşa edilmiştir. İlkesel düşünme, doğası gereği metinlere hâkim olmuş ve belâgat ilminin gelişim süreci içerisinde bu günlere aktarılmıştır. Lügate ve gramere dair esasların teşekkülü, yoğun çabalar gerektirmiş; dile dair illetlerin tespitinde veri toplamak, külli kaidelerin oluşumunda nirengi noktası olmuştur. Arap dilinin nazari olan bu yönü, İslâmiyet'le kendisini korumaya alacağı ilâhî bir metne kavuşmuştur. Zira Allah'ın kelâmını anlama gayreti bağlamında üretilen teorilerden, sanatların uygulanmasına kadar, doğuşu ve gelişimi kendisinden bağımsız düşünülemez olan belâgatini, temel müracaat kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu çalışma, kendi sınırları çerçevesinde Arap dili ve belâgatinin temel ilkelerini tespit etmeyi ve bunları Kur'ân-ı Kerîm özelinde açıklamayı hedeflemektedir. Külliyyatımızda var olan bu ilkelerin daha önce derlenip incelendiği bir çalışmaya rastlanmamıştır. Belâgatini temelini teşkil ettiği ve tamamına bir çalışmada yer vermek mümkün olmayacağı için özellikle Meânî ilmi kapsamında yer alan ilkeler öncelenmiş ve bu minvalde on beş madde ele alınmıştır. Bu ilkelerin tespiti, üzerine inşa edilecek yapıların tesisi için önem arz etmektedir. Mecelle'nin külli kaidelerinin İslâm hukukundaki konumuna öykünen bu çalışma ile belâgatini temel ilkeleri, eğitim-öğretimde kullanılabilecek prensipler hüviyetine sahip olacaktır. Klasik kaynakların tetkik ve analizi yöntemi ile belirlenen bu ilkeler, ezberlemesi zor olmayan nitelikleri ile öğretimde teyşîr çalışmalarına, cümle kalıplarının ve şablonların sağladığı faydaya eş bir kolaylık kazandıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Kur'ân, Meânî, Küllî Kaideler, İlkeler.

Basic Principles of Arabic Rhetoric

Abstract

Every science has its own principles. These principles are also present in Arabic rhetoric. The science of rhetoric was built on these unwritten principles at the beginning. The principled way of thinking naturally dominated the texts. This has been carried over to modern times through the development of rhetoric. The establishment of the principles of vocabulary and grammar required intensive efforts. Collecting data in the identification of grammatical causes has been the main point in the formation of legal maxims. With Islam, this theoretical aspect of the Arabic language gained a divine text that could protect it. The theories produced in the context of the endeavor to understand the Qur'ân, the main reference source of eloquence is the Holy Qur'ân. The development of Arabic eloquence is not independent from the Qur'ân. This study aims to identify the basic principles of Arabic rhetoric. In addition, the study aims to explain these principles in the specific context of the Holy Qur'ân. There is no previous study that discussed these principles before. It is not possible to cover all the principles in a single study. Therefore, the principles within the scope of the science of Me'ânî have been prioritized because it constitutes the basis of Arabic rhetoric. In this context, this study analyzes fifteen items. The determination of these principles is important for the establishment of the structures to be built upon them. With this study, which emulates the position of Majallah's legal maxims in Islamic law, the basic principles of rhetoric will have the character of principles that can be used in education. These principles identified through the examination and analysis of classical sources, have a nature that is not difficult to memorize, and this will provide the same convenience to facilitate teaching as the benefit provided by patterns and templates.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Qur'ân, Me'ânî, Legal Maxims, Principles.

GİRİŞ

Dil, var oluşundan bugüne insanın en gelişmiş iletişim aracıdır. İnsan, dille var olmuş, varlığının bekasını dil sayesinde sağlamıştır. Dilin fitrî kullanımı, nesilden nesile aktarılmış, doğru ve yanlış kullanıma dair zamanla oluşan gerekçeli olgular, tikelden tümele illet ve ilkelerin tespitine imkân sağlamıştır.¹

Her dilin ve her bilimin belirli illetler üzerine oturan kuralları ve ilkele-ri olduğu gibi Arap dili ve belâgatinin de kural ve ilkeleri vardır. Belâgat bu ilkeler üzerine inşa edilmiş, oluşum aşamasında ifade edilmese de tanımlar, taksimler vb. bu çerçeve ilkelere bağlı olarak tartışılmıştır.

Arap dili belâgatinin ilkeleri içerisinde “İstiaarenin alakası müşabebet-tir.” veya “Yalanda mecaz aranmaz.” şeklinde ifade edilebilecek küllî kaide-ler olduğu gibi “Akli mecaz, hakiki failden gayrisına yapılan isnattır.” şeklin-de üzerinde ittifak edilmemiş ilkeler de bulunmaktadır.²

Belâgat ilkeleri, Arap dilinin gramer ilkelerinden bağımsız değildir. Bu ilkeler, dilin kuralları üzerine inşa edildiği için aralarında tenakuz olması düşünülemez. Nitekim *العَرَبُ إِذَا جَاءَتْ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِجَحْدَيْنِ كَانَ الْكَلَامُ إِخْبَارًا* “Araplar iki cümlede iki olumsuz kullandıklarında ifade olumlu bir haber cümlesidir.”³ şeklinde nefye dair bir nahiv ilkesi veya *لَا يَلْزَمُ مِنْ نَفْيِ التَّفْضِيلِ نَفْيِ الْمُسَاوَاةِ* “İsmi tafdülin nefyi, vasfa eşit bir nefyi gerektirmez.”⁴ şeklinde nefye dair bir sarf ilkesi, haber ve isnâd ile ilgili meânî ilminin küllî kaideleriyle bütünlük arz etmektedir.

Belâgat üç farklı disipline ayrılmaktadır. Anlama dair yapı taşlarını oluşturan ve bunların varyasyonlarını çalışan meânî, bir manayı hakikat dışında veya hakikatle birlikte hakikat dışı bir başka metotla ifade etme yöntemlerini ele alan beyân ve ifadeyi sanatsal açıdan güzelleştirmeyi ilke edinen bedî’ ilminden farklı olarak edebiyatın temel konuları ele almaktadır. Bu perspektiften bakıldığında meânî, kurallar ve ilkeler bakımından diğer iki disipline göre nispeten daha zengindir. Bu nedenle çalışmamızda meânî ilmi çerçevesinde ilkeler belirlenmiş ve bunlara Kur’ân-ı Kerîm’den örnekler verilmiştir.

Belâgat ilmi, Kur’ân-ı Kerîm’i anlama gayretiyle doğmuştur. Kutsal ki-

¹ Abdurrahman b. İshak Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâci, *el-İzâh fi ilelî'n-nahvî*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 65; Mehmet Emin Güzel, *Nahiv İlminin Felsefi Temeli İlet Kuramı*, (Konya: Kitap Dünyası, 2002), 14.

² Menâhicu câmiati'l-Medine, *el-Belâga* (Medine: Câmîatiü'l-Medine, ts.), 296.

³ Ebü Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957), 4/77; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'n-Neşr, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1988), 1/327.

⁴ Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûk el-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 98.

tap merkezli bu yaklaşım, doğal olarak îcâzıyla belâğatin uygulama sahasıdır. Bu bağlamda çalışmamızda belâgat ilkeleri maddeler halinde işlenmiş ve ilk kelimesi, ilk cümlesi ve ilk sûresinin îcâzıyla, muhataplarını büyüleyen Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler verilmiştir. Zira o Kitâb'ın ilk kelimesi; hakikat anlamını haiz, zaman ve şahıstan bağımsız, sadece nimetlere şükrün değil, tüm varlığa dair kadirşinaslığın dilde tezahür ettiğini ifade eden bir mastardır. İlk tümcesinin mastarla başlayan bir isim cümlesi olması, yaratıcıdan insana uzanan mesajın ilk ifadesinin varlığına muvafık şükrü şamil ve sabit kadem bir tarzda istimrarını ifade eden hamd ile tezahür etmesi ve cins bildiren harfi tarifi hamde layık bütün türleri ihata etmesi, belâgat ilkelerinin pratik alanı olarak ilâhî kitabın seçilmesinin en önemli gerekçesi ve îcâzına küllî kaideler veçhesinden bir perspektif çizmeyi merkeze alan çalışmanın amacı olmuştur.

1. BELÂGATİN TEMEL İLKELERİ

1.1. Her Belîğ Söz ve Söz Sahibi Fasihtir; Ancak Her Fasih Belîğ Değildir

إِنَّ كُلَّ بَلِيغٍ، كَلَامًا كَانَ أَوْ مُتَكَلِّمًا، فَصِيحٌ؛ وَلَيْسَ كُلُّ فَصِيحٍ بَلِيغًا⁵

Belâgat kapsam olarak fesahatten geniştir. Zira *مُعَاطَبَةُ الْكَلَامِ لِلمُّتَكَلِّمِ فِي الْحَالِ مَع* şeklinde tanımlanan belâğatin tanımında fesahat şart olarak zikredilmiştir.⁶ Kelimenin veya mütekellimin fasih olmadığı bir durumda belîğ bir kelâmdan söz edilmez. Ancak belâgat niteliğini haiz bir kelâmın, kelimeleri de belîğdir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki استحوذ kelimesi muhalefetü'l-kıyâs, ضَبْرٌ ve دُسْرٌ kelimeleri kerâhetü's-sem' لم أعهد fiili ise tenafür sebebiyle fesahat ilkelerine uygunlukları açısından tartışılmıştır.⁷ Bu ilke muvacehesinden bakıldığında kelâmın belâgati haiz olmasının, fesahati kuşattığı ve böyle bir tenakuzun olmadığı görülecektir. Ayrıca burada tartışmanın odak noktasına oturması gereken soru, fesahati haiz olup olmadığı belirlenecek olan kelimenin makamının neresi olduğudur? Zira bir kelimenin cümle içerisinde bulunduğu konum, onun fesahati ve belâgatini belirlemektedir. Özellikle ilâhî kelâm söz konusu olduğunda dikkat edilmesi gereken nokta, parçada bir niteliğin varlığı veya yokluğu değil, parçanın parça olarak bütün içerisindeki yeri ve bütünün anlamında parçanın pay sahibi olduğu değerdir. Farklı sûrelerdeki benzer âyetlerde değişen bir kelimenin, bulunduğu konteks içerisinde an-

⁵ Ebü'l-Meâlî Celaleddin el-Hatîb Muhammed el-Kazvîni, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga*, thk. Abdü'l-mün'im el-Hafâcî (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 1/49; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 46.

⁶ Kazvîni, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga*, 1/41.

⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Herveî Horâsânî Şâfîî et-Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu telhîsi'l-miftâhi'l-ulûm*, ed. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 141, 146.

lamalı bir yer edinmesi ve o yere diğerinden farklı bir değer katması bunu izah etmektedir. Nitekim Cürçânî'ye (ö. 471/1078) göre müstakil olarak üstün bir özelliği haiz olmayan lafızlar bir araya geldiğinde fasih; fesahat açısından kusurlu olan bir lafız da içinde bulunduğu sentakta kusursuz olabilmektedir.⁸

Lafız veya lafızların anlama yansıyan boyutunun değerlendirmeye alınması önemli bir kriterdir. Ahd vermenin ve almanın ağırlığını yansıtan **أَمَّ** ifadesi veya **عِظَامُهُ** **نَجْمَعُ** **الْإِنْسَانُ** **أَلَّنْ** **نَجْمَعُ** **عِظَامَهُ** **أَعْهَدُ** *“İnsan, kemiklerini toplayıp birleştirip remeyeceğimizi mi sanıyor?”*⁹ âyetindeki **نَجْمَعُ** ve **عِظَامَهُ** kelimeleri arasındaki geçiş zorluğu bir kusur değil ancak anlamın telaffuza yansımaları bağlamında bir meziyet olabilir. **وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ** ifadesinde¹⁰ birbiri ardına gelen milletlerin mahreçler ve idgamlarla birbirlerine ulanmasıyla anlama yansıyan lafız bütünlüğü, kusur olmaktan çok ötedir. Nitekim **أَعْهَدُ** kelimesinde boğazın ortasından ucuna doğru sakın bir harfle başlayıp harekeli harfle devam eden fonetik bir geçiş olduğu¹¹ yorumu yapılmıştır. Bu tür farklılıklar konusunda unutulmaması gereken *“Gramer kuralları çerçevesinde kitabı indiren, aynı zamanda aykırı olanı vazedendir.”* ilkesidir. Kulağa hoş gelmediği ifade edilen kelime konusunda karar mercii nasıl ki tarihsel bir gerçeklik olan diller arası geçişten kaynaklı herhangi bir müsta'ribe kelime olamayacaksa lafzın bağlamdan kopuk müstakil durumu da olamaz. Aksi takdirde dili yaşatmaya çalışan nice şairin, nadir kullanılan kelimeleri öğretmek için makâme yazan nice nasirin eserleri anlamsız olacaktır.

1.2. Belâgat, Kastedilen Anlamı İfade Etmek İçin Hatalardan Korunmayı ve Fasih Olanla Olmayı Ayırmayı Kendisine Merci Kılmıştır

إِنَّ الْبَلَاغَةَ فِي الْكَلَامِ مَرْجِعُهَا إِلَى الْإِخْتِرَازِ عَنِ الْخَطَا فِي تَأْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ، وَإِلَى تَمْيِيزِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ مِنَ غَيْرِهِ¹²

Bu ilke belâgatın veya belâgat sahibi olabilmenin anahtarını işaret etmektedir. Merci, belâgatın dayanağıdır ve tezahür edebilmesi için elde edilmesi gerekenlerdir. Hedefte belâgat varsa bu ne sadece meânî, beyan ve bed'î'den biriyle ne de ikisi veya hepsiyle gerçekleşir. Kastedilen manayı ifade edebilmek ve belâgatın kusur saydığı bütün hatalardan korunmak için gereken şeylerin tamamıdır. Pek çok belâgat âliminin ifade ettiği gibi bu dayanaklar, bu ilmin elde edilmesinde temel sayılan sarf, nahiv, lügat vb. ilimlerdir. Zira fasih olan ifadeyi fasih olmayandan ayırabilmenin yolu me-

⁸ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir Ebû Fihri (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 45.

⁹ el-Kıyâmet, 75/3.

¹⁰ “Sana ve seninle beraber olan milletlere (bizden selâm ve bereketlerle gemiden in Ey Nûh!)” Hûd 11/48.

¹¹ eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tûnisîyye lî'n-Neşr, 1984), 23/46.

¹² Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, 1/49.

leke sahibi olmakla birlikte metnü'l-lüga, sarf ve nahiv ilimlerini haiz olmak, anlamsal kapalılıktan uzak durabilmenin yolu beyân ve bed'î ilmini bilmek, bunun dışındaki bütün kusurağlardan arınmak ise ancak meânî ilmini bilmek suretiyle mümkün olabilir.¹³

1.3. Doğru ve Yalanın Mercisi, Hükümün Vakiyaya Uygun Olup Olmamasıdır

إِنَّ مَرْجِعَ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ إِلَى طَبَاقِ الْحُكْمِ لِلْوَاقِعِ وَلَا طَبَاقَهُ¹⁴

Cumhura göre doğru ve yalan ifadenin mercisi vakiyaya uygun olup olmamasıdır. İfadenin dayanağını belirleyen bu ilkeyi إِنَّ مَرْجِعَ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ إِنَّمَا هُوَ “Doğru ve yalanın mercisi, lafız değil anlamdır.” şeklinde tanımlayan bir ekol de bulunmaktadır. Câhiz (ö. 255/869) veya Nazzâm (ö. 231/845) gibi bu iki görüşten farklı düşünen dilbilimciler de vardır. Örneğin Câhiz'a göre gerçeğe uygun olan ve uygun olduğuna inanılan haber doğru, gerçeğe uygun olmayan ve uygun olmadığına inanılan haber yalandır. Haberin dayanağına inanç dahil olduğunda konu bunlarla sınırlı kalmamıştır. Zira bu ikisi dışında Câhiz, gerçeğe uygun olan ve uygun olmadığına inanılan, gerçeğe uygun olmayan ve uygun olduğuna inanılan, gerçeğe uygun olan ve hakkında herhangi bir inanç bulunmayan, gerçeğe uygun olmayan ve hakkında herhangi bir inanç bulunmayan şekilde dört haber türü daha olduğunu iddia etmiştir.¹⁵ Nazzâm da ilkeye muhalif olarak doğru ve yanlış denilebilen cümlelerin haber tanımı kapsamında değerlendirilmesi ile ilgili olarak bağlayıcı olanın itikat olduğunu savunmaktadır.¹⁶ Zira Nazzâm'a göre Münafıkların نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ “Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah'ın elçisisin.” ifadesi, doğru olmasına rağmen itikatlarına muvafık olmadığı için âyetin devamında وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ “Allah tanıklık eder ki münafıklar kesinlikle yalan söylemektedirler.”¹⁷ denilmektedir. Dolayısıyla haberin doğruluğunun kriteri gerçeğe uygunluğu değil, inanca uygunluğudur.¹⁸

Haber cümlesinin farklı mercilerle açıklanması, ilkenin bir başka ilkeyle tespitini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda haber cümlesinin, doğru ve yanlış hükümünü almasının dayanağının vakiyaya uygun olup olmamakla ilgili kuralın testi ve sağlaması şu ilke ile yapılmıştır:

¹³ Hasan b. İsmâil Abdürrezzâk, *Min Kazâya'l-belâga ve'n-nakd inde Abdi'l-kâhir el-Cürcânî* (Kahire: Merkezü'n-Nühâbî'l-Hayriyye, 1981), 1/84.

¹⁴ Ebû Yakûb Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 166; Kâdî Abdunnebî b. Abdurrasûl Ahmed Nekerî, *Düstûru'l-ulemâ-Câmiu'l-ulûm fî istilâhâti'l-fünûn*, ed. Hasan Hânî Fahs (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/173.

¹⁵ Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, 1/62; Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu telhîsi'l-miftâhi'l-ulûm*, 176.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Saîd el-Kirmânî, *Tahkîku'l-fevâidi'l-gıyâsiyye*, thk. Ali b. Dahîlillah el-Avfî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1424), 1/253.

¹⁷ el-Münâfikûn 63/1.

¹⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu telhîsi'l-miftâhi'l-ulûm*, 174.

1.4. Haber Cümlesi, Hükümün Hariçteki Varlığına veya Yokluğuna Kesin Olarak Delalet Etmez

إِنَّ الْحَبَرَ لَا يَدُلُّ عَلَى الثَّبُوتِ وَالِانْتِفَاءِ فِي الْوَاقِعِ قَطْعًا¹⁹

Bu ilke haber cümlesinin gerçeğe mutabık olmak konusundaki hükmünü teyit etmektedir. Müspet haber ifadesinin sübut dışında bir ihtimali olmaksızın ispata; menfi haber cümlesinin nefiy dışında bir ihtimali olmaksızın menfiliğe delalet edemeyeceğini izah eden bu kural, bir cümlenin hüküm bildirmesi için ifade ettiği anlamın tahakkukunun zorunlu olmadığını tespit etmektedir. Örneğin, Münafıkların *“Biz yeryüzünü sadece ıslah ederiz.”*²⁰ şeklindeki ifadelerinin doğru ve yanlışlığı, hariçte gerçekten öyle olup olmamasına göre hükme bağlanacaktır. İlke, kesin bir şekilde ifadelerinin sübutuna delalet etmeden, hakikatte “ıslah edicilerse” bunu doğrular nitelikte ifadelerine doğru; diğer ihtimali de içine alarak “bozgunculuk çıkaranlarsa” yalan şeklinde hüküm verileceğini vaz’ etmektedir.

1.5. Muktazâ-ı Zâhir, Muktazâ-ı Hâlden Daha Hususi Olup Her Muktazâ-ı Zâhir, Muktazâ-ı Hâldir; Fakat Tersi Doğru Değildir

مُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَحْصُ مِنْ مُقْتَضَى الْحَالِ؛ فَكُلُّ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مُقْتَضَى الْحَالِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ²¹

Muktazâ-ı zâhir, ifadenin zahiri duruma uygun olması, muktazâ-ı hâl ise makamın gereğini gözetmesidir. İfadenin lafzen ve manen muhatabının içinde bulunduğu durum ve şartlara uygun, yerli yerinde ve ölçülü olması anlamına gelen muktazâ-ı hâl,²² muktazâ-ı zâhirden daha kapsamlıdır. Yasîn Sûresindeki Antakya halkına gönderilen iki peygamber insanlara ilk önce *إِنَّا إِنَّمَا نُرْسِلُكُمْ لَمْ نُرْسَلْنَا بِكُمْ* “Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz.”²³ demişler; onların inkârlarına uygun olarak daha sonra *إِنَّا إِنَّمَا نُرْسِلُكُمْ لَمْ نُرْسَلْنَا بِكُمْ* “Şüphesiz biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz.”²⁴ şeklinde fazladan bir tekit lamı kullanmışlardır.²⁵ Bu, zahirin muktezasıdır.²⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de itibârı münasibe nispetle çerçevesi dar olan muktazâ-ı zâhirin dışında pek çok kullanım bulunmaktadır. Ölümü inkâr etmek mümkün değilken *ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَسِيُونَ* “Sonra siz bunun ardından mutlaka öle-

¹⁹ Abdulvahid el-Attârî, *el-Mutavvel me’a hâşiyeti’l-müevvel*, ed. Meclisü’l-Medineti’l-İlmiyye (Pakistan: Mektebetü’l-Medine, 2017), 191.

²⁰ el-Bakara 2/11.

²¹ Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu telhîsi’l-miftâhi’l-ulûm*, 186.

²² Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye üsüsühâ ve ulûmuhâ ve fûnühâ* (Şam: Dârü’l-Kalem, 1996), 1/138; Abdülazîz Atîk, *İlmü’l-Me’ânî* (Beyrut: Dârü’l-Nehzati’l-Arabiyye, 1985), 28.

²³ Yâsîn 36/14.

²⁴ Yâsîn 36/16.

²⁵ Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, ed. Mustafa Hüseyin Ahmed (Kahire: Dârü’l-Reyyân, 1987), 4/9.

²⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu telhîsi’l-miftâhi’l-ulûm*, 185.

ceksiniz."²⁷ âyetinde insanoğlunun ölmeyecekmiş gibi yaşadığı hayata tarizle tekit unsurlarının kullanılması, zahirin değil halin muktezası gereği muhatabın inkâr konumuna getirildiğini göstermektedir.²⁸ Meryem'in (as) doğumuyla ilgili olarak zikredilen رَبِّ إِنِّي وَصَّعْتُهَا أُتِي "Rabbim! Onu kız doğurdum."²⁹ ifadesindeki tekit, muhatap ile ilgili değildir; bilakis mütekelimin psikolojisini yansıtmaktadır. Nitekim her tekidin bir inkâra karşılık olması zorunluluğu yoktur.³⁰ وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ "Ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, daima kötülüğü emreder."³¹ âyetinde de aynı şekilde zahiren tekidi gerektirecek herhangi bir sebep görünmemektedir. Ancak sanki muhatabın "Neden kendini temize çıkarmıyorsun?" şeklinde bir soru sorduğu varsayımıyla ikinci cümle, şibhi kemâli ittisâl olarak vasla hacet bırakmadığı için cevap mahiyetinde olan cümlenin başına gelen إِنَّ harfi, sebep bildiren "fâ" yerine kullanılmış ve zâhirin muktezâsı iktizâ etmemiştir.³²

Konunun uygulamaya ve anlam derinliğine taalluk eden boyutu daha aşikâr bir örnekle şöyle açıklanabilir: Arap dili belâgatinde muhatabın durumuna göre haber üçe ayrılmaktadır. Muhatabın nötr olduğu konuda herhangi bir tekide ihtiyaç duymadan (ibtidâî haber), tereddüt halinde olması durumunda bir tekit ile (talebî haber), inkâr halinde olan muhataba ise en az iki tekit ile (inkârî haber) cümle kurmak esastır. Yani burada esas olan muhataptır. Ancak Münafıkların اللَّهُ كَرَسُولُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ ifadesinde ve karşılığı olan وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ fermanı ilâhîsinde muhatap Efendimiz olmasına rağmen her ikisinde de iki tekit vardır. Birincisindeki إِنَّ ve lâm-ı te'kîf, kendisinin zaten elçi olduğunu bilen muhataplarını ikna edemeyeceklerini düşünen Münafıkların, tedirginliklerini örtmek ve kendilerini rahatlatmak için başvurdukları bir pekiştireç unsuru olmuştur. İkincisinde Allah'ın (cc) iki tekit ile elçisinin elçiliğine şahitlik etmesi ise en az diğer ifadedeki kadar bir tekidin gerekliliğinden kaynaklanmaktadır.³³

1.6. Müsned ve Müsnedün İleyhin Tahsisiyle Doğru Orantılı Olarak Hüküm Güç Kazanır

كُلَّمَا أَزَادَ الْمُسْنَدُ وَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ تَخْصِيصًا أَزَادَ الْحُكْمُ بُعْدًا³⁴

İsim cümlesinde müsnedün ileyh marife, müsned nekradır. Marifeler marifelikleri bakımından eşit güçte değildir. Zamirler marifeler içerisinde en güçlü olandır; daha sonra alem isimler, ismi işaretler ve ismi mevsuller

²⁷ el-Mu'minûn 23/15.

²⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu telhîsi'l-miftâhi'l-ulûm*, 185.

²⁹ Âl-i İmrân 3/36.

³⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu telhîsi'l-miftâhi'l-ulûm*, 191.

³¹ Yûsuf 12/53.

³² Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 1/317; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu telhîsi'l-miftâhi'l-ulûm*, 187.

³³ Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu telhîsi'l-miftâhi'l-ulûm*, 192.

³⁴ Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, 2/9; el-Kirmânî, *Tahkîku'l-fevâidi'l-gıyâsiyye*, 1/310.

gelmektedir.³⁵ Binaen aleyh müsnedün ileyhin kapsamı ne kadar darsa ifade ettiği hükmün gücü o oranda artmakta, vuku ihtimali azalmaktadır. Ne kadar umum ifade ederse müsnedün ileyhin gücü o oranda zayıf kalmakta ve vuku ihtimali artmaktadır.³⁶

Müşriklerin Hz. Peygamberle ilgili farkı mülahazalarının anlatıldığı ve reddedildiği Sâd Sûresi'nin başında *“Yoksa Rabbinin rahmet hazineleri onların elinde mi?”*³⁷ ve *“Göklerle yerin ve ikisi arasında bulunanların hükümlerinde mi?”*³⁸ şeklinde muhatapların durumlarına dikkat çekildikten sonra الْأَحْزَابِ مِنْ الْأَحْزَابِ جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِنْ الْأَحْزَابِ جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ haberidir. Ebü'l-Bekâ'ya (ö. 1095/1684) göre âyetteki جُنْدٌ mübtada, ما zaid, -ki tahkir ifade etmektedir. مِنْ مَهْزُومٌ haberdir. مِنْ مَهْزُومٌ câr ve mecrûrunun, mübtada veya haberin sıfatı, هُنَالِكَ'nin ise sıfat veya zarf olarak irâb edilmesi⁴⁰ veya Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) belirttiği gibi ليس هنالك takdirinde olması mümkündür.⁴¹ Âyete bahsi geçen ilke muvacehesinden bakıldığında, müsnedün ileyh nekra olduğu ve tahkir ifade eden zaid “mâ” ile umum ifadesi güçlendirildiği için isnâdın vuku ihtimali artmıştır. Dolayısıyla “âmm” ifade ile hükmü takviye edilen müsnedün ileyh, serbest tercüme edildiğinde ifadeye “Oradan buradan toplanmış çeşitli gruplardan oluşmuş bir ordu, eh işte ordu denirse,⁴² şimdiden yenilmeye mahkûm kalabalık bir sürü!” gibi bir anlam katmış olmaktadır.

1.7. Takdim, İhtimam İfade Ederken; Hükümde ve Vukuda Takaddüm İfade Etmez

إِنَّ التَّقْدِيمَ يُفِيدُ الْإِهْتِمَامَ وَلَا يُفِيدُ التَّقَدُّمَ فِي الْحُكْمِ وَالْوُقُوعِ⁴³

Meânî ilminin sekiz temel konusundan olan isnâdın önemli meselelerinden biri takdim-tehirdir. Takdim; tahsis, hasr vb. anlamlar ifade eder. *“İfadede önce zikredilmek hükümde önce olmayı gerektirmez.”*⁴⁴ şeklinde de ifade edilen ilkeye göre cümlenin sentaksı, öne alınan kelimeye hüküm açısından bir seçkinlik kazandırmamaktadır. Bütün eserlerde genellikle örnek olarak verilen *“(Ey Rab-*

³⁵ Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, 2/11-34.

³⁶ Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, 2/9.

³⁷ Sâd 38/9.

³⁸ Sâd 38/10.

³⁹ Sâd 38/11.

⁴⁰ Kirmânî, *Tahkîku'l-fevâidi'l-gıyâsiyye*, 1/310.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, 4/75.

⁴² Bu tercüme, Zemahşerî'nin ليس هنالك takdirine dayanmaktadır. Zira Arap dilinde bu ifade söz konusu tanımlamaya layık olmadıkları halde kendilerine ordu dedikleri göstermektedir. Yani burada “ordu olmak nerde siz nerde” anlamında kullanılmıştır.

⁴³ Muhammed b. Arafâ ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/202; Hâlid Osman es-Sebt, *Kavâidü't-tefsîr* (Cîze: Dâru İbn Affân, ts.), 1/379.

⁴⁴ Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûk el-lugaviyye*, 259.

bimiz!) Biz yalnızca sana ibadet eder ve yalnızca senden yardım dileriz.”⁴⁵ âyetindeki mansûbâtın takdimi, ulûhiyet ve rubûbiyet konusunda tevhide verilen önemi ifade etmektedir. Dolayısıyla bir kelimenin cümle içerisinde öne alınması onun oluş bakımından önemli olduğuna değil önem verildiğine işaret eder.⁴⁶ Bu bağlamda وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْتَذِرُوا “Allah’a itaat edin, peygambere de itaat edin ve tedbirli olun.”⁴⁷ âyetindeki emirlerde bir hüküm farklılığı veya bir öncelik sonralık söz konusu değildir. Fakat itina göstermek bakımından Allah’a itaatın daha önemli olduğuna dair fikir yürütmek mümkündür. Nitekim namaz kılmayı ve zekât vermeyi peş peşe emreden âyetlerde namaz, önemine binaen öncelenmiştir. وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ وَأَذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ “Hani bütün peygamberlerden; senden, Nûh’tan, İbrâhim’den, Mûsâ’dan, Meryem oğlu İsrâ’dan sadâkat sözü almıştık.”⁴⁸ âyeti vasılda takdimin vukua değil bağlam gereği üzerinde durulan konuya gösterilen ihtimama ait olduğunun en güzel delillerindendir.

Bu sadette takdim ile ilgili başka ilkelerden de söz etmek mümkündür. Temelde takdimin mantığını farklı cümlelerle ifade eden veya her biri bir yönüne vurgu yapan ve tekrar sayılmayacak olan ilkelerden biri de şu şekildedir: التَّقْدِيمُ لِإِفَادَةِ التَّقْوَى أُعْتُ عَلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ بِطَرِيقِ الْمِبَالِغَةِ “Takdim, takviye ifade ettiği için mübalağalı olarak hükmün tespitine daha fazla yardımcı olur.”

Takdimin mukaddeme atfedilen bir önemden kaynakladığı ancak bunun hükümde bir tekaddüm ifade etmediği bir önceki ilkede ifade edilmişti. Burada ise takdimin, mukaddem lafzı mübalağalı olarak pekiştirdiği ifade edilmektedir. Cürcânî’nin takdim izale olduğunda ifade ettiği hükmün mübalağalı ispatının ortadan kalktığına dair örnek olarak verdiği ذلك غيري يفعل ذلك cümlesindeki failin, başta olmaması halinde “Bunu benim dışımda biri yapar.” şeklindeki vurgunun kaybolacağını ifade etmesi bunu izah etmektedir.⁴⁹ مثل ve غير kelimelerine özgü olduğu ifade edilen bu ilkeye, مثلك لا يوجد cümlesi de örnek olarak gösterilebilir.⁵⁰ Zira burada kinayeli bir ifadenin anlamının “Senin gibisi bulunmaz.” şeklinde bir vurgu taşıması için müsnedün ileyhin takdimi neredeyse zorunludur.⁵¹

Takdimin söz konusu gücü, nicelikleri ve nitelikleri aynı olan iki farklı cümle üzerinden şu şekilde de izah edilebilir: كل إنسان لم يقم كل إنسان cümlesi ile كل إنسان لم يقم كل إنسان cümlesi bütünüyle aynıdır. Ancak müsnedün ileyhin takdimi, ikincisinde cümleye türün bütün fertlerini ayrı ayrı

⁴⁵ el-Fâtihâ 1/5.

⁴⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 5/191.

⁴⁷ el-Mâide 5/92.

⁴⁸ el-Ahzâb 33/7.

⁴⁹ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 140.

⁵⁰ Teftâzânî, *el-Mutavel: Şerhu telhîsi’l-miftâhi’l-ulûm*, 270.

⁵¹ “Neredeyse zorunludur” ifadesi el-Kazvîni’nin وما يرى تقدّمه كالملازم ifadesinden kaynaklanmaktadır. Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi’l-belâga*, 2/70.

nefyeden bir özellik kazandırmaktadır.⁵²

1.8. Nekra Bir Müsnedün İleyhin Müsnele Takdimi Kasr İfade Eder

تَقْدِيمُ النَّكْرَةِ عَلَى الْمُسْنَدِ يُفِيدُ قَصْرَهُ عَلَيْهَا⁵³

Müsnele ilayh cümlelerin öznesi, müsnele yüklemidir. İsim cümlesinde asıl olan müsnele ilayh önce gelmesidir. Müsnele, sonra gelir. Muayyen amaçlara göre takdim-tehir yapılabilir. Örneğin isim cümlesinde müsnele; kasr, tenbih (dikkat çekme), muhataba iyi veya kötü bir haber verme veya müsnele ilayhi dinlemeye teşvik etme vb. amaçlarla takdim edilir.⁵⁴ Fiil cümlelerinde ise müsnele ilayh, marife veya nekra olabilir. Ancak nekra bir müsnele ilayhin müsnele takdiminin ifade ettiği kasr; ifadenin vurgulu, nadir görülen bir başka anlama mebni olduğunu işaret eder. Cürcânî'nin konuya örnek olarak verdiği رَجُلٌ جَاءَنِي “Bana bir adam geldi.” ifadesinin جَاءَنِي “Bir adam bana geldi.” ifadesinden farkı, gelen kişinin bir erkek olmasına veya birden fazla olmamasına yönelik bir kasr anlamı taşımasıdır.⁵⁵ Cürcânî burada açıkça aynı kelimelerden oluşan iki cümle üzerinden nekra olan bir müsnele ilayhin fiile isnat edildiğinde takdimin cümleye kattığı anlama işaret etmektedir. Nitekim Cürcânî ve Sekkâkî'ye (ö. 626/1229) göre nekra ifadenin takdimi nefye veya istifhama dayansın veya dayanmasın -ki bu örnekte nefiy ve istifham yoktur- mutlak olarak tahsis ifade eder.⁵⁶ İlkenin Kur'ân'daki okuması adına şu âyet örnek verilebilir: وَإِنَّ امْرَأَةً⁵⁷ عَظِيمَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا “Eğer bir kadın kocasının çekip gitmesinden yahut kendisinden yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur.”⁵⁸ Bu âyeti kerîmede korku, nekra bir müsnele ilayh olan امْرَأَةً kelimesine isnat edilmiştir. Dolayısıyla erkek için kullanılan kelimenin aynısı kullanılarak⁵⁸ zikri bile söz konusu olmayan bir toplumda erkeğin nüshuzundan sebep bir korkuya toplum nazarında muteber kabul edilen bir veya birden fazla faktörün değil yine konjonktürel düşünüldüğünde anlamlı olan tek bir kadın sebebiyle isnadın yapılması, buradaki tahsisi anlamlı kılmaktadır. Dönemin şartları düşünüldüğünde ve tek eşli bir erkeğin bir sebeple eşini yalnızlığa terk etmesi veya çok eşli bir erkeğin diğerlerine olan ilgisi sebebiyle eşinin birden yüz çevirmesi, iç bağlam ve dış bağlam birlikte mülhaza edildiğinde;

⁵² Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, 2/76.

⁵³ Menâhicu câmiati'l-Medine, *el-Belâga*, 253.

⁵⁴ Behâüddîn Ebü Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdilkâfî es-Sübki, *Arûsü'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsî'l-Miftâh*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/369.

⁵⁵ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 1/143.

⁵⁶ Sübki, *Arûsü'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsî'l-Miftâh*, 1/235; Menâhicu câmiati'l-Medine, *el-Belâga*, 252, 253.

⁵⁷ en-Nisâ 4/128.

⁵⁸ en-Nisâ 4/34.

bahse konu bir kadının kadın olarak ve yalnız olarak tahsisi sebebiyle erkeğe anlaşma yolundan başka bir alternatifini olmadığı neredeyse dayatılmakta ve anlam yoğunluğu, gerçekleşmesine değil kadının böyle bir korkusuna bile verilen değerde kendini göstermektedir.

1.9. İnşâ Cümlesinin Haber Formunda İfade Edilmesi, İnşâ Formunda İfade Edilmesinden Daha Belîğdir

إِبْرَادُ الْإِنْشَاءِ بِصِيغَةِ الْحَبْرِ أَوْلَىٰ مِنْ إِبْرَادِهِ بِصِيغَةِ الْإِنْشَاءِ.⁵⁹

“Rabbim, doğrusu bana indireceğin her bir hayra muhtacım.”⁶⁰ Bir dua cümlesi olan bu âyet-i kerîme inşâ değil haber formundadır. Bu âyette Musâ (as) sekiz günlük mesafenin ve yedi günlük açlığın vermiş olduğu ıstıraba rağmen açıkça bir talepte bulunmadan her şeyden haberdar olan Rabbine münacatını inşâ cümlesinden daha belîğ bir tarzda haber formunda arz etmektedir.⁶¹ En ufak bir lütfâ, en küçük bir iyiliğe muhtaç hali, ihbârî yapının sunduğu latif üslup ile birleşmiş; ayak altlarının soyulmasının verdiği bitkinlik,⁶² patlamış dudaklarından dökülen duadaki “hayr” kelimesinde mâkes bulmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’deki diğer anlamlarına bakıldığında nekra kullanılan bu âyette hayr kelimesi, Mûsâ’nın (as) ibadetine devam edebilme imkânı,⁶³ yeme içme,⁶⁴ iş bulup para kazanma⁶⁵ ve o işi yapabileceği güce kavuşması⁶⁶ gibi konuların hepsine⁶⁷ dair belâgati yüklenmektedir. Ayrıca sebebiyet anlamı taşıyan “lâm” harf-i cerriyle müteaddi olan⁶⁸ “fakîr” kelimesiyle bu haber cümlesi, söz konusu hayırlara “*Hakkımda hayır olmak üzere verdiğin risalet görevim sebebiyle muhtaç oldum.*” anlamını da haiz olmaktadır.⁶⁹ İn’nin haberi olan “fakîr” kelimesinin cümle sonunda gelmesi, peygamberin niyazındaki edebini göstermekte; müteallakı olan harf-i cerrin takdimiyle “bana katından her ne indirirsen” kısmına vurgu yapılmaktadır. Haber formuyla cümlenin sübut ve istimrara delâlet etmesi ve kelime seçiminin gurbette, kimsesiz, zayıf ve yal-

⁵⁹ Sübkî, *Arûsü'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsî'l-Miftâh*, 1/476; es-Sebt, *Kavâidü't-tefsîr*, 2/512.

⁶⁰ el-Kasas 28/24.

⁶¹ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir, Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 14/587; Seyyid Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, ts., 2/603.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 13/267-269.

⁶³ el-Enbiyâ 21/73.

⁶⁴ el-Bakara 2/180.

⁶⁵ el-Adiyât 100/8.

⁶⁶ ed-Duhân 44/37.

⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 13/269.

⁶⁸ Vehbe ez-Zühaylî, *Tefsîrül-munîr fi'l-akîdeti ve's-şerî'ati ve'l-menhec* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1991), 20/79-81.

⁶⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir, Mefâtihu'l-gayb*, 24/589; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 5/104.

nız⁷⁰ olduğu anlamlarını şamil olması ise ifadenin edebî gücüne ve anlama derinlik katmaktadır.⁷¹

1.10. Herhangi Bir Şekilde Kayıt Taşıyan Bir Cümlelin Nefyedilmesi Durumunda Nefiy Hükümü, Söz Konusu Kayda Yöneliktir ve Özellikle Onun İçin Yapılmıştır

إِنَّ حُكْمَ النَّفْيِ إِذَا دَخَلَ عَلَى كَلَامٍ فِيهِ التَّكْيِيدُ عَلَى وَجْهِ مَنْ الْوُجُوهُ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى ذَلِكَ التَّكْيِيدِ، وَأَنْ يَمَّعَ لَهُ حُصُوصًا⁷²

Cürcânî bu ilkeye bağlı olarak bir başka ilkeyi de şu şekilde ifade etmektedir. حُكْمَ النَّفْيِ إِذَا دَخَلَ عَلَى كَلَامٍ فِيهِ التَّكْيِيدُ، فَإِنَّ نَفْيَ ذَلِكَ يَتَوَجَّهُ إِلَى التَّكْيِيدِ حُصُوصًا وَيَمَّعَ لَهُ. *“Tekit içeren bir cümlelin nefyedilmesi durumunda nefiy söz konusu tekide yöneliktir ve özellikle onu kapsar.”*⁷³

Bu ilkeyi izah sadedinde şu âyet örnek olarak gösterilebilir: ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رُبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ *“Bu da demektir ki, halkı habersizken, Rabbin haksızlıkla ülkeleri helâk etmemektedir.”*⁷⁴ Âyetteki nefiy بِظُلْمٍ ile takyit edilmiştir. O halde buradaki nefiy Allah’ın bir beldeyi helak etmeyeceğine değil, kayıt altına alınan “haksızlıkla” helak etmeyeceğine yöneliktir. Cürcânî konuyu لَمْ يَكُنْ رُبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ ve يَأْتِكَ الْقَوْمُ مُجْتَمِعِينَ cümleleri ile izah etmiş; birinci cümlede bahsi geçen topluluğun hepsinin gelmediğine dair bir kayıt olduğunu ifade etmiştir. İkinci cümlede ise mütekellim, “o topluluktan hiçbir kimseyi” görmediğini kayıt altına almaktadır.⁷⁵

Cürcânî bu ilkeleri açıklarken bunların müsbet durumlarını da referans göstermiştir.⁷⁶ Nitekim konuyla ilişkilendirdiği رَأَيْتَ مَا جَاءَنِي رَيْدٌ رَاكِبًا ifadesi, failin binekle gelmediğini; cümlelin müsbet hali ise binekle geldiğini kayıt altına almaktadır. Yani buradaki takyit ne cümledeki failin kim olduğuna ne eyleme ne de eylemin müspet veya menfiliginedir. وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَرْنَا فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ *“Allah dileseydi istisnasız yeryüzündeki bütün akıllı varlıklar inanacak”*⁷⁷ idiyse veya فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ *“Bunun üzerine meleklere hepsi secde ettiler.”*⁷⁸ âyetindeki birinci tekit nasıl ki istisnasız bütün meleklerin secde ettiklerini, ikinci tekit ise hep birlikte secde ettiklerini ifade ediyorsa⁷⁹ nefiyde de aynı durum geçerlidir. Nitekim herkesin huzuru mahşere nasıl geleceği ile ilgili takyit ifade eden وَكُلُّ أُنُوفِهِمْ دَاخِرِينَ *“Hepsi boyunla-*

⁷⁰ Seyyid Kutub, *fî Zıllil’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’s-Şurûk, 1985), 4/109.

⁷¹ Hasan Uçar, “Arap Dili ve Belâgati Perspektifinden Kur’ân-ı Kerim’i Satır Arası Okuma I”, *İlahiyat Alanında Yeni ufuklar* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 247.

⁷² Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 1/279.

⁷³ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 1/280.

⁷⁴ el-En’âm 6/131.

⁷⁵ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 1/280.

⁷⁶ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 1/281.

⁷⁷ Yûnus 10/99.

⁷⁸ Sâd 38/73.

⁷⁹ Ebü’l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vil*, ed. Muhyiddîn Misto (Beyrut: Dârü’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 3/164.

rı bükük olarak O'na gelirler.”⁸⁰ âyetinde herkesin mutlak olarak geleceğine değil, boynu bükük halde gelmelerine dair bir kayıt söz konusudur.

Bu ilkeyle ilgili olarak takyit veya tekidin yer almadığı nefiylere ve hangi durumda müspet ifadenin daha vurgulu olacağına dair bir ilke de ortaya konulmuştur.

1.11. Âmm Lafzın Nefyi Hâs Lafzın Nefyinden, Hâs Lafzın İspatı Âmm Lafzın İspatından Evlâdır

نَفْيُ الْعَامِّ أَحْسَنُ مِنْ نَفْيِ الْخَاصِّ وَإِثْبَاتُ الْخَاصِّ أَحْسَنُ مِنْ إِثْبَاتِ الْعَامِّ⁸¹

Bu ilke aslında iki ilkenin bir araya getirilmesinden oluşan öz bir ilkedir. Bunlardan ilki *“Âmm lafzın nefyi, hâs lafzın nefyine delalet eder ancak ispatı ispatına delalet etmez.”* şeklindedir. İkincisi ise bunun tersi olarak *“Hâs lafzı müspet kılmak, âmm lafzın müspetliğine delalet eder ancak nefyi, nefyine delalet etmez.”* şeklindedir. Zerkeşi (ö. 794/1392) bu ilkeyi izah sadedinde birkaç âyet örnek vermiştir. İlkenin birinci kısmına örnek olarak, Münafıkların ateş yakan bir insan ile teşbih edildiği *“Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah nurlarını yok eder.”*⁸² âyetinde ateş onları aydınlattığında Allah’ın aydınlıklarını değil daha kapsamlı olduğu için nurlarını gidermesinden bahsedilmiştir. Zira nur; güneş, ay, ateş veya daha teknolojik bir aygıt ile elde edilebilen bir ışıktır ve bu ışık giderse sadece yaktıkları ateş kaynaklı bir aydınlatıcıları değil hiçbir nurları kalma-yacaktır.

İlkenin ikinci kısmı için *“Rabbinizin bağışına ve genişliği göklerle yer arası kadar olan cennete koşun.”*⁸³ âyeti örnek verilebilir. Zira bu âyette gökler ve yer kadar olan cennetin genişliğinin, uzunluğunun değil eninin zikredilerek anlatılması ifadeyi daha da güzelleştirmektedir.⁸⁴ Nitekim bu ifade muhatabı, enine dair bir hesabın değil uçsuz bucaksız bir mekânın tasavvuruna sevk etmektedir.

1.12. Harflerin artması, anlamın artmasına delalet eder

إِنَّ زِيَادَةَ الْمَبْتَعِ تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى⁸⁵

Genel geçer bir kaide olmamakla birlikte bu ilke, Arap dilinde kelime-lerdeki harf sayısından anlam çıkarma noktasında çokça kullanılan bir ilke-

⁸⁰ en-Neml 27/87.

⁸¹ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/402; Ebü'l-Bekâ, *el-Küllüyyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûk el-lugaviyye*, 889.

⁸² el-Bakara 2/17.

⁸³ Âl-i İmrân 3/134.

⁸⁴ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 403.

⁸⁵ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*, 1/219; Muhammed b. Ahmed. Mustafa Ebû Zehra, *Zehratü't-tefâsîr* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 2001), 3/1141.

dir. Lafza güç kazandırılarak anlamı güçlendirmek şeklinde قُوَّةُ اللَّفْظِ لِقُوَّةِ الْمَعْنَى ifadesiyle de yorumlanmıştır.⁸⁶ زِيَادَةُ الْحُرُوفِ ve زِيَادَةُ الْبِنَاءِ şeklinde de ifade edilen bu ilkenin tersi yani harflerin azalması ile anlamın azalması doğru kabul edilmemiştir.⁸⁷

Kelime ve cümleye yapılan eklerin anlama katkısı ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de çokça örnek bulmak mümkündür. Kehf sûresinin sonunda anlatılan Mûsâ (as) kıssasına bu bağlamda bakmak kâfi gelecektir.

Mûsâ (as) söz konusu kıssada gemiyi delen Hızır'a (as) “gerçekten çok kötü bir iş yaptığını”⁸⁸ söylediğinde Hızır ona لَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا “Ben, sen benimle kalmaya sabredemezsin, demedim mi?”⁸⁹ diye karşılık verdi. Hızır (as) masum çocuğu öldürünce ise Mûsâ (as) ona “Gerçekten sen çok fena bir şey yaptın!” dedi. Hızır (as) bu kez yukarıdaki cümlesine لَمْ أَقُلْ لَكَ diyerek “Ben sana, dememiş miydim?” zamir ilavesinde bulundu. Hızır (as) kıssanın devamında Mûsâ'nın (as) olaylara en son müdahalesinden sonra سَابِقًا بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا “Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin iç yüzünü haber vereceğim.”⁹⁰ derken تَسْتَطِعُ kelimesini, meseleleri vuzuha kavuşturduktan sonraki تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا “İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur.”⁹¹ ifadesinde ise تَسْتَطِعُ şeklinde daha az harfin bulunduğu bir fiili kullandı.

Bu ilkeyi izah bağlamında güzel bir örnek olan söz konusu pasajdaki cümlelere ve kelimelere yapılan ilaveler ve bab değişimleri, içinde bulunulan duruma göre anlam yükünü hafifletmekte ve artırmaktadır.

Sûrenin devamında Ye'cûc ve Me'cûc'e karşı kendisinden yardım isteyen toplum için Zülkarneyn'in (as) set yapması anlatılmaktadır. Kıssanın sonunda Ye'cûc ve Me'cûc'ün “o seti ne aşabildiği ne de delebildiği”⁹² ifade edilirken فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا denilmiştir. Burada kelimenin binasındaki artının anlama kattığı artıya işaret edecek şekilde sûru aşmak, sûru delmeye nispetle daha kolay bir eylem olduğu için اسْتَطَاعُوا fiili, harfi hafzedilerek اسْتَطَاعُوا şeklinde kullanılmıştır.⁹³

İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Hasâis*'te dikkat çektiği bu konuya İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) pek çok örnek vermiş ve bu bağlamda “Gaffâr” ve “Tevvâb” kelimelerinin “Gâfir” ve “Tâib” kelimelerinden anlam bakımından

⁸⁶ Hasan b. İsmail Abdürrezzâk, *Hasâisu'n-nizâm fî Hasâisi'l-Arabiyye li'bni Cinnî* (Kahire: Dâru't-Tibâa el-Muhammediyye, 1987), 214.

⁸⁷ Sübkî, *Arûsü'l-Efrâh fî Şerhi Telhisi'l-Miftâh*, 1/69.

⁸⁸ el-Kehf 18/71.

⁸⁹ el-Kehf 18/74.

⁹⁰ el-Kehf 18/78.

⁹¹ el-Kehf 18/82.

⁹² el-Kehf 18/97.

⁹³ Muhammed b. Salih el-Useymin, *Tefsîrû Sûrati'l-Kehf* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 135.

farklı olduğuna değinmiştir. Nitekim ona göre *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ* “Allah çok tövbe edenleri sever ve çok temizlenenleri sever.”⁹⁴ âyetinde tövbe edenlerin tekrar tekrar tövbe ettiklerine bir vurgu vardır.⁹⁵ Anlamın gücüne *يُحِبُّ* fiilinin tekrarı ve *الْمُتَطَهِّرِينَ* kelimesinin tefeul babı da katkı sağlamıştır. Dolayısıyla buradaki temizlenme maddi bir temizliği değil “içi dışı temiz olanlar” anlamında bir arınmayı ifade etmektedir. Kamer sûresinin başındaki *اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ* “*Vakit yaklaştı.*”⁹⁶ ifadesinde *قرب* fiilinin değil de *اِقْتَرَبَتِ* fiilinin kullanılması kıyametin yakınlık anlamını artırdığı *فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُّقْتَدِرُونَ* “Onlara dilediğimizi yapabiliriz!”⁹⁷ âyetindeki *مُّقْتَدِرُونَ* kelimesinin *قَادِرُونَ* kelimesine göre harf ziyadesi sebebiyle daha güçlü bir anlam taşıdığı⁹⁸ *وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ* “O’nun katındakiler, ne O’na ibadetten çekinir (ve büyükle- nir) ne de yorgunluk (ve bıkkınlık) duyarlar.”⁹⁹ âyetindeki *اِسْتَحْسَار*’ın yine aynı sebepten dolayı *الْحَسْر*’dan daha belîğ olduğu ifade edilmiştir. *وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَسْبَغَ* “(Fecrin beyaz ipi siyah ipinden) sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için.”¹⁰⁰ âyetinde *يَسْبَغَ* fiilinin ve fiilin bu babının tercih edilmiş olması da imsakta fecrin net bir şekilde beklenmesi gerektiği ile tevîl edilmiştir.¹⁰¹ Bu bağlamda Arap dilinde kelime ve cümlelerdeki ziyadeliğin bir harf veya hareke değişiminde bile anlama bir şekilde katkı sunacağına dair görüşler ileri sürülmüştür.¹⁰²

1.13. Hitapta Aslanan Belirli Birine Yönelik Olmasıdır. Hitap Muayyen Olmayan Birine, Bütün Muhatapları Kapsaması İçin Yöneltilabilir

أصل الخطاب أن يكون لمعين، وقد يترك إلى غيره ليُعَمَّ كُلَّ مُحَاطَبٍ¹⁰³

Kazvîni’nin dikkat çektiği bu ilkenin Kur’ân-ı Kerîm’de çok sayıda örneğini görmek mümkündür. Nitekim bu bağlamda ele alınan *وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ* “O günahkarları rablerinin huzurunda başlarını önlerine eğmiş halde bir görsen.” âyetindeki günahkarların durumunu görmek, sadece Hz. Muhammed’e (sav) aşikâr olacak bir durum değildir.¹⁰⁴

Bakara sûresinde yoksulluklarını gizli tuttukları için insanlar tarafın-

⁹⁴ el-Bakara 2/222.

⁹⁵ Ziyâüddîn Ebü'l-Feth İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed Muhammed el-Havfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dârü Nehdati Mısır, ts.), 197.

⁹⁶ el-Kamer 54/1.

⁹⁷ ez-Zuhrûf 43/42.

⁹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, 197; Muhammed b. Salih el-Useymin, *Te'fsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Suudi Arabistan: Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Salih, 1436), 162.

⁹⁹ el-Enbiyâ 21/19.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/187.

¹⁰¹ Ali Subh, *et-Tasvîru'l-Kur'âni li'l-kiyemî'l-halkiyye ve't-teşrî'iyye* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 177.

¹⁰² Mahmut Tevfik, *İmam el-Bikâ'î ve menâhicuhû fî te'vîli belâgati'l-Kur'ân*, 146.

¹⁰³ Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, 2/11.

¹⁰⁴ Kirmânî, *Tahkîku'l-fevâidi'l-giyâsiyye*, 1/329.

dan çok bilinmeyen ve kendilerini Allah yoluna adadıklarından dolayı seyahat ve ticarete imkân bulamayan bazı fakirlerden bahseden âyette تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ “Onları simalarından tanırsın.”¹⁰⁵ denilmektedir. Bu âyetteki fail her ne kadar müstetir zamir أَنْتَ olsa da âyetin muhatabı olan herkese söz konusu infak edilecek sınıfa karşı bir sorumluluk yüklenmektedir.¹⁰⁶

1.14. İsim Cümlesi Sübut, Fiil Cümlesi Hudûs İfade Eder

إِنَّ الْجُمْلَةَ الاسْمِيَّةَ تُفِيدُ الثَّبُوتَ وَالْجُمْلَةُ الْفِعْلِيَّةُ تُفِيدُ الْحُدُوثَ¹⁰⁷

Bu ilke Arap dili ve belâgatinin önemli ilkelerinden biridir. Cümlelerin iki temel unsurunu birbirine bağlayan isnâd, müsned ve müsnedün ileyhten oluşur; isnâd cümlesi ise inşâ ve haber olmak üzere ikiye ayrılır ve haber ya fiil ya da isim cümlesidir. Bu ilkede isim cümlesinin ifade ettiği anlam, sübut, devam, istikrar veya istimrar şeklinde ifade edilmiş; hepsi birlikte إِنَّ الْجُمْلَةَ الاسْمِيَّةَ تُفِيدُ الثَّبُوتَ وَالْجُمْلَةُ الْفِعْلِيَّةُ şeklinde de kullanılmıştır. Fiil cümlesinin ifade ettiği anlam ise hudûs ve teceddüt şeklinde belirtilmiş veya istimrar ifade etse bile bunun kademe kademe ilerleyen teceddüfî bir istimrar olacağı ifade edilmiştir.¹⁰⁸ Zira fiil, hades (eylem), nisbet (bir faile aidiyet) ve sürekli bir şekilde teceddüd eden zaman olmak üzere üç temel unsurunu uhdesinde barındırmaktadır. Örneğin en-Nisâ Sûresinde art arda gelen âyetlerden ilki كُنَّ لِلَّهِ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ şeklinde, ikincisi أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ şeklinde, üçüncüsü ise tekrar كُنَّ لِلَّهِ أَنْ يُحَقِّقَ عَنْكُمْ şeklinde.¹⁰⁹ Bağlam gereği ilkinde Allah (cc) ilgili konuyu size açıklamak ve söz konusu meselede sizi bağışlamak istiyor, denilmektedir. Zira fiilin başta olması mücerret olarak konuyla ilgili bir muradı ifade etmektedir. Ancak ikinci âyette lafzatullah öne alınmakta ve isim cümlesi ile “Zaten Allah sizi affetmek ister.” denilmektedir. Üçüncüde ise tekrar söz konusu meseleye işaretten “Allah yükünüzü hafifletmek istiyor zira insan zayıf yaratılmıştır.” buyrulmaktadır. Bu üç âyetin öncesine bakıldığında haramlarla ilgili bazı esasların inananlara ferman buyrulduğu görülecektir. Bu yasaklardan sonraki bahsi geçen ilk âyette Allah'ın insanlara bilmediklerini açıklama ve günahlarını bağışlama konusundaki muradı süreklilik bildiren fiil cümlesi ile ifade edilmiş, bu muradın sadece söz konusu olan evlilik vb. konulara dair değil zaman ve mekanı kuşatacak şekilde bir sübut ifade ettiği ise sonraki âyetin isim cümlesi gelmesi ile aşıkâr kılınmış, son olarak insanların yükünü hafifletmek konusunda Allah'ın muradının süreklilik arz ettiği tekrar fiil cümlesine dönülerek vurgulanmıştır.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/273.

¹⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/75.

¹⁰⁷ ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*, 2/105; Menâhicu câmiati'l-Medine, *el-Belâga*, 381.

¹⁰⁸ Ahmed b. İbrahim el-Hâsimî, *Cevâhirü'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, ed. Yusuf es-Sümeylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 66, 67.

¹⁰⁹ en-Nisâ 4/26-28.

Vâkıa sûresinde akıtılan meni, toprağa ekilen tohum, içilen su ve yakılan ateş ile ilgili insanları düşünmeye davet eden dört sorunun fiil cümlesi olması veya bu ifadeler muhataplarla ilişkilendirilirken fiil kullanılması, söz konusu nimetlerin Allah'ın lütfu olduğu insanoğluna hatırlatılırken ise نَحْنُ نَحْنُ نَحْنُ نَحْنُ şeklinde hepsinin isim cümlesiyle gelmesi, şüphesiz bu ilke ışığında düşünüldüğünde anlamlı olacaktır. Nitekim sorunun muhatabı insanlık iken, tekrar tekrar yenilenen bu nimetlere fiil cümlesi ile işaret edilmekte; insanların üremesinin devamına, torağa ekilen tohumun sürekliliğine, abı hayat olan suyun kâinatın varlığının değişmez sabitesi olmasına, insanoğlunun en önemli keşfi olan ateşin istikrarlı bir şekilde yanmasına ise ilâhî kudret vurgulanarak isim cümlesiyle dikkat çekilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok örneği bulunan bu ilke, âyetleri karşılaştırmayı ve farkları üzerinde düşünmeyi imleyen bir niteliği haizdir. Nitekim Araf sûresi özelinde bakıldığında benzer kalıptaki cümlelerle aynı mesajları veren peygamberlerden Hûd'un (as) kendilerine faydası dokunmasına rağmen Allah'ı hatırlattığı için rahatsız oldukları bir deve üzerinden toplumuna sabit bir mesajı vurgulayan istikrarı أَنَا لَكُمْ ناصِحٌ أَمِينٌ şeklinde isim cümlesi ile Nuh'un (as) yıllar süren ve kendi ifadesiyle bütün yöntemleri denediği¹¹⁰ dönem dönem yenilenen tebliğ metodu ise diğer peygamberlerden farklı olarak أَنَصْحُ لَكُمْ şeklinde muzârî bir fiil cümlesi ile ifade edilmiştir.

Satır arası okumanın çok daha aşikâr olduğu aynı âyet içerisinde gerçekleşen cümle değişime ise şu âyet güzel bir örnektir: وَإِذْ لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذْ خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ *“İman edenlerle karşılaşıncı ‘inandık’ derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise ‘Biz sizinleyiz, biz (onlarla) yalnızca alay etmekteyiz’ derler.”*¹¹¹ Münafıkların anlatıldığı pasajdaki bu âyette onların inananlara inandıklarını fiil cümlesi ile kendi taraftarlarıyla bir araya geldiklerinde onlarla ortak hareket ettiklerini isim cümlesi ile ifade etmeleri şu şekilde yorumlanmıştır: Münafıklar, imanlarının yeni bir hadise olduğunu ifade sadedinde Müslümanlara karşı hudûsa delalet eden fiil cümlesi kullanmışlar; kendi dostlarına karşı ise içlerinde olanda sübut ettiklerini, muhataplarının itibar ettiği bir şekilde isim cümlesiyle tekit etmişlerdir.¹¹²

1.15. Anlamı zorlamanın ve lafzî ezmenin getireceği hiçbir hayır yoktur

لَا خَيْرَ فِي شَيْءٍ يَأْتِي بِهِ التَّكْلُفُ فِي الْمَعْنَى وَالتَّعْسُفُ فِي اللَّفْظِ¹¹³

¹¹⁰ Nûh 71/5-10.

¹¹¹ el-Bakara 2/14.

¹¹² Menâhicu câmiati'l-Medine, el-Belâga, 305.

¹¹³ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 1/113; Ebû Hilal el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, Kîtabü's-sinâ'ateyn, ed. Ali Muhammed el-Bicâvî -

Câhiz'dan istinbat edilerek çıkarılan bu ilke, arzu edilene ulaşmak için birtakım zorlama anlamlar çıkarma veya lafızları etimolojik bir zulme maruz bırakarak kökenlerinde var olmayan kavramlara sürükleme ameliyesinin faydasız olduğunu ifade etmektedir. Zira mümkün olan varken tekellüfe hacet yoktur. Söz uzadığında tekellüf kaçınılmaz olur.¹¹⁴ Câhiz'in sözün uzaması durumunda söze arız olan bir kusur olarak değerlendirdiği bu konu hakkında *"En güzel söz, azı çoğuna hacet bırakmayan ve manası lafzında zahir olan sözdür."*¹¹⁵ deyişinde bir araya getirilmiştir. Belâgatın tanımlarına da yansıyan bu ilke veciz şekilde¹¹⁶ "Yeterli olan az söz, faydasız çok sözden evlâdır" veya *القصدُ أقربُ من التعسفِ الكفِّ أحرى من التكلفِ* şeklinde¹¹⁷ de ifade edilmiştir.

Özetle Belâgat ilmi bu çalışmada ele alınanlardan çok daha fazla ilke üzerine kurulu bir ilimdir. Bir dönem "meleke" şeklinde tanımlanan Belâgat ilmine dair Meânî, Beyân ve Bedî' ilmi kurucularının zihinlerinde var olan bu ilkeler, zamanla teşekkülünü tamamlamıştır. Bu ilkelerin tekamülü sırasında diğer ilimlerden de referans alınmış ve zaman zaman onların kavramları kullanılmıştır. Mantık ve felsefeyi belâgatın temel ilkelerinin oluşumunda pay sahibi olan ilimlere örnek olarak göstermek mümkündür. Zira mantıktan müstağni bir okuma, temel hedefi Kur'ân-ı Kerîm'in layığıyla anlaşılmasını sağlamak olan bir ilim için söz konusu olamaz. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'de bidayetinde mevcut olan akıl vurgusu, belâgat ilmiyle disipline edilmiş, mantık ve felsefenin desteğiyle ilkeler haline getirilmiştir. Nitekim yasak olan eyleme götüren eylemlerin de yasak olduğunu ifade eden *ولا تُقربوا* ve *الزنا* "Zinaya yaklaşmayın!"¹¹⁸ şeklindeki bir nehiy, belâgat ilminde kisveye bürünmüş; bir inşâ cümlesinden mantık ilminin kavramlarıyla *النَّهْيُ عَنِ اللَّزِيمِ أبلغُ مِنَ النَّهْيِ عَنِ الْمَلْزُومِ* "*Lâzımın nehyi melzûmun nehyinden daha belîğdir.*"¹¹⁹ formunda bir ilke üretilmiştir.

SONUÇ

İlimler, kendilerine özgü küllî kaideler üzerine inşa edilmiştir. Doğal olarak kuruluş aşamasında zihni varlığından söz edilebilecek olan bu kaidelerin harici varlığından bahsetmek mümkün değildir. Filhakika her ilmin yazılı olmayan temel kuralları ve ilkeleri, üzerine kurulan hükümlerden

Ebü'l-Fadl Muhammed İbrahim (Beirut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419), 173.

¹¹⁴ Ahmed b. Mustafa el-Merâgî, *Ulûmu'l-belâga: el-beyân, el-meânî, el-bedî'* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 199.

¹¹⁵ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/87.

¹¹⁶ Askerî, *Kitâbü's-sınâ'ateyn*, 173.

¹¹⁷ Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. İshak en-Nahvî el-Veşşâ, el-Müveşşâ: ez-Zarf ve'z-zürefâ, thk. Kemal Mustafa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1953), 214.

¹¹⁸ el-İsrâ 17/32.

¹¹⁹ Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûk el-lugaviyye*, 1035.

sonra kaide olarak tespit edilmiştir.

Fıkıh ve tefsir gibi ilimlere dair varlığı bilenen küllî kaideler, söz konusu ilimlerin gelişmesiyle oluşturulmuş ve bunlar o ilimlerin anayasası olarak uygulanagelmıştır. Belâgat ilmi de başlangıçta her ne kadar yazılı olmasa da belli başlı ilkeler esas alınarak gelişmiştir. Nitekim lügate ve gramere dair esasların teşekkülü sırasında badiye ehlinin kullanımlarına bu sebeple başvurulmuş; dile dair illetlerin tespitinde veri toplamak ve ilkeler belirlemek, küllî kaidelerin oluşumunda nirengi noktası olmuştur. Sözlü kültür açısından gelişmiş olan Arap dilinin cahiliye şiirlerine ve sonraki dönemlerde metinlere hâkim olan belâgati, İslâm'ın gelişiyile yeni bir alan kazanmıştır. Şüphesiz Arap dili ve belâgatinin gelişimi Kur'ân-ı Kerîm'den bağımsız değildir. Allah'ın kelâmını anlama gayreti bağlamında üretilen teoriler, var olan ama isimlendirilmemiş ve tanımlanmamış olan sanatlar, Kur'ân-ı Kerîm ile geniş bir uygulama havzasına kavuşmuştur.

Bu çalışmada daha önce derli toplu şekilde ele alındığını tespit edemediğimiz Arap dili ve belâgatinin temel ilkeleri, klasik kaynaklardan derlenmiş ve bunlar Kur'ân-ı Kerîm özelinde açıklanmıştır. *رُبَّةُ الْعَامِلِ قَبْلَ رُبَّةِ الْمُعْمَلِ* "Amilin mertebesi, mamulden önce olmaktadır."¹²⁰ gibi daha çok grameri ilgilendiren veya beyan ilmi kapsamına giren ve *الْكِنَايَةُ أُنْبَلُغُ مِنَ الْإِنْفِصَاحِ* "Kinaye yoluyla ifade etmek, bir şeyi açıkça belirtmekten daha belîğdir."¹²¹ şeklinde çok fazla açıklamaya ihtiyaç duyulmadığı için temas edilmeyenlerle birlikte yirmi kadar ilke zikredilmiş ve on beş madde makale boyutlarının el verdiği ölçüde incelenmiştir. İlkelerin tamamına bir çalışmada yer vermek mümkün olmayacağı için en önemli görülen ve özellikle belâgatin tanımı, mercii ve meânî ilmi kapsamında yer alan isnâd, müsned, müsnedün ileyh, takdim, muktazâ-ı hal, muktazâ-ı zâhir, haber-inşâ vb. konulardaki ilkeler öncelikli olarak ele alınmıştır.

Tanımlar içermesi, kavramların karşıtlarıyla zihinde yer etmesi, taksimlerin görselliğinin farklı zekâ türlerine hitap etmesi, ezberinin kolay olması vb. faydaları açısından *الْمَجَازُ أُنْبَلُغُ مِنَ الْحَقِيقَةِ* "Mecaz, hakikat içeren ifadeden daha belîğdir."¹²² şeklinde bir belâgat ilkesini Arap dili öğretiminde de kullanmak mümkündür. Teori ve pratiğin bu bağlamda ilkeler üzerinden anlatılması, önerilere ve yeni çalışmalara açıktır. Makalenin devamı mahiyetinde Arap dili belâgatinin diğer ilkelerinin süreç içerisinde hazırlanması planlanmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, Hasan b. İsmail. *Hasâisu'n-nizâm fî Hasâisi'l-Arabiyye li'bni Cinnî*. Kahire:


¹²⁰ Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye* (Beirut: Dârü'l-Erkâm, 1999), 138.

¹²¹ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 70.


¹²² Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*, 1/668.

- Dârü't-Tıbâa el-Muhammediyye, 1987.
- Abdürrezzâk, Hasan b. İsmail. *Min Kazâya'l-belâga ve'n-nakd inde Abdi'l-kâhir el-Cürcânî*. Kahire: Merkezü'n-Nühabi'l-Hayriyye, 1981.
- Ahmed Nekerî, Kâdî Abdunnebî b. Abdurrasûl. *Düstûru'l-ulemâ-Câmiu'l-ulûm fi istilâhâtî'l-fünûn*. ed. Hasan Hânî Fahs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Askerî, Ebû Hilal el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl. *Kîtâbü's-sinâ'ateyn*. ed. Ali Muhammed el-Bicâvî - Ebû'l-Fadl Muhammed İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419.
- Attârî, Abdulvahid. *el-Mutavvel me'a hâşiyeti'l-müevvel*. ed. Meclisü'l-Medineti'l-ilmiyye. Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2017.
- Atfîk, Abdülazîz. *İlmü'l-me'ânî*. Beyrut: Dârü'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1985.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir Ebû Fihri. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.
- Desûkî, Muhammed b. Arafa. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed. Mustafa. *Zehratü't-tefâsîr*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 2001.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kelevî. *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûk el-lugaviyye*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Esrârü'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1999.
- Güzel, Mehmet Emin. *Nahiv İlminin Felsefi Temeli İllet Kuramı*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2002.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim. *Cevâhirü'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. ed. Yusuf es-Sümeylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Âşûr, eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dârü't-Tûnisiiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn Ebû'l-Feth. *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed Muhammed el-Havfî - Bedevî Tabâne. Kahire: Dârü Nehdati Mısır, ts.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celaledin el-Hatîb Muhammed. *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*. thk. Abdül'mün'im el-Hafâcî. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Saîd. *Tahkîku'l-fevâidi'l-giyâsiyye*. thk. Ali b. Dahîlillâh el-Avfî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1424.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılalî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1985.
- Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Ulûmu'l-belâga: el-beyân, el-meânî, el-bedî'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Menâhicu câmiati'l-Medine. *el-Belâga*. Medine: Câmiatü'l-Medine, ts.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l-Arabiyye üsüsühâ ve ulûmühâ ve fünûnühâ*. Şam: Dârü'l-Kalem, 1996.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. ed. Muhyiddîn Misto. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîru'l-kebir, Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.
- Sebt, Hâlid Osman. *Kavâidü't-tefsîr*. Cîze: Dâru İbn Affân, ts.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Semerkandî, Seyyid Alâeddin Ali b. Yahya. *Bahrü'l-ulûm*, ts.
- Sübkî, Behâuddîn Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdilkâfî. *Arûsü'l-efrâh fi Şerhi Telhîsü'l-miftâh*. thk. Abdülhamid el-Hindâvî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003.

- Subh, Ali. *et-Tasvîru'l-Kur'ânî li'l-kıyemî'l-halkıyye ve't-teşrî'iyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Mu'terakü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'n-Neşr, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1988.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Herevî Horâsânî Şâfiî. *el-Mutavvel: Şerhu telhisî'l-miftâhi'l-ulûm*. ed. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tevfik, Mahmut. *İmam el-Bikâ'î ve menâhicuhû fi te'vîli belâgati'l-Kur'ân*, ts.
- Uçar, Hasan. "Arap Dili ve Belâgati Perspektifinden Kur'ân-ı Kerîm'i Satır Arası Okuma I". *İlahiyat Alanında Yeni ufuklar*. ed. Fevzi Rençber. 225-277. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Useymîn, Muhammed b. Salih. *Tefsîrû sûreti'l-Kehf*. Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Salih. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Suudi Arabistan: Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Salih, 1436.
- Veşşâ, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. İshak en-Nahvî. *el-Müveşşâ: ez-Zarf ve'z-zürefâ*. thk. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1953.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Zeccâcî, Abdurrahman b. İshak Ebü'l-Kâsım. *el-İzâh fi ileli'n-nahvî*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. ed. Mustafa Hüseyin Ahmed. Kahire: Dârü'r-Reyyân, 1987.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.
- Zühaylî, Vehbe. *Tefsîrû'l-munîr fi'l-akîdeti ve's-şer'ati ve'l-menhec*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1991.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Hasan Uçar.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024 • 351-375

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1600502

MUHAMMED EBÛ ZEHRE'YE GÖRE KUR'ÂN KISSALARININ ÖZGÜN YÖNLERİ

The Originalities of the Qur'anic Parables According to Muhammad Abû Zahra

Mehmet YAŞAR

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye orcid.org/05rsv8p09

Assoc. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Tafsir, Canakkale, Türkiye

✉ mehmetyasar1985@hotmail.com orcid.org/0000-0003-3520-5973

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25.06.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 09.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atıf / Cite as: Yaşar, Mehmet. “Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'ân Kissalarının Özgün Yönleri”. *Mütefekkir* 11/22 (2024), 351-375. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600502>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MUHAMMED EBÛ ZEHRE'YE GÖRE KUR'ÂN KISSALARININ ÖZGÜN YÖNLERİ

Öz

Geçmişten günümüze kadar Kur'an kıssaları üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu alanda özgün fikirleriyle ön plana çıkan Muhammed Ebû Zehre'de (ö. 1394/1974) bunlardan biridir. O kıssalar konusunu teorik açıdan tartışmakla kalmamış, âyetlerin yorumlanmasındaki pratik etkilerine de yoğunlaşmıştır. Çalışmada onun kıssaların üslûbuna, konuyu aktarım biçimine, mesajlarının içeriğine yoğunlaştığı görülmüştür. Onun nazarında kıssaların, vahyin Allah'ın kelâmı olduğunun kanıtı olarak sunulmasının yanı sıra, tarihte yaşanmış gerçek olayların devam eden izlerinin hatırlatılması üzerinden dersler verilmesi gibi gayeler barındırdığı anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra onun Kur'an'ın, kıssalar üzerinden semavî dinlerin ortak noktalarından bazılarını vurguladığını savunduğu ve bunların neshe tâbi tutulamayacağına altını çizdiği görülmüştür. Ebû Zehre'nin bazı kıssaların tekrarını, İslâm düşünce sisteminin zihinlere yerleşmesi ve bu düşüncelerin pratiğe yansması için gerekli gördüğü çalışmada tespit edilen bir diğer noktadır. Ebû Zehre'nin Kur'an kıssalarının beyânî, i'cazî, tarihî, gaybî, lugavî, fikhî boyutları olduğunu ve birçok Kur'an kıssasının bu zaviyeleri içerdiğini savunduğu ve bu yönleri başarılı bir şekilde ortaya koyduğu örnekler üzerinden ele alınmıştır. Bu çalışma, kıssaların özgün yönlerini ortaya koymak ve âyetlerin anlaşılmasındaki etkisini belirlemek adına, Ebû Zehre'nin kıssalara yaklaşımının tespiti üzerinedir. Bu bağlamda onun Kur'an kıssalarının beyânî, i'cazî, tarihî, gaybî, lugavî, fikhî boyutlarını eserlerindeki pratik örneklerle nasıl somutlaştırdığına odaklanılmıştır. Bu çalışmada, Ebû Zehre'nin *Zehretü't-tefâsîr* adlı tefsirinden ve Kur'an kıssalarını ele alan diğer eserlerinden istifade edilerek, nitel araştırma yönteminin doküman inceleme modeli kullanılarak, onun kıssaları ele alış yöntemine dair tespitlerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Kıssaları, Tarihsel Gerçeklik, Zehretü't-tefâsîr, Ebû Zehre.

The Originalities of the Qur'anic Parables According to Muhammad Abû Zahra

Abstract

Many studies have been carried out on Qur'anic parables throughout the history. Muhammad Abû Zahra (d. 1394/1974), known for his original ideas in this field, is one of them. He not only discussed the parables theoretically, but also focused on their practical effects on the interpretation of the verses. In this study, it was observed that he concentrated on the style of the parables, the way they conveyed the subject, and the content of their messages. In his view, it was understood that the parables, in addition to being presented as proof that revelation is the word of Allah, have the purpose of giving lessons through reminding the ongoing traces of real events in history. In addition, he argues that the Qur'an emphasizes some of the common points of the Abrahamic religions through parables and underlines that they cannot be subjected to annulment. Another point of the study is that Abû Zahra considers the repetition of some parables necessary for the Islamic thought system to settle in the minds and for these thoughts to be reflected in practice. Abû Zahra argued that the Qur'anic parables have declarative, i'jazî, historical, unseen, linguistic, and jurisprudential dimensions and that many Qur'anic parables contain these aspects. Furthermore, he successfully demonstrates these aspects through examples. This study focuses on the determination of Abû Zahra's approach to parables in order to reveal the unique aspects of parables and to determine their effect on the understanding of verses. In this context, it focuses on how he concretized the declarative, i'jazî, historical, unseen, linguistic, and jurisprudential dimensions of Qur'anic parables with practical examples in his works. In this study, by making use of Abû Zahra's tafsir *Zahrat al-tafâsîr* and other works dealing with Qur'anic

parables, the document analysis model of the qualitative research method was used to make determinations about his method of dealing with parables.

Keywords: Tafsir, Qur'anic Parables, Historical Reality, Zahrat al-Tafāsīr, Abū Zahra.

GİRİŞ

Kur'ân'ın önemli bir bölümünü oluşturan kıssalar, Kur'ân'ın vermek istediği mesajların anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Vahyin nâzil olduğu dönemde ve Hz. Peygamber'in davet sürecinde yine kıssaların belirgin etkisi olmuştur. Özellikle Mekke döneminde nâzil olan âyetlerde peygamberlerin kıssaları üzerinden şirk düşüncesinin yanlışlığı eleştirilmiştir. Kıssalar, geçmişte tevhidi terk edip, şirkin karanlığını tercih eden toplumların karşılaştıkları azap tabloları üzerinden müşriklerin zihin dünyalarında derin izler bırakmıştır.¹ İnananlar açısından ise kıssalar, Allah'ın müminleri yalnız bırakmayacağı ve kendisine tabi olanların her zaman yanında olacağı mesajını somut örneklerle ortaya koymaktadır. Benzer şekilde kıssalar aracılığıyla müşriklerin amelî hastalıkları eleştirilmiştir. Örneğin Allah bahçe sahibi kardeşlerin başından geçen kıssayı aktararak mal ve servet üzerinden dine karşı böbürleneni hedef almış ve servetin geçici olduğunu, asıl olanın ise yardımlaşma olduğunu ortaya koymuştur.²

Medine'de nâzil olan âyetlerde muhatapların durumunun gözetildiği gerçeği dikkat çekmektedir. Muhatap kitlenin çoğunlukla Ehl-i Kitap'tan müteşekkil olması sebebiyle, geçmişte atalarının yaptıkları yanlışların tekrarlanmaması gerektiği vurgusu yapılmıştır. Bu bağlamda dönemin muhataplarının küfürlerinde ısrarcı olmalarının onlara bir şey kazandıramayacağı ortaya konulmuştur. Netice itibarıyla kıssalar, her iki dönemde de âyetlerin yer verdiği tarihi hadiselerin ibret yönünü ön plana çıkarmasının yanı sıra Kur'ân'ın, Allah'ın kelâmı olduğu gerçeğini de vurgulamıştır. Zira kıssalar vesilesiyle aktarılan tarihi hadiseler Hz. Peygamber'in muttali olmamasına rağmen, Kur'ân'ın bunları ayrıntılı bir şekilde aktarması, onun Allah'ın kelâmı olduğunun kanıtlarından birisidir. Dolayısıyla da Kur'ân'ın hakikatlerinde herhangi bir şüpheye yer bulunmaz.³

Kıssaların geçmişteki hadiseleri aktarırken tevhidi merkeze alması, zaman ve mekânı aşan mesajlar içermesi birçok açıdan muhataplarını etkilemiştir. Başka bir ifadeyle Kur'ân, aktardığı kıssaların teferruatlarına değil, ibret alınacak belli kesitlerine odaklanmıştır.⁴ Bu yönüyle kıssaların izleri ve etkisi nüzûl ortamıyla sınırlı kalmamış, evrensel bağlamda her muhatabı

¹ Şirkle ilgili bk. Şuayip Karataş, "Kur'ân'da Tevhidin Zıttı Olarak Şirk Kavramı", *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu* (İstanbul: Nida Akademi, 2019), 1/199-222.

² Bu konuda bk. Halil Aldemir, "Vahiy Öncesi Kur'an Kıssalarının Bilinebilirliği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 199.

³ Musa Bilgiz, "Kur'an-ı Kerim'in Bazı Özellikleri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 189.

⁴ Konuyla ilgili bk. İdris Şengül, "Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri", *Diyanet İlmî Dergi* 32/4 (1996), 63-67.

etkisi altına alabilmiştir. Kur'ân'ı tefekkür eden⁵ her bir insanın Allah'ın kelâmından nasiplenecek yönler bulması bu bağlamda mümkündür.

Kıssalar, birçok çalışmaya konu olmuştur. Bazı araştırmacılar, Kur'ân kıssalarını çok yönlü, derinlemesine ele almış, bazıları ise kıssaların belli konularına yoğunlaşmıştır. Kur'ân kıssalarının kendine özgü yapısı ve içerdiği derinlikli mesajlar bu konuda yapılan çalışmaların sürekliliğini sağlamıştır. Zamanla bu alan bir Kur'ân ilmi halini almış ve "Kıssatü'l-Kur'ân" ismiyle terimleşmiştir.⁶

Kıssalar tarih, gaybî bilgiler, îcâz, üslûp, beyân, tekrarlar gibi birçok meseleyle doğrudan ilişkilidir. Kıssaların bu konularla ilişkili olduğu ve farklılaştığı yönlerin incelenerek ortaya konulması Kur'ân'ın kıssalar konusundaki özgünlüğünü yansıtmaya açısından önem arz etmektedir. Muhammed Ebû Zehre *Zehretü't-tefâsîr*⁷ ve *el-Mu'cizetü'l-kübrâ* adlı eserlerinde bu alana dair görüş bildiren isimlerden biridir. Muhammed Ebû Zehre'ye göre kıssa⁸, "Geçmiş ümmetlerden haber vermektedir." Ona göre kıssaların tarihi gerçekliği mevcuttur.⁹ Esasında geçmişi konu edinen kıssaların tarihi gerçekliği noktasında çalışmalar yapan âlimler arasında farklı kanaatler hasıl olmuştur.¹⁰ Nitekim bunlardan birisi olan Halefullah, Kur'ân'ın aktarmış olduğu kıssaların gerçekte de vuku bulmuş olaylardan müteşekkil olmasının zorunlu olmadığını, bu kıssaların sembolik anlamlar taşıdıklarını savunmaktadır. Halefullah ve bu düşüncede olanlar,¹¹ Kur'ân kıssalarının hak olduğuna vurgu yapan âyetlerin, kıssaların tüm ayrıntılarının tarihsel gerçekliğine vurgu yapmadığını savunmaktadırlar.¹² Ancak bu görüş, çoğunluğu oluşturan âlimler tarafından kabul görmemiştir. Ayrıca batılı bazı yazarlar kıssalarda bazı tarihi çelişkilerin olduğu iddiasından hareketle İslâm'ı hedef almışlardır.¹³ Ancak tüm bunlara rağmen Kur'ân kıssalarından istifa-

⁵ Kur'an'ın tefekküre dair önemli kavramları ve bunların yansımaları hakkında bk. Sadık Kılıç, "Kur'ân'da Tefekkürün Semantik Evreni", *Diyanet İlmî Dergi* 54/4 (2018), 41-86.

⁶ Abdulhamit Birışık, "Kur'an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 35.

⁷ Ebû Zehre'nin tefsiri hakkında bilgi için bk. Muhammed Yılmaz, "Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsiri", *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 13-31.

⁸ Kıssa kavramı hakkında bilgi için bk. Mustafa Kara, "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 71-75.

⁹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 7/3879.

¹⁰ Kur'an'daki kıssaların tarihi gerçekliği ve kıssaların 'hak' olarak isimlendirilmesiyle ilgili değerlendirmeler için bk. Soner Aksoy "Tarihsel Gerçeklik Tartışmasının Bir Parçası Olarak Kur'an'daki Kıssaların 'Hak' Olarak Nitelendirilmesinin Anlamı ve Mahiyeti", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2024), 537-571.

¹¹ Mustafa Öztürk, tüm kıssaların tarihsel gerçekliğini kabul etmeyen birçok kişiye değinmekte ve bunun Halefullah ile sınırlı olmadığını belirtmektedir. Konuyla ilgili bk. Mustafa Öztürk, "Demitolojizasyon ve Kur'an", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2004), 1-27.

¹² Bu konuda bk. Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: y.y., 1951), 51; 209-211; İlhami Güler, "el-Hakk' Kavramının Kur'an'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 207.

¹³ Şehmus Demir, "Kitab-ı Mukaddes'i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'an

de etme noktasında İslâm bilginleri büyük hassasiyet göstermişlerdir. Öyle ki Kur'ân'daki kıssaları, birçok hükmün anlaşılmasında istinbat kaynağı olarak değerlendiren âlimler dahi bulunmaktadır.¹⁴

Klasik dönemde kıssaların gerçek olduğu noktasında bir fikir birliği dikkat çekmektedir. Modern dönemde ise Halefullah gibi kıssaların gerçekliğine kuşkuyla yaklaşanlar olsa da bu düşüncenin çok fazla müntesibinin olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Kur'ân âyetlerinin açık bir şekilde kıssaların hakikat merkezli olduğunu vurgulaması bu düşünceyi zayıflatmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da kıssaların "nebe', enba, hadîs, darabe, mesel, zikir" gibi kavramlarla kullanımları mevcuttur.¹⁵ "Bu durum kıssaların bir vahiy mahsulü olduğunu ortaya koymaktadır."¹⁶ Ebû Zehre de Kur'ân kıssalarının gerçekte vuku bulmuş tarihî olaylar olarak görmektedir. Bu bakış açısıyla o, Halefullah'ın aksine¹⁷ kıssaların gerçekliğini kabul etmektedir.¹⁸ O, birçok âlim gibi¹⁹ "İşte bunlar gerçek haberlerdir"²⁰ âyetinin, anlatılan kıssaların gerçek olduğunu ortaya koyduğunu belirtmektedir. Zira âyet, birçok tekitle zikredilmiştir. Dolayısıyla kıssaların hakikati şüpheye mahal bırakmayacak derecede açıktır.²¹ Bu çalışma Ebû Zehre'nin kıssaların beyânî yönü, tekrarlar mevzuu, kıssaların temel gayeleri ve üslûbuna dönük yaklaşımını ve tespitlerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Kıssalar üzerine geçmişten günümüze birçok çalışma yapılmıştır. Bu makalede de klasik ve modern çalışmalardan istifade edilecektir. Bu çalışmanın mevcut çalışmalardan farkı, kıssalar konusunun Ebû Zehre'nin bakış açısıyla değerlendirilmesidir. Onun tefsirinde bu konuyu çok ciddi anlamda detaylandırması, âyetler ışığında kıssaların bütüncül yönlerini ortaya çıkarma gayesi içerisinde olması

Kıssalarının Tarihî Gerçekliği", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 1108-109.

¹⁴ Bu konudaki tartışmalar ve yaklaşımlarla ilgili bk. Abdullah Acar, "Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10 (2007), 97-151.

¹⁵ Remzi Kaya, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 35; Kara, Kur'an Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", 74-75.

¹⁶ Kaya, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", 35.

¹⁷ Muhammed Ahmed Halefullah, açık bir şekilde kıssaları, Kur'an'ın bir anlatım tarzı olarak görmekte ve tarihî gerçekliğini reddetmektedir. Bu konuda bk. Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, 51, 209-211.

¹⁸ Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ* (b.y.: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.), 262. Ayrıca Kur'an kıssalarının gerçekliği hakkında bilgi için bk. Demir, "Kitab-ı Mukaddes'i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'an Kıssalarının Tarihî Gerçekliği", 103-122; Kaya, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", 35.

¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 6/476; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 2/55; Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 29/112; Muhammed Müttevelli eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (b.y.: Metabiu Ahbârî'l-Yevm, 1997), 3/1521.

²⁰ Âl-i İmrân 3/62.

²¹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1254.

ve konuyu tefsirinin temel özelliklerinden biri haline getirerek bu meseleyi çok yönlü incelemesi onun bakış açısının bilinmesi önemli kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında esasında Ebû Zehre, tefsirinde ve ilgili eserlerinde kıssaların tüm boyutlarını âyetler ışığında anlama gayesi içerisinde. Bu bağlamda aynı zamanda bir tarihçi kimliğine de sahip olan yazarın, modern dönemde kıssalarla ilgili tartışmalarda hangi perspektifte yer aldığı ve kıssaların İslâm düşüncesindeki konumuna dair tespitlerinin ne olduğunun bilinmesi büyük bir önem taşımaktadır. Çalışmada nitel araştırma yönteminin doküman inceleme modeli kullanılarak onun tefsiri ve bu alanla irtibatlı eserleri analiz edilecek ve böylelikle kıssalar mevzusuna dair tespitleri bütüncül bir yaklaşımla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. KUR'ÂN KISSALARININ TAŞIDIĞI GAYELER

Ebû Zehre'ye göre Kur'ân kıssaları yalnızca tek bir gayeyi ortaya koymak üzerine varid olmamıştır. Bu nedenle kıssaların çok sayıda farklı gayesi ve özgün yönleri mevcuttur. O, "*Muhakkak ki biz, düşünüp ders alsınlar diye insanlar için bu Kur'ân'da her türlü örneği ortaya koyduk.*"²² âyetinden hareketle kıssaları, Kur'ân'ın beyan şekillerinden ve anlatım tarzındaki zenginliğinden bir parça olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda o, Kur'ân kıssalarının her birinin, çeşitli ibretler içerdiğini ifade etmektedir. Ebû Zehre, "*Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır*"²³ âyetinin açık delâletiyle Kur'ân kıssalarının asıl gayesinin ibret ve tefekküre sevk etmek olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân, tarihî olayları bir amaç ve hedeften yoksun bir şekilde, dinleyicilerin keyifli vakit geçirmeleri için aktarma gayesi taşımaktan uzaktır, zira Kur'ân bir tarih kitabı değildir²⁴ ve tarihsel anlatı tarzını taşımamaktadır.²⁵ Aksine, Kur'ân'ın aktardığı birçok kıssada, alınması gereken dersi ön plana çıkardığını, tefekkür edilmesi gereken noktaya temas ettiğini, bu yönüyle de onun tarih üzerinden insanları terbiye ettiğini belirtmektedir. Ona göre kıssalar, geçmiş ümmetlerin halleri, dalâlet-hidâyet tercihleri, ahlâkî kişiliklerine dair önemli bilgiler ve dersler barındırmaktadır. Bu ibretler çok yönlüdür ve her bir ibretin kendine

²² ez-Zümer 39/27.

²³ Yûsuf 12/111.

²⁴ Muhammed İkbâl Kur'an'ın, bir tarihçinin sahip olması gereken ilkeler ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'ın yaşama ve zamana dair ortaya koymuş olduğu ilkeler, tarihe yaklaşım biçimini doğrudan etkilemekte ve yönlendirmektedir. Bu konuda bk. Muhammed İkbâl, *Tecdidü't-tefkîrî'd-dînî fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Yusuf Ades (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısırî, 1955), 263.

²⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 9/4491; Muhammed İzzet ed-Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kahire: Dârü İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383), 1/163. Bununla beraber araştırmacılar için Kur'an'daki tarihsel bilgi son derece önemli bir konu olmuştur. Bu konuda bk. Halil Ortakçı, "Vehb b. Münebbih'in Kur'ân'a Dair Tarihî Rivayetleri", *Kur'an ve Tarih*, ed. Bedrettin Basuğuy vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 76.

özgü bir muhatabı bulunmaktadır.²⁶

Ebû Zehre'nin Kur'ân kıssalarının en önemli misyonu olan ibret ve tefekkür yönüne temas etmesi, Kur'ân'ın ortaya koymuş olduğu bir gerçekliğin teyidinden ibarettir. Bu gerçeği başka âlimler de dile getirmektedir. Nitekim İbn Âşûr'a göre Kur'ân kıssalarının gayelerinin başında her bir kıssanın içerdiği derslerden ibretin alınması gelmektedir.²⁷ Diğer taraftan, Dihlevî'ye (ö. 1176/1762) göre Yüce Allah, kıssaları salt anlamda kullarını bilgilendirmek ve aktardığı tarihi olayların tüm ayrıntılarını öğretmek için aktarmamıştır. Asıl amaç, şirk ve günahların çirkinliğinin gösterilmesi, iman ile Allah'ın yardımının tezahürlerinin okuyucunun zihninde yer etmesini sağlamaktır.²⁸ Nitekim Kur'ân'ın birçok yerde ibret alınması için bu kıssaların aktarıldığını ifade etmektedir.²⁹ Ancak hangi konularda ve nasıl ibret alınması gerektiği meselesi, derin bir düşünceyi gerektirmektedir.³⁰

Ebû Zehre Hz. Peygamber'in teselli ve teskin edilmesini³¹, Kur'ân kıssalarının taşıdığı hikmetlerden biri olarak görmektedir.³² Kıssaların, kavmi tarafından zulme uğrayan ilk kişinin Hz. Peygamber olmadığını ortaya koyduğunu; önceki peygamberlerin de yalanlandığı gerçeğini ön plana çıkardığını ve böylelikle Hz. Peygamber'in üzülmemesi ve kendisini yalnız hissetmemesi gerektiğini vurguladığını belirtmektedir.³³ Ayrıca ona göre Kur'ân, geçmiş ümmetlerin bilgisini Hz. Peygamber'e aktararak, onun kalbini imanla kuvvetlendirmiş³⁴, ona ve mü'minlere etkili öğütlerde bulunmuştur.³⁵

Ebû Zehre, Kur'ân kıssalarının en önemli gayelerinden biri olan tevhid vurgusuna da atıfta bulunmaktadır. O, Kur'ân kıssalarının temel gayesinin tüm peygamberlerin ortak davası olan tevhid düşüncesini insanlara benimsetmek olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda her bir peygamber, çeşitli şekillerde Yüce Allah'ın uluhiyet ve rubûbiyyetine dair deliller ortaya koy-

²⁶ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/881; 6/2877.

²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/56.

²⁸ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, çev. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî (Kahire: Dârü's-Sahve, 1987), 70.

²⁹ İlgili âyetler için bk. Yûsuf 12/7; el-Ankebût 29/15.

³⁰ Burhanettin Tatar Kur'an'dan alınması gereken ibreti, "İlâhî hakikatin tarihsel olaylar içinde nasıl tezahür ettiğini 'görebilme' ve ona 'tanıklık edebilme' şeklinde yorumlamaktadır. Konuyla ilgili bk. Burhanettin Tatar, "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar", *Milel ve Nihal* Dergisi 6 (2009), 109-110.

³¹ Örnek âyetler için bk. el-A'raf, 7/6; er-Ra'd 13/6; Hûd 11/100; Yusuf 12/111; Meryem 19/51.

³² Bu konuda bilgi için bk. Hasan Kılıç, "Modern Dönem Kıssa Teorisine İlişkin Bir Analiz: İzzet Derveze Örneği", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2024), 100.

³³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/2877; Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzil*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1416), 1/15; Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Kardelen Yay., 2013), 65.

³⁴ Hûd 11/120.

³⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 7/3778.

muştur.³⁶ Ona göre kıssaların merkezini tevhidin oluşturması, inananlar ile inkâr edenlerin mücadele sahnelerinin de benzer olmasını gerektirmiştir. Bu bağlamda kıssalar, geçmişte olduğu gibi her dönemde müminlerin bela ve musibetlerle karşılaşacağı gerçeğini de somutlaştırarak başta Hz. Peygamber olmak üzere tüm müminleri teselli etmektedir.³⁷ Örneğin Ebû Zehre'ye göre "Onlar öylesine yoksulluk ve sıkıntı çekmişler, öyle sarsılmışlardı ki peygamber ve yanındakiler, 'Allah'ın yardımı ne zaman gelecek?' demeye başladılar"³⁸ âyeti buna örnektir. Burada anlatılan zor durum, mü'minleri o kadar sarsmıştır ki Hz. Peygamber ve mü'minler Allah Teâlâ'ya yakarıшта bulunarak yardım istemişlerdir. Ebû Zehre, bazı müfessirlerin aksine³⁹ ilgili âyette belli bir peygamberin kastedilmediğini belirtmektedir. Ona göre âyetteki "resul" kelimesi, bütün peygamberlere delâlet eden cins bir isimdir.⁴⁰ Zira tüm peygamberler, kavimlerini, batıl söylemlerine ve tehditlerine karşı hakka çağırmaya devam etmişlerdir. Ona göre Hz. Mûsâ, Hz. İbrahim, Hz. İsâ, Hz. Lût, Hz. Nûh kıssalarının her biri buna delâlet etmektedir. Yine Ebû Zehre'ye göre âyeti belli bir şahıs üzerinden somutlaştırmak doğru değildir.⁴¹ O, bu bakış açısıyla âyeti belli bir şahısla somutlaştırma çabalarının da yersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Esasen Ebû Zehre'nin, tarihi geçmişten günümüze kadar devam eden tevhid mücadelesinin merkezde olduğu bir zaman dilimi olarak yorumlaması, onun zikri geçen âyetteki *resul* ifadesini, belirli bir peygamberle sınırlandırmayı, anlamlı görmemesine neden olmuştur. Zira söz konusu âyet, Allah yolunda davetin meşakkatli bir süreç olmasının yanında bahsi geçen sürecin çeşitli şekillerde tekrarlanabileceği gerçeğini göstermektedir. Bu bağlamda âyette zikri geçen *resul* kelimesiyle, herhangi bir peygambere atıfta bulunulması ile âyetin, müminlerin geçmişten günümüze kadar devam eden zorlu bir mücadele içerisinde olduklarını gösteren bir örnek teşkil etmesi arasında⁴² ciddi bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Ebû Zehre'ye göre kıssalar sadece iman edenlere dönük mesajlar ba-

³⁶ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1193; 6/2877.

³⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1193.

³⁸ el-Bakara 2/214.

³⁹ Âyeti belli bir peygamber bağlamında tefsir eden rivayetlerle ilgili bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 1/182; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. İbrâhîm Eттаfeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384), 3/35.

⁴⁰ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/676.

⁴¹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 2/676.

⁴² Âyetin umum anlamına işaret eden tefsir yorumlarıyla ilgili bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1419), 2/380; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/110; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâfî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/288.

rındırmamaktadır. İnkâr edenleri de çok şiddetli ve etkileyici sahneler üzerinden uyardığıdır. Örneğin Ebû Zehre “(Eski) sahiplerinden sonra yeryüzüne vâris olanlara hâlâ şu gerçek belli olmadı mı? Biz dileseydik onları da günahlarından dolayı musibetlere uğrattırırık”⁴³ âyetinin, Mekke müşriklerine hitap ettiğini⁴⁴ belirtmektedir. Bu âyetle, Mekkeliler’in, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Lût ve Hz. Şuayb peygamberlerin kavimlerinin başlarına gelenlerin kendi başlarına gelmemesi için uyarıldıklarını söylemektedir. Bu kavimlerden bazıları yaşadıkları yerlerin altının üstüne getirilmesiyle helak olmuş, bazıları ise çetin bir rüzgarla yok edilmiştir. Zira ilgili âyetlerde bahsi geçen peygamberlerin kavimleri yakın bölgelerde ikamet etmiş ve hepsi helak olmuştur.⁴⁵ Ebû Zehre’ye göre geçmiş ümmetlerin karşılaştıkları cezaların Mekkeliler’e anlatılması, onların Allah’ın dinine karşı inkarlarıyla galip gelebileceklerini göstermekte ve ilâhî irade tarafından çepeçevre kuşatıldıklarını ortaya koymaktadır.⁴⁶

Ebû Zehre’ye göre kıssalardan anlaşılması gereken diğer bir nokta, deliller ışığında iman ettiği halde hevâ ve asabiyet duygularından dolayı küfre girenlerin, tekrar iman etmelerinin çok zor olduğu gerçeğidir. Ona göre böyle kimselerin iman edebilmeleri için içlerindeki asabiyet duygusundan tövbeyle kurtulmaları gerekmektedir. Ebû Zehre Kur’ân kıssalarının bu hakikati ortaya koyduğunu belirtmektedir. O, müşriklerle Yahudileri konu edinen âyetler üzerinden bu meseleye ışık tutmaktadır. Örneğin “Onlara Allah katından ellerindekini doğrulayan bir kitap gelince, daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken işte şimdi bilip tanıdıkları (Kur’ân) kendilerine gelince onu inkâr ettiler”⁴⁷ âyetinin Yahudilerin içinde bulunduğu taassubu ortaya koyduğunu, onların müminlere karşı olan olumsuz ilişkilerine açıklık getirdiğini, hidâyetten yüz çevirip nifak ve küfrü tercih ettiklerini ortaya koyduğunu ifade etmektedir.⁴⁸ Ebû Zehre müşriklerin de benzer tavırlar içerisinde olduklarını söylemektedir. Âyetler, ne kadar etkili olursa olsun, duyguda bıraktığı tesir ne denli güçlü olursa olsun, kalbi ölmüş birinin Allah’a iman etmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre etkileyciliği zirvede olan ve duyguya hitap eden birçok âyet, geçmiş ümmetleri de uyarmıştır. Ancak putperestler gerçeği bildikleri halde iman etmemişlerdir.⁴⁹

Ebû Zehre Kur’ân kıssalarının Hz. Peygamber’in risaletinin önceki peygamberler gibi hak olduğunun ortaya konulmasında büyük bir rolü olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber kendisine aktarılan kıssalar hakkında

⁴³ el-A’râf 100.

⁴⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/432.

⁴⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/2911.

⁴⁶ Ebû Zehre, *el-Mu’cizetü'l-kübrâ*, 170; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/2876.

⁴⁷ el-Bakara 2/89.

⁴⁸ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1305.

⁴⁹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/2877.

bilgi sahibi olmamasını⁵⁰ bu gerçeğe örnek göstermektedir. Ebû Zehre'ye göre Kur'ân kıssalarının ümmî birine gönderilen kitapta zikredilmesi, başlı başına Kur'ân'ın i'câz yönlerindedir. Zira Hz. Peygamber'in ümmî olması ve anlatılan olaylara şahitlik etmemesine rağmen kıssalardan haberdar olması peygamberliğinin en büyük delillerindedir.⁵¹

Ebû Zehre kıssalarda güzel muamelenin teşvik edildiğini, nefislerin ve amellerin ıslah edilmesinin öneminin vurgulandığını, yeryüzünün ifsattan korunmasına ve ıslah edilmesine çağrı yapıldığını; tüm bunların Allah'a ibadetten sonra semavî dinlerin gerçekleşmesini istediği en büyük gayelerden olduğunu ifade etmektedir. Bu yüce amellerin kıssalar bağlamında zikredilip teşvik edilmesinin İslâm'ın kabullenilmesi açısından son derece etkili olduğunu belirtmektedir. Örneğin o, Hz. Şuayb kıssasına⁵² bu bağlamda yer vermektedir. Hz. Şuayb'ın inatlarına ve yüz çevirmelerine rağmen kavmiyle son derece güzel bir iletişim kurmaya çaba sarfettiğini,⁵³ onların iman etmeleri için tutarlı bir tavır sergilediğini belirtmektedir.⁵⁴ Ebû Zehre bu tespitiyle semavî dinlerin sadece tevhid bağlamında değil, insanların maslahatını ayakta tutan öğretiler noktasında da ortak gayelerde birleştiğini ortaya koymaktadır.

Kur'ân kıssalarının merkeze koyduğu konuların başında gelen başka bir meselenin ise adalete bağlılık olduğunu belirten Ebû Zehre, bunun için de adaletin ne olduğunun bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre adaletin etkin olabilmesi için hâkimin hevadan uzak durması ve ilim üzerine olması gerekmektedir. Aksi halde kişi hüküm verirken adaletsizliğe düşecek ve bu durumda zulme sebebiyet vermesi kaçınılmaz olacaktır. O, Hz. Dâvûd kıssasına⁵⁵ bu bağlamda yer vermektedir. “...Dâvûd şöyle dedi: ‘Senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle doğrusu sana karşı haksızlık etmiştir. Zaten aralarında ortaklık ilişkileri bulunanların çoğu birbirine haksızlık ederler...’”⁵⁶ âyetiyle ilgili olarak Ebû Zehre Hz. Dâvûd'un hükmünden üç dersin çıkarılması gerektiğini belirtmektedir: Bunlardan ilki, onun her iki davacıyı dinlemeden birinin lehine hükmetmesidir. Bu davranış, zulme sebebiyet verebilmektedir. Çıkarılması gereken ikinci ders, “Ortakların pek çoğu birbirine zulmederler” ifadesiyle Hz. Dâvûd'un hükmü genelleştirmesidir. Oysaki hâkim sadece kendisine aktarılan konuda hükmetmelidir. Ona göre âyette üzerinde durulan son nokta ise adil hükmün hevâdan uzak olmakla mümkün olduğu, zulme sebebiyet veren hükümlerin ise hevadan

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/44; el-Kasas 28/44.

⁵¹ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 170; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1193.

⁵² el-A'râf 7/85-87.

⁵³ Hûd 111/88-90.

⁵⁴ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 177.

⁵⁵ es-Sâd 38/21-26.

⁵⁶ Bilgi için bk. es-Sâd 38/21-26.

kaynaklı olduğu gerçeğidir. Bu yönüyle Kur'ân'ın Hz. Dâvûd'un hükmü üzerinden, adalet üzerine verilen hükmü, haksızlığa yol açan hükümden ayırdığını ifade etmektedir.⁵⁷ Söz konusu âyetlerin Kur'ân'ın beyanını yansıtan örneklerden olduğuna işaret eden Ebû Zehre, Allah'ın çeşitli kıssaları çok zengin ifade biçimleriyle aktararak muhatapları ikna ettiğini belirtmektedir.⁵⁸ Ebû Zehre'nin Kur'ân kıssalarının temel mesajlarından birinin adaletin tesisinin önemini ortaya çıkarmak olarak görmesi önemlidir. Özellikle de bunu peygamber kıssaları üzerinden ortaya koyması, mü'minlerin adaletin sağlanmasında ne kadar büyük bir sorumlulukla baş başa olduklarını göstermesi açısından anlamlıdır.

Ebû Zehre, kıssaların ortaya koymaya çalıştığı konulardan bir diğerinin de bazı hükümlerin beyan edilmesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân ele aldığı bazı hükümlerin, hikmet ve gayelerini izah ederek hükmün neshe tabi tutulamayacağını ortaya koymakta ve âyetin muhkemliğini sağlamlaştırmaktadır. Böylelikle Kur'ân'ın, tüm semavî dinlerin hüküm tesisinde takip ettikleri ortak yönlerini vurguladığını ifade etmektedir. Zira Kâbil ve Hâbil kıssasını⁵⁹ bu bağlamda ele alan Ebû Zehre, kıssanın hasedin düşmanlığa yol açtığı ve bunun da birbirlerine en yakın olanlar arasında gerçekleştiği ve hasedin ilacının olmadığı gerçeğini somutlaştırdığını belirtmektedir. Ayrıca Kâbil'in Hâbil'i öldürüp pişman olmasının yeterli olmadığını, bu sebeple Allah'ın olayın devamında kısas hükmünü zikrettiğini⁶⁰ ve bu hükmün kıyamete kadar değiştirilmesinin de mümkün olmadığını ifade etmektedir. Zira bir kişiyi öldürenin tüm toplumu öldürmüş gibi olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında bu suça karşılık toplumu muhafaza eden kısas hükmünün konulduğunu söylemektedir. Ebû Zehre âyetin devamındaki *"Kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur"* ifadesinde kısasın hikmetinin açıklandığını ve gerekliliğinin açıkça ifade edildiğini belirtmektedir. Buna göre bu hükmün uygulanmasının ümmetin iyası olduğunun ortaya konulduğunu, bu sebeple kısasın tüm peygamberlerin uyguladığı bir hüküm olduğunun da altının çizildiğini iddia etmektedir.⁶¹ Ebû Zehre'nin kıssaların semavî dinlerin ortak hukuki yönlerini de ortaya çıkarma gibi bir gayesinin olduğunu zikretmesi, özellikle de buna örnek olarak kısas hükmüne atıfta bulunması ve bunun gerekliliğine dair tespitlerde bulunması önemlidir. Zira geçmiş ümmetlerde gerekli görülen kısasın -bazı ayrıntılardaki farklılıklarla birlikte- başka bir şeriatta gerekli görülmemesinin düşünülemeyeceği açıktır. Geçmişte çözüm olarak sunulan ve

⁵⁷ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 177.

⁵⁸ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 176.

⁵⁹ el-Mâide 5/27-31.

⁶⁰ el-Mâide 5/32.

⁶¹ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 177.

toplumun selametini sağlamada etkili bir yöntem olarak kabul görmüş bir hükmün kıssalarda zikri, semavî dinlerin bazı hukukî konularda da ortak yönlerinin olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Ebû Zehre'ye göre İslâm düşüncesinin kıssalar üzerinden açıklanması kıssaların beyanî yönünün en belirgin olduğu konulardan biridir. Bu tespite göre Allah kıssalar üzerinden tevhid düşüncesini ve İslâm'ın hakikatlerini açıklığa kavuşturmaktadır. Örneğin Allah Hz. İbrahim kıssası üzerinden tevhidin, putlara karşı nasıl muzaffer olduğunu apaçık bir şekilde açıklamaktadır. Benzer şekilde Hz. Nûh kıssası üzerinden de tevhidin delilleri izah edilmesine rağmen⁶² dalâlet ehlinin, batılı tercih edebildiklerini, elçilerin tüm zorluklara rağmen sorumluluklarının bilinciyle hareket ettiklerini kıssaların ortaya çıkardığını belirtmektedir.⁶³ Ebû Zehre'ye göre Kur'ân'ın kıssalar bağlamında tevhidi ele alması okuyucuyu daha derinden etkilemekte ve okuyucu zikredilen hakikatlere karşı koyamaz hale gelmektedir. Bu da kişinin iman etmesine katkı sağlamaktadır.⁶⁴ Zira yaşanmış bir hadisenin tesiri daha etkili olabilmektedir. O bu tespiti Hz. Yûsuf kıssasını örnek vermektedir. Bu kıssayı ele alan âyetlerde⁶⁵ Hz. Yûsuf'un kadınların fitnesinden dolayı zindana atıldığını ifade edildiğini, âyetlerin hemen ardından zindana atılan iki kişinin rüyalarının te'vilini yapan Hz. Yûsuf'un merkezde olduğu başka bir sahneye geçildiğini belirtmektedir. Ancak Kur'ân'ın Hz. Yûsuf'un bahsi geçen kişilerin gördükleri rüyalarının tevilini aktarmadan önce onun, tevhidin önemini açıklayan izahlarına ve şirk düşüncesinin batıl olduğunu ortaya koyan sözlerine hızlıca geçiş yaptığını, bunun da kıssanın zarafet ve inceliğinin bir yansıması olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kıssanın bu şekilde sahnelenmesi, nefiste bırakacağı tesir bakımından daha etkilidir.⁶⁶

Ebû Zehre ayrıca Kur'ân'ın kıssalardaki anlatımlarla Ehl-i kitabın tevhide aykırı yanlışlarını da ortaya koyduğu görüşündedir. Örneğin Hz. İsrâ'yı konu edinen âyetlerin sıklıkla Hz. İsrâ'nın Allah'ın oğlu olmadığını ve bu düşüncenin yanlış olduğunu⁶⁷ vurguladığını ifade etmektedir.⁶⁸ Böylelikle Ebû Zehre Kur'ân kıssalarının sadece ibret için olmadığını, Kur'ân kıssalarının çıkarılması gereken derslerle sınırlı bir beyan olarak görülmemesi gerektiğini başka maslahat ve hedefler de içerdiğini örnekler üzerinden ortaya koymaktadır.

⁶² bk. Nûh 71/2-30.

⁶³ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 171.

⁶⁴ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 172.

⁶⁵ Yûsuf 12/35-40.

⁶⁶ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 172.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/59; en-Nisâ 4/171-12.

⁶⁸ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 172.

2. KUR'ÂN'IN BİR BEYAN TARZI OLARAK KISSALARIN TEKRARLANMASI

Kur'ân'da aktarılan kıssalara bakıldığında çoğunlukla bir kıssanın tek bir sûrede serpiştirilmediği ve çeşitli bağlamlarda ele alındığı görülmektedir. Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Salih, Hz. İbrahim, Hz. Lût gibi peygamberlerin kıssaları buna örnektir. Kur'ân'ın bir kıssayı farklı sûrelerde serpiştirmesinin en temel gerekçesi, kıssanın zikredildiği her bağlamda ulaştırılmak istediği farklı gayelerden ötürüdür. Bu sebeple de kıssaların tekrarı, aynı anlamın ve lafızların tekrarı şeklinde anlaşılmalıdır.⁶⁹ Bu konu son derece önemlidir. Bu sebeple de Kur'ân'da tekrarların mevcudiyeti ve gayelerine ilişkin çok çeşitli okumalar yapılmıştır.⁷⁰ Ebû Zehre'ye göre Kur'ân, çoğunlukla tek tarz beyan yönüyle ön plana çıkan fasih insanların, ifade biçimi ve tarzından farklı olarak çok özgün bir yapıya sahiptir. Örneğin belâgatte, güzel konuşma ve üslûpta ileri seviyede olanların bir kısmı çok zor konularda yazabilmektedir. Ancak bunların bir kısmı kolay konuları yazmakta bu denli mahir değillerdir. Bazıları şiirin farklı çeşitleri konusunda derinlikli yazabilmekte; bazıları ise sadece gazel tarzı şiirlerde mahirdir. Kimileri de siyaset konularında çok iyi bir düzeyde yazabilmekte, ancak başka alanlarda yazma noktasında ise vasat kalabilmektedirler. Ona göre bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Ebû Zehre Kur'ân açısından böyle bir sınırlılığın söz konusu olmadığını belirtmektedir. Kur'ân belâgatın tüm çeşitlerinde en yüksek seviyededir. Örneğin Allah üst düzey bir belâgatle insanları uyurabildiği gibi aynı zamanda müjdeleyebilmektedir. Aynı şekilde Yüce Allah, insanları kevnî ve Kur'ânî âyetlerini tefekkür ve tedebbür etmeye davet edebilmektedir. Ebû Zehre'ye göre Kur'ân'da "sarfetme/beyan etme" bağlamındaki âyetler,⁷¹ bu gerçeğe işaret etmektedir. Zira Kur'ân, özlü sözlerle, hallerin beyanı ile âyetlerini açıklamıştır. Bu bağlamda ona göre Kur'ân, birçok amacı ve hedefi barındıracak içeriktedir. Şöyle ki; Kur'ân, üst düzey bir üslûp ve derinlikle insanlara tevhidî anlamdaki sorumluluklarını hatırlatmakta, onları uyarmakta, müjdelemekte, tefekkür ve tedebbüre davet etmektedir. Bir yandan da toplum düzenine dair genel ilkeleri ortaya koymaktadır. Kur'ân tüm bunları çeşitli üslûp ve ifade biçimleriyle yapmaktadır.⁷² Ebû Zehre Kur'ân'ın bu tasrif yönünün hem üslûpta hem de anlamda belirgin olduğunu ifade etmektedir. Manadaki tasrifin, Kur'ân kıssalarındaki tekrarlarda tezahür ettiğine işaret etmektedir.

Ebû Zehre kıssaların aynı yahut benzer veya birbirine yakın ifadelerle

⁶⁹ Bilgi için bk. Fadl Hasan Abbas, *Kasasü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 2010), 77.

⁷⁰ Bilgi için bk. Cüneyt Eren, "Kur'ân'ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001) 91-107.

⁷¹ Örnek âyetler için bk. el-En'âm 6/46, 65; el-İsrâ 17/41, 49; el-Kehf 18/110; Tâhâ 20/113.

⁷² Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 139.

tekrarlanmasına rağmen siyaktan dolayı farklı anlamların ön plana çıktığını belirtmektedir. Ona göre bu durum hem Kur'ân lafızlarındaki tekrarlarda hem de kıssalarda belirgindir. Örneğin o, A'râf sûresinde Hz. Âdem ve eşini konu edinen âyetlerin benzerinin Bakara sûresinde de zikredildiğini ancak her iki sûrede bir tekrarın olmadığını belirtmektedir. Ona göre her iki sûrede aktarılan sahneler birbirini tamamlamaktadır. Ayrıca çıkarılacak ders ve ibretler değişkenlik arz etmektedir. Nitekim A'raf sûresinde şeytanın secde etmemesine, Hz. Âdem ve eşini saptırmaya çalışmasına ve Âdem ile eşinin pişmanlıklarına; Bakara sûresinde ise Âdem'in yaratılışına, meleklerin itirazlarına, Adem'e secde emrine yer verilmiştir. Her iki sûre birlikte değerlendirildiğinde birbirini tamamlamaktadır.⁷³ Dolayısıyla Kur'ân'da salt anlamda tekrardan bahsetmek mümkün değildir. Bilakis tekrar zannedilen hususlarda ibreti farklı şekillerde beyan etmekten bahsedilebilir. Zira ona göre Kur'ân, bir kıssadan alınması gereken ibreti çeşitli sahneleriyle görünür kılmaktadır. Bu bağlamda zahirî anlamdaki tekrarların ibret çeşitliliğini sağladığını, haberlerde bir tekrardan bahsedilemeyeceğini belirtmektedir.⁷⁴ Örneğin Ebû Zehre Kur'ân'da İsrâiloğulları'nın sapkınlıklarını ve haktan yüz çevirmelerini konu edinen birçok âyetin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân'da bu kavmin olumsuz özellikleri, farklı sûrelerden çeşitli âyetlerde yer almıştır. Bu durumun bir örneği olarak Hz. Nûh kıssası Kur'ân'da birçok yerde zikredilmiş olsa da her yerde farklı ibretler ortaya koymaktadır. Esasen bu durum bir tekrarlanma değildir. Kur'ân'da bu yöntemle bir yerde aktarılan kıssada eksik bırakılan bir husus başka bir yerde tamamlanmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da bunu yaparken daha önce zikretmiş olduğu bazı sahnelere atıfta bulunması tabiidir. Ona göre geçmişe atıfta bulunmadan cümle bütünlüğünün sağlanması mümkün değildir.⁷⁵ Bu bakış açısıyla Ebû Zehre birçok âlimin de belirtmiş olduğu üzere⁷⁶ Kur'ân'da mutlak anlamda bir tekrardan bahsedilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Öte yandan bazı araştırmacılar, Kur'ân'daki tekrarların te'kid, takrir, vaîd, tehdid, zecr, tebşir, öğüt gibi gayeler içermesi yönüyle kendine özgü mesajlar içerdiğinin altını çizmiştir.⁷⁷

Ebû Zehre Kur'ân'ın bir şeyi tekrar etme yönünün, beyanın tasrif edilmesi olarak algılanması gerektiği lafın uzatılması şeklinde anlaşılmasının uygun olmadığı görüşündedir. Ona göre bu tekrarların makama uygun bir sırrı ve dikkatleri üstüne çeken bir gayesi mevcuttur. Ebû Zehre, Câhiz'in (ö.

⁷³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 143.

⁷⁴ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 7/3698, 3746; 8/4106; 9/4822, 4877.

⁷⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 6/2979.

⁷⁶ Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2007), 1/569; Mennâ' Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü'l-Meârif, 2000), 319.

⁷⁷ Bilgi için bk. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Min Revâ'i'l-Kur'ân: Te'emmülât 'ilmiyye ve edebiyye fî Kitâbillâhi 'azze ve celle*, (Dimaşk: Dârü'l-Fârâbî, 2007), 117; Ali Erbaş, *Kur'an'daki Tekrarlar ve Hikmetleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 29-63.

255/869), şu ifadelerine de bu bağlamda yer vermektedir:

“Allah Tebâreke ve Teâlâ'nın Arapları ve bedevileri muhatap aldığında kelâmı işaretle, üstü örtülü bir şekilde ve hazf biçiminde ifade ettiği; İsrâiloğulları'nı muhatap aldığında yahut onlardan bahsettiğinde ise kelâmı ayrıntılı kullandığını ve kelâmda fazlalığa gittiğini müşahede ettik”.⁷⁸

Ona göre Arapların ezber kabiliyetlerinin güçlü olması ve kendilerinin de ümmî olmaları sebebiyle kendilerine veciz ifadelerle hitap edilmiştir. Bununla birlikte Ebû Zehre Kur'ân'da ziyadenin olmadığını, bunun Kur'ân'ın belâgatıyla ters düştüğünü ifade etmektedir. Benzer şekilde o, itnâbın sadece Medenî âyetlerde olmadığını Mekkî âyetlerde de bunun örneklerine rastlanıldığını savunmakta ve tevhid düşüncesini ele alan bazı âyetleri buna delil olarak göstermektedir. Ona göre itnâb ve îcâz durum ve şartların gerektirdiği şekilde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Mekkî ve Medenî âyetleri kesin bir şekilde bunun üzerinden ayırmak doğru değildir. Başka bir ifadeyle Ebû Zehre'nin görüşüne göre veciz ifadeleri Mekkî sûrelerin, itnâbı ise Medenî sûrelerin özelliği olarak kabul etmek mutlak anlamda doğru değildir.⁷⁹ Öte yandan Râfî (ö. 1356/1937) Câhiz'in mezkûr ifadesinden hareketle Kur'ân'ın Arapların konuşma biçimlerini dikkate aldığı görüşündedir. Bu bağlamda onlara hitap edilirken kimi zaman doğrudan delile atıfta bulunduğu, kimi zaman yer yer hazf yapıldığını veya sadece anlama delâlet eden işaretlerle yetinildiğini yahut özlü kelimelerin kullanıldığını belirtmektedir. Arap olmayanlara seslenildiğinde ise daha çok tekrar ve detaya yer verildiğini ifade etmektedir.⁸⁰ Ancak bu durum yaygın olmakla birlikte istisnâ örnekleri mevcuttur. Örneğin Ebû Zehre'nin de ifade ettiği üzere Rahmân sûresi Mekkî olmasına rağmen bu sûre, müşriklerin Allah'ın vahdaniyetine boyun eğmelerinin gerekliliğini ve nimetin şükrünün ifa edilmesinin nedenlerini ayrıntılı bir şekilde⁸¹ ele almıştır.⁸²

Ebû Zehre'ye göre kıssaların tekrar edilmesindeki temel gaye, ibret çeşitliliğini sağlamaktır. Örneğin Kur'ân'da Hz. İbrahim kıssasıyla ilgili birçok sahneye yer verilmiştir. Babasıyla olan diyalogu, Nemrut'la olan münazarası, kavmiyle olan mücadelesi, oğluyla olan iletişimi gibi sahneler Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde zikredilmiştir. Tüm bu sahneler tek bir olay örüntüsü şeklinde aktarılmamıştır. Ebû Zehre'ye göre bu tarz bir üslubun seçilmesi ibret alınacak mesaj çeşitliliğinin sağlanması gayesine matuftur. Ona göre eğer kıssanın tamamı tek bir parça şeklinde aktarılmış olsaydı, okuyucu hangi mesajın alınacağı konusunda şaşkınlık yaşayabilirdi. Bu sebeple kıssadan

⁷⁸ Ebû Osmân Amr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 1/64.

⁷⁹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 143.

⁸⁰ Mustafâ Sâdık b. Abdırrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir er-Râfî'î, *İcâzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 2005), 135.

⁸¹ er-Rahmân 55/1-15.

⁸² Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 143.

alınması gereken ders geri planda kalabilirdi.⁸³

Ebû Zehre'ye göre Kur'ân kıssaları insanların aktardıkları hayali yahut gerçek rivayetler gibi değildir. Zira Kur'ân kıssaları aktardığı gerçek olayları, dinleyiciyi etkilemek yahut tarihî bir bilgiye atıfta bulunmak için irdelememektedir. Bilakis Kur'ân, yaşanmış hadiselerden ders ve ibret almak, hak-dalâlet mücadelesine yer vermek, peygamberleri ve onları takip eden davetçilerin sorumlu tutuldukları yüce değerlere işaret etmek ve kavimlerin tercih ettikleri yolun sonucunun ne olduğunu göstermek gibi yüce gayelere matuf bir şekilde olayları aktarmaktadır. O, Kur'ân'ın olayları aktarmasındaki amacının salt anlamda dinlenilmesi yahut okunması olmadığını; gerçek amacın kıssalardan ibret alınması⁸⁴ olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ Ebû Zehre bu durumun Hz. Mûsâ kıssasında bariz olduğunu belirtmektedir. Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın doğumu, annesinin onu nehre bırakması sonrasında Firavun'un sarayına yerleşmesi, ardından kız kardeşi tarafından bulunması ve annesinin onu tekrar emzirmesi sahnelerinin her biri, başlı başına anlatılmaktadır. Bu sahnelerde birçok mucizeye değinilmektedir. Allah Teâlâ'nın gözetiminde annesinin bir sandık yapmasının, Allah'ın onu Firavun'un eliyle korumasının büyük peygamberlerin karşılaşabileceği sahnelerin özeti mahiyetinde olduğunu belirtmektedir. Kur'ân bu sahnelerin her birine özet olarak değinmektedir. Ebû Zehre'ye göre Hz. Mûsâ'nın bir kişiyi öldürmesinden dolayı yaşadığı pişmanlık ve saraydan çıkması, ardından şehre inip halkın arasına karışarak onların yaşadıkları zorlukları müşahede etmesi, Firavun askerleri tarafından aranması ve panik halde şehirden kaçması gibi olaylar örgüsü başlı başına ibretler içermektedir. Ardından Hz. Şuayb peygamberin yanına sığınması, korku ve dehşetin yerini huzur ve güvenin almasını sağlayan sahneler yer almaktadır.⁸⁶

Ebû Zehre'ye göre Kur'ân'ın çeşitli sahnelerle zikretmiş olduğu bu kıssaların hiçbirinde salt anlamda bir tekrar yoktur. Birbirine benzeyen ibare ve anlamlar tekrar gibi gözükse de esasında zikredilen kıssaların her bir sahnesinin, farklı bir anlamı ve maksadı mevcuttur. Bu sebeple de lafız ve mana açısından her bir sahnesi diğerinden farklıdır.⁸⁷ Aynı sahnenin yeni bilgi ve detaylar ışığında aktarılması söz konusudur.⁸⁸ Örneğin Hz. Mûsâ'nın, Firavun'u İslâm'a davet etmekle emrolunduktan sonra henüz onunla karşılaşmamışken, Allah'ın Hz. Mûsâ'yı geçmişe götürmesi ve onun geçmişte yaşadığı sıkıntılardan Allah'ın lütfuyla kurtulduğu hatırlatılarak

⁸³ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 151.

⁸⁴ Yûsuf 12/111.

⁸⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 9/4491.

⁸⁶ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 128-130.

⁸⁷ Zâhirî anlamda tekrar gibi görünen birçok âyetin, esasında farklı yöntem ve yeni bir üslûpla ele alındığı görülmektedir. Bu konuda bk. Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr*, 160.

⁸⁸ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 155-161; Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 9/4726.

onun küçüklüğüne atıfta bulunması Kur'ân'ın kimi zaman bir kıssayı farklı bağlamlarda ele aldığını ve Kur'ân'ın değişik âyetlerine serpiştirilen kıssanın farklı sahnelerinin bir araya getirilmesi sonucunda beyan açısından ve kıssanın bütüncül resminin ön plana çıkarılması yönüyle özgün bir nitelik taşıdığını vurgulamaktadır. Ebû Zehre, Hz. Mûsâ'ya dair anlatılanları tekrar olarak görmemektedir. Her ne kadar Hz. Mûsâ'nın doğumundan bahseden âyetler başka sûrelerde zikredilmiş olsa da her iki sahnenin de farklı hedefler taşıdığını belirtmektedir.⁸⁹ Bu yönüyle Ebû Zehre, salt anlamda bir tekrardan bahsedilemeyeceğini ancak bir tecditten/yenilenmeden bahsetmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Zira Hz. Mûsâ'nın doğumu sonrası yaşadığı bazı şeylerin, genel bir maksat üzere zikredildiğini ifade etmektedir. Bunun temel amacının, hedef ve gayeye kilitlenme ve imanı sağlamlaştırma amacı taşıdığını söylemektedir.⁹⁰ Dolayısıyla çok çeşitli ve zıt şekillerde yansımaları olsa da tüm bu tekrarların, amacın gerçekleşmesi itibarıyla tek bir yerde birleştiğini belirtmektedir.⁹¹

Ebû Zehre, Hz. İbrahim kıssasını da bu bağlamda örneklendirmektedir. Hz. İbrahim'in Arapların atası olduğunu ve Kur'ân'ın bu hikâyeyi değişik bağlamlarda ama birbirini tamamlayıcı şekillerde aktararak çok yönlü dersler verdiğini ifade etmektedir. Zira söz konusu kıssaya dair ilk âyetlerde⁹² Hz. İbrahim'in Kâbe'yi oğluyla inşa etme süreçlerine ve onun korunması için dualarına yer verdiğini ifade etmektedir. Bu âyetlerin Arapların Hz. Muhammed'in davetine icabet etmeleri için açık mesajlar içerdiğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Hz. İbrahim'in mutmain olabilmesi için Allah Teâlâ'dan ölülerini nasıl dirilttiğini sorduğunu, Nemrut'la Allah'ın diriltme kudreti hususunda münakaşa etmesi konusunun ön plana çıkarıldığını, esasında bu konuların bir tekrar mahiyetini taşımadığını ve burada imanın delillerle güçlendiği mesajının verildiğini; ancak inkâr sahibi kişiler için ise delillerin küfrü arttırmaktan başka bir işe yaramadığı mesajının ön plana çıkarıldığını belirtmektedir. Babasıyla olan davet yöntemini de Kur'ân'ın tek bir pasajda anlatmadığını ifade etmektedir. Öncelikle Hz. İbrahim'in babasının ve kavminin taptığı şeylerin bir faydası olmadığını belirttiğini yıldızların, ayın ve güneşin ilâhlık vasfına sahip olmadığını bir giriş mahiyetinde zikrettiği söz konusu kıssaya dair ikinci defa varid olan âyetlerde⁹³ vurgulamaktadır. Ancak bu mücmel girişe yer verilen başka bir grup âyetlerde⁹⁴

⁸⁹ Allah'ın Hz. Mûsâ'yı geçmişe götürmesi ve ona bahsettiği nimetlerini hatırlatması Hz. Mûsâ'yı her konuda Allah'a güvenmeye yönlendirmektedir. bk. Saïd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1424), 7/3358.

⁹⁰ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 160-161. Benzer yaklaşım için bk. Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 164-165.

⁹¹ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 169.

⁹² el-Bakara 2/124-128.

⁹³ el-En'âm 6/74-80.

⁹⁴ el-Enbiyâ 21/51-70.

genişçe yer verildiğini ve davetin bu aşamasında münakaşanın yaşandığını ve Hz. İbrahim'in onların putlarına ve inanç biçimlerine savaş açtığını belirtmektedir. Ona göre En'âm ve Enbiyâ sûreleri Hz. İbrahim'in davet aşamalarının tamamlanmış evrelerini ele almaktadır. Dolayısıyla da bir tekrardan bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca ona göre bu birbirini tamamlayıcı hikâyenin farklı pasajlarda zikri Hz. İbrahim'in karşılaştığı zorlukları ve İslâm düşüncesinin sözlü eylemden fiili eyleme geçişini açıkça ortaya koymaktadır. Bu aynı zamanda okuyucunun İslâm davetinin tek bir aşamasının olmadığı gerçeğini fiili vakıalar üzerinden kavramasına imkân vermektedir. Dolayısıyla burada bir tekrar olmaktan öte mesajların tecdidi ve farklı sahnelerin ön plana çıkarılması söz konusudur⁹⁵

Esasen zâhirî anlamda tekrar olarak algılanabilecek âyetlerde tekrarın dikkate alınmasından ziyade başka anlamlara odaklanmak en doğrusudur.⁹⁶

3. KISSALARIN ÜSLÛP ÖZELLİKLERİ

Ebû Zehre Kur'ân kıssalarını Kur'ân'ın özgün ve eşsiz anlatım tarzlarından biri olarak görmektedir. Ona göre her lafız zikredilen makama uygun olarak Kur'ân'ın beyanî yönünü yansıtmaktadır. Bu sebeple kıssaların her bir sahnesi, tek başına Kur'ân'ın özgün üslubunu ortaya koyduğu gibi bir kıssanın tüm sahnelerinin birleşimiyle ortaya çıkan büyük resim,⁹⁷ Kur'ân kıssalarının eşsiz ifade şekillerini yansıtmaktadır. Ona göre bu sahnelerin müstakil olarak irdelenmesi ve birlikte ele alınmasıyla kendine özgü zengin yönleri ve ortaya çıkan yeni anlamları mevcuttur.⁹⁸ O Kur'ân'ın bu üslûbunun, sadece kıssalar bağlamında değil, tüm âyetler için geçerli olduğunun altını çizmektedir. Bununla beraber kıssaların kendine özgü yönleri olduğuna da atıfta bulunmaktadır.

Ebû Zehre'ye göre Kur'ân kıssaları, geçmiş ümmetlerden, olaylardan, kavimleriyle mücadele eden peygamberlerden ve buna karşı çıkan inatçı kişilerden haber vermektedir. Ancak Kur'ân'ın bunları aktarması, insanların bazı olayları aktarmasına benzememektedir. Kur'ân kıssalarının içerdiği sahnelerin mücerret anlamdaki sözlerden beyânî tasvir açısından farklılaşmaktadır. Zira Kur'ân kıssalarında şahıs, olay ve vakıalar tasvir edilerek

⁹⁵ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 124.

⁹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/232; Ebû Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dâru lhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1957), 1/305; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1394/1974), 4/229.

⁹⁷ Bu konuda bk. Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürçânî, *Derecüd-dürer fî tefsîri'l-ây ve's-süver*, thk. Talat Salahul - Ferhan Muhammed Edib Şekür Emrir (Amman: Dâru'l-Fikr, 2009), 2/17; Ebû Hafs Necmüddîn en-Neseî, *et-Teyisr fî't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûs (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019), 77.

⁹⁸ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 181.

anlatılmaktadır. Örneğin Kur'ân bir şahsı zikrettiğinde sanki onu görüyor-muş gibi tasvir edip aktarabilmektedir. Kur'ân, kıssada zikri geçen şahsın korku, şefkat, rahatsızlık, inkâr gibi hallerini o denli özgün, açık ve net bir beyan tarzıyla yansıtır ki sanki anlamlar, o şahsın tüm yönleriyle resmini çekmiş gibi olmaktadır. Öyle ki bir fotoğrafçı, bir şahsın vakialardan birindeki halini yansıtan resmini çekseydi, o resim Kur'ân üslubunun ve beyânî tarzının ortaya koyduğu tasvirden daha gerçekçi olmazdı.⁹⁹ Ebû Zehre Kur'ân kıssalarının bu özgün üslûp özelliklerine dair birçok örnek zikretmektedir. Ona göre “*Mûsâ'nın annesine, 'Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma...'*”¹⁰⁰ âyetlerin bu bağlamda örnek olabilir. Ebû Zehre'ye göre bu âyetlerde, korkuya kapılmış, kaygılı, tedirgin yeni doğum yapmış bir annenin doğum kaygısının yanı sıra birçok stresi ve ağırlığı yaşamakla da baş başa kalan bir kadının durumu tasvir edilmektedir. Zira çocuğunun kurtuluşunu isteyen bu anne büyük bir panik içerisinde iken vahiy devreye girmekte, ondan üzülmemesi ve korkuya kapılmaması ve çocuğunu sandığa bırakması talep edilmektedir. Böylelikle ilâhî vahyin telkinleriyle tüm bu olumsuz tablonun yerini olumlu bir hava almaktadır. Zira bu âyetlerde çocuğunun tekrar kendisine döndürüleceği ifade edilerek kaygı ve paniğin yerini güven duygusunun; kararsızlığın yerini kararlılığın, korkunun yerini ise sükûnetin alması sağlanmıştır. Ancak anne, çocuğunu sandığa koymasıyla beraber korku, sükûnet, güven ve endişe halleri zihin dünyasında karmaşık bir şekilde devam etmiştir. Ta ki Allah onu sabırla desteklemiş¹⁰¹ ve böylelikle düşmanları gerçek sırrı hakkında bilgi sahibi olamamıştır. Sonuç olarak Allah, kadını çocuğuna kavuşturmuştur. Ebû Zehre hiç kimsenin bu kadının halini Kur'ân'daki gibi tasvir edemeyeceğini belirtmektedir.¹⁰² Zira Kur'ân aktardığı kıssaları son derece etkili bir şekilde tasvir etmekte ve anlattığı olayları okuyucunun zihin dünyasında hareketli hale getirebilmektedir. Bunun sonucunda okuyucu olayları sanki canlı seyrediyormuş hissine kapılabilmektedir.¹⁰³

Ebû Zehre'ye göre Kur'ân'ın özgün beyânî yönünü yansıtan ve kıssaların hakikatini ortaya çıkararak en etkili anlatımlarından birisi de Ashâb-ı Kehf kıssasıdır. Hatta ona göre bu kıssa, başlı başına Kur'ân'ın tasvirî beyanını yansıtan mucizelerinden biridir. Ona göre sûrenin her bir âyeti, olayı öylesine etkileyici aktarmaktadır ki sanki gerçekleşen olay, haber verme yoluyla değil bizzat görülmüş gibi bir izlenim oluşmaktadır. Bunun neticesinde ak-

⁹⁹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 133.

¹⁰⁰ Bilgi için bk. el-Kasas 28/7-12.

¹⁰¹ Müminlerin temel özelliklerinden biri de kendilerini aşan konularda mutlak teslimiyet gösterip sebat göstermeleridir. Bu konuda bilgi için bk. Şuayip Karataş, “Kur'ân'da 'Selâm Olsun!' İfadesiyle Esenliğe Mazhar Olacağı Belirtilen Davranışlar”, *Dergiabant* 9/1 (2021), 157-161.

¹⁰² Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 150.

¹⁰³ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 188.

tarılan kıssayı okuyan biri, yaşanılmış hadiseye şahitlik etmiş ve olay örgüsünü bizzat görmüş gibi kıssayı kavrayabilmektedir. Ona göre Kur'ân'ın kıssalardan alınması gereken mesajlarını derinlikli, anlaşılır ve açık bir üslûpla iletmesinin bunda payı vardır. Kur'ân'ın takip ettiği bu beyan yöntemi okuyucuyu daha fazla etkilemekte ve Kur'ân'ın aktarmış olduğu gaybî konuların kabulünü daha da kolaylaştırmaktadır.¹⁰⁴

Ebû Zehre Ashâb-ı Khef kıssasının beyanî yönünü dört sahnede irdelemektedir. Birinci tablo, putperestlikten kaçıp Allah'a iman edip sığınan gençlerin sahnesidir. Bu gençler, Allah'a tam bir teslimiyetle bağlı olmuş ve ona sığınmışlardır. Zira Yüce Allah "*Mademki siz onlardan ve Allah'ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığının*"¹⁰⁵ âyetinde ifade edildiği üzere putperestliğin olumsuzluğundan ve kargaşasından kurtulmaları için mağarayı onlara koruyucu kılmıştır. Onları tevhide aykırı bir sözü duyma rahatsızlığından ve putperestlerin zulümlerinden aynı anda korumuştur. Böylelikle onlar hem kendilerine zulmedenlerden uzaklaşmış hem de hissî anlamda şirkin olumsuz etkilerinden kurtulmuşlardır. Kur'ân, onların uyku hallerini, "*Uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın*"¹⁰⁶ şeklinde tasvir etmektedir. Ebû Zehre'ye göre onlara dair bu sahneleri okuyan birisi, onları görüyormuş gibi hadiseyi takip etmektedir. İkinci sahne ise onların uykudan uyandıktan sonraki hallerini konu edinmektedir. Allah onların kavimleriyle ters düşme ve onlardan uzaklaşma nedenlerini "*Şu bizim kavmimiz Allah'tan başka tanrılar edindiler. Onların tanrı olduğuna dair açık bir delil getirseler ya!*"¹⁰⁷ âyetiyle etkileyici bir üslûpla izah etmektedir.¹⁰⁸ Üçüncü sahne ise onların uyku hallerini resmetmektedir. Kur'ân, onlar uykuda iken güneşin mağaralarının sağına vurmasını, batarken de onlara dokunmamasını ve böylelikle güneşle havanın onları çepeçevre kuşatmasını "*Güneşin, doğduğu zaman mağaralarının sağına vurduğunu; batarken de onlara dokunmadan sol taraftan geçip gittiğini görürsün. Onlar ise mağaranın ortasındalar.*"¹⁰⁹ âyetiyle tasvir etmektedir. Onlar uyku halinde iken hayatın güzelliği devam etmektedir. Zira rüzgâr, güneş ve hava tüm güzelliğiyle onları çepeçevre kuşatmıştır. Kur'ân mekânı öyle güzel bir şekilde tasvir etmektedir ki okuyucu sanki mekânı görmüş gibi olmaktadır. Öyle ki Kur'ân, onların uyku halinde uyanık insanlar gibi Allah'ın iradesiyle sağa ve sola döndürüldüklerine, köpeklerinin de mağaranın girişinde ayaklarını uzatmış bir şekilde beklediğine dair ince

¹⁰⁴ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 190.

¹⁰⁵ el-Kehf 18/16.

¹⁰⁶ el-Kehf 18/18.

¹⁰⁷ el-Kehf 18/15.

¹⁰⁸ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 190.

¹⁰⁹ el-Kehf 18/17.

ayrıntılara dahi yer vermiştir.¹¹⁰

Son sahne ise uykularından uyandıktan sonraki hallerini konu edinmektedir. Kur'ân onların mağarada ne kadar kaldıklarını kendi aralarında sorgulamalarını aktarmaktadır. Bu gençler mağarada bir veya iki gün kaldıklarına dair bir tahminde bulunsalar da zanna dayalı bilgiyle hareket ettiklerinden dolayı Kur'ân onların bu konudaki düşüncelerinin doğru olmadığını *"Kaldığınız müddeti rabbiniz daha iyi bilir"*¹¹¹ ifadesiyle ele almaktadır. Sonrasında Kur'ân bu gençlerin şehir merkezine yiyecek almak için gönderdikleri arkadaşlarını küfür ehlinin durumlarından haberdar olması için dikkatli davranması noktasında uyardıklarını aktarmaktadır. Son olarak kısas, etkileyici bir şekilde asıl maksada odaklanmaktadır. Onların tüm çabasına rağmen *"Böylece (kıssayı anlatarak insanları) onlardan haberdar ettik ki Allah'ın vaaadinin hak olduğunu ve kıyametin şüphe götürmez olduğunu bilsinler"*¹¹² âyetiyle Yüce Allah, onların halleri hakkında insanların bilgi sahibi olmalarını isteyerek kıyametteki vaaadinin hak olduğunu bu somut olay üzerinden göstermiştir.¹¹³ Böylelikle Ebû Zehre Kur'ân'ın derinlikli bir şekilde tasvir ettiği bu kıssayla, Allah'ın kıyametteki vaaadinin hak olduğunu ortaya koymaya çalıştığını açıklığa kavuşturmuştur. Bu durumda bu tespitlerden hareketle, Kur'ân'ın bu üslup ve beyan tarzıyla asıl amacının sadece insanların duygularına hitap etmekle sınırlı bir gayesi olmadığı anlaşılmaktadır. Aksine Kur'ân'ın her kıssadan çıkarılması gereken derslerin daha etkili bir şekilde zihinlerde yerleşmesi gayesine matuf olarak bu şekilde etkili bir üslubu kullandığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Ebû Zehre kıssalar mevzusunu çok farklı boyutlarıyla ele alan âlimlerden biridir. O, Kur'ân'ın beyânî tarzının somut olarak yansıtıldığı en önemli alanların başında kıssaları görmektedir. Onun, Kur'ân'ın her bir kıssasının özgün anlatım tarzına sahip olduğu, akla ve duyguya aynı anda etki ettiği düşüncesinde olduğu ve bunu çeşitli bağlamlarda sıklıkla ön plana çıkardığı görülmüştür. Ebû Zehre'nin Özellikle kıssaların beyânî yönüne atıfta bulunmasının en temel sebeplerinden birisi, kıssaların ilâhî üsluba sahip olmasını, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunun delili olarak kabul etmesi sebebiyledir. Zira ona göre kıssaların gaybî, teşrîî, tarihi yönlerinin üst düzey bir beyanla aktarılması kıssalardan alınması gereken ibretleri daha etkili kılmakta ve muhaliflerin düşüncelerini de çok yönlü olarak bertaraf etmektedir.

Ebû Zehre'nin kıssalara bakışına dair üzerinde durulması gereken baş-

¹¹⁰ el-Kehf 18/18.

¹¹¹ el-Kehf 18/19.

¹¹² el-Kehf 18/21.

¹¹³ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 191.

ka bir nokta çoğu müfessirin de vurgulamış olduğu üzere onun da kıssaları tarihi hak-batıl mücadelesinin sahnelendiği bir olgu olarak görmesidir. Ancak o, bu mücadelenin kesintiye uğramadığını düşünmektedir. Dolayısıyla da tarihte yaşanmış mücadele sahnelerinin sürekli bir şekilde tekerrür ettiği kanaatindedir. Nitekim onun Mekke müşriklerinin itirazlarını ve Kur'ân'ın müşriklerin inkarlarına cevaben kıssalara yer vermesini bu bağlamda incelemektedir. O, Kur'ân'ın müşriklerle olan münazarasında mekânsal olarak o dönemde yaşanmış bazı kıssalara yer verildiğini ve davranış yönüyle de aynı problemleri yansıtan kavimlerden bahsedildiğini haber vermektedir. Bu benzerlikten hareketle Ebû Zehre'nin Kur'ân'ın aktarmış olduğu tarihi hadiselerin bir hayal mahsulü olmadığını yahut tarihçilerin gerçekten de yaşanmış hadiselerle yer verdikleri bir beyan tarzını takip etmediğini ortaya koyduğu tespit edilmiştir.

Ebû Zehre'nin Kur'ân kıssalarının taşıdığı mesajların temelinde ibretin olduğuna dair genel kanaatle örtüşen yorumlarda bulunduğu da görülmüştür. Bu bağlamda o, kıssaların Hz. Peygamber ve inananları karşılaştıkları zorluklar karşısında teselli eden yönünün olduğunun altını çizmektedir. Ayrıca kıssalarla, müminlerin çektikleri eziyetlerin kalıcı olmadığı, bunun benzeri acıların geçmişte peygamberlere tabi olanların da başına geldiği mesajının verildiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Kur'ân kıssalarının inkâr edenlere dönük de etkileyici mesajlar barındırdığının, kıssalar aracılığıyla kendilerinden geçmişte helak olan kavimlerden ders ve ibret almalarının talep edildiğinin altını çizmektedir. Tüm bunlarla beraber Ebû Zehre, kıssaların gerçek bir mücadeleyi konu edindiğini ve alınacak ibretin sahneden sahneye değişiklik arz ettiğini belirtmekte ve bu yönüyle esasında kıssalardan alınacak ibreti somutlaştırmaktadır.

Ebû Zehre'ye göre Kur'ân kıssalarının faydaları sadece ibret almakla sınırlı değildir. Onun, kıssaların tüm semavî dinler için ortak öğretiler taşıdığını bu bağlamda ele aldığı anlaşılmıştır. Örneğin Allah'ın adalete bağlılığı tüm din sahiplerine emrettiğini ve bunun kıssalarda belirgin bir şekilde ortaya konduğunu belirtmektedir. Adaletin belirgin bir şekilde görüldüğü hükümlerden olan kısası da bu pencereden inceleyen Ebû Zehre'ye göre bu hükmün neshe tabi kılınması mümkün değildir. Bu bağlamda onun kıssaların sadece ahlâkî açıdan insanlara sorumluluklar yüklediği, hukuki açıdan da evrensel ilkeler ortaya koyduğu düşüncesine sahip olduğu anlaşılmıştır. Kanaatimizce bu bakış açısı Ebû Zehre'nin kıssalardan alınması gereken dersleri soyut bazı kavramlardan ibaret görmediği, kıssaları hayatın tüm yönlerine şamil öğreti ve ilkelerden müteşekkil değerlendirdiğini göstermektedir. Onun nazarında kıssalarda bu ilkelerin zikredilmesi tüm insanların dikkate alması gereken ortak öğretiler olmalarındandır. Bu sebeple de bu temel öğretiler, her zaman ve her koşulda ihmal edilmemesi gerekmektedir.

Ebû Zehre'nin kıssalar bağlamında üzerinde durduğu başka bir konu tekrarlardır. Çalışmada onun Kur'ân'da salt anlamda bir tekrarın varlığını kabul etmediği, zahirî tekrarları Kur'ân kıssalarının bütüncül anlamını yansıtan ve değişik zaviyelerden ele alınan konunun anlaşılmasına katkı sunan bir araç olarak yorumladığı görülmüştür. Bu bağlamda onun Hz. Mûsâ ve Hz. Nûh gibi peygamberlerin kıssalarının farklı sahnelerle çeşitli şekillerde zikredilmesini bir tekrar olarak değil aksine birçok öğreti ve amacı barındıran bütüncül bir gayeye matuf olarak değerlendirdiği saptanmıştır. Ona göre tekrarların en büyük sebeplerinin başında Kur'ân kıssalarının yaşanmış hadiseler olmasından kaynaklanmaktadır. Yaşanmış bir hadisenin tek düze olması mümkün değildir. Geçmişteki peygamberlerin davet süreçlerinin zor ve meşakkatli olması, çeşitli davet yöntemlerini takip etmeleri ve bunun neticesinde kavimlerinden çok çeşitli itirazlara ve yer yer zorluklarla karşılaşmaları onlara dair aktarılan haberlerin tüm bu yönlerini aksettirecek şekilde olmasını gerektirmiştir. O, yaşanmış her bir hadisenin müstakil bir şekilde aktarımının okuyucuda daha derin etkiler bıraktığını ve o sahnedeki alınacak ders ve ibreti daha da somutlaştırdığı kanaatinde. Bu yönüyle o, tekrarları sadece beyanın bir parçası olarak değil aynı zamanda Kur'ân'ın yaşanmış tarihi hadiseleri somutlaştırma gayesinin bir parçası olarak değerlendirmektedir.


Son olarak Ebû Zehre'nin Kur'ân üslûbunu da kıssaların özgün yönlerinden biri olarak görmesi çalışmada örnekler üzerinden ele alınmıştır. Aslında o kıssaları, Kur'ân'ın zengin beyan tarzını yansıtan en önemli konulardan biri olarak görmektedir. Bu açıdan bakıldığında onun Kur'ân'ın üslûbuna atıfta bulunması son derece anlamlıdır. Ona göre Kur'ân'ın tasvir gücü ve kıssaların figürlerini sahneleyip konuşurma biçimi, Kur'ân'ın en büyük mucizelerindendir. Ebû Zehre'nin bu iddiayı, son derece başarılı bir şekilde birçok örnek üzerinden ortaya koyduğu çalışmada tespit edilmiştir. Bu bağlamda onun Ashâb-ı Kehf kıssasını, Kur'ân'ın özgün beyânî tarzını yansıtabilecek şekilde incelemesi, elde edilen önemli sonuçlardan biridir.

KAYNAKÇA


- Abbas, Fadl Hasan. *Kasasü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2010.
- Acar, Abdullah. "Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10 (2007), 97-151.
- Aksoy, Soner "Tarihsel Gerçeklik Tartışmasının Bir Parçası Olarak Kur'an'daki Kıssaların 'Hak' Olarak Nitelendirilmesinin Anlamı ve Mahiyeti". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2024), 537-571.
- Aldemir, Halil. "Vahiy Öncesi Kur'an Kıssalarının Bilinebilirliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (Haziran 2011), 195-218.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an-ı Kerim'in Bazı Özellikleri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/2, (2017), 185-213.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1(2006), 29-44.
- Bûtî, Muhammed Saïd Ramazân. *Min Revâ'i'l-Kur'ân: Te'emmülât 'ilmiyye ve edebiyye fi Kitâbillâhi 'azze ve celle*. Dimaşk: Dârü'l-Fârâbi, 2007.

- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Hayevân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Derecû'd-dürer fî tefsîri'l-ây ve's-süver*. thk. Talat Salahul-Ferhan - Muhammed Edib Şekûr Emir. Amman: Dârü'l-Fikr, 2009.
- Demir, Şehmus. "Kitab-ı Mukaddes'i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'an Kıssalarının Tarihî Gerçekliği". *İslâmi İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 103-122.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkî. *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*. çev. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî. Kahire: Dârü's-Sahve, 1987.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zehretü't-tefâsîr*. b.y.: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*. b.y.: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.
- Erbaş, Ali. *Kur'an'daki Tekrarlar ve Hikmetleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Eren, Cüneyt. "Kur'an'ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", *EKEV Akademi Dergisi* 3/2, (2001) 91-107.
- Güler, İlhamî. "'el-Hakk' Kavramının Kur'an'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 201-209.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: y.y., 1951.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh. *el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2007.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1424.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhîr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gîrnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1416.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1419.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İkbal, Muhammed. *Tecdîdü't-tefkîri'd-dînî fi'l-İslâm*. çev. Muhammed Yusuf Ades. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısırî, 1955.
- Kara, Mustafa. "Kur'an Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz". *İslâmi İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 69-102.
- Karataş, Şuayip. "Kur'an'da Tevhidin Zıttı Olarak Şirk Kavramı", *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*. İstanbul: Nida Akademi, 2019.
- Karataş, Şuayip. "Kur'an'da 'Selâm Olsun!' İfadesiyle Esenliğe Mazhar Olacağı Belirtilen Davranışlar". *Dergiabant* 9/1 (2021), 151-177.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Mektebetü'l-Mearif, 2000), 319.
- Kaya, Remzi. "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 31-58.
- Kılıç, Sadık. "Kur'an'da Tefekkürün Semantik Evreni". *Diyanet İlmi Dergi* 54/4 (Aralık 2018), 41-86.
- Kılıç, Hasan. "Modern Dönem Kıssa Teorisine İlişkin Bir Analiz: İzzet Derveze Örneği". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Haziran 2024), 85-110.

- Kur'ân Yolu*. Erişim 7 Eylül 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. İbrâhim Eттаfeyyîş. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fî't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2019.
- Ortakçı, Halil. "Vehb b. Münebbih'in Kur'ân'a Dair Tarihî Rivayetleri". *Kur'an ve Tarih*. ed. Bedrettin Basuğuy vd. Ankara: Fecr Yayınları, 2023, 76-93.
- Öztürk, Mustafa. "Demitolojizasyon ve Kur'an". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2004), 1-27.
- Râfiî, Mustafâ Sâdik b. Abdirezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir. *İ'câzû'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 2005.
- Süleymân, Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âhmed li'l-kitâb, 1394/1974.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru eş-Şa'râvî*. b.y.: Metâbiu Ahbârî'l-Yevm, 1997.
- Şengül, İdris. Kur'an Kissalarının Tarihi Değeri". *Diyanet İlmî Dergi* 32/4 (1996), 63-91.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an Kissalarına Giriş*. İstanbul: Kardelen Yayınları, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tatar, Burhanettin. "Kur'an'da Kissaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar". *Milel ve Nihal Dergisi* 6 (2009), 99-111.
- Yılmaz, Muhammed. "Muhammed Ebü Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsiri". *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 13-31.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mehmet Yaşar.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024 • 377-398

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1600515

GAZZÂLÎ ÖZELİNDE EŞ'ARÎLERE GÖRE DUYUSAL BİLGİNİN ZARURİ OLUŞU VE HİSSÎ KERAMETİN İMKÂNI

The Necessity of Sensory Knowledge and the Possibility of Sensory Karāmah According to the Ash'arites with Special Reference to al-Ghazālī

Hikmet ŞAVLUK

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye [ID](https://orcid.org/05rsv8p09) [ror.org/05rsv8p09](https://orcid.org/05rsv8p09)

Assist. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Kalam, Canakkale, Türkiye

✉ hikmetsavluk@comu.edu.tr [ID](https://orcid.org/0000-0002-9742-5771) <https://orcid.org/0000-0002-9742-5771>

Hasan HACAK

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye [ID](https://orcid.org/02kswqa67) [ror.org/02kswqa67](https://orcid.org/02kswqa67)

Prof. Dr., Marmara University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Islamic Law, Istanbul, Türkiye

✉ hhacak@marmara.edu.tr [ID](https://orcid.org/0000-0001-8886-7212) <https://orcid.org/0000-0001-8886-7212>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 11.11.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atıf / Cite as: Şavluk, Hikmet - Hacak, Hasan. "Gazzâlî Özelinde Eş'arîlere Göre Duyusal Bilginin Zaruri Oluşu ve Hissî Kerametın İmkânı". *Mütefekkir* 11/22 (2024), 377-398.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600515>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

GAZZÂLÎ ÖZELİNDE EŞ'ARİLERE GÖRE DUYUSAL BİLGİNİN ZARURİ OLUŞU VE HİSSÎ KERAMETİN İMKÂNI

Öz

Tabiatçı filozofların öne sürdüğü zorunlu nedensellik fikrine karşı peygamberliğin ispatı için erken dönem İslâm düşüncesinde birtakım teoriler geliştirilmiştir. Bu amaçla Mu'tezilenin geliştirdiği tab', i'timâd ve tevellüd gibi teorileri de zorunlu nedenselliği çağrıştırmaları nedeniyle reddeden Eş'arîler ise "âdet" teorisini geliştirmişlerdir. Âdet teorisi, nedenselliğin zorunluluğunu reddeden ve tabiatta süreklilik ifade eden sebep-sonuç ilişkisinin gerçekte var olmadığı, varmış gibi algılanmasının alışkanlık kaynaklı olduğunu ileri sürer. Fakat Gazzâlî ve kimi kelâmcılar hârikulâde olayların duyularda şüphe oluşturduğunu ve mücize gibi hissî kerametın de mümkün olması durumunda duyularda var olan zorunlu bilginin ortadan kalkacağına dair endişelerini ifade etmişlerdir. Çalışmamız, Gazzâlî'nin bu husustaki endişelerinin anlaşılmasının ancak duyusal bilgi ve âdet teorisinin izah edilmesiyle mümkün olacağı hipotezi üzerine kuruludur. Bu amaçla Gazzâlî merkeze alınarak aynı konuda fikirlerini belirten diğer Eş'arî kelâmcıların eserleri incelenerek doküman analizi yapılmış, elde edilen veriler söylem analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. Neticede, Gazzâlî'nin duyulara dayalı bilgide şüpheli ve agnostik bir bilgi anlayışından kaçınma çabası nedeniyle hissî kerametlerin gerçekleşmesinin imkanı hususunda diğer Eş'arî kelâmcıların baskın olarak öne çıkan görüşlerinden farklı bir tavır takındığı tespit edilmiştir. Böylelikle çalışma literatürde Gazzâlî'nin Eş'arî mezhebine bağlılığının derecesi hakkında yürütülen araştırmalara ele alınan konu üzerinden bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Duyu, Âdet, Keramet, Gazzâlî.

The Necessity of Sensory Knowledge and the Possibility of Sensory Karâmah According to the Ash'arites with Special Reference to al-Ghazâlî

Abstract

Some theories were developed in early Islamic thought to demonstrate the validity of prophethood in opposition to the idea of necessary causality put forward by naturalist philosophers. For this purpose, the Ash'arites developed the theory of "âdat" (custom) because they rejected the theories of the Mu'tazilites such as tab', i'timâd, and tawallâd because of their connotation of necessary causality. The 'âdat theory rejects the necessity of causality and argues that the causeeffect relationship, which expresses continuity in nature, does not exist in reality and is merely a product of habit. However, al-Ghazâlî and some theologians have expressed their concern that miraculous events create doubt in the senses and that the necessary knowledge existing in the senses would disappear if sensory miracles were possible. Our study is based on the hypothesis that an understanding of al-Ghazâlî's concerns in this regard is possible only by explaining the theory of sensory knowledge and custom. For this purpose, the works of other Ash'arite theologians who expressed their opinions on the same subject were examined by focusing on al-Ghazâlî, document analysis was conducted, and the data obtained were evaluated through discourse analysis. As a result, it was determined that al-Ghazâlî, due to his effort to avoid a skeptical and agnostic understanding of knowledge based on the senses, took a different stance from the predominant views of other Ash'arite theologians regarding the possibility of the realization of sensory miracles. Thus, this study aims to contribute to the scholarly literature on the degree of al-Ghazâlî's adherence to the Ash'arî school by examining the subject under consideration.

Keywords: Kalâm, Sense, Custom, Karâmah, al-Ghazâlî.

GİRİŞ

İslâm düşüncesinde bilgi edinme kaynaklarından biri de sağlıklı duyular vasıtasıyla elde edilen bilgidir. Duyularla elde edilen bilgiler, insanların hayatın doğal akışında karşılaştıkları veya tecrübe ile edindikleri bilgiler olup yakînî bilgi değeri taşır.¹ Kelâmcılara göre görme, işitme, tatma, koklama veya dokunma gibi duyularla elde edilen bilgiler zihinde işlendikten sonra zorunlu bilgi kısmına girer. Duyuların bilgi kaynağı olması hususunda İslâm düşünürleri arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.

Duyuların bilgi değeri taşıması özne ve nesne arasındaki doğru bağlantıyla mümkündür. Bu nedenle kelâmcılar duyular (havâs) sözcüğüne sağlıklı olma (selîm) sıfatını ilave ederler. Yani sağlıklı duyulara sahip olmayan bireylerin duyuları bilgi değeri taşımaz. Bu şart öznedeki bir niteliktir. Duyularla elde edilen bilginin zorunlu bilgi değeri taşımasının bir diğer şartı da eşyanın olağan akışında/âdeti üzere yer almasıdır.² Bu ikinci şart da nesnede yer alması gereken bir niteliktir. Bu şartın gerçekleşmediği hârikulâde olayların cereyan ettiği zaman dilimlerinde duyularla elde edilen bilginin şüpheyi barındırması mümkündür. Örneğin İsrâ'nın (a.s.) suretinde birinin çarımha gerilip ardından katledildiğini görenlerin görme duyularına güvenerek bu iddialarını zorunlu bilgi olarak addetmeleri bir çelişki oluşturmaktadır. Çünkü İsrâ'yı (a.s.) peygamber olarak kabul edip onun nübüvveti gereği mucize gösterebileceğine inanan kimsenin gözleriyle gördüğünün aksine gelen haberi de tasdik etmesi gerekir. Bu sebeple hârikulâde olayların yaşandığı dönemlerde duyularla elde edilen bilgide kimi zaman şüphe oluşabilir ve duyusal bilgi bu durumlarda zorunlu bilgi olmaktan çıkar.³

Kelâm ilminde olağanüstü olaylar "hâriku'l-âde" ifadesiyle terimlenmiştir. Yırtan, delen anlamında kullanılan "hârik" ve alışlagelen anlamındaki "âdet" kelimelerinin birleşiminden türetilen hârikulâde teriminin izahında anahtar sözcük âdet kelimesidir. İmâm Şâfiî'nin *Risâle*'sinden sonra günümüze ulaşan ilk usûl eseri *el-Fusûl fi'l-Usûl*'u telif eden Cessâs, (ö. 370/981) âdet teorisini ilk defa mütevâtir hadisin bilgi değeri ile ilgili bölümde ele almıştır.⁴ Benzer şekilde Gazzâlî de mütevâtir konusu bağlamında âdet teorisini ele almıştır. Böylece usûl eserlerinde âdet teorisi, bilginin elde edilmesi bağlamında sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olup olmaması prob-

¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 83.

² Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkullânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 28.

³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 111.

⁴ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveyyiyye, 1994), 3/39-58; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 111.

lemi ile gündeme gelmiştir. Felsefedeki determinizmin yaygınlık kazanması ve Mu'tezilenin zorunlu nedenselliği akla getiren teorilerine itiraz eden Eş'arîler, âdet teorisini fiillerin yaratılması (halku'l-ef'âl) ve diğer tabiatla ilgili meselelerde mihenk taşı olarak kullanmışlardır.⁵

Determinizm, Hristiyanlarla yapılan münâzara ve Emevî hükümdarlarının özgür iradeyi yok sayan baskıcı idare anlayışlarını desteklemeye yönelik yaptıkları manipülatif yorumlarla gündeme geldiği iddia edilmişse de kaderle ilgili teolojik sorgulamalar bu konunun İslâm düşüncesinin bir problemi haline getirdiği söylenebilir. Fiillerin meydana gelmesinde hadis kudretin etkisinin olmadığını gerçek failin Allah olduğunu ifade eden Eş'arîler bu hususta cebre yakın görüşler sarfetmiş, sebep-sonuç iktiranının zorunluluğu fikrini bütünüyle reddederek diğer kelâmî ekollerden farklı bir âdet teorisi inşa etmiştir.⁶

Determinizme karşıt olarak ifade edilen âdet teorisi daha çok Tanrı tasavvurunda ilâhî kudretin fiillerin meydana gelmesinde gerçek yetki sahibi olduğunu savunan Eş'arî kelâmcılar tarafından öne çıkarılmış bir kavramdır. Onlara göre, tabiatla sebeplere bağlı olarak meydana gelen olayların belli bir tab'î zorunluk neticesinde ya da Mu'tezile'nin belirttiği gibi nesnelere i'timâdlarından mütevellid olarak gerçekleştiği düşüncesi beraberinde kudreti sınırlı bir tanrı anlayışını doğurur. Oysa Eş'arîlere göre meydana gelen hadiselerde ilâhî kudret vasıtasız bir şekilde irâdî olarak mübâşeretle etki etmektedir. Onlara göre sebep-sonuç ilişkisine dayalı hadiselerin sürekliliği âdeten/alışıl gelen bir durumdur.

Gazzâlî (ö. 505/1111), zorunlu nedenselliğin mucizeleri ortadan kaldırdığını⁷ söyleyerek filozofların görüşlerini reddeder. Ona göre mucizeler, dine girişte önemli bir rol oynar. Bu nedenle "peygamberlik iddiasının olduğu dönemde" duyu algısından şüphe edilebileceğini söyler.⁸ O vahyi esas alsa da akli işlevsiz bırakacak zorunlu bilgiyi ortadan kaldıracak bir seviyeye indirmeyi de doğru bulmaz. Bu sebeple duyuların bilgi değerini yakînî olarak kabul eder. Gazzâlî'nin bahsini ettiğimiz bu görüşü İslâm düşünürlerinin çoğunun kabul etmiş olduğu bir görüştür. Zorunlu nedensellik düşüncesi, mucizeye yer açma ve ilâhî kudreti sınırlandırmama endişesinden dolayı İslâm düşüncesinde çok fazla yer bulmamıştır.

⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-seğr*, ed. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî (İskenderiye: Dârü's-Safâ ve'l-Merve, 2007), 140-144. Kevser Bektaş, *Mutezile Kelâmında Keramet* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 29.

⁶ Mohammad Reza Abooei, "Doctrine of Determinism and Free Will in Conjunction of Ash'arî's and St. Augustine's Opinions", *J. Appl. Environ. Biol. Sci* 5/2 (2015), 27.

⁷ Ataur Rahman, *Contribution of al-Ash'ari to Islamic Thought & His Influence on the Later ilm al-Kalâm* (Aligarh: Aligarh Muslim University, Department of Philosophy, Doktora Tezi, 2022), 115.

⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 111.

Hârikulâde olayların kapsamına mûcize dışındaki diğer olağanüstü durumlar ilave edildiğinde duyulara güven bir bütün olarak kaybolabilir. Nitekim bu tehlikenin farkında olan Gazzâlî, hârikulâde olayların yalnızca nübüvvet zamanlarında gerçekleşebileceğini aksi halde zaruri bilginin ortadan kalkacağını söyler. Gazzâlî'ye göre peygamberlik zamanı dışında bastonun yılanı, taşların yakuta dönüşmesi gibi olağanüstü olayların gerçekleşmesi mümkün değildir. Ona göre her ne kadar Allah, tüm zaman dilimlerinde olağanüstü olayları gerçekleştirmeye kadir ise de duyularla elde edilen bilgiye kuşkunun yer almaması için peygamberlik zamanı dışında olağanüstü olayların gerçekleşmeyeceğini söyler. Bir başka ifadeyle Gazzâlî'ye göre peygamberlik zamanı dışında âdet, bir bakıma zorunlu olarak kabul edilmiştir.⁹

Gazzâlî, *Mustasfâ*'sında hissî kerametın aklen vuku bulmasını mümkün görse de duyulara dayalı bilginin ortadan kalkmaması için hârikulâde olayların sadece peygamberlik döneminde gerçekleşeceğini belirtmektedir. Gazzâlî'nin âdeti mûcize dışında bozulmaması gereken bir durum olarak kabul etmesi duyusal bilginin zorunluluk gerektirmesi sebebiyledir. Gazzâlî, peygamberle muhatap olmamış kitlenin dinle ilgili kesin bilgiye sahip olabilmesinin tek yolu olan mütevâtir haberi temellendirebilmek için onun duyularla algılanabilen bir şey olmasını şart koşar ve peygamberlerin yaşadıkları zaman dilimleri haricinde duyularda şüphe oluşturacak hârikulâde olayların yaşanmamasını gerekli görür. Gazzâlî'ye göre duyularda şüphe olduğu takdirde tevâtürü ispat etmek imkânsız hale gelir. Kayserin ölümünü haber veren bir topluluğun haberine doğru diyebiliriz. Ancak İsa'nın (a.s.) çarmıha gerildiğini haber veren Hristiyan topluluğun haberini yalanlarız. Âdeti peygamber dışında diğer insanlar için de bozulabilir kabul ettiğimiz takdirde iki haberin de doğruluğunu veya yanlışlığını ortaya koyamayız. Böylece mütevâtir haberin bilgi değeri taşıması imkânsızlaşır.

Eş'arîlerin çoğunluğu, hissî kerametın mûcizeden farklı yönleri bulunsa da hârikulâde olay olarak gerçekleşmesi bakımından onu mûcize gibi kabul edip aklen mümkün görmekte ve vaki olduğunu savunmaktadır. Cüveynî (ö. 478/1085), mezhep içerisinde kerameti inkâr eden bir fırkayı şöyle aktarmıştır: "Ashabımızdan bazıları peygamberler için kabul ettikleri denizin yarılması, bastonun yılan olması, ölünün dirilmesi gibi hârikulâde olayların veliler için keramet olarak gerçekleşmeyeceğini söyler. Bu doğru bir iddia değildir. Bize göre tüm hârikulâde olayların keramet olarak gerçekleşmesi mümkündür."¹⁰ Cüveynî bu ifadeleriyle Eş'arî mezhebi içerisinde kerametın

⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 111.

¹⁰ İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 129.

vuku bulmasının imkânı hususunda iki farklı yaklaşım olduğunu söylemektedir.

Gazzâlî'nin *Mustasfâ* adlı eserinde duyusal bilgide şüphenin ortadan kaldırılmasının engellenmesi için hissî kerametın vuku bulmasını imkânsız gören çıkarımı Eş'arî düşüncede -hatta Gazzâlî'nin diğer eserlerinde dahi kabul görmemiştir. Eş'arî kelâmı ile tasavvufun sentezinin temsilcisi olarak görülen Kuşeyrî, *Risâle*'sinde âlimlerin büyük çoğunluğuna göre "evliyadan kerametlerin zuhûrunun imkânına inanmanın vâcip olduğunu" söyler.¹¹ Eş'arîlerin büyük çoğunluğu hissî kerametlerin vuku bulmasının imkânı hususunda neredeyse ittifak halindedir ve bunu reddedenlerin sayısı oldukça azdır.

Eş'arîlerin büyük çoğunluğu hissî kerametın ispatını mûcizeyle kıyaslayarak delillendirmektedir. Mûcizelerin vuku bulması akla veya temel epistemolojik ilkelere (usûl) aykırı değildir ve bu konudaki rivayetler kesinlik (tevâtür) ifade edecek düzeye ulaşmıştır. Kerameti inkâr edenler daha çok ikisi arasında bir ayırımın ortadan kalkacağı endişesi taşıyarak reddetmişlerdir. Nitekim Bâkılânî'nin (ö. 403/1013), İbn Ebî Zeyd'in (ö. 386/966) kerameti reddetmesi nedeniyle *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât* adlı eseri yazdığı söylenmiştir.¹² Cüveynî'ye göre keramet ile mûcize arasında mâhiyet itibari ve aklın mümkün görmesi cihetiyle bir fark yoktur. Ona göre mûcizeyi kerametten ayıran tek fark mûcizenin peygamberlik iddiasını doğrulama gayesiyle gerçekleşmiş olmasıdır. Cüveynî bahsini ettiğimiz bu ayırım dışında mûcize ile keramet arasında ortaya atılan tüm ayırımların batıl olduğunu belirtir. Cüveynî buna delil olarak naklî deliller de öne sürer. Ona göre Ashâb-ı Kehf kıssasında yer alanların peygamber olmadıkları halde yaşadıkları olağanüstü durumları, Meryem'in (a.s.) sunduğu sofraya, Mûsâ'nın (a.s.) annesine gelen ilhamlar Kur'an'da yer alan birer keramet örneğidir.¹³ Örneklerde görüldüğü üzere kerametın mûcizeden ayrıştığı tek husus peygamberliği tasdikleme gayesini içermemiş olmasıdır. Ancak Kur'an ve sünnete geçen bu örneklerin peygamberlerin yaşadığı dönemde gerçekleşmiş olması Cüveynî'nin itirazını zayıflatmaktadır. Çünkü Gazzâlî ve onun görüşünde olanlara göre hârikulâde olayların gerçekleşmesi peygamberin yaşadığı dönemlerde mümkündür.¹⁴

Eş'arîlerin keramet anlayışı¹⁵, âdet teorisi¹⁶ ve bilgi anlayışlarına¹⁷ yö-

¹¹ Ebü'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *el-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Müessesetü Dârü's-Şa'b, 1989), 654.

¹² Jonathan AC Brown, "Faithful Dissenters: Sunni Skepticism about the Miracles of Saints", *Journal of Sufiji Studies* 1 (2023), 132.

¹³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 130.

¹⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 111.

¹⁵ Bâkılânî'nin yazdığı *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizâti ve'l-Kerâmât* adlı eseri Eş'arî kelâmında hârikulâde olaylarla ilgili günümüze ulaşan ilke eseridir. Bunun yanı sıra Eş'arî

nelik birçok çalışma yer almaktadır. Biz bu çalışmamızda hissî kerametın vuku bulmasının imkânı hususunda Gazzâlî ve erken dönemdeki diğer Eş'arîler arasında çelişkili görülen ifadeleri benimsemiş oldukları ontolojileri ve epistemoloji anlayışlarıyla ilişkilendirerek izah etmeye çalışacağız. Bu sebeple çalışmamızda önce Eş'arîlerin âdet kavramını sonrasında duyusal bilgi anlayışlarını izah edip böylece hissî kerametle ilgili görüşlerini inceleyip Gazzâlî'nin muhalif olduğu hususu belirteceğiz.

1. ÂDET KAVRAMI

Felsefede yer alan nedensellik kavramı illiyet sözcüğünün Türkçe karşılığı olup neden-sonuç, illet-ma'lûl ilişkisini ifade eder. Zorunlu nedensellik, her olayın bir neden-sonuç ilişkisine dayandığını ifade eden epistemolojik ve kozmolojik bir kavramdır. Buna karşın olayların gerçekleşmesinde Allah'ın iradesini sebep olarak kabul edenler de zorunlu nedenselliğe karşı olarak âdet nazariyesini savunmuştur.¹⁸ İlkçağ Yunan felsefesinde tartışılan zorunlu nedensellik ve âdet tartışmaları erken dönemde Mu'tezile ve Eş'arîler arasında yeniden gündeme gelen bir tartışma olmuştur.¹⁹

Zorunlu nedenselliğe benzer bir görüşü İslâm düşüncesinde Bağdat Mu'tezilesi savunmuştur. Tab' olarak kavramlaştırılan bu görüşe göre nesnelere içkin bir mana var olup olaylar bu manaya göre cereyan etmektedir. Nazzâm'a (ö. 231/845) göre de nesnelere bir tabiatı olup tabiatı değiştirilmedikçe Allah'ın bile bu duruma müdahale etmesi mümkün değildir.²⁰

kelâmcılarının kelâm eserlerinde keramet ile ilgili çokça bilgi aktarılmaktadır. Keramet meselesinin daha anlaşılır hale gelmesi için Eş'arîliğin tasavvufu ile ilişkisini de incelemek gerekmektedir. Bu hususta Yunus Eraslan'ın hazırladığı "Eş'arîliğin tasavvuf üzerindeki etkileri (Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisi)" yüksek lisans tezi de incelenebilir. İsmail Şık ve Mehmet Arıcı'nın birlikte yazdıkları "Abdülkâhir Bağdâdî'nin Mûcize ve Keramet Anlayışı" da Eş'arîlikte keramet anlayışına değinen çalışmalardandır. Yine "Dirâse mahiyeti'l-kerâme ve mekânetiha fı vicheti nazari müfekkiri'l-Eşâ'ire ve'l-Mu'tezile" adlı Arapça makale de bu konuyu irdelemektedir.

¹⁶ Metin Yıldız'ın yazdığı "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı" ve Mustafa Akman'ın yazdığı "Eş'arîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hadisin Vardığı Sonuçlar" bu hususu inceleyen makalelerdir. Âdet teorisinin kelâm ile ilişkisi olduğu kadar fıkıh usulü ile de bağlantısı vardır. Bu sebeple Ahmet Karagöz'ün yazdığı "Âdet Teorisinin Fıkıh ve Fıkıh Usulüne Yansımaları: Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği" makale doğrudan fıkıh ilmine yansımaları içermektedir. Ahmet Karagöz, "Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usulüne Yansımaları: Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2023), 153-181.

¹⁷ Eş'arî kelâm kitaplarında bilgi anlayışlarını içeren ilim bahisleri yer almakta bilgi ve bilginin kaynaklarına değinilmektedir. Günümüzde bu hususta çokça bilimsel çalışma telif edilmiştir.

¹⁸ Metin Yıldız, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 535.

¹⁹ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 148. Çalışmamızı Eş'arîler ile sınırlı tutacağımız için âdet teorisi hakkında Mu'tezile ve diğer mezheplerin görüşlerine çok kısa bir şekilde yer vereceğiz.

²⁰ Ebü'l-Hüseyn Hayyât, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, ed. H. S. Nyberg (Beyrut: Mektebü'd-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 40. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezile Kelâmında Tabii Nedensellik Düşüncesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 95.

Basra Mu'tezile ekolü ise zorunlu nedenselliği reddetmekte ancak i'timâd ve tevellüd görüşünü esas alarak izah etmektedir. İ'timâd, cismin yukarı veya aşağı hareket etmesini sağlayan kuvvet olup bir cismin hareket etmesini sağlayan iç kuvvet olarak da ifade edilebilir.²¹ Tevellüd ise bir fiilin başka bir fiilin meydana gelmesine sebep olması şeklinde tarif edilir.²²

Eş'arîler Mu'tezilî âlimlerin öne sürdüğü tab', i'timâd ve tevellüd teorilerini reddeder. İ'timâd ve tevellüd teorileri zorunlu nedenselliğe karşı öne sürülmüş ise de Eş'arîler bu teorileri de zorunlu nedenselliği çağrıştırdığı için reddetmiştir.²³ Eş'arîler, zorunlu nedenselliği reddedip hadiselerin gerçekleşmesinde ilâhî kudret ve iradenin varlığını âdet teorisiyle izah etmiştir. Onlar âlemdeki düzenli ve sürekli işleyişin bir neden-sonuç ilişkisi görünümünde olmasını "âdet" yani mutad olarak gerçekleşen fiiller olarak ifade eder. Örneğin gözün görme eylemini oluşturan araçlardan biri olan ışınları Mu'tezileden kimileri, tevellüd ilkesiyle izah edip ışınların göz kapağının açılması veya göz bebeğinin çevrilmesi hareketinin ittirilmesiyle gerçekleştiğini belirtirken kimileri de i'timâd ilkesiyle ışınları yayan ve iten i'timâdların olduğunu belirtmişlerdir. Eş'arîler ise görme duyusunun gerçekleşmesinde ışınların bitişmesini idrakin âdeten gerçekleşebilmesi için şart olarak kabul etmişlerdir. Gerçek anlamda idrak Allah'ın yaratmasıyla mümkündür.²⁴

Eş'arîler, âdet sözcüğünü, zorunlu nedensellik karşılığı bir kavram olarak tanımlamıştır. Onlar bu sebeple âdetin sürekliliğinin zorunluluğunu reddederler. Örneğin Abdülkâhir el-Bağdâdî, (ö. 429/1037-38) "Eş'arîlerin pamuk ve benzeri bir şeyle ateşin birleşmesi durumunda ateşin diğer cisimleri yakmamasını mümkün gördüklerini" aktararak zorunlu nedenselliği reddettiklerini ifade eder.²⁵ Cisimlerin cevherlerden oluştuğunu, cevherlerin birleşiminin de ilâhî kudretle gerçekleştiğini iddia eden Eş'arîler, cisimlerde sebep-sonuç ilişkisini zorunlu kılacak bir niteliğin de olmadığını iddia ederler.²⁶

²¹ Kandemir, *Mu'tezile Kelâmında Tabii Nedensellik Düşüncesi*, 122.

²² Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihâl*, ed. Muhammed Seyyid Kilânî (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1961), 1/52; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâti'l-fünûni ve'l-ulûm* (Beyrût: Mektebeteü Lübnân Naşirûn, 1996), 1/103; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 240-242.

²³ Bakillânî, vurmanın acısının vurmadan, mızrağının yarasının da mızraktan kaynaklanmadığını belirtip tüm fiillerin Allah tarafından gerçekleştiğini ifade eder. Bâküllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 334-340. Cüveynî 'de sahih nazarın bilgiyi gerektirip gerektirmeyeceğini tevellüd teorisini reddetmeyesini nedeniyle açıklar. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 8; Metin Yıldız, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşılığı: Âdet Nazariyesi", 540.

²⁴ "İdrakin İspatı (Ebü'l-Kâsım el-Ensârî)", çev. Sami Turan Erel, *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi -V-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 174-176.

²⁵ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temimî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-din* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997), 87.

²⁶ Bâküllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 57.

Gazzâlî, âdeti, mütevâtir haberin temellendirilmesinde din dışı/naklî olmayan bir kavram olarak kullanır. Ona göre âdet, tekrarın sürekliliğiyle kesin bilginin elde edilmesidir. Sakamonya bitkisinin ishal ediciliği tekrar tekrar tecrübe edilmesiyle nasıl ki kesin bilgi oluşturuyorsa bir kimsenin verdiği zannî haberi daha sonra başka kimselerin de vermesiyle kesin bilgi elde ederiz. Bu elde edilen kesin bilginin dayanağı âdettir.²⁷ Usûlcülere göre tek bir kişiden gelen bir haber yalanlanabilir iken beraber yalan söylemelerini motive edecek bir saik olmamasına rağmen aynı haberi bir topluluğun aktarması durumunda yalanlanması mümkün değildir.²⁸ Usûlcüler bu imkansızlığın âdet gereği olduğunu belirtirler. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamber olduğu ve Kur'an-ı Kerim'in ona indirilmiş ve tahrif edilmeden günümüze ulaşmış olduğuna dair bilginin dayanağı mütevâtir haber ve icmâdır. Mütevâtir haber ve icma' delillerinin bilgi değeri de âdet teorisiyle izah edildiği için bu teori dinin temellendirilmesinde önem arz etmektedir.

Eş'arîlerin âdeti zorunlu görmeyişlerinin sebebi kelâm eserlerinde ilâhî kudretin sınırlandırılmasının önüne geçmek ve mûcizenin imkânını sağlamaktır. Nitekim âdet kavramını Bâkîllânî, âlimin bilgisinin tekrar etmesi, bir şeyin alışlageldiği üzere tekdüze bir halde gerçekleşmesi şeklinde tarif etmiştir. Âdetin bu şekilde kabul edilmesinin arka planında Eş'arîlerin "fiillerin yaratılması" meselesinde benimsemiş oldukları görüş yer almaktadır. Eş'arî (ö. 324/925), tüm fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmesi sebebiyle bir fiilin başka bir fiili zorunlu olarak etkilemesini reddetmektedir. Ona göre her şeyi yaratan Allah, yarattıklarını ters bir şekilde de var edecek kudret ve iradeye sahiptir. Eş'arî benimsemiş olduğu tanrı tasavvurunda Allah'ı âdeti ortadan kaldıracı kudret ve iradeye sahip olarak niteler. Ona göre Allah, yarattığı eşyanın tabiatında her türlü değişikliğe gidebilir. Eş'arîlerin de benimsemiş olduğu bu düşünceye göre, pamuk ve ateşin temasında pamuğun yanması Allah'ın ateşte yakma ve pamukta da yanma kabiliyetlerini almadığı müddetçe geçerli olduğunu söyler.²⁹

Eş'arîlerin âdetle ilgili görüşleri onların araz nazariyesiyle de uyumludur. Çünkü onlar, araz nazariyesinde arazın sürekli yaratıldığını ve her yaratmanın sadece Allah tarafından gerçekleştiğini ifade ederler. Ayrıca zorunlu nedenselliğin kabul edilmesi Allah'ın fiillerinde zorunluluğu gündeme getirecektir ki bu da Eş'arîlerin tanrı tasavvuruna aykırı bir durumdur.³⁰

Bâkîllânî, duyusal olarak şahit olduğumuz şeylerde zorunluluğun söz

²⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs Fıkhî Kıyasın Esası: Tevkîf*, çev. Bayram Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 116.

²⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/39-58.

²⁹ Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 132-133.

³⁰ Metin Yıldız, "Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi", 533.

konusu olmadığını, düzenli olarak gerçekleşen hadiselerin âdet gereği olduğunu söyleyip âdeti zorunluluktan çıkarmaktadır. Benzer şekilde Cüveynî de zorunlu nedenselliği çağrıştıran tabiat teorilerini eleştirmekte âlemde gerçekleşen her şeyin bir illetten kaynaklanmadığını, fâil-i muhtâr olan Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğini söyler. Buna benzer bir yorum Gazzâlî tarafından da yapılmıştır. Gazzâlî, *İktisâd* adlı eserinde bir şeyin başka bir şeyi gerektirmiş olmasını zaruri bir şey saymamak gerektiğini söyler.³¹ Böylece o da bu eserinde diğer Eş'arîler gibi ateşin pamuğa değmesiyle yanmanın gerçekleşmiş olmasının, şarabın içilmesi ile sarhoşluğun gerçekleşmiş olmasının bir zorunluluk gerektirmediğini söyler. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde, filozofların ileri sürdüğünün aksine sebep-müsebbep arasındaki zorunlu bir iktirân/birliktelik olmadığını "tesâvuk" kavramıyla ilişkilendirerek izah eder. Tesâvuk, olağan akış, düzen ve uyum anlamlarına gelir.³² Özetle ifade edersek Eş'arîlere göre sebep-sonuç ilişkisinin ayrılması mümkün olup bir sebebin başka bir şeyi gerektirmiş olması zorunlu nedensellik şeklinde değil âdet kavramı ile izah edilmiştir.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt'te* sebep-müsebbep arasında zorunlu nedenselliği reddeden görüşüne karşı cevap veren İbn Rüşd, duyularda fail sebepleri reddetmenin safsata olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sebepleri ortadan kaldırmak akli da etkisiz hale getirmek demektir. Çünkü o, aklın sebeplileri bilebilmesi için sebeplilik ilkesinin kabul edilmiş olmasını gerekli görür. Aksi takdirde bilginin ortadan kalkması söz konusu olacaktır. Sebeplilik ilkesi ortadan kalktığı takdirde ortada ne burhân ne de tanımlar kalır. İbn Rüşd, âdet kavramı ile filozofların zorunlu nedenselliğine karşı bir kavramı öne sürmüş olmadıklarını da söyler. Ona göre filozoflar da kelâmcılar gibi bazı nesnelere zorunlu olmayanların da mevcut olduğunu, nefsin bu durumda zannî hüküm verebileceğini, zorunlu görünseler de zorunlu olmadıklarını kabul ederler. Filozofların tabiat tasavvurlarında zorunluluk yaratıcıyı aciz bırakan bir anlamda kullanılmamaktadır. Onlara göre bir şeyin meydana gelmesindeki zorunluluk o şeyin tanrının ezeli bilgisine bağımlı olarak gerçekleşmesinin bir neticesidir.³³

Eş'arîlerin, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmüş olması muhalifleri tarafından onların zorunlu nedensellik karşıtı olarak kabul edilmelerinin nedenlerinden biri olmuştur. Eş'arîler her şeyi bilen, her şeye güce yeten ve her şeyi yaratan bir mutlak tanrı anlayışına sahip-

³¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 70.

³² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1966), 237.

³³ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Mürebbiyeh, 1998), 505-507.

tir.³⁴ Onlar, mümkün olan şeylerde Allah'ın kudretinin sınırlandırılmasını caiz görmezler. Allah'ın zatına yönelik sıfatlarda vücûb ve imtinâ' söz konusu iken zatı dışında diğer fiilî sıfatlarda bu tür nitelemelerde bulunmaktan kaçınırlar. Her şeyi yaratan Allah'a zorunluluk atfetmek Eş'arîlerce kabul edilecek bir şey değildir. Bu nedenle Eş'arîler, Tanrı'nın yaratıklarının değişmez neden-sonuç kurallarına tabi olduklarını reddederek mucizelere ve kerametlere olanak tanımışlardır. Onlar için "doğa yasaları" olarak bir zorunlu nedensellik yoktur, sadece Tanrı'nın istediği zaman değiştirebileceği "alışılmış seyir" (âdet) vardır.³⁵

Fiillerin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen Eş'arîler, fiillerin kapsamında da bir tahsise gitmemiş sahih önermelerle yapılan akıl yürütme sonucunda bilginin ortaya çıkmasını da Allah tarafından yaratılmış bir fiil olarak kabul etmişlerdir.³⁶ Cüveynî, sahih nazar ve ilim arasındaki bağıntının (telâzüm), nedensellik ifade edecek şekilde bilgiyi doğurma (tevlîd) ve gerektirme şeklinde ifade edilmesini Mu'tezilenin iddiası olarak yorumlar ve diğer fiillerde olduğu gibi bu hususta da tevellüd teorisine karşı olduğunu beyan eder.³⁷

Tüm Eş'arîlere göre âdetin peygamberlik döneminde ortadan kalktığı hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Fiillerin Allah tarafından yaratılmasını mümkün gören Eş'arîler dolaylı olarak âdetin her zaman diliminde aklen ortadan kalkmasını mümkün görmektedir. Ancak âdetin, peygamberlik dönemi dışında ortadan kaldırılması ise mezhebin ihtilaf ettiği husustur. Kimi Eş'arîlere göre ise âdetin ortadan kaldırılmasının tüm zaman dilimlerinde mümkün görülmesinin duyusal bilginin zorunlu oluşuna zarar vereceği açıktır. Nesne üzerinde gerçekleşen fiillerin duyularımızla edindiğimiz bilginin aksine gerçekleşebilmesinin imkânı duyularda şüphe oluşturabilir.

2. DUYUSAL BİLGİNİN ZARURİ OLUŞU

Eş'arîler, duyusal bilgiyi diğer kelâmcılar gibi görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularıyla elde edilen bilgi türü olarak kabul eder. Onlar, arazları kabul eden herkesin dolaylı olarak duyularla idrakini mümkün gördüğünü söyler.³⁸ Nitekim Eş'arî, bilgi kaynakları arasında duyuları ilk sıraya koyar. Eş'arî'ye göre sağlıklı bir bireyin duyularla idraki zorunludur. Ancak Eş'arî, bilgi kaynağı olarak duyuları ilk sırada zikretse de duyularla idrakini gerçekleştirdiğini ifade edip idrak ile ilim kavramlarını ayırt etmekte-

³⁴ Bu bakış açısı daha sonra Ehl-i Hadis tarafından benimsenmiş ve böylece Ehl-i Hadis'in sünnet ve hadisleri yorumlamasında büyük etkisi olmuştur. Mustafa Akman, "Eş'arîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hadisin Vardığı Sonuçlar", *Journal Islamic Research* 22/2 (2011), 74-75.

³⁵ Brown, "Faithful Dissenters: Sunni Skepticism about the Miracles of Saints", 145.

³⁶ Louis Gardet - Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. Ahmet Aslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 518.

³⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 8.

³⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 71.

dir. Ona göre ilim idrakten sonra oluşan bir sıfattır.³⁹

Bâkılânî, sağlıklı bireyde duyuusal bilginin zorunlu oluşunu kişide aklın kemâli olarak ifade eder. Akıllı bireyde duyularla elde edeceği idrak zorunlu bir bilgi olur ve bu bilgide herhangi bir şüphe yer almaz.⁴⁰ Duyular aracılığıyla oluşan idrakin zorunlu bilgi oluşunu Bâkılânî Allah'ın âdeti sürdürmesi nedeniyle mümkün olduğunu ifade eder.⁴¹ Bâkılânî'ye göre ateşin yakıcılığının bilinmesinde zorunlu bilginin duyularla elde edildiğini iddia etmek mesnetsiz bir görüştür. Çünkü duyular cisimde meydana gelen değişimi idrak eder, değişime uğramasına sebep olan şeyi bilmek duyularla değil daha detaylı bir irdeleme ve düşünceyle mümkündür. Bâkılânî'ye göre derin inceleme sonucunda değişimin arazlarda olduğu ve arazların nedensellik ilişkisiyle değil Allah'ın kudretiyle gerçekleştiği bilgisine varılır. Bâkılânî, Eş'arî düşüncede sistemli hale getirdiği cevher-araz teorisiyle mezhebin atomcu anlayışını tabiata her an müdahale eden bir tanrı anlayışına uygun hale getirmiştir. Kendisinden sonra gelen Cüveynî ve Eş'arîlerin büyük çoğunluğu da bu fikirdedir.⁴²

Eş'arîler, diğer bilgi kaynaklarında olduğu gibi insanın bilgi edinimini idrak sözcüğü ile ifade eder. İdrak ile ilim, yakın bir anlama sahip olup kimi zaman birbirleri yerine kullanılabilir de Eş'arîlerin çoğunluğu bilinçli olarak bilgi bahislerinde idrak ile ilim arasında ayırım yapmaktadır. Bağdat Mu'tezile ekolü idrak ile ilim arasında bir ayırım yapmaz ancak Eş'arî, ikisi arasında bir ayırım olduğunu belirtir.⁴³ Cüveynî de duyularla elde edilen bilgiyi idrak olarak nitelemekte ve bu bilgiyi benimsemiş olduğu âdet teorisi ile irtibatlandırmaktadır.⁴⁴ Cüveynî, duyularla elde edilen bilgiyi kendi mezhep imamlarının bilgi sıralamasında (merâtibü'l-'ulûm) üçüncü sıraya aldıklarını ifade eder. Bu sıralamada duyularla elde edilen bilgi zaruri bilgilerden sonra olup sadık haberden önce yer almaktadır.⁴⁵

İslâm düşüncesinde duyularla elde edilen bilginin zorunlu olduğuna

³⁹ İbn Furek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 14.

⁴⁰ Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil fi telhisi'd-delâil*, 28.

⁴¹ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 1998), 189.

⁴² Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009), 88.

⁴³ İbn Furek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 14; Duyularla idrakin doğrudan ilim manasına gelmediğini "Gözler onu idrak edemez, ancak o gözleri idrak eder." âyetini delil olarak ifade eder. Şayet âyette "idrak" ilim anlamında olursa "Onlar Allah'ı bilemez ancak Allah onları bilir." şeklinde tercüme edilmesi gerekecektir ki bu Eş'arî'ye göre mümkün değildir. Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyane*, ed. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1974), 60-61. Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 199.

⁴⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 74.

⁴⁵ İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 132.

dair görüş ağırlık kazanmış olsa da kimi sūflere göre duyularla elde edilen bilginin epistemik değeri “zan” olarak ifade edilebilir. Bunlara göre duyularla elde edilen bilginin tek başına hakikati ifade etmesi yeterli değildir. Hatta İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), kimi zaman duyuların yanıltıcı da olabileceğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî bu hususta Cebrail'in Dihye şeklinde Peygamber (s.a.s.) ve sahâbenin huzuruna çıkmasını örnek verir. Ona göre eğer duyular hakikati göstermiş olsaydı görüntü ve konuşmadan Cebrail'in insan olduğu sonucu ortaya çıkardı. Oysaki Dihye suretinde olsa da hakikatte o insan değil bir melekti. İbnü'l-Arabî aynı şekilde dağların ve gökyüzünün uzaklaştıkça yanlış duyumsanmasını da bu minvalde örnek verir.⁴⁶ İbnü'l-Arabî, duyuların idrak hususunda yetersizliğini kabul etmesine rağmen “âdet” üzere nesnelere idrakinin kendi alanları içerisinde fenomenal dünyada önemli bir araç olduğunu bildirmektedir.⁴⁷

İslâm düşünürlerinden Gazzâlî'nin duyusal bilginin zaruriliği hususunda şüphelendiğine dair *Munkiz* adlı eserinde pasajlar yer almaktadır. Gazzâlî, duyusal bilginin kaynaklarından olan göz örneği üzerinden duyulara kesin olarak güvenilemeyeceğine dair ifadelerle yer vermektedir. O, hareketsiz olarak algılanan gölgenin gerçekte hareket ettiğine veya uzakta bulunan dirhem büyüklüğündeki yıldızın görüldüğünden daha büyük olduğuna dair bilginin gözle görüneni yanılttığını öne sürerek görme duyusunda zaruri bilginin oluşamayacağını söyler. Yine Gazzâlî, duyu ile duyu organları arasında yakın bir ilişkinin olduğunu ifade eder. Böylece o, duyu organlarının kendilerini idrak edemeyişlerinin yetersizlik ifade ettiğini belirtir. Gazzâlî için duyu organlarının bozulması veya yaşlılığa bağlı olarak idrak gücünün zayıflaması da duyusal bilgide şüphelenmek için sebep olmuştur.⁴⁸ Gazzâlî akıl ile duyulara yönelttiği yetersizlik eleştirisini akla da yöneltmekte daha üstün bir gücün akli işlevsiz kılma ihtimalinden de bahsetmektedir.⁴⁹ Hem İbnü'l-Arabî'nin hem de Gazzâlî'nin bahsini ettiğimiz bu şüpheci söylemleriyle ilgili olarak insanın duyularla elde ettiği bilginin kendisine ait bir duyumsamadan ibaret olduğu ve böylece bilginin imkânı hususunda sofistlere benzer bir yaklaşımda buldukları söylenebilir. Ancak Ebû İshâk

⁴⁶ Emin Çelebi, “İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 45-47.

⁴⁷ Cumali Kösen, *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 75.

⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl ve'l-mûsil ilâ zi'l-İzzeti ve'l-Celâl*, thk. Muhammed Ebû Leylâ - Abdurrahim Rifat Nursif (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001), 166. Gazzâlî'nin şüpheciliğine benzer bir yaklaşım da Descartes tarafından da öne sürülmüştür. Her iki düşünür de duyularda kesinlik konusunda şüpheci bir yaklaşım öne sürmüştür. Uyanıklık halinde rüya olma ihtimali hususu ikisi tarafından da bir şüphe örneği olarak ifade edilmiştir. Descartes, şüpheci tavrını akıl ile izah ederken Gazzâlî akli da sorgulamaya devam etmektedir. Özge Bilen, *Gazzâlî ve Descartes'te şüphecilik* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 45.

⁴⁹ Ömür Karlı, “Gazali'de Sezginin Anlamı, Konumu ve Sınırı Sorunu”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 62 (2017), 506-508.

el-İsferâyinî, Bâkullânî ve Cüveynî gibi Eş'arîler duyularla elde edilen idraklerin bir duyumsama değil buradaki idrakin sadece bilineni ifade ettiğini söyler.⁵⁰

Gazzâlî'nin *Munkiz* adlı eserinde duyusal bilginin şüphe içerdiğine dair ifadeleri sûfî söyleme yakınlık içermektedir. Ancak Gazzâlî'nin *Mustasfâ* adlı eserine baktığımızda kelâmcıların ortak söylemi olan duyusal bilginin zaruri bilgi türünden olduğu açıkça ifade edilmektedir.⁵¹ Aynı yazar tarafından yazılan bu iki eserin karşılaştırılması durumunda bir çelişkinin olduğu açıkça görülmektedir. Usûl alanında son yazdığı eser olan *Mustasfâ* eseri göz önüne alındığında duyularla elde edilen bilginin sadece peygamberlerin mucizesi söz konusu olunca kesinlik ifade etmeyeceği belirtilmektedir. Onun *Munkiz* adlı eserindeki aklı ve duyuları reddeden söylemi iki ay süren şiddetli bir hastalık/bunalım hali olarak kendisi tarafından belirtilmektedir.⁵² Kimi araştırmacılar, *Munkiz*'daki bu ifadelerle Gazzâlî'nin benimsemiş olduğu görüşleri izah etmekten öte kendine özgü bir durumu anlatıp eserinde hakikati batıldan ayırabilecek eşsiz bir basirete ve temyiz gücüne sahip entelektüel bir biyografi sunduğunu söyler.⁵³

Özetle söylemek gerekirse Eş'arîlerin büyük çoğunluğu, duyusal bilginin zorunlu bilgi türü olduğunu kabul eder. Ancak duyusal bilgiyi zorunlu kabul eden Eş'arîlerin büyük çoğunluğunun aynı zamanda hissî kerameti kabul etmiş olması onların Gazzâlî'nin hârikulâde olayları mucizeye hasretmeye neden olan duyusal bilgide zorunlu bilginin ortadan kalkması gibi bir endişe taşımadıkları sonucuna götürmektedir.

3. KERAMET

Keramet, "kerume" kökünden türemiş bir sözcük olup iyilik ve cömertlik anlamlarına gelmektedir. İstilahî anlamda ise veli kullarda zuhûr eden olağanüstü hallere denir. Kerametın birçok türü klasik literatürde yer almıştır. Çeşitli keramet tasnifleri olsa da kerametler hissî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılır. Manevî kerametler, Allah'a kullukta devamlılık, isyandan uzaklaşma ve güzel ahlâk gibi özelliklere sahip müttakî müminlerin bilgi, ferâset ve basiret sahibi olmalarını sağlayan hallerini ifade eder. Hissî kerametler ise havada uçmak, ateşte yanmamak gibi halleri ifade eder. Sûfilere göre asıl önemli olan keramet türü manevî kerametlerdir.⁵⁴ İbnü'l-Arabî ve birçok sûfî manevî kerametleri hakikî keramet olarak nitelendirmişlerdir. Bunlara göre şer'î vecibeleri yerine getirip, haramlardan kaçın-

⁵⁰ "İdrakin İspatı (Ebü'l-Kâsım el-Ensârî)", 182.

⁵¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 111.

⁵² Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalal ve'l-mûsil ilâ zi'l-İzzeti ve'l-Celâl*, 167.

⁵³ Kenneth Garden, *İslâm'ın ilk Müceddidi Gazzâlî ve İhyâu Ulûmi'd-din*, çev. Abdullah Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 241.

⁵⁴ Süleyman Uludağ, "Keramet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 25/266.

mak, kötü alışkanları terk edip nefsi ıslah ederek yüce ahlâka sahip olmak gerçek keramettir.⁵⁵

İslâm âlimleri arasında tartışma konusunu oluşturan keramet türü hissî/duyusal kerametlerdir. Eş'arîlerin büyük çoğunluğuna göre hissî keramet Allah'ın veli kullarında onların dinî ve dünyevî ihtiyaçlarını karşılamak gayesiyle hârikulâde olayları gerçekleştirmesidir. Özellikle sûfî meşrepli Eş'arîler, hissî kerameti aklen mümkün görmekte ve evliyaların yaşadığı yerlerde vuku bulduğunu iddia etmektedir.⁵⁶

Hissî kerametın vuku bulduğunu kabul edenler bu hususta naklî ve aklî deliller öne sürerler. Öne sürdükleri naklî deliller hem Kur'an'da hem de sünnette yer alan haberlerdir. Hz. Meryem ile ilgili âyetler,⁵⁷ Ashâb-ı Kehf kıssasında yer alan kişilerin uzun yaşamı,⁵⁸ Sebe' prensesinin tahtını göz açıp kapatacak kadar sürede Yemen'den Kudüs'e getirme olayı,⁵⁹ Hz. Mûsâ'nın annesiyle konuşulması/vahyedilmesi⁶⁰ ve Hz. İbrâhim'in eşine meleklerin gelip müjde vermesi hadiseleri⁶¹ birer hârikulâde olaydır. Örneğin Beyzâvî (ö. 685/1286), "*Zekeriyyâ mihrâba her girdiğinde onun yanında rızık bulurdu. Ya Meryem bu nereden geldi diye sorduğunda o da Allah'tan gelmiştir diye cevap verdi*" âyetini kerametın delili olarak kabul eder. Zekeriyyâ'nın (a.s.) her geldiğinde yaz mevsimine ait yiyecekleri kışın, kış yiyeceklerini de yazın görmüş olması âdetin aksine arızî bir durumdur. Beyzâvî, bu âyette Zekeriyyâ'nın (a.s.) soru sormuş olmasını söz konusu durumun mucize değil keramet olduğunun kanıtı olarak kabul eder. Çünkü peygamberlik iddiasına yönelik bir mucize gerçekleştirmiş olsaydı Zekeriyyâ (a.s.) bu soruyu sormaya gerek duymazdı.⁶² Yine hadislerde önceki ümmetlerde yer alan ve peygamber olmayan kişilerin elinde kerametın gerçekleştiğine dair örnekler oldukça fazladır.

Kerameti kabul eden kelâmcıların aklî delil olarak öne sürdüğü şey nedenselliğin Allah'ın kudretini sınırlayacağına dair endişeleridir. Mucize için âdetin bozulmasının mümkün olması keramet için de mümkün kılınmasını gerektirmektedir. Eş'arîlere göre Allah'ın kudretinin kapsamında olan her türlü fiil aklen mümkün ve bu âlemde vuku bulması da imkân dahilindedir. Zorunlu nedenselliği mucize için reddedenlerin aynı şekilde keramet için de

⁵⁵ Farzad Barsa vd., "Dirâse mahiyeti'l-kerâme ve mekânetiha fi vicheti nazari müfekkiri'l-Eşâ'ire ve'l-Mu'tezile", *Mecelletü'l-Menhel* 6/2 (2020), 65.

⁵⁶ Ebü'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *el-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Müessesetü Dârü's-Şa'b, 1989), 623.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/37-42; Meryem 19/29-39.

⁵⁸ el-Kehf 18/ 25.

⁵⁹ en-Neml 27/40.

⁶⁰ el-Kasas 28/7.

⁶¹ Hüd 11/71-72.

⁶² Nâsirüddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı (Beirut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 2/15.

zorunlu nedenselliği reddetmeleri ve bunu mümkün kabul etmeleri gerekir.⁶³

Eş'arîlerin kerameti kabul eden anlayışına karşılık Mu'tezilî kelâmcılar ise mûcize ile karıştırılma şüphesi nedeniyle reddetmişlerdir. Mu'tezilî âlimlere göre mûcize peygamberlik iddiasını tasdiklemek amacını içeren Allah'a ait bir fiil olup diğer insanların tüm fiillerinin âdet/alışlagelen fiillerden olması gerekmektedir.⁶⁴ Cüveynî, Eş'arî âlim Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin de keramet hususunda Mu'tezilenin görüşüne yakın durduğu rivayet edilmektedir.⁶⁵ Zâhirî bilgin İbn Hazm da benzer kaygıları taşıyarak kerameti inkâr etmektedir.⁶⁶

Cüveynî, kerameti kabul edenlerin de kerametın mûcizeyle karıştırılması durumunu izah ederken farklı yorumlarda bulunduğunu söyler ve birçoğunu eleştirir. Kimileri kerametın mûcize gibi velinin tercihinine bağlı olarak gerçekleşmemesiyle, kimileri de kerametın bir iddiayla vuku bulmamasını öne sürerek kerameti mûcizeden ayırmışlardır. Cüveynî, bu iki görüşün de zayıf olduğunu söyler. Ona göre mûcizenin peygamberlik iddiasına muvafık olarak gerçekleşmesi dışında kerametle arasında bir fark yoktur.⁶⁷

Cüveynî, mezhep içerisinde bazılarının peygamberlerin elinde gerçekleşen mûcizelerin keramet olarak gerçekleşemeyeceğini bu cihetle kerameti mûcizeden ayırt ettiklerini iddia ettiklerini söyler. Cüveynî bu tür ayırma da şiddetle karşı çıkar ve hârikulâde olarak gerçekleşen tüm mûcizelerin keramet olarak da gerçekleşebileceğini söyler.⁶⁸ Cüveynî, onların mûcize olarak gerçekleşen ölünün dirilmesi, bastonun yılanı dönüşmesi gibi hârikulâde olayların gerçekleşmeyeceğini söylediklerini aktarır.

Hissî keramet hususunda *Mustasfâ*'da Gazzâlî, Eş'arîlerin genel eğilimden farklı görüş ileri sürer. Gazzâlî, duyusal bilginin zorunlu olduğunu ve sadece peygamberlerin yaşadığı dönemlerde peygamberlik iddiasını doğrulayabilmeleri için duyusal bilgide şüphe oluşabileceğini söyler. Dolayısıyla o duyusal bilginin zorunlu bir bilgi türü olarak varlığını sürdürmesi için kerameti Allah'ın kudreti çerçevesinde aklen mümkün görse de âdetin nübüvvet iddiasının olmadığı zaman dilimlerinde bozulmadığını ifade eder.⁶⁹

⁶³ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürf en-Nevevî, *Büstânü'l-Ârifin*, thk. Muhammed Haccâr (Beyrut: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1992), 63.

⁶⁴ İsmail Şık - Mehmet Arıcı, "Abdülkâhir Bağdâdî'nin Mûcize ve Keramet Anlayışı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 108.

⁶⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 129; Mehmet Tözluyurt, *Ebü'l-Mu'in en-Neseî'nin Eleştirisi Anlayışı* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 132.

⁶⁶ Halil İbrahim Bulut, "İbn Hazm'a Göre Keramet ve Mahiyeti", *Kader* 20/1 (2022), 165-175.

⁶⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 130.

⁶⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 130.

⁶⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 111.

Gazzâlî'nin *Mustasfâ* eserinde yer alan hissî kerametlerin gerçekleşmediğine yönelik bu açık ifadeler, Gazzâlî öncesinde de savunulmaktadır. Nitekim Cüveynî, kerameti inkâr edenlerden kimilerinin duyusal bilgide şüpheyi bertaraf etme gayesi taşıdığını öne sürer. Çünkü onlara göre hissî kerametlerin gerçekleşebilirliğine inanıldığı takdirde kalplerde duyulara yönelik şüphelerin yer alacağı ve safsataya kapı aralayacağı söz konusu olur. Cüveynî bu itirazın çelişkili olduğunu söyler. Çünkü ona göre duyusal bilgiler her zaman diliminde zorunlu bilgidir. Peygamberlerin mûcizesi nasıl ki zorunlu bilgiyi ortadan kaldırmıyorsa evliyaların kerametleri de zorunlu bilgiyi ortadan kaldırmayacaktır.⁷⁰ Cüveynî'nin verdiği cevabı müteahhirûn dönem Eş'arîlerinden Râzî de benzer şekilde ifade etmiştir. O, kerametın kabul edilmesiyle duyusal bilgide hiçbir zaman şüphe oluşmayacağını, kişide yer alan zorunlu bilginin de kerametle ortadan kalkmayacağını ifade eder.⁷¹

Hissî kerametleri kabul eden Eş'arîler aynı şekilde duyusal bilgiyi de zorunlu bilgi türünden saymaktadır. Nitekim Eş'arîlere göre ispat değeri taşımadığından kerametle istidlâl mümkün değildir. Kerametle mûcize arasındaki fark da bu cihetle daha net ortaya çıkmaktadır. Mûcizeler mütevâtir olarak aktarıldığında mûcizeye tanık olmamış kimseler de doğruluğuna inanır. Ancak kerametler kişisel bir tecrübeye dayalı olduğu için ve bir iddiaya dayanmadığı için doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu olmaz. Bu nedenle istidlâle uygun değildir. Hukukî bir işlemde keramet ispat değeri de taşımaz.⁷²

Kerameti duyulara karşı öne süren kişinin iddiasının bir bilgi değeri taşımadığı ve kerametle istidlâlin gerçekleşemeyeceği Eş'arîlerde çoğunluğun görüşünü ifade eder. Ancak kimi örneklerde veya menkıbelerde keramete muvafık fetvalar verildiği görülmüştür. Örneğin İmam Süyûtî (ö. 911/1505), *el-Hâvî li'l-fetâvâ* adlı eserinin içerisinde yer alan *el-Müncelî fi tetavvuri'l-velî* adlı risalesinde şöyle bir fetva aktarır: "Yanıma gelen biri, evliyadan Şeyh Abdülkadîr et-Taştûşî'nin bir gece evinde kaldığını söyledi ve "eğer yalan söylüyorsam eşim boş olsun" diyerek yemin etti. Aynı şekilde başka biri de aynı gece Şeyh et-Taştûşî'nin kendi yanında gecelediğini iddia edip "eğer yalan söylüyorsam eşim boş olsun" diyerek yemin etti. Bunun üzerine Şeyh et-Taştûşî'ye elçi gönderdim. Kendisine yemin edenlerden hangisinin doğru söylediğini sordum. Buna cevap olarak o "eğer dört kişi gelip aynı gece bende geceledi derse dördü de doğru söylemiştir" dedi. İmam Süyûtî de bu cevabı esas alıp yeminlerin bozulmadığını fetva olarak verdiğini beyan eder

⁷⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 131.

⁷¹ Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sa'îd Abdüllâtîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 3/550.

⁷² Nuruddîn b. Ali eş-Şebrâmellisî, *Hâşiye 'alâ nihâyeti'l-muhtâc* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1984), 6/91.

ve fikhî açıdan açıklamasını yapar. Böylece o bir kişinin aynı zamanda iki farklı mekânda bulunmasının mümkün ve vaki olduğunu kabul etmiştir.⁷³

İmam Süyûtî'nin fetvasına benzer sûfî menkıbelerinde yer alan hadiseler bulunsa da fıkıh eserlerinde keramet istidlâl için bir kaynak değeri taşımamaktadır. Örneğin Şâfiî fıkıh eserlerinde şöyle bir fetva yer almaktadır: Bir kimse vefat etmiş biri yerine onun hac ibadetini gerçekleştirmek üzere isticar edilirse hac farziyetini yerine getirip getirmediğine dair verdiği beyan esas alınır. Ancak bu şahsın hac zamanında başka bir memlekette görülmesi durumunda beyanı geçersiz olur. Bu gibi durumlarda olağanüstü olaylara itibar edilmez.⁷⁴ Bu örnekte de Şâfiî fakihlerin aynı anda iki mekânda bulunabilme kerametini hukukta geçerli görmedikleri anlaşılmaktadır.

Yukarıda verdiğimiz ilk örnekte Süyûtî, aynı anda iki mekânda olabilme kerametini kabul etmekte iken Şâfiî fakihlerin çoğunluğu ise aynı anda iki mekânda olabilme durumunun mümkünlüğüne değinmeksizin keramet hukukta tek başına delil olamayacağını ifade etmektedirler. Eş'arî düşüncesine sahip olan Şâfiîler hukukta yalnızca duyulara dayalı bilgiyi esas almaktadır.

Kerameti kabul etmesine rağmen Eş'arîlerin büyük çoğunluğunun hukukta istidlal için keramet halini geçerli görmeyişi keramet herkesi bağlayan bir gerçeklikte olmadığını göstermektedir. Özellikle hukukun zahirine muhalif keramet hallerinin geçerli olmadığı hususunda neredeyse ittifak söz konusudur. Bu nedenle kerameti kabul eden Eş'arîler, duyularda şüpheye yer veren safsatacı yaklaşımla farklılaşmaktadır.

Hukuktaki semeresi bir yana Gazzâlî'ye göre âdetin mûcize dışında ihlalinin mümkün olmaması dinin temellendirilmesi bağlamında dinin temel dayanakları olan mütevâtir haber ve icmâ delili için önem arz etmektedir. Haber verenlerin gayelerini, amaçlarını birbirinden muhtelif hale getiren Allah, onların haberlerinde bu farklılıklar sebebiyle yalan üzere birleşmesini de imkânsız hale getirmiştir. Mütevâtir haber ve icma'ya dayanan bilginin de kesinlik ifade etmesi ancak kişide âdetin ihlal edilebilirliğine yönelik

⁷³ İmam Süyûtî, bunun açıklamasını üç vecihle izah eder. Birincisi, velilerin cinlerde olduğu gibi birden fazla şekilde görünebilme kabiliyetine sahip olmaları. İkincisi, mesafenin dürülmesiyle her yerde velinin görülebilir olması. Üçüncüsü de velinin bedeninin büyüklüğüyle her yerde görülebilir olması. Süyûtî, bu son görüşün daha doğru olduğunu çünkü Peygamber'in (sav) miraç hadisesinin benzer şekilde gerçekleştiğini söyler. Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ fi'l-fıkh ve ulûmi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'n-nahv ve'l-i'râb ve'sâiri'l-fünûn*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/208.

⁷⁴ Halil Kılıç - Muhammed Bağçivan, "Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Çerçevesinde Kerâmetin İslâm Hukuku Açısından Değeri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 108. Nureddin Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî, *Hâşiye 'alâ Nihâyeti'l-muhtâc* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1984), 6/91; Abdülhamîd eş-Şirvânî, *Hâşiyetü's-Şirvânî 'alâ Tuhfeti'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: Mektebetü Mustafa Muhammed, 1357), 7/71.

şüphenin bulunmaması ile mümkündür. Gazzâlî'ye göre âdetin her an ihlalinin mümkün olması halinde duyularımızın güvenilirliği ortadan kalkacaktır. Böylece bizlere ulaşan haberlerin doğruluğu kesin olmaktan çıkacaktır. Mütevâtir haberin kesinliğinde problem oluşması durumunda da dinin kesinliği ortadan kalkar.

SONUÇ

Erken dönem Eş'arî âlimlerinin büyük çoğunluğu kerametın hak olduğunu kabul etmiş ve akaid metinlerine de bunu ilave etmişlerdir. Başta Mu'tezile olmak üzere birçok İslâm bilgini de kerametın kabul edilmesi durumunda mûcizenin peygamberin sıdkıyetine delil oluşunu ortadan kaldıracığını öne sürerek kerameti inkâr etmişlerdir. Kimileri de kerameti inkâr ederken duyusal bilginin zorunlu bilgi oluşunu ortadan kaldıracığını ifade etmiş ve kerametın kabul edilmesiyle safsatanın ortaya çıkacağını bildirmiştir. Özellikle Gazzâlî duyusal bilginin zorunluluğunun varlığını mûcize dışında hârikulâde olayların gerçekleşmemesine bağlamıştır.

Duyusal bilginin Eş'arî düşüncesinde zorunluluk ifade ettiği hususunda neredeyse ittifak edilmiştir. Sûfi-Eş'arî bilginlerinin duyusal bilgiyi zan olarak ifade etmeleri mezhebin kelâmdaki epistemolojisiyle uyumlu değildir. Gazzâlî'nin *Munkiz* adlı eserinde duyularda şüphe oluşabileceğine dair yorumu aynı şekilde onun son eseri olan *Mustasfâ* adlı eserinde duyusal bilginin zorunlu oluşuna dair açıklamalarına muvafık olmadığı açıktır.

Eş'arî düşüncesinde mutlak güce sahip ve fiillerinde kudretinin sınırlandırılmadığı bir tanrı tasavvuru hâkimdir. Bu sebeple tüm Eş'arîlere göre mûcize veya kerametlerin vuku bulması aklen mümkündür. Gazzâlî'nin duyusal bilgide zorunluluğu ortadan kaldıracak endişesiyle kerameti reddeden ifadeleri Mu'tezile'nin kerameti reddeden ifadelerinden bu cihetle ayırmaktadır. Bununla beraber hem Gazzâlî hem de Mu'tezilenin, kerametın herhangi bir şekilde bilgi değeri taşımadığı hususunda ittifakı söz konusudur. Gazzâlî, nübüvvetin sıdkıyeti dışında hârikulâde olayların yaşanmaması gerektiğini ve âdetin bir anlamda Mu'tezilede olduğu gibi zorunluluk ifade etmesi gerektiğini belirtir. Mütevâtir haber teorisini temellendirmek için duyusal bilginin zorunluluğunu kabul eden Gazzâlî böylece ontolojik yapı ve epistemolojik temel arasında kurduğu ilişkide hissî keramete yer açmamaktadır.

Manevî keramet olarak adlandırılan ve duyulara yansımayan kerametlerin hakikat olduğu hususunda Eş'arîlerde bir şüphe söz konusu değildir. Duyularla algılanan hissî kerametlerin herkesi bağlayan bir bilgi değeri taşımadığı ve delil olma hususunda âdetin esas alındığı hususunda ise neredeyse ittifak söz konusudur. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Kerametın vuku bulmasını mümkün görenler de bu durumun başkasına karşı ileri sürülebilen bir bilgi değeri taşımadığını kabul eder. Dolayısıyla kerameti il-

ham gibi görüp mümkün ama bağlayıcılığı olmayan bir bilgi olarak ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Abooei, Mohammad Reza. "Doctrine of Determinism and Free Will in Conjunction of Ash'ari's and St Augustine's Opinions". *J. Appl. Environ. Biol. Sci* 5/2 (2015), 27-35.
- Akman, Mustafa. "Eş'arîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hadisin Vardığı Sonuçlar". *Journal Islamic Research* 22/2 (2011), 71-88.
- Aydın, Hasan. *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-Din*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Barsa, Farzad vd. "Dirâse mahiyeti'l-kerâme ve mekânetiha fî vicheti nazari müfekiri'l-Eşâ'ire ve'l-Mu'tezile". *Mecelletü'l-Menhel* 6/2 (2020), 53-74.
- Bektaş, Kevser. *Mutezile Kelâmında Keramet*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Beydâvî, Nâsirüddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Bilen, Özge. *Gazzâlî ve Descartes'te şüphecilik*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Brown, Jonathan AC. "Faithful Dissenters: Sunni Skepticism about the Miracles of Saints". *Journal of Sufiji Studies* 1 (2023), 123-168.
- Bulut, Halil İbrahim. "İbn Hazm'a Göre Keramet ve Mahiyeti". *Kader* 20/1 (2022), 160-189.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Çelebi, Emin. "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 43-56.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- "İdrakın İspatı (Ebü'l-Kâsım el-Ensârî)". çev. Sami Turan Erel. *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi -V-*. 173-182. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Eş'arî, *Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim*. *el-İbâne an usûli'd-diyane*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1974), 60-61.
- Garden, Kenneth. *İslâm'ın ilk Müceddidi Gazzâlî ve İhyâu Ulûmi'd-din*. çev. Abdullah Özkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gardet, Louis - Anawati, Georges. *İslâm Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev. Ahmet Aslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Esâsü'l-Kiyâs Fıkıhî Kiyâsın Esası: Tevkîf*. ed. Hasan Hacak. çev. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmet et-Tûsî. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1966.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Munkiz mine'd-Dalâl ve'l-mûsil ilâ zî'l-İzzeti ve'l-Celâl*. thk. Muhammed Ebû Leylâ - Abdurrahim Rifat Nursif. Washinton: The Council for Research in Values and Philisopha, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn. *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbnî'r-Râvendî el-mülhid*, ed. H. S. Nyberg. Beyrut: Mektebü'd-Dârü'l-'Arabîyye li'l-Kitâb, 1993.
- Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. thk. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Mürebbiyeh, 1998.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezile Kelâmında Tabîî Nedensellik Düşüncesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Karagöz, Ahmet. "Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usûlüne Yansımaları: Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 153-181.
- Karslı, Ömür. "Gazali'de Sezginin Anlamı, Konumu ve Sınırı Sorunu". *The Journal of Academic Social Science Studies* 62 (2017), 497-509.
- Kılıç, Halil - Bağcıvan, Muhammed. "Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Çerçevesinde Kerâmetin İslâm Hukuku Açısından Değeri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 98-120.
- Kösen, Cumali. *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim. *el-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Müessesetü Dârü's-Şa'b, 1989.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabüt-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: TDV Yayınları, 2017.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Büstânü'l-'ârifîn*. thk. Muhammed Haccâr. Beyrut: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1992.
- Rahman, Aatur. *Contribution of al-Ash'arî to Islamic Thought & His Influence on the Later ilm al-Kalâm*. Aligarh: Aligarh Muslim University, Department of Philopsophy, Doktora Tezi, 2022.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sa'îd Abdüllatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Süyûtî, Celeddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-Hâvî li'l-fetâvâ fî'l-fikh ve ulûmi't-tefsîr ve'l-hadis ve'l-usûl ve'n-nahv ve'l-i'râb ve sâiri'l-funûn*. thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahman. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Şık, İsmail - Arıcı, Mehmet. "Abdülkâhir Bağdâdî'nin Mucize ve Keramet Anlayışı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 93-112.
- Tözluyurt, Mehmet. *Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'nin Eleştiri Anlayışı*. Konya: Kitap Dünyası, 2019.

- Uludağ, Süleyman. "Keramet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/265-268. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Yıldız, Metin. "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 533-551.

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Hikmet Şavluk (HŞ) - Hasan Hacak (HH).

Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study : HŞ (%50), HH (%50)
Veri Toplanması / Data Collection : HŞ (%50), HH (%50)
Veri Analizi / Data Analysis : HŞ (%50), HH (%50)
Yazım / Writing up : HŞ (%50), HH (%50)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision : HŞ (%50), HH (%50)

Çıkar Çatışması / Conflict of Interests: Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024 • 399-419

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1600522

MUHAMMED EL-HARRÂZ'IN MEVRİDÜ'Z-ZAM'ÂN ADLI MANZUMESİ ÖZELİNDE KIRAAT İLMİNDE RESMÜ'L-MUSHAF MESELESİ

*The Phenomenon of Rasm al-Mushaf in the Science of Qirā'ât: Harrâz's Manzûm
Mawrid al-Zam'ân*

Recep KOYUNCU

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Bölümü Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlmî ABD, Konya, Türkiye orcid.org/013s3zh21
*Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University Faculty of Theology Department of Islamic
Sciences Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science, Konya, Türkiye*

✉ rkoyuncu1@gmail.com orcid.org/0000-0003-0264-5956

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 24.09.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atıf / Cite as: Koyuncu, Recep. “Muhammed el-Harrâz'ın Mevridü'z-Zam'ân Adlı Manzumesi
Özelinde Kiraat İlmünde Resmü'l-Mushaf Meselesi”. *Mütefekkir* 11/22 (2024), 399-419.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600522>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University
Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-
GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under
Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taran-
mıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process
and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MUHAMMED EL-HARRÂZ'IN MEVRİDÜ'Z-ZAM'ÂN ADLI MANZUMESİ ÖZELİNDE KIRAAT İLMİNDE RESMÜ'L-MUSHAF MESELESİ

Öz

Kur'an'ın harf ve kelimelerinin Hz. Osman'ın İslâm merkezlerine gönderdiği Mushafların imlâsına muvafık olarak yazılması "Resmü'l-Mushaf" veya "Resmü'l-Osmânî" tabiriyle ifade edilmiştir. Hz. Osman zamanında istinsah edilen Mushafların kendine mahsus imlâ keyfiyeti ulema tarafından "Resmü'l-Mushaf" veya "Resmü'l-Osmânî" adıyla tespit edilip kayda geçirilmiş ve günümüze kadar bu şekilde intikal etmiştir. İhtiyaca bağlı olarak zaman içinde birtakım ilaveler yapılırsa da söz konusu imlâ öz itibarıyla muhafaza edilmiştir. Sonraki dönemlerde Mushaf yazımında Hz. Osman tarafından çoğaltılan Mushaf-ı Osmânî'nin imlâ keyfiyetinin esas alınıp muhafaza edilmesinde kıraat ilminin de önemli rolü olmuştur. Bu makalede Resmü'l-Mushaf'a dair yapılan çalışmalar arasında önemli haiz Muhammed b. Muhammed el-Harrâz'ın (ö. 728/1318) Mevridü'z-zam'ân adlı eseri incelenmiştir. Bu yönüyle çalışmada, Harrâz'ın alanla alakalı manzumesinin literatürdeki yerinin tespiti amaçlanmıştır. Ayrıca çalışmada, manzumenin metodu, ele aldığı konular ve Mushaf imlasındaki yerini, öne çıkan bir şerh üzerinden tahlil yöntemi tercih edilmiştir. Çalışmada öncelikle Resmü'l-Mushaf, Mushafın bağlayıcılığı gibi konulara ilişkin bilgilerin yanı sıra alanla alakalı literatüre işaret edilmiştir. Sonrasında Mevridü'z-zam'ân adlı manzum eserin öncelikle kullandığı kaynaklara değinilmiş, eserin dil ve anlatım özellikleri hakkında içerik analizi yapılmıştır. Bu bağlamda, makalenin konusunu teşkil eden Harrâz'ın ilgili çalışmasını değerli kılan ve diğerlerinden ayıran hususlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Harrâz'ın eserinin el-Muknî, et-Tebyîn, el-Akîle gibi Mushafın imlâ keyfiyeti hususunda başat eserlerde yer alan malumatın derli toplu aktarılması noktasında önemli bir çalışma olduğu müşahede edilmiştir. Netice itibarıyla Resmü'l-Mushaf ve zabtu'l-Mushafa dair hususların bir arada verilmesi sebebiyle eserin Mushaf imlâsı literatürüne nitelikli bir katkıda bulunduğu da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Resmü'l-Mushaf, Zabtu'l-Mushaf, Harrâz, Mevridü'z-Zam'ân.

The Phenomenon of Rasm al-Mushaf in the Science of Qirâ'ât: Harrâz's Manzûm Mawrid al-Zam'ân

Abstract

The term 'Rasm al-Mushaf' or 'al-Rasm al-'Uthmânî' refers to the orthography used in writing the Qur'ân, as established in the Mushafs sent by Caliph 'Uthmân to the Islamic centres. The specific orthography of the Mushafs that were scribed during the time of Caliph 'Uthmân was determined and recorded by the scholars under the name of 'Rasm al-Mushaf' or 'al-Rasm al-'Uthmânî' and has been passed down to the present day in this way. While some modifications were made over time to accommodate evolving requirements, the fundamental spelling convention remained intact. The orthographic characteristics of the 'Uthmânîc Muşhaf were preserved based on its original form, with the science of Qur'anic recitation (qirâ'ât) playing a significant role in this process. This article examines the work Mawrid al-zam'ân by Muhammad b. Muhammad al-Kharrâz (d. 728/1318), which holds significant importance in studies on Rasm al-Mushaf. In this respect, this study aims to determine the place of Kharrâz and his poem in the literature. In addition, in this study, the method of the poem, the subjects it deals with and its place in the orthography of the Mushaf have been analyzed through a prominent commentary. In the study, firstly, the literature related to the field was referred to as well as information on issues such as Rasm al-Mushaf and the binding nature of the Mushaf. Afterwards, the sources used in the poetic work titled Mawrid al-zam'ân were mentioned and content analysis was made about the language and expression features

of the work. In this context, it has been tried to determine what makes the relevant work of al-Kharrâz valuable and distinguishes it from others. It is evident that al-Kharrâz's work is an important one in terms of conveying the information contained in the main works on the orthography of the Mushaf such as al-Muqni', al-Tabyîn, and al-Aqîla. As a result, it is also seen that the work contributes to the literature on the orthography of the Mushaf, since the issues of Rasm al-Mushaf and Zabt al-Mushaf are given together.

Keywords: Qirâ'ât, Rasm al-Mushaf, Zabt al-Mushaf, al-Kharrâz, Mawrid al-Zam'ân.

GİRİŞ

Mushaf kelimesi sözlükte “bir araya getirilerek bağlanmış yazılı sayfalar” anlamına gelmektedir. Çoğulu “mesâhif” olup iki kapak arasındaki sahiyelerden oluşan ilâhî kitabın adıdır.¹ Hz. Peygamber döneminde inzâl edilen âyetler vahiy katipleri tarafından kayda geçirilmiş; ancak vahiy devam ettiği için inen âyetlerin iki kapak arasına alınması gündeme gelmemiştir.² Kur'an-ı Kerîm'in iki kapak arasına alınarak Mushaf şeklinde kitaplaşması Hz. Ebû Bekir zamanında olmuştur. Hz. Ebû Bekir döneminde Zeyd b. Sâbit ve ilgili komisyonda yer alan sahabenin yoğun çalışma ve çabaları neticesinde farklı malzemeler üzerinde yazılmış âyetler bir araya getirilmiş; toplanan bu malzemelerden de yazılı yeni bir nüsha meydana getirilmiştir.³

Kur'an-ı Kerîm'in kendine has bir yazı keyfiyeti olup buna Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushafın yazı ve imlâ keyfiyetini ifade etmesi bağlamında “Resm-i Osmânî” veya “Resmü'l-Mushaf” denilmektedir. Bu bağlamda iki kavram daha karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki “Resmü'l-İstîlâhî” ki buna “hatt-ı istîlâhî” tabiri de kullanılmıştır. Bir diğeri de “Resmü'l-kıyâsî” ki bu da “hatt-ı kıyâsî” tabiri ile ifade edilmiştir.⁴ Bu yazı şekli, Hz. Osman döneminde istinsah olan Mushaflarda tespit edilmiş ve günümüze dek hem Mushaflarda hem de alana dair telif edilen eserlerde titiz bir şekilde ele alınmak sûretiyle muhafaza edilmiştir.

Kıraat âlimleri tarafından tercih edilen sahih kıraatlerin şartlarına bakıldığında, bunlardan biri Hz. Osman tarafından yazdırılarak çoğaltılan Mushaf'ın hattı ile muvafakatının bulunmasıdır.⁵ Âyetlerin vahyin başlangı-

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1999), 7/291.

² İnzâl edilen âyetlerin iki kapak arasında toplanmayışına dair sebepler için bk. Zûrkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1943), 1/241.

³ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabîyye, 1972), 1/282. Hz. Ebû Bekir döneminde meydana gelen olayla alakalı rivayetler için bk. Buhârî "Fezâilü'l-Kur'ân", 3, "Tefsir", 20; Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'an", 9. Ayrıca cem' faaliyetinin keyfiyetine ilişkin bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 1/164.

⁴ Süleyman b. Necah, *Muhtasarü't-tebyîn liheccât't-tenzîl*, (Medine: Mecmeu Melik Fahd, 2002), 1/134; Muhammed Bekir İsmail, *Dirâsât fî 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1999), 119.

⁵ Mushaf imlâsının kıraatlerle irtibatı için bk. M. Atilla Akdemir, "Kırâat-Resmü'l-Mushaf İlişkisi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Kıraat İlmi ve Problemleri* (İstanbul: yy, 2002), 117-134; M. Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 349-370.

cından bu yana Hz. Peygamber tarafından yazdırılması vahyin korunması adına önemli bir uygulamadır. Ne var ki Arap toplumunun okuma yazma hususundaki yetersizliği yanında ezber yeteneğinin önde olması, Kur'ân'ın naklinde yazıyla birlikte ezberin de kullanılmasını zorunlu hale getirmiştir. Yazı ve ezber her iki olguyu bir arada kullanan Hz. Peygamber ilerleyen süreçte yazıya daha fazla önem atfetmiştir. Medine sürecinde şahsî Kur'ân nüshaları oluşturulması bu hususu teyit etmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın yazılmasına ilişkin: “*Benden Kur'ân dışında bir şey yazmayınız. Kim Kur'ân'dan başka bir şey yazmışsa onu imha etsin.*” sözü Kur'ân metninin tespit ve muhafazası adına önem arzeden bir husustur.⁶

Ülkemizde Mushaf imlâsı veya diğer bir deyişle Resmü'l-Mushaf olgusu ve keyfiyeti üzerine yapılan en önemli çalışma M. Emin Maşalı tarafından kaleme alınan “Kur'an'ın Metin Yapısı” adlı kitap çalışmasıdır. Üç bölümden müteşekkil çalışmada öncelikle Kur'an tarihi bağlamında “Arap Yazısı” ve “Kur'an'ın Yazımı” konuları ele alınmış; ardından Mushaf imlâsının genel nitelikleri ve Mushaf'ın imlâ keyfiyetine dair değerlendirmeler üzerinde durulmuş; son olarak da son dönem Mushaf imlâsı çalışmaları ve Mushaf yazısının kıraatlerle irtibatı gibi konular tahlil edilmiştir. Bunun dışında yakın zamanda Akaslan⁷ ve Akcan⁸ tarafından yapılan makale çalışmaları dikkat çeker. *Mevridü'z-zam'ân* ile alakalı bir tez⁹ çalışması olsa da Harrâz'a ilişkin makale düzeyinde, Mushaf imlâsının keyfiyeti üzerine de müstakil bir makale olmaması böyle bir çalışmayı gerekli kılmıştır.

Biz bu çalışmada öncelikle mahiyet ve keyfiyet açısından Resmü'l-Mushaf olgusuna, meselenin kıraat ilmindeki yerine değineceğiz. Ardından bu alanın öncü isimlerinden Şâtıbî'nin *Akile'sinden* sonra en meşhur ve epeyce teveccüh gören manzum telif *Mevridü'z-zam'ân* adlı çalışma tahlil edilecektir. Bu doğrultuda eseri diğerlerinden ayıran mümeyyiz vasıflar ile alanında en önemli referanslardan biri olmasının temelinde yatan argümanlar tespit edilecektir.

1. RESMÜ'L-MUSHAF OLGUSU

“Resm” kelimesi¹⁰ aslen “etki, alamet, iz, eser” anlamındadır.¹¹ Eserden

⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 77.

⁷ Yaşar Akaslan, “Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Firruh eş-Şâtıbî'nin 'Akiletü Etrâbi'l-Kasâid fi Esne'l-Mekâsıd'”, *KATÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 255-277.

⁸ Resul Akcan, “Mushaf İmlasına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 763-793. Mushaf'ın l'cazına ilişkin bir çalışma için bk. Lokman Şan, “Resm-i Mushafın l'cazı Meselesi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2022), 754-775.

⁹ Özdoğan tarafından bir çalışma yapılmıştır. Beşir Sami Özdoğan, *Endüslü Kıraat Alimi Harrâz ve Mushaf İmlâsı Bağlamında Mevridü'z-zam'ân Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹⁰ Kelâm, sesle ifade edildiğinde lafz ve kavf, yazıyla ifade edildiğinde hat ve kitabet, işaretle ifade edildiğinde ise remz ya da resm adını almaktadır. bk. Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 152.

maksat ise lafzın yazılmasıdır. Yani kelimeyi başlangıcı ve bitişi itibariyle hece harfleriyle tasvir etmektir. Mushaf'tan¹² maksat ise sahabenin üzerinde icma etmiş olduğu Hz. Osman Mushafıdır.¹³ Resmü'l-Mushaf tabiri, Hz. Osman'ın derlediği Mushafların onun onayından geçmiş imlâ keyfiyetine işaret eder.

Resmü'l-Mushaf ile alakalı kaynaklarda geçen bazı tarifler şöyledir: "Kur'an'ın ihtiva ettiği harf ve kelimelerin Hz. Osman'ın gönderdiği Mushafların imlâsına uygun olarak yazılmasıdır." Buna "Resmü'l-Osmânî" de denilmektedir.¹⁴ Kur'an imlâsı ile alakalı "er-Resmü'l-ıstılâhî" ve "er-Resmü'l-kıyâsî" şeklinde iki kavram¹⁵ karşımıza çıkmaktadır. "er-Resmü'l-ıstılâhî", ümmetin Mushafların imlâ keyfiyetinde icma etmesini, başka bir deyişle Hz. Osman Mushaf'ının metninde yer alan harf ve kelimelerin yazılmasını ifade eder ve bu yönüyle "Resmü'l-Mushaf" deyimine de karşılık gelir. "Resmü'l-kıyâsî" ise Mushaf yazısı dışındaki Arapça yazıların yenilenen imlâ tarzına göre yazılmasını ifade etmek için kullanılır. Resmü'l-kıyâsî zamanla gelişen yazı keyfiyetine uygun şekilde Arapça metinlerin birtakım kural ve kaidele-re bağlı olarak yazılması demektir.¹⁶ Ayrıca Resmü'l-Mushaf hakkında şöyle bir tanım da yapılmıştır: "Hz. Osman'ın derlediği Mushafların yine kendi tarafından tescillenmiş imlâsına denilir."¹⁷

Diğer yandan konuyla alakalı karşımıza çıkan kavramlardan "kitabet, hatt, zabt, hicâ ve imlâ" kelimelerinin de kullanıldığını görmekteyiz.¹⁸

2. RESMÜ'L-MUSHAF'IN İMLÂ HUSUSİYETİ

Mushaf'ın imlâ keyfiyetine bakıldığında kaynaklarda söz konusu farklı-

¹¹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 2/394; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 7/291.

¹² Sözlükte Mushaf kelimesi "Bir araya getirilip bağlanmış yazılı sayfalar" anlamına gelir. Çoğul kullanımı "mesâhif" şeklindedir. "Mushaf" kelimesine ilişkin tarihi verilere bakıldığında; Hz. Ebû Bekir döneminde Zeyd b. Sabit'in yoğun çalışması sonucunda muhtelif malzemeler üzerine yazılan Kur'an parçaları bir araya toplanmış ve toplanan malzemelerden yeni bir nüsha meydana getirilmiştir. Oluşturulan bu metne Abdullah b. Mes'ud'un teklifiyle "Mushaf" ismi verilmiştir. bk. Maşalî, "Mushaf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31/242; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV Yay., 2014), 204.

¹³ Abdulfettah İsmail Çelebi, *Resmü'l-Mushafi'l Osmânî* (Cidde: Dârü'l-Şurûk, 1983), 9.

¹⁴ İbrahim Muhammed Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2001), 159; Abdü'l-Ali el-Mes'ul, *Mustalahâti 'ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyye vemâ yeteallak bihi* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2007), 219; İbrahim b. Saîd Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât* (Riyad: Dârü'l-Hadara, 1429), 67.

¹⁵ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kiraati'l-aşr*, thk. Eymen Ruşdi Suveyd (Beyrut: Dârü'l-Gavsânî, 2019), 3/1884.

¹⁶ Ganim Kadduri Hamed, *Resmü'l-mushaf dirâse luğaviyye târihiyye* (Bağdat: Menşûrâtu'l-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982), 155-157.

¹⁷ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1943), 1/369.

¹⁸ Ganim Kadduri Hamed, *Resmü'l-mushaf*, 155-157. Bunlardan "hicâ" kavramı klasik kaynaklarda diğer manalarına ek olarak "resm" kavramı yerine de kullanılmıştır.

lıkların şu altı başlıkta incelendiğini görmekteyiz: *Hazif, Ziyâde, Hemze, Bedel (İbdâl), Vasl, Fasl*.¹⁹

Hazif: “Hazif” lügatte düşürmek, kaldırmak, koparmak gibi anlamlara gelmekte olup ıstilahta, bazı kelimelerden bir harfin tamamen kaldırılması şeklinde ifade edilmiştir.²⁰ Bu kavramın zıddı/mukabili olarak “isbât” terimi kullanılmaktadır.²¹ Bazı kaynaklarda belli başlı özellikteki kelimelerin tamamında gerçekleşen hazif için “ihtisâr hazfi”, belli özellikteki kelimelerin yalnızca bir kısmında gerçekleşen hazif için “iktisâr hazfi” ve bir kıraate delalet etme maksadıyla yer alan hazfe de “işâret hazfi” denmiştir.²² Mushaf imlâsı bağlamında da bazı harflerin telaffuzda bulunduğu halde yazıda yer almaması durumudur. Örneğin şu kelimelerin telaffuzunda elif bulunduğu halde yazıda bulunmamaktadır. (ذَلِكَ، الرَّحْمَنُ) Keza لَيْسَ²³ kelimesinde iki vav’dan birisi,²⁴ هَلْ يَسْتَوُونَ kelimesinde de vâv harfini uzatmaya yarayacak harfi med olan vâv yazılmamıştır. Hazif konusu Dâni’nin konuyla alakalı eserinde şu başlıkla verilmiştir:²⁵ (بَابُ ذِكْرِ مَا رُسِمَ فِي الْمَصَاحِفِ بِالْحَذْفِ وَالْإِثْبَاتِ) İbnü’l-Cezerî de hazif meselesini; resmen/hattan sabit olanların hazfi, lafzen sabit olanların hazfi şeklinde iki başlıkta kategorize etmiştir.²⁶

Ziyâde: Bir önceki maddenin aksine bazı kelimelerin telaffuzda bulunmadığı halde yazıda yer alması durumudur.²⁷ Örneğin مائة kelimesinde elif; (وَإِنِّي ذِي الْفُرْسِيِّ)²⁸ âyetinde yâ; (أُولَى، وَأُولُوا) gibi kelimelerde vâv harfi telaffuzda bulunmadığı halde yazımda gösterilmiştir.

Hemze: Hemzenin bazı âyetlerde farklı yazıldığını görmekteyiz. الرَّؤْيَا kelimesinin الرَّؤْيَا şeklinde vâv’sız; وَرُئِيَا kelimesinin ise yâ harfi olmadan وَرِئِيَا şeklinde yazılması bu duruma örnektir.²⁹

Bedel (İbdâl): Bazı harflerin başka bir harfe dönüştürülerek yazılması durumudur. Örneğin سَلَامًا kelimesi tenviden bedel elif ile yazılmıştır. Keza كَأَيِّنْ lafzındaki nûn’un aslı tenvin olduğu halde bu şekilde yazılmıştır. Diğer yandan كَسَفًا³⁰ kelimesindeki tenvinin aslı te’kid nûn’u olduğu halde bu şekilde resmedilmiştir. Yine bazı kelimelerde bulunan müennes tâ’ları bazen

¹⁹ Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ammar Mehdevî, *Hicâu mesâhifi’l-emsâr*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin (Şârika: Dârü’l-İbnü’l-Cevzî, 2009), 34-105; Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerîm Tarihi*, 296; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 140.

²⁰ Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 75.

²¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/1900.

²² Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 140.

²³ el-İsrâ 17/7.

²⁴ en-Nahl 16/75.

²⁵ Ebû Amr Osman b Dâni, *el-Mukni’ fi ma’rifeti mersûmi mesâhifi’l-emsâr*, thk. Beşir b. Hasan el-Hımyerî (Beirut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2016), 1/354.

²⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/1930.

²⁷ Cermî, *Mu’cemu ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 162-163.

²⁸ en-Nahl 16/90.

²⁹ *el-Mukni’*deki konuyla alakalı başlıklar için bk. Dâni, *el-Mukni’*, 2/117, 124, 134.

³⁰ el-Alak 96/15.

açık/mebsûta bazen de kapalı/merbûta olarak yazılmıştır: örneğin (رَحْمَةٌ=رَحْمَت) (نِعْمَةٌ=نِعْمَت) (سُنَّةٌ=سُنَّت) gibi kelimeler bu şekildedir.³¹

Vasl: Bazı harf ve edatların bitişik yazılması durumudur. Örneğin عَنْ ما ifadesi bir yer hariç³² bütün Kur'an'da عَمَّا şeklinde vasledilmek suretiyle yazılmıştır. Keza إِنَّ ma edatı da bir yer hariç³³ diğer yerlerde إِمَّا şeklinde bitişik resmedilmiştir. Vasl ve fasl konusuna Dâni eserinde tek başlık olarak şu şekilde yer vermiştir:³⁴ (بابُ ذَكَرَ مَا رُسِمَ فِي الْمَصَاحِفِ مِنَ الْحُرُوفِ الْمَقْطُوعَةِ عَلَى الْأَصْلِ، وَالْمَوْصُولَةِ (عَلَى الْفِظْ

Fasl: Bazı harf ve edatların ayrı şekilde yazılması durumudur. Buna da ما ve فِي ma edatlarının yazımını örnek gösterebiliriz.³⁵ İbnü'l-Cezerî, vasl konusuna³⁶ (وَأَمَّا وَصَلَ الْمَقْطُوعَ رِثْمًا) ve fasl konusuna³⁷ (وَأَمَّا قَطَعَ الْمَوْصُولَ) başlıkları kullanmak suretiyle bir taraftan her iki keyfiyetin birbiri ile irtibatını diğer yandan da meselenin ihtilafı oluşunu işaret etmiştir. Bu arada vasl ve fasl konusunda geçen edatlardan bazıları şunlardır:³⁸ (أَنَّ لَا) (إِنَّ مَا) (عَنْ مَا) (مَنْ مَا) (أَنَّ لَنْ) (إِنَّ لَمْ) (يَنْسَ مَا) (كَلَّ مَا) (إِنَّ مَا) (حَيْثُ مَا) (أَمْ مَنْ)

Mushaf imlâsının keyfiyetine diğer bir deyişle sistematiğine dair genel tespit ve tahliller şu şekildedir:

Sessiz harflerin yazım keyfiyeti: Bu başlık altında müenneslik tâ'sı ve te'kid nûn'unun imlâsı ile tenvîn'in nûn ile gösterilmesi; sessiz harflerin ziyade kılınması bağlamında ise elif, vâv ve yâ'nın ziyade olması gibi hususlar ele alınır.³⁹

Med harflerinin yazım keyfiyeti: Bu konuda uzun fetha, uzun kesra ve uzun dammenin yazım keyfiyeti ile uzun fethanın elif; uzun fethanın yâ ve uzun fethanın vâv şeklinde yazılması hususları ele alınır.⁴⁰

Hemzenin yazım keyfiyeti: Bu başlık altında müfred hemzenin tek resim ya da çift resim halinde yazılması ile kelime başındaki hemzenin tek resim veya çift resim olarak yazılması ele alınır.⁴¹

Harf ve edatların yazım keyfiyeti: Bu başlık altında ise bazı harf ve edatların yazım keyfiyeti idğama konu olan ve idğama konu olmayan şekilde

³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/1886. Ayrıca İbnü'l-Cezerî de *Mukaddime*'sinde konuyla alakalı bir başlık açmıştır. bk. Ganim Kaddurî Hamed, *eş-Şerhu'l-vecîz 'ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, 2009), 137-142.

³² el-A'râf 7/166 (فَلَمَّا عَنَّوْا عَنْ مَا هُوَ عِنْدَهُ).

³³ er-Ra'd 13/40 (وَإِنَّ مَا نُرِيَّتَكَ).

³⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 2/201.

³⁵ Hamed, *eş-Şerhu'l-vecîz 'ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, 131.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/1933.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/1950.

³⁸ Bilgi ve örnekler için bk. Dâni, *el-Mukni'* 2/201-227. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/1933 vd.

³⁹ Bilgi ve örnekler için bk. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 141-170.

⁴⁰ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 171-208.

⁴¹ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 215-243.

ele alınmıştır.⁴²

Resmü'l-Mushaf söz konusu olunca Mushaf'ın bağlayıcılığı meselesi de öne çıkan bir husustur. Bu bağlamda yeni Mushaf yazılırken söz konusu hatta uymanın gerekli olup olmadığı hususunda genel bir bilgi vermek uygun olacaktır. Resmü'l-Mushaf'a uymanın gerekliliği hakkında üç temel görüş söz konusudur:

a. Resmü'l-Mushaf'a uymak vaciptir. Ulemanın ekseriyetinin görüşü, söz konusu imlânın "tabi olunan bir sünnet"⁴³ olduğu fikridir. Bu görüşe sahip olanların gerekçesi selefin konuyla alakalı nakilleri ile sahâbenin söz konusu imlâda icmâ etmesi şeklindeki iddialardan ibarettir.⁴⁴ İmam Mâlik (ö. 179/795), Beyhakî (ö. 458/1066), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Zürkânî (ö. 1367/1948) gibi âlimler bu görüşü benimsemektedir.

b. Bâkılânî'ye (ö. 403/1013) ait olan görüşe göre; naslarda böyle bir emrin bulunmadığı gerekçesiyle imlânın dinî bir emir olmadığı, söz konusu imlânın birtakım sembol ve işaretlerden müteşekkil olup sahâbenin, dönemlerinde var olan imlâ hususiyeti ile yazdıkları, bunun mutlaka korunması gerekmeyeceği, Kur'an'ın zamanla gelişen modern imlâ ile de yazılabileceği anlayıştır.⁴⁵

c. İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve aynı görüşü benimseyen Zerkeşî'nin görüşü de önemlidir. Onlar Mushaf'ın imlâsının tamamen unutulmaması adına her daim ümmet içinde söz konusu imlâ keyfiyetini bilen birilerinin olması gerektiğini benimserler. Öte yandan halkın, zorlanmadan kolay bir şekilde okuyabilmesi için gelişen/genişleyen imlâ keyfiyeti ile de Mushaf yazılabileceğini iddia etmişlerdir.⁴⁶ Bu grubun diğerlerine mukayeseyle Mushaf imlâsına uymanın gerekliliği hususunda orta yolu benimsediklerini görmekteyiz.

Mushaf hattının tevkîfî olmadığını iddia edenlerin Mushaf'ın farklı yazım keyfiyetine ilişkin birtakım değerlendirmeleri şu şekildedir: Birincisi, Mushaf'ın yazı keyfiyetini dönemin Arap dili esasları ve kıraat farklılıkları açısından değerlendirenler: el-Mehdevî'nin *Hecâû mesâhifi ehli'l-emsâr*, ed-Dânî'nin *el-Muknî'* ve Muhammed el-Harrâz'ın *Mevridü'z-zam'ân* adlı eserle-

⁴² Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 243-250.

⁴³ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 1/190.

⁴⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/379-382.

⁴⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bakılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, thk. Muhammed Isam el-Kuda (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 547; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/380.

⁴⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/385; Harun Ögmüş, "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (22 Ağustos 2015), 11. Burada dikkati çalip bir husus, Resmü'l-Mushaf'ın nokta ve harekeden tecrid edilmiş olmasıdır. Nokta ve hareke öncesinde bulunduğu halde mushaf'ın bütün kıraat vecihlerini göstermesi amacıyla nokta ve harekeden arındırıldığı bilinmektedir. Ebû Amr Osman b. Said Dâni, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. Beşir b. Hasan el-Himyerî (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1407), 3.

rinde bu meyanda görüşe ışık tutan izahlar söz konusudur.⁴⁷ İkincisi, mushafın yazı keyfiyetini batınî bir tarzda yorumlama yoluna gidenler; İbnü'l-Bennâ Merrâkuşî bu hususta önemli bir isimdir.⁴⁸ O güne kadar hiç görülmemiş bir anlayışla, felsefi-bâtınî bir tarzda ele alması ve bazı yaklaşımları sebebiyle bir kısım ulema tarafından tutarsızlığıyla eleştirilen Merrâkuşî, daha sonraki çalışmalarında adından söz ettirmiştir.⁴⁹ Bir diğer görüş Mushaf imlâsının belli bir hikmete mebni yazıldığını ancak katiplerin vefatıyla bu hikmetin de ortadan kaybolduğunu, bu sebeple söz konusu Mushaf imlâsının izahının yapılamayacağını savunmuşlardır. İçlerinde dilcilerin de olduğu bir kısım ulema da Mushaf imlâsındaki farklılıkları katiplerin hatasına yormuşlardır. Bu bağlamda Ferrâ (ö. 207/822) (لاواضعوا)⁵⁰ lafzına ilişkin Mushafın bir kısmında lamelif (ل) sonrasında bir elif ilavesiyle yazılmasını, Mushaf'ı yazanların yazıda tek bir usule bağlı kalmadan yazdıkları şeklindeki söylemiyle değerlendirir. Keza (فَمَا تُعْنِ النَّدْرُ)⁵¹ âyetindeki fiilin yâ'sız (وَمَا تُعْنِ الْآيَاتُ وَالنُّدْرُ)⁵² âyetindeki aynı fiilin yâ ile yazıldığını ifade eder. Söz konusu keyfiyete ilişkin bir taraftan evvelkilerin kötü imlâlarından kaynaklandığını ifade ederken diğer yandan katiplerin yazım konusundaki noksanlıklarına işaret eder.⁵³

Öte yandan çağdaş araştırmacılardan Resmü'l-Mushaf'a bağlılık hususunda daha katı görüş ileri sürenler olmuştur. Mushaf hattının tevkîfi olduğunu iddia eden çağdaş yazarlardan Muhammed Adil Abdüsselam, bu resme uymanın farz mesabesinde vâcip olduğunu ileri sürmüş; onunla amel etmekten sevap kazanılacağını, muhalefet etmenin ise günaha vesile olacağını dile getirmiştir.⁵⁴

Resmü'l-Mushaf'ın bağlayıcılığı hususunda olumlu düşünceye sevk eden en önemli saikin, mushafın imlâ keyfiyetinin "tabi olunan sünnet" olarak görülmesi ve ona muhalefetin asla kabul edilmemesi ve buna bağlı olarak da Mushaf üzerinde meydana gelebilecek herhangi bir olumsuz durum ve davranışın önüne geçme refleksi olduğunu görmekteyiz. Maşalî'nin de ifade ettiği gibi imlâ sistemi farklı dönem ve topluluklarda farklılık arz etmektedir. Buna bağlı olarak Mushafın dönemden döneme, toplumdaki

⁴⁷ Mustafa Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği: Mushafta Lahn Meselesi* (Bakü: Nurlar Neşriyat, 2004), 95.

⁴⁸ Örnek için bk. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Benna Merrâkuşî, *Unvânü'd-delîl min mersûmi hattı't-tenzil*, thk. Hind Şelebi (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 56.

⁴⁹ Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği*, 93.

⁵⁰ et-Tevbe 9/47.

⁵¹ el-Kamer 54/5.

⁵² Yûnus 10/101.

⁵³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdulfettah İsmail Çelebi (Mısır: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 1/439.

⁵⁴ Mesut Okumuş, "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 14.

topluma farklılık arz eden imlâ keyfiyetleri doğrultusunda yazılması, zamanla Mushaf üzerinde birtakım değişikliklerin vuku bulmasına yol açacaktır. Ulemayı Mushafın bağlayıcılığı düşüncesine iten en önemli amil de budur.⁵⁵ Diğer yandan bir kısım ulema Mushaf yazımında Osman Mushafına bağlı kalınması gerektiği yönündeki kanaatini, ümmetin bu husustaki icmaına dayandırmışlar hatta muhalefetin caiz olmadığını ifade etmişlerdir.⁵⁶

İbnü'l-Cezeri (ö.833/1429) konuyla alakalı olarak, öncelikle Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushafların hattı üzerinde ashabın icma ettiğini hatırlatmış ardından Arap yazısının bilinmesi gereken bazı kuralları olduğunu zikrederek Mushafların imlâsının genellikle bu kurallara uymakla beraber onun dışına çıkan unsurlar da içerebildiğini belirtmiştir. Diğer yandan Mushafların imlâsına aynen uymanın gerekliliği konusunda eda ve kıraat imamlarının icmâ etmiş olmalarını da gerekçe göstermiştir.⁵⁷

Çalışma konumuzun merkezindeki isim Harrâz ise, Mushaf hattında resm-i Osmânî'ye bağlı kalmanın gerekliliğini, "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarmanız doğruyu bulursunuz."⁵⁸ şeklindeki rivayetle delillendirme yolunu tercih etmiştir. Bu hususta Harrâz'ın Mushaf imlâsının bağlayıcı olduğu fikrine, örnek nesil olan sahabeye bağlılık ve tabi olmanın gerekliliği, mezhep imamının görüş ve uygulamaları gibi saiklerin neden olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda Harrâz'ın şarihlerinden Marğîni, sahabenin yaptıklarına tabi olmamız gerektiğini ifade eden kayda değer rivayetlerin yer aldığını, keza sahabenin Mushaf yazımına ilişkin gerçekleştirdiklerinin de bu doğrultuda değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁹

Bu bağlamda İmam Malik'e gelişen imlâ doğrultusunda Mushafların yazılıp yazılmayacağına ilişkin soru üzerine; o sadece Mesâhif-i Osmânîye'de mevcut imlâ doğrultusunda yazılabileceğini söyleyerek resm-i Osmânî'ye bağlılığın gerekliliğini şu beyitlerde dile getirmiştir:⁶⁰

ومالك حَضَّ عَلَى الْإِتِّبَاعِ لِفَعْلِهِمْ وَتَرَكَ الْإِبْتِدَاعَ

Resmü'l-Mushaf literatürüne ilişkin, istinsah edilen Mushaflar ve bunlar arasındaki farklar hakkında birçok eser telif edilmiştir. İbnü'n-Nedîm bu manada ilk dönem kıraat ve dil âlimlerinin telif ettiği kitaplardan bahse-

⁵⁵ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 292.

⁵⁶ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an meâni'l-kurâât*, thk. Abdulfettah İsmail Çelebi (Mısır: Dâru Nehda, ts.), 73.

⁵⁷ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*, 1/180.

⁵⁸ "Zayıf" olarak nitelenen rivayete ilişkin bk. Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi [ve ma yenbagi fi rivayetihi ve hamlihi]*. (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 2/898.

⁵⁹ İbrahim b. Ahmed Marğîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân alâ mevridü'z-zam'an fi fenneyi'r-resmi ve'z-zabt* (Kahire: y.y., ts.), 16-17. Ayrıca bk. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 288.

⁶⁰ Harrâz, *Mevridü'z-zam'ân*, 17-18. beyitler.

der,⁶¹ ancak söz konusu teliflerden yalnızca es-Sicistânî'nin kitabı günümüze ulaşabilmiştir. Hicrî ikinci asırda yapılan çalışmalar içerisinde, İbn Âmir eş-Şâmî'nin *Kitâbu ihtilâfî mesâhifîş-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-İrâk*" adlı eseri ile Kisâî'nin *Kitâbu ihtilâfî mesâhifî ehli'l-Medîne ve ehli'l-Kûfe ve ehli'l-Basra* adlı eseri Yahya b. Ziyâd Ferrâ'nın *İhtilâfu ehli'l-Kûfe ve'l-Basra ve's-Şâm fi'l-mesâhif* ile Halef b. Hişâm'ın *İhtilâfu'l- mesâhif* adlı çalışmaları zikredilebilir.⁶²

Söz konusu ilk eserlerin isimlerinden de anlaşılacağı üzere, ekseriyetle Hz. Osman'ın yazdırıp büyük şehirlere gönderdiği Mushaflar arasındaki imlâ farklılığını ele alması muhtemeldir.⁶³ Resmü'l-Mushaf'a ilişkin kavramsal çerçeve ve Mushafın bağlayıcılığına dair malumatın ardından Harrâz'ın *Mevridü'z-zamân* adlı eseri tahlil edilecektir.

3. HARRÂZ VE MEVRİDÜ'Z-ZAMÂN ADLI ESERİ

Dânî ve İbn Necâh gibi Mushaf imlâsı alanında öne çıkan isimlerden olan Harrâz'ın tam ismi Muhammed b. Muhammed b. İbrahim el-Harrâz el-Mağribî el-Ümevî'dir.⁶⁴ Çalışmada Dâni ve Şâtibî sonrası dönemde öne çıkan kendinden önceki iki mensur ve iki manzum eserden beslenerek sonraki dönemlerde referans kaynak kabul edilen Harrâz'ın⁶⁵ *Mevridü'z-zamân* adlı eseri incelenecektir. Söz konusu çalışma kendinden önceki temel kaynak eserlerdeki malumatın derli toplu şekilde bize aktarılması noktasında önemli bir çalışmadır. Eserin tahliline geçmeden önce *Mevridü'z-zamân*'ın kaynakları ve şerhlerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

⁶¹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 38.

⁶² Abdulhamit Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 187. Bunlardan başka Mushaf imlâsına dair öne çıkan eserlerden bazıları şunlardır: es-Sicistani, *Kitâbu'l-mesâhif*, İbn Eşte *Kitâbu'l-mesâhif*, Bakillânî, *el-İntişar li'l-Kur'ân*, İbn Muâz el-Cühenî, *el-Bed' fi ma'rifeti mâ rusime fi mushafi 'Osmân*, ed-Dâni, *el-Muhkem*, *el-Mukni*, Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, *Muhtasarü't-tebyîn*, İbn Vesîk, *el-Câmi' li-mâ yuhtâcü ileyhi min resmî'l-mushaf*, el-Harrâz, *Mevridü'z-zamân fi resmî'l-Kur'ân*, İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî, *Unvânü'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl*, İbnü'l-Cezerî, *el-Beyân fi hattı Mushaf-ı Usmân*, Muhammed Balvali, *el-İhtiyâr fil-kirâat ve'r-resmi ve'd-dabt*.

⁶³ Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği: Mushafta Lahn Meselesi*, 92.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/237; Hayreddin Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/33; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 11/176.

⁶⁵ Harrâz (ö. 718/1318), aslen Endülüs'ün Şerîş şehridendir. Emevî soyundan geldiği için Ümevî nisbesiyle anılır. Harrâz Fas'ta yetişmiş orada önde gelen âlimlerden Arapça, Resmü'l-Mushaf ve Malikî fıkhi gibi ilim dallarında ders almıştır. Özellikle kıraat imamlarından Nâfi' b. Abdurrahman'ın kıraati ve Resmü'l-Mushaf konusunda uzmanlaşmıştır. bk. Zirikî, *el-A'lâm: Kâmusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arabi ve'l-musta'ribin ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/33; Mustafa Çetin, "Harrâz, Muhammed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/243.

3.1. Mevridü'z-Zam'ân'ın Kaynakları ve Eser Üzerine Yapılan Şerhler

Mağrib ve Meşrik'te ilk dönem manzum eserlerden Şâtıbî'nin Mushaf imlâsı ile alakalı *Akîletü etrâbi'l-kasâid* adlı manzûmesi⁶⁶ halk tarafından ilk teveccüh gösterilen eser olmuştur. Harrâz'ın söz konusu eserinin kaleme alınmasının ardından ise insanların teveccühü *Mevridü'z-zam'ân'a* olmuş hatta ezberlemeye başlamışlardır.⁶⁷ Harrâz'ın ilgili eserine kaynaklık eden eserler şunlardır: Dâni'nin *el-Mukni'*, İbn Necâh'ın *Muhtasaru't-tebyîn*, Belensi'nin *el-Munsif* ve Şâtıbî'nin *'Akile* adlı eseri.

Esere yapılan birçok şerhten bazıları şunlardır: Abdullah b. Ömer es-Sanhâcî İbn Acetta (ö.750/1350) *et-Tibyân fî şerhi Mevridi'z-zam'ân*. Ebû Abdullah Muhammed b. Şuayb el-Mecâsî (ö. 741/1340) *Şerhu'l-mecâsî ale'l-Harrâz fî'r-resm*. Muhammed b. Abdullah et-Tenesî (ö.899/1494) *et-Tırâz fî şerhi zabtı'l-Harrâz*. Hüseyin b. Ali es-Simlâli er-Recrâcî (ö.900/1494) *Tenbîhu'l-atşân alâ Mevridi'z-zam'ân*. Muhammed b. Muhammed el-Abbas et-Tilimsânî (ö.?) *Şerhu mesâili'l-müşkilât fî Mevridi'z-zam'ân*. İbn Âşir el-Endelusî (ö.1040/1631) *Fethu'l-mennân el-mervî bi mevridi'z-zam'ân*. Muhammed b. Süleyman el-Muhallilâtî (ö. 1311/1893) *Havâşî alâ Mevridi'z-zam'ân fî resmi ve zabtı'l-Kur'ân*. İbrahim b. Ahmed el-Margînî et-Tûnisî (ö. 1349/1930) *Delilü'l-hayrân şerhu Mevridi'z-zam'ân fî fenneyi'r-resmi ve zabt*.⁶⁸ Diğer yandan eser üzerine İbn Âşir'in *el-i'lân bi tekmileti Mevridi'z-zam'ân fî keyfiyeti resmi'l-Kur'ân* adlı tekmile çalışması ile Ebû Zeyd İbnü'l-Kâdî Miknâsî'nin (ö. 1082/1671) söz konusu manzumedeki hataları düzeltmek ve eksikleri tamamlamaya matuf *Beyânü'l-hilâf ve't-teshîr ve'l-istihsân ve mâ aqfelehû Mevridü'z-zam'ân* adlı çalışması mevcuttur.⁶⁹

3.2. Mevridü'z-zam'ân Adlı Eserin Tahlili

Harrâz'ın Mevridü'z-zam'ân adlı manzum eseri toplamda 608 beyitten müteşekkildir. Bunun ilk 454 beyti "Resmü'l-Mushaf"a kalan 154 beyti ise "Zabtu'l-Kur'ân"a dairdir. Resmü'l-Mushaf olan kısmı için "Mevridü'z-zam'ân" zabtu'l-Kur'ân olan kısım için de "Zabtu'l-Harrâz" dendiği kaynaklarda ifade edilmektedir.⁷⁰ Müellif 586.beytinde manzumenin 514 beyitten müteşekkil olduğunu ifade eder. 451. beyitte ise (خمسين بيتا مع أربعمائة وأربعا) ifadesiyle 454 beyitten meydana geldiğini ifade etmektedir. Az önce de ifade edildiği üzere bu kayıt, Resmü'l-Mushaf'ı işaret eden beytlere yöneliktir.

⁶⁶ Bilgi için bk. Akaslan, "Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Firruh eş-Şâtıbî'nin 'Akîletü Etrâbi'l-Kasâid fî Esne'l-Mekâsîd'ı", 255-277.

⁶⁷ Harrâz'ın söz konusu eserine teveccühün nedenleri ile alakalı bk. Özdoğan, *Endülüslü Kıraat Alimi Harrâz*, 17.

⁶⁸ Ahmed Müflih el-Kudâh - Ahmed Halid Şükrî, *Mukaddimât fî 'ilmi'l-kırâât* (Ammân: Dâru Ammâr, 2001), 194-195.; Özdoğan, *Endülüslü Kıraat Alimi Harrâz*, 24-26.

⁶⁹ Akaslan, *Kıraat İlminde Didaktik Şiirler* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 174.

⁷⁰ el-Kudâh - Şükrî, *Mukaddimât*, 194.

3.2.1. Mukaddime

Eserin mukaddimesi 43 beyitten müteşekkildir. Harrâz, eserine hamdele ve salvele ile başlamıştır. Bu kısım 5 beyitten müteşekkildir.

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَظِيمِ الْمَنَّانِ وَمُرْسَلُ الرُّسُلِ بِأَهْدَى سَنَنِ

Bu girizgahtan sonra, ilim ve akıl sahiplerine hitaben şu sözleriyle Mushaf imlâsına dair malumata yer vermiştir:

وَبَعْدُ فَأَعْلَمُ أَنَّ أَصْلَ الرَّسْمِ ثَبَّتَ عَنْ ذَوِي النَّهْيِ وَالْعِلْمِ

26. beyitte manzumenin, Mağrip bölgesinde yaygın olan Nafi' kıraatine muvafık olarak kaleme alındığını 25 ve 26. beyitlerde şöyle ifade eder:

فَجَعَلْتُ فِي ذَلِكَ بِهَذَا الرَّجَزِ لَخَصْتُ مِنْهُنَّ بِلَفْظِ مُوجَزِ
وَفَقَّ قِرَاءَةً أَبِي رُوَيْمِ الْمَدِينِيِّ ابْنِ أَبِي نُعَيْمِ

261 ve devamında gelen beyitlerde Ya'kûb'un izâfet yâ'sının isbâtına ilişkin kıraatine atıfta bulunmaktadır:

وَمَا آتَتْ زَائِلَةً فَخَافُونَ وَقَاذِهِبُونَ وَأَتَّقُونَ وَاسْمَعُونَ

Her ne kadar Nafi' kıraatine göre uyumlu olarak kelimeleri zikretse de bazı yerlerde vezin gereği ve kafiye için söz konusu kıraatin dışına çıkıldığı görülmektedir. 55. beyitte el-Mâide /67 (رسالته) kelimesi, 61. beyitte Yûsuf /7 (ءاية للسائلين) kelimesini örnek olarak verebiliriz. Nitekim ilgili kelimeler Nafi' kıraatinde cemi sıyga ile kullanılırken⁷¹ burada müfred olarak verilmiştir.

Eserin okuyanların zihnine yaklaştırılması/kolaylaştırılması adına fasıl ve bablara ayrıldığını 32. beyitte müellif şöyle ifade eder:

جَعَلْتُهُ مَفْصَلًا مُبَوَّبًا فَجَاءَ مَعَ تَحْصِيلِهِ مُقْرَبًا

Keza Mushafın imlâsına ilişkin hazif konusuna değinirken konuları Mushaftaki sırasına uygun olarak verdiğini de bir sonraki beyitte dile getirir:⁷²

وَحَذَفِيهِ جَعْتُ بِهِ مُرْتَبًا لِأَنَّ يَكُونُ الْبَحْثُ فِيهِ أَقْرَبًا

Eserin tesmiyesi mukaddime kısmının son beyitlerinde şu şekilde yer almaktadır:

لِأَجْلِ مَا حُصِّصَ مِنَ الْبَيَانِ سَمِّيَتْهُ بِمُورِدِ الظَّمَانِ

3.2.2. Hazif Konusu

Öte yandan manzumede hazfe konu olan beyitler önemli yekûn teşkil eder. Söz konusu kısım 211 beyitten oluşmaktadır. Bu noktada elif'in hazfi-ne dair hususlar altı başlık altında ele alınmıştır, beyit dağılımı şu şekilde-

⁷¹ Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevi Dâni, *et-Teyisr fi'l-kıraati's-seb'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 104; Bennâ Dimyâtî - Ahmed b. Muhammed, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbaate aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2007), 2/140.

⁷² Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayran*, 27.

dir:

1. el-Fâtiha sûresi (44-78) 2. el-Bakara sûresi (79-159) 3. Âl-i İmrân sûresinden el-A'râf sûresine kadar (160-188) 4. el-A'râf sûresinden Meryem sûresine kadar (189-219) 5. Meryem sûresinden Sâd sûresine kadar (220-240) 6. Sâd sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar elif'in hazfi (241-255).

Manzumenin konulara göre tasnifi ve içerik tahlili ise şu şekildedir:

44. beyitten itibaren el-Fâtiha sûresinde elif'in hazfine yer verilmiştir. Mushaf imlâsının önemli bir kısmını hazif⁷³ konusu; hazif konusu içinde de elif'in hazfi meselesi işgal etmektedir. Buna bağlı olarak Harrâz'ın manzumesinde iki yüzü aşkın beyit elif'in hazfine tahsis edilmiştir. Diğer yandan elif'in hafzedildiği yerler ekseriyetle kelime ortasında olup kelime sonlarındaki eliflerin ise daha ziyade imlâ olarak gösterildiğini görmekteyiz.⁷⁴

Bu başlık altında müellif, (الرحمن), (الله) ve (اللهم) kelimelerindeki elif harfinin hazfine ilişkin Mushaf imlâsı ulemasınca ihtilafın olmadığını ifade etmiştir. Keza söz konusu keyfiyete ilişkin illet olarak da mezkûr kelimelerin çokça kullanılıyor olması ve çokça telaffuz edilmesini dile getirmiştir.⁷⁵ Müellif bu bölümde hazfe konu olan yaklaşık altmış kelimeye yer vermiştir. İlgili kelimelerden bazıları şunlardır: (العلمين) (اللهم) (الله) (الرحمن)

79. beyitten itibaren el-Bakara sûresinde yer alan elif'in hazfine değinilmiştir.⁷⁶

Bu başlık altında elif'in hazfine örnek verilen kelimelerden bazıları şunlardır: (الأبصار) (راعنا) (الأخار) (ذلك).

Müellif sonraki beyitlerde (عمران) (اسحق) (لقمن) gibi acem olan kelimelerde elif'in hazfine yer vermiştir.

160. beyitle 189. beyitler arası Âl-i İmran sûresinden el-A'râf sûresine kadar elif'in hazfi yer almıştır.⁷⁷

Bu başlık altında elif'in hazfine dair yaklaşık 80 kelimeye yer verilmiştir. Harrâz'ın 182. beyitte yer verdiği (أرأيت) kelimesi ile alakalı kıraat imamlarından Nafi'ye göre iki farklı kıraat söz konusudur. Birincisi ikinci hemzenin teshili diğeri ise hemzenin elif'e ibdâl edilmesidir.⁷⁸

189. beyitle 220. beyitler arası el-A'râf sûresinden Meryem sûresine kadar elif'in hazfi konu edilmiştir.⁷⁹

⁷³ Telaffuzda yer aldığı halde yazımda gösterilmeyen harfler hazif, harflerin telaffuza uygun şekilde resmedilmesi ise isbât terimi ile ifade edilmiştir. Sistematikte hazfe konu olanlar hakkında bk. Dâni, *el-mukni'*, 1/354-465.

⁷⁴ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 190.

⁷⁵ Harrâz, 45-47.beyitler

⁷⁶ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 49.

⁷⁷ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 89.

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/401.

⁷⁹ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 102.

Harrâz bu başlık altında elif'in hazfine dair yaklaşık 70 kelimeye yer vermiştir. Verilen örnek kelimelerden bazıları şunlardır: (رِفَاتًا) (تَشَاقُّونَ) (بَيَاتًا) (بَاخِعًا) (دِرَاهِمًا) (مُخَاطِبِيًا)

220. beyitten itibaren 240. beyite kadar Meryem sûresinden Sâd sûresine kadar olan sûrelerdeki elif'in hazfi işlenmiştir.⁸⁰

Müellif burada elif'in hazfine dair 54 kelimeye yer vermiştir. 239. beyitte en-Nûr 21/31 (أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ), er-Rahmân 55/31 (أَيُّهَا الثَّقَلَانِ) ve ez-Zuhruf 43/49'da (أَيُّهُ السَّاجِرُ) yer alan (أَيُّهُ) kelimesinin yazımı ile alakalı elif'in hazfine değinmiştir.

240. beyitle 255. beyitler arası Sâd sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar elif'in hazfi konu edilmiştir.⁸¹ (القول في المرسوم من صَادٍ إِلَى مَخْتَمِ الْقُرْآنِ)

Müellif bu başlık altında elif'in hazfine dair 35 kelimeye yer vermiştir. (مَصَابِيحًا) (إِدْبَارًا) (مَصَابِيحًا) (عَفَّارًا) (عَفَّارًا) (عَفَّارًا) gibi kelimeler örnek olarak verilebilir.

Elif'in hazfine dair hususların zikredilmesinin ardından Harrâz, yâ'nın hazfine geçer. 255-282. beyitler arasında kendisinden önceki kesre ile yetinilmesi açısından yâ'nın hazfi ele alınır.⁸² (القول فيما سلبوه الباء بكسرة من قبلها اكتفاء)

Müellif bu başlık altında 95 kelimeye yer vermiştir. 261 ve devamındaki beyitlerde Harrâz, kıraat imamlarından Ya'kûb'un kıraati (فَارَهْبُونَ) (وَأَتَقُونَ) (فَارَهْبُونَ) gibi kelimelerdeki ziyade edilen yâ harfine işaret etmiştir.

283-288. beyitler arası kendisinden önceki damme ile yetinilmesi açısından vâv'ın hazfi ele alınmıştır.⁸³

Müellif burada konuyla alakalı sekiz kelimeye yer vermiştir. Konuyu iki alt başlık halinde vermiştir. Birincisi (سِنْدَعًا) (يَدَعًا) gibi tek vâv'ın hazfi ikincisi ise (وُورِيًا) (يَسْتُوونَ) gibi cemî vâv'ı ya da kelimenin binasında/aslî harflerinden olan vâv'ın hazfi şeklidir.

289-290. beyitlerde (lâmî tarifin yer aldığı bazı kelimelerde) iki lâm'dan birinin hazfi meselesine değinmiştir.⁸⁴ (باب ورود حذف إحدى اللامين..)

Müellif bu başlık altında söz konusu lâm harfinin hazfine dair şu beş kelimeye işaret eder: (الذي) (اللاتي) (التي) (اللائي) (الليل) Buradan hareketle bu kelimelerin dışında kendisinde iki lâm yer alan kelimelerde lâm harflerinin hazfedilmeden her ikisinin de ittifakla yazıda gösterileceğini anlamaktayız.

3.2.3. Hemzenin İmlâ Keyfiyeti

291-337. beyitler arası Mushaf imlâsı çerçevesinde hemze'nin imlâ

⁸⁰ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 118.

⁸¹ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 129.

⁸² Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 135.

⁸³ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 149.

⁸⁴ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 152.

keyfiyeti ele alınmıştır.⁸⁵

Hemze'nin imlâ keyfiyetine ilişkin iki durum söz konusudur. Bunlardan birincisi hemze'nin aslını ifade eden tahkiki diğeri ise hemze'nin tahfif edilmesidir. Hemze'nin tahfifinde önceki hareke fetha ise elif, damme ise vâv, kesra ise yâ şeklinde resmedilmektedir. Usulde hemze'nin yazım özellikleri; müfred hemze'nin yazım keyfiyeti ve çift hemze'nin yazım keyfiyeti olmak iki ana çatı altında ele alınmaktadır.⁸⁶

Harrâz'ın manzumesinde hemze'nin imlâsı dört fasılda ele alınmıştır: Birincisi kelime evvelinde gelen hemzeyi zikretmek suretiyle her halükârda hemze'nin kelime evvelinde elif suretinde resmedilmesidir, şu şekilde ifade edilmiştir:

فَأَوَّلُ بِالْفِ يُصَوَّرُ وَمَا يُرَادُ قَبْلُ لَا يُعْتَبَرُ⁸⁷

İkincisi, sakinden sonra gelen hemze'nin ister ortada ister sonda olsun hafzedileceğine işaret edilmiştir. (فصلٌ وما بعد سكونٍ حذفاً)⁸⁸

Üçüncü fasılda kelime ortasında veya sonunda sakin olan hemze ile kelime sonunda kendinden önceki harfin harekeli olduğu hemzelere değinilmiş, bu bağlamda söz konusu hemzelerin kendilerinden önceki harekeye göre resmedileceği ilgili beyitlerde şöyle ifade edilmiştir:

فصلٌ وما قبلها قد صوّرت ساكنةً وطرفاً إن حركت⁸⁹

Dördüncü fasılda ise hemzenin kelime ortasında harekeli olup kendinden önceki de harekeli olduğu durumlarda nasıl resmedileceği şu şekilde anlatılmıştır:

فصلٌ وإن من بعد صمّةٍ أتت أو كسرةٍ فمئهما إن فتحت⁹⁰

3.2.4. Zâid Harfler

338-356. beyitler arası Zâid harfler meselesi (vâv, yâ, elif) ele alınmıştır.⁹¹

Bu bölümde müellif 35 kelimeye yer vermiştir. 351. beyite kadar elif'in ziyâde olduğu hususlara değinilmiştir. 351. beyitten itibaren yâ harfinin ziyâde olması hususuna ve son olarak 355 ve devamındaki beyitte vâv harfinin ziyâde olarak resmedildiği kelimelere müellif işaret etmiştir.

357-385. beyitler arası elif'in yâ şeklinde resmedilmesi ele alınmıştır.⁹²

⁸⁵ Margînî Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 154.

⁸⁶ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 218, 238.

⁸⁷ Harrâz, *Mevridü'z-zam'an*, beyit 292.

⁸⁸ Harrâz, *Mevridü'z-zam'an*, beyit 297.

⁸⁹ Harrâz, *Mevridü'z-zam'an*, beyit 307.

⁹⁰ Harrâz, *Mevridü'z-zam'an*, beyit 323.

⁹¹ Margînî Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 181.

⁹² Margînî Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 197.

Bu konu esasen kıraat usulünde ibdâl⁹³ meselesi ile de alakalıdır. Bu imlâ keyfiyeti harf değişimleri veya bir harfin başka bir harf ile resmedilmesi şeklinde ifade edilir. Harrâz, ibdâl konusunu elif harfinin yâ ile; vâv harfinin yâ şeklinde ve elif harfinin vâv şeklinde imlâsı başlıkları ile ele almıştır. Elif harfinin yâ ile resmedilmesine örnek olarak (هُدِيَهُمْ) (هُدِيَهُمْ) (هُدِيَهُمْ) kelimelerine yer verir.

386-390. beyitler arası vâv'ın yâ şeklinde resmedilmesi konusu ele alınmıştır.⁹⁴ (القول فيما رسموا بالياء وأصله الواو لدى ابتلاء)

391-396. beyitler arası elif'in vâv şeklinde resmedilmesi konusu ele alınır.⁹⁵ Müellifin örnek olarak verdiği kelimelerden bazıları şunlardır: (منوة) (مشكوة) (النجوة)

3.2.5. Bitişik ve Ayrı Yazılması Gerekenler

397-421. beyitler arası “Bâbu'l-Maktu' ve'l-Mevsûl” bağlamında ayrı yazılması aslanan kelimeler işlenmiştir.⁹⁶ (باب حروف وردت بالفصل في رسمها على وفاق (الأصل)

Bu başlık altında Mushaf imlâsında kimi zaman bitişik (mevsûl) kimi zaman ayrı (maktu') resmedilen kelime ve edatlar konu edilmiştir. Haddizatında bu meselenin bazı kaynaklarda “Harf ve Edatların Yazımı” şeklinde bir başlıkla ele alındığını görmekteyiz.⁹⁷

422-433. beyitler arası “Babu'l-Maktu' ve'l-Mevsûl” bağlamında bitişik yazılması gereken kelimeler konu edilmiştir.⁹⁸ (القول في وصل حروف رسمت على وفاق (اللفظ إذ تألفت

434-448. beyitler arası hâû't-te'nîs'in imlâ keyfiyeti ele alınmıştır.⁹⁹ Örnek kelimelerden bazıları şöyledir: (مَعْصِيَت) (فَطَّرَت) (نِعْمَت) (سُنَّت) (رَحِمَت)

Kalan 449-454. beyitler arası da Mushaf imlâsı ile alakalı bölümde hâtime kısmına yer verilmiştir.¹⁰⁰ Böyle bir eserin ortaya konulmasından dolayı hamde medar olan beyitler şu şekildedir:

قَدْ اُنْتَهَى وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا مِّنْ مِنْ اِنْعَامِهِ وَاكْمَلَا

Eserin kaleme alındığı Hicrî 711 tarihine işaret sadedinde ifadelerin yer aldığı beyit şöyledir:

101 فِي صَفَرٍ سَنَةِ اِحْدَى عَشْرَةَ مِنْ بَعْدِ سَبْعِمِائَةِ لِلْهِجْرَةِ

⁹³ İbdâl, sakin hemzeyi makablinin harekesi cinsinde bir med harfine çevirmektir. bk. Recep Koyuncu, *Kıraat İlmî Takrib Usulü* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yay., 2021), 121.

⁹⁴ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 212.

⁹⁵ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 214.

⁹⁶ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 217.

⁹⁷ M. Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 243.

⁹⁸ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 228.

⁹⁹ Margîni Tunusî, *Delilü'l-Hayrân*, 234.

¹⁰⁰ Margîni Tunusî, *Delilü'l-Hayrân*, 239.

¹⁰¹ Margîni Tunusî, *Delilü'l-Hayrân*, 239.

3.2.6. Zabtu'l-Kur'ân

Manzumede 455. beyitten sonuna kadar, esere zeyil niteliğinde “Zabtu'l-Kur'ân” konusuna yer verilmiştir. Eserde Mushaf imlâsına dair konuların bittiğini peşinden Zabtu'l-Kur'ân'a dair hususların geldiği ilk beyitte şu şekilde ifade edilmiştir.¹⁰²

هَذَا تَمَامُ نَظْمِ رَسْمِ الْحَطِّ وَهَذَا أَنَا أَتَّبِعُهُ بِالصَّبْطِ

Eserde kullanılan kaynak, eserin üslup ve metoduna ilişkin de şu tespitlerde bulunabiliriz:

Müellifin sıkça kullandığı kaynakların başında Dâni'nin *el-Mukni'* adlı eseri gelmektedir. Ardından İbn Necâh'ın *Muhtasaru't-tebyîn* adlı eseri yer alır. Bir diğer kaynak da Belensî'nin *el-Munsif* adlı eseridir. Keza eserin baş kısmında müellif, Şâtîbî¹⁰³ (ö. 590/1194) ve İbn Ebî Dâvud'a¹⁰⁴ (ö. 316/929) atıfta bulunmuştur.

Harrâz'ın 81 ve 90. beyitlerde (وعنهما) ifadesiyle Dâni ve İbn Necâh'a atıfta bulunduğu görülmektedir. Harrâz'ın gerekli gördüğü yerlerde bazı kurallara işaret ettiği de dikkat çeker. Bu bağlamda Dâni ve İbn Necâh'a atıfta 91. beyitte zamir nûn'undan sonra gelen elif'in hazfedilmesine ilişkin bir kuraldan bahsetmiştir. Örnek olarak da (وَرِدْنَا هُمُ) ve (آتَيْنَكَ) kelimelerini vermiştir. Söz konusu kelimelerde zamir olan nûn'dan sonraki elifler kelime sonunda yer almadığından hazfedilmiştir.¹⁰⁵

Mevridü'z-zam'ân adlı eserin manzum bir yapıt olmasının yanında sistematik açıdan bir nesir kadar başarılı olduğu görülmektedir. Zira müellifin, bu doğrultuda eserin okuyucuların ıttılana daha kolay ulaşması adına manzumeyi bâb ve fasıllara ayırdığını görmekteyiz. Yer yer bazı beyitlerde kendi yöntemine dair hususlara işaret etmiştir. Bu tarz yerlerde müellif, sıklıkla kullandığı (وَكُلِّ مَا...) formu ile söz konusu ilke veya kurala işaret eder.¹⁰⁶

Müellif, Resmü'l-Mushaf ilminde geniş yeri haiz hazif konusu ile alakalı olarak; hazif kuralının uygulandığı kelimeleri söz konusu kuralın uygulanmadığı kelimelerden tefrik etme adına “takyit” yöntemini kullanmıştır. Ne var ki kayıtlamanın keyfiyetine ilişkin manzumede herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Söz konusu takyidin yedi farklı şekilde olduğu eserin şerhlerinden anlaşılmaktadır.¹⁰⁷

Manzumenin 36. beyitinde benimsediği usule işaret sadedinde müellif

¹⁰² Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 241.

¹⁰³ Şâtîbî'nin konuyla alakalı eseri *Akiletü Etrâbi'l-Kasâid* adlı eserdir. Dâni'nin *el-Mukni'* aslı eserine yapılmış manzum bir şerhtir. 298 beyitten müteşekkildir.

¹⁰⁴ İbn Ebî Dâvud'un konuyla alakalı çalışması *Kitâbu'l-Mesâhiif* adlı eserdir. Eserle ilgili bk. Tayyar Altıkulaç, “Kitâbü'l-Mesâhiif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2002).

¹⁰⁵ Margîni Tunusî, *Delilü'l-hayrân*, 56.

¹⁰⁶ Örnek için bk. *Mevridü'z-zam'ân*, 36, 38, 40, 106. beyitler.

¹⁰⁷ Özdoğan, *Endülüslü Kiraat Alimi Harrâz*, 29-30.

“Mushaf imlâsı uleması Resmü'l-Mushafa dair ittifak ve ihtilafa dair ne zikrettilerse ben de zikredeceğim”¹⁰⁸ demiştir. Haddizatında Harrâz'ın benimsemiği bu usûlün, kendisinden önceki müktesebatın sonraki nesile sistemli ve kapsamlı bir şekilde nakledilmesi adına önemli rolünün olduğunu görmekteyiz.

SONUÇ

Mushafın imlâ keyfiyetine ilişkin kaleme alınan eserlerde usûl olarak; “hazif”, “ziyâde”, “hemze”, “bedel” (ibdâl), “vasl”, “fasl” gibi başlıklar ele alınmıştır. Hazif, Mushaf imlâsı bağlamında bazı harflerin telaffuzda bulunduğu halde yazıda yer almaması durumu; ziyâde, hazfın aksine bazı kelimelerin telaffuzda bulunmadığı/okunmadığı halde yazıda yer alması durumu; “hemze” ile alakalı olarak hemzenin bazı âyetlerde farklı yazılması hususiyeti; bedel (ibdâl), bazı harflerin başka bir harfe dönüştürülerek yazılması keyfiyeti; vasl ve fasl ise bazı harf ve edatların bitişik veya ayrı yazılması durumudur.

Mushaf imlâsı ile alakalı manzum çalışmalardan birini kaleme alan, Hicrî sekizinci yüzyıl ulemasından Muhammed b. Muhammed el-Harrâz'dır. Çalışmaya konu olan Harrâz'ın *Mevridu'z-zam'ân fi resmi'l-Kur'ân* adlı eseri altı yüz sekiz beyitten müteşekkildir. Dört yüz elli dört beyti Mushaf imlâsını ele alan Resmü'l-Mushaf, kalan beyitler harekeleme sisteminden bahseden zabtu'l-Mushaf'a dairdir. “Mushaf imlâsına dair en kayda değer eser” diye ifade ettiği Dân'nin *Mukni'* adlı eserinin yanı sıra İbn Necâh'ın *et-Teb'yîn* ve Şâtıbî'nin *'Akîle'sinden* faydalanan Harrâz'ın *Mevridu'z-zam'ân* adlı eseri, Mushaf imlâsına ilişkin kendinden önceki kaynak eserlerde yer alan malumatın bize aktarılması noktasında öne çıkan bir çalışmadır.

Resmü'l-Mushaf ve zabtu'l-Mushafa dair hususların bir arada verildiği bu çalışmada Harrâz, iki mensûr iki manzum olmak üzere dört kaynaktan yararlanmıştı. Bu sayede Harrâz söz konusu alanın temel kaynakların birinde yer alıp diğerinde yer almayan malumatın tamamına eserinde yer vermiştir. Harrâz'ın genel anlamda önceki kaynaklardan nakillerde bulunmasının yanında kendi tercihlerini belirtmesi de kayda değerdir. Harrâz, Resmü'l-Mushaf ilminde sık karşımıza çıkan “hazif”e ilişkin; hazif kuralının uygulandığı kelimeleri söz konusu kuralın uygulanmadığı kelimelerden ayırt etme adına “takyit” yöntemini kullanmıştır.

Eser üzerine epeyce şerhin yapılmış olması eserin mümeyyiz nitelikte olduğunu teyit eden bir husustur. Nafi' kıraatinin imlâsına bağlı olarak telif edilen eser, bu yönüyle diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Keza bâblara ve fasıllara ayrılması, yer yer kaide ve kurallara değinilmesi de eserin sistematik açıdan başarılı olduğunu göstermektedir. Harrâz'ın bu çalışması, sonraki


¹⁰⁸ Marğîni Tunusî, *Delilü'l-Hayrân*, 28.

dönemlerde konuyla alakalı kaleme alınan eserler için vazgeçilmez bir kaynak olduğu gibi bir yandan ders kitabı olarak okutulmuş diğer yandan Mushaf yazımında itibar edilen bir kaynak olmuştur.


KAYNAKÇA

- Abdu'l-Ali el-Mes'ul. *Mustalahâti 'ilmi'l-kirââtî'l-Kur'âniyye vemâ yeteallak bihi*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2007.
- Abdulfettah İsmail Çelebi. *Resmu'l-Mushafi'l Osmânî*. Cidde: Dârü's-Şurûk, 1983.
- Akaslan, Yaşar. *Kıraat İlminde Didaktik Şiirler*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Akaslan, Yaşar. "Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtübî'nin 'Akiletü Etrâbi'l-Kasâid fi Esne'l-Mekâsîd'". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 255-277.
- Akcan, Resul. "Mushaf İmlasına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 50 (2021), 763-793. <https://doi.org/10.17120/omuifd.908849>.
- Akdemir, M. Atilla. "Kırâat-resmü'l-Mushaf İlişkisi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)*. 2002. 117-134.
- Altundağ, Mustafa. *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği: Mushafta Lahn Meselesi*. Bakü: Nurlar Neşriyat, 2004.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Isam el-Kuda. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebul Fazl İbrahim. Mısır: Dâru İhyai Kütübî'l-Arabîyye, 1972.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an ilimleri ve Kur'ân-ı Kerîm tarihi*. İstanbul: Dergâh Yay. 2012.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. *el-Muknî' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr*. Beşir b. Hasan el-Himyerî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saïd. *el-Muhkem fi nakti'l-Mesâhif*. Thk. Beşir b. Hasan el-Himyerî. Dîmeşk: Dârü'l-Fikr, 1407.
- Dani, Ebû Amr Osman b Saïd b Osman el-Ümevi. *et-Teysir fi'l-kıraati's-seb'a*. Beyrut: : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Devserî, İbrahim b Saïd. *Muhtasaru'l-İbârât li Mu'cemi Mustalahâti'l-Kirâât*. Riyad: Dârü'l-Hadara, 1429.
- Dimyâtî, Bennâ - Ahmed, Ahmed. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kirââtî'l-erbaate aşer*. Thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2007.
- Ebû Davud Süleyman b. Necah. *Muhtasaru't-tebyîn liheccâi't-tenzîl*. Medine: Mecmeu Melik Fahd, 2002.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Abdulfettah İsmail Çelebi. Mısır: Dârü'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Hamed, Ganim Kaddurî. *Resmu'l-mushaf dirâse luğaviyye târihiyye*. Bağdat: Menşûrâtü'l-Lecnetu'l-Vataniyye, 1982.
- Hamed, Ganim Kaddurî. *eş-Şerhu'l-Vecîz 'ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 2009.
- "Harrâz, Muhammed b. Muhammed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 29 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/harraz-muhammed-b-muhammed>.
- İbn Faris, Ebü'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1999.
- İbnu Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâluddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b Muhammed b Muhammed b Alî b Yûsuf. *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ, nşr*. Beyrut: Gotthelf Bergstraesser, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b Muhammed b Muhammed b Alî b Yûsuf.

- en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr*. thk. Eymen Ruşdi. Beyrut: Dârü'l-Gavsânî, 2019.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- "Kitâbü'l-Mesâhih". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 10 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kitabul-mesahif>.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrib Usulü*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Kudâh, Ahmed Müflih el-Şükrî, Ahmed Halid. *Mukaddimât fî 'İlmi'l-Kirâât*. Ammân: Dâru Ammâr, 2001.
- Maşalı, M. Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Marğînî Tunusî, İbrahim b. Ahmed. *Delilü'l-Hayrân alâ mevrîdî'z-zam'an fî fenneyi'r-resmi ve'z-zabt*. Kahire: ty, 1389.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ammar. *Hicâu Mesâhifi'l-Emsâr*. Thk. Hatim Salih ed-Dâmin. Şârika: Dârü'l-İbnü'l-Cevzi, 2009.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne 'an meâni'l-kirâât*. thk. Abdulfettah İsmail Çelebi. Mısır: Dâru Nehda, ts.
- Merrâkuşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Benna. *Unvânu'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl*. Thk. Hind Şelebi. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Muhammed Bekir İsmail. *Dirâsât fî 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Menâr, 1999.
- Nemeri, Ebû Ömer Cemaeddin Yusuf b Abdullah b Muhammed Kurtubi İbn Abdülber. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi [ve ma yenbagi fî rivayetihî ve hamlihî]*. Demmâm : Dâru İbni'l-Cevzi, 1994.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an İmlasının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 5-37.
- Öğmüş, Harun. "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Sürec Çerçevesinde Bir Değerlendirme)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (2015), 9-28.
- Özdoğan, Beşir Sami. *Endülüslü Kıraat Alimi Harrâz ve Mushaf İmlâsı Bağlamında Mevrîdû'z-zam'ân Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm lil-Melâyîn, 2002.
- Zürkânî. *Menâhilü'l-'İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1943.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Recep Koyuncu.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024 • 421-439

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1600552

THE HOLISM OF MORALITY IN TAHA ABDURRAHMAN'S WORK

Taha Abdurrahman'da Ahlâkın Bütünselliği

Yusuf ŞAHİN

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye [ID](https://orcid.org/03hx84x94) [ror.org/03hx84x94](https://orcid.org/03hx84x94)

Assist. Prof., Bingöl University Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Religious Studies Department of Philosophy of Religion, Bingöl, Türkiye

✉ ysahin@bingol.edu.tr [ID](https://orcid.org/0009-0008-1205-3501) <https://orcid.org/0009-0008-1205-3501>

Osman Zahid ÇİFÇİ

Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye [ID](https://orcid.org/045hgzm75) [ror.org/045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)

Prof. Dr., Selçuk University Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Religious Studies Department of Philosophy of Religion, Konya, Türkiye

✉ zahid.cifci@selcuk.edu.tr [ID](https://orcid.org/0000-0003-0348-594X) <https://orcid.org/0000-0003-0348-594X>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21.08.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 31.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atif / Cite as: Şahin, Yusuf - Çifçi, Osman Zahid. "The Holism of Morality in Taha Abdurrahman's Work". *Mütefekkir* 11/22 (2024), 421-439. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600552>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

THE HOLİSM OF MORALİTY İN TAHA ABDURRAHMAN'S WORK

Abstract

This study aims to examine Taha Abdurrahman's moral philosophy by synthesizing the concepts of human, reason, morality, religion, and modernity. In conducting this examination, special emphasis is placed on the interrelatedness of the aforementioned concepts, focusing on where Taha Abdurrahman's claims stand within the context of moral philosophy. The study distinguishes itself from other related works on Taha Abdurrahman's philosophy by firmly establishing his position in moral philosophy and elucidating his approach to moralization. Taha Abdurrahman offers an alternative understanding to the existing moralization by attempting to reestablish a holistic moral understanding akin to that of the Ancient and Medieval periods, in contrast to the fragmented moral understanding of the Modern Age, which centers the individual in moralization. In this regard, this study concludes that Taha Abdurrahman holds a position based on the concept of "metaphysical good" within the context of moral philosophy. Another fundamental result of this study is the demonstration that through the synthesis of the concepts used by Taha Abdurrahman, he approaches moralization by considering moral obligation and moral sustainability. The document analysis method, one of the qualitative research methods, was employed in this study.

Keywords: Philosophy of Religion, Moralisation (taħalluq), Taha Abdurrahman, Metaphysical Good.

Taha Abdurrahman'da Ahlâkın Bütünselliği

Öz

Bu çalışma Taha Abdurrahman'ın ahlâk felsefesini insan, akıl, ahlâk, din, modernlik kavramları üzerinde sentez yaparak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu inceleme yapılırken özellikle yukarıda belirtilen kavramların birbiriyle ilişkiselliği göz önünde bulundurularak Taha Abdurrahman'ın iddiasının ahlâk felsefesi bağlamında nereye tekabül ettiğine odaklanılmıştır. Çalışma, Taha Abdurrahman'ın felsefesi üzerine ele alınmış ilgili çalışmalardan Taha Abdurrahman'ın ahlâk felsefesindeki pozisyonunu tespit etmesi ve onun ahlâklanmayı ele alış yöntemini ortaya koyması yönlerinden ayrılmaktadır. Taha Abdurrahman, Yeni Çağda var olan ve ahlâklanmada bireyi merkeze alan parçacı ahlâk anlayışına karşı İlk Çağ ve Orta Çağ ahlâklanmasına benzeyen bütüncül ahlâk anlayışını yeniden tesis etme girişiminde bulunarak mevcut ahlâklanmaya alternatif bir anlayış sunmuştur. Bu bakımdan ahlâk felsefesi bağlamında Taha Abdurrahman'ın "metafizik iyi" ye dayalı bir pozisyona sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Taha Abdurrahman'ın kullandığı kavramların sentezi sonucunda onun ahlâklanmayı ahlâkî bağlayıcılık ve ahlâkî sürdürülebilirliği gözeterek ele aldığı ortamta konulması çalışmanın bir başka temel sonucudur. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemine başvurulmuştur.

Keywords: Din Felsefesi, Ahlâklanma (Tahalluk), Taha Abdurrahman, Metafizik İyi.

INTRODUCTION

Taha Abdurrahman undertook a confident endeavour to construct an understanding of morality through the practices of the Islamic religion (te-davul/pragmatics) as an alternative to the general paradigm of the modern period in which he lived. In this endeavour to elucidate the interconnection

between religion and morality, he asserted that he was engaged in the field of philosophy of religion.¹ As a philosopher of religion, Taha Abdurrahman has put forth a novel system for addressing the challenges to practical morality that have arisen in the modern era and continue to evolve in its wake. This proposal is a necessary response to the crises of practical morality that have emerged in this age. Taha Abdurrahman was resolute in his determination to address these crises of practical morality. In his new system, he identified the key challenge as ensuring the better upholding of a person's morality (taḥalluq).

A substantial body of literature exists on the relationship between religion and morality as it pertains to Taha Abdurrahman. This literature has sought to analyse his ideas, and has been successful in doing so. Taha Abdurrahman has been discussed in the literature in terms of his attempts to establish a universal understanding of morality in collaboration with Putnam and Habermas.² Another study examines his perspectives on human beings and morality.³ Theorisations concerning reason have been the subject of considerable academic scrutiny.⁴ Moreover, a substantial body of research has been dedicated to examining his perspectives on modernity.⁵ Additionally, some studies analyses Taha Abdurrahman's ideas on method and methodology, his thoughts on maqasid, the new moral perspective he constructed, and his thoughts on the Islamic epistemological method.⁶

¹ Taha Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlâki Eleştirisine Bir Katkı*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 313-318.

² Abdelkader Mellouk, "fi'l-bahsi an Müştarekîn Ahlâkiyyîn Kevniyyin Putnam, Habermas, ve Taha Abdurrahman", *Tabayyun* 6/24 (2018), 97-120.

³ Emrullah Kılıç, "Taha Abdurrahman Düşüncesinde İnsan ve Ahlâkın Yeniden Temellendirilmesi", *Beytülhikme* 2/11 (2021), 877-893.

⁴ Abdurrahim Dursun, *Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Ahlâkın Din ve Akılla İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Hamidou Gamsore, *Çağdaş İslam Arap Düşüncesinde Aklın Problemleri, Taha Abdurrahman Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁵ Monsef al-Hamedi, "Reason and Religion in Contemporary Arab Thought", *Al-Daleel* 4/4 (2022), 80-103; Muhammet Ateş, *Taha Abdurrahman'da Modernite Düşüncesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Wael Hallaq, *Modernitenin Reformu Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlâk ve Yeni İnsan*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020); Mehmet Emin Maşalı, "Taha Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'an Yorumlarına Yönelik Eleştirileri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 34 (2015), 1-51.

⁶ Yousef Alqurashi, "Is Taha Abdurrahman a Contractarian Philosopher?", *İslami Araştırmalar* 3/33 (2022), 704-717; Soner Gündüzöz, "Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 139-155; Soner Gündüzöz - Güldane Gündüzöz, "İslami Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine: Taha Abdurrahman'ın Şehadete Dayalı İletişim Teorisi", *Marife* 21/1 (2021), 105-129; Emrullah Kılıç, "Usûl ve Yöntem Arasında Modern İslam Düşüncesi: Benliğin İnşası Taha Abdurrahman ve Burhanettin Tatar Örneği", *Oku Okut Yayınları* 1 (2022), 1-20; Münteħa Maşalı, "Makasid Konusu Bağlamında Fıkıh Usulü-Ahlâk Tedahülü Üzerinden Bütünlükcü Bir Gelenek Okuması: Taha Abdurrahman Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 181-219.

The studies on Taha Abdurrahman adopt an analytical approach, with each study focusing on a single concept, akin to a concept study. While each of these studies is valuable in its own right, it is essential to examine the holistic nature of Taha Abdurrahman's thoughts, given that he is a system philosopher. The present study is primarily concerned with synthesis rather than analysis. This study examines how he has constructed a holistic system within the framework of his understanding of morality, centred on the concept of "metaphysical good". The concept of metaphysical good was selected for examination due to its prominence in Taha Abdurrahman's conceptual framework, particularly in relation to the concept of taḥalluq. The concept of taḥalluq can be understood as a process of moralisation, whereby individuals or entities acquire moral values and become morally constituted.⁷ The concept of taḥalluq, or moralisation, is not a primary focus of moral philosophy. It was thus determined that it would be more appropriate to synthesise it under the concept of metaphysical good.

The metaphysical good can be defined as the inherent necessity to perform good actions in the world, from an essence-dependent perspective, while ensuring one's moralisation. The concept of "ethical good" or "personal good" can be defined as the realisation of moralisation through the actions that the individual himself constructs, rather than the binding of any essence or norm. In contrast, the moral good is a form of moralisation that is based solely on the norms that are adopted during a specific period. It is notable that Taha Abdurrahman did not utilise these three concepts (metaphysical good, ethical good, moral good) directly in his works. The aforementioned concepts are employed in order to gain a comprehensive understanding of Taha Abdurrahman's project in the name of moralisation and to unify his thoughts around certain concepts.

Upon reconsideration of Taha Abdurrahman's problematic within the conceptual framework, the following question arises: Taha Abdurrahman endeavoured to reinstate the metaphysical good within the framework of moralisation taḥalluq. What was the trajectory of his thought? By considering this question when reading Taha Abdurrahman's works, it becomes evident that his system is comprised of two fundamental infrastructures. The initial infrastructure is that of "dialogical rationality" within the field of epistemological methodology. The second is the infrastructure of "morality" in the field of moral philosophy. This article presents a synthesis of Taha Abdurrahman's philosophical system with his epistemology, his view of human beings, his view of reason, his view of religion and morality, and his view of modernity in the context of the postmodern era. Furthermore, it

⁷ Taha Abdurrahman, *Seküler Ahlâkın Sefaleti İlahi Emanet Paradigmasının Seküler Ahlâk Eleştirisi*, çev. Soner Gündüzöz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2023), 333.

elucidates his endeavour to reconstruct the metaphysical concept of the good.

1. TAHA ABDURRAHMAN'S POSITION IN THE HISTORY OF MORALIZATION

A review of the history of moral philosophy reveals that during the First Age and the Middle Ages, values had a structure that originated from the sphere of existence. In both historical periods, the concept of value is inextricably linked to the notion of existence. It can therefore be argued that existing values are elements derived from a specific understanding of existence. In the modern age, values indicate a domain that originates not from existence but from the subject itself. The structure of good and evil has undergone a transformation. In the modern period, the focus shifts from an external, objective standard to an internal, subjective process of selfdevelopment. In the Early Ages and the Middle Ages, morality was based on an underlying essence and on revealed moral understandings that were rooted in metaphysical notions of good. The concept of the "personal good" or "ethical good" represents a shift in moral philosophy, whereby the subject's perspective becomes the primary determinant of morality, rather than an objective essence. This concept emerged in a structure established by Descartes and underwent further development until the advent of the postmodern period.⁸

It is evident that the fundamental concepts of morality and ethics held the same meaning in the Early Ages and the Middle Ages prior to the 18th century. From the eighteenth century onwards, morality became defined as a set of moral norms, while ethics came to be understood as a concept that questions and investigates morality. This conceptual transformation in Western thought constitutes the foundation for the emergence of individual moralisation (personal good/ethical good). The concept of ethical good is an clear expression of individual moralisation, which is independent of any kind of self. This distinction in moralisation essentially originated with the prioritisation of the epistemological over the metaphysical, as exemplified by Descartes, and the imposition of certain meanings on moral concepts such as ethos and morale.⁹

The moral individualisation that emerged in Western philosophy in the modern period is contextually parallel to the explanations provided by postmodern philosophers in response to the concept of nihilism. Indeed, the ideas of postmodern philosophers such as Lyotard, Baudrillard and

⁸ Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlâkın Yolculuğu* (İstanbul: İlem Yay., 2022), 1-15.

⁹ Celal Türer, *Etik ve Etik Sorunlar* (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 2.

Vattimo have been interpreted in the context of nihilism.¹⁰ The individual moralisation or ethical good initiated by Descartes has been superseded by nihilism in the postmodern period. Some philosophers have identified the transformation of morality as having adverse consequences. In response to these criticisms, new moral systems have been put forth for consideration. MacIntyre categorically stated that the moral culture of the postmodern period was irreconcilable. He firmly argued that the modern period was incapable of producing moral discourse or providing a correct moralisation. Consequently, he was obliged to put forth a novel moral system founded upon virtuebased morality.¹¹

Similarly, Taha Abdurrahman is critical of the ethical good that locates the subject at the centre of the determination of good and evil, a concept that emerged with the modern period. Taha Abdurrahman's assertion that "being" precedes "good" in the domain of ethics, and that "being" provides the context for "good", unambiguously situates him within the framework of metaphysical good. Taha Abdurrahman did not differentiate between the terms "ethics" and "morality." This is contrary to the distinctions that emerged in the modern period and its aftermath. He was similarly critical of the concept of moral actions being subsumed within a system of duty ethics. However, he asserted that the fulfilment of moral actions on the basis of creation (fitrah) represents the pinnacle of morality, a perspective that diverges from MacIntyre's emphasis on virtue.

He strongly maintains that the concepts of ethics and morality, as understood in ancient and medieval times, reflect the totality of being. Taha Abdurrahman asserts that morality is an intrinsic human desire for virtuous action.¹² He is convinced that morality is an integral aspect of human nature and is closely intertwined with religious beliefs. Additionally, he delineates his moral theory in relation to an essence such as God. This is why his understanding of morality can be classified as a metaphysical one.

2. IN ONE OF HIS WORKS ON THE METHODOLOGY OF DIALOGUE

Taha Abdurrahman wrote a brief introduction, entitled "al-Munkizu min al-Hawd," which translates to "The Departure from the Minutiae," as a preface.¹³ He firmly stated that to ascertain the truth, each subject must undergo individual examination, comprehensive analysis, and the concepts

¹⁰ Ashley Dean Woodward, *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo* (Colorado: The Davies Group, 2009).

¹¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue a Study in Moral Theory* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2007).

¹² Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 23.

¹³ Taha Abdurrahman, *fî Usûl'ul-hıvar ve Tecdîdi 'İlm'il-kelâm* (Beirut: el-Merkez Segafî el-Arabî, 2000), 5.

leading to the core principle must be elucidated. Furthermore, comparisons must be made along the way in order to ascertain the truth. This emphasis is largely attributable to the fact that certain contemporary thinkers have been making sweeping generalisations about Arab-Islamic thought. Such generalisations can be dispensed with, a novel construction system proposed, and the Arab-Islamic tradition addressed anew. This is feasible through the utilisation of an alternative epistemological methodology. Taha Abdurrahman's capacity to present his ideas to his contemporaries and to offer an opportunity for re-examination of the Arab-Islamic tradition, which has been approached reductionistically with generalisations, is made possible by the alternative epistemological method.

Taha Abdurrahman has developed a conceptual framework, termed 'dialogical rationality' (al-aklaniyya al-khawariyya), which is anchored in the Islamic tradition of thought. This affords individuals the right to hold and express any belief they choose. Furthermore, this necessitates that individuals justify their beliefs and consider the arguments put forth by those with opposing beliefs. Dialogue with others facilitates the development of one's powers of reasoning and enables the individual to gain insight into their own beliefs or views through the reasoning they engage in. Dialogue can be conducted with any group and any view, provided that one condition is met. To guarantee a fruitful dialogue, it is imperative to adhere to the established rules of engagement.¹⁴

It is not sufficient to merely assert the opposite of a belief in order to engage in dialogical rationality. There are certain principles that must be taken into account in this context. One such principle is that of "evidentialisation (ihtijaj)". Taha Abdurrahman's use of the term "ihtijaji" in lieu of "burhani" when defending a belief or opinion in the dialogue serves to distinguish this as a practical, scholarly activity, as opposed to a theoretical one. In an ijtihād argumentation, it is incumbent upon the arguer to provide a rationale for why the opposing arguments are unsubstantiated. The tenets of dialogical rationality dictate that arguments must be presented in the form of an exchange and that evidence must be subjected to mutual examination.¹⁵ This is in contrast to the burhani method, which is designed to present a case and conclude the discussion. The epistemological basis for defending a view of morality based on the "metaphysical good" is provided by dialogical rationality in an age where the "ethical good" is the dominant paradigm. This is because the discussion should continue in the form of an exchange following the presentation of evidence.

¹⁴ Taha Abdurrahman, *Bilgi Ahlâktan Ayrıldığıında*, çev. Muhammet Ateş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2022), 30-32.

¹⁵ Abdurrahman, *fî Usûl'ul-hıvar ve Tecdîdi 'İlm'il-keîâm*, 46.

Taha Abdurrahman forcefully emphasises the pivotal elements of dialogue, underscoring the striking absence of an ethics of dialogue and the paucity of knowledge about the science of dialogue.¹⁶ He has proposed a number of explanations and principles pertaining to the moral rules of dialogue. He forcefully asserted the necessity of adherence to a set of fundamental moral principles in an ideal dialogue. These include allowing the other party sufficient time to express themselves, refraining from interrupting, and engaging in debate with all parties involved.¹⁷ In this context, he posited that dialogue can be classified into three categories: *khwar*, *muhavara* and *tehavur*. He then proceeded to delineate the characteristics of a mature dialogue, which he defined as *tehavur*. Following an examination of the constituent elements and hierarchical structure of dialogue, the information is then organised in a tabular format.¹⁸

Taha Abdurrahman presents a novel approach to interpreting the tradition through his epistemological method. This method is exemplified by the concept of “*majal al-tadawul*”. The concept of *majal al-tadawul* has been translated into Turkish as “performative field” by Muhammet Ateş.¹⁹ Taha Abdurrahman posits that when examining an idea, it is imperative to consider the tradition that underpins it, particularly in terms of language, faith and knowledge.²⁰ He asserted with conviction that every thought has a religious and linguistic substructure. It is not possible to approach a thought in an original way, independently of tradition. Taha Abdurrahman asserts that originality is unfeasible when one deviates from tradition, and imitation is inevitable.²¹

The dialogical method has its roots in the tradition of Islamic thought. However, Taha Abdurrahman posits that rationality, or the use of reason, is an expression of unlimited multiplicity. He substantiates this assertion by noting that what is deemed rational in a given historical period is not necessarily so in another, and that what is regarded as rational at a particular stage of an individual’s intellectual development may not be perceived as such at a later stage. Taha Abdurrahman conceptualised the infinite number of rationalities in human beings, just like the actions of human beings, as “*al-taqawsur al-‘aqlî*”.²² It is necessary to accept the existence of a multitude

¹⁶ Abdurrahman, *Bilgi Ahlâktan Ayrıldığında*, 36.

¹⁷ Abdurrahman, *fî Usûl’ul-hıwar ve Tecdîdi ‘İlm’il-keîâm*, 75.

¹⁸ Abdurrahman, *fî Usûl’ul-hıwar ve Tecdîdi ‘İlm’il-keîâm*, 57.

¹⁹ Muhammet Ateş, “Taha Abdurrahman’ın Düşüncesinde Mecalü’t-Tedavül Kavramı”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2022), 40.

²⁰ Ateş, “Taha Abdurrahman’ın Düşüncesinde Mecalü’t-Tedavül Kavramı”, 40-43.

²¹ Taha Abdurrahman, *al-mafâhîm al-ahlâqiyya’ I: bayna al-îtimâniyya’ wa al-‘almâniyya’* (Beyrut: Merkez Nuhûd, 2021), 1/13.

²² Taha Abdurrahman, *Hakikat Arayışı Geleceği İnşa Ufkunda Konuşmalar*, çev. Muhammet Ateş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2023), 60.

of intellects that cannot be enumerated. However, the singularity of truth serves as the foundation for systems that mitigate the harms associated with multiplicity. In the context of the postmodern era, where multiplicity is a dominant perspective, his proposal of a moral understanding based on the metaphysical good is a significant factor in his acceptance of an underlying essence and truth.

3. HUMAN AND REASON IN TAHA ABDURRAHMAN

Taha Abdurrahman's philosophical system, which is rooted in tradition, radically alters the question of what it means to be human. In Aristotelian thought, the human being is defined as a "rational animal". In Taha Abdurrahman's philosophical system, the human being is regarded as a "moral creature." It is evident that Islamic thought employs the performative sphere by regarding man as a creature. However, human beings are a species that is distinct from other living beings in that they are capable of pursuing the good, that is, they possess the potential for morality. Taha Abdurrahman challenges the notion that human beings can be defined exclusively in terms of intellectual capacity. He posits that an intellect devoid of moral considerations (*mujarret al-rationality*) is also observed in animals.²³

Taha Abdurrahman's thought posits that humanity is distinguished from other creatures by its moral capacity, rather than its intellectual capabilities. It can be reasonably deduced that the intellect, an essential attribute of the human condition, must also serve a moral purpose. In a bold assertion, states that no previous examination has been conducted on the rationality of individuals who adhere to religious morality and those who do not.²⁴ Taha Abdurrahman asserts with conviction that religion is the source of morality. It follows that reason must be linked to religion in order to have a moral use. He posits that reason can be classified into three categories based on its relationship with religion. Taha Abdurrahman classifies the types of intellect into three categories in relation to the adoption of religious morality. The three categories of intellect are as follows: "mujarret intellect" (abstract intellect), "musedded intellect" (guided intellect) and "muayyed intellect" (supported intellect).

Taha Abdurrahman's classification of the intellect is based on the extent to which it is intertwined with Sharī'ah deeds. He devised a tripartite classification system based on the relationship between Sharī'ah deeds and intellect: firstly, *mujarret intellect* is the abstract intellect, detached from the realm of Sharī'ah deeds. This understanding of the intellect leads to the conclusion that actions are entirely the result of the individual's own acti-

²³ Abdurrahman, *Ahlāk Sorunsalı*, 23.

²⁴ Abdurrahman, *Ahlāk Sorunsalı*, 88.

ons. In this context, it is not possible to discuss the concept of benefit without simultaneously considering the concept of harm, or the concept of truth without simultaneously considering the concept of falsehood. Secondly, the Musaddad intellect is one that is oriented towards achieving the objectives set out in the Sharf'ah. In this context, it is possible to distinguish between good and bad deeds, and to discuss the benefits of good deeds with certainty. Thirdly, the muayyed intellect is one that is supported by the means of the Sharf'ah. This is the intellect that strives to enhance one's proximity to God and is oriented towards augmenting virtuous actions in both deed and thought.²⁵

The immaterial mind is characterised by an objectifying and fragmenting conception.²⁶ It is inevitable that this intellect will create paradoxes when it engages in logical proof. Such processes will manifest as either an infinite regression or a return to the initial point of departure. This understanding of reason reduces every concept to the level of matter and fact. These and numerous additional characteristics of the immaterial intellect demonstrate that it is subject to a multitude of logical, phenomenological, and philosophical constraints.²⁷ This understanding of reason at the limits of the phenomenon is founded on the belief that all possibilities must be considered and that all possible actions must be taken.²⁸ This characteristic of the immaterial intellect inevitably leads to the conclusion that a reality based on it will result in catastrophic moral consequences. Taha Abdurrahman argues that the catastrophic consequences of Western modernity, which is predicated on the immaterial intellect, are manifest in a plethora of unforeseen diseases, the nightmare of nuclear radiation, the proliferation of weapons of mass destruction, population explosion, environmental pollution, and the depletion of the ozone layer.²⁹

Taha Abdurrahman is clear that modernity, created with the understanding of abstract reason, has resulted in an attitude that separates morality and religion, employing a fragmented approach. Taha Abdurrahman defines the separation of morality and religion as "dehraniyya". The dehraniyya movement, which sought to separate religion and morality, continued to develop over time. It became rapidly apparent that the total separation of religion from morality provided the foundation for immorality. The concept

²⁵ Taha Abdurrahman, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 119-121.

²⁶ Taha Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, çev. Mehmet Emin Güleçyüz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 28.

²⁷ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 57-70.

²⁸ Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, 63.

²⁹ Taha Abdurrahman, *Modernlik Ruhü: İslami Bir Modernlik İnşasına Giriş*, çev. Mehmet Emin Maşalı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2022), 35.

of ethical good provides a unifying framework for Taha Abdurrahman's disparate ideas. It encompasses both the *dehraniyya* and post-*dehraniyya* individualisation of moralisation. This is precisely why Taha Abdurrahman is so insistent on the process of moralisation. He is adamant in his assertion that individual moralisation, divorced from the influence of religion, tradition and culture, has adverse consequences.³⁰

Additionally, Taha Abdurrahman criticised the concept of the "moral good" based on the "guided intellect", which is based solely on religious precepts. Furthermore, he opposed morality based on the ethical good constructed by pure reason. The concept of the moral good is based on the assertion that the distinction between good and evil is determined by a set of pre-established norms, which serve as the foundation for moralisation. Taha Abdurrahman was unambiguous in his condemnation of the jurists and Salafis who had incorporated religious morality into their moralising. Taha Abdurrahman was explicit and unwavering in his criticism of the jurists and Salafis for failing to acknowledge the practical nature of morality. The application of religious norms to actions through purely inductive methods was an erroneous approach. Taha Abdurrahman's critique of religion-based ethics is so comprehensive that it would be more accurate to categorise his ethical system as "metaphysical good-based" rather than "religion-based". Taha Abdurrahman's ethical perspective aligns with the traditional moral frameworks of the First Age and the Middle Ages, which perceive morality as a foundational and comprehensive structure that emerges from the very nature of existence. He subsequently advocated for the sanctioned intellect, which he regarded as the criterion for moralisation *taḥalluq*.

The *muayyed* reason is founded upon two fundamental principles. The first of these principles is the historical principle, which requires the consideration of the relevant narrations. The second is the evaluative principle, which requires the use of models from the Salafis.³¹ The historical principle in the *muayyed* intellect offers an interpretation of rationality that is grounded in religious legal precedent. In contrast, the evaluative principle aims to provide an understanding of rationality that will inform the practical application of this *nass*. Taha Abdurrahman's philosophical stance on moralisation (*taḥalluq*) is clearly delineated in his remarks on "linking *nazar* and *amal*". These sentences unambiguously demonstrate the structure he intends to convey. He definitively establishes the religious *nass* as a fixed point in moralisation, with the modelling of practice as a variable point.³²

³⁰ Taha Abdurrahman, *Şurûd mâ ba'de'd-dehrâniyye: en-nakdu'l-i'timanî li Ḥurûc min'el-aḥlâk* (Beyrut: İbda', 2016).

³¹ Abdurrahman, *Dini Amel ve Akılın Yenilenmesi*, 244.

³² Abdurrahman, *Dini Amel ve Akılın Yenilenmesi*, 252.

The application of reason in conjunction with the filters of reasoning and modelling offers a comprehensive understanding of rationality in relation to religious reasoning and practice. In conclusion, Taha Abdurrahman posits that humanity is defined by its moral conduct. Reason is an indispensable element of the human experience, and it plays a pivotal role in moral decision-making.

4. METAPHYSICAL GOOD-BASED MORALITY

Taha Abdurrahman firmly stated that a philosophy grounded in Islamic tradition must be inextricably linked with morality. This is because, within the Islamic tradition, philosophy is understood as a love of wisdom, and wisdom is inherently associated with “deeds”. He has succeeded in establishing an indivisible nexus between theoretical and practical, intellect and morality.³³ Taha Abdurrahman’s holistic perspective aligns him with the metaphysical moralisation of the good in the Early and Middle Ages.

Taha Abdurrahman’s philosophy is characterised by a holistic approach. It encompasses the following four areas of philosophical inquiry: ontology, epistemology, axiology, and morality. These four subjects are related to the concept of God and the religious essence, as well as to the concept of morality, which is a necessary outcome of religion. From an ontological perspective, it is irrefutable that reason is subservient to morality, given that reason is the defining attribute of the human condition. He declared with certainty that although animals may possess the faculty of reason, they do not have the faculty of morality.³⁴

Taha Abdurrahman proposed an alternative definition of the human being, positing that we are not simply intelligent beings, as is commonly held in Western thought, but are in fact moral creatures. Additionally, he critiqued the epistemological model of modern Western thought, attempting to define it in a manner consistent with his own perspective. He posits that the contemporary epistemological model may be applicable to the construction of Islamic epistemology, but that it is not wholly suitable for this purpose. The epistemological model of modern Western thought has resulted in crises of truth and purpose due to the separation of science from morality and reason from metaphysics, which is an untenable position. It is evident that the Islamic epistemological model is closely associated with the utilisation of reason by human beings. As previously stated, the sanctioned intellect requires the individual to associate with those who embody the values of righteousness, to emulate their conduct, and to adhere to their guidance. This stipulation furnishes the pragmatic aspect of religious cogni-

³³ Abdurrahman, *Bilgi Ahlâktan Ayrıldığıında*, 55.

³⁴ Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 284.

zance, linking knowledge to praxis and reason to metaphysics.³⁵

Taha Abdurrahman's emphasis on the sanctioned intellect in the construction of the Islamic epistemological model suggests that he is striving to achieve a unified approach to action and thought. This is explicitly stated in the section of the text where he discusses the construction of an Islamic epistemological model. "The action should be aligned with the underlying rationale and even integrate with it seamlessly".³⁶ The Islamic epistemological stance is clearly indicated by the use of the term "deeds". An individual who has embraced the concept of the muayyed intellect is capable of conceptualising actions according to the categories of thought, and vice versa.³⁷ Taha Abdurrahman's epistemology is predicated on the notion that communication with knowledge is derived from an understanding of reason that is grounded in morality, practice, and, therefore, religion. This moral reasoning elucidates the epistemological aspect of the metaphysical good.

Morality represents the third principal area of philosophical inquiry, situated between ontology and epistemology. This illustrates the existence of the metaphysical good in Taha Abdurrahman's thought in terms of its relationality with the moral. Taha Abdurrahman developed a moral philosophy that is rooted in Islamic practices. In his philosophy, morality is inherently relational, as are other fields in relation to Islam. In this context, he definitively associated the three levels of religious behaviour in Islam with the ethics based on the classification of reason. It is evident that when the existing levels of Islamic morality are considered -that is to say, the morality of faith and the morality of ihsan- it becomes apparent that the immaterial morality cannot enter any of these levels. Nevertheless, permissible morality is capable of entering the domain of Islamic morality and faith, while mueyyed morality can enter the domain of ihsan.³⁸ It can be stated with certainty that the optimal morality for him is one that aligns perfectly with the model demanded by Islam.

Taha Abdurrahman is resolute in his assertion that Western thought is inadequate in the domain of ethics, openly critiquing it for this deficiency. He offers forthright criticism of four thinkers, whom he identifies as the touchstones of the "dehraniyya" movement, which he views as the separation of morality from religion. The four thinkers in question are J. J. Rousseau, I. Kant, E. Durkheim and L. Ferry. These thinkers accepted religion as a factual phenomenon but constructed a foundation for individual moralisation, which can be defined as ethical good, by defending the secular moral

³⁵ Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 156-161.

³⁶ Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 159.

³⁷ Abdurrahman, *Ahlâk Sorunsalı*, 159.

³⁸ Abdurrahman, *Modernlik Ruhu*, 266.

paradigm. The four thinkers he criticises all had one thing in common: they replaced God's authority with human authority in their understanding of morality.³⁹

Following the criticism of the foundations of ethical good-based morality with religious propositions in *The Misery of Secular Morality*, a sequel was subsequently published. In his subsequent work, entitled "Şurûd mâ Ba'de al-Dahraniyya", he makes it clear that fragmentary morality, detached from religion or an essence, is heading towards extinction in the hands of individuals. Taha Abdurrahman has stated that this work, which covers the moralisations realised through the ethical good, should be titled "Bu'su mâ Ba'de'd-Dahraniyya" (The misery of those after the dehraniyya). The rationale is evident: the term "bu'se", which denotes trouble, distress, pain, suffering, anguish, and misery, is frequently employed by secularists as it more accurately encapsulates their circumstances. In this context, the work of thinkers such as Freud, Lacan and Georges Bataille is employed to demonstrate how moralisation based on ethical goodness, including the concepts of hedonism and sadism, is itself open to criticism. Taha Abdurrahman's critique of morality can be summarised as follows: The act of disassociating oneself from religious beliefs entails the adoption of an alternative moral framework. Religion represents the ultimate context for moralisation. Consequently, alternative moral systems must be subjected to scrutiny by religious moral systems.⁴⁰

Taha Abdurrahman's thought provides clear evidence of the existence of the metaphysical good in a number of fields, including aesthetics, political philosophy, and the philosophy of science, as well as ontology, epistemology, and ethics. It is not my intention to address each of these topics in isolation, as this would exceed the scope of the present article. Nevertheless, it can be stated with certainty that Taha Abdurrahman's views are ultimately connected to the other topics he discusses in a holistic manner within the essentialist metaphysical foundations of Islamic practices. His objections to the division and ordering of Sharia values within the concept of religion provide a clear example of this. Taha Abdurrahman stated that the categorisation of *necessiyyat*, *hajiyyat*, and *tahsiniyyat* in the science of *maqasasat* within the tradition of Islamic thought was unwarranted. He posits that the values in question constitute a unified whole and should not be treated as disparate parts.⁴¹ To illustrate this, we may consider the example of the forbiddenness of adultery. Adultery is a necessity, both in

³⁹ Abdurrahman, *Seküler Ahlâkın Sefaleti*, 93-112.

⁴⁰ Abdurrahman, *Şurûd mâ ba'de'd-dehrâniyye: en-nakdu'l-i'timani li Hurûc min'el-ahlâk*, 542.

⁴¹ Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec fi Ufûku't-Te'sîsu'l-Unmûzec Fikri Cedîd*, muh. Rıdvan Merhum (Beirut: İbda', 2015).

the context of religious doctrine and in the broader social and moral order. Additionally, it is a hajjiyyah, impeding the perpetuation of the generation, and a tahsiniyyah, given that displaying the body is aesthetically displeasing. Taha Abdurrahman addresses even the classifications within the religious tradition by integrating values from a metaphysical perspective.

Taha Abdurrahman's approach to Islamic values as a unified whole in his philosophical system can be contrasted with the fragmentation that characterises Western thought. In this sense, he asserts with confidence that an understanding of morality based on Islamic principles can provide integrity despite the fragmentation of Western thought in this area. His approach to values as a complementary and integrative element (metaphysical good) offers a novel alternative to the fragmentation of values in Western thought, which is based on the individual (ethical good). In this context, trusteeship paradigm (al-I'timānī) he constructed provides an unquestionable ethical framework based on the metaphysical good. This necessitates the perception of the universe as a trust, which in turn requires the performance of moral actions in accordance with this perception.

5. AL-I'TIMĀNĪ AND THE CONSTRUCTION OF ISLAMIC MODERNITY

The trusteeship paradigm, or I'timānī, provides a solution to various practical moral problems and aims to create a new society with Islam as its core, based on morality founded on the metaphysical good. This paradigm will safeguard humans from malevolent influences through the natural inclinations inherent to the human condition. Taha Abdurrahman has correctly identified the shortcomings of the personal or ethical good that has emerged in modernity as a means of preventing evil. The ethical understandings that emerged in the wake of the modern period effectively removed an essential component of moral sustainability, namely the concept of God. Nevertheless, they proved incapable of eradicating evil.⁴²

In response to the perceived lack of sustainability of ethical good in the domain of moralisation, Taha Abdurrahman proposed the concept of "inzi'âc". Inzi'âc represents the inner spiritual motivation that enables a moral ascent through the purifying practice of goodness and justice, which develops in one's own inner world.⁴³ It is evident that the development of moral motivation in his thought is contingent upon the level of purification practice attained by the individual. Purification (tazqiyya) is the process of cleansing the soul through a spiritual practice based on faith. It is achieved through a gradual and progressive approach, without the use of coercion. The

⁴² Abdurrahman, *Şurûd mâ ba'de'd-dehrâniyye: en-nakdu'l-i'timani li Hurûc min'el-aĥlâk*, 37-38.

⁴³ Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhü: Sekülerizmin Sıĥlıĥından İlahi Sözcleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliĥine*, çev. Soner Gündüzöz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 862.

practice of purification constitutes the path to moralisation (suluuq). It is a profound, pervasive, transformative, revolutionary, and continuous process. This practice will result in the formation of a love of servitude based on worship within the individual's heart.⁴⁴

The individual who provides moral motivation and sustainability through the practice of purification is also the individual who employs the sanctioned intellect. Reason is a tool that is employed with a moral filter. It can therefore be argued that purificationist practice facilitates the filtering process, enabling the intellect to settle in the perspective of the individual. The individual's discipline of the nafs through Islamic practices and the understanding of rationality that is closely related to this will inevitably result in a definition of the human being that emphasises the feature of "morality". It is evident that the concepts of the purification of the soul, the rationality created with the purified soul, and the human being defined in relation to this rationality are all based on Islamic practices, as this network of relationality makes clear. This system, based on an essence, will establish the trusteeship paradigm (al-İ'timānī), and the moral outputs of the human being equipped with this paradigm will be distinct.

Taha Abdurrahman's trusteeship paradigm based on Islamic essence, will engender novel outcomes of moral action and a novel outcome of modernity. He has addressed the concept of modernity from two distinct perspectives. The first is the "spirit of modernity", which provides the methodology for achieving modernity. The second is the "reality of modernity", which has acquired the spirit of modernity but has also incorporated elements from the practices of the religion, culture, tradition and language in which it is embedded. Taha Abdurrahman posits that the spirit and reality of modernity are inextricably linked. This is exemplified by the relationship between meaning and form, value and form.⁴⁵

He clearly asserts that any reality of modernity must embody the principles of maturity, criticism and inclusiveness. The Western reality of modernity has embraced these three principles, yet it has also resulted in some detriment due to the implementation of these principles in certain practices. Taha Abdurrahman is convinced that the detrimental impact of Western thought on moral and political matters can be mitigated through a modernity based on Islamic principles. To this end, he has authored a comprehensive guide to Islamic modernity, entitled *The Spirit of Modernity*. In his book, *An Introduction to the Construction of an Islamic Modernity*⁴⁶ Taha Abdurrahman presents his vision for an Islamic modernity.

⁴⁴ Abdurrahman, *Dinin Ruhü*, 416-426.

⁴⁵ Hallaq, *Modernitenin Reformu Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlâk ve Yeni İnsan*, 360-363.

⁴⁶ Abdurrahman, *Modernlik Ruhü*.

It is evident that Islamic modernity presents practices that are absent in Western modernity, based on the trusteeship paradigm. The concept of taḥalluq (moralisation) serves as an illustrative case in point. In the context of Islamic modernity, taḥalluq is defined as follows: "To be equipped with that state and attribute in proportion to one's power in relation to what the exemplar/kudweh is qualified for."⁴⁷ It is evident that the construction of Islamic modernity is a manifestation of its intertwining with Taha Abdurrahman's other concepts, including sanctioned reason, purifying practices, and Islamic circulation. This illustrates that the metaphysical concept of the good, which symbolises the unity of being and morality in the Middle Ages, is reflected even in the concept of modernity in Taha Abdurrahman's thought.

CONCLUSION

In conclusion, Taha Abdurrahman is explicit in his assertion that Islamic philosophy critiques existing philosophical thought not to disfigure it or take sides, but to avert disasters in the moral and spiritual sphere. He asserts that Islamic philosophy has the theoretical and practical foundations to prevent these disasters.⁴⁸ Moreover, he posits that the value of rationality in Western thought has been eroded by instrumentalism and the value of separation by fragmentation.⁴⁹ His comprehensive philosophical system will eradicate the other calamities caused by these disasters through an ethical framework grounded in the metaphysical good, as elucidated by Islamic practices. The findings of the study clearly indicate that in Taha Abdurrahman's thought, a reason based on Islamic practices must be subjected to a moral filter. Morality is a defining quality of the human essence. This must precede reason. Given the interrelated nature of Taha Abdurrahman's ideas, he was convinced that Islam could serve as an effective instrument for promoting moralisation and the sustainability of morality. It is evident that Taha Abdurrahman's moralisation, founded upon the integrity of the human being and his creation of morality based on the metaphysical good, represents an alternative to the moralisation based on the fragmentary ethical good that emerged in Western thought. Ultimately, Taha Abdurrahman's holistic understanding of morality presents a relational structure in which humans are created as moral beings, reason is positioned as an act subordinate to morality, morality finds its existence alongside religion, and modernity can be reconstructed in a better moral state with Islam.

⁴⁷ Abdurrahman, *Modernlik Ruhü*, 318.

⁴⁸ Taha Abdurrahman, *min'el-insân'il-ebter ila'l-insâni'l-kevser*, muh. Rıdvan Merhum (Beirut: İbda', 2016), 86.


⁴⁹ Abdurrahman, *Bilgi Ahlâktan Ayrıldığında*, 136.

REFERENCES


- Abdurrahman, Taha. *Ahlâk Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlâki Eleştirisine Bir Katkı*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *al-mafâhîm al-ahlâqiyya' 1: bayna al-i'timâniyya' wa al-'almâniyya'*. 2 Cilt. Beyrut: Merkez Nuhûd, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *Bilgi Ahlâktan Ayrıldığında*. çev. Muhammet Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Abdurrahman, Taha. *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*. çev. Mehmet Emin Güleçyüz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *Dinin Ruhü: Sekülerizmin Sığılığında İlahi Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*. çev. Soner Gündüzöz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *fî Usûl'ul-hıvar ve Tecdîdi 'İlm'il-keîâm*. Beyrut: el-Merkez Segafî el-Arabî, 2. Basım, 2000.
- Abdurrahman, Taha. *Hakikat Arayışı Geleceği İnşa Ufkunda Konuşmalar*. çev. Muhammet Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2023.
- Abdurrahman, Taha. *min'el-insân'il-ebter ila'l-insânî'l-kevser*. muh. Rıdvan Merhum. Beyrut: İbda', 2. Basım, 2016.
- Abdurrahman, Taha. *Modernlik Ruhü: İslami Bir Modernlik İnşasına Giriş*. çev. Mehmet Emin Maşalı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2022.
- Abdurrahman, Taha. *Seküler Ahlâkın Sefaleti İlahi Emanet Paradigmasının Seküler Ahlâk Eleştirisi*. çev. Soner Gündüzöz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2023.
- Abdurrahman, Taha. *Suâlu'l-menhec fî 'Ufuku't-te'sîsu'l-unmûzec Fikri Cedîd*. muh. Rıdvan Merhum. Beyrut/Lübnan: İbda', 2. Basım, 2015.
- Abdurrahman, Taha. *Şurûd mâ ba'de'd-dehrâniyye: en-nakdu'l-i'timânî li Hurûc min'el-ahlâk*. Beyrut: İbda', 2016.
- Alqurashi, Yousef. "Is Taha Abdurrahman a Contractarian Philosopher?" *İslami Araştırmalar* 3/33 (2022), 704-717.
- Ateş, Muhammet. *Taha Abdurrahman'da Modernite Düşüncesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ateş, Muhammet. "Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Mecalüt-Tedavül Kavramı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2022), 32-46.
- Dursun, Abdurrahim. *Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Ahlâkın Din ve Akılla İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Gamsore, Hamidou. *Çağdaş İslam Arap Düşüncesinde Aklın Problemleri, Taha Abdurrahman Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gündüzöz, Soner. "Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 139-155. <https://doi.org/10.18505/cuid.856248>
- Gündüzöz, Soner - Gündüzöz, Güldane. "İslami Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine: Taha Abdurrahman'ın Şehadete Dayalı İletişim Teorisi". *Marife* 21/1 (2021), 105-129.
- Hallaq, Wael. *Modernitenin Reformu Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlâk ve Yeni İnsan*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Hamedî, Monsef. "Reason and Religion in Contemporary Arab Thought". *Al-Daleel*

4/4 (2022), 80-103.

- Kılıç, Emrullah. *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlâkın Yolculuğu*. İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- Kılıç, Emrullah. "Taha Abdurrahman Düşüncesinde İnsan ve Ahlâkın Yeniden Temellendirilmesi". *Beytülhikme* 2/11 (2021), 877-893.
- Kılıç, Emrullah. "Usûl ve Yöntem Arasında Modern İslam Düşüncesi: Benliğin İnşası Taha Abdurrahman ve Burhanettin Tatar Örneği". *Oku Okut Yay.*, (2022), 1-20.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue a Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press, 3. Basım, 2007.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Taha Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'an Yorumlarına Yönelik Eleştirileri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 34 (2015), 1-51.
- Maşalı, Münteha. "Makasıd Konusu Bağlamında Fıkıh Usulü-Ahlâk Tedahülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Taha Abdurrahman Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 181-219.
- Mellouk, Abdelkader. "fi'l-bahsi an Müşterekîn Ahlâkiyyîn Kevniyyin Putnam, Habermas, ve Taha Abdurrahman". *Tabayyun* 6/24 (2018), 97-120.
- Türer, Celal. *Etik ve Etik Sorunlar*. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Woodward, Ashley Dean. *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*. Colorado: The Davies Group, 2009.


 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Yusuf Şahin (YŞ) - Osman Zahid Çifçi (OZÇ).

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

 **Yazar Katkıları / Author Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YŞ (%50), OZÇ (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: YŞ (%60), OZÇ (%40)
Veri Analizi / Data Analysis	: YŞ (%60), OZÇ (%40)
Yazım / Writing up	: YŞ (%70), OZÇ (%30)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision	: YŞ (%70), OZÇ (%30)

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024 • 441-462

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1600706

TEFSİR EPİSTEMOLOJİSİNDE İLM-İ MEVHİBENİN KAYNAKLIK DEĞERİ

The Epistemological Significance of 'Ilm al-Mawhiba in Tafsir

Mahmut AYYILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tefsir Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye orcid.org/04mmwq306

*Assist. Prof., Trabzon University Faculty of Theology Department of Basic Islamic
Sciences Department of Tafsir, Trabzon, Türkiye*

✉ mahmudayyildiz@gmail.com orcid.org/0000-0003-1546-5006

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.06.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 23.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atıf / Cite as: Ayyıldız, Mahmut. “Tefsir Epistemolojisinde İlm-i Mevhibenin Kaynaklık Değeri”.

Mütefekkir 11/22 (2024), 441-462. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600706>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

TEFSİR EPİSTEMOLOJİSİNDE İLM-İ MEVHİBENİN KAYNAKLIK DEĞERİ

Öz

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde müfessirin sahip olması gereken niteliklerden biri olan *ilm-i mevhibe* kavramını incelemektedir. Araştırma, klasik tefsir kaynaklarında ilm-i mevhibenin epistemolojik boyutu, elde edilmiş yolları ve murâd-ı ilâhîyi anlamadaki rolüyle sınırlıdır. Literatürde genellikle tasavvufî bir bakış açısıyla ele alınan ilm-i mevhibe, bu çalışmada tefsir ilminin sistemleşme döneminden itibaren müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler arasında nasıl yer aldığını sistematik bir yaklaşımla ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ilim-amel ilişkisine dayanan ve ilâhî bir lütuf olarak değerlendirilen bu bilgi türünün, diğer formel ilimlerden ayrılan yönlerini tespit etmek çalışmanın özgün tarafını oluşturmaktadır. Araştırmanın amacı, ilm-i mevhibenin tefsir epistemolojisi-sindeki yerini ve müfessirin Kur'an'ı yorumlama sürecindeki işlevini açıklığa kavuşturmadır. Bu doğrultuda, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılarak klasik tefsirler, usul kaynakları ve konuya ilişkin eserler incelenmiştir. Araştırmanın sonucunda ilm-i mevhibenin, salt keşif ve ilhamla sınırlı olmayan, ilim-amel ilişkisi çerçevesinde Allah'ın bir lütfu olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca, ilm-i mevhibenin, müfessirin Kur'an'ın derin manalarını kavrama sürecinde ve kelâmullahın hakikatlerine ulaşmasında analitik ve dil bilimsel yöntemlerin ötesinde temel bir role sahip olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Epistemoloji, İstimdâd, Mevhibe, Amel.

The Epistemological Significance of 'İlm al-Mawhiba in Tafsir

Abstract

This study explores the concept of 'ilm al-mawhiba, a key quality required of a mufassir in interpreting the Holy Qur'ân. The research is limited to the epistemological dimension of 'ilm al-mawhiba in classical tafsir sources, its acquisition methods and its role in understanding the divine will. This study uses a systematic approach to show how 'ilm al-mawhiba, which is generally treated in the literature from a sufi perspective, has been recognized as an essential discipline for mufassirs since the period of systematization of the science of tafsir. The originality of this study lies in identifying the distinctive features of this type of knowledge, which is grounded in the relationship between knowledge and deed and regarded as a divine favor, compared to other formal sciences. The aim of the study is to clarify the role of 'ilm al-mawhiba in the epistemology of tafsir and its function in the process of Qur'anic interpretation. In this direction, document analysis, one of the qualitative research methods is employed to examine classical tafsirs, procedural sources and other works on the subject. As a result of the study, it has been understood that 'ilm al-mawhiba is a divine gift from Allah, not limited to mere unveiling (kashf) and inspiration (ilhâm), but framed within the relationship between knowledge and practice. Furthermore, it was concluded that 'ilm al-mawhiba plays a fundamental role beyond analytical and linguistic methods in the process of understanding the profound meanings of the Qur'ân and reaching the truths of Kalâmullâh.

Keywords: Tafsir, Epistemology, İstimdâd, Mawhiba, Deed.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Yüce Allah'ın ezeli mûciz kelâmıdır. Bu ilâhî kelâm Allah'ın elçisi Hz. Muhammed (s.a.v.) aracılığıyla Arapça olarak insanlığa bildirilmiştir. Tefsir ilmi Arapça lafız ve ter-

kiplerden hareketle murâd-ı ilâhîyi açığa çıkarmayı amaçlayan bir ilimdir. Hem klasik hem modern kaynaklarda müfessirin bu amacı yerine getirmek için sahip olması gereken birtakım donanımsal özelliklere işaret edilmektedir. Kur'an tefsiri için öne sürülen bu koşullar dikkatle incelendiğinde bunların ya bir ihtiyacın ya da tefsir pratiğinde elde edilen tecrübelerin ürünü olduğu görülür. Nitekim tarih boyunca müfessirin bilmesi gereken ilimlerin sayısında görülen değişiklikler de bununla açıklanabilir. Örneğin; sahabe ve tabiin döneminde Kur'an'ı tefsir etmek için Arap diline ve âyetlerin nüzul bağlamına vakıf olmak yeterli iken sonraki dönemlerde sayısı on beşe ulaşan ilimlerin sıralandığı listeler ortaya konulmuştur.¹ Tefsirde müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlere ilişkin oluşturulan ilk sistematik listelerde bile yer alan ilimlerden birisi de ilm-i mevhibedir.

İlm-i mevhibe, bildiği ile amel edene Cenâb-ı Hak tarafından verilen bir ilim olarak tanımlanır.² Tefsirde müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler arasında hem elde ediliş yolları hem de murâd-ı ilâhî ile olan ilişkisi açısından diğer ilimlerden ayrılan özel bir yere sahiptir. Diğer ilimler, kişinin çaba ve emekleriyle kazanılan bilgiler olarak görülürken, ilm-i mevhibe, kişisel çabaların ötesinde, Yüce Allah'ın bir lütfu olarak kabul edilir. Fakat yine de bu ilmin tamamen keşfe ve ilhama dayalı, kişisel tecrübelerden ibaret, denimsiz bir ilim olduğunu söylemek yanıltıcı olacaktır.³ Zira Kur'an ve hadislerde ilim-amel ilişkisi bağlamında Cenâb-ı Hakk'ın kullarına lütfettiği nice hakikatlere sıkça vurgu yapılmaktadır. Ayrıca bu ilim-amel ilişkisinden kaynaklanan vehbî ilimlerin Kur'an'da murâd-ı ilâhînin araştırılması sürecine de önemli katkılar sunduğu bilinmektedir. Nitekim Kur'an'ın derin manalarına nüfuz edebilmek için analitik ve dilbilimsel yöntemlerin yanı sıra ilim ve amel dengesi sağlanarak elde edilen ilâhî bir lütfu yani ilm-i mevhibeye ihtiyaç olduğu bildirilmektedir. Bu çalışmada ilm-i mevhibenin tefsir epistemolojisindeki yeri ve murâd-ı ilâhînin açığa çıkarılmasında müfessire sunduğu katkılar üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede araştırmamızın odak noktasını şu sorular oluşturmaktadır: İlm-i mevhibenin müfessirin tefsirde ihtiyaç duyduğu ilimler arasındaki konumu nedir ve bu ilmin dini

¹ Dönemsel ilmi şartların müfessirin donanımına etkileri ve tefsirde ihtiyaç duyulan ilimlerle ilgili oluşturulan listeler hakkında bilgi ve değerlendirme için bk. Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği-Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 9-31; Muhammet Çol, "Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Kaideler Üzerine Sistematik Bir İnceleme Denemesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019), 205-226.

² Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Dimeşk: Dârü'l-Mustafâ, 2008), 2/1212.

³ Süflerin işârî yorum bağlamında ilm-i mevhibeye ya da diğer bir deyişle işaret ilmine yaklaşımları hakkında bilgi için bk. Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 34-61; Mahmud Esad Erkaya, "Kur'ân ve Tasavvuf", *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı: Tasavvuf Örneği*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2022), 59-63.

naslardaki dayanakları nelerdir? Ayrıca ilm-i mevhibe tefsirde müfessirin hangi ihtiyacını karşılar ve murâd-ı ilâhînin açığa çıkarılmasında müfessire ne gibi katkılar sunar?

Konuyla ilgili Huzeyfe Abdurrahîm Tahhân'ın Katar Üniversitesi'nde hazırladığı 'el-Mevhibe ve eşeruhâ fi't-tefsîr' başlıklı yüksek lisans tezi, ilk izlenimde ilm-i mevhibe ile tefsir arasındaki ilişkiyi vurguluyor gibi görünmektedir; ancak aslında tez, müfessirin tefsir yetkinliklerine odaklanmaktadır.⁴ Bu çalışma, ilim ve amel ilişkisinden çok, tefsir uygulamalarının müfessire kazandırdığı yorumlama becerilerini incelemektedir. Diğer yandan, müfessirin tefsirde ihtiyaç duyduğu bilgileri ele alan çalışmalarda⁵ ise ilm-i mevhibeye çok sınırlı yer ayrıldığı ve bu alanın epistemolojik boyutunun büyük ölçüde ihmal edildiği görülmektedir.

1. MÜFESSİRİN İHTİYAÇ DUYDUĞU İLİMLERİN TASNİFİ

Klasik literatürde tefsirle ilgili çeşitli tanımlar ortaya konulmuştur. Bu tanımlardan bazılarında âyetlerin anlaşılmasına katkı sunan argümanlar öne çıkarılırken, bazılarında lafız-mana arasındaki delalet ilişkisine ve bu ilişkinin muradı açığa çıkarma keyfiyetine vurgu yapılmaktadır.⁶ Yine bu tanımlarda tefsirin müdevven bir ilim kabul edilip edilmeyeceğiyle ilgili tartışmalara işaret eden kayıtlara da yer verilmektedir.⁷ Bu tanımlar arasında tefsirin müdevven bir ilim olduğunu ortaya koyan ve konusu, gayesi ve sınırları hakkında en kapsamlı ve sistematik bilgi sunan tanımın Muhyiddîn el-Kâfiyeci'ye (ö. 879/1474) ait olduğunu söyleyebiliriz. Kâfiyeci, kendisinden önce yapılan tanımlarla ilgili tartışmaları da göz önünde bulundurarak tefsir ilmini şöyle tarif etmektedir: "Tefsir ilmi, insan gücünün yettiği ölçüde, Yüce Allah'ın kelâmının hallerini, murada delaleti bakımından araştıran bir ilimdir."⁸ Bu tanıma göre tefsirin konusu kelâmullahtır. Allah'ın kelâmı tefsir dışında başka ilimlerin de odak noktasını oluşturur. Örneğin; fıkıh ilmi, mükelleflerin hakları ve sorumlulukları bağlamında Kur'an âyetlerinin ihticâca uygun olup olmadığını araştırır. Kelâm ilmi açısından Kur'an, Yüce Allah'ın ezeli sıfatlarının birisi olarak bu ilmin konusunu teşkil etmekle birlikte Allah'ın zâtı, sıfatları ve varlıkla ilişkisi hakkında katî bilgiler içeren en güvenilir kaynaktır. Aynı şekilde Kur'an, fıkıh usulü,

⁴ Huzeyfe Abdurrahîm Tahhân, *el-Mevhibe ve eşeruhâ fi't-tefsîr* (Katar: Câmî'atü Katar, Külliyyetü'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵ Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği-Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi", 23; Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 138-140; Enes Büyük, *Tefsirin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 185-186.

⁶ Büyük, *Tefsirin Mahiyeti Sorunu*, 35-61.

⁷ Molla Fenâri, *Aynü'l-a'yan* (İstanbul: Dersaadet, 1325), 4-5.

⁸ Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Enver Mahmûd el-Mursî (Tanta: Dârü's-Sahâbe, 2007), 53.

tasavvuf ve dil-belâgat ilimleri için de hem bu ilimlerin öncüllerini (mebâdî) belirlemede hem de bu ilimlerinin tartışmalarını (mesâil) çözümlenmede müracaat edilen birincil kaynak mesabesinde. Dolayısıyla bütün bu ilimler, kendi araştırma sahasına giren meselelere taalluku açısından Kur'an'ı inceler. Tefsir ilmi ise Allah'ın kelâmını murada delaleti bakımından araştırır. Müfessir ilâhî kelâmın, Allah'a aidiyetini veya hal karinesiyle lafız formunda murada delaletini açığa çıkarmayı amaçlar.

İslâm âlimleri, Kur'an'da Allah'ın muradının mahiyeti ve bilinebilirliği konusunda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Bu tartışmalar, tefsir ilminin gelişiminde önemli bir rol oynamış ve müfessirin sahip olması gereken niteliklerin belirlenmesine katkıda bulunmuştur.

Bazı âlimler, Allah'ın muradının sadece vahiy ve rivayet yoluyla bilinebileceğini savunmuşlardır. Bu görüşe göre, Allah'ın muradı mutlak gaybi konulardandır ve ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açıklamalarıyla anlaşılabilir. Çünkü Yüce Allah, Kur'an'ı tebliğ etmenin yanı sıra açıklama (tebyîn) görevini de ona yüklemiştir.⁹ Sahabeler ve tabiin âlimleri de bu bilgiyi doğrudan veya dolaylı olarak Hz. Peygamber'den aldıkları için onların da bu konuda söz hakkı vardır. Bu yaklaşımı benimseyenler, rivayetler dışında Kur'an hakkında yorum yapmanın tehlikeli olduğunu düşünmüşlerdir. Nitekim Hz. Peygamber'den ve sahabeden nakledilen bazı rivayetler, Kur'an'ı kendi görüşüyle tefsir edenleri sert bir şekilde uyarmaktadır.¹⁰

Öte yandan, başka bir grup âlim ise Kur'an'daki ilâhî muradın dil ve belâgat ilimleriyle anlaşılabilirliğini savunmuştur. Bu görüşe göre, Kur'an açık bir Arapça ile indirilmiştir ve sahabeler onu anlamakta zorluk çekmemişlerdir. Kur'an, Arapçanın tüm inceliklerini taşıdığı için, onu tefsir edecek kişinin Arapçaya derin bir vukufiyeti olması yeterlidir.¹¹ Müfessir, bütün gayretini bu inceliklerin herkes tarafından anlaşılır hale gelmesi için sarf etmektedir. Nitekim Cenâb-ı Hak Sâd sûresi 29. âyette, Kur'an'dan ibret ve öğüt alacakların akıl ve izan sahibi kimseler olduğunu belirterek, bu insanların âyetler üzerinde derin tefekküre daldığını ifade etmektedir.¹²

Bu iki uç görüşün yanı sıra, bazı âlimler daha dengeli bir yaklaşım benimseyerek her iki metodun da önemini vurgulamışlardır. Bu görüşe göre,

⁹ en-Nahl 16/44.

¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Tefsîri'r-Râgıb*, thk. Celaleddin Diveleki (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 89; Tirmizî, "et-Tefsîr", 1; Ebû Dâvûd, "İlim", 5; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Etfafeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 1/32. Re'y ile tefsir hakkında Peygamber Efendimize isnad edilen hadislerin sened tenkidi hakkında bilgi için bk. Kadir Gürler, "Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 17-46.

¹¹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Mehmed Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1381), 1/8.

¹² Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 90.

tefsirde hem rivayet bilgisi hem de dirayete dayalı dilbilimsel yorumlar önemlidir. Örneğin, İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Kur'an'da Allah'ın muradının ancak vahye muhatap olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve âyetlerin nüzulüne şahit olan sahabenin açıklamalarıyla bilinebileceğini belirtir; diğer açıklamaların ise kesinlik bildirmediğini ifade eder. Bu çerçevede âyetlerde muradın beyanına dair Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ve sahabeden gelen açıklamaları tefsir olarak, bunun dışında kalan fukaha, mütekellimin ve dilcilerin yorumlarını ise te'vil olarak isimlendirir.¹³ Bu ayırım, Hz. Peygamber ve sahabe dışındakilere de Kur'an hakkında yorum yapma hakkı tanımakta, ancak bu yorumların kesinlik derecesini de belirlemektedir.

Molla Fenârî gibi bazı âlimler ise Allah'ın mutlak muradının tam olarak bilinemeceğini savunmaktadır. Çünkü müfessir muradın açığa çıkarılmasında ya nüzul ortamına ait verilere ya da dilin kurallarına baş-vurmakta ve her iki durumda da zanni sonuçlara ulaşmaktadır.¹⁴ Buna karşılık, Kâfiyeci hocası Molla Fenârî'nin aksine dilsel veriler üzerinde muradın kesin olarak bilinebileceğini savunmaktadır. Kâfiyeci'ye göre dilde delalet, vaz'a tabidir. Başka bir ifadeyle mütekellimin kastı ne olursa olsun kelimelerin dildeki kullanımını muradı belirler. Dilbilimci âlimlerin geneli de lafız-mana ilişkisinin, mütekellimin kastına değil, lafzın hangi mana için vazedildiğini anlamaya dayandığını ifade etmişlerdir. Bu nedenle, lafızların işaret ettiği anlamları mütekellimin muradında değil, lafzın vazedildiği anlamlarda aramak gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁵

Bu tartışmalar, Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğinde tefsir-te'vil ayrımının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu ayırım, ilahi muradın beyanı hakkında kesin olanın çerçevesini çizerek müfessirin yorum sahasındaki yetkinliğini belirleyen kriterlere geçişi sağlamıştır.¹⁶ Sonuç olarak, bu farklı yaklaşımlar, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda zengin bir literatürün oluşmasına katkıda bulunmuş, tefsir ilminin gelişimine yön vermiş ve müfessirin sahip olması gereken niteliklerin belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. Ulûmu'l-Kur'ân literatürde bu kriterler *Tefsirin/Müfessirin İhtiyaç Duyduğu İlimler*,¹⁷ *Müfessirlerin Adab ve Şerâiti*,¹⁸ *Tefsir İlminin İstimdâdi*¹⁹

¹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005), 1/3.

¹⁴ Molla Fenârî, *Aynü'l-â'yan*, 5.

¹⁵ Kâfiyeci, *et-Teysir*, 99.

¹⁶ Muhammed İsa Yüksek - Mahmut Ayyıldız, *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Usulünün Temelleri* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2020), 61.

¹⁷ Râğb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 77; Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsir*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-âdab, 2002), 48; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-Fiker, 1420), 1/14; Ebü's-Senâ Şemseddîn el-İsfahânî, *el-Mukaddimât*, thk. Muhammed Abdürrahîm (Dubai: Câizetü Dubâ' ed-Düvelî, 2019), 264.

¹⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/1197; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/140.

gibi başlıklar altında ele alınmaktadır.

İslâm âlimleri, Kur'an âyetlerini doğru yorumlayabilmek ve olası yanlış anlaşılmaların önüne geçebilmek için, tefsir yapacak kişilerin belirli bir ilmi birikime sahip olması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu ilimlerin sayısı hakkında âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Konuyla ilgili ilk olarak kapsamlı ve sistematik bir liste ortaya koyan Râgıb el-İsfahânî'dir. Râgıb, *Câmiu't-tefâsîr* adlı tefsirinin mukaddimesinde, konuya ilişkin değerlendirmelerini "Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Alet İlimlerinin Beyanı" başlığı altında zikretmektedir. Burada lügat, iştikak, nahiv, kıraat, eser-haber, sünnet, usûl, fıkıh, kelâm, mevhibe olmak üzere toplam on ilimden söz etmektedir.²⁰ Daha sonra gelen âlimler oluşturdukları listelerde bazı tasarruflarda bulunmakla birlikte büyük ölçüde bu tasnifi temel almışlardır. Buna göre Nâsirüddîn el-Beyzâvî (ö. 685/1286) listeye belâgat ilimlerini ekleyerek sayıyı on bire çıkarmış,²¹ İbn Cüzey (ö. 741/1340) ise tasavvuf ve kıssaları ayrı birer ilim olarak zikrederek bu sayıyı on iki olarak tespit etmiştir.²² Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) listede bazı önemli değişiklikler yaparak dil-belâgat ilimleri alanını genişletmiş tarih, âsâr-ahbar, tasavvuf, fıkıh, mevhibe ilimlerini dışarıda bırakmıştır. Böylece bu ilimleri yedi ile sınırlandırmıştır.²³ Bu listedeki ilimlerin sayısını bazı âlimler on beşe bazıları yirmi beşe kadar çıkarmıştır. Hatta bazı âlimler, bu konuda standart bir liste belirlemenin doğru olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu âlimlere göre Kur'an âyetleri hakkında yorum yapacak kişilerin her konuda geniş bir birikime sahip olması gerekmektedir. Çünkü Kur'an, ilim sıfatı ile her şeyi kuşatan Yüce Allah'ın kelâmıdır ve hem teorik hem pratik bütün hikmetleri içinde barındırır.²⁴ Ancak, burada zikredilen ilimler, müfessirin sahip olması gereken asgari şartları belirlediğinden bu görüş âlimler arasında pek kabul görmemiştir. Müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlerle ilgili listeye son şeklini veren isim Ebû's-Senâ Şemseddîn el-İsfahânî'dir. Şemseddîn el-İsfahânî (ö. 749/1349) bu ilimleri on beş ile sınırlandırmıştır: Lügat, İştikâk, Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân, Bedî, Kıraat, Esbâb-ı Nüzûl, Asâr-Ahbâr, Sünnet, Usûl-i Fıkıh, Fıkıh, kelâm ve Mevhibe.²⁵ Bu liste Kâfiyeci, Süyûtî (ö. 911/1505), Taşkörizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) gibi

¹⁹ Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, 85; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tünisiyye, 1984), 1/18.

²⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 91.

²¹ Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, "Risâle fi ta'rîfâtü'l-'ulûm ve mevzû'âtihâ", *Tasnîfu'l-'ulûm beyne Nâsiriddîn et-Tûsî ve Nâsiriddîn el-Beyzâvî*, thk. Abbâs Muhammed Hasan (Beirut: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabî, 1996), 96.

²² Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-Tenzil*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1995), 1/11.

²³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1/14-16.

²⁴ Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 49.

²⁵ Şemseddîn el-İsfahânî, *el-Mukaddimât*, 269-271.

sonradan gelen pek çok âlim tarafından da aynen alıntılanmıştır.²⁶

Bütün bu ilimler müfessiri, Kur'an'da gayesi ilim ve amel olan iki temel hakikate ulaşır. Gayesi ilim olan konular Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe iman gibi itikat esaslarına dayanır. Kur'an, insanın idrakini aşan bu gibi gaybi konularda onu cehalet karanlığından kurtarır, hidayete ulaştırır. Dolayısıyla insana önce hakikati öğretir ve onu yakîn ehli kılar. Ancak tek başına bu hakikatleri bilmek kulluğun ifası için yeterli değildir. Kur'an, insana kulluğun nasıl amele dönüştüreceğini de öğretir. Bu bağlamda ibâdat, müştehiyât, muâmelât, ukubât, adâb gibi gayesi amel olan konularla imanı amel sahasına taşır. Zira kulluğun başlangıcı ilim, sonu ise ameldir. İlimsiz amelde ihlastan söz edilemeyeceği gibi amelsiz ilim insanı kemalattan uzaklaştırır. Buna istinaden Kur'an'ın bütününde ilim ve amel hep bir arada zikredilmiştir.²⁷ Kur'an'ı doğru anlama ve yorumlama hususunda ilim-amel dengesi sağlamak ancak lafzî, manevî ve vehbî ilimleri tahsil etmekle mümkündür.²⁸

Kur'an'la meşgul olacak her müfessirin öncelikli olarak bilmesi gereken ilimler lafızlara taalluk eden ilimlerdir. Çünkü her peygambere, muhatap olduğu toplumun diliyle kitap gönderilmiştir. Kur'an da bu çerçevede Arapça olarak indirilmiştir. Müfessir lafzi ilimler sayesinde Kur'an lafızlarının delaletlerini ve telaffuz keyfiyetlerini idrak eder. Buna göre lügat ilmi, lafızları cevherleri itibarıyla inceleyerek kelimelerin temel anlamlarını anlamayı sağlar. İştikak ilmi, köken itibarıyla lafızlar arasındaki ilişkileri inceler, bu sayede kelimeler arasındaki bağlantıları anlamaya yardımcı olur. Sarf ilmi kelimelerin, vazedildiği birincil anlama delaletleri bakımından hallerini i'rab ve binadan ayrı olarak inceler. Nahiv ilmi ise mürekkebin lafızların hallerini i'rab ve bina cihetinden inceleyerek dilbilgisine odaklanır. Meânî ilmi, cümlelerin muktezâ-yı hale uygun olup olmadığını inceleyerek anlam derinliğine katkıda bulunur. Beyân ilmi, cümlelerin kapalılık ve açıklık yönünden ifade yollarını inceler, böylece anlatımın netliğini anlamak için önemlidir. Bedî' ilmi ise ifadelerin güzelleştirilmesine yönelik sanatları inceleyerek estetik bir perspektif sunar. Kur'an lafızlarını manaya delaleti bakımından değil, telaffuz keyfiyeti yönüyle inceleyen lafzî ilim ise kıraat ilmidir.²⁹

Manevi ilimler ise müfessire Kur'an'ın mana ve maksatları ile dinin bütünlüğü içerisinde yer alan olgular arasında irtibat kurmayı öğretir. Nitekim Cenâb-ı Hak Kur'an'da dine dair bütün ferî meseleleri içine alacak bir anlatımla belli başlı konulara işaret etmektedir. Bu konular dinin asıllarını teşkil

²⁶ Konuyla ilgili bilgi için bk. Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği", 11-25; Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*, 173-180.

²⁷ bk. et-Teğâbün 64/9; Gâfir 40/40; er-Ra'd 13/29.

²⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 90.

²⁹ Şemseddin el-İsfahânî, *el-Mukaddimât*, 269-270.

eder. Bazen Hz. Peygamber (s.a.v.) bazen de ilimde rüsûh sahibi âlimler bu asıllardan hareketle dinin ferî meselelerine dair açıklamalar yaparlar.³⁰ Bu ferî meseleler daha sonra ilimlerin tedvin edilmesiyle birlikte belli başlıklar altında bir araya getirilmiş ve fıkıh, kelâm, tasavvuf, hadis gibi sistematik ilimlerin ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Bu ilimler başlangıçta tefsirin konusu olan Kur'an'ı referans alırken daha sonra konularına göre Kur'an'da murâd-ı ilâhîyi açığa çıkarmada kaynak niteliği kazanmışlardır.³¹ Bu ilimler de kendi içerisinde rivayet temelli olanlar ve dirayete dayananlar olmak üzere ikiye ayrılır. Rivayet temelli ilimler esbâb-ı nüzûl, kıssalar ve hadis ilimleridir. Özellikle âyetlerin olay örgüsü, nüzul bağlamı ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatındaki taayyünü hakkında bilgi veren bu ilimlerin temel dayanağı rivayettir. Bu bilgilerin içtihadla çoğaltılması veya detaylandırılması mümkün değildir. Her ne kadar kaynağı itibariyle rivayete dayanıyor olsa da bu verilerin nasla ilişkilendirilmesinin rasyonel bir düzlemde gerçekleştiğini de unutmamak gerekir. Dirayete dayalı ilimler ise ya itikâdî konularla ilgilidir ya da amele yöneliktir. Amelî konularda âyetlerin lafzi delaletlerinden ferî ahkâmın istinbatına olanak sağlayan küllî kaideleri ve usulleri ihtiva eden ilim, usûl ilmidir. Usul ilminin istinbat yöntemlerini kullanarak âyetlerden insanların bireysel veya toplumsal yaşamlarına ilişkin hükümler çıkaran ilim ise fıkıh ilmidir. İtikadî konulara gelince âyetlerde bildirilen hakikatler, lafzi delaletleri aşarak aklın ilkeleri çerçevesinde düşünsel bir çaba ile idrak edilebiliyorsa müfessir bu noktada kelâm ilmine ihtiyaç duyar. Ancak bu hakikatlerden bazıları sadece ilhâm-ı ilâhî ve vehb-i rahmânîye ile idrak edilebilir. Bu durumda müfessir ilm-i mevhibeye yönelir.³²

Lafzî, manevî ve vehbî ilimler, konuları itibariyle birbirinden ayrıştığı gibi kaynakları ve elde edilmiş yolları bakımından da farklılaşırlar. Buna göre lafzî ilimler vaz'a, dil selikasına ve toplumsal uyuşmaya dayanır. Kur'an'ın Arap diline kazandırdığı ifade ve üsluplar da lafzi ilimlerin temelini oluşturu-

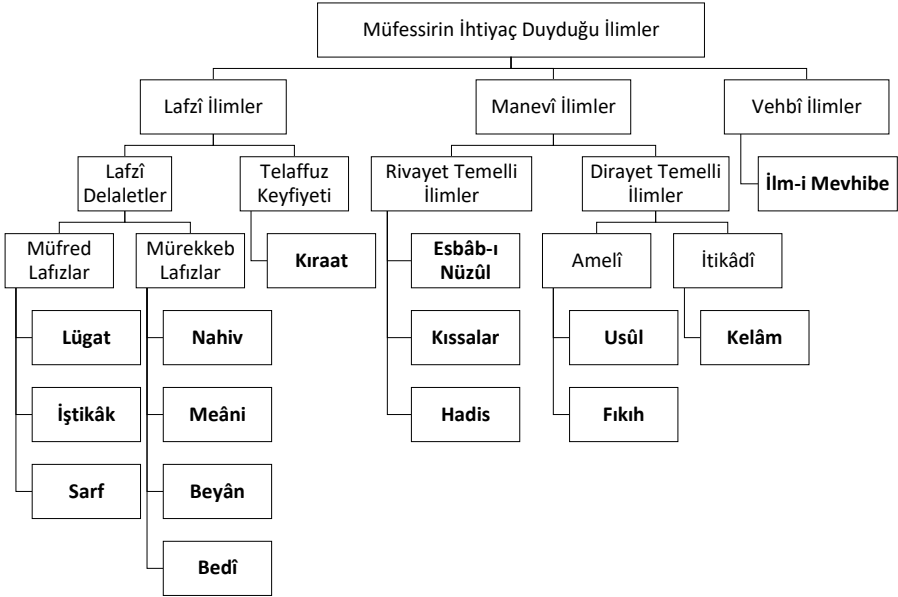
³⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 67.

³¹ Kâfiyeci Kur'an-dini ilimler arasındaki bu münasebeti insan-göz metaforu ile açıklamaktadır. Buna göre dini ilimlerin tedvin sürecinde, ilk dönem tefsir örneklerinden fazlasıyla istifade edildiği göze çarpmaktadır. Nitekim bu ilimlerin meseleleri temellendirilirken müracaat edilen âyetler en tafsilatlı, tefsir kaynaklarında ele alınıp incelenmektedir. Bu açıdan tefsir, bilhassa erken dönemde diğer ilimlere bilgi sunan aracı bir ilimdir ve insana nispetle göz mesabesindedir. Diğer yandan âyetlerin yorumlanma sürecinde tefsir, belagat, fıkıh, kelâm gibi ilimlerin meselelerini mebâdî kabilinden kullanarak geniş bir alana yayılır. Bu bağlamda dini ilimlerin tedvin süreci tamamlandıktan sonra müfessirlerin, ahkâm âyetlerini tefsir ederken fıkıh ve usûl ilimlerinden, itikada taalluk eden âyetlerin tefsirinde ise kelâm ilminden yardım almaması düşünülemez. Çünkü tefsir diğer dini ilimlerden soyutlanmış tamamen müstakil bir alanda ihtisaslaşmayı kabul etmez. Bu noktada tefsirin, dini ilimler içindeki durumu gözün insan bedenine nispeti gibidir. bk. Kâfiyeci, *et-Tefsîr*, 35; Yüksek - Ayyıldız, *Hanefî-Matürîdî Tefsir Usulünün Temelleri*, 23-24.

³² Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 86-87.

rur. Bu ilimler Arapça konuşan toplumların dil yapısı, ifade biçimleri ve kültürel normları gözlemlenerek elde edilir. Manevi ilimler birey ve toplumun hem entelektüel düzeyde hem de avama yönelik ihtiyaçlarını Kur'an'ın mana ve maksatlarına uygun olarak karşılamayı amaçlayan akli çıkarım, analiz ve sentezlere dayanır. Bunun için geçmiş âlimlerin naslar üzerinde uyguladıkları istinbat ve istidlal yöntemlerini araştırmak ve bunları yeni meselelere uyarlamak gerekir.³³ Vehbî ilimler ise ilâhî kaynaklıdır. Lafzî ve manevi ilimlerin aksine gözlem ve araştırma gibi formel eğitim yöntemleriyle tahsil edilmez mahza Cenâb-ı Hakk'ın lütuf ve ihsanıyla elde edilir. Buna sahip olabilmenin tek şartı, kişinin kulluk bilincini eyleme dönüştürmesi veya daha yalın bir ifade ile kişinin bildiği ile amel etmesidir.

Bütün bu açıklamalar ışığında müfessirin Kur'an'ı tefsir ederken ihtiyaç duyduğu ilimleri şu tabloyla gösterebiliriz:



2. İLM-İ MEVHİBE: KAVRAM ANALİZİ, KUR'AN VE HADİSLERDE İLİM-AMEL İLİŞKİSİNİN FARKLI BOYUTLARI

Mevhibe, "birisine karşılıksız bir şey vermek, bağışta bulunmak, hediye etmek, hibe etmek" anlamına gelen vehebe (وهب) fiilinden türetilen bir isim-

³³ Nitekim Molla Fenârî'ye göre bir müfessir, kendisinden önceki âlimlerin yaptığı istinbatları, bu istinbatlarda temel aldığı prensipleri ve anlama yöntemlerini bildiği takdirde dini ilimler alanında çok değerli bir anahtar eline geçirmiş olur. Bu anahtar, onu önceki müfessirlerin erişemediği yeni bilgilere ve özgün yorumlara ulaştırır. Ayrıca bu bilgiler kendisinden sonra gelecek müfessirler için de önemli bir başvuru kaynağı olacaktır. bk. Molla Fenârî, 'Aynü'l-a'yân, 348.

dir.³⁴ Mevhibe kelimesi hususi olarak Kur'an'da zikredilmemekle birlikte, aynı kökten türetilen isim ve fiiller, genellikle Allah Teâlâ'nın kullarına karşılıksız lütuf ve ihsanda bulunması anlamında pek çok âyette kullanılmaktadır.³⁵ Fiil veznindeki kullanımlarından birisi insana³⁶ diğeri vahiy meleği Cebrâil'e³⁷ geri kalanlar ise Cenâb-ı Hakk'a nisbet edilmektedir. Bu bağlamda Şûrâ sûresi 49. âyette Yüce Allah'ın dilediğine kız dilediğine erkek evlat bağışlayacağı ifade edilirken diğer âyetlerde O'nun bazı peygamberlere ve salih kullara yönelik lütuf ve ihsanlarından bahsedilmektedir.³⁸ Yine vehebe fiili dua içerikli âyetlerde emir sîğasıyla Cenâb-ı Hakk'a isnad edilerek dünya-ahiret saadeti için çeşitli konularda O'ndan yardım talep edilmektedir.³⁹ Bu çerçevede vehebe fiili ile duaya taşınan isteklerin çoğunun insan takatini aşan konularla ilgili olması bu taleplerin dua eden nezdindeki değerini ortaya koymaktadır.

Ayrıca Cenâb-ı Hakk'ın Kur'an'da zikredilen isimlerinden birisi de el-Vehhâb'dır. Vehhâb, hiçbir karşılık beklemeden kullarına bolca nimetler veren, ihsanda bulunan anlamına gelir. Kur'an'da peygamberlerin ve ilimde yüksek mertebelere ulaşmış salihlerin bu isimle Allah Teâlâ'ya yakardıkları haber verilir. Bu bağlamda Âl-i İmran 3/8. âyette kalplerimizin doğru yoldan sapmaması ve Cenâb-ı Hak katından büyük bir lütfâ mazhar olmak için bu isimle ona yakarmamız öğütlenmektedir. Yine Sâd 38/35. âyette Hz. Süleyman'ın (a.s.) Cenâb-ı Hakk'a bu isimle iltica ederek kendisinden başka kimseye nasip olmayacak bir saltanat istediği haber verilmektedir. Bu âyette aynı zamanda Yüce Allah'tan talep edilecek şeylerin sınırının olmadığı da bir peygamber duası örneğiyle öğretilmektedir. Sâd sûresi 9. âyette ise Peygamber Efendimizin nübüvvetini inkâr edenler "Yoksa Aziz ve Vehhâb olan

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1414), 1/803-804.

³⁵ Konuyla ilgili âyetler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-müfhehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2007), 857.

³⁶ el-Ahzâb 33/50. âyette sadece Peygamber Efendimiz için geçerli olan veya onunla birlikte bütün ümmeti ilgilendiren bazı evlilikle ilgili hükümler beyan edilmektedir. Bu bağlamda âyet-i kerîmede iman ehli bir kadının mehir talep etmeksizin kendisini Hz. Peygamber'e (s.a.v.) eş olarak bağışlamasının hükmü açıklanmaktadır. Burada kadının nikah karşılığında bir mehir talep etmemesi, kendisini hibe etme olarak ifade edilmiştir.

³⁷ Meryem 19/19. âyette, Cebrâil ile Hz. Meryem arasında geçen bir diyalog anlatılmaktadır. Hz. Meryem, küçük yaşta adandığı mabedin bir köşesinde inzivaya çekilmiş ve ibadet etmektedir. Bu sırada vahiy meleği, kendisine eli yüzü düzgün bir insan suretinde görünür. Hz. Meryem, iffetli bir kadın olduğunu öne sürerek insan kılığındaki meleken, kendisine yaklaşmamasını ister. Vahiy meleği ise kendisinin Cenâb-ı Hak tarafından gönderildiğini ve ona tertemiz bir çocuk müjdesi getirdiğini bildirir. Âyet-i kerîmede bu müjdeye şu ifadelerle yer verilmektedir "Yemin olsun, ben senin Rabbinin bir elçisiyim ve sana bir çocuk bağışlamak (liehebe leki) için gönderildim" Hz. Meryem bir çocuğun dünyaya gelmesi için gerekli şartlardan uzak mahza Cenâb-ı Hakk'ın takdiri ile Hz. İsa'ya gebe kalmıştır. Bu nedenle âyet-i kerîmede bu haber kendisine karşılıksız lütufta bulunmak anlamına gelen vehebe fiili ile bildirilmiştir.

³⁸ el-En'âm 6/84; Meryem 19/49, 50; el-Enbiyâ 21/72, 90; el-Ankebut 29/28; Sâd 38/30, 43.

³⁹ Âl-i İmrân 3/8, 38; Meryem 19/5; el-Furkân 25/74; eş-Şurâ 26/83; es-Sâffât 37/100; Sâd 38/35.

Rabbinin rahmet hazineleri onların elinde mi?” hitabıyla kınanmaktadır. Muhtemelen bu ve benzeri âyetlerin yönlendirmesiyle Allah Resûlü’nün, sahabesine öğrettiği pek çok duada da el-Vehhâb ism-i celilini öne çıkardığı rivayet kaynaklarında bildirilmektedir.⁴⁰ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) tefsirinde el-Vehhâb ismine özel bir yer ayırmaktadır. Onun bu konuda öne çıkardığı hususlar; Allah Teâlâ’nın kullarını yoktan var etmesi, kullarına karşı cömertliği, kesintisiz bir şekilde onlara nimet vermesi, peygamberler ve kitaplar vermesi, ahirette de akıl ve idraklerin fevkinde nimetler bahşetmesi gibi lütuflardır.⁴¹

Dini ilimler terminolojisinde mevhibe, Cenâb-ı Hak tarafından kişiye bildiği ile amel etmesi karşılığında verilen bir ilim olarak tarif edilir.⁴² Nitekim Peygamber Efendimiz bir hadîs-i şerîflerinde “Bildiği ile amel edene Allah bilmediğini öğretir.”⁴³ buyurmaktadır. Konuyla ilgili âyet ve hadisler incelendiğinde ilm-i mevhibe hakkında ilim ve amel arasında lâzımî bir irtibata vurgu yapıldığı göze çarpmaktadır.

Kur’an’da pek çok âyet ilim-amel ilişkisinin önemine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda iman ehlinin genel özelliklerinden ve onların dünya-ahiret hayatındaki hal ve davranışlarından bahseden altmıştan fazla âyette iman ile salih amelin birlikte zikredildiği görülür.⁴⁴ İman, ilmin her türlü şüphe ve zandan arındırılmış en kesin halidir. Zira iman, ardında hiçbir tereddüt barındırmayan inanma halidir. Salih amel ise kişinin iman ettiği ilkeler doğrultusunda bir hayat idame ettirme çabasıdır. Başka bir ifadeyle imanın bilinç halinden eyleme dönüştürülmesidir. Bu açıdan bakıldığında Kur’an’da ilim ve amel arasındaki en güçlü münasebetin iman ve salih amel arasında kurulduğu söylenebilir.

Konuyla ilgili âyet ve hadislerde ilim ile amel arasında dönüşümlü bir etkileşimin olduğuna işaret edilmektedir. Buna göre ilim ancak amelle birlikte sağlam temeller üzerine kurulup genişlerken; amel de ilim sayesinde

⁴⁰ Tirmizî, “Da’avât”, 82; Ebû Dâvûd, “Ebvâbu’n-nevm”, 6; İbn Mâce, “Dua”, 10.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12/216. el-Vehhâb ismi hakkında bilgi ve yorumlar için bk. Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Dımaşk: Dârü’t-Takva, 2020/1442), 3/388-394; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksidü’l-esnâ fi şerhi esmâ’illâhi’l-hüsnâ* (Cidde: Dârü’l-Minhâc, 2020), 160-164; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Esnâ fi şerhi esmâ’illâhi’l-hüsnâ*, thk. Âdil Ahmed İbrâhîm (Mansûra: Mektebetü Feyyâz, 2017), 480-482; İsmail Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 263-265; Bekir Topaloğlu, “Vehhâb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Nisan 2024).

⁴² Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 92.

⁴³ Rivayet kaynaklarında bu hadis tam olarak şu ibare ile yer almaktadır: من عمل بما علم ورثه الله ما لم يعلم = Kim bildiği ile amel eden ederse Allah onu bilmediği ilme varis kılar. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm el-Kelabâzî, *Bahrü’l-fevâ’id*, thk. Muhammed Hasan - Ahmed Ferîd (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 99; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Mısır: Matbaatü’s-Sa’âdet, 1974), 10/15.

⁴⁴ Konuyla ilgili âyetler için bk. Abdulbâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres*, 506-507.

kendisine meşru bir zemin oluşturmaktadır. Bunun bir sonucu olarak imandan yoksun kimselerin yaptığı iyi işlerin Allah katında hiçbir değerinin olmadığı ve amellerin Allah katındaki değerinin niyete göre belirlendiği bildirilmektedir.⁴⁵ Öte yandan amelden yoksun ilmin de kişiye ne dünyada ne de ahirette bir fayda getireceği aksine ahirette onun hesabını zorlaştıracak bir durum ortaya çıkaracağı vurgulanmaktadır.⁴⁶ Bu noktada amellerin ilme Allah katında değer katan bir işleve sahip olduğu kabul edilebilir. Yine Kur'an'da amellerin ilim üzerinde çoğaltıcı bir etkiye sahip olduğuna da dikkat çekilmektedir. Buna göre Cenâb-ı Hakk, bildiği ile amel eden kişiye nice bilinmedik hakikatlerin kapısını açar, her şartta hak ile batılı, doğru ile yanlış ayırt edecek bir idrak lütfeder ve karşılaştığı her zorlukta ona bir çıkış yolu gösterir. Formel eğitim yöntemleri ile değil kişinin bildiği ile amel etmesi sonucu ilâhî bir lütufla elde edilen bütün bu hakikatler ilm-i mevhibe kapsamına dahildir. Pek çok âyet ilim ve amel arasındaki bu ilişkinin farklı boyutlarına işaret eder.

Kur'an'ın en uzun âyeti olan Bakara sûresi 282. âyette İslâm ticaret hukukuna dair borçlanma, şahitlik, rehin bırakma, vadeli-vadesiz satışlar gibi çeşitli konular ele alınmakta ve akabinde "Allah'tan hakkıyla korkun! Allah size gerekeni öğretir." buyrulmaktadır. Yine âyetin devamında ifade edilen hükümler, insanların salt aklî istidlaller yoluyla kavrayamayacağı ilâhî kanunlardır. Bu hükümlerin cemiyete sağladığı faydalar ancak bireyler tarafından kabul edilip uygulamaya konulması ile ortaya çıkar. Bu nedenle âyetin sonunda bu hükümlerin öğrenilmesi için muhataplara tefekkür ve tedebbür değil takvaya yönelmeleri tavsiye edilmektedir. Âyette şart cümlesinin (Allah'tan hakkıyla korkun ki) cevaba atıf harfi ile bağlanması da ilim ile takvanın birbirinden bağımsız düşünülmemeyeceğine işaret etmektedir. Buna göre ilim takvalı olmayı gerekli kılar, takva ise ilmi artırır.⁴⁷ Takva en genel anlamı ile dinin emir ve tavsiyelerine uymak, haram ve yasaklarından kaçınmaktadır. Allah'ın emir ve yasaklarına riayet eden kişinin kalbine, kelâm-ı ilâhîdeki mana ve maksatları doğru kavrayabileceği bir nur ilkâ edilir. Bu nur ile kişi her işinde doğru ile yanlış, hak ile batılı ayırt edebilir. Böylece kişi her zaman hakka meyleder, batıldan uzak durur. Kur'an ıstılahtında buna furkân adı verilir. İlahi kitapların gönderilmesinden en temel maksat hak ile batılı birbirinden ayırmak olduğundan Kur'an'da bazı ilâhî kitaplar, bilinen özel isimleri dışında el-Furkân ismi ile de anılmıştır.⁴⁸

⁴⁵ el-Mâide 5/5; en-Nûr 24/39; el-Furkân 25/23; ez-Zümer 39/65; Buhârî, "Bedü'l-Vahiy", 1; Müslim, "Birr", 34; "İmân", 204; Nesâî, "Cihâd", 24.

⁴⁶ Konuyla ilgili rivayetler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *İktizâ'u'l-İlm el-'amel*, thk. Ebî Abdullâh ed-Dânî (Beyrut: Dârü'l-Lü'lü'e, 2020/1441); Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Zemmü men lâ ya'melü bi-ilmihî*, thk. Ahmed Bezre (Dimaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1990).

⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/118.

⁴⁸ el-Bakara 2/53; Âl-i İmrân 3/4; el-Enbiyâ 21/48; el-Furkân 25/1.

Kur'an'da furkân, takva sahibi müminlerin bir özelliği olarak da zikredilmektedir. Buna göre iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, hak ile batılı bir-birinden ayırt etme kabiliyetine furkân adı verilir. Enfâl sûresi 29. âyette Cenâb-ı Hak, iman ehline hitaben, kullukta takva yolunu tercih edenlerin furkan ile mükafatlandırılacağını haber vermektedir. “Ey iman edenler! Allah’tan korkarsanız O size bir furkân verir, kötülüklerinizi örter ve sizleri bağışlar. Allah büyük lütuf sahibidir.” Âyette geçen furkân kelimesini İbn Abbas, İkrime, Mücâhid, Dahhâk gibi erken dönem müfessirleri çıkış, kurtuluş ve hak ile batılı tefrik eden ayraç olarak tefsir etmişlerdir.⁴⁹ “Kim Allah’tan korkarsa Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder”⁵⁰ âyetini de buna delil getirmişlerdir. Yine Hadîd sûresi 28. âyette “Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve resulüne iman edin ki size rahmetinden iki kat versin, aydınlığında yürüyeceğiniz bir nur lütfetsin ve sizi bağışlasın” buyrulmaktadır. Bu âyetin Ehl-i kitap’tan iman etmiş kimseler hakkında nazil olduğu bildirilmektedir.⁵¹ Dolayısıyla eğer Allah’a imanlarını muhafaza edip resulüne de itaat eder ve takva üzere ömürlerini sürdürürlerse hem İslâm öncesindeki imanları hem de sonradan Müslüman olmaları sebebi iki kat ecirle mükafatlandırılacaklardır. Ayrıca kalplerine kendilerini batıldan koruyacakları bir nur ilkâ edilecek ki; bu nur sayesinde hakkı batıldan kolayca ayırt edebilecek ve imanda sebat edeceklerdir.

Cenâb-ı Hak Bakara sûresi 269. âyette hikmeti dilediğine vereceğini, bu hikmete sahip olanların hayır namına çok şey elde edeceğini ve bundan yalnızca temiz akıl sahiplerinin nasipleneceğini bildirmektedir. Hikmet hem ilimde hem de amelde istikamet üzere olmak, en mükemmel seviyeye ulaşmak anlamına gelir. Kelâm âlimleri hikmeti nazari (teorik) ve ameli (pratik) olmak üzere ikiye ayırırlar. Nazari hikmet bilgi, anlayış ve düşünceyle ilgilidir; insanın zihinsel yeteneklerini kullanarak yüksek idrak seviyesine ve bilgeliğe ulaşmasını ifade eder. Bu bağlamda nazari hikmet insana bilgeliği kavramak ve doğru kararlar vermek için zihinsel yetenekleri sonuna kadar kullanma imkânı sunar. Ameli hikmet ise eylem, davranış ve uygulama ile ilgilidir; bilgiyi pratiğe dönüştürme, doğru ve etkili bir şekilde hareket etme kabiliyeti olarak tanımlanabilir. Bu, kişiye günlük yaşantıda karşılaştığı durumlara uygun, etkili ve adil tepkiler verme yeteneği kazandırır. Bakara sûresi 269. âyet başta olmak üzere Kur’an’ın genelinde hikmet kelimesi hem nazari hem ameli yönünü içine alacak şekilde kullanılmaktadır.⁵² Hz. Ali’den (r.a.) aktarılan yorum da bu hususu destekler mahiyettedir. Buna göre “Al-

⁴⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Mekke: Dâru’t-Terbiyeti ve’t-Türâs, ts.), 13/388-389.

⁵⁰ et-Talâk 65/2.

⁵¹ Ebû’l-Fidâ’ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Muhammed Hüseyin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1419), 8/63.

⁵² Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1420), 7/58.

lah Teâlâ bu hikmeti kime ve ne vesile ile verir?” sorusuna Hz. Ali (r.a.) “Hikmet der ki; Kim beni murâd ederse bildiği ile en güzel şekilde amel etsin.” cevabını vermiş ve akabinde “Onlar ki, söze kulak verir ve onun en güzeline tabi olurlar.”⁵³ Meâlindeki âyeti okumuştur.⁵⁴ Bu âyet-i kerîmenin öncesinde kendini sahte ilâhlardan koruyan ve yüzünü sadece Allah’a dönen müminler için büyük müjdelerden bahsedilmektedir. Bu kişiler kendi içlerinden veya dışarıdan gelebilecek her türlü saptırıcı etkiden korundukları için duydukları veya öğrendikleri sözler arasında akıl ve sağduyuları ile en doğru kabul ettiklerine değer verir ve ona tabi olurlar. Âyetin devamında “İşte bunlar, Allah’ın doğru yola ilettiği kimselerdir. Gerçek akıl sahipleri de onlardır.” buyrulmaktadır. Âyetin genel bağlamı da dikkate alındığında doğruyu araştırıp bulan ve ona tabi olan kimselerin, ilâhî bir lütufla hidayet üzere sebat edeceği ve kişinin tek başına hakikat bilgisine sahip olmasının Allah’ın hidayet lütfuna mazhar olmak için yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu âyet, aynı zamanda el-Bakara 2/269. âyetin sonunda zikredilen temiz akıl sahiplerinin kimler olduğunu da açıklamaktadır.

Konuyla ilgili bir başka rivayete göre Hz. Ali’ye (r.a.), sadece kendisinin Resûlullah’tan aldığı ve başkalarının bilmediği bir hakikatin olup olmadığı sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Hayır, Allah’ın kitabı, şu sahifemde kayıtlı olanlar ve bunları anlama konusunda Allah’ın bana lütfettiği idrak dışında hiçbir şey yoktur.”⁵⁵ Râgıb el-İsfahânî’ye göre Allah’ın ona bahşettiği bu idrak tezekkürdür yani âyetlerden ibret alma ve öğüt çıkarma kabiliyetidir. Bu noktada tezekkür ile tefekkür arasında bazı farklar vardır. Tefekkür, bir konuyu enine boyuna düşünmek ve akıbeti hakkında birtakım öngörülerde bulunmak demektir. Tezekkür ise tefekkürle ulaşılan sonuçlardan ibret almak ve bunlara göre hayata yön vermektir. Dolayısıyla tefekkür tek başına düşünsel bir eylem iken tezekkür bunun yanında fiili bir duruş ortaya koymaktır. Başka bir deyişle tezekkür bilgiyi amele dönüştürme çabasıdır. Bu bağlamda Nahl sûresi 90. âyette kişinin öğrendiklerinden ibret alabileceği seviyeye ulaşabilmesi için birtakım salih amelleri yerine getirmesi gerektiği bildirilmektedir. “Şüphesiz Allah, adaletli olmayı, iyilik yapmayı ve yakın akrabaya yardım etmeyi emrediyor; hayasızlığı, çirkin işleri ve azgınlığı yasaklıyor. Düşünüp ibret alırsınız (yetezekkerûn) diye size öğüt veriyor.”⁵⁶ Yine Muhammed sûresi 17. âyette bildirildiğine göre hidayet yollarını araştırıp bulanlara Cenâb-ı Hak bu yolda sebat verir ve onları kulluğun zirvesi olan takvaya eriştirir. “Hidayeti kabul edenlere gelince Allah onların hidayetini artırır ve onlara takva şuurunu bahşeder.” Nitekim kul hidayet

⁵³ ez-Zümer 39/18.

⁵⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 92.

⁵⁵ Buhârî, “İlm”, 1.

⁵⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 92.

yollarını araştırıp bulmakla mükelleftir. Hikmet ve kerem sahibi olan Allah, kulunu bu ulvi arayışta yalnız bırakmaz ve onun karşısına nice deliller çıkarır. Başta ona peygamber gönderir ve bu sayede akıl melekesini nasıl doğru kullanacağını ona öğretir. Nihayetinde kul bu delilleri adım adım takip ederek hidayete ulaşır. Bu yolda sebat edenler Cenâb-ı Hakk'ın çeşitli lütuf ve ikramlarına mazhar olurlar. Öncelikle takvaya ulaşırlar, akabinde sözün güzeline muhatap olurlar ve nihayet yolları övgüye en layık olan Cenâb-ı Hakk'ın yoluyla kesişir.⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî Yüce Allah'ın, ilim-amel ilişkisi çerçevesinde kullarına bahsettiği bütün bu meziyetlerin ilm-i mehibeye örnek teşkil ettiğini belirtmektedir.⁵⁸

3. TEFSİRDE İLİM-AMEL İLİŞKİSİNİN EPİSTEMOLOJİK YÖNÜ

İslâm düşünce geleneğinde anlam ve delalet teorileri, dinin temel kaynakları referans alınarak geliştirilmiştir. Bu bağlamda Kur'an lafızlarını anlamak ve yorumlamak için üretilen kavram ve yöntemlerde metin, sıradan bir söz olarak değerlendirilmez. Zira her sözün muhtevası ve imkanları o sözün mahiyetine göre belirlenir. Sözün mahiyeti ise mütekellimin zatı ve sıfatları ile sınırlıdır. Ehl-i sünnetin sıfatlar nazariyesine göre kelâm Yüce Allah'ın zâtî-ezelî sıfatlarındanır. Kur'ân-ı Kerîm ise nefsî olan bu ezeli kelâmın lafzî boyuta taşınan ve muhatapları aciz bırakan formudur.⁵⁹

Kur'an'da murâd-ı ilâhînin dilbilimsel bir formda bize ulaşmış olması kelâmullahın Arap dilinin kaidelerine mahkûm olduğu anlamına gelmez. Çünkü ona iman edenler kelâmullah ile sadece bilgi yönünden değil aynı zamanda varoluşsal yönden de bir bağ kurar. Kur'an elfâzı elbette murâd-ı ilâhîyi içkindir. Ancak yine de insanın bu lafızlardan hareketle Allah'ın sıfatlarını, kelâmını ve ilmîni kuşatabilmesi mümkün değildir.⁶⁰ Bu durum, dil aracılığıyla tafsili bir beyan hüviyeti kazanan ve insanın önündeki bütün mazeretleri kaldırarak katî delil hüviyeti kazanan Kur'an'ın manalarının yalnızca dilbilimsel verilerle idrak edilemeyeceği anlamına gelir. Nitekim farklı ilgilerle fıkıh, tefsir, nahiv, belâgat gibi disiplinlerde vazedilen küllî kaideler de bu öncüllere dayanır.⁶¹ İmâm Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımında tefsiri kat'î alan olarak Peygamber Efendimizin beyanı ile eşleştirmesi de yalnızca beyân-ı mütekellim ile nesnellik kazanan bir anlam tanımlamasın-

⁵⁷ el-Hac 22/24.

⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 92.

⁵⁹ Şemsüddîn el-İsfahânî, *el-Mukaddimât*, 93. Ayrıca Ehl-i Sünnet'in kelâm nazariyesi hakkında bilgi için bk. Sa'deddîn Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 4/143-163; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Salame Claude (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990), 259-306; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzâk (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949), 138-143.

⁶⁰ Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 1/9.

⁶¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/6-7.

dan kaynaklanır.⁶²

Ehl-i sünnetin kelâm nazariyesinden yola çıkarak yaptığımız bu tespitlerde iki husus araştırmanın konusu ve tefsir alanında anlam sorgulamaları açısından kritik önem arz etmektedir. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın anlam alanının ihata edilemeyecek kadar geniş olması; diğeri ise muhatapların Kur'an ile irtibatının varoluşsal bir yöne sahip olmasıdır. Kur'an'ın içerdiği bilgilerin muhatap tarafından tam anlamıyla kuşatılmayacağı tespiti, Kur'an'ın anlaşılması için kendisine ihtiyaç duyulan bilgi ve yöntemlerle doğrudan ilişkilidir. Çünkü sözün muhtevası, onun hangi argümanlarla ve nasıl anlaşılacağını belirler.⁶³ Râgıb el-İsfahânî'nin tefsir mukaddimesi bu bağlantıların açığa çıkarılması açısından önemli bir kaynaktır. İsfahânî, mukaddimede "Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Alet İlimlerinin Beyanı" başlığı altında "Tefsir yapmak caiz midir?" sorusuyla konuya giriş yapar ve iki uç söylemle bu soruya cevap arar. Bunlardan birincisi, âlim, edib ve geniş bir fıkıh, nahiv, rivayet bilgisine sahip de olsa hiçbir kimsenin tefsir yapmasının caiz olmadığı kanaatidir, diğeri ise dil/edebiyat bilgisine sahip herkesin tefsir yapabileceği görüşüdür. İsfahânî, bu iki görüşü de aşırı bulur; çünkü Allah Resûlü (s.a.v.) dışında kimse tefsir yapamaz denildiğinde bilgisine ihtiyaç duyulan birçok şeyin terk edileceğini, herkes tefsir yapabilir denildiğinde ise âyetlerde Kur'an'ı anlamak için getirilen şartların görmezden geleneceğini ve birçok yanlış bilginin tefsire dahil edileceğini belirtir. Râgıb el-İsfahânî'nin teklifi öncelikle Kur'an'ın muhtevasına odaklanmaktır. Çünkü müfessirin tefsir yaparken hangi bilgilere ihtiyaç duyduğu bu şekilde belirlenecektir: Kur'an'ın içerdiği İman ve İslâm'ın şartları iki ana esasa dayanır. Bunlar gayesi inanç olan ilim ile gayesi amel olan ilimdir. İlim temel esastır, amel ise tamamlayıcı unsurdur. Amel olmadan ilim tamamlanmaz, ilim olmadan da amel ihlaslı olmaz. Gayesi iman olan ilmin konusu gayba taalluk eden meselelerdir. Çünkü iman, görünmeyeni ve bilinmeyeni araştırır. Bu ilim, Allah'ın varlığı, birliği, peygamberlerin ve meleklerin varlığı gibi gaybî konuları kapsar. İman, insanın manevi yolculuğunda rehberlik eden bir ışık gibidir, ona göre hayatını şekillendirir. Diğer yandan gayesi amel olan ilim, Kur'an'ın rehberliğinde yaşanan ve uygulanan bilgidir. Kur'an, sadece okunan bir kitap olmanın ötesinde, yaşam tarzını yönlendiren bir rehberdir. Bu ilim, Kur'an'ın emirlerini anlama, onlara uygun bir yaşam sürme ve İslâmî değerleri günlük hayata entegre etme sürecini içerir. Dolayısıyla, müfessirin tefsir yaparken ihtiyaç duyduğu bilgiler, gayba ilişkin bilgilerle birlikte Kur'an'ın hayata uygulanmasını sağlayan ilimleri içermelidir. Bu, tefsiri sadece kavramsal bir anlam arayışı olmaktan çıkarıp Kur'an'ın hayata nasıl

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/3.

⁶³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, thk. Ali Muhammed Mustafa, Saîd el-Mehâsinî (Dımeşk: Dârü'l-Feyhâ, 2022), 2/89.

yön verdiğini anlama ve uygulamaya koyma sürecine dönüşmesini sağlar. Râgıb el-İsfahânî buradan yola çıkarak müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler listesinin sonuna ilm-i mevhibeyi yerleştirmiştir.⁶⁴

İlm-i mevhibeyi daha önce, bildiği ile amel eden kişiye Cenâb-ı Hakk'ın ihsan ettiği bir ilim olarak tanımlamıştık. Bu tanım yukarıdaki öncülerden hareketle tespit ettiğimiz ikinci unsurla da doğrudan alakalıdır. Buna göre Kur'an'ı anlamak, Kur'an ile var olmak, Kur'an'ı hayatın her alanında var kılmaktır. Diğer bir ifade ile Kur'an'ı sadece epistemolojik bir bilgi kaynağı değil bir varlık kitabı olarak idrak edebilmektir. İlm-i mevhibe Kur'an ile amel ederek kemale yaklaşan kimseye Cenâb-ı Hakk'ın hakikatin örtüsünü açması anlamına gelir. Süyûtî, müfessirin bilmesi gereken ilimlerin içerisinde ilmi mevhibeyi de zikrettikten sonra bu ilmin problem addedebileceğine, ilm-i mevhibeyi elde etmenin insan gücünün sınırları içerisinde olmadığını, dolayısıyla müfessir olabilmenin şartı olarak ileri sürülemeyeceğine dair bir itiraz yapılabileceğine işaret eder. Ancak Süyûtî'ye göre ilm-i mevhibe ile böyle bir itiraz yersizdir. Zira ilm-i mevhibeyi elde etmenin yolu, Yüce Allah'ın kuluna bu ilmi ihsan etmesini gerektirecek amel ve zühdü yerine getirmektir.⁶⁵

Süyûtî'nin işaret ettiği nokta, geleneksel paradigmanın altında yatan kabulleri yansıtmaktadır. Klasik paradigma, Kur'an'ın manalarını kavramak için dilbilimini tek başına yeterli görmemektedir. Bu bağlamda Kur'an'ı anlamanın, elbette dil ve ifadeyi içeren bir olgu olduğu kabul edilir; ancak, anlamaya yönelik ileri sürülen koşullar, dilbilimsel ve rasyonel düzeyin ötesine geçerek varoluşsal amaçlarla bütünleşmektedir. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) bu hususu *Fehmü'l-Kur'ân*'da ele alırken Kur'an ile irtibatın Cenâb-ı Hak ile irtibat olduğunu belirtir ve dilbilimsel delaleti neredeyse tamamen aradan çıkarır. Muhâsibî'ye göre, Kur'an'ın Arapça dışında başka dille indiği tasavvur edilse yahut Allah'ın bir kelâmı olduğu bilinse ancak bu kelâm hiç durulmasa durum değişmeyecektir. Kul bu bilgiye sahip olarak kelâm-ı ilâhiye muhatap olduğu anda ona duyduğu tazim ve hürmetten dolayı oracıkta ruhunu teslim etse yeridir. Kur'an Arapça olarak indirildiğinde Allah'ın varlığına, birliğine ve eşsiz sıfatlarına delalet eden kevnî âyetlerin tafsilî bir beyanı olarak bize ulaşır. Bu beyanı anlamak için ahlâken yetkinleşmeye gerekir. Zira örneğin Allah Teâlâ'yı sevmeyen bir kimsenin O'nun sözüne değer vermesi, söze değer vermeyen kimsenin O'nun mesajlarını kavraması mümkün değildir. Kullarına yönelttiği tehdit ve müjdelere gerekli tazimi gösteremeyen ve Allah'ın rahmetini ve gazabını takdir edemeyen kimselerin rahmet ve azap âyetlerini ne kadar anladığı söylenebi-

⁶⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 89-91.

⁶⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/1212.

lir?⁶⁶ Muhâsibî bütün bu tespitleri mahza sûfi bir nazarla yapmaz. Bu açıdan, Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) "Kalbinde bid'at, kibir, heva, dünya sevgisi olan, gûnahta ısrar eden, imanı tahkik seviyesinde olmayan, ilmi olmayan müfessirin görüşüne itimat eden veya kendi akli çıkarımlarını temel alan kimselerin vahyin manalarını anlayamayacağını ve Kur'an'ın sırlarının bu kimselere açılmayacağını"⁶⁷ söylerken Muhâsibî'nin yaklaşımını referans alması bizi şaşırtmamalıdır.⁶⁸

Öte yandan Kâfiyeci mantık-dilbilim düzleminde konuyu analiz ederken muhkem ifadelerde bile nisbî müteşabihliklerin olabileceğine dikkat çekmekte ve salt dilsel delaletler ile murâd-ı ilâhiye ulaşmanın imkanını sorgulamaktadır. Konuyu müfred lafızlarla örneklendirerek *semâ* ve *arz* gibi manası duymakla anlaşılan kelimelerin murada delaletinin boyutları üzerinde düşünebiliriz. Bu kelimelerin bizdeki karşılığı bir hakikat bilgisi midir? Yoksa kendisine bu kelimelerle işaret edilen şeylerden mi ibarettir? İnsan bu kelimelerin delalet ettiği hakikatleri mahiyetleri, sıfatları ve yaratılış amaçları itibariyle ile kavrayabilir mi? Peki böyle bir kavrayış gerçekleşmediğinde içerisinde *semâ* ve *arz* kelimelerinin geçtiği âyetlerin tam olarak anlaşıldığı söylenebilir mi? Bütün bu sorular, insanın kainatla ilişkisinin, dilbilimsel ifadeleri anlama ve yorumlamaya doğrudan etki ettiğini göstermektedir. Bu ilişkiyi doğru kurmak için dil dışı bir duyuş ve çabaya ihtiyaç vardır.⁶⁹

Sonuç itibariyle ilm-i mevhibenin tefsirdeki meşruiyeti, Kur'an'ın mahiyeti ve muhtevası ile doğrudan ilişkilidir. Râgıb el-İsfahânî'nin ilm-i mevhibeye de yer verdiği müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlerin listesini sıralamadan önce meseleye Cenâb-ı Hakk'ın kitabının tefsir edilip edilemeyeceği problemiyle ilgili konuya giriş yapmasının sebebi de budur. Kur'an'ın Allah'ın zâtî sıfatı olması, anlamlarının kuşatılamaması gibi öncüller kabul edildiğinde onun manalarına yaklaşmak analitik ve dilbilimsel çabaların ötesinde nüzul amacına uygun bir kaynağa daha ihtiyaç duyar. Bu kaynak ilim-amel dengesi gözetilerek elde edilen ilm-i mevhibedir. Bu noktada ilm-i mevhibe tefsirde analitik-dilbilimsel çabaların içerisinde sınınamaz muğlak bir alan açmaz, aksine tefsire konu olan lafızların gönderiliş amacına muvafık olma-

⁶⁶ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'an*, thk. Hüseyin Kuvvetli (İrbid: Dârü'l-Fikr, 1971), 308-310. Fehmü'l-Kur'an'da Muhâsibî'nin Kur'an'ı anlamının esaslarına ilişkin görüşleri hakkında bilgi ve değerlendirmeler için bk. Muhammed İsa Yüksek, "Muhâsibî'nin Fehmü'l-Kur'an'ı Bağlamında Kur'an'ı Anlamının Neliği/Tefsir İlminin Öncülleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 538-558.

⁶⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/197.

⁶⁸ Benzer açıklamalara Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında da rastlamak mümkündür. Örneğin; "Kur'an Okumanın Batınî Adâbı" bahsinin girişinde Gazzâlî, Kur'an'ı doğru anlamak için öncelikle kelâmın aslını bilmek, onun sahibine gereğince tazim ve hürmet etmek ve huzûr-ı kalb ile bu kelâma yönelmek gerektiğini belirtmektedir. bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 2/89-92.

⁶⁹ Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 99-101.

yan bir anlama çabasını dışlar.

SONUÇ

Sonuç olarak tefsir ilminin nihai gayesi, Kur'an'da mündemiç olan ilâhî muradı beşerî imkanlar ölçüsünde açığa çıkarmaktır. Bu ulvî gayeye ulaşmak için müfessirler, nüzul dönemi bilgilerinden dilbilimsel araçlara kadar çeşitli yöntemler kullanmışlardır. Usul âlimleri, tefsir faaliyetinde ihtiyaç duyulan ilimleri sistematik bir şekilde tasnif ederek lafzî, manevî ve vehbî ilimler şeklinde kategorize etmişlerdir. Ancak şu husus önemle vurgulanmalıdır ki, insan idrakinin sınırlı oluşu sebebiyle, gösterilen tüm çabalara rağmen Allah'ın muradının tam anlamıyla kavranması mümkün değildir.

Bu bağlamda Râgıb el-İsfahânî'nin yaklaşımı özel bir önem arz etmektedir. O, müfessirin Kur'an ile kurduğu ilişkinin salt bilgisel değil, varoluşsal bir boyutunun da olduğuna dikkat çekmiştir. Râgıb'a göre, tefsirde ihtiyaç duyulan ilimlerin doğru tespiti için öncelikle Kur'an'ın içeriğine odaklanmak gerekir. Kur'an'ın iki temel mesajı olan iman ve İslâm'dan ilki bilgiye, ikincisi ise pratiğe dayanmaktadır. Bu sebeple usul âlimleri, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler arasında ilm-i mevhibeye özel bir yer vermişlerdir. Bu yaklaşım, tefsir faaliyetinin hem teorik hem de pratik boyutlarını kapsayan bütüncül bir anlayışı yansıtmaktadır.

Bu noktada ilm-i mevhibenin mahiyetini anlamak büyük önem taşımaktadır. İlm-i mevhibe, Kur'an'ın öğretileriyle amel eden kullarına Allah'ın bir lütfu olarak hakikat perdesini aralamakta ve onları vahyin derin sırlarına vâkıf kılmaktadır. Bu ilmin elde edilmesi, insanın sınırlarını aşan ulaşılmaz bir hedef olarak görülmemelidir. Nitekim birçok âyet ve hadiste, zühd ve takva yoluyla bu ilme ulaşmanın mümkün olduğu vurgulanmaktadır. Buradaki temel prensip, ilmi amele dönüştürmek, yani bilgiyi yaşantıya aktarmaktır.


İlm-i mevhibe sayesinde Kur'an'ın hakikatini kavrayan müfessir, onu doğru anlama ve yorumlama imkânına kavuşur. Böylece salt kişisel görüşlerle (rey ile) tefsir yapmanın tehlikelerinden de korunmuş olur. Buna karşılık, dünya sevgisi, kibir ve bidat gibi manevi hastalıklarla malul olan, günahlarda ısrar eden, imanı tahkik seviyesine ulaşmamış, ilimden yoksun veya nefsanî arzularının peşinde koşan kimselerin Kur'an'ı doğru anlamaları ve vahyin sırlarına erişmeleri mümkün değildir. Bu çerçevede Kur'an'ı anlamak, onunla var olmak ve onu hayatta var kılmakla eşdeğer bir anlam kazanmaktadır. Bu bütüncül yaklaşım, tefsir ilminin hem teorik hem pratik boyutlarını kapsayan derin ve kapsamlı bir anlayışı temsil etmektedir.

KAYNAKÇA


Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2007.
Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. thk. Yusuf Abdürrezzâk.

- Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer. "Risâle fî ta'rifâtî'l-'ulûm ve mevzû'âtihâ". thk. Abbâs Muhammed Hasan. 93-109. *Tasnîfu'l-'ulûm beyne Nâsiriddîn et-Tûsî ve Nâsiriddîn el-Beyzâvî*. Beyrut: Dârü'n-Nahdatî'l-'Arabî, 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yaynevi, 1973.
- Büyük, Enes. *Tefsirin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Çol, Muhammet. "Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Kaideler Üzerine Sistemik Bir İnceleme Denemesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019), 205-226.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-Fiker, 1420.
- Ebû Mansûr el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Esmâ' ve's-sfât*. thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Dimaşk: Dârü't-Takva, 2020/1442.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Mısır: Matbaatü's-Sa'âdet, 1974.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Mehmed Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1381.
- Ebû'l-Mu'în en-Neseî, Meymûn b. Muhammed. *Tebseratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Salame Claude. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Erkaya, Mahmud Esad. "Kur'ân ve Tasavvuf". Ed. Ahmet Cahid Haksever. 55-81. *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı: Tasavvuf Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2022.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1420.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksidü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsna*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. thk. Ali Muhammed Mustafa - Saïd el-Mehâsinî. Dimeşk: Dârü'l-Feyhâ, 2022.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Gürler, Kadir. "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 17-46.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *İktizâ'ül-'ilm el-'amel*. thk. Ebî Abdullâh ed-Dânî. Beyrut: Dârü'l-Lü'lüe, 2020/1441.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Zemmü men lâ ya'melü bi-'ilmihî*. thk. Ahmed Bezre. Dimaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1990.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dârü't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1414.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman. *et-Teyşîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Enver Mahmûd el-Mursî. Tanta: Dârü's-Sahâbe, 2007.
- Karagöz, İsmail. Esmâ-i Hüsnâ. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği-Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 9-31.
- Kelabâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-fevâ'id*. thk. Muhammed Hasan - Ahmed Ferîd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Koçyiğit, Hikmet. *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed

- Berdûnî - İbrahim Ettafeyyîş. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. thk. Âdil Ahmed İbrâhîm. Mansûra: Mektebetu Feyyâz, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2007.
- Molla Fenâri. *Aynü'l-a'yân*. İstanbul: Dersaadet, 1325.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *el-'Akl ve fehmu'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. İrbid: Dârü'l-Fikr, 1971.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Mukaddimetü Tefsiri'r-Râgıb*. thk. Celaleddin Divelekci. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Sa'deddîn et-Teftâzânî Mesûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. Dimeşk: Dârü'l-Mustafâ, 2008.
- Şemseddîn el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdirrahmân. *el-Mukaddimât*. thk. Muhammed Abdurrahîm. Dubai: Câizetü Dubâî ed-Düvelî, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Mekke: Dârü't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.
- Tahhân, Huzeyfe Abdurrahîm. *el-Mevhibe ve eseruhâ fi't-tefsîr*. Katar: Câmi'atü Katar, Külliyyetü'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Topaloğlu, Bekir. "Vehhâb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vehhab>
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdülkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-âdab, 2002.
- Yüksek, Muhammed İsa - Ayyıldız, Mahmut. *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Usulünün Temelleri*. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2020.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Muhâsibî'nin Fehmü'l-Kur'ân'ı Bağlamında Kur'an'ı Anlamanın Neliği/Tefsir İlminin Öncülleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 538-558.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Kur'ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı". *Eskiye* 42 (Eylül 2020), 851-880.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mahmut Ayyıldız.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024 • 463-484
ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1600710

THE POSSIBILITY OF THE COMPANIONS FABRICATING NARRATIVE ACCORDING TO AL-MĀTURĪDĪ

Mâtürîdî'ye Göre Sahâbenin Rivayet Uydurmasının İmkânı

Tunahan ERDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı ABD, Burdur, Türkiye orcid.org/04xk0dc21
Assist. Prof., Burdur Mehmet Akif Ersoy University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Dept. of Dept. of Arabic Language and Rhetoric, Burdur, Türkiye
✉ tunahanerdogan1234@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-3374-6063>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 25.06.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 31.10.2024
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atıf / Cite as: Erdoğan, Tunahan. “The Possibility of the Companions Fabricating Narrative According to al-Mâtürîdî”. *Mütefekkir* 11/22 (2024), 463-484.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600710>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

THE POSSIBILITY OF THE COMPANIONS FABRICATING NARRATIVE ACCORDING TO AL-MĀTURĪDĪ*

Abstract

According to the principle adopted by the Sunnī schools of thought, the Companions were considered trustworthy in transmitting hadīth. al-Māturīdī (d. 333/944), a prominent representative of the Ahl al-Ra'y within the Hanafī school, asserts that it is not obligatory to adhere to the narrations of everyone who encountered the Prophet. Because it is possible that some of these people may have fabricated a narration. Since they were individuals who encountered the Prophet, the Companions are also encompassed within the scope of al-Māturīdī's statements. This approach, which raises important problems for the science of ḥadīth, if accepted as it is, also calls into question the reliability of religious knowledge as a whole. Furthermore, al-Māturīdī accepts a narration that implies that the companion Fāṭimah bint Qays may have lied as authentic and uses it as evidence. Based on these two pieces of evidence, the study hypothesizes that according to al-Māturīdī, it is both possible and probable for the Companions to fabricate ḥadīth. On the other hand, he has very clear expressions of praise and admiration for the Companions and declares that it is obligatory to follow their narrations. The aim of this study is to reveal the invalidity of the hypothesis in question within the framework of al-Māturīdī's positive opinions about the companions. Although his individual statements might suggest that the Companions could fabricate narrations, when considered alongside his general views on the Companions, it becomes evident that al-Māturīdī aligns with the Sunnī sects on the trustworthiness of the Companions. According to the findings of the research, al-Māturīdī adopts the definition of the ṣaḥāba proposed by the methodologist (uṣūliyyūn), rather than the ḥadīth scholars, referring to the hypocrites and some ordinary individuals who had limited interaction with the Prophet. In any case, al-Māturīdī does not include them in the scope and definition of the ṣaḥāba, and the apparent contradiction between his statements is resolved. The research was limited to al-Māturīdī's explanations about the companions, and the document analysis method, which is one of the qualitative research methods, was employed in the study.

* Bu makale İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmesi insanlık ve hukuk dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık çeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's displacement of more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane and unlawful. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.

هذه المقالة مهداة إلى أولئك العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين لقوا حتفهم نتيجة الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. إن تهجير إسرائيل لأكثر من مليوني مواطن من سكان غزة من منازلهم وأراضيهم هو عمل غير إنساني وغير قانوني. وإن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتناق مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم. ولذلك ينبغي محاكمة إسرائيل بتهمة جرائم الحرب والإبادة الجماعية.

Keywords: Ḥadith, Fabricating Narrative, Companions, The Trustworthiness of the Companions, Lie.

Mâtürîdî'ye Göre Sahâbenin Rivayet Uydurmasının İmkânı

Öz

Sünnî ekollerce benimsenen kurala göre sahâbe hadis naklinde âdil kabul edilmiştir. Ehl-i Re'y Hanefî ekolünün önemli bir temsilcisi olan Mâtürîdî (ö. 333/944) ise Peygamber'le karşılaşan herkesin aktardığı rivayetlere uymanın gerekli olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bu kimselerden bazılarının rivayet uydurabilmesi mümkündür. Peygamber'le karşılaşan kimselerden oluştukları için Mâtürîdî'nin ifadelerinin kapsamına sahâbe de girmektedir. Hadis ilmi açısından önemli sorunları beraberinde getiren bu yaklaşım, olduğu şekliyle kabul edildiği takdirde aynı zamanda bir bütün olarak dini bilginin güvenilirliğini de tartışmaya açmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî, sahâbeden Fâtıma bint Kays'ın yalan söylemiş olabileceği anlamını içeren bir rivayeti sahih kabul ederek istidlâlde bulunmaktadır. Çalışmanın hipotezi bu iki delile dayalı olarak Mâtürîdî'ye göre sahâbenin hadis uydurmasının mümkün ve muhtemel olduğu düşüncesidir. Diğer taraftan onun sahâbeyi tazim ve tebcil eden, onların rivayetlerine uymanın vacip olduğunu beyan eden çok açık ifadeleri bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Mâtürîdî'nin sahabe hakkındaki olumlu kanaatleri çerçevesinde söz konusu hipotezin geçersizliğini ortaya koymaktır. Her ne kadar ilgili ifadeleri bağımsız ve tek başına değerlendirildiğinde sahâbenin de rivayet uydurabileceği şeklinde bir anlam taşısas da sahâbe hakkındaki genel kanaatiyle birlikte ele alındığında Mâtürîdî'nin ashâbın adaleti konusunda sünnî mezheplerle aynı çizgide durduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Araştırmanın bulgularına göre Mâtürîdî hadisçilerin değil, usûlcülerin sahâbe tanımını esas almakta, söz konusu kimselerle münâfıkları ve Peygamber'le çok fazla zaman geçirmemiş avam tabakasından bazı kimseleri kastetmektedir. Her durumda ilgili kimseler Mâtürîdî tarafından sahâbe kapsamına ve tanımına dâhil edilmemekte, ifadeleri arasında ilk bakışta göze çarpan çelişki böylece giderilmiş olmaktadır. Araştırma Mâtürîdî'nin sahâbe hakkındaki açıklamalarıyla sınırlı tutulmuş ve çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet Uydurma, Sahâbe, Sahâbenin Adaleti, Yalan.

INTRODUCTION

The Companions, who were the friends of the Prophet Muhammad (PBUH) and the first interlocutors of the revelation sent to him, were accepted by the Sunnite sects as righteous in the transmission of ḥadīth. This point, which is included as a rule in the ḥadīth literature as “All of the Companions are righteous” (الصحابه كلهم عدول),¹ emphasizes that they did not fab-

¹ Ibn Abū Ḥatīm al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* (Beirut: Dāru lhyā'i al-Turāsi al-Arabī, 1271/1952), 1/7; Ibn 'Abd al-Bar al-Namari, *al-Istī'āb fī ma'rīfat al-aṣḥāb* Critical ed. Ali Muhammad Muavvid-Adel Abdulmawjūd (Beirut: Dāru al-Kutubi al-İlmiyye, 1415) 1/129; Ibn al-Şalāh al-Shahrazūrī, *Ma'rīfat al-anwā'i 'ulūm al-ḥadīṣ* Critical ed. Nūr al-Dīn Itr (Syria: Dār al-Fikr, 1406/1986), 1/295; Nawawī, *al-Taḥrīb wa al-tayṣīr li-ma'rīfati sunan al-baṣḥiri al-naẓīr* Critical ed. Muhammad 'Uthman al-Khusht (Beirut: Dāru al-Kitābi al-Arabī, 1405/1985), 50, 92; Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī fī sharḥi Taḥrībi al-Nawāwī* Critical ed. Abū Qutayba Nazar Muhammad al-Faryābī (s.l.: Dāru Tayba, n.d.), 1/234, 375, 2/674; Enbiya Yıldırım, “Ashâbın Adaletinin Akli Temelleri” *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe - II - Sahâbe ve Rivâyet İlimleri* - (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 51-67.

ricate ḥadīth on behalf of the Prophet Muhammad. Therefore, the fairness of the narrators in the Companions' stratum is excluded from the examination in the criticism of the narrations.² Ḥanafīs also agree on the justice of the Companions.³ However, those who met the Prophet only once, or whose association with him or narration from him was very rare were not included in the definition and scope of the Companions by the Ḥanafī methodologist and were considered as unknown narrators.⁴ The Mu'tazilites, on the other hand, who share the same view as the Ḥanafīs in the definition of the Companions, consider all of the Companions to be righteous except for those whose fiṣq is evident.⁵

Abū Mansūr Muhammad al-Māturīdī (d. 333/944), one of the leading Ḥanafī scholars of Samarqand in the 4th/10th century, made a statement in his extant exegetical work, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, which can be understood as contrary to the Sunnī approach to the justice of the Companions. In this explanation, al-Māturīdī states that it is not necessary to follow what everyone who encountered the prophet(s) transmitted from them. Because, according to him, it is possible for some people who saw the prophet(s) to fabricate narrations on his behalf. al-Māturīdī's related statements are as follows:

فإنما بينها للخلق لئلا يتبعوا في الرواية كل من لقي النبي إذ قد يكون من أمثالهم اختراع الرواية وإلزام السامعين الأمور المعتادة من الرسل ورد ما لا يوافق ذلك من الرواية ولذلك أبطل أصحابنا خبر الخاص فيما يُبلى به العام

"Allah has revealed this [the story of Solomon] to the people so that they may not follow what is narrated [from the prophet(s)] by everyone who meets the Prophet. For some of such people [who meet the Prophet] may fabricate narrations,

² Sam'ānī, Abū al-Muzaffer, *Ḳawāṭi' al-adillah fi al-uṣūl* Critical ed. Muhammad Hasen al-Shafī'ī (Beirut: Dāru al-Kutubi al-'Ilmiyye, 1418/1999), 1/342, 385; Shīrāzī, Abū Ishāq, *al-Tabṣira fi uṣūli al-fikh* Critical ed. Muhammed Hasen Heito (Dimashq: Dāru al-Fikr, 1403), 329. Although there are some narrations in the sources that the Prophet or some of the Companions dismissed some of the other Companions, research has revealed that most of these expressions of dismissal are not used in the sense of "deliberate lying" in ḥadīth narration. Accordingly, these expressions were used to express that the opinion, fatwā, or ijtihād of the narrator was "erroneous". In some of the narrations, although the news was dismissed on the basis of personal opinion, it was understood that the news was actually transmitted correctly. Only a few narrations that have the meaning of lying are due to human reasons such as anger and resentment. Bünyamin Erül, "Sahabe Döneminde "Tekzīb" ve Tekzibin Mahiyeti Rivayetlerdeki Tekzīb İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme", *The Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* 39/1 (1999), 455-489.

³ Serahsī, Shamsülemme, *Uṣūlu al-Serahsī* (Beirut: Dāru al-Ma'rifah, n.d.), 1/344, 359; Pezdawī, Abū al-Uṣr, *Uṣūl al-Pezdawī* (Karachi: Matbaatū Jāwid Berīs, n.d.), 151; 'Abd al-Azīz al-Bukhārī, *Kaṣf al-asrār fi sharḥi Uṣūli al-Pezdawī* (s.l.: Dār al-Kutubi al-Islāmī, n.d.), 2/364-365, 3/4.

⁴ Mutlu Gül, "Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefi Fukahasının Sahabe Algısı", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV* ed. Ümit Güneş (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2013), 4/1010.

⁵ Hüseyin Hansu, "Mu'tezile'de Sahâbe Algısı", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe -Sahâbe Kimliği ve Algısı-* ed. M. Abdullah Aydınlı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 488-490.

and may make even ordinary things that the prophets do [on a daily basis] obligatory on their interlocutors, and may reject narrations that contradict this. That is why our companions [Ḥanafīs] considered the news of the Prophet invalid in cases that are considered to be common knowledge (umūm al-balwā) because of its widespread use.”⁶

al-Māturīdī’s statements are about the 102nd verse of Surah al-Baqarah. The meaning of the verse is as follows:

“They (the Jews) followed what the devils said about the reign of Solomon. Solomon did not disbelieve, but the devils disbelieved by teaching people magic and what was revealed to the two angels in Babylon, Hārūt and Mārūt. But these two did not teach anyone anything unless they said, ‘We are only a trial, do not disbelieve (by magic and sorcery)’. So they used to learn from these two what would separate a man from his wife. But they could not harm anyone except by Allah’s permission. They were learning things that would harm themselves and would be of no benefit. And they knew that the one who bought it had no share in the Hereafter. If only they knew how evil is that for which they sold themselves!”⁷

According to al-Māturīdī’s explanation of the related verse, the Jews were subject to the magic written, recited or narrated by the devils, claimed that they had received it from Solomon, and said that Solomon was a disbeliever if they were considered as disbeliever. Allah, on the other hand, rejected their claims in the Qur’ān and declared that the devils are unbelievers because they teach magic to people and those who follow them are unbelievers because they believe in what they write or teach and act upon it. According to Ibn ‘Abbās (d. 68/687-88), the reason for the verse’s revelation is that after Solomon’s death, the devils dug up the books that had been written by his orders and buried under his throne, and wrote magic, blasphemy, and falsehood between each line, and then they said, “This is what Solomon practiced!”. For this reason, some ignorant people said bad things about Solomon, accusing him of blasphemy, but the scholars were abstained. According to another view, the books containing magic were written by demons, who spread them among the people and taught them. When Solomon heard of this, he examined the books and hid them under his throne because he found it objectionable for people to learn them. When he died, the demons took the books out and taught them to the people, saying that they were the knowledge that Solomon had reserved for himself. With this verse, Allah declared that Solomon was innocent. According to a third view, when Solomon died, some illnesses and pains arose among the people, and they said, ‘If Solomon were alive, he would have found a cure! Thereupon, the devils wrote some books containing magic and placed them in the houses, then took them out and said that they were books written by

⁶ Māturīdī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān* Critical ed. Ahmet Vanhoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/190.

⁷ al-Baqarah 2/102.

Solomon.⁸

After quoting these narrations, al-Māturīdī does not make a preference among them as he often does. He states that it is not known how the event took place, only that the Jews abandoned the books of the prophets and followed the books of the devils and the magic to which they invited them.

In addition to the theoretical explanations mentioned, some of the expressions he included in the text of a concrete narration he mentioned in *Ta'wīlāt* also indicate that, according to al-Māturīdī, it is possible for the Companions to lie in ḥadīth narration. According to the narration, Fāṭimah bint Qays (d. 54/674 [?]), who had divorced from her husband claimed that the Prophet had not made a judgment about her in terms of alimony (nafaqa) and residence (suknā).⁹ 'Umar (d. 23/644) said, "We do not abandon the Book of our Lord and the Sunnah of our Prophet because of the words of a woman we do not know she told the truth or lie." (لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول (امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت).¹⁰ The narration in question, which al-Māturīdī cited and thus accepted as authentic, shows that it is possible for Fāṭimah bint Qays to lie -there is no doubt that Fāṭimah saw the Prophet and talked to him-, in line with al-Māturīdī's statements quoted above. Moreover, this accusation is made by another prominent Companion like 'Umar.

al-Māturīdī, who is considered an authority in many fields such as theology, jurisprudence, tafsīr, and uṣūl, as well as being one of the imams of Ahl al-Sunna's creed, does not coincide with the Sunnī tradition's attitude and stance on the justice of the Companions when his statements quoted above are interpreted to include the Companions. If his above statement is accepted in this form, it has a meaning that eliminates the justice of at least some of the Companions. Does al-Māturīdī then differ from the Sunnī tradition on the justice of the Companions? If the answer to this question is yes, the reliability of the religious knowledge transmitted by the Companions, including the Qur'ān and ḥadīths, will be called into question. If al-Māturīdī thinks the same as the Sunnī tradition on the justice of the Companions, then it is necessary to determine who or what he means by his words above. On the other hand, how should 'Umar's words about Fāṭimah bint Qays, which al-Māturīdī quoted, be understood, and interpreted?

This study aims to reveal al-Māturīdī's view on the justice of the Companions within the framework of the above questions. After briefly describing the approach of Sunnī thought on the definition and justice of the

⁸ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 1/188-190.

⁹ For a study on the narrations of Fāṭimah bint Qays on alimony and maintenance, see. Hakan Tahtacı, "Fātuma Binti Kays ve Rivāyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)", *Journal of Suleyman Demirel University Institute of Social Sciences* 1/42 (2022), 249-262.

¹⁰ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 15/232-233.

Companions, al-Māturīdī's conception of the Companions is determined in a holistic manner, and then it is shown where his statements, which have a meaning that the Companions can also fabricate narrations, and 'Umar's words about Fāṭimah bint Qays stands within this integrity. The main reason for writing this study is that we have encountered verbal claims that al-Māturīdī believed the Companions could fabricate ḥadīth by referring to his relevant statements. However, the existence of a clear claim that al-Māturīdī held the view that the Companions could fabricate ḥadīths has not been identified in a scientific publication.¹¹ In fact, al-Māturīdī's related statements are still a matter that needs to be clarified independently of these claims.

Before addressing the issue, it would be useful to briefly mention al-Māturīdī's theory of news (akhbār) and his approach to news. In his system of thought, news is divided into two categories: Mutawātir and āḥād¹². Although it is possible that each of the transmitters of mutawātir news may lie individually, the fact that the news rises to the level of tawātur shows that all of them are telling the truth. Its elevation to the level of tawātur requires that the news be accepted as if it had been heard from its source. Therefore, just as the information obtained through the senses expresses certainty and there is no need to investigate its truthfulness, so does the trustworthy news expresses certainty and there is no need to investigate its truthfulness. On the other hand, since it is possible for the transmitters of āḥād news to lie, their veracity must be investigated. As a result of the research, it is possible to act on āḥād reports that meet the necessary conditions.¹³ However, there is no certainty about them in terms of belonging to their source, as is the case with mutawātir news.¹⁴ Accordingly, al-Māturīdī regards the transmitted information as news, regardless of its source, and -if it is not mutawātir- examines whether it fulfills the conditions for the acceptance of the narration.

¹¹ For an example of an inference that, according to al-Māturīdī, the narrations of anyone who saw the Prophet cannot be followed and that he thought that such people could fabricate narrations, see. Recep Köklü, *Hadis Usulünün Teşekkülünde Sosyo-Politik ve Sosyo-Kültürel Bağlam* (Samsun: Ondokuz Mayıs University Graduate School of Education, PhD Thesis, 2022), 437.

¹² Mutawātir: "Tradition transmitted by so many reliable narrators that there could be no collusion or compulsion to lie". Ahmet Yücel, *Hadis Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 164. Āḥād: "Isolated tradition. Narration of an individual. Tradition from individuals. Solitary tradition. Solitary report, Non-Massively transmitted hadith". Yücel, *Hadis Sözlüğü*, 239.

¹³ For a comparative study on al-Māturīdī's theory of news and his conditions for the acceptance of āḥād news, see. Tunahan Erdoğan, "İmam Māturīdī'nin Te'vīl ve Haber Teorilerinin Mukayesesi", *Turkish Academic Research Review*, 6/3 (September 2021), 1053-1085.

¹⁴ Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* Critical ed. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 85-86; Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 6/475.

1. THE DEFINITION OF THE COMPANIONS (ŞAĤĀBA) AND THEIR POSITION IN ĤADĪTH TRANSMISSION

Although there are some differences of opinion about the definition of the Companions,¹⁵ the muĥaddiths generally consider anyone who saw the Prophet (ru'yah) or met him (liqā) and died¹⁶ as a believer to be a Companion.¹⁷ For reasons arising from the difference in their methods and aims, the scholars of uşul differ from the ĥadīth scholars in the definition of the şaĥāba. The uşul scholars stipulate being with the Prophet for a long time (mulāzamah).¹⁸ According to their approach, those who saw the Prophet only occasionally or who were with him for a very short time for some reason and left him immediately are not included in the definition and scope of the şaĥāba.¹⁹

Sunnī muĥaddiths considered the Companions to be righteous ('ādel) in the transmission of the Qur'ān in general and the Prophet's words in particular. At this point, no distinction was made between those who were involved in internal disturbances and wars, which are called fitnah, and those who were not. So much so that the term "wasat" in the 143rd verse of Surah al-Baqarah is explained with the word "udul".²⁰ The fact that there was no need to investigate the justice of the Companions was based on some verses²¹ and ĥadīths²² that were said to purify them, as well as a ratio-

¹⁵ For the differences of opinion on the definition of the şaĥāba, see. Irāqī, Zayn al-Dīn, *Fetĥu'l-muĥiş bi-sherĥi Elfiyyat al-ĥadīş* Critical ed. Ali Hussein Ali (Egypt: Maktabah al-Sunna, 1424/2003), 4/78-89.

¹⁶ Even though the phrase "who died as a believer" is implicit in the other definitions, some scholars have included it in the definition of the Companions in order to eliminate possible objections. See here. Irāqī, Zayn al-Dīn, *Sharĥ al-Tabşira wa al-tazkira* Critical ed. Abdullatif al-Humaym-Māhir Yāsīn al-Fahl (Beirut: Dāru al-Kutubi al-'Ilmiyye, 2002), 2/120.

¹⁷ Bukĥārī, Muhammad b. Ismā'il, *Şaĥīĥ al-Buĥārī* Critical ed. Muhammad Muhammad Tāmir (s.l.: Dāru al-Bayāni al-Arabī, 2005), "Faĥāilu aşĥābi'n-nebi", 731; Ibn al-Şalāĥ al-Shahrazūrī, *Muĥaddimah Ibn al-Şalāĥ fi 'ulūm al-ĥadīth* Critical ed. Abdullah al-Minshāwī (Cairo: Dāru al-Ĥadīth, 2010), 267; Ibn Hajar al-Askalānī, *Nuzĥāt al-naẓar fi tavzīĥi Nuĥbati al-fiker* Critical ed. Salāĥ Muhammad Muhammad Awīda (Lebanon: Dāru al-Kutubi al-'Ilmiyye, 2012), 88; Suyūṭī, *Tadrīb*, 2/667.

¹⁸ Abū al-Husayn al-Basrī, *al-Mu'tamad fi uşūli al-fīĥ* Critical ed. Khalīl al-Mayyis (Beirut: Dāru al-Kutubi al-'Ilmiyye, 1403), 2/172; Sam'ānī, *Ķawāṭi'u al-adillah fi al-uşul*, 1/392-393; Ibn al-Şalāĥ al-Shahrazūrī, *Muĥaddimah*, 267; Ibn Hajar al-Askalānī, *al-Işābah fi temyizi al-şāĥābah* Critical ed. Adel Ahmed Abdulmajūd-Ali Muhammad Muavvid (Beirut: Dāru al-Kutubi al-'Ilmiyye, 1415), 1/7.

¹⁹ Māzerī, *Īzāĥ al-maĥşul min Burĥān al-uşul* Critical ed. 'Ammār al-Tālibī (s.l.: Dāru al-Garbi al-Islāmī, n.d.), 482; Sahāwī, Shams al-Dīn, *Fetĥ al-muĥiş bi-sharĥi Elfiyyah al-ĥadīş li al-İrāķī* Critical ed. Ali Hussein Ali (Egypt: Maktabah al-Saniyyah, 1424/2003), 4/99; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 1-8; Nuri Tuĥlu, "İmam Mâturīdî'de Sahabe Anlayışı", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanevîlik-Mâturîdîlik-* ed. Cengiz Çuhadar etc. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/409-411.

²⁰ Suyūṭī, *Tadrīb*, 2/674. See. Jaşşşās, *al-Fuşul fi al-uşul* (s.l.: Wizārah al-Awqāf al-Kuwaitiyya, 1414/1994), 3/257-258.

²¹ al-Baqarah 2/143; Al-İmrān 3/110, al-Ĥadīd 57/10; al-Anbiyā 21/101, al-Fath 48/18, 29.

nal argument were regarded as the carriers and transmitters of religion. According to this understanding, any doubt about the narrations of the Companions would result in the restriction of the Islamic religion only to the period of the Prophet and invalidation in later periods.²³

When it comes to the Companions, justice (‘adālah) means that they did not deliberately lie on behalf of the Prophet and that there is no need to investigate the conditions required for justice about them.²⁴ As human beings, it is possible for the Companions to make some mistakes in the transmission or understanding of ḥadīths. These are matters considered within the scope of ḍabt (powers of memory).²⁵

We do not have a strict definition of which of the above two different approaches to the Companions al-Māturīdī prefers, which were adopted by the muḥaddiths and methodologists (uṣūliyyūn). Although his approach to the Companions is generally that they should all be remembered with reverence and veneration, his explanations on some of the issues in the *Ta’wīlāt al-Qur’ān* make it possible to make a strong guess on this issue. In the incident that led to the revelation of the 11th verse of Sūrah al-Jum’a, some people who heard that a trade caravan was coming while the Prophet was delivering a sermon (hutbah) left the mosque and went to meet the caravan. In his exegesis of the relevant verse, al-Māturīdī seeks an answer to the question of how such an act, which was not expected of the Companions, was possible. According to him, the perpetrators of these acts were some newcomers to Islam, merchants who had not yet fully grasped the meaning of the Prophet’s address and sermon. According to al-Māturīdī, these people who caused the verse to be descended were not prominent members of the community, nor were they the ones who were friends with them

²² Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, “Shahādāt”, 9; “Faḍāilu aṣḥābī’n-nabī”, 1; “Riḳāk”, 7; Muslim b. Hajjāj, *Ṣaḥīḥu Muslim*, Critical ed. Muhammad b. Nizār Temīm-Haytham b. Nizār Temīm (Beirut: Dār al-Arqām, n.d.), “Fadāil al-ṣaḥāba”, 208-216.

²³ Juwaynī, Imām al-Haramayn, *al-Burhān fī uṣūli al-fīkh* Critical ed. Abd al-Azīm al-Dīb (Qatar: s.n., 1399), 1/631-632; Ibn Hazm, *al-Iḥkām fī uṣūli al-aḥkām* Critical ed. Ahmed Muhammad Shākir (Beirut: Dāru al-Afāqī al-Jadīda, n.d.), 5/89-91. Since it was the Companions who transmitted the Qur’an and other rulings of Islam to the next generations, those who criticized them in the science of ḥadīth were themselves considered to be majrūh. Khatīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī ‘ilmi al-rivāyah* Critical ed. Māhir Yāsīn al-Fahl (s.l.: Dāru Ibn al-Jawzī, 1432), 1/175; Mizzī, Yūsuf b. ‘Abd al-Rahmān, *Tahzīb al-Kamāl fī asma’i al-rijāl* Critical ed. Bashshār Awād Ma’rūf (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1400/1980), 19/96.

²⁴ Shawkānī, *Irshād al-fuḥūl ilā taḥkīki al-ḥaḳ min ‘ilmi al-uṣūl* Critical ed. Ahmad Azv Ināyah (Dimashq: Dāru al-Kitābi al-Arabī, 1419/1999), 1/188.

²⁵ See for some examples. Zarqashī, Badr al-Dīn, *al-Ijāba li-irādī ma’sadarakathu al-‘Ā’ishah ‘alā al-ṣaḥāba* Critical ed. Rifat Fawzī Abdalmuttalib, (Cairo: Maktabah al-Hānjī, 1421/2001), 1/61, 90, 143. See also Bünyamin Erul, *H. Āiṣe’nin Sahabeye Yöneltilgi Eleştiriler* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 1-215; H. Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu* (Ankara: İlahiyât, 2004), 1-276; Alawī b. Hāmid b. Muḥammad b. Shihāb al-Dīn, *‘Adālah al-ṣaḥāba lā tastaḏim ḍabtahum* (San’ā: Dāru al-Kutub, 2013), 1-69.

(muṣāḥabah). They were from the common people who could not comprehend the value of the sermon and its giver due to their ignorance (وكانوا من سوقة القوم ومن سفلتها). In fact, none of the prominent Companions and scholars left the masjid at that time. Similarly, the attitude in the narration that some people laughed when a blind person entered the mosque and fell into a well²⁶ is a behaviour that is not expected from the Companions. However, these were not the prominent Companions but some of those from the lower class of society who were there (من أتباع القوم وسفلتهم). Therefore, there is nothing strange in their behavior.²⁷

If we pay attention to the expressions used by al-Māturīdī while narrating these two incidents, we can see that he used the word “tribe” instead of the word “ṣaḥāba” about them. If it is accepted that this usage is deliberate, it is possible to conclude that al-Māturīdī, just like the methodologists, does not consider those who were not in the company of the Prophet for a long time as ṣaḥāba. In fact, al-Māturīdī uses the word ṣaḥībū/ṣuḥbah (ولا صحبوا / أجلتكم / They did not remain friends with their dignitaries for long) to indicate that they were not in friendship with the elders of the Companions (and thus not in friendship with the Prophet). This word has the same meaning as the word lāzamū/mulāzamaḥ used by the methodologists. Some of al-Māturīdī’s other statements also support this opinion. For instance, in a place where al-Māturīdī describes some negative actions that he does not consider possible to be committed by the Companions, he does not only use the word aṣḥāb when talking about them, but also specifically records the phrases “as for the companions who accompanied him/were with him...” (فأما أصحابه الذين صحبوه).²⁸

Another point that shows that al-Māturīdī is closer to the approach of the methodologists rather than the ḥadīthists on the definition of the Companions is the following: Although al-Māturīdī includes many ḥadīths in his works, he is not a ḥadīth narrator. In fact, his inclusion of ḥadīths in his work cannot technically be considered as narrating ḥadīth. Because, in al-Māturīdī’s works, there is no mutṭaṣil (contiguous/unbroken) isnād of any ḥadīth reaching back to the Prophet. There is no ḥadīth in which al-Māturīdī

²⁶ Ibn Adī, *al-Qāmil fī ḍu’afā’i al-rijāl*, Critical ed. Adel Ahmed Abdulmawjūd-Ali Muhammad Muavvid (Beirut: al-Kutub al-Ilmiyya, 1418/1997), 2/9, 4/100-104, 4/319; Daraqtunī, *as-Sunan* Critical ed. Abdullah Hāshim Yemānī al-Madanī (Beirut: Dāru al-Ma’rifah, 1386/1966), 1/161-171. Here, al-Dāraqutnī gives various versions of the ḥadīth, criticizes some of the narrators, and accepts as true the narration that has been transmitted as mursal. Bayhaqī, *al-Ḥilāfiyyāt bayna al-’imāmeyn: al-Shāfi’ī wa Abī Ḥanīfa wa aṣḥābih* (Cairo: al-Rawda li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1436/2015), 1/378, 381-382, 393, 398, 406.

²⁷ Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 15/163-165. For an assessment that al-Māturīdī stands close to the scholars of uṣūl in his definition of the ṣaḥāba, see. Tuğlu, “İmam Māturīdī’de Sahabe Anlayışı”, 1/410-411.

²⁸ Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 14/57-58.

is in the isnād in the books of ḥadīth, nor do the muḥaddithis include him in their works of tabaqāt (biographical works of muḥaddithis). He uses ḥadīths not for the purpose of narration, but to derive judgments and rules from them, to make inferences and to explain their wisdom.²⁹ On the other hand, al-Māturīdī was a jurist³⁰ and a methodologist. Moreover, according to sources, he wrote two works of uṣūl, called, *Maāḥiz al-sharāyī' fī uṣūli al-fiqh*, and *Kitāb al-jadal fī uṣūli al-fiqh*³¹ but it is not known whether these two books have survived to the present day. Alā al-Dīn al-Samarqandī (d. 539/1144) also emphasizes al-Māturīdī's deep knowledge and authority in both uṣūl and furū' sciences.³² As a result, it can be expected that al-Māturīdī, who adopts the approach of the methodologists in terms of general method and determining/processing knowledge, to be in line with them in terms of the definition of the ṣaḥāba.

It should also be noted that al-Māturīdī constantly distinguished between the prominent Companions and the others. al-Māturīdī rejects from the beginning any narration or interpretation that he thinks would harm the prominent great Companions' status as Companions. According to him, such negative acts can't have been committed by the distinguished Companions.³³

2. PROMINENT ELEMENTS IN AL-MĀTURĪDĪ'S CONCEPTION OF THE COMPANIONS

Under this heading, elements that reflect al-Māturīdī's opinion about the Companions will be included. Thus, a general framework will be drawn in which context his statements about those who met the Prophet and fabricated lies in his name should be evaluated.

2.1. The Superiority of the Companions

Classical Sunnite literature generally emphasizes the superiority of the

²⁹ Tunahan Erdoğan, *İmam Māturīdī'nin Düşüncesinde Hadis* (Antalya: Akdeniz University Social Sciences Institute, PhD thesis, 2021), 2, 34, 72-76, 86-87, 181. al-Māturīdī's followers also maintained the attitude of not mentioning an uninterrupted sened in the transmission of narrations. See. Hüseyin Kahraman, *Maturidilikte Hadis Kültürü* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 47-54.

³⁰ In the copies of *Ta'wīlāt*, there are many expressions such as "Qāla al-faqīh" that point to al-Māturīdī's jurisprudence. These phrases, which were added by his students and the annotators, indicate that al-Māturīdī was recognized as a faqīh. For some examples, see. Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 1/127, 319; 2/52; 15/67, 152, 169.

³¹ Samarqandī, Alaaddīn, *Sharhu Ta'wīlāt al-Qur'ān* (İstanbul: Topkapı Palace Museum Library, Madinah Department, 179), 1b; Kefevī, Mahmūd b. Süleyman, *Katāib al-a'lāmi al-akhyār min fuqahā'i mezhebi al-Nu'māni al-mukhtār* (Tehran: Kitābhāne-i Majlis-i Shūrā-i-National, 87826), 180b-181a.

³² Samarqandī, Alaaddīn, *Mizānu al-uṣūl fī natāici al-'uqūl* Critical ed. Muhammad Zaki Abdulbirr (Qatar: Metābi al-Duha al-Hadīse, 1404/1984), 3.

³³ See. Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 10/186-187, 13/363.

Islamic ummah over other nations. In this context, it is stated that the Companions are the most superior and best generation after the prophets.³⁴ Among the issues that al-Māturīdī touched upon in the context of evidence and signs of the superiority of the Companions are the existence of verses directly addressing the companions and their indications,³⁵ the support of the Companions to the Prophet in establishing and transmitting the religion,³⁶ Allah's command to the Prophet to consult with the companions,³⁷ the troubles they went through for the sake of spreading the religion, and their devotion to the faith.³⁸ According to him, the Companions are also the most superior in terms of knowledge. They are the special ones chosen by Allah to be the companions of His Prophet and to continue His religion.³⁹ According to al-Māturīdī, the Companions are leaders to be followed. Muslim societies have always been encouraged to follow them.⁴⁰ It is not possible for anyone to be in an equal position with the Companions.⁴¹

Along with the virtue discourse about the Companions, al-Māturīdī considers some Companions superior to others and places them in a more privileged position in terms of accepting and preferring the information transmitted from the Companions in religious matters.⁴² In line with his views mentioned above, it can be clearly stated that al-Māturīdī characterizes the Companions as the most superior generation as in the classical Sunnī literature.

2.2. The Witnessing of the Companions to Revelation

al-Māturīdī states that the Companions have a privileged position because they witnessed the revelation and knew the events that led to the revelation of the verses. Since they saw with their eyes (*mu'āyanah*) and witnessed (*shahādah*), their explanations about a verse provide certainty as to what the divine will is in that verse. This is similar to the fact that it is possible to have certain knowledge about an object only through the senses (*mushāhadah*). This is why the statements of the Companions are called *tafsīr* and the statements of the *fuqahā* are called *ta'wīl*.⁴³

³⁴ As an extension of this view, especially in the *ḥadīth* books of the classification period, chapters and headings on the virtue of the Companions were opened. See. Bukhārī, “*Kitābu fadāili aṣḥābi al-nabī*”, “*Bābu al-fadāili aṣḥābi'n-nabī*”; Muslim, “*Kitābu fadāili's- ṣaḥāba*”.

³⁵ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 14/47, 53-54.

³⁶ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 14/52.

³⁷ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 2/458, 6/67.

³⁸ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 6/315-316.

³⁹ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 12/326.

⁴⁰ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 2/105.

⁴¹ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 2/458-459.

⁴² The four caliphs, especially Abū Bakr and 'Umar, are the Companions whom al-Māturīdī frequently refers to in order to justify his views. See. Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 3/417-418, 4/222, 387, 6/26, 392.

⁴³ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 1/3. See also. Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 2/105. This distinction is actually related to

2.3. The Companions as a Reference for Understanding the Qur'ān

According to al-Māturīdī, the Companions are the ones who understand the meaning of the verses most accurately since they were the first interlocutors of the Qur'ān. When there is any ambiguity in the meaning of the verses, the Companions are the ones most worthy of consulting. It is still necessary to follow the Companions's opinion, even if it leads to abandoning the literal meaning of a verse or deriving another meaning from it that is impossible to understand. This is because they did not base it on their own opinion, but on a statement they heard from the Prophet or on evidence they witnessed.⁴⁴

2.4. Binding of the Ijmā' (Consensus) of the Companions

al-Māturīdī points to some issues related to the Companions in the context of the Qur'ānic command for the Prophet to consult with his Companions. According to this, the command to consult the Companions stems from their value and position in the sight of God or the superiority of the mind (al-'aql). According to him, in both cases, it is not right for other people to consider themselves equal to the Companions. Moreover, it is inconceivable that the Prophet, whom Allah has commanded to consult with his Companions, would not act upon their opinions. This shows that if the companions agree, the truth cannot be beyond their opinion.⁴⁵

2.5. Preferring one of the Issues on Which the Companions Differed

al-Māturīdī considers the disagreement of the Companions on an issue as ijmā' in the sense that a third opinion cannot be put forward on that issue. In such cases, one of the two opinions of the Companions should be preferred. Otherwise, according to him, it is both erroneous and bid'ah (innovation in Religion).⁴⁶

2.6. Companions did not Act on Their Judgment in Matters of Sam'ī

al-Māturīdī considers it unlikely that the Companions would make judgments based on their opinions in matters that can only be known through a report from God. In such cases, he accepts that they heard this information from the Prophet, even if they had not stated it clearly.⁴⁷

al-Māturīdī's theory of knowledge. According to him, knowledge attained through sound senses is more precise, stronger, and more comprehensive than knowledge based on reason or news. See. Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 11/18; Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 86.

⁴⁴ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 2/105.

⁴⁵ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 2/458-459, 10/95.

⁴⁶ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 4/172-173; Samarqandī, *Mizānu al-uṣūl*, 481-482. See. Shīrāzī, *al-Tabṣira fī uṣūli al-fīkh*, 387.

⁴⁷ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 3/415.

2.7. The Impossibility of Keeping Religious Knowledge/Sunnah Secret from the Companions

al-Māturīdī does not accept that the prominent Companions⁴⁸ or all the Companions could remain unaware of any Sunnah of the Prophet. According to him, reports containing such information are not authentic.⁴⁹

2.8. It is Obligatory to Follow the Narrations of the Companions

According to al-Māturīdī, it is not permissible to oppose the Companions, who are the teachers of religion, and to divide from their path.⁵⁰ According to him, it is obligatory to imitate and follow them in religious views. When the Companions give a report or narrate a ḥadīth, it is necessary to act on it. It is not permissible to abandon the narrations of the Companions.⁵¹

2.9. Rejecting Negative Comments and Narrations About the Companions

al-Māturīdī does not accept any narration that he considers contrary to the above-mentioned conception of the Companions as authentic and rejects all interpretations that he thinks will harm their characterization as Companions. For instance, according to al-Māturīdī, none of the narrations with content such as the muḥājirs and the ansār arguing among themselves about superiority,⁵² the Companions harboring ill-conceptions about the Prophet,⁵³ blaming him, failing to respect him,⁵⁴ and saying bad words⁵⁵ cannot be accepted as authentic. Likewise, al-Māturīdī rejects any interpretation that he thinks is contrary to the conception of the Companions and that would harm this characteristic of them.⁵⁶

3. WHO DID AL-MĀTURĪDĪ MEAN WITH THE STATEMENT “IT IS POSSIBLE THAT THEY COULD FABRICATE NARRATIVES”?

al-Māturīdī’s statements, which are the subject of our research, reveal that there is no obligation to follow the narration of everyone who encountered the Prophet because some of them may fabricate narrations. At first glance, the Companions are included in the scope of the relevant statements since they were among those who saw the Prophet. However, considering the understanding of the Companions that we have summarized above, it is

⁴⁸ Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 1/6-7, 2/105.

⁴⁹ Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 3/417.

⁵⁰ Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 1/399.

⁵¹ Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 6/441.

⁵² Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 13/187.

⁵³ Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 10/186-187.

⁵⁴ Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 13/354-355.

⁵⁵ Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 11/376; 13/363.

⁵⁶ Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 1/263, 14/60.

understood that the people he says can fabricate narrations are not the Companions. This is because al-Māturīdī protects the Companions from all possible negativity and honors and praises them in all matters. Therefore, the question of who al-Māturīdī meant by those who might have seen the Prophet and fabricated a narration on his behalf awaits an answer.

We have three suggestions for identifying these people. According to the first approach, al-Māturīdī refers to the hypocrites (*munāfiqūn*) who were in the Prophet's company but later fabricated narrations in his name. Indeed, al-Samarqandī, the sole commentator of *Ta'wīlāt*, interpreted al-Māturīdī's statements as referring to hypocrites: "Do you not see that in the time of our Prophet, some met him and narrated some words from him? These are the ones who say, 'They say: Yes to you. But when they leave your presence, some of them fabricate at night the opposite of what you say (during the day).'⁵⁷ These are the hypocrites whom Allah has foretold in this verse and denied in their narration from the Prophet."⁵⁸

The opinions he expressed about the Companions in other contexts also strengthen the possibility that al-Māturīdī meant the hypocrites with his related statements. For example, his interpretation of the 32nd verse of Surah al-Ahzāb can be considered in this context. "O wives of the Prophet! You are not like any of the women. If you avoid disobeying Allah, do not speak softly (when speaking to men) lest those who have a disease in their hearts should have a (false) hope. Always speak the truth!" According to some exegetes, the expression "those who have a disease in their hearts" means "those who have *nifāq* in their hearts". al-Māturīdī finds this interpretation more appropriate than the others. Because, according to him, it cannot be possible for any of the Companions to think of marriage with the Prophet's wives or to harbor a desire for them. They even divorced their wives when they realized that the Prophet had a desire to marry one of their wives. Therefore, it is not possible for the Companions to have such a thought in their hearts about them. Such a desire can only be a matter for the hypocrites.⁵⁹

al-Māturīdī's explanations about the addressees of the first verses of al-Hujurāt also strengthen the possibility that he meant the hypocrites, not the Companions. Although the relevant verses begin with an address to the believers, al-Māturīdī tends not to prefer the possibility that the addressees here are the Companions. According to him, it is unlikely that the Companions, especially Abū Bakr and 'Umar, would commit the acts mentioned in the verses, such as raising their voices higher than the Prophet's voice,

⁵⁷ al-Nisā 4/81.

⁵⁸ Samarqandī, *Sharhu Ta'wīlāt al-Qur'ān*, 40a.

⁵⁹ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 11/339-340.

drowning out his voice, and preceding him in commanding and prohibiting. Therefore, although other interpretations are possible, it is more accurate to say that the people of shirk and nifāq committed the acts mentioned in the verse. According to him, even if it is meant to be addressed to the Companions, this address should be accepted as an admonition to the hypocrites and disbelievers who came to the Prophet's assembly not to behave in this way.⁶⁰ Consequently, no other action from the Companions other than reverence towards the Prophet. The aforementioned negative acts can only be attributed to the hypocrites and polytheists.⁶¹

Another explanation that strengthens the possibility that al-Māturīdī meant the hypocrites by those he said could fabricate narrations in the name of the Prophet can be seen in his exegesis of the 81st verse of sūrah al-Nisā. Accordingly, the hypocrites say that they will obey the Prophet and do whatever he commands. But then they change the Prophet's order or prohibition and lie on his behalf.⁶²

Considering the above examples, it is clear that al-Māturīdī attributes acts such as lying on behalf of the Prophet and changing his words to the hypocrites, not to the Companions. In addition to these, al-Māturīdī also attributes negative narrations, thoughts, and comments about the Prophet or revelation to the hypocrites. For example, before the treaty of Hudaibiyyah, the Prophet informed his Companions that he had dreamt that they had entered Mecca. However, when he had to return because of the treaty, some people said that his dream was a lie. al-Māturīdī does not accept the possibility that these words were uttered by Muslims. According to him, only hypocrites can say such things. This is because the verse that announces the conquest⁶³ does not specify when it will take place, nor does it specify a time. Therefore, the Muslims were aware that the conquest could come sooner or later.⁶⁴

Our second solution to the question of who al-Māturīdī meant by those who saw the Prophet and said that they could fabricate narrations is based on the different definitions of the *ṣaḥāba* by ḥadīthists and methodologists. Although we do not have a clear definition of al-Māturīdī about the *ṣaḥāba*, we have already explained that al-Māturīdī's definition of the *ṣaḥāba* is close to the opinion of the methodologists based on some of his views on the *ṣaḥāba*, his statements, and his identity methodologist. In this case, what al-Māturīdī means by those who can fabricate narrations must be some people

⁶⁰ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 14/57-58.

⁶¹ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 14/60.

⁶² Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 4/347.

⁶³ al-Fath 48/27.

⁶⁴ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 14/44.

from the common class who came from the countryside or maybe saw him once or twice for other reasons, without consulting or talking to the Prophet for a certain period. In this case, according to him, they do not fall within the definition and scope of the Companions. Some elements support this possibility. For example, in his related statements, al-Māturīdī states that such people, who he says can fabricate narrations, can make even the ordinary/daily tasks that prophets do as human beings obligatory for their interlocutors and reject narrations contrary to this. However, it would be a far-fetched interpretation to say that the hypocrites were concerned about requiring or making obligatory the Prophet's actions, whether ordinary or not. On the other hand, it is possible that some people from the lower class of society, whom he did not consider as Companions, made such remarks.

The second solution proposal we mentioned also contributes to the understanding and interpretation of 'Umar's words about Fāṭimah bint Qays. Because, according to al-Māturīdī's narration, Fāṭimah bint Qays, about whom 'Umar said, "A woman we do not know whether she is telling the truth or lying...", was not someone who had long conversations and discussions with the Prophet. Although the number of narrations is given as 34, Fāṭimah⁶⁵ is not considered a prominent person in terms of fiqh. Therefore, it can be argued that al-Māturīdī did not include Fāṭimah in the definition of the Companions, even though there is no doubt that she saw the Prophet and was considered within the scope of the Companions according to the muḥaddiths. As a matter of fact, in Ḥanafī methodology, the narrations of unknown narrators such as Fāṭimah bint Qays are accepted and used as evidence by the Salaf only if there is evidence supporting it.⁶⁶

On the other hand, there is an important aspect of the narration in which al-Māturīdī quotes 'Umar's words about Fāṭimah bint Qays: "Did she tell the truth or a lie?" (أصدمت أم كذبت) as he cites it in *Ta'wīlāt*. However, in many famous ḥadīth sources, the narration is reported as "Did she remember, or did she forget?" (أحفظت أم نسيت).⁶⁷ While al-Māturīdī's words directly relate the issue to the quality of justice, if the narrations in the ḥadīth sources in question are taken into consideration, the issue becomes a matter of ḍabt. On the other hand, al-Māturīdī, considers the narration with the meaning to be valid,⁶⁸ and furthermore, he characterizes the strict adherence to

⁶⁵ Selman Başaran, "Fâtima bint Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/227.

⁶⁶ Gül, "Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahabe Algısı", 4/1019.

⁶⁷ Ibn Abū Shaybah, Abū Bakr, *al-Muṣannafī al-eḥādīṣ wa al-āṣār* Critical ed. Kamāl Yūsuf al-Khout (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1409), 4/136; Muslim, "Talāq", 46; Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Critical ed. Ibrahim Utbah Awd (Egypt: Sharqat al Maktabah wa Matbaah Mustafa al-Bābī al-Khalabī, 1395/1975), "Talāq", 7; Abu Dāwūd al-Sijistānī, *al-Sunan*, Critical ed. Ādel Muhammad-Imād Abbās (Cairo: Dāru al-Ta'sīl, 1436/2015), "Talāq", 40.

⁶⁸ Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 2/299; 7/44; 11/37; 12/163, 284.

the verbal narration as “forced comment” (takalluf).⁶⁹ Therefore, it is possible that he also narrated the words of ‘Umar about Fāṭimah with the meaning. If al-Māturīdī narrated the narration with the meaning, then he violated the rule of not changing the meaning, which is one of the important conditions of narration with the meaning. However, the fact that he does not mention the sanad of the narrations makes it very difficult to reach a definite conclusion on this issue. Moreover, al-Ṭahāwī (d. 321/933), an important Ḥanafī jurist and a muḥaddith, narrates ‘Umar’s statement about Fāṭimah as “A woman whom we do not know whether she is lying or not” (لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا كَذَبَتْ) in accordance with al-Māturīdī’s narration.⁷⁰ This leaves the door open for an interpretation that al-Māturīdī used the common narration (mutadāwal) within his own tradition and thus transmitted the narration verbatim. In any case, at first glance, the text of the narration in which ‘Umar’s words about Fāṭimah bint Qays are narrated contains disorder (iẓṭirāb) and disagreement (iḥtilāf). This narration deserves a separate study in this respect. On the other hand, if it is accepted that al-Māturīdī quoted the narration verbatim, then it is also possible that the expression “kizb” in the narration is used in the sense of error and mistake. This is because the Companions use the words “kizb” and “takzīb” in the sense of both lie and error.⁷¹ In this case, Umar’s statement is not about the Companions’ justice, but about their ḍabt.

Considering the above explanations, a third view can be put forward that al-Māturīdī meant both groups together. It is possible to cite all the evidence mentioned above for this determination. Therefore, in our opinion, the people al-Māturīdī meant are both two groups. It would be an unwarranted attempt to distinguish between the evidence that he meant the hypocrites and the evidence that he meant the common people, to prefer one over the other, or to rank them in order of importance or certainty. Moreover, considering al-Māturīdī’s identity and looking at the evidence for these two groups holistically, the most probable meaning is that he meant both groups simultaneously in the context of different events. As a matter of fact, the justifications he puts forward make it possible for the two groups to be meant together.

Furthermore, the point that should not be overlooked in any case is this: al-Māturīdī first mentions “everyone who encountered the Prophet” (كل من لقي النبي) in absolute terms, but in the next sentence he registers them as “some of such people” (من أمثالهم). These expressions make it clear that he

⁶⁹ Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 15/358.

⁷⁰ Tahāwī, *Sharḥ al-Ma’ānī al-āṣār* Critical ed. Muhammad Zuhri an-Najjār-Muhammad Sayyid Jād al-Haq (Beirut: Ālam al-Kutub, 1414/1994), 3/67.

⁷¹ Erul, “Sahabe Döneminde “Tekzīb’ ve Tekzibin Mahiyeti”, 457-458; 480-486.

does not mean everyone who saw the Prophet, but those with certain characteristics. These characteristics are fabricating narrations in the name of the Prophet, making his ordinary actions obligatory, and rejecting narrations that do not conform to his thoughts. When considered together with al-Māturīdī's attitude of protecting the Companions from all kinds of negativity, it is indisputably understood that he did not mean the Companions or the people he included in the definition of the Companions with these statements. Because, according to him, it is out of the question for both the Companions in absolute terms and the distinguished Companions who were with him for a long time to lie on behalf of the Prophet, to make something obligatory that he did not make obligatory, or to reject a narration that is known to have come from him with certainty.

At this point, it is possible to assert the objection that al-Māturīdī did not actually mean the Prophet Muhammed's time with his statements, but some people in the Prophet Solomon's time. However, al-Māturīdī's following statement, "Therefore, our companions considered the news reports that were reported in umūm al-balwā to be invalid." shows that he detached this issue from its historical context and associated it with the Prophet's era and made some inferences for that period.

CONCLUSION

In his exegetical work *Ta'wīlāt*, al-Māturīdī, one of the leading Ḥanafī scholars of Samarqand in the 4th/10th century, uses expressions that can be interpreted as having a negative opinion about the justice of the Companions, which Sunnī thought agrees on. These statements can be summarized as saying that since it is possible for some people who saw the prophet(s) to fabricate narrations on his behalf, it is not necessary to be subject to the narrations of everyone who met him. When these statements are considered on their own, they do not coincide with the Ḥanafī school's approach to the justice of the Companions and al-Māturīdī's general opinion about the Companions.

In this study, which aims to determine the scope and nature of al-Māturīdī's aforementioned statements, according to the first of the suggestions put forward for the solution of the problem, al-Māturīdī's meaning of those who are likely to fabricate narrations should be the hypocrites. As a matter of fact, this is the interpretation of al-Samarqandī, the commentator of *Ta'wīlāt*, and al-Māturīdī generally attributes the narrations and interpretations involving lying in the name of the Prophet and other negative things to the hypocrites. The second suggestion is based on the different definitions of the Companions by muḥaddiths and methodologists. Unlike the muḥaddiths who consider seeing the Prophet (ru'yat) or meeting him (likā') sufficient for the definition of the ṣaḥāba, the methodologists require

a period of companionship (musāḥabah) or association with him (mulāzamaḥ). Accordingly, al-Māturīdī, who is also a methodologist, considers those who might fabricate narrations to be ignorant people who are not included in the Companions. As a matter of fact, he always makes a distinction between the prominent Companions and other Companions in the solution of religious issues. Based on his statements and practices mentioned in this study, it is seen that al-Māturīdī adopted the definition of the Companions of the methodologists, not the ḥadīthists. The third and stronger suggestion is that both groups are meant together. This is because the justification sentences following his statements on our subject contain statements that cover both groups.

In any case, al-Māturīdī's related statements, which have a meaning that the Companions can fabricate narrations when evaluated alone, do not actually contradict the principle of the justice of the Companions when considered together with his general opinion about the Companions and other explanations. al-Māturīdī's general opinion and thought about the Companions reveals that the people who can fabricate narrations mentioned in his statements subject to this article are not within the scope of the Companions. The fact that no scholar in the al-Māturīdī tradition from the early periods to the present day has criticized al-Māturīdī by attributing these statements to the ṣaḥāba confirms this conclusion. As a matter of fact, this conclusion is consistent with al-Māturīdī's system of thought, his methodology, and his general approach to the Companions and narrations. In this respect, the study serves as an example of the erroneous conclusions that can be drawn from considering only one statement of a scholar on any subject by disregarding his general opinion, and draws attention to the wrong and dangerous consequences of a fragmentary approach.

REFERENCES

- 'Abd al-Azīz al-Bukhārī. *Kashf al-asrār fī sharḥi Uṣūli al-Pezdawī*. s.l., Dār al-Kutubi al-Islāmī, n.d.
- Abū al-Husayn al-Basrī. *al-Mu'tamad fī uṣūli al-fikh*. Critical ed. Khalīl al-Mayyis. 2 Volumes. Beirut: Dāru al-Kutubi al-'Ilmiyye, 1403.
- Abu Dāwūd al-Sijistānī. *al-Sunan*. Critical ed. Ādel Muhammad-Imād Abbās. 7 Volumes. Cairo: Dāru al-Ta'sīl, 2015.
- Alawī b. Ḥāmid b. Muḥammad b. Shihāb al-Dīn. *Adālah al-ṣaḥāba lā tastalzim ḥabtahum*. San'ā: Dāru al-Kutub, 2013.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*. Ankara: İlahiyât Yay., 2004.
- Başaran, Selman. "Fâtima bint Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/227. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Bayhaqī. *al-Ḥilāfiyyāt bayna al-'imāmeyn: al-Shāfi'ī wa Abī Ḥanīfa wa aṣḥābih*. 8 Volumes. Cairo: al-Rawda li al-Nashr wa al-Tawzī', 2015.
- Bukhārī, Muhammad b. Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Critical ed. Muhammad Muhammad Tāmīr. s.l., Dāru al-Bayānī al-Arabī, 2005.
- Daraqutnī. *as-Sunan*. Critical ed. Abdullah Hāshim Yemānī al-Madanī. Beirut: Dāru al-

- Ma'rifah, 1966.
- Enbiya Yıldırım. "Ashâbin Adaletinin Aklî Temelleri". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe - II - Sahâbe ve Rivâyet İlimleri*. 51-67, İstanbul: Ensar Yay., 2015.
- Erdoğan, Tunahan. "İmam Mâturîdî'nin Te'vîl ve Haber Teorilerinin Mukayesesi". *Turkish Academic Research Review* 6/3 (2021), 1053-1085.
- Erdoğan, Tunahan. *İmam Mâturîdî'nin Düşüncesinde Hadis*. Antalya: Akdeniz University Social Sciences Institute, PhD thesis, 2021.
- Erul, Bünyamin. "Sahabe Döneminde 'Tekzîb' ve Tekzibin Mahiyeti Rivayetlerdeki Tekzîb İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme". *The Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* 39/1 (1999), 455-489.
- Erul, Bünyamin. *H. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Ankara: Otto Yay., 2012.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yay., 5. Edition, 2008.
- Gül, Mutlu. "Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahabe Algısı". *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV* ed. Ümit Güneş. 4/1009-1022. İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2013.
- Hansu, Hüseyin. "Mu'tezile'de Sahâbe Algısı". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe - Sahâbe Kimliği ve Algısı*. ed. M. Abdullah Aydın. 487-508. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Ibn 'Abd al-Bar al-Namari. *al-İstî'âb fî ma'rifat al-aşhâb*. Critical ed. Ali Muhammad Muavvid-Adel Abdulmawjüd. 4 Volumes. Beirut: Dâru al-Kutubi al-'İlmiyye, 1415.
- Ibn Abû Hâtim al-Râzî. *al-Jarh wa al-ta'dîl*. 9 Volumes. Beirut: Dâru lhyâ'i al-Turâsi al-Arabî, 1952.
- Ibn Abû Shaybah, Abû Bakr. *al-Muşanna'fî al-aḥādîs wa al-âsâr*. Critical ed. Kamâl Yûsuf al-Khout. 7 Volumes. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1409.
- Ibn al-Şalâh al-Shahrazûrî. *Ma'rifat al-anwâ'i 'ulûm al-ḥadîs*. Critical ed. Nûr al-Dîn Itr. Syria: Dâr al-Fikr, 1986.
- Ibn al-Şalâh al-Shahrazûrî. *Mukaddimah Ibn al-Şalâh fî 'ulûm al-ḥadîth*. Critical ed. Abdullah al-Minshâwî. Cairo: Dâru al-Ḥadîth, 1431/2010.
- Ibn Hajar al-Askalânî. *al-Işâbah fî temyîzi al-şahâbah*. Critical ed. Adel Ahmed Abdulmawjüd-Ali Muhammad Muavvid. 7 Volumes. Beirut: Dâru al-Kutubi al-'İlmiyye, 1415.
- Ibn Hajar al-Askalânî. *Nuzhât al-naẓar fî tavzîhi Nuḥbatî al-fiker*. Critical ed. Salâh Muhammad Muhammad Awîda. Lebanon: Dâru al-Kutubi al-'İlmiyye, 2012.
- Ibn Hazm. *al-Iḥkâm fî usûli al-aḥkâm*. Critical ed. Ahmed Muhammad Shâkir. 7 Volumes. Beirut: Dâru al-Afâqî al-Jadîda, n.d.
- Irâqî, Zayn al-Dîn. *Fethu'l-muǧîs bi-sherḥi Elfiyyat al-ḥadîs*. Critical ed. Ali Hussein Ali. 4 Volumes. Egypt: Maktabah al-Sunna, 2003.
- Iraqî, Zayn al-Dîn. *Sharḥ al-Tabşira wa al-tazkira*. Critical ed. Abdullatif al-Humaym-Mâhir Yâsîn al-Fahl. 2 Volumes. Beirut: Dâru al-Kutubi al-'İlmiyye, 2002.
- İbn Adî. *al-Qâmil fî ḍu'afâ'i al-rijâl*. Critical ed. Adel Ahmed Abdulmawjüd-Ali Muhammad Muavvid. 9 Volumes. Beirut: al-Kutub al-'İlmiyya, 1997.
- Jaşşâs. *al-Fuṣûl fî al-usûl*. 4 Volumes. s.l, Wizârah al-Awqâf al-Kuwaitiyya, 1994.
- Juwaynî, İmâm al-Haramayn. *al-Burhân fî usûli al-fikh*. Critical ed. Abd al-Azîm al-Dîb. Qatar: s.n., 1399.
- Kahraman, Hüseyin. *Maturidilikte Hadis Kültürü*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Katâib al-a'lâmi al-akhyâr min fuqahâ'i mezhebi al-Nu'mâni al-mukhtâr*. Tehran: Kitâbhâne-i Majlis-i Shûrâ-i-National, 87826, 1a-354a. https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_9654/aelam-alakhya-01.pdf
- Khatîb al-Baghdâdî. *al-Kifâyah fî 'ilmi al-rivâyah*. Critical ed. Mâhir Yâsîn al-Fahl. 2 Volumes. s.l., Dâru Ibn al-Jawzî, 1432.
- Köklü, Recep. *Hadis Usulünün Teşekkülünde Sosyo-Politik ve Sosyo-Kültürel Bağlam*. Samsun: Ondokuz Mayıs University Graduate School of Education, PhD Thesis, 2022.

- Mâturîdî. *Kitâb al-Tawhîd*. Critical ed. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yay., 2017.
- Mâturîdî. *Ta'wîlât al-Qur'ân*. Critical ed. Ahmet Vanlıoğlu etc. 17 Volumes. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâzerî. *İzâh al-mahşûl min Burhân al-uşûl*. Critical ed. 'Ammâr al-Tâlibî. s.l., Dâru al-Garbi al-Islâmî, n.d.
- Mizzî, Yûsuf b. 'Abd al-Rahmân. *Tahzîb al-Kamâl fî asma'i al-rijâl*. Critical ed. Bashshâr Awâd Ma'rûf. 11 Volumes. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1980.
- Muslim b. Hajjâj. *Şahîhu Muslim*. Critical ed. Muhammad b. Nizâr Temîm-Haytham b. Nizâr Temîm. Beirut: Dâr al-Arqâm, n.d.
- Nawawî. *al-Takrîb wa al-taysîr li-ma'rîfatî sunan al-bashîri al-nazîr*. Critical ed. Muhammad 'Uthman al-Khusht. Beirut: Dâru al-Kitâbi al-Arabî, 1985.
- Pezdawî, Abû al-Usr. *Uşûl al-Pezdawî*. Karachi: Matbaatü Jâwid Berîs, n.d.
- Sahâwî, Shams al-Dîn. *Feth al-muğîs bi-sharhi Elfiyyah al-hadîs li al-'Irâkî*. Critical ed. Ali Husseîn Ali. 3 Volumes. Egypt: Maktabah al-Saniyyah, 2003.
- Sam'ânî, Abû al-Muzaffer. *Kawâ'ir al-adillah fî al-uşûl*. Critical ed. Muhammad Hasen al-Shafî'î. 2 Volumes. Beirut: Dâru al-Kutubi al-'Ilmiyye, 1999.
- Samarqandî, Alaaddîn. *Mizânu al-uşûl fî natâici al-uqûl*. Critical ed. Muhammad Zaki Abdalbîr. Qatar: Metâbi al-Duha al-Hadîse, 1984.
- Samarqandî, Alaaddîn. *Sharhu Ta'wîlât al-Qur'ân*. İstanbul: Topkapı Palace Museum Library, Madinah Department, 179, 1.a-1034a.
- Serahsî, Shamsüleimme. *Uşûlu al-Serahsî*. 2 Volumes. Beirut: Dâru al-Ma'rîfah, n.d.
- Shawkânî. *Irshâd al-fuhûl ilâ tahkîki al-haq min 'ilmi al-uşûl*. Critical ed. Ahmad Azv İnâyah. 2 Volumes. Dimashq: Dâru al-Kitâbi al-Arabî, 1999.
- Shîrâzî, Abû Ishâq. *al-Tabşîra fî uşûli al-fîkh*. Critical ed. Muhammed Hasen Heito. Dimashq: Dâru al-Fîkr, 1403.
- Suyûtî. *Tadrîb al-râwî fî sharhi Takrîbi al-Nawâwî*. Critical ed. Abû Qutayba Nazar Muhammad al-Faryâbî. 2 Volumes. s.l., Dâru Tayba, n.d.
- Tahâwî. *Sharh al-Ma'ânî al-âşâr*. Critical ed. Muhammad Zuhri an-Najjâr-Muhammad Sayyid Jâd al-Haq. 5 Volumes. Beirut: Âlam al-Kutub, 1994.
- Tahtacı, Hakan. "Fâtîma Binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)". *Journal of Suleyman Demirel University Institute of Social Sciences* 1/42 (2022), 249-262.
- Tirmidhî. *Sunan al-Tirmidhî*. Critical ed. Ibrahim Utbah Awd. 5 Volumes. Egypt: Sharqat al-Maktabah wa Matbaah Mustafa al-Bâbî al-Khalabî, 1975.
- Tuğlu, Nuri. "İmam Mâturîdî'de Sahabe Anlayışı". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Vefî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*. ed. Cengiz Çuhadar etc. 1/408-415. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yay., 2020.
- Zarqashî, Badr al-Dîn. *al-Ijâba li-irâdi ma'stadrakathu al-'Â'ishah 'alâ al-şahâba*. Critical ed. Rifat Fawzî Abdalmuttalib, Cairo: Maktabah al-Hanjî, 2001.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

👤 Yazar(lar) / Author(s): Tunahan Erdoğan.

🏛️ Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024 • 485-510

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1600714

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARINDA BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ (2010 VE 2018 DKAB PROGRAMLARI ÖZELİNDE)

The Culture of Coexistence in Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) Curricula: A Focus on the 2010 and 2018 RCMK Curricula

Meryem KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü Eğitim Programları ve Öğretim Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye orcid.org/04ttnw109
Assist. Prof., Sakarya University Faculty of Education Department Educational Sciences Department of Curriculum and Instruction, Sakarya, Türkiye

[✉ meryemkaratas@sakarya.edu.tr](mailto:meryemkaratas@sakarya.edu.tr) orcid.org/0000-0002-4845-0225

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.06.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 17.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atıf / Cite as: Karataş, Meryem. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Birlikte Yaşama Kültürü (2010 ve 2018 DKAB Programları Özelinde)”. *Mütefekkir* 11/22 (2024), 485-510. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600714>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARINDA BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ (2010 VE 2018 DKAB PROGRAMLARI ÖZELİNDE)*

Öz

Küreselleşme, bireylerin ve toplumların yaşamında değişimlere yol açmıştır. Küreselleşmenin sonucu olarak birbirlerine yaklaşan farklılıkların bir arada yaşama tecrübesi birlikte yaşamayı destekleyen değerlerin öncelenmesini zorunlu hale getirmiştir. Bu değerlerin aktarıldığı kurumlardan biri okullardır. Okullardaki eğitim planlamalarındaki etkenlerden biri ise öğretim programlarıdır. Bu bağlamda örgün din eğitimi programının birlikte yaşama kültürüne olan katkısının ne olduğunu ortaya koymak, son iki program arasında varsa konunun ele alınış biçimindeki değişiklikleri betimlemek çalışmanın amaçlarındandır. Çalışmada DKAB öğretim programlarında farklılıkların neliği, kazanımlardaki görünürlüğü, öteki ile kimlerin kastedildiği, öteki ile olan iletişimin nasıllığı, farklı kültürlere karşı nesnel bir dilin kullanılıp kullanılmadığı sorularının cevapları aranmıştır. Bu sorulara cevap aramak için doküman incelemesi yolu ile ilgili öğretim programları betimsel olarak incelenmiş ve veriler yorumlanmıştır. Çalışma nitel araştırma yöntemi özellikleri taşımaktadır. Araştırma içeriği temalar ve kodlar arasındaki ilişkilere dayalı olarak tasarlanıp düzenlenmiştir. Çalışmanın temaları birlikte yaşama kültürüne katkıda bulunacak bireysel, sosyal ve kültürel faktörlerden oluşmaktadır. Çalışma sonucunda 2010 ve 2018 yılı öğretim programlarında birlikte yaşama kültürünü destekleyen kazanımlar, içerikler ve etkinlikler olduğu görülmüştür. Özellikle İslâm dini içindeki farklı yorumların zenginlik olarak vurgulanması söz konusudur. Ayrıca 2010 ve 2018 DKAB öğretim programlarında birlikte yaşama kültürünü destekleyen kavramsal çerçevede bazı farklılıkların olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlköğretim DKAB Programı, Ortaöğretim DKAB Programı, Birlikte Yaşama Kültürü, Değerler.

The Culture of Coexistence in Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) Curricula: A Focus on the 2010 and 2018 RCMK Curricula

Abstract

Globalization has led to changes in the lives of individuals and societies. As a result, the experience of coexistence among different cultures sharing the same environment has made it necessary to prioritize values that support living together, and these values should be thought in schools. In this context, one of the aims of the study is to reveal the contribution of the formal religious education program to the culture of living together. The study looks for answers to questions such as the nature of differences in the RCMK curricula and their effects in the learning outcomes. To achieve that goal, the relevant curricula were examined descriptively through document review, and the obtained data were interpreted. The study at hand employs qualitative research methods and was designed based on the relationships between themes and codes. As a result of the study, it was seen that there were achievements, contents and activities that supported the culture of coexistence in the 2010 and 2018 curricula. In particular, different interpretations within the Islamic religion were emphasized as a richness. However, it was understood that there were some differences in the conceptual framework supporting the culture of living together in the 2010 and 2018 RCMK curricula.

Keywords: Religious Education, Primary Education RCMK (DKAB) Program, Secondary

* Bu çalışma, 05-07 Ekim 2023 tarihlerinde gerçekleştirilen "Uluslararası İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi II" Sempozyumunda sunulan özet bildirinin genişletilmiş halidir.

Education RCMK Program, Living Together, Values.

GİRİŞ

Küreselleşme ile bağlantılı olarak dünyanın farklı yerlerinde iletişim ve ulaşım ağının gelişmesi, kültürlerin birbirine daha çok yaklaşmasına yol açmış, insanın uzak çevresinin sınırlarını değiştirmiştir. Sınırlar değiştiğçe çoğulculuk, insan hakları ve çok kültürlülük gibi bir arada yaşamaya ilgili kavramlar daha görünür hale gelmiştir. Bu kavramlarla ilgili tartışmalara, birlikte yaşama/yaşayamama tecrübelerine son yıllarda mülteci sorunu da eklenmiştir. Artık insanların önemli bir kısmı doğdukları coğrafyadan farklı topraklarda hayatlarını devam ettirmek zorunda ya da arzusundadır. Sınırların değişmesiyle ilgili benzer bir durum dini farklılıklar için de geçerlidir. Kültürlerarası alışverişlerde farklı dini inanç yapısına sahip insanlar bir araya gelmekte, aynı din içinde bile yorum farklılıkları tartışılmaya devam etmektedir. Bu noktada farklılıkların beraber var olabilmesi için bireysel ve toplumsal açıdan yapılması gerekenler vardır.

İnsanlık tarihine bakıldığında bireylerin doğuştan ya da sonradan farklı özelliklere sahip olduğu ve uniform bir yapıya sahip olmadığı varsayılmaktadır.¹ Farklı kültürlerden gelen insanlar benzer özelliklere sahip olsalar da, aynı kültürün temsilcisi olan bireyler arasında da mutlaka farklılıklar vardır.² İnsanlar bu ayrılığa rağmen barış ve huzur içinde yaşamayı başarmakta, farklılığı bir bölünme nedeni olarak değil, kültürel bir zenginlik olarak görmekte, bu uzlaşmanın sosyal hayatta da yer almasını sağlamakta ve birliktelik kültürünü inşa etmektedir. Bu bağlamda bir arada yaşama, farklı ırk, din, dil, sosyal köken ve ekonomik kökene sahip insanların aynı topluluk içinde barış ve huzur içinde yaşamasını sağlayan ilkeleri ifade etmektedir.³ Bu ilkeler ile ilgili yerel yapıların ikilem yaşaması mümkündür. Yerel unsurların birlikte yaşamının avantajlarını kabul etmekle dezavantajlarından uzaklaşmak arasında kaldıkları bir gerçektir.⁴ Eğitim ise sorulara cevap verebilecek ve olası sorunlara çözüm sağlayabilecek özelliktedir.

Konuyla ilgili çözüm önerileri ortaya koyabilmek için yaşanan toplumun tasvirinin iyi yapılması gerekir. Farklı etnik kökenlere sahip, ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan farklı olan toplumlara heterojen toplumlar denir.⁵ Heterojen bir toplumda baskın kültür olarak tanımlanan grup, nice-

¹ Zeki Arslantürk - M. Tayfun Amman, *Sosyoloji/Kavramlar-Kurumlar-Süreçler Teoriler* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 357.

² Mehmet Karaca, "Farklılaşma, Bütünleşme ve Birlikte Yaşama Üzerine", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 18 (2012), 228.

³ M. Halil Çiçek, *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 18.

⁴ Kemal Yavuz Ataman, "Küreselleşen Dünyada Birlikte Yaşamın Temel Dinamikleri", *Journal of History Culture and Art Research* 9/2 (2020), 533.

⁵ Abdulkadir Zorlu, "Toplumsal Kuramda Topluluk, Geleneksel Toplum ve Gelenek", *Muhafazakâr*

liksel avantajının yanı sıra, yaşadığı ülkeyle daha güçlü bağlara da sahip olabilir. Bu nedenle diğer kültürler üzerinde baskın bir rol oynayabilir.⁶ Küreselleşmeyle birlikte farklı bölgelerdeki toplumların heterojen özelliklerinin arttığı anlaşılmaktadır. Aynı durumun ülkemiz için de geçerli olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Duruma birey açısından bakıldığında ise bireyin şahsını konumlandığı yer itibarı ile kendisinden farklı olanı öteki olarak tanımlaması ihtimal dahilindedir. Ben ve öteki düşüncesi bireyin kimliğini oluştururken ötekiyle oluşturduğu uzlaşma ile de bağlantılıdır. Ötekinin bireyin zihninde oluşturduğu çağrışımın ne olduğu, ötekini nasıl konumlandığı da konunun netleşmesi açısından açıklanması gereken noktalardan biridir. Geleneksel ön yargılardan uzak olarak üstünlük iddialarını bir kenara bırakması gereken bireyin bir süre sonra öteki olarak nitelendirilen kişileri tanıması ve onları gelişmenin, zenginleşmenin sebebi olarak görmesi beklentiler arasındadır.⁷ Söylemsel tarzda insan haklarından, demokrasiden, hoşgörüden bahsedenerin eylemlerinin bu durumla uyum göstermemesi de ayrı bir sorun olarak insanlığın karşısında durmaktadır. Birlikte yaşama tecrübesinde önce bireyin kendisi vardır. Bir kişinin yakın ve uzak çevresi aynı zamanda akrabalarını, arkadaşlarını ve komşularını da kapsar. Bireyden farklı özelliklere sahip olabilen tüm insanlığın bu çemberin sonunda yer aldığını unutmamak gerekir. Farklılıklarla bir arada yaşamanın temel ön koşulu; herkesin kendi dilini konuşması, dini inancını yaşaması, etnik kökenini ifade etmesi, gelenek ve göreneklerin devamlılığını sağlaması ve bu sayede kendini ifade edebilmesidir.⁸ Bu bakımdan yaşadığımız coğrafyanın tarihten günümüze zenginliğini ve tecrübesini yansıtabilecek kapsayıcı bir tutum oluşturmak önemlidir.⁹

Günümüzde okullardan bireylerin sosyalleşmesini, topluma uyum göstermelerini ve belirli becerileri kazanmalarını sağlamaları beklenmektedir. Öğretim programları, öğrencilerin bu becerileri kazanmalarına yardımcı olacak içeriklere sahiptir. Öğretim programı sözlükte "bir okulu bitirmek veya bir alanda uzmanlaşmak için okunması gereken ders ve konuları kapsayan plan; ders programı, müfredat, müfredat programı" olarak tanımlan-

Düşünme 1/3 (2005), 138.

⁶ Mualla Selçuk, çev. Vahdetin Şimşek vd., "Karşılaşma Ahlakı: Kavşaklar, İlişkiler, Ortaklıklar", *Kalemname* 4/8 (2019), 416.

⁷ Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar", *Milel ve Nihal* 6/2 (2009), 21.

⁸ Abdulkadir Karakuş, "Kuran'a Göre Birlikte Yaşamanın İlkeleri", *Sürt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 169.

⁹ Mehmet Evkuran, "Birlikte Yaşama Düşüncesinin Dini -Teolojik Zemini- İslam Öğretisi Açısından Bir Yaklaşım", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku" Sempozyumu*, (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 64. Enver Arpa, "İslam'da Birlikte Yaşama Kültürü ve Günümüzde Müslüman Toplumlarında Zuhur Eden Şiddet", *Eskiyeni* 34 (2017), 46-47.

maktadır.¹⁰ Aynı zamanda öğretim programları bilgi, beceri ve tutum kazandırılmasını sağlamak isteyen hedefleri içermektedir. Öğrencilerin içinde yaşadığı topluma uyumu okullar aracılığı ile düzenli bir şekilde gerçekleştirilmektedir.¹¹ Hem öğretim programları hem de ders kitapları ile DKAB dersinin diğer derslerle birlikte öğrencilerin toplumun kültürel özelliklerini anlamlandırmalarına ve onu geliştirecek bireyler olarak yetişmelerine katkı sağlaması beklenmektedir.¹² Eğitimin amacı, bireylerin diğer kültürleri, yaşadıkları toplumun kültürel özelliklerini tanımaları ve küreselleşen dünyaya uyum sağlamalarıdır. DKAB dersi ise programın amaçları göz önünde bulundurulduğunda konuyla olan bağlantısı nedeniyle tam olarak konunun merkezindedir. Din öğretiminin amaçlarından biri farklı inançtaki insanları ve kabullerini doğru bir şekilde tanıtabilmektir.¹³ Bu anlamda farklılaşan toplumlarda yapılacak din eğitiminin bazı dinamiklere sahip olması beklenir. Öğrencilerin farklı inançlara sahip olan bireyleri anlamaları, onlara saygı duymaları gerektiğine inanmaları, birlikte yaşamaya yönelik olumlu bir tutum geliştirmeleri, İslâm düşünce tarihine katkıda bulunmuş olan mezhep ve anlayışları ötekileştirmeden değerlendirmeye çalışmaları bu dinamikler arasında gösterilebilir.¹⁴

Sosyal yaşamın bir parçası olarak bireylerin başkalarıyla beraber yaşamaları hayatlarını kolaylaştıran unsurlardandır. Bu nedenle birlikte yaşama kültürünü destekleyecek değerlerin kazanılması insanlığın gelecekteki huzur ve refahı için önemli gözükmemektedir. Koç'un da dikkat çektiği gibi bir arada yaşama kültürünün gelişme sorunu acil çözüm beklemektedir.¹⁵ Kültürü oluşturan değerleri benimseyen, yaşatan ya da aktaran insanoğlu olduğuna göre bu konudaki eğitimin yegâne muhatabı da odur. İnsanın içinde yaşadığı toplumdan bağımsız düşünebilmesi ya da davranabilmesi çok olası değildir.¹⁶ Dolayısıyla kendini ifade ettiği, tanımladığı kimliğinden dolayı bireylerin bazı yargılara sahip olması da normaldir. Asıl sorun kendini ait hissettiği grubun dışındaki bireylere karşı ön yargılar oluşturması ve bu ön yargıların doğruluğunu/yanlışlığını sorgulamamasıdır. Sorunun çözüm noktalarından biri eğitim ortamları olmak zorundadır. Platon'un

¹⁰ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Öğretim Programı", ts. (Erişim 27 Aralık 2023).

¹¹ Fatma Varış, *Eğitimde Program Geliştirme "Teori ve Teknikler"* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1971), 13.

¹² Muhammed Ali Yazıbaşı, "Çoğulcu Toplum Okullarında Din Eğitiminin Birlikte Yaşama Kültürüne Etkisi", *Journal of Analytic Divinity* 4/2 (2020), 44.

¹³ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1999), 34.

¹⁴ Muhittin Okumuşlar, "Çok Kültürlü Topumlarda "Din Hakkında Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme" Modeli", *Marife* 7/2 (2007), 252.

¹⁵ Gülistan Koç, *Suriyeli Mülteciyle Birlikte Yaşama Kültürünün Geliştirilmesi Amacıyla Düzenlenen Göç ve Sosyal Uyum Eğitim Programının Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4.

¹⁶ bk. Ahmet Küçük, "Günümüzde Aile ve Kur'an'dan Örnek Aileler", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 408-442.

devletin en yüksek amacının insanları eğitmek olduğu, eğitim aracılığıyla erdemlerin kazandırılabilceği vurgusu akla gelmektedir.¹⁷ Bu noktada okullar yaşamın bir parçası olarak bireylerin yakın çevresinin sınırları dışına çıkabildiği, farklılıklarla karşılaşabildiği, ötekini keşfettiği yer olma özelliğine sahiptir. Aydın'ın da ifade ettiği gibi ötekini bireyin kendini anlamlandırdığı ve konumlandığı yer itibarıyla kabul edebilmek bir arada yaşamayı kolaylaştıran nedenlerdendir.¹⁸ Birlikte yaşama tecrübeleri ile ilgili çalışmalarda İslâm Dinini merkeze alan bakış açısının mevcut olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹ Karşılı, insanların bir arada yaşamalarını sağlayacak başlık için bir arada yaşama ahlâkı ifadesini kullanmakta ve sağlıklı bir din eğitiminin konuya yapacağı katkıya dikkat çekmektedir.²⁰ DKAB dersi de toplumun kültürel değerleri ile olan bağı nedeniyle birlikte yaşama kültürüne katkı sağlayabilecek derslerden biridir. Bu noktada değişime derslerin öğretim programlarından başlamanın çözüme katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmanın amacı 2010 ve 2018 yıllarındaki DKAB öğretim programlarının bir arada yaşamaya katkı sağlayıp sağlamadığını karşılaştırmalı olarak incelemektir. Araştırmanın problem cümlesi DKAB 2010 ve 2018 öğretim programlarının birlikte yaşama kültürüne katkısı var mıdır? Varsa aralarında farklılaşma mevcut mudur? şeklinde iken çalışmanın alt problemleri ise şu şekildedir:

2010 DKAB Programında birlikte yaşama kültürünü destekleyen unsurlar nelerdir?

2018 DKAB Programında birlikte yaşama kültürünü destekleyen unsurlar nelerdir?

Her iki öğretim programının (2010 ve 2018 DKAB) birlikte yaşama kültürüyle ilgili farklılaştığı ya da benzeştiği başlıklar hangileridir?

Birlikte yaşama kültürünü farklı değişkenlerden hareketle ele alan çalışmalar mevcuttur. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin katkılarıyla en son üçüncüsü düzenlenen "İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi" sempozyumlarında sunulan bildiriler alana katkı sunmayı hedeflemektedir. Benzer şekilde Okumuşlar ve Özensel'in editörlüğünü yaptığı "Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü" isimli eser bir arada yaşamayla

¹⁷ Platon çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, *Devlet* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 8.

¹⁸ Aydın, "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar", 21-22.

¹⁹ Daha fazla bilgi için bz; Ali Şafak Balı, *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet "Öteki" ile Barış İçinde Yaşamak* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2001); Aydın, "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar".

²⁰ İbrahim Hilmi Karşılı, *Bir Arada Yaşama Ahlakı* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 5.

ilgili farklı çalışmaları içermektedir.²¹ Zengin'in DKAB öğretim programlarını Alevilik ekseninde ele aldığı,²² Yazıbaşı'nın çoğulcu toplumlarda din eğitimi yordadığı,²³ Osmanoğlu'nun ortaöğretim DKAB ders kitaplarında birlikte yaşama kültürünü incelediği çalışmalar konuyla ilgili örnekler arasındadır.²⁴ Benzer şekilde etnik kökenlerle ilgili farklılıklardan hareket eden, mülteci sorununu bir arada yaşama bağlamında ele alan çalışmalar da mevcuttur.²⁵

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışma nitel araştırma yöntemi özelliği taşımaktadır. İlgili öğretim programları doküman analizi yoluyla incelenmiştir. Dokümanlar incelenirken karşılaştırmalı olarak ele alınmış, her iki programın benzeştiği ve ayrıştığı yönler vurgu yapılmıştır. Çalışmada Strauss ve Corbin tarafından nitel veri analiz süreçlerinden biri olarak kabul edilen betimsel analiz kullanılmıştır.²⁶ Betimsel analiz, tümdengelimci analiz türüne örnektir ve araştırmanın kavramsal yapısının önceden bilindiği çalışmalarda kullanılmaktadır.²⁷

Araştırma içeriği temalar ve kodlar arasındaki ilişkilere dayalı olarak tasarlanıp düzenlenmiştir. Betimsel analizde olduğu gibi ulaşılan veriler belirlenen temalar altına yerleştirilmiştir. Önceden belirlenen çerçeve doğrultusunda bulguların tanımlanması ve yorumlanması amaçlanmıştır.²⁸ Kodlar geliştirilirken bir arada yaşama kültürünü destekleyen değerler dikkate alınmıştır. Bir arada yaşama kültürleri üzerine yapılan araştırmalarda hoşgörü, saygı, sevgi ve barış, çoğulculuk, kardeşlik, ırkçılıktan kaçınma, dini hak ve özgürlüklere vurgu gibi değerler çalışmadaki başlıkları te-

²¹ Muhiddin Okumuşlar-Ertan Özensel (ed.), *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü* (Konya: Timav Yayınları, 2017).

²² Halise Kader Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Devletin Alevilik Algısı (Karşılaştırmalı Bir Analiz)", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/47 (2013).

²³ Muhammed Ali Yazıbaşı, "Çoğulcu Toplum Okullarında Din Eğitiminin Birlikte Yaşama Kültürüne Etkisi", *Journal of Analytic Divinity* 4/2 (2020).

²⁴ Cemil Osmanoğlu, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2012).

²⁵ Ümüt-Arslan - Merve Ergül, "Mülteci Öğrencilerin Eğitimlerinde Yaşadıkları Sorunlar: Öğretmenlerin Perspektifinden Bir Delphi Çalışması", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 54 (2022), 1-31; Ozan Selçuk vd., "Türkiye'de Sığınmacı Çocukların Eğitimine İlişkin Engellerin Fenomenolojik Yaklaşımla Değerlendirilmesi", *Milli Eğitim* 50 (Özel Sayı 2021), 359-383; Merve Vatansever- Gülsen Erden, "Mülteci Çocuklar ve Ergenler İle Yapılan Psikolojik Görüşme Üzerine Bir Derleme", *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 25/2 (2018), 175-186; İpek Ağcadağ Çelik, "Sınıf Öğretmenleri Gözünden Suriyeli Mülteci Çocuklar" 12/66 (Ekim 2019).", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (Ekim 2019).662-680.

²⁶ Juliet Corbin - Anselm Strauss, *Basics of Qualitative Research Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1998), 16-17.

²⁷ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 256.

²⁸ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 243.

mellendirme nedenlerindedir.²⁹ Çalışmanın temaları, birlikte yaşama kültürüne katkıda bulunacak bireysel, sosyal ve kültürel faktörler olarak belirlenmiştir.

Araştırmanın veri kaynağını 2010 yılı ilköğretim, ortaöğretim DKAB öğretim programı ile 2018 yılı DKAB öğretim programı (ilkokul ve ortaokul ve ortaöğretim) oluşturmaktadır. Araştırma çerçevesinde son iki DKAB programı arasında varsa konunun ele alınmış biçimindeki değişikliklerin içerik, konu başlıkları, kazanımlar, etkinlikler çerçevesinde gösterilmesi hedeflenmiştir.

3. 2010 VE 2018 DKAB ÖĞRETİM PROGRAMLARINA İLİŞKİN ANALİZLER

3.1. Birlikte Yaşama Kültürü Çerçevesinde Bireysel ve Sosyal Faktörler

Toplumda beraber yaşamayı mümkün kılan farklı formüller üretilebilir. Bu formüller oluşturulurken bireylerin sahip olması gereken özellikler dışında sosyal hayatı düzenleyecek başlıklara da ihtiyaç duyulmaktadır. Farklı kültürel özelliklere sahip bireylerin oluşturduğu bir toplumda ortaya çıkabilecek sorunların çözümü, bireylerin belirli değerlere sahip olmalarında gizlidir. Bu değerler arasında saygı, hoşgörü, sevgi ve empatinin yer alması mümkündür.

3.1.1. Saygı

Saygı, sözlükte “değeri, üstünlüğü, yaşlılığı, yararlılığı, kutsallığı dolayısıyla bir kimseye, bir şeye karşı dikkatli, özenli, ölçülü davranmaya sebep olan sevgi duygusu; hürmet, ihtiram” olarak tanımlanmaktadır.³⁰

2010 ilköğretim DKAB öğretim programının geliştirilmesinin temelinde yatan ilkeler arasında ulusal kimliğe, kişiye ve kültüre saygının yanı sıra evrensel değerlerin benimsenmesi çağrısı da yer almaktadır.³¹ Programın genel amaçları içinde öğrencilerin inanç özgürlük alanlarına ve farklı inanç sahiplerine saygı duymaları, diğer dinleri tanımları vardır. Aynı zamanda diğer inançların hoşgörüyle karşılanması istenmektedir.³² Öğrenme alanları

²⁹ Kenan Çetinkaya, “Birlikte Yaşama Kültüründe İnsan: Kutsal Metinlerdeki Olumlu İfadeler Üzerine Bir Analiz”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012); Muhiddin Okumuşlar-Ertan Özensel (ed.), *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü* (Konya: Timav Yayınları, 2017); Abdulkadir Karakuş, “Kuran’a Göre Birlikte Yaşamının İlkeleri”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2018); Ali Bardakoğlu, “Birlikte Yaşama İrade ve Ahlakının Dinî Temelleri”, *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı* (Ankara: TDV Yayınları, 2015).

³⁰ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Saygı”, ts. (Erişim 10 Şubat 2024).

³¹ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* (Ankara: MEB, 2010), 11-12.

³² Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 12-13.

içinde de diğer inanç sahiplerine saygılı olunması, din ve din anlayışındaki yorum farklılıklarının zenginlik olduğunun bilinmesi, evrensel ahlâkî ilkelere fark edilmesi öğrencilerin birlikte yaşama kültürüne olumlu katkı sunmalarını sağlayacak unsurlar olarak görülebilir.³³

2018 DKAB programında *Türk Milli Eğitiminin Genel Amaçları ve Temel İlkeleri* doğrultusunda öğrencilerin farklı inanç ve yorumları bilmeleri ve bunlara saygı duymaları beklenmektedir. DKAB dersi (4-8. sınıflar) öğretim programının vizyonu ise "...farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmış bireyler yetiştirmek" olarak sınırlandırılmıştır.³⁴ 2018 programı farklılıklarla yaşamayı bir beceri olarak kabul eden bir bakış açısına sahip görünmektedir. 2010 yılı DKAB programında da farklı inanç ve yorumların tanınması hedefi vardır. Ancak kullanılan kavramların farklılığına dikkat çekmek gerekir. 2010 yılı programında farklılıklara karşı *hoşgörü ve tolerans* kavramları kullanılırken 2018 yılında bu kavramların yerine *saygı* kavramına vurgu söz konusudur. Hoşgörü ve tolerans kavramları bireyin kendini merkeze yerleştirdiği, bir özelliğe sahiptir. Bu kavramlar, kendi arasında öteki insanlara tahammül etmeyi barındırmaktadır. Tolerans kelimesinin kullanımı mevzusunda Aydın; toleransın bireysel özgürlükleri güvence altına aldığını belirtmiş, terimi ehveni şer olarak nitelendirmenin de muhtemel olduğunu eklemiştir.³⁵ Konuyla alakalı Boz, tolerans ve hoşgörü kavramlarının toplumdaki çeşitliliğin kabulündeki pozitif etkisine dikkat çekmiştir. Bununla beraber toleransın, ötekine acıma veya iyilik yapma potansiyelini vurgulamaktadır. Tolere eden ya da hoş gören kişinin yaklaşımına göre kavramın farklılaşması üzerinde de durulmuştur.³⁶ Anlaşıldığı kadarıyla hoşgörü ve tolerans kavramlarıyla ilgili farklı bakış açılarının mevcudiyetine rağmen her iki kavramda öznenin hareket noktasına göre anlam kazanmaktadır.

3.1.2. Hoşgörü

Hoşgörünün sözlük anlamı "yapılan yanlış veya kötü davranışları anlayışla karşılayarak affetme, sert ve katı hükümlü olmama, müsamaha, tolerans" şeklindedir.³⁷

2010 ilköğretim DKAB dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflar) öğretim programının din bilimsel yaklaşımında yer alan herhangi bir mezhebi esas almamaya yönelik vurgu programın doktrin merkezli olmadığına dairdir. Diğer dinler

³³ Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 13-18.

³⁴ Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 9.

³⁵ Aydın, "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar", 21.

³⁶ Halit Boz - Noura Naaimi "Öteki Kuramına Göre Hoşgörü ve Tolerans", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (Sonbahar 2022), 633.

³⁷ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Hoşgörü", ts. (Erişim 06 Ağustos 2023).

hakkında genel bilgilerin verilmesindeki amaç, öğrencilerin inanç dünyalarına zenginlik kazandırmak ve diğer din mensuplarına hoşgörülü ve anlayışlı davranışlarda bulunmasını sağlamak olarak belirlenmiştir. Benzer şekilde programın hazırlanmasındaki hedefler arasında başka din mensuplarına veya farklı görüşlerde olan bireylere karşı hoşgörülü davranışlarda bulunulması, İslâm düşüncesindeki farklı yorumlara karşı hoşgörülü bir bakış açısıyla bu durumun zenginlik olarak algılanması mevcuttur. Din ve kültür öğrenme alanında oluşturulacak etkinliklerin İslâm medeniyetinin diğer inançlara karşı hoşgörüyü tavsiye etmesi üzerine kurulması istenmektedir.³⁸ Diğer dinlerden bahsedilirken genelde kullanılan değer hoşgörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı inançlara sahip bireyler için kullanılması gereken değer *hoşgörü* ya da *toleranstan* ziyade bireyi değerinden dolayı bir şeye karşı dikkatli olmaya iten *saygı* olması gerektiği düşünülmektedir.³⁹ Aynı programın 8. sınıf düzeyinde *Dinler ve Evrensel Öğütleri* ünite başlığının kazanımları, öğrencilerin evrensel değerleri yorumlamaları ve yaşayan dinleri tanımları üzerinedir.⁴⁰

2018 DKAB öğretim programında ünitelerin kazanımları ve kazanım açıklamalarına ayrılan bölümler konu ile ilgili veri sağlayabilmektedir. 8. sınıf ünitelerinden *Hz. Muhammed'in Örneği* alt başlıkları Hz. Muhammed'in hem bireysel hem de sosyal hayata katkısı olacak örneğiyle ilgilidir. Ünitelerin kazanım ve açıklamalarında Hz. Muhammed'in birey olarak sahip olduğu özellikler ve değerler vurgulanmaktadır.⁴¹ İnsanlara değer vermesiyle ilgili örneklerin beraber yaşama kültürüne katkı sağlayacak ve farklılıkları zenginlik olarak görebilecek nitelikte seçilmesi mümkündür. Her iki programda hoşgörüye olan vurgu değişmektedir. 2010 yılı öğretim programlarında özellikle gayrimüslimlere ve farklı inançlara yönelik hoşgörüye odaklanılırken ve bu kavrama vurgu söz konusuysen 2018 öğretim programlarında direkt hoşgörü kavramından ziyade Hz. Muhammed'in insanlara karşı gösterdiği anlayış üzerinden kavram ele alınabilir.

3.1.3. Sevgi

Sevgi; "İnsanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu; muhabbetir."⁴²

2010 ilköğretim DKAB öğretim programı 4. sınıf ünitelerinden *Sevgi*,

³⁸ Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 11.

³⁹ Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 10-11.

⁴⁰ Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 65.

⁴¹ Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 39.

⁴² *Güncel Türkçe Sözlük*, "Sevgi", 2024.

Dostluk ve Kardeşlik ünitesindeki kazanımların birlikte yaşama kültürüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Aslında ünitenin geneli sevgi temelli bir bireysel bakış açısı ve sevginin hâkim olduğu bir dünya oluşturmayı amaçlamaktadır. Öğrenme alanı ile ilgili açıklamalara bakıldığında ünitenin İslâm dininin bu değerle ilişkisinin kurulması, bu konuda somut deneyimlerden yararlanılması ve birincil kaynaklardan verilen örneklerle desteklenmesi istenmektedir.⁴³ 2018 yılı öğretim programında ise on kök değerden biri olan sevgi değerine ilgili konular içinde dikkat çekilmesi mümkündür. Örneğin 7. sınıf düzeyindeki *Ahlaki Davranışlar* ünitesindeki kazanımlarda sevginin ilişkili olduğu tutum ve davranışlarla birlikte ele alınması istenmektedir.⁴⁴ Benzer şekilde 4. sınıf *Güzel Ahlak* ünitesinin konu başlıklarından biri *İnsani İlişkilerin Temeli: Sevgi ve Saygı* olarak belirlenmiştir. Dinin sevgi boyutunun ön plana çıkarılması isteği de programın birlikte yaşama kültürüne katkı sağlayacak özellikleri arasındadır.

3.1.4. Empati

Sözlükte duygudaşlık olarak ifade edilen empati “Aynı duyguları paylaşma, kendini duygu ve düşüncede bir başkasının yerine koyabilme” anlamına gelmektedir.⁴⁵ Sağlıklı iletişimin bir parçası olarak, bireyin sadece kendi duygu ve düşüncelerine değil, muhatabının duygularına odaklanmasını da içermektedir.⁴⁶ Empati bireysel bir özellik olarak düşünülse de aslında empatiyi bir beceri olarak öğretmek ve öğrenmek mümkündür.⁴⁷ Öğretilebilen empati, kişiler arası sağlıklı iletişimin olmazsa olmazıdır. Öğrencilerin sosyal hayatta başarılı olmaları sosyal becerileri ve olumlu davranışları ile mümkündür.⁴⁸

Bu bağlamda 2010 yılı DKAB öğretim programında empati becerisi pek çok kazanımın açıklamalar kısmında ve etkinliklerin temel beceriler başlığında yer almaktadır. 4. sınıf *Hz. Muhammed’i Tanıyalım* ünitesinin, 7. sınıf *Bir İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed, Din ve Güzel Ahlak* ünitesinin, 8. sınıf *Hz. Muhammed’in Hayatından Örnek Davranışlar, Dinler ve Evrensel Öğütleri* ünitesinin temel beceriler başlığında empati vurgusu söz konusudur. Aynı program çerçevesinde öğretmenlerden, öğrencilerin empati yapma becerisinin geliştirilmesine yönelik etkinlikler hazırlamaları

⁴³ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 33.

⁴⁴ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 32.

⁴⁵ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Empati”, ts. (Erişim 04 Ocak 2024).

⁴⁶ Eyyüp Kayacı, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (2021), 125.

⁴⁷ Aynur Pala, “Öğretmen Adaylarının Empati Kurma Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/23 (2008), 14.

⁴⁸ Elif Gökçe Ersoy - Ferdi Köşger, “Empati: Tanımı ve Önemi”, *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (2016), 9.

beklenmektedir.⁴⁹ 2018 yılı DKAB dersi öğretim programının (ilkokul 4 ve ortaokul 5, 6, 7 ve 8. sınıflar) *Türk Milli Eğitiminin Genel Amaçları ile Türk Milli Eğitiminin Temel İlkelerine* uygun olarak hazırlandığı giriş kısmında belirtilmiştir. Programda bilim ve teknolojide yaşanan hızlı değişimin öğretme teori ve yaklaşımlarını etkilediği gibi bireylerden olan beklentiyi de değiştirdiği ifade edilmiştir. Bu değişimin bir parçası olarak program, bireylerin topluma ve kültüre katkıda bulunacak iletişim ve empati becerilerine sahip olması beklentisini ifade etmektedir.⁵⁰

3.2. Birlikte Yaşama Kültürü Çerçevesinde Kültürel Faktörler

Kültür, sosyal bir ortamda yaşayan bireylerin öğrenmelerinin sonucudur. İnsanların karar alma mekanizmalarının içinde yaşadıkları sosyal ve kültürel faktörlerden etkilenmemesi mümkün değildir. Bu bakımdan bir arada yaşamayı destekleyen kültürel faktörler de toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Bu bağlamda çalışmada, toplumsal barış ve insan haklarına saygı gibi bir arada yaşamanın temelini oluşturan evrensel değerlerin yanı sıra Ehl-i Beyt sevgisi ve mezhepçi olmayan bakış açısı gibi faktörlerinde dikkate alındığı anlaşılmaktadır.

3.2.1. Mezhebi Tartışmalardan Uzak Bir Bakış Açısı

2010 ilköğretim DKAB öğretim programı ve kılavuzunda DKAB dersinin içeriğinin belirlenmesinde yaklaşım olarak mezhepler üstü ve dinler açılımlı anlayışın benimsenmesiyle birlikte dini yorumlarda tarafsız bir bakış açısı oluşturulmaya çalışılmıştır.⁵¹ Dinler açılımlı ifadesi ile de aynı toplumda yaşayan farklı inançlara sahip insanların göz önünde bulundurulduğu anlamı çıkarılabilir.⁵² Aynı programın vizyonuna bakıldığında çağın gerektirdiği donanımlara sahip olan, insan haklarına saygılı hem kendi dininde hem de başka din mensuplarına karşı itidalli olan ve diğer dinleri tanıyan vatandaşların yetiştirilmesine katkıda bulunmayı hedefleyen cümleler görülmektedir.⁵³ Programla ilgili açıklamaların son maddesi İslâm dininin pratik uygulamalarında mezheplerin farklı anlayışlarının gerektiğinde öğretmen tarafından açıklanması ile ilgilidir. Mezhepler ile ilgili olarak Caferilik ve Şafiiilik ismi kullanılmıştır ki bunun nedeni ülkemizde adı

⁴⁹ Millî Eğitim Bakanlığı, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu, 96-179.

⁵⁰ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 1.

⁵¹ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 1.

⁵² Yakup Uzunpolat- Eyüp Şimşek, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Kültür", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 268.

⁵³ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 8.

geçen fıkhi mezheplerin uygulayıcılarının olmasına bağlanabilir. Alevilik ve Caferilik ise tasavvufi yorum başlığında kullanılmaktadır. Bir arada yaşama kültüründe aynı dinin inanırları arasındaki farklılıkların da saygıyla karşılanması gerekecektir. Özellikle son yıllarda yapılan çalışmalar gençlerin din algılarının mezhepsel bağlantılardan uzak olduğunu desteklemektedir.⁵⁴ Yapıcı'nın ifadesiyle Batı menşeli "aidiyetsiz inanma" kavramının yerleşmesiyle mezhepsel sınırlarda değişimler yaşanmıştır.⁵⁵ Programın hazırlanmasındaki hareket noktalarından biri olarak dinin doğru anlaşılması ve yorumlanması ile toplumdaki eksik bilgiden kaynaklı yanlış dini telakkilerin düzeltilmesi de mevcuttur. Genel ifadeler olsa bile birlikte yaşama/yaşayamama deneyimi bireysel kabullerle başlayıp sosyal sonuçları olan bir duruma dönüşmektedir. Bu nedenle bireylerin dini yorumları din gibi algılama durumlarını düzeltme isteğinin başlığa katkısı olduğu düşünülmektedir.

2010 ortaöğretim DKAB dersi öğretim programının temel yaklaşımları arasında yer alan din bilimsel yaklaşımda hem İslâm dini hem de diğer dinlerle ilgili bilimsel bilginin ön planda tutulduğu, batıl ve hurafelerden uzak durulduğu, mezhepler üstü bir yaklaşımın temel alındığı böylece İslâmî oluşumları içeren değerlerin ön plana çıkarıldığı anlatılmıştır. Bu durumun mezhepleri yok saymak anlamına gelmediği, onların zenginlik olarak telakki edilmesi ile ilgili olduğu da eklenmiştir. Diğer dinlerle ilgili olarak dinler arası açılımlı bir ders niteliği kazandırılmaya çalışıldığı, sürecin doktrin merkezli ya da mezhep merkezli bir din öğretimine dönüşmemesi için özen gösterildiği de dile getirilmiştir. Aynı zamanda programın hazırlanmasında başka din mensuplarıyla iletişimde anlayışlı olunmasının hedeflendiği, toplumda oluşan yanlış din anlayışlarının da düzeltilmek istendiği belirtilmiştir.⁵⁶ Programın bu başlığında benimsenen yaklaşımlar açık ve net olarak ifade edilmiş, aynı zamanda doktrin ve mezhep merkezli bir bakış açısının olmadığı da vurgulanmıştır. Diğer din mensuplarına karşı kullanılan ifadeler *daha hoşgörülü ve anlayışlı* olmak olarak belirlenmiştir. Programın giriş bölümünde ise İslâm dini içerisindeki farklı yorumların ayrıştırıcı olmaması gerektiğine, mezhep ve dinin özdeşleştirilmesinin yanlışlığına dikkat çekilmiş ve temel kriterin Kur'an ve sünnette belirtilen temel iman esasları olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷

⁵⁴ Sümeyra Temur, *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 226.

⁵⁵ Asım Yapıcı, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dini Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 70.

⁵⁶ Millî Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı* (Ankara: MEB, 2010), 9-10.

⁵⁷ Millî Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 5-6.

2018 DKAB programında ise genel amaçlar ve açıklamalara bakıldığında farklı din ve inançların öğretimi ile ilgili net ifadeler görülmektedir. Olgusal yaklaşımın benimsendiği belirtilerek hem İslâm düşüncesindeki yorumların hem de diğer dinlerin ve inançların anlatımında kendi metinlerinden hareket edilmesi fikri kabul edilmiştir. Bu yaklaşım öğretmenlerin öznel bakış açısından ziyade nesnel bir bakış açısıyla konuları aktarmalarını sağlamaya yönelik gözükmektedir. İslâm dininde yer alan ibadetlerin öğretiminde de mezheplerin farklı uygulamalarının -ihtiyaç duyulması halinde- öğretmenler tarafından açıklanması istenmiştir. Aynı zamanda öğrencilerin insana, düşünceye ve hürriyete saygı çerçevesinde davranmasının sağlanması beklenmektedir.⁵⁸ Programda hem İslâm dininin hem de diğer dinlerin betimleyici, dinler açılımlı, olgusal bir yaklaşımla ele alındığı ifade edilmiştir. İslâm düşüncesi içinde zamanla ortaya çıkan yorumların bilimsel bir metotla ve mezhepler üstü yaklaşımla aktarıldığı da dile getirilmektedir. 2010 yılı DKAB programında da dersin içeriği belirlenirken mezhepler üstü bir yaklaşımdan hareket edildiği, diğer dinlerin ele alınmasında da dinler açılımlı anlayışın göz önünde bulundurulduğu belirtilmiştir. İslâm dini içindeki farklı din anlayışlarının ve farklı dinlerin ele alınmasıyla *öteki* olarak tanımlanabilecek anlayışlara karşı nesnel bir bakış açısı oluşturulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

3.2.2. İnsan Haklarına Saygı

2010 ilköğretim DKAB öğretim programı ve kılavuzu Türk Milli Eğitiminin genel amaçları ile başlamaktadır. Genel amaçların 2. maddesinde insan haklarına vurgu vardır. Bilim ve teknolojinin çağımızdaki değişiminden bahsedilerek yetiştirilecek öğrencilerin üst düzey zihinsel beceriler kazanması gerektiği anlatılmıştır. Bir arada yaşama kültürüne katkı sağlayacak beceriler içinde iletişim kurma dikkat çekmektedir.⁵⁹

Programın ünitelerine bakıldığında 8. sınıf düzeyinde *Hz. Muhammed'in Hayatından Örnek Davranışlar* ünitesinin alt başlıkları Hz. Muhammed'in hem bireysel hem de sosyal hayata katkısı olacak örnekliğiyle ilgilidir. İnsanlara değer vermesi ve hoşgörülü olmasıyla ilgili örneklerin beraber yaşama kültürüne katkı sağlayacak ve farklılıkları zenginlik olarak görebilecek nitelikte seçilmesi mümkündür. Programın 4. sınıflar için belirlenen etkinlik örneklerinde seçilen şiirlerin içeriğinde insan haklarına dikkat çeken, gönül kırmanın olumsuz yönünü vurgulayan mısralara rastlamak mümkündür.⁶⁰

⁵⁸ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 9-10.

⁵⁹ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 1.

⁶⁰ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*

Benzer şekilde 2010 ortaöğretim DKAB dersi (9, 10, 11 ve 12. sınıflar) öğretim programının dayandığı temeller içinde toplumsal ve evrensel temelde dile getirilen bireyin sosyalleşmesi, topluma uyum sağlaması ve diğer dinleri tanınması yer almaktadır.⁶¹ Belirlenen vizyona bakıldığında ise öğrencilerin insan haklarına saygılı, sosyal becerileri gelişmiş, farklı dini inanışlara karşı anlayışlı kişiler olmasının beklendiği anlaşılmaktadır.

Bu amaç doğrultusunda yetiştirilen öğrencilerin farklı kültürlerle bir arada yaşama becerisinin gelişmiş olması hedeflenmektedir. Programın genel amaçlarında bir arada yaşamayı destekleyen amaç cümleleri mevcuttur: Öğrencilerin, toplumdaki farklı dinî anlayışların sosyal bir olgu olduğu bilincine varmaları, birlikte yaşama ve hoşgörü kültürünü özümsemeleri ve dinin birleştirici gücünü kavramaları amaç cümleleri arasındadır.⁶²

3.2.3. Sosyal Barış

2010 ilköğretim DKAB öğretim programı ve kılavuzunda öğrencilerin bilgiyi hangi amaçla nasıl bir dünyada uygulayacağını bilecek yeterlikte yetiştirilme hedefi dile getirilmektedir. Aynı zamanda program, din öğretiminde dikkat edilecek alt başlıklardan insana saygı, düşünceye saygı, hürriyete saygı, kültürel mirasa saygı ile yaşama kültürüne katkı sağlamayı amaçlamaktadır.⁶³ İnsana saygı konusunun son cümlesinde insanla ilgili hem ilâhî hem de beşerî açıklamaların insanı anlamaya ve yorumlamaya katkı sağlayacağı anlatılmıştır. Düşünceye saygıda ise birlikte yaşama kültürüne direkt katkıda bulunacak cümleler yer almaktadır.⁶⁴ Herkesin aynı fikirde olmasının beklenmemesi gerektiği belirtilerek insanların farklı fikirleri dinleyebilmesi, bireylerin inançlarına ve vicdani kanaatlerine saygı göstermesi gerektiği aynı başlıkta yer almaktadır. Farklılıklarla ilgili olarak *tahammül edebilmek* açıklaması yerine başka bir kavram kullanılmasının - amaca uygunluk arz etmesi bakımından- daha doğru olduğu düşünülmektedir. Tahammül etmek dayanmak, katlanmak ve kaldırmak anlamlarına gelmektedir.⁶⁵ Farklılıklara katlanma fikri bir arada yaşamayı destekler tarzda gözükmemektedir. Bu nedenle eğitim öğretim süreçlerinde hangi kavramlarla konunun netleştirilmeye çalışıldığı önem arz etmektedir. Hürriyete saygı başlığında da insanın bağımsız karar vermesini engelleyen her

Öğretim Programı ve Kılavuzu, 89-90.

⁶¹ Millî Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 8-9.

⁶² Millî Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 12-13.

⁶³ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 3-5.

⁶⁴ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 5.

⁶⁵ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Tahammül Etmek", ts. (Erişim 23 Temmuz 2023).

türlü baskının karşısında olunmasını isteyen bir bakış açısı vardır. Dünyanın pek çok yönden değiştiği gerçeği tekrar vurgulanarak herkesin kendi doğrularını arama yolculuğuna dikkat çekilmektedir. Kültürel mirasa saygı duyulması istenirken de hem din hem de kültürel miras konusunda öğrencilerin neye ihtiyaç duydukları sorusunun sorulması ve hayatlarında karşılaşacakları problemleri çözebilecek bir içerik oluşturulması üzerinde durulmaktadır.⁶⁶ Hayatta karşılaşılan problemlerin çözülmesi olarak nitelendirilecek ifadeye olan vurgu din öğretimi yaklaşımı olarak belirtilmiştir. Daha farklı bir dünyada yaşayacakları belli olan neslin çözmesi gereken sorunlardan biri *öteki* ile karşılaşma olacaktır. Öğretim programı hazırlanırken din öğretimi alan bireylerin farklılıkları zenginlik olarak algılayan bir yapıya sahip olmaları için teorik alt yapının hazırlanmak istendiği anlaşılmaktadır. Benzer şekilde içerikte dikkat çekilen taassup ya da bağnazlık kavramları bir arada yaşamayı desteklemeyen bir anlama sahiptir. Toplumsal huzurun tesisi taassuptan uzak durmayla gerçekleştirilebilir.⁶⁷

Programda DKAB öğretiminin gerekliliği noktasında altı boyuttan bahsedilmektedir ki bunlardan biri toplumsal temeldir. Sosyalleştirme “bireylerin içinde yaşadıkları topluma uyumlarını sağlama” şeklinde tanımlanırken öğrencilerin tüm dini anlayışları göz önünde bulundurmaları gerektiği üzerinde durulmaktadır. Evrensel temel başlığında da küreselleşmenin tüm ülkeleri etkisi altına almasının yanı sıra temelde eğitimi özelde de din eğitimini etkilediği aktarılmaktadır. Öğrencilerin din eğitimi çerçevesinde dünya dinlerini öğrenmeleri bu şekilde karşısındaki bireylerin davranışlarını, kültürlerini anlamalarını sağlamanın da iletişim kurmayı kolaylaştırıcı bir unsur olarak açıklandığı görülmektedir.⁶⁸

Programda 6. sınıf öğrenme alanı olarak *Hz. Muhammed başlığındaki* kazanımlar bir arada yaşama kültürüne tarihten gösterilebilecek olumlu örneklerle doludur. Bu noktada Veda Hutbesinde yaşam hakkı, mülkiyet hakkı ve eşitlik vurgusu sosyal barışa katkı sağlaması muhtemel başlıklardandır.⁶⁹ Ünitenin adı *Son Peygamber Hz. Muhammed* olarak belirlenmiştir.⁷⁰ Bu açıdan öğretmenlerin bu öğrenme alanındaki kazanımları sadece tarihte bırakmayıp günümüzle olan bağlantısını da kurarak anlatmalarının sosyal barış açısından faydalı olacağı düşünülmektedir.

⁶⁶ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 5.

⁶⁷ Cemil Osmanoglu, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü”, 65.

⁶⁸ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 6-7.

⁶⁹ Hasan Dam - Meryem Karataş, “Değerler Eğitimi Açısından Veda Hutbesinde İnsan Onuru”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 53-63.

⁷⁰ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 50.

İslâm düşüncesinde yorumlar ünitesindeki kazanımlardan “din anlayışındaki farklılıkların niçin birer zenginlik olduğunu açıklar” cümlesinin örneklendirilmesi amacıyla 7. sınıf düzeyinde renklerin konuşulduğu bir parça kullanılmıştır. Değerlendirme bölümünde ise yazı ve anlatım çalışması ile konuya katkı sağlanması planlanmıştır.⁷¹

8. sınıf *Hz. Muhammed’in Hayatından Örnek Davranışlar* ünitesindeki alt başlıkların konuyla bağlantısının kurulması mümkündür. Hz. Muhammed’in insanlara değer vermesi ve hoşgörülü olması başlıkları buna örnektir. Seçilen örneklerin bir arada yaşama kültürüne katkı sağlaması muhtemeldir.⁷² Aynı sınıf düzeyinde *Dinler ve Evrensel Öğütleri* ünitesinde farklı dinlerin fark ve benzerlikleri üzerinde durulması istenmiştir. Diğer dinlerden bahsederken inançlara saygı gösterilmesine vurgu vardır. Diğer dinlerin sembolleri, ibadet yerleri, inanç esasları dahil her bir ayrıntıyı aktarıırken bu inanca sahip insanlarla bir arada yaşama becerisinin de kazandırılmış olması beklenir.⁷³ Bu durum genel olarak sosyal barışa katkı sağlayabilecek özelliktedir.

2010 ortaöğretim DKAB (9, 10, 11 ve 12. sınıflar) öğretim programı öğrenme alanlarında bireyin inanç sahibi olmasıyla diğer inanç sahiplerine saygılı olunmasının da amaçlandığı anlatılmaktadır. *İbadet* başlığında hem İslâm’daki hem de diğer dinlerdeki ibadet şekillerinin tanınmasının, diğer dinlerin ibadet yerlerine, kutsal günlerine saygı duyulmasının etkinliklerle desteklenerek sağlanmasının hedeflendiği anlaşılmaktadır. *Hz. Muhammed* başlığında ise O’nun toplumsal barışa yönelik faaliyetlerine, kültürümüzdeki Ehl-i Beyt sevgisine ve insani değerleri yerleştirmek için gönderilen Peygamber’in Veda Hutbesindeki mesajlarına da dikkat çekilmiştir. *Vahiy ve akıl* başlığında din ile ilgili yorumların zenginlik olduğu ve bu yorumların dinde çoğulculuk anlamına geldiği ifade edilmektedir. Hiçbir dini yorumun İslâm ile özdeşleştirilmemesi gerektiği de verilen bilgiler arasındadır. Birlikte yaşama ve hoşgörü bilincini kazandırma hedefi de direkt konu başlığı ile ilgilidir. *Din kültür ve medeniyet* başlığında da öğrencilerin semavi dinlerin tarihi gelişim sürecini, farklı inanç sahiplerine saygı duymaları gerektiğini ve dünyada dinler arası ilişkilerin önemini fark etmeleri amaçlanmıştır.⁷⁴

Kazanımlara bakıldığında ise 9. sınıf *Hz. Muhammed’in Hayatı* ünite-

⁷¹ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 152-160.

⁷² Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 172.

⁷³ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 61-62.

⁷⁴ Millî Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 15-19.

sinde Medine'deki toplumsal barış ve Veda Hutbesi eksenindeki kazanımlar konuyla bağlantılıdır.⁷⁵ 10. sınıf *İslam'da İbadetler* ünitesinde İslâm'da ibadetlerin temel özelliklerinin açıklanması istenmiş, Muharrem orucuna ve oruçla ilgili Alevi-Bektaşî uygulamalarına dikkat çekilmiştir. *Haklar, Özgürlükler ve Din* ünitesinde ise “temel hak ve özgürlüklerin birey ve toplum için önemini açıklar, İslâm dininin temel hak ve özgürlüklere verdiği önemi kavrar, başkalarının hak ve özgürlüklerine saygı duyar” kazanımları bireyin yaşam, eğitim, düşünce, inanç, ibadet gibi özgürlüklerine vurgu yaparak sosyal barışa katkı sağlayacak özelliktedir.⁷⁶

2018 DKAB öğretim programı 6. sınıf düzeyinde *Hz. Muhammed'in Hayatı* ünitesindeki kazanımlar açıklamaları ile yaşama kültürüne, öteki ile bir arada olabilmeye katkı sağlayacak türdendir “Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sosyal barış sağlama konusundaki faaliyetlerine, diğer din mensupları ile ilişkiler konusunda Medine'deki Yahudilere, Necran Hıristiyanlarına ulaştırılan İslâm'a davet mektuplarına ve bazı bölgelere gönderilen elçilere” yer verilmesi istenmektedir.⁷⁷

2018 ortaöğretim programı 2018 yılı DKAB ilköğretim programı ile aynı cümlelerle başlamaktadır. Bireylerle ilgili beklentilerin değiştiğini ifade ederek iletişim becerileri gelişmiş ve empati yeteneğine sahip insanlara ihtiyaç olduğuna dikkat çekilmiştir.⁷⁸ Yukarıda da belirtildiği gibi programın vizyonunda “...farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmış bireyler yetiştirmek” cümlesi dikkat çekmektedir.⁷⁹ Bu farklılıkların neler olduğu noktasında programda herhangi bir sınırlandırma yapılmamış olsa bile İslâm düşüncesi içindeki farklı yorumlar ve dünyadaki diğer dinler ve inanırları programın konusunu oluşturduğuna göre bu şekilde bir sınırlama yapmak makul gözükmemektedir. Programın uygulanması ile ilgili ilkelere de beraber yaşamaya katkı sağlayacak maddeler belirlenmiştir. Dini öğretilerin aktarımında birincil kaynaklardan hareket edilmesi, mezheplerin değişik uygulamalarıyla ilgili gerekli görülürse açıklama yapılması ve insana, düşünceye, hürriyete saygı duyulması bu maddelerdendir.⁸⁰

Aynı programın 11. sınıf son ünite başlığı *Yahudilik ve Hristiyanlıktır*.

⁷⁵ Millî Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 34.

⁷⁶ Millî Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 40-43.

⁷⁷ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 29.

⁷⁸ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 1.

⁷⁹ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 8.

⁸⁰ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 8-10.

Kazanım cümleleri basit ve nettir: “Yahudiliğin doğuşunu ve gelişim sürecini özetler, Hristiyanlığın doğuşunu ve gelişim sürecini özetler.”⁸¹ Ünite açıklamasında öğretim programının genelinde olduğu gibi nesnel ve tasviri bir yöntemle konuların ele alınması, dinlerin kendi kabulleri ve birincil kaynaklarından hareket edilmesi istenmiştir.⁸²

12. sınıfın son ünitesi de *Hint ve Çin Dinleri* başlığına ayrılmıştır. Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm ve Taoizm alt başlıklarında yine dinlerin epistemolojik kabullerinden hareket edilmesi, nesnel ve betimleyici bir yöntem benimsenmesi farklılıklara karşı saygı duyulması vurgulanmaktadır.⁸³

Konu başlığıyla bağlantılı olarak sosyal barışla ilgili İslâm tarihinden örnekler verilmesi de mümkündür. Müslümanların karşılaştıkları din ve kültürlerin birikiminden yararlanma isteği onları bazı ön yargılardan uzak davranmaya sevk etmiştir.⁸⁴ Bilindiği üzere farklılıklarla bir arada yaşamaya ilgili İslâm tarihinde özellikle Medine dönemine vurgu yapılır. Birlikte yaşama kültürü ile ilgili en somut örneklerden biri Medine Sözleşmesi'dir. Sözleşme, Hz. Muhammed'in ve Mekke Müslümanlarının Medine'ye hicretinden sonra şehirde yaşayan farklı insan gruplarının bir arada yaşamasını amaçlayan bir antlaşmadır. Konuyla ilgili yapılan çalışmaların genel olarak toplumsal barışı koruma faktörü üzerinde durduğu anlaşılmaktadır.⁸⁵ Medine bahsi geçen dönemde Müslümanların, Hristiyanların, Yahudilerin ve çok tanrılı inanca sahip insanların yaşadığı bir yer olarak çok kültürlü bir yapıya sahipti. Bir arada barış içerisinde yaşamak ve dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı beraber hareket edebilmek için önerilen ve kabul edilen sözleşme sonraki toplumlara örnek olabilecek özelliktedir.⁸⁶

3.2.4. Ehl-i Beyt Sevgisi

2010 ilköğretim DKAB (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) öğretim programında *İslamiyet ve Türkler* ünitesinde Türklerin Müslüman olma süreci dışında Ehl-i Beyt sevgisine dikkat çekilmiş ve açıklamalar kısmında “Türkler arasında Ehl-i Beyt sevgisi ve İslâm'ın yayılmasında etkili olan kişilerin Ebû Hanife,

⁸¹ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 29.

⁸² Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 25-29.

⁸³ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 31-35.

⁸⁴ Recep Ardoğan, “Bir Arada Yaşama Kültürünün Önündeki Sorunlar”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015), 16; Duran Ali Yıldırım, “Farklılık ve Birlikte Yaşama Kültürünün Kur'anî Temelleri”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 17/34 (Güz 2019), 215.

⁸⁵ Nevzat Fırat Kunduracı, “İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Kültürü”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 15/34 (Haziran 2015), 70.

⁸⁶ Bardakoğlu, “Birlikte Yaşama İrade ve Ahlakının Dinî Temelleri”, 16; Adnan Demircan, “Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi” (Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi, İstanbul, 2015), 100.

Maturidi, Ali er-Rıza, Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Ahi Evran, Hacı Bektaş-ı Veli ve Mevlana” ile sınırlandırılacağı ifade edilmiştir.⁸⁷ Yukarıda ismi geçen kişiler İslâm tarihindeki etkileri, değerler konusundaki örneklikleri ve farklı kültürlerdeki karşılıkları ile dikkat çekici özelliklere sahiptirler. Ehl-i Beyt ise her ne kadar tüm İslâm dünyası için önem arz etse bile farklı dini yorumlarda daha ön planda olma özelliğine haizdir. Bu açıdan ünite de Ehl-i Beytin anlamının ve günümüzdeki karşılığının öğrencilere aktarılması amaçlanmıştır.

Aynı programın 7. sınıf *Kur’an ve Yorumu* öğrenme alanı birlikte yaşama kültürüne katılı sağlama muhtemel bir içeriğe sahiptir. Ünite başlığı *İslam Düşüncesinde Yorumlar* olarak belirlenmiştir. Öğrenme alanının kazanımlarından, etkinlik örneklerine ve açıklamalarına kadar birbirini destekleyen argümanlar mevcuttur.⁸⁸ Aslında ünitenin hedef kitleye uygunluğu tartışmaya açıktır. 7. sınıfta okuyan bir öğrencinin din anlayışındaki yorum farklılıklarını anlaması, anlamlandırması, kategorize etmesi beklentilerin biraz üzerinde gözükmektedir. Ancak konu başlıkları açısından bakıldığında sosyal barışa katkı sağlama mümkün olan içeriğe sahiptir. Ülkemizde kendilerinin temsil gücünün olmadığını ifade eden, örgün ve yaygın din eğitiminde görmezden geldiklerini belirten Alevi-Bektaşî geleneğindeki bireyler açısından ünite kazanımları önemlidir. Modern dönemde Alevi-Bektaşî geleneği mensubiyetinde yaşanan sorunlar içerisinde geleneksel inançtan uzaklaşma, şehirleşmenin getirdiği Alevi-Bektaşî inancının çocuklara ve gençlere aktarılmasında yaşanan zorluklar vardır. DKAB dersinin örgün eğitimdeki bireylere ulaşma gücünden yararlanılması konuyla ilgili çözüm önerileri içinde yer alabilir.⁸⁹

2018 DKAB öğretim programının 6. sınıf düzeyinde *Hz. Muhammed’in Hayatı* ünitesindeki *Temel Değerlerimiz* ünitesinin kazanımlarından biri “Peygamber ve Ehl-i Beyt sevgisinin toplumumuzu birleştirmedeki rolü” olarak belirlenmiştir.⁹⁰ Ehl-i Beyt ile ilgili olarak 2010 yılı öğretim programında da benzer vurgular mevcuttur. İslâm düşüncesindeki yorumlar içinde Ehl-i Beyt sevgisine yukarıda dikkat çekilmişti. Burada da toplumu birleştiren ortak bir payda olarak Ehl-i Beyt örneği kullanılmıştır.

7. sınıf ünite başlıklardan *İslam Düşüncesinde Yorumlar* başlığındaki kazanımlar İslâm düşünce yapısı içinde sınıflandırılan yorum farklılıklarını

⁸⁷ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 53.

⁸⁸ Millî Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 57.

⁸⁹ İbrahim Gül, “Alevi-Bektaşî Toplumunun İç Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (Mart 2021), 46.

⁹⁰ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 30.

tanıtmaya yöneliktir. Konuya Alevi-Bektaşilik açısından bakıldığında önceki öğretim programlarından daha fazla içerik ve kazanım cümleleriyle karşılanmaktadır. Alevilerin istek ve eleştirilerinin, din eğitiminde daha görünür olma arzularının programlarda karşılığı olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle *Alevi Açılımı* olarak nitelendirilen çalıştaylarda alınan kararlar başlıkların çeşitlendirilmesinde ve tasnifinde etkili olmuştur.⁹¹

2010 ortaöğretim DKAB (9, 10, 11 ve 12. sınıflar) öğretim programı 11. sınıf düzeyindeki ünitelerden *Hız Muhammed'in Örneği* başlığında birlikte yaşama kültürüyle ilgili kazanımlar: "Kültürümüzdeki Hz. Muhammed sevgisini, Hoca Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bektaş-ı Veli, Nesimi, Hatayi vb. den örneklerle açıklar, Ehl-i Beyt kavramının içeriğini açıklar, kültürümüzde Ehl-i Beyt sevgisinin çeşitli tezahürleri olduğunu fark eder" şeklindedir.⁹²

İslam Düşüncesinde Yorumlar ünite başlığındaki kazanımlar din içindeki farklı yorumları kategorize etmeye, tanımlamaya ve hiçbir mezhebi yorumun İslâm dini ile özdeşleştirilmesinin doğru olmadığı üzerine kurgulanmış gözükmektedir.

12. sınıfta konuyla bağlantı kurulabilecek üç ünite başlığı vardır. *İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar* ünitesinde farklı tasavvufi yorumların oluşumunun öğrenciler tarafından fark edilmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Açıklamalarda ise dini yorumların zenginlik olarak vurgulandığı, birlikte yaşama ve hoşgörü kültürünün geliştirilmek istendiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Alevilikle ve Nusayrilikle ilgili değerlere dikkat çekilmiştir.⁹³ 12. sınıfın son ünitesi *Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri* başlığını taşımaktadır. Kazanımlarda sosyal barışa giden yolun inanca saygıdan geçtiği anlatılmıştır.⁹⁴ Ünite genelinde dünyanın küreselleşmesiyle dinlerin birbirine yaklaştığı, bu nedenle dinler arası ilişkinin daha önemli olduğuna dikkat çekilmiştir.⁹⁵

2018 DKAB öğretim programı (ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. sınıflar) 10. sınıf düzeyinde *İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar* başlığında İslâm düşüncesindeki yorum farklılıklarının nesnel ve tasviri bir anlatımla ele alınması, dinin anlaşılma biçimlerinin zenginlik olarak algılanması

⁹¹ Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Devletin Alevilik Algısı (Karşılaştırmalı Bir Analiz)", 85.

⁹² Millî Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 48.

⁹³ Millî Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 57.

⁹⁴ Millî Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 59.

⁹⁵ Millî Eğitim Bakanlığı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 71-84.

bu nedenle de farklı yorumlara saygı duyulması gerektiği ifade edilmiştir. Ünite tamamen İslâm düşünce yapısı içinde tarih boyunca oluşan yorumların dinle özdeşleştirilmesinin doğru olmadığı üzerine kurulmuştur.⁹⁶

12. sınıf *Anadolu'da İslam* ünitesi Türklerin dini anlayış ve kültürlerinin oluşumunda etkili olan tarihi şahsiyetleri ele almıştır.⁹⁷ *İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar* ünitesinde Yesevilik, Kadirilik, Rıfailik, Mevlevilik, Nakşibendilik ve Alevilik-Bektaşılık konularına yer verilmesi istenmiş Alevilik ve Bektaşılık ile ilgili temel kavram ve erkanların öğrenci tarafından tanınması amaçlanmıştır. Bu tasnif Alevilik ve Bektaşılığın İslâm dini içerisinde tasavvufi bir başlık olarak kabul edildiğini göstermektedir. Ünitenin sonunda yer alan Hucurât Sûresi 10. âyetle de tüm inananların kardeşliğine vurgu yapılmıştır. Ünite sonlarında seçilen âyetler genel olarak ünite boyunca aktarılan içerikle ya da kazandırılmak istenen cümlelerle uyum göstermektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

İnsanları bir arada yaşama kültürü konusunda eğitmek her geçen gün önem kazanmaktadır. Bu eğitim, çeşitli kurum ve kuruluşların kapsam ve sorumluluğunda olsa da örgün eğitim kurumlarında belirlenen hedeflere ulaşmak daha gerçekçidir. Öğretim programları geliştirilirken, birlikte yaşama becerisinin hedefler arasında olması öğrencilerin küreselleşen dünyaya uyumunu kolaylaştıracaktır.

Kültürlerin birbirlerine yaklaştıkları bu dünyada, bireylerin içinde yaşadığı toplumdaki bağımsız düşünebilmesi ya da davranabilmesi çok olası değildir. Bu nedenle kendini ifade ettiği, tanımladığı kimliğinden dolayı bazı yargılara sahip olması da normaldir. Asıl sorun kendini ait hissettiği grubun dışındaki bireylere karşı ön yargılar oluşturması ve bu ön yargıların doğruluğunu/yanlışlığını sorgulamamasıdır. Sorunun çözüm noktalarından biri de eğitim ortamları olmak zorundadır. Bu noktada okullar yaşamın bir parçası olarak bireylerin yakın çevresinin sınırları dışına çıkabildiği, farklılıklarla karşılaşabildiği bir özelliğe sahiptir. Eğitim yoluyla yeni nesillerin öteki ile olan ilişkisini, bireyin yaşadığı topluma ve grubuna olan aidiyetini sarsmadan düzenlemek mümkündür. DKAB dersi de toplumun kültürel değerleri ile olan bağı nedeniyle birlikte yaşama kültürüne katkı sağlayabilecek derslerden biridir.

Araştırmaya konu olan DKAB programları değerlendirildiğinde bir arada yaşamayı destekleyen argümanlar kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ben-

⁹⁶ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 24.

⁹⁷ Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 31.

zer şekilde İslâm dini içindeki yorum farklılıklarına ve diğer din mensuplarına karşı oluşturulmak istenen olumlu bir tutum söz konusudur.

İslâm dini içindeki yorum farklılıkları öğrencilerin karşılaşması muhtemel başlıklar üzerinden anlatılmıştır. 7. ve 12. sınıf düzeyinde ele alınan Alevilik Bektaşilik başlığının nesnel bir bakış açısıyla aktarılmasının birlikte yaşama kültürüne yapacağı katkı aşikardır. Her iki programda da Alevilik ve Bektaşiliğin dinin tasavvufi yorumlarından biri olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu durumun ülkemizdeki Alevilerin beklentileriyle, kendilerini konumlandıkları yer ile uyumlu olup olmadığı farklı çalışmalarla ortaya konulabilecek özelliğindedir.

Diğer dinlere ve dinin inanırlarına yönelik konuların ele alınmasında ise mezhepler üstü, olgusal, dinler açılımlı yaklaşımlara vurgu yapılmıştır. Dinlerin inanç sistemleri, değerleri hakkındaki bilgi paylaşımına ek olarak birincil kaynaklardan beslenilmesinin istenmesi konuya katkı sağlayacak faaliyetlerdendir. Bu yaklaşımlarla beraber diğer din mensuplarına ya da dinlere yönelik daha çok nesnel ve bilimsel bir bakış açısı oluşturulmaya, öznellikten uzak değerlendirmeler yapılmaya çalışılmış gözükmektedir. Metin içi karşılaştırmalara dayanarak, bir arada yaşama kültürüne katkı sağlaması beklenen her başlık için 2010 ve 2018 DKAB öğretim programından örnekler verilebilmiştir. Ünite başlıkları ve kazanımlar değerlendirildiğinde diğer dinlerden ziyade İslâm dini içindeki yorum farklılıklarına daha fazla vurgu olduğu anlaşılmaktadır.

Kültürel farklılıkların olduğu toplumlarda muhtemel sorunların çözümü bireylerin sahip olduğu değerlerde gizlidir. Her iki öğretim programında çalışmanın sınırları içinde yer alan sevgi, saygı, empati ve hoşgörü değerlerine farklı ünite başlıklarında değinilmektedir. Ancak değerlerin kullanılması ve vurgulanması noktasında aralarında fark olduğu ortaya çıkmıştır. 2018 DKAB öğretim programında hoşgörü ve tolerans kavramları direkt kullanılmamıştır. Sadece Hz. Muhammed'le ilgili ünitenin içeriğiyle bağlantı kurulabilir. Saygı, empati ve sevgi değerleri ise farklılıklarla ilgili kazanım ve başlıklarda her iki öğretim programında mevcuttur.

Çalışmanın problem cümleleri bağlamında ortaya çıkan sonuç tasvir edildiğinde konuyla ilgili bazı önerilerde bulunulması mümkündür. Diğer dinler ve İslâm düşüncesindeki farklılıklara saygı dışında etnik kökenlerin farklılığına saygı programın gündemine alınabilir. Konuyla ilgili görsel materyal desteği Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından karşılanabilir. İslâm medeniyetinde birlikte yaşama kültürü ile ilgili hikâyeler hedef kitlenin yaşına göre dizayn edilebilir ve olayın kahramanları güncellenebilir. Aynı zamanda 2010 ve 2018 DKAB öğretim programlarında yer alan başlıkların yanı sıra öğrencilerin iletişim becerilerinin arttırılmasına yönelik çalışmalar yapılması, değerlerin kazandırılmasında farklı yöntem ve tekniklerin kullanılması daha da önemlisi dersi öğretmenlerinin birlikte yaşama


kültürüne açık, bu konuda eğitim almış ve farklılıklara saygı duyan bireylerden oluşması gerekir. DKAB dersi öğretmenlerinin eğitim aldıkları ilahiyat fakültelerinin programlarında konuyla ilgili ders seçenekleri oluşturulabilir. Derslerin içeriği sosyal sorumluluk projeleri, karşılaşma deneyimleri ile zenginleştirilebilir. Birlikte yaşamının tercihten ziyade zorunluluk olduğu günümüzde ortaya çıkabilecek sorunların önlenmesi eğitim öğretim alanında yapılacak çalışmalarla bağlantılıdır.

KAYNAKÇA


- Agcadağ Çelik, İpek. "Sınıf Öğretmenleri Gözünden Suriyeli Mülteci Çocuklar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 662-680. DOI:10.17719/jisr.2019.3615
- Ardoğan, Recep. "Bir Arada Yaşama Kültürünün Önündeki Sorunlar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015), 1-33.
- Arpa, Enver. "İslam'da Birlikte Yaşama Kültürü ve Günümüzde Müslüman Toplumlarında Zuhur Eden Şiddet". *Eskiyeni* 34 (2017), 45-68.
- Arslan, Ümüt- Ergül, Merve. "Mülteci Öğrencilerin Eğitimlerinde Yaşadıkları Sorunlar: Öğretmenlerin Perspektifinden Bir Delphi Çalışması". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 54 (2022), 1-31. <https://doi.org/10.9779/pauefd.820780>
- Arslantürk, Zeki - Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji/Kavramlar-Kurumlar-Süreçler Teoriler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.
- Ataman, Kemal Yavuz. "Küreselleşen Dünyada Birlikte Yaşamın Temel Dinamikleri". *Journal of History Culture and Art Research* 9/2 (2020), 532-546. DOI:10.7596/taksad.v9i2.2663
- Aydın, Mahmut. "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar". *Milel ve Nihal* 6/2 (2009), 8-30.
- Balı, Ali Şafak. *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet "Öteki" ile Barış İçinde Yaşamak*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. "Birlikte Yaşama İrade ve Ahlakının Dinî Temelleri". *Hız Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*. Ankara: TDV Yayınları, 13-23.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1999.
- Boz, Halit - Naaimi, Noura. "Öteki Kuramına Göre Hoşgörü ve Tolerans". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2022), 603-642. <https://doi.org/10.56597/kausbed.1161090>
- Corbin, Juliet- Strauss, Anselm. *Basics of Qualitative Research Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1998.
- Çetinkaya, Kenan. "Birlikte Yaşama Kültüründe İnsan: Kutsal Metinlerdeki Olumlu İfadeler Üzerine Bir Analiz". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 147-160.
- Çiçek, M. Halil. *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.
- Dam, Hasan - Karataş, Meryem. "Değerler Eğitimi Açısından Veda Hutbesinde İnsan Onuru". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 48-75.
- Demircan, Adnan. "Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi". *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi (16-18 Ekim 2015)*. İstanbul: y.y., 2016, 86-137.
- Gül, İbrahim. "Alevi-Bektaşî Toplumunun İç Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Afyon*

- Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 23/1 (2021), 37-50.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/705842>
- Ersoy, Elif Gökçe - Köşger, Ferdi. "Empati: Tanımı ve Önemi". *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (2016), 9-17. DOI: <http://dx.doi.org/10.20515/otd.33993>
- Evkuran, Mehmet. "Birlikte Yaşama Düşüncesinin Dini -Teolojik Zemini- İslam Öğretisi Açısından Bir Yaklaşım". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku" Sempozyumu (17-19 Nisan 2015)*. Ankara: DİB Yayınları, 59-66.
- Huntington, Samuel. "Medeniyetler Çatışması mı?". *Medeniyetler Çatışması ve Samuel P. Huntington*. ed. Murat Yılmaz. 21-54. İstanbul: Vadi Yayınları, 2018.
- Karaca, Mehmet. "Farklaşma, Bütünleşme ve Birlikte Yaşama Üzerine". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 18 (2012), 226-238.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kuran'a Göre Birlikte Yaşamının İlkeleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 167-191.
- Karslı, İbrahim Hilmi. *Bir Arada Yaşama Ahlakı*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Kayacı, Eyyüp. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (2021), 122-137.
- Koç, Gülüstan. *Suriyeli Mültecilerle Birlikte Yaşama Kültürünün Geliştirilmesi Amacıyla Düzenlenen Göç ve Sosyal Uyum Eğitim Programının Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2019.
- Kunduracı, Nevzat Fırat. "İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Kültürü", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 15/34 (2015), 61-88.
- Küçük, Ahmet. "Günümüzde Aile ve Kur'an'dan Örnek Aileler". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 408-442. <https://doi.org/10.31121/tader.615689>.
- Okumuşlar, Muhiddin - Özensel, Ertan (ed.). *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü*. Konya: Timav Yayınları, 2017).
- Okumuşlar, Muhiddin. "Çok Kültürlü Toplumlarda 'Din Hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme' Modeli". *Marife* 7/2 (2007), 251-264.
- Osmanoğlu, Cemil. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2012), 55-78.
- Pala, Aynur. "Öğretmen Adaylarının Empati Kurma Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/23 (2008), 13-23.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Selçuk, Mualla. "Karşılaşma Ahlakı: Kavşaklar, İlişkiler, Ortaklıklar", çev. Vahdettin Şimşek vd. *Kalemname* 4/8 (2019), 406-421.
<https://doi.org/10.1080/00344087.20181450609>
- Selçuk, Ozan vd. "Türkiye'de Sığınmacı Çocukların Eğitimine İlişkin Engellerin Fenomenolojik Yaklaşımla Değerlendirilmesi". *Milli Eğitim* 50 (Özel Sayı 2021), 359-383.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB, 2018.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: MEB, 2018.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Ankara: MEB, 2010.

- Millî Eğitim Bakanlığı. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB, 2010.
- TDK. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 23 Temmuz 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Temur, Sümeýra. *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Uzunpolat, Yakup- Şimşek, Eyüp. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Kültür". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 (2) (2022), 260-278. <https://doi.org/10.47145/dinbil.1199252>
- Varış, Fatma. *Eğitimde Program Geliştirme "Teori ve Teknikler"*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1971.
- Vatansever, Merve - Erden, Gülsen. "Mülteci Çocuklar ve Ergenler ile Yapılan Psikolojik Görüşme Üzerine Bir Derleme". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 25/2 (2018), 175-186.
- Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dini Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 66-74.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Çoğulcu Toplum Okullarında Din Eğitiminin Birlikte Yaşama Kültürüne Etkisi". *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal*, 4/2 (2020), 40-53. <https://doi.org/10.46595/jad.828675>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Yıldırım, Duran Ali. "Farklılık ve Birlikte Yaşama Kültürünün Kur'anî Temelleri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 17/34 (2019), 209-241.
- Zengin, Halise Kader. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Devletin Alevilik Algısı (Karşılaştırmalı Bir Analiz)". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/47 (2013), 63-87.
- Zorlu, Abdulkadir. "Toplumsal Kuramda Topluluk, Geleneksel Toplum ve Gelenek". *Muhafazakâr Düşünme* 1/3 (2005), 137-152.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Meryem Karataş.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024 • 511-541

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1600722

İBN CÜZEY'İN TEFSİRİNDE TERCİH UYGULAMALARI

The Method of Preference in Ibn Juzay's Tafsir

Mehmet KAYA

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Konya, Türkiye orcid.org/045hgzm75

Assoc. Prof., Selçuk University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Tafsir, Konya, Türkiye

✉ kayamehmet1453@hotmail.com orcid.org/0000-0003-0066-5232

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.06.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 04.11.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atıf / Cite as: Kaya, Mehmet. "İbn Cüzey'in Tefsirinde Tercih Uygulamaları". *Mütefekkir* 11/22 (2024), 511-541. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600722>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İBN CÜZEY'İN TEFSİRİNDE TERCİH UYGULAMALARI

Öz

Bu çalışmada tercih olgusunun tefsirdeki yansıması incelenmiştir. Bu olgu İbn Cüzey el-Kelbî'nin (ö. 741/1340) et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl adlı eseri çerçevesinde ele alınacaktır. Bu eser âyetlerin yorumunda sıklıkla farklı görüşlere yer verilmesi ve bu görüşler arasında tercihte bulunulması yönüyle büyük bir önemi haizdir. Eser, mukaddimesinde tefsirde tercih olgusuna ilişkin teorik olarak verilen bilgiler açısından da diğer tefsirlerden ayrılmaktadır. Bir âyete ilişkin farklı yorumların uygulama sahasına sokulamaması yahut bazı görüşlerin birbiriyle uzlaşmaması bu görüşler arasında tercihi zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple birçok müfessir tefsirinde farklı yorumlar arasında tercihte bulunmaktadır. Tefsirinde tercihe yoğun biçimde başvuran müfessirlerden biri de Endülüs tefsir geleneğine mensup İbn Cüzey'dir. Tefsirdeki tercih kriterleri incelendiğinde onun, Kur'an yorumunda ihtilafı azaltıp standart bir metot oluşturmayı hedeflediği ifade edilebilir. Eser bu yönüyle hala devam eden tefsirde usulün varlığı tartışmalarına da ışık tutacaktır. Temel amacı tercih olgusunun tefsirdeki fonksiyonunun somut biçimde gösterilmesi olan bu çalışmanın ülkemizde tefsirde tercih olgusu ve İbn Cüzey'in tefsiri hakkında yapılan az sayıdaki literatürün zenginleşmesine katkı sağlaması da amaçlanmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizine dayalı olarak hazırlanan bu çalışmada İbn Cüzey'in tercihi hangi kriterler çerçevesinde yaptığı ve hangi konulara yoğunlaştığı sorularına cevap aranmıştır. Araştırma sonucunda müfessirin tefsirinin mukaddimesinde on iki olarak belirttiği tercih ilkelerinin uygulamadaki sayısını yirmi beşe çıkardığı, tercihlerini Kur'an tarihi, tefsir usulü, Kur'an yorumu ve kıraate ilişkin alanlarda uygulamaya geçirdiği, onun bu tercihlerinde mensubu olduğu Endülüs tefsir geleneğinin bariz etkisi olduğu, bu çerçevede Zâhîrî bakış açısı, Kur'an bütünlüğü ve rivayetlerle desteklenen görüşler ile mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin görüşlerine uygun yorumları tercih ettiği görülmüştür. Ayrıca onun, tefsirinde yer yer belirttiği kriterlere aykırı tercihte bulunduğu da saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tercih, Uygulama, İbn Cüzey, et-Teshîl.

The Method of Preference in Ibn Juzay's Tafsir

Abstract

The study examines the reflection of the phenomenon of preference in tafsir. This will be discussed within the framework of Ibn Juzay al-Kalbî's (d. 741/1340) work al-Tashîl li ulûm al-tanzîl. This work is of great importance because it frequently includes different views in the interpretation of the verses and makes choices between these views. The work differs from other tafsîrs in terms of the theoretical information given about the phenomenon of preference in tafsîr in its introduction. The inability to include different interpretations of a verse in practice or the disagreement of some views with each other makes it necessary to choose between these views. For this reason, many commentators choose between different interpretations in their tafsîrs. One of the commentators who extensively use preference in his tafsîr is Ibn Juzay, who belongs to the Andalusian tafsîr tradition. Upon examining the preference criteria in this tafsîr, it can be concluded that its goal is to minimize controversy and establish a standard approach in the interpretation of the Qur'an. In this respect, the work will shed light on the ongoing discussions about the existence of a method in tafsîr. The main aim of this study is to concretely

demonstrate the function of the phenomenon of preference in tafsîr, and it also aims to contribute to enriching the limited literature in Turkey on the phenomenon of preference in tafsîr and Ibn Juzay's exegesis. This study employs document analysis and tries to find answers to the questions regarding the criteria under which Ibn Juzay made his choice. As a result of the research, it was found that the commentator increased the number of preference principles from twelve, as stated in the introduction of his tafsîr, to twenty five in practice. He applied his preferences in areas such as Qur'an history, tafsîr methodology, Qur'an interpretation, and recitation, and his preferences were clearly influenced by the Andalusian tafsîr tradition. It has been observed that he preferred interpretations in line with the Zahiri perspective, the integrity of the Qur'an, the views supported by narrations, and the views of the Maliki sect to which he adheres to. It has also been determined that he made choices that contradicted the criteria he stated in his commentary.

Keywords: Tafsir, Preference, Practice, Ibn Juzay, al-Tashîl.

GİRİŞ

İnsanoğlunun yaşamını şekillendiren en önemli unsurlardan biri tercihleridir. İnsanın tercihleri maddi ihtiyaçlara yönelik olduğu gibi duygusal ve mental ihtiyaçlara yönelik de olabilir. Bu tercihlerden bir kısmı tarih boyu tekerrür ederken bazıları değişebilmektedir.¹ "Bir şeyi diğerine göre daha iyi, üstün veya önemli sayma, yeğ tutma, tartma" şeklinde tanımlanan² tercih farklı kültürlerden beslenen, farklı bilgi ve bilinç düzeylerine ve bakış açılarına sahip olan insan hayatının birçok alanında var olan bir olgudur. Tercihin verimli olabilmesi için rasyonelliğe ve belli parametrelere dayanması, kararın etkili ve gerektiği durumlarda da uygulanabilir olması gerekmektedir. Bu sebeple tercihte bulunan kişinin konu hakkında bilgili olmasının yanı sıra davranış özgürlüğünü kabul etmesi ve yaklaşımını uygulamaya geçirmesi de gerekmektedir.³ Tercih salt bir seçme işlemi olmayıp içinde eleştiri de barındırmaktadır. Zira tercihte bulunan kişi görüşleri ve imkânları değerlendirerek doğru olanı hatalı olandan ya da daha iyi olanı diğerlerinden ayırt etmektedir.⁴ Tercih temelde akli bir eylem olsa da her tercihte farklı faktörler etkili olmaktadır. Kişinin kişisel tutumu, hayatında

¹ Zeynep Ceran, "Kur'an Ayetleri Işığında Tarihî Tekerrür Probleminin Değerlendirilmesi", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2016), 17.

² Ahmed Sa'd el-Hatîb, *Mefâtihu't-tefsîr -Mu'cem şâmil limâ yehümmü'l-müfessiru ma'rifetahu min usûli't-tefsîr ve kavâidih ve mustalahâtih ve mühimmâtih* (el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Sa'ûdiyye: Dârü't-Tedmürîyye, 2010), 1/268; İsmail Parlatur vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998), 2/2196; Şükrü Özen, "Tercih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/484.

³ Bu konuda bk. Cenkan Sağır, *Karar Verme Sürecini Etkileyen Faktörler ve Karar Verme Sürecinde Etiğin Önemi: Uygulamalı Bir Araştırma* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 10-13, 29-31.

⁴ Bu konuda bk. Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir fi edebi'l-kâtib ve ş-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hüfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dârü'n-Nahda, ts.), 1/70.

elde ettiği kazanımlar, yaşadığı çevre ve beklentileri tercihlerini etkilemektedir.⁵ Bir şeyi tercih etmek demek aynı zamanda ona değer yüklemek anlamına geldiğinden tercih edilen şey ya da düşünceyi önemli kılan husus ona atfedilen değerdir.⁶

“Tercih” Arapça bir kelime olup aynı anlama gelen kelimeler arasında en yaygın kullanılanıdır. Bu dilde bu kelimelerin dışında bu anlamda “ihtiyar, ictibâ, ıstıfâ, ıstihbâb, ıstınâ” kelimeleri de kullanılmaktadır.⁷ Tercih kelimesinin temel anlamı meyletmek olup⁸ bu anlamdan hareketle bu kelime أرجحت الميزان şeklinde “tartının bir tarafına meyledinceye kadar ağırlık koymak/حتى مال/أثقلته” anlamında kullanılmaktadır.⁹ Bu kullanımlar incelendiğinde tercihe ilişkin kelimelerde tercih edilen görüşün ihtimal açısından diğerlerine ağır bastığı; dolayısıyla tercihin görüşün doğruluğuna ilişkin kesin bir kanaat ortaya koymaya yetmediği ifade edilmek istenmektedir.¹⁰

Tercihle aynı anlamda kullanılan bir diğer kelime ise “ihtiyar”dır. Bununla birlikte aralarında nüans vardır. “Bir görüşün diğerine üstün tutulması” anlamına gelen tercih, olumlu ya da olumsuz seçimleri kapsarken, ihtiyar kelimesi, h-y-r köküne istinaden “hayırlı olanın alınması” anlamını içermektedir.¹¹ Dolayısıyla ihtiyar tercihten daha dar bir anlamı ifade etmektedir. Tercihin, görüşler arasında kesin kanaat belirtmeden birini öne çıkarmayı,¹² ihtiyarın ise kesin kanaat belirtmek için kullanıldığı da ifade edilmektedir.¹³ Gerek tefsirlerde gerekse akademik çalışmalarda iki kelime birbiri yerine kullanılmakla birlikte aralarında fark olduğu belirtilmektedir. Buna göre her iki kelime arasında umum ve husus ilişkisi olduğu; tercihin

⁵ bk. Işıl Karpaz - Ayşen Aktuğlu, “Tüketiciler Markaları Nasıl Tercih Ediyor? (Kamu Sektörü Çalışanlarının Giysi Markalarını Tercihini Etkileyen Faktörlere Yönelik Bir Araştırma)”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2006), 45-49.

⁶ bk. Asım Yapıcı - Zeki Salih Zengin, “İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003), 178.

⁷ Kur’an’da kullanılan bu kelimelere ilişkin bilgi için bk. Ramazan Gürel, “Kur’an-ı Kerim’de Tercih İfade Eden Kavramlar Işığında ‘Tercihle Bulunma’ Olgusunun Eğitici Yönleriyle Analizi”, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 217-250.

⁸ bk. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabîyye* (Beyrut: Dârü’l-‘İlm li’l-Melâîyn, 1987), 1/364; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, thk. Muhammed ‘Avvid Mur’ib (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2001), 4/142; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Kuveyt: Vizâratü’l-İrşâd ve’l-Enbâ’, 2001), 6/386.

⁹ Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (B.y.: Dârü ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 3/78.

¹⁰ Bu konuda bk. Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî Ebû’l-Bekâ, *el-Külliyât Mu’cem fi’l-mustalahât ve’l-furûki’l-lüğaviyye*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî (Mısır: Müessesetü’r-Risâle, 1431), 62; bk. ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 11/243.

¹¹ Ebû’l Hüseyn Ahmed b. Zekerıyyâ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (B.y.: Dârü’l-Fıkr, 1979), 2/232; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 11/243.

¹² ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 6/384.

¹³ Muhammed b. Ali İbnü’l-Kâdî et-Tehânevî, *Mevsû’atü’l-keşşâf-i ıstihâti’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/119-120.

zayıf ve şaz görüşü reddedip zıt görüşü almayı, ihtiyarın ise müfessirin görüşlerinden birini öne çıkarmayı ifade etmesi yönüyle tercihi kapsadığı, bu yönüyle her ihtiyarın bir tercih olduğu her tercihin ise ihtiyar olmadığı belirtilmiştir.¹⁴

Geçmiş İslâmî ilimlerin diğer branşları kadar eskiye gitmeyip sistematik olmasa da tefsir ilminde de tercihin tanımı yapılmış, kuralları belirlenmiştir. Tefsir ilminin diğer ilimlerle ilişkili olması sebebiyle tercih kurallarının bir kısmının bu ilimlerden alınması,¹⁵ kuralların çoğunlukla son dönemde ve bireysel çerçevede belirlenmiş olması tefsir ilminde tercihin diğer ilimlere oranla daha geç sistemleşmesine neden olmuştur.

Tefsir ilminde “*Bir delile ya da kaideye dayanarak yahut da diğer görüşlerin zayıf olduğu belirterek ya da reddederek âyet hakkındaki görüşlerin birini takviye etmek*” şeklinde tanımlanan¹⁶ tercihe neden olan temel unsur bir âyet yahut konu hakkındaki ihtilaflardır.¹⁷ Bu ihtilaf önceki müfessirlerin yorumları üzerinden gerçekleşebileceği gibi tercih yapacak müfessirin yorumları üzerinde de gerçekleşebilir. Bu ihtilafın tezat türünden olması zorunlu olmayıp telâzüm türünden ihtilaflarda da tercih olgusu devreye girmektedir. Tefsirde tercihe gerekçe oluşturacak yorum biçimlerinin niteliğinin şu şekilde olması gerektiği belirtilmiştir:

1. Âyetin herhangi birine hamli mümkün olmayacak derecede çelişenler,
2. Birbiriyle tearuz etmemekle birlikte Kur’an, sünnet ve icmânın delaletiyle tearuz edenler,
3. Diğer yorumlarla ya da Kur’an, sünnet ve icmânın delaletiyle tearuz etmemekle birlikte bunlardan biri diğerinden evla olanlar.¹⁸

Müfessir âyet hakkındaki farklı anlamlardan birini ya da birkaçını öne çıkarmakla birlikte bu durum, mercûh görüşün Allah’ın muradı olabilmesi açısından hatalı olmasını da gerektirmektedir.¹⁹ Bu yönüyle tercih salt

¹⁴ el- Harbî, *Menhecü'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî fi't-tercîh beyne'l-akvâli't-tefsîriyye -dirâse nazariyye tatbikiyye-* (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2010), 57-58; bununla birlikte ihtiyarı kiraatlara, tercihi tefsire hasredenler de bulunmaktadır. bk. Muhsin Demirci, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 117-118.

¹⁵ el-Hatîb, *Mefâtîhu't-tefsîr*, 269.

¹⁶ Hüseyin b. Ali Hüseyin el-Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessîrin dirase, nazariyye, tatbikiyye* (Riyad: Dârü'l-Kâsım, 1996), 35; diğer tanımlar için bk. el-Hatîb, *Mefâtîhu't-tefsîr*, 268; Demirci, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, 299.

¹⁷ Konuya ilişkin bilgi için bk. Celal Kirca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993), 49-67; el-Hatîb, *Mefâtîhu't-tefsîr*, 85-95; Celalettin Divleki, “Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler”, *EKEV Akademi Dergisi* 18/58 (2004), 5-17; Recep Demir, “Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 10-11.

¹⁸ Konu hakkında bilgi için bk. Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 42-45.

¹⁹ bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min*

görüşler arasından birini öne çıkarma faaliyeti olarak işlev görmemekte; tefsirle ilgili olmayan, inanca ilişkin yanlış yorumların ayıklanması ve yanlış yorum ve bilgilerin çıkarılarak doğru yoruma ulaşılması işlevini de gerçekleştirmektedir.²⁰

Tefsirde tercih olgusunun başlangıcını tedvin döneminden itibaren tarihlendirmek uygun düşmektedir.²¹ Bu dönemde sınırların genişlemesine bağlı olarak Müslüman sayısının artması ve değişik din ve kültürlerden gelen fikirlerin etkisi ile oluşan mezhebi tutumun tefsire yansması farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuş,²² bu durum bu yorumlar arasında tercihi zorunlu kılmıştır. Bu tarihten sonra tefsirlerde tercih yaygın biçimde yer almakla birlikte tefsirde tercihin bir olgu haline gelmesi ve konuya ilişkin ifadelerin oluşması Taberî (ö. 310/923) ile birlikte oluşmuştur.²³

Gazzâlî (ö. 505/1111) ile ana akım haline gelen Kur'an'ı çok anlamlı bir metin olarak görme eğilimi²⁴ farklı yorumların önünü açmış; bu durum tefsirde farklı görüşler arasında tercihte bulunulmasına neden olmuştur.²⁵

Tefsirde genel geçer olmamakla birlikte son dönemde kaleme alınan eserlerde tercih kriterlerine yer verilmiştir. Kur'an, sünnet, icmâ ve siyak olmak üzere dört ana başlıkta incelenen bu kuralların her birinin kendi içerisinde alt başlıkları bulunmaktadır.²⁶

1. İBN CÜZEY'İN TEFSİRİNDE TERCİH UYGULAMALARI

Endülüs'te yetişmiş ve çok sayıda âlimden ders almış olan İbn Cüzey tefsir, fıkıh, kıraat, hadis, Arap dili ve tasavvuf alanlarında derinleşmiş²⁷ ve

²⁰ 'ilmi'l-usûl, thk. eş-Şeyh Ahmed 'Azv 'Înâye (Dimeşk: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1999), 1/70.

²⁰ Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 10.

²¹ Mehmet Ali Durur tarafından kaleme alınan *Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri* başlıklı doktora tezinin ismine bakıldığında tefsirde tercih olgusunun sahabe döneminde başladığı izlenimi oluşmakla birlikte çalışmadaki ilgili başlıklarda İbn Abbas'ın âyet hakkındaki farklı görüşler arasından tercihte bulunmasına yönelik herhangi bir örnek verilmediği; verilen örneklerin ise onun, kelimelerin anlamının eş anlamlı kelimelerle açıklanması işlemi olduğu görülmektedir. bk. Mehmet Ali Durur, *Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 72-193.

²² bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 90.

²³ bk. Atik Aydın, "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 277-292.

²⁴ bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî (Beyrut: Dârü lhyâi'l-'Ulûm, 1986), 21-22.

²⁵ Ömer Özsoy, "Tefsirin Açmazı Kur'an'ı Başka Zamanlara Konuşturmak", *Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları-I* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 68.

²⁶ Konu hakkında bilgi için bk Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 60-651; el-Hatîb, *Mefâtihu't-tefsîr*, 269-271; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 299; Mustafa Öztürk, *İlahi Hitabın Tefsiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1/12.

²⁷ İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti 'ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr (Kahire: Dârü't-Türâs li't-tab' ve'n-neşr, ts.), 1/36.

bu alanlarda çeşitli eserler yazmıştır. Onun en meşhur eseri *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl* adlı tefsiridir.²⁸ *et-Teshîl* özlü bir eser olmasının yanı sıra mukaddimesinde tercih olgusu hakkında derinlikli bilgilerin verilmesi, bazı rivayet ve görüşlerin tahlile tabi tutulup tenkit edilmesi ve müellifin kendi tercihini belirtmesi bakımından önemi haizdir.²⁹

Tefsirde tercih olgusuna birçok eserde rastlanılmakla birlikte Endülüs coğrafyasında bu olguya diğer müfessirlerden daha fazla önem verildiği görülmektedir. Endülüs'te farklı dini ve etnik yapıya mensup insanların bulunması farklı görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olmuş, bu durum çatışmacı ve azınlık konumunda kalan Müslümanlar için savunmacı bir bakış açısının gelişmesine neden olmuştur.³⁰ Bu durum tefsirde de etkisini göstermiş; bu coğrafyaya mensup müfessirler yanlış ya da zayıf yorumların tefsire girmesini engellemek için tercihe sıklıkla başvurmuştur. Endülüs tefsir anlayışının gereksiz ayrıntılardan ve aşırılıklardan arınmış, sistematik, sorgulayıcı, eleştirel olması³¹ İbn Cüzey'in tefsirine de yansımış; eserde birçok yorum eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmış, farklı yorumlar arasında tercihte bulunulmuştur.

İbn Cüzey'in görüş ve rivayetlere karşı eleştirel bir tavır takınan Endülüs'te yetişmiş olması, entelektüel bir ailede yetişmiş olması,³² Arap dili, fıkıh, usul, edebiyat ve hadiste otorite olması sebebiyle farklı bilgi ve görüşlere vâkıf olması,³³ çok sayıda âlimden ders alması, bir kadı olması,³⁴ tefsir hâfızı olması sebebiyle tefsire ilişkin farklı görüşlere hâkim olması³⁵ ve tetkik gücünün güçlü olduğunu belirttiği Zemahşerî'yi (ö. 538/1144) temel referanslardan biri olarak alması³⁶ onun analiz yeteneğini geliştirmiş ve bu durum *et-Teshîl* tefsirinde bir âyete yahut konuya ilişkin görüşlerin analiz edilmesi ve bu görüşler arasında sıklıkla tercihte bulunulması sonucunu doğurmuştur.

İbn Cüzey'in *et-Teshîl* adlı tefsiri dar hacimli olmasına rağmen yoğun

²⁸ İbn Cüzey'in hayatı ve eserleri hakkında bk. İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/188; Ahmed Muhammed et-Tilmisânî el-Makarrî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelûsi'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 5/514-517; Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/406-407.

²⁹ Özel, "İbn Cüzey", 19/406.

³⁰ Endülüs tefsir geleneğinde eleştiri hakkında bilgi için bk. Mehmet Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri -Bahru'l-muhîr Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 135-157.

³¹ Mustafa Şentürk, "Endülüs Tefsîr Kültürü", *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 11/21 (01 Ocak 2012), 71.

³² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Usmâniyye, 1972), 3/356.

³³ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 5/514; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/356.

³⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/188.

³⁵ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 5/514.

³⁶ bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1/14.

bir metne sahiptir.³⁷ İbn Cüzey, tefsirinin bu özelliğinin kendisine tahlil ve tenkit yoluyla müfessirlerin görüşlerinin doğru ya da yanlışlığına hükmederek tercihe şayan görüşü belirtme imkanını tanıdığını ifade eder.³⁸ Bununla birlikte o, her zaman farklı görüşler arasında tercihte bulunmadığı³⁹ gibi bazen bir âyet hakkındaki farklı görüşlerin hepsinin Allah'ın muradı olabileceğini belirtmektedir.⁴⁰

Delillerin çelişmesi durumunda mümkün olduğunca hepsiyle amel edilmesi gerektiği görüşünde olan İbn Cüzey, bunun mümkün olmaması durumunda tercih yapılması gerektiğini belirtir.⁴¹ Bazı âlimlerin inkârına rağmen tercihin bir olgu olduğunu ifade eden İbn Cüzey, tercihin ancak zannî delillerde yapılabileceğini; deliller arasında cem' ve tercih imkânı olmaması durumunda her ikisinin de sakıt olacağını belirtir.⁴²

Tefsirinde müfessirlerin görüşlerini inceleyerek onların doğru ve yanlış olanlarını ortaya koymanın yanı sıra râcih ve mercûh görüşleri belirteceğini ifade eden İbn Cüzey, müfessirlerin yorumlarının kabul ve ret açısından farklı kategorilerde olduğunu; bu görüşlerin bir kısmının sahih olup kabul edilebileceğini, bir kısmına ise batıl olması sebebiyle iltifat edilemeyeceğini belirtir. Bazı görüşlerin ise doğru ve fasit olma ihtimalinin olduğunu belirten müfessir, üçüncü kategorideki görüşlerin birbirine eşit ya da farklı olabileceğini; farklılığın da az ya da çok olabileceğini belirtir. Bu kategoriler ve görüşlerin aralarındaki farkı çeşitli ibarelerle ortaya koyduğunu belirten müfessir, onların en hafifini "hata" ve "batıl" kelimeleriyle, daha ağır eleştirilerini ise "zayıf" ve uzak/ba'îd" kelimeleriyle ifade ettiğini belirtir. İbn Cüzey ardından tercihe ilişkin ortaya koyduğu ifadelerin sırasıyla "ercah", "akvâ", "azhar" ve "eşher" olduğunu;⁴³ ayrıca tercih ettiği görüşleri en önde ya da malum sigâ ile naklettiğini ve bu görüşlerin sahibini açıktan belirttiğini ifade eder.⁴⁴

İbn Cüzey, tefsirinin mukaddimesinin beşinci babında tefsirde ihtilaf sebeplerine ve tercihe ilişkin önemli bilgiler vermektedir. Tefsirinde farklı görüşler arasındaki tercihi ilmi kaideler ve özellikle de Arap dili çerçevesinde yaptığını belirten İbn Cüzey,⁴⁵ on iki ihtilaf sebebinin çözümüne yöne-

³⁷ Öztürk, *İlahi Hitabın Tefsiri*, 1/56.

³⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/10.

³⁹ bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/145, 160, 164, 240, 249, 268, 304, 309, 374, 381, 384, 386, 400, 412; 2/370, 372, 374, 376, 378, 388, 398, 400, 404, 412, 415, 417, 418, 422 vd.

⁴⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/88.

⁴¹ bk. İbn Cüzey, *Takrîbu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed el-Muhtâr b. eş-Şeyh Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti (Medine: y.y., 2002), 462-464.

⁴² bk. İbn Cüzey, *Takrîbu'l-vusûl*, 468-471; ayrıca bk. Harun Bekiroğlu, *Kur'an Yorumunda Fıkıh Usûlünün İşlevi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 355-364.

⁴³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Cüzey tefsirinde 38 farklı tercih ifadesine yer vermektedir.

⁴⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/4-5.

⁴⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/5.

lik şu on iki tercih kriterini öne sürmektedir:

1. Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmek. Bir konuda Allah'ın muradına Kur'an'ın bir başka yerinde değinilmişse bu açıklama diğer yorumlara tercih edilir.

2. Hz. Peygamberin hadisi. Sahih hadiste Kur'an tefsirine ilişkin bir yorum bulunursa bu yorum diğerlerine tercih edilir.

3. Cumhurun ya da müfessirlerin çoğunluğunun yorumu. Çünkü bir sözü söyleyenin çokluğu onu tercihi gerektirir.

4. Tefsirde hulefâ-yi raşidîn ve Abdullah b. Abbas gibi tefsirde otorite müfessirlerin yorumu.

5. Lügat, i'râb, sarf ve iştikak gibi yorumun doğruluğunu gösteren Arap dillinin verileri.

6. Sözün doğruluğunu destekleyen siyak.

7. Zihne ilk aşamada gelen anlam. Çünkü bu, o anlamın rüchaniyetine delildir.

8. Hakikatin mecaza takdim edilmesi. Çünkü usûl âlimlerine göre sözün hakikate hamli mecaza hamlinden evladır. Bununla birlikte kesret-i i'stimal durumunda mecaz tercih edilir.

9. Umumun hususa takdimi. Sözde, umumun asıl olmakla birlikte bir delil olması durumunda âm lafız hâs lafza takdim edilir.

10. Mutlak lafzın mukayyede takdimi. Bir delil olması durumunda mutlak lafız mukayyede takdim edilir.

11. Zahir ismin muzmara takdimi. Bir delil olması durumunda zâhir lafız muzmara takdim edilir.

12. Kelâmın mevcut söz dizimi üzerine hamledilmesi. Bir delil olması durumunda kelâmda takdim ya da tehir olduğu düşünülebilir.⁴⁶

İbn Cüzey'in tefsirinde tercihe önem vermesinde ve bu konuda ortaya koyduğu ilkelerde onun mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin istidlâl usulünün de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira görüşlerin delil değeri açısından mütefakun aleyh, mâ cerâ bihi'l-'amel, râcih, meşhur ve el-kavlü'l-müsâvî li-mukâbilih şeklinde sıralandığı Mâlikî mezhebinde fikirlerin amel ve genel kabule göre geçerli sayıldığı,⁴⁷ İbn Cüzey'in de tercihe ilişkin sıraladığı ilkelere bu hususlara yönelik maddelere yer verdiği görülmektedir.

İbn Cüzey, tefsirinde Kur'an tarihi ve tefsir usulüne ilişkin tefsire yardımcı ilimlerin yanı sıra doğrudan âyetler hakkındaki farklı yorumlar ara-

⁴⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/12-13.

⁴⁷ Bu konuda bk. Eyyüb Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/527-528.

sında da tercihte bulunur. Bu girişin ardından İbn Cüzey'in tercih uygulamalarını başlıklar altında inceleyebiliriz.

1.1. Kur'an Tarihine İlişkin Tercihleri

İbn Cüzey tefsirinde Kur'an tarihine ilişkin sadece ilk inen âyetler konusundaki ihtilafa yönelik tercihte bulunur. O, tefsirinin mukaddimesinde ilk inen âyetlerin el-'Alak sûresinin ilk âyetleri olduğunu, bu âyetlerin ardından da el-Müzzemmil ve el-Müddessir sûrelerinin indiğini belirtir. Devamında el-Müzzemmil ve el-Müddessir sûrelerinin ilk olarak indiğine ilişkin görüşleri temriz sigası ile naklederek onları doğru bulmadığına dolaylı olarak işaret eden İbn Cüzey, Hz. Âişe'den (ö. 58/678) nakledilen rivayet⁴⁸ sebebiyle ilk inen âyetlerin el-'Alak sûresinin ilk beş âyetleri olduğu yönündeki görüşün doğru (sahih) olduğunu belirtir. Ardından en son inen âyetlere değinen İbn Cüzey, bu konuda en-Nasr sûresini ilk olarak ve malum sigâ ile zikrederken el-Bakara sûresindeki zina âyeti⁴⁹ veya bir önceki âyetin indiğine ilişkin görüşü ise temriz sigasıyla zikreder.⁵⁰ Bu konuda açık bir görüş belirtmemekle birlikte İbn Cüzey'in ilk görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Son inen âyetler hakkındaki rivayetlerin kesinlik arz etmemesi sebebiyle İbn Cüzey'in tercihini kesin ifadelerle ortaya koymadığı; bununla birlikte, her ne kadar tefsirinde değinmese de bu rivayeti İbn Abbas'ın nakletmesi sebebiyle⁵¹ ilk sırada zikrederek tercihini dolaylı olarak belirttiği görülmektedir.

1.2. Tefsir Usulüne İlişkin Tercihleri

İbn Cüzey eserinde tefsir usulüne ilişkin bazı konularda da tercihte bulunur. Bu bağlamda o, tefsir-te'vil ayırımı, esbâb-ı nüzûl, muhkem-müteşâbih ve neshe ilişkin görüşler arasında tercihte bulunmaktadır. Şimdi müfessirin konuya ilişkin tercihlerine geçebiliriz.

1.2.1. Tefsir-Te'vil Ayırımı

Tefsir-te'vil ayırımı konusunda üç görüş bulunduğunu belirten İbn Cüzey ilk olarak her ikisinin aynı anlamda olduğu şeklindeki görüşe yer verdikten sonra bu konudaki ikinci görüşün tefsirin lafızlarda, te'vilin manalarda olduğu yönündeki görüş olduğunu belirtir. Müfessir, üçüncü sırada zikrettiği tefsirin şerh, te'vilin ise kelâmı "bir karine sebebiyle zahir mananın gerektirdiği anlamın dışında bir manaya hamletmek" şeklindeki görüşün doğru olduğunu belirtmekle birlikte bu tercihinde herhangi bir karine

⁴⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1.

⁴⁹ İbn Cüzey burada sadece âyetin ismine değinmektedir. Onun bu ifadeyle sûrenin 168, 169, 268 ve 269. âyetlerini kastetmiş olması muhtemeldir.

⁵⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/6.

⁵¹ Abdurrahman Ebûbekr Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Sa'ûdiyye: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1974), 1/102.

belirtmemektedir.⁵² Tefsir ve te'vilin aynı olduğuna ilişkin görüş daha çok ilk dönem müfessirleri tarafından kabul görürken⁵³ her iki anlama yönteminin cari olduğu alanlara odaklanılarak ortaya atılan ikinci görüş usul ulemasının nezdinde⁵⁴ meşhurdur. Üçüncü tanımda ise tefsir sözlük anlamında te'vil ise ıstılah anlamında ele alınmıştır.⁵⁵ İbn Cüzey'in bu tanımlarda tarihsel ve anlamsal olgunlaşma sürecini göz önünde bulundurduğu ve ilk sırada erken dönem tefsirlerinde yer alan kelime anlamına odaklanılarak yapılan tanıma, ikinci sırada bu iki terimin ayrıştığı noktaları esas alan tanıma ve son olarak da tercih ettiği te'vilin ıstılahî tanımına yer verdiği görülmektedir. İbn Cüzey tercih ettiği bu son tanımda tefsir ile ilgili bir açıklamaya yer vermemekle birlikte onun te'vil için "zahir mananın gerektirdiği anlamın dışında bir mana" ifadesine yer vermesi,⁵⁶ tefsirin zahir anlamı içeren yorum olduğu kanaatinde olduğunu göstermektedir. Bu da onun Zâhirî anlayışı esas alan Endülüs tefsir ekolüne⁵⁷ mensup olmasıyla ilgilidir.

1.2.2. Mekki-Medenî

İbn Cüzey tefsirinde az da olsa âyetlerin Mekki-Medenî oluşuna ilişkin tercihte bulunur. Bu bağlamda onun el-Mâ'ûn sûresinin nerede indiğine ilişkin farklı görüşler arasındaki tercihi örnek verilebilir. Ebû Zeyd es-Süheylî (ö. 581/1185), sûrenin "Vay haline o namaz kılanların ki onlar namazlarının özünden uzaktır."⁵⁸ âyetine kadar Mekke'de indiği görüşündedir. Buna göre sûrede bahsedilen kişiler Ebû Cehil ve onun gibi kafirler olup bundan sonraki âyetler Medine'de Abdullah b. Übeyy İbn Selûl hakkında inmiştir. Bu görüşü ele alan İbn Cüzey, namazda sehv ve riya eleştirilerinin Medine'deki münafıklar için geçerli olduğunu; bununla birlikte sûrenin tamamının Mekke'de indiği şeklindeki görüşün daha meşhur olduğunu belirtir. Sûrenin geri kalan kısmının ise Mekke'de Müslüman olmakla birlikte imanı sahih olmayan kişi hakkında indiğini ifade eder.⁵⁹ İbn Cüzey'in, sûrenin Mekkiîliği-Medenîliği konusunda meşhur görüşü tercih ettiği görülmektedir. Sûrenin iki aşamada indiğine ilişkin bir rivayet olmaması ve sûrede konusal farklılığın bulunmaması sûrenin bir bütün olarak Mekke'de indiğini

⁵² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/10.

⁵³ bk. Mehmet Kaya, "Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Te'vil ve Çeşitleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 126.

⁵⁴ bk. Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru l-hyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957), 2/148-149.

⁵⁵ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâ'id-i 'ilmi't-tefsîr* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 4-5.

⁵⁶ bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/10.

⁵⁷ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecû'l-medreseti'l-Endelüsiyye fî't-tefsîr -sıfâtuh ve hasâisuh* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997), 64; Kaya, "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhîti Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti", *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar -Klasikten Çağdaş Döneme*, ed. Enes Büyük (İstanbul: Kitâbi Yayıncılık, 2023), 46-48.

⁵⁸ el-Mâ'ûn 97/4-5.

⁵⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/614-615.

göstermektedir. Namaz adı altında ısıklık çalmak ve el çırpmaları⁶⁰ ile savaş yolculuğunda şımarıklık ve gösteriş yapmaları sebebiyle eleştirilen müşriklere ilişkin âyetler⁶¹ de bu sûrenin tamamının müşriklere yönelik olduğu yönündeki görüşü desteklemektedir.

1.2.3. Esbâb-ı Nüzûl

İbn Cüzey “Hz. Peygamber’in risâlet döneminde vuku bulan ve Kur’an’ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmek üzere kullanılan bir terim olan⁶² esbâb-ı nüzûl rivayetleri arasında da yer yer tercihte bulunmaktadır. İbn Cüzey konuya ilişkin tercihlerini ya rivayetleri tamamen temriz sigasıyla⁶³ ya ilk rivayeti malum ikincisini ise temriz sigasıyla naklederek⁶⁴ yahut da özellikle Arap örfüne ilişkin İbn Abbas rivayetlerini önceleyerek dolaylı şekilde yapmaktadır.⁶⁵ Bununla birlikte onun herhangi bir tercihte bulunmadığı rivayet de bulunmaktadır.⁶⁶

İbn Cüzey konuya ilişkin doğrudan tercihlerini rivayetlerin anlamsal karşılığı konusunda yapmaktadır. Bu çerçevede ölüp Allah tarafından tekrar diriltilecek ve aydınlık bir yolda yürüyen kimse ile karanlıklarda olduğu belirtilen kimsenin kıyaslandığı âyette⁶⁷ karanlıklarda olduğu belirtilen kişi ile Ebû Cehil’in kastedildiğini belirten İbn Cüzey, bu ifadenin lafzının bundan geniş anlama sahip olduğunu belirtir.⁶⁸ Onun bu düşüncesinin arkasında “sebebin hususiliğine değil hükmün umumiliğine bakılır” yönündeki kuralın⁶⁹ yanı sıra âyetlerin aksine bir karine olmadığı müddetçe umumi anlamda tefsir edilmesi gerektiği görüşünde olan Endülüs tefsir geleneğindeki anlayış⁷⁰ yatmaktadır. Bununla birlikte İbn Cüzey’in düşünce sisteminde Kur’an’ın bağlamı dış bağlamdan önce geldiği için âyetlerin tefsirinde bağlamı esbâb-ı nüzûl rivayetine öncelemektedir.⁷¹ Bu sebeple bu örnekte rivayet olduğu halde bağlamı öne çıkarmış ve âyetin hükmünün bu özelliğe sahip tüm kişileri kapsadığı yönündeki âm görüşü tercih etmiştir.

⁶⁰ el-Enfâl 8/35.

⁶¹ el-Enfâl 8/47.

⁶² bk. Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360; Muhammed ‘Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ‘ulûmi'l-Kur’ân* (Kahire: Matba’atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1431), 1/106.

⁶³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/150, 167.

⁶⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/104, 136, 176, 229, 343, 344, 361.

⁶⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/169, 180, 182.

⁶⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/195.

⁶⁷ el-En’âm 6/32.

⁶⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/284.

⁶⁹ bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/107.

⁷⁰ bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1-12-13; Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîl*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 4/283.

⁷¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/53.

Endülüs tefsir geleneğindeki diğer müfessirlerde görüldüğü gibi⁷² tefsirinde peygamberlerin ismet sıfatına uygun yorum ve rivayetlere yer vermeyen İbn Cüzey'in esbâb-ı nüzûl rivayetlerini bu çerçevede değerlendiren yorumu tercih ettiği görülmektedir. Örneğin "Yüzünü ekşitip başını çevirdi."⁷³ âyetlerinin iniş sebebi olarak Hz. Peygamber'in Mekke'nin önde gelenlerine İslâm'ı tebliğ ederken Abdullah b. Ümmi Mektûm'un gelerek kendisine bir şeyler öğretmesini istemesi sebebiyle ondan yüz çevirip yüzünü ekşitmesine ilişkin rivayete yer veren İbn Cüzey, ardından İbn 'Atıyye (ö. 541/1447) ve Zemahşerî'nin bu âyetlerdeki zamir değişimlerinin (iltifat) olayın son derece kaba bir davranış olduğunu ifade ettiği yönündeki görüşüne yer verir. Devamında onun, bu ikisi dışındaki müfessirlerin belirttiği, âyetteki ifadelerin Hz. Peygambere yönelik bir ikram olduğu ve onun bu davranışı sebebiyle itaba maruz kalmaktan münezzeh olduğu yönündeki görüşün daha güzel olduğunu ifade etmesi⁷⁴ Endülüs tefsir geleneğindeki kutsal varlıklara yönelik tenzihi bakış açısının⁷⁵ yansıması olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu yaklaşımı sıkı biçimde bağlı kaldığı Zâhirî anlayıştan vazgeçmesine ve dolayısıyla ısrarla savunduğu görüşüyle çelişmesine neden olmuştur. Bu durum onun, tefsirinin girişinde tercih ile ilgili sıralamaya her zaman harfiyen uymadığını göstermektedir.

1.2.4. Muhkem-Müteşâbih

İbn Cüzey, tefsirinde içerikleri konusunda ona yakın görüş bulunan muhkem-müteşâbih âyetlerin⁷⁶ kapsamına değinmekle birlikte konuya ilişkin tüm görüşlere yer vermemektedir.⁷⁷ Müfessir, muhkemin anlamı açık, hükmü sabit; müteşâbihin ise te'vile muhtaç, hurûf-ı mukattaa gibi anlamı kapalı âyetleri kapsadığına ilişkin görüşü naklettikten sonra İbn Abbas'ın muhkem âyetlerin nâsîh, helal-haram; müteşâbihin ise mensûh, mukaddem-muahhar âyetler olduğu yönündeki görüşünü nakleder ve onun bu ifadesinin belirtilen görüşün temsilleri olduğunu ifade eder. İbn Cüzey'in bu konuda sadece İbn Abbas'ın rivayetini destekleyen görüşe yer vermesi onun İbn Abbas gibi müfessir sahabenin görüşlerini önceleyen tavrıyla bağlantılıdır. Bu durum onun, dolaylı olarak İbn Abbas'ın görüşünü tercih ettiği anlamına gelmektedir.

Bu ifadelerin devamında müteşâbih âyetlerin insanlar tarafından bili-

⁷² bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/624; 3/230; 4/67.

⁷³ 'Abese 80/1.

⁷⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/536-537.

⁷⁵ Bu konuda bk. Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri*, 543-549.

⁷⁶ Bu konuda bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 3/4.

⁷⁷ Konuyla ilgili bilgi için bk. Tuncay Başoğlu, "Muhkem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/42; Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204-206; Erkan Yar, "Kur'an'ın Özgün ve Benzeşimli Ayetleri: Muhkem ve Müteşâbih", *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 6-9.

nip bilinemeyeceği meselesine değinen İbn Cüzey, âyetteki *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* ifadesinin ayrı bir cümle olduğu görüşünü malum sigâ ile ilk olarak zikrettikten sonra bu ifadenin *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* ifadesine matuf olduğu yönündeki ikinci görüşü ise temriz (قیل) sigâsı ile nakleder. İbn Cüzey her iki görüşün de İbn Abbas tarafından nakledilmiş olduğunu belirtmekle birlikte Hz. Ebûbekir, Hz. Âişe ve Urve b. ez-Zübeyr'in ilk görüşte olduklarını ve bu görüşün daha çok tercih edildiğini belirterek⁷⁸ bu hususta çoğunluğun görüşünü⁷⁹ tercih etmektedir.

1.2.5. Nesih

İbn Cüzey, tefsir ilminde en çok tartışılan konulardan biri olan⁸⁰ ve "Şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması" tanımını yaygınlık kazanan⁸¹ nesih konusunda da tercihte bulunur. İbn Cüzey neshin lafzen ve hükmen caiz olduğu ayrıca aklen ve şer'an gerçekleştiği görüşündedir.⁸² Haberlerde nesih olamayacağını belirten İbn Cüzey⁸³ "*İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder*" âyetinin haber anlamlı olduğunu, haberlerde ise neshin cari olamayacağı için bu konuda doğru olanın âyetin muhkem olduğu yönündeki görüş olduğunu belirtir.⁸⁴ İbn Cüzey'in bu âyetin mensuh olup olmadığı tartışmasında reel düşünce biçimiyle hareket ettiği görülmektedir.

İbn Cüzey Müminlerle savaşılan müşriklerle savaşılmasının emredildiği el-Bakara sûresi 190. âyetin onlarla topyekûn savaşılmasının emredildiği et-Tevbe sûresi 36. ve onların buldukları yerde öldürülmelerinin emredildiği en-Nisâ sûresi 89. âyetle neshedildiği yönündeki görüşün, bu âyetin hükmünün muhkem olduğu görüşe göre daha çok tercih edildiği ve meşhur olduğunu⁸⁵ ifade ederek⁸⁶ dolaylı tercihte bulunur. İbn Cüzey'in el-Bakara sûresi 190. âyetin neshedilmesi hususunda cumhurun görüşünü tercih ettiği görülmektedir. İbn Cüzey'in nesih konusunda genel olarak akılcı tavra spesifik yorumlarda ise cumhurun görüşüne karine olarak başvurduğu gö-

⁷⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/136.

⁷⁹ Bu konuda bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 3/6; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1414), 1/362; Mustafa Güven, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Müteşabihat Problemi ve Te'vil", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/5 (30 Mart 2021), 315-320.

⁸⁰ Bu konuda bk. M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (Konya: Kitap Dünyası, 2012), 77-126.

⁸¹ bk. Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579; neshe ilişkin diğer tanımlar için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/30.

⁸² bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/78, 133, 153, 282, 439, 455, 468, 474; 2/81.

⁸³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/529.

⁸⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/384.

⁸⁵ Bu konuda bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü Heçr, 2001), 3/290.

⁸⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/107.

rülmektedir.

1.3. Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihleri

İbn Cüzey Kur'an tarihi ve tefsir usulü konularının yanı sıra âyetlerin yorumuna ilişkin görüşler arasında da tercihte bulunur. Onun tercihte bulunduğu görüşlerin çoğu âyetlerin dilbilimsel yorumuna ilişkin olup ayrıca mezhebî ve fikhî yorumlar arasında da tercihte bulunmaktadır. Onun tefsirinde dilbilimsel yorumlara ağırlık vermesi, tercihlerinde de bu yorum türünün öne çıkmasına neden olmuştur.

1.3.1. Dilbilimsel Yorumlara İlişkin Tercihleri

İbn Cüzey'in, tefsirinde tercihte bulunduğu görüşlerin çoğu dilbilimsel tefsire ilişkindir. Bunda Endülüs tefsir geleneğinin yorum metodunu dilbilim merkezli oluşturmuş olması⁸⁷ etkilidir. O bu çerçevede kelime anlamı, iştikak ve sarfa ilişkin görüşler arasında tercihte bulunmakla birlikte onun dilbilimsel tefsire ilişkin tercihlerinin çoğu mensubu olduğu tefsir geleneğinin dilbilimsel tefsirde merkeze konumlandığı i'râba ilişkin olanlardır.

1.3.1.1. Kelime Anlamı

İbn Cüzey, kelime anlamına ilişkin her görüş arasında tercihte bulunmamakla birlikte⁸⁸ yer yer tercih ettiği anlamı ilk sırada nakledip diğerlerini temriz sigasıyla naklederek tercihini dolaylı olarak belirtir.⁸⁹ Onun böyle bir yöneme başvurmasının muhtemel sebebi tefsirinin ikinci mukaddimesinde alfabetik olarak çok sayıda Kur'an kelimesinin anlamına ilişkin bilgi vermiş olmasıdır. Zira onun mensubu olduğu Endülüs tefsir geleneğinde yorumda tekrardan kaçınmak bir metodoloji olarak benimsenmiştir.⁹⁰

Kur'an'daki bir kelimenin anlamına ilişkin sözlükteki temel ve yaygın anlam⁹¹ ile dilcilerin belirttiği anlamı esas alan İbn Cüzey,⁹² tefsirinde âyetteki bir kelimenin kapsamı hakkındaki görüşler arasında bu anlamların hepsinin kelimenin kapsamına girdiği gerekçesiyle tercihte bulunmamaktadır.⁹³ İbn Cüzey, bir kelimenin kapsamına giren anlamlar arasında bu konuda rivayet olması dışında tercihte bulunmaz. Örneğin Allah'ın "el-Vâhid" isminin tüm anlamlarının onun için caiz olduğunu belirten İbn Cüzey⁹⁴ "Sebe'" kelimesinin anlamı hakkında Arap kabilelerinden biri olduğu, bu kabilenin, soyundan geldiği babalarının ismiyle anıldığı daha sonra annelerinin ismiyle anıldığı, yaşadıkları yerin ismi olduğu şeklindeki görüşlere yer ver-

⁸⁷ bk. Şentürk, "Endülüs Tefsir Kültürü", 63.

⁸⁸ bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/28, 29, 31, 34, 36.

⁸⁹ bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/29, 332.

⁹⁰ Kaya, "Ebû Hayyân'ın el-Bahrü'l-Muhî'ti Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti", 42.

⁹¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/560, 576.

⁹² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/566.

⁹³ bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/371.

⁹⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/91.

dikten sonra onların yerleşim yerinin Şam ve Yemen arasında olduğu yönündeki rivayet sebebiyle ilk görüşün daha meşhur olduğunu belirtir.⁹⁵

İbn Cüzey kelimenin asıl anlamına ilişkin görüşler arasında tercihte bulunurken yer yer Endülüs tefsir geleneğinde etkin olan Zâhirî bakış açısına karine olarak başvurur. Örneğin علی kelimesinin “büyüklenmek” anlamına geldiğini belirten İbn Cüzey, “el-‘Aliyy” kelimesinin Allah’ın ismi olduğunu ve bu kökün celal ve azamet anlamı içerdiğini belirtir. Ardından bu kelimenin “Allah’ı, kendisine yakışmayan şeylerden tenzih etmek” anlamına geldiğine ilişkin görüşe temriz sigası ile değinen⁹⁶ İbn Cüzey’in, Allah, peygamberler ve melekler konusunda tenzihi bir bakış açısına sahip Endülüs tefsir geleneğine mensup bir müfessir olmakla birlikte kelimenin anlamı konusunda yer yer temel anlamı mezhebi bakış açısına tercih ettiği görülmektedir.

1.3.1.2. İştikak

İbn Cüzey tefsirinde isticakla ilişkin tercihlerde bulunmakla birlikte onun bu konudaki tercihleri çoğunlukla dolaylı olarak yaptığı görülmektedir. O, bu konuda tercih ettiği görüşü ilk sırada verirken diğer görüşleri ise daha sonra temriz sigasıyla nakletmektedir. Bu konuda dikkat çeken husus İbn Cüzey’in ele aldığı kelimenin harfleri ile kök kelime arasında tam bir uyumu gözetmesidir. Bu tutumu onun zâhirî anlayışa bağlılığıyla ilgilidir. Diğer Endülüslü müfessirler gibi zait harf olgusuna sıcak bakmayan⁹⁷ İbn Cüzey, kelimenin kökenine ilişkin görüşler hakkında da aynı tutumu takınmaktadır. Sözelimi معین kelimesinin “akan çok su” anlamını öncelediği görülen müfessir, bu kelimenin ‘ayn kökünden türediği ve mîm’in zait olduğu yönündeki görüşü temriz sigasıyla nakleder.⁹⁸ Yine “en-Nebe” kelimesinin n-b-e- kökünden türediğini ve haber anlamına geldiğini belirten İbn Cüzey, Arapçada tahfif için hemzenin terk edildiğini ifade eder. Bununla birlikte o, hemzeyi terk edenlere göre bu kelimenin yükseklik anlamındaki n-b-v kökünden türediğine ilişkin görüşü temriz sigasıyla naklederek⁹⁹ ilk görüşü dolaylı olarak tercih eder.

İbn Cüzey’in bazen kelimenin isticaki konusunda harf dizilimi yerine anlamı esas aldığı, bu yönüyle bazen genel kabulün dışındaki görüşü tercih ettiği görülmektedir. Örneğin “isim” kelimesinin kökünün Basralılara göre سمو kökünden geldiği ve lâmu’l- fiilinin vâv harfi olup düşürüldüğünü belirten İbn Cüzey, kelimenin kökeninin Kûfeli dilcilere göre “alamet” anlamındaki سمة kelimesinden geldiği bu durumda fâ’u’l-fiilinin mahzûf olduğunu

⁹⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/203.

⁹⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/32; benzer bir örnek için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/541.

⁹⁷ bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 4/204-205.

⁹⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/36.

⁹⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/37.

belirtir. Basralıların bu görüşünün delilinin kelimenin ism-i tasğir ve ism-i tafdil formlarında vâv harfinin açığa çıkması olduğunu belirten İbn Cüzey, ismin müsemmaya delalet etmesi açısından Kûfelilerin görüşünün anlamsal açıdan daha açık (azhar) olduğunu belirtir. Benzer bir yorumu lafzatullah için de yapan İbn Cüzey, bu kelimedeki elif ve lâm harflerinin kelimenin aslından olup mürtecel camit bir isim olduğu görüşünü önceler ve bu ismin üzerinde hazif ve idğam gibi dönüşümleri içeren diğer görüşlere temriz sigasıyla değinir.¹⁰⁰ İbn Cüzey bu tutumuyla farklı dil ekollerinin görüşlerini tercih ederek dildeki yetkinliğini ön plana çıkarsa da bu örnekte görüldüğü üzere konuya ilişkin net bir tavır takınmadığı için de yer yer çelişkili bir tavır sergileyebilmektedir.

1.3.1.3. Sarf

İbn Cüzey, tefsirinde kelimenin sarfına ilişkin muhtemel anlamlar arasında da tercihte bulunur. Örneğin Sâlih (a.s.) hakkında kurulan tuzak esnasında *قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ* ifadesindeki¹⁰¹ *تَقَاسَمُوا* fiilinin mazi fiil olma ihtimalinin zayıf olduğunu belirten İbn Cüzey, karine belirtmeden doğru olanın bu kelimenin emir fiil olduğu yönündeki görüş olduğunu ifade eder. Âyetin devamındaki “*Gece baskısıyla onu ve ailesini öldürelim, sonra velisine, ‘Biz Sâlih ailesinin öldürülmesi sırasında orada değildik, gerçekten doğru söylüyoruz’ diyelim*” cümlesinin geleceğe yönelik olması ve tekit ifadeleriyle gelmesi İbn Cüzey’in de tercih ettiği bu fiilin emir kalıbında olduğuna yönelik görüşü güçlendirmektedir. Âyetin devamındaki *مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ* cümlesindeki *مَهْلِكَ* kelimesinin mastar, ism-i zaman ve ism-i mekân olabilmesinin muhtemel olduğunu belirten İbn Cüzey, bu ihtimaller arasında doğrudan tercih yapmaz.¹⁰² Bununla birlikte onun, bu kelime hakkında ilk olarak mastar ihtimaline yer vermesi bu anlamı öncelediğini göstermektedir. İlk kelimenin morfolojisine yönelik müfessirlerin çoğunluğu da İbn Cüzey ile aynı kanaati taşımakla birlikte şahitlik bir olaya yönelik yapıldığından bu kelimenin mastar olduğu yönündeki görüş daha uygun gözükmektedir. Âyetteki “*Gece baskısıyla onu ve ailesini öldürelim...*” ifadesi bu kelime ile mastar anlamının kastedildiği yönündeki görüşü¹⁰³ desteklemektedir.

Bir diğer örnekte ise İbn Cüzey, ez-Zümer sûresi 69. âyetteki *الشُّهَدَاءِ* kelimesinin *شاهد* ve *شهيد* kelimelerinin çoğulu olabileceğini belirtir. Vaîd anlamı içermesi sebebiyle ilk ihtimali tercih eden İbn Cüzey, peygamberin şahit olarak nitelenmesinin daha uygun olduğu görüşündedir. Bu ihtimalde âyette şahit olanın Hz. Peygamber, şahit olunanların ise onun ümmeti olduğunu

¹⁰⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/43.

¹⁰¹ en-Neml 27/49.

¹⁰² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/133.

¹⁰³ bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/250-251.

belirtir.¹⁰⁴ Kelime sarf açısından iki ihtimale açık olmakla birlikte âyette peygamberler ve şahitlerden ayrı ayrı bahsedilmesinin yanı sıra atfın mufârakat ifade etmesi¹⁰⁵ sebebiyle bu kelimenin peygamberlere sıfat yapılması değil, onlardan ayrı kişiler olarak değerlendirilmesi daha doğrudur. Dolayısıyla İbn Cüzey'in bu kelimenin vaîd ifade etmesi açısından peygamberler için kullanılmasının daha uygun olduğu düşüncesinden hareketle yaptığı tercih hatalı görünmektedir. Bazı müfessirlerin âyette şahitlik yaptıkları belirtilen kişileri melekler olarak yorumlaması¹⁰⁶ bu hususu desteklemektedir. Ayrıca âyette النَّبِيِّN kelimesinin çoğul olması bu kelimeyle Hz. Peygamberin kastedildiği yönündeki görüş ile uyuşmamaktadır.

1.3.1.4. İ'râb

İbn Cüzey, tefsirinde Endülüs tefsir geleneğinde önemli bir yeri olan i'râba¹⁰⁷ da sıklıkla yer vermekte ve bu konuda tercihte de bulunmaktadır. İ'râba ilişkin farklı ihtimallerde temel belirleyici unsuru bağlam oluşturmaktadır. İbn Cüzey i'râba ilişkin değerlendirmelerinin çoğunda bu hususa riayet etmekle birlikte yer yer Kur'an'daki benzer âyetlere atıfta bulunarak tercihte bulunma yoluna da gitmektedir. Bu durum onun benimsediği zâhirî bakış açısının yansımasıdır. Örneğin el-Bakara sûresi 23. âyetteki فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مَّن مِّنَّا نَزَّلْنَا بِهَا عَذَابًا ifadesinde yer alan مِّن مِّنَّا ifadesindeki zamirin aynı âyetteki نَزَّلْنَا بِهَا ifadesine yani Kur'an'a döndüğü yönündeki görüşe ilk sırada değinen İbn Cüzey, bu ifadenin عَذَابًا ifadesine de dönebileceği yönündeki görüşe ikinci sırada ve temriz sigasıyla değinir. Zamirin kime döndüğü hususunun Yûnus ve Hûd sûrelerindeki benzer ifadelerle¹⁰⁸ açıklığa kavuştuğunu belirtir.¹⁰⁹ Bu noktada yapılması gereken âyetin bağlamına bakmak ve en uygun anlamı içeren ihtimali tercih etmek iken İbn Cüzey bu âyetteki tercihte farklı sûrelerde yer alan benzer ifadelerle karine olarak başvurmuştur. Bu da onun nahve ilişkin yorumlarda Kur'an bütünlüğünü esas aldığını göstermektedir. Bu yaklaşımın arka planında da Endülüs tefsir geleneğine hâkim olan ve Kur'an metnini esas alan Zâhirî bakış açısının etkili olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Cüzey cümlelerin sentaksına yönelik tercihlerinde anlamın açıklığına da karine olarak başvurur. Örneğin el-En'âm sûresi 3. âyetteki وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ "O göklerde ve yeryüzünde egemen olan Allah'tır." ifadesinde

¹⁰⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/274.

¹⁰⁵ Bu konuda bk. Hüseyin Dursun, "Arapça Atf Harflerinin İslam Hukuku İhtilaflarındaki Fonksiyonu ve Önemi", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (2023), 177.

¹⁰⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî-Te'vilâtü Ehli's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 8/109; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tûnusîyye, 1984), 24/67.

¹⁰⁷ bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/103; Kaya, "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhîr'i Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti", 45.

¹⁰⁸ Bu ifade Yûnus sûresi 38. âyette مِّن مِّنَّا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ şeklinde Hûd sûresi 13. âyette ise أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ şeklinde Hûd sûresi 13. âyette ise أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ şeklinde yer almaktadır.

¹⁰⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/58; benzer yorumlar için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/44, 95; 2/343.

في السَّمَاوَاتِ ifadesinin lafzatullâha müteallık olması durumunda Allah'ın yer ve göklerde hükümler olduğu anlamının anlaşıldığını, ikinci ihtimalde ise في السَّمَاوَاتِ ifadesinin mazhûf bir ism-i fâile müteallık olduğunu ve bu durumda Allah'ın, ilmiyle hükümler olduğu anlamının ortaya çıktığını belirtir. Allah isminin ilim, kudret ve hikmet gibi sıfatların hepsini kapsamaya yönüyle ilk yorumun tercihe şayan ve daha fasih olduğunu belirten İbn Cüzey âyetin siyakında Allah'ın ilminden bahsedilmesinin ikinci yorum için de tercih sebebi olabileceğini belirtir.¹¹⁰ İbn Cüzey'in her iki ihtimalin tercihe şayan olduğunu belirtmekle birlikte ilk ihtimali öncelemesinin arka planında bu yorumun takdire gerek duymaması, daha fasih ve kapsayıcı olmasının yattığı anlaşılmaktadır.

1.3.2. Mezhebî Tercihleri

İbn Cüzey, *et-Teshîl* tefsirinde mezhebî yorumlara çoğunlukla farklı ideolojilerin bir âyete yönelik yorumlarını ele alırken değinmektedir. Bununla birlikte az da olsa onun, tefsirinde bu minvalde müstakil yorumlar yaptığı görülmektedir. Tefsirinde genel olarak hak ehlinin mezhebi olarak tanımladığı Ehl-i Sünnet'in¹¹¹ görüşlerini ön plana çıkarma gayreti içerisinde olan İbn Cüzey¹¹² yer yer başka düşüncedeki mezheplerin görüşlerini de nakletmekte ve hatta bazılarını mensubu olduğu Sünnî düşünceden önce zikretmektedir.¹¹³ İtikadi olarak mensubu olduğu Eş'arî mezhebinin görüşlerini tercih ettiği görülen İbn Cüzey bu noktada her zaman net bir tavır sergilememektedir. O, bazen Eş'arîlerin görüşlerini diğer görüşlere öncelikle,¹¹⁴ bazen sadece bu anlayışın görüşünü nakleder. İbn Cüzey'in, el-Mâide sûresi 54. âyetinde değinilen Allah'ı sevdiği, Allah'ın da kendilerini sevdiği kavim ile Hz. Peygamber'in Ebû Musa el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) kavminin kastedildiği yönündeki hadisi¹¹⁵ naklettikten sonra Eş'arîlerin çoğunluğunu Yemen halkının oluşturduğunu belirterek âyette bu insanların kastedildiği şeklindeki yorumu ilk sırada yer vermesi¹¹⁶ mezhepçi bir tavır takındığını gösterdiği gibi onun Yemen asıllı Benî Kelb kabilesine mensup olduğu göz önünde bulundurulduğunda asabî bir tutum içerisinde olduğunu da göstermektedir. İbn Cüzey'in İmam Mâlik'in (ö. 179/795) istivanın malum, keyfiyetinin ise meçhul olduğu yönündeki ifadesine takdirle değinmesi¹¹⁷

¹¹⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/262; İbn Cüzey'in i'râba yönelik diğer tercihleri için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/285-286; 2/137, 2/288, 319, 354, 602.

¹¹¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/66.

¹¹² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/80, 286; 2/23, 38, 302.

¹¹³ bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/443; 2/112, 212-213.

¹¹⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/204, 281, 315.

¹¹⁵ Bu hadise muteber hadis kitaplarında rastlayamadık. Bu hadis için bk. Abdurrahman Ebûbekr Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr-i bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/106-107.

¹¹⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/241.

¹¹⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/303.

onun, Mâlikî mezhebine olan bağlılığını da göstermektedir. Bu girişin ardından İbn Cüzey'in bazı başlıklardaki mezhebi tercihlerini incelemeye geçebiliriz.

1.3.2.1. Kulların Fiilleri

İbn Cüzey, tefsirinde kelâmî bir konu olan kulların fiilleri meselesine de değinir. Cebriyye, Eş'ariyye, Mu'tezile ve Mâtürîdiyye tarafından tartışılan temel başlıklar arasında yer alan bu konuda¹¹⁸ İbn Cüzey de farklı görüşler arasında tercihte bulunmuştur. وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ âyetinde¹¹⁹ konuya değinen İbn Cüzey, âyetteki mâ'ya ilişkin olarak bir grubun masdariyye anlamını öne sürdüğünü ve bu durumda anlamın "Allah sizi ve amellerinizi yarattı" şeklinde olduğunu, onlara göre bu âyetin kulların fiillerinin yaratılışıyla ilgili olduğunu belirttiklerini ifade eder. Mâ'nın mevsûle anlamında olduğunun da belirtildiğini ifade eden İbn Cüzey, bu durumda ise anlamın "Allah sizi ve (ellerinizle) yaptığımız putları yaratandır" şeklinde olduğunu, bu yorumun sözün siyakına ve putlara tapanlara karşı delil getirme yönünden daha uygun olduğunu belirtir. İbn Cüzey bu harfin nâfiye ve istifhâmiye olduğu yönündeki görüşleri ise batıl oldukları gerekçesiyle reddeder.¹²⁰ İbn Cüzey'in mezhepler arasında tartışmalı bir konuya kaynaklık eden bu âyeti mezhebî bir bakış açısıyla ele almayı âyetin bağlamı çerçevesinde yorumlaması onun mütekellim değil müfessir mantığıyla hareket ettiğini göstermektedir. O, bu âyetin tefsirinde ne mezhep taassubuna düşerek mensubu olduğu Eş'arî mezhebinin "Kulun amelinin yaratıcısının Allah olduğu" yönündeki görüşü¹²¹ ön plana çıkarmaya çalışmış, ne de aynı mezhebin mensubu Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi¹²² meseleye kelâmî açıdan yaklaşmıştır. Bu yaklaşım, Endülüs tefsir geleneğinde kelâmî tartışmalara mesafeli yaklaşılmasıyla¹²³ ilişkilidir. Bu âyetteki tercihe ilişkin dikkat çeken bir husus; İbn Cüzey'in tercih etmediği görüşü ilk sırada, tercih ettiği görüşü ise daha sonra vermesidir. Bu örnek onun, görüşleri naklettiği sıralamanın az da olsa değiştiğini göstermektedir. Bu durum her ne kadar onun tercihte takip ettiği genel yöntemi ile çelişiyor gibi görünse de âyete ilişkin yorumları bütüncül olarak okunduğunda onun bu yöntem değişikliğinin sebebi açıklığa kavuşacaktır. Zira Endülüs Tefsir Geleneğine bağlı diğer müfessirler gibi Tefsir ilmini temelde Arap dilbilimine ve siyaka dayalı bir eylem olarak

¹¹⁸ Bu konuda bilgi için bk. Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/59-64.

¹¹⁹ es-Saffât 37/96.

¹²⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/238-239.

¹²¹ bk. Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Musa el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397), 23-24.

¹²² bk. Fahreddin Muhammed b. Ziyâüddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî-Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 26/243-244.

¹²³ Bu konuda bk. Fatma Bayraktar Karahan, "Endülüs Emevîleri Döneminde Kelâm Karşıtlığının Sebepleri", *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 141-167.

gören İbn Cüzey bu iki veriye dayalı yorumları esas almakta ve tercih etmektedir. Müfessir, bir âyete ilişkin farklı yorumlar arasında tercih konusunda bu iki veri kendisine somut bir dayanak oluşturduğu için net bir tavır takınabilmektedir. İbn Cüzey ilkesel olarak ideolojik yorum yapmamaya özen göstermekle birlikte tefsirinde zorunlu hallerde/konjonktür gereği bu tür yorumlara değinme ve bu görüşler arasında tercihte bulunma ihtiyacı hissetmektedir. Müfessir, dilbilimsel bir temele dayanıyor gibi görünse de temelde ideolojik bir bakış açısıyla giderilmeye çalışılan bu âyetteki anlamında ihtilaf edilen kelimeyi ilk aşamada birçok âyette örneği görüldüğü gibi kelâmî tartışmalara değinmeden âyetin siyaki ve el-Enbiyâ sûresi 57. âyet¹²⁴/Kur'an bütünlüğü çerçevesinde "putlar" olarak tefsir etmiştir. Ardından âyetteki mâ'nın ideolojik okumaya tabi tutulması sonucu kelâmî konuya kaynaklık ettiğini açıkça ifade eden İbn Cüzey'in bu yaklaşım sonucu ortaya çıkan yorumun yanlışlığına dikkat çekmek için genel yönteminde farklı olarak tercih etmediği görüşe ilk sırada yer verdiği anlaşılmaktadır.

1.3.2.2. Vaîd

İbn Cüzey'in mezhebî görüşler kapsamında tercihte bulunduğu bir diğer konu ise birçok mezhep tarafından tartışılan fakat Mu'tezile'nin beş ilkesinden biri olarak şöhret bulan vaîd konusudur. Allah'ın, emir ve yasaklarına uymayan ve bazı günahlar işleyenleri ebedî bir ceza ile uyarması şeklinde tanımlanan bu kavram¹²⁵ hakkındaki tartışmalar İbn Cüzey'in gündeminde de yer almıştır. إِنَّ اللَّهَ لَا يُعْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَعْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur"¹²⁶ âyetinin vaîd konusuna ilişkin son sözü söylediğini belirten müfessir, bu âyetin Ehl-i sünnet'in hücceti olduğunu ve Hâricîler, Mu'tezile ve Mürcie'nin görüşlerini çürüttüğünü belirtir. Ehl-i sünnet'in büyük günah işleyenlerin/asilerin durumunun Allah'ın dilemesine bağlı olduğu görüşünde olduğunu belirten İbn Cüzey, dilemesi durumunda Allah'ın o kişiye azap edebileceği veya kendisini bağışlayabileceğini ifade eder. Âyetin bu konuda kesinlik ifade ettiğini belirten İbn Cüzey, Hâricîlerin asilerin büyük yahut küçük olsun her türlü günahları sebebiyle kişiye azap edileceği, Mu'tezile'nin büyük günah işleyenin cezalandırılacağı şeklindeki görüşünü âyetteki مَا دُونَ ذَلِكَ ve Mürcie'nin ise âyetteki لِمَنْ يَشَاءُ ifadesinden hareketle asilerin tüm günahlarınının bağışlanmasının

¹²⁴ Âyetin meâli şu şekildedir: "Sonra (içinden şöyle geçirdi): Allah'a yemin ederim ki siz ayrılıp gittikten sonra putlarınıza bir oyun oynayacağım."

¹²⁵ Bu konuda bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 134-137; Sönmez Kutlu, "Va'd-Vaîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/414-415.

¹²⁶ en-Nisâ 4/48.

mümkün olduğu; günahın imanla birlikte o kişiye zarar vermediği görüşünde olduğunu belirttiikten sonra bu görüşleri değerlendirir. **لَمْ يَشَأْ** ifadesinin tahsis içerdiğini belirten İbn Cüzey Mu'tezile'nin bu ifadenin kapsamına tevbe edenleri de dahil ettiğini; bununla birlikte âyetteki **لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ** ifadelerinde tevbe şartına yer verilmemesi sebebiyle Mu'tezile'nin te'vilinin uzak olduğunu belirtir. Mürcie'nin ise **لَمْ يَشَأْ** ifadesini olarak te'vil ettiğini, lafzın bu anlamı içermemesi ve Kur'an'da çok sayıda vaîd içeren âyet bulunması sebebiyle bu yorumun uzak olduğunu ifade eder. **لَمْ يَشَأْ** ifadesini Mu'tezile'nin günahkarlara, Mürcie'nin kafirlere, Ehl-i sünnetin ise kafirler ve günahları bağışlanmayacak kişiler olarak yorumladığını belirten İbn Cüzey, Ehl-i sünnet'in vaad ile ilgili âyetleri Müminler hakkında yorumladığını ve diğer mezheplerin aksine her iki konudaki âyetler arasında tearuz olmadığını belirtir.¹²⁷ İbn Cüzey'in diğer grupların yorumlarını eleştirerek dolaylı olarak Ehl-i Sünnet'in görüşünü tercih ettiği bu yorumunda dil ve mezhebi anlayışı birlikte göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Endülüs tefsir geleneğine mensup bir müfessir olarak tefsirde Zâhirî anlayışı benimseyen ve buna bağlı olarak takdir ile ulaşılan yoruma mesafeli yaklaşan İbn Cüzey'in, mensubu olduğu Eş'arî mezhebinin bu konudaki görüşünü¹²⁸ dolaylı olarak tercih ettiği görülmektedir.

1.3.2.3. Rü'yetullah

İbn Cüzey Allah'ın görülmesini ifade eden ve birçok mezhep tarafından tartışılan rü'yetullah konusunda¹²⁹ da tercihte bulunur. Konuya **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ** âyetlerinin¹³⁰ tefsirinde değinen İbn Cüzey âyetteki "bakma"nın gözle yapılan bir eyleme karşılık geldiğini belirttiikten sonra bu iki âyetin inananların ahirette Allah'ı göreceklerine yönelik bir nas olduğunu ifade eder. Ehl-i Sünnet'in görüşünün bu yönde olduğunu belirten İbn Cüzey, Mu'tezile'nin ise bunu inkâr ettiğini ve âyetteki **نَاطِرَةٌ** kelimesini "beklemek" anlamında te'vil ettiklerini¹³¹ belirtir. **انتظر** fiilinin harf-i cersiz nesne aldığını belirten İbn Cüzey bu fiilin harf-i cerli kullanımının "gözle görmek" anlamına geldiğini belirtir. Bu kullanıma el-Yûnus sûresi 43. âyeti¹³² örnek gösteren İbn Cüzey, ayrıca bu konuda te'vile ihtiyaç duymayacak kadar açık sahih

¹²⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/194.

¹²⁸ Bu konuda bk. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-raddi 'alâ ehliz-zeyğî ve'l-bida'* (Mısır: Matba'atü Mısır, 1955), 127-131.

¹²⁹ Bu konuda bilgi için bk. Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311-314.

¹³⁰ el-Kiyâme 75/22-23.

¹³¹ bk. Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidit-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1987), 4/662-663.

¹³² Âyetteki ifade şöyledir: **وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ**

hadisin olduğunu ifade eder.¹³³ İbn Cüzey bu âyette doğrudan bir tercih ifadesi kullanmasa da Ehl-i Sünnet'in görüşünü öne çıkararak dolaylı tercihte bulunmakta ve bu tercihinin hadisle desteklenmektedir.

Rü'yetullah konusunu genelde Ehl-i Sünnet'in anlayışı çerçevesinde ele alan İbn Cüzey'in özelde ise mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin görüşü çerçevesinde yorumladığı görülmektedir. *كَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَحْمَتِ رَبِّهِمْ يَوْمِنَا لَمَحْجُونُونَ* "Gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır." âyetinde¹³⁴ kafirlerin Allah'tan mahrum kalacaklarının ifade edildiğini belirten İbn Cüzey, inananların ise onlar gibi olmayacağını belirttiğini; İmam Mâlik ve Şâfiî'nin bu âyetle Müminin ahirette Allah'ı göreceği konusunda delil getirdiğini Mu'tezile'nin ise âyeti Allah'ın rahmetinden uzak olmak şeklinde yorumladığını¹³⁵ belirterek¹³⁶ dolaylı olarak mensubu olduğu mezhebin görüşünü tercih eder.

1.3.3. Fikhî Tercihleri

İbn Cüzey, tefsirinde fikhî konularda da tercihte bulunur. O, bu konulardaki tercihinin net bir ifadeyle yapmamakla birlikte onun çoğunlukla ilk önce zikretmesinden¹³⁷ yahut sadece o konuda İmam Mâlik'in¹³⁸ ya da Mâlikî mezhebinin¹³⁹ görüşüne yer vermesinden İmam Mâlik'in görüşlerini tercih ettiği görülmektedir. Örneğin İbn Cüzey'in, bismelenin el-Fâtiha sûresinden bir âyet olup olmadığı hususundaki tartışmada İmam Mâlik'in, bismelenin en-Neml sûresindeki âyet hariç ne el-Fâtiha'dan ne de diğer sûrelerden bir âyet olduğu yönündeki görüşü öncelediği, diğer görüşlere ise daha sonra değindiği görülür. Müfessir, İmam Mâlik'in bu görüşünü Hz. Peygamber'in "Bana benzeri ne Tevrat'ta ne İncil'de ne de Kur'an'da bulunan bir sûre indirildi" dedikten sonra el-Fatiha'yı besmelesiz okuduğu¹⁴⁰ ve yine onun Allah'ın, "Namazı kendim ile kulum arasında ikiye böldüm. Kul 'el-Hamdülillahi Rabbi'l-âlemîn' der..."¹⁴¹ ifadesine besmelesiz başlamasını delil olarak gördüğü yönündeki rivayetleri nakleder. Bununla birlikte onun, İmam Şâfiî'nin delil olarak kullandığı Hz. Peygamberin, Fatiha'yı besmele ile okuduğu, İbn Abbâs'ın Mushafta her sûreyi besmele ile yazdığı yönündeki

¹³³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/514; benzer bir yorum için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/552.

¹³⁴ el-Mutaffifîn 83/15.

¹³⁵ Zemaşşerî, âyette kafirlere yönelik onların konumlarının düşüklüğünü ifade amaçlı temsil olduğu görüşündedir. bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/722.

¹³⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/549.

¹³⁷ bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/129, 192, 193, 208, 235, 248, 252, 361; 2/41, 252-253, 358, 405, 446, 549 vd.

¹³⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/184, 226.

¹³⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/80, 325; 2/193.

¹⁴⁰ Tirmizî'nin es-Sünen'indeki "Sevâbü'l-Kur'an" babında geçtiği yönünde akademik çalışmalarda da yer alan bu hadisi bulamadık. Ayrıca Tirmizî'nin eserinde böyle bir bab da bulunmamaktadır. Benzer bir hadis için bk. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Tefsîru'l-Kur'an", 1.

¹⁴¹ bk. Muhammed b. İsâ b. Sevra Tirmizî, *Sahîhu süneni't-Tirmizî* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2000), "Tefsîru'l-Kur'an", 2.

rivayetleri naklettiği ve bu rivayetler hakkında herhangi bir değerlendirilmede bulunmadığı görülmektedir. İbn Cüzey namazda besmelenin okunup okunmayacağı konusunda da aynı yöntemi takip etmektedir.¹⁴²

İbn Cüzey yer yer fikhî konularda mezhebinin görüşlerini tercih etse de onun, mensubu olduğu mezhebin her görüşünü gözü kapalı kabul eden bir müfessir olmadığı da ortadadır. Nitekim onun zaman zaman Mâlikî mezhebinin bazı görüşlerinin yanlışlığına işaret ettiği¹⁴³ ve hatta bazı görüşlerini eleştirdiği¹⁴⁴ görülmektedir. Müfessirin, zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerini öncelemesi¹⁴⁵ ve hatta o görüşleri tercih etmesi¹⁴⁶ bu tespiti güçlendirmektedir.

1.3.4. Kıraat Tercihleri

Tefsirinde bazen farklı kıraatlerin arasını telif eden İbn Cüzey¹⁴⁷ bu konuda da tercihte bulunur. Kıraatte kelâmın güzelliğini göz önünde bulunduran İbn Cüzey¹⁴⁸ kıraat ilminin hadis ilmi gibi rivayete dayandığını ve bu konudaki rivayetlerin sağlam olması gerektiğini belirtir. Endülüs coğrafyasında kullanılması ve Medine ehlinin kıraati olması sebebiyle Nâfi'in (ö. 117/735) kıraatini esas aldığını belirtir.¹⁴⁹ İbn Cüzey, tefsirinde Nâfi'in kıraatini öncelese de bir kelimedeki farklı okuyuşlar arasından onun kıraatini tercih noktasında kesin bir ifade kullanmamaktadır.¹⁵⁰

İbn Cüzey'in, tefsirinde meşhur olması sebebiyle cumhurun kıraatini tercih ettiği de görülür.¹⁵¹ Onun bu tercihinin arka planında mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin kurucusu olduğu İmam Mâlik'in bu yöntemi benimsemesinin yattığı anlaşılmaktadır. Zira o, tefsirinde yer yer kıraat tercihinde İmam Mâlik'in Medine ehlinin ameline verdiği öneme dikkat çekmektedir.¹⁵² İbn Cüzey'in tefsirinde Nâfi'in bazı okuyuşlarına ilişkin eleştirilere değinmesi¹⁵³ onun bu konuda da mutaassıp bir tavır takınmadığını göstermektedir.

İbn Cüzey'in çeşitli gerekçelerin rol oynadığı kıraat tercihleri de bulunmaktadır. Örneğin o, el-Fâtiha sûresindeki مالك kelimesini cumhurun elifsiz olarak ملك şeklinde okuduğunu, Âsım (ö. 127/745) ve Kisâ'nin (ö. 189/805) ise مالك مجيء يوم الدين ve مالك الأمر يوم الدين takdirinde elifle okuduğunu

¹⁴² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/42-43.

¹⁴³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/71.

¹⁴⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/597.

¹⁴⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/191.

¹⁴⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/207; diğer fikhî tercihleri için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/191, 228.

¹⁴⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/339; 2/185, 492.

¹⁴⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/260.

¹⁴⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/10.

¹⁵⁰ bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/183.

¹⁵¹ bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/267.

¹⁵² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/40.

¹⁵³ bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/385.

belirttikten sonra cumhurun kıraatinin üç gerekçeden ötürü tercihe şayan olduğunu belirtir:

Birincisi: “el-Melik”, “el-Mâlik” kelimesinden daha üstün bir anlamı ifade eder. Her insan malının maliki olarak nitelense de “el-Melik” insanların efendisi anlamına gelir.

İkincisi: *وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ*.¹⁵⁴

Üçüncüsü: Bu kıraatin hazfi gerektirmemesi. Diğer kıraatin mezkûr takdiri gerektirdiğine dikkat çeken İbn Cüzey, cumhurun kıraatindeki izafetin ittisâ' kabilinden olduğunu ve zarfın mef'ûlü bih konumunda değerlendirildiğini belirtir. Zarfiyyet durumunda takdirin *المملك في يوم الدين* meful konumunda ise *ملك الأمور يوم الدين* şeklinde olduğunu ifade eden İbn Cüzey, ikinci anlamda hazf olduğunu belirtir. Her iki kıraati içeren hadislerin bulunduğu dikkat çeken İbn Cüzey, “Melik” kıraatinin çeşitli şekillerde nakledildiğini ve bu kıraatlerin şaz olduğunu belirtir.¹⁵⁵

İbn Cüzey'in, tefsirinde âyetteki bir kelime hakkındaki kıraat farklılıklarında âyetin sonrasıyla anlamsal bütünlüğü daha iyi sağladığı gerekçesiyle yaygın kıraat yerine şâz kıraati tercih ettiği de görülür. Örneğin el-En'âm sûresi 57. âyetteki *يُنْفِضُ الْحَقَّ* ifadesindeki fiilin bu haliyle kıssaların doğru biçimde anlatıldığı anlamını içerdiğini belirten İbn Cüzey, fiilin *يُنْفِضِي* şeklinde de okunduğunu, bu kıraatin sonra gelen “hükmedenlerin en hayırlısı” şeklinde tefsir ettiği *وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ* ifadesine uyumu sebebiyle tercihe şayan olduğunu ifade eder.¹⁵⁶ Tefsirinin girişinde Nâfi'in kıraatini tercih edeceğini belirten İbn Cüzey'in, bu âyetteki fiili *يُنْفِضُ* şeklinde okuyan Nâfi'in kıraatini¹⁵⁷ esas almayarak lafzı değil anlamı ön plana çıkardığı görülmektedir. Bu da onun konuya bir kıraat âlimi gibi değil, müfessir bakış açısıyla yaklaşımını göstermektedir.

SONUÇ

Tercih insan hayatının hemen her alanında olan bir olgudur. İslâmî ilimlerde de yer bulan tercih Tefsir ilminde de yer bulmuştur. Geçmişten günümüze birçok müfessir tefsirinde farklı yorumlar arasında tercihte bulunmaktadır. Tefsirde tercihi gerekli kılan temel husus bir âyetin yorumu konusunda ortaya çıkan ihtilaflardır. Bu ihtilafların arasının bulunmasının mümkün olmadığı yahut bir karine sebebiyle bir görüşün diğerine ağır bastığı durumlarda tercih kaçınılmaz olmaktadır. Tefsirinde tercihe yoğun bi-

¹⁵⁴ el-En'âm 6/73; İbn Cüzey bu âyette mülkün Allah'a ait olduğunun belirtilmesinin “el-Melik” ismine uygun olduğunu ifade etmek istemektedir.

¹⁵⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/46.

¹⁵⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/272.

¹⁵⁷ “el-Kırââtü'l-Kur'âniyye”,

<https://www.nquran.com/ar/index.php?group=tb1&tpath=2&sorano=6&ayano=57>, 'Ardu Kırââtü'l-Kurrâ' fî Sûrati'l-En'âm, (Erişim 29 Haziran 2024).

çimde başvuran müfessirlerden biri de Endülüs tefsir geleneğine mensup İbn Cüzey'dir. Onun çatışmacı bir ortamda yaşaması ve çok yönlü bir âlim olması tefsirde tercih olgusuna sıklıkla başvurmasında etkilidir. İbn Cüzey, tefsirde tercihi sıklıkla uyguladığı gibi bu konudaki kuralları sistematik olarak ortaya koyan ilk müfessir olması açısından da önemli bir şahsiyettir. İbn Cüzey ve eserinin tefsirde tercih konusunda önemli bir yeri olmasına rağmen ülkemizde bu konuda akademik bir çalışma yapılmaması bu makalenin kaleme alınma sebebini oluşturmaktadır.

İbn Cüzey'in tefsirde tercih konusunda ortaya koyduğu kuralların çoğunda mensubu olduğu Endülüs tefsir geleneğinin bakış açısının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu gelenekte Kur'an yorumunda Zâhirî bakış açısının etkili olması İbn Cüzey'in tercihlerinde de temel kriter olmuştur. Bu gelenekte Arap dili, fıkıh ve kıraate ağırlık verilmesi onun tercihlerinde de bu alanlara yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu bakış açısına bağlı olarak İbn Cüzey'in tercihlerinde Kur'an bütünlüğü, zahir anlam, âm anlam, rivayetler ve mezhebi mensubiyet başta olmak üzere birçok kriter rol oynamaktadır.

İbn Cüzey'in, tefsirinde Kur'an tarihi, tefsir usulü, Kur'an yorumu ve kıraate ilişkin tercihlerde bulunduğu görülmektedir. Kur'an tarihine ilk ve son inen âyetler hakkında tercihte bulunan İbn Cüzey'in bu konuda yaygın görüşü tercih ettiği görülmektedir. Tefsir usulüne ilişkin tefsir-te'vil ayırımına ilişkin tercihte bulunan İbn Cüzey bu konuda mensubu olduğu Zâhirî düşünce biçiminden hareketle tefsirin zahir anlam, te'vilin ise zahir anlamın dışındaki yorum biçimi olduğu yönündeki ayırımı tercih eder. İbn Cüzey'in esbâb-ı nüzul ile muhkem-müteşâbih âyetler konularında İbn Abbas'a isnat edilen görüşü tercih etmesi onun bu konuda rivayetleri önemsemesinin yanı sıra rivayetleri nakleden kişinin tefsir ilmindeki yetkinliğini önemsendiğini de göstermektedir.

İbn Cüzey'in rivayete dayalı usul ilimlerine ilişkin tercihlerinde özellikle yaygın rivayeti esas aldığı görülmektedir. Bu bağlamda onun âyetlerin Mekkî-Medenî oluşunu belirleme konusunda bu kriteri esas aldığı görülmektedir. İbn Cüzey müteşâbihatın bilinemeyeceği konusunda görüldüğü üzere rivayete dayalı olmayan hususlarda ise çoğunluğun görüşünü tercih eder. Bu da onun Endülüs Tefsir Geleneğinin tipik bir özelliği olan rivayet-dirayet birlikteliği ilkesini tefsir usulü alanındaki tercihlerinde de başvurduğunu göstermektedir.

İbn Cüzey'in nesih konusunda orijinal denilebilecek bir yaklaşımı bulunmaktadır. Kur'an'da neshi caiz gören İbn Cüzey'in neshin kapsamını müşriklerle savaş konusuyla sınırlı tuttuğu görülmektedir. Bu durum onun çatışmacı bir coğrafya olan Endülüs'te yaşamış olmasıyla açıklanabilir. Cebelitârik yakınlarındaki Tarîf'te yaptığı savaşta şehit düşen İbn Cüzey'in cihada yatkın yapısının nesih konusunda onun sadece bu konuya yoğunlaşmış olmasında etkili olduğu ifade edilebilir.

İbn Cüzey, tefsirinde Kur'an yorumuna ilişkin Endülüs Tefsir Geleneğinde temel yorum biçimi olarak başvurulan dilbilimsel yorumlara ağırlık vermektedir. Bu sebeple onun bu yöndeki tercihlerinin çoğunluğunu da dilbilimsel yorumlara ait olanlar oluşturmaktadır. Bu çerçevede tefsirinde sarf, iştikak ve i'râba ilişkin tercihlerde bulunan İbn Cüzey'in Endülüs tefsir geleneğinde Kur'an metnini korumanın bir aracı olarak görüldüğü için ağırlıklı olarak i'râba ilişkin tercihte bulunduğu görülmektedir. Müfessir, Zâhirî bakış açısına bu konudaki tercihlerinde de karine olarak başvurmakta; takdir gerektirmeyen, çoğunluğun tercih ettiği yahut yaygın olan anlamları tercih etmektedir.

İbn Cüzey'in, uygulamaya dayanan ilimlere ağırlık verilen Endülüs Tefsir Geleneğine bağlı olarak tefsirinde yer yer kıraat ve fıkhi yorumlar arasında da tercihte bulunur. Fıkhi konularda çoğunlukla mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin görüşlerini tercih ettiği görülen İbn Cüzey'in bu konuda mutaassıp bir tavır takınmadığı da görülmektedir. Tefsirinde kıraate ilişkin tercihler de yapan İbn Cüzey'in Nâfi'î'nin kıraatini esas alıp tercihlerini bu yönde yapmakla birlikte onun bazı okuyuşlarına ilişkin eleştirilere değinmesi kendisinin bu konuda mutaassıp bir tavır takınmadığını göstermektedir. Bununla birlikte o, takdiri gerektirmeyen ve başka bir âyetle desteklenen kıraatleri tercih etmektedir. Kıraatlere bir kıraat âlimi gibi yaklaşmayan İbn Cüzey yer yer anlamsal bütünlüğü daha iyi sağladığı gerekçesiyle şaz kıraati de tercih etmektedir. Bu da onun kıraatler konusunda şekil ve anlamı önemseyen düalist bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte bu konuda Kur'an bütünlüğünü öncelediğini göstermektedir.

İbn Cüzey'in tefsirde tercihe ilişkin ortaya koyduğu bu ilkeler salt âyetler arasındaki ihtilafları gidermenin ötesinde Kur'an yorumunda ideolojik yorumunda önüne geçmeyi amaçlamaktadır. Tefsirinde kelâmî yoruma çok az yer veren İbn Cüzey mensubu olduğu Endülüs Tefsir Geleneğinde dilbilim, fıkıh ve kıraat merkezli yorum anlayışı ile ulaşılmaya çalışılan bu amaç, bu yorumlar arasında doğruya en yakın yorumu tercih ederek bir adım daha yaklaşmıştır. İbn Cüzey Tefsirde tercih konusunda belirlediği bu ilkelere büyük oranda sadık kalmakla birlikte mensubu olduğu Endülüs Tefsir Geleneğindeki kutsal varlıklara yönelik aşırı tenzihi bakış açısı ile dolaylı da olsa Ehl-i sünnetin görüşünü öne çıkarma gayreti içerisinde olması tercihlerinde her zaman belirlediği ilkelere bağlı kalamadığını; az da ideolojik eğiliminin etkisinde kaldığını göstermektedir. Bununla birlikte bu etki onun Tefsirde tercih konusunda ortaya koyduğu çabaya gölge düşürmemektedir.

Tercih olgusu Tefsirde tedvin döneminden itibaren uygulanmakla birlikte bu olgunun ilkeleri hakkında tefsirinin mukaddimesinde sistematik biçimde bilgi veren ilk müfessir İbn Cüzey'dir. Müfessir, bu açıdan tefsir tarihinde bir önemli bir yere sahiptir. İbn Cüzey bu ilkelere bağlı kalarak tefsirde tercihin nasıl uygulanacağı konusunda tefsir araştırmacılarına da

yol göstermektedir. İhtilafın çokça yer aldığı ve bazılarının telif edilemediği Tefsir ilminde onun sunduğu bu ilkeler âyetler hakkındaki kafa karışıklıklarının ortadan kalkmasına ve belki de İslâm dünyasındaki fikir ayrılığının azalmasına önemli ölçüde katkı sağlayacaktır.

İbn Cüzey'in *et-Teshîl* adlı eseri ülkemizde Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* tefsiri başta olmak üzere birçok tefsire kaynaklık etmiş olmasına ve Tefsirde tercih olgusu açısından akla ilk gelen eser olmasına rağmen bu konuda akademik bir çalışmanın yapılmamış olması bir eksikliktir. Eserin bu yönünü ele alan bu çalışmanın İbn Cüzey ve *et-Teshîl* tefsiri hakkında bir eksikliği gidermesi ve farklı çalışmalara vesile olması ümit edilmektedir.

KAYNAKÇA

- 'Ardu Kırââti'l-Kurrâ' fi Sûrati'l-En'âm. "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye". <https://www.nquran.com/ar/index.php?group=tb1&tpath=2&SORANO=6&AYANO=57>, ts. Erişim 29 Haziran 2024.
- el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*. 6 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye, 1972.
- Aydın, Atik. "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 271-293.
- Başoğlu, Tuncay. "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". 31/42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bekiroğlu, Harun. *Kur'an Yorumunda Fıkıh Usûlünün İşlevi*. Ankara: Araştırma Yay., 2020.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dîmeşk: Dârü İbn Kesîr, 1993.
- Ceran, Zeynep. "Kur'an Ayetleri Işığında Tarihin Tekerrür Probleminin Değerlendirilmesi". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2016), 9-31.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâ'în, 1987.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demir, Recep. "Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 1-35.
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Divleki, Celalettin. "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler". *EKEV Akademi Dergisi* 18/58 (2004), 1-20.
- Dursun, Hüseyin. "Arapça Atıf Harflerinin İslam Hukuku İhtilaflarındaki Fonksiyonu ve Önemi". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (30 Aralık 2023), 171-206. <https://doi.org/10.47502/mizan.1370129>
- Durur, Mehmet Ali. *Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-'Attâr vd. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lüğaviyye*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1431.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Musa. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-raddi 'alâ ehli'z-zeyji ve'l-bida'*. Mısır: Matba'atü Mısır, 1955.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed 'Avvid Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Cevâhiru'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî. Beyrut: Dârü lhyâi'l-'Ulûm, 1986.
- Gürel, Ramazan. "Kur'an-ı Kerim'de Tercih İfade Eden Kavramlar Işığında 'Tercihle Bulunma' Olgusunun Eğitici Yönleriyle Analizi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 217-252.
- Güven, Mustafa. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Müteşabihat Problemi ve Te'vil". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/5 (30 Mart 2021), 293-321. <https://doi.org/10.17540/hy.v3i5.93>
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî. 8 Cilt. Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Harbî, *Nahhecü'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî fi't-tercih beyne'l-akvâli't-tefsiriyye -dirâse nazariyye tatbikiyye-*. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2010.
- Harbî, Hüseyin b. Ali Hüseyin. *Kavâ'idü't-tercih 'inde'l-müfessirin dirâse, nazariyye, tatbikiyye*. Riyad: Dârü'l-Kâsım, 1996.
- Hatîb, Ahmed Sa'd. *Mefâtihu't-tefsîr -Mu'cem şâmil limâ yehümmü'l-müfessiru ma'rifetehu min usûli't-tefsîr ve kavâidih ve mustalahâtih ve mühimmâtih*. 2 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Sa'ûdiyye: Dârü't-Tedmüriyye, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Cüzey. *Takrîbu'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed el-Muhtâr b. eş-Şeyh Muhammed el-Emîn eş-Şinkîfî. Medine, 2002.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1995.
- İbn Fâris, Ebû'l Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-lügâ*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti 'ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. Kahire: Dârü't-Türâs, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed. *el-Meselû's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dârü'n-Nahda, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Ahmed. *Şerhu usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Kâfiyeci, Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman. *et-Teyisîr fi kavâ'id-i 'ilmi't-tefsîr*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Karahan, Fatma Bayraktar. "Endülüs Emevîleri Döneminde Kelâm Karşıtlığının Sebepleri". *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 141-167. <https://doi.org/10.28949/bilimname.447178>
- Karpat, Işıl - Aktuğlu, Ayşen. "Tüketiciler Markaları Nasıl Tercih Ediyor? (Kamu Sektörü Çalışanlarının Giysi Markalarını Tercihini Etkileyen Faktörlere Yönelik Bir Araştırma)". *Seçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2006), 43-59.
- Kaya, Eyyüb Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Mehmet. "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhî'ti Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti". *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar -Klasikten Çağdaş Döneme*. 21-52. ed. Enes Büyük. İstanbul: Kitâbî Yayıncılık, 2023.
- Kaya, Mehmet. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri -Bahru'l-muhî't Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Kaya, Mehmet. "Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (27 Eylül 2018), 123-165.

- <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/39916/473670>
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993.
- Kutlu, Sönmez. "Va'd-Va'id". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Makarrî, Ahmed Muhammed et-Tilmisânî. *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'r-ratib*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Mâtürîdî-Te'vilâtü Ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Özel, Ahmet. "İbn Cüzey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/406-407. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özen, Şükrü. "Tercih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/484-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özsoy, Ömer. "Tefsirin Açmazı Kur'an'ı Başka Zamanlara Konuşturmak". *Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları-I*. 61-70. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *İlahi Hitabın Tefsiri*. 3 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Parlatır, İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: TTK Basımevi, 8. Basım, 1998.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ziyâüddîn er-. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî-Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-. *Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyye fi't-tefsîr-sifâtuh ve hasâisuh*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997.
- Sağır, Cenkan. *Karar Verme Sürecini Etkileyen Faktörler ve Karar Verme Sürecinde Etiğin Önemi: Uygulamalı Bir Araştırma*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Süyûtî, Abdurrahman Ebûbekr Celâleddîn es-. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Abdurrahman Ebûbekr Celâleddîn es-. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 4 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Sa'ûdiyye: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Âmme, 1974.
- Şentürk, Mustafa. "Endülüs Tefsîr Kültürü". *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 11/21 (01 Ocak 2012), 53-72. <https://doi.org/10.14395/jdiv81>
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Abdillâh. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*. thk. eş-Şeyh Ahmed 'Azv 'Înâye. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1999.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. Konya: Kitap Dünyası, 2012.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali İbnü'l-Kâdî et-. *Mevsû'atü keşşâf-i istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevra. *Sahîhu süneni't-Tirmizî*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2000.
- Yapıcı, Asım - Zengin, Zeki Salih. "İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003), 173-206.
- Yar, Erkan. "Kur'an'ın Özgün ve Benzeşimli Ayetleri: Muhkem ve Müteşâbih". *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 1-22. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1104319>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1987.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.
- Zürkânî, Muhammed 'Abdülazîm ez-. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1431.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

👤 Yazar(lar) / Author(s): Mehmet Kaya.

➡ Çıkar Çatışması / Conflict of Interests: Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

BİR HİLÂFET MÜCADELESİNİN ARKA PLANI: BİLGE HALİFE ME'MÛN İLE SANATÇI HALİFE İBRÂHİM B. MEHDÎ

The Background of a Caliphate Struggle: The Sage Caliph Ma'mûn and the Artist Caliph İbrâhîm b. al-Mahdî

Nadir KARAKUŞ

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye  [ror.org/01x8m3269](https://orcid.org/01x8m3269)

Assoc. Prof., Hitit University Faculty of Theology Department of Islamic History and Art Department of Islamic History, Çorum, Türkiye

 nadirkarakuş@hitit.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-1508-9752>

Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 19.01.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 08.10.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

 **Atıf / Cite as:** Karakuş, Nadir. "Bir Hilâfet Mücadelesinin Arka Planı: Bilge Halife Me'mûn ile Sanatçı Halife İbrâhîm b. Mehdî". *Mütefekkir* 11/22 (2024), 543-560.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600725>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

BİR HİLÂFET MÜCADELESİNİN ARKA PLANI: BİLGE HALİFE ME'MÛN İLE SANATÇI HALİFE İBRÂHİM B. MEHDÎ

Öz

İslâm tarihinde amca ve yeğen arasında geçen iktidar mücadeleleri, Asr-ı Saadet'ten Emevîlere, Abbâsîlerden daha sonraki hanedanlara varıncaya kadar kendisini göstermiştir. Bunlar arasında en ilginç ve sıra dışı özelliklere sahip olanı ise Abbâsî halifesi Me'mûn ile amcası İbrâhîm b. Mehdî arasında geçen olaydır. Ana kaynaklar yanında modern çalışmalar ve oryantalist araştırmalarla desteklenen bu makalede, bilim ve hikmet ehli ile sanat ve musiki ile uğraşanların mücadelesinin nasıl sonuçlanacağına cevapları aranmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda, aynı zamanda melodiler ve duygularla, akıl ve iradenin hür düşünce ufkunda yaptığı yolculuğun sonucunun ne olacağına cevabı verilmiştir. Konuyu daha net ortaya koyabilmek için musikîşinas İbrâhîm b. Mehdî ile bilge halife Me'mûn'un hayatlarından kesitler sunulmaya gayret edilmiştir. Onların çevrelerinde yer alan kişiler, sanatçılar ve devlet adamlarının bu sürece katkıları ile her iki şahsiyetin buldukları görevler ve devlet tecrübeleri de makalenin merkezinde yer almıştır. Daha sonra, yaşanan iktidar mücadelesinden kesitler aktarılarak evliliklerden, tecrübelere, kumandanlardan devlet adamlarına kadar bazı tahlillerde bulunulmuştur. İki hanedan üyesinin iktidar mücadelesini irdelemeyi amaçlayan bu makale, bilge ile müzisyen olarak tanımlamayı tercih ettiğimiz iki halife üzerinden hikmet ehli ile sanat erbabının yönetimdeki başarıları ve zaafalarını merkeze almıştır. Çalışma neticesinde bazı sonuçlara ulaşılmış, bilim ve hikmetin devlet yönetiminde sanattan daha ön planda olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Abbâsîler, Me'mûn, İbrâhîm b. Mehdî, Rekabet.

The Background of a Caliphate Struggle: The Sage Caliph Ma'mûn and the Artist Caliph Ibrâhîm b. al-Mahdî

Abstract

Power struggles between uncle and nephew in Islâmic history have manifested themselves from the Asr-ı Saadet to the Umayyâds, from the Abbâsids to the later dynasties. Among these, the one with the most interesting and extraordinary features is the incident between the Abbâsîd caliph al-Ma'mûn and his uncle Ibrâhîm b. al-Mahdî. This article, supported by modern studies and orientalist research as well as main sources, aims to see how the struggle of the people of science and wisdom and those dealing with art and music will end. In this context, it also addresses the outcome of the journey of reason and will within the realm of free thought, guided by melodies and emotions. To clarify the subject, examples from the lives of the musician Ibrâhîm b. al-Mahdî and the wise caliph al-Ma'mûn have been presented. The article focuses on their roles, state experiences, and the contributions of those around them, including artists and statesmen, to this process. After that, sections from the power struggle are presented from marriages to experiences, from commanders to statesmen and some analyses are made. This article, which aims to examine the power struggle between two members of a dynasty, centers on the strengths and weaknesses in governance of sages and artists through the lens of two caliphs, whom we prefer to describe as "the wise" and "the musician". As a result of the study, some conclusions were drawn, and it was concluded that science and wisdom were more prominent than art in state administration.

Keywords: History of Islam, Abbâsids, al-Ma'mûn, Ibrâhîm b. al-Mahdî, Competition.

GİRİŞ

İslâm tarihinde, amca-yeğen mücadeleleri zaman zaman ortaya çıkmış ve bu husus, geçmiş zamanın seyrine, farklı bir derinlik kazandırmıştır. Bunlar arasında ilk akla gelenlerden biri, Asr-ı Saâdet döneminde¹ meydana gelmiştir. Mekke müşrikleri ile Müslümanlar arasında 2/624'te cereyan eden Bedir Savaşı'nda Hz. Peygamber (s.a.v) ile amcası Abbâs b. Abdülmutilib (ö. 32/653) karşı karşıya gelmişler; amca Abbâs bu savaşta Müslümanlara esir düşmüştür. Abbâs, kısa bir esaret hayatının ardından kendisinin ve akrabalarının fidyesini ödedikten sonra Mekke'ye geri dönebilmiştir.² Emevîler dönemi (661-750) halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik (724-743), kardeşi II. Yezîd'in (720-724) oğlu ve halefi olan yeğeni II. Velîd'i (743-744) veliahtlıktan vaz geçirmek için oldukça etkili bir mücadele vermiş,³ üstelik onun sefih hayatını abartarak öne çıkarıp yeğenini, günahkârlıkla itham etmiştir.⁴

Yukarıda bahsedilen amca-yeğen mücadelelerinin daha acımasızı, Abbâsîlerin (750-1258) ilk yıllarında bir kez daha karşımıza çıkmıştır. İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh (750-754) ile ikinci halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (754-775) amcası olan Abdullah b. Ali b. Abdullah (ö. 147/764), bu mücadelenin merkezinde yer almıştır.⁵ Amca Abdullah b. Ali, 11 Cemâziyelâhir 132/25 Ocak 750'de son Emevî halifesi II. Mervân'ı (744-750) Zap Savaşı'nda mağlup ederek hem Abbâsî devletinin önünü açmış hem de Emevîlerin yıkılışına neden olmuştur.⁶ Bundan sonra Suriye valisi

-
- ¹ Hz. Muhammed'in (s.a.v) yaşadığı dönemle ilgili olarak kullanılan ve "mutluluk çağı, insanların en bahtiyar oldukları asır" diye çevirebileceğimiz özel bir terimdir. bk. Buhârî, *Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühêr b. Nâsirunnâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Şehâdât", 9.
- ² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 1/79, 99; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ - İ. Ebyârî - A. Şelbî (Kahire: y.y. 1375/1955), 1/606; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/606; William Montgomery Watt, *Mahomet à Médine* (Paris: Payot, 1959), 17-27.
- ³ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Abdülmecid er-Ruhaynî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 5/196; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 70/230; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ: İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 1/344; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 11/292; A. Mansurnoor, "The Significance of the Murder of Walid II in Early Islamic History", *Hamdard Islamicus* 13/4 (1990), 65-75.
- ⁴ Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, thk. İhsan Abbas vd (Beyrut: Dâru Sâdir, 1429/2008), 7/5; İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 256-257.
- ⁵ Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdülmun'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1960), 1/378-379; Nadir Karakuş, *Bir İhtilalcinin Anatomisi, Ebû Müslim Horasani* (İstanbul: Neva Yayınları, 2017), 207-210.
- ⁶ Anonim, *el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1871), 3/201-206; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, nşr. Ali Habîbe (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsil'l-Arabî, 1387/1967), 125-137; Julius Welhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 259-260.

olarak hayatına devam eden Abdullah b. Ali,⁷ iktidar hırsına kapıldığı için yeğeni Ebû Ca'fer'in saltanatının ilk yıllarında merkezî otoriteye karşı çıkmış ve 136/754'te Nusaybin yakınlarında meşhur Abbâsî kumandanı Ebû Müslim-i Horasânî'ye (ö. 137/755) yenilmiştir.⁸ Mağlup olup hayallerine veda eden Abdullah b. Ali Basra valisi olan kardeşi Süleyman'ın yanına kaçsa da elîm akıbetinden kurtulamamış, Lahmîlerin eski başkenti Hîre'de⁹ temeline tuz doldurulmuş bir eve hapsedilmiştir. Yaklaşık yedi yıllık bir hapis hayatından sonra da 147/764'te akıtılan suların tuzları eritmesiyle çöken binanın enkazı altında kalarak elîm bir şekilde can vermiştir.¹⁰

Abdullah b. Ali'nin iktidar hırsı ve taht düşkünlüğünden dolayı, yeğeni olan halifeye isyan edip acı bir sonla hayatına veda etmesinden yaklaşık altmış yıl kadar sonra, sıra dışı bir başka hanedan üyesi, tarih sahnesine çıkmıştır. Bu kez, musikişinaslığı¹¹ ve Hâdî-İlelhak ile Hârûnürreşîd'e üvey kardeşlik yapmasıyla öne çıkan İbrâhim b. Mehdî,¹² yeğeni Halife Me'mûn'a (813-833) alternatif olarak ileri sürülmüştür. Ancak bu süreç, daha öncekilerden farklı bir karakter arz etmiş, çok fazla iktidar hırsı olmamasına rağmen İbrâhim, Abbâsî ailesinden bazı kimselerin öne çıkarmalarıyla bir anda kendisini Bağdat'ta ikinci bir halife olarak bulmuştur. Sebep-sonuç ilişkisi yukarıdaki son örnekten farklı olmasına rağmen yeğen tarafı, benzer özellikler arz etmiştir. Bağdat şehrini kuran ve Abbâsîleri yapısal reformlara tabi tutan Ebû Ca'fer el-Mensûr¹³ gibi Halife Me'mûn da önemli işler başarmış, "İslâm'ın akılcı ve entelektüel uyarıcısı" konumuna yükselmiştir.¹⁴ Bøy-

⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 1/196; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târîhi Dimaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1402/1984), 1/84.

⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 5/56; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dârü'l-Fikr, ts.), 8/3803; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 13/282; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fi mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 1/329.

⁹ İbn Havkal en-Nasîbî, *Kitâbü'l-Sûreti'l-Arz*, nşr. J. H. Kramers (Leiden: E. J. Brill, 1938), 215; İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî, *Mesâlikü'l-memâlik*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), 82; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-büldân*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), 30.

¹⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1959), 4/144; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 31/60; İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber ve dîvânü mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve âsirihim min zevi's-se'ni'l-ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1985), 3/227-228; J. Lassner, "Did the Caliph Abu Ja'fer al-Mansur Murder his Uncle Abdullah b. Ali and Other Problems with in the Ruling House of the Abbasids", *Studies in Memory of Gaston Wiet*, ed. Myriam Rosen-Ayalon (Jerusalem: y.y., 1977), 69-99.

¹¹ İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 10/79 vd.; Henri George Farmer, *A History of Arabian Music* (London: Luzac Publishing, 1929), 119-124.

¹² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 1/39, 289.

¹³ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf, Dünya Coğrafyası ve Tarihi*, çev. Mithat Eser (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 17-20; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/62-98.

¹⁴ Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 97-118.

lece bilge halife ile müzisyen amcası, ortaya çıkan saltanat mücadelesinde karşı karşıya gelmiştir.

Bu ilginç sürecin, müstakil olarak incelenmemesinden dolayı konunun önem arz ettiği ve Abbâsîlerin zirve dönemine, farklı bir soluk getirdiği aşikârdır. Ana kaynaklar yanında, modern çalışmalar ve Batı'da yapılan araştırmalarla desteklenen bu makalenin, iktidar mücadelelerine, farklı bir pencere açacağı kuşkusuzdur. Ayrıca bu makalede, bilime değer veren bir halife ile onun karşısında yer alan sanatkâr amcasının kişilikleri üzerinden bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Makalenin bir başka gayesi de iki halife adayının üstlendiği vazifeler üzerinden mücadelelerinin tahlil edilmesi olmuştur. Ele alınan bu konular, aynı zamanda sanat ehli ile kalem ve hikmet ehlinin daha net mukayeselerinin yapılmasına imkân sağlayacaktır.

1. MÛSİKİŞİNAS İBÂHİM B. MEHDÎ

Ele alınacak konunun ve sürecin, daha iyi anlaşılması için iki liderin hayatlarına ait başlıca hasletlerin bilinmesinde yarar görülmüştür. İbrâhim b. Mehdî, Hâşimî ailesinin siyaseten çok fazla öne çıkmayan, üvey kardeşleri Hârûnürreşid ve Hâdî'nin gölgesinde kalan bir kişi olarak karşımıza çıkmıştır.¹⁵ Üstelik onun annesi, diğerlerinin valideleri Hayzürân (ö. 173/789) gibi meşhur bir hanım¹⁶ değil, Deylem asıllı ismi dahi doğru kaydedilmeyen¹⁷ Şekle/Şekile/Şikle isminde siyahî bir câriyedir.¹⁸ Kendisi de bu nedenle annesine nispeten "İbn Şekle" olarak da anılmıştır.¹⁹ Şekle'nin babasının; yani İbrâhim b. Mehdî'nin anne tarafından dedesinin, Şâh Efrend denilen Mazyâr'ın adamlarından birisi olarak gösterilmesi,²⁰ sanki bu sıradanlığı ortadan kaldırmaya yönelik gibidir. Mazyâr (816-840) ise Taberistan'ın dağlık bölgesinde hüküm süren mahallî bir hânedan olan Kârinîlerin (531-

¹⁵ Nabia Abbott, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Hârûn al-Rashîd* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), 210-224; Farmer, *A History of Arabian Music*, 119-124.

¹⁶ İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 5/451; 6/355; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1397), 1/445-447; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu't-Taberî)* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387), 8/181-188; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/310; 14/129; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 2/876; 3/1423; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/156-157; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 4/44-45; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/34, 58.

¹⁷ İbrâhim Sarıçam, "İbrâhim b. Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/320-321'de bu ismi "Şikle" olarak da vermiştir. İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 10/79'da ise bu isim "Şekile" olarak kaydedilmiştir.

¹⁸ İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 10/79; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 10/557; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 7/165, 174; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, 2/266; İbn Manzûr, *Muhtasar*, 4/130; Farmer, *Arabian Music*, 119.

¹⁹ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 13/59; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 10/557, 559; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 7/3509, 3519. İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 2/24'te İbn Şikle olarak zikredilir. Ancak aynı eser 7/39'da İbn Şekle olarak kayıt düzeltilir.

²⁰ İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 10/79; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 4/205.

840)²¹ son hükümdarı olarak kaynaklarımızda yer almıştır.²² Makalemize konu olan İbrâhim b. Mehdî'nin (ö. 224/839) Mazyâr'dan bir yıl önce öldüğünü düşünenecek olursak bu rivayetin asılsızlığını ve mantikî temellere dayandırılmadığını görürüz. Öte yandan İbrâhim b. Mehdî için sadece "İbnü'l-Mehdî" hitabının da yaygın olarak kullanıldığını hatırlatmalıyız.²³

İbrâhim b. Mehdî'nin tipolojisi ile ilgili verilen bilgiler de onun sıra dışı kişiliğini gösteren bir başka husus olarak karşımıza çıkmıştır. Oldukça rakîk bir kişiliğe, hassas bir ruha sahip olmasına rağmen iri bir vücudu olduğu için kendisine ejderha anlamına gelen "et-Tinnîn" (التينين) lakabı verilmiştir.²⁴ Bunun yanında makalemize konu olan İbrâhim'in, halife çocukları arasında en güzel konuşan kişi, şiir ve edebiyata en yatkın,²⁵ şiir rivayeti ve *Eyyâmü'l-Arab'a*²⁶ muttali bir insan olduğunu da hatırlatmalıyız.²⁷

Hediye vermek ve dostluk konusunda bir arkadaşına yaptığı nasihatler ise Araplara has cömertlik yanında Abbâsîlere mahsus zarafeti de ortaya koyan ayrıntılarla kaplanmıştır.²⁸ İbrâhim b. Mehdî, bu özelliklerine ilâve olarak Endüslü âlim ve şair İbn Abdürabbih (ö. 328/940) tarafından sözleri tesirli bir edip ve yetenekli bir muganni olarak tanıtılmıştır.²⁹ Onun yakın dostları, genellikle musikişinaslar ve şairler olmuş,³⁰ Mühârik'tan (ö. 230/845) İbn Câmî'e (ö. 192/808), kız kardeşi Uleyye'den (210/826) Medineli muganniye Denânîr'e (ö. [?]) kadar pek çok şarkıcı, kendisiyle birlikte bulunmuştur.³¹ Şairler arasında ise İslâm öncesinin en büyük üç şairinden biri kabul edilen muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ el-Müzenî'den (ö. 609 [?])³² Hâlid b. el-Muhâcir'e (ö. [?]) kadar pek çok edip İbrâhim'in

²¹ İbn Rüste, *Kitâbü'l-a'lâki'n-nefise*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), 150.

²² Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/556, 614; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-büldân*, 5/309; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/485, 549; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 6/264; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 13/371; 14/82; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/254, 305; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/262; İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber*, 3/318-320.

²³ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 1/464; Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/558; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 7/39; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/451; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 7/173; Bahâüddin el-Cündî el-Yümnî, *es-Sülûk fî tabakâti'l-Ulemâi ve'l-Mülûk* (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1995), 1/296.

²⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 7/165; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târîh-i Dimaşk*, 4/130; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/264.

²⁵ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 4/317.

²⁶ Câhiliye devrinde ve İslâmiyet'in ilk yıllarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için kullanılan bir tabirdir. bk. İbn Kuteybe, *es-Şîr ve ş-suarâ* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1423), 1/123, 245, 267; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/182, 466; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 1/22, 387; 7/32; Tevfik Berrû, *Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm* (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, ts.), 374-382.

²⁷ İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 10/79; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/39.

²⁸ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 7/314.

²⁹ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 7/39.

³⁰ Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/654.

³¹ İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 10/81, 84, 105.

³² İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 4/319-320.

şarkılarına güftekarlık yapmıştır.³³

2. BİLGE HALİFE ME'MÛN

Hârûnürreşîd'in oğullarından en büyüğü olan Me'mûn, İranlı bir cariyeye olan Merâcîl'in oğlu olarak Abdullah ismiyle dünyaya gelmiştir. Halife Hârûn'un ilk erkek evlâdı olması dolayısıyla da Huld Sarayı'nda ilgi odağı haline gelmiştir.³⁴ Bağdat sarayında, cariyeye olan annesiyle yaşadığı sakin günlerden çok, aldığı ciddi eğitimle anılması, onu bilge yapan en temel faktörlerden sayılmıştır.³⁵ Yedi kıraat imamından biri kabul edilen Ali b. Hamza el-Kisâî'den (ö. 189/805) Arap dilinin inceliklerini öğrenmiş,³⁶ Hüseyim b. Beşîr el-Vâsîti (ö. 183/799),³⁷ Abbâd b. Avvâm (ö. 180/797),³⁸ Yûsuf b. Atıyye (ö. [?]) gibi hocalardan hadis dersleri alarak müktesebatını artırmıştır.³⁹ Me'mûn'un bir başka hocası ve danışmanı olan Sümâme b. Eşres el-Bağdâdî (ö. 213/828) ise onun akla ve iradeye öncelik vermesinin temelinde yatan Mutezilî fikirlerinin⁴⁰ oluşmasında etkili olmuştur.⁴¹

Me'mûn'un idarî konulardaki bilgi ve yeteneğinin gelişmesinde ise İranlı Bermekî ailesi⁴² ve onların yetiştirdiği Fazl b. Sehl, kardeşi Hasan b. Sehl gibi kalem ve siyaset ehli kişiler başta gelmişlerdir. Bunlardan Fazl b. Sehl (ö. 202/818) ve Tâhir b. Hüseyin (ö. 207/822); kardeşi Emîn'i (809-813) bertaraf etmesinde,⁴³ ileriki satırlarda bahsedeceğimiz üzere Hasan b. Sehl ise amcası İbrâhim b. Mehdî'yi saf dışı bırakmasında oldukça önemli

³³ İsfahânî, *Kitâbü'l-egâni*, 10/85; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3/1227.

³⁴ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/360; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/392; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 33/282-283; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/188; Abbott, *Two Queens of Baghdad*, 110; Corci Zeydân, *İslâm Uygurlukları Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 2/425.

³⁵ Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mun* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 24-69.

³⁶ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/363; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 9/563; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 33/313; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/62; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1470; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 3/1414; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/180-184; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 2/128, 172.

³⁷ Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 10/275; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 33/276-278; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/216.

³⁸ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1397), 1/457; Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/385; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2/930.

³⁹ İbn Manzûr, *Muhtasar*, 14/93; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/215.

⁴⁰ Raymond A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (London: Routledge, 1907), 369.

⁴¹ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/275; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 10/561; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/254; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 2/127; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 14/123; İbn Murtazâ, *Kitâbü tabakâti'l-Mûtezile*, nşr. S. D. Wilzer (Wiesbaden: y.y., 1380/1961), 62-67.

⁴² Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/438; Wilhem Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, nşr. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 81, 213.

⁴³ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 1/466-469; Belâzurî, *Ensâbu'l-esrâf*, 11/373; Ya'kübî, *el-Büldân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/140-142; Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrut: *el-A'lemî*, 2010), 2/392-395; Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/375-382; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 9/335-337; Dîneverî, *Ahbâru't-tvâl*, 1/394-397; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fî târihi Haleb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/39; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Târîhi*, çev. Ö. Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1950), 1/217-218.

rol oynamışlardır.

Me'mûn'un yanı başındaki ekibinde yer alan mütercim ve hikmet sahibi kimseler ise bu makalenin anlaşılmasına yeteri derecede katkı sağlayacak kadar zengin birikimleriyle karşımıza çıkmışlardır. Eski Yunan tıbbı ve felsefesinin İslâm dünyasına intikalinde önemli rol oynayan mütercim ve hekim Huneyn b. İshâk el-İbâdî'den (ö. 260/873)⁴⁴ ilk İslâm filozofu ve Meşşâî ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Ya'kûb b. İshak el-Kindî'ye (ö. 252/866 [?]) kadar pek çok önemli kimse, Me'mûn'un himayesinde bulunmuştur.⁴⁵ Yine kendi özel hekimi, Süryânî âlimi Cibrâîl b. Buhtîşû' (ö. 213/828)⁴⁶ ve antik dillerden kendisi için kitaplar tedarik eden Benî Mûsâ kardeşlerin⁴⁷ yolları, bu dönemin kayda değer sürecinde; Halife Me'mûn'un kurduğu Beytül-Hikme'de bulunmuştur.⁴⁸ Üstelik Benî Mûsâ kardeşlerin Halife Me'mûn'un isteği üzerine dünyanın enlem ve boylamını hesap etmeleri, bu dönemdeki ilmi faaliyetlerin zirveye tırmanmasının en temel göstergeleri arasında sayılmıştır.⁴⁹ Burada özetlemeye çalıştığımız bu süreç ve birbirinden yetenekli insanlar da amcası ile yaptığı taht mücadelesi esnasında Me'mûn için oldukça büyük bir avantaj sağlamıştır.

3. BULUNDUKLARI GÖREVLER VE DEVLET TECRÜBELERİ

717-718 yılları arasında İbrâhim b. Mehdî-Me'mûn arasında yaşanan iktidar mücadelesinin daha iyi tahlil edilmesi için onların yaptıkları görevler de çok iyi gözden geçirilmelidir. Mugannîliği hakkında çok şey öğrendiğimiz İbrâhim b. Mehdî'nin⁵⁰ yaptığı idarî görevlerle ilgili oldukça kısıtlı bilgiye sahibiz. Onun üvey kardeşi Hâdî-İlelhak'ın kısa iktidarında (785-786) bir göreve getirildiğine şahit olmuyoruz. Bu konu ile ilgili sadece Mûsâ el-Hâdî'nin oğlu İshâk'ın, İbrâhim b. Mehdî'nin yaklaşık iki yıl süren saltanatında (717-718) Medine valiliğine getirilmiş olmasını zikredebiliriz.⁵¹

İbrâhim b. Mehdî'nin ilk valilik görevi, kardeşi Hârûnürreşîd zamanında (786-809) olmuş ve kendisi Dimaşk valiliği yapmıştır.⁵² Bu kısa bilgilere

⁴⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/217; Muvaffakuddîn İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 261.

⁴⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 6/370; Ebû Süleymân es-Sicistânî, *Müntehabü sıvâni'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Tahran: y.y., 1974), 113.

⁴⁶ İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, 187-201.

⁴⁷ Bunlar Muhammed, Ahmed ve Hasan isminde üç kâşif kardeş idiler. D. R. Hill, *The Book of Ingenious Devices by the Banû (Sons of) Mûsâ bin Shâkir* (London: Springer 1979), 15 vd.

⁴⁸ İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, 203, 205, 257; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1631; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/323-325; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât-ı ve'l-asâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 1/270, 278.

⁴⁹ David A. King, "Islamic Math And Science", *Journal For The History of Astronomy* 9 (2012), 212-218; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Naci Avcı vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 175-176.

⁵⁰ İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 10/79 vd.

⁵¹ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/563.

⁵² İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 7/155; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 10/557.

rağmen satır aralarından onun her iki halife kardeşi ile iyi geçindiği ve onlar tarafından korunduğu anlaşılmıştır. Hatta kendisi Dımaşk valiliği esnasında, Fırat Nehri'ne yakın mesafede yer alan Rakka'da⁵³ iştahı olmayan Halife Hârûnürreşîd için sadece balık dillerinden yapılan özel ve masraflı bir yemek hazırlatarak Halife'ye olan saygısını göstermiştir.⁵⁴

İbrâhim b. Mehdî, babasının hilâfeti esnasında (775-785) kardeşi Hârûn gibi Bizans sınırlarında kahramanlıklar⁵⁵ göstermemiş, daha çok Bağdat ve civarında bulunmuştur. Mehdî'nin zındıklara karşı yürüttüğü mücadele esnasında babasının yanında bulunan İbrâhim, Basralı bir grup zındığın yargılanıp cezalandırılması esnasında Mehdî'ye destek olmuştur.⁵⁶ Pehlevî İran'ında ortaya çıkan eski gnostik ve Maniheist kültürleri canlandırmaya yönelik bu faaliyetlerin⁵⁷ Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde (754-775) ortaya çıktığını hatırlamak gerekir. İran asıllı mütercim ve kâtip İbn Mukaffa', didaktik tarzda kaleme alınan Hint kökenli *Kelile ve Dimne*'yi tercüme etmesi⁵⁸ yanında, Farsça'ya çevrilen bazı Yunan klasiklerini Arapça'ya kazandırarak adından bir kez daha bahsettirmiştir.⁵⁹ İbn Mukaffa', bazı fikirlerinden dolayı⁶⁰ sonunda 142/759'de Basra'da şehrin valisi Süfyân b. Muâviye tarafından öldürülmüştür.⁶¹ Bu elîm hadise cereyan ettiği zaman İbrâhim b. Mehdî henüz dünyaya gelmemiş olsa da onun doğumunun hemen öncesinde meydana gelen bu hadise dönemin kültür ve inanç atmosferinin anlaşılması açısından önemlidir.

Şahit olduğu bazı istisnalar dışında yaşadığı bu durağan hayat ve bulunduğu çevre, onun Halife kimliğinden daha çok musikişinas yönünün ağır basmasını sağlamış, yönetimdeki başarısızlığı, mûsikî konusundaki üstün

⁵³ Ya'kûbî, *el-Büldân*, 1/44; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/58-59.

⁵⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 7/177; İbn Manzûr, *Muhtasar*, 4/136.

⁵⁵ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/145; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 7/308; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/232; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbari'l-beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.), 2/9-10; E. Honigmann, *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı*, çev. Fikret İşıltan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 38-39; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 182-183; A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1/343.

⁵⁶ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/148; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 7/232; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2/9.

⁵⁷ Georges Vajda, "Les Zindîqs en pays d'Islam", *Rivista degli Studi Orientali* 17 (1938), 169-181.

⁵⁸ N. A. Baloch, "The Origin of Kalilah wa Dimnah", *Sind University Research Journal* 1 (1961), 16-21.

⁵⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat vd. (İstanbul: MEB Yayınları, 1360-62/1941-43), 2/1507-1509; Basil Gray, "Fourteenth-Century Illustrations of the Kalilah and Dimnah", *Ars Islamica* 7 (1940), 134-140.

⁶⁰ Shelomo Dov Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 149-167; J. D. Latham, "Ibn al-Muqaffa' and Early Abbasid Prose", *Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 48-77.

⁶¹ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 1/417; Belâzurî, *Ensâbu'l-eshraf*, 4/221; Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 7/373; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 6/209; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/56-57; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/32.

yeteneğiyle gölgelenmeye çalışılmıştır. Bu konuya odaklanan bir eser onu, halife olarak değil “Prens” olarak nitelemeyi daha doğru bulmuştur. Yine aynı kaynakta İbrâhim b. Mehdî, “İslâm’ın Altın Çağı”nın⁶² en yetenekli mu-sikişinasları arasında gösterilmiştir.⁶³

Halife Me’ûn ise yönetim alanında, zirvede yer almış üstlendiği vazifelerle, isminden yine sitayişle bahsettirmiştir.⁶⁴ Me’ûn, Abbâsî iktidarının başladığı ve merkezî üs olup daha sonra da önemini koruduğu Horasan⁶⁵ valiliği ile idareciliğe ilk adımını atmıştır.⁶⁶ Üstelik Horasan’dan Hemedân’a kadar uzanan bu önemli görevi,⁶⁷ bir nevi genel valilik olarak kendisini göstermiştir. Emevîlerin son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr el-Leysî’nin (ö. 131/748),⁶⁸ Abbâsîlerin ilk Horasan valisi Ebû Müslim-i Horasânî’nin (ö. 137/755) güçlerinin, bu bölgeden geldiği hatırlanacak olursa,⁶⁹ Me’ûn’un burada yaptığı görevin ne kadar önemli olduğu, bir kez daha müşahede edilecektir.

Me’ûn’un 186/802’de babası Hârûnürreşîd ve kardeşi Muhammed el-Emîn ile birlikte hacca gitmesi ve orada ikinci veliaht olarak ilân edilmesi,⁷⁰ onun tecrübe ve birikimlerine zenginlik katmıştır. Emîn’in birinci veliaht olduğuna dair hazırlanan bir ahitname, Kâbe’nin duvarına asılmasına ve Emîn’in annesi Zübeyde bnt. Ca’fer’in zenginliği ile Hâşimî ailesinin desteğine rağmen Me’ûn, hilâfet yarışında kardeşine üstünlük sağlamayı bilmiştir.⁷¹ Hilâfetinin önündeki en büyük engel olan bu hadiseyi kolayca aşması, onun amcası İbrâhim’i saf dışı bırakmasında da kendisi için oldukça önemli

⁶² Linda S. George, *Golden Age of Islam* (New York: Benchmark, 1998), 28 vd.; Maurice Lombart, *Golden Age of Islam* (Princeton: Markus Wiener, 2003), 15 vd.

⁶³ Farmer, *Arabian Music*, 157.

⁶⁴ Ebû Ömer Muhammed el-Kindî, *Kitâbü vülât ve kitâbü’l-kudât*, nşr. Rhuvon Guest (Leiden: E. J. Brill, 1964), 174-176.

⁶⁵ Belâzurî, *Fütûhu’l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 575-576, 585-629; Kazvîni, *Âsârü’l-bilâd ve ahbârü’l-ibâd* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 361-362; C. E. Bosworth, “The Rise of Kerramiyyah in Khurasan”, *The Moslem World* 50 (1960), 5-14.

⁶⁶ Ya’kûbî, *el-Büldân*, 1/99; Taberî, *Târîhu’l-ümem*, 8/527; Zehebî, *A’lâmî’n-nübelâ*, 9/335; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/366; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 3/84; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 25/331.

⁶⁷ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/66; Sibî İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân*, 14/60.

⁶⁸ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 1/366-370; Belâzurî, *Ensâbu’l-eshrâf*, 3/260-264; Ya’kûbî, *el-Büldân*, 1/135-139; Taberî, *Târîhu’l-ümem*, 7/32-47; Hamilton A. R. Gibb, *Orta Asya’da Arap Fetihleri*, çev. Hasan Kurt (Ankara: Çağlar Yayınları, 2005), 103-112.

⁶⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 35/408; Zehebî, *A’lâmî’n-nübelâ*, 6/48-51; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/234, 241, 282; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 209-215; Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory* (New Haven: Connecticut: American Oriental Society, 1986), 99-133; Richard N. Frye, “The Role of Abû Muslim in the Abbasid Revolt”, *The Moslem World* 37 (1947), 28-38.

⁷⁰ Taberî, *Târîhu’l-ümem*, 8/275; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 6/224; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 22/134.

⁷¹ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/163-165; Muhammed el-Cenedî, *es-Sülûk fî tabakâtü’l-ulemâ-i ve’l-mülûk*, (*Tabakâtü’l-Cenedî*), thk. Muhammed b. Ali b. Huseyn (y.y., Mektebetü’l-İrşâd, 1995), 1/192; Hândmîr, *Düstûrü’l-Vüzerâ*, nşr. Saîd-i Neffîsî (Tahran: İntişarat-ı İkbal 1317), 61-67; William Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall* (London: Kessinger Publishing, 1984), 494-497.

bir deneyim olmuştur. Diğer yandan Me'mûn, Hârûnürreşîd'in 193/809'da Merv'e doğru çıktığı son seferinde de babasının yanında yer almış, onun Tus'ta vefat ettiği anlarda kendisine yoldaşlık etmiştir.⁷² Özetlemeye çalıştığımız bu süreç ise kendisini, aileden gelme rakiplerinin karşısında oldukça üstün bir konuma yükseltmiştir.

4. İBRÂHİM B. MEHDÎ-ME'MÛN ARASINDAKİ İKTİDAR MÜCADELESİ

İbrâhim b. Mehdî, Huld sarayında şarkılar okuyup, yeğeni Halife Me'mun'a itaat arz ederken hiç beklenmeyen bir gelişme, onu siyaset sahnesine çekmiştir. Bağdat yerine Merv'den ülkesini yönetmeyi tercih eden Halife Me'mûn, 2 Ramazan 201/24 Mart 817'de Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) neslinden gelen İsnâşaeriyye'nin yedinci imamı Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) oğlu Ali er-Rızâ'yı (ö. 203/818) veliaht tayin ederek ezber bozan bir davranış sergilemiştir.⁷³ Me'mûn, bununla kalmamış bayrağın ve asker üniformasının rengini Abbâsî siyahından⁷⁴ Şîi yeşiline çevirerek de Bağdat'taki Abbâsî ailesinin tepkisini üzerine çekmiştir. İlk kez hanedan dışından birisinin veliaht tayin edilmesiyle derhal Me'mûn'a karşı harekete geçen Bağdat'taki Hâşimî soyluları, önce Filistin valisi Mansûr b. Mehdî'yi⁷⁵ işbaşına geçirmek istemişler, ancak onun yetersiz kalacağını görünce de kararlarını İbrâhim b. Mehdî üzerine yoğunlaştırmışlardır.⁷⁶

İbrâhim b. Mehdî, şarkılar okuduğu Bağdat'ın yeni halifesi olmuş ve "el-Mübârek" lakabını alarak 5 Muharrem 202/24 Temmuz 817'de Abbâsî başşehirinde adına hutbe okutmuştur. Ardından içlerinde kardeşi Mansûr'un da yer aldığı Abbâsî ailesinin biatleri kabul edilmiş ancak ordu içinde Me'mûn taraftarı askerlerin huzursuz olduklarına dair gelen haberler onu endişeye sevk etmiştir.⁷⁷ Yeni halife sükûneti tesis etmeyi başarmış ve Bağdat'tan çıkan ordu, geçtiği şehirlere hâkim olarak sonunda Medâin'de karargâh kurmuştur. Bundan sonra Me'mûn'un kuvvetlerine karşı mücadeleye girilmiş ancak gelişmeler İbrâhim b. Mehdî'nin aleyhine cereyan etmiştir.⁷⁸

⁷² Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/315; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 9/230; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 5/366; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/354.

⁷³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/269-271; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2/22-24; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/124-126; İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber*, 1/312-313; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sînaâtü'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 13/232; Seydi Kiraz, "Süleyman Giryânî'nin On İki İmam Menâkıbnâmesi", *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 12/10 (2017), 185-224.

⁷⁴ Abbâsîlerin siyah rengi esas almaları ile ilgili olarak bk. Moshe Sharon, *Black Banners from the East, Revolt: The Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution* (Hebrew: Max Schloessinger Memorial Fund, 1990), 25 vd.

⁷⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-esrâf*, 4/278.

⁷⁶ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 334-335; Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/557; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 60/353-354; İbn Manzûr, *Muhtasar*, 25/269.

⁷⁷ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/557; Zehebî, *A'lâmî'n-nübelâ*, 10/274; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/39.

⁷⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 7/155, 167; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/107-108; İbnü'l-Esir, *el-*

İbrâhim b. Mehdî, Me'mûn karşısında başarısız olmuş ve onun Irak valisi Hasan b. Sehl'e (ö. 236/851) Vâsıt'ta mağlup olarak bu yarıştan bir müddet sonra çekilmiştir.⁷⁹ Onun iktidarının yaklaşık 1 yıl 11 ay sürdüğüne dair bilgi,⁸⁰ ayrıca iktidar süresinin 817-818 yılları arasında olduğunu da bizlere hatırlatmıştır. İbrâhim, yeğenine karşı mağlup olunca Me'mûn'a özür beyanında bazı sözler sarf etmiştir. Halife Me'mûn, karşısına getirilen amcası için, "Ben de şimdi Yûsuf peygamberin kardeşlerine söylediğini söylüyorum" demiştir. Bunun üzerine İbrâhim b. Mehdî "Bugün sizi kınamak yok. Allah sizi affetsin; O merhametlilerin en merhametlisidir"⁸¹ âyetlerini okuyarak yeğeninin öfkesini yatıştırmıştır.⁸² Bu edebî ve itaatkâr sözler, onun affedilmesini sağladığı gibi İbrâhim b. Mehdî'nin beyân ve ifade gücünün eşsizliğini de göstermiştir.⁸³

Şimdiye kadar Abbâsî tarihinde görülmemiş olan bu iktidar mücadelesi esnasında Me'mûn ve amcası İbrâhim'in yanındaki kumandanların olaylarda oynadığı rol de konumuza ışık tutacak ayrıntılar içermiştir. Me'mûn'un kumandanı Hasan b. Sehl, veziri Fazl b. Sehl'in (ö. 202/818) kardeşidir.⁸⁴ Meşhur İranlı vezir ailesinden Fazl b. Yahyâ el-Bermekî'ye (ö. 193/808) hizmet eden Hasan, bu süreç içerisinde yönetim becerisini oldukça geliştirmiştir.⁸⁵ Elde ettiği bu yönetim becerisine ilaveten, kızı Hatice Bûrân'ı 210/825 yılında Halife Me'mûn ile evlendiren⁸⁶ Hasan b. Sehl, daha önce de Emîn-Me'mûn mücadelesi esnasında abisi vezir Fazl'ın yanında oynadığı etkin rol ile göz doldurmuştur.⁸⁷

Me'mûn ile amcası İbrâhim arasındaki bu mücadelede, yapılan evliliklerin de bu iktidar arayışlarına farklı bir bakış açısı kazandırdığı görülmüştür. Yukarıda arz edildiği gibi Me'mûn, İran asalet ailesinden ve idârî-askerî gelenekten gelen Hatice Bûrân ile evlenmiştir. İbrâhim b. Mehdî'nin ise ca-

Kâmil, 5/496-498; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/203-204.

⁷⁹ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 1/470; Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/555-559; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 10/274; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/115; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/500-504; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 2/172-174.

⁸⁰ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-ışrâf*, 335.

⁸¹ Yûsuf 12/92.

⁸² Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/604-606; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/215; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/545; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/387; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/177.

⁸³ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*, 2/24-25.

⁸⁴ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/424, 528-529, 540; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/85-86.

⁸⁵ İbn A'sem el-Kûfî, *Fütûh*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: y.y., 1992), 8/455; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/387.

⁸⁶ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/566; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 11/172; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/109; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/502; İbnü'l-Adîm, *Buğyeytü't-taleb*, 5/2380; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 7/174; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/125; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 2/287; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 14/75; Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan Publishing, 1984), 333.

⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/464; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 10/284; İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber*, 3/303; Hugh Kennedy, *Early Abbasid Caliphate* (London: Revivals, 1981), 96-114.

riyesi olan muganniye Şâriye ile izdivaçta bulunduğu zikredilmiştir.⁸⁸ Bu konularda en çok malumat sahibi olduğumuz tarihçi ve edip Ebü'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967) ise Şâriye'den bahsetmesine rağmen onun İbrâhim'in eşi olduğuna dair bir bilgi vermemiştir. Sadece ilâve bilgi olarak Şâriye ile bir başka muganniye Rayyik'ten bahsederek her ikisinin İbrâhim'in şarkılarında ona eşlik ettiklerini dile getirmiştir.⁸⁹ Üstelik diğer kaynaklar da Şâriye'nin İbrâhim'in cariyesi olduğunu ve söylediği şarkılarla ön plana çıktığını zikretmişlerdir.⁹⁰ Durum ne olursa olsun İbrâhim'in musiki çevresinden kopmaması ve muganniye cariyelerle şarkı okuması, onun eleştirildiği konulardan birisi olmuştur.

İbrâhim b. Mehdî'nin kumandanlarının ise daha düşük profilli kimse-lerden oluştuğu müşahede edilmiştir. Bu süreçte kendisine destek çıkan Saîd b. Sâcûr ve İsâ b. Muhammed adlı kumandanları, 26 Receb 202/7 Şubat 818'te Kûfe ile Basra arasında yer alan Vâsıt yakınlarında Me'mûn'un Irak valisi Hasan b. Sehl tarafından bozguna uğratılmışlardır.⁹¹ Felâket bununla da kalmamış İbrâhim b. Mehdî, kumandanlarından İsâ b. Muhammed'in Hasan b. Sehl ile mektuplaştığını ve kendisine ihanet ettiğini öğrenerek yıkılmış, kumandanını hapse atsa da çaresizliğinden tekrar serbest bırakma gereği hissetmiştir.⁹² İbrâhim'in diğer kumandanı Saîd b. Sâcûr ise daha az yetenekli bir kişi olarak karşımıza çıkmış, Hasan b. Sehl'in Kûfe'deki âmili İbn Hübeyre Humeyd b. Abdülhamîd'e yenilerek sırta kadem basmıştır.⁹³

İktidar savaşını kaybedip akrabaları olan Hâşimoğullarının bir nevi ihanetine uğrayan İbrâhim'in onlara olan sitemi yine musikîşinaslığına ve şairliğine uygun detaylar içermiştir. "*Allah Abbasoğullarına iyilik vermesin*" diye başlayan bu sitem sözleri, felâkette ve mağlubiyette insanların eğilimlerinin bir anda değiştiğini açıkladığı gibi devletin ipinin de Alioğulları'na geçmesini zemmetmiştir.⁹⁴ Nitekim onun bu eleştirileri karşılığını bulmuş, Ali er-Rızâ, 29 Safer 203/5 Eylül 818'de Tûs şehrinde zehirlenerek ortadan kaldırılmıştır.⁹⁵

Kumandanları yetensiz ve ehil olmamasına rağmen İbrâhim b.

⁸⁸ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/82-84.

⁸⁹ İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 10/79.

⁹⁰ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 9/152; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 7/183; İbn Manzûr, *Muhtasar*, 4/141; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/327.

⁹¹ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/547-548; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/480; İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber*, 3/307-308.

⁹² Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 8/569; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/504.

⁹³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 22/204.

⁹⁴ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-ışrâf*, 335.

⁹⁵ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/408-410; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/270'de Ali er-Rızâ'nın zehirlenerek öldüğü yanında tarih olarak farklı rivayetler de ön plana çıkarılır. Ayrıca onun cenaze namazını bizzat Me'mûn'un kıldırıldığı ve babası Hârûnürreşîd'in mezarı başına defnedildiği bilgileri de ilave edilir.

Mehdî'nin imdadına yukarıda da zikrettiğimiz gibi belagat ve fesahatteki üstün meziyetleri yetişmiş ve Me'mûn'a kendisini affettirmiştir.⁹⁶ Böylece İktidarını kaybetmesine rağmen Halife tarafından affedilen İbrâhim b. Mehdî, Me'mûn'un yanına sık sık gelerek kendisini ziyaret etmiş aralarında uzun süren sohbetler gerçekleşmiştir. Bu esnada kendilerine şarkılar okuyan bir cariye ise dostluk, kardeşlik ve akıl sağlığıyla ilgili nağmeler teganni etmiştir. Yine bu esnada olaya dâhil olan bir tufeyli (asalak), bu olayları daha eğlenceli hale getirmiştir.⁹⁷ İbrâhim, kendisinin hilâfet rüyalarının önündeki en büyük iki engel olan Me'mûn ve onun hem veziri hem de kayınpederi olan Hasan b. Sehl için şarkılar okuyarak dostluk havasını devam ettirmiştir.⁹⁸ İzlediği bu dostane siyaset ve düşmanlığa yer vermeme hasleti onu, Me'mûn'dan yaklaşık altı yıl daha fazla yaşatmış, diğer yeğeni Mu'tasım-Billâh'ın (833-842) hilafetini görme ayrıcalığına erişirmiştir.

SONUÇ

İslâm tarihinde, amca ve yeğen arasındaki iktidar mücadeleleri arasında en ilginç ve kayda değeri, Halife Me'mûn ile amcası İbrâhim b. Mehdî arasında yaşanmıştır. Birisi İslâm'ın entelektüel uyarıcısı olarak tanıtılırken, diğeri musikişinas kişiliği ve rakîk karakteri ile ön plana çıkmıştır. Bundan dolayı da makalede ele alınmaya çalışılan bilgi ile müzisyenin iktidar mücadelesinde bu hususiyetler ön plana çıkmıştır. İbrâhim b. Mehdî, dönemin büyük musikişinasları arasında sayılmış, bu sebeple dostları ağırlıklı olarak müzisyenlerden oluşmuştur. Onun yanında Mühârik, İbn Câmî, kız kardeşi Uleyye bnt. Mehdî gibi musikişinaslar yer alırken, Me'mûn'un yanında âlimler, hekimler ve filozoflar onun hükümranlığına olumlu katkı sağlamışlardır. Bunlar arasında özel hekimi, Süryânî âlimi Cibrâil b. Buhtîşû, mütercim ve hekim Huneyn b. İshâk, İslâm filozofu ve Meşşâî ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Ya'kûb b. İshak el-Kindî gibi İslâm bilim tarihine ismini altın harflerle yazdıran kişiler yer almıştır. Aynı zaman diliminde Halife olarak gösterilen bu renkli karakterler, ilklilik özellikleriyle de dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir.

İbrâhim b. Mehdî, İbâhim el-Mevsılî ve oğlu İshâk'ın başını çektiği klasik musiki ekolünün karşısında yer alarak İran orijinli romantik ekolü oluşturmuştur. Me'mûn ise 9. yüzyılın ilk çeyreğinde, Benî Mûsâ kardeşler olarak bilinen âlimlere, dünyanın enlem ve boylamını hesap ettirmek gibi oldukça önemli bir gelişmeye imza atmıştır. Onların kumandanlarının ve birlikte oldukları devlet adamlarının da bu iktidar mücadelesinde etkin oldukları gözlemlenmiştir. Me'mûn'un kumandanı ve veziri Hasan b. Sehl, dira-

⁹⁶ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 2/24-25.

⁹⁷ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, nşr. Kemâl Hasan el-Merî (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 4/11-13.

⁹⁸ İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 10/107.

yetli bir kimse olarak hatırlanırken, İbrâhim b. Mehdî'nin kumandanı İsâ b. Muhammed'in izlediği ikili siyaset, bu mücadeleden Me'mûn'un galip olarak ayrılmasının önünü açmıştır. Bu mücadelenin aynı zamanda Horasan ile Bağdat; İran ile Irak mücadelesi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu ilginç ve sıra dışı iktidar mücadelesinde, Horasan valiliği yapan Me'mûn'un kısa süre Dımaşk valiliğinde bulunup hayatının büyük bölümünü Bağdat'taki dillere destan Huld Sarayı'nda geçiren amcasına galip gelmesinin nedenlerini de gözler önüne sermiştir. Bu süreç de kalem ve hikmet ehlinin, sanat erbabından daima önde olduğu gerçeğini bir kez daha ortaya koymuştur. Öte yandan bu süreçte, musiki ile uğraşan kimselerin devlet yönetimine talip olabilecekleri, ancak vakitlerini sadece eğlenceye ayırmalarının oldukça mahzurlu olduğu sonucu da kendisini göstermiştir. Şiir ve nağmelerin gönüllerdeki rahatlatıcı etkisinin, bilim ve hikmet karşısında yetersiz kalabileceği, devlet yönetiminde ve medeniyet inşasında bilim ve hikmetin tesirinin daha kalıcı olabileceği hususu da bir kez daha kendisini belli etmiştir. Son olarak İbrâhim'in hilâfet mücadelesini kaybettikten sonra yeğeni Me'mûn'dan özür dilemesi ve diyalog kanallarını kapatmamasının da kendi rakîk kişiliğinin beklenen bir sonucu olduğu müşahede edilmiştir.


KAYNAKÇA

- Abbott, Nabia. *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Hārūn al-Rashīd*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.
- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Târihi*. çev. Ö. Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları, 1950.
- Anonim. *el-Uyûn ve'l-hadâik fî ahbâri'l-hakâik*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1871.
- Atçeken, İsmail Hakkı. *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Baloch, N. A. "The Origin of Kalilah wa Dimnah". *Sind University Research Journal* 1 (1961), 16-21.
- Barthold, Wilhem. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. nşr. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Belâzurî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî. Mısır: Dârü'l-Meârif, 1959.
- Belâzurî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Berrû, Tevfik. *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, ts.
- Bosworth, C. E. "The Rise of Kerramiyyah in Khurasan". *The Moslem World* 50 (1960), 5-14.
- Buhârî. *Câmi's-sahih*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsrunnâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cenedî, Muhammed. *es-Sülûk fî tabakâti'l-ulemâ-i ve'l-mülûk, (Tabakâtü'l-Cenedî)*. thk. Muhammed b. Ali b. Huseyn. y. y., Mektebetü'l-İrşâd, 1995.
- Cooperson, Michael. *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mun*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe. *Ahbâru't-tvâil*. thk. Abdülmun'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-


- Kütübi'l-Arabî, 1960.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî ahbari'l-beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısrî, ts.
- Ezdî, Yezîd b. Muhammed. *Târîhu'l-Mevsil*. nşr. Ali Habîbe. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsil'l-Arabî, 1967.
- Farmer, Henri George. *A History of Arabian Music*. London: Luzac Publishing, 1929.
- Frye, Richard N. "The Role of Abû Muslim in the Abbasid Revolt". *The Moslem World* 37 (1947), 28-38.
- George, Linda S. *Golden Age of Islam*. New York: Benchmark, 1998.
- Gibb, Hamilton A. R. *Orta Asya'da Arap Fetihleri*. çev. Hasan Kurt. Ankara: Çağlar Yayınları, 2005.
- Goitein, Shelomo Dov. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Gray, Basil. "Fourteenty-Century Illustrations of the Kalilah and Dimnah". *Ars Islamica* 7 (1940), 134-140.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1397.
- Hândmîr. *Düstûrül-vüzerâ*. nşr. Saîd-i Neffsî. Tahran: İntişarat-ı İkbâl 1317.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hill, D. R. *The Book of Ingenious Devices by the Banû (Sons of) Mûsâ bin Şâkir*. London: Springer 1979.
- Hitti, Philip K. *Arap Tarihinin Mimarları*. çev. Ali Zengin. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: Macmillan Publishing, 1984.
- Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Honigmann, E. *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı*. çev. Fikret İşıltan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- İbn A'sem el-Kûfî. *Fütûh*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: y.y., 1992.
- İbn Abdürabbih. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Abdülmecid er-Ruhaynî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Asâkir. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebû Usaybia, Muvaffakuddîn. *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-iber ve dîvânu mübtede' ve'l-haber fî tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve âsirihim min zevi's-şe'ni'l-ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Havkal en-Nasîbî. *Kitâbü sûreti'l-arz*. nşr. J. H. Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. M. es-Sekkâ-î. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y.y. 1955.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kuteybe. *eş-Şî'r ve's-Şuarâ*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1423.
- İbn Manzûr. *Muhtasar-ı Târîh-i Dimaşk*. thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1984.
- İbn Murtazâ. *Kitâbü Tabakâti'l-Mûtezile*. nşr. S. D. Wilzer. Wiesbaden: y.y., 1961.
- İbn Rüste. *Kitâbü'l-A'lâk'ın-Neffse*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâti'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûk Mısr ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.

- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dârü'l-Fıkr, ts.
İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fî târihi Haleb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Fakîh. *Kitâbü'l-büldân*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitâbü'l-egânî*. thk. İhsan Abbas vd. Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008.
- İstahrî, İbrâhim b. Muhammed. *Mesâlikü'l-memâlik*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Subhu'l-a'sâ fî sinaâtî'l-inşâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karakuş, Nadir. *Bir İhtilalcinin Anatomisi, Ebû Müslim Horasani*. İstanbul: Neva Yayınları, 2017.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Kilisli Muallim Rifat vd. İstanbul: MEB Yayınları, 1360-62/1941-43.
- Kazvîni, Hamdullah. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kennedy, Hugh. *Early Abbasid Caliphate*. London: Revivals, 1981.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed. *Kitâbü vülât ve kitâbü'l-kudât*. nşr. Rhuvon Guest. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- King, David A. "Islamic Math And Science". *Journal For The History of Astronomy* 9 (2012), 212-218.
- Kiraz, Seydi. "Süleyman Giryânî'nin On İki İmam Menâkıbnâmesi". *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 12/10 (2017), 185-224.
- Lassner, Jacob. "Did the Caliph Abu Ja'fer al-Mansur Murder his Uncle Abdullah b. Ali and Other Problems with in the Ruling House of the Abbasids". *Studies in Memory of Gaston Wiet*. ed. Myriam Rosen-Ayalon. 69-99. Jerusalem: y.y., 1977.
- Lassner, Jacob. *Islamic Revolution and Historical Memory*. New Haven: Connecticut: American Oriental Society, 1986.
- Latham, J. D. "Ibn al-Muqaffa' and Early Abbasid Prose". *Abbasid Belles-Lettres*. ed. Julia Ashtiany vd. 48-77. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lombart, Maurice. *Golden Age of Islam*. Princeton: Markus Wiener, 2003.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât-ı ve'l-asâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Mansurnoor, A. "The Significance of the Murder of Walid II in Early Islamic History". *Hamdard Islamicus* 13/4 (1990), 65-75.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *et-Tenbîh ve'l-İsrâf, Dünya Coğrafyası ve Tarihi*. çev. Mithat Eser. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*. nşr. Kemâl Hasan el-Mer'î. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Muir, William. *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*. London: Kessinger Publishing, 1984.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam'da Bilim ve Medeniyet*. çev. Naci Avcı vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Nicholson, Raymond A. *A Literary History of the Arabs*. London: Routledge, 1907.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Yay., 2019.

- Sarıçam, İbrâhim. "İbrâhim b. Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sharon, Moshe. *Black Banners from the East, Revolt: The Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution*. Hebrew: Max Schloessinger Memorial Fund, 1990.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Sicistânî, Ebû Süleymân. *Müntehabü sıvâni'l-hikme*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Tahran: y.y., 1974.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387.
- Vajda, Georges. "Les Zindîqs en pays d'İslam". *Rivista degli Studi Orientali* 17 (1938), 169-181.
- Vâkîdî, bû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Dârü'l-A'lemî, 1409/1989.
- Vasiliev, A. A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- Watt, William Montgomery. *Mahomet à Médine*. Paris: Payot, 1959.
- Welhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed. *el-Büldân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. Beyrut: *el-A'lemî*, 2010.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-üdebâ: irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Yümnî, Bahâüddin el-Cündî. *es-Sülûk fî tabakâti'l-ulemâi ve'l-mülûk*. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zeydân, Corcî. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdî Gök. İstanbul: İletişim Yay., 2012.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Nadir Karakuş.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

TEMSİLÎ ANLATIM BAĞLAMINDA KUR'AN'DA YAĞMUR

Symbolic Expressions in the Qur'an: A Case of Rain

Şuayip KARATAŞ

Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Kur'an Okuma ve Kıraat İlmî ABD, Aksaray, Türkiye orcid.org/026db3d50
Assoc. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic
Sciences Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science, Aksaray, Türkiye
✉ suayibk@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8261-1491>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 24.09.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 07.12.2024
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atıf / Cite as: Karataş, Şuayip. “Temsilî Anlatım Bağlamında Kur'an'da Yağmur”. *Mütefekkir* 11/22 (2024), 561-587. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600731>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

TEMSİLİ ANLATIM BAĞLAMINDA KUR'AN'DA YAĞMUR

Öz

Kur'an dil üslûbunun belirgin niteliklerinden biri, mücerred kavram ve konuların duyulara hitap eden müşahhas temsil ve mesellerle anlatılmasıdır. Kur'an'da, özellikle gaybî konular, bir düşünceyi sembolik bir dil ve örneklendirmelerle açıklama anlamına gelen temsil üslûbuyla anlatılmıştır. Cennet, cehennem ve ahiret gibi soyut gerçekler, gerçek hayattan alınan somut örneklerle temsil edilerek, canlı tablolar halinde betimlenmiştir. Bu bağlamda, doğal bir olay olan yağmur, bazı soyut olgu ve olayların anlaşılmasında temsil aracı olarak kullanılmıştır. Bu çalışma, Kur'an'da temsil sanatı kullanılarak yağmurla ilgili örnekleri içeren âyetleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesiyle veriler elde edilerek, yağmur içerikli Kur'an âyetleri analiz edilmiştir. Çalışmanın kuram/teori oluşturma aşaması, tümevarım metoduyla gerçekleştirilmiştir. Elde edilen verilerin tahlili ise içerik analizi yöntemiyle yorumlanmıştır. Bu çerçevede, önce temsil kavramı ve Kur'an'daki temsili anlatım ele alınmış; ardından yağmurun temsil aracı olarak kullanıldığı âyetler incelenmiştir. Çalışmada, dünya hayatının geçiciliği, öldükten sonra tekrar dirilme, hak-bâtil ayrımı, münafıkların ve malını Allah yolunda harcayanların durumu gibi konularda, yağmurla yapılan teşbih ve temsillerle, ilâhî mesajların muhataplar için daha anlaşılır kılındığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Temsil, Teşbih, Yağmur.

Symbolic Expressions in the Qur'an: A Case of Rain

Abstract

One of the distinctive features of the Qur'anic linguistic style is its depiction of abstract concepts and topics through tangible representations and parables that appeal to the senses. In the Qur'an, a symbolic style is clearly seen to explain unseen topics, which means explaining ideas through symbolic language and exemplification. Abstract concepts such as paradise, hell, and the afterlife are depicted as vivid pictures by being represented with concrete examples taken from real life. Accordingly, rain, a natural phenomenon, has been used as an instrument for understanding certain abstract concepts and events. This study aims to identify verses in the Qur'an that contain examples related to rain, using symbolism. In this study, document analysis was used to examine Qur'anic verses that refer to rain and collect data. The theoretical development phase of the study was conducted using the inductive method. The data obtained were analyzed using the content analysis method. In this context, the concept of symbolism and the symbolic style of the Qur'an were first discussed, followed by an examination of the verses in which rain is used as a symbol. The study found that using metaphors and representations involving rain, divine messages on topics such as the transience of worldly life, resurrection after death, the distinction between truth and falsehood, and the situations of hypocrites and those who spend their wealth in the way of Allah were made more comprehensible to the recipients.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Symbolism (al-Tamthil), al-Tashbih, Rain.

GİRİŞ

Kur'an âyetleri kavî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kavî âyetler, Kur'an sûrelerinin belli bölümlerinden her biri; fiilî âyetler ise genel itibarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini, peygamberlerin doğruluğunu gösteren deliller olarak ifade edilebilir. Yaratıcıyı gösteren ve yaratılmışların taşıdığı özelliklerden ulaşılan delillerin hemen hepsi fiilî âyetleri oluştur-

maktadır ve bu âyetlere kevnî âyetler de denilmektedir. Bunlar, Kur'an'ın gönderiliş gayesine hizmet eden ve muhatapları akıllarını kullanmaya yönlendiren, onların yaşantılarında bizzat şahit oldukları tabiat olaylarını gözlemleyerek onlardan ibret almalarını isteyen âyetlerdir.

Muhatapların zihinlerinde gerçekleştirilmesi hedeflenen bir inşâ bağlamında Kur'an'da tevhid, ahiret, nübüvvet gibi temel inanç konularından haber verilmesi dışında -özellikle kevnî âyetlerde- evrende cereyan eden bazı olaylardan ve bu olayların gerçekleşmesinde rol alan varlıklardan bahsedilmektedir. Bu anlamda Kur'an'da, güneş, ay, yıldızlar, gökler, dağlar, kâinatta bulunan olağanüstü nizam, yeryüzünün yaratılışı, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelişi, mevsimlerin oluşumu, yağmurun yağdırılması gibi insanoğlunun yaşadığı âlemden ilgisini çeken pek çok konuya değinilmektedir. Fakat bu varlıklardan ve cereyan eden hadiselerden bahsedilirken Kur'an'da bunlar esas mevzu yapılmamış, bilimsel bir tarzda ifade edilmiş aksine muhataplardan bunlar üzerinden âlemin yaratıcısı Allah Teâlâ'nın hatırlanması ve bu olaylar üzerine düşünülmesi istenmiştir.

Kur'an, kâinattaki tüm varlıkların ilâhî yaratıcının tasarrufunda bulunduğu fikrini zihinlere yerleştirmek için muhataplarına, o varlıkları düşünme keyfiyetlerini göstermektedir. Bu sebeple Kur'an'da bazı varlıklardan haber verilirken bir bilim kitabı gibi açıklanmadığı, o varlıkların yeryüzünde bulunuşundan ve onlar vasıtasıyla meydana gelen bazı önemli olaylardan bahsedildiği görülmektedir. Bu manada Kur'an'da bahsedilen kevnî olaylardan biri de yağmurun varlığı, yağ(dırıl)ması ve yeryüzü için yağmurun ne kadar önemli olduğudur.

Kur'an'da yağmurun tek bir kelimeyle değil *matar*, *berad*, *mâ'*, *sayyib*, *vâbil*, *tall*, *gays*, *midrâr*, *rac'*, *rahmet*, *rızk* ve *vedk* gibi kelimelerle ifade edildiği görülmektedir. Kur'an'da bu husus, -kevnî âyetlerde olduğu gibi- bilimsel bilgilerle değil, yağmurun gerçekleşmesiyle yeryüzünün ve insanoğlunun sağladığı faydalara, yağmurun ne kadar bir nimet olduğuna, Kur'anî bir üslûp olarak temsil diliyle anlatılmaktadır. Bu bağlamda dünya hayatının yağmura benzetilmesi, ölü toprağın yağmurla can bulması, hakkın suya bâtilin köpüğe benzetilmesi, sağanak yağmura tutulmuş kimsenin misali, başa kakılarak yapılan hayrın kayaya yağın yağmura benzetilmesi, yağmurla birlikte iki misli ürün veren bahçenin misali ve dünya hayatının sararan yeşilliklere benzetilmesi gibi temsiller verilmek suretiyle, muhataplara, bizzat şahit oldukları yağmur olayı üzerinden mesajlar vermeye çalışıldığı görülmektedir. Kur'an'da, bu tür anlatımlarla muhatapların zihninde olması gereken anlamlar, müşahede edilen olaylar eşliğinde canlı bir yaşantıya dönüştürülmektedir. Böylece olaylar canlı bir hâle sokulmak ve muhataplar da bu olayların vuku bulduğu alanlara çekilmek suretiyle, muhatapların bu hadiseleri düşünmeleri ve bunlardan ibret almaları istenmektedir.

Kur'an'da yağmurla ilgili temsil içeren âyetleri tahlil etmeyi amaçlayan

bu çalışmada, ilk olarak temsil kavramının tanımına ve Kur'an'daki kullanımına değinilecektir. Daha sonra ise yağmurla ilgili âyetler kronolojik olarak tasnif edilmek suretiyle, zikredilen temsiller, farklı başlıklar altında ele alınarak bazı tespitler yapılacaktır. Bu tespitlerle de Kur'an'ın anlatım üslûbu bağlamında yağmur temsilleri ve bu temsillerle de verilmek istenen mesajlar ifade edilmeye çalışılacaktır.

1. TEMSİL

Bir metnin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, öncelikle o metindeki kelimelerin manalarının bilinmesine bağlı olduğu kadar bir kavramı doğru bir şekilde anlayabilmek de ilgili kavrama yüklenmiş sözcüklerin anlamlarının bilinmesine bağlıdır. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında “temsil” kelimesinin sözlük ve terim manaları hakkında bilgi verilecektir.

1.1. Sözlük Anlamı

Temsil kelimesi, “benzetmek, bir şeyi başka bir şeye benzetmek, bir şeyi andırmak, birisi gibi olmak ve birinin gitmesi, kaybolması” gibi manalara gelen m-s-l (م ث ل) kökünden türemiştir. Bu manada “وَهَذَا مِثْلُ هَذَا” ifadesi, “Bu, bunun benzeridir.” anlamındadır. “مِثْلُهُ” ifadesi “مِثْلُهُ”, “مِثْلُهُ” ve “سِيبُهُ” gibi “benzer” manasına gelmektedir. “المِثَالُ” ve “المِثَالُ” kelimeleri “örnek, misal” gibi anlamların yanında; “المِثَالُ” ayrıca “kısas, miktar, bir şeyin vasfı” gibi anlamlara gelmektedir. “المِثَالُ” kelimesi de “sıfat” anlamlarının yanında “ala-met, iz, işaret ve ibret” gibi manalara gelmektedir.¹

M-s-l (م ث ل) kökü, tef'il babında (مَثَّلَ), “benzetmek, bir şeye şekil vermek, birini veya bir şeyi yazıyla veya başka bir şeyle tasvir etmek” gibi anlamlara gelmektedir.² Aynı kökten türeyen kelimelerden “التَّمَثُّلُ”, “şekil, suret ve bir şeyin gölgesi” gibi manalara gelmektedir.³ Kök, ifti'âl babında (اِمْتَثَلَ), “tasavvur etmek, bir yola girip daima o yolu takip etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Bu manada “اِمْتَثَلَ عَرَضًا” cümlesi, “hedef belirlemek, amaç edinmek”; “اِمْتَثَلَ أَمْرًا” ise “herhangi bir şeyi örnek almak” manasına gelmektedir.⁴

¹ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim Sâmerrâî (b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 8/228-229; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi el-Basrî İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, thk. Remzî Münîr Ba'labekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi l'l-Melâyîn, 1987), 1/432; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/296-297; Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgâfur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi l'l-melâyîn, 1987), 5/1816-1817; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 11/610-616; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 30/379-389.

² Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1816; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/612; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 30/384.

³ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, 1/432; Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1816; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/613-614.

⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1816; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/612-613; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 30/388.

Ayrıca kök, tefe'ul babında (تَمَثَّلَ), “görünmek, tasavvur etmek, örnek almak, art arda beyitler söylemek, bir yol tutmak ve devamlı olarak o yolu takip etmek” gibi anlamlar kazanmaktadır. Bu anlamda art arda söylenen beyte de “الأَمْثُولَةُ” denilmektedir.⁵

M-s-l (م ث ل) kökünün Kur'ân'da geçtiği yerlere bakıldığında genel olarak kökün, “Onların (münafıkların) durumu, (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misali gibidir...”⁶ şeklinde geçen âyette örnek, misal; “Onları, sonradan gelenlerin geçmişi ve bir ibret örneği kıldık.”⁷ âyetinde ibret; “İsâ, sadece, kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğulları'na ibretli delil kıldığımız bir kuldur.”⁸ âyetinde “delil, hüccet”; “Takvâ sahiplerine vaad olunan cennetin özelliği (şudur):...”⁹ âyetinde de sıfat manalarında kullanıldığı görülmektedir. Buna göre kök kelimenin, zikredilen bu manalar başta olmak üzere, Kur'ân'da farklı farklı¹⁰ manalara geldiği de görülmektedir.¹¹

Netice itibarıyla, sözlükte genel olarak “benzetmek, bir şeyi başka bir şeye benzetmek, bir şeyi andırmak, birisi gibi olmak, dengi ve benzeri olduğunu söylemek, birini veya bir şeyi yazıyla veya başka bir şeyle tasvir etmek, tasavvur etmek, bir yola girip daima o yolu takip etmek ve birinin gitmesi, kaybolması” gibi anlamlara gelen kelime, farklı manalara da gelmekle birlikte,¹² zikredilen anlamların temelde “benzetmek, bir şeyi başka bir şeye benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek” manalarının etrafında döndüğü anlaşılmaktadır.

1.2. Terim Anlamı

Bir fikri, misal vermek suretiyle sembol diliyle ifade etmek anlamında beyân ilmi terimi olan temsil sanatı, ifade edilmek istenen anlamın özlü bir şekilde söylenmesi, bu manada bir sözün özetlenmesi ve çok sayıdaki durumdan alınan iki suretten birinin diğerine benzetilmesi olarak ifade edil-

⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1816; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyün es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/193; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/611; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 30/382.

⁶ el-Bakara 2/17 (...مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا...).

⁷ ez-Zuhruf 43/56 (فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِالْآخِرِينَ).

⁸ ez-Zuhruf 43/59 (إِنَّ هُوَ إِلَّا عَيْدٌ آتَعَمَّنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَا مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ).

⁹ er-Ra'd 13/35 (...مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ...).

¹⁰ Diğer örnekler için bk. el-Bakara 2/26, 171, 214, 261, 264, 265; Âl-i İmrân 3/59, 117; En'âm 6/122, 160; A'râf 7/176, 177, 194; Yûnus 10/24; Hûd 11/24; er-Ra'd 13/17, 35; İbrâhîm 14/18, 24, 25, 26, 45; en-Nahl 16/60, 74, 75, 76, 112; el-İsrâ 17/89; el-Kehf 18/32, 45, 54; el-Hac 22/73; en-Nûr 24/34, 35; el-Furkân 25/33; el-Ankebût 29/41; er-Rûm 30/27, 28, 58; Yâsîn 36/13, 78; ez-Zümer 39/27, 29; ez-Zuhruf 43/8, 17, 56, 57, 59; Muhammed 47/15; el-Fetih 48/29; el-Hadîd 57/20; el-Haşr 59/15, 16; el-Cuma 62/5; et-Tahrîm 66/10, 11; el-Müddessir 74/31.

¹¹ M-s-l (م ث ل) kökünün Kur'ân'da geçen tüm formları için bk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cem'ül-müfehres* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2001), 757-759.

¹² Diğer manalar için bk. Sedat Sağdıç, “Arap Dili ve Belâgatı Açısından Teşbih-i Temsil ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil”, *Dergiabant* 6/11 (2018), 140-143.

miştir. Buna göre dilde, az sözle çok anlam belirtme imkânı veren temsil sanatı, istiare sanatının bir türüdür. İkisi de bir teşbih çeşidi olmakla birlikte, temsil ve istiarede teşbih edatı bulunmamaktadır. Ayrıca teşbihte müşebbeh ve müşebbehün bihin cümlede bulunması zorunluymak; temsil ve istiarede yalnızca müşebbehün bih zikredilmektedir.¹³

Belâgat âlimlerinin hemen hepsi, temsil sanatını, teşbih olarak, teşbihi de temsil olarak görmüşse de temsilin, teşbihin haricinde istiare ve kinaye benzeri beyân ilmi sanatlarıyla alakası olduğu kabul edilerek, farklı yaklaşımlara konu edilmiş, temsil, belâgat ilminde de bağımsız bir sanat olarak değerlendirilmiştir.¹⁴ Bu manada, teşbih sanatında tüm yönleriyle benzeme beklenmemelidir. Örneğin, bir benzetmede yüzü güneşe ve aya benzetilen kimsenin yüzünün parlaklığı kastedilmektedir. Yoksa şekilsel anlamda kişinin yüzünün büyüklüğü ve yakıcı oluşu akla gelmemektedir.¹⁵ Bununla birlikte, temsil, teşbihten çok da farklı değildir. Lakin aralarında az da olsa farklılık bulunmaktadır. Bir tanıma göre “çok cihetle yapılan teşbihe temsil denmektedir.”¹⁶ İlim sahibi biri için söylenen “O, bir deryadır.” ifadesi teşbih iken; “O hem yakındakilerin hem de uzaktakilerin istifade ettiği bir denizdir. Yakındakiler denizin cevherlerinden, uzaktakiler de bulutlarından istifade ederler.” ifadesi, kişinin çok yönlü olduğunu belirtmek için yapılan temsildir.¹⁷

Netice itibarıyla, benzetme esasına dayalı bu söz sanatında, teşbih sanatıyla ortak hususlar olmakla birlikte ayrıldığı bazı noktalar da bulunmaktadır. Buna göre, temsilin hepsi bir teşbihtir; fakat her teşbih temsil değildir. Yani, teşbih genel, temsilse ona nispetle daha özeldir.

2. KUR’AN’DA TEMSİLİ ANLATIM

Kur’an’da, nida, hitap ve diyalog, hurûf-ı mukattaa, kasem, hakikat ve mecaz, teşbih, terğîb ve terhîb, yeminler, kıssalar, tekrarlar gibi anlatımı kuvvetlendiren edebî sanat formlarına sıklıkla yer verilmektedir. Bu edebî sanatlardan birisi de beyân ilmi unsurlarından olan temsili anlatım yöntemi.

¹³ Ebü'l-Feth Ziyâüddîn İbnü'l-Esir, *Kifâyetü't-tâlib fi nakdi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib*, thk. Nurî Kaysî vd. (Kahire: Mektebetü Şa'ir Şefîk Cebrî, ts.), 160; Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga: el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 233; Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kinâ'ir-reyb* (Ebü Dabî: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l Kur'ani'l-Kerim, 2013), 1/473; Ebü'l-Mehâsin Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye fi 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî'*, thk. Nesîb Neşâvî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1992), 115; Avnullah Enes Ateş, *Meâllerin İstiare Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 74-75.

¹⁴ İsmail Durmuş, “Temsil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/434-435.

¹⁵ Şadi Eren, *Kur'an'da Temsiller* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 11.

¹⁶ Şerif Mansur b. Avn Abdalî, *el-Emsâl fi'l-Kur'an* (Cidde: Âlemü'l-Ma'rife, 1985), 19.

¹⁷ Şadi Eren, *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller* (İzmir: Akademi Yayınları, 2006), 43; Ömer Çelik, *Teşbih, Temsil ve Tasvirler Işığında Kur'an'da İnsan* (İzmir: Akademi Yayınları, 2010), 22.

midir. Temsilî anlatım, Arap edebiyatının erken dönemlerinden günümüze ulaşan mühim söz sanatlarından biridir. Bu anlatım şekliyle, muhatapın hakkındaki bilgi sahibi olmadığı ifadeler yakınlaştırılmak, soyut ifadeler somutlaştırılmak suretiyle, muhatapın zihnindeki karmaşık konular, bir tablo veya tiyatro sahnesi gibi tasvir edilmektedir.

Soyut kavram ve olayların zihinlerde daha kolay anlaşılabilmesi için kullanılan mesellerin her biri, kendi içinde ilâhî mesajlar içermektedir. Genel olarak tevhid mesajının zihinlere ve davranışlara yerleşmesi üzerine bina edilen mesellerde, muhataplara Kur'an'ın temel mevzularına dair mesajlar verilmektedir. Muhataplar tarafından kolaylıkla anlaşılması için temsilî anlatım yönteminin izlendiği bu mesajlar, tevhit inancı temeline yerleştirilmiştir.¹⁸

Kur'an'da, özellikle inanan ve inanmayanların yaptıkları ameller, cennet ve orada bulunan nimetler, cehennem ve oradaki azapla dünyanın geçiciliği gibi soyut hususlar, yaşanan hayattan alınmış somut durum ve olaylarla temsil edilmek suretiyle canlı tablo olarak sunulmaktadır.¹⁹ Kur'an dilinin edebî tarafını oluşturan temsillerle, muhatapın zihni her zaman canlı tutulmuş, itikadî ve amelî mesajlar, bunların içerisine yerleştirilerek muhataba sunulmuştur.²⁰

Genellikle ilâhî hitabın öğüt verme, delil getirme, ibret alma gibi bağlamlarda zikredilen temsiller, sözün muhatapta yaratacağı etki ve tesiri artırmakta, hitabı da ayrıca güzelleştirmektedir.²¹ Buna göre Kur'an mesellerinde başvurulan üslûp yöntemi, genel olarak tasvirî anlatımdır. Edebî türlerde vakıaların gerçekleştiği yerleri, eşyayı ve kişileri, diğer objelerden ayırarak tüm nitelikleriyle ifade etmek olarak tanımlanan belâgat unsurlarından tasvir,²² Kur'an dil üslûbunun etkili anlatım araçlarından biridir.

Temsil üslûbu aracılığıyla Kur'an'da bulunan zihni manalar, bizzat şahit olunan olaylar eşliğinde yaşanan canlı bir hayata dönüştürülmektedir. Böylelikle üslûp, anlatılan sahneleri, canlı ve yaşanan bir hâle sokmakta, muhatapları olayların yaşandığı alanlara çekmektedir. Böylelikle olaylarla muhatap bütünleşmekte ve gerçekleşen olaylardan etkilenip duygularını açığa vurmaktan geri durmamaktadır. Yani Kur'an'da bu tasvirler öylesine canlı yapılmaktadır ki muhatap, okuduğu Kur'an tasvirini unutup sanki

¹⁸ Ayşe Seyithanoğlu, *Kur'an Meselleri -Maksat ve Mesajları-* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020), 4.

¹⁹ Durmuş, "Temsil", 40/435.

²⁰ Seyithanoğlu, *Kur'an Meselleri -Maksat ve Mesajları-*, 15.

²¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâc ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Eb'ül-Fazl İbrâhîm (Lübnan: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1957), 1/487.

²² Hüseyin Elmalı, "Tasvir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/135.

bizzat yaşamış olduğu bir olay gibi zihninde canlandırmaktadır. Şöyle ki anlatılanları okuyan kimse, kendisi, tasviri yapılan sahnedeki kişilerden biriymiş gibi olayların seyrinden ve akışından etkilenir ve bu hislerini mimik ve jestleriyle gösterir.²³

Kur'an dil üslûbunun en bariz özelliklerinden biri, muhataplar tarafından anlaşılması zor mücerred mevzuları, müşahhas temsil ve mesellerle, muhatabın anlayış seviyelerine indirgemesidir. Bu hususa dikkat çeken âyetler, "*Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlara her türlü misali çeşitli şekillerde anlattık. Yine de insanların çoğu inkârcılıktan başkasını kabullenmediler.*"²⁴ "*Hakikaten biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü misali sayıp dök-müşüzdür. Fakat tartışmaya en çok düşkün varlık insandır.*"²⁵ "*Andolsun ki biz, bu Kur'an'da insanlar için her çeşit misale yer vermişizdir. Şayet onlara bir mucize getirsen inkârcılar kesinlikle şöyle diyeceklerdir: 'Siz ancak bâtil şeyler ortaya atmaktasınız.'*"²⁶ ve "*Andolsun ki biz, öğüt alsınlar diye, bu Kur'an'da insanlara her türlü misali verdik.*"²⁷ şeklinde zikredilebilir.

Kaynaklarda, Kur'an'da iki türlü meselin varlığından bahsedilmektedir. Bunlardan birincisi, mesel olduğu, âyette açıkça belirtilenlerdir. "*Onların (münafıkların) meseli/durumu, (karanlık gecede) aydınlanmak için ateş yakan kimsenin haline benzer...*"²⁸ ve "*Müttakilere vadolunan cennetin meseli şuna benzer...*"²⁹ gibi âyetler, buna misal verilebilir. Kur'an'da mesel olduğu açıkça ifade edilen pek çok âyet olmakla birlikte bazı âyetlerde de temsiller, mesel kelimesi zikredilmeden sunulmaktadır. Bu tür temsiller de ikinci türe girmektedir.³⁰

Bu manada temsillerle sağlanan faydalar, soyut ifadelerin somutlaştırılması, anlamının kolaylaştırılması, metne edebî bir güzellik katılması ve muhatabın zihninin canlı tutulması olarak zikredilebilir. Temsillerde veril-mek istenen mesajın misallere gizlendiği de görülmektedir. Örneğin "*Al-lah'tan başka dostlar edinenlerin durumu, örümceğin durumu gibidir. Örümcek bir yuva edinir; halbuki yuvaların en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi!*"³¹ âyetinde, Allah Teâlâ'dan başkasına güvenenlerin hâli, örümcek yuvasına benzetilmiştir. Buna göre, örümceğin ördüğü yuvanın kolay bir şekilde yıkılması gibi Allah'tan başkasına yalvaranların yaptıkları-

²³ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân* (Mısır: Dârü's-Şurûk, 2002), 36. Kur'an'ın olayları etkileyici bir üslûpla anlatmasıyla ilgili ayrıca bk. Mehmet Yaşar, "Muhammed Mütvellî Eş-Şa'râvî'nin Tefsirinin Beyânî Yönü ve İncelikleri", *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (2023), 637-675.

²⁴ el-İsrâ 17/89 (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا).

²⁵ el-Kehf 18/54 (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْئًا جَدَلًا).

²⁶ er-Rûm 30/58 (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَلَوْ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولُنَّ الدِّينُ كُفْرًا إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا مُنْطَلِقُونَ).

²⁷ ez-Zümer 39/27 (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ).

²⁸ el-Bakara 2/17 (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الْيَاسْتَوِفَّةِ تَارًا...).

²⁹ er-Ra'd 13/35 (مَثَلُ الْحَيَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ...).

³⁰ Çelik, *Teşbih, Temsil ve Tasvirler Işığında Kur'an'da İnsan*, 22.

³¹ el-Ankebût 29/41.

nın da kolaylıkla yok olacağı ifade edilmektedir.³² Bu misalde olduğu gibi Kur'an'da bazı soyut anlamların, somut şeylere benzetilerek daha kolay anlaşılması sağlandığı ve bu üslûp türünün Kur'an'ın pek çok âyetinde görüldüğü anlaşılmaktadır. Bir kavramı veya olayı temsille anlatmak, yalın anlatıma göre zihinlerde daha anlaşılır ve daha kalıcı bir yöntem olduğu için olsa gerek Kur'an'da temsile sıklıkla yer verilmiştir.

Bir dil olarak Arapça, herhangi bir varlığı tasavvur ederken onun cüzlerini belirtme veya varlığı cins ve türlerine göre tarif etme hususunda somut kelimelerle sınırlı değildir. Böyle olması bir dilin henüz gelişme çağında olduğunu gösterir ki bu manada Arapça gelişmiş ve ifade kabiliyeti çok geniş olan bir dildir. Ayrıca, dilde nesnelere isim verilirken inceliklere ve detaylara dikkat edilmesi de o dilin konuşanlarının düşünce noktasında yüksek konumda olduklarına ve dilin ayrıca tanımlama kabiliyetinin çok yüksek olduğuna delil olabilir. Bu manada Arapça'da tanımlamalarda ince nüanslar olduğu gibi dilin bu zenginliğini göstermek üzere müstakil lügatlerin de kaleme alındığı bilinmektedir.³³

Arapça'da kavramlara verilen isimlerdeki ince farklılıklara örnek olması bağlamında çalışmanın merkez kavramı olan yağmur kelimesi ele alındığında, yağışın şekline, hızına ve sonrasında meydana getirdiği etkiye göre farklı farklı isimlerin verildiği görülmektedir. Bu manada birkaç gün süren ve bol bir şekilde yağan yağmura "الدَّيْمَةُ", daha da şiddetli olanına "الجَوْدُ", sağanak şeklinde yağanına "الْوَبْلُ", şiddetli ve sağanak haline yağana "الْبَعَائِقُ", yeryüzünü silip süpürecek şekilde yağana "السَّاحِيَةُ" veya "الْقَشْرَةُ", taşları dahi sürükleyip götüreceği seviyede yağanına "القَاعِيفُ" gibi isimlerin verildiği görülmektedir.³⁴

Yağmur kelimesinin yukarıda zikredildiği şekilde farklı çeşitlerinin farklı kelimelerle isimlendirilmesi, Arapların günlük yaşantısında yağmurun çok önemli bir yeri olmasıyla doğru orantılıdır. İklim şartlarından dolayı yağmura hasret olan insanlar, doğuşundan yağmur olup yağmasına kadar bulutları izlemiş, gelişini ve gökteki hareketlerini gözlemiş, bulutun geçirdiği bütün merhaleleri, bunlarda büründüğü renkleri, dağılışını ve kümelenişini, iriliğini ve ufaklığını, gök gürültüsüyle ve şimşekle olan ilişkisini farklı farklı lafızlarla tescil etmişler, tüm bu aşamaları için yağmuru değişik isimler ve sıfatlarla nitelemişlerdir.³⁵

³² Nurdane Güler - Satı Zehra Erdem, "Hulâsatü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân'da Temsîlî Anlatım - Bakara Suresi Özeline-", *Kalemname* 7/13 (2022), 96.

³³ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlibî, *Fıkhü'l-lüga ve sırrü'l-'Arabiyye* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002).

³⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrahim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1996), 2/432-433.

³⁵ Nihat Temel, *Kur'ân-ı Kerîm'de ve Sosyo-Kültürel Hayatımızda Su* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 62.

Lügatlerde yağmuru anlatan çok sayıda kelime olmasına rağmen Kur'an'da muhataplara yağmurdan bahsedilirken kullanılan kelimelerin bunlardan farklı olduğu görülmektedir. Bu kelimelerden bazıları bu manayı doğrudan belirtirken, bazıları ise yağmur anlamına gelmedikleri hâlde yağmurla özdeşleşmeleri nedeniyle yağmur manasında kullanılmışlardır.³⁶ Bu kelimelerin her birinde, yağmurun oluşmasından, türlerinden, devamlı olarak yerle gök arasındaki deverenından, bir ölçüye/miktara göre yağmasından, tatlı ve temiz kılınmasından, yeraltında depolanmasından, insanlar için rahmet, bereket ve rızık olmasından bahsedilmektedir.³⁷ Bu şekilde başta “matar” (مطر) kelimesi olmak üzere onun müteradifi olan kelimelerin geçtiği âyetler, lafızda olan anlamın dimağlarda daha rahat yer almasına ve müşahhas canlı birer tablo hâlinde göz önüne konulmasına olanak sağlamaktadır.³⁸ Bu manada Kur'an'da yağmuru ifade etmek için *matar* (مَطَرٌ),³⁹ *berad* (بَرَدٌ),⁴⁰ *mâ'* (مَاءٌ),⁴¹ *sayyib* (صَيِّبٌ),⁴² *vâbil* (وَابِلٌ),⁴³ *tall* (طَلٌّ),⁴⁴ *gays* (غَيْثٌ),⁴⁵

³⁶ Mustafa Yıldız, *Kur'an-ı Kerim'de Yağmur* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 12.

³⁷ Yağmurun bereket oluşuyla ilgili bk. Mehmet Sami Yıldız, *Kur'an'da Bereket Kavramı* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 41-51.

³⁸ Şemsettin Işık, “Kur'an-ı Kerim'de Matar Kelimesinin Anlam Alanı (Vucûh ve Nezâir Bağlamında)” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 212.

³⁹ “Matar” kelimesi, kökeni itibarıyla “bulutlardan dökülen su, yağmur suyu, bulut suyu” gibi anlamlara gelen bir isimdir. Bu manada “يَوْمٌ مَطِيرٌ” ifadesi “yağmurlu gün”, “وَادٍ مَطِيرٌ” ifadesi de “yağmurlu vadi” anlamlarına gelmektedir. bk. el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 7/425; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, 2/760; Ebül-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1991), 770; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/178-179. Kelimenin Kur'an'da, yedisi fiil, yedisi mastar ve biri de ism-i fâil olarak, geçtiği on beşe yere bakıldığında, daha çok bilinen bir yağmurdan ziyade, genel olarak “[فَلَمَّا جَاءَ أَهْرَآءَنَا جَعَلْنَا عَلَيْهِمْ سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مُنْضُودٍ]” (bk. Hûd 11/82 [وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ] ve “[فَجَعَلْنَا عَلَيْهِمْ سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ]” [bk. el-Hicr 15/74 [وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ] ve “[وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ]” [en-Neml 27/58 [وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ]” gibi ifadelerle azap, ceza, bela ve musibet veya helâki hak eden insanlara ceza olarak yağmuru yağdırdığının/yağdırılacağına bildirilmesi bağlamında azabı ifade eden âyetlerde geçtiği görülmektedir. Âyetler için bk. en-Nisâ 4/83; el-A'râf 7/7; el-Enfâl 8/32; Hûd 11/82; el-Hicr 15/74; el-Furkân 25/40; eş-Şuarâ 26/173; en-Neml 27/58; el-Ahkâf 46/24.

⁴⁰ Sıcaklığın zıt anlamlısı olarak kullanılan “berad” kelimesi, serin olmayı, soğuk olmayı, bir şeyin veya ortam sıcaklığının düştüğünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Yağmurun soğuk sebebiyle havada donmasını ifade eden kelime, ufak taşlar gibi bulutlardan parçacıklar halinde düşen sert su damlacıkları şeklindeki dolu yağışı olarak ifade edilmektedir. bk. Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 8/27-28; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, 1/294-295; İsfahânî, *el-Müfredât*, 116-117. “Berad” kelimesi Kur'an'da yalnızca bir yerde ve dolu şeklindeki yağışı belirtmek için kullanılmaktadır. (bk. en-Nûr 24/43 [...وَيَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ...]). İlgili âyette, Allah Teâlâ'nın gökyüzünde dağınık hâlde bulunan bulutları toplamak ve üst üste geçirmek suretiyle yağmuru çıkarttığı, ayrıca buluttan dilediği zaman dolu yağdırmak suretiyle dilediği yere isabet ettirdiği, istediğinde nimet olan yağmuru dolu şeklinde yağdırarak felakete çevirebileceği ifade edilmektedir. Böylece Kur'an'da birincisi en yaygın yağış türü olan yağmur, ikincisiyse yalnız bu âyette geçen dolu olmak üzere iki tür yağış çeşidinden bahsedilmektedir.

⁴¹ Su anlamına gelen “mâ” kelimesi, Kur'an'da altmış üç yerde geçmektedir. bk. Abdül-Bâkî, *el-Mu'cem'ül-müfehres*, 779-780; Ebül-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe li'n-neşr, 1999), 1/189-190. Bunların çoğunda bilinen manasıyla su; bazılarına ise insanoğlunun yaratıldığı

meniden mutlak manada su diye söz edilmektedir (bk. el-Furkân 25/54; es-Secde 32/8; el-Mürselât 77/20; et-Târîk 86/5-7). Bir âyette de ceheenni hak edenlere icrilecek olan sıvı için "مَاءٌ صَدِيدٌ" şeklinde bir nitelemeyle birlikte su kelimesi kullanılmaktadır (bk. İbrâhîm 14/16). Diğer bazı âyetlerde Allah Teâlâ'nın bütün canlıları sudan yarattığına (bk. el-Enbiyâ 21/30; en-Nûr 24/45; el-Furkân 25/54), bazılarında ise gökten yağmurun gönderilmesine, canlılar için rızık ve temizlik aracı olarak bereketli temiz su indirdiğine ve suyun yeryüzünde bulunan varlıkların açısından hayatı önemine vurgu yapılmaktadır (Bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/22, 164; el-En'âm 6/99; el-Hicr 15/22; en-Nahl 16/10; el-Furkân 25/48; es-Secde 32/27; ez-Zümer 39/21). İlgili âyetlerde genel olarak bilinen suyun ve yağmurun "mâ" kelimesiyle ifade edildiği görülmektedir.

- 42 Şiddetli ve çokça yağan yağmuru, sağanak bir şekilde yağan yağmuru ve yağmur fırtınasını ifade eden "sayyib" kelimesi (bk. Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 7/166. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Teẓzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed 'Avd Mer'ab [Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 2001], 12/177), Kur'an'da "أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ" şeklinde sadece bir yerde geçmektedir (bk. el-Bakara 2/19 [بِالسَّمَاءِ مِّنَ السَّمَاءِ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ]). İlgili âyette kelimenin bulut anlamına geldiğine dair rivayetler bulunmakla birlikte genel görüş, kelimenin gece karanlığında hızla yağan yağmuru ifade ettiğidir (bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/534). Kelimenin âyette nekre olarak gelmesi de mana itibariyle şiddetli ve fırtınalı olması hasebiyle insanları korkutan bir yağmur olmasına bağlanmaktadır (bk. Ebû'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-tevîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî [Beyrut: Dârü'l-Kelîmî't-Tayyib, 1998], 1/58.). Ayrıca hadis rivayetlerinde kelimenin yağmur manasında geçmesi, anlam itibariyle âyette de yağmuru ifade edilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir (bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh*, thk. Heyet [Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001], Buhârî, "İstiskâ", 22 [No. 1032]).
- 43 "Vâbil" kelimesiyle, iri damlı yağmur, yağmur yüklü bulutlar, hızlı ve şiddetli yağan yağmur ifade edilmektedir. Manasındaki ağırlık dikkate alınarak zararından çekinilen şeye de aynı kökten vebal kelimesi kullanılmaktadır (bk. Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 8/338-339; Ezherî, *Teẓzîbü'l-lüga*, 15/278). Bu manada, Kur'an'da dünyada yapılanların karşılığı/cezası olarak "وَبَالٍ مَّرْهُمٌ" (bk. et-Tegâbün 64/5) ifadesi de geçmektedir. "Vâbil" kelimesi, yağmur anlamında Kur'an'da peş peşe gelen iki âyette üç defa geçmektedir (bk. el-Bakara 2/264-265). Bu âyetlerde mallarını harcayan iki insanın durumu, şahit olunan dünya üzerinden bilinen betimlemelerle gözler önüne serilmektedir ki bu temsil, çalışmanın ilerleyen kısmında ele alınacaktır.
- 44 "Tall" kelimesiyle, yağmurun yeryüzüne etkisi en az olan hafif bir ıslaklık veya çok küçük su damlları halindeki bir çisenti/çiseleme durumu ifade edilmektedir (bk. Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 7/404; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, 1/150; Ezherî, *Teẓzîbü'l-lüga*, 13/202; İsfahânî, *el-Müfredât*, 522; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/405). Kur'an'da sadece bir yerde geçen kelime, "vâbil" kelimesiyle beraber temsil anlatımında kullanıldığı için çalışmanın ilerleyen kısmında ele alınacaktır.
- 45 "Gays" kelimesi, yağmur manasına gelmektedir. Kelime ayrıca yağmurun büyüttüğü şey, çokça yağan yağmur, rahmet ve ilâhî yardım gibi anlamlara da gelmektedir (bk. Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 4/404; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, 1/429; Ezherî, *Teẓzîbü'l-lüga*, 8/159). Kelime, yağmur manasına, kıtlık veya kuraklık gibi bir yokluğun akabinde gelen ilâhî bir yardım şeklinde yağan yaz yağmurunu ifade etmek için kullanılmaktadır (bk. Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 5/317-318). Kelime, mecazî anlamıyla bulut, gökyüzü ve her türlü bitki için de kullanılmaktadır. Ayrıca yağmur vesilesiyle yetiştiği için her türlü ot, bitki ve ekin için de aynı kelime kullanılmaktadır (bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/175). "Gays" kelimesi Kur'an'da, ikisi "yağmuru yağdırır" (يَنْزِلُ الْعَيْثُ), (bk. Lokmân 31/34 [وَمَا تَدْرِي إِنْ اللَّهُ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيَنْزِلُ الْعَيْثُ وَيُعَلِّمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ] وَهُوَ الَّذِي يَنْزِلُ الْعَيْثُ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ) es-Sûrâ 42/28 [يَهْبِطُ فَتَقَرَّبُهِ مُضْمَرًا ثُمَّ يَكُونُ حَطَلًا وَمِنَ الْأَخْرَجَةِ عَدَّاتٌ وَزِينَةٌ وَتَتَاخَرُ بَيْنَكُمْ وَتَكَاتُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاهُهُ ثُمَّ يَهْبِطُ فَتَقَرَّبُهِ مُضْمَرًا ثُمَّ يَكُونُ حَطَلًا وَمِنَ الْأَخْرَجَةِ عَدَّاتٌ وَزِينَةٌ وَتَتَاخَرُ بَيْنَكُمْ وَتَكَاتُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاهُهُ ثُمَّ يَهْبِطُ فَتَقَرَّبُهِ مُضْمَرًا ثُمَّ يَكُونُ حَطَلًا وَمِنَ الْأَخْرَجَةِ عَدَّاتٌ وَزِينَةٌ وَتَتَاخَرُ بَيْنَكُمْ وَتَكَاتُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاهُهُ] şeklinde, temsili ifadeyle üç yerde rahmet ve nimet konusu bağlamında bereket, hayır ve verimliliği ifade etmek için kullanılmaktadır. Aynı şekilde kelimenin hadis rivayetlerinde (bk. Buhârî, "İstiskâ", 6 [No. 1014]) Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'dan yağmur yağdırması için yaptığı duasında da geçmesi, anlam itibariyle, bu kelimeyle, yağmurun ifade edildiği görüşünü desteklemektedir.

mīdrâr (مِدْرَارٌ),⁴⁶ *rac* (رَجْع),⁴⁷ *rahmet* (رَحْمَةٌ),⁴⁸ *rızık* (رِزْقٌ)⁴⁹ ve *vedk* (وَدَقٌ)⁵⁰ gibi

⁴⁶ “Derre” (دِرَّة) kök filinden türeyen “mīdrâr” kelimesi, yağmur, yağmur yağdıran bulut gibi manalara gelmektedir. Gökyüzünde yağmur çok olduğunda “دَرَّتِ السَّمَاءُ” şeklinde ifade edilmekte, bol yağmur yüklü bulutlar için de aynı ifade kullanılmaktadır (bk. Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 8/6; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/280.). Kur'an'da üç farklı yerde iki ayrı formatta geçen kelimeyle, mana olarak, bolca yağın yağmurlar kastedilmektedir (bk. el-En'am 6/6 [...وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا...]; Hûd 11/52 [...وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا...]; Nûh 71/11 [...وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا...]).

⁴⁷ Dönmek, bir şeyden vaz geçmek, başlanılan yere geri gelmek gibi kök anlamlara sahip olan “ra-ce-a” (رَجِعَ) kökünden türeyen “rac” kelimesi, aynı zamanda yağmurun isimlerinden biridir (bk. Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 1/227; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, 1/460). Yağmurun bu şekilde isimlendirilmesi yeryüzüne yağdıktan sonra tekrar buharlaşmak suretiyle gökyüzüne çıkmasına ve bu şekilde bir döngü içerisinde bulunmasına bağlanmaktadır (bk. Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 1/234; İsfahânî, *el-Müfredât*, 343; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/120). “Rac” kelimesi, Kur'an'da iki yerde geçmektedir. Bunlardan birinde müşrikinin öldükten sonra tekrar eskiye döndürülerek diriltileceklerini inkâr anlamında (bk. Kâf 50/3 [ءِذَا مَثَىٰ ذَلِكُم بِرَجْعٍ بَعِيدٍ]), bir diğeri de göğe yemin edilmek suretiyle (bk. et-Târik 86/11 [وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ]) yağmur manasında kullanılan ifadedir. İlgili âyette geçen “ذَاتِ الرَّجْعِ” ifadesiyle yağmur veya yağmur yüklü bulutlara sahip olan gök manası anlaşılmaktadır.

⁴⁸ “Rahmet” (رَحْمَةٌ) kelimesi, iyilik yapmak, merhamet etmek, ih sanda bulunmak gibi manaları ifade eden rahmet kelimesi, Kur'an'da, yumuşaklık (Âl-i İmrân 3/159), azaptan kurtulmak (el-A'râf 7/72), sıkıntının akabinde gelen rahatlık (Yûnus 10/21), vahiy (Yûnus 10/57), şefkat (el-İsrâ 17/24), bağışlamak (ez-Zümer 39/53) ve şeytandan korunmak (en-Nisâ 4/83) gibi anlamlara gelmektedir. Bu yönüyle Kur'an'da zengin bir anlam içeriğine sahip olarak kullanılan kelime, -mana itibariyle yağmuru ifade etmediği hâlde- Kur'an'da Allah Teâlâ'nın rahmetinin bir göstergesi olarak insanlara bahşedilen yağmur nimetinin ismi olarak da kullanılmaktadır. Bu manada kelime, Kur'an'da üç farklı yerde “يُنْزِلُ رَبُّنَا بِذِي رَحْمَةٍ” (bk. el-A'râf 7/57 [يُنْزِلُ رَبُّنَا بِذِي رَحْمَةٍ مَا نَافِلًا آتَانَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا]); en-Neml 27/63 [يُنْزِلُ رَبُّنَا بِذِي رَحْمَةٍ مِمَّا نَفَلْنَا لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا]); el-Furkân 25/48 [يُنْزِلُ رَبُّنَا بِذِي رَحْمَةٍ مِمَّا نَفَلْنَا لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا]); er-Rûm 30/48 [يُنْزِلُ رَبُّنَا بِذِي رَحْمَةٍ مِمَّا نَفَلْنَا لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا]) şeklinde geçmek suretiyle, Allah Teâlâ'nın rüzgârları rahmetinin yani yağmurun öncesinde müjdeci olarak gönderdiği ifade edilmektedir.

⁴⁹ Genel itibariyle kendisiyle beslenen gıda maddesi olan şey anlamında kullanılan “rızık” (رِزْقٌ) kelimesi, aynı zamanda emtia ve gıda maddelerinin yanında ilim, makam ve mevki gibi manevi durumlar için de kullanılmaktadır (bk. Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 5/89). Kur'an'da, canlıların hayatlarını ikame edebilmelerinde ve yeryüzü bitkilerinin oluşumunda ihtiyaç olan yağmura da konumundan dolayı bazı âyetlerde rızık denilmiştir (el-Câsiye 45/5. Ayrıca bk. el-Bakara 2/22; İbrâhîm 14/32). Kur'an'da yağmura rızık denilmesinin altında yatan nedenin sebep-sonuç ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre tefsir kaynaklarında, yukarıda verilen âyette sebep-sonuç alakasıyla mecâz-ı mürsel bulunduğu ifade edilmektedir (bk. Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr* [Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991], 25/249). Bu manada gökten inen yağmurun hem içecek olarak faydalanılmasından hem de canlılar için gıda olan diğer yiyeceklerin yetişmesine vesile olmasından dolayı rızık olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır.

⁵⁰ Mana itibariyle, hafif ve şiddetli bir şekilde yağın yağmuru ifade etmek için kullanılan “vedk” kelimesi (bk. Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 5/198; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 9/196; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/373), aynı zamanda bulut ve sis yoğunlaşmasıyla meydana gelen sis zerrecikleri, şimşek ve aşırı sıcak havalarda gökyüzünde görülen nem buharı için de kullanılmaktadır (bk. Süyûtî es-Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi'tefsîr-i bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 6/211-212; İsfahânî, *el-Müfredât*, 861). Kelime, Kur'an'da iki farklı yerde “فَكَرَى الْوَدْقُ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ” şeklinde ifadeyle “bulutların arasından yağmurun boşaldığını görürsün” anlamında geçmektedir (bk. en-Nûr 24/43 [فَكَرَى الْوَدْقُ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ]).

kelimelerin kullanıldığı görülmektedir.

3. KUR'AN'DA YAĞMURUN TEMSİL OLARAK ANLATILMASI

Sınırsız olay ve hakikat, ilâhî vahiy aracılığıyla insanoğluna beşerî dil kalıplarının izin verdiği ölçüde ve sınırlı bir kültürel çerçevede inzal edilmiştir. Ancak Arap dilinin mecaz, temsil, teşbih gibi dil olanakları da sonuna kadar kullanılmıştır. Bu manada, Kur'an'da muhatap kitlenin aklen kavrayamadığı bazı mücerret/soyut kavram ve olaylar, onların anlayacakları dilden bazı teşbih ve temsiller aracılığıyla anlatılmıştır. Özellikle gaybî konulardaki gerçekler, temsillere indirgenerek, yer yer de antropomorfik üslûpla ifade edilmiştir.

Kur'an'da özellikle, iman ile mü'min ve davranışları, şirk ile müşrik ve fiilleri, küfür ile kâfir ve davranışları, nifak ile münafık ve tavırları, cennet ile orada bulunan nimetler, cehennem ile orada bulunan azap ve dünya hayatının geçiciliği vb. mücerret gerçekler, yaşanan gerçek hayattan alınan somut gerçeklerle temsil edilmek suretiyle canlı birer tablo halinde betimlenmektedir. Bu manada, doğa olaylarından biri olan yağmurun yağmasından dünyaya ve insanlığa olan faydasına kadar bazı durumları temsilde kullanılmak suretiyle muhatapların zihninde verilmek istenen mesajın yağmur üzerinden verilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Çalışmanın bu kısmında, Kur'an'da, yağmur meseliyle anlatılan, Dünya hayatının yağmura benzetilmesi, ölü toprağın yağmurla can bulması, hakkın suya bâtulın köpüğe benzetilmesi, sağanak yağmura tutulmuş kişinin misali, başa kakılarak yapılan hayrın kayaya yağın yağmura benzetilmesi, yağmur-la birlikte iki misli ürün veren bahçenin misali ve dünya hayatının sararan yeşilliklere benzetilmesi gibi Kur'an'da yağmur temsiliyle ifade edilen örnekler değerlendirilecektir.

3.1. Dünya Hayatının Yağmura/Suya Benzetilmesi

Kur'an'da, dünya hayatının yağmura benzetildiği âyet "*Dünya hayatının durumu, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, insanların ve hayvanların yiyeceklerinden olan yeryüzü bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer. Ni-hayet yeryüzü zinetini takınıp, (rengârenk) süslendiği ve sahipleri de onun üzerinde kudret sahibi olduklarını sandıkları bir sırada, bir gece veya gündüz ona emrimiz (âfetimiz) gelir de onu sanki dün yerinde yokmuş gibi kökünden kopararak biçilmiş bir hale getiririz. İşte iyi düşünecek kavimler için âyetle-*

edilmektedir. Âyette, yağmurun meydana gelişi kısa-öz bir şekilde bildirilerek ve bunu yapan asıl failin Allah Teâlâ olduğuna dikkat çekilerek anlatılmaktadır. Genel anlamıyla kullanılan "vedk" kelimesinin, hafif veya şiddetli olması fark etmeksizin yağmur, damla veya su şeklinde izah edildiği dikkate alındığında, bulutlardan gelen her tür yağışın bu ifadenin kapsamına girmesi mümkün gözükmemektedir.

rimizi böyle açıklıyoruz."⁵¹ şeklinde geçmektedir. İlgili âyetin öncesinde geçen ve psikolojik bazı tahlillerin yapıldığı âyetlerde,⁵² sıkıntılı zamanlarda dini sadece Allah Teâlâ'ya has kılan insanların, sıkıntıdan kurtularak feraha çıkınca O'nu unutarak aşırılık yaptıklarına dikkat çekilmektedir.⁵³ Burada "...Ey insanlar, taşkınlığınız kendi aleyhinizedir, sadece dünya hayatının menfaatinden ibarettir..."⁵⁴ şeklinde buyurularak azgınlık ve taşkınlık yapan insanlar muhatap alınmaktadır.⁵⁵ Sonrasında gelen ve çalışmanın bu başlığına konu olan âyette, onların aşırılık içerisinde geçirdikleri dünya hayatının temsili bir anlatımı yapılarak bu dünyaya aldanılmaması gerektiğine dikkat çekilmektedir.

Âyette geçen dünya hayatıyla, azgınlık ve taşkınlık içerisinde yaşayan kimselerin yaşantısının kastedildiği ifade edilmektedir.⁵⁶ Bu şekilde hayat sürenlerin yaşantısı, âyette gökten inen yağmura benzetilmiştir. Burada teşbih yağmurla yapılmışsa da esasında asıl kasıt yağmurla yeşeren bitkilerdir. Belâgat çeşitlerinden biri olan teşbih-i mürekkebin bulunduğu ilgili âyette,⁵⁷ yeşil ve canlı duran bitkilerin insanların tam da onlardan istifade etmeyi arzuladıkları bir anda, bütün güzelliklerinin bir süre sonra yok olacakları haber verilmektedir. Bu misal üzerinden azgınlık içerisinde yaşayan insanların hayatlarının bazı sebeplerle, tam da hayatlarıyla ilgili bazı planlar yaparken ansızın gelen bir ecel veya başka bir sebeple ondan faydalanmadan ellerinden gideceği haber verilmektedir.⁵⁸ Ancak, âyeti sadece dünya hayatını taşkınlık içerisinde yaşayanlara hasretmek yerine, mutlak manada dünya hayatını yaşayan herkes için aynı durumun geçerli olduğunu düşünmek daha isabetli olacaktır⁵⁹ ki bu manada devam eden âyetlerde "*Güzel amel işleyenlere daha güzeli ve fazlası vardır...*"⁶⁰ ifadesi geçmektedir.

İlgili âyette, dünya hayatının geçiciliği yağmur ile bitkiler arasındaki ilişki üzerinden anlatılmaktadır. Yağmurun yağmasının akabinde bitkiler güzel bir şekilde çıkar, her yer güzelliklere bezenir ve insanlar bu güzelliklere kendilerinin sahip olacaklarını düşünürken sahip olamazlar ve gerçek-

51 Yûnus 10/24 (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا تَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَيْنَاهَا أُمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَغْن بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ).

52 Yûnus 10/21-23.

53 Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 1934), 17/236.

54 Yûnus 10/23.

55 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 2/337-340.

56 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/236.

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/340.

58 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/236-237.

59 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 4/2703-2704.

60 Yûnus 10/26.

leşecek herhangi bir olayla yeryüzünün tüm güzelliği ortadan kalkar. Âyette, dünya hayatının ve lezzetinin azlığı temsil yoluyla anlatılmaktadır. Bu yönüyle burada, dünya hayatının geçiciliğine, ahiret hayatının ise kalıcılığına vurgu yapılmakta ve insanın geçici olanı değil, ebedî olanı tercih etmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Anlatılan olaya, bizzat şahit olduğu dünya üzerinden bakanlar, bu faniliğe, yağmur sonrasında yetişen bir bitkinin yaşamında dahi alenen şahit olacaklarından, dünya güzelliklerine kanmak yerine, ebedî kazancı elde etmek için çalışacaklardır. Özetle, âyette dünya hayatının güzelliklerinin geçiciliği, bir gün elden gideceği ve bunların hesabının sorulacağı gibi gerçekler, anlatımın gücünü artırmak için yağmur üzerinden edebî bir benzetmeyle ifade edilmektedir.

Çalışmanın bu başlığında değerlendirilebilecek diğer bir âyet, Kur'an'da "*Onlara şunu da misal göster: Dünya hayatı, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki bu su sayesinde yeryüzünün bitkisi (önce gelişip) birbirine karışmış; arkasından rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelmiştir. Allah, her şey üzerinde iktidar sahibidir.*"⁶¹ şeklinde yer almaktadır. Önceki örnekte olduğu gibi burada da teşbih sanatıyla, dünya hayatının faniliğini, insanın bir bitki örneğinde bile kendi hayatının başlangıç, gelişme ve son bulma aşamalarını net bir biçimde görebileceği belirtildikten sonra, bir sonraki âyette,⁶² insana yakışanın dünya hayatının fani süslerine kanmak yerine bu kısa hayatta yapabileceği güzel işlerle sonsuz mutluluğa kavuşmaya çalışmak olması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Ayrıca bu âyetler bağlamında, Kur'an'da dünyanın yağmur suyuna benzetilmesinin birkaç nedeni, şu ifadelerle açıklanmaktadır:

Suyun belli mekânda karar kılamayışı gibi dünya da benzer şekilde ebedi değildir.

Suyun belli bir hâlde karar kılamadığı gibi dünya da devamlı bir biçimde değişimler yaşamaktadır.

Suyun akararak geçip gitmesi gibi dünya da akıp gidicidir, fanidir.

Suya giren bir kimse nasıl ıslanmaktan kurtulamıyorsa, dünyaya dalan kimse de aynı şekilde dünyadaki fitne ve afetten kurtulamaz.

Su nasıl belli bir miktarda olunca bitkilere yararlı, fazlası zararlıysa; dünyada aynı şekilde ihtiyaç kadarıyla faydalıdır, fazlası ise zararlıdır.⁶³

Netice itibarıyla, Kur'an'ın diğer âyetlerinde de haber verildiği üzere Mekke'nin bazı ileri gelen zenginleri, mal ve evlatlarının çokluğuyla şımarıp

⁶¹ el-Kehf 18/45 (وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاتَّخَلَتْ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا عَلِيمًا).

⁶² el-Kehf 18/46 (الْعَالِ وَالنَّبُوتِ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتِ الصَّالِحَاتِ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا).

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim İtfiyiyyî (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyyi, 1964), 10/412.

İslâm'a girmeye tenezzül dahi etmeyip,⁶⁴ yaşamın yalnız bu dünyadan ibaret olduğunu savunmuşlardır.⁶⁵ Böyle bir zihin dünyasına sahip muhataplar için Kur'an'da, dünya hayatının durumu; bitkilere hayat veren yağmur suyuna benzetilmekte, bir süre sonra su çekilince de bitkiler kurumakta, toza toprağa karışmaktadır. Yağmurla yapılan bu benzetmeye göre, insanların aldandığı dünya hayatının geçiciliği, sahip olunan mal ve çocukların bu dünyanın süsü olduğu, çok kısa bir süre sonra da fani olanın gideceği güzel amellerin ise kalacağı hatırlatılmaktadır.

3.2. Ölü Toprağın Yağmurla Can Bulması

Kur'an'ın muhataplarına vermek istediği temel konuların başında gelen öldükten sonra dirilme hususu, bazı âyetlerde yalın bir şekilde ifade edilmekle kalmayıp teşbih ve temsillerle anlatılmaya çalışılmıştır. Bu mada öldükten sonra dirilme, yağmur temsil gösterilerek anlatılan hususlardan biridir. Bu örneklerde “*Senin yeryüzünü kupkuru görmen de Allah'ın âyetlerindedir. Biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman, harekete geçip kabarıp. Ona can veren, elbette ölüleri de diriltir. O, her şeye kadirdir.*”⁶⁶ ifadeleriyle ölü toprağın yağmurla canlanmasına ve insanoğlunun öldükten sonra tekrar diriltilmesine değinilmektedir.

Yukarıda zikredilen âyette geçen ve yeryüzünün yağmur öncesindeki durumunu vafeden “حَايِبَةً” kelimesi, aynı kökten türeyen “huşû” kelimesi de boynu bükük olmak, tevazulu olmak, boyun bükmek gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁷ Yağmursuz kalan yeryüzünde bitkiler sararmış, solmuş ve canlılıklarını yitirmiş ve bu haliyle boynu bükük huşû içerisinde bekleyen bir insanın hâline benzetilmiştir.⁶⁸ İnsanın acizliğini ve Allah Teâlâ karşısındaki tevazusunu kabul etmesi olarak yorumlanabilecek olan huşû kavramı, yeryüzünün, yağmurdan ve yetmişmiş bitkilerden mahrum kalmış hâlini ifade etmek için bir benzetme aracı olarak kullanılmıştır.⁶⁹

Ölü toprağın yağmurun yağmasıyla birlikte canlanmasının, ölüm sonrası diriliş temsiliyle ifade edilen âyetlerde,⁷⁰ yeryüzündeki bitkilerin her yıl son baharda susuzlukla birlikte ölmesi, ilkbaharda ise yağmurların yağmasıyla yeniden yeşererek hayata dönmeleriyle temsil edilmektedir. Ölüm

⁶⁴ el-Kalem 68/14-15.

⁶⁵ el-Câsiye 45/24.

⁶⁶ Fussilet 41/39 (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَنَى الْأَرْضَ حَايِبَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي آخْتَارَهَا لَمْخِي الْمَوْئِيَةِ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ).

⁶⁷ Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, 1/112.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/201.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/567.

⁷⁰ er-Rûm 30/50 (فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُغِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمَخِي الْمَوْئِيَةِ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ); Fâtür 35/9 (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثُبُّوا سُحَابًا فَسُقْنَاها إِلَىٰ بَلَدٍ مَّوْتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها كَذَلِكَ النُّشُورُ); ez-Zuhuf 43/11 (وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ نُخْرِجُونَ آيَاتِنا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ). Konuyla ilgili benzer temsillerin olduğu âyetler için ayrıca bk. el-A'râf 7/57; en-Nahl 16/65; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/24; el-Câsiye 45/5; Kâf 50/9-11.

sonrasında tekrar diriltilmeyi temsil eden bu tablolar, muhatapların gözleri önünde her sene cereyan ettiğinden, zihinlerde tekrar dirilmenin kolay anlaşılır örneklerinden birini oluşturmaktadır.

3.3. Hakkın Suya Bâtılın Köpüğe Benzetilmesi

Kur'an'da bazı temsiller verilmek suretiyle siyah-beyaz, mü'min-kâfir, iman-küfür, karanlık-aydınlık, gece-gündüz vb. zıt kavramlardan bahsedilmektedir. Bu kavramlardan olan hak ile bâtılın arasındaki fark anlatılırken, insanın gözlemlerinden de istifade edilmek suretiyle şahit olunan yaşantıdan örneklerle şahitten gaibe giden bir yöntem takip edilmektedir. Bu manada "O, gökten su indirdi de vadiler kendi hacimlerinde sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan bir köpüğü yüklenip götürdü. Süs veya (diğer) eşya yapmak isteyecek ateşte erittikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah hak ile bâtıla böyle misal verir. Köpük atılıp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince, o yeryüzünde kalır. İşte Allah böyle misaller getirir."⁷¹ şeklinde ifade bulan âyete bakıldığında, burada geçen "O, gökten su indirdi de vadiler kendi hacimlerinde sel olup aktı." ifadesiyle yağmurun Kur'an'a, vadilerin de kalplere benzetildiği görülmektedir. Kur'an, tıpkı semadan yağın yağmurun vadilerde farklı şekillerde akması gibi kalplere de yerleşir. Yağmur sularının vadilerin darlığına, genişliğine veya diğer bazı özelliklerine göre oluşup, akması gibi kalpler de Kur'an'ın feyzinden ve bereketinden o kalbin kirliliği, temizliği, kavrayışının zayıf veya kuvvetli oluşu gibi sahip olduğu özelliklerine göre ona uygun olan şeyle yerleşir ve orada karar kılar. Bu mana âyette geçen "بِقَدْرِهَا" ifadesinden anlaşılmaktadır.⁷²

İlgili âyette ebedî ve faydalı olması yönüyle hak için, fani ve faydasız olması yönüyle de bâtıl için iki örnek verilmektedir. Âyette geçen "Bu sel, üste çıkan bir köpüğü yüklenip götürdü." sözü, yağmurla beraber vadilerde selin oluştuğunu ve selin, suyun yüzeyinde biriken köpüğü götürdüğü belirtilmektedir. Bu temsilde hak, yağın yağmurla başlayan sel sularına benzetilirken; bâtıl ise suyun yüzeyinde geçici ve dayanıksız bir şekilde bulunan köpüklere benzetilmiştir. Bu misalde su, köpüğün altından akıp giderken kaybolmamakta, aksine toprak tarafından emilerek aynı zamanda toprağa ve bitkilere hayat vermekte, her türlü bitkinin yetişmesini sağlamaktadır ki bu hakkın örneğidir. Buna karşın bâtıl ise su üstündeki köpüktür, ondan hiçbir varlık faydalanamaz, sudan ayrılır, parçalanır ve rüzgârlarla beraber yok olup gider.⁷³ Bu ifadelerle de hakkın yağmurla ge-

⁷¹ er-Ra'd 13/17 (النَّارُ الَّتِي هِيَ أَوْ مَنَاعُ) (رَبِّدْ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ) (رَبِّدْ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقُّ وَالْبَاطِلُ فَمَاذَا الرَّبُّدُ فَبَدَّعَتْ جَفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَنْفَعُكُمْ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ).

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/523; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/29; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 9/305; Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*, 2/149; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/447.

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/447.

len su gibi daimî ve kalıcı olduğuna; bâtılın ise su yüzeyindeki köpük gibi yok olmaya mahkûm olduğuna temsil getirilmek suretiyle muhataplara anlatıldığı görülmektedir.

Sonuç olarak ilgili âyette hak, cevhere ve suya; bâtıl ise köpüğe ve süprüntüye benzetilmiştir. Buna göre su, yerde kalarak canlıya hayat vermekte, köpük ise sönüp gitmekte, çerçöp ise bir kenara atılmaktadır. Sonuçta değerli olan kalmakta, değersiz olan yok olup gitmektedir. Hak karşısında bâtılın durumu bu şekildedir. Dışarıdan bakıldığında bâtıl, belli bir mühlet hakkın önünde bulunmuş veya yükselmiş gibi görünse de sonuçta asıl gerçek er ya da geç ortaya çıkmaktadır. Bu manada hak değerli ve kalıcı olan, bâtıl ise köpük ve süprüntü gibi değersiz ve geçici olan taraftır.

Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı yağmura benzettiği şu hadisi de yukarıdaki âyette geçen benzetmenin isabetli olduğuna delil olarak gösterilebilir: *"Allah'ın benimle göndermiş olduğu hidayet ve ilmin misali, yağmurun örneği gibidir. Yeryüzünde tertemiz bir yer vardır ki suyu kabul eder, birçok ot bitirir. Bunun yanında çorak bir toprak da vardır ki suyu tutar ve Allah Teâlâ onunla insanları faydalandırır; ondan içerler, (hayvanlarını) sularlar, (arazilerini) sular ve tarım yaparlar. Yağmur yeryüzünden başka bir yere de isabet eder ki orası düz ve kaygan bir yer olup suyu tutmaz ve orada ot da bitirmez. İşte Allah'ın dininde bilgin olup O'nun benimle göndermiş olduğuyula faydalandığı, bilen ve öğreten kimse ile buna başını kaldırıp ilgilenmeyen, benimle gönderilen Allah'ın hidayetini kabul etmeyen misali bu şekildedir."*⁷⁴

3.4. Sağanak Yağmura Tutulmuş Kişinin Misali

Kur'an'da yağmurla ilgili yapılan temsillerden bir diğerinde, münafıkların korku, dehşet ve güçlük içerisindeki durumları, karanlık gecede, şiddetli bir gök gürültüsü, şimşek çakması ve yıldırımla ürpertici bir şekilde yağın yağmura tutulmuş bir kişinin durumuna benzetilmektedir. Onların hali âyette şu şekilde betimlenmektedir: *"Yahut (onların durumu), gökten sağanak halinde boşanan, içinde yoğun karanlıklar, gürültü ve şimşek bulunan yağmur(a) tutulmuş kimselerin durumu) gibidir. O münafıklar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıklarlar. Hâlbuki Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır."*⁷⁵

Zikredilen âyette münafıkların içinde buldukları korkak, kararsız ve şaşkın hâlleri betimlenmektedir. Buna göre âyette anlatılan sahnede bardaktan boşanırcasına yağın bir yağmur, aynı zamanda gecenin karanlığı, kara bulutlar ve etrafı kaplayan yağmurun yoğunluğundan oluşan zifiri karanlıklar bulunmaktadır. Ortalık zifiri karanlıktır ve bu ortam, insanın

⁷⁴ Buhârî, "Kitâbü'l-İlm", 20 (No. 79).

⁷⁵ el-Bakara 2/19 (*أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنُقُورٌ يُجْعَلُونَ أَصَابِعُهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ*).

içini daraltmakta, gözünü ve gönlünü kararttıkça karartmaktadır. Ayrıca, aynı anda ufuklarda dehşetli bir gök gürültüsü ve şimşek vardır ki bu şimşek çaktıkça karanlıkları yarmakta ve yürekleri ağza getirmektedir.⁷⁶

Münafıkların durumunu betimleyen bu meselde, sağanak halinde yağın kuvvetli yağmurla, İslâm'a veya Kur'an'a; münafıkların inkâr veya nifaklarını simgeleyen karanlıkla, onların tereddütlerine veya inkâr ya da nifaklarına; gök gürlemesi ve şimşekle, va'd ve vaide; yıldırımlarla ise Müslümanlardan münafıklara gelen bela, felaket ve musibetlere veya onlar tarafından beğenilmeyen zekât, cihad vb. diğer yükümlülüklerle işaret edildiği ifade edilmektedir.⁷⁷

Temsilde resmedilen münafık kişilik, sıkıntılar içerisinde ne yapacağını bilmemekte, olumsuzluklar ve korkular etrafını kuşatmaktadır. Oysaki bu kişilik, ilâhî vahye iman etmiş olsa, tıpkı ölü toprağın yağmur suyuyla yeşerecek hayat bulması gibi şüphe ve nifaklarla sarılmış kalbinin kiri pası sökülecek, tabiri caizse yeşerecek ve hayat bulacak, çevresindeki tüm menfi durumlar ortadan kalkacaktır. İlgili âyette gökten inen yağmurla ifade edilen iman ve vahiy, tıpkı yağmurun mevcudat için bir yaşam kaynağı olması gibi insanın manevi yaşamının da kaynağıdır. Lakin, şiddetli yağın yağmurun yağdığı yere yarar değil de zarar vermesi gibi iman, ihlâs ve samimiyetle bütünleştğinde faydalı; ihlâssız ve samimiyetsiz olursa zararlı olacaktır. Buna göre münafıkların, imanları kalplerine tamamen yerleşip ihlâs ve samimiyetle bütünleşemediği için bu imanlarının kendilerine faydaları olmamaktadır.⁷⁸

Yağmurun temsil olarak kullanıldığı ilgili âyette, İslâm gibi güzel bir nimet varken ve bu nimet yağmur gibi insanlığın üzerine yağarken, ilâhî vahiy de insanlığın önünü aydınlatırken münafıkların ısrarla bunu görmezden geldikleri ve bu şekilde kalplerini karanlığa mahkûm ettikleri ifade edilmektedir. Buna göre muhataplara hakikatten yüz çevirmenin geçerli bir gerekçesinin olmadığı, münafık veya kâfirlerin içerisinde buldukları durumdan kurtulmanın tek yolunun ilâhî vahye itaat etmek olduğu mesajı verilmektedir.

3.5. Başa Kakılarak Yapılan Hayrın Kayaya Yağan Yağmura Benzetilmesi

Kısaca, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak amacıyla mal ve maddi imkânlardan başkaları için harcamada bulunmak diye tanımlanabilecek infak eyleminin yapılması Kur'an'da teşvik edilmiştir. Ancak infak yapan kimsenin bu eylemi gerçekleştirirken insanları kırmaması, ihtiyaç sahibi

⁷⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/249.

⁷⁷ Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*, 1/57.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/315.

kimseyi küçük düşürecek bir davranışta bulunmak suretiyle ona eziyette bulunmaması, yapılan bu güzel iyiliğin akabinde başa kakılmaması ve yapılırken riyadan sakınmaları emredilmektedir. Aksi takdirde yapılmış olan infaktan geriye sevap namına bir şey kalmayacağı gibi günah kazanılacağı durumu, Kur'an'da kaya üzerine yağan yağmurun misaliyle açıkça anlatılmaktadır: “*Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı hâlde malını gösteriş için harcayan kimse gibi, başa kakmak ve incitmek suretiyle, yaptığınız hayırlarınızı boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan düz kayaya benzer ki, sağanak bir yağmur isabet etmiş de onu çıplak pürüzsüz kaya haline getirivermiştir. Bunlar kazandıklarından hiçbir şeye sahip olamazlar. Allah, kâfirleri doğru yola iletmez.*”⁷⁹

Âyette, Allah Teâlâ'ya ve ahirete inanmayanlar olarak vasıflananların münafıklar olduğu belirtilmektedir. Bunlar görünürde kendilerini Müslüman göstermeye çalıştıkları ve mü'minler onların iç yüzlerini bilemedikleri için harcamalarının, Allah rızası için olabileceği ihtimalini verirler. Hâlbuki münafıklar, mü'minlere gösteriş yapmak amacıyla harcama yaptıkları, Allah rızası için yapmadıkları için karşılığında sevap göremezler. Gerçek mü'minler de eğer mallarını O'nun için harcadıkları hâlde sonuçta başa kakarlar veya mallarını verdikleri kişilere eziyette bulunurlarsa onlar da aynı şekilde malını riya amaçlı harcayan münafıklara benzerler ve bu amel-lerinden herhangi bir olumlu karşılık göremezler.⁸⁰

Yukarıdaki âyette verilen temsilde, gösteriş için malını infak eden kimse müşebbehtir, kaya ise müşebbehün bihtir.⁸¹ Âyette resmedilen manzara-ya göre üstü düz ve pürüzsüz bir taş, taşın üzerinde de biraz toprak bulunmaktadı. Yağan sağanak bir yağmurla taşın üzerinde hiç toprak kalmamakta ve taş da üzerindeki topraktan hiçbir işaret olmaksızın kaskatı bir hâlde gelmektedir.⁸² Burada, yağmur, cömertliğin ve harcamanın, yağmurun yağdığı çıplak ve sert kaya ise bu harcamadaki kötü niyetin simgesidir. Kayanın üzerinde bulunan az topraklı tabaka ise kötü niyeti gizleyen ve harcamayı güzel gösteren sözde erdemdir. Zira yağmur yağdığında bitkiyi yetiştiriyor olsa da üzerinde az bir toprak katmanı bulunan bir kayaya yağdığında, üzerindeki katmanı akıtmak ve kayayı çıplak bırakmak suretiyle gerçekte, o kayaya zarar verir. Aynı şekilde eli bolluk ve cömertlik, kişinin faziletini yükselten bir erdem olmasına rağmen, bu faziletler doğru niyet ve maksatla yapılmadığı takdirde fazileti artırmaz. Bu koşullar olmadan infak edilen mal ve servet, üstü ince toprak tabakasıyla kapalı çıplak kayaya yağın yağmur

⁷⁹ el-Bakara 2/264 (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِقًا لِلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِرُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) (فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَكَبَّهٗ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ ؕ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ).

⁸⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 5/521-522.

⁸¹ Veli Ulutürk, *Kur'an'da Temsilî Anlatım* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 43.

⁸² Çelik, *Teşbih, Temsil ve Tasvirler Işığında Kur'an'da İnsan*, 398.

gibi boşa gittiğinde, böyle bir sadaka da tıpkı taşın üzerine konulmuş tohum misali boşa gider.⁸³ Buna göre karşı tarafa sıkıntı vererek ifa edilen sadaka, münafık kimsenin ameli gibi boşa gider. Yağmurun, üzerinde toprak tabakası olan kayanın tozunu alıp üzerinde bir şey bırakmadığı gibi münafığın yaptığı gösteriş de verdiği sadakanın sevabını alır götürür. Sonuçta verdiği sadakadan az bir şey dahi olsa sevap alamaz.⁸⁴

Netice itibarıyla, başa kakılarak ve gönül incitilerek yapılan infak, Allah Teâlâ'nın rızasını kazanmak amacıyla değil, riya/gösteriş amacıyla yapılmış olur ki bu da Allah'a inanmayanların davranış şeklidir. Bu manada Allah adına yapıldığı izlenimi verilerek, fakat diğer insanlar görsün ve övsün diye yapılan her türlü fiil ve davranış, arka planda bir soruna işaret etmektedir. Niyet ve samimiyetten yoksun her türlü iyi görünümlü davranış, üzeri ince bir toprak katmanıyla örtülmüş bir kaya gibidir. Görüntü olarak ideal bir bahçe veya arazi görüntüsü veren bu kayanın toprağı sıyrıldığında, altından gerçek ve katı yüzü ortaya çıkar ki aslında orası bir şeyin ekilemeyeceği ekilse bile tohumun yetişmeyeceği bir yerdir.⁸⁵ Benzer şekilde ilgili âyetteki yağmur meseliyle de hem inanç hem de davranışlar noktasında kişilerin kendi içindeki maskelerin ve sahte niyetlerin, yağın yağmurun kayanın toprağını kaldırması gibi Allah Teâlâ'nın ortadan kaldırmaya çalıştığı mesajı verilmektedir. Ayrıca ihtiyaç sahiplerine yapılacak her türlü yardımın, eziyetsiz ve minnetsiz yapılması gerektiği; gönül kırmak ve başa kakmak suretiyle yapılan yardımların, sahibine herhangi bir sevap kazandırmayacağı gerçeği anlatılmaktadır.

3.6. Yağmurla Birlikte İki Misli Ürün Veren Bahçenin Misali

Çalışmanın önceki başlığında ele alınan meselde, yaptığı infakı başa kakan ve karşı tarafı incitme şeklinde sergiledikleri davranışlardan bahsedilmiştir. Böyle infak etmeyeninin durumu takip eden âyette başka bir temsil ile "Allah'ın rızasını kazanmak ve ruhlarındaki cömertliği kuvvetlendirmek için mallarını hayra sarf edenlerin durumu, bir tepede kurulmuş güzel bir bahçeye benzer ki, üzerine bol yağmur yağmış da iki kat ürün vermiştir. Bol yağmur yağmasa bile bir çisinti düşer (de yine ürün verir). Allah, yaptıklarını görmektedir."⁸⁶ ifadeleriyle anlatılmaktadır.

Çalışmada zikredilen bir önceki meselde, infak yapan, ancak aynı zamanda eziyet edenlerin durumuna değinilmişken, bu âyette ise söz konusu

⁸³ Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1/210-211.

⁸⁴ Mehmed Vehbi Efendi, *Büyük Kur'ân Tefsiri; Hülâsatu'l beyân fi tefsiri'l- Kur'ân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 1/492.

⁸⁵ Yıldız, *Kur'ân-ı Kerîm'de Yağmur*, 143.

⁸⁶ el-Bakara 2/265 (وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيْتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا (ضِعْفَيْنِ فَإِنَّ لَهَا ثَمْرًا مِثْلَهَا وَابِلٌ فَطَالَ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

meselin tam tersi anlatılmaktadır. Her ikisinde de ortak nokta, sağanak hâlinde yağmurun yağması olmakla birlikte yağmurun yağdığı yer sonucu değiştirmektedir. Üzerinde birazcık toprak olan bir kayaya yağmur yağdığında o toprağı alıp götürürken, aynı yağmur tepede bulunan bir bahçeye yağdığında ürün verimi kat kat artırmaktadır. İşte, ihtiyaç sahiplerine maldan vermek de böyle bir şeydir. Verirken hem eziyet edip hem Allah Teâlâ'nın hoşnutluğunu arayanlar, dışarıdan bakıldığında bir şey vermekte gibi görünseler de fakat davranış aynı olsa da sonuçları tamamen farklıdır.⁸⁷

Âyette zikredilen temsil, malını Allah Teâlâ yolunda ve hayır işlerinde sarfedenlerin durumunu beyan etmektedir. Malını O'nun hoşnutluğunu kazanmak için ve bu yolla kendilerini, amellerini, mallarını ve din kardeşlerini her türlü ifsat edici temayüllerden ve sarsıntılardan korumak için canı gönülden infakta bulunanların durumu âyette anlatılan bahçenin durumuna benzetilmektedir.⁸⁸

Yukarıda zikredilen yorumun dışında, âyette mü'minin kalbinin bir bahçeyi temsil ettiği de ifade edilmektedir. Buna göre imanla yoğrulmuş bir kalp ve gülümsemeyle güzelleşmiş bir gönül sahibi olan mü'min, sadece Allah Teâlâ'nın hoşnutluğunu kazanmak maksadıyla infak eder ve yaptığı eylemin hayırlı olduğuna samimiyetle inanır. Onun bu infakı, onun imanından coşup gelmekte, bu davranışının kökleri vicdanının derinliklerinde bulunmaktadır.⁸⁹ İşte mü'minin inanan kalbi, üstünde toprak olan, yağın yağmurla canlanıp yemyeşil olan; bitkileri yetişen verimli bir bahçe ile temsil edilmektedir. Yağmurun, toprağı canlandırıp yeşertmesi sonucunda bereketli mahsule ulaşıldığı gibi mü'minin de Allah rızası için harcaması, onun gönlünü arındırıp yaratıcısıyla olan bağı kuvvetlendirmekte, malını da temizleyip artırmaktadır. Ayrıca bu sadakalar, yağmurla birlikte bahçenin tüm mahsulüyle yetişmesi gibi İslâm toplumunu islah etmekte ve geliştirmektedir.⁹⁰ Bu bahçenin toprağı, önceki örnekteki kayaya göre daha çok mümbittir. Burada, sahih niyetle malını Allah yolunda harcayan kimsenin toprağı, çok verimli büyük bir tarla misalidir. O, imkânı ve kapasitesi ölçüsünde iyilikler yapar, cömertlikte bulunur. Onun hayrı ve iyilikleri ise yağmurun miktarıyla ilişkili değildir, devamlı mahsul veren bahçe gibidir ki kesinlikle akamete uğramaz.

Bu meselde, malını Allah yolunda harcayan kişi, toprağı verimli, bitkisi bol, yağmuru çok olan ve verimi yüksek bir yerde bulunan bahçeye; yapılan miktarlı harcama, güçlü yağmura; az harcamaysa çisenti halindeki yağmura benzetilmektedir. Yüksekteki verimli bahçeye yağın yağmur miktarının,

⁸⁷ Eren, *Kur'ân'da Teşbih ve Temsiller*, 57.

⁸⁸ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/43.

⁸⁹ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 2003), 3/309.

⁹⁰ Çelik, *Teşbih, Temsil ve Tasvirler Işığında Kur'ân'da İnsan*, 397.

bahçedeki verimden bir şey eksiltirememesi gibi böyle verimli bahçeye benzeyen kişilerin çok veya az infak yapması da onların alacağı sevaptan eksiltme yapmaz. Çünkü böyle biri, yaptığı infakı insanlara riya için değil, sadece ve sadece Allah'ın hoşnutluğu için yapmaktadır.⁹¹

Netice itibarıyla, ilgili âyetten, Allah Teâlâ'nın rızası için ve gönülden, inançlarının yönlendirdiği bir karara uygun olarak ihtiyaç sahibine yardım edenlerin, niyet ve samimiyetlerinin derecesine uygun sonuç alacakları bildirilmektedir. Bu durum, zararlı rüzgârları almayan kapalı bir yamaç üzerine kurulmuş, yağın yağmurun miktarına bakmaksızın mahsul veren bahçeye benzetilmektedir. İhtiyaç sahiplerine yapılan yardımı Allah Teâlâ'nın rızası haricinde başka bir amaçla gerçekleştirenlerin örneği ise âyette temsil edilen bir bahçe; yani sadaka, verilen mal ise paradır. Bu maldan verilmiş ve servetleri azalmıştır; bu tutumları onlara sevap kazandırmayacaktır. Sonuç olarak bu tür kimselerin elleri, ahirette, sevaba muhtaç olduklarında boş kalacaklardır.

3.7. Dünya Hayatının Sararan Yeşilliklere Benzetilmesi

Kur'an'da, dünya hayatının durumu ve değersizliği, yağmur merkezli bir temsil kullanılarak *"Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği ziraatçilerin hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur. Ahirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah'ın mağfireti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldatici bir geçimlikten başka bir şey değildir."*⁹² şeklindeki ifadelerle anlatılmaktadır.

Zikredilen âyet, öncelikle akla hitap ederek dünyanın eğlence, oyun, övünme, süs, mal ve evlatta çokluk yarışı olduğuna dikkat çekmektedir. Akabinde bu hakikatleri bir misalle muhatabın zihnine daha yakın hâle getirmektedir. Zemahşerî'nin de belirttiği gibi âyette verilen temsil, temelde dünyanın geçiciliğine ve menfaatinin azlığına dikkat çekmektedir.⁹³ Bir ressamın fırça kullanarak tablo çizmesi gibi bu âyette de kelimeler kullanılmak suretiyle dünya hayatının mahiyeti ve akıbeti ortaya konulmaktadır. Bu manada gökten yağın yağmurla etraf yeşillenmekte, bitkilerdeki canlılık, yeşillik insanların hoşuna gitmektedir. Fakat bu yeşillik, bir süre sonra sararmakta ardından da o yeşilliklerin yerini çöp yığınları almaktadır.⁹⁴

Âyette, dünya hayatının temsiline geçilmeden önce, dünyada insanlar tarafından önemli gibi görülen çoğu olayın aslında oyun ve eğlencenin bir

⁹¹ Yıldız, *Kur'an-ı Kerim'de Yağmur*, 144.

⁹² el-Hadîd 57/20 (اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُؤٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاؤُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ) (فَمَنْ يَهْبِطْ فَتَرِيهِ مُسْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ).

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/478.

⁹⁴ Eren, *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller*, 115.

parçası olduğu hatırlatılmaktadır. Bu bağlamda dünyanın yalnızca bir oyun, eğlence, süs, övünç vesilesi, mal ve evlat sahibi olmaktan ibaret olduğu vasıfları üzerinde durulmaktadır.⁹⁵ Burada her ne kadar dünya hayatı hoşagiden şeylerle çevrelenmişse de aslında onların asılsız olduğuna; fakat insanın da bunu asıl ve kalıcı zannedip aldandığına; onların asıl ve nihaî hedef olarak görülmemesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Fakat burada, Kur'an'da bu temsilin ve vurgunun amacının insanı dünyadan uzaklaştırmak olmadığını iyi kavranması gerekmektedir. Bu anlamda Saîd b. Cübeyr'e (ö. 94/713 [?]) atfedilen "Dünya, seni, ahireti elde etmekten engelliyorsa aldanış metadır. Fakat seni Allah'ın rızasını ve ahiret mutluluğunu kazanmaya götürüyorsa, o zaman da ne güzel bir vesiledir!" sözü daha da anlam kazanmaktadır.⁹⁶

İlgili âyette, dünya hayatının durumu, yağmurun yeşertmesinin geçmesiyle artık kuruyup giden bitkilerin temsiliyle anlatılmaktadır. İnsanın kendi yaşantısıyla, yeryüzünde büyüyen bitkiyle kurulan benzerlik, insan için her açıdan uyarıcı ve yönlendirici durumundadır. Bu manada mevsimi geldiğinde umutla ve dört gözle beklenen yağmurun yağmasıyla, yeryüzü kabarıp, taşıdığı kökler ve tohumlar harekete geçer, bitkiler yeşerir ve büyümeye başlar. Bitkilerin bu güzel hâli çiftçileri dahi kıskandırır. Fakat bunlar bu özelliklerini devamlı olarak koruyamaz ve zamanla kururlar. Yeşilken kuruyup sapsarı kesilirler. Ardından da köklerinden koparak toz-toprak haline gelirler. İşte, dünya hayatı da bu örnekten başka bir şey değildir. İnsan, tıpkı filizlenen bir bitki gibi annesinden dünyaya gelir, gençlik dönemine ulaşır, akabinde bitkilerin sararıp solması gibi ihtiyarlayıp, nihayetinde de vefat eder ve geldiği yer olan toprağa döner.⁹⁷ Ayrıca burada çiftçiler, toprağı ektikten sonra nasıl tohumun büyüyerek olgunlaşması için Allah'ın yağdıracağı yağmura muhtaçlarsa, insanın da dünyada malı ve evladiyla övünebilmesi için Allah'ın bunları nimet olarak insana vermesine muhtaç oldukları gerçeğine de işaret edilmektedir.

SONUÇ

Kur'an'ın gönderiliş amacının temelinde muhataplara tek ilâh olan Allah'ı tanıtmak ve onların O'nun emirlere uyup nehiyelerinden kaçmalarını sağlamak vardır. Bu amaç gerçekleştirilirken de emir ve yasaklar bazen Kur'an'da sözlü olarak doğrudan ifade edilmiş, bazen de misallerle desteklenerek dolaylı bir şekilde belirtilmiştir. Kevnî âyetlere de bakıldığında da durumun farklı olmadığı gözlemlenmektedir. Bir bilim kitabı olmaması hasebiyle Kur'an'da bu âyetler bir amaç değil, yalnızca Kur'an'ın gönderiliş amacına hizmet eden araçlar olarak değerlendirilebilir. Bu nedenledir ki

⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/463-464.

⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/464.

⁹⁷ Yıldız, *Kur'an-ı Kerim'de Yağmur*, 155.

ilgili âyetlerde Allah'ın varlığını, birliğini, ilmini ve kudretini gösterirken, insanın ölümüne ve daha sonra diriltilmesine kadar, anlatılan tüm vakıalardan bahsedilirken genellikle insanların gözleri önünde cereyan eden ve devamlı olarak gözlemedikleri olaylara değinilmektedir. Bunun için muhatapların anlamalarının kolaylaştırılması için akıcı ve anlaşılır bir dil kullanılmış, okuyucu kitlenin zihnini her daim canlı tutmak adına da teşbih, temsil ve tasvir gibi edebî sanatlara bolca yer verilmiştir.

Doğa olaylarından biri olan ve bazı soyut olgu ve olayların anlaşılmasında bir temsil aracı olarak kullanılan yağmurun, Kur'an'da *matar*, *berad*, *mâ'*, *sayyib*, *vâbil*, *tall*, *gays*, *midrâr*, *rac'*, *rahmet*, *rızk* ve *vedk* gibi çeşitli terimlerle ifade edildiği görülmektedir. Bu çeşitlilik, -kevnî âyetlerde olduğu gibi- bilimsel bilgilerle değil, yağmurun gerçekleşmesiyle yeryüzünün ve insanoglunun sağladığı faydaları, yağmurun önemli bir nimet olduğu, Kur'anî bir üslûp olarak temsil diliyle anlatılmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an'da, dünya hayatının yağmura/suya benzetilmesi, ölü toprağın yağmurla can bulması, hakkın suya bâtilin köpüğe benzetilmesi, sağanak yağmura tutulmuş kimsenin misali, başa kakılarak yapılan hayrın kayaya yağın yağmura benzetilmesi, yağmurla birlikte iki misli ürün veren bahçenin örneği ve dünya hayatının sararan yeşilliklere benzetilmesi gibi temsiller verilmek suretiyle muhataplara bizzat şahit oldukları yağmur olayı referans alınarak mesajlar verilmiştir.


Kur'an'da kullanılan bu tür temsili anlatımlarla, muhatapların zihninde verilmek istenilen anlamlar, muhataplar tarafından bizzat şahit oldukları durumlar ve manzaralar eşliğinde canlı bir yaşantıya dönüştürülmektedir. Böylelikle olaylar, canlı bir hâle sokularak, muhataplar olayların gerçekleşeceği alanlara çekilmek suretiyle onların düşünmeleri ve ibret almaları teşvik edilmektedir. Çoğunluğunu Mekki âyetlerin oluşturduğu yağmur temsillerinde daha çok dünya hayatının geçiciliği, sahip olunan mal ve çocukların bu dünyanın süsü olduğu, kısa bir süre sonra fani olanın yok olacağı, sadece güzel amellerin kalacağı, öldükten sonra tekrar dirilmenin kesinlikle gerçekleşeceği, hakikatten yüz çevirmenin geçerli bir gerekçesinin olmadığı, inanmayanların içerisinde buldukları durumdan kurtulmalarının yolunun ilâhî vahye itaat etmekten geçtiği gibi daha çok Mekke dönemi-ne ait, konular üzerinden muhataplara mesajlar verildiği görülmektedir.

KAYNAKÇA


- Abdalî, Şerif Mansur b. Avn. *el-Emsâl fi'l-Kur'ân*. Cidde: Âlemül'-Ma'rife, 1985.
 Abdü'l-Bâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2001.
 Ateş, Avnullah Enes. *Meâllerin İstiare Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiü's-sahîh*. thk. Heyet. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
 Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-lüga ve shâhü'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgâfur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.

- Çelik, Ömer. *Teşbih, Temsil ve Tasvirler Işığında Kur'an'da İnsan*. İzmir: Akademi Yayınları, 2010.
- Demir, Şehmus. *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması (Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Durmuş, İsmail. "Temsil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/434-435. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, Süyûtî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi'tefsîr-i bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2010.
- Elmalı, Hüseyin. "Tasvir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/135-136. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, , 1979.
- Eren, Şadi. *Kur'an'da Temsiller*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Eren, Şadi. *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller*. İzmir: Akademi Yayınları, 2006.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed 'Avd Mer'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Güler, Nurdane - Erdem, Satı Zehra. "Hulâsatü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an'da Temsîlî Anlatım -Bakara Suresi Özelinde-". *Kalemname* 7/13 (2022), 92-105.
- Hillî, Ebü'l-Mehâsin Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî. *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye fi 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî'*, thk. Nesîb Neşâvî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1992.
- Işık, Şemsettin. "Kur'an-ı Kerim'de Matar Kelimesinin Anlam Alanı (Vucûh ve Nezâir Bağlamında)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 209-230.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-lüga*. thk. Remzî Münîr Ba'labekki. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dîmaşk: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, ts.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1996.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn. *Kifâyetü't-tâlib fi nakdi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib*, thk. Nurî Kaysî vd. Kahire: Mektebetü Şa'ir Şefîk Cebrî, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1991.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâga: el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim İtfiyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısri, 2. Basım, 1964.
- Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru'l-fenni fi'l-Kur'ân*. Mısır: Dârü's-Şurûk, 2002.
- Kutub, Seyyid. *fi Zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 32. Basım, 2003.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelîmî't-Tayyib, 1998.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", *2. Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1934.
- Sağdıç, Sedat. "Arap Dili ve Belâgatı Açısından Teşbîh-i Temsil ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil", *Dergiabant* 6/11 (2018), 139-153.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil. *Fikhü'l-lüga ve srrü'l-'Arabiyye*. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Seyithanoğlu, Ayşe. *Kur'an Meselleri -Maksat ve Mesajları-*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Temel, Nihat. *Kur'ân-ı Kerîm'de ve Sosyo-Kültürel Hayatımızda Su*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an knâ'i'r-reyb*. 17 Cilt. Ebûdabî: Caizetü Dübey ed-Devliyye li'l Kur'ani'l-Kerim, 2013.
- Ulutürk, Veli. *Kur'an'da Temsilî Anlatım*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Vehbe ez-Zühaylî. *et-Tefsîru'l-münîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991.
- Vehbi Efendi, Mehmed. *Büyük Kur'an Tefsîri; Hülâsatü'l beyân fi tefsîri'l- Kur'ân*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Yaşar, Mehmet. "Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Tefsirinin Beyânî Yönü ve İncelikleri", *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (2023), 637-675.
- Yıldız, Mehmet Sami. *Kur'an'da Bereket Kavramı*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.
- Yıldız, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm'de Yağmur*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1957.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Şuayip Karataş.

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024 • 589-614

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1600733


İSLAM HUKUKUNDA KADINLARA TANINAN MUAFİYETLER: HAC ÖRNEĞİ

Exemptions Granted to Women in Islamic Law: The Example of Hajj

İsa ATCI

Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Aksaray, Türkiye  ror.org/026db3d50

Assoc. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic Sciences Department of Islamic Law, Aksaray, Türkiye

 isakonevi@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-5198-3874>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 17.09.2024


Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

 **Atıf / Cite as:** Atcı, İsa. "İslam Hukukunda Kadınlara Tanınan Muafiyetler: Hac Örneği".

Mütefekkir 11/22 (2024), 589-614. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600733>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İSLAM HUKUKUNDA KADINLARA TANINAN MUAFİYETLER: HAC ÖRNEĞİ

Öz

İslâm dini, temel anlamda birbirlerine karşılık gelen hak ve sorumluluk düzleminde erkek ve kadın arasında bir ayırım gözetmemiştir. Yaşam hakkı başta olmak üzere, eğitim, sağlık ve âdil yargılanma gibi birçok hakka kadın da erkek kadar sahiptir. Ancak ibadât, muamelât ve ukûbât gibi hak ve sorumlulukların farklı olduğu bazı konular da bulunmaktadır. Bununla birlikte İslâm, üstünlüğü hak ve sorumluluklara değil sadece takvâyâ bağlayarak kadının gerçek değerini takdir etmiştir. İslâm hukukçuları da naslar ekseninde gerçekleştirdikleri içtihatlarında kadınlara ihtiyaç haline göre kolaylaştırma prensibini devreye koymuşlardır. Bu bağlamda hayız veya nifas halindeki kadınlara bu durumları devam ettiği müddetçe namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerde bazı ruhsatlar sağlanmıştır. Bu çalışmada hac ibadetinde kadın için tanınan muafiyetler konu edinmiştir. Böylece İslâm'ın kadınlara hak ettikleri değeri vermediği iddiasının hac ibadeti özelinde çürütülmesi hedeflenmiştir. Çalışma kapsamında klasik ve güncel kaynaklar taranarak konuyla ilgili veriler toplanmış ve değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Araştırma neticesinde İslâm hukukunun kadınlara gereken değeri verdiği ve diğer ibadetlerde olduğu gibi hac ibadeti esnasında da kolaylıklar sağladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hac, İnsan Onuru, Kadın Hakları, Muafiyet.

Exemptions Granted to Women in Islamic Law: The Example of Hajj

Abstract

The religion of Islam has maintained a balance based on justice between men and women in terms of rights and responsibilities. Women have the same rights as men, including the right to life, as well as other rights such as education, health, and fair trial. However, there are also certain areas, such as acts of worship ('ibādât), transactions (mu'āmalât), and punishments ('uqûbât), where rights and responsibilities differ. Nonetheless, Islam has acknowledged the true value of women by attributing superiority not to rights and responsibilities but solely to taqwâ. Islamic jurists have also applied the principle of facilitation for women based on necessity in their ijthahs, which they carried out within the framework of the texts (nass). In this context, women experiencing menstrual or postnatal bleeding have been granted certain allowances in worship, such as prayer, fasting, and Hajj, as long as they remain in this state. This study focuses on the exemptions granted to women in the hajj ritual. Thus, it is aimed to refute the claim that Islam does not give women the value they deserve, specifically in the hajj ritual. In the scope of the study, classical and contemporary sources have been reviewed, and data related to the topic have been collected and evaluated. As a result of the research, it was concluded that Islamic law gives due value to women and provides convenience during the pilgrimage as in other acts of worship.

Keywords: Islamic Law, Hajj, Human Dignity, Women's Rights, Exemption.

GİRİŞ

Günümüzde, özellikle bireysel hak ve özgürlüklerle ilişkilendirilen ve insan onurunun incinmesine etki eden bazı kültürel normların dini kökenli olduğu yanlışlığı yaygındır. Bu yanlışlık, insanları dinden soğutmaktadır. Zira dinin insanı değerli kılmadığı düşüncesini zihinlere yerleştirmektedir. Ancak Kur'an ve sünnet insanın yüceliğini ve onurlu bir varlık olarak yaratıldığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, insan onurunu zedeleyen davranışların

ve hak ihlallerinin ilahi kaynaklı değil, insanların yanlış yorum ve eylemlerinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

İnsan onuru, dinî ve ahlâkî kökenlere dayanan bir kavram olarak derin anlamlar taşır. Dinî inançlar ve ahlâkî değerler, insan onurunu koruma ve geliştirme konusunda merkezi bir rol oynar. Bu inanç ve değerler, bireyin iç dünyasında sağlam bir dayanak oluşturarak, kişinin kendine ve çevresine saygılı bir yaşam sürmesine yardımcı olur.¹ İslâm hukuk sisteminde insanın onurlu bir varlık olduğu teyit edilmiştir. Bu düşünce Allah'ın insanı mükerrem (onurlu) kıldığını² ve en güzel yaratılış üzere var ettiğini³ vurguladığı ilâhî mesajlarına dayanmaktadır. Nitekim Yüce Allah, mükerrem olarak yarattığı insana onurunun nişanesi olarak melekleri secde ettirmiştir.⁴ Faydalı ve iyi olan fiilleri emretmiş, zararlı ve kötü fiilleri ise yasaklamıştır. Taşyabileceğinden fazla sorumluluk yüklememiş⁵ zorluk yerine kolaylığı sunmuştur.⁶ Yaraticının insana bahsettiği bu yüksek onur, onun hakkında vaz' ettiği hükümlere de yansımıştır. Fakihler de Şâri'in belirlediği ilkeler çerçevesinde icihad etmişlerdir. İctihadlarında zaman zaman kadın/erkek ayırımı yapmış ve her bir cins için; ihtiyaç, kabiliyet ve mazeretleri çerçevesinde farklı hükümler tesis etmişlerdir. Bu çalışmada hac ibadeti özelinde kadınlara yönelik tesis edilmiş hükümlerde insan onurunun ne denli gözetildiği takip edilmeye çalışılacaktır.

Ülkemizde insan onurunu konu edinen doktora ve yüksek lisans tez çalışmalarının sayıca çok az olduğu görülmüştür. Bunların arasında fıkıh alanında yapılan tez çalışmaları ise bir elin parmaklarını geçmeyecek düzeydedir. Fıkıh alanında yapılmış olan bazı tez ve makale çalışmaları şunlardır:

1. Necmettin Nuri Çetiner tarafından "*İnsana Hürmetin Fıkıha Etkisi*" ismiyle hazırlanan yüksek lisans tez çalışması ibadetler özelinde insan onurunun gözetildiği düşüncesini teyit eden ve tespit edebildiğimiz tek tez çalışmasıdır. Bu çalışmada fıkıhın bütün alanları ele alınmamış, konular detaylandırılmamış, bazı örnekler verilerek insan onurunun gözetildiği tezi delillendirilmeye çalışılmıştır. Ancak hac konusuna hiç yer verilmemiştir.⁷

2. "*İslâm Hukukunda Cezaların İnsan Onuru Üzerindeki Etkisi*" başlıklı yüksek lisans çalışmasında Fadime Aktaş, insan onuru düşüncesinin İslâm

¹ Harun Çağlayan, "İnsan Onuru Bağlamında Sorumluluk Bilinci", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2015), 117.

² *Kur'ân Yolu*, Erişim: 03 Ocak 2024; el-İsrâ 17/70.

³ et-Tîn 95/4.

⁴ el-A'râf 7/11; el-Bakara 2/34.

⁵ el-Bakara 2/286.

⁶ el-Bakara 2/185; el-İnşirâh 94/5.

⁷ bk. Necmettin Nuri Çetiner, *İnsana Hürmetin Fıkıha Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

ceza hukuku hükümlerine etkisi üzerinde durmuştur.⁸

3. Hiwa Musa Abdullah, “*Kur’an-ı Kerim’de Kadın Onuru*” başlığı ile hazırladığı yüksek lisans tez çalışmasında ağırlıklı olarak kadın onuru, şahitlik, miras, teaddüd-i zevecât gibi konular ekseninde kadına verilen değeri araştırma konusu etmiştir.⁹

4. “*İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru*” başlıklı makalesinde Ömer Faruk Habergetiren konuyu zarurât-ı hamse çerçevesinde ele almıştır. Bu bağlamda çalışmada dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunmasına yönelik hükümlerin insan onuru düşüncesini teyit ettiğini delillendirmeye çalışılmıştır.¹⁰

5. “*Yoksulluk, İnsan Onuru ve Din*” başlıklı makalesinde Mustafa Macit, adâlet ve kader gibi kavramlar ekseninde dinin yoksulluktan dolayı onuru incinen insanları rehabilite görevi üstendiğini temellendirmeye çalışmıştır.¹¹

6. Mustafa Önder, “*Kur’an ve Sünnet’te İnsan Onuruna Eğitim Açısından Yaklaşım*” başlıklı makale çalışmasında, insan onuruna İslâm’ın verdiği önemi Kur’an ve sünnete dayanarak ele almıştır.¹²

Çalışmamız insan onuru düşüncesinin ve İslâm’ın kadınlara sağladığı muafiyetlerin hac ibadeti ile ilgili hükümlere yansımaları konu edinmesi açısından söz konusu çalışmalardan farklıdır.

1. İNSAN HAKLARI VE İNSAN ONURU DÜŞÜNCESİ

Onur kavramı sözlükte insanın kendisine karşı duyduğu saygı, haysiyet, izzet-i nefis ve şeref anlamlarını ifade etmektedir.¹³ İnsan onuru, insan hakları düşüncesinin temel dayanağını oluşturur ve bu hakların meşruiyetini sağlar. Keza, ahlâkî sorumlulukları gündeme getirerek insan haklarının evrensel geçerliliğini vurgular. Bu nedenle insan onuru kavramı, insan haklarıyla ilgili düşünce ve eylemlerin merkezinde yer alır ve insanın değerini, saygınlığını ve özgürlüğünü koruma çabalarını destekler. Bu bağlamda, insan onuru temel hakların nüvesini oluşturur ve bu hakların reel şartlarda ne anlama geldiğini tanımlamaya yardımcı olur. Eşitlik, özgürlük ve bütün-

⁸ bk. Fadime Aktaş, *İslâm Hukukunda Cezaların İnsan Onuru Üzerindeki Etkisi* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁹ bk. Hiwa Musa Abdullah, *Kur’an-ı Kerim’de Kadın Onuru* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

¹⁰ bk. Ömer Faruk Habergetiren, “İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 150-169. <https://doi.org/10.32711/tiad.539625>.

¹¹ bk. Mustafa Macit, “Yoksulluk, İnsan Onuru ve Din”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 102-116.

¹² bk. Mustafa Önder, “Kur’an ve Sünnet’te İnsan Onuruna Eğitim Açısından Yaklaşım” *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2015), 37-56.

¹³ TDK Türkçe Sözlük. “Onur”, Erişim 23.03.2022.

lük gibi haklar, insan onurunun birer yansıması olarak görülür. Bu nedenle, özellikle hukuk sisteminde boşluklar olduğunda veya çatışan temel haklar mevcut olduğunda, insan onuru kavramı mahkemelerin çözüm bulmasına yardımcı olabilir. Mahkemeler, insan hakları kataloğunu insan onuru perspektifinden yorumlayarak yasal kararlar alabilirler. Bu perspektif, yasaların yorumlanmasında bir rehber olarak işlev görür ve hak temelli bütün hukuk anlayışları açısından önemli bir gaye veya yüksek bir değer olarak hareket eder.¹⁴

2. İSLÂM'IN KADINA VERDİĞİ DEĞER

Yüce Allah, insanları erkek-kadın ayırımı yapmaksızın onurlu yarattığını ifade etmiştir.¹⁵ Üstünlüğü cinsiyet, etnik köken ve asalete değil takvâli olmaya bağlamıştır.¹⁶ Buna mukabil İslâm öncesi toplumlarda tarihin hemen her evresinde kadın insan olması hasebiyle doğuştan sahip olduğu birçok hakkından mahrum bırakılmıştır. Öyle ki bazı toplumlarda kadın rahatlıkla alınıp satılabilen bir mülk kategorisinde değerlendirilerek onuru çiğnenmiştir.¹⁷ Hatta daha da ileri gidilerek insan olarak kabul edilip edilmemesi dahi tartışma konusu edilmiştir.¹⁸

İslâm'ın kadına atfettiği kıymeti kavrayabilmek için öncelikle İslâm öncesi toplumlarda kadının konumuna bakmakta fayda vardır. Zira insanlık tarihinde kadın onurunun aldığı yaraları zikretmeden İslâm'ın ona bahsettiği değeri hakıyla anlamak mümkün olmayacaktır.

Yahudi hukukuna bakıldığında oldukça dışlayıcı bir kadın algısının hâkim olduğu görülmektedir. Babaya kızını satma hakkı verilmiştir.¹⁹ Kadınlar âdet gördükleri veya lohusa oldukları dönemlerde kirli kabul edilmiş ve temiz sayılmak için günleri dolduğunda tapınağa adak sunmaları istenmiştir.²⁰ Bu ve benzeri örnekler Yahudiliğin kadına karşı tavrını göstermesi açısından önemlidir.²¹

Hıristiyanlık kadına verdiği değer açısından Yahudilik ile paralel bir

¹⁴ Semih Batur Kaya, "Bir İnsan Hakları Kategorisi Olarak İnsan Onuru Kavramı ve Türkiye'deki Uygulaması Üzerine Bir Analiz", *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 346-347-350; Paolo G. Carozza, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights: A Reply", *The European Journal of International Law Review* 19/5 (2008), 932.

¹⁵ el-İsrâ 17/70.

¹⁶ el-Hucurât 49/13.

¹⁷ Ziya Kazıcı, "İslâm'da Kadın: (Bir Mukayese)", *İlahiyat Akademi Dergisi* 11 (2020), 58.

¹⁸ Mahmut Sönmez, "Âyetler Işığında İslâm'ın Kadına Verdiği Değer" *Uluslararası İslâm ve Kadın Çalıştay* (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 511.

¹⁹ "Eğer bir adam kızını cariye olarak satarsa, kız erkek köleler gibi özgür bırakılmayacak. Efendisi kızla nişanlanır, sonra kızdan hoşlanmazsa, kızın geri alınmasına izin vermelidir. Kızı aldattığı için onu yabancılara satamaz." bk. *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2002), Çık. 21: 7-8.

²⁰ Lev. 12:6; 15: 28-30.

²¹ M. Tayyib Okıç, *İslâmiyette Kadın Öğretimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1979), 7.

seyir izlemiştir. Kadın ilk günahın (Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesi) müsebbibi sayılmış ve toplumu bu fitne(!) kaynağının şerrinden korumak için tedbirler alınmıştır. Hıristiyanlar, kadına şeytan nazarıyla bakmış; boşanmış bir kadınla evlenmeyi zina gibi değerlendirmişlerdir.²² 16. yüzyıla kadar kadının İncil'e el sürmesi ve onu okuması yasaklanmıştır. İngiltere Krallığı döneminde 5. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar kocaya karısını satma hakkı dahi verilmiştir.²³

İslâm öncesi cahiliye döneminde de özellikle bazı kabilelerde kadına hiçbir değer verilmediği görülmektedir. Kız olarak doğması sebebiyle bebekler utanç vesilesi kabul edilmiş ve hatta diri diri toprağa gömülmüştür.²⁴ Kadın erkeğin şehvi isteklerini tatmin eden bir araç olarak görülmüştür. Miras alma hakkı tanınmamıştır. Kocasını ölen bir kadına üvey oğlunun veya kocasının kardeşinin, üstüne cübbesini atmak suretiyle sahiplenmesi; onunla evlenmesi veya başkasına ücret mukabili satması doğal bir hak olarak kabul edilmiştir.²⁵

İslâm, kadını hor görüldüğü mevkiden üstün bir konuma yükseltmiş, onurunu yücelterek erkekle eşit bir düzeye getirmiştir. Erkeklerle tanınan temel insan haklarını kadınlara da eşit şekilde sağlamıştır. Bu çerçevede hayat hakkı, mülkiyet ve tasarruf hakkı, adalet ve eşitlik hakkı, konut dokunulmazlığı hakkı, bireysel izzet ve onurun korunması hakkı, inanç ve düşünce özgürlüğü hakkı, evlenme ve aile kurma hakkı, özel hayatın gizliliği ve dokunulmazlığı hakkı gibi temel hakları kadınlara da tanımıştır.²⁶

Allah sadece erkeklere değil, insan olma vasfında değerli kabul ederek kadınlara da hitapta bulunmuştur. Hucurât Sûresi'nin 13. âyeti bu hususta önemlidir. Söz konusu âyette: *"Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır"* buyuran Allah, *"sizi yarattık; ...sizi kıldık, ... kabilelere ayırdık..."* ifadeleri ile kadın ve erkeğin varlıkta eşit olduklarını, cinsiyet, ırk ve aidiyetlerin kendisi tarafından başıslanmış birer vasıf olduğunu ve üstünlük vesilesi olamayacağını beyan etmiştir. Başka bir âyette kadının kocası için huzur kaynağı olduğuna, kocası ile eşit düzeyde yaratıldığına işaret etmek üzere, *"Sizi bir tek nefisten yaratan, on-*

²² Mat. 5: 32.

²³ M. Raif Ogan, *İslâm Hukuku* (İstanbul: Alkaya Matbaası, 1958), 71.

²⁴ el-En'âm 6/139-140; en-Nahl 16/58-59; el-İsrâ 17/31; ez-Zuhruf 43/16-18; et-Tekvîr 81/8-9.

²⁵ Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, 19.

²⁶ Amine Vedud - Muhsin, *Kur'ân ve Kadın* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 37, 62, 63, 65, 67; Abdullah Kahraman, "İslam Hukukunda Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 26; Sönmez, "Âyetler Işığında İslâm'ın Kadına Verdiği Değer", 519.

dan da yanında huzur bulsun diye eşini (Havva'yı) yaratan O'dur."²⁷ buyurmuştur.

Kur'an'ı tebyin ve tebliğ eden İslâm Peygamberi, kadının hayatı boyunca üstlendiği bütün rollere ayrı ayrı işaret ederek ona üstün bir değer atfetmiştir. Kız çocuklarına adeta pozitif ayrımcılık yapmış, onlara güzel davranmayı teşvik etmiştir. Bu hususa dikkat çekmek üzere "Kimin bir kız çocuğu olur da oğlunu ona tercih etmez, onu hor görmez ve toprağa gömmezse, Allah onu cennete koyar."²⁸ buyurmuştur. Başka bir hadislerinde ise "Kim, kız çocuklarına ihsan ederse, bu onunla cehennem arasında bir perde olur", başka bir rivâyette "Onlar sebebiyle ona cenneti vâcip kılar yahut cehennemden azat eder."²⁹ buyurmuştur. Hz. Peygamber, sadece sözlü teşviklerde bulunmamış davranışlarıyla da örnek olmuştur. Kızı Fatıma ziyaretine geldiği zaman ayağa kalkarak onu karşılamış, yanına oturarak sıcak bir ilgi ile muhabbetini göstermiştir.³⁰ Bu hususta başka teşvikleri de hadis eserlerinde nakledilmiştir.³¹

Peygamber efendimiz kadına anne olarak da büyük bir değer vermiştir. Öyle ki anneye gösterilen saygının, verilen değer ve onun hizmetinde bulunmanın cennete girme vesilesi olacağını müjdelemiştir.³² Hayat felsefeleri günümüze intikal eden eski medeniyetlere mensup hiçbir toplumda kadınlara bu denli bir değer atfedilmiş değildir. Hz. Peygamber'in, mescitte namaz kıldırırken bir çocuk ağlaması duyması üzerine annenin yavrusunun ağlamasından dolayı üzülerek sıkıntıya düşmemesi için namazı kısa tuttuğu nakledilmiştir.³³

İslâm, kadını bir eş olarak da değerli bulmuştur. Kadını istişare etmeye değer bir insan olarak kabul etmiştir. Hz. Peygamber risâletinin ilk yıllarında Hz. Hatice ile dertleştiği gibi sonraki süreçlerde de zaman zaman eşleri

²⁷ el-A'râf 7/189.

²⁸ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Edeb" 120.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Edeb" 18, "Zekât" 10; Ebü'l-Hüseyn Müslîm b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374-75/1955-56), "Birr" 147, 148; Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), "Birr" 13.

³⁰ Buhârî, "Menâkib" 25; Müslîm, "Fezâilu's-Sahâbe" 98, 99; Ebû Abdillâh b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Cenâiz" 64; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 4/282.

³¹ Bk. Müslîm, "Birr" 149; Tirmizî, "Birr" 13; Ebû Dâvûd, "Edeb" 120.

³² Ali el-Kârî, Ali b. Muhammed Ebü'l-Hüseyn, el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002), 7/3097.

³³ Buhârî, "Ezân" 65-163; Müslîm, "Salât" 192; Ebû Dâvûd, "Salât" 123; Tirmizî, "Salât" 159; İbn Mâce, "İkâmet" 49.

ile dertleşmiş ve istişarelerde bulunmuştur. Hudeybiye Antlaşmasını müteakip sahabenin ihramdan çıkma emrini uygulama hususunda gönülsüz davranmaları üzerine hanımı Ümmü Seleme ile istişaresi kaynaklarda aktarılmaktadır.³⁴

İslâm, kadına yüksek bir statü kazandırmıştır. Habeşistan ve Medine'ye hicrette kocalarının yanında yer alan kadınlar,³⁵ Allah Rasulüne biat konusunda da yok sayılmamış, onların da biatının alınmasına özen gösterilmiştir.³⁶ Müslüman kadınların başkalarına verdiği eman (himaye) geçerli sayılmıştır.³⁷ Zaman zaman kadınların savaflara katıldıkları; cephe gerisindeki hizmetlerin yürütülmesine ve yaralıların tedavisine katkı sağladıkları da rivâyet edilmiştir.³⁸

Hz. Peygamber, kadınlara yumuşak ve kibar davranılması gerektiğini güzel bir benzetmeyle ifade etmiştir. Şöyle ki, bir yolculukta hanımların develerinin yularını Enceşe isminde, güzel sesli siyahi bir köle çekmektedir. Rasulullah ona: *"Ey Enceşe, yavaş ol! Sanki kristal götürüyor gibi dikkatli olmalısın."*³⁹ buyurmuştur.

Hz. Peygamber, erkekleri hanımlarını dövmemeleri, evden çıkarmamaları ve kötü sözlerle hakaret etmemeleri hususunda uyararak *"Onlara yediklerinizden yedin, giydiklerinizden giydirin, dövmeyin ve kötü söz söylemeyin."*⁴⁰ buyurmuştur. Erkeğin hanımına iyi davranmasını konu edinen bir diğer hadislerinde ise *"Müminlerin iman bakımından en kâmil olanları ve ahlâk bakımından en güzel olanları kadınlarına hayırlı olanlarıdır."*⁴¹ buyurmuştur.

Hz. Peygamber, kadının onurunun korunması ve haklarının gözetilmesi hususunda insan olma vasfını yeterli bulmuştur. Bu bağlamda Müslüman ve gayrimüslim kadınlar arasında fark gözetmemiştir. Savaş esnasında dahi silahlanmamış olan gayrimüslim kadınların öldürülmesini yasaklamıştır.⁴²

İslâm'ın kadın onuruna verdiği değer, evlilik hukukunda da gözetilmiştir. Örneğin evlilikte denklik kadında değil erkekte aranmıştır. Başka bir

³⁴ Ebû Dâvûd, "Cihâd" 156.

³⁵ Buhârî, "Megâzi" 38; Müslîm, "Fezâilü's-sahabe" 169.

³⁶ el-Mümtehhine 60/12.

³⁷ Buhârî, "Cizye" 9; Müslîm, "Salâtü'l-Müsâfirîn" 82; Aynur Uraler, "Zeyneb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

³⁸ Buhârî, "Cihâd" 65, 66, 67. Müslîm, "Cihâd" 142.

³⁹ Buhârî, "Edeb" 90, 95; Müslîm "Fezâil" 70, 73; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dârü'l-Mugnî, 2000), "İstizân" 65.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Nikâh" 40; İbn Mâce, "Nikâh" 3-51.

⁴¹ Tirmizî, "Rada" 11.

⁴² Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Esbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Dubâi: Müessesetü Zâyid b. Sultân Âl-i Nehyân, 1425), "Cihâd" 437; Buhârî, "Cihâd" 147, 148; Müslîm, "Cihâd" 25; Ebû Dâvûd, "Cihâd" 3; Tirmizî, "Siyer" 19; İbn Mâce, "Cihâd" 30.

ifade ile kadının erkeğe denk olması değil bilakis erkeğin kadına denk olması önemsenmiştir. Buna göre erkek, evlenmek istediği kadına; Müslüman olma, dindarlık düzeyi, özgür olma, meslek, asalet, soy ve zenginlik gibi vasıflarda denk olmalı, kadından daha aşağı olmamalıdır.⁴³ Böylece kadının toplum içerisinde onuru ve gururu incinmemiş olacak; onurlu, mutlu ve huzurlu bir aile hayatı sürdürecektir.

Yukarıda çeşitli yönlerden İslâm'ın kadına verdiği değer aktarılmaya çalışmıştır. Kuşkusuz Kur'an ve sünnette, verilen örneklerden çok daha fazlası vardır. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse İslâm kadına sadece Allah tarafından kendisine bahşedilmiş olan itibarı geri kazandırmamış, aynı zamanda onurlu bir birey olarak bireysel ve sosyal hayatında mutlu olmasını da hedeflemiştir. Miras alabilmesine olanak tanımış,⁴⁴ öldüğünde vasiyetinin yerine getirilmesini hükme bağlamıştır.⁴⁵ Mülk edinme hakkına ve mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahip kılmıştır.⁴⁶ Kadın daha birçok konuda İslâm'dan önce asla sahip olmadığı haklara sahip kılınmıştır. İslâm, kadını; hizmetçi, köle ve mal statüsünden özgür ve irade sahibi birey statüsüne çıkarmıştır. Oysa kadın bu statüyü gayrimüslim toplumlarda henüz geçtiğimiz yüzyılda talep etmeye başlamıştır.⁴⁷ Bununla birlikte günümüzde kadın haklarını teslim etme konusunda atılan adımlar ve gerçekleştirilen projeler kadınları gerçekten hak sahibi kılarak onurlarını arttırmakta mıdır? Yoksa kapitalist sistemin hizmetkârı haline mi getirmektedir? Bu sorular, önyargısız bir yaklaşımla cevaplandırılması gereken önemli sorulardır.

3. HAC İBÂDETİNDE KADINLARA TANINAN MUAFİYETLER

Hac ibadeti, şartlarını taşıyan kadın ve erkek bütün Müslümanlara farz kılınmıştır.⁴⁸ Hz. Peygamber, kadınların hac ibadetini eda etmeleri konusunda son derece hassas davranmış ve onları teşvik etmiştir. Hz. Âişe'nin (ö.

⁴³ Alâeddin Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'î* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/317, 318; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 3/382; İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *el-Mugnî* (b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388), 7/33-35; Şemsüddîn Muhammed Hatîb Şirbînî, *Mugnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/270; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku* (Konya: Mistas Matbaası, 1977), 169.

⁴⁴ en-Nisâ 4/11.

⁴⁵ el-Bakara 2/180.

⁴⁶ el-Bakara 2/267; en-Nisâ 4/32.

⁴⁷ Süleyman Ateş, "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar", *İslâmi Araştırmalar* 10/4 (1997), 308.

⁴⁸ el-Bakara 2/222; el-Hac 22/27. Ayrıca bk. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebсут*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414), 4/2; Kayrevânî Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Ebû Zeyd, *er-Risâle* (b.y.: Dârü'l-Fıkr, ts.), 1/72; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm li's-Şâfiî*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1410), 2/118; İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *el-Mugnî* (b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388), 3/213.

58/678) “Ya Rasulallah! Cihad etmeyi en faziletli amel olarak tanımladınız. Biz kadınlar cihad etmeyecek miyiz?” sorusuna cevaben, “Hayır. Fakat cihâdın en faziletlisi mebrûr bir haccdır.” buyurmuştur.⁴⁹ Başka bir rivâyette ise Hz. Âişe'nin “Ya Rasulallah! Kadınlara da cihad var mıdır?” sorusuna Hz. Peygamber “Evet. Kendisinde savaş olmayan bir cihad vardır.” buyurmuştur. Hz. Âişe “nedir o?” dediğinde, “Hac ve umredir.”⁵⁰ cevabını vermiştir. Hac ibadetinin kadınlar açısından cihada eşit kılınmış olması kuşkusuz onlara büyük bir ikramdır. Fakat kadınların bu ibadeti ifa ederken özel halleri nedeniyle bazı zorluklarla karşılaştıkları bilinmektedir. İslâm bu mazereti de gözeterek hayız ve nifas hallerinde onlara kolaylıklar sağlamıştır.

3.1. Hayız ve Nifasın Mahiyeti

Kadınlara hac ibadeti hususunda sağlanan kolaylıklar ele alınmadan önce onları haccın bazı uygulamalarından muaf kılan veya geciktirmelerine olanak sağlayan hayız ve nifas hükümlerine dair birtakım bilgiler sunmak yerinde olacaktır.

Türkçe'de “âdet” ismi ile de ifade edilen hayızın lugat anlamı “akıntı” olup terim anlamı ergenlik çağından itibaren kadınların herhangi bir hastalıktan kaynaklanmaksızın düzenli olarak rahimlerinde gördükleri kanamayı ifade eder.⁵¹ Nifas, doğum sonrasında kadınların rahimlerinde gördükleri kanama olarak tanımlanır.⁵² Âdet dönemi, kadınların yaşadığı fizyolojik bir süreçtir ve tıbbi veriler bu sürecin normal olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte tarihin çeşitli dönemlerinde maalesef âdet dönemi yanlış anlaşılmıştır. Bu da kadınların toplumdan dışlanmasına yol açmıştır. Nitekim bazı din ve medeniyetler, hayız ve nifas dönemlerinde kadınları necis ve günahkâr kabul etmişlerdir. Evrensel değerlerle uyuşmayan bu tutum kadınların onurunu zedelemiştir. İslâm hukukunda ise hayız süreci doğal kabul edilerek kadınların bu dönemde ötekileştirilmesi reddedilmiştir.⁵³

Allah Teâlâ kadınların özel durumlarını “ezâ” (zorluk) olarak değerlendirmiş⁵⁴ ve onlara rahmetinin bir tecellisi olarak bazı yükümlülüklerde kolaylıklar sağlamıştır. Peygamber efendimiz de hadislerinde bu hususu pekiştirmiştir. Hz. Peygamber, “Bu âdet kanı, Allah'ın Âdem kızlarına yazdığı

⁴⁹ Buhârî, “Hac” 4.

⁵⁰ İbn Mâce, “Menâsik” 8; Muhammed b. İsmâil es-San'ânî, *Sübülü's-selâm*, (b.y.: Dârü'l-Hadîs, ts.), 1/600.

⁵¹ Ali b. Muhammed, Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Yayınevi (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 94; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, el-Herevi, Ebû Mansûr, *ez-Zâhir fî garîb-i elfâzi's-Şâfiî*, thk. Mus'ad Abdulhamid es-Sa'd (b.y.: Dârü't-Talâi', ts.), 46; Ebû Abdillâh, Şemseddin, Muhammed b. Ebû'l-Feth el-Ba'î, *el-Mutlî' alâ elfâzi'l-Muknî*, thk. Mahmud Arnavûd ve Yasın Mahmud el-Hatib (b.y.: Mektebetü's-Sevâdi li't-Tevzî', 1423/2003), 57.

⁵² Nâsir b. Abdî's-Seyyid, Ebû'l-Feth, el-Hârizmî, el-Mudarriizî, *el-Mugrib fî tertibi'l-Mu'rib* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 473.

⁵³ Ahmet Yaman, “Âdet Gören Kadının İbâdeti”, *Mehir* 2 (1998), (6-13), 5.

⁵⁴ el-Bakara 2/222.

bir durumdur."⁵⁵ buyurmak suretiyle bu durumun Allah tarafından belirlendiğine ve kadınların bu kana mâni olmak için yapabilecekleri bir şey bulunmadığına vurgu yapmıştır.⁵⁶

İslâm, bireyin yalnızca nefsi, kalbi ve malıyla değil, aynı zamanda bedeniyle de temiz olmasını istemiştir. Çünkü Allah insanı, bedenî ve fitrî vasıflarıyla en latif ve en temiz surette yaratmış ve bu temizliğin devamını emretmiştir. Özellikle namaz gibi bazı ibadetlerde bu temizliği sağlamak için tahâreti şart koşturmuştur.⁵⁷ Tahâret, dinen necis kabul edilen şeylerden (necaset ve hades) temizlenmeyi ifade eder. Tahâret, hükmi ve hakikî olmak üzere iki çeşit kirlilik için söz konusudur. Hükmi kirlilik, nifas, hayız ve cünüplük halini ifade eder.⁵⁸ Burada şunu vurgulamak gerekir ki; nifas veya hayız halindeki bir kadın ile cünüp bir erkek ve kadının "kirlî" olması, hakikî bir kirlilik değil, fikhî hüküm açısından değerlendirilen bir kirliliktir. Bu durum, kişinin onurunu zedeleyen bir kirlilik olarak algılanmamalıdır. Ayrıca, meni nedeniyle meydana gelen cünüplük hali, hayız ve nifas durumundan farklı değerlendirilmiştir. Zira hayız ve nifas halinde sağlanan bazı ruhsat ve kolaylıklar, cünüplük durumunda sağlanmamıştır.⁵⁹

Günümüzde bazı ülkelerde kadınların bu özel durumu hukukî düzenlemelere de yansımıştır. Regl döneminde kadınların fizyolojik olarak güçsüz düşmesi bu düzenlemelerin temel motivasyonunu oluşturmuştur. Bu sebeple Çin, Endonezya, Japonya ve Güney Kore gibi bazı ülkelerde, çalışan kadınlara regl izni verilmesine yönelik hukukî düzenlemeler yapılmıştır.⁶⁰

3.2. Hayız ve Nifas Halinde Tavaf

Hadesten ve necâsetten arınmış olma şartı hac ve umre menâsikinden sadece tavaf için söz konusudur. Kadınların özel günlerinde tavaf haricinde diğer ibadetleri yerine getirebilecekleri hususunda mezhepler arasında

⁵⁵ Buhârî, "Hayız", 1; Müslim, "Hac" 119; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen (es-Sünenü's-sugrâ li'n-Nesâî)*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Hac", 58.

⁵⁶ Bu kan kırmızı, sarı ve kahverengi olabilir. Bu hususta ihtilâf edilmiştir. Ancak, fakihler arasında koyu kırmızı rengin hayız kanını işaret ettiği konusunda görüş birliği vardır. Bk. İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *Merâtibu'l-icma'* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419), 41; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/610-613; Hayız ve nifâs'ın mahiyetleri ile azâmî ve asgarî süreleri hususunda detaylı bilgi için bk. Yunus Vehbi Yavuz, "Hayız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/51-53; Hacı Mehmet Günay, "Nifas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/79-81.

⁵⁷ el-Mâide 5/6; el-Bakara 2/184.

⁵⁸ Abdülkerim Zeydân, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şeriatî'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413), 1/57.

⁵⁹ Salim Ögüt, "Tahâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/382-385.

⁶⁰ Sayed Quadrat Hashımy, "Exploring Menstrual Leave in Islamic Jurisprudence: Cultural and Religious Perspectives 6/2 (2023)", *International Journal of Law Management & Humanities* 6/2 (2023), (3287-3296), 3292, 3295.

herhangi bir görüş ayrılığı yoktur.⁶¹

Mahiyetleri ve fıkhî hükümleri farklı olan bazı tavaf çeşitleri vardır. Bu tavaflar, türüne ve hükmüne göre yükümlülükten düşer, ertelenir ya da yerine ceza olarak kurban kesilir.⁶² Aşağıda bu tavafların hükmü ve âdet gören kadınların durumu hususunda mezheplerin görüşleri nakledilecektir. Ziyaret tavafı çalışmanın odak noktasını oluşturduğu için sona bırakılacaktır.

3.2.1. Kudûm Tavafı

Kudûm tavafı, Mekke'ye mîkât sınırları ötesinden gelenlerin (afâkî), Kâbe'yi selamlamak niyetiyle gerçekleştirdikleri tavaftır. Tavafü'l-likâ (kavuşma tavafı) ve tavafü't-tahiyye (selamlama tavafı) olarak da isimlendirilen bu tavaf, fakihlerin çoğuna göre sünnettir.⁶³ Mâlikiler bu tavafın vacib olduğuna hükmetmiştir.⁶⁴ Kudûm tavafının sünnet hükmünde kabul edilmesi hayız ve nifas mazeretleri bulunan kadınların bu tavafı terk edebilecekleri anlamına gelmektedir. Bu durumda herhangi bir ceza ile sorumlu tutulmayacaklardır. Bununla birlikte bu tavafın abdestsiz veya cünüp olarak yapılmasının hükmü farklıdır.

Hanefilere göre abdestsiz tavaf yapan kişiye ceza olarak sadaka; cünüp halde yapan kişiye ise dem (koyun veya keçi kesmesi) gerekir.⁶⁵ Mâlikiler hac fiillerinin abdestli olarak yapılmasının daha faziletli olduğunu belirterek abdestsiz olarak yapılması halinde de bu fiillerin geçerli olacağını belirtmiş ancak tavafı bunun dışında tutmuşlardır. Bu bağlamda âdet gören kadın, abdestsiz olarak bir şavt dahi yapmış olsa tamamlamak için geri ge-

⁶¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fıkhî'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 19; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, 1/156.

⁶² Salim Ögüt, "Tavaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/178-180.

⁶³ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallal el-Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/161; Alî b. Muhammed Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fî fıkhî mezhebi'l İmâm's-Şâfiî ve huve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 4/134; Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 3/393; Abdurrahman b. Muhammed el-Cezerî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/589; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 3/2203.

⁶⁴ Ebü Ömer Yusûf en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-Kâfi fî fıkhî ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed el-Moritânî (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, 1400/1980), 1/360; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, es-Sâvî el-Mâlikî, *Hâşiyetü'l-kebir ale's-Şerhi's-sağîr* (b.y.: Dârü'l-Marife, ts.), 2/41; Hattâb er-Ru'aynî, bu hususta "vâcip" kavramının "farz" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Bk. Şemseddin Ebü Abdillâh Muhammed et-Tarablusî, *Mevâhibu'l-celîl fî Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1412/1992), 3/86; Bazı Mâlikî kaynaklarında kudûm tavafının "Sünnet" olduğu da zikredilmiştir. Bk. el-Kâdî Ebü Muhammed Abdulvehhâb b. Ali el-Bağdâdî, *et-Telkîn fî fıkhî'l-Mâlikî*, thk. Ebü Üveys Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/86; Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Hâc, *el-Medhal* (b.y.: Dârü't-Türâs, ts.), 4/220.

⁶⁵ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 72-73.

lecektir. Memleketine dönmüş ve geri gelme imkânı yoksa dem gerekir.⁶⁶ Şâfiîlere göre ise abdest kudûm tavafi için farzdır. Bu tavaf için gusül abdesti almak ise sünnettir.⁶⁷ Kudûm tavafını terk eden kişi herhangi bir ceza ile yükümlü tutulmaz.⁶⁸

3.2.2. Umre Tavafı

Hanefî fakihlerin ekserisi ve Mâlikilere göre kişinin ömründe bir kere umre yapması sünnet-i Müekkededir. Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise kişinin ömründe bir defa umre yapması farzdır.⁶⁹

Tavaf, bütün mezheplere göre umre ibadetinin rüknü olup farzdır.⁷⁰ Hanefîlere göre tavafın tahâretli olarak yapılması vâcip olduğu için, umre tavafını abdestsiz bir halde yapan kişiye ceza olarak dem lazım gelir. Hayız ya da nifas halinde yapması durumunda ise bedene gerekir. Bununla birlikte temiz bir halde bu tavafi iade eden kişiden ceza düşer.⁷¹

Şâfiîlere göre ise tavafın abdestli olarak yapılmış olması farzdır. Dolayısıyla umre tavafını abdestsiz olarak yapmış olan kişinin tavafi geçersiz olup iade etmesi gerekir.⁷²

Mâlikîler, umre tavafını abdestsiz olarak yapmış olan kişinin memleketine dönmüş olsa dahi bu tavafi iade etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Zira bu kişi tavafi hiç yapmamış hükmündedir. Ayrıca gecikmeden dolayı dem ile yükümlü olur.⁷³

Hanbelîlere göre âdet gören kadınların mescide girmesi câiz olmadığı gibi tavaf yapması da câiz değildir. Eğer temettü haccını arzularak umre-

⁶⁶ Muhammed Abdulvehhâb b. Ali el-Bağdâdî, *et-Telkîn*, 87-88; Ebû Ömer Yusûf en-Nemerî, İbn Abdilberr, *el-Kâfi fi fikhî ehli'l-Medîne*, 1/406; Hattâb er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-celîl*, 3/82.

⁶⁷ Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Muhâmilî, *el-Lübâb fi'l-fikhî's-Şâfiî*, thk. Abdülkerim el-Amrî (Suudi Arabistan: Dârü'l-Buhârî, ts.), 200; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh fi'l-fikhî's-Şâfiî* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 80.

⁶⁸ Ebû Zekerîya, Muhiddin Yahya en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb* (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 8/12, 15; Ebû'l-Hüseyn, Yahya b. Ebi'l-Hayr, el-İmrânî, el-Yemenî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000), 4/273.

⁶⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 2/144; Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (b.y.: Dârü'l-Minhâc, 1428/2007), 4/167; Ebû Abdillâh Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müferrec Şemsüddîn el-Makdisî er-Râmîni, *Kitâbu'l-fürû' ve me'ahû Tashîhu'l-fürû' li Alâeddîn Ali b. Süleymân el-Merdâvî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türkî (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 5/201; İbn Abdilberr, *el-Kâfi*, 1/416; Mehmet Boynukalın, "Umre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/150.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebcut*, 4/35; Hattâb er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-celîl*, 3/86.

⁷¹ Alâeddin Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/129; Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhî'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/462; Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), "Âdetli kadın ziyâret ve umre tavafı yapabilir mi?" (Erişim 01 Mayıs 2024).

⁷² Nevevî, *el-Mecmu'*, 7/238, 239; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4/144.

⁷³ Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, el-Mâlikî, *Şerh-u Muhtasar'ül-Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/343; İbn Abdilberr, *el-Kâfi*, 1/408.

ye niyet etmiş ancak umre tavaflarını âdet mazeretleri nedeniyle yapamadıkları için ihramdan çıkamıyorlar ve diğer hac menâsikini kaçırma korkusu taşıyorlarsa niyetlerini “kıran haccı” olarak değiştirebilirler.⁷⁴ Hanbelîlere göre burada bir kolaylaştırma vardır. Çünkü umre için girdikleri ihramdan çıkamamakta ve hac için niyetlenerek ihrama girememektedirler. İhrâma giremedikleri için hac ibadetini yerine getirememeye riskleri ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı bu kadınlardan umre yükümlülükleri düşmüş olur. Bu durumda temettü haccını arzu edenler için farz olan umre tavafını değil kıran haccını arzu edenler için sünnet olan kudûm tavafını terketmiş olacaktırlar. Kudûm tavafı ise ilgili başlıkta geçtiği üzere Hanbelîlere göre sünnettir.

3.2.3. Vedâ Tavafı

Tavafü's-sader olarak da adlandırılan bu tavaf, afâkî hacıların Mekke'den ayrılmadan önce yerine getirmeleri gereken son menâsiktir. Vedâ tavafı, fakihlerin çoğunluğuna göre haccın vâciplerindedir.⁷⁵ İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber vedâ tavafı hususunda “Sizden biriniz son olarak Kâbe'yi ziyaret etmeden ayrılmasın.”⁷⁶ buyurmuştur. Mâlikîler bu tavafı sünnet kabul etmiştir.⁷⁷

Hanefîlere göre vedâ tavafını mazeretsiz olarak terk eden kişiye dem gerekir. Çünkü Hadis-i şerifte vurgulanan “Kâbeyi ziyaret etme” emri, vedâ tavafının vâcip olduğunu göstermektedir. Ancak âdet veya lohusalık mazereti ile bu tavafı yapmadan Mekke'den ayrılmak zorunda olan kadınlar bu tavaftan muaf sayılırlar ve herhangi bir ceza gerekmez. Zira Hz. Peygamber, âdet gören kadınlara vedâ tavafı yapmamaları hususunda ruhsat tanımış ve onun yerine başka bir şey ikame etmelerini de istememiştir. Dolayısıyla Hanefîlere göre bir mazeret nedeniyle terki caiz olan tüm rükünlerin terk edilebilmesi noktasında hayız geçerli bir mazerettir. Buna mukabil cenâbet hali için böyle bir ruhsat tanınmamıştır. Cünüp halde tavaf yapan kişiye dem cezası gerekir. Çünkü gusül abdesti almak suretiyle her an temizlenme imkânı bulunmaktadır. Ancak tavafı iade ederse ceza düşer.⁷⁸

⁷⁴ Abdurrahman b. Muhammed, İbn Kudâme el-Makdisî, Ebü'l-Ferec, Şemseddin, *eş-Şerhü'l-kebîr alâ metni'l-Muknî'* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-Arabîyyi li'n-Neşri ve't-Tevzi', ts.), 3/249; Ebü İshâk, İbn Müflih, Burhâneddîn, İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh, ed-Dımaşkî, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî'* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/119.

⁷⁵ Şâfiî, *el-Ûm*, 2/197, 198; Serahsî, *el-Mebsut*, 4/34; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 3/393, 404, 406; Nevevî, *el-Mecmu'*, 8/12; Ahmed b. el-Hüseyn Ebü Şüca' Şehabeddin Ebü't-Tayyib, *el-İsfehânî, el-Gâye ve't-takrîb* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 20; Cezerî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erba'a*, 1/589.

⁷⁶ Müslîm, “Hac” 379.

⁷⁷ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelüsî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (b.y.: Dârü'l-Hadîs, 2004), 2/109; Serahsî, *el-Mebsut*, 4/34; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve eddilletuhu*, 3/2206.

⁷⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/148; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi'*, 2/142; Ebü Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1313/1895), 2/36; Radıyyüddîn Ebü Bekr b. Alî b. Muhammed

Şafiilere göre vedâ tavafında abdestli olmak şarttır. Dolayısıyla guslü gerektiren bir haldeyken yapıldığında dem gerekir. Mazeretsiz olarak terk eden kişi de dem ile yükümlü olur. Âdet gören kadınlar ise bu tavafı terk ederler.⁷⁹

Hanbelîlere göre ise vedâ tavafı vâciptir. Dolayısıyla bu tavafı yapmayan kişiler dem cezası ile cezalandırılır. Ancak âdet nedeniyle bu tavafı yapamamış ve Mekke'den ayrılmak durumunda kalmış olan kadınlardan ceza düşer. Kezâ kudûm ve ziyaret tavafını vaktinde yapmamış olan kişilerin Mekke'den ayrılmadan son tavaf olmak üzere yapmış oldukları bu tavafları vedâ tavafı yerine de geçmiş olur.⁸⁰

Mâlikîlere göre vedâ tavafı müstehab olup terkeden kişi herhangi bir ceza ile yükümlü olmaz.⁸¹ Hayız ve nifas halinde olan kadınlardan ise bu tavaf sâkit olur.⁸²

Din İşleri Yüksek Kurulu da konuyla ilgili mütalaasında âdet veya lohusalık halindeki kadınların vedâ tavafı yapmadan Mekke'den ayrılacakları görüşünü benimsemiştir. Kurul'a göre kadınlar bu eksiklikten dolayı herhangi bir ceza ile yükümlü tutulmazlar.⁸³

3.2.4. Ziyaret Tavafı

Ziyaret tavafı, Arafat vakfesinden sonra yapılan ve haccın temel rükunleri arasında yer alan bir tavaftır. Tavafu'l-ifâda ve tavafu yevmi'n-nahr olarak da isimlendirilen bu tavaf, bütün mezheplere göre farzdır.⁸⁴

Ziyaret tavafının vakti, Kurban Bayramı'nın birinci günü fecr-i sâdıktan sonra başlar ve yaşam boyu devam eder. Ancak, bazı fakihlere göre bu tavafın bayram günleri içinde yapılması vâcip;⁸⁵ bazılarına göre ise sünnettir.⁸⁶

el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire* (b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904), 1/172.

⁷⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 2/197, 198; İbnü'l-Muhâmilî, *el-Lübâb fi'l-fikhi's-Şâfiî*, 199, 200.

⁸⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttekîn*, thk. Zuheyr eş-Şâşî (Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 3/117; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *el-Hidâye alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullatif Humeym el-Fahl, Mâhir Yâsin (b.y.: Müessesetü'l-Girâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1425/2004), 1/197; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fikhi'l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/530.

⁸¹ İbn Abdilberr, *el-Kâfi*, 1/406.

⁸² Haraşî, *Şerh-u Muhtasar'il-Halil*, 2/343.

⁸³ Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), Kâfilesi Mekke'den ayrılacak olan bir kadının özel hali sebebiyle veda tavafı yapamaması durumunda ceza gerekir mi? (Erişim 02 Mayıs 2024).

⁸⁴ Serahsî, *el-Mebсут*, 4/34; Merginânî, *el-Hidâye*, 161; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 3/399-408; Cezerî, *el-Fikh alâ mezâhibi'l-erba'a*, 1/2205; İbn Abdilberr, *el-Kâfi*, 1/360.

⁸⁵ Ziyaret tavafının, Hanefîlere göre bayram günlerinde yapılması, Mâlikîlere göre ise, bu ayın içinde yapılması vâciptir. bk. Salim Ögüt, "Hac", *İslâm'da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kafi Dönmez (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 117.

⁸⁶ Ziyaret tavafını bayram günleri içinde yapmak, Şâfiî ve Hanbelîlere göre sünnettir. bk. Ögüt, "Hac", 117.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), bu tavafın bayram günlerinde yapılmaması durumunda vâcibin terkinden dolayı ceza olarak dem gerekeceği görüşünü ortaya koymuştur.⁸⁷

Fakihler, ziyaret tavafı için abdestin gerekip gerekmediği ve âdetli kadınların durumu hakkında farklı görüşler belirtmişlerdir. Hanefilere göre tavafın abdestli olarak yapılması vâciptir. Dolayısıyla abdestsiz olarak yapılan tavaf geçerli olup bunun için ceza olarak dem⁸⁸ gerekir. Keza erkekler tarafından cünüp halde yapılan veya kadınların özel günlerinde yaptıkları tavaflar geçerlidir fakat ceza olarak bedene⁸⁹ ile yükümlü olurlar. Fakat efdal olan, kişinin Mekke'den ayrılmadıkça bu tavafı temiz olarak yapmasıdır.⁹⁰ Şâfiî fakîh Remlî (ö. 1004/1596), bu durumda olan Şâfiî kadınların Ebû Hanîfe'nin ictihadına göre hareket ederek bedene cezasını yerine getirmek kaydıyla tavaf yapabileceklerini belirtmiştir.⁹¹ Mâlikîler, Şâfiîler ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'den nakledilen meşhur görüşe göre ise ziyaret tavafı için abdestli olmak farzdır. Abdest, tavafın geçerlik şartlarından olup abdestsiz olarak yapılan tavaf geçerli değildir. Bu durumda olan kadınlar temizleninceye kadar ihramlı halleri ile bekler ve tavaflarını yaparak ihramdan çıkarlar.⁹²

Mâlikî fakîh Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Adevî (ö. 1189/1775), Ebû Abdillâh Muhammed el-Harâşî'nin (ö. 1101/1690) *Şerh-u Muhtasar'il-Halil* adlı eserine yazdığı hâşiyede hayız veya nifas hallerinde oldukları için ziyaret tavafına hiç başlayamamış olan kadınlarla ilgili diğer bir görüş zikretmiştir. Buna göre bu durumda olan kadınların temizlenene kadar Mekke'de bekleme imkanları varsa beklemeleri gerekir. Fakat böyle bir imkanları yoksa; kanın kesildiği bir tam günden sonra en az bir namaz vakti boyunca kan gelmeyeceğine kanaat ediyorlarsa veya kanın bu süre zarfında gelip gelmeyeceğini bilmiyorlarsa, bundan emin değilse temiz oldukları bu ara

⁸⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/162; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 73.

⁸⁸ Dem: Koyun veya keçi cinsinden olan ceza kurbanıdır. Bk. Mehmet Erdoğan, "Dem", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013), 97; Rahmi Yaran, "Dem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

⁸⁹ Bedene: Hac esnasında kurban edilmesi caiz olan deve ve sığırı ifade etmek üzere kullanılmış olan bir kavramdır. Bk. Mehmet Erdoğan, "Bedene", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013), 49; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-lüga* (Beyrut: Dâru İhya-i Tûrâsî'l-Arabî, 2001), 14/102; 49 Abdülaziz Bayındır, "Bedene", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁹⁰ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 72, 73; Serahsî, *el-Mebsut*, 4/38; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 3/51, 52; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/161; Ögüt, "Tavaf".

⁹¹ Şemsedin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs er-Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-minhâc (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1984), 3/317.

⁹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/57; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 1/383, 4/144; Ebü'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed (Medine: Vizâratü's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye ve'l-Evkâfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 2004), 26/221; Muhammed Abdulvehhâb b. Ali el-Bağdâdî, *et-Telkîn*, 1/88-89.

vakitte tavaflarını yapabilirler.⁹³

Yukarıda da ifade edildiği üzere Ahmed b. Hanbel'den abdestsiz olarak yapılan ziyaret tavaflarının hiçbir şekilde geçerli olmayacağı yönünde bir görüş nakledilmiş olmakla birlikte İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ahmed b. Hanbel'den abdestin tavafların şartı olmadığına; hayızlı olan kadının bu halde yaptığı ziyaret tavaflarının geçerli olacağına ancak ceza olarak dem gerekeceğine dair ikinci bir görüş nakledildiğini belirtmiştir.⁹⁴

Kudûm ve vedâ tavaflarının ziyaret tavafları yerine geçip geçmeyeceği hususu da fakihler tarafından değerlendirilmiştir. İmam Mâlik'ten, kudûm tavafları ile ziyaret tavaflarını vâcip kapsamında değerlendirerek ziyaret tavaflarını yapmayanlar için kudûm tavaflarının bunun yerine geçeceğine ancak dem gerekeceğine dair bir görüş rivâyet edilmiştir. Ona göre hac yapma şartlarını taşıyan kişi için vâcip kılınan sadece bir tavaf vardır. Bu mevsimde ziyaret tavaflarını terk etmiş olan kişinin kudûm tavaflarını yapmış olması yeterlidir. Cumhura göre ise kudûm tavafları ziyaret tavaflarının yerine geçmez. Çünkü kudûm tavafları kurban günlerinden önce yapılmıştır. Ancak vedâ tavafları kurban günlerinden sonra yapıldığı için ziyaret tavafları yerine sayılabilir.⁹⁵

3.2.4.1. Delillerin Değerlendirilmesi

İslâm hukukçuları konuyla ilgili nasların yorumu çerçevesinde bir hüküm ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunlardan biri Hac Sûresi'nin 29. âyetidir. İlgili âyette *"Sonra kalan hac fiillerini tamamlayıp temizlensinler, adaklarını yerine getirsinler ve o kadîm evi (Kâbe) tavaf etsinler."*⁹⁶ buyurulmuştur. Aşağıda Cumhurun delilleri zikredilerek Hanefilerin bu delillere getirdiği itirazlara değinilecektir.

Hanefilerin dışında kalan Cumhurun gusül abdestinin ziyaret tavaflarının geçerlik şartı olduğu hususundaki başlıca delilleri şu hadislerdir:

*"Hayızlı veya nifâslı kadınlar, mikat'a gelince boy abdesti alır, ihrâma girer ve Beytullâh'ı tavaf etmek dışında haccın bütün menâsığını ifâ ederler."*⁹⁷

*"Dikkat edin tavaf namazdır, ancak tavaf esnasında konuşmak mübahtır, kim tavaf yaparken konuşursa hayır söylesin."*⁹⁸

*"Hz. Peygamber, Mekke'ye geldiğinde, önce abdest alıp, sonra tavaf ederdi."*⁹⁹

Özel günlerindeki kadının tavafları ile ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen

⁹³ Haraşî, *Şerh-u Muhtasar'ül-Halil*, 2/343.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-Fetâvâ*, 26/203-237.

⁹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/109; İbn Abdilberr, *el-Kâfi*, 1/362, 406.

⁹⁶ el-Hac 22/29.

⁹⁷ Tirmizî, "Hac" 109-110; Ebû Dâvûd, "Hac" 9.

⁹⁸ Tirmizî, "Hac" 112; Ahmed b. Hanbel, 24/149.

⁹⁹ Buhârî, "Hac" 78; Hadis'in şerhi için bk. Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 9/284.

rivâyette Hz. Âişe konuyu şöyle aktarmıştır: “*Rasulullah ile birlikte, haccetmek için yola çıkmıştık. Harem-i Şerife gelince, ben âdet görmeye başladım. Bu halimle haccedemeyeceğim diye ağlıyordum. Hz. Peygamber yanıma geldiğinde ağladığımı gördü ve sordu. Ben, herhalde bu yıl hac yapamayacağım, dedim. Bana, sen âdet mi görüyorsun, dedi. Evet cevabımı duyunca, bu hal, Allah'ın kadınlar için yazdığı bir kaderdir. Merak etme, sen hacıların yaptığı şekilde bütün hac eylemlerini yap, ancak temizleninceye kadar Kabe'yi tavaf etme buyurdu.*”¹⁰⁰

Hz. Âişe'nin kendisi ile ilgili naklettiği hadisten anlaşıldığına göre haccın herhangi bir safhasında âdet görmeye başlayan bir kadın, tavaf haricinde haccın bütün menâsikini yerine getirebilir. Burada hükme konu edilen tavaf ziyaret tavafidir. Zira farz olan tavaf budur. Bazı fakihler tavafın yasaklanmasının gerekçesini kadının âdet görmesine bağlarken bazıları âdetli iken mescide girmesinin yasak olmasına bağlamışlardır.¹⁰¹

Mâlikî, Şafî ve Hanbelî mezhebi fakihlerine göre tavaf için temiz bulunmanın farz kabul edilmesi nedeniyle, âdetli ya da cünüp olarak yapılan ziyaret tavafi geçersizdir. Dolayısıyla gusül abdesti alındıktan sonra bu tavafın yeniden yapılması gerekir.¹⁰² Cumhuriyet görüşlerine itiraz eden Hanefîlere göre bu fakihler, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'yi âdet halinde tavaftan sakındırmasını delil göstererek gusül abdestinin tavaf için farz olduğu kanaatine varmışlardır. Cumhuriyet bu husustaki diğer bir delili de tavafın “namaz olduğu” nu ifade eden hadistir. Söz konusu hadisten hareketle tavafi namaza kıyas ettiklerinden namaz için farz gördükleri abdesti tavaf için de farz kabul etmişlerdir. Hanefîlere göre Hz. Peygamber burada sadece bir teşbihte bulunmuştur. Eğer öyle olmasaydı tavafta da rükû ve secde etmek, Fâtîha Sûresini okumak ve selam vermek gerekirdi. Cumhuriyet göre Hz. Peygamber tavafa başlamadan önce abdest almıştır. O'nun bu uygulaması, âyetin “... o kadîm evi tavaf etsinler” mutlak lafzını, takyîd etmiştir. Dolayısıyla tavaf için abdest almak farzdır.¹⁰³ Bu görüşe karşı çıkan Hanefîler, âyetin mutlak lafzının katî olduğunu belirterek Cumhuriyet Hz. Âişe hadisi ile âyetin “Kâbe'yi tavaf edin” hükmüne bir ziyade getirdiğini; bu kapsamda “temiz olarak tavaf edin” anlamı çıkardıklarını belirtmişlerdir. Hanefîlere göre haber-i vâhid, zannî bir delil olup onunla nas üzerine ziyade caiz değildir. Zannî delil ancak vâcip hükmünü gerektirir. Bundan dolayı âdetli olan kadınların ziyaret tavafi için abdestli bulunması farz değil vâciptir. Sonuç ola-

¹⁰⁰ Buhârî, “Hayz” 1-7, “Hac” 71, “Edâhi” 3-10; Müslîm, “Hac” 119, 120; Ebû Dâvûd, “Menâsik” 23, “Tahâret” 120; İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, “Tahâret” 94; Hadislerin şerhleri için bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9/285; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, thk. İsmâuddîn es-Sebâbitî (Mısır: Dârü'l-Hadis, 1413), 5/55, 56.

¹⁰¹ San'ânî, *Sübülû's-Selâm*, 1/156.

¹⁰² İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 3/408; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3/257; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 5/56.

¹⁰³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9/284-285.

rak hadesten tahâret şartını yerine getirmemiş olan yani gusül abdesti bulunmayan kadınların yaptığı tavaf hükmen geçerli olmakla birlikte, vâcibi terk etmelerinden dolayı ya tekrar temiz bir halde yerine getirmeleri ya da ceza olarak büyükbaş bir hayvan (bedene) kurban etmeleri gerekir.¹⁰⁴

Mâlikî mezhebi bu durumdaki kadınlar için bir çıkış yolu ortaya koymuştur. Onlara göre kadının âdet dönemindeki kanamalar arasında vâki olan kesintili süreler temizlik dönemi olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle, kadınlar bu ara sürelerde gusül abdesti almalı ve ibadetlerini yerine getirmelidir. Buradan hareketle ziyaret tavafı yapamayan bir kadın, Mekke'den âdeti bitmeden ayrılmak zorunda ve tekrar dönme imkânı yoksa âdet kanaması arasında bir kesinti olduğunda gusledip ziyaret tavafını gerçekleştirebilir ve bu durumda herhangi bir cezaya maruz kalmaz.¹⁰⁵

Tavaf için abdest ve guslü şart koşmamış fakihler de olmuştur. İbn Ömer (ö. 73/693), Hammâd (ö. 120/738), Mansur (ö. 129/747) ve Ata (ö. 114/732) gibi erken dönem fakihlere göre hadesten temizlenmiş olmak tavaf için zorunlu bir şart değildir.¹⁰⁶ Rivâyete göre kadın bir sahâbî Hz. Âişe ile tavaf ederken âdet görmeye başlamış Hz. Âişe kadına tavafını bu halde iken tamamlamıştır.¹⁰⁷

İbn Teymiyye, ziyaret tavafı için temizliği şart koşan fakihleri eleştirmiştir. Ona göre âdet hali bir meşakkat olup bu meşakkatin giderilmesi gerekmektedir. Oysa temizliği şart koşanlar âdet gören kadın için âdeti bitene kadar Mekke'de bekleme veya memleketine döndükten sonra mutlaka tekrar Mekke'ye gelerek bu tavafı yapma gibi ikili bir çözüm sunmaktadırlar. Ancak her iki çözüm de kadından meşakkati giderici vasfa sahip değildir. İbn Teymiyye'ye göre İslâm kişiye böyle ağır yükümlülükler yüklemesin. Bundan dolayı kadının içerisinde bulunduğu zaruret hali, temiz bulunmasa da bir an önce ziyaret tavafını yaparak hac ibadetini tamamlamasını ve memleketine dönmelerini gerektirmektedir. Bu kadın herhangi bir ceza ile de yükümlü kılınmaz. İbn Teymiyye tavaf için abdestli bulunmayı namaz için rükû ve secde yapma şartına kıyas etmiştir. Ona göre rükû ve secdeyi kâmil manada yapamayan kişiye yapabildiği ölçüde yapma ruhsatı tanındığı gibi ziyaret tavafını gusül abdesti alarak yapamayan âdetli kadınlara da yapabildikleri ölçüde yani abdestsiz olarak yapmalarına müsaade edilmelidir.¹⁰⁸

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), hocası İbn Teymiyye gibi zaruret haline vurgu yaparak âdet gören kadınların Mekke'de kalmaya veya

¹⁰⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/161; Serahsî, *el-Mebсут*, 4/38; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9/285.

¹⁰⁵ Haraşî, *Şerh-u Muhtasar'îl-Halil*, 2/343.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 26/208; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-muvakki'în an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 3/28.

¹⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-muvakki'în*, 3/28.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 26/125-127.

memleketlerinde ihramlı bekleyerek tekrar geri dönmeye mecbur bırakılmasını doğru bulmamıştır. Bu ihtihadı İslâm'ın kolaylaştırma prensibi ile bağdaştıramamıştır. İbn Kayyim, hocasının kadınların âdetli iken tavaf edebilecekleri ihtihadını daha da ileri götürerek bu hâlde de tavaf yapamazlarsa tavaftan muaf olacakları kanaatine varmıştır. Hz. Âişe'nin kendisi ile ilgili naklettiği hadis etrafında ortaya çıkan görüşleri aktaran İbn Kayyim bazı fakihlerin bu hadisten tavafın gusül abdestsiz caiz olmayacağı hükmünü çıkardıklarını ancak bunun isabetli olmadığını belirtmiştir. Ona göre Hz. Aişe'nin adeti kesilene kadar Mekke'de kalma imkânı vardı. Dolayısıyla bu hadis Mekke'de kalma imkânına sahip olanlar için delil gösterilebilir. Bu bağlamda Âdetli kadın da Mekke'de zorluklarla karşılaşmadan kalma imkânına sahipse kalmalıdır. Ancak buna güç yetiremezse ziyaret tavafı yükümlülüğü kendisinden düşer ve herhangi bir ceza da gerekmez. Zira kıyas bunu gerektirmektedir. Mademki "tavaf namaz gibidir" hadisi ile amel edilerek tavaf namaza benzetilmektedir. O zaman namazın farzlarından birisini yapma imkânı olmayan kişiden bu farziyet sâkıt olduğu gibi tavafı abdestli olarak yapma imkânı olmayan âdetli kadınlardan da tavaf yükümlülüğü düşmelidir.¹⁰⁹

Hayız ve nifas halini zaruret kapsamında değerlendiren Din İşleri Yüksek Kurulu, yukarıda da naklettiğimiz Hanefî, Şafiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerini sırayla zikrettikten sonra bu durumda olan kadınların durumlarını ilgililere bildirerek onların yönlendirmesine göre hareket etmesinin daha uygun olacağı kanaatini ortaya koymuş, mezhep görüşleri arasında özel bir tercihte bulunmamıştır. Kurul, mütalâsında İbn Teymiyye'nin ve İbn Kayyim'in görüşlerine ise yer vermemiştir.¹¹⁰

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2013 yılında gerçekleştirilen Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı'nda müzakere bulunan dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Ekrem Keleş, bu durumda olan kadınların âdet geciktirici ilaçları kullanmalarının tavsiye edilmediğini, Türkiye'ye uçak dönüş biletlerinin ileri tarihlere alınarak kolaylık sağlandığını belirtmiş, mecbur kalınmadıkça müctehidlerin zarûret halleri için vermiş olduğu fetvâlara dahi başvurulmadığını ifade etmiştir.¹¹¹ Konuyla ilgili görüşleri değerlendiren Nihat Dalgın da uçak biletinin ileri bir tarihe ertelenmesi imkanı olduğu sürece zarûret fetvalarından istifade edilmesinin uygun ol-

¹⁰⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lamu'l-muvakki'in*, 3/21, 28-30.

¹¹⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), "Âdeti bitmeden Mekke'den ayrılmak zorunda kalan kadın bu haliyle ziyaret tavafını yapabilir mi?" (Erişim 05 Mayıs 2024).

¹¹¹ Ekrem Keleş'in müzakere görüşleri için bk. Zafer Koç, "Âdetli Kadının Mescide Girmesi, Tavaf Yapması, İddet Bekleyen Kadının Evden Dışarı Çıkması ve Haccetmesi", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı - 6: Zekât, Evlilik, Kadınların İbâdet ve Sosyal Hayatı ile İlgili Farklı Görüşlerin Yeniden Değerlendirilmesi (13-15 Aralık 2013, Afyonkarahisar)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2018), 296.

mayacağı kanaatini ortaya koymuştur.¹¹²

Tüm görüşleri naklettikten sonra hayız gören kadının imkân dahilinde hayızı bitene kadar Mekke’de beklemesinin en doğru çözüm olduğu söylenebilir. Ancak bu mümkün değilse Şâfiî ve Hanbelîler, âdet gören kadının temizlendikten sonra mutlaka ziyaret tavafını yapmasını şart koşmakla buna imkân bulamayanların haccını geçersiz saymış olmaktadır. Bu icthâd kadınlardan ezâyı giderici bir hüviyete sahip değildir. Bu bağlamda ihtiyâtı gözeterek bütün mezheplerin görüşlerinden istifade etmek daha isabetli olacaktır. Şöyle ki; âdet gören kadın temizleninceye kadar Mekke’de kalma imkânı varsa kalarak tavafını yapmalıdır. Kalma imkânı yok fakat temizlendiğinde tekrar dönerek ziyaret tavafını temiz bir halde yapma imkânına sahipse en kısa sürede dönerek tavafını yapmalıdır. (Ziyaret tavafının vakti, Şâfiî ve Hanbelîlere göre ömür boyudur. Hanefîlere göre bayram günleri iken Malîkîlere göre Zilhicce ayıdır). Memleketine gittikten sonra tekrar Mekke’ye dönme imkânı olmayacaksa, daha Mekke’de iken âdetinin kesildiği bir vakitte gusül abdesti alarak tavafını yapmalıdır. Bu icthâd Malîkîlere aittir. Ancak ihtiyâten Hanefîlerin görüşü ile de amel ederek ceza olarak bedene ile yükümlü olacaktır. Ancak cezayı yerine getirmeye mali gücü el vermezse kendisinden ceza düşecektir.

SONUÇ

İslâm kadına tarihin hiçbir döneminde sahip olmadığı değeri vermiştir. İslâm’dan önce gelmiş olan medeniyetlerin ve tahrif edilmiş olan kutsal metinlerin aksine Kur’an ve sünnet kadının onursal değerini yeniden takdir etmiştir. Kadının her ne sebeple olursa olsun dışlanmasına ve şiddete maruz kalmasına karşı çıkan İslâm, kadın ve erkeği “takvada üstünlük” temelinde değerlendirmiş ve başta özgürce yaşama hakkı olmak üzere, eğitim alma, sağlık hizmetlerinden faydalanma, âdil yargılanma ve mülk edinme gibi haklara sahip olma konusunda eşit tutmuştur.

İslâm, adâlet temelinde bir hukuk sistemi inşâ etmiştir. Zulüm ve haksızlığa yol açacak açık bir kapı bırakmamıştır. Bu bağlamda kadınları kendilerine ağır gelecek görev ve yükümlülükler hususunda gözetmiştir. Çalışmamız neticesinde de görülmüştür ki, hac ve umre ibadetlerinde âdet veya nifas durumunda olan kadınlar tavaf ve namaz haricinde kalan diğer menâsiki yerine getirme hususunda kısıtlanmamışlardır. Tavaf ibadetinde ise kudüm ve vedâ tavaflarından muaf tutulmuş, umre tavafında tavafa bedel olmak üzere dem cezası ile yükümlü tutulmuşlardır. Ziyaret tavafı hususunda ise ihtilâf edilmiştir. Şâfiî, Mâlîkî ve Hanbelî mezhepleri her hâlükârda abdestli bir halde tavafı şart koşarken Hanefîlerin bedene cezası görüşü kadınlar açısından kolaylaştırıcı bir hüküm olmuştur.

¹¹² Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Konular* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004), 140-141.

İslâm kadınları ellerinde olmadan gördükleri hayız ve nifas kanı nedeniyle dışlamamış, onurlarını incitecek hükümler tesis etmemiştir. Bununla birlikte Kâbe'nin kutsiyetini de gözeterek cünüp erkeklere getirdiği tavaf engelini adetli kadınlara da getirmiştir. Bu hususta bir cinsiyet ayırımına gitmemiş her iki cinsi de kullukta eşit kılmıştır.

KAYNAKÇA


- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1982.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın". *İslâmi Araştırmalar* 5/4 (1991), (260-270).
- Ali el-Kârî, Ali b. Muhammed Ebû'l-Hüseyn, el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2002.
- Amine Vedud - Muhsin. *Kur'ân ve Kadın*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Arat, Necla. *Kadın Sorunu*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Ateş, Süleyman. "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar". *İslâmi Araştırmalar* 10/4 (1997), 304-310.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Bayındır, Abdülaziz. "Bedene". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/302. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Boynukalın, Mehmet. "Umre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Carozza, Paolo G.. "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights: A Reply". *The European Journal of International Law Review* 19/5 (2008), 931-944.
- Cezerî, Abdurrahman b. Muhammed el-Cezerî. *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erba'a*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah, İmâmü'l-Harameyn. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Çağlayan, Harun. "İnsan Onuru Bağlamında Sorumluluk Bilinci". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 (31 Aralık 2015), (97-120). <https://doi.org/10.18403/emakalat.31405>
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Konular*. İstanbul: Etüt Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî. *Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dârü'l-Mugnî, 2000.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Kadınların cuma namazı kılmaları zorunlu mudur?". (Erişim 1 Mayıs 2024). <https://kurul.diyagnet.gov.tr/Cevap-Ara/111/âdetli-kadin-ziyaret-veda-ve-umre-tavaflarini-yapabilir-mi>
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Kadınların cuma namazı kılmaları zorunlu mudur?". (Erişim 2 Mayıs 2024). <https://kurul.diyagnet.gov.tr/Cevap->

- Ara/654/kafilesi-mekkedden-ayrilacak-olan-bir-kadının-ozel-hali-sebebiyle-veda-tavafi-yapamamasi-durumunda-ceza-gerekir-mi
DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu, "Âdeti bitmeden Mekke'den ayrılmak zorunda kalan kadın bu haliyle ziyaret tavafını yapabilir mi? ". (Erişim 05 Mayıs 2024). <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/653/âdeti-bitmeden-mekkedden-ayrilmak-zorunda-kalan-kadin-bu-haliyle-ziyaret-tavafini-yapabilir-mi>
- Ebü'l-Feth el-Ba'î, Ebû Abdillâh, Şemseddin, Muhammed. *el-Mutli' alâ elfâzi'l-Mukni'*. thk. Mahmud Arnavûd ve Yasin Mahmud el-Hatib. b.y.: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzi', 1423/2003.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebü Şüca', Ahmed b. el-Hüseyn Şehabeddin Ebü't-Tayyib, el-İsfehânî. *el-Gâye ve't-takrîb*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kâdî Ebû Muhammed, Muhammed Abdulvehhâb b. Ali el-Bağdâdî. *et-Telkîn fî fikhî'l-Mâlikî*. thk. Ebû Üveys Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013.
- Ezherî, Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed b. Ezher, el-Herevî. *ez-Zâhir fî garîb-i elfâzi's-Şâfiî*. thk. Mus'ad Abdulhamid Es-Sa'd. b.y.: Dârü't-Talâî, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed b. Ezher, el-Herevî. *Tehzîbü'l-lüga*. Beyrut: Dâru İhya-i Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Günay, Hacı Mehmet. "Nifas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Haddâd, Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-Neyyire*. b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku*. Konya: Mistas Matbaası, 1977.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah, el-Mâlikî. *Şerh-u Muhtasar'il-Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., 2/343.
- Hashîmy, Sayed Qudrat. "Exploring Menstrual Leave in Islamic Jurisprudence: Cultural and Religious Perspectives 6/2 (2023)". *International Journal of Law Management & Humanities* 6/2 (2023), 3287-3296.
- Hattâb er-Ru'aynî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed et-Tarablusî. *Mevâhibu'l-celîl fî Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dârül-Fikr, 1412/1991.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusûf en-Nemerî. *el-Kâfi fî fikhî ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed el-Moritânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1400/1980.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî. *Merâtibü'l-İcma'*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İlamu'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Kâfi fî fikhî'l-İmâm Ahmed*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Mugnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhü'l-kebîr alâ metni'l-Mukni'* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyyi li'n-Neşri ve't-Tevzi', ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd


- Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Mâze el-Buhârî, Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdulkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Müflih, Burhâneddîn, Ebû İshâk, İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh, ed-Dimaşkî, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî el-Endelusî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed. Medine: Vizâratü's-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 2004.
- İbnü'l-Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal*. 4 Cilt. b.y.: Dârü't-Türâs, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Muhâmilî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed. *el-Lübâb fi'l-fikhi's-Şâfiî*. ed. Abdülkerim el Amrî. Suudi Arabistan: Dârü'l-Buhârî, ts.
- İmrânî Ebû'l-Hüseyn, Yahya b. Ebî'l-Hayr, el-Yemenî. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. Kasım Muhmmmed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000.
- Kahraman, Abdullah. "İslam Hukukunda Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), (25-39).
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihabeddin. *ez-Zehîra*. thk. Saîd A'râb. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâ'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Semih Batur. "Bir İnsan Hakları Kategorisi Olarak İnsan Onuru Kavramı ve Türkiye'deki Uygulaması Üzerine Bir Analiz". *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 335-353.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Ebû Zeyd. *er-Risâle*. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Kazıcı, Ziya. "İslâm'da Kadın: (Bir Mukayese)". *İlahiyat Akademi Dergisi* 11 (2020), 57-72.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *el-Hidâye alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdullatîf Humeym el-Fahl, Mâhir Yâsin. b.y.: Müessesetü'l-Girâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.
- Koç, Zafer. "Âdetli Kadının Mescide Girmesi, Tavaf Yapması, İddet Bekleyen Kadının Evden Dışarı Çıkması ve Haccetmesi" (243-308). *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı - 6: Zekât, Evlilik, Kadınların İbâdet ve Sosyal Hayatı ile İlgili Farklı Görüşlerin Yeniden Değerlendirilmesi (13-15 Aralık 2013, Afyonkarahisar)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-hanefî*. çev. Kâmil Muhammed Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kur'ân Yolu*. (Erişim 16 Nisan 2024). [https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil](https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/Kutsal%20Kitap%20Tevrat%20Zebur%20İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Esbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. 8 Cilt. Dubâi: Müessesetü Zâyid b. Sultân Âl-i Nehyân, 1425/2004.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâm's-Şâfiî ve huve*

- şerhi Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Alî Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdülcelîl. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. çev. Tallal el-Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mudarrizî, Nâsır b. Abdi's-Seyyid, Ebü'l-Feth, el-Hârizmî. *el-Mugrib fî tertibi'l-Mu'rib*. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Müslîm, Ebü'l-Hüseyn Müslîm b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali en-Nesâî. *el-Müctebâ mine's-Sünen (es-Sünenüs-Sugrâ li'n-Nesâî)*. thk. Abdulfettâh Ebü Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1985.
- Nevevî, Ebü Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebü Zekeriyya Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttekîn*. thk. Zuheyr eş-Şâfi. 12 Cilt. Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.
- Ogan, M. Raif. *İslâm Hukuku*. İstanbul: Alkaya Matbaası, 1958.
- Okiç, M. Tayyib. *İslâmiyette Kadın Öğretimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Öğüt, Salim. "Hac". *İslâm'da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. ed. İbrahim Kafi Dönmez. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Öğüt, Salim. "Tahâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/382-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öğüt, Salim. "Tavaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/178-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Sahnûn, Ebü Saîd Abdüsselâm b. Sa'îd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- San'ânî, Kehlânî Muhammed b. İsmail. *Sübülü's-Selâm*. 2 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Sâvî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, es-Sâvî el-Mâlikî, Sâvî. *Hâşiyetü'l-kebîr ale'Şerhi's-sağîr*. 4 Cilt. Dârü'l-Marife, ts.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebсут*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993.
- Seyyid Şerîf el-Cürçânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. thk. Yayınevi. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Sönmez, Mahmut. "Âyetler Işığında İslâm'ın Kadına Verdiği Değer". (511-529). Uluslararası İslâm ve Kadın Çalıştayı. İğdır: 2018.
- Şâfiî, Ebü Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1410/1989.
- Şelebi, Ahmed. *Mukarenetü'l-edyan-edyanü'l-hind el-kübra* Kahire: y.y., 1964.
- Şemseddin el-Makdisî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müferrec Şemsüddîn. *Kitâbu'l-fürû' ve me'ahû tashihu'l-fürû' li Alâeddîn Ali b. Süleymân el-Merdâvî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 11 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. thk. İsamuddîn es-Sebâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hadîs, 1413/1992.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Hücce alâ ehl-i Medine*. çev. Mehdi Hasan el-Geylânî el-Kâdirî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1982.
- Şîrâzî, Ebü İshâk İbrahim b. Ali. *et-Tenbîh fi'l-fikhi's-Şâfiî*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.

- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm'da Kadın*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1975.
- Uraler, Aynur. "Zeyneb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/355-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yaman, Ahmet. "Âdet Gören Kadının İbâdeti". *Mehir 2* (1998), 6-13.
- Yaran, Rahmi. "Dem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Hayız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şeriatil-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992.
- Zeylaî, Sûfî el-Bârîf. Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, ts.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** İsa Atci.

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA EFENDİ VE İSTİÂRE RİSÂLESİ

Sheikh al-Islam Mustafa Efendi and his Risâla of Isti'ara

Emine AKBABA TANRIKUT

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye orcid.org/03tg3eb07
Lecturer Dr., Uludağ University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, Bursa, Türkiye
✉ emineakbaba@uludag.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-9538-0461>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 24.09.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 03.12.2024
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” Atıf / Cite as: Akbaba Tanrikut, Emine. “Şeyhülislâm Mustafa Efendi ve İstiâre Risâlesi”. *Mütefekkir* 11/22 (2024), 615-634. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600734>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA EFENDİ VE İSTİÂRE RİSÂLESİ

Öz

Osmanlı medreselerinde Arap dili eğitimi, müfredatın ana unsurlarından biri olarak verilmiş; bu sayede, dini ilimlerde derin bilgi sahibi âlimler yetişmiş ve İslâm ilim camiasına birçok kıymetli eser kazandırılmıştır. Dönemin öne çıkan ilmî eserlerinden biri, Şeyhülislâm Ebü'l-Meyâmin Mustafa Efendi (ö. 1015/1606) tarafından kaleme alınan İstiâre risâlesidir. Arap dili ve belâgatında önemli bir mecaz sanatı olan istiâre-i mekniyye'nin teorik açıdan ele alındığı bu risâlede önceki âlimlerin konu hakkındaki görüşlerine yer verilmiş ve bu görüşler cedel ilminin prensipleri doğrultusunda tartışılmıştır. Bu yönüyle eser, günümüz dilbilim çalışmaları açısından da değerli bir kaynak teşkil etmektedir. Söz konusu risâlenin neşrine yönelik yapılan bu çalışmada metin incelemesi ve literatür taraması yöntemleri takip edilmiştir. Bu bağlamda önce müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi sunulmuş ardından risâlenin el yazma nüshası ile içeriği hakkında bilgi verilmiş ve son olarak günümüze ulaşan tek nüshanın tahkiki yapılmıştır. Çalışma sonucunda, Osmanlı âlimlerinin şerh ve haşiyecilikle sınırlı kalmayıp, özgün yorumlarıyla önceki ilmî müktesebata hem geliştirme hem de sistemleştirme yönünde önemli katkı sağladıkları anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Beyân İlmi, İstiâre-i Mekniyye, Şeyhülislâm Mustafa Efendi, Risâle.

Sheikh al-Islam Mustafa Efendi and his Risâla of Isti'âra

Abstract

Arabic language education was provided as one of the main components of the curriculum in Ottoman madrasas. As a result, scholars with deep knowledge in religious sciences were trained, and many valuable works were brought to the Islamic scholarly community. One of the prominent scholarly works of the Ottoman period is the risâla of isti'ârah, written by Sheikh al-Islam Abu'l-Mayâmin Mustafa Efendi (d. 1015/1606). This risâla focuses on the theoretical aspect of isti'âra al-makniyya, an important figurative art in Arabic language and rhetoric. It includes the views of earlier scholars on the subject, which are discussed in accordance with the principles of the science of debate. In this respect, his work serves as a valuable resource for contemporary linguistic studies. This study, conducted for the publication of the mentioned risâla, employs the methods of text analysis and literature review. In this context, information about the author's life and works is presented first, followed by details about the manuscript copy and content of the risâla, and finally, the only surviving copy of the text was critically edited. As a result of the study, it was revealed that Ottoman scholars did not merely limit themselves to commentary and marginal notes; through their original interpretations, but also made significant contributions to both development and systematization of the previous scholarly heritage.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ilm al-Beyân, Isti'âra al-Makniyya, Sheikh al-Islam Mustafa Efendi, Risâla.

GİRİŞ

Sözlükte ödünç almak veya istemek anlamında kullanılan istiâre,¹ bir mecaz türü olarak, dilin sınırlarını genişletmek ve hayal gücünü kuvvetlen-

¹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Abdulfettah Berkâvî (Kahire: Dârü'l-Menâr), 217.

dirmek için kullanılan en önemli edebî sanatlardan biridir. Teşbih ilişkisine dayanan bu sanatta teşbihin zirvesine ulaşıldığından ya müşebbeh ya da müşebbehün bih cümleden atılır. Müşebbehün bihin cümleden atılmasıyla oluşan sanata “istiâre-i musarraha”, kendisine benzetilen unsurun cümleden atılmasıyla oluşan sanata ise “istiâre-i mekniyye” denir.²

Arap edebiyatında ve dini naslarda örneklerine rastlanan istiâre-i mekniyye, dilin gücünü ortaya koyması ve anlam derinliği sağlaması açısından önemli bir edebi sanat olsa da tanımı ve nasıl tahakkuk ettiği konusu, belâgat âlimleri tarafından tartışılmıştır. Nitekim Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) gibi bazı belâgatçılar, cumhurdan ayrışarak istiâre-i mekniyyeyi farklı şekilde tanımlamışlardır.³

İstiâre-i mekniyye konusuna dair farklı görüşleri derli toplu bir şekilde ele alan ve bu alanda risâle yazma geleneğini başlatan ilk kişinin, Ebü'l-Kasım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkindî (ö. 888/1483 sonrası) olduğu söylenebilir. Zira onun, istiâre konusuna özel olarak kaleme aldığı ve *er-Risâletü'l-ferîde* adıyla bilinen eseri, bu alandaki ilk örneklerdendir. İstiâre ve türlerini tanıtmak ve konu hakkında dilcilerin farklı görüşlerini derlemek amacıyla kaleme alınan bu risâlede önce mecazın tanımı yapılmış, ardından istiâre türlerinin tanımına değinilmiştir. Ayrıca risâlede, istiâre-i mekniyyenin tanımıyla ilgili farklı görüşlere de temas edilmiştir.⁴ Söz konusu risâle ilim ehli tarafından büyük ilgi görmüş; Kemâleddin Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî (ö. 905/1499), İsmâüddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538) ve Ali b. İsmâil el-İsferâyînî gibi âlimler tarafından üzerine şerh ve hâşiye tarzında pek çok çalışma yapılmış ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Semerkindî'nin risâlesini şerh eden İsmâüddin el-İsferâyînî, istiâre-i mekniyyenin tanımıyla ilgili görüşlere katılmadığını belirtmiş ve farklı bir tanım ortaya atmıştır.⁵ Böylece cumhur, Sekkâkî, Kazvînî ve İsferâyînî'ye ait olmak üzere istiâre-i mekniyye hakkında temelde dört farklı görüş ortaya konmuştur.

Bu çalışmada istiâre konusunda eser yazan 16. yüzyıl Osmanlı âlim ve şeyhülislâmılarından Ebü'l-Meyâmin Mustafa Efendi'nin hayatı ve istiâre risâlesi inceleneyecektir. Nitekim kendisi, istiâre-i mekniyye üzerine yazdığı bu risâle ile hem bu geleneği devam ettirmiş hem de dilciler arasında tar-

² Bk. Ebü'l-Kâsım b. Ebî Bekr es-Semerkindî, el-Leysî, *er-Risâletü's-semerkandîyye fi'l-isti'âre* (Cezayir: Matba'atu Buntâne, 1905), 2; İsmâüddin el-İsferâyînî, *Şerhu İsmâ 'alâ metni's-Semerkindîyye*, thk. Muhammed Salih el-Ğursî (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye), 81-82.

³ Bk. Ebü Yakûb Sirâcüddîn Yusuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, thk. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1983), 379; Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'lûmi'l-belâga*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2003), 334; İsferâyînî, *Şerhu İsmâ*, 81-82.

⁴ Semerkindî, *er-Risâletü's-semerkandîyye*, 2-8.

⁵ İsferâyînî, *Şerhu İsmâ*, 81-82.

tışmalı bir konu olan istiâre-i mekniyyeyi kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Bu bağlamda öncelikle Mustafa Efendi'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bilgi verildikten sonra İstiâre risâlesi içerik ve yöntem açısından değerlendirilecektir. Bu çerçevede, eserin fiziki yapısı ve risâlede ele alınan teorik tartışmalara temas edilecektir. Son olarak eserin tahkikli neşrine yer verilecektir.

1. EBÜ'L-MEYÂMİN MUSTAFA EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Ebü'l-Meyâmin Mustafa Efendi, hicrî 953 yılında doğmuştur. "Sarigö-rezzâde kayını" lakabını, Bursa'da Kaplıca Müderrisi Sarigörezzâde ile akrabalık kurduktan sonra almıştır. Mustafa Efendi, dönemin önde gelen âlimlerinden Eski Ali Paşa Müderrisi Zekeriya Efendi (ö. 1001/1593), Sahn Müderrisi Mahmud Efendi ve İsmihan Sultan Müderrisi Abdülgani Efendi'den (ö. 1586/994) ders aldıktan sonra hicrî 977 yılında Ebüssuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) mülazım olmuştur.⁶

Mustafa Efendi, sırasıyla Nişancı, Kastel, Pervez Efendi, Körükçü Paşa, Zal Paşa, Şehzade, Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptıktan sonra 1008 yılının Receb ayında Edirne Kadılığı'na, 1010 yılının Safer ayında ise İstanbul Kadılığı'na terfi etmiştir.⁷ İstanbul Kadılığı sırasında, İstanbul'da yaşanan erzak kıtlığında halkı zor durumda bırakmaması ve fiyat denetimindeki adaleti nedeniyle halk tarafından "Ebü'l-meyamin" (bereketlerin kaynağı) namıyla anılmıştır.⁸

Mustafa Efendi, 1011 yılının Receb ayında Esad Efendi'nin (ö. 1034/1625) yerine Anadolu Kazaskeri olarak atanmış, aynı yılın 25 Şabanında azledilen Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'nin (ö. 1021/1612) yerine şeyhülislâm olmuştur. Şeyhülislâmlığı döneminde, Sultan I. Ahmed'in (ö. 1026/1617) hocası Mustafa Efendi (ö. 1025/1616) ile aralarındaki anlaş-

⁶ Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Kâtib Çelebî, *Târîhu mulûki âli Osman*, 441; Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlillâh ed-Dımaşkî, *Hulâsatü'l-esser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer*, 4/394-395; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn, esmâ'ül-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Meârif Vekaleti, 1955), 2/439; Nev'îzâde Atâyi, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyi'nin şakha'ik zeyli (inceleme - tenkitli metin)* (Fatih İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1342; Naimâ Mustafa Efendi, *Naimâ Tarihi*, çev. Zuhuri Danışman (İstanbul: Bahar Matbaası, 1967), 471; Bür Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1965), 10-11; Mehmet İpşirli, "Ebülme'yâmin Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/362-363.

⁷ Hacı Halife Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâvût (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010), 3/336-337.

⁸ Kâtib Çelebî, *Târîhu mulûki âli Osman*, 441; Kahraman, Seyit Ali - Galitekin Ahmed Nezih - Dadaş, Cevdet, *İlmiyye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislâmlar* (İstanbul: İşaret Yay., 1998), 356-357; Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 10-11.

mazlık ve Sadaret Kaymakamı Kasım Paşa'yı vezir-i azam yapmak için girişimlerde bulunması nedeniyle 1013 yılının Muharrem ayında görevinden azledilmiştir. İki yıllık bir aradan sonra, 1015 senesinin Rebiyülevvel ayında Sun'ullah Efendi'nin yerine tekrar şeyhülislâmlık görevine getirilmiştir.⁹

Mustafa Efendi, 1015 senesinin 22 Recep ayı Perşembe günü vefat etmiştir.¹⁰ Kulunç hastalığından ve aşırı tütün tüketiminden dolayı vefat ettiği söylenir.¹¹ Cenazesi Sultan Mehmed Camii haziresine defnedilmiştir.¹²

Kaynaklar Şeyhülislâm Mustafa Efendi'yi faziletli, bilgili, vakur, seçkin ve iyi ahlâklı bir kişi olarak tanıtmıştır. Görevi sırasında şeriat hükümlerini hakkıyla uygulamıştır.¹³ Hayır eserleri arasında da iki çeşme bulunmaktadır.¹⁴

1.2. Eserleri

Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) kaydettiğine göre müellif, İbn Nuceym'in *el-Eşbah ve'n-nezâir*¹⁵ adlı eseri ile Hanefî fıkıh kaynaklarından *Ğurerü'l-hükkâm* adlı esere talika yazmıştır.¹⁶ Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) bunlara ilaveten *Risâletü'l-ımtihan* adında bir eserin kaydına yer vermiştir¹⁷ Yapılan araştırma sonucu yazma eser kütüphanelerinde müellif adına kayıtlı başka eserler de tespit edilmiştir. Söz konusu eserlerin listesi ve kayıt bilgileri şu şekildedir:

1) *Risâle fi'l-İstiâre*

Kütüphane adı: Süleymaniye Kütüphanesi

Koleksiyon adı: Kasidecizade

Koleksiyon no: 00675-029

Bibliyografik kayıt no: 292418

⁹ Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik*, 2/1344; Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 10-11.

¹⁰ Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu - Beşşar Avvad (İngiltere: Müessesetül'l-Furkan, 2021), 1/445; Kâtib Çelebi, *Târîhu mulûki âli Osman*, 403; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2/439; Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik*, 2/1347.

¹¹ Kâtib Çelebi, *Târîhu mulûki âli Osman*, 403; Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 10-11.

¹² Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik*, 2/1347; Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 10-11.

¹³ Kahraman, Seyit Ali - Galitekin Ahmed Nezih - Dadaş, Cevdet, *İlmiyye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 356-357.

¹⁴ Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik*, 2/1345; Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 10-11.

¹⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/445.

¹⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1199; Kâtib Çelebi, *Târîhu mulûki âli Osman*, 403.

¹⁷ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2/439; Işın, *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*, 11.

2) *Risâle fî tefsîri kavlihî Te'âlâ ve kâlû lev lâ ünzile aleyhi melek*

Kütüphane adı: Süleymaniye Kütüphanesi

Koleksiyon adı: Şehid Ali Paşa

Koleksiyon no: 00315-011

Bibliyografik kayıt no: 327284

3) *Risâle fî tefsîri kavlihî Te'âlâ ve lev nezzelnâ aleyke kitâben fî kirtâsin*

Kütüphane adı: Süleymaniye Kütüphanesi

Koleksiyon adı: Şehid Ali Paşa

Koleksiyon no: 00315-012

Bibliyografik kayıt no: 327285

4) *Hâşiye ale'l-Keşşâf*

Kütüphane adı: Süleymaniye Kütüphanesi

Koleksiyon adı: Şehid Ali Paşa

Koleksiyon no: 00315-003

Bibliyografik kayıt no: 327276

5) *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*

Kütüphane adı: Manisa Kütüphanesi

Koleksiyon adı: Manisa İl Halk Kütüphanesi

Koleksiyon no.: 51

Bibliyografik kayıt no.: 92157

6) *Teshîlü'l-mîkât fî ilmi'l-evkât*

Kütüphane adı: Mektebetü'l-Melik Abdulaziz el-Amme

Kayıt no: 2384

7) *Tertibü'l-mesâil ale'l-kütüb ve'l-ebvâb elleti zükirat fî gayri mevaziha fî Fetâvâ Kadıhan*

Kütüphane adı: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi

Kayıt No: NEKAY00610/01

2. RİSÂLE Fİ'L-İSTİÂRE ADLI ESERİ

Yapılan araştırma sonucunda, eserin yalnızca bir nüshası tespit edilmiştir. Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade Mustafa Sırrı Koleksiyonunda 675/29 numarasıyla kayıtlıdır.

2.1. Risâlenin Müellife Aidiyeti ve Yazılış Amacı

Bibliyografi ve fihrist kaynaklarında eserin müellife aidiyetine dair bilgi yer almasa da risâlenin müellif hattıyla yazılan ve günümüze ulaşan tek nüshasının tetimme bölümünde şöyle bir bilgiye yer verilmiştir:

وقد فرغ عنها يد التسويد والتحرير للبعد الفقير مصطفى بن علي المنفصل عن مدرسة برويز افندي في
اواسط شعبان المعظم سنة سبع وثمانين وتسعمائة من الهجرة المحمدية صلى الله تعالى عليه وسلم

"Bu risâlenin yazımı, Hicrî 987 yılında Şaban ayının ortalarında Pervez Efendi medresesinden ayrılan/mezun olan aciz kul Mustafa b. Ali tarafından tamamlanmıştır."¹⁸

Müellife aidiyeti kesin olan diğer bazı risâlelerin hatime bölümünde de benzer şekilde ifadelere yer vermesi, bu konudaki kuşkuları gidermektedir.¹⁹ Yukarıda yer verilen tetimme bölümünde yer alan bilgilerden de anlaşıldığı üzere müellif, risâlesini hicrî 987 yılının Recep ayının ortalarında tamamlamıştır.²⁰

Müellifin müderrislik yaptığı esnada yazdığı bu eserin, konuyla ilgili daha önce kaleme alınan ve medreselerde okutulan İshâmuddîn el-İsferâyînî'nin *Şerhu Risâleti'l-istiâre* dersleri için yardımcı kaynak olarak kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim Seyrekzade Muhammed Emrullah Hilmi Efendi tarafından risâleye yazılan dibacede bu husus açıkça belirtilmiştir.²¹

2.2. Risâlenin El Yazma Özellikleri

Müellif, risâlesini hicrî 987 senesinde kaleme almış Recep ayının ortalarında tamamlamıştır.²² El yazma nüshanın kenarlarında yazı stilinden hareketle müellife ait olduğu düşünülen açıklama amaçlı notlar ve ilaveler yer almaktadır.²³ Günümüze ulaşan nüshanın fiziksel özellikleri şu şekildedir:

Yaprak, satır, sütun sayısı: 218-226 yk., 17 st.

Boyutlar: 200x140-140x75 mm.

Alfabe ve yazı türü: Arap harfli-Talîk

Risâleye ait ulaşılabilen tek yazma nüshada mukaddime bölümü bulunmamaktadır. Eser doğrudan بالكناية الاستعارة المقصد الأول في تحقيق ifadesiyle başlar.²⁴ Mukaddime bölümünün olmaması eserin müsvedde olup henüz temize çekilmemiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Çünkü o dönemin eserlerinde besmele, hamd, salat ve selam ile başlayarak eserin içeriği hakkında bilgi veren bir mukaddime bölümünün bulunması yaygın bir gelenektir.

¹⁸ Mustafa Efendi Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 675/29, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 226b.

¹⁹ Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 226b.

²⁰ Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 226b.

²¹ Seyrekzâde, Muhammed Emrullah Hilmi Efendi, *Dibâce*, Süleymaniye Kütüphanesi: Kasidedizade Mustafa Sırrı, 229a-229b.

²² Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 226b.

²³ Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*.

²⁴ Ebü'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 218b.

2.3. Risâlenin İçerik Analizi

Risâlede beyân ilminin önemli ve netameli bir konusu olan istiâre-i mekniyye hakkında ulema arasında cereyan eden tartışmalara yer verilmiştir.²⁵ Üç ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde istiâre-i mekniyye, ikinci bölümünde istiâre-i mekniyyenin karinesi olan istiâre-i tahyîliyye hakkında cereyan eden tartışmalara yer verilmiştir. Üçüncü bölümünde ise istiâre-i mekniyye ile istiâre-i tahyîliyyeye arasındaki ilişkiden bahsedilmiştir. Müellif ana başlıkları “المقصد”, alt başlıkları da “المنهج”, “المطلب” veya “المسلك” ifadeleriyle belirtmiştir. Bu başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Müellif birinci bölümde istiâre-i mekniyye ile ilgili dört farklı tanıma yer vermiştir:

1) Cumhura ait tanım: Cümlede müsteâr ismin zikredilmeyip zatına özgü bir karineyle kendisine gönderme yapılması sonucu gerçekleşen istiâre. Buna göre اظفار المنية ifadesinde ölüm yırtıcı bir hayvana (السبع) benzetilmiş ve bu benzetme sonucu السبع ifadesi ölüm için istiâre edilmiştir. Ancak zihni arka planda bu istiâre gerçekleşse de lafız boyutunda cümlede müsteâr isme yer verilmemiş sadece şahsına özgü bir karine ile (اظفار) kendisine göndermede bulunulmuştur. Bu nedenle buna istiâre-i mekniyye denmiştir.

Müellif, cumhura ait bu tanıma Arap şiirinden ve Kur’ân âyetlerinden örneklerle açıkladıktan sonra bunun en sağlıklı tanım olduğunu belirtmiş ve isim vermeden Taşkoprizâde’nin (ö. 968/1561) bu tanıma yönelik iki eleştirisine cevap vermiştir.

2) Sekkâkî’ye ait tanım: İstiâre-i mekniyye karine aracılığıyla müşebbehin zikredilip müşebbehu bihin kastedilmesi şeklinde gerçekleşen istiâredir. Buna göre istiâre-i mekniyye, müşebbeh lafzın bizzat kendisindedir ve bu istiârede müşebbehin müşebbehün bihle aynılaştığı iddiası vardır. اظفار المنية örneğinde tevil yoluyla المنية lafzının müsemmasının artık السبع olduğunu iddia eden Sekkâkî, vâzı’ın eş anlamlı olmayan iki ismi aynı hakikat için vaz’ etmesinin imkânsızlığı noktasından hareketle böyle bir ifadenin ölümün yırtıcı hayvan türüne dâhil olduğu iddiasını barındırdığı ve bunun sonucunda bir istiâre gerçekleştiğini öne sürmüştür.

Sekkâkî’ye ait bu tanıma zikrettikten sonra müellif, Sekkâkî’nin bu izahtının hem mecâz tanımıyla hem de genel istiâre tanımıyla örtüşmediğine dair eleştirilere yer vermiştir. Bu eleştirilerden bazılarını cevaplamaya çalışsa da Sekkâkî’nin istiâre-i mekniyye tanımının mecâz tanımıyla çeliştiğine yönelik iddianın ciddi ve cevaplanması imkânsız bir eleştiri olarak durduğunu ifade etmiştir.

²⁵ Risâle-i mekniyyenin tanım ve kapsamı hakkındaki tartışmalar ile ilgili bilgi için bk. Mehmet Emin Güzel, “İstiâre-i Mekniyyenin Tanım ve Kapsamı ile İlgili Tartışmalar Üzerine Bir Mülâhaza”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023).

3) Hatip Kazvînî'ye ait tanım: İstiâre-i mekniyye zihnen gerçekleşen ve bir karine aracılığıyla kendisine gönderme yapılan bir teşbih türüdür. Buna göre söz konusu örnekte ölüm ile yırtıcı hayvan arasında bir teşbih gerçekleşmiş olup bu teşbihin müşebbehün bih tarafı (yırtıcı hayvan) cümlede zikredilmemiştir. Ona ait bir özellik vasıtasıyla (pençe) kendisine göndermede bulunulmuştur.

Müellif Kazvînî'ye ait bu tanıma yöneltilen üç farklı eleştiriye yer vermiştir. Birincisi söz konusu tanım istiârenin ne sözlük ne de terim anlamıyla bağdaşmamaktadır. İkincisi istiâre lafız boyutunda gerçekleşen bir olgu olduğundan zihni arka planda gerçekleşen bir teşbihe istiâre denmesi anlamsızdır. Üçüncüsü ise istiâre, teşbihin zirvesi olduğundan mutlak anlamda bir teşbihin istiâre addedilmesi izaha muhtaçtır. Müellif, Kazvînî'ye ait tanıma beğendiğine dair net bir ifade kullanmasa da söz konusu eleştirilerin hepsine cevap vermiştir.

4) İsmâuddin el-İsferâyînî'ye ait tanım: İstiâre-i mekniyye, bir tür istiâre-i mablûbtur. Buna göre istiâre-i mekniyyede mübalağada zirveye ulaşmak amacıyla alışılmışın dışında müşebbehün bih (السبع) müşebbehe (المنية) benzetilerek onun lafzı müşebbehün bih için istiâre edilir. Bu sayede المنية ifadesi öyle bir seviyeye ulaşmış olur ki السبع lafzı yerine kendi adı (yırtıcı hayvanın kendisine benzetildiği) kendisine istiâre edilmiş olur.

Müellifin İsferânî'ye ait bu tanıma da yönelttiği eleştirilerden öne çıkanları şunlardır: Birincisi istiârede asıl gaye zayıf olanın güçlü olana eklenmesidir. Oysa bu tanıma göre güçlü olan zayıf olana eklenmiştir. İkincisi ise İsferâyînî'nin *Şerhü't-Telhîs*'te yer verdiği bu tanıma, *Şerhü'r-risâle es-Semekandîye* adlı eserinde zikrettiği tanımla örtüşmemektedir. Son olarak İsferâyînî'nin bu tanımına da eleştiriler yönelten müellif, fenkale üslubuyla eleştirilere yönelik olası cevapları da reddetmiştir.

Müellif istiâre-i tahyîliyyeye ayırdığı ikinci bölümde Selef uleması ile Sekkâkî'nin konuyla ilgili açıklamalarına yer vermiştir:

1) Selef ulemasına göre tahyîl: Tahyîl, اطفار kelimesinin المنية kelimesine ispatında olduğu gibi bir şeyin (kendisine ait olmayan) başka bir şeye ispat edilmesidir. Buna göre tahyîl (اطفار), hakiki manada kullanılmış olup mecaz, kendisine ait olmayan bir şeye isnad edilmesindedir.

Müellif selefte ait bu tanıma tanım tekniği açısından itiraz yöneltmiş ve ayyarına mâni olmadığını belirtmiştir. Nitekim buna göre istiâre-i tahyiliyenin tanımı bütün aklî mecazları kapsamaktadır.

2) Sekkâkî'ye göre tahyîl: Ölüm ile yırtıcı hayvan arasındaki teşbih istiâre ile sonuçlanınca yırtıcı hayvanda bulunan pençe misali bazı özellikler ölüm için tahayyül edilmiş ve اطفار kelimesi bu hayali özellikler için istiâre edilmiştir. Bu durumda اطفار kelimesi mecazî anlamda kullanılmış olup المنية kelimesine izafesi karinedir.

Müellif Sekkâkî'ye ait bu tanıma zikrettikten sonra Kazvînî'nin tanıma yönelik eleştirilerine yer vermiştir. Nitekim Kazvînî'ye göre Sekkâkî'nin bu açıklamaları gereksiz bir zorlamadır. Ayrıca bu tanıma göre müşebbehun bihe ait olan terşih unsurunda da aynısını uygulamak gerekir. Hâlbuki terşihde herhangi bir istiârenin gerçekleştiğini kimse iddia etmemiştir. Kazvînî'nin bu eleştirilerine cevap veren müellif, öncelikle Sekkâkî'nin belâgat alanındaki konumunu hatırlatarak onun bir mukallid olmadığını belirtmiş ardından terşih ile tahyil arasındaki farkı detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır.

Müellif üçüncü bölümde ise istiâre-i mekniyye ile istiâre-i tahyiliyye arasındaki ilişkiye temas etmiştir. Selefte göre istiâre-i mekniyyenin istiâre-i tahyiliyyeyi muktezi olmadığını belirten müellif, bu iddiayı Kur'ân âyetlerinden delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Bu konuda Sekkâkî'nin de selef ulemasıyla aynı görüşte olduğunu belirten müellif, aksini iddia eden Taşköprüzâde'yi isim vermeden ağır ifadelerle eleştirmiştir. Müellif, Kazvînî'nin istiâre-i mekniyyenin istiâre-i tahyiliyyeyi muktezi olduğuna dair görüşüne yer verdikten sonra onun bu görüşünü cumhurun görüşü şeklinde deklare etmesinin asılsız bir iddia olduğunu belirtmiştir.

İki istiâre türü arasındaki telazüm ilişkisini istiâre-i tahyiliyyeye bakan yönüyle de ele alan müellif, selef, Kazvînî ve Sekkâkî'nin konu hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Selef ve Kazvînî'ye göre mekniyye olmadan tahyiliyyenin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu belirten müellif, Sekkâkî'ye göre bu durumun mümkün olduğunu ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere müellif, eserinde sadece konuyla ilgili tartışmaları aktarmakla kalmamış, görüşler arasında muhakemede bulunmuş,²⁶ konuyla ilgili aktardığı görüşleri tartıştıktan sonra yer yer kendi fikrini de beyan etmiştir. Nitekim bu hususu eserin tetimme bölümünde açıkça ifade etmiştir.²⁷ Ayrıca ilgili görüşleri tartışırken müellifin cedel ilkelerine riayet ettiği ve bu ilim terminolojisine sıklıkla başvurduğu görülmektedir.

2.4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Bu çalışmada tahkik işlemi, metnin okuyucular tarafından anlaşılabilirliğini artırmak amacıyla belirli adımlar doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. İlk olarak, metin orijinaline sadık kalınarak modern yazı sistemine aktarılmış, bunun yanında metnin okunabilirliğini sağlamak için modern imla kuralları uygulanmıştır. Risâleye ait yalnızca tek bir nüsha bulunması nede-

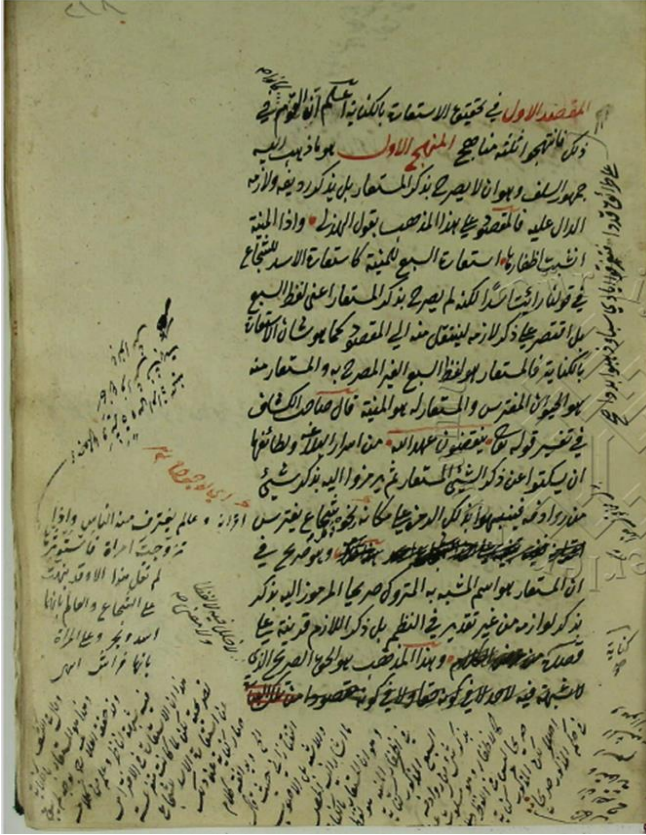
²⁶ Muhakemat; daha önce kaleme alınmış olan bir konuya başka bir yazar tarafından yazılan reddiyyenin veya problem arz eden sorulara verilen cevapların, bir başka yazar tarafından hakemlenmesidir. bk. Hasan Uçar - Mehmet Emin Güzel, "Molla Hüsrev'in Nakdu'l-efkâr fi reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Hadis İlmi ile İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 347-404.

²⁷ Ebû'l-Meyâmin, *Risâle fi'l-istiâre*, 226b.

niyle nüsha karşılaştırması yapılamamış, transkripsiyon işlemi mevcut tek nüsha esas alınarak yapılmıştır. Ardından metinde atıfta bulunulan eserlerin kaynağı tespit edilmiş ve dipnotta belirtilmiştir. Ayrıca metinde geçen âyetlerin sûre ve âyet numaraları dipnotta gösterilmiştir.

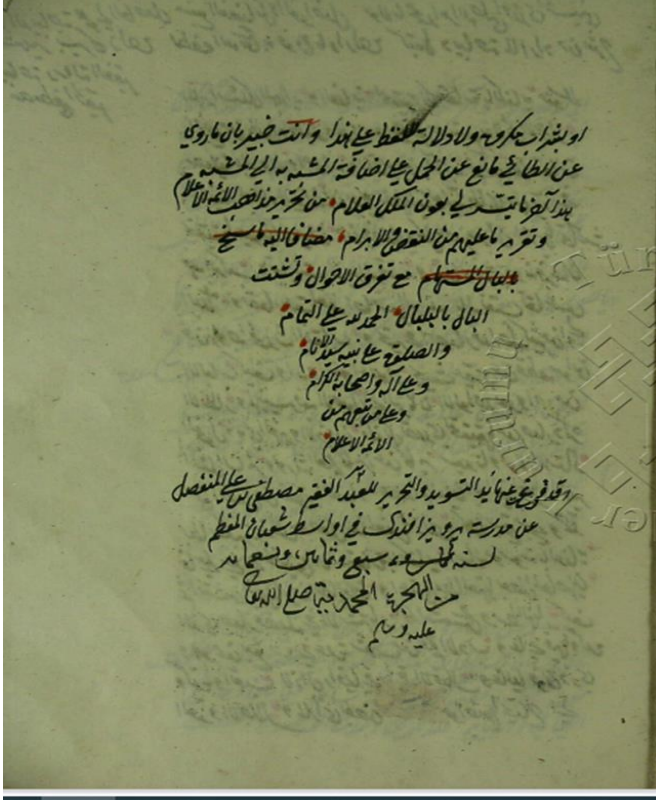
2.5. Risâleye Ait Görseller

Risâlenin İlk Sayfası



Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde Koleksiyonu nr. 00675-029, vr. 218b

Risâlenin Son Sayfası



Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde Koleksiyonu nr. 00675-029, vr. 228a

3. RİSÂLENİN TAHKİKİLİ NEŞRİ

[218b] المقصد الأول في تحقيق الاستعارة بالكناية. اعلم أنَّ القوم في ذلك انتهجوا ثلاث مناهج: المنهج الأول هو ما ذهب إليه جمهور السلف وهو أن لا يُصرَّح بذكر المستعار، بل يذكر رديفه ولازمه الدال عليه. فالمقصود على هذا المذهب بقول الهزلي "وإذا المنيئة نُشِبَتْ أَظْفَارُهَا"²⁸ استعارة السَّبْع للمنيئة كاستعارة الأسد للشجاع في قولنا "رَأَيْتُ أُسْدًا". لكنَّه لم يصرَّح بذكر المستعار، أعني لفظ السَّبْع، بل اقتصر على ذكر لازمه ليُنْتَقَلَ منه إلى المقصود كما هو شأن الاستعارة بالكناية. فالمستعار هو لفظ السَّبْع الغير المصرَّح به، والمستعار منه هو الحيوان المفترس، والمستعار له هو المنيئة.

قال صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى: "يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ"، من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار، ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روافده، فينبئوا بذلك الرمز على مكانه نحو "شَجَاعٌ يَنْفُتْسُ"²⁹ وهو صريح في أن المستعار هو اسم المشبه به المتروك صريحًا المرهوز إليه بذكر لوازمه من غير تقدير في النظم، بل ذكر اللازم قرينة على قصدك. وهذا المذهب هو الحق الصريح الذي لا شبهة فيه لأحد، لا في كونه

²⁸ البيت للشاعر المخضرمي أبو ذؤيب الهزلي. وغمامه: وإذا المنيئة نُشِبَتْ أَظْفَارُهَا أَلْفَيْتُ كُلَّ غَمِيمَةٍ لَا تَنْفُغُ. انظر الهزلي، أبو ذؤيب جُوئِلِد بن خالد بن مَحْرَب، ديوان أبي ذؤيب الهزلي، تح. أحمد خليل الشام (مصر: مركز البحوث والدراسات الإسلامية د.ت)، 49.

²⁹ ينظر أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزحششري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، تح. عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي د.ت)، 1/149.

حقاً ولا في كونه مقصوداً من تلك العبارة. [219a] إلا أن بعض الأفاضل العظام ظن أن منبها على التقدير في الكلام، فاعترض أولاً بأن ذلك المقدر إن اعتُبر دالاً على مفهومه التحقيقي فلا استعارة، وإن اعتُبر دالاً على مفهومه المجازي يلزم اعتبار طرفي التشبيه بالاستعارة، وأنه منافيٌ للدعاء المعبر في الاستعارة وإن كان أحدهما ملفوظاً والآخر مقدرًا. وأنت خبير بأن منبها ليس على التقدير في الكلام، فاندفاع ما دُكر على طرف التمام. على أن ذكر الطرفين مطلقاً لا ينافي الاستعارة، بل إذا كان على وجه يُنبئ عن التشبيه، بل دليل أنهم عدّوا مثل قول الشاعر "قَدْ زَرَّ إِزَارُهُ عَلَى الْقَمَرِ" استعارة مع اشتماله على ذكر طرفي التشبيه. والانباء المزبور ممنوع هنا، كيف وإثبات ما يخصّ المشبه به للمشبهه يؤيد ادعاء أنّ المشبهه عين المشبهه به.

واعترض ثانيًا بأنه لا معنى لجعل المقدر مستعارًا، إذ الاستعمال في المقدر ولا بد منه في المستعار، لكن لا يخفى عليك أن الاستعارة بالكناية عندهم ليست من أقسام الحجاز اللغوي حتى يلزم استعمال المستعار، على أنه يكفي الاستعمال التقديري. واعترض على هذا المذهب بعض الفضلاء أيضًا، فقال: وفيه أن القصد من استعارة السبع للمنية إلى دعوى أن كونها سبعاً قد تقررت. [219b] وصارت مسلمة لكمال المبالغة في التشبيه، وهذا حاصل من إضافة الأظفار إلى المنية، فإنها تفيد كإطلاق السبع عليها أن كونها سبعاً مسلم. ففي الحكم بأن هناك سبعاً مستعارًا لها منويًا ينصب إضافة الأظفار قرينة عليها تكلف خلاف ما يشهد به الوجدان من غير حاجة إليه. وأنت خبير بأن هذه الدعوى لا تحصل بمجرد إضافة الأظفار إلى المنية ما لم تلاحظ استعارة لفظ السبع.

المنهج الثاني ما ذهب إليه صاحب المفتاح، وهو أن الاستعارة بالكناية أن تذكر المشبه وتريد به المشبه به، دالاً عليه بنصب قرينة تنصبه. فتقول: "مخالب المنية نشبت بفلان" طاوياً للذكر المشبه به، وهو قولك: "الشبيهة بالسبع". والوجه في ذلك هو أننا نفعل بهذا المشبه ما نفعل في الاستعارة بالتصريح بسمى المشبه، كما أننا ندعي هناك الشجاع مسمى للفظ الأسد باقتراف تأويل، ندعي هنا اسم المنية اسماً مرادفاً له باقتراف تأويل. وهو أن المنية تدخل في جنس السباع لأجل المبالغة في التشبيه بالطريق المعهود. ثم يُذهب بطريقة التخيل إلى أن الوضع كيف يصح منه أن يضع اسمين لحقيقة واحدة وأن لا يكونا مترادفين؟ [220a] فنهياً لنا بهذا الطريق دعوى السبعية للمنية، مع التصريح بلفظها.³⁰

وأورد عليه بأن لفظ "المنية" في المثال المذكور مستعمل فيما وُضع له على سبيل التحقيق، وهو الموت، فلا يندرج في الاستعارة التي هي مجاز مستعمل في غير ما وُضع له. أما ادعاء السبعية للمنية، فلا يُجدي نفعاً؛ لأن ذلك لا يُخرجها عن كونها موضوعاً لفظ "المنية" تحقيماً، كما أن ادعاء الأسدية للشجاع في الاستعارة التصريحية لا يجعله موضوعاً لفظ "الأسد". وربما يُجاب عن ذلك بأن ما ليس بخارج عن المعنى الموضوع له، إذا اعتُبر معه أمرٌ خارجٌ، صار خارجاً عنه دون العكس. فيكون لفظ "المنية" مستعملاً في غير ما وُضع له، ولا يكون لفظ "الأسد" مستعملاً فيما وُضع له؛ لأن في المصراحة تصور غير الموضوع له بصورة، وفي المكتبة تصور الموضوع له بصورة غيره. فقد اعتُبر في كل منهما ما هو خارج عن الموضوع له، فيكونان مجازين. ويرد عليه أن المأخوذ في تعريفي الحقيقة والحجاز هو الوضع حقيقة لا ادعاءً.

لا يُقال إن قيد الحيثية مراد في تعريف الحقيقة؛ فالحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له بالتحقيق من حيث إنها موضوعة له بالتحقيق، ولا نسلم أن استعمال "المنية" في الموت في المثال المذكور استعمالاً [220b] فيما وُضع له بالتحقيق من حيث إنه موضوع له بالتحقيق، بل من حيث إنه جعل فرداً من أفراد السبع الذي وُضع له لفظ "المنية" بالتأويل، لأننا نقول: ما دُكر لا يُفيد إلا عدم كون لفظ "المنية" حقيقة بناءً على انتفاء قيد الحيثية، بمعنى أنه مستعمل فيما وُضع له، لكن لا من حيث إنه موضوع له، وبهذا لا يُوجب كونه مستعملاً في غير ما وُضع له حتى يلزم كونه مجازاً. وبهذا التفصيل، ظهر وجه إنكار صاحب الكشاف على صاحب المفتاح فيما تكلفه، حيث يجعل "المنية" غير مستعملة في موضوعها، بل قدر "المنية" اسماً مرادفاً للسبع على سبيل التأويل، ثم جعلها مطلقة على مفهوم "المنية" كإطلاق السبع عليها. وتبين ما في كلام بعض الأفاضل ردًا عليه حيث قال: "وأنت خبير بأن جعل "المنية" مستعملة في غير موضوعها بحسب المعنى الادعائي، ومستعملة في موضوعها بحسب المعنى الإرادي، وقد عرفت أن الاستعارة مبنية على اعتبار كلا المعنيين فيها. وأما تقدير

30 ينظر يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي، *مفتاح العلوم*، نج. نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية 1987)، 378.

الترادف بين "المنية" و"السبع"، فإنما هو لاقتضاء المعنى الادعائي انتفاءه". انتهى. وهذا الإيراد قوي لا مدفع له، والقوم وإن بذلوا جهدهم في دفعه وأكثروا القول والقبيل، لكنهم ما أتوا بشيء يصلح للتأويل. [221a] وأورد عليه أيضاً بأن ما صرح به في أوائل بحث الاستعارة من أن المستعار هو اسم المشبه به سواء كان هو المذكور أو المتروك ينافي ما ذكره هنا، لأن مقتضى كلامه السابق أن يكون المستعار في المثال هنا هو لفظ السبع، وكلامه هنا صريح في أن المستعار هو لفظ المشبه.

المنهج الثالث ما ذهب إليه صاحب الإيضاح وهو أن الاستعارة هي التشبيه المضمّر في النفس المدلول عليه بذكر ما يخص المشبه به.³¹ ويتجه عليه أن هذه التسمية لا تناسب معنى الاستعارة اصطلاحاً ولا لغة، وليس هناك ضرورة تلجئه إلى ذلك. ولكن يمكن أن يُقال إن التشبيه المضمّر وإن كان من قبيل الاستعارة المصطلحة، إلا أنه لما تضمن المبالغة في التشبيه، وهي ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به، بقرينة إثبات ما يخص المشبه به للمشبه، شُبّه بالاستعارة في ذلك التضمن واستُعير لفظ الاستعارة له.

وقال بعض الأفاضل في وجه ضعف مذهب صاحب الإيضاح: إن الاستعارة من أقسام اللفظ فلا وجه لعد الأمر المضمّر في النفس استعارة. وأيضاً الاستعارة هي المبالغة في التشبيه فلا وجه لعد مطلق التشبيه استعارة.³² وفي كلا وجهيه بحث: [221b] أما في الأول فلأن صاحب الإيضاح ما عدّه من الاستعارات التي هي من أقسام اللفظ، بل الاستعارة بالكناية والتخييلية عنده أمران معنويان غير داخلين في تعريف المجاز اللغوي، ولهذا أورد لهما بعد توفية بيان أقسام الاستعارة فصلاً مستقلاً. فالاشتراك عنده إنما هو في اللفظ، فكون مطلق الاستعارة من أقسام اللفظ ليس إلا مذهب صاحب المفتاح كما هو الظاهر من كتب القوم. وأما الثاني فلأن ما ذكره من التشبيه المضمّر متضمنٌ للمبالغة في التشبيه على ما عرفت، فعُدّه استعارةً ليس عدّاً لمطلق التشبيه استعارةً.

تذليلٌ ذهب بعض الفضلاء إلى أن الاستعارة بالكناية من فروع التشبيه المقلوب حيث قال في شرح التلخيص: ومن غرائب السوانح وعجائب اللوائح أن الاستعارة بالكناية فيما بين الاستعارات استعارة مقلوبة، استعير بعد تشبيه السبع بالمنية للسبع الإذعائي، وأريد بالمنية معناها بعد جعلها سبغاً تنبيهاً على أن المنية بلغت في الاعتبار مرتبة ينبغي أن يستعير السبع عنها اسمها دون العكس، بالمنية وضعت موضع السبع، لكن هذا ما جرى عليه السكاكي.³³ انتهى

[222a] وفيه بحثٌ من وجوه: أما أولاً، فلأن المقصود من الاستعارة إلحاق الناقص بالكمال وادعاء أنه عينه، وذلك في المثال المذكور لا يتسنى على تقدير أن تكون المنية هو المشبه به إلا بأن يساق الكلام لبيان أن السبع نفسه أنشأ أظفاره، فيشبه بالمنية ويستعار لها لفظها، فيقال: أنشبت المنية أظفارها. فحينئذ تكون الاستعارة تصرّحية، ومظان استعماله آبية عنه. وأما على ما ذكره من أنه أريد بالمنية معناها بعد جعلها سبغاً، فيلزم خلاف المقصود وهو إلحاق الكامل بالناقص، فيعود على موضوعه بالنقض، فليتأمل. وأما ثانياً، فلأنه يرد عليه ما أورد على صاحب المفتاح من أن لفظ المنية حينئذٍ مستعمل فيما وُضع له وهو الموت، فليتذكر. وأما ثالثاً، فلأن قوله "لكن هذا على ما جرى عليه السكاكي" ليس كما ينبغي، لأن السكاكي جعل لفظ المشبه مستعملاً للمشبه به كما مر، بخلاف ما ذكره.³⁴ وأما رابعاً، فلأن كلامه هنا يخالف كلامه في شرح الرسالة القاسمية حيث قال: إن الاستعارة بالكناية من فروع التشبيه المقلوب، فكما يجعل المشبه مشبهاً به مبالغة في كماله في وجه الشبه حتى استحق أن يلحق به المشبه، كقوله: "وبدئ الصبح كأن غرّتها وجه الخليفة حين يمتدح"، حيث شبه غرة الصبح بوجه الخليفة، كذلك يستعار [222b] اسم المشبه للمشبه به فيكون غاية المبالغة في كمال المشبه في وجه الشبه كما في أظفار المنية، فالمراد بالمنية السبع، ويُجعل الكلام حينئذٍ كناية عن تحقق الموت بلا ريب، فنشبت المنية

31 ينظر محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المعالي جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح. محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: دار الجيل د.ت)، 1/99.

32 القائل الفاضل هو عصام الدين أحمد بن مصطفى الشهرير بطاشكيري زاده، شرح الفوائد الغيائية من علمي المعاني والبيان (اسطنبول: دار الطباعة العامة 1896)، 239.

33 انظر إبراهيم بن محمد بن عريشاه عصام الدين الاسفرايني، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تح. عبد الحميد هندواوي (بيروت: دار الكتب العلمية د.ت)، 2/302.

34 ينظر الاسفرايني، الأطول، 2/302.

أظفاراها بفلانٍ بمعنى نشب السُّبع أظفاراها به، كناية عن موته لا محالة. وحينئذٍ لا تجوّز في إضافة الأظفار إلى المنية، ولا إشكال في جعل المنية استعارة، ووجه تسميتها استعارة بالكناية في غاية الوضوح.

ثم إن ما ذكره في شرح الرسالة وإن كان سالماً عما أورد أنفأ، لكن جريانه في جميع صور الاستعارة بالكناية ممنوع، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾³⁵ وأنه لا حسن لهذه الكناية أصلاً، كما تشهد له الفطرة السليمة والطباع المستقيمة. وأن من شرط الكناية جواز إرادة المعنى الموضوع له بلفظ الكناية، إذ به تفارق المجاز، لأن كليهما يشتركان في كونهما مستعملين في غير ما وضعوا له. ولا خفاء في أنه إذا قيل هذا الكلام فيمن مات حتف أنفه، يمتنع أن يراد به المعنى الحقيقي، فكيف يكون كناية؟ وما قيل من أن الموضوع له مقصود في الكناية من حيث التصور دون التصديق، فمدفوع بأنه لا بد في المجاز أيضاً من تصور المعنى الحقيقي ليُفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة [223a] المصححة للاستعمال، فدعوى كون الموضوع له مقصوداً في الكناية دون المجاز تحكم.

فإن قلت: إن بعضهم اكتفى بجواز إيراده في الجملة وفي بعض المواد، وإن امتنعت إيراده في المحل الذي استعملت الكناية فيه، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾³⁶ فإنه كناية عن الملك وإن لم يتصور هنا قعود على سرير، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾³⁷ كناية عن إهانتهم وترك الإنعام عليهم وإن لم يكن النظر منه تعالى. قلت: ذكر صاحب الكشاف أن هذا الكلام في حق من يجوز عليه النظر كناية، وفي حق من لا يجوز عليه ذلك مجاز على سبيل الكناية،³⁸ فاعتبر في الكناية جواز إرادة المعنى الحقيقي في محل الاستعمال، فإذا لم يجوز يسمى مجازاً متفرعاً عن الكناية، لأن اللفظ قد استعمل في المعنى المكاني عنه كثيراً حتى قطع النظر عن المعنى الحقيقي، فاستعمل حينئذٍ في محل يمتنع إيراده، فصار مجازاً لوجود القرينة المانعة عن إرادة المعنى الأصلي، كما في المجاز المرسل والمجاز المستعار. وهذه الكناية لم يسمع استعمالها في محل يجوز إرادة الموضوع له فيه فضلاً عن كثرتها حتى يكون من باب المجاز المتفرع عن الكناية. هذا. والحق أنّ مقاله على ما قاله من غرائب السوانح وعجائب اللوائح.

[223b] المقصد الثاني في تحقيق الاستعارة التخيلية المسلك الأول في الاستعارة التخيلية، وفيه مذهبان: الأول ما ذهب إليه السلف وتبعهم فيه صاحب الإيضاح من الخلف، وهو أن الاستعارة التخيلية جعل الشيء للشيء، كجعل اليد للشمال، وجعل الأظفار للموت، فعلى هذا لفظ اليد حقيقة لغوية مستعملة في معناها الموضوع له، فالاستعارة ليست إلا إثبات اليد للشمال وإثبات الأظفار للموت، ولهذا قال الشيخ عبد القاهر إنه لا خلاف في أن اليد استعارة ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ اليد قد نقل عن شيء إلى شيء، إذ ليس المعنى على أنه شبه شيء باليد، وإنما المعنى أنه أراد أن يثبت يدًا للشمال.³⁹ واعتراض على هذا التعريف بأنه يصدق على كل مجاز عقلي، وأوجب بأن التقيد التمثيلي يخرج، وبأن اللام للعهد، أي جعل الشيء الذي هو لازم للمشبه به للشيء الذي هو المشبه. ولكن لا يخفى عليك أن التمثيل ليس من التعريف، فكيف يتصور الخروج به؟ وأن الحمل على كون اللام للعهد بدون قرينة دالة عليه بعيد ومثله مهجور [224a] في التعريف، وأما الاعتراض بأن هذا الحد ليس فيه إشعار باستعمال اللفظ في غير الموضوع له، فإنما يتجه عليهم إذا ذهبوا في التخيلية إلى اختراع الصورة الوهمية، ولم يذهب أحد منهم إليه، بل هو مذهب السكاكي.

الثاني مذهب السكاكي، وهو أنها أن تسمي باسم صورة متحققة صورة عندك وهمية محضة، تقدّرها مشابحة لها مفرداً في الذكر ضمن قرينة مانعة عن حمل الاسم على ما يسبق إلى الفهم من كون مسماه شيئاً متحققاً، وذلك مثل أن تشبه المنية بالسبع في اغتيال النفوس وانتزاع أرواحها بالقهر والغلبة، من غير تفريق بين نافع وضار، ولا رقة لمرحوم، ومسّ بعياً على ذي فضيلة، تشبيهاً بليغاً حتى كأنها سبع من السباع، فيأخذ الوهم في تصويرها بصورة السبع اختراع ما يلازم صورته ويتم بها شكله، من ضروب هيئات وفنون جوارح وأعضاء، وعلى الخصوص

35 البقرة 2/27.

36 طه 20/5.

37 آل عمران 3/77.

38 ينظر الرّمحشري، الكشاف، 1/404.

39 أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أسرار البلاغة، تج. محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني د.ت)، 47.

ما يكون قوام اغتيال السبع للنفس بها وتماز افتراسه للفراسين بها، من الأنياب والمخالب، ثم تطلق على مخترعات الوهم عندك أسامي المتحققة على سبيل الأفراد بالذكر، وأن تضيفها إلى المنية، قائلًا: "مخالب المنية" أو "أنياب المنية" الشبيهة بالسبع، ليكون إضافتها إليها قرينة [224b] مانعة عن إخراجها إلى ما يسبق إلى الفهم منها من تحقق مسمياتها.⁴⁰ إلى هنا كلامه.

واعترض عليه صاحب الإيضاح بأن في تفسير التخيلية بما ذكره تعسفاً؛ لما فيه من كثرة الاعتبارات التي لا يدل عليها دليل ولا تمس إليها حاجة وأنه يخالف تفسيرها لغيره، ولذلك يلزمه أن يقول بمثل ذلك، أعني إثبات صورة متوهمة في ترشيح الاستعارة؛ لأن في كل واحد منهما إثبات بعض لوازم المشبه به المختصة به للمشبه، غير أن التعبير عن المشبه باللفظ الموضوع له في التخيلية وبغير لفظه في الترشيح، وهذا لا يجدي فرقاً معنوياً، فاعتبار المعنى المتوهم في أحدهما دون الآخر تحكّم.⁴¹ وأجيب عن الأول بأن مبنى الاستعارة على المبالغة في التشبيه وأدعاء أن المشبه عين المشبه به، وذلك لا يكمل بمجرد إثبات اللوازم دون توهم الصورة في المشبه، فلا تعسف فيه بل فيه من اللطف وتدقيق النظر المناسب لفن البلاغة ما لا يخفى. وعن الثاني بأن صاحب المفتاح في هذا الفن، خصوصاً في مثل هذه الاعتبارات، ليس بصدد التقليد لغيره حتى يُعترض عليه بأن ما ذكره هو مخالف لما ذكره غيره. وأورد على هذا الجواب بأن تغيير تفسير غيره وتبديل الاصطلاح الثابت من غير حاجة [225a] وبدون فائدة يُعتمد بما لا ما يُعتمد به، ولا يخفى أن تكميل أمر المبالغة في التشبيه يكفي داعياً في تغيير تفسير الغير فليتأمل. وعن الثالث بأن اللازم في التخيلية قد اقترن باللفظ الذي لا يلائمه بحسب الظاهر، فاحتاج إلى توهم أمر يمكن إثباته له بحسبه. وفي الترشيح قد اقترن باللفظ الذي يلائمه، فلم يُحتج فيه إلى ذلك. فهذا القدر من الفرق الناشئ من اللفظ كافٍ له فيما ذهب إليه. ولا يخفى عليك أن هذا الجواب إنما يتم على تقدير ألا ترشيح في الاستعارة بالكناية، لكن الصواب أن ما زاد في المكينة على قرينتها، أعني إثبات لازم واحد يُعد مرشحاً نحو "مخالب المنية" نشبت بفلان فافتترسته". اللهم إلا أن يُقال إن الجواب المذكور من طرف صاحب المفتاح والظاهر من كلماته عدم جريان الترشيح في المكينة.

وقيل إن التخيلية تكسر سورة الاستبعاد، فلا تحتاج فيها إلى اختراع صورة وهمية. وأنت خير بأن الغرض من الترشيح تكميل أمر المبالغة في التشبيه حسبما يمكن، لا كسر سورة الاستبعاد، كما لا يخفى. واعترض بعض الأفاضل على هذا الجواب بقوله: وأنت خير بأن القوم جعلوا التخيل والترشيح نوعين متقابلين، والتغير اللفظي لا يفيد التقابل المعنوي. وأيضاً المعترض يطلب الفرق المعنوي، وإثبات الفرق اللفظي لا يدفعه. [225b] وأيضاً، الترشيح يثبت للمستعار له حقيقة وهو لا يلائمه، كما أن التخيل لا يلائم ما أثبت هو له، أعني المستعار منه. انتهى.

وفي كل مما ورد بحث، أما في الأول فلأن القوم وإن جعلوها نوعين متقابلين، لكنه لم يوجد في كلامهم التعرض بلزوم كون التقابل معنوياً، ولم يدر من أين يلزم ذلك، فليت شعري لم لا يكفي التقابل الاعتراري في أمثال هذه المواضع؟ وأما في الثاني فلأن حاصل الجواب السابق على ما عرفته منع لزوم الفرق المعنوي، فإثبات الفرق اللفظي يكفي في الدفع ما لم يثبت لزوم الفرق المعنوي بالدليل. وأما الثالث فلأن الاستعارة على ما صرح به ذلك المعترض مبنية على ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به مبالغة في التشبيه، ومبنى هذا الادعاء ألا يكون هناك إلا معنى واحد هو المشبه به. فبعد ثبوت هذا الادعاء بقرينة الاستعارة، لا يحتاج في إثبات الترشيح للمستعار إلى توهم أمر يمكن إثباته له بحسبه لوجود الملائمة المعنوية والصورية، ولا كذلك التخيل لفقدان الملائمة الصورية فيها، فيحتاج في إثباتها له إلى توهم أمر مذكور. فتدبر.

ثم إنه بعدما اعترض على الجواب المزبور قال: والجواب المبني على التحقيق أن الترشيح من توابع المعنى الادعائي [226a] أيضاً إلا أنه مظهر له لا مؤيد له، وكم بين التأيد والإظهار! أيضاً الترشيح من توابع المستعار له، ويثبت للمستعار منه كما مر، وبهذا ظهر أن بين الترشيح والتخيل فرقتين كلاهما معنويان. انتهى. ولا يخفى عليك أن ما ذكره من الوجهين وإن سلم إفادته فرقا معنوياً، لكن لا يظهر منه سبب الاحتياج إلى التخيل في

40 السكاكي، مفتاح العلوم، 376.

41 ينظر محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المعالي جلال الدين القزويني، تلخيص المفتاح (باكستان: مكتبة المدينة، 2016)، 163.

الأول دون الثاني فتدبر. على أن الجواب الثاني منقوض بالترشيح في المكني عنها، ويمكن أن يجاب أن الأول والثاني سيان في الاحتياج إلى التخيل، وكلام السكاكي لا بأي عن كون الترشيح استعارة تخيلية لا في مباحث التخيل ولا في مباحث الترشيح، ووجه التسمية لا يوجب للتسمية حتى يقال إن الثاني يشارك الأولى في لزوم التخيل، فلم لا يسمى تخيلية؟

المقصد الثالث في أن الاستعارة بالكناية تستلزم التخيل أم لا؟ ذهب السلف إلى أن الاستعارة بالكناية لا تستلزم التخيل، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾. فإن العهد هنا يشبه بالحبل، والنقض مستعمل في إبطال العهد، فيكون النقض استعارة تصريحية حيث شبه إبطال العهد بنقض الحبل، ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه كما هو شأن الاستعارة المصحح بها. فهنا استعارة مكنية في العهد وليس فيها استعارة تخيلية. [226b] تخيلية.

فإن قُلت: إذا كان النقض مستعملاً في إبطال العهد لم يدل على أن في العهد استعارة مكنية، بل يدل على ذلك من حيث أن استعارة النقض للإبطال ساغت من حيث تسميتهم العهد بالحبل، فلو لا استعارة الحبل للعهد لم يصح استعارة النقض للإبطال. فالضابط في قرينة الاستعارة بالكناية عندهم أن يقال: إذا لم يكن للمشبه المذكور تابع يشبه لازم المشبه به، كان ذلك اللازم إذا ثبت للمشبه بأقياً على معناه الحقيقي، وكان إثباته له استعارة تخيلية كما في "أظفار المنية". وإن كان له تابع كذلك كان اسم ذلك اللازم مستعاراً لذلك التابع استعارة تصريحية كالنقض المستعار لإبطال العهد، كافتراس المستعار لبطش الشجاع، وكالاغتراف المستعار لاتفاح الناس بالعالم. فقد ظهر أن المكنية لا تستلزم التخيلية عندهم إلا بالمعنى المعتمد لديهم في التخيلية، لا بالمعنى الذي اعتبره صاحب المفتاح.

وذهب صاحب المفتاح أيضاً إلى هذا المذهب، يدل عليه ما ذكره في أوائل الأصل الثاني من أن قرينة الاستعارة المكنية تنقسم إلى ما قد يكون أمراً محققاً كإنبات الربيع وهزم الأمير، فهذه مكنية بدون تخيلية، لكن حسب السلف على خلافه [227a] فقال في كتابه المزبور بعد تفسير الاستعارة بالكناية: "وقد ظهر أن الاستعارة بالكناية لا تنفك عن الاستعارة التخيلية، هذا مساق كلام الأصحاب، وستقف إذا انتهينا إلى آخر الفصل على تفصيل" 42 انتهى. يريد به ما ذكره في الأصل الثاني، وهو الذي نقلناه منه آنفاً، وأنت خير بأن السلف على خلافه. وذهب صاحب الإيضاح إلى أنها مستلزمة للتخيلية، وادعى أنها مذهب الجمهور، وأن عدم الاستلزام باطل بالإجماع. وأنت خير بأنه إن أراد اتفاق غير صاحب المفتاح صاحب الكشاف على عدم الاستلزام كما عرفته فيما سبق، وإن أراد اتفاق السكاكي وغيرهم فهو ظاهر البطلان لأن السكاكي مصرح بخلافه، فتأمل.

ومن الأفضال من نظر إلى ظاهر كلام صاحب المفتاح في تفسير الاستعارة بالكناية، فظن أنه خالف السلف، فقال بعد نقل مذهب السلف: "وخالفهم صاحب المفتاح حيث ذهب إلى أن الاستعارة بالكناية لا تنفك عن التخيل". 43 ولا يخفى عليك مما سبق أن إسناد الخلاف إلى السكاكي فرية بلا مرية، وله كلام في بيان الخلاف أعرضنا عن ذكره مخافة التطويل.

المطلب الثاني في أن الاستعارة التخيلية هل تنفك [227b] عن الاستعارة بالكناية أم لا، ذهب السلف إلى أنها لا تنفك عن الاستعارة بالكناية، وتبعهم في ذلك صاحب الإيضاح، 44 لأن التخيل عندهم على ما عرفته سابقاً حقيقة في معناه، فلا معنى لإثباته لآخر بدون ملاحظة التشبيه في المثلث له، فلا يعتبر إلا تابعاً للاستعارة بالكناية. وأما صاحب المفتاح فقد ذهب إلى جواز انفكاكها عنها، لأن التشبيه عنده معتبر في اللوازم، فيمكن أن يعتبر بدون المكني عنها، كما في قولك: "أنشبت المنية الشبيهة بالسبع"، وقولك: "لسان الحال الشبيهة بالمتكلم ناطق بكذا"، وقولك: "رمام الحكم الشبيهة بالناقة في اتباع المستتبع في يد فلان". لكنه قال في بيان شرائط حسن الاستعارات: "وقلما تحسن الحسن البليغ غير تابعة لها"، ولهذا استهجنت في قول الطائي: "لا تسقني ماء الملام

42 السكاكي، مفتاح العلوم، 379.

43 طاشكبري زاده، شرح الفوائد الغيبية، 243-244.

44 انظر خطيب القزويني، تلخيص المفتاح، 164-165.

فإنني صب قد استعذبت ماء بكائي"، إذ ليس يظهر شيء يستعار له الملام، وله ماء آجن يتأثر منه النفس.⁴⁵ وليس قوله تعالى: ﴿وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾⁴⁶ من هذا القبيل، كما توهمه الطائي على ما نقل عنه من أن بعض أصحابه بعث إليه قارورة وقال: "إبعث لنا فيها من ماء الملام"، فقال في جوابه: "إبعث لنا من جناح الذل حتى نبعث لك من ماء الملام" لأن الطائر عند إشفاقه وتعطفه على أولاده يخفض جناحه [228a] ويلقيه على الأرض، وكذا عند تعبته ووهنه، والإنسان عند تواضعه يطأطئ من رأسه، ويخفض من يديه، فيشبهه ذله وتواضعه بإحدى حالتي الطائر على طريقة الاستعارة بالكناية. ويضاف الجناح إليه قرينة لها، فإنه من الأمور الملابس للحالة المشبه بها.⁴⁷ على أنه يجوز أن يحمل الآية على الاستعارة التمثيلية.

وما قيل من أن ماء الملام كلجين الماء، ففيه أن تشبيه الملام بمطلق الماء مستقبح جداً، فإن المشهور من حال الماء إفادة الحيوية، وحسن الحال، والراحة، ومن حال الملام خلاف ذلك. واعترض عليه صاحب الإيضاح أن الأمثلة التي صرح فيها بالتشبيه لم يوجد في تراكيب البلغاء، إنما الذي وُجد فيها أظفار المنية، وأنيابها، ولسان الحال، وزمام الحكم، ونظائرها.⁴⁸ وأما قول الطائي فليس له دليل لجواز أن يكون قد شبه الملام بظرف شراب مكروه، فيكون استعارة بالكناية، ثم أضاف الماء إليه استعارة تخيلية، أو يكون قد شبه الملام بالماء المكروه، فأضاف المشبه به إلى المشبه كما في لجين الماء، فلا يكون من الاستعارة في شيء. وعلى التقديرين يكون مستهجنًا أيضًا، لأنه كان ينبغي أن يُشبهه بظرف شراب مكروه [228b] أو بشراب مكروه، ولا دلالة للفظ على هذا، وأنت خبير بأن ما روي عن الطائي مانع عن الحمل على إضافة المشبه به إلى المشبه.

هذا آخر ما تيسر لي بعون الملك العلام من تحرير مذاهب الأئمة الأعلام، وتقرير ما عليهم من النقض والإبرام، مضافاً إليه ما سنح بالبال المستهام مع تفرق الأحوال، وتشتت البال باللبال. الحمد لله على التمام، والصلاة على نبيه سيد الأنام، وعلى آله وأصحابه الكرام، وعلى من تبعهم من الأئمة الأعلام. وقد فرغ عنها يد التسويد والتحرير للعبد الفقير مصطفى بن علي المنفصل عن مدرسة برويز أفندي في أواسط شعبان المعظم لسنة سبع وثمانين وتسعمائة من الهجرة المحمدية صلى الله عليه وسلم.

SONUÇ

Şeyhülislâm Mustafa Efendi, Osmanlı ilim dünyasında fıkıh, tefsir ve belâgat gibi ilim dallarında kendini yetiştirmiş önemli bir âlim olarak öne çıkmıştır. Eğitim hayatında dönemin önde gelen âlimlerinden aldığı dersler, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislâmlık gibi icra ettiği vazifeler, onun hem ilmî hem de idari yetkinliğini ortaya koymaktadır.

Mustafa Efendi'nin *Risâle fi'l-İstiâre* adlı eseri, onun Arap dili ve belâgatına vukûfiyetini yansıtan önemli bir eserdir. Nitekim risâle, beyân ilminin tartışmalı konularından biri olan istiâre-i mekniyye üzerine derin tartışmalar sunmakla kalmayıp, müellifin bu konudaki eleştirel bakış açılarını da yer vermektedir. Eserde, belâgat ilminin önde gelen âlimlerinin görüşleriyle birlikte, Mustafa Efendi'nin bu görüşler karşısındaki değerlendirmeleri de yer almakta, böylece eser hem bir literatür özeti hem de bir eleştirel analiz işlevi görmektedir. Bu da onun yalnızca bir aktarımcı değil, aynı zamanda konulara derinlemesine nüfuz eden bir düşünür olduğunu ortaya koymaktadır.

45 انظر السكاكي، مفتاح العلوم، 388.

46 الاسراء 17/24.

47 انظر الإسفراييني، الأطول، 2/321.

48 انظر خطيب القزويني، الايضاح، 1/295.


Osmanlı dönemi ilmî mirasının önemli bir parçası olan bu eser, Osmanlı medrese geleneğinde istiâre-i mekniyye konusunda sistematik bir inceleme yapılmış olduğunu göstermesi açısından büyük önemi haizdir. Bu inceleme, Osmanlı ilim dünyasının, Arap belâgatı alanındaki literatürü geliştirerek özgün yorumlar getirdiğini göstermektedir. Bu da devrin ilim erbabının ilmî karakteristiğini ortaya koymasından dolayı önemli bir veridir.

Risâlenin yazıldığı dönem ve içeriği dikkate alındığında, bu çalışmanın dönemin medrese eğitimi için önemli bir başvuru kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tür risâlelerin gün yüzüne çıkarılması ve Osmanlı medrese müfredatındaki yerleri üzerine yapılacak çalışmalar, o dönemde eğitimin nasıl yapılandırıldığını daha iyi anlamamıza ışık tutacaktır.


KAYNAKÇA

- Atâyî, Nev'îzâde. *Hadâ'îku'l-hakâ'ik fî tekmeleti's-şakâ'ik: Nev'îzade Atâyî'nin şakha'ik zeyli (inceleme - tenkitli metin)*. Fatih İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Meârif Vekaleti, 1955.
- Ebü'l-Meyâmin, Mustafa Efendi. *Risâle fî'l-istiâre*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Cürçânî, Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahman. *Esrâru'l-belâğa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire; Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.
- Güzel, Mehmet Emin. "İstiâre-i Mekniyyenin Tanım ve Kapsamı ile İlgili Tartışmalar Üzerine Bir Mülâhaza". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023), 268-89.
- Hüzelî, Ebû Züeyb Huveylid bin Hâlid bin Muharris. *Dîvânu Ebî Züeyb el-Hüzelî*. thk: Ahmed Halîl eş-Şâmî. Mısır: Mekkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât el-İslâmîye, 2014.
- Işın, Bür. *XVII. Asrın İlk Yarısında Payeli ve Bilfil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1965.
- İpşirli, Mehmet. "Ebûlmevâmin Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İsferâyînî, İsmâuddîn. *Şerhu İsmâ 'alâ metni's-Semerkandîyye*. thk. Muhammed Salih el-Ğursî. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- İsferâyînî, İsmâuddîn. *el-Etvalu şerhu Talhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Kahraman, Seyit Ali - Galitekin Ahmed Nezih - Dadaş, Cevdet. *İlmiyye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife. *Târîhu mulûki âli Osman: Fezleketü't-tevârih*. thk. Seyyid Muhammed es-Seyyid. Ürdün: Vakfiyyetu İbn Gâzi li'l-Fikri'l-Kurânî, ts.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâvût. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu - Beşşar Avvad. İngiltere: Müessesetül-Furkan, 2021.
- Kazvînî, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahman Hatîb. *el-İzâh fî 'lûmi'l-belâğa*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Kazvînî, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahman Hatîb. *Telhîsü'l-Miftâh*. Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2016.
- Mustafa Efendi, Naimâ. *Naimâ Tarihi*. çev. Zuhuri Danışman. İstanbul: Bahar

- Matbaası, 1967.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Abdulfettah Berkâvî. Kahire: Dârü'l-Menâr, ts.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb Sirâcüddîn Yusuf b. Ebî Bekr. *Miftâhü'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmîyye, 1983.
- Semerkindî,el-Leysî, Ebü'l-Kâsım b. Ebî Bekr. *er-Risâletü's-semerkandîyye fi'l-isti'âre*. Cezayir: Matba'atu Buntâne, 1905.
- Seyrekzâde, Muhammed Emrullah Hilmi Efendi. *Dibâce*. Süleymaniye Kütüphanesi: Kasidecizade Mustafa Sırrı.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Fevâ'idü'l-ğiyâsiyye fi 'ilmeyi'l-me'âni ve'l-beyân*. İstanbul: Dârü't-Tıbâ'ati'l-Âmire 1896.
- Uçar, Hasan - Güzel, Mehmet Emin. "Molla Hüsrev'in Nakdu'l-efkâr fi reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Hadis İlmi ile İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 2021.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd bin Amr bin Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmid et-tenzil*. thk. Abdü'r-Razzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî ts.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Emine Akbaba Tanrikut.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 22 • aralık / december 2024 • 635-656

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1600738

EFDALÜDDÎN KÂŞÂNÎ'NİN SİYASET TEORİSİNDE İDEAL DEVLET ADAMI

The Ideal Statesman in Afdal al-Din Kāshānī's Political Theory

Veysi ABDULAZİZ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Bitlis, Türkiye

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Bitlis, Türkiye

✉ veysiabdulaziz@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-6136-1411>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 20.08.2024


Kabul Tarihi / Accepted: 29.11.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

” **Atıf / Cite as:** Abdulaziz, Veysi. “Efdalüddîn Kâşânî'nin Siyaset Teorisinde İdeal Devlet Adanı”.

Mütefekkir 11/22 (2024), 635-656. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600738>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

EFDALÜDDİN KÂŞÂNÎ'NİN SİYASET TEORİSİNDE İDEAL DEVLET ADAMI

Öz

Bu çalışmada, felsefi alanda özgün düşünceleri olan Efdalüddin Kâşânî'nin siyaset düşüncesinde, ideal devlet yöneticisinde olması gereken özellikler incelenmiştir. Kâşânî devlet yöneticisi hakkındaki düşüncesini, yaşadığı dönemin devlet yöneticisine tavsiye amaçlı olarak kaleme almıştır. Savunduğu fikirlerde özgünlükler olmakla genel anlamda ideal devlet adamı teorileriyle benzerlik göstermektedir. Araştırma, çok yüksek bir mertebede görülen devlet başkanının yönetimde başarılı olabilmesi için önce nefsinin ıslah etmesi, ahlâkî kurallara riayet etmesi ve bilge olması gerektiği konusu çerçevesinde şekillenmiştir. Bu çalışma, İslâm felsefesinde bilinen filozoflar dışında isimleri öne çıkmamış filozofların da olduğunu ve bu filozofların özgün düşünceler geliştirdiklerini gösterme anlamında önem arz etmektedir. Çalışmanın amacı, daha önce düşüncelerine pek değinilmemiş bir filozofun özgün siyasî görüşlerini inceleyerek literatüre mütevazı bir katkı sağlamaktır. Çalışma filozofun siyasî ve ahlâkî eserleri bağlamında ele alınmıştır. Çalışmada konuyla ilgili diğer filozof ve düşünürlerin görüşlerine başvurulmuş, nitel araştırma teknikleri kapsamında doküman analizi uygulamasından faydalanılmıştır. Çalışmada; devlet yöneticisinin, zayıf karakterde, beceriksiz, cahil ve ahlâkî erdemlerden yoksun olmaması gerektiği ulaşılan bulgular arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Siyasetnâme, İdeal Devlet Adamı, Efdalüddin Kâşânî.

The Ideal Statesman in Afdal al-Din Kâshânî's Political Theory

Abstract

This study analyzes the characteristics of the ideal state administrator according to the political thought of Afdal al-Din Kâshânî, a philosopher with original ideas in the field of philosophy. Kâshânî articulated his ideas on the state administrator as a recommendation to the state administrator of his time. Although there are some original aspects of his ideas, they resemble the theories of the ideal statesman in general. The research focuses on the premise that for a head of state, esteemed at the highest rank; to succeed in governance, they must first discipline their own selves, adhere to moral principles, and embody wisdom. The study highlights the contributions of lesser known Muslim philosophers who have produced unique ideas. Its main goal is to contribute to literature by analyzing the political views of a philosopher who has been largely overlooked in the past. The study involves examining the philosopher's political and ethical works, consulting the views of other philosophers and thinkers, and employes document analysis as a qualitative research technique. One of the study's key findings is that a state ruler should possess strong character, competence, knowledge, and moral virtues to effectively govern.

Keywords: Islamic Philosophy, Political Philosophy, Politics, Ideal Statesman, Afdal al-Din Kâshânî.

GİRİŞ

İnsanların topluluk olarak yaşadıkları ilk dönemlerden itibaren, siyaset düşüncesinin var olduğu söylenebilir. İnsanlık tarihi boyunca toplumlarda var olduğu düşünülen siyaset, devlet ve devlet yöneticiliği kavramlarıyla birlikte öne çıkmıştır. Siyaset felsefesi kapsamında ortaya atılan düşünceler genel olarak Antik Yunan düşüncesine dayandırılmış olsa da Doğu dünyasında mevcut olan Hint-İran düşüncelerinde de siyaset kavramının sistemli

olarak kullanıldığı bilinmektedir. Fakat Doğu düşüncesinde mevcut olan siyaset düşüncesi, Antik Yunan düşüncesinin ürettiği kısmen ütöpik teorilerin ortaya atıldığı siyaset felsefesinden biraz farklılık arz etmektedir. Zira Doğu dünyasının siyaset düşüncesini yansıtan siyasetnâme/nasihatnâme türü eserler, devlet yöneticilerine ve devletin farklı organlarında yer alan devlet adamlarına, siyasî ahlâkî ön plana çıkararak nasihatler şeklinde pratik hayata dönük, gerçek hayatta da uygulanabilirliği olan tavsiye amaçlı fikirler içermektedir.¹ İslâm siyaset felsefesi kapsamında yer alan siyasetnâme/nasihatnâme türü eserlerde, İslâm düşünür ve filozofları, dönemlerindeki devlet yöneticilerinde veya devlet organlarında tespit ettikleri aksaklıkları gözlemleyerek ilgili alanda düşünceler ortaya koymuşlardır. Bu düşüncelerinde, yaşadıkları toplumdan kazandıkları tecrübelerin yanı sıra kadim medeniyetlerden devraldıkları birikimleri de kullanmışlardır.

İslâm siyaset düşüncesinde kendine geniş bir yer bulan, devlet yönetimi ile ilgili konuları içeren siyasetnâme kültürü, çoğunlukla İran siyaset düşüncesinden etkilenmiştir. Zamanının anlayış ve inancına göre, ideal devlet yöneticisinin ahlâkî olarak nasıl davranılması gerektiğini öne çıkaran bu gelenek, genelde idarenin başındaki yöneticilere uyarı, tavsiye ve nasihat amaçlı olarak kaleme alınmıştır. Ancak siyasetnâmeler siyaset düşüncesinin tek kaynağı değildir. Zira fıkıh, tasavvuf ve ahlâkî metinlerde de siyasetle ilgili düşünceler mevcuttur.² İslâm siyaset düşüncesinde, en az Antik Yunan düşüncesinden tevarüs edilen siyaset felsefesi kadar kendine yer bulan ve siyaset felsefesinden de önemli ölçüde faydalanan siyasetnâme geleneğinin temel kaynaklar arasında olduğu söylenebilir. Bu gelenekten etkilenen Müslüman düşünürler birçok eserler telif etmişlerdir. İslâm siyaset düşüncesini etkileyerek varlığını hissettiren Hint-İran kaynaklı siyasetnâme/nasihatnâme geleneği, İbn Mukaffa'nın (ö. 770) Hintli filozof Beydaba'nın *Pançatantra* olarak bilinen ve İslâm dünyasına Kelile ve Dimne ismiyle tercüme edilen fabl türü eseri, Câhız'ın (ö. 869) *Kitabu't-Tâc fi Ahlâki'l-Mülûk'u*, Keykâvus'un (ö. 1082) *Kabusnâme'si*, Mâverdî'nin (ö. 1058) *Ahkâmu's-Sultaniye'si*, Yusuf Has Hacib'in (ö. 1077) *Kutadgu Bilig'i* ve Nizâmü'l-Mülk'ün (ö. 1092) *Siyasetnâme'si*, Gazzalî'nin (ö. 1111) *Nasîhatu'l-Mülûk'u*, bu türdeki önemli eserler arasında zikredilebilir.³

Efdalüddîn Kâşânî'nin (ö. 1268-69 [?]) siyaset düşüncesini ele alan bu çalışmada siyaset düşüncesinde ideal devlet yöneticisinde olması gereken

¹ Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyasetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/304-306.

² Kadir Canatan, *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014), 6-7; Mahmut Arslan, "Eski İran Devlet Geleneği ve Siyasetnâmeler", *İstanbul University Journal of Sociology* 3/1 (2012), 231-262.

³ İskender Pala, "Nasihatnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 2/409-410.

özellikler incelenmiştir. Filozof, İslâm siyaset düşüncesinde yöneticilere tavsiye nitelikli, genel anlamda yönetimde olması gereken fiillerin ele alındığı mevcut siyasetnâme/nasihathnâme türlerinden⁴ biri olan *Sâz ü Pîrâye-i Şâhân-ı Pür-mâye* adlı risalesinde siyasetnâme/nasihathnâme geleneğini devam ettirmiş ve devlet yöneticilerine siyaset ahlâkî çerçevesinde tavsiye nitelikli görüşleri ele almıştır. Çalışma iki başlık ve bir alt başlık tasarlanarak oluşturulmuştur. Birinci başlıkta, hakkında detaylı bilgi bulunmayan Kâşânî'nin, hayatı felsefesi ve eserleri ulaşılabilen kısıtlı materyallerden yararlanarak kısaca incelenmiştir. İkinci başlıkta, Kâşânî'nin ideal devlet adamı düşüncesi ele alınmış, devleti yöneten güç olarak padişahlık kurumu sorgulanmış, filozofun bu makamı nasıl anlamlandırdığı ve konumlandığı incelenmiştir. İkinci başlığın alt başlığında hükümdarlarda bulunması gerekli özellikler filozofun bakış açısıyla ahlâk felsefesi çerçevesinde incelenmiş, bir yöneticide bulunması gereken bilgelik ve ahlâkî erdemler öne çıkarılmıştır. Filozofun yaşadığı dönemde genel olarak devlet yöneticisi padişah lakabıyla anıldığı için onun da bu kavramı kullandığı görülmektedir. Çalışmada, padişah unvanı ile birlikte bazen hükümdar, devlet başkanı, devlet yöneticisi gibi unvanlar da kullanılacaktır.

1. EFDALÜDDİN KÂŞÂNÎ'NİN HAYATI, FELSEFESİ VE ESERLERİ

Efdalüddîn Muhammed b. Hasen b. Muhammed Merakî-i Kâşânî'nin (ö. 1268-69 [?]) kesin olmamakla beraber 1186 veya 1196 yıllarında İran'ın Kâşân iline yakın mesafede bulunan Merak'ta doğduğu rivayet edilmiştir.⁵ Eserlerinde kendisi hakkında herhangi bir bilgi mevcut olmadığı gibi talebeleri veya çevresi aracılığıyla da çok fazla bilgi aktarılmamıştır.⁶ Kâşânî "Baba Efdal" lakabıyla tanınmaktadır.⁷ Filozofun "Baba" lakabıyla anıldığına bakılırsa filozofun yaşadığı dönemlerde bu ismin genelde sufi olanlara verildiği göz önünde bulundurulduğunda onun filozof kimliğinin yanında sufi kimliğinin de olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.⁸ Kâşânî'nin, Nasîrüddîn-i Tûsî ile (ö. 1274) iletişim içinde olduğu veya ikisinin akraba olduğu gibi iddialar bulunsa da bu konu hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır.⁹

⁴ Ahmet Altungök, "Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/2 (2014), 445-487.

⁵ H. Ahmet Sevgi, "Efdalüddîn Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/453-455.

⁶ Murteza Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", *Neşriye-i Kitab-i Mahi Din* 45-46 (1380), 96-107.

⁷ Sevgi, "Efdalüddîn Kâşânî", 10/453-455.

⁸ William C. Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî* (New York: Oxford University Press, 2001), 3; Süleyman Uludağ, "Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 4/365-366; Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107; Said Nefîsî, *Rubaiyatı Baba Efdal Kâşânî* (Tahran: Çaphaney-i Ferdin ve Birader, 1311), 4.

⁹ Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî*, 4; Sevgi, "Efdalüddîn Kâşânî", 10/453-455; Ahmed Nikuhemmed, "Efdalüddîn Kâşânî", *Neşriye-i Vahid* 236 (1357), 53-56; Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107; Seyyid Hüseyin

Kâşânî'nin, İsmailî mezhebinden olduğu gibi rivayetler mevcuttur, ancak bu rivayetler teyide muhtaç gibi görünmektedir. Zira eserlerinde de bu mezhebi çağrıştıracak bir iz bulunmamaktadır.¹⁰ Fakat aynı zamanda bir şair de olan filozofun şiirlerinde Hz. Ali sevgisi belirgin olduğu için İmamîye mezhebine yakın olduğu iddia edilmiştir.¹¹ Bu iddianın yanı sıra sünî olduğuna dair iddialar da mevcuttur. Bu rivayetlere bakıldığında konu hakkında akademik bir görüş birliği olmadığı görülmektedir.¹² Bu kısıtlı bilgilerin yanı sıra filozofun, Kaşan ilinin valisi olan ve hayatı hakkında bir bilgiye rastlamadığımız Cemaluddin Ayaz (ö. [?]) tarafından sihir ve büyü yaptığı ithamıyla bir müddet hapse atıldığı da filozof hakkında ulaşılabilen bilgiler arasındadır.¹³

Felsefî düşünceleri kadar rubaîleri ile de tanınan Kâşânî'nin,¹⁴ tasavvufî ve felsefî yönü öne çıkmaktadır. Felsefî düşüncelerinde Platon'dan (MÖ 427-347), Aristoteles'ten (MÖ. 384-322) İbn Sînâ'dan (ö. 1037) ve Sühreverdî el-Maktul'dan (ö. 1191) etkilenmiş¹⁵ hem İshrâkîliğin etkilendiği irfanî/mistik hikmetin hem de Meşşâî/burhanî ekolün görüşlerini takip etmiştir.¹⁶ Mantık düşüncelerinde Meşşâî olduğu görülen filozof, Antik Yunan düşüncesinin Yeni Platoncu mistik görüşlerinden Hermetizmden ve batınî düşüncelerden etkilenmiştir.¹⁷ Eserlerinde fizik, metafizik, tıp, matematik, astronomi, musiki, ahlâk ve siyaset ahlâkı ile ilgili düşünceler mevcuttur.¹⁸ Kâşânî düşüncelerinde, genel olarak ahlâkî esasları felsefî ve tasavvufî bir

Nasr, "İslâm Felsefesi Geleneğinde Farsça Felsefî Çalışmaların Önemi", çev. Mehmet Vural, *Journal of Islamic Research* 23/2 (2012), 73-78.

¹⁰ İhsan Kudretü'l-İlahî - Mehdi Ferhenakî, "Tenazuri Âlem-i Sağır ve Âlem-i Kebir Ez Nigâh-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî", *Neşriye-i Endişeyi Dinî* 40 (1390), 29-50; William Chittick, "Şınağtnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî", çev. Murteza Karayî, *Neşriye-i Kitab-i Mahi Din* 36 (1379), 57-62.

¹¹ Kerem Ali Kadmiyarî, "Endişehayi Hakimî, İrfanî ve Ahlakî Der Rubaiyati Efdalüddîn Muhammed Kâşânî", *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 10 (1392), 24-55; Chittick, "Şınağtnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî", 57-62.

¹² Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî*, 4; Seyid Hadi Musevî, "Ehemmiyeti Câvidânnâme-i Efdalüddîn Kâşânî ve Tesiri An Ber İksiru'l-Arifin Sadru'l-Müteellihin Şirazî", *Neşriye-i Peşuheşhayi Felsefî Kelâmî* 41 (1388), 149-166.

¹³ Pirtu Beyzayî, "Hapsiyeye-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî (Baba Efdal)", *Neşriye-i Yeğma* 43 (1330), 414-417; Nikuhemmed, "Efdalüddîn Kâşânî", 53-56; Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107; Chittick, "Şınağtnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî", 57-62.

¹⁴ Kadmiyarî, "Endişehayi Hakimî, İrfanî ve Ahlakî Der Rubaiyati Efdalüddîn Muhammed Kâşânî", 24-55.

¹⁵ Meryem Esedyan - İlyas Nurayî, "Berresi Arae Efdalüddîn Kâşânî Derbare-i 'Nur ve Zulmet' ve Mukayese-i An Ba Didgahî Meğani Seyhi İshrâk Sühreverdî ve Aynu'l-Kudat Hemedânî", *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 22 (1398), 3-32.

¹⁶ Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî*, 11; Musevî, "Ehemmiyeti Câvidânnâme-i Efdalüddîn Kâşânî ve Tesiri An Ber İksiru'l-Arifin Sadru'l-Müteellihin Şirazî", 149-166.

¹⁷ Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107; Hüseyin Ğandekabadî, "Hodşinasi Be Menzilei Makulehayi Hermonetikî Der Endişehayi Baba Efdal Kâşânî", *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 14 (1394), 3-21.

¹⁸ Chittick, *The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî*, 10.

çerçevede ele almıştır. Erdemli bir yaşantıyı tavsiye eden filozofa göre hayatın esası, nefsin arındırılması ve insanın kendisini bilmesidir (ma'rifet-i nefis).¹⁹

Kâşânî'nin, başta Arapça olarak kaleme aldığı sonraları Farsça'ya tercüme ettiği risalelerden oluşan felsefî, tasavvufî ve edebî eserleri Mucteba Minoyî ve Yahyâ Mehdevî tarafından tashih ve tahkik edilerek *Muşannefât-ı Efdalüddîn Muḥammed Meraḳî-i Kâşânî* adıyla Farsça olarak yayımlanmıştır.²⁰ Ülkemizde Efdalüddîn Muḥammed Meraḳî-i Kâşânî hakkında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinde bir madde²¹, nefis hakkındaki düşünceleri de akademik bir makale olarak yayımlanmıştır.²² Filozofun hakkındaki düşünceleri *Muşannefât* içinde neşredilen kitapları şunlardır: *Medâricü'l-Kemâl*: İlk başta Arapça olarak telif edilen bu risale, daha sonra Kâşânî'nin arkadaşlarının veya talebelerinin isteği üzerine kendisi tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. Nefsin derecelerini ve ahlâk konularını ele alan diğer bir adı da "Geşayişname" olan risale, sekiz maddede ele alınmış, her bir madde "Geşayiş-i Der" şeklinde isimlendirilmiştir.²³ *Râh-i Encâm-nâme*: Filozof bu risalede, ontoloji ve epistemoloji ile ilgili konuları "Üç Söz" (Se Gofar) başlıklarıyla ele almıştır. Birinci söz, nefis hakkındadır. İkinci söz, bilginin mahiyetini sorgular. Üçüncü sözde, bilginin faydaları, insanın kendi nefsinin bilmesi, nefsin kemâli, varlık ve ölümsüzlük gibi konular incelenmiştir.²⁴ *Sâz ü Pîrâye-i Şâhân-ı Pür-mâye*: Kâşânî'nin siyaset felsefesini ele aldığı bu risalede sadece kâmil hükümdarların vasıfları anlatılmamakta aynı zamanda kemâle ermiş nesften ve diğer mahlûkattan üstün bir şekilde yaratılmış insanın özelliklerinden de bahsedilmektedir.²⁵ Hükümdarların görevleri ve kendilerinde bulunması gereken güzel ahlâkî vasıflar gibi konular, siyaset

¹⁹ Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî*, 5; Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107; Seyid Mustafa Şehrayinî, "Caygahi Hodşinasî Der Felsefe-i Efdalüddîn Kâşânî (Baba Efdal)", *Neşriye-i Ğiredname-i Sadrâ* 67 (1391), 87-98; Mehdi Ali Pur, "Nefs Şinasi Der Nizamı Felsefî Efdalüddîn Kâşânî", *Neşriye-i Encümeni Mearifî İslâmî* 1 (1383), 43-73.

²⁰ Sevgi, "Efdalüddîn Kâşânî", 10/453-455; Nikuhemmed, "Efdalüddîn Kâşânî", 53-56; Chittick, *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî*, 7; Kadmiyarî, "Endişehayi Hakimî, İrfanî ve Ahlakî Der Rubaiyatı Efdalüddîn Muhammed Kâşânî", 24-55.

²¹ Sevgi, "Efdalüddîn Kâşânî", 10/453-455.

²² bk. Veysi Abdulaziz, "Efdalüddîn Kâşânî'nin Nefs Teorisi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2024), 533-555.

²³ Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107; Hüseyin Abbarikî - Seyid Arman, "Kitap Şinasiyi Baba Efdal Kâşânî", *Neşriye-i Mirasî Şihab* 78 (1393), 227-240; Tahire Kemâlzâde vd., "Berresiyi Tatbiki Nefs ve Medaric Heftgane-i Kemâl An Ez Didgahi Efdalüddîn Kâşânî ve Şihabeddin Sühreverdi", *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 20 (1397), 27-44.

²⁴ Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107; Abbarikî - Arman, "Kitap Şinasiyi Baba Efdal Kâşânî", 227-240; Chittick, "Şinağtnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî", 57-62.

²⁵ Meryem Esedyan, "Mutalaaî Tatbiki Endişehayi Siyasî Baba Efdal Kâşânî ve Şeyh Ebü'l-Hasen Amirî", *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 7-8 (1388), 240-270; Ali Halikî, "Siyaseti Ahlakî Der Endişehayehi Efdaluddin Kâşânî", *Neşriye-i Ulumi Siyasî-Danışgahi Bakre'l-Ulum* 65 (1393), 117-153.

ahlâkî çerçevesinde ele alınmıştır.²⁶ *Risâle-i Tüffâha*: "Aristo'ya isnat edilen Liber de Pomo adlı apokrif eserin Arapçadan Farsçaya tercümesidir."²⁷ Elma risalesi anlamına gelir. Aristotelesin ölüm döşeginde talebeleriyle yaptığı diyaloglardan oluşmaktadır.²⁸ *Arznâme*: Kâşânî'nin, felsefesini kapsamlı olarak ele aldığı bu eser, dört "arz"dan meydana gelmiştir. Birinci arzda; fizik alanında incelenen cisim, mekân, hareket, zaman ve illet gibi konuları ele alır. İkinci arzda; varlığın yaratılışını ve vücuda gelmesini,²⁹ "cisimlerde hareketin başlangıcı (mebde)" konularını incelemiştir.³⁰ Üçüncü arz; "akıl, gerçek, misal, küllî ve cüz'î, ruhanî ve cismanî âlemler, bilgi türleri, cevher ve araz" hakkındaki konulardan meydana gelir.³¹ Dördüncü arz; bilgi ve bilgin olmak gibi epistemoloji konularını içerir.³² *Câvidânnâme*: Dört bölümden (bab) meydana gelen bu eser, âyet ve hadisleri de kullanarak insanın kendini (nefsini) tanıması konusunda uyarı ve hatırlatmaları içerir. Molla Sadrâ, *İksiru'l-Arifin* adlı eserinde *Câvidânnâme*'deki düşüncelerden etkilenmiştir.³³ Birinci bab: Şinağten-i Aksam-i Ulum;³⁴ mevcut âlemi tanıma ve bilgi çeşitleri hakkında kaleme alınmıştır.³⁵ Ayrıca bu babta, "Ahiretin üstünlüğü, âfak ve enfüs" gibi konular da ele alınmıştır.³⁶ İkinci bab; Şinağten-i Hod; filozof bu eserinde düşünce ekollerini, dinler ve mezhepler arasındaki ihtilafları incelemiştir. Üçüncü bab: Şinâhten-i Âgâz; varlığın başlangıcı ve aşamaları, zaman, mekân, insanın âlemdeki kökeni ve yeri hakkındaki konuları içermektedir. Dördüncü bab: Şinâhten-i Encâm; bu bölümde, cihan Âlem-i kebir (büyük âlem), insan ise âlem-i sagîr (küçük âlem) olarak tasavvur edilmiş³⁷ nefsin bedenle ilişkisi gibi konular incelenmiştir.³⁸ *Yenbû'u'l-Hayât*: Kâşânî'nin Arapçadan tercüme ettiği eserler arasındadır. Nefs hakkındaki konuları içerir.³⁹ "Hermes, Platon veya Aristoteles'e atfedi-

²⁶ Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107; Abbarikî - Arman, "Kitap Şinasiyi Baba Efdal Kâşânî", 227-240; Chittick, "Şinağtnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî", 57-62; Halikî, "Siyaseti Ahlakî Der Endişeyahayı Efdalüddîn Kâşânî", 117-153.

²⁷ Sevgî, "Efdalüddîn Kâşânî", 10/453-455.

²⁸ Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107.

²⁹ Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107.

³⁰ Sevgî, "Efdalüddîn Kâşânî", 10/453-455.

³¹ Sevgî, "Efdalüddîn Kâşânî", 10/453-455.

³² Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107.

³³ Musevî, "Ehemmiyeti Câvidânnâme-i Efdalüddîn Kâşânî ve Tesiri An Ber İksiru'l-Arifin Sadru'l-Müteellihin Şirazi", 149-166; Çandekabadî, "Hodşinasi Be Menzilei Makulehayi Hermonetikî Der Endişeyahayı Baba Efdal Kâşânî", 3-21; Chittick, "Şinağtnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî", 57-62.

³⁴ Ali Rıza Kirmanî, "Hakikatı İlm ve Revabıtı Zihn ve Ayn Ba Te'kit Ber Musennefâti Efdalüddîn Kâşânî ve Risaleti Ma'rifetü'n-Nefs Muhammed Hasan İlahî", *Nesriye-i Zihn* 75 (1397), 155-172.

³⁵ Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107.

³⁶ Sevgî, "Efdalüddîn Kâşânî", 10/453-455.

³⁷ Kudretu'l-İlahî - Ferhenakî, "Tenazuri Âlem-i Sagîr ve Âlem-i Kebir Ez Nigâh-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî", 29-50.

³⁸ Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107; Kudretu'l-İlahî - Ferhenakî, "Tenazuri Âlem-i Sagîr ve Âlem-i Kebir Ez Nigâh-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî", 29-50.

³⁹ Karayî, "Baba Efdal Kâşânî", 96-107.

len bu eser, Mu‘âtebetü’n-nefs veya Zecrû’n-nefs, Yenbû’u’l-Hikme, Mua-zaletun-Nefs isimleriyle de tanınmıştır.⁴⁰ *Risâle-i Nefs-i Aristotâlis*: Bu eser Arapçadan Farsçaya tercüme edilmiş bir eserdir. Ayrıca İshak b. Huneyn tarafından Arapçaya tercüme edildiği de rivayet edilmiştir. Bu eserin, Arsi-toteles’in *De Anima* adlı eserinin doğrudan tercümesi değil Yunanca veya Süryanice *De Anima*’nın şerhlerinden birinin tercümesi olması muhtemeldir.⁴¹ *Muhtaşarî der Hâl-i Nefs*: Arapçadan tercüme edilen bu risale İbn Sînâ’ya atfedilmektedir. Eserde; nefsin sıfatı, tecerrüdü, basit olması, ölüm-süzlüğü ve kuvveleri ele alınmıştır.⁴² *Risâle der İlm’un-Nuḡ*: Diğer bir adı da el-Minhâcü’l-Mübîn olan eser, filozof tarafından Arapçadan Farsçaya tercüme edilmiştir. Arznâme adlı eserden sonra filozofun en önemli eseridir.⁴³ “Mantığa dair bu eserin Aristo veya İbn Sînâ’ya ait olduğu ileri sürülmüşse de Arapça aslında İbn Sînâ’nın “kıyâsü’l-hul” tarifinin kabul edilmeyişi eserin Baba Efdal’e ait olduğunu göstermektedir.”⁴⁴ *Mebâdî-i Mevcûdât-ı Nefsânî*: Soyut varlıkların mahiyetini içermektedir.⁴⁵ *Eymenî ez Buṭlân-ı Nefs der Penâh-ı Hîred*: Filozof bu risalede ilim öğrenmenin önemini ve ilimlerin en üstününün kendini tanıma olduğunu ve bundan hareketle nefsi eğitme-nin ehemmiyeti üzerinde durmaktadır.⁴⁶ *Takrirat ve Fusulu’l Maktea*: Bu eserde, otuz altı kısa bölümde metafizik, akıl, musikî, ahlâk, mead ve münacat gibi konular ele alınmıştır.⁴⁷ *Mekatip ve Cevabı Es’ile*: Filozofun arkadaş-larının veya talebelerinin sorduğu genellikle metafizik, ahlâk ve din ile ilgili sorulara verdiği cevapların tasnif edildiği bir eserdir.⁴⁸ *İş’ar*: Kâşânî’nin kaleme aldığı rubaîlerden meydana gelir.⁴⁹ Rubaîlerinde genelde hikemî, ahlâkî ve irfanî konuları ele almıştır.⁵⁰ Filozofun zikrettiğimiz bu eserlerden başka İbn Sînâ’nın *Hayy b. Yaḡzân* adlı eserinin tercüme ve şerhi de mevcuttur.⁵¹

2. EFDALÜDDİN KÂŞÂNÎ’NİN İDEAL DEVLET ADAMI DÜŞÜNCESİ

Kâşânî’nin, siyaset düşüncesini ele aldığı *Sâz ü Pîrâye-i Şâhân-ı Pür-mâye* (Zengin köklü, asil, güçlü hükümdarların işleri ve süsleri, güzel davranışları) adlı küçük hacimli risalesi *Muşannefât*’ın 82-110 sayfalarında yer

⁴⁰ Sevgi, “Efdalüddîn Kâşânî”, 10/453-455; Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

⁴¹ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

⁴² Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

⁴³ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

⁴⁴ Sevgi, “Efdalüddîn Kâşânî”, 10/453-455.

⁴⁵ Sevgi, “Efdalüddîn Kâşânî”, 10/453-455.

⁴⁶ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

⁴⁷ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

⁴⁸ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

⁴⁹ Sevgi, “Efdalüddîn Kâşânî”, 10/453-455.

⁵⁰ Kadmiyarî, “Endişehayi Hakimî, İrfanî ve Ahlâkî Der Rubaiyati Efdalüddîn Muhammed Kâşânî”, 24-55.

⁵¹ Karayî, “Baba Efdal Kâşânî”, 96-107.

almaktadır. Filozof bu risalesinde ahlâkî temelleri ölçü almakla birlikte yöneticinin bilge (hiredmend) olması gerektiğini ön plana çıkarmıştır. Devlet yönetiminde gerekli olan ahlâkın ve yöneticinin bilge olması gerektiği, filozofun temel düşüncelerinin başında geldiği görülmektedir.

Filozof siyaset kavramını ele alırken, nazarî aklın ve amelî aklın işlevlerini incelemekle işe başlar ve siyaset kavramının amelî aklın kapsamında incelendiğini ifade eder. Kâşânî'ye göre nefsi natika, nazarî ve amelî akla sahiptir. Nazarî akıl, tasavvur ve tasdikleri, fizik, metafizik ve matematik gibi ilimleri idrak eder. İlahî hikmetle insan idrakini kemâle ulaştırır. Amelî akıl ise insanın, maişetini ve yaşamını düzenleyen, devam ettiren, meslekleri icra ettiren ve ona farklı olaylarla tecrübe kazandırıp tedbir aldırın akıl türüdür. Ahlâk, ev yönetimi ve siyaset ilmi bu akıl kapsamında icra edilir. Filozofa göre, amelî akıl kapsamındaki siyaset ilmi de devlet ve devlet yönetimi, toplum içinde yaşama, toplumun içinde bulunduğu düzen veya karışıklık, halk tabakaları, şeriat ve hukuk kuralları, mevcut kültür gibi konular çerçevesinde şekillenir.⁵²

Klasik siyaset düşüncelerinde olduğu gibi Kâşânî'nin siyaset düşüncesinde de insanlar sosyal varlık olduğu için toplu halde yaşamaya ve hayatın idamesi için yardımlaşmaya muhtaçtır. Zira bir insanın tüm meslekleri bilip icra etmesi düşünülemez. Kendisinin yapamadığı veya gücünü, becerisini aşan meslekler ve meziyetler için başka insanlara muhtaçtır.⁵³ Bu yardımlaşma sonucunda insanlar ihtiyaçlarını giderebilir ve varlığını devam ettirebilir. Toplu halde yaşamının bir nedeni de budur.⁵⁴ Devletin unsurları olan bireyler veya küçük gruplar bir nevi insan bedenindeki uzuvlara benzer, tek başına iken pek bir varlık gösteremeyen uzuvlar diğer uzuvların yardımıyla kudretli hale gelirler.⁵⁵ Platon'a baktığımızda onun siyaset düşüncesinde de benzer ifadelerin olduğu görülmektedir. Platon'a göre, insan ihtiyacı için başka insanlara muhtaçtır. İhtiyaç döngüsü insanları bir araya toplar ve yardımlaşmayı gerektirir.⁵⁶ Bir arada yaşayan insanların belirli kurallara göre yaşaması gereklidir. Bu gereklilik, çoğunluğun kanun ve kuralların ortak yararı üzerinde anlaştığı bir halk unsuru olan devlet kurumunun varlığını lüzumlu kılmaktadır.⁵⁷ Bu bağlamda, felsefî antropoloji teorilerinde devlet, insanın varlık şartları arasında yer almaktadır.⁵⁸ Aristote-

⁵² Efdalüddin Merakî Kâşânî, "Medâricü'l-Kemâl", *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)* (Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 1366), 23.

⁵³ Efdalüddin Merakî Kâşânî, "Risâle der İl'm'un-Nutk", *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)* (Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 1366), 502-503.

⁵⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 69.

⁵⁵ Kınalızâde, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, ed. Füsün Dikmen (Ankara: Tutku Yayınevi, 2013), 202.

⁵⁶ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 54-55.

⁵⁷ Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 137.

⁵⁸ Mehmed Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 21.

les'in de felsefesinde öne sürdüğü "insanın doğası itibariyle medenî olduğu"⁵⁹ tezinin aynı anlamı ifade ettiği söylenebilir. Mevcut âlemde en üstün tür olan insan, türünün devamlılığını sağlamada, diğer türlerden olan bitki ve hayvanlara ihtiyaç duyduğu gibi kendi türünün yardımına da muhtaçtır.⁶⁰ İnsanın hayatın idamesi için ihtiyaç içinde olması sadece maişet için değil, can güvenliği, eğitim, hukuk ve adalet için de gereklidir. Bunları sağlayan ise organize bir güç olan devlet ve devleti idare eden yöneticidir.⁶¹ Bu bağlamda devlet başkanı, halkının din ve dünya işlerinin düzenli, adaletli yürütülmesinin garantörü olmak zorundadır. Liyakatli bir yöneticinin en önemli gayesi; ülkesini ve tebaasını en güzel şekilde idare etmek, ihtilafları gidermek, mazlumları zalimlerden korumaktır.⁶² Zira devlet yöneticisi liyakatsiz, cahil, düşüncesiz, kötü huylu ise tebaasını sefalete, yoksulluğa ve buna bağlı olarak da cahillığe sürükler. Halk arasında adaletsizlikten kaynaklı, kin ve nefret meydana gelir, huzur ve ahlâk bozulur.⁶³

Kâşânî siyaset düşüncesinde diğer siyaset düşünürleri gibi genel bir siyaset düşüncesi ortaya koymamıştır. O, sadece devlet yöneticisinde olması gereken ahlâkî davranışlara odaklanmıştır. Bu bağlamda devlet yöneticisi olarak ele aldığı "padişah" kavramına çok büyük ve geniş anlamlar yüklediği görülmektedir. Filozofa göre, padişah kelimesi kadim dönemlerde de kullanılmıştır. O'na göre padişah; "Tanrı, sahip olan, yapan, kalıcı, yakıcı ve delici ateşin sahibi" gibi anlamları içerir. Ayrıca büyük bir güce sahip olan padişah, "yok olan şeylerden geriye kalan ve şeylere yakın olmakla birlikte uzak olan", "var olan ve varlığında noksanlık olmayan" anlamlarına da gelmektedir. Filozofa göre; padişahlık makamı, padişahlığın anlamı ve sahip olduğu sıfatları mevcudat içinde alenî hissedilir. Padişah, latif şeylere latiftir, katı şeylere karşı katı, sıcaklığa karşı sıcak, başlara karşı baş, mükemmelliğe karşı mükemmel, hareketli şeylerle hareketlidir. Varlığın ve yokluğun felaketleri karşısında afete uğramayandır.⁶⁴ Kâşânî'nin, ideal yöneticiyi konumlandığı mertebenin diğer siyaset düşüncelerinde olmadığı söylenebilir. Bu konuda küçük bir karşılaştırma yaptığımızda örneğin, Fârâbî'nin (ö. 950) filozof peygamber teorisinde⁶⁵ devlet yöneticisinin bilge ve masun olmasıyla birlikte bir Tanrı seviyesinde görüldüğü söylenemez. Bir siya-

⁵⁹ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2016), 12.

⁶⁰ Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: FCR Yayınları, 2019), 177.

⁶¹ Nasiruddin Tusi, *Ahlâk-ı Nâsirî*, ed. Tahir Özakkaş vd., çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 237-240.

⁶² İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Cüveynî, *el-Gıyasi İslâm'da Başkanlık Sistemi*, çev. Abdullah Ünal (İstanbul: Mevsimler Kitap Yayınları, 2016), 35.

⁶³ Cemaleddin Afganî - Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 219.

⁶⁴ Efdalüddin Merakî Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", *Musannefat-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)* (Tahran: Çaphaney-i Nubehar, 1366), 86.

⁶⁵ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 20; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fazıla*, 74-77.

setnâme türü olan Nizamü'l-Mülk'ün, (ö. 1092) siyasetnamesine de baktığımızda devlet yöneticisine yüklediği anlam, halkının ihtiyaçlarını yerine getiren, insanüstü güçleri olmayan bir profil olarak tasavvur edilmiştir.⁶⁶ Sadî-i Şirâzî ise (ö. 1292) Nasihatü'l-Müluk'unda yöneticiyi son derece mütevazı bir şekilde resmetmiştir.⁶⁷ Fakat Kâşânî'nin, devlet yöneticisine Tanrı sıfatı verecek kadar yücelttiği görülmektedir.

Filozof siyaset düşüncesinde, devlet yöneticisinin anlamını ve insanlar arasındaki yerini de sorgulamaktadır. Zira Kâşânî'nin siyaset tasavvuruna bakıldığında problem, devlet kurumundan ziyade, devlet yöneticisinin idarî fiillerinde olduğu görülmektedir. Dönemindeki kötü yöneticilere atfen yazılmış olduğu anlaşılan bu risale, ideal devlet yöneticisinin uyması gereken kuralları ve ahlâkî davranışları içermektedir.⁶⁸ Nitekim risalesinin sonlarına doğru, bu eseri dönemindeki kötü yöneticiler hakkında yazdığını, çünkü onların gerçek devlet başkanı sıfatını yitirdiğini, kendi akıllarının ve şehvetlerinin tutsağı olduğunu ve öfkelerine yenildiklerini dile getirir. Kâşânî, bu yöneticilerin bilgisiz ve cahil olduklarını, hırs ile şerli işler peşinde gaflete saplandıklarını iddia etmektedir.⁶⁹ Filozofa göre, zikredilen bu erdemsiz davranışlardan kurtulmanın yolu ise yöneticilerin şehvetlerine yenilmemeleri ve hırslarının esiri olmamaları, kızgınlık anında verilen kararların gaflet ve dolayısıyla zarar doğurabileceğinin bilincinde olmalarıdır.⁷⁰

Filozofun ideal devlet adamı düşüncelerinde, genel anlamda bilinen görüşleri savunmasının yanı sıra özellikle yöneticinin özellikleri hakkında özgün düşüncelerinin olduğu görülmektedir. Ona göre; padişahlık kurumu varlıktır, eksiklikleri tamamlayan ve böylece toplumu ayakta tutandır. Üstün bir mertebe olan padişahlığın kendisine yokluk arız olamaz, eğer arız olursa zaten böyle bir kurumdan söz edilemez. Filozofa göre, her şeyin bir zıttı olduğu halde bu kurumun bir zıttı olamaz. Örneğin; letafetin afeti veya zıttı kesafettir, kemâlin afeti/zıttı noksanlıktır, sıcaklığın afeti/zıttı soğukluktur, hareketin afeti/zıttı sükündür. Filozofa göre, zikredilenlerin her biri bir cevherdir fakat diğerine muhaliftir. Ancak filozofun cevher olduğunu vurguladığı bu birbirine muhalif olgu ve olaylar varlık olarak düşünüldüğünde bir varlık diğer bir varlığa zıt olsa bile biri diğerinin varlık olgusunu yok edemez. Yalnızca biri, öteki tarafın bulunduğu hale bürünür. Geçtiği tarafın eksikliklerini tamamlar. Örneğin sıcaklık soğukluğa geçtiği zaman

⁶⁶ Nizamü'l-Mülk, *Siyasetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 12.

⁶⁷ Sadî Şirâzî, *Nasihatü'l-Müluk*, çev. Nimet Yıldırım (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016), 77-79.

⁶⁸ William C. Chittick, "Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr Afdal al Kashani's Philosopher-King", ed. Zalaïn Moris, *Essays in Islamic Studies, Carleton University Library, VDX Number 7941536*, (1999), 127-168.

⁶⁹ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 108-109.

⁷⁰ Halıkî, "Siyaseti Ahlâkî Der Endişeyahayı Efdaluddîn Kâşânî", 117-153.

soğukluğu ısıtır, hareket sükûna geçtiğinde sakinliği hareketlendirir. Tam tersi olduğunda da aynı durum geçerlidir, karşı tarafın durumuna geçen, orayı olumlu veya olumsuz anlamda etkiler. Filozof bu örneklerden hareketle, devlet yöneticiliğinin bir olgu olarak varlık, yöneticisizliğin ise adem (yokluk) olduğunu vurgular. O'na göre devlet yönetimi, kurum olarak söz konusu olduğunda yukarıda zikredilen örneklere benzer bir durum ortaya çıkar. Zira yönetim kurumunun olması varlık, bu kurumun mevcut olmaması ademdir. Adem, varlığa muhalif olamaz. Varlık, adem tarafına geçtiği zaman oradaki eksiklikleri tamamlar ve yokluğu varlığa çevirir. Fakat tam tersinin vaki olduğu tasavvur edildiğinde adem, varlığı kendi tarafına çekip onu yok edemez.⁷¹

Kâşânî'nin ideal devlet başkanı tasavvurunda yönetici üstün özelliklere sahiptir. Filozof, insanın diğer canlılara nazaran aklî ve cismanî özelliklerinin üstün olduğunu savunur. Ancak ona göre bu özellikler her insanda aynı seviyede değildir. Devlet lideri gibi bazı insanların sahip olduğu özellikler diğerlerine göre daha gelişmiştir. Filozof, bu tezini temellendirmek ve devlet liderinin değerini öne çıkarmak için maden, bitki, hayvan, nakıs veya kemâl derecesine ulaşabilmiş insanlar üzerinden örnekler verir. Filozofa göre, her şey kemâliyyet noktasında birbirinden farklıdır. Örneğin ağaçlar otlardan, otlar madenlerden daha kâmil seviyede olduğu için üstün olduğu gibi nefsi natika hayvanî nefsten, hayvanî nefis de bitkisel nefsten daha değerlidir. Kâmil olmayan bir insan da hayvanlara nispeten daha değerlidir. Kâmil olan bir insanın mertebesi ise kâmil olmayan bir insana göre daha üst bir seviyededir. Yönetici bu kâmil insan sınıfının üstünde yer almaktadır. Siyaset ilmini bildiği ve ahlâkî kurallara riayet ettiği için özellikle edep ve adap gibi varlığı gerekli olan hasletlerin, tevazu, cesaret, bilgelik gibi güzel erdemlerin kendisinde, yönettiği halka göre daha fazla olması yöneticiyi maiyeti altındaki insanlara nispeten daha yetkin ve değerli kılmaktadır.⁷² Devlet yönetme makamındaki kişinin topluma göre dinî, ilmî, aklî, siyasî ve ahlâkî olarak kâmil olması gerekmektedir. Bir devlet yöneticiliği görevini üstlenen ve lider olmayı hak eden birisinin içinde bulunduğu toplumdan daha üst bir mertebede olması yönetme fiilinin gereğidir.⁷³

2.1. İdeal Devlet Adamında Bulunması Gereken Özellikler

Filozofun görüşlerinde, bir devlet yöneticisinde olması gereken özelliklerin, genel anlamda siyaset düşüncelerinde işlenen kuramlara benzer bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Filozofa göre, bir yöneticinin en önemli özelliği bilge olması ve ahlâkî kurallara riayet etmesidir. Devlet başkanının

⁷¹ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 87.

⁷² Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 85, 97; Halıkî, "Siyaseti Ahlâkî Der Endişeyahayi Efdaluddîn Kâşânî", 117-153.

⁷³ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 95-97.

bilge (filozof kral) olması gerektiği düşüncesinin Platon'a kadar giden kadim bir teori olduğu bilinmektedir. Kâşânî'nin de bu düşünceyi benimsediği görülmektedir. Filozofun bu düşüncesinde Platon'un filozof kral tezinden, Fârâbî'nin filozof peygamber düşüncesinden etkilenmiş olması muhtemeldir. Fakat yaşadığı dönemdeki kendisine göre kötü yönetimin etkisinin de bu düşüncesinin ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir. Genel olarak siyaset düşüncelerine bakıldığında Müslüman filozofların etkilendiği Antik Yunan düşüncesinde de İslâm siyaset düşüncesinde de bu teoriye önem verildiği görülmektedir. Platon'un filozof kral⁷⁴ düşüncesinin temelinde de Fârâbî'nin filozof peygamber⁷⁵ tezinin kökeninde de bu bilgelik düşüncesi mevcuttur. Bu bağlamda Aristoteles'in "bir devlet adamı için bilgelik zorunludur"⁷⁶ tezi de aynı düşünceler çerçevesinde şekillenmiştir. Bir siyasetnâme düşünürü olan Maverdî'nin de benzer düşünceleri savunduğu görülmektedir. Maverdî, devlet başkanının bilge olması gerektiğini vurguladığı siyasetnâme türü eserinde; sahip olunan makamın şerefini, yüceliğini basitleştiren kötü/çirkin hareketlerden kaçınılması gerektiği, süfli davranışların bırakılması ulvî ve yüce yolların tercih edilmesi ve üstün davranışların âdet haline getirilmesini tavsiye etmesi yöneticinin bilge olmasının gerekliliğini öne çıkarmaktadır.⁷⁷ Gazzalî'nin de benzer düşüncelerinin olduğu görülmektedir. O'na göre, bir devlet başkanı eşyanın hakikatini iyi kavrayabilmek için güzel ahlâklı, akıllı ve bilge olmalıdır.⁷⁸ Zira tam anlamıyla düzenli bir yönetimle iktidarda muktedir olmak akıl ve bilgelikle⁷⁹ halkın mutluluğu için yüksek gaye sahibi olmakla gerçekleşmektedir.⁸⁰ Aksi takdirde düzenli bir devletten ve devlet teşkilatından söz etmek zor görünmektedir. Düzenlen yoksun, başıboş bir yönetimin altındaki halkın sükûnet, barış ve huzur içinde yaşama ihtimali yoktur.⁸¹

Kâşânî siyaset düşüncesinde, genel anlamda devlet yöneticisinde bulunması gereken siyasî, ilmî ve aklî yeteneklerin ahlâkî erdemlerle yetkinliğe ve buna bağlı olarak başarıya ulaşabileceği görüşüne sahiptir. Bu bağlamda o, devlet yöneticisinde bulunması gereken özelliklerde bilgelığe, yetkinliğe ve siyasî ahlâka öncelik vermiştir. Ancak filozof, hükümdarda bulunması gereken özellikleri ele almadan önce yöneticinin devlet yönetme işini başarıyla yerine getirebilmesi için ona muhalefet edilmemesi gerekti-

⁷⁴ Platon, *Devlet*, 182.

⁷⁵ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, 20.

⁷⁶ Aristoteles, *Politika*, 91.

⁷⁷ Mâverdî, *Mâverdî'ye göre, Siyaset Sanatı ve Nasihatü'l-Müluk Tercümesi*, çev. Mustafa Sarıbiyık (İstanbul: Ark Yayınları, 2016), 159-160.

⁷⁸ Gazzalî, *Nasihâtü'l-Müluk*, çev. Osman Şekerci (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016), 124.

⁷⁹ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 4-5.

⁸⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 426.

⁸¹ Harun Han Şirvanî, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, çev. Kemâl Kuşçu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1965), 103.

ğini zira kâmil bir insan olan hükümdara muhalefet etmenin devlet işlerini sekteye uğratacağını savunmaktadır.⁸²

Filozofun yöneticide bulunması gereken özellikler arasında zikrettiği erdemlerin genelde hemen her siyaset düşüncesinde ele alındığı söylenebilir. Bu anlamda Kâşânî, bu geleneği devam ettirmiş eserinde de benzer düşüncelerle konuya değinmiştir.⁸³ Kâşânî, devlet yöneticisinde bulunması gereken özelliklerden birisinin yetkinlik olduğunu ifade eder. Filozofa göre yetkinlik, muhtaç olmamak anlamına gelir. Zira muhtaç olan biri nakıstır ve kâmil bir yönetici olamaz. Bundan dolayı yetkinlik, ihtiyaç sahibi olmayı ortadan kaldırır ve yöneticiyi sadece bedenî olarak değil aklî ve hissî olarak da kemâl derecesine ulaştırır. Filozofun bu noktada dikkat çektiği başka bir konu da yetkinliğe bilgelikle ve ahlâkî erdemlerle ulaşılabileceği hususudur.⁸⁴

Filozofun dikkat çektiği başka bir özellik ise yöneticinin hoşgörü ve hilm sahibi olmasıdır.⁸⁵ Hilm sahibi olmak sabırlı olmakla anlam kazanmaktadır. Bu erdem, nefse huzur verir, acelecilikten ve çabuk öfkelenmekten korur.⁸⁶ Zira ani öfke bazen haksız yere cezalandırmaya yol açabilmekte veya suçluya orantısız bir şekilde davranılma ihtimali ortaya çıkarabilmektedir.⁸⁷ Kâşânî, bu hasleti yetkinlik çerçevesi içinde değerlendirmektedir. Nitekim sabırsızlık eksiklikler ve yöneticiyi gazabının ve şehvetinin tutsağı haline getirir. Bu durum da alt tabakanın karşısında yenilginin belirtisi ve dolayısıyla yetkinliğin olmadığını göstergesidir.⁸⁸

Kâşânî'ye göre, yöneticide olması gereken diğer bir haslet de tevazudur. Tevazu kibrin zıttı olarak bilinmektedir. Filozofa göre kibir bir nevi cimriliktir. Devlet başkanı bir topluluk içinde en yüksek makam olan devlet başkanı sıfatına sahip olsa da yönetimi altındakilere karşı kibirli davranmaktan uzak durmalıdır. Zira mütevazı olması bilgeliğin belirtisidir, bilgelik ise hükümdarlığın dayandığı asıl kaynaktır ve yüceliktir. Kibir ise köksüzlükten kaynaklanmaktadır.⁸⁹ Ayrıca kibrin, bir nevi insanın kendisini aşırı

⁸² Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 99.

⁸³ bk. Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-din*, çev. Sıdkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınevi, 1998), 3/399; Muhammed b. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, çev. Said Aykut (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 246-249; Mâverîdî, *Mâverîdî'ye göre, Siyaset Sanatı ve Nasihatü'l-Mülûk Tercümesi*, 87-88.

⁸⁴ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 99-100; Efdalüddin Merakî Kâşânî, "Takrirat ve Fusulu'l Maktea", *Musannefât-ı Efdalüddin Muhammed Merakî-i Kâşânî (İçinde)* (Tahran: Çaphaney-i Nubehar, 1366), 604.

⁸⁵ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 100-101.

⁸⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 38.

⁸⁷ Sadi Şirazî, *Nasihatü'l-Mülûk*, çev. Nimet Yıldırım (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016), 91; Ebû Osman el-Câhız, *Saray Adabı Kitâbü't-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk*, çev. Ali Benli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 40.

⁸⁸ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 100-101.

⁸⁹ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 101.

sevmesinden dolayı bencillikle birlikte ortaya çıktığı da söylenebilir. Böyle bir ruh hali yöneticinin bilgeliğe uzak olduğunun göstergesidir.⁹⁰

Filozofun öne çıkardığı bir özellik de devlet başkanının cesur (şecaatli) olması korkak olmamasıdır. Filozofa göre korkaklık, galip gelmekle, başarılı olmakla zıttır. Şecaatin zıttı olan korkaklık yenilgilere ve başarısızlığa sebep olmaktadır.⁹¹ Cesaret ve gözü peklik ise tehlikeli ve korkulu zamanlarda öz güven oluşturduğu için karşılaşılan olumsuz durumlarda dayanıklılık meydana getirmektedir.⁹² Korku, maddî ve manevî olarak iki çeşittir. Birincisi; bir şeyin cisimsel dış görünüşünden korkmaktır. Bu tür bir korku, yaşam kalitesini düşürür, başarıları eksiltir veya ortadan kaldırır. İkincisi; manevî korkudur ki bu durum genellikle vehimden kaynaklıdır. Bu korku türü, bilgeliği ve kemâl derecesini aşağı çekerek nakıslığa doğru sürükler. Bilgelik ve kemâl, beraberinde galip olmayı getirirken korku, cahilliğe ve başarısızlığa sebep olur.⁹³

Kâşânî, zikrettiği devlet yöneticilerinde olması gereken bu hasletlerin hepsinin temelini iyiliğe, akla ve ikisini kendisinde cem eden bilgeliğe dayandığını savunur. Filozofun düşüncelerinde genel anlamda akıl, akıl ve makulün ön plana çıktığı ve bilgeliğin de akıl ile özdeşleştirildiği, kemâlin akıl ile meydana geldiği görülmektedir.⁹⁴ Varlığın sıra düzeni içerisinde yer alan akıl, Tanrı ile buluşma sebebi olacak kadar yüksek bir mertebeye yerleştiren Kâşânî'ye göre, "Âlem bir ağaçtır, meyvesi insandır. İnsan bir ağaçtır, meyvesi nefstir. Nefs bir ağaçtır, meyvesi akıldır. Akıl bir ağaçtır, meyvesi Tanrı ile buluşmaktır."⁹⁵

Filozofa göre, kötülük de iyilik gibi bilgeliğin bir cüz'üdür. Fakat nefsi natıkada ortaya çıkan bilgelik, kötülüğü iyiliğe tebdil eder. Nitekim bilgelik;

⁹⁰ Platon, *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran - Mehmet Karasan (İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1998), 191.

⁹¹ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 101; Mehmet Emin Şahin, "Nâsır Mekârim Şîrâzî'nin el-Ahlâk fi'l-Kur'ân Eseri Bağlamında Kur'ân'ın Ahlâk İlkelerine Dair Görüşleri, Sosyal Bilimlerde Aktüel Araştırmalar: Etkiler-Sonuçlar (5)", *Sosyal Bilimlerde Aktüel Araştırmalar: Etkiler-Sonuçlar*, ed. Yusuf Arslan (Ankara: Kalan Yayınları, 2023), 109-127.

⁹² İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 38.

⁹³ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 101.

⁹⁴ Efdalüddin Merakî Kâşânî, "Arznâme", *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)* (Tahran: Çaphaney-i Nubehar, 1366), 197-198.

⁹⁵ Efdalüddin Merakî Kâşânî, "Câvidânâme", *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)* (Tahran: Çaphaney-i Nubehar, 1366), 315. Kâşânî'nin akıl tasavvurunda; akıl nefis ve bedenden farklı ancak ikisinden de haberdar olan bir cevherdir. Nefs, nefis-i natika mertebesinde olduğu zaman bilfiil duruma gelmekte ve akıl sayesinde kemal derecesine (Tanrı ile buluşma derecesine) çıkmakta hakikat bilgisine de bu derecede iken ulaşmaktadır. Filozofa göre insanı insan yapan nefis-i natikadır. Efdalüddin Merakî Kâşânî, "Rahî Encamnâme", *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)* (Tahran: Çaphaney-i Nubehar, 1366), 68-69; Efdalüddin Merakî Kâşânî, "Eymeni ez Butlanı Nefs der Penahî Hired", *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)* (Tahran: Çaphaney-i Nubehar, 1366), 604-605; Ali Pur, "Nefs Şinasi Der Nizamı Felsefi Efdalüddîn Kâşânî", 43-73.

iyiliği artırıp genişletir, kötü ahlâkı güzelleştirir, donukluğu ve tembelliği giderir, sabırsızlığı istikrara dönüştürür, akıllı ve zeki olmayı sağlar, hilm ve vakarlı olmaya sebep olur. Bu haslet, hayvanî nefste cereyan eden pervasızlığı nefsi natıkaya yakışan şecaate dönüştürür. Kötü kalpliliği, kabalığı, edep ve hayâya, gevezeliği, boş ve anlaşılmaz konuşmayı anlamlı ve sarih konuşmaya, korkulardan kurtulmaya ve korkulan şeye karşı ihtiyatlı olmaya neden olur. Çünkü iyiliklerin temelinde bilgellik vardır. Olumlu ve güzel davranışlar, akıl ve bilgeliğin etkisiyle iyi diye adlandırılır.⁹⁶

Kâşânî'nin siyaset düşüncesinde, kâmil ve başarılı bir devlet adamının ahlâkî erdemlere riayet etmesinin yanı sıra yönettiği halkı da iyi tanıması gerekmektedir.⁹⁷ Dönemindeki siyasî aksaklıkları müşahede ederek yöneticilerin yetersizliklerini tespit ettiği anlaşılan filozofa göre, eksikliklerin giderilebilmesi için bir devlet yöneticisi halktan bihaber olmamalıdır. Zira halktan bihaber olmak gaflettir, gaflet ise hatalı davranışlar sergilemeye sebep olur. Filozof, hükümdarlarda olması gereken bilgeliğin ve aklı yerinde kullanmanın halkta da olması için çaba gösterilmesi gerektiğini ifade eder. Faziletli bir toplumun ortaya çıkması için mümkün mertebe halkın gerekli eğitimlerle yetiştirilmesi ve mükemmelliğe ulaşması yöneticinin öncelikli görevleri arasındadır. Onları mükemmelliğe ulaştıracak stratejileri belirlemek, toplumu gafletten kurtarmak ve bu alanda karşılaşılabilecek engelleri ortadan kaldırmak da bu sorumluluklar arasında sayılmaktadır. Bunun için de yöneticinin halkı ve halk içinde mevcut olan sınıfları iyi tanıması gerekmektedir. Her şeyden önce halk içinde iki tabakanın olduğunu bilmek gerekir. Birinci tabakayı; iyiliğe, erdeme ve dolayısıyla insanî kemâle duyarlı olanlar oluştururken, ikinci tabakayı gayri insanî davranış sergileyen, duyarsız, heva ve hevesleri peşinde koşup gaflet içinde olanlar oluşturmaktadır. Yöneticinin buradaki görevi, ikinci tabakada olanların olumsuz davranışlarını ıslah edecek bir tutum sergileyerek bu sınıfın kötü huy ve ahlâklarını iyiliğe doğru yöneltmek için çaba göstermesidir. Filozofa göre bunun yolu da iyi bir eğitim stratejisinin uygulamaya konulmasıdır. Halka gerekli ahlâkî davranış eğitimi verildikten sonra onları, toplumun ve devletin yararına olabilecek mesleklere yöneltmek, olumsuzlukları kısmen de olsa ortadan kaldıracaktır. Örneğin bireylerin, kabiliyetlerine göre mühendisliğe, muhasebe işlerine, astronomi ve tıp gibi toplum içinde muteber meslekleri öğrenmeleri için gerekli eğitimlerin verilmesi ve bu konuda teşvik edilmesi gerekir. Ancak tüm bu çabalara rağmen insanî ve ahlâkî duyarlılıklara sahip olmayan cahil bir insan sınıfının da toplumda var olduğunu ifade eden filo-

⁹⁶ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 103.

⁹⁷ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 104-105; Mehmet Emin Şahin, "Ümmet Kavramı Çerçevesinde İdeal Davetçi Modeli: Tefsîrül-Menâr Bağlamında", *Şırnak İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2023), 345-370.

zof, bu sınıfın da ikiye ayrıldığını savunur. Birinci sınıf, cahil ve duyarsız olmakla birlikte insanlara zarar vermez. İkinci sınıf ise cahillik ve duyarsızlıklarla topluma zarar verir. Günaha meyleden bu gruptaki insanlar; toplumu ifsat ederler, zevk peşinde olup aşırılık yaparlar, zânî, katil ve hırsızdırlar.⁹⁸ Filozofun bu görüşlerinde, Fârâbî'nin faziletli şehir teorisinde mevcut olan düşüncelerden etkilendiği görülmektedir. Ancak konuyu Fârâbî kadar geniş çerçevede ele almamıştır.

Hükümdar, halkın içinde mevcut olan sınıfları tanıma aşamasından sonra kendi nefsinde de sorgulayarak birtakım tedbirler almalıdır. Fakat filozof, bu tedbirlerin ne olduğunu detaylı olarak açıklamamaktadır. Hükümdarın, kendisi ile halkın içindeki insanları kıyaslaması ve ortaya çıkan sonuçtan sonra kendine çeki düzen vermesinin filozofun tasavvuruna göre tedbir sayıldığı görülmektedir. Bu yolla kâmil olmaya engel olabilecek aksaklıkların ne olduğu belirginleşir ve ona göre tedbir alınır. Filozofa göre bu tedbirlerin başında hükümdar, kendi nefsinde ıslah ettikten sonra halkın içindeki bilgelerin yardımıyla halkın olumsuz davranışlarını düzeltme yolunda adımlar atmalıdır.⁹⁹ Âlim ve bilgilerle yapılan istişare hükümdarın isabetli ve yerinde kararlar vermesine sebep olur. Özellikle devlet ve millet hakkında verilen zor ve karmaşık kararlarda bilgelerin fikirlerini beyan etmesi sonucunda ileri sürülen görüşler karşılaştırılmalı ve en münasip olanı benimsenmelidir.¹⁰⁰ Bu bağlamda bir toplumda en yüksek pozisyon olan devlet yöneticiliği makamındaki birinin; âlimlerin ve bilgelerin meclisine katılmaya, onların dostluğuna, ilme rağbet etmeye ve ilmî kitaplarla meşgul olmaya ihtiyacı vardır.¹⁰¹ Bu yolla halkın sevgi ve saygısını kazanır.¹⁰² Ancak bunun için önce kendi nefsinde var olan olumlu/olumsuz davranışları, iyi/kötü insanların doğru/hatalı davranışlarıyla kıyaslamalı ve kendini sorgulamalıdır. Örneğin kendinde var olan mizaçla, raiyeti altındakilerinin mizaçlarını, kendindeki şehvî duygularla, raiyetinin lezzetperestliğini, kendindeki tembellikle, raiyetinde boş ve işsiz gezen insanların durumunu, kendinde var olan ve şer duygular içinde sayılan hırs ile hırsızlarda olan kaçırma duygusunu kıyaslamalıdır. Kendinde olan gazap ile katillerdeki kızgınlık ile işledikleri cinayetleri, kendindeki şecaatle raiyetindekilerin pervasızlıkla yaptıkları fiilleri karşılaştırmalıdır. Bunların yanı sıra; kendinde olan ahlâkın, ilim ve kültürün, raiyetindeki ulemanın, takvalı dindarların, bilgelerin ve ahlâklı insanların davranışları ile de kıyaslaması gerekir. Filozofun tasavvuruna göre devlet yöneticisi, kendi nefsinde var olan eksiklikleri düzelttiği zaman toplumun da düzelmesi ve ıslah edilmesi daha kolay

⁹⁸ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 104-105.

⁹⁹ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 106-107.

¹⁰⁰ Nizamü'l-Mülk, *Siyasetnâme*, 127-128.

¹⁰¹ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 194.

¹⁰² Gazzâlî, *Nasihâtü'l-Mülûk*, 154.

olacaktır. Hükümdarın bu kıyaslama yoluna başvurması ve halk içindeki insan sınıflarının olumlu/olumsuz yanlarını kendindeki davranışlarla karşılaştırması kendini iyi tanınmasına sebep olacağı gibi halk konusunda da fikir edinmeye yarayacaktır. Halkı tanıma adına atacağı adımları ve nasıl hareket edeceği kısmen de olsa kolaylaşacaktır.¹⁰³ Filozofun, bir yöneticinin kendisini maiyeti altındaki iyi/kötü insanlarla kıyaslaması gerektiği görüşünün de diğer siyaset görüşlerine göre özgün bir düşünce olduğu söylenebilir. Filozofun yönetici hakkındaki genel düşüncelerine bakıldığında, yönetici bu kıyaslama ile kendi konumunu daha iyi belirleyebilir ve iyi ya da kötü tarafta olduğunu tespit edebilir. Böyle bir uygulama yöneticinin yetkinliğini daha üst seviyelere taşımaya neden olabilir.

SONUÇ

Netice olarak, Kâşânî'nin siyaset düşüncesinde ideal devlet adamının hatasız, kusursuz ve tam yetkin biri olması gerektiği öne çıkmaktadır. Filozofun siyaset ile ilgili görüşlerine bakıldığında, genel anlamda siyaset kuramlarında ideal devlet adamı hakkındaki görüşlerin benzeri düşünceler çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Ancak filozofun padişah unvanıyla zikrettiği yöneticiye verdiği makamın filozofa özgü olduğu söylenebilir. Padişahın her şeyin sahibi olması, varlıkla eşdeğer tutulması, varlığında noksanlık olmayan mükemmel olması, afet ve belalara uğramaması, kendisine yokluğun arız olmaması gibi düşünceler bu özgün düşünceler arasında sayılabilir. Filozofun tasavvur ettiği yönetici profilini, Platon'un filozof kral görüşünden ve Fârâbî'nin filozof peygamber düşüncesinden daha üstün bir makamda konumlandırılmış olması kendine özgü olduğu görülmektedir. Ancak yöneticinin bu makama çıkabilmesi için her şeyden önce bilge olması gerekmektedir.

Filozofun siyaset görüşlerinde bilgelige yoğun bir şekilde vurgu yaptığı görülmektedir. Kâşânî'nin siyaset düşüncesi genel olarak değerlendirildiğinde, iyi bir devlet yöneticisinin başarılı olabilmesi için ilk önce kendi nefisini ıslah etmesi gerektiği ön plana çıkmaktadır. Bunun için de bilgelik kavramını öne süren filozofa göre, bilgelğin temelinde iyilik, güzel ahlâk, hilm, vakar ve şecaat vardır. Bir yönetici, yönettiği halkı tanımak için de bilgece hareket etmelidir. Halkın içindeki iyi/kötü sınıfları tespit etmek, buna göre bir teşhiste bulunup tedbirlere başvurmak bilgece olmalıdır. Filozofun düşüncelerine özgünlük katan bir görüşü de kötü insanların ıslah edilmeleri için bir cezadan söz etmemesidir. Filozofun, bu tür insanların huy ve ahlâklarını eğitimle dönüştürme yoluna gidilmesi gerektiği üzerinde durduğu görülmektedir.

Kâşânî'nin siyaset düşüncesinde ele aldığı devlet yönetme kurumu-

¹⁰³ Kâşânî, "Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye", 106-107.

nun başında olan padişahın idarede başarılı olabilmesi için her konuda yetkin olması yönetme fiilinin gereğidir. Genel olarak filozofun siyaset düşüncelerine bakıldığında zaten bu makama gelen kişinin hatasız olması ve bir nevi masumiyet sıfatını taşıması gereklidir. Yönetme işinde halkın yönetici güce tamamen teslim olması gibi bir düşünceyi de öne süren Kâşânî, hükümdarda bulunması gereken özellikleri ele almadan önce yöneticinin devlet yönetme işini başarıyla yerine getirebilmesi için ona muhalefet edilmesi gerektiğini zira hükümdara muhalefet etmenin devlet işlerini sekteye uğratacağını savunur. Ancak filozofun bu düşüncelerinin ütöpik olduğu söylenebilir. Fakat filozofun düşüncelerine bütüncül bir gözlemlle bakıldığında böyle bir durumun diktatörlüğe kapı araladığı düşünülse de onun tasavvurundaki ideal devlet yöneticisi, kâmil bir kişiliğe sahip olduğu için hata yapmaktan uzaktır. Nitekim yetkinliğe ulaşmış ve kâmil bir karakterde olan devlet başkanı, devletin veya halkın aleyhinde kötü bir politika izlemekten münezzehe olduğu için filozofun ona böyle bir yetki verdiği görülmektedir.

Kâşânî'nin, devlet yöneticisinde olması gereken özellikleri ele alması mevcut yönetimde, kâmil bir devlet başkanının nasıl davranacağını, kendisinin ve halkın erdemli olabilmesi için gerekli eğitimin ve erdemlerin kazanılması gerektiğini örnekler üzerinden anlatmak istediği görülmektedir. Filozof, içinde yaşadığı toplumun yöneticilerinde tespit ettiği siyasî/ahlâkî eksiklikleri belirli bir yöneticinin ismini vermeden padişahlık kurumu üzerinden eleştirmektedir. Muhtemelen dönemdeki siyasî yönetimin şimşeklerini üzerine çekmemek için böyle bir yola başvurmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki siyasetnâme eserlerinde doğrudan isim belirtmeden böyle tavsiyelere başvurulmaktadır. Bu bağlamda filozofun, genelde tavsiyelerle dile getirdiği düşüncelerinde; yöneticinin, davranışlarının iyi veyahut kötü olduğunu idrak edebilmesi için halkın içindeki bilge ve erdemli insanlarla ya da kötü ahlâklı ve suçluların fiilleriyle kıyaslaması, dönemine göre yeni bir bakış açısı sayılabilir. Dikkatli bir okumayla bu kıyaslamaların satır aralarında ince bir eleştirinin olduğu yargısına kolaylıkla varılabilir.

Filozofun siyaset düşüncesinde, yöneticide bulunması gereken özellikleri incelerken adalet gibi devlet yönetiminde ve kâmil bir yöneticide olması gereken, devleti ayakta tutan son derece önemli bir kavramı incelemediği görülmektedir. Ayrıca filozof, devlet yöneticisinin yönetimde yardımcıları olan vüzerâ, ordu vb. önemli kurumları da incelememektedir. Sadece padişah diye adlandırdığı devlet başkanını ele alması ve bu kuruma odaklanmasıyla eksik bir siyaset düşüncesi geliştirdiği söylenebilir.

Görüldüğü gibi Kâşânî, siyaset düşüncesinin temelinde aldığı devlet başkanında olması gereken, erdem sayılan vasıfları öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda yöneticinin yönetme fiilinde başarılı olmasına sebep olan en büyük etken, bilge olması ve önce kendini sorgulaması, kendinde olan müs-

pet/menfî davranışları iyi tespit etmesidir. Bu tespitten sonra da halkın erdemli olması için çaba sarf etme düşüncesidir. Zira yöneticideki iyilikler/erdemler veya kötülükler/erdemsizlikler halkı doğrudan etkiler. Bu anlamda filozofun düşüncelerinin satır aralarında; devlet yöneticisinin zayıf karakterde, beceriksiz, cahil ve ahlâkî erdemlerden yoksun olmasının halkı da etkileyeceği ve bu olumsuzluklardan dolayı halkın da erdemsiz bir hayat yaşamasının kaçınılmaz olacağı düşüncesinin belirgin olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abbarikî, Hüseyin - Arman, Seyid. "Kitap Şinasiyi Baba Efdal Kâşânî". *Neşriye-i Mirasî Şihab* 78 (1393), 227-240.
- Abdulaziz, Veysi. "Efdalüddîn Kâşânî'nin Nefs Teorisi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2024), 533-555.
- Adaloğlu, Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/304-306. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Afganî, Cemaleddin - Abduh, Muhammed. *Urvetu'l-Vuska*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- Ali Pur, Mehdi. "Nefs Şinasi Der Nizamı Felsefî Efdalüddîn Kâşânî". *Neşriye-i Encümeni Mearifi İslamî* 1 (1383), 43-73.
- Altungök, Ahmet. "Sâsâni Kültür ve Medeniyetinin İslam Kültür ve Medeniyetine Etkileri". *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXIX/2 (2014), 445-487.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi Yay., 2016.
- Arslan, Mahmut. "Eski İran Devlet Geleneği ve Siyasetnâmeler". *İstanbul University Journal of Sociology* 3/1 (2012), 231-262.
- Beyzayî, Pirtu. "Hapsiye-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî (Baba Efdal)". *Neşriye-i Yeğma* 43 (1330), 414-417.
- Câhız, Ebû Osman. *Saray Adabı Kitâbü't-Tâc fi Ahlakî'l-Müluk*. çev. Ali Benli. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Canatan, Kadir. *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Chittick, William. "Şınağnâme-i Baba Efdaluddin Kâşânî". çev. Murteza Karayî. *Neşriye-i Kitab-i Mahi Din* 36 (1379), 57-62.
- Chittick, William C. "Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr Afdal al Kashani's Philosopher-King". ed. Z Alain Moris. *Essays in Islamic Studeis, Carleton University Library, VDX Number 7941536*, 127-168.
- Chittick, William C. *The Heart Of Islamic Philosophy, The Quest For Self-Knowledge in the Teachings Of Afdal Al-Dîn Kâshhânî*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Cicero. *Devlet Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *el-Giyasi İslam'da Başkanlık Sistemi*. çev. Abdullah Ünalın. İstanbul: Mevsimler Kitap Yayınları, 2016.
- Devvânî, Celâleddîn. *Ahlâk-ı Celâlî*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Esedyan, Meryem. "Mutalaai Tatbiki Endişehayi Siyasî Baba Efdal Kâşânî ve Şeyh Ebü'l-Hasen Amiri". *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 7-8 (1388), 240-270.
- Esedyan, Meryem - Nurayî, İlyas. "Berresi Arae Efdalüddîn Kâşânî Derbare-i 'Nur ve Zulmet' ve Mukayese-i An Ba Didgahî Meğani Şeyhi İsrâk Sühreverdî ve Aynu'l-Kudat Hemedânî". *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 22 (1398), 3-32.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fazıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- Fârâbî. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd.

- İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Gazzâlî. *İhyâ'u Ulûm'id-din*. çev. Sıdkı Güllü. 4 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 1998.
- Gazzâlî. *Nasihatu'l-Müluk*. çev. Osman Şekerci. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.
- Ğandekabadî, Hüseyin. "Hodşinasi Be Menzilei Makulehayi Hermonetikî Der Endişehayi Baba Efdal Kâşânî". *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 14 (1394), 3-21.
- Halkî, Ali. "Siyaseti Ahlakî Der Endişeyahayi Efdaluddîn Kâşânî". *Neşriye-i Ulumi Siyasî-Danışgahi Bakre'l-Ulum* 65 (1393), 117-153.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Kadmiyarî, Kerem Ali. "Endişehayi Hakimî, İrfanî ve Ahlakî Der Rubaiyati Efdalüddîn Muhammed Kâşânî". *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 10 (1392), 24-55.
- Karayî, Murteza. "Baba Efdal Kâşânî". *Neşriye-i Kitab-i Mahi Din* 45-46 (1380), 96-107.
- Kâşânî, Efdalüddin Merakî. "Arznâme". *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)*. Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 2. Basım, 1366.
- Kâşânî, Efdalüddin Merakî. "Câvidânnâme". *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)*. Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 2. Basım, 1366.
- Kâşânî, Efdalüddin Merakî. "Eymeni ez Butlanı Nefs der Penahı Hired". *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)*. Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 2. Basım, 1366.
- Kâşânî, Efdalüddin Merakî. "Medâricü'l-Kemâl". *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)*. Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 1366.
- Kâşânî, Efdalüddin Merakî. "Rahî Encamnâme". *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)*. Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 1366.
- Kâşânî, Efdalüddin Merakî. "Risâle der İlm'un-Nutk". *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)*. Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 1366.
- Kâşânî, Efdalüddin Merakî. "Sâz ü Pîrâye-i Şâhân-ı Pür-mâye". *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)*. Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 2. Basım, 1366.
- Kâşânî, Efdalüddin Merakî. "Takrirat ve Fusulu'l Maktea". *Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merakî-i Kâşânî (içinde)*. Tahran: Çaphaney-î Nubehar, 2. Basım, 1366.
- Kemalzâde, Tahire vd. "Berresiyi Tatbiki Nefs ve Medaric Heftgane-i Kemal An Ez Didgahi Efdalüddîn Kâşânî ve Şihabeddin Sühreverdi". *Neşriye-i Kaşan Şinasi* 20 (1397), 27-44.
- Kınalızâde. *Ahlâk-ı Alâî*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Kınalızâde. *Devlet ve Aile Ahlakı*. ed. Füsün Dikmen. Ankara: Tutku Yayınevi, 2013.
- Kirmanî, Ali Rıza. "Hakikatı İlm ve Revabıtı Zihn ve Ayn Ba Te'kit Ber Musannefâtı Efdalüddîn Kâşânî ve Risaleti Ma'rifetü'n-Nefs Muhammed Hasan İlahî". *Neşriye-i Zihn* 75 (1397), 155-172.
- Kudretü'l-İlahî, İhsan - Ferhenakî, Mehdi. "Tenazuri Âlem-i Sağir ve Âlem-i Kebir Ez Niğâh-i Hâkim Efdalüddîn Kâşânî". *Neşriye-i Endişeyi Dinî* 40 (1390), 29-50.
- Mâverdî. *Mâverdî'ye göre, Siyaset Sanatı ve Nasihatü'l-Müluk Tercümesi*. çev. Mustafa Sarıbiyık. İstanbul: Ark Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Musevî, Seyid Hadi. "Ehemmiyeti Câvidânnâme-i Efdalüddîn Kâşânî ve Tesiri An Ber İksiru'l-Arifin Sadru'l-Müteellihin Şirazi". *Neşriye-i Peşuheşhayi Felsefî Kelamî* 41 (1388), 149-166.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "İslâm Felsefesi Geleneğinde Farsça Felsefî Çalışmaların Önemi". çev. Mehmet Vural. *Journal of Islamic Research* 23/2 (2012), 73-78.
- Nefisî, Said. *Rubaiyati Baba Efdal Kâşânî*. Tahran: Çaphaney-î Ferdin ve Birader,

1311.

- Nikuhemmed, Ahmed. "Efdalüddîn Kâşânî". *Neşriye-i Vahid* 236 (1357), 53-56.
- Niyazi, Mehmed. *İslam Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 10. Basım, 2015.
- Nizamü'l-Mülk. *Siyasetnâme*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Pala, İskender. "Nasihatnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/409-410. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 28. Basım, 2015.
- Platon. *Devlet Adamı*. çev. Behice Boran - Mehmet Karasan. İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1998.
- Sevgi, H. Ahmet. "Efdalüddîn Kâşânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/453-455. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Şahin, Mehmet Emin. "Nâsır Mekârim Şîrâzî'nin el-Ahlâk fi'l-Kur'ân Eseri Bağlamında Kur'ân'ın Ahlâk İlkelerine Dair Görüşleri, Sosyal Bilimlerde Aktüel Araştırmalar: Etkiler-Sonuçlar (5)". *Sosyal Bilimlerde Aktüel Araştırmalar: Etkiler-Sonuçlar*. ed. Yusuf Arslan. 109-126. Ankara: Kalan Yayınları, 2023.
- Şahin, Mehmet Emin. "Ümmet Kavramı Çerçevesinde İdeal Davetçi Modeli: Tefsîrül-Menâr Bağlamında". *Şirnak İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2023), 345-370.
- Şehrayinî, Seyid Mustafa. "Caygahi Hodşinasî Der Felsefe-i Efdalüddîn Kâşânî (Baba Efdal)". *Neşriye-i Ğiredname-i Sadrâ* 67 (1391), 87-98.
- Şîrâzî, Sadi. *Nasihatü'l-Müluk*. çev. Nimet Yıldırım. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016.
- Şîrvanî, Harun Han. *İslamda Siyasî Düşünce ve İdare*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1965.
- Turtûsî, Muhammed b. *Sîracu'l-Mülûk*. çev. Said Aykut. İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Tusî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsırî*. ed. Tahir Özakkaş vd. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Baba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/365-366. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yusuf Has Hacip. *Kutadgu Bilig*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 18. Basım, 2016.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.


👤 Yazar(lar) / Author(s): Veysi Abdulaziz.

🏦 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

DİN BİLİMLERİ VE KARŞILAŞTIRMALI PERSPEKTİF

Religious Studies and The Comparative Perspective

Ninian SMART

Prof. Dr., Kaliforniya Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri  [ror.org/01an7q238](https://orcid.org/01an7q238)
Prof. Dr., *University of California, USA*

Çeviren / Translator:

Sümeyra BİLECİK KARACAN

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  [ror.org/045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)

Assoc. Prof., *Selçuk University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Sciences Department of Religious Education, Konya, Türkiye*

 sumeyrabilecik@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-8351-6923>


Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation


Geliş Tarihi / Received: 07.10.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 29.11.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2024

 **Atıf / Cite as:** Smart, Ninian. "Din Bilimleri ve Karşılaştırmalı Perspektif". çev. Sümeyra Bilecik Karacan. *Mütefekkir* 11/22 (2024), 657-668. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1600740>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This article is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

DİN BİLİMLERİ VE KARŞILAŞTIRMALI PERSPEKTİF

Öz*

Din Bilimlerinde karşılaştırmalı yaklaşım ve Din Eğitimi'nde fenomenolojik modelin gelişmesinde önemli bir isim olan Ninian Smart bu çalışmada, dinlerin karşılaştırmalı olarak ele alınması ve bunun sonuçlarına değinmektedir. Din Bilimlerinin çoğulcu ve kültürler arası bir bakış açısına sahip olmasının toplumların dini ve kültürel gelişim süreçlerindeki çeşitliliği dikkate alma, insan doğasına dair teorilerin farklı bir açıdan ele alınmasına olanak tanıma, yeni dini hareketler ve sembolik temalar üzerinden dünya görüşlerini inceleyerek dinin çok yönlü yapısını ve küresel toplumdaki ortak değerlerin gelişimini anlama noktasında katkı sağlayacağını vurgulamaktadır. Ayrıca Smart, küreselleşen dünyada başkalarının inançlarını, yaşam tarzlarını ve dünya görüşlerini anlamının daha önemli bir hale geleceğini öngörmekte, dini araştırmaların da bu çeşitliliği dikkate alması gerektiğini ifade etmektedir. Günümüz Din Bilimlerindeki çalışmalar dikkate alındığında, Smart'ın bu öngörüsünün gerçekleştiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Bilimleri, Karşılaştırmalı Yaklaşım, Fenomenoloji, Çoğulculuk, Küreselleşme.

Religious Studies and The Comparative Perspective

Abstract

Ninian Smart, a prominent figure in the development of the comparative approach in Religious Studies and the phenomenological model in Religious Education, addresses the comparative study of religions and its implications in this paper. He emphasizes that the pluralistic and intercultural perspective in Religious Studies allows for consideration of the diversity in societies' religious and cultural development processes, provides an opportunity to reconsider theories about human nature from a different angle, and offers insight into the complex structure of religion and the development of common values within a global society by examining new religious movements and symbolic themes. Moreover, Smart anticipates that in a globalized world, understanding the beliefs, lifestyles, and worldviews of others will become increasingly important, and he asserts that religious studies must take this diversity into account. Considering the current state of research in Religious Studies, it can be said that Smart's foresight has indeed come to fruition.

Keywords: History of Religions, Christianity, Papacy, Church, Protestantism.

DİN BİLİMLERİ VE KARŞILAŞTIRMALI PERSPEKTİF

“Din Bilimleri” denildiğinde farklı kişiler farklı şeyler kastettiğinden, öncelikle bu alanı kendi bakış açımdan kısaca tanımlayarak başlayayım. Daha sonra, onun çoğul ve karşılaştırmalı karakterinin, dünyamız hakkında düşünme ile olan alakasını keşfetmeye çalışacağız- bir sonraki dünyayı söylemeye gerek bile yok. İnsan tarihinin, din tarihindeki hem büyük çeşitliliği hem de kalıpların tekrarını sergilediği inkâr edilemez ve büyük kültürlerin dini köklerinin derinliği, dini araştırmalara insan dünyasının işleyişini anlamada özel bir yer verir. Ve eğer din bilimlerini gerçekçi bir şekilde seküler

* Bu özet, Ninian Smart'ın orijinal metninde yer almayıp çeviren tarafından yazılmıştır.

ideolojilerin de araştırılmasını içerecek şekilde genişletirsek, çünkü onlar da nihai kaygıları olan sembolik sistemlerdir, o zaman bu daha geniş alan - ben buna 'Dünya Görüşü Analizi' demeyi seviyorum- eğitim ve pratik yaşamda, aynı zamanda insan bilimleri teorisinde kritik bir işlev üstlenir. Ama din bilimlerinin daha geniş dünya görüşü kapsamına sahip olması gerektiğini düşünmeme rağmen, bu makalenin amaçları için eski terimi kullanacağım. O zaman dini araştırma nedir?

Bu, siyaset ve ekonomi gibidir. Bu alanlarda, toplam insan davranışından ve kurumlarından ve ürünlerden bir ana yön çıkarımı yapıyoruz: siyasi davranış ve kurumlar vb. veya ekonomik davranış, kurumlar vb. Yani insan davranışlarının, kurumların, ürünlerin toplamından dini olan yönün çıkarımına varıyoruz. Dinî anlam taşımayan hiçbir şeyin olmadığı ya da çok az şeyin olduğu ortaya çıkabilir; tıpkı siyasi veya ekonomik anlam taşımayan çok az şeyin olduğu gibi. Kısaca, o halde dini araştırmalar yönseldir.

Şunu düşünebilirsiniz: Ama ya insan olmayanlar ya Tanrı ya Nirvana ya Tao ya kutsal yıldızlar ya da kutsal fısıldayan deniz hakkında ne söyleyeceğiz? Şöyle ki, betimleyici ve teorik amaçlar (bazılarının söyleyebileceği gibi fenomenolojik ya da bilimsel amaçlar) için insan dininin odaklarını dahil etmemiz gerekiyor, ancak bu odaklar sınıflandırılmalıdır. Biz Tanrı veya kurtuluş deneyimini, ya da Vişnu veya İsa'ya tapınmayı, ya da Poseidon veya Allah'a yapılan kurbanları inceliyoruz; ancak (bazen fenomenoloji olarak bildiğimiz bu samimi tarafsızlık çerçevesinde) ne Allah'ı vaaz ediyor ya da Poseidon'u onaylıyor ne de Tanrı veya Nirvana'yı inkâr ediyoruz, aksine bu yaşayan odakları ve karşılıklılık nesnelere sınıflandırıyoruz. Böylece metodolojik agnostisizmi uyguluyoruz. Böylelikle aşkın olanı insan davranışı, kurumlar ve benzeri ile ilişkisi açısından tanıyoruz. Gerçek şu ki, Allah parantez içinde bir odak olarak insanları harekete geçirme gücüne sahiptir ve böylece insan tarihine girer; bunu, O'na ya da O'na karşı kendimizi taahhüt etmeden söyleyebiliriz. Böyle bir taahhüt, insan bilimlerinin sıcağ tarafsızlığına değil; daha çok inanç, vaaz verme, tapınma alanına aittir.

Sonra, açıktır ki dini araştırmalar çoğuldur. Burada birçok gelenek, yeni hareket, dini ideoloji vardır; yaşayanlar ve ölmüşler, Doğu'da ve Batı'da, Kuzey'de ve Güney'de. Elbette, 'Hristiyanlık', 'Budizm' gibi etiketlediğimiz o büyük hareketli varlıkların aslında gerçekten çeşitli hareketlerin federasyonları ve sürüleri olduğunu giderek daha fazla fark ediyoruz.

Bu nedenle dini çalışmaların bir kısmı, birçok gelenek ve alt geleneğin tarihidir. Bu çalışma elbette kendi başına geçerlidir ama karşılaştırmalı sorular türetir. Bize bir geleneği onun dışındaki bir bakış açısıyla nasıl tasvir ettiğimizi sorar.

Gelişim kalıpları ve semboller, deneyimler ve benzeri kalıplar hakkında hipotezler öne sürer. Ayrıca, belli bir noktaya kadar insan davranışı, top-

lumsal değişim ve benzeri durumlara dini türden açıklamalar getirebileceğimizi öne sürer.

Kısaca dini araştırmalardaki çoğulculuk; yöntemler, temalar ve teoriler önerir. Halihazırdaki fenomenoloji hakkında tartışma, yöntemle ilgilidir, mistisizm hakkındaki tartışma bir temaya temas eder ve yansıtma teorilerinin tartışması ise açıklama alanına aittir. Aslında, metodolojik agnostisizmi kabul ettiğimizde durumun tersine döndüğüne inanıyorum; çünkü dini odaklar ve deneyimler, modern ideolojiler gibi, toplum ve teknolojiyi şekillendirmeye yardımcı olan belirgin bir dinamizme sahiptir. Belki de biz tanrıların yansımalarıyız.

Yukarıda, bir geleneğin dışarıdan bir bakış açısıyla nasıl tasvir edileceği sorusunu oldukça soyut bir şekilde ortaya koydum. Daha insani bir şekilde soru, başkalarının zihinlerine, kalplerine ve bağlarına nasıl girdiğimizdir. Açıkça kullandığımız araçlar yalnızca çalışılmış makalenin dili ve kitabın formatı değildir: belgesel televizyon, edebiyat ve diğer araçlar, başka insanların hayatlarının anlamlarını din içinde ve dışında gayet iyi bir şekilde aktarabilir. Bazen bunu unutuyoruz: Fenomenoloji prensipte multimediyadır tıpkı dini araştırmaların disiplinler arası olması gibi.

O disiplinler arasıdır veya benim adlandırmayı tercih ettiğim gibi poli-metodiktir, çünkü mitleri analiz ederken, doktrinlerin ortaya çıkışını açıklarken, kutsal ritüellerin anlamını sergilerken veya bir inanç veya ideolojini ethosunu uyandırırken antropolojinin (örneğin Geertz ve Levi-Strauss), sosyolojinin (örneğin Weber ve Bellah), dinler tarihinin (örneğin Otto ve Eliade), Asya Çalışmaları'nın (örneğin Basham ve Needham), Klasikler'in (örneğin Jaeger ve Kirk), filolojinin (örneğin Barr ve Egerton), tarihin (örneğin Hobsbawm ve Bainton), sanat tarihinin (örneğin Gombrich ve Kramrisch), bilim tarihinin (örneğin Kuhn ve Cipolla), fikirler tarihinin (örneğin Berlin ve Dasgupta), Afrika Çalışmaları'nın (örneğin Vansina ve Kenyatta), Kilise Tarihi'nin (örneğin Marty ve Ware), teolojinin (örneğin Bultmann ve Robinson) ve benzeri alanların iç görülerinden faydalanabiliriz.

Yani din çalışmaları yönsel, fenomenolojik, çoğul (dolayısıyla karşılaştırmalı) ve polimetodiktir.

Ayrıca sınırlandırılmış değildir. Bir dinin ve bir şeyin dini olmasının ne demek olduğunun tanımı ne kendinden mütevellittir ne de kesinkes doğrudur. Aynı zamanda insanoğlu da duygu ve düşüncelerini bölümlere ayırmakta çok iyi değildir ki dini olan ve olmayan sembol sistemleri arasında net bir çizgi çekmek mantıklı ya da yapılabilir olsun. Daha önce belirttiğim gibi, din çalışmaları prensip olarak kendini dünya görüşlerinin çalışmasına, betimleyici ve teorik düzeyde, Dünya Görüşü Analizine genişletmelidir.

Şimdiye kadar dini araştırmaları tanımlamaya çalıştım, ama Din Bilimleri'nde tarih, fenomenoloji ve açıklama arayışından daha fazlası var. Ayrıca

burada bir soru -ya da daha doğrusu soruların bir sonraki aşaması- var; hakikatin, dinin hakikatının doğruluğunun sorusu. Hangi dünya görüşü doğrudur? Hangi dünya görüşü etik geçerliliğe sahiptir? Hakikatin ve geçerliliğin kriterleri nedir? Burada doğrudan teoloji ve teolojiler, Budizm çalışmaları, ideolojiler, felsefe, ahlâk, kamu politikası seviyelerine geçiyoruz. Oraya varmadan önce, dini araştırmaların betimleyici ve fenomenolojik yönünün neden daha önemli olduğunu ve Dünya Görüşü analizinin eğitimsel ve entelektüel ortamımızda niçin bu kadar ihmal edildiğini bir an durup düşünelim.

Din bilimleri ve Dünya görüşü analizi önemlidir çünkü onlar kültürleri ve bireysel eylemleri şekillendiren zihinsel ve sembolik motorlara ışık tutuyorlar. Ekonomi ve teknolojiye harcadığımız zamanı düşündüğümüzde, kültürler arası çalışmalara harcadığımız zamanın ne kadar az olduğu şaşırtıcıdır. İnsanların makineler hakkında büyük bir sofistikasyona sahip olarak eğitilmesi ve en görkemli makine olan kendimizle ilgili dünya şekillendiren unsurlar hakkında büyük bir cehalete sahip olması olağanüstü bir durumdur.

Ancak dinler, ideojiler ve değerler hassas alanlar olduğundan, ister kilise ve devletin ayrılığını korumak istediğimizden, ister birbirimizin hassas noktalarını rahatsız eder diye değerler hakkında tartışmanın gereksiz olduğundan, ister kısmi bir teknosofik ideolojinin (teknosofik, sorunlarımızı çözmek için teknolojik uzmanlıkla idare edebileceğimizi düşünme anlamında) etkisi altında olduğumuzdan dolayı olsun, sebep ne olursa olsun, kültürler arası olarak birbirimizi anlamaya çalışma işinde tuhaf bir eğitimsel yatırım eksikliği vardır. Bana öyle geliyor ki, insan çabalarının en asillerinden ve aynı zamanda en pratik olanlarından biri, diğer zihinlere yolculuk etme, başkalarının mokasenlerinde yürüme girişimidir ki bu, dini araştırmaların fenomenolojik yöntemle incelenmesinde temsil edilir.

Bir yerli Amerikan atasözünün dediği gibi: "Bir kişiyi onun mokasenlerinde bir mil yürümeden asla yargılama". Liselerde bu sanatı geliştirmek için fazla bir şey yapılmıyor ve üniversite kampüslerinde bu konu parçalanmış durumda: biraz antropolojide yapılıyor, ancak bu genellikle küçük ölçekli toplumlarla ilgili oluyor; sosyoloji bir şeyler yapıyor, ancak oldukça kültüre bağlı (sosyoloji 'biz'le, antropoloji 'onlar'la ilgilidir); felsefe betimleyici ve tarihsel olmaktan ziyade yargılayıcı olma eğiliminde; din bilimleri genellikle kampüste yoktur, olduğu yerlerde de seküler ideolojiler üzerine fazla bir şey yapmaz ve çoğunlukla çok Batı merkezli olabilir; siyaset bilimi ideolojilere biraz bakar ama dinlerden kaçınma eğilimindedir; tarih ise genellikle 'biz'le ilgili olur - ve bu şekilde devam eder.

Ancak Dünya Görüşü Analizinin pratik değerinin yanı sıra, ortaya çıkardığı daha geniş yansımalar da vardır ve bunlara Din Bilimleri ve (elbette) Teoloji'nin yapıcı, ifade edici ve normatif yönlerine baktıktan sonra geri

döneceğim. Bana öyle geliyor ki, Din Bilimleri hakikat ve ölçüt sorularıyla ve ayrıca manevi, etik ve bir dereceye kadar siyasi politika sorularıyla da ilgilenmelidir. Felsefi meseleler teorik soruşturmalarda ortaya çıktığından (bu nedenle Freudcu bakış açısı teorisi, dinin hakikati ve kökeni hakkında bir görüşe dayanır), sadece betimleyici ve teorik düzeyde kalmaz.

Aksine, teolojiler din çalışmalarını dikkate almak zorundadır. Açıkça görülüyor ki, Hristiyan ve Yahudi teolojisi, kutsal metinler üzerinde tarihsel yöntemlerin kullanılmasından derinden etkilenmiştir. Ama dini gelenek ve alt geleneklerdeki çoğulculuk olgusunu da göz ardı edemezler. Hiçbir Teoloji (eğer modern dünyada ilgi çekici olacaksa) kendi dışındaki diğer dini gelenekler hakkında bir teoriye sahip olmaktan geri kalmaz. Elbette bu unsurun ortaya çıkardığı bazı sorular yalıtılmış inancı rahatsız ediyor (bu yüzden Ronald Knox'un alaycı bir şekilde söylediği gibi karşılaştırmalı dinin insanları nispeten dindar yapması gerekir, ki bu bence yanlış: çünkü diğer dinlere yapılan yolculuk kişinin kendi din anlayışını da derinleştirebilir).

Din Bilimleri, açıkça, normatif ve yapıcı meselelerin tartışmasında bile çoğul kalması, hatta pluralist olması gerektiği için Teoloji'den farklıdır. Bu açıdan, dünya görüşlerinin bir çeşit pazar yeri gibidir. Şimdi birçok yerde, Hristiyan veya Yahudi Teolojisi, ilahiyat okullarında veya seminerlerde çoğul bir kapsamda olabilir ve modern dinler ve dini araştırmalar hakkında büyük bir bilgi birikimi içerebilir; ancak özü bir geleneğe ve bir taahhüde köklü bir şekilde bağlıdır. Bu, kurumsallaşmış din çalışmalarının yapamayacağı (ve haklı olarak yapamayacağı) bir şeydir. Elbette bireylerin bağlılıkları olabilir, ancak bu girişim esasen çok yönlüdür.

Eğer 'felsefi' kelimesi, din çalışmalarının hem hakikat ve ölçütlerle hem de betimleyici ve teorik meselelerle ilgilendiğini, ayrıca teolojileri de kapsadığını ifade etmek için kısa yol olarak kullanılabilir ve 'çok yönlü' kelimesi, din çalışmalarının özsel kurumsallaşmış çoğulculuğunu ifade etmek için kısa yol olarak kullanılıyorsa, o zaman alanın karakterini tam, ancak kısa bir şekilde tasvir etmeye geçebiliriz

O yönsele, fenomenolojik, çoğul, karşılaştırmalı, çok yöntemli aynı zamanda felsefi ve çok yönlüdür.

Ve eğer alanımızı Dünya Görüşü Analizi ve Değerlendirmesi haline getirmek istiyorsak, o zaman tüm bu listelediklerimdir ama sınırlanmamış bir yapıda; sınırlanmamış derken din tanımının geleneksel olarak dini kabul edilen sistemler ve fenomenlerle sınırlı olmaması gerektiğini kastediyorum.

Şimdi ilk olarak benim anlattığım şekliyle karşılaştırmalı din çalışmalarının beşerî bilimlere katkılarına; sonra da insanlığın mevcut durumuyla alakalı yansımalarla olan alakasına dönebiliriz.

Öncelikle, Dünya Görüşü Analizi, insan toplumunun çeşitli gelişimleri üzerindeki 'mental bileşen'in ve dini ve kültürel bakış açılarının önemini

sorgular.

İkincisi, alanımız örneğin Freudcu teori gibi kültüre bağlı insan doğası teorilerini sorgular (ki bu, örneğin Sri Lanka Theravada Budizmi'ne uygulanırken kötü sonuçlar verir). Diğer kültüre bağlı projeksiyon teorileri (örneğin, Peter Berger'in Kutsal Şemsiye adlı eserindeki) hayatta kalma şansları olacaksa ciddi bir değişim ve modifikasyona uğramak zorundadır.

Üçüncü olarak, alanımız gerçek bir dini deneyim çeşitleri teorisi için malzeme üretir ve bu da dini deneyim türlerini kullanarak bazı iç dinî açıklamalar umma temellerini atar. Bu, verimli ama basit 'tek tip' teorilerin ötesine geçmek anlamına geliyor- örneğin Rudolf Otto. Eğer dini deneyim, din içerisindeki diğer öğeleri (örneğin, doktrin türlerini) açıklamaya yardımcı olan bir unsur olarak dahil edilecekse, o zaman dini fenomenlerin çeşitliliği, bir ana dini deneyim türünden fazlasını ima eder. Ben, mukaddes (hayranlık uyandıran, kutuplaşmış) ve mistik (tefekkür eden, algısal olarak boş) deneyimlerin iki ana tür olduğunu düşünüyorum, ancak dini deneyimin genel bir teorisine ihtiyaç vardır.

Dördüncü olarak, Amerika, Afrika, Okyanusya ve diğer yerlerdeki yeni dini hareketlerin fenomenleri sadece geçmişteki 'yeni hareketlerin' doğuşunu aydınlatmakla kalmaz, aynı zamanda inanç ve kimlik arasındaki ilişkiyi de aydınlatılabilir.

Eliade, Turner ve diğerleri tarafından dinlerin malzemesinden çıkarılan sembolik temaların çağdaş motifleri analiz etmede önemli bir rolü vardır ve yüzeyde rasyonel düzenlemeler ve fikirler gibi görünenlerin daha derin anlamlarını göstermesiyle kendimizi analiz etmemizi yeniden canlandırabilir. Burada, Dünya Görüşü Analizi'nden türeyen ve ona yardımcı olan bir Sembolik Analiz alanı vardır.

Altıncı olarak, bize dünyayı birçok kültürün dip dibe yaşadığı ancak global ve tek bir şehir olarak görmemizde yardımcı olur, ancak yan yana birçok kültürle. Elbette, Çin, Afrika, Avrupa ve benzeri birçok farklı tarih akışının, dünya tarihinin büyük bir su yolunda birleştiği bir döneme girmiş bulunuyoruz. Bu, bir dünya kültürünün ortaya çıkmasını gerektirir ve bu kültür, sayısız atalarının bilgisini gerektirir. Dolayısıyla, şimdi bizim için atalar Lincoln ve Konfüçyüs, Mesih ve Mao, Aquinas ve Sankara, Asoka ve Muhammed, Leonardo ve Hokusai'yi içeriyor...

Yedinci olarak, dinlerin çalışması, genel bir yaşam, ritüel veya performatif eylemler teorisine katkıda bulunacak materyaller sağlayabilir (performansın dilbilgisi aşamasının yalnızca başındayız).

Sekizinci olarak, dinin farklı boyutlarının birbirleriyle ilişkili olduğu, dinler arası açıklamaların üretken bir döneminin başındayız. Bu nedenle, doktrin ve deneyim arasındaki ilişki, bir yandan ham dini deneyim türlerine (tabiri caizse) yorumun nasıl yerleştirildiğini (Steven Katz'in *Mysticism and*

Philosophical Analysis adlı eserindeki tartışmaları düşünün); diğer yandan ise deneyimin doktrinleri nasıl şekillendirdiğini (örneğin, Paul ve Ramanuja'daki lütuf) ele almayı içerir. Bu konulardaki karşılaştırmaya dayalı teoriler en etkili olanlardır, çünkü doğalarının teorileri genel bir uygulamaya sahiptir (ancak aynı zamanda belirli özellikleri de not etmeliyiz: eşsizlik yalnızca karşılaştırmalı bir bağlamda keşfedilebilir).

Boyutlar arası açıklamanın başka bir örneği olarak, çeşitli dini deneyim tipleri ve pratiklerinin çeşitli etik türlerini şekillendirmesine bakabiliriz; böylelikle nebevi dinin kutsal dinamizmi daha aktivist ve otoriterken arzuları bastırmaya yönelik yoga teknikleri ihtiyatlı ve nazik bir özdenetim ve zararsızlık etiğine doğru yönelir. Bu yüzden burada karşılaştırmalı dini etik girişiminin bir yönü bulunmaktadır. Bunun bir diğer tarafı, kutsal kişilerin taklidinin ahlâki şekillendirme biçimidir. Bir diğer tarafı ritüelin etik eyleme bindirilmesi -böylece iyilik yapmak bir ibadet biçimi olarak görülür veya alçakgönüllülük Tanrı'ya saygı biçimi veya bir fedakârlık olarak görülür- vb. Kültürler arasındaki etik idealler ve kurallar arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri anlamaya yönelik tüm bu ve diğer yaklaşımlar artık "karşılaştırmalı dini etik" genel başlığı altında gelişmektedir.

O zaman bunlar, karşılaştırmalı metodun, fenomenin verimli keşiflerini açtığı birkaç yoldur.

Buradaki birincil amacım bu keşif yollarının Hristiyan Teolojisi (veya başka herhangi biri) ile doğrudan ilişkisini ele almak olmasa da açıktır ki; teolojinin karşılaştırmalı yöntemle meydan okunduğu ve zenginleştirildiği yollar vardır. Böylece kısaca, herhangi bir belirli geleneğin 'gelenekler arasında bir gelenek' olduğunu ve diğer dinlerle özellikler paylaşabileceğini gösterir- Paul'deki bhakti,¹ Ruysbroeck ve Sufilerde ve diğerlerinde tasavvufi analogiler, benzer semboller (Jungcu olarak sunaklarda ve ilahilerde), vb. Bu, dinler arasında hakikatin kriterleri sorusunun karmaşık bir şekilde ele alınması gerektiğini gösterir: 'onları meyvelerinden tanıyacaksınız',² ama portakallar ve hurmalar nasıl karşılaştırılır? Bu, farklılıkların çoğunlukla özünde yorum farklılıkları olduğunu iddia eder, peki o halde bunlara nasıl karar verilir? Ve dinlerin ham malzemesi, her türlü büyüleyici ve muazzam derecede gizemli yankılar ve iç görüler önerir.

Ayrıca dinler tarihi, basit bir birlik üretmeye çalışanlar için çoğu zaman hayatı rahatsız edici hale getirebilir; Guénon ve Radhakrishnan ve kadim felsefe bana göre gerçeklerle, mesela Theravada Budizminin gerecekleriyle ve ayrıca Batı teizminin karmaşıklıklarıyla da uyuşmuyor. Hick'in Kopernik

¹ Çevirenin notu: Bhakti, Hinduizm'de kendini tanrıya adayan insanların sevgi dolu bağlılığını ifade etmektedir. Burada özel bir terim olarak kullanılmıştır.

² Çevirenin notu: İncil'de geçen bir ifade: "Onları meyvelerinden tanıyacaksınız. Dikenli bitkilerden üzüm, deve dikenlerinden incir toplanabilir mi?" (Matta: 7/16).

devrimi tek bir güneşi öne sürer: belki de dinsel olarak bir ikili yıldızın veya bir kuasarın etrafında döneriz. Dolayısıyla sonunda bu tür birlik doktrinlerini kabul etsek bile, bu ancak materyalle bir tartışmadan sonra olacaktır. Bu arada hem Hinduizm'den hem de Batı teizminden birçok bakımdan farklılığı nedeniyle, Theravada Budizm'i bana herhangi bir din teorisinin hesaba katması gereken en önemli örnek gibi görünüyor. Diğer açılardan yaptıkları katkı ne kadar derin olursa olsun bana, Otto ve Van der Leeuw'dan Zaehner ve Wilfred Cantwell Smith'e kadar daha teolojik yönelimli karşılaştırmacıların yazılarındaki derinlik zayıf görünüyor.

Dahası eski moda doğal teolojinin varlığını sürdürebilmesi için yeniden şekillendirilmesi gerekiyor; kısmen diğer kültürlerin, örneğin Hintlilerin İsvara'ya karşı ve lehine olan tartışmalarını da göz önünde bulundurmak için, kısmen de insanın nihai olana duyduğu ilginin sonuçta çeşitli nihai olanlara ulaşma çabası olduğu ortaya çıktığı için.

Son olarak, Teoloji ve ilgili konularda, Hristiyan (veya diğer) Teologların diğerlerinden öğrenecekleri çok şey vardır: bu nedenle Budist geleneğindeki *via negativa*'ya dair yeni içgörüler, Konfüçyüsçü li doktrinindeki yeni etik değerler, Ramanuja'da Tanrı ve dünya arasındaki ilişkiye bakmanın yeni yolları vb. aktarabiliriz. İlahi bir derlemecilik arayışında en verimli kavşaktayız.

Ancak şimdi daha az teolojik olan bir şeye; mevcut çağ ile ilgili dünya görüşü analizi ve karşılaştırmalı yaklaşımdan doğan bazı düşüncelere dönmek istiyorum. Bu düşünceleri dini araştırmalar tarafından 'tesis edilmiş' bir şey olarak değil, bir uygulayıcının zihninde onun önerdiği bir şey olarak sunuyorum. Önemli olan belirli sonuçlar değil, tartışmadır. Din Bilimlerinin zamanımızın entelektüel, politik ve etik tartışmalarına girmesi önemlidir. Çoğu zaman bunlar belirli dünya görüşlerinin (genellikle otoriter dini dünya görüşleri ve sekülerizm çeşitleri) dar tabanlı yorumcularına bırakılır.

İlk olarak seküler ideolojilere sembolik dünya görüşleri olarak bakma girişimi önemlidir. Çünkü o, dini dünya ile seküler dünya arasındaki ideolojik olarak yüklü ayrımı ortadan kaldırmaya başlar. Bu nedenle Kilise ve Devlet hakkında düşünürken çoğu zaman kafamız karışır. Eski "Cuius regio eius regio"³ ilkesinin en önemli modern uygulayıcıları Marksistler ve totaliterlerdir. Bir dünya görüşünü empoze etmeye çalışan bir topluluğun devletten ayrıştırılmasının önemli olmasının bir sebebi bunun gerçek bir çoğulculuğun sağlanabilmesi için gerekli olmasıdır. Şimdi, aslında dinde ve genel olarak dünya görüşlerinde hakikat ölçütleri çok belirsiz olduğundan ve durumun doğası gereği kanıtlar eksik olduğundan, mantıksal ve epistemolojik

³ Çevirenin Notu: Kimin idaresiyse onun dini şeklinde Türkçe'ye çevrilen Latince deyiş. İktidar kimin elindeyse, prens veya hükümdar kim ise halkın o dini seçme zorunluluğunu ifade etmektedir.

olarak çoğulculuğa işaret edilmektedir. Daha insani bir ifadeyle, her din veya dünya görüşü, kendini modern küresel şehirde diğer inanç ve geleneklerle yan yana yaşarken bulmaktadır ve toplumlara çok inançlı bir bağlama göre şekillendirmemiz gerektiği sonucuna direnmek zordur. Dolayısıyla Kuzey'deki sosyal demokrasilerde çok fazla kötülük ve dış sömürü olmasına rağmen, onlar çoğulculuktan ve geleneklere karşılıklı saygıdan yanadırlar. Ancak aynı zamanda diğer kültürel geleneklere karşı genel olarak ırkçı bir bakış açısının mirasçıları oldukları için (ne yazık ki fırsat verilen hemen herkes ırkçı olmaya meyillidir) ve ayrıca kapitalizm (çoğulcu bir toplumda tek bileşen olmasa da gerekli bir bileşen gibi görünen) genellikle oldukça utanmaz bir şekilde dışsal sömürücü olduğundan, örneğin Orta Amerika, kuzey çoğulculuğunun yerel değerlerinin hayatta kalmasının bir koşulu olarak bir tür çoğulculukla meşgul olan güney ve doğu kültürleriyle diyaloga girmesi gerekir.

Din Bilimleri'nin ikinci temel yansıması şudur: teknoşofinin yanıtlarına karşı çıkılmalıdır. Teknoşofi derken, kuzey ülkelerinde çok yaygın olan, insanlığın sorunlarının teknik olarak en başta makineler ve uzmanlıkla çözülebileceği, eylemin zihinsel ve ruhsal bileşenlerine kayıtsız kalınarak ele alındığı ya da rasyonel olanın bizim için şeffaf olduğu düşüncesini kastediyorum. Din ayrımcılığının kendisi, düz bir teknolojik sekülerizmin eleştirisine maruz kalabilme derecesini azaltır. Dünya görüşü analizi, alternatif inanç ve değer sistemlerini tanımlaya çalıştığı için kendi başına bir eleştiri aracı haline gelir ve bu da bizi kendi toplumumuzun birçok dile getirilmemiş varsayımlarının bilincine vardırır. Bu, Din Bilimleri'nin dünyamıza daha bilinçli ve eleştirel bir bakış için materyal sağlayabileceği bir alandır.

Elbette bu, dini araştırmaların insan bilimlerinin bir parçası olarak incelenmesiyle bağdaşmasa da materyalden gelen bir baskı (bana göre) dinler ve dünya görüşlerine yönelik bir tür federalist yaklaşımı da beraberinde getirir. Dinî ve diğer bakış açıları büyük çeşitlilik gösterdiğinden ve hakikatin kolay kanıtları olmadığından, epistemolojik kesinliğe ulaşamayız; en fazla, bir tür açık bir güven duygusu elde edebiliriz. Bu cümleyle kastettiğim, bir yandan deneyime, vahye ya da argümana yapılan atıfların karşıatıflar, alternatif vahiyler ve karşı-argümanlar ortaya çıkarabilmesidir; bu da en iyi ihtimalle dinlerdeki hakikat kriterlerimizin esnek olduğunu gösterir; diğer yandan, her birimiz sadece bir hayat yaşadığımız için, alternatifleri kabul ederken umutla güven duyabileceğimiz bir dünya görüşüne veya bağlılığa ihtiyaç duyarız. Kesinlik iddiasında bulunanlar yanılıyor gibi görünüyor ve modern dünyada çoklu yaşam tarzlarının yaygın bir varlığı mevcut. Bu yüzden, kesinliğe meşru bir şekilde ulaşmak mümkün değildir, ancak bir tür güven duygusuna tutunmak zorundayız. Başka bir deyişle, inanca sahip olabiliriz ama kanıta sahip olamayız, dolayısıyla inancı yeniden kanıt olarak dayatamayız. Sonuç olarak hem mantık hem de gerçeklikte,

sürekli bir dünya görüşleri ortak yaşamı ve çoğulculuğuyla karşı karşıya kalmamız kaçınılmazdır. Bu sistemlerin bir arada yaşamaya devam etmesi, bir tür ruhsal federalizme işaret ediyor. Her halükârda, tüm dinlerin ya da dinlerin merkezinin birliğine yönelik iddiaların en azından tartışmalı olduğunu düşündüğüm için, federal bir bakış açısının öngörülebilir bir şekilde ulaşabileceğimiz birliğe en yakın yaklaşım olduğunu düşünüyorum.

Bu bağlamda, son zamanlarda (1979-80 yıllarındaki Gifford Konferansları olan *Beyond Ideology*'de) Budizm ve Hristiyanlık'ın örneğin birbirleriyle tamamlayıcı bir ilişkiye sahip olduğu fikrini araştırdım. Birbirlerine tamamlayıcı olarak hizmet ederler ve karşılıklı eleştirmenler olarak işlev görebilirler. Bu şekilde her biri, diğeri tarafından hem meydan okunur hem de güçlenir. Belki de bu eleştirel yol, genel olarak daha yaygın şekilde kullanılabilir, çünkü sistemler arasındaki gerçek farklılıkları ve çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışmaz.

Dahası eleştiri, keşif, teori oluşturma ve teori test etme süreçlerinin özünün bir parçasıdır. Sanatsal ve diğer yaratıcı formların bir parçasıdır. Bu eleştirel yöntem, Popper'ın bilimsel ve diğer araştırmaların mantığını tanımlarken vurguladığı gibi, din için de kullanılabilir: Zira dinî dünya görüşleri yalnızca bilimsel olmasa da kozmostaki yerimizi tasvir ederken hem bilimin yöntemi hem de içeriğine dikkat etmek zorundadırlar. Dolayısıyla, dinî federal açıklık ile bilimsel bakış açısı arasındaki uyum, dünyamız için önemli bir unsurdur.

Din Bilimleri'nden çıkan bir başka düşünce de modern durumumuzun doğasıyla ilgilidir. Son iki yüz yıl, *kendinin farkında olan yeni bir dini biçimin ortaya çıkışına tanıklık etmiştir*. Din Bilimleri'nin temel uğraşlarından biri, dine ve daha genel anlamda dünya görüşlerine bir ayna tutma görevidir. Ne yazık ki, dünya genelindeki eğitim sistemlerimiz bunu ancak zayıf bir şekilde anlamaya başlamıştır. Hâlâ, sanki artık bir dünya toplumuna ait değiliz gibi, ulusun veya geleneğin değerlerini aşılama yönelik bir kaygı sürmektedir.

Son olarak, burada bir paradoksa değinmek istiyorum. Önceki argümandan da anlaşılacağı gibi, yapılandırılmış empatiyi ve başkalarının inançlarının adil ve etkileyici bir şekilde tasvir etme sürecini en yüksek saygıyla karşılıyorum: Din Bilimleri ve daha genel olarak dünya görüşü analizi, insani ve gerçekçi eğitim için kritik öneme sahiptir. Bu çabaların soylu girişimler olduğunu düşünüyorum ve çaresizce az gelişmiş ve yeterince değer görmemiştir. Ancak bu girişimin bir parçası, bir tür üst düzey tarafsızlık, bir tür ılımlı soğukkanlılık gerektirir. Fakat bu tutum, dikkate alınan bazı dünya görüşleriyle çelişki içindedir. Hitler'den ya da Stalin'den kısa sürede sıyrılmış olmuştur ve bazı Ahlâkî Çoğunluk, güçlü motivasyona sahip Müslüman politikacılar, birçok Marksist ve benzeri gruplar tarafından hoş karşılanmamaktadır. Soğukkanlılığım, çoğulcu bir toplumda ve federalist bağlam-

larda daha iyi iş görmektedir. Bu nedenle, bildiğimiz anlamda Din Bilimleri, Polonya veya Romanya gibi birçok gelenekçi Katolik ülkede veya İslâm ülkelerinde ciddiye alınmamaktadır. Paradoks ise, tarafsız olma çabasının bir tarafa yönelmesi, çünkü bu, Kilise/Parti ile Devletin ayrımını, çoğulculuğu ve araştırma açıklığını destekler.

Ama bu sorun değil. İnsan bilimleri fiziksel ve biyolojik bilimler kadar açıklığa işaret ediyor. İnsan onurunun değeri ve insan bilgisi el ele yürümektedir.

Ama burada başka bir paradoks var. Din Bilimleri ve Dünya Görüşü Analizi'ne şüpheyle bakanlar, parmakla gösterip 'Yani, övündüğünüz tarafsızlık, sonuçta tarafsızlık değil! Başkalarının dünya görüşlerini tanımlamak için tarih dışı, 'yüksek' bir bakış açısı bulma çabanız, sonunda boşuna çıkıyor.' diyeceklerdir. Kim tarih dışı dedi? Kim, araştırmalarımızın ve tanımlarımızın göreceliliğini reddetti? Ancak biz, içten bir şekilde insanların yaşamlarının iç gerçeklerine ve inançlarının yapılarına ulaşma çabasını, açıklık gerektirdiği için özgürlük ve çoğulculuk tarafında duruyoruz. Fakat- ve işte burada paradoks- yalnızca adalet, çağrışım, açıklık, nesnellik ve mümkün olduğunca sıcak soğukkanlılık, tek kelimeyle bir tür 'tarafsızlık' konusunda kararlıysam, siyasi çoğulcu bir dünya görüşüne de bağlı hale gelebilirim. Tarafsızlık eksikliğini savunarak, tarafsızlık lehine tarafı olma yetkisini elde edebilirim.

Bu çalışmada hem dinlerin karşılaştırmalı incelenmesinin hem de bu incelemeden kaynaklanan düşüncelerin bazı olası sonuçlarını araştırdım. Alanımızın daha çok başlarındayız. Ayrıca, yeni küresel şehrin de daha erken dönemlerindeyiz.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

👤 Yazar(lar) / Author(s): Sümeyra Bilecik Karacan.

📄 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

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*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler 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 ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan çalışmalarının hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazılar, mufekkir.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.

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. Hakemlik kurumunun ve yayın kurulunun işlevinin gerekleri yerine getirilirken kesinlikle taviz verilmez. Bu bağlamda yazardan ziyade yazının kendisine önem verilir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden 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.
- Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken makaleler/çalışmalar için Etik Kurul Kararı alınması zorunludur. Buna göre yazarın Etik Kurulu'ndan onay almış olması gereklidir. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir. Makalenin yöntem kısmında, veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır. Makale sisteme yüklenirken etik onay belgesi de ek dosya olarak yüklenmelidir.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. Yayıncıdan izin alındığını gösterir belge (izin yazısı, elektronik posta) ek dosya olarak sisteme yüklenmelidir.
- 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, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında 'Cambria' fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.

- Dipnotlar, 8,5 punto 'Cambria', tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde 'Traditional Arabic' fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir. Öz (Abstract), tek paragraf olarak düzenlenmelidir. Ayrıca öz, makalenin amacı, kapsamı, yöntemi, değerlendirme ve sonucunu yansıtacak şekilde düzenlenmiş olmalıdır.
- 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.
- Yayın ve yazım ilkeleri hakkında detaylı bilgi için mutefekkir.aksaray.edu.tr adresini ziyaret ediniz.

Atıf Sistemi

- *Mütefekkir'*de atıf sistemi olarak "İSNAD Atıf Sistemi" kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili tüm ayrıntılar 'İSNAD Atıf Sistemi'ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir.
- İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için www.isnadsistemi.org sayfasını ziyaret ediniz.



mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences

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.
- Mütefekkir, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *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 are Turkish and English; 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.
- Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC). The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website mutefekkir.aksaray.edu.tr

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. While fulfilling the requirements of the function of the refereeing institution and the editorial board, no concessions are made. In this context, importance is given to the text itself rather than the author.
- 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.
- An Ethics Committee Decision is required for articles/studies that require data collection from individuals using scales, questionnaires, interviews and other data collection tools. Accordingly, the author must have received approval from the Ethics Committee. Board approval should be indicated on the first page of the article with the name of the board, date and number. In the method part of the article, the start and end dates of data collection should be written. While the article is uploaded to the system, the ethical approval document should also be uploaded as an additional file.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts). The document (permission letter, e-mail) showing that permission has been obtained from the publisher should be uploaded to the system as an additional file.
- 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 sûre 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 including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75 cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with 'Traditional Arabic' font, Main texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts. The abstract should be arranged as a single paragraph. In addition, the abstract should be arranged to reflect the purpose, scope, method, evaluation and conclusion of the article.
- 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.
- For more information about the publication and writing principles visit mutefekkir.aksaray.edu.tr

Notes and Bibliography

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since [all the details](#) for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.
- For more information about the ISNAD Citation Style, visit www.isnadsistemi.org