

mütefekkir

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Akademik Dizin

Araştırmaz

Dergipark

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

DRJI (Directory of Research Journals Indexing)

EBSCOhost Academic Search Complete

Index Copernicus

İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı

Polish Scholarly Bibliography (PBN)

Türk Eğitim İndeksi

Mütefekkir • Cilt:3 • Sayı:5 • Haziran • 2016

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi/Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL

Yazı İşleri Müdürü/Director of the Editorial Office
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN

Cilt:3 • Sayı:5 • Haziran • 2016

Uluslararası Hakemli Dergi
(Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır)

Yayın Türü/Publication Type
Yerel Süreli Yayın

Editör/Editor
Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ
Aksaray Üniversitesi

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL – Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK – Aksaray Ün.
Prof. Dr. Seyit AVCI – Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA– Aksaray Ün.
Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL – Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR– Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU– Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Adil ABD et-TÂİ – Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN – Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Ahmet İYİBİLDİREN– Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. İbrahim PAÇACI– Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ– Aksaray Ün.

Yazışma Adresi /Communication Address

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Merkezi Derslikler Binası
Merkez Kampüs/Aksaray-Türkiye

Tel: 90.382.288 28 28 • Faks: 90.382.288 28 84

Web

<http://mufekkir.aksaray.edu.tr>

e-mail

mufekkirdergisi@aksaray.edu.tr • mufekkirdergisi@gmail.com

Tasarım/İç Düzen/Tashih
O. Zahid ÇİFÇİ

Baskı&Cilt

Yenigün Gazetesi • www.yenigungazete.com
Zincirli Mah. 510. Sk. No:8/A AKSARAY Tel: (0. 382) 212 48 57

DANIŐMA VE HAKEM KURULU / ADVISORY BOARD AND ACADEMIC REFEREES

Prof. Dr. A. Turan YÜKSEL, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Saffet KARTOPU, Gümüşhane Üniv.
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Sefa BARDAKÇI, Nevşehir Üniv.
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK, Gümüşhane Üniv.
Prof. Dr. Adnan KOŐUM, S. Demirel Üniv.	Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Çukurova Üniv.
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniv.	Doç. Dr. Süleyman GÖKBULLUT, Dokuz Eylül Üniv.
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, Erciyes Üniv.	Doç. Dr. Tahir ULUÇ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Taner ASLAN, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Asım YAPICI, Çukurova Üniv.	Doç. Dr. Yaprak KALEMOĞLU VAROL, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniv.
Prof. Dr. Celal TÜNER, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Abdullah AKIN, Çanakkale Üniv.
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Erőan SEVER, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet HAZAL, Ulusl. Irak Üniv.
Prof. Dr. Galip VELİLİ, Tetova Devlet Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet M. el-CUBURİ, Ulusl. Irak Üniv.
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet M. MERAĞI, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR, Kastamonu Üniv.
Prof. Dr. Hidayet IŞIK, Çanakkale Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali ÇOBAN, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali DADAN, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali ÖGE, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. İ. Hakkı ATÇEKEN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŐENZEYBEK, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ekmel GEÇER, Sakarya Üniv.
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Engin ERDEM, Ankara Üniv.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Kadir ALBAYARAK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, Cumhuriyet Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Fatih ÇINAR, S. Demirel Üniv.
Prof. Dr. M. Ali KAPAR, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hadily ÜNSAL, Çukurova Üniv.
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniv.
Prof. Dr. M. Şevki AYDIN, Erciyes Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hasan OCAK, İzmir Kátip Çelebi Üniv.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, Kırıkkale Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Üeyvi HÜSEYİN, Ulusl. Irak Üniv.
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İbrahim ASLAN, Ankara Üniv.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYARAK, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İbrahim PAÇAÇI, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, Kırklareli Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İsmail BAYER, Artvin Çoruh Üniv.
Prof. Dr. Muammer C. MUŐTA, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Lütfü CENGİZ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Naim ŞAHİN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Kasım MOMİNOV, M. Alparslan Üniv.
Prof. Dr. Neşet TOKU, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Kevser ÇELİK, S. Demirel Üniv.
Prof. Dr. Osman ELMALI, Amasya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Kasım A. BAKKALOĞLU, Marmara Üniv.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Mucahit ASUTAY, Yıldırım Beyazıt Üniv.
Prof. Dr. Ramazan BUYRUKÇU, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. ÖZDEMİR, İzmir Kátip Çelebi Üniv.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Mucahit DÜNDAR, Sakarya Üniv.
Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kátip Çelebi Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet EVREN, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet KALAYCI, Ankara Üniv.
Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. W. M. Nor Wan DAUD, Teknoloji Üniv. (Malezya)	Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABI, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŐ, R. T. Erdoğan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Murat AK, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kayhan ERBAŐ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Adem EFE, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa KİSPET, Kastamonu Üniv.
Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R. T. Erdoğan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK, Sinop Üniv.
Doç. Dr. Ali Cüneyt EREN, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Asife ÜNAL, Bartın Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Muzaffer TAN, Ankara Üniv.
Doç. Dr. Aőe Sídika OKTAY, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mucahit KÜÇÜKSARI, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Banu DAĐTAŐ, Anadolu Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Bekir TATLI, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ, Bozok Üniv.
Doç. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Osman Murat DENİZ, Çanakkale Üniv.
Doç. Dr. Erdinç AHATLI, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. H. İbrahim KAÇAR, Marmara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN, Ankara Üniv.
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ramazan ŐAHAN, Muő Alparslan Üniv.
Doç. Dr. Hikmet ATIK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZER, Amasya Üniv.
Doç. Dr. Hüseyin ÜNLÜ, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDİREK, Kastamonu Üniv.
Doç. Dr. İbrahim KUNT, Selçuk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Sadi GEDİK, Kaharamanmaraő Üniv.
Doç. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kátip Çelebi Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Selahattin SATILMIŐ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. İsmail ŞIK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ, Çukurova Üniv.
Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇIÇI, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Muhammed SARI, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Yusuf AKGÜL, Bozok Üniv.
Doç. Dr. Muhammed YILMAZ, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Zafer YILDIZ, S. Demirel Üniv.
Doç. Dr. Muharrem YILDIZ, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Zübeyir OVACIK, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, N. Erbakan Üniv.	Dr. Necdet ŐUBAŐI, Diyanet İşleri Başkanlığı
Doç. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Üniv.	Dr. Saddam Hüseyin KAZIM, Ulusl. Irak Üniv.

BU SAYININ HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE • Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ • Kırklareli Üniv. İlahiyat fakültesi
Prof. Dr. Naim ŞAHİN • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ali Cüneyt EREN • Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hikmet ATİK • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. İsmail ŞIK • Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Sefa BARDAKCI • Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK • Gümüşhane Üniv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Süleyman GÖKBULUT • Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Abdullah HARMANCI • N. Erbakan Üniv. Sos. ve Beşeri Bil. Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ali ÇOBAN • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL • Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN • Kırıkkale Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim PAÇACI • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Lütfü CENGİZ • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit ASUTAY • Yıldırım Beyazıt Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK • Sinop Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Necattin HANAY • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Necmettin GÜNEY • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA	Editörden...	VII
	KİTÂBU'T-TEVHÎD'İN TAHKİKLI NEŞRİ VE AÇIKLAMALI TERCÜMESİ'NE DAİR BAZI MÜLÂHAZALAR Some Reflections on the Critical Edition and Turkish Translation of Kitâb al-Tawhîd by Imâm al-Mâturîdî <i>Tahir ULUÇ</i>	9
	EDEBİYATIMIZIN KLASİK DÖNEMİNDE AKSARAY ŞAİRLERİ VE AKSARAY'DA ŞİİR ORTAMI Aksaray Poets in Turkish Classical Poetry and Peotical Environment in Aksaray <i>Murat AK</i>	53
	SİYASETNÂMELEDE DEVLET BAŞKANI-DEVLET-HALK/TEBA İLİŞKİSİNDE METAFORİK KULLANIMLAR Metaphorical Usages Of President-State-Public/Vassal Relationship In Siyasetname <i>Yakup AKYÜZ</i>	85
	EBÜ'L-FAZL EL-HUZÂÎ VE "İHTİYÂRÂTÜ MİN KIRAÂTİ EBÎ HANÎFE" RİSALESİ أبو الفضل الخزاعي ورسالته: إختيارات من قراءات أبي حنيفة رحمه الله <i>Necattin HANAY</i>	101
	TRAFİK KAZALARI VE KADER İLİŞKİSİ -DUA, SADAKA VE TEVEKKÜL BAĞLAMINDA- Traffic Accidents And Destiny Relation -In Contex Prayers, Charity And Resignation- <i>Osman ORAL</i>	129
	GÜNÜMÜZ AFGANİSTAN'INDA FIKIH ÖĞRETİMİ Fiqh Education in Today's Afghanistan <i>Mehterhan FURKANİ</i>	157

	ŞEVKÂNÎ'YE GÖRE NİKÂHTA VELİ MESELESİ The Matter of Parents in Marriage Contract According to Shawkani <i>Fatih ÇİNAR</i>	177
	BİLİMSEL TEFSİR VE DEĞİŞİM Scientific Interpretation and Change <i>Mehmet KAYA</i>	195
ÇEVİRİ	ريّ الأرواح الظامنة باتباع «قواعد العشق الأربعين» لإليف شافاق Aşka Susayan Ruhlar İçin Elif Şafak'tan Aşkın Kırk Kuralı <i>M. Mücahit ASUTAY</i>	225
	Yayın ve Yazım İlkeleri	233

EDİTÖRDEN..

Yeni bir sayıda buluşmanın mutluluğunu yaşayarak, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Beşinci sayımızda sekiz telif, bir tercüme olmak üzere dokuz çalışma yer almaktadır. **mütefekkir**, sadece basılı olarak değil, günün gereklerine uygun bir şekilde web ortamında da yayımlanmaktadır. ULAKBİM tarafından desteklenen ve akademik indekslerde taranmayı kolaylaştıran bir sistem olan Açık Dergi Sistemi alt yapısıyla oluşturulan web sayfası <http://mutefekkir.akşaray.edu.tr> de ilk sayımızdan itibaren okuyucu ve yazarlarımızın hizmetindedir. Okuyucu, yazar ve hakem olarak kayıt alan site, bu sistem aracılığıyla yayın toplamakta ve hakemlemektedir. Şeffaf bir ortamda sürdürülen yayın değerlendirme süreci, yazarlar tarafından da adım adım takip edilebilmektedir.

Yaptığımız titiz çalışma akademik indeksler tarafından takdir görmektedir. Bu sayımızdan itibaren ulusal ve uluslar arası bir çok index tarafından dergimizde yayımlanan makaleler dizinlenmeye başlamıştır. Ayrıca dergimiz ULAKBİM DERGİ Park'ta yer almış ve burada yer almanın sağladığı avantajlardan okuyucularını ve yazarlarını faydalandırmayı amaçlamaktadır.

Titiz bir değerlendirme sürecinden geçerek bu sayımızda yayımlanacak olan çalışmaların; ilim geleneğimize katkı yapmasını umuyor, emeklerini bizlere emanet eden yazarlarımıza ve hiçbir maddi menfaat gözetmeden ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize teşekkür ediyoruz.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Tevfik Allahi (c.c.)'tandır.

O. Zahid ÇİFÇİ
Editör

KİTÂBU'T-TEVHÎD'İN TAHKİKİ NEŞRİ VE AÇIKLAMALI TERCÜMESİ'NE DAİR BAZI MÜLÂHAZALAR

Tahir ULUÇ*

Öz

Kitâbu't-Tevhîd genel İslam düşüncesi ve özelde Mâtürîdî kelim geleneği içindeki büyük önemine rağmen şimdiye kadar tek bir yazma nüshası tespit edilebilmiş ve Fethullâh Huleyf bu nüshaya dayanarak eseri 1970 yılında neşretmiştir. Baskının içerdiği çeşitli eksiklikleri gidermek amacıyla Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi eseri yeniden tahkik etmiş ve 2003 yılında yayınlamış; Topaloğlu bu baskıyı esas alarak eseri Türkçeye çevirmiş ve 2002 yılında yayınlamıştır. İmâm Mâtürîdî'nin âlemin hudûsu-kidemi tartışmaları bağlamında filozoflara yönelttiği eleştiriler hakkındaki çalışmamız sırasında biz de bu Kitâbu't-Tevhîd nüshası ve çevirisini kullandık. Okumalarımız sırasında eserin hem Arapça metninde hem de Türkçe çevirisinde, ilahiyât bölümüyle sınırlı olmak üzere, okuma ve anlamayla ilgili problemleri olduğunu düşündüğümüz bazı noktaları tespit ettik. Bu hususları, daha kâmil bir Kitâbu't-Tevhîd metni ve çevirisi oluşması adına araştırmacıların dikkatlerine sunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: İmâm Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, tahkikli metin, Türkçe çeviri.

Some Reflections on the Critical Edition and Turkish Translation of Kitâb al-Tawhîd by Imâm al-Mâtürîdî Abstract

Despite Kitâb al-Tawhîd's great importance for Islamic thought in general and for the Mâtürîdî tradition of theology in particular, only one single manuscript of it has

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, mehmeta-hir@hotmail.com.

been discovered so far and Faḥḥullāh Khulāif relied on it to edit and publish the text in 1970. With a view to eliminating various shortcomings of the edition, Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi produced a new critical edition of the text by relying on Khulāif's edition and the manuscript in 2003; Topaloğlu also produced a Turkish translation of the text by relying on his own critical edition in 2002. During my study of the critique of philosophers by Imām al-Māturīdī concerning the debates over the pre-eternity or createdness of the world, I have used the critical edition and Turkish translation produced by Topaloğlu. During my readings, I have written down some points that I have considered to be problematic in the metaphysic chapter of the Arabic edition and Turkish translation. This study is intended to present these points to the scholars of the field with a hope of producing a more complete edition and translation of the text.

Keywords: Imām al-Māturīdī, Kitāb al-Tawḥīd, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, critical edition, Turkish translation.

Elimizde Kitābu't-Tevhīd'in çok nüshası yok, bilakis tek bir nüshası olup Fethullāh Huleyf ilk Kitābu't-Tevhīd baskısında ona dayanmıştır. Ne var ki okuyucu Kitābu't-Tevhīd'in söz konusu yazma nüshasını ve baskısını dikkatle incelediğinde, kendisini muhakkıkın o baskıda itiraf ettiği bir acizlik karşısında bulmaktadır: "Bazı kelimeleri okuyamadığım veya düzeltemediğim zaman, onların yerini boş bıraktım. Araştırmacıların bu eksikliği giderme hususunda katkı sağlamaları beni mutlu edecektir. Zira ben de Aristo gibi düşünüyorum: Tam hakikate ulaşmak zordur ve ona ancak çabaların birleştirilmesi ile erişilebilir; filozoflardan her birinin ürünü ehemmiyetsizdir, ama çabalarının toplamı güzel ürünler verir. Biz de İslām felsefesi ile uğraşan bütün filozofların, özellikle kelamla ilgilenenlerinin, mülahazalarını hüsn-i kabûl ile karşılıyoruz, ta ki böylece Kitābu't-Tevhīd –eğer bir kez daha basılacak olursa–, daha mükemmel bir şekilde ortaya çıksın." Sanki Fethullāh Huleyf hoca Kitābu't-Tevhīd'in uzun yıllar sonra bir kez daha basılışına yönelik bir çabayı öngörmüştü. İşte eserin tarafımızdan yapılan bu yeni baskısı, Huleyf hocanın kitabın özeldede Māturīdī çevrelerde ve genelde İslām düşüncesinde sahip olduğu büyük öneme ilişkin itirafı sebebiyle gerçekleştirilmiştir.

Fethullāh Huleyf'in kendi zamanında kitabı ilk kez varlık sahnesine çıkarmada gösterdiği devasa çabayı takdir ediyoruz. Nitekim bu çabası İslām ve Batı dünyasındaki ilim adamları ve araştırmacılar nezdinde hüsn-i kabûl gördü. Biz de bu çalışmamızın onun biraz önce işaret ettiğimiz ümit ve beklentisine bir cevap olarak görüleceğine inanıyoruz. Çünkü kitabın bir diğer baskıda daha mükemmel çıkması için uğraştık.

Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi¹

GİRİŞ

Felsefe ve din genel itibarla, ortak konularla ilgilenmiş ve ortak sorulara cevap

¹ Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, "Amelunâ fi't-Tahkik (Ebû Mansûr el-Māturīdī, *Kitābu't-Tevhīd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dāru Sâdir, Mektebetu'l-İrşād, Beyrut, İstanbul, 2007 içinde), s. 50-51.

sunmuş olmalarına rağmen meselelere yaklaşım tarzları ve ortaya koydukları çözümler farklılık arz etmiştir. Kelimenin özel manasıyla felsefenin, İslam dünyasına girdiği IX. yüzyıldan itibaren felsefe ile din, daha doğrusu genelde din bilginleri ve özelde kelimciler ile filozoflar arasında epistemoloji, fizik ve özellikle metafizik konularda gerilimli bir ilişki yaşanmıştır. İlk İslam filozofu olarak bilinen Kindî (ö. 866) Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin ontolojik statüsü (hudûsu-kıdemi), nübüvvet ve âhîret gibi temel konularda ilkece din ile felsefe arasında bir çatışmanın yaşanmama- cağını söylemekle birlikte, bu ikisi arasında bir ihtilafın ortaya çıkması halinde dinin felsefeye yeğleneceğini, zira dinin kaynağının vahiy iken felsefeninkinin akıl ve yine vahyin kaynağının Tanrı ve dolayısıyla yanlış olmasının imkânsız iken aklın hata yapabileceğini söylemiş, sonuç itibarıyla muhtemel bir din-felsefe yahut akıl-vahiy ihtilafında tercihini açık bir şekilde din lehinde kullanmıştır. Buna karşılık Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi Meşşâîliğin daha aslî temsilcileri olan filozoflar, genel itibarla, din-felsefe ilişkisinde felsefeyi esas alarak dini ona uygun biçimde yorumlama yolunu tutmuşlardır.

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar farklı bakış açılarından da olsa din ve felsefe arasında bir telif gayreti içinde olmuşlardır. Ancak Gazâlî (ö. 1111) *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde filozoflara yönelttiği eleştiriler ile din-felsefe uzlaşısı çabalarına büyük bir darbe vurduğu gibi ortaya koyduğu felsefe eleştirisi kendisinden sonraki felsefe karşıtları için standart bir felsefe eleştirisi halini almıştır. Nitekim onu izleyen Fahreddîn Râzî (ö. 1209), Şehristânî (ö. 1153), Kâdî Beydâvî (ö. 1286) ve Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 1413) gibi kelimciler Gazâlî çizgisinde felsefe eleştirisinde bulunmuşlardır.

Ancak ilginç olan şu ki din-felsefe ilişkisi tartışılırken felsefe tarafını temsil eden filozoflar bazen Kindî, bazen Fârâbî ve İbn Sînâ ve kimi zaman İbn Rüşd olurken kelam kanadını temsil eden figürler –İbn Teymiyye'yi (ö. 1328) bir kenara koyacak olursak– genelde Gazâlî ve onun çizgisini takip eden isimler olmaktadır. Ancak bu bağlamda başta Gazâlî olmak üzere bu kelimcilerin Eş'arî kelam ekolüne mensup olmaları özel bir vurguyu hak etmektedir.

Bilindiği gibi İslam dünyasında Ehl-i Sünnet olarak kabul edilen iki ana mezhepten biri Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 935) kurduğu Eş'arîlik, diğeri Türkistanlı, Semerkanlı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 944) kurduğu Mâtürîdîlik'tir. İslam felsefesi ve kelamı alanında din-felsefe ilişkisini ele alan mevcut çalışmalar meseleyi kâhîr ekseriyetle Gazâlî ve onun izinden giden Eş'arî kelimciler üzerinden ele almış², buna karşılık İmâm Mâtürîdî'nin kendisi başta olmak üzere Mâtürîdî kelimci-

² İslam dünyasındaki felsefe eleştirilerine dair Türkçedeki en önemli çalışma Fatih Toktaş'a ait *İslam Dünyasında Felsefe Eleştirileri*'dir. Farsçada Gulâmhuseyin İbrahim-i Dînânî'nin üç ciltlik devasa eseri *Mâcerâ-yı Fikr-i Felsefî Der Cihân-ı İslâm* bu alanda Türkçeye kazandırılması gereken çok önemli bir

ların felsefî düşünceye nasıl baktığı ile ilgili olarak bildiğimiz kadarıyla müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bunda Mâtürîdî'nin Semerkand gibi İslam dünyasının merkezine uzak bir bölgede yaşamış ve eserlerinin ancak yakın zamanlarda edisyon kritikli baskılarının yapılmış olması iki önemli etken olarak zikredilebilir. Bununla birlikte Türkiye'de özellikle Kelam ve Mezhepler Tarihi disiplinleri içinde son yıllarda İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik ile ilgili çalışmalarda dikkate değer bir artış gözlenmektedir.

Din-felsefe ilişkisine bir de İmâm Mâtürîdî'nin nokta-i nazarından bakmak, bir başka deyişle Mâtürîdî'nin felsefeye ve filozoflara bakışını ortaya koymak maksadıyla, onun günümüze ulaşmış ve tahkikli neşirleri yapılmış iki eseri olan *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* hayli önem taşımaktadır. *Kitâbu't-Tevhîd*, gayet hacimli bir eser olmasına ve özellikle Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında oldukça zengin bir felsefî içeriğe ve yöneme sahip olmasına, hatta ismen Aristo gibi filozoflara, madde-sûret ve sudûr gibi felsefî nazariyelere atıfta bulunmasına rağmen İslam Felsefesi araştırmacılarının ilgisini yeterince çekmemiştir.

Mâtürîdî düşüncesine olan felsefî ilgim, Mâtürîdî'nin Bâtıniyye ve Karâmita'yı eleştirdiği bağlamlarda bu iki fırkaya nispet ettiği görüşlerin özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisi, nefis anlayışı, âhîret hayatı, siyaset ve nübüvvet hakkında ortaya koyduğu görüşlerle neredeyse aynı olduğunu gördüğümde başlamıştı. O zamandan itibaren İmâm Mâtürîdî'nin felsefe ve filozoflara bakışını ayrıntılı bir şekilde çalışmak hep zihnimde var olmuştu. Fakat bu konuyu çeşitli meşgaleler sebebiyle ancak yakın zamanlarda çalışmaya başlayabildim. *Kitâbu't-Tevhîd*'i ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı okumaya başladığımda Mâtürîdî'nin İslam Felsefesi araştırmacılarının niçin dikkatini çekmemiş olabileceğine dair zihnimde iki gerekçe oluştu. Birinci olarak Mâtürîdî, Aristo'yu ve filozofları âlemin kîdemi-hudûsu ve ilahî sıfatlar tartışmaları bağlamında bir-iki kez zikretmekle birlikte, Tanrı-âlem ilişkisi, nefis anlayışı, âhîret hayatı, siyaset ve nübüvvet gibi konularda Meşşâîlere ait görüşleri hep Bâtıniyye ve Karâmita'ya ait öğretiler olarak ele almaktaydı. Bu durum, hem *Kitâbu't-Tevhîd* hem de *Te'vilâtu'l-Kur'ân* için geçerliydi. Sonuç olarak metinde teknik manada felsefî olan pek çok konu ve problem ele alınmasına rağmen kimi zaman Kelam ve Mezhepler Tarihi'ne ait isim ve terimler, kimi zaman da arkaik bir Arapça felsefe terminolojisi kullanıldığından metin İslam Felsefesi tarihçilerinin ilgi ve dikkatini yeterince çekmemiş olabirdi.

Bu iki eserden özellikle *Kitâbu't-Tevhîd*'i okurken Mâtürîdî'nin felsefe ve filozoflarla ilişkisinin Tanrı-âlem münasebeti üzerinde yoğunlaştığını görünce, çalışmamı Mâtürîdî'nin bu meselede filozofların görüşlerine yönelttiği eleştirilere teksif etmeye karar verdim. Bu maksatla *Kitâbu't-Tevhîd*'in "İlâhiyyât" bölümünü tekrar

→ →
eserdir.

tekrar okudum. Bu okumalarım sırasında *Kitâbu't-Tevhîd*'in İslam Felsefesi araştırmacılarının yeterince ilgisini çekmemesine dair ikinci bir sebebe muttali oldum: *Kitâbu't-Tevhîd* zor bir metindi ve arkaik bir Arapça felsefî terminoloji kullanıyordu.

Kitâbu't-Tevhîd okumamı, eserin merhûm Bekir Topaloğlu ve merhûm Muhammed Aruçî hocalarımızın tahkikli neşrini yaptıkları Arapça metninden ve yine Bekir Topaloğlu hocamızın Türkçe çevirisinden yapıyordum. Metni okudukça mütercim ve muhakkıkların ne kadar büyük ve zor bir iş başardıklarını gördüm. *Kitâbu't-Tevhîd*'in Arapçasını ilk okumaya başladığımda Türkçe çevirisine müracaat etmeksizin ardı ardına beş cümleyi anlayamadığımı itiraf etmeliyim. Bu yüzden Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçî hocalarımıza bu tahkik ve çevirileri sebebiyle büyük bir takdir ve minnettarlık hissiyle dolu olduğumu ifade etmeliyim.

Üç yıl süren bu okumalarım sırasında *Kitâbu't-Tevhîd*'in özellikle ilâhiyyât bölümünün Arapça metninin ve Türkçe çevirisinin kenarına, irili-ufaklı, yüzlerce not almıştım. Mâturîdî'nin Tanrı-âlem ilişkisine dair filozoflara yönelttiği eleştirileri konu edindiğim kitabımı yazarken, *Kitâbu't-Tevhîd*'in Arapça ve Türkçe metninin kenarına aldığım notlar dikkatimi çekiyor, zihnimi meşgul ediyordu. Metne ilişkin okumalarım esnasında muhakkıkların Arapça metin üzerinde yaptıkları ilavelere, dipnottaki açıklamalarına ve i'râb-harekeleme takdirlerine dair ve yine mütercim hocamızın Türkçe çevirisine yönelik zihnimde bazı soru işaretleri ve itirazlar oluşmuştu. Bu hususlar özellikle ilâhiyyât bölümünde ve Tanrı-âlem ilişkisinin tartışıldığı bahislerde yoğunlaşıyordu.

Bekir Topaloğlu hocamız rahmet-i Rahmân'a kavuştu. Yaptığı sayısız ilmî araştırmalar ve çalışmalar, yetiştirdiği öğrenciler ve tesis ve icrasında aktif rol aldığı ilmî organizasyonlar ile Türkiye'deki din eğitimi ve araştırmaları alanında büyük hizmetler ifa etmiştir. Allah bütün bu gayretlerini dergâh-ı izzetinde kabul buyursun.

Hocamızın vefatı sebebiyle *Kitâbu't-Tevhîd*'in tahkik ve çevirisine dair mülâhazalarımızı kendisiyle paylaşma imkânına artık sahip değiliz. Bu yüzden onları bu çalışmamız aracılığıyla araştırmacıların dikkatlerine sunmak istiyoruz. Gayemiz Fethullâh Huleyf'in başlattığı, akabinde Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçî'nin devam ettirdiği, Mâturîdîliğin en önemli metni olan *Kitâbu't-Tevhîd*'in inşası ve anlaşılması yolunda küçük de olsa bir katkıda bulunmaktır.

Kitâbu't-Tevhîd'in Arapça tahkikli metnine ve Türkçe tercümesine dair aşağıdaki mülâhazalarım eserin ilâhiyyât bölümüyle, özellikle hudûs-kıdem tartışmaları bağlamıyla sınırlıdır. Başından sonuna kadar kitabın her satırını bu gözle okumuş değilim; bilakis bu mülâhazalar yukarıda bahsettiğimiz çalışmam odaklı okumalarım sırasında aldığım notlara dayanmaktadır. Bu yüzden Arapça metin ve çevirinin bütününe bu nazarla okunması yararlı olacaktır.

Mülâhazalarım geçmeden önce bu çalışmada kullandığım tahkikli *Kitâbu't-*

Tevhîd metni ve Türkçe çevirisine dair künye bilgilerini zikretmek istiyorum:

Arapça Metin: Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkindî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir ve Mektebetu'l-İrşâd, Beyrut ve İstanbul, 2007.

Türkçe Çeviri: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, çvr. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Basım, İstanbul 2014.

I. TAHKİK VE ÇEVİRİYE İLİŞKİN METODOLOJİK MÜLAHAZALAR

Arapça metinde muhakkıklar eserin tahkikinde izledikleri ilke ve yöntemi ortaya koydukları “Amelunâ fî't-Tahkîk (Tahkik Metodumuz)” adlı bölümde mealen şöyle bir açıklama yaparlar: Muhakkik tahkik işinde müellifin üslûbunu veya metnini güzelleştirmek gibi bir gaye hedefleyemez. Bilakis onun işi, metni aslına sadık olarak ve müellifin kaleminden çıktığı şekliyle okuyucuya ulaştırmaktan ibarettir. Muhakkığın eserde yapacağı köklü değişiklikler sadece müellife ait olan metni değiştirme hakkını ihlaldir.³

Muhakkıklar bu ifadeleriyle sanki zımnen, Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin üslûbunun pek de sevimli olmadığını, ama tahkik işinde onu güzelleştirmek gibi bir gayelerinin olmadığını dile getirmişlerdir. Ancak muhakkıklar *Kitâbu't-Tevhîd*'in tahkik işinin zorluğundan bahsederken dört noktaya dikkat çekerler:

(1) Metnin kapalı ve anlaşılması zor bir üslubu vardır.

(2) Eserin elde sadece tek bir yazma nüshası (Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde) vardır.

(3) Eseri ilk tahkik eden Fethullâh Huleyf kendi tahkikinin eksikliğini itiraf etmiş ve araştırmacıları bu eksiklikleri gidermek ve daha tam bir metin oluşturmak yolunda yardıma çağırmıştır.

(4) Muhakkıklar metnin anlaşılması ve kurgulanması sırasında kendilerinin yaşadığı sıkıntılardan okuyucuyu kurtarmak istemektedirler.⁴

İşte bu dört faktör bir araya gelerek muhakkıkların metne ilişkin kendi anlayışlarını okuyucuya empoze etmeleri sonucunu doğurmuştur. Bunlardan özellikle elde tek nüshanın oluşu ve Huleyf'in sözleri, muhakkıklarda, mevcut metnin imlâ ve inşasına yönelik ciddî bir güvensizlik oluşturmuştur. Bunun sonucunda muhakkıklar cümle-i mu'tariza tercihleri, köşeli parantez içindeki ilaveler, i'râb ve harekelen-dirmeler, virgöl ve noktalı virgöl tercihleri, dipnotlardaki açıklamalar, zamir tayinleri, nüsha farklılığı tercihleri... gibi araçlarla metne müdahil olmuşlardır. Aslında bü-

³ Topaloğlu-Aruçi, “Amelunâ”, s. 50.

⁴ Topaloğlu-Aruçi, “Amelunâ”, s. 50-54.

tün bu müdahaleler muhakkıkların anlayışlarını belirgin şekilde yansıtmakla birlikte metne ilişkin anlayışları isabetli olduğunda okuyucuya büyük yardımcı dokunmaktadır. Ne var ki yanlış anlamaların yaşandığı yerlerde, bu tercih ve müdahaleler metni asıl anlamından uzaklaştırmaktadır.

Ancak kendi *Kitâbu't-Tevhîd* okumalarım neticesinde –tekraren ilahiyât bölümüyle sınırlı konuştuğumu belirteyim– vardığım sonuç şudur: Arapça metinde köşeli parantez içinde ilavede bulunulan bağlamların hemen hepsinde ya ibareyi yanlış anlama söz konusudur ya da yapılan ilavenin ibareyi anlamaya köklü bir katkısı yoktur. Bunu çalışmamın ikinci bölümünde gelecek olan 60 yanlış okuma ve anlama örneğinde ortaya koymaya çalışacağım. Sonuç olarak diyebilirim ki – ilâhiyât bölümüyle sınırlı konuşuyorum– *Kitâbu't-Tevhîd* metninde bir veya iki ibâre dışında metinden kaynaklanan bir problem yoktur. Bir başka deyişle muhakkıklar metin inşasında çok başarılı bir iş çıkarmışlardır. Ancak metni bazen yanlış anlamışlardır. Bu durum gayet normaldir ve başardıkları işin büyüklüğüne nispetle önemsiz boyuttadır. Bu hatalar aynı şekilde Türkçe çeviriye yansımıştır, zira mütercim hocamız Türkçe çeviride, kendi tahkik ettikleri Arapça metni esas aldığını belirtmektedir.⁵ Bu yüzden onları tekrar zikretmeye gerek görmüyoruz.

Türkçe çeviride anlama kaynaklı yanlışlar yanında terminolojik tercihlere de dikkat çekilmelidir. Bu bağlamda ilk olarak dile getirilmesi gereken husus bir kısmı belirgin biçimde felsefî olan terim ve isimlerin çeviride belirsizleştirilmesi, buna karşılık Arapça metinde açık bir karşılığı olmayan Eş'arî kelamını anımsatan terimlere yer verilmesidir. Birincisiyle ilgili olarak, “tabiat” tipik bir örnektir: Bu, Aristo fiziğinin anahtar bir terimidir ve Mâtürîdî onu neredeyse bütün bağlamlarda Aristocu anlamında kullanmaktadır. Ancak mütercim bu sözcüğü “yapısal özellik”⁶, “yapısal karakter”⁷, “yapısal kuruluş”⁸, “fizyolojik yapı”⁹, “otodinamik”¹⁰ gibi kelimelerle karşılayarak terimin felsefî rengini silikleştirmiştir. Yine pek çok bağlamda Arapça “âlem” kelimesini “tabiat” sözcüğüyle karşılamaktadır.¹¹ Bu da “tabiat” teriminin teknik, Aristocu anlamını bütünüyle ortadan kaldırmaktadır.

Buna benzer bir diğer örnek “hikmet” ve “hükemâ” kelimelerinin çevirisidir. Mütercim hocamız ilgili kısmı Türkçeye şöyle aktarmıştır: “Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunmaktadır. **Düşünürler** bunun iç yüzünü anlamaktan ve yapısının düze-

⁵ Bkz. Bekir Topaloğlu, “Önsöz”, (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Açıklamalı Tercüme, çvr. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Basım, İstanbul 2014 içinde), s. 13

⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 84, 181, 220; Açıklamalı Tercüme, s. 66, 187, 237.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 89; Açıklamalı Tercüme, s. 73.

⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 220; Açıklamalı Tercüme, s. 237.

⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 74; Açıklamalı Tercüme, s. 51.

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 217; Açıklamalı Tercüme, s. 234.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 78, 78, 79; Açıklamalı Tercüme, s. 58, 59, 60.

nini açıklamaktan aciz kalmaktadır. Her bir düşünür sahip bulunduğu bunca hikmet ve bilgiye rağmen bunun mahiyetine akıl erdiremediğinin farkındadır.”¹²

Bu çeviriyle ilgili olarak dikkat çekmek istediğimiz nokta, metnin bağlamı ve “hükemâ” kelimesinin “düşünürler” olarak çevrilmesidir. Mâtürîdî burada âlemin yaratıcısı olarak Allah’ın varlığını ispatlamaktadır ve delilinin tam olarak anlaşılması için şu açıklamayı yapmamız gerekmektedir: Âlem öylesine harikulâde bir yaratılışa sahiptir ki değil sıradan insanlar, hükemâ, yani hakîmler veya bilgiler, dahi onun iç yüzünü ve yapısının düzenini anlayamaz. O halde âlemi insanüstü bir varlık yaratmış olmalıdır.

Bu açıklama hükemâ’nın insanlar arasında akıllı ve bilgili kimseler olduğu fikrini tazammun etmektedir. Pekiyi hükemâ kimdir? Mâtürîdî *Kitâbu’t-Tevhîd*’de Aristo’nun hakîm olarak isimlendirilemeyeceğini söylerken bu ismin husûsen filozoflar için kullanıldığını bildiğini göstermektedir.¹³ Buna karşılık Türkçe tercümede felsefe ve filozoflarla ilintili bir kelime olan “hükemâ”, bu anlam ve çağrışımlardan yoksun olan “düşünür” ile karşılanmıştır.

Bu kabîlden son bir örnek olarak “tıynet” ve “atom”u zikredeceğiz. Mütercim, *Kitâbu’t-Tevhîd* ve *Te’vilâtu’l-Kur’ân*’ın hiçbir yerinde, Arapça kelam ve felsefe terminolojisinde “atom” karşılığında kullanılan “cevher-i ferd” veya “cüz’ü lâ-yetecezze” kelimeleri geçmemesine rağmen, çevirisinde bu terime s. 63’te iki kez metinde ve bir kez dipnotta olmak üzere üç kez, s. 81’de bir kez ve s. 185’te bir kez olmak üzere toplamda beş kez yer vermiştir. Dipnotu hariç tutarak söyleyecek olursak bu dört bağlamda atomu akla getirecek bir anlam yoktur. Hatta mütercim “tıynet” kelimesiyle ilgili olarak çevirisinde, s. 81’de, parantez içinde, “Demokrit’in atomları kastedilmiş olabilir” notunu düşmektedir. Oysa “tıynet”, Yunanca “heyûlâ” karşılığında üretilip kullanılmış, ama sonra yerini “mâdde”ye bırakmış olan arkaik bir felsefi terimdir;¹⁴ Demokritos’un atomlarıyla bir alakası yoktur. Diğer taraftan Mâtürîdî âlemin hudûsu meselesine dair bahsini ağırlıklı şekilde Aristocu madde-sûret çerçevesi içinde açıklamakta, pek çok kez “heyûlâ” terimini kullanmakta, buna karşılık lafzen atomculuğu hiç zikretmemektedir. Dolayısıyla İmâm’ın açıklamalarını Eş’arî atomculuğuna yormak isabetli görünmemektedir.

Bu örneklerle varmak istediğimiz sonuç şudur: Merhûm mütercim hocamız, metni felsefe ve kelamda yeterli alt yapıya sahip olmayanların da rahat anlaması için teknik terimleri basit ve teknik olmayan karşılıklarla ifade etmiştir.¹⁵ Bu da bir

¹² Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 84; *Açıklamalı Tercüme*, s. 67.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 218; *Açıklamalı Tercüme*, s. 233.

¹⁴ “Tıynet” için bkz. Ebû Yûsuf Ya’kûb el-Kindî, *el-Hudûd ve’r-Rusûm*, (*el-Mustalahu’l-Felsefî ‘inde’l-‘Arab*, ed. ‘Abdül-emîr el-A’sam, el-Hey’etu’l-Misriyye el-Amme li’l-Kitâb, Kahire 1989, içinde), s. 191, “un-sur” maddesi ve s. 192, “tevehhum” maddesi)

¹⁵ Topaloğlu, “Önsöz”, s. 14.

mütercim olarak onun bilinçli bir tercihidir ve böyle bir tercihte bulunmaya hakkı olabilir. Çünkü hocamız, Mâturîdî'nin fikirlerinin daha geniş bir toplumsal kesimde karşılık bulmasını amaçlamaktadır. Ne var ki bu tercih, eseri özellikle felsefî ilgilerle okumak ve çalışmak isteyen araştırmacıların eserin içeriğine dair doğru bir fikre sahip olmasına engel olacak bir mahiyete bürüyebilmektedir. Mütercim bu problemin farkındadır ve çözüm yolu olarak araştırmacıyı Arapça metne yönlendirmektedir. Ancak Arapça metin de yukarıda bir kısmına işaret ettiğimiz benzer problemler içermektedir. Aşağıda gelen örneklerle bu problemin çözümüne yönelik bazı önerilerde bulunacağız.

II. KİTÂBU'T-TEVHÎD'İN ARAPÇA TAHKİKLİ METNİNDE VE AÇIKLAMALI TERCÜMESİ'NDE GÖRÜLEN OKUMA, ANLAMA, HAREKELEME VE ÇEVİRİ HATALARINA DAİR BAZI ÖRNEKLER

Aşağıda gelen örneklerde *Kitâbu't-Tevhîd*'in tahkik ve çevirisinde yanlış anlamların söz konusu olduğunu düşündüğümüz bölümlere yer vereceğiz. İlk olarak söz konusu Arapça ibâreleri muhakkıkların zapt ettiği ve harekelediği şekliyle nakledeceğiz, akabinde Türkçe tercümesine yer vereceğiz, sonra kendi tercüme önerimizi sunacağız ve son olarak muhakkık ve mütercim hocalarımızın anlayışlarını niçin yanlış bulduğumuzu ve kendi teklif çevirimizin niçin doğru olduğunu düşündüğümüzü açıklamaya ve temellendirmeye çalışacağız. Bu meyandaki sözlerimizi Mâturîdî'nin duası ile bitirelim: *Ve billâhi't-tevfîk.*

(1)

Arapça metin:

(s. 66). حُجَّةٌ عَقْلٌ

Türkçe çeviri: akla hitap eden (s. 39).

Teklif edilen çeviri: Aklın ürettiği delil.

Açıklama: Burada “aklın ürettiği delil” şeklindeki bir çeviri daha uygun olacaktır, zira burada akıl pasif ve alıcı değil, aktif ve üretici konumdadır. Nitekim üç satır sonra, ama bu kez çoğul formundaki “حُجُجٌ عَقْلٌ” ifadesi “aklın hüccetleri” olarak çevrilmiştir.

(2)

Arapça metin:

(s. 66). فَمِنْ إِلَيْهِ مَرْجِعُهُ فِي الدِّينِ بِمَا يُوجِبُ تَحْقِيقَهُ عَنْهُ فَهُوَ الْمُحَقَّقُ.

Türkçe çeviri: Bu sebeple dinin irdelenmesi gerekli bulunan hususlarında kimin mercii bu zat (peygamber) ise o hak yoldadır (s. 39).

Teklif edilen çeviri: Bu sebeple, her kim ki bu zat (yani peygamber) hakkında

yaptığı araştırması gereği mercii bu zat (peygamber) olur ise, o hak yoldadır.

Açıklama: Arapça metin de hatalı şekilde “bimâ yûcibu tahkîkahû” şeklinde zapt edilmiştir, oysa “tahkîkuhû” şeklinde olmalıdır. Buna göre İmâm Mâtürîdî'nin kastedtiği, bir kimse için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dinde otorite ve merciiyet kazanması söz konusu kişinin Hz. Peygamber hakkında yaptığı araştırma neticesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla “tahkîkuhû”daki “hû” zamiri araştırma yapan kimseye, “‘anhu”daki “hû” zamiri ise Hz. Peygamber'e râcidir.

(3)

Arapça Metin:

أَمَّا السَّمْعُ فَمَا لَا يَخْلُو بَشَرٌ مِنْ اِتِّحَالِهِ مَذْهَبًا يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَيَدْعُو غَيْرَهُ إِلَيْهِ، حَتَّى شَارِكِهِمْ فِي ذَلِكَ أَصْحَابُ الشُّكُوكِ وَالتَّجَاهُلِ فَضْلًا عَنِ الَّذِي يُقَرُّ بِوُجُودِ الْأَشْيَاءِ وَتَحْقِيقِهَا... (s. 66)

Türkçe çeviri: Nakil ve haber, hiçbir topluluğun güvenle uygulamaktan ve başkalarına da tavsiye etmekten müstağni kalamayacağı yöntemlerden biridir. Öyle ki nesnelerin mevcudiyetini ve gerçekliğini benimseyen(ler) bir yana, bütün gruplarıyla sofistler bile diğerleriyle aynı kanaati paylaşmaktadır (s. 40).

Teklif edilen çeviri: [Dinin lüzûmuna dair] semî delile gelince bu delil, insanoğlunun daima, kendisinin dayandığı ve başkalarını çağırdığı bir yola intisap etmesi olgusudur. Eşyanın varlığını ve gerçekliğini kabul edenler bir yana, septik ve agnostikler dahi bu konuda diğer insanlara iştirak etmişlerdir.

Açıklama: Burada söz konusu edilen mesele bilgi kaynağı olarak haberin değerini ortaya koymak değildir; bilakis mesele, bir yolu veya öğretiyi benimseyip başkalarını ona çağırma olgusunun insanlık tarihi boyunca hep var olduğuna dikkat çekmektir. Dolayısıyla eşyanın varlığını ve hakikatini kabul edenler bir yana septik ve agnostikler dahi bir öğretiye inanmış ve insanları ona çağırmıştır; yine krallar, peygamberlik ve hakimlik iddiasında bulunan kimseler, farklı sanatlarla uğraşan kimseler hep bir öğretiyi benimsemiş ve ona çağırmıştır. İmâm Mâtürîdî burada “mezheb” kelimesini öğreti anlamında kullanmış, dini de o kategori içinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla insanların hep bir öğretiye inanıp çağırması, dine inanıp çağırmanın şaşılacak bir şey olmadığı delili olarak zikredilmiştir.

Arapça metinde “intihâlihî” ibaresindeki “hû” zamiri “es-sem”a değil, “beşer”e dönmesi daha uygundur. “Emmâ es-sem’u **fe-mimmâ**” yerine, 13. dipnottaki *Kâf-Hâ* (?) nüshasındaki “**femâ**” okunuşu daha doğru görünmektedir. “Zira dinin lüzûmuna dair semî delile gelince, o da şöyledir...” şeklindeki anlam itibarıyla “min” harf-i cerrine gerek yoktur. Çünkü burada “mâ”, mevsûliye değil, masdariyedir.

Bizim bu anlayışımızı “ve emmâ el-‘aklu” ibaresi ile başlayan bir sonraki paragraf desteklemektedir. Zira orada da dinin lüzûmunun akfî gerekçelendirmesi yapılmaktadır. Ancak o paragraf da “Dinin öğrenilmesinde başvurulacak akıl vasıta-

sının izahına gelince” şeklinde çevirilmiştir. Bize göre bu cümle de “Dinin lüzumuna dair akli delile gelince” şeklinde değiştirilmelidir. Çünkü takip eden ifadelerde izah edilen şey akıl değil, dinin lüzumunun akli delillendirmesidir.

Son olarak *ashabu's-şukûk* ve *t-tecâhul* ifadesini doğrudan “sofistler” yerine, “septikler ve agnostikler” olarak çevirmek bize göre felsefi terminolojiye daha uygun düşecektir.

(4)

Arapça metin:

فلزم طلبُ أصلٍ يجمعهم عليه لغايةٍ ما احتمل وسعهم الوقوف عليه. (s. 68)

Türkçe çeviri: Evet, insanların, birleşmelerini sağlayacak bir asıl (din) aramaları gereklidir, hem de idraklerinin müsaade edebileceği nihai noktaya varan bir arama ile (s. 41).

Teklif edilen çeviri: İnsanları kendi başlarına bulamayacakları bir gâye için birleştirecek bir asıl (din) aramaları gereklidir.

Açıklama: Burada metinde geçen “gâye”, “son sınır” veya “nihai nokta” değil, amaç olarak çevrilmelidir. “Mâ ihtemele” ibâresinde geçen “mâ”, ism-i mevsûl değil, olumsuzluk mâ'sıdır.

(5)

Arapça metin:

ومحالٌ أن يكون سببُ الحق يعملُ هذا العملَ لما تصور الباطلُ بنفس صورة الحق؛ فمحالٌ الثقة بمن ظهر كذبه كل هذا الظهور. مع ما كان معتقداً لمذهب باعتقاد الحق بما ذُكرت عند ضده، وفي إلهامه أنه مبطلٌ. ولم يكن لواحد منهما دليل غير الذي لآخر في خطابه؛ وذلك نوع ما لا يدفع الإختلاف والتضادَّ اللذين بهما التفاني. وعلى ذلك / يبطل إعلام القرعة فيما يعجز عنه ذو العقل، ولم يُجعل في الحكم الجبرُ على الرضا، إذ تخرج مختلفاً... (s. 69)

Türkçe çeviri: Doğru bilgi vasıtası olan bir şeyin bu fonksiyonu işlemesi imkansızdır, çünkü bu durumda (kişi zihninde) yanlışa bizzat doğrunun şeklini giydirmektedir. Yine kanaatleri realiteye bu kadar aykırı olan birine güvenmek de muhaldir, zira o, kendi ilhamına göre yanlış yolda bulunan muhalifinin nezdinde makbul sayılan bir telakkiyi doğru olarak kabul etmiştir. Burada birbirine karşı iki ayrı gruptan her birinin, görüşünü ortaya koyarken, öbüründen farklı bir delili yoktur. Bu husus (yukarıda söz konusu edildiği gibi), toplumlari yok oluşa sürükleyen ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edemeyen bir kargaşa türüdür. Bu gerçeğe bağlı olarak şunu da belirtmek gerekir ki akıl sahibinin aciz kaldığı hususlarda gerçeğin kurra ile belirlenmesi yöntemi de tutarsızdır, çünkü tesadüfe bağlı olarak çıkabilecek kurraya rıza gösterilmesi için zor kullanmak kabul edilebilecek bir şey değildir (s. 45).

Teklif edilen çeviri: Doğru bilgi vasıtası olan bir şeyin bu fonksiyonu işlemesi imkansızdır, çünkü bu durumda (kişi zihninde) yanlışla bizzat doğrunun şeklini giydirmektedir. Dolayısıyla yanlış bu kadar açık olan birine güvenmek imkânsızdır. Ayrıca bu kimse, hasmı nezdindeki zikrettiğim şey aracılığıyla [yani ilhamla] bir görüşe doğru görüş olarak inanmakta, yine ilhamına dayanarak hasmının yanlış olduğunu söylemektedir. Bu iki kişiden hiç birinin, görüşünü ortaya koyarken, öbüründen farklı bir delili yoktur. O [ilham delili] ise, toplumları yok oluşa sürükleyen ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edemeyen türden bir şeydir. Buna kıyasla, kurranın bildirdiği geçersiz olur ve zorunluluğu rızaya hâkim/üstün kılamaz, çünkü kurra farklı şekillerde çıkmaktadır.

Açıklama: Bu bölümde özellikle “Ayrıca bu kimse, hasmı nezdindeki zikrettiğim şey aracılığıyla [yani ilhamla] bir görüşe doğru görüş olarak inanmakta, yine ilhamına dayanarak hasmının yanlış olduğunu söylemektedir.” kısmı önemlidir. Çünkü burada ilhamın niçin güvenilemeyeceği açıklanmaktadır: Bir insan hasmının da kabul ettiği ilham deliline dayanarak bir görüşü doğru kabul etmekte, akabinde hasmının görüşünü yine ilhama dayanarak yanlışlamaktadır. Yani hem kendisi hem de hasmı ilhamı doğru bilgi aracı olarak kabul etmekte birlikte kendi görüşünü doğru hasmınıninkini yanlış saymaktadır. Bu da bir çelişkidir.

Burada ibârenin, merhûm muhakkık hocalarımızın zapt ettiği gibi “bimâ zukirat” değil de “bimâ zekartu” olarak okunması gerekmektedir. Çünkü “zukirat” olarak okunup meçhul yapıldığında nâib-i fâil olarak takdir edilecek müennes bir lafız veya mefhûm görünmemektedir. “İnde hasmihî” kısmının da “bi-’itikâdi’l-hakk”a değil, “bimâ zekartu”ya bağlanması uygun olacak ve anlam, “hasmının nezdinde zikrettiğim delil ile” olarak şekillenecektir.

“Ve zâlika nev’u mâ” şeklinde başlayan cümledeki “zâlika” işâret ismiyle işâret edilen şey, “ilham delilidir” ki “toplumları yok oluşa sürükleyen ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edememektedir. “Ve alâ zâlike yabtulu i’lâmu’l-kur’ati fimâ ya’cizu anhu zû’l-’akli”den sonraki “ve lem yec’al fî’l-hukmi er-rizâ ‘alâ’l-cebri” cümlesinin fâilinin de “i’lâmu’l-kur’ati” olması, dolayısıyla meçhul değil malum yapıda olması daha mantıklı ve cümlenin akışına uygun görünmektedir. Ayrıca burada “ve lem yec’al fî’l-hukmi er-rizâ ‘alâ’l-cebri” cümlesindeki “alâ” harfi cerrinin müteallakı “cebr” değil, “hukm”dür. Buna göre anlam “zorunluluğu, rızaya hâkim kılan” olarak şekillenmektedir.

(6)

Arapça metin:

إذ لا يوجد خبرٌ يطمئن إليه القلبُ مما بينا من المعارف التي يصير منكر ذلك متعنتاً بضرورة العقل

أوضح صدقاً من أخبار الرسل صلوات الله عليهم. (s. 71)

Türkçe çeviri: Zira doğruluklarını kanıtlayan mucizelere sahip bulunmaları sebebiyle yukarıda söz konusu ettiğimiz ve inkar edicisinin -aklın bir gereği olarak anlamsız bir inatçı konumundan kurtulamayacağı **bilgi vasıtaları** arasında, peygamberlerin (Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun) sunduğu haberlerden daha doğru telakki edilip kalbe itminan verecek bir haber bulunmamaktadır (s. 48).

Teklif edilen çeviri: ...kurtulamayacağı **bilgiler** arasında...

Açıklama: Burada söz konusu edilen bilgi vasıtaları değil, haber türünden bilgilerdir. Mâtürîdî'nin "yukarıda söz konusu ettiğimiz" ifadesi ile kasdettiği bilgilere verdiği örnekler de insanın kendi isminin, soyunun, mahiyetinin, insanlık cevherinin bilgisidir. Sonuç olarak Mâtürîdî'nin demek istediği şudur: Bu saydığım haber türünden bilgiler arasından hiçbir peygamberlerden gelen haberler kadar insanda bir kesinlik oluşturmaz.

Ayrıca Arapça metnin geçtiği s. 71, dipnot 8'deki "ma'ârif"i açıklama sadedindeki "iyân, ahbâr ve istidlâl" bilgisi de buna göre değiştirilmelidir.

(7)

Arapça metin:

ثم يُعملُ بما يغلب عليه الوجه وإن احتمل الغلط، إذ ربما يعمل به في علم الحسني الذي هو أرفع طرق العلم بضعف الحواس أو ببعد المحسوس ولطفه. على أن ترك العمل به والعمل جميعا لا يرجع [المراء] فيه إلى الإحاطة. وإلى أيهما مال كان في ذلك إعراض عن حق الخبر. فلذلك لزم القول فيه بالإجتهد بالوجهين. (s. 72)

Türkçe çeviri: Bu işlemlerden sonra ağır basan tarafla yani almak veya terketmek şıklarından biriyle amel edilir. Gerçi burada yanılma ihtimali mevcuttur; ne var ki bilgi edinme yollarının en üstünü olan algı yönteminde bile duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı, hacimsiz olması veya çok küçük bir hacme sahip bulunması sebebiyle yanılma ihtimaline rağmen elde edilen sonuca güvenilmektedir. Hemen belirtilmelidir ki bu statüdeki haberi terketmek veya onunla amel etmekte, kişi, kapsayıcı bir aydınlığa ulaşamaz. Şıklardan hangisine ağırlık verirse versin haberin temel amacından uzaklaşmış olabilir. Bu sebeple de râvîlerin hallerini incelemek ve haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir (s. 49).

Teklif edilen çeviri: Bu işlemlerden sonra, yanlış olma ihtimali olsa dahi ağır basan tarafla, yani almak veya terketmek şıklarından biriyle, amel edilir. Zira bilgi edinme yolları arasında duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı veya çok küçük bir hacme sahip olması sebebiyle çok narin / hassas olan duyusal idrak yönteminde de ağır basan tarafla / zann-ı gâlip ile amel edilebilir. Bu türden bir haberi terk etme veya onunla amel etme kararı tam bir bilgiye dayanmaz ve kişi bu ikisin-

den hangisine meylederse meyletsin bu kararında haberin otoritesinden / yetkisinden (hakk) uzaklaşma söz konusudur. Bu yüzdendir ki bu tür haberlerle ilgili olarak her iki yönde de içtihatla karar vermek gerekir.

Açıklama: Mâturîdî, haber-i vâhidle ilgili olarak zann-ı gâliple amel edilebileceğini, nitekim duyu idrakinde de durumun böyle olduğunu söylemektedir. Çeviride bu paragrafla ilgili olarak zamirlerin tayini, cümlelerin bağlantı noktalarının ve bağlaçlarının tespitindeki problemler dikkat çekmektedir.

Ayrıca duysal idrakin bilgi araçları arasındaki yerinden bahsedilirken kullanılan “erfa” kelimesi “refî” kelimesinin ism-i tafdilidir. Kelimenin ilk anlamının yüksek ve yüce olduğu müsellemidir. Ancak Mâturîdî “duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı veya çok küçük bir hacme sahip olması sebebiyle” açıklamasını yaparak duysal algıyla ilgili olumsuz bir özelliğe ve yöne işaret etmek istemektedir ki o da rafî kelimesinin narin, hassas ve kırılğan anlamıdır. Daha açık bir deyişle anlam “hataya en açık bilgi vasıtası” şeklindedir.

Diğer taraftan haber-i vâhidle ilgili olarak amel veya terk kararı haberin kendisine dayanılarak değil içtihatla alınır. Bu yüzden her iki kararda da haberin otoritesinden uzaklaşma söz konusudur. İmâm Mâturîdî bizim “otorite / yetki” olarak çevirdiğimiz “hakk” kelimesini aynı şekilde “duyunun hakkı (*hakku'l-hiss*)” ifadesinde de kullanır. Bkz. Arapça metin, s. 225, paragraf 1, satır 7; Türkçe çeviri, s. 225 (“Bu da duyu çerçevesine giren bir husustur” şeklinde çevrilmiştir.)

(8)

Arapça metin:

وفي تَعْرِفِ الآيات بما يُتَأَمَلُ فيها [من] قوى البشر وأحوال الآتي بها، ليظهر الحق بنوره والباطل بظلمته. (s. 72).

Türkçe çeviri: ...ve bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkaladeliklerde düşünülebiyecek beşeri yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır (s. 49).

Teklif edilen çeviri: ...ve bir de insanın idrak güçlerinin mucizeler ve mucizeleri gösteren kimselerin halleri üzerinde düşünmek suretiyle mucizeleri tanınmasında nazar bilgisine ihtiyaç vardır.

Açıklama: Arapça metindeki “min” ilavesi kaldırılmalı ve “kuvâ'l-beşer” doğru- dan fâil ve merfû yapılmalıdır. Çünkü beyâniyye olarak takdir edildiğini farz ettiğimiz “min”in açıklayacağı kendinden önce gelen uygun bir kelime yoktur. “Fihâ”daki “hâ” zamiri de mucizelere râcidir ve “insanın kuvveleri” onlardan bir cüz veya beyan değildir. “Bimâ yeteemmelü”deki mâ da mevsuliyeye değil, masdariyedir. Dolayısıyla “min” burada anlamsız ve gereksizdir; hatta cümleyi anlamaya engel olmak-

ta ve anlamsızlaştırmaktır. Merhûm muhakkık ve mütercim hocalarımız onu, gayr-i âkil müennes cem'i olan "kuvvâ" müfred müzekker geldiği için takdir etmektedir, ama böyle kullanımlar Arapça metinlerde karşılaşılan bir durumdur.

(9)

Arapça metin:

وعلى ذلك دلَّ اللهُ بالذي ثبت بالأدلة المعجزة أنه منه، من نحو القرآن الذي عجز الإنس والجنُّ أن يأتوا بمثله. (s. 72-73)

Türkçe çeviri: Nitekim Allah, kendi katından olduğu harikulade delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir; mesela insanların ve cinlerin benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı Kur'an gibi (s. 50).

Teklif edilen çeviri: Nitekim Allah, insanların ve cinlerin benzerini getirmekten aciz kaldığı Kur'an gibi kendi katından olduğu harikulade delillerle sabit olmuş şeylerle bu akıl yürütme yöntemine işaret etmiştir.

Açıklama: Cümlelerin anlaşılmasında ve kurgulanmasında problemler olduğu görülmektedir. İbâre Kur'ân'ın nazarın gereğine işaret ettiğini söylemekte, ama Kur'ân'ı niteleyen sıfat cümleleri ifadeyi anlamayı zorlaştırmaktadır.

İbâreyle alakalı s. 73'teki 1. ve 2. dipnotlar da buna göre kaldırılmalı veya değiştirilmelidir. Türkçe çevirideki yanlış anlama cümlelerin başlangıç kelimeleri olan "ve 'alâ zâlike" ile başlamaktadır. Buradaki "alâ"nın müteallakı "delle" fiildir. "Yani Allah buna delalet etmiştir" demektir. Ancak merhûm muhakkık ve mütercim hocalarımız "'alâ zâlike"yi kendinden önceki bölüme atfetmiştir. Böylece müellifin kastedtiği anlam çeviride ortadan kaybolmuştur.

(10)

Arapça metin:

على أن محاسن الأشياء / ومساوئها، وما قُبِحَ من الأفعال وما حُسُنَ منها فإنما نهاية العلم بعد وقوع الحواس عليها وورود الأخبار فيها - إذا أريد تقرير كل جهة من ذلك - في العقول والكشف عن وجوه ما لا سبيل إلى ذلك بالتأمل والنظر فيها. (s. 74)

Türkçe çeviri: Aslında nesne ve olayların meşrû oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile -şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilebilecek nihâî bilgi sadece akıl çerçevesindedir ve bir de sadece tefekkür ve istidlalle ulaşılabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. (s. 51)

Teklif edilen çeviri: Hangi şeylerin iyi hangilerinin kötü, davranışların hangisinin çirkin hangisinin güzel olduğuna dair nihâî bilgi, onları duyuların algılaması ve onlara dair haberlerin gelişinden sonradır; onlardan [yani, nesnelere ve davranışlara

dair iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik cümlesinden] her bir yön akıllarda belirle-
necek ve birtakım cihetler ortaya çıkarılacaksa, bunun yegâne yolu onlar hakkında
tefekkür ve nazarda bulunmaktır.

Açıklama: Cümle yapısının kurgusunda problem görülmektedir. Mübtedâ “fe
innemâ nihâyetu'l-ilm”, haber “ba'de vukû'i'l-havâssi 'aleyhâ ve vurûdi'l-haberi
fihâ”dır. Takip eden cümle cümle-i mu'tariza değil, devam eden cümledir. İzâ'nın
şartı “urîde”den başlar, “lâ sebileyê” kadar devam eder. “El-Keşfu” de tıpkı “takrîr”
gibi “urîde” meçhul fiilinin nâib-i fâilidir. “An vucûhin mâ”daki mâ nekrelîk mâ'sıdır.
İzâ'nın cevâbı “lâ sebîle”den itibaren dir. “Fî'l-ukûl”un müteallakı takrîr”dir.

(11)

Arapça metin:

على أن البشر جُبِل على طبيعة وعقل، وما يحسنه العقل غير الذي ترغب فيه الطبيعة، وما يقبحه
غير الذي ينفر عنه الطبع. (s. 74)

Türkçe çeviri: Akıl güzel bulduğu tabiatın istemediği, çirkin gördüğü de onun
nefret etmediği bir şey olabilir (s. 51).

Teklif edilen çeviri: Akıl güzel bulduğu şey, tabiatın arzuladığı şeyden başkadır
/ farklıdır; çirkin bulduğu şey de tabiatın nefret ettiği şeyden başkadır / farklıdır.

Açıklama: İnsandaki akıl ve tabiat yönlerinin farklı şeylerden hoşlandıklarını ve
farklı şeylerden hoşlanmadıklarını ifade eden bir cümle. Yanlış anlaşıldığı görül-
mektedir.

(12)

Arapça metin:

وليس لقول من يقول: "يغيب عن الأبصار ولا يفنى" معنى، لما علم العالم بالبصر لا بالدلائل، وبها
يُدعى القدم، فقد زال ذلك. (s. 78)

Türkçe çeviri: Bu noktada “Gözlerden kaybolur ama yok olmaz” şeklinde görüş
beyan edenin sözünün bir anlamı yoktur. Çünkü tabiat (duyular ötesi) delillerle de-
ğil, gözle tanınır. Hâlbuki onun kıdemi duyular dışı delillerle ileri sürülmektedir. Ar-
tık bu iddia ortadan kalkmış durumdadır.

Teklif edilen çeviri: Bu noktada “Gözlerden kaybolur ama yok olmaz” şeklinde
görüş beyan edenin sözünün bir anlamı yoktur. Çünkü bu kişi âlemi delillerle değil,
görme duyusuyla tanımakta ve görme duyusuna dayanarak âlemin kıdeminin iddia
etmektedir. Artık görme duyusu temelli delil [âlemin gözden kaybolması ile] orta-
dan kalkmıştır.

Açıklama: Mâturîdî âlemde meydana gelen değişimleri bir yok oluş olarak
görmekte, yok olan bir şeyin ise kadîm olamayacağını iddia etmektedir. Buna karşı-

lık âlemin kadîm olduğunu söyleyen kimse âlemin hudûsuna dair bu delilli çürütme için âlem yok oluyor gibi görünse de gerçekte yok olmamakta, sadece gözden kaybolmaktadır” demektedir. Mâtürîdî bu itiraza cevaben muhalifin âlemin kîdemi görüşünü gözleme dayandırdığını, dolayısıyla âlemin fenâ bulmasıyla ilgili olarak da tutarlı olup gözlemi kabul etmesi ve dolayısıyla âlemin fenâ bulduğu hakikatini teslim etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Son cümlede de âlemin kîdemi görüşü taraftarının delilinin gözlem olduğunu, âlemin fenâ bulduğuna ilişkin gözlemle de bu delilinin ortadan kalktığını söyler. Bir sonraki cümlede geçen onun “onun temelsizliği (*min vehnihî*)” ile kastedilen de söz konusu duyu temelli delildir.

Arapça metnin 6. dipnotunda “bihî” şeklindeki imlânın esas alınması gerektiği bu açıklamalarımızla aydınlığa kavuşmuştur.

(13)

Arapça metin:

وأيضاً أن قد يوصفُ جسمٌ بالبقاء مع بقاء واحدٍ وإن كان ذلك البقاء لا يبقَى، ولا يوصفُ جسمٌ [بالعدم] مع حدثٍ واحدٍ لا يخلو عنه، فكذا ما كثر منه. (s. 80-81)

Türkçe çeviri: Yine, bir cismin tek bir bekâ ile nitelendirilmesi mümkündür, her ne kadar söz konusu bekâ kesintisiz bir süreklilik arzetmese de; fakat cismin ayrı kalmayacağı tek bir hades sayesinde “**adem**”le nitelendirilmesi imkân dahilinde değildir; birden fazla hadesin durumu da aynıdır (s. 62).

Teklif edilen çeviri: Yine, bir cismin tek bir bekâ ile nitelendirilmesi mümkündür, her ne kadar söz konusu bekâ kesintisiz bir süreklilik arzetmese de; fakat cismin ayrı kalmayacağı tek bir hades sayesinde “**kıdem**”le nitelendirilmesi imkân dahilinde değildir; birden fazla hades sebebiyle de kıdemle nitelendirilemez.

Açıklama: Anlamın tamamlanması için Arapça metne ilave yapılması gerekmektedir ve bu anlamda merhûm muhakkık ve mütercim hocalarımız iyi bir iş çıkarmıştır. Ancak ilave edilen kelime yokluk anlamına gelen “adem” değil, “kıdem” olmalıdır. Bunun bir imlâ hatası olduğu düşünülebilir, ama Türkçe çeviride de aynı hata tekrarlandığına göre bilinçli bir tercih olduğu fikri ağırlık kazanmaktadır.

Bu alıntıda bahis konusu; bir şeyin varlığının kesik kesik de olsa devamı halinde bekâsından bahsedilebileceği, fakat aynı şeyin kıdem için söylenemeyeceği, zira bir şeyin bir kez yokluktan varlığa gelmekle kıdem özelliğini kaybedeceği fikridir. İtirazcının istidlâli kıdem-bekâ kıyâsı olduğuna göre, istidlâlde bekâdan sonra adem-in değil kıdem-in gelmesi gerekir.

(14)

Arapça metin:

ولا يجوز أن يكون سبب قديم الجسم حدوث عرض فيه فصار هو عديله وقرينه؛ فذلك لا يتقدمه.

(s. 81)

Türkçe çeviri: Halbuki cismin kıdeminin sebebi onda arazın hâdis olmasıyla mümkün değildir ki böylelikle söz konusu hudûs kıdem (bekâda olduğu gibi te-kerrür eden) misli ve eşi durumunda bulunsun. Bu sebeple de ileri sürülen itirazda öngörüldüğü gibi hudûsuna kıdeme takaddum etmesi söz konusu değildir (s. 62).

Teklif edilen çeviri: Halbuki cismin kıdeminin sebebi onda arazın hudûsu değildir, bu yüzden bu hudûs-ı araz, hudûs-ı bekâ gibi değildir. Bu sebeple cismin, arazın hudûsuna tekaddüm etmesi söz konusu değildir.

Açıklama: Burada mesele şudur: Bir cisim kendisinde ardı ardına hudûs eden ve ortaya çıkan arazlar sayesinde varlığı devam edeceği için bu hudûs onun bekâsının sebebi olabilir. Bir diğer ifadeyle bir cisimde meydana gelen hudûs onun bekâsına engel değildir. Buna karşılık bir cisimde arazların hudûsu onun kadîmli-ğiyle çelişir ve kadîmliğini ortadan kaldırır. Bu yüzden ki cisimde hudûs eden araz onun kıdemine sebep olamaz; yine bu yüzden ki kıdeme nispetle gerçekleşen arazın hudûsu bekâyâ nispetle gerçekleşen arazın hudûsuna denk ve benzer olamaz. Sonuçta cisim arazın hudûsundan sonra var ve bâkî olmaya devam ederken arazın hudûsundan önce var olamaz, arazın hudûsuna tekaddüm edemez.

Ayrıca Arapça metinde dipnot 3'teki açıklama da bu şekilde düzeltilmelidir.

(15)

Arapça metin: وعارض بعض من يقول بهذا. Ayrıca dipnot 4'teki açıklama (s. 81, dipnot 4)

Türkçe çeviri: Arazların bekâsını benimseyenlerin bir kısmı şöyle bir karşı fikir ileri sürebilir: (s. 62)

Teklif edilen çeviri: Bunu [yani cismin arazların onda hudûsundan önce var olduğunu] söyleyen kimselerin bir kısmı şöyle bir karşı fikir ileri sürebilir:

Açıklama: Bir önceki paragraftaki bahsin konusu sebebiyle burada “bu” işaret zamiri ile kastedilen cismin kendisinde arazın hudûsundan önce var olduğu görüşü olmalıdır.

Ayrıca Arapça metinde dipnot 4'teki açıklama da bu şekilde değiştirilmelidir.

(16)

Arapça metin:

وكثير من المعتزلة يقولون بهذا بالأول، / ويأبون في البقاء والفناء. مع ما يبطل قولهم، إذ كان مختلفاً بنفسه في احتمال ذلك، ولو جاز ذلك وجاز بقاء الأجسام بأنفسها لجاز كونها لا بغير. (s. 82)

Türkçe çeviri: Mu'tezile âlimlerinin çoğu arazların misliyle ardarda devamı sistemini âlemin başlangıcı noktasında kabul etmekle birlikte bekâ ve fenâ konusun-

da menfi tavır takınırlar. Ne var ki onların görüşü bu tür bir ihtimal çerçevesinde kendi içinde çelişki arzettiğinden temelden yanlıştır. Eğer bu ve cisimlerin kendi kendilerine devamı mümkün olsaydı onların dıştan bir faktör olmadan vücut bulmaları da imkân dâhiline girerdi (s. 64).

Teklif edilen çeviri: Mu'tezile'den pek çoğu bunu [yani cisimlerin kendileri dışından bir fâil sebebiyle zıt hallere bürünmesini] birincisi [yani hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma] hakkında kabul etmekle birlikte bekâ ve fenâ konusunda reddederler. Ne var ki onların bu görüşü yanlıştır, çünkü bu takdirde cisim onu [yani fenâ ve bekâyı] kabul etmekle kendi başına farklılaşacaktır. Eğer bu [yani cisimlerin kendi başına farklılaşması] ve cisimlerin kendi kendilerine bekâsı mümkün olsaydı, onların dıştan bir fâil olmadan vücut bulmaları da imkân dâhiline girerdi.

Açıklama:Bu paragrafta üç problem vardır: 1) “Yekûlüne bi-hâzâ fî'l-evvel” ibâresinde geçen ve “bu” anlamına gelen “hazâ” ism-i işâretinin neye işaret ettiği; (2) birincisi veya ilk anlamına gelen “el-evvel” ile neye işaret edildiği; 3) “iz kâne muhtelifen bi-nefsihî fî ihtimâli zâlike” ile ne kastedildiği.

(1) Birincisinden, yani, “hazâ” ism-i işâretinin neye işaret ettiğinden başlayacak olursak, onunla cisimlerin kendileri dışından bir fâil sebebiyle, yani Tanrı sayesinde, zıt hallere bürünmesinden bahsettiğini ifade edelim. Çünkü bir önceki paragrafta hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi zıt hallerin cisimden başka olduğu ve cismin dışından bir fâil sebebiyle bu zıt halleri kabul ettiği, zira cismin tabiatı sebebiyle kendi başına zıt hallere bürünemeyeceğini söylemiştir. Mâturîdî akabinde, cisimlere ârız olan fenâ ve bekâ hallerinin de aynı şekilde cisimden başka olduğu, onların da cisme dışarıdan bir fâil sebebiyle iliştiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu paragrafta ana fikir hem sükûn, hareket, birleşme ve ayrışmanın hem de fenâ ve bekânın cisimlere ilişen zıt haller olduğu ve dışarıdan bir fâil sebebiyle cisimlere iliştiğidir.

(2) Ancak Mu'tezile zıt hallerin cisimlere sükûn, hareket, birleşme ve ayrışma ile ilgili olarak kendileri dışından bir fâil sebebiyle iliştiğini kabul ettiğini, ama fenâ ve bekâ ile ilgili olarak kabul etmediğini söyler. Dolayısıyla Mu'tezile'nin birincisiyle ilgili olarak kabul ettiği şey zıt hallerin cisimlere sükûn, hareket, birleşme ve ayrışma ile ilgili olarak kendileri dışından bir fâil sebebiyle iliştiği fikridir.

(3) “İz kâne muhtelifen bi-nefsihî fî ihtimâli zâlike” ibaresi ile kastedilen anlam şudur: Çünkü bu takdirde cisim onu [yani fenâ ve bekâyı] kabul etmekle kendi başına farklılaşacaktır.

Son olarak Arapça metinde dipnot 6'da “el-evvel” hakkındaki açıklama değişimlidir.

(17)

Arapça metin:

فَيَبْطُلُ أَنْ يَكُونَ بِنَفْسِهِ، [حال كونه] محتاجاً إلى غير به يوجد ويقوم. (s. 84)

Türkçe çeviri: Şu halde âlemin, sayesinde varlık kazanıp mevcûdiyetini sürdürceği başka bir faktöre muhtaç iken, kendi kendine var olmasının temelsizliği ortaya çıkmış durumdadır (s. 66).

Teklif edilen çeviri: Şu halde ayn ve arazlar ikilisinden her birinin, kendisi sayesinde var olacağı ve varlığını sürdüreceği bir başkasına kendi başına muhtaç olduğu fikri yanlıştır.

Açıklama: Bir önceki cümlede âlemdeki her bir aynın / cevherin zorunlu bir şekilde arazları taşıdığı ve onlarsız yapamadığı, arazların ise ayn olmadan kendi başına var olamadığı, dolayısıyla bu ikisinin birbirine muhtaç olduğu fikri işlenmiştir. Sonraki cümlede “fe-yabtulu en yekûne bi-nefsihî”nin fâilî “ayn-arazlar ikilisinden her biri”dir. İkinci olarak cümle “fe-bi-nefsihî”de bitmeyip “muhtâcen ilâ ğayrin bi-hî yûcedû ve yakûmu” şeklinde sonuna kadar devam etmektedir, dolayısıyla burada “nefsihî”den sonra cümleyi bölen virgöl ve akabinde ilave edilen “hâle kevnihî” gereksizdir, daha doğrusu anlamı bozmaktadır. Çünkü burada Mâturîdî araz ve cevherden her birinin diğerine muhtaç halde oluşunun zatları sebebiyle olmadığını vurgulamak istemektedir. Yani onları karşılıklı ihtiyaç haline koyan Tanrı’dır. İmâm Mâturîdî bu fikri bir başka yerde “...أحوج بعضاً إلى بعض في القيام والبقاء...” (...Var olmak ve varlıkta kalmakta bazısını bazısına muhtaç kılmıştır...)” ifadesiyle bir kez daha dile getirir. Bkz. Arapça metin, s. 125-126.

(18)

Arapça metin:

فَأَمَّا السَّمْعُ فَهُوَ اتِّفَاقُ الْقَوْلِ - عَلَى اخْتِلَافِهِمْ - عَلَى الْوَاحِدِ، إِذْ مِنْ يَقُولُ بِالْأَكْثَرِ يَقُولُ بِهِ. (s. 85)

Türkçe çeviri: Naklî delil çeşitli insan gruplarının tek tanrı inancı üzerinde ittifak etmeleridir. Aslında çokluk iddia eden de bir nevi “bir”liği benimsemiş durumdadır (s. 68).

Teklif edilen çeviri: Naklî delil şudur: Birin içeriği hakkındaki ihtilaflarına rağmen insanlar bir hakkında ittifak etmişlerdir, zira çokluk iddia edenler de birliği benimsemiştir.

Açıklama: Bu paragrafta ilk cümledeki problem Arapça ibarede geçen iki “alâ” harf-i cerrinin müteallaklarının tespitinde yaşanmaktadır. Birinci “alâ” rağmen anlamında, ikinci “alâ” ise ihtilâf kelimesiyle bağlantılıdır. Anlamın bu şekilde olduğunu takip eden ve “zira” anlamına gelen “iz” cümlesi desteklemektedir. Ne var ki Türkçe tercümede bu bağlaç ilgisiz bir şekilde “aslında” olarak çevrilmiştir. Ayrıca Mâturîdî insanların farklı tevhid anlayışına sahip olduğuna dair bir bölüm açmıştır. Bkz. *Kitâbu't-Tevhîd*, “Mes’ele Fi Turuki’t-Tevhîd”, s. 182 vd.

(19)

Arapça metin:

(s. 85) وما جاوز ذلك لا يحتمل غير العدد.

Türkçe çeviri: Vâhid kelimesi bu sonuncu kullanılışın dışında adedî olmaktan başka bir mânaya gelmez (s. 68).

Teklif edilen çeviri: Onu aşan (yani birden fazla olan sayıların) sayı olmaktan başka özelliği yoktur.

Açıklama: Burada “câveze” fiilinin fâilinin ve “zâlike”nin müşarun ileyhinin tespitinde merhûm hocamızın farklı düşündüğü görülmektedir.

(20)

Arapça metin:

(s. 86) فلم يجب القول بشيء - لما لا حقيقة لذلك بحق العدد - لا يشارك فيه غيره.

Türkçe çeviri: Sayı statüsünde yer alması sebebiyle gerçekliği bulunmayan hiçbir şey yoktur ki başkası ona iştirak etmiş olmasın (s. 68).

Teklif edilen çeviri: [Hiçbir sayının] sayı olmak itibarıyla başkalarıyla paylaşmadığı bir hakikati olmadığından Tanrı'nın kaç olduğuna dair hiçbir sayı telaffuz edilemez.

Açıklama: Merhûm hocamızın cümle-i mu'tariza olarak aldığı kısmın öyle olmadığı görülmektedir.

(21)

Arapça metin:

وأيضاً مجيء الرسل بالآيات التي يضطر من شهدها أنها فعل من لو كان معه شريك ليمنعهم عن إظهارها، إذ بذلك إبطال ربوبيتهم وألوهيتهم. فإذا لم يوجد ولا منعو عن ذلك، مع كثرة المكابرين لهم والمعاندين ممن لو أحبوا وجود الأنصار لهم في إظهار آياتهم لوجدوا، فثبت أن ذلك إنما سلم للرسول.

(s. 86)

Türkçe çeviri: Böyle bir şey bulunmadığına ve peygamberler mucize göstermekten alıkonmadığına göre -bu peygamberlere karşı diretip inat gösteren ve istedikleri takdirde mucizeler izhar edecek yardımcıları (elçiler) bulabilecek farazî şerîkler fazlasıyla mevcut olduğu halde- sabit olmuştur ki mûcize göstermek hak peygamberlere hastır.

Teklif edilen çeviri: Şerîklerin, aralarından kendi mucizelerini gösterecek yardımcıları bulmak isteselerdi bulacakları peygamberlere-karşı-büyüklenen ve inatçılık-eden kimselerin fazlasıyla var olmasına rağmen, şerîk bulunmadığına ve peygamberler mûcize göstermekten alıkonulmadığına göre mûcize göstermenin hak

peygamberlere has olduğu sabit olmuştur.

Açıklama: Arapça ibarede “lem yüced”in nâib-i fâili şeriktir; “lev ehabbû”nun fâili şeriklerdir. Peygamberlere karşı büyüklenen ve inatçılık yapan kimseler, yani kâfirler çoktur. Eğer şerikler gerçekten var olsalar ve sözde mucizelerini göstermek isteselerdi, bu kâfirler arasından kendilerinin sözde mucizelerini göstermede yardımcı olacak bedbahtlar bulurlardı. Ama böylesi bedbahtların çokça var olmasına rağmen böyle bir mucize zuhûr etmemiştir. O halde o mucizeleri gösterecek Allah dışında başka bir ilah ve şerik / ortak yoktur.

Merhûm hocamız burada “lem yüced” fiilinin nâib-i fâilinin tespitinde ve “mimmen lev ehabbû” fiilinin fâilinin tayininde farklı düşünmüş görünmektedir.

(22)

Arapça metin:

فإذا دار كله على مسلک واحدٍ ونوعٍ من التدبير، وانساق ذلك على سُننٍ واحدٍ، [فقد ثبت أنه] لا يتمُّ

بُعدبرين. (s. 87)

Türkçe çeviri: Bunların hepsi aynı minvâl üzere ve bir nevi yönetime bağlı olarak sürdüğüne ve bir sistem çerçevesine girdiğine göre (anlaşılmıştır ki) bu nizâm birden fazla yöneticiyle oluşup devam etmez. Bu sebeple de yaratıcının tekliğine hükmetmek gerekir (s. 71)

Teklif edilen çeviri: Bunların hepsi aynı seyir üzere ve tek türden bir yönetime bağlı olarak sürmekte, o seyir ve yönetim de iki yönetici ile gerçekleşmesi mümkün olmayan tek bir sistem çerçevesinde cereyan etmektedir, bu yüzden yaratıcının tekliğine hükmetmek gerekir.

Açıklama: Problem aşağıdaki Arapça ibârenin tam anlaşılabilmesi, bu yüzden ibâreye gereksiz ilave yapılmasından kaynaklanmaktadır. Merhûm mütercim ve muhakkik hocalarımız, “ve insâka zâlike alâ sunenin vâhidin lâ yetimmu bi-mudebbireyni...” cümlesini “ve insâka zâlike alâ sunenin vâhidin [fe-kad sebete ennehû] lâ yetimmu bi-mudebbireyni...” yapmışlar, anlamı da buna göre takdir etmişlerdir. Oysa ilaveden sonraki “lâ yetimmu bi-mudebbireyni” kısmı ilâveden önceki “senenin vâhidin” kısmının sıfatı olarak düşünülebilir. “İzâ”ya cevap bulmak için metne ilavede bulunmaktansa bu cevabı mahzûf mukkadder saymak veya takip eden “lizâlike lezime'l-kavlu bi'l-vâhidi” cümlesini cevap yapmak daha isabetli olacaktır. Buna göre söz konusu kısmın anlamı “iki yönetici ile gerçekleşmesi mümkün olmayan tek bir sistem” şeklinde değiştirilmelidir. Son olarak Arapça metindeki “sunen” kelimesinin “senen” olarak değiştirilmesi gerekmektedir.

(23)

Arapça metin:

فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ لَعَدِيدًا، لَمْ يُحْتَمَلْ أَنْ تَرْجِعَ مِنْهَا إِلَى مَنْ لَهُ الْعَالَمُ مِنَ الْخَلْقِ. (s. 88)

Türkçe çeviri: Şayet bütün bu düzenlemeler birden fazla tanrının eseri olsaydı, tabiattaki farklılaşmaya rağmen bunlara ait esasların içerinden tabiatı yaratmayı üstlenen birine varıp toplanması ihtimal dahilinde bulunmazdı.

Teklif edilen çeviri: Şayet bütün bu düzenlemeler birden fazla tanrının eseri olsaydı, âlemdeki farklılığa rağmen âlemdeki varlık cinslerinin faydaları, yaratıklar içinden âlemin kendisine ait kılındığı zata [yani insana] dönmesi mümkün olmazdı.

Açıklama: Bu paragraftaki ilk problem 4. dipnotta işaret edilen “menâfi’u” okunuşunun değil, “menâbi” okunuşunun tercih edilmişidir. İkinci olarak “menafi’u’hâ” kelimesine bitişik “hâ” zamirinin merciine dikkat edilmemiştir, ki bir önceki sayfada paragrafın başındaki “ecnâs” kelimesidir. Üçüncü olarak “ilâ men lehû'l-âlemu mine'l-halk” ibaresinde kastedilen Tanrı değil, insandır. Nitekim “mine'l-halk” beyâniyesi, yani “yaratıklar arasından” açıklaması, “men” zamiri ile insanın kastedildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Arapça metindeki 5. dipnotun da değiştirilmesi gerekmektedir.

(24)

Arapça metin:

والمسلمون لزمهم القول بهستيته ضرورة (s. 90)

Türkçe çeviri: Müslümanların ise (bu akımlar karşısında) Allah'ın karşı gelmez bir kesinlikle varlığına hükmetmeleri...(s. 74)

Teklif edilen çeviri: Müslümanların ise (bu akımlar karşısında) Allah'ın zorunlu şekilde var olduğuna hükmetmeleri...

Açıklama: Arapça “Lezimihumu'l-kavlu bi-hestiyetihî darûraten” ifadesindeki “darûraten” kelimesinin müteallakı “el-kavlu” değil, “hestiyet” olmalıdır.

(25)

Arapça metin:

وإن كان بعض ذلك ثوابت فهو نوع المحتمل لذلك على أن ثباته بالتسخير على ما هو عليه من دوام الحركة أو السكون، أو باحتمال التضاد الذي هو آفة الموجود بما فيه احتمال الفناء ووجود الأشباه له يُبَيِّنُ عَنْهُ صِفَةَ الْكَمَالِ وَالْتِمَامِ، أَوْ تَمَكَّنِ النَّهَائِيَةَ لَهُ وَالْحَدِّ الَّذِي يُتَوَهَّمُ مَعَهُ الْأَتَمُّ وَالْأَنْقِصُ، وَالْأَوْفَرُ وَالْأَقْصَرُ، فَهَذِهِ الْوُجُوهُ مِنْ آيَاتِ حُدُثِ الْعِلْمِ وَأَدْلَةُ مُحْدَثِهِ. (s. 90)

Türkçe çeviri: Bu özelliklerin bir kısmı süreklilik arz ediyorsa bu, özellikleri taşıyanın türünü göstermektedir. Şunu da belirtmeliyiz ki nesnelere, devamlı olarak sahip bulundukları hareket veya sükûndan ayrı kalmamaya mahkûm edilmiş, aralarında göze çarpan ve mevcudu yok oluşa sürükleyen tezat mekanizması, ayrıca benzerlerinin bulunuşu onları eksiksiz bir kemal mertebesinde bırakır.

Buna bir de Allah'tan başka nesnelere nihayetli ve sınırlı oluşunu eklemek gerekir, çünkü bu hususiyetin bulunuşu daha kâmil daha nâkis, yeterli yetersiz düşüncesini de beraberinde getirir. Söz konusu edilen bu hususlar âlemin yaratılmışlık belirtilerinden ve aynı zamanda yaratıcısının mevcûdiyetinin delillerinden bazılarıdır (s. 74-75).

Teklif edilen çeviri: Allah'tan başka varlıkların bir kısmı sâbit iseler, bunlar onu (yani dönüşüm ve değişimi) kabul eden türdür (yani cevherdir). Şunu da belirtmeliyiz ki onun (yani cevher türünün) sebâtı, (1) zorla devamlı hareket veya sükûn üzere tutulmak, (2) yokluk ihtimalini içermesi sebebiyle varlığın afeti olan tezdâ kabul etmek, (3) mükemmellik ve tamlıktan yoksun kalması için benzerleri olmak ve (4) daha tam ve daha eksik, daha yeterli ve daha yetersiz gibi kavramları gerektiren sonlu ve sınırlı olmak iledir; bu [dört özellik] ise âlemin yaratılmışlık belirtilerinden ve yaratıcısının mevcûdiyetinin delillerindedir.

Açıklama: Bu paragrafta problem, ism-i işâretlerin müşârûn ileyherini ve zamirlerin mercilerini tespitte başlamakta ve iç içe geçmiş sıfatların ve mu'tarıza cümlelerin ayrıştırılmasında devam etmektedir. "Ve in kâne ba'du zâlike sevâbite, fe-huve nev'u'l-muhtamili li-zâlike" ibaresindeki ilk "zâlike", "ğayruhû"ya, yani Allah'tan başka varlıklara râci, ikinci "zâlike" ise "el-istihâle ve't-tağayyur"a râcidir. Tercümenin geri kalanındaki sıkıntı cümlelerin bağlantı yerlerinin tespitiyle alakalıdır.

(26)

Arapça metin:

إذ لا يحتمل وسعنا العرفان بالتسمية بغير الذي شاهدنا. (s. 91)

Türkçe çeviri: Biz insanların gücü bir şeyi sadece isimlendirmek suretiyle tanımaya yeterli olmadığı gibi...(s. 75)

Teklif edilen çeviri: Biz insanlar, ancak gördüğümüz şeyler vasıtasıyla isimlendirmeyi bildiğimiz gibi...

Açıklama: Harf-i cerlerin müteallaklarının tespitinde merhûm hocamız farklı düşünmüştür.

(27)

Arapça metin:

مع ما كان التشابه الذي تقدر أوهامنا ليس عن قول اللسان تقدره، بل بما كنا نعرف الشبه بين الذاتين والفعلين، فإلى ذلك يرجع وهمنا عند التسمية؛ وذلك يحققة لو لم يكن لهما اسم عرفا ووصف وصفا به. (s. 91)

Türkçe çeviri: Belirtmesi gerekir ki zihnimizin iki şey arasında tasavvur ettiği benzerliği dilin ifadesinden hareketle değil, iki nesne ve iki fiil arasındaki benzerliği

daha önce bilmiş olması sebebiyle tasavvur eder ve bizim zihnimiz isimlendirme sırasında bu **öncel bilgimize** rücû eder. İki şeyden her birinin tanınmasını ve nitelendirilmesini sağlayan kendisine has ismi ve vasfı olmasaydı zihnimizin bu yapısı onların arasında benzerlik alakası kurabilirdi (s. 76).

Teklif edilen çeviri: Belirtilmesi gerekir ki zihnimiz iki şey arasında tasavvur ettiği benzerliği dilin ifadesinden hareketle değil, iki nesne ve iki fiil arasındaki benzerliği daha önce bilmiş olması sebebiyle tasavvur eder ve zihnimiz isimlendirme sırasında bu **benzerliğe** rücû eder. Zihnimiz, iki şeyden her birinin tanınmasını ve nitelendirilmesini sağlayan kendisine has ismi ve vasfı olmasaydı **dahi yine de** onların arasında benzerlik ilişkisi kurabilirdi.

Açıklama: “Zâlike” ism-i işâretinin müşârûn ileyhinin tespitinde ve “lev” şartlı cümlesinin tercümesinde merhûm hocamız farklı düşünmüştür.

(28)

Arapça metin:

فيقال: أيتصور في أوامكم دفع مالا يتمثل في النفس؟ فإن قال: نعم، كابر، لمشاركتنا إياه في ذي الصور، وليس دفعه هذا في أوامنا. وإن قال: لا، بل تقديره؛ فيقال له: متى يتصور في الوهم قدم الشيء أو بقاءه بعد التفرق وأن يصير بحيث لا يأخذه البصر؟ وقد يقول بذلك كله. (s. 95-96)

Türkçe çeviri: Kendilerine sorulmalıdır: “Nefiste canlandırılmayan şeylerin reddedilmesi sizin akıllarınızca tasavvur edilebilecek bir şey midir?” Şayet biri “evet” derse gerçeği bile bile inkar etme durumuna düşer. Çünkü biz de o da aslında maddi olan (zû’s-suver) bir şeyin nefiste canlandırılmaması halinde reddinin düşünülebilmesini kabul etmekteyiz, ancak burada tartışılan şey (kainatın yaratıcısı) maddi olmadığından reddi söz konusu değildir. Eğer “Hayır, fakat onu kudretli ve fonksiyoner bir varlık olarak düşünmemiz (takdîr) reddedilir” derse şöyle cevap verilir: Diğer nesnelere temayüz edip görülmez niteliği taşıyan bir şeyin ezeliyeti veya ebediliği insan düşüncesi tarafından ne zaman (veya hangi şartlar dahilinde) tasavvur edilebilir? Aslında iddia sahibi bütün bu hususları kabul etmektedir (s. 81-82).

Teklif edilen çeviri: Kendilerine sorulmalıdır: “Nefiste canlandırılmayan şeylerin reddedilmesi sizin vehimlerinizde tasavvur edilebilecek bir şey midir?” Şayet biri “evet” derse gerçeği bile bile inkar etme durumuna düşer. Çünkü biz de onun gibi tasavvur gücüne sahibiz, ama nefiste canlanmayan şeyin reddini vehimimizde tasavvur edemiyoruz. Eğer o kişi sorduğumuz soruya cevaben, “Hayır, [nefiste canlanmayan şeyi değil], o şeyin varsayımını tasavvur ediyoruz” derse, ona şöyle söylenir: Soyut hale geldikten ve gözle görülmez olduktan sonra bir şeyin kıdemi veya bekâsı [kavramı] vehimde nasıl tasavvur edilir? Aslında iddia sahibi bütün bu hususları kabul etmektedir.

Açıklama: Başlangıç olarak ifade etmeliyiz ki Türkçe çeviride ve Arapça metinde 9. ve 10. dipnotlarda esaslı yanlış anlamalar görülmektedir. Ancak bunlara geçmeden önce metinde geçen birkaç terim üzerinde durmamız gerekmektedir. Arapça “sûret” ve “misâl” kelimeleri bir şeyin duyusal imgesi demektir. Bunlardan üretilen “tasavvur” ve “temessül” fiilleri de bir şeyin hissî sûret ve misâlini zihinde canlandırmak demektir. İmâm’ımız bu bağlamda bu iki kelimeyi eşanlamlı olarak kullanmaktadır. Ancak bu zihinsel eylemin veya sürecin –burada kullanıldığı anlamı dikkate alarak konuştuğumuzda– dikkat çekilmesi gereken yönü, nesnelerin dış dünyadaki varoluş keyfiyetine mutabık ve muvafık bir algı oluşudur. Daha açık bir deyişle, biz bir şeyi ancak dış dünyada var ise ve ancak nasıl var ise öylece nefsimizde temessül ve vehmimizde tasavvur ederiz. Bunun tersi de doğrudur: Nefsimizde temessül ve vehmimizde tasavvur edemediğimiz bir şey var değildir. Dolayısıyla Mâtürîdî burada vehm, tasavvur ve temessül kelimelerini Meşşâî psikolojisinde kullanıldığı teknik-felsefî anlamda kullanmamaktadır. Bu yüzden mütercim hocamızın Türkçe metinde s. 80 ve 81’deki 21. ve 22. dipnotlarda yaptığı açıklamaların değiştirilmesi gerekmektedir. Son olarak metinde geçen “zîs-suver” ile kastedilen, “tasavvurda bulunan varlık olarak insan”dır.

Bu açıklamadan sonra; İmâm’ımızın bu paragraftaki maksadını ve argümanının özünü şu şekilde takrir edebiliriz: Âlemin yokluktan varlığa geldiği fikrini reddeden ve âlemin ezeli olduğunu iddia eden kimselerin, yani dehrîlerin, bu anlayışlarının temeli, nefsimizde temessül ve vehmimizde tasavvur edemediğimiz bir şeyin reddedilmesi gerektiği iddiasıdır. Âlemin sonradan var olduğu iddiası da böyle bir şeydir. O halde o da reddedilmelidir.

Mâtürîdî bu argümanı dehrîlere çevirmekte ve şöyle sormaktadır: Siz âlemin hudûsunu “inkâr” gibi soyut bir şeyi tasavvur edebiliyor musunuz ki akabinde bu inkârı kabul ediyorsunuz? Muhalif bu inkârî soruya “evet” cevabını verecek olursa, sırf inatçılık sebebiyle böyle söylemiş olacaktır, çünkü biz de tıpkı muhalifimiz gibi tasavvur kabiliyetine sahibiz, ama bu inkârı tasavvur edemiyoruz. Burada muhalif cevaben “bilakis takdirini” dediğine göre, kasedettiği, önce âlemin hudûsunun var sayılması, akabinde bu varsayımın reddedilmesidir. Ancak İmâm’ımız itirazını biza-tihi “inkâr” kavramına yoğunlaştırmaktadır. Çünkü soyut kavramların misâl ve sûretleri zihinde canlandırılmaz. Ne var ki muhalif böylesi pek çok soyut kavramı kabul etmektedir. Ama iş âlemin hudûsuna geldiğinde, onu sırf tasavvur edilemediği bahanesiyle reddetmektedir.

Bu açıklamalara göre mütercim ve muhakkık hocalarımızın Türkçe çeviride ve Arapça metindeki 9. ve 10. dipnotlarda esasen üç kelimeyi yanlış anladıkları görülmektedir. Bunlar “zî-suver”, “takdîr” ve “temessül-tasavvur” kelimeleridir. Bu bölümü daha fazla uzatmamak için okuyucuyu metni, tercümesini ve bizim önerdiğimiz tercümesini incelemeye davet etmekle yetiniyoruz.

(29)

Arapça metin:

وإن أردت المِثَال جَلًّا ربنا عن ذلك، بل هو الجاعل لكل ذي المِثَال مِثَالاً وهو مُنْشئٌ ذلك. (s. 97)

Türkçe çeviri: Şayet “misl”i kastediyorsan rabbimiz bundan münezzehtir; aksine O, fizik özelliklere sahip bulunan bütün nesnelere için misli üretendir ve onu yaratandır.

Teklif edilen çeviri: Şayet “misâl”i kastediyorsan rabbimiz bundan münezzehtir; aksine O, misâli olan nesnelere için misâlleri üretendir ve onu yaratandır.

Açıklama: Arapça metinde “misâl” olarak geçen kelime “misl” olarak Türkçeye aktarılmış; “müsül” kelimesi de “misl” olarak okunmuş ve Türkçeye aktarılmıştır. Burada misâl ile kastedilen bir şeyin şekli ve sûretidir (s. 84).

(30)

Arapça metin:

وذلك معلوم في الشاهد في العلم والإرادة بأشياء ليست بكائنة لتكون [إلا بهما]. (s. 98)

Türkçe çeviri: Bu husus duyulur âlemde de (gözlenip) bilinen bir şeydir, olacak şeyler ilim ve irade sıfatları olmaksızın meydana gelemez.

Teklif edilen çeviri: Bu durum, henüz var olmayıp da varlığa gelecek şeylerin bilinmesi ve irade edilmesi ile ilgili olarak duyulur âlemde de bilinen bir şeydir.

Açıklama: İbarede geçen “bi-eshâ’e” kelimesindeki “bâ” harf-i cerrinin ilim ve irade kelimeleriyle alakalı olduğu ve “bir şeyi bilmek ve istemek” anlamında kullanıldığı ve çeviride bu müteallakların tespitinde problem olduğu görülmektedir. Arapça metne eklenen “[illâ bihimâ]” ilavesinin gereksiz olduğu ve anlamı bozduğu da ifade edilmelidir.

(31)

Arapça metin:

ولو لم يبطل القول بالمؤلف [في حق الله] لما يدل ظاهره على فعل به؛ إذ لو بطل [هذا الحكم] ليبطل القول بموجود بذاته في الأزل. ولو كان كذلك ليجوز القول [فيه تعالى] بطول / وجسد ولون وطعم ونحو ذلك. (s. 104)

Türkçe çeviri: Şayet Allah hakkında bileşik olduğu farzedilse bile yine de O’na nisbet edilecek bileşik kavramının zâhiri kendisinde herhangi bir fiile delalet etmezdi. Şayet bizim bu hükmümüz yanlışsa ezelde bizatihi var olan bir mevcuttan söz etmek de yanlış olur (çünkü bileşik olan şey ezeli ve bizatihi mevcut olmaz). Eğer durum iddia edildiği gibi olsaydı, O’nun için uzunluk, ceset, renk, tat ve benze-

ri şeylerden de söz etmek imkân dâhiline girerdi.. (s. 92)

Teklif edilen çeviri: Allah hakkında “bileşik” lafzı kullanılsaydı –zira bitişik lafzının zâhiri O’nun kendi fiili ile bitişik olduğuna delalet etmektedir, çünkü bu O’nun kendi fiiliyle olmasa ezelde bizatihi var olan bir mevcuttan söz etmek yanlış olurdu–; evet böyle olsaydı, O’nun için uzunluk, ceset, renk, tat ve benzeri şeylerden de söz etmek imkân dâhiline girerdi...

Açıklama: Cümle-i mu‘tarızaların tespitinde merhûm hocamızın farklı düşündüğü görülmektedir.

(32)

Arapça metin:

إذ أنشأ غير شيء [واحد] ثم أفناه. (s. 108)

Türkçe çeviri: Yine, Allah Teâlâ birden çok şeyi yaratmış...(s. 98)

Teklif edilen çeviri: Allah Teâlâ var olmayan şeyi yaratmış...

Açıklama: “Ğayra şey’in” ibâresindeki “şey” kelimesinin “mevcut” anlamında kullanıldığı, dolayısıyla “ğayra şey’in”in “mevcut olmayan” anlamında olduğu gözden kaçmıştır. Dolayısıyla “vâhid” ilavesinin fazlalık olduğu da ifade edilmelidir.

(33)

Arapça metin:

كذلك، قول من قال: "كان الله ولا خلق، ثم كان الخلق بلا تكوين، هو غير الخلق" كقول من ذكر - بلا غير المضاف إليه - العالم. (s. 110)

Türkçe çeviri: “Ezelde Allah vardı fakat yaratma (veya yaratıklar) yoktu, sonra tekvinin aracılığı bahis konusu olmaksızın yaratıklar vücut buldu, zaten tekvin yaratılmışın (mukevvenin) gayridir” diyen kimsenin sözü, kainatı, nisbet edileceği yaratıcısını söze katmadan zikreden kimsenin sözü gibidir (s. 99).

Teklif edilen çeviri: Ezelde Allah vardı, fakat yaratıklar yoktu, sonra yaratıklardan başka olan bir tekvin bahis konusu olmaksızın yaratıklar vücut buldu” diyen kimsenin sözü, kainatı, nisbet edileceği yaratıcısını söze katmadan zikreden kimsenin sözü gibidir.

Açıklama: “Halk” kelimesinin yaratıklar anlamında kullanıldığı anlaşılmamış; sıfat cümlesi müstakil bir cümle olarak alınmıştır. Zira “huve ğayru halkin” ifadesi, “tekvîn” kelimesini açıklayan bir sıfat cümlesidir.

(34)

Arapça metin:

على أن قول / من نسب [الخلق] إلى الطبايع والأغذية أحق - إذ في ذلك إثبات أمر كان به غيرها -

من قول من يجعل الخلق لله بعد أن لم يكن بلا شيء من الله سوى كون الخلق. (s. 110)

Türkçe çeviri: Bunlarsa ezelde bulunmayan yaratmayı, bu yaratmanın oluşumundan başka hiçbir ilahî sıfattan söz etmeden Allah'a izafe etmektedirler (s. 99-100).

Teklif edilen çeviri: Bunlarsa ezelde var olmayan yaratıkları, bu yaratıkların varlığa gelmesinden başka hiçbir ilahî müdahaleden söz etmeksizin Allah'a izafe etmektedirler.

Açıklama: "Halk" kelimesi burada da "yaratma" olarak anlaşılmış ve çevrilmiş; doğrusu "yaratıklar" olacaktır. Çünkü burada Mâturîdî'nin söz konusu ettiği mesele Mu'tezile'nin tekvin sıfatının ezeliyetini kabul etmemesini, Allah'ın âlemin varlığa gelişinde dahli ve fiili olma imkânını ortadan kaldırmak olarak anlamakta, dolayısıyla Allah'tan hâsıl olan tek şeyin âlemin varlığa gelişi olmaktadır. Ancak bu varlığa gelişte Tanrı'nın tekvini söz konusu değildir.

(35)

Arapça metin:

إذا لم يذكر وقت المفعول به يومئذ قدم المفعول أو الجهل به في غير وقته. (s. 111)

Türkçe çeviri: ...yahut da zamanının Allah tarafından bilinmeyip vakti dışında zannedildiğini çağırıştırır. (s. 101)

Teklif edilen çeviri: ...yahut da onu zamanının dışında [yani vakti gelmeden önce] bilmemesini çağırıştırır.

Açıklama: Burada basit bir yanlış anlama söz konusudur.

(36)

Arapça metin:

والأصل أن الذي لا يعدو الواقع بفعله وقت الوصف له بالفعل [فله] وصفٌ عجزٍ، والذي يعدوه ويقع عنده [فله] وصفٌ قُدرة؛ كمن / يكون منه فعل الشيء وضدّه المتكّن منه، إنه أتمّ من جهة فعله وأجذ.

(s. 111-112)

Türkçe çeviri: Konunun nirengi noktası şudur ki bir fiili gerçekleştirmekle vasıflanan kimsenin, fiili ile halihazırda aşamaması (gerçekleştirmeden önce ona tam yetenekli olmaması) onun için bir acz belirtisi sayılır, halihazırda aşip fiilin, vakti gelince vâki olduğu kişi ise kudretle nitelenmiş demektir. Bu durum, hem bizzat bir şeyin hem de imkân dâhilinde bulunan zıddının kendisinden sâdir olabileceği kimseye benzer...(s. 102).

Teklif edilen çeviri: Konunun nirengi noktası şudur ki bir fiili sadece gerçekleştirdiği vakitte gerçekleştirebilen kimse için o fiili icrâ ettiği sırada acizlik söz konusudur; buna karşılık o vakit dışına da çıkabilen ve kendisinde kudret vasfı gerçekle-

şen kimse, hem bizzat bir şeyin hem de imkân dâhilinde bulunan zıddının kendisinden sâdir olabileceği kimseye benzer...

Açıklama: Bu alıntıda problem, genel olarak cümle bağlantılarının tespitindedir. İki “lehû” ilavesinin gereksiz olduğu ve anlamı bozduğu ilave edilmelidir. Son olarak “fi’lu’ş-şey’i ve zıdduhû” yerine, fi’lu’ş-şey’i ve ziddihî” olmalıdır.

(37)

Arapça metin:

وأيضاً إن الذي قالوا أمانة العجز، إذ لا يقدر العبد على ما لا يتحقق مفعوله معه، كما لا يقدر عليه دون استعمال نفسه بالتحريك والتسكين. ولا قوة إلا بالله. (s. 112)

Türkçe çeviri: Yine, onların ileri sürdüğü görüş (tekvin sıfatının veya ezeliyetinin reddi) bir acz belirtisinin dile getirilişidir, çünkü kul, sonucu (mef’ûl) beraberinde bulunmayan bir fiile güç yetiremediği gibi harekete geçirmek veya durdurmak gibi bedenini kullanmadan da iş yapmaya muktedir değildir (s. 103).

Teklif edilen çeviri: Asıl onların ileri sürdüğü görüş (yani, “mükevven olmadan tekvin acizliktir” görüşü) acizlik alâmetidir, çünkü kul, sonucu (mef’ûl) beraberinde bulunmayan bir fiile güç yetiremediği gibi harekete geçirmek veya durdurmak gibi bedenini kullanmadan da iş yapmaya muktedir değildir (s. 103).

Açıklama: Arapça “innellezî kâlû” ifadesiyle kastedilen görüş bir önceki sayfada geçen “fe-in kîle: fi’t-tekvini ve lâ-mukevvene isbâtu’l-’aczi (Bir mükevven olmaksızın tekvini gündeme getirmek Allah’a acz nisbet etmek anlamına gelir.)” görüşüdür. Nitekim “çünkü kul, sonucu (mef’ûl) beraberinde bulunmayan bir fiile güç yetiremez...” ifadesi bunu açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Türkçe çevirideki parantez içindeki kısım değiştirilmeli, Arapça metindeki 12. dipnotta da benzer bir değişiklik yapılmalıdır.

(38)

Arapça metin:

إذ كل شيء على جهة بنفسه لا يحتمل التغير ما دامت نفسه. (s. 125)

Türkçe çeviri: Çünkü her şey öz yapısıyla baş başa olup (dıştan bir tesir olmadan) kendi başına değişmeye müsait değildir (s. 119).

Teklif edilen çeviri: Çünkü özü itibarıyla tek bir yön / gidiş üzere olan şey, kendisi olarak kaldığı müddetçe değişimi kabul etmez.

Açıklama: Cümlelerin bağlantı noktası yanlış tespit edilmiştir.

(39)

Arapça metin:

مما كان به معاش أحدٍ وما له المعاش. (s. 125)

Türkçe çeviri: ...zira bu konumlara ya bunlara sahip olanın veya başkalarının hayatı bağlı bulunmaktadır.

Teklif edilen çeviri: ...kendisiyle birisinin geçiminin sağlandığı, ama kendisinin geçimi olmayan şeyler cinsinden...

Açıklama: Merhûm hocamızın ibâreyi farklı anlaması, aşağıdaki Arapça ibarede kalın harflerle yazılmış olan “mâ nâfiye”nin, mevsûliye olarak alınmasından kaynaklanmaktadır: “Mimmâ kâne bihî ma’âşu ehadin ve mâ lehû'l-ma’âşu.”

(40)

Arapça metin:

وبعد، لو خُلِّيَ بين عقل الخلق وأعمهم تدبيراً وبين تقدير أحواله وأفعاله من الزمان والمكان فيما لطف منها لما احتمل وسعه، فمن دونه أحق. (s. 126)

Türkçe çeviri: Düşünelim ki yaratılmışların en akıllısı ve yönetme gücü en muazzam olan biri, zaman ve mekâna nisbetleri ve en ince yönleriyle birlikte kendi hal ve fiilleriyle başbaşa bırakılsa onun gücü bu işin üstesinden gelemeyecektir (s. 120).

Teklif edilen çeviri: Düşünelim ki yaratılmışların en akıllısı ve yönetme gücü en muazzam olan biri, zaman ve mekâna nisbetleri ve en ince yönleriyle birlikte kendi hal ve fiillerini **takdir etme işiyle** başbaşa bırakılsa onun gücü bu işin üstesinden gelemeyecektir.

Açıklama: Kalın harflerle yazdığımız “takdîr” kelimesi gözden kaçmıştır.

(41)

Arapça metin:

فإما أن كان العالم بها بأن اعترضت بها العوارض وانقلبت بجوهرها عما كانت عليه فصارت إلى هذه الحاجات والشهوات. (s. 126)

Türkçe çeviri: a) Ya birçok ârızî özelliğe sahne teşkil etmiş, temel yapısından ayrılarak (tabiatta gözlenen) ihtiyaç ve istek mekanizmasına intikal etmiş olur;

Teklif edilen çeviri: a) Ya âlem o temel maddenin birçok ârızî özelliğe sahne teşkil etmesi, temel yapısından ayrılarak (tabiatta gözlenen) ihtiyaç ve istek mekanizmasına intikal etmesi neticesinde o temel madde ile var olmuştur;

Açıklama: Cümlelerin başındaki “fe-immâ en kâne'l-âlemu bihâ” kısmı gözden kaçmış görünmektedir.

(42)

Arapça metin:

وكذلك يلزم القرامطة - في قولهم: إن المبدع الأول فيه جميع العالم مبروزا تستمد منه النفس الكل

فتمد الهيولى ومنه تركيب العالم - أن يتلف الأول. (s. 127)

Türkçe çeviri: Aynı şekilde, bütün tabiatın **ilk yaratıcıda (mübdi'-i evvel)** mevcut olduğunu, nefsi küllün ondan alıp heyûlâyı desteklediğini ve tabiatın bundan oluştuğunu ileri süren Karmatîler'in bu görüşleri...çerçevesinde de "ilk"ın ortadan kalkması gerekir (s. 121).

Teklif edilen çeviri: Aynı şekilde, bütün tabiatın **ilk yaratılmışta (mübde'-i evvel)** mevcut olduğunu, nefsi küllün ondan alıp heyûlâyı desteklediğini ve tabiatın bundan oluştuğunu ileri süren Karmatîler'in bu görüşleri çerçevesinde de "ilk"ın ortadan kalkması gerekir.

Açıklama: "El-mübde' el-evvel", Yeniplatoncu sudûr nazariyesinde Bir'den sudûr eden ve dolayısıyla ilk yaratılmış şeydir. Bu yüzden ism-i fâil "mübdi'-i evvel" değil, ism-i mef'ûl "mübde'-i evvel" formunda okunmalı, dolayısıyla "ilk yaratıcı" değil, "ilk yaratılmış" şeklinde çevrilmelidir.

(43)

Arapça metin:

وإذا ثبت هذا ثبت جميع ما بيئاً من الحوادث والحاجات التي هي الأدلة للحدث لذلك الأصل، إذ صار محتملاً للتلف والفناء. وذلك أيضاً يلزم القرامطة، إذ يجعلونه أدياً وإن كانوا يقولون: كان بعد أن لم يكن / بالإبداع. (s. 127)

Türkçe çeviri: Buraya kadar zikrettiklerimizin doğruluğu sabit olunca, taraftarlarınca ileri sürülen temel maddenin (asıl) yaratılmışlığa delil oluşturduğunu söylediğimiz "sonradan oluşumlar ve ihtiyaçlar"ın da hepsi aynı şekilde sübût bulur. Çünkü temel madde telef olma ve fenâ bulma özelliği taşımaktadır. Aynı sonuç Karmatîler için de kaçınılmaz durumdadır. Zira onlar **asıl** için "Yok iken ibdâ' suretiyle vücut bulmuştur" diyorlarsa da onu ebedi kabul etmektedirler (s. 122).

Teklif edilen çeviri: Buraya kadar zikrettiklerimizin doğruluğu sabit olunca, yaratılmışlığa delil oluşturduğunu söylediğimiz "sonradan oluşumlar ve ihtiyaçlar"ın hepsi o temel madde (asıl) için de aynı şekilde sübût bulur. Çünkü temel madde telef olma ve fenâ bulma özelliğini taşır hale gelmiştir. Aynı sonuç Karmatîler için de kaçınılmaz durumdadır. Zira onlar **ilk yaratılmış / mübde'** için "Yok iken ibdâ' suretiyle vücut bulmuştur" diyorlarsa da onu ebedi kabul etmektedirler.

Açıklama: Bu bölümde cümlelerin bağlantı noktalarını ve zamirlerin merciini tespit problemi görülmektedir. "Asıl" veya ilk madde Aristocular veya heyûlâcılar için söz konusudur, Karmatîler sudûr nazariyesini benimsedikleri için onlarla ilgili olarak "asıl" değil, "ilk yaratılmış" terimi kullanılmalıdır.

(44)

Arapça metin: (s. 128). أو مُبْدِعاً.

Türkçe çeviri: El-mübdi' (s. 123).

Teklif edilen çeviri: El-mübde'.

Açıklama: Bkz. 42. madde.

(45)

Arapça metin:

إن الله كان بذاته ولم يكن العالم ولا شيء منه، ثم كان العالم من غير أن كان منه إليه معنى به كان؛ لأن الإرادة عندهم هي العالم وكذلك التكوين، فكان العالم / لا معنى منه إليه به كان. ثم صيره دليلاً عليه على القول بما ذكرت. فأما أن كذبوا بجعله دليلاً ويقولهم أن لم يكن منه غير [علمه] كونه بعد أن لم يكن. ومذهبهم أن العلم يكون شيء لا يُوجب تكوينه، والقَدَم لا يوجب كونه به. (s. 152)

Türkçe çeviri: Ezelde âlem ve onun herhangi bir parçası yokken Allah zâtıyla vardı. Sonra Allah'tan gelip de sayesinde var olacağı bir tesir (mâna) olmaksızın âlem vücut buldu. Çünkü Mu'tezile'ye göre ilâhî irade **âlim** sıfatından ibarettir, tekvin de. Şu halde âlem O'ndan gelen herhangi bir tesir olmaksızın vücut bulmuştur. Bununla beraber Mu'tezile âlemi -yukarıda zikrettiğim açıklamalarına dayanarak- Allah'ın varlığı için bir delil kabul etmişlerdir. Onların âlemi delil kabul edişleri, "onun mevcudiyetine ezelde yokken bilâhare var olacağını bilmekten başka Allah'ın bir tesiri bulunmadığı" tarzındaki telakkileriyle karşılaştırdığında bu noktada yalan söyledikleri ortaya çıkar. Mu'tezile ekolüne göre bir şeyi bilmek onu yaratmayı gerektirmez, kadîm oluş da bunu gerektirmez (s. 152-153).

Teklif edilen çeviri: Ezelde âlem ve onun herhangi bir parçası yokken Allah zâtıyla vardı. Sonra Allah'tan gelip de sayesinde var olacağı bir tesir (mâna) olmaksızın âlem vücut buldu. Çünkü Mu'tezile'ye göre irade ve aynı şekilde tekvin, **âlem-den** ibarettir. Şu halde âlem O'ndan gelen herhangi bir tesir olmaksızın vücut bulmuştur. Bununla beraber Mu'tezile âlemi -yukarıda zikrettiğim açıklamalarına dayanarak- Allah'ın varlığı için bir delil kabul etmişlerdir. Onların yalanlarına gelince, bu onların bir yandan Allah'ın varlığına âlemi delil saymaları diğer yandan da [âlemin varlığına geliş süreci ile ilgili olarak] Allah'tan, âlemin yokken varlığa gelmesinden başka bir şey hâsıl olmadığını söylemeleridir. Oysa Mu'tezile mezhebine göre Allah'ın âlemin varlığa geldiğini bilmesi Allah'ın onu yaratmış olmasını gerektirmez, yine Allah'ın kadîm oluşu âlemin onun sayesinde var olmasını gerektirmez.

Açıklama: Bu alıntıda ilk olarak "âlem" olması gereken kelime "âlim" olarak okunmuş, bu okuyuş sebebiyle sonraki cümlelerin anlamı şekillenmeyince "ilmihî" kelimesi ilave edilmiştir. Oysa burada daha önce de birkaç kez geçen Mu'tezile'nin tekvin-ilahî sıfatlar ilişkisi anlayışdır: Mâturîdî, Mu'tezile'nin Allah'ın tekvin sıfatına ezelde sahip olduğu anlayışını reddettiği ve mükevvenden ayrı bir tekvin fikrini ka-

bul etmediği için onlara göre Allah'tan âlemin ortaya çıkışı sırasında tek husûl eden şeyin âlemin varlığı geldiğini bilmesi ve âlemden önce var olması olduğunu söyler. Ancak Mu'tezile'ye göre, der Mâturîdî, bir şeyin diğer bir şeyin varlığına gelişine şahitlik etmesi veya diğer şeyden önce var olması, onu var edenin kendisi olduğunu kanıtlamaz. Bu durum Tanrı-âlem ilişkisi ile ilgili olarak da geçerlidir.

Ayrıca Arapça metinde “âlim” olarak zapt edilen kelime “âlem” yapılmalı, “il-mihî” ilavesi çıkarılmalı ve “lem yekun minhu ğayra” olarak zapt edilen kelime “ğayru” olarak değiştirilmelidir, çünkü burada “lem yekun” nâkis fiil olarak değil, tam fiil olarak kullanılmıştır, dolayısıyla “ğayr” kelimesi onun haberi değil, fâilidir.

(46)

Arapça metin:

ولكن لما احتملت تلك الأسماء خروج المُسَمَّى بها على المعروفين من المسمين بها جاز مجيئهم بها مع قوله: {ليس كمثل شيء وهو السميع البصير} (s. 160)

Türkçe çeviri: Ne var ki ilahî isimlerle nitelenen zâtın bu isimleri, kullananlarca bilinen beşeri mânalar taşıma ihtimali varit olduğundan, peygamberlerin, bu tür isimleri şu ilahî beyanla birlikte sunması münasip olmuştur: “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.” (s. 162)

Teklif edilen çeviri: Ne var ki bu isimler, onlarla isimlenen zâtın, onlarla isimlendiği bilinen başkaları cümlesinden çıkma ihtimali varit olduğundan, peygamberlerin, bu tür isimleri şu ilahî beyanla birlikte sunması münasip olmuştur: “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.”

Açıklama: Bu alıntıda temel problem Arapça metinde 16. dipnotta belirtilen “nüsha farklılığı”nın dikkate alınmamış olmasıdır. Doğrusu 16. dipnot teknik olarak da problemlidir, çünkü “ك م” olarak gösterilen kısaltma, Arapça metinde s. 60'daki “İhtisârât (Kısaltmalar)” başlığı altında yer almaz. Sanırsız bu kısaltmanın doğrusu “ك ه”dir ve daktiloğrafın zühûlu eseri “ك م” şeklinde yazılmıştır. “ك ه” ise, yazma *Kitâbu't-Tevhîd* nüshasının hâmişine işaret etmektedir.

Bu noktada *Kitâbu't-Tevhîd*'in tek bir yazma nüshası olmasına rağmen nasıl olup da “nüsha farklılığı”ndan söz ettiğimize dair okuyucunun zihninde oluşabilecek istifhâmî izâle etmek maksadıyla, Arapça metnin 60. sayfasında yer alan “İhtisârât (Kısaltmalar)” bölümünde işaret edilen açıklamalara burada yer vermek istiyoruz:

(1) صح ه = Yazma nüshanın hâmişinde geçen tashih.

(2) ك = *Kitâbu't-Tevhîd*'in Cambridge Üniversitesi Kütüphanesindeki yazma nüshası

(3) ك ه = Bu yazma nüshanın hâmişi.

(4) م = Kitâbu't-Tevhîd'in Huleyf baskısı. Muhakkıklar bu baskıyı sanki bir başka yazma nüshaymış gibi değerlendirmişlerdir.

(5) م ه = Huleyf baskısının dipnotu.

Bu açıklamalardan sonra asıl konumuza dönecek olursak; sayfa 160, dipnot 16'da "alâ" harf-i cerri yerine "an" harf-i cerri geçmektedir. Bu harf-i cer değişikliği yapıldığında anlam tam olarak şekillenmektedir. İkinci olarak "müsemmeyna" kelimesi de merhûm mütercim ve muhakkık hocalarımıza problem çıkarmıştır. Şöyle ki bilindiği gibi Arapçada bazen ism-i fâil ve ism-i mef'ûllerin imlâsı aynıdır. Burada da "müsemmeyna" kelimesinin aslı, ism-i mef'ûl olan "müsemmâ" kelimesinin çoğulu olan "müsemmevne"dir. Ama kelime muzafun ileyh olduğu için mecrûr olmuş ve Arapça sarf kuralları gereği vâv yâ'ya kalbolmuş ve kelime "müsemmeyne" haline gelmiştir. Ama Arapça imlâda "musemmîne" ve "musemmeyne" kelimeleri aynı şekilde yazılmaktadır. Oysa birincisi ism-i fâil olup "isimlendirenler", ikincisi ise ismi mef'ûl olup "isimlendirilenler" veya "isimlenenler" anlamına gelmektedir. Bu yüzden, kelimeye "o isimlerle isimlenenler" şeklinde ism-i mef'ûl anlamı verilmesi gerekirken, zannımıza göre imlâdaki benzerlik sebebiyle, "bu isimleri kullananlar" şeklinde ism-i fâ'il anlamı verilmiştir.

İmâm'ımız Mâtürîdî'ye hürmetimiz tam olmakla birlikte, bu Arapça ibârenin kurgusunun garip olduğunu ifade edelim. Son olarak, Arapça metinde 17. dipnottaki açıklamanın değiştirilmesi gerekmektedir.

(47)

Arapça metin:

فلا بد من تحقيق المعنى الذي / في الشاهد دليله؛ إذ لا وجه لمعرفته إلا به. (s. 161)

Türkçe çeviri: Şu halde tabiatın mevcudiyeti için -duyulur âlemdeki benzerinde olduğu gibi- (ilâhî isim ve sıfat türünden) bir mânanın etkinliğini kabul etmek gerekmektedir; çünkü tabiatın onsuz tanınması mümkün değildir (s. 162).

Teklif edilen çeviri: Şu halde delili duyulur âlemde olan mânanın [yani ilahî ismin] varlığını kabul etmek gerekir, çünkü o mâna olmadan O'nu (Allah'ı) tanımak mümkün değildir.

Açıklama: Bu alıntıda cümlelerin bağlantı noktalarını ve zamirin merciini tespitte sıkıntı yaşanmıştır.

(48)

Arapça metin:

وقالت الباطنية، وهم الذين يصرفون المذكور من الأسماء إلى المبدع الأول والثاني نحو العقل

والنفس، ويجعلون كل العالم مبروزاً في العقل، تستمد منه النفس فيمد الهيولى. (s. 161)

Türkçe çeviri: Bâtîniyye de bu konuda görüş beyan etmiştir. Onlar sözü edilen isimleri ilk yaratıcıya (mübdi'-i evvel) ve ikinciye nisbet ederler (s. 162)...

Teklif edilen çeviri: Bâtîniyye de bu konuda görüş beyan etmiştir. Onlar sözü edilen isimleri ilk yaratılmışı (mübde'-i evvel) ve ikinciye nisbet ederler...

Açıklama: Mübde'-i evvel kelimesi yanlışlıkla mübdi'-i evvel olarak okunmuş ve "ilk yaratılmış" anlamı verilmesi gerekirken "ilk yaratıcı" anlamı verilmiştir.

(49)

Arapça metin:

ثم زعموا أن له اسما من غيره نحو المبدع بإبداع هو علة لمبدع هو العال لا المعلول ولا العلة؛ لأن كل معلول يجوز أن يصير علة بحال. (s. 162)

Türkçe çeviri: Bâtîniyye Allah'ın lafza-i celâlden başka da ismi olduğunu kabul etmiştir ki bunlardan biri "mübdi'"dir. Onlara göre bu isim mübdi' için illet teşkil eden "ibdâ'" ile fonksiyoner olur ve mübdi' ma'lûl veya illet olmayıp illeti icat eden-dir ('âll), zira her ma'lûlün başka bir durumda illet olması mümkündür (s. 163).

Teklif edilen çeviri: Bâtîniyye Allah'ın Kendisi dışından da ismi olduğunu kabul etmiştir ki bunlardan biri "mübdi'"dir. Onlara göre bu isim mübde' için illet teşkil eden "ibdâ'" ile fonksiyoner olur ve mübdi' ma'lûl veya illet olmayıp illeti icat eden-dir ('âll), zira her ma'lûlün başka bir durumda illet olması mümkündür.

Açıklama: Bkz. 42. ve 48. maddelerde geçen açıklamalar.

(50)

Arapça metin:

فيقال / له إذ جعل اسمه من غيره: أكان ما حَقَّق له [من] غيره ذلك الاسم أو سَمَّى [هو]؟ فإن قال: لا، له أن يسمِّي ما شاء من الأعيان والعلة والمعلول؛ إذ بغيره استحق، لأنه كذلك يقول: كان ولا علة ولا معلول؛ فإذا هو قول كان بحق المجاز لا بالحقيقة بالضرورة، فأوجب هذا الاسم له غيره من غير أن كان منه ما استوجب. (s. 162)

Türkçe çeviri: Allah'a zatı dışında isim nisbet eden Bâtînî'ye sorulur: Zât-ı ilâhiyenin dışından O'na nisbet ettiği o isim kendisine mi aitti, yoksa onun izâfe ettiği bir isim miydi? Eğer: Hayır, kendisine ait değildi, der ve zat dışından olsun, illet veya ma'lûl olsun dilediği ile O'nu isimlendirebileceğini, zira zatı dışında bir sebeple bu tür isimlere hak kazandığım iddia ederse -çünkü Bâtînî "Allah vardı fakat illet de ma'lûl de yoktu" demektedir- bu takdirde Allah'a mübdi' isminin nisbet edi-lişi hakikat değil, zorunlu olarak mecaz yoluyla vâki olmuştur (s. 164).

Teklif edilen çeviri: Allah'a zatı dışında isim nisbet eden Bâtînî'ye sorulur: Al-

lah'tan başkasının O'na nisbet ettiği isim zâtî isim midir, yoksa kendisinin izâfe ettiği bir isim midir? Eğer: “Hayır” derse, zat dışından olsun, illet veya ma'lûl olsun dediği ile O'nu isimlendirebilir, zira zatı dışında bir sebeple bu tür isimlere hak kazanmıştır, çünkü Bâtînî “Allah vardı fakat illet de ma'lûl de yoktu” demektedir. Bu takdirde Allah'a mübdi' isminin nisbet edilişi hakikat değil, zorunlu olarak mecaz yoluyla vâki olmuştur.

Açıklama: Bu paragraftaki problem, Arapça metinde 6. dipnottaki nüsha farklılığını dikkate almamak ve cümlede bağlantı yerini doğru tespit edememek olarak ifade edilebilir. “Min” harf-i cerrinin ilavesi anlamı bozmaktadır, çünkü bu takdirde anlam “Zât-ı ilâhiyenin dışından O'na nisbet ettiği o isim kendisine mi aitti, yoksa onun izâfe ettiği bir isim miydi?” olarak şekillenmektedir. Ancak bu durumda Bâtînî'ye sorulan soru mantıksız hale gelmektedir. Zira soruda hem söz konusu ismin Zât-ı ilâhiyenin dışından olduğu söylenmekte hem de Zât'ın Kendisine mi ait yoksa Bâtînî mi onu nispet etmiştir, diye sorulmaktadır. İsim Zât-ı ilâhiyenin dışından ise onun Kendinden mi Bâtînî'den mi diye sorulması anlamsızdır. Dolayısıyla bu kısmın “Allah'tan başkasının O'na nisbet ettiği isim” şeklinde anlaşılması gerekir. Ayrıca “zâlike'l-ism” ifadesi ile daha önce zikredilen “zâtî isim” kastedilmektedir. Son olarak, Bâtînî'nin “hayır” cevabından sonraki kısım Mâturîdî'ye aitken merhûm hocamız Bâtînî'ye ait olarak çevirmiştir.

(51)

Arapça metin:

(s. 179) ومنهم من لا يرى أصله الأربع من الطبائع، ولكن لكل جوهر أصل، والطبائع دخيلة فيه.

Türkçe çeviri: Bazıları da cevherin (madde) tabiatlardan ibaret olan dört aslını kabul etmeyip her cevherin bir aslının bulunduğunu ve tabiatlarının buna bilâhare eklendiğini söylemiştir (s. 185).

Teklif edilen çeviri: Bazıları da cevherin (madde) aslını dört tabiat olarak kabul etmeyip her cevherin bir aslının bulunduğunu ve tabiatlarının buna bilâhare eklendiğini söylemiştir.

Açıklama: Bu cümlede problem iki mef'ûl alan fiillerden olan “re'â”nın anlaşılması ile bağlantılıdır. “...Lâ yerâ aslahû el-erba'a mine't-tabâ'i” ibaresinin çevirisinde, “el-erba'a” kelimesi “aslahû” kelimesinin sıfatı olarak alınmıştır. Ancak bu tercih hem gramer hem de anlam yönünden isabetli değildir. Zira ibâre çeviride anlaşıldığı gibi sıfat olarak gelseydi, hem “asl” kelimesi tekil değil çoğul, hem de “erba'a” kelimesi müzekker değil müennes gelirdi, yani “usûlehû el-erba'ata” şeklinde olurdu. Dolayısıyla gramatik olarak uygun olan “aslehû”yu birinci mef'ûl, “el-erba'a”yı da ikinci mef'ûl yapmaktır.

(52)

Arapça metin:

وأما أصحاب الطبائع فإن الطابع مقهور لا يقدر على الامتناع عما طبع عليه، بل يقدر غير كل ذي طبع أن يمنع إياه عن توليده. فثبت أن عمله لغيره ما يعمل؛ إذ قد يمنع بغيره عن العمل. / ولو كان بنفسه يعمل ذلك ما احتمل ما دامت نفسه؛ مع ما إذ كان لا يمتنع من عمل ثبت أنه مقهور تحت قاهر علم.

ثم كل ذي طبع لا يعمل في شيء بطبعه إلا أن يكون الآخر مجعولاً بحيث يقبل ذلك، نحو الشيء الذي [لا] يتأذى لا يؤذيه الفعل الذي في غيره مؤذ؛ وكذلك المؤلم والمؤلم؛ وكذلك الأصابع. وليس عمل الطبع أن يجعل شيئاً بحيث يقبل طبعه أو يباين ويتأثر به، فثبت به كون غير الطبائع. (s. 184)

Türkçe çeviri: Tabiatçılarının tenkidine gelince, bir şeyin yapısal kuruluşu (tabiatı) mahkum pozisyonunda olup, şey sahip kılındığı bu özelliğine karşı direnemez; buna mukabil yapısal özelliğe mahkum olmayan her varlık onun fonksiyoner olmasını önleyebilir. Şu halde böylesinin başkasını etkilemesi geçerli değildir, çünkü başkasının etkisiyle kendisinin fonksiyoner olması önlenilebilecektir. Şayet bizzat eylem gerçekleştirilebilir olsaydı zatı var olduğu sürece bundan alıkonma ihtimali bulunmazdı. Bununla birlikte fiilen bir iş görmekten geri kalamadığına göre kendisinin her şeye hâkim ve hakkıyla bilici bir varlığın tasarrufu altında bulunduğu ortaya çıkmış olur.

Yapısal özelliğe sahip bulunan (zû tab') her varlığın kendi yapısıyla herhangi bir şeyi etkileyebilmesi için o şeyin bu etkiyi kabul edebilecek bir konumda düzenlenmesi şarttır. Meselâ eziyet duymayan bir şeyi ele alalım, başkasının eziyet verici fiili onu incitmez; elem veya lezzet veren fiillerle boyalar da aynı konumdadır. Tab'ın fonksiyoner olması demek bir şeyi, kendisine vâki olan tesirleri tab'an kabul veya reddeder ve bundan etkilenir hale getirmek demek değildir (s. 191).

Teklif edilen çeviri: Tabiatçılarının tenkidine gelince, tabiatlı bir şey (tâbi') mahkum pozisyonunda olup tabiatından uzaklaşamaz; ama tabiatlı olmayan bir varlık, onu fiilde bulunmaktan alıkoyabilir. Şu halde tabiatlı varlığın başkası sebebiyle fiilde bulunması mümkün değildir, çünkü başkası sebebiyle fiilde bulunmaktan alıkonulabilmektedir. Eğer o kendi başına fiilde bulunuyor olsaydı, kendisi var olduğu müddetçe fiilden alıkonulma ihtimali olmazdı. Fiilde bulunmaktan geri kalmadığına göre, her şeye hâkim ve hakkıyla bilen bir varlığın tasarrufu altında olduğu ortaya çıkmış olur.

Tabiatlı bir varlığın tabiatıyla herhangi bir şeyi etkileyebilmesi için o şeyin bu etkiyi kabul edebilecek bir yapıda olması gerekir. Meselâ eziyet duymayan bir şeyi ele alalım; bir başkasına eziyet veren fiil onu incitmez; elem veya lezzet veren fiiller ve boyalar da aynı konumdadır. Tabiatın fiili, bir şeyi tabiatını kabul veya red ede-

cek ve ondan etkilenecek hale getirmesi değildir (s. 191).

Açıklama: Bu bölümde yaptığımız bütün değişiklik tekliflerinden emin olduğumuzu söyleyemeyiz. Ancak şu üç noktadan oldukça eminiz: (1) Mâturîdî'nin "tâbi" kelimesini "tabiat" değil, "tabiatlı varlık" anlamında kullandığını sonraki "zû tab" kullanımı ortaya koymaktadır. (2) "Lâ" nâfiyenin eklendiği cümle, "bir başkasına eziyet veren fiil onu incitmez" şeklinde anlaşılmalıdır. (3) Arapça metnin son cümlesinde geçen ibare, "yakbelu tab'ahû" şeklinde okunmalı, fâili "şey", mef'ûlü "tab'ahû" olmalıdır. Bu üçü dışında yaptığımız tekliflerden emin olmadığımızı ifade edelim.

(53)

Arapça metin:

مع ما كان لكل مجتمع الطبائع حاملٌ يحملها، [لكن] ليس هو لهن فيثبت بالضرورة وجودهن.

(s. 184)

Türkçe çeviri: Şu da var ki yapısal özellikleri uyumlu olan varlıkların her birini fonksiyoner kılan bir faktör vardır, ancak bu faktör söz konusu varlıkların (tabiatlar) kendi bünyelerine ait değildir ki bu sayede mevcudiyetleri kendi kendine gerçekleşmiş olsun (s. 192).

Teklif edilen çeviri: Kendisinde tabiatların birleştiği varlıkların o tabiatları taşıyan, ama tabiatlara ait olmayan bir taşıyıcısı vardır, böylece onların varlığı gerçekleşmiş olur.

Açıklama: Burada "hâmil (taşıyıcı)" kelimesi "'âmil" olarak, "yahmilu" kelimesi de "ya'melu" okunmuş ve anlam böyle verilmiştir.

(54)

Arapça metin:

فيكون في ذلك فناء العالم بنفسه، واستحالة القديم بذاته بأعراض قهرته وأفته مما لا قيام لها

بنفسها. (s. 216)

Türkçe çeviri: Bu telakki âlemin aslının fâniliğine götürdüğü gibi kendi başlarına varlıklarını hissettiremeyen **arzlarn** yenişine ve yok edişine mâruz kalan bizâtihî kadîmin de **imkânsızlığı** sonucunu doğurur (s. 233).

Teklif edilen çeviri: Bu telakki âlemin aslının fâniliğine götürdüğü gibi kendi başlarına varlıklarını hissettiremeyen **arazların** yenişine ve yok edişine mâruz kalan bizâtihî kadîmin de **değişmesi** sonucunu doğurur.

Açıklama: "İstihâle" kelimesi hem imkânsızlık hem de değişim / dönüşüm anlamına gelir. Burada birinci değil, ikinci anlamda alınmalıdır, çünkü bağlam heyûlânın dönüşümü ile ilgilidir.

(55)

Arapça metin:

مع ما يكون في الهيولى تلفها، فتصير هي بلا قوة التقلب، فيكون في ذلك إبطال العالم وتقلبه من حال إلى حال دائما. (s. 217)

Türkçe çeviri: Temel maddenin (tıynet) heyûlâ içinde yok olup gitmesi söz konusudur, bu durumda dönüştürme kuvveti diye bir şeyden söz edilemez, dolayısıyla da tabiatın düzeni bozulur (s. 234).

Teklif edilen çeviri: Kuvvetin heyûlâ içinde yok olup gitmesi söz konusudur, bu durumda heyûlâ dönüştürme kuvvetinden yoksun kalır, bu da âlemin iptal olmasına ve yine sürekli bir halden diğerine olan değişiminin iptal olmasına sebep olur.

Açıklama: Burada “Yekûnu fî'l-heyûlâ telefuhâ” ibaresinde “telefuhâ” kelimesindeki “hâ” zamiri kuvvete râci olmalıdır, çünkü bir sonraki cümlede “fe-tasîru hiye bilâ-kuvveti't-taklîb” denmektedir. “Tıynet” kelimesine baktığımızda bu kelimenin birkaç sayfa içinde zikrinin dahi geçmediği görülmektedir. Zamirin önce, ismin sonra gelmesi yaygın değilse dahi hiç vâki olmayan bir durum değildir; ayrıca “kuvvet”, “hâ” zamirinden hemen sonra gelmektedir. Daha da önemlisi “tıynet” ve “heyûlâ” kelimeleri eşanlamlıdır; daha doğrusu “tıynet”, Yunanca “heyûlâ” kelimesine karşılık teklif edilmiş “Arapça” kökenli bir kelimedir. Ayrıca İmâm'ımız tıynet ve heyûlâ kelimelerini aşağıdaki ibarede görüldüğü gibi anlamda kullanmaktadır: “يجب أن يكون أمر الطينة التي قالوا [بها] وأمر الهىولى كذلك، إذ هما الأصل لجميع العالم.” (Bkz. Arapça metin, s. 126, son satır.) Dolayısıyla “heyûlâ” içinde onunla aynı anlamda kullanılan “tıynet”in yok olup gitmesi mantıklı görünmemektedir.

Son olarak cümlenin sonu “fe-yekûnu fî zâlike ibtâlu'l-âlemi ve takallubihî min hâlin ilâ hâlin” şeklinde olmalı, “takallubihî” kelimesi “ibtâlu”ya atfedilmelidir.

(56)

Arapça metin:

مع وجود أمثالٍ فاسد فيما عنه تولده، فهو في أصله أشدُّ فساداً. (s. 218)

Türkçe çeviri: Gerçi heyûlânın oluşumunu sağlayan birçok yanlış örneğin bulunması mümkündür, fakat heyûlâ iddiası temelinden kâile alınamayacak kadar bozuktur (s. 235).

Teklif edilen çeviri: Âlemin kendisinden oluştuğu şeyle ilgili olarak benzer yanlış görüşler mevcut olmakla birlikte, heyûlâ iddiası aslı itibarıyla en bozuk olanıdır.

Açıklama: Bu alıntıda problem zamirlerin neye işaret ettiğini belirlemekle ilgilidir. “Fimâ ‘anhu tevelluduhû” ibaresinde, “anhu”daki “hû” zamiri kendinden önceki ism-i mevsûl “mâ”sına râcidir ve kastedilen anlam, âlemin kendisinden neşet ettiği asıldır. “Tevelluduhû”daki “hû” ise âleme işaret etmektedir. Merhûm hocamızın

çevirisi felsefi olarak da tutarlı gözükmemektedir. Zira çeviride “heyûlânın oluşumu”ndan bahsedilmektedir, oysa heyûlâ, metinde pek çok bağlamda ifade edildiği üzere, kadîmdir, dolayısıyla oluşumundan bahsedilemez; bilakis oluşuma, yani âlemin oluşumuna, kaynaklık edebilir.

(57)

Arapça metin:

وزعم محمد بن شبيب أنه يسمى القوة حركة. وفي روايته أنها لا توصف بما لا توصف به الهيولى. وقد ذكر عنه الإباء في الهيولى. فلا أدري أيصح ذا أو لا؟ إلا أنه سَمِيَ القوة حركة وهي فيه، فيبطل قوله: إن الهيولى لا يوصف بحركة إذ قد وصفه بها. (s. 218)

Türkçe çeviri: Muhammed bin Şebîb Aristo'nun kuvveti hareket diye isimlendirdiğini nakletmiştir. Yine onun nakline göre **hareket** heyûlânın vasıflandırılmayaacağı şeylerle nitelendirilemez. İbn Şebîb Aristo'nun, heyûlâ hakkında söylediklerinden bilâhare vazgeçtiğini de zikretmiştir. Artık bu rivayetin doğru olup olmadığını bilemem. Şu kadar var ki Aristo kuvvete hareket demiştir, **hareket** de heyûlâda mevcuttur. Buna göre “Heyûlâ hareketle nitelendirilemez” tarzındaki iddiası kökünden yıkılmış olur, çünkü bu son söz çerçevesinde heyûlâyı onunla nitelemektedir.

Teklif edilen çeviri: Muhammed bin Şebîb Aristo'nun kuvveti hareket diye isimlendirdiğini nakletmiştir. Yine onun nakline göre **kuvvet** heyûlânın vasıflandırılmayaacağı şeylerle nitelendirilemez. İbn Şebîb Aristo'nun, heyûlâ hakkında söylediklerinden bilâhare vazgeçtiğini de zikretmiştir. Artık bu rivayetin doğru olup olmadığını bilemem. Şu kadar var ki Aristo kuvvete hareket demiştir, **kuvvet** de heyûlâda mevcuttur. Buna göre “Heyûlâ hareketle nitelendirilemez” tarzındaki iddiası kökünden yıkılmış olur, çünkü bu son söz çerçevesinde heyûlâyı onunla nitelemektedir.

Açıklama: “Hâ” ve “hiye” zamirleri gramatik olarak hem mütercim hocamızın tercih ettiği gibi “hareket”e hem de bizim tercih ettiğimiz gibi “kuvvet”e işaret edebilir. Ancak mantıksal ve felsefi olarak söz konusu zamirin “kuvvet”e işaret etmesi gerekmektedir. *Kitâbu't-Tevhîd*'de pek çok bağlamda heyûlâda kuvvetin bulunduğu ifade edilmekte, ama heyûlâda hareketin varlığı sadece burada ve Aristo'ya aidiyeti tartışmalı bir görüş olarak söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla mantıksal olarak da, hareketin heyûlâdaki varlığı ancak kesin olan kuvvet üzerinden ispatlanabilmektedir.

(58)

Arapça metin:

وبهذا الفصل ناقضهم النظم، أنه إذا كان تقلب القوة الهيولى سبب حدوث الأعراض... (s. 218)

Türkçe çeviri: Bu noktada Nazzâm Aristo taraftarlarına eleştiri yönelterek şöyle demiştir: Kuvvetin **heyûlâya dönüştürülmesi** arazların oluşmasına sebep **tekil** etmişse...

Teklif edilen çeviri: Kuvvetin **heyûlâyı dönüştürmesi** arazların oluşmasına sebep **teşkil** etmişse...(s. 235)

Açıklama: Burada kuvvet heyûlâya dönüşmemekte, bilakis heyûlâyı dönüştürmektedir. Heyûlâ kadîm olduğu için bir başka şeyin heyûlâya dönüşmesi suretiyle varlığa gelmesi mümkün değildir.

(59)

Arapça metin:

[ف]ثبت أن ذلك ليس لتقلب القوة.(s. 219)

Türkçe çeviri: Şu halde arazların oluşması kuvvetin **heyûlâya dönüştürülmesiyle** değildir (s. 236).

Teklif edilen çeviri: Şu halde arazların oluşması kuvvetin **heyûlâyı dönüştürmesiyle** değildir.

Açıklama: Burada kuvvet dönüştürülen değil, dönüştüren faktör olmalıdır. Çünkü Mâturîdî “hiye'l-letî kallebet el-heyûlâ” ifadesiyle kuvvetin heyûlâyı dönüştürdüğünü açıkça ifade etmiştir. Bkz. Arapça metin, s. 217-218.

(60)

Arapça metin:

فيبطل قولهم في حدوث العالم بالإمتزاج وبتحرك النجوم، وتقلب القوة الهيولى؛ والهيولى والقوة جميعاً. (s. 219-220)

Türkçe çeviri: Bu takdirde onların tabiatın oluşmasıyla ilgili olarak ileri sürdükleri nurla zulmetin karışımı, yıldızların hareketi, **kuvvetin heyûlâya dönüştürülmesi** veya heyûlâ ile kuvvetin beraberce başka bir şeye dönüştürülmesi gibi görüşler temelsiz kalır.

Teklif edilen çeviri: Bu takdirde onların âlemin oluşmasıyla ilgili olarak ileri sürdükleri nurla zulmetin karışımı, yıldızların hareketi, **kuvvetin heyûlâyı dönüştürmesi** veya heyûlâ ile kuvvetin beraberce dönüştürülmesi gibi görüşler temelsiz kalır.

Açıklama: Bkz. 58. ve 59. maddedeki açıklamalar.

SONUÇ

Kitâbu't-Tevhîd'i ilk kez Fethullâh Huleyf 1970 yılında baskısını yapmış ve bu baskı ilim dünyasında büyük bir hüsn-i kabûl görmüştür. Ancak eserin tek bir yaz-

ma nüshasının olması ve mevcut nüshanın pek çok imlâ ve inşâ problemi içermesi sebebiyle yapılan ilk baskı, naşiri Huleyf'in de itiraf ettiği birtakım eksiklikler içermektedir. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi hocalarımız bu eksiklikleri gidermek ve daha sağlam bir metin oluşturmak arzusuyla Huleyf'in baskısına ve mevcut yazma nüshaya dayanarak yeni bir metin oluşturmuşlar; akabinde Bekir Topaloğlu bu nüshaya dayanarak metni Türkçeye çevirmiştir. Dolayısıyla metnin tahkiki ve çevirisi metne ilişkin aynı anlayışın ürünüdür.

Topaloğlu ve Aruçi, *Kitâbu't-Tevhîd*'in anlaşılmasını kolaylaştırmak maksadıyla başta kelimeleri harekelemek, mu'tarızâ cümleleri oluşturmak ve kelime ilaveleri yapmak suretiyle doğrudan metin üzerinde, zamirlerin mercilerini ve ism-i işaretlerin müşarûn ileyhlerini belirlemek ve bunlara dayalı olarak dipnotta açıklamalar yapmak suretiyle metne müdahil olmuşlardır. Bu müdahaleler, muhakkıklar metni doğru anladığında gayet faydalı olmakla birlikte, yanlış anlamaların yaşandığı yerlerde okuyucuyu metni doğru anlama fırsatından neredeyse mahrum bırakmaktadır. Metni, muhakkıklardan biri olan Bekir Topaloğlu Türkçeye çevirdiği için Arapça tahkikteki eksiklikler aynıyla Türkçe çeviriye yansımıştır. Dolayısıyla okuyucunun, *Kitâbu't-Tevhîd*'i ister Arapçasından ister Türkçesinden okusun, söz konusu bölümleri doğru anlaması oldukça zorlaşmaktadır. Bu yüzden metin mümkün olduğunca, muhakkıkların bu müdahale ve yönlendirmelerinden bağımsız bir şekilde okunmalıdır. Yine metin ve çeviri bir uzman veya uzmanlar grubu tarafından gözden geçirilmelidir.

Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi hocalarımız *Kitâbu't-Tevhîd*'i doğru anlamak ve Türkçeye doğru aktarmak için ellerinden gelen gayreti göstermişler, bunda da büyük oranda başarılı olmuşlardır. Dolayısıyla kendilerine düşen görevi fazlasıyla yerine getirmişlerdir. Bundan sonra yapılması gereken iş, gerek metindeki gerek çevirideki böylesi hataları ayıklamak ve Fethullah Huleyf ile birlikte üç muhakkığın ortak gayesi olarak, *Kitâbu't-Tevhîd*'i bir sonraki neşrinde daha mükemmel hale getirmektir.

Kaynakça

- » Dînânî, Ğulâmhuseyin İbrâhîm-i, *Mâcerâ-yı Fikr-i Felsefî Der Cihân-ı İslâm*, İntişârât-ı Tarh-ı Nev, 4. Baskı, Tahran 1385 Hicrî Şemsî / 2006 Miladî.
- » el-Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb, *el-Hudûd ve'r-Rusûm*, (*el-Mustalahu'l-Felsefî 'inde'l-'Arab*, ed. 'Abdulemîr el-A'sam, el-Hey'etu'l-Misriyye el-'Amme li'l-Kitâb, Kahire 1989, içinde).
- » el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir, Mektebetu'l-İrşâd, Beyrut ve İstanbul 2007.
- » el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, çvr. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Basım, İstanbul 2014.
- » Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 1. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- » Topaloğlu, Bekir, "Önsöz", (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, çvr. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Basım, İstanbul 2014 içinde).
- » Topaloğlu, Bekir-Aruçi, Muhammed, "'Amelunâ fi't-Tahkîk (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-*

Tevhîd, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir, Mektebetu'l-İrşâd, Beyrut, İstanbul, 2007 içinde).

EDEBİYATIMIZIN KLASİK DÖNEMİNDE AKSARAY ŞAİRLERİ VE AKSARAY'DA ŞİİR ORTAMI

*Murat AK**

Öz

Klasik dönemde Aksaray'da eser vermiş şairlerin en belirgin özelliği birçoğunun tasavvuf muhitlerinden çıkmış olmalarıdır. Bu dönemde şiirleri ile öne çıkan isimler çoğunlukla tasavvufi çevrelerin önemli şahsiyetleri olarak temâyüz ederler. Bu şairlerin çoğu şiir vadisinin dışında dinî ilimlerle uğraşmış, bu alanlarda da eserler vermişlerdir. İlim sahasının önde gelen isimleri de olan bu şairlerin bir kısmının Türkçe gibi Arapça ve Farsça'ya da hâkim oldukları görülmektedir. Klasik dönemde Aksaray'da yaşamış şairler tarafından tasavvufî düşünce temelinde, çoğunlukla sanat kaygısı güdülmeksizin telif edilen şiirler, dinî ve hikemî hakikatlerin aktarıldığı araçsal metinlerdir. Bununla birlikte yaşanan dönemin sosyal problemlerinin dile getirildiği şiirler de mevcuttur. Bu çalışmada klasik dönemde Aksaray'da yaşamış şairler ve eserleri ele alınmış, elde edilen bilgiler doğrultusunda Aksaray'daki şiir ortamına ilişkin genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Dönem, Aksaray, Şair, Şiir, Tasavvuf.

Aksaray Poets in Turkish Classical Poetry and Peotical Environment in Aksaray Abstract

Most prominent feature of poets who lived and composed in Aksaray is their relation with mystic circles. Many important poets in this era were prominent figures in these circles. These poets were also interested in religious sciences and they wrote books in these areas. It is known that some of these poets were writing poetry in

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muratak57@hotmail.com.

Persian and Arabic languages as well as Turkish. Poems written in classical period in Aksaray didn't mostly pursue artistic concerns but were instrumentals to transfer religious realities and wisdom. Besides, there are poems that express social problems of the era. In this paper, we will examine poets who lived in classical period in Aksaray and their poems and we will evaluate this information to present a general view of poetical environment in the city.

Keywords: Classical Period, Aksaray, Poet, Classical Poem, Mysticism.

GİRİŞ

Seyyah İbn-i Batûta 1331'deki Aksaray ziyaretinden sonra şehri, “*Burası Anadolu'nun en güzel şehirlerinden biridir. Her yandan akarsular ve bağlarla çevrilidir. Şehirden üç kanal geçer, bunlar evlerin içinden akar. Şehrin içinde üzüm bahçeleri, bağlar ve bostanlar vardır.*” cümleleriyle tavsif eder.¹ Bir diğer seyyah Evliya Çelebi, fethinden sonra Aksaray'ın nice büyük evliyalara ev sahipliği yaptığı için birçok tarihçi tarafından “Salihler yeri” şeklinde adlandırıldığını söyler. Kılıçarslan'a taht merkezi olarak yapılan saray uzaktan bembeyaz görüldüğü için, tahtın bulunduğu bu şehre Aksaray denmiştir.² Milattan önce III. bin yıla kadar tarihi götürülen Aksaray³, Türklerin egemenliğiyle İslamlaşmıştır. Anadolu Selçuklu devrinde II. Kılıçarslan'ın dinî, ticarî ve sosyal tesislerle yeniden kurduğu Aksaray, daha sonra Karmanoğulları hâkimiyetine girmiş, sonra da 1397'de Osmanlı topraklarına katılmıştır.

Bu çalışma XIII. ve XIX. yüzyıllar arasına işaret eden ve edebiyatımızda klasik dönem şeklinde isimlendirilen zaman diliminde Aksaray'da yaşayan önemli şairler, dönemin edebiyat ortamı ve edebî eserleri hakkında bilgi vermeyi hedeflemektedir. Klasik dönemde Aksaray'da hangi şairler vardır? Hangi eserler ne tür bir içerikle telif edilmiştir? Bu sorulara cevap ararken karşılaşılan bilgiler doğrultusunda edebiyatımızın klasik döneminde Aksaray'daki şiir iklimi kendiliğinden tebârüz edecek, bu suretle ilgili dönemde Aksaray'daki edebî ortam, edebî eserler ve müelliflerine ilişkin tespitler yapılmaya çalışılacaktır.

Edebiyatımızda klasik dönem çok uzun bir zaman dilimini içeriyor ise de kaynaklar bu dönem Aksaray şairlerinin bir kısmına ilişkin çok detaylı bilgiler aktarmazlar. Bu şairlerden kiminin eserleri günümüze ulaşırken, kiminin sadece eser vermiş olduğunu bilmekle yetiniyoruz. Şairler ve eserleri hakkındaki ulaştığımız bilgiler şuarâ tezkirelerden ve biyografik kaynaklar tarafından nakledilmektedir. Şairlerin bir kısmının biyografisi ve eserleri hakkında detaylı bilgiye ulaşırken bir kısmı hakkında kaynaklarda yeterli bilginin yer almaması Aksaray'da klasik dönemin şair-

¹ Tancî, Muhammed, *İbni Batûta Seyahatnâmesi "Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garaibi'l-Emsâr"*, Cilt I-II, Sadeleştiren ve Basiya Hazırlayan: Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983, s. 202.

² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, (hz. S. A. Kahraman, Y. Dağlı), Yapı Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 1999, C. 3, s. 151.

³ Şahin, İlhan, “Aksaray”, *DİA*, C. 2, s. 291-292.

leri ve klasik şiiri hakkında derinlemesine tahlil yapmayı zorlaştırıcı bir durum olarak önümüzde durmaktadır. Bu sebeple bu çalışma çok detaylı bir edebî tahlile ve şairlerin poetikaları arasında yapılabilecek bir mukayeseye yönelmemiştir. Zira bunun için ne yeterince malzeme ne de bu döneme ait şiirsel bir çeşitlilik mevcuttur.

Klasik dönem Aksaray şairlerinin en belirgin özelliği birçoğunun tasavvuf muhitlerinden çıkmış olmalarıdır. Bu yüzden edebiyatımızda klasik dönem Aksaray şiiri diye atıfta bulunulacak bir şiirden bahsedilecekse, söylenecek olan bu şiirin tasavvufî düşünce temelinde gelişen bir şiir olduğudur. Tasavvufî düşünce temelinde gelişen bu şiirler dinî ve hikemî hakikatlerin aktarılması için bir araç görevi işlerler. Bu sebeple Aksaray'da bu zaman diliminde gelişen şiirler çoğunlukla sanat kaygısı güdülmeksizin ortaya çıkmış eserlerdir. Bu manzum eserlerde sanat kaygısından ziyade dinî, hikemî ve ahlakî öğretilere teşvik göze çarpmaktadır. Tasavvufî düşünce etrafında şekillenmiş klasik dönem Aksaray şairlerinin şiirlerinde, tasavvufî neşve ve cezbe kolayca fark edilmektedir.

Bugün elimizdeki veriler ışığında klasik dönemde Aksaray'da yaşamış şair sayısının çok olduğunu söyleyemeyiz. Bununla birlikte sayı itibarıyla çok olmasa da bu dönem şairlerinin ilim ortamlarının önde gelen simaları olmaları gerçeği vardır. Bu şairlerin çoğu şiir vadisinin dışında dinî ilimlerle uğraşmışlar, bu alanlarda da eserler vermişlerdir. İlim sahasının önde gelen isimleri de olan bu şairlerin şiirlerinde Türkçe gibi Arapça ve Farsça'ya da hâkim oldukları görülmektedir. Örneğin bu şairler arasında Aksaray'da yaşamış *Seyfeddin Muhammed Fergânî* gibi bir isim de yer alır. *Fergânî* her ne kadar bu çalışmanın içine dâhil edilmiş ise de, aslında onun divânını *Klasik Türk Şiiri* içine dâhil etmek doğru olmaz. Bütün şiirlerini Farsça olarak nazmetmiş olan Fergânî; zaman ve içerik konusunda klasik döneme geçiş sürecinde yer alan bir şairdir. Fergânî gibi klasik döneme geçiş sürecinde yer alan Aksaraylı diğer iki şair ise *Eminüddin İsâ Aksarâyî* ve *Emîr Şeyh*'tir. Bu çalışmada geçiş sürecinde yaşamış şairleri hakkında da bilgi verilecektir.

Burada belirtmemiz gereken bir diğer husus ise şudur: Aksaraylı büyük âlim *Cemâleddin Aksarâyî* bu çalışmanın içine dâhil edilmemiştir. Birkaç kaynak bize Cemâleddin Aksarâyî'nin şair olduğu bilgisini naklediyor ise de Cemâleddin Aksarâyî bir şair değildir. Zirâ elimize onun şiirlerine dâir hiçbir belge ulaşmamıştır. Onun şair olduğu bilgisini de eski kaynaklar değil günümüze yakın iki biyografik eser nakletmektedir. Konyalı İbrahim Hakkı, eserinde Cemâleddin Aksarâyî hakkında bilgi verirken, "*Cemâleddin Aksarâyî hekim ve şair mi idi?*" şeklinde ayrı bir başlıkta bunu değerlendirmiş ve onun bir şair ve hekim olmadığı tespitinde bulunmuştur.⁴ Bu çalışmanın konusu şairler olduğu için, Cemâleddin Aksarâyî aktarılan

⁴ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1974, C. 2 , s. 2311.

bu bilgiler doğrultusunda çalışmanın dışında bırakılmıştır. Cemâleddin Aksarâyî gibi bu çalışmanın içinde yer alması gerektiği düşünülebilecek bir diğer isim de İbrahim Aksarâyî'dir. Oğlanlar Şeyhi İbrahim lakaplı İbrahim Aksarâyî her ne kadar Aksaraylı olarak düşünülmüşse de, onun Aksarâyî nisbesini Aksaraylı olmasından değil İstanbul Aksaray semtindeki tekke hizmetinden dolayı aldığı zikredilmiştir.⁵ Aksarâyî nisbesi ile karşımıza çıkmış ise de İbrahim Aksarâyî de zikrettiğimiz sebepten ötürü çalışmanın dışında tutulan bir diğer isimdir. *Pîr Ali Aksarâyî* de çalışmaya dâhil etmediğimiz isimler arasında yer alır. İsmâil Ma'sûkî'nin babası, Bayramî Melâmî kutbu olan *Pîr Ali Aksarâyî*, hakkında bilgi aktaran çalışmaların bir kısmında tekke şairi olarak zikredilmiş ise de herhangi bir eserine ya da şiirine atıfta bulunulmamıştır. Pîr Ali Aksarâyî de Cemâleddin Aksarâyî ve İbrahim Aksarâyî gibi bu çalışmanın dışında tutulan isimler arasında yer alır.

Çalışmada tarihsel bir süreklilik içinde *Seyfeddin Muhammed Fergânî*yle başlayan, *Mustafa (Şeyh Mustafa Baba)* ile son bulan onüç şair yer almaktadır. Sonraki araştırmacılar tarafından bu onüç şaire tespit edilen yeni isimlerin eklenmesi muhtemeldir. Şairler hakkında ulaşılabilen biyografik bilgiler aktarılacak ve eserleri bugüne ulaşanların şiirlerinden örnekler verilecektir. Zikredilen şairlerin bir kısmının yaşadığı tarihe ilişkin bilgiler çok net olmasa da şairler hakkında bilgi aktarılırken kronolojik sıra esas alınmıştır. Çalışma, dönemi değerlendiren bir bölümle son bulur.

Klasik dönemde Aksaray coğrafyasında yaşamış ve edebi eser vermiş, bu çalışmada haklarında bilgi verilecek şairlerin isimleri şöyledir: *Seyfeddin Muhammed Fergânî*, *Eminuddin İsmâ Aksarâyî*, *Emir Şeyh*, *Şeyh Hâmid-i Velî (Somuncu Baba)*, *Yusuf Hakîkî*, *Şeyh Mehmed Çelebi Cemâlî (Çelebi Halife)*, *Nûri*, *Pîrî Mehmed Paşa (Vezîr-i A'zam)*, *Hürrem Cemâlî*, *İsmâil Ma'sûkî*, *Ubeydî*, *Seyyid Hasan Rızâyî*, *Mustafa (Şeyh Mustafa Baba)*.

ŞAİRLER VE ESERLERİ

1. SEYFEDDİN MUHAMMED FERĠÂNÎ

Mevlânâ'dan tevârüs eden, Anadolu Selçuklu döneminde Farsça olarak kaleme alınmış eserlerin oluşturduğu edebiyatı devam ettiren isimlerden biri de büyük şair ve edip *Seyfeddin Muhammed Fergânî*'dir. *Fergânî*'nin nereli olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte babasının yahut dedesinin Ferganlı olduğu kesindir. Elimizde doğum ve ölüm yıllarını tespit edebileceğimiz bir belge bulunmayan *Seyfeddin Muhammed Aksaray*'da ikâmet etmiş bir zâttır.

Günümüzde Anadolu Selçukluları dönemine ait bir kısım belirsizlik halen de-

⁵ Kemikli, Bilal, *Oğlanlar Şeyhi İbrahim*, *Müfid ü Muhtasar*, Kitabevi, İstanbul 2003, s. 21 vd.

vam etmektedir. Bu belirsizlik dönem içindeki karışıklık kadar, dönem hakkındaki tarihsel kayıtların ve bu dönemi kendisine çalışma alanı olarak seçmiş araştırmacıların görece azlığındandır. Seyfeddin Muhammed Fergânî de varlığından yakın zamanda haberdar olunmuş önemli isimlerden biridir. Bu büyük şairin varlığını merhum Prof. Dr. Ahmet Ateş'in öğrencileri ile birlikte yaptıkları bir araştırma vesilesiyle öğreniyoruz. 1959 senesinde Belleten'de neşredilen "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Şairi: Sayf al-Dîn Muhammed al-Fergânî" isimli bu çalışmada, Ateş öğrencileri ile birlikte Türkiye kütüphanelerinde bu zâta ait divânın nüshalarını bulmuş ve bizleri bilgilendirmiştir.⁶

İbrahim Hakkı Konyalı, Ahmet Ateş'in araştırmasından yola çıkarak bu şair hakkında bilgi verirken; Fergânî'ye ait divânın henüz Fergânî hayatta iken Aksaraylı bir zât tarafından kopya edildiğini söylemiş ve bu durumun Fergânî'nin Aksaray'da kesin olarak bulunduğu delil olduğunu dile getirmiştir. Yine başka delillerden yola çıkarak Fergânî'nin muhtemelen Aksaray'da müderrislik ve mürşitlik yapmış olabileceğini dile getirir.⁷ Konyalı, Fergânî ailesinin zorlayıcı bir sebepten ya da cihat amacıyla Anadolu'ya gelmiş olabileceklerinden bahseder. Zirâ, Anadolu Selçuklu hükümdarları bu gibi insanlar için mum ışığı olmuşlar ve bu ışık Doğu'dan pervanelerini çekmiş, onları Anadolu'ya getirmiştir.⁸

Fergânî'nin doğum ve ölüm yıllarını tespit edebilecek bir belge yoktur. Ateş'in şiirlerinden yola çıkarak yaptığı tespite göre o XIII. yüzyılda ve XIV. yüzyılın başlarında Aksaray'da yaşamıştır.⁹ Fergânî'ye ait yaklaşık 10500 beyitlik hacimli bir divân bulunmaktadır. Fergânî'nin Farsça olarak kaleme alınmış divânı sadece edebiyat açısından değil XIV. asrın başlarında Anadolu halkının acı, sıkıntı ve ıstıraplarını dile getirmesi açısından da büyük bir kıymet taşımaktadır.¹⁰ Fergânî bu divânda daha çok gazel formunda tasavvufî şiirler dile getirmekle birlikte, devri ile ilgili hiciv ve nasihatvârî şiirleri de mevcuttur. Fergânî bir kaside şairi değildir. Yazdığı kaside tarzındaki şiirler, methiyeler değil tasavvufî ahlâkî şiirlerdir. Devri ile alakalı bazı şiirlerinde Moğol istilâsından sonra Anadolu'da halkın karşılaştığı felâketleri işlemiş, zâlim vâli, emîrleri, maliye memurlarını ve vakıf mütevellilerini şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir.¹¹ Sûfî bir şair olan Fergânî'nin şiirleri son derece akıcıdır. Gazellerinde diğer büyük şairler gibi aşkı konu edinir. Onun şiirinde Fârisilerin büyük şai-

⁶ Prof. Dr. Ahmet Ateş öğrencileri ile birlikte yaptığı bu çalışmada Fergânî hakkında ulaşılabilen bilgilerin hepsi aktarılmaya çalışılmıştır. Ateş çalışmanın sonunda Fergânî'nin *Divân*'ında yer alan Farsça şiirlerinden bir seçki sunar. Bu çalışma için bk. Ateş, Ahmet, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Şairi: Sayf al-Dîn Muhammed al-Fergânî", Belleten, Cilt: XXIII - Sayı: 91 - Yıl: 1959 Temmuz, s. 415-456.

⁷ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, C. 2, s. 2649-2653.

⁸ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, C. 2, s. 2650.

⁹ Ateş, Ahmet, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Şairi: Sayf al-Dîn Muhammed al-Fergânî", *Belleten*, Cilt: XXIII - Sayı: 91 - Yıl: 1959 Temmuz, s. 424.

¹⁰ Ateş, Ahmet, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Şairi: Sayf al-Dîn Muhammed al-Fergânî", s. 415.

¹¹ Ateş, Ahmet, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Şairi: Sayf al-Dîn Muhammed al-Fergânî", s. 423.

ri Sâdî'nin etkisi görülür. Ateş'e göre yine bazı şiiirleri ifade tarzı bakımından Hâfız'ı hatırlatmaktadır.¹²

Fegânî'nin şiiirleri dönemin karmaşasından dolayı bazen bedbinlik gösterir. O döneminin dert ve sıkıntılarını bazen hicvederek bazen de yererek sıklıkla dile getirmiştir. Ateş'in çalışmasında Fegânî'den naklettiği bir beyit şöyledir:

ایا قاضی حیلت کر حرام آشام رشوت خور
که بی دینی است دین تو و بی شرعی شعار تو

“Ey hile yapan, haram tadan ve rüşvet yiyen kadı! Dinin dinsizlik, şiiarın ise şeriatsızlıktır.”

Fegânî, muhtemelen döneminde gördüğü problemlerden yola çıkarak medrese âlimi için şunları söylemiştir:

ای بدستار و بجه کشته اندر دین امام
ترك دنیا کن که نبوذ جبه و دستار دین

ای لقب کشته فلان الدین و الدنيا ترا
ننگ دنیای و از نام تو بوزه عار دین

بحث و تکرار از برای دین بوذ در مدرسه
وز تو آنجا فوت شد ای عالم مختار دین

“Ey sarık ve cübbe ile dinde imam olan, dünyayı terk et! Çünkü cübbe ve sarık din değildir. Ey lakabı ‘Fülânü’ d-dünyâ ve ‘d-dîn’ olan, sen dünyanın ârısın ve dünya senden utanmaktadır. Medresede yapılan araştırma ve derslerin tekrarı dine dâirdir. Halbuki ey seçilmiş âlim din orada öldü!”

Şiiirlerinde aşkı olduğu kadar yaşadığı dönemde insanların başına gelen felâketleri, zulümleri, haksızlıkları dile getirmiş olan sûfî şiiir Fegânî'yi Farsça yazmış büyük şiiirler arasında zikretmek doğru bir tespit olacaktır.

2. EMİNÜDDİN İSÂ AKSARÂİY

İbrahim Hakkı Konyalı, Aksaray tarihinde İsâ'yı Aksaray şiiir ve bilgini başlığı altında anlatır. Şiiir İsâ'nın doğum yılı ile ilgili bir bilgi yoktur.¹³ H. 728, m. 1327 senesinde vefât etmiştir.

¹² Ateş, Ahmet, “Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Şiiiri: Sayf al-Dîn Muhammed al-Fegânî”, s. 425.

¹³ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kıtabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, C. 2 , s. 2462.

Konyalı, İsâ'nın Hüsrevşahoğullarından İsmâil'in oğlu olduğunu *Envârü'l-efkâr* ve *Şerh-i Lübbü'l-elbâb* isimli iki kitabının olduğunu yazmıştır. Osmanlı Müellifleri'nde Aksaray'da neşet eden isimlerden İsmâil b. İsâ tarafından h. 727 tarihinde *Menâr*'ın şerhinin ikmâl edildiği dile getirilir.¹⁴ Yine Aksaray'a ait bir yayından Emi-nuddin İsâ'nın, Hanefî fakihlerinden Ebu'l Berekât Abdullah b. Ahmed'in *Kenzü't-dekâ'ik* isimli meşhur eserine bir şerh yazdığını ve bu esere de, *Keşfü'l-Hakâik fi şerhi Kenzü'd-dekâ'ik* ismini verdiğini öğreniyoruz.¹⁵

Aşağıda verilen beyitler Eminuddin İsâ'ya ait olarak nakledilmiştir:

İsmâil destânı hod budur yakîn

Mevlânâ ve Sultan Veled dürür şehidin

Çelebi Gül Şeyh Süleyman bülbülü

Aksaraylı Isî bunların kulu

Bunların aşkına hatm olsun kelâm

Ver salavât Mustafâ'ya ve's-selâm

3. EMÎR ŞEYH

Konyalı, tarihinde bize asıl adı Hasanoğlu Emîr-i Meşâyih olan Emîr Şeyh'in h. 757 / m. 1356 yılında vefat ettiğini söyler. Hasanoğlu Emîr-i Meşâyih halk dilinde Emir Şeyh ismini almıştır.¹⁶ Doğudan gelmiş Aksaray'a yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Türkçe şiirlerinde Hasanoğlu mahlasını kullanan Emîr Şeyh, Farsça şiirlerinde de Pûr Hasan mahlasını kullanmıştır.

Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserinde “Cengiz istilâsının doğurduğu göçler ve meydana gelen yeni soylar neticesinde teşekkül ettiğini zannettiğimiz daha sonraya ait lehçenin en eski mahsûlü olarak, H.700 (M. 1300-1301) tarihlerinden önce mutasavvifâne şiirler yazmış ve yalnız kendi sahasında değil, lehçe benzerliği bakımından Anadolu'da da büyük bir şöhret kazanmış olan meşhur mutasavvif Hasanoğlu'nun şiirlerini biliyoruz.” diyerek Emîr Şeyh'ten bahsetmiştir.¹⁷ Köprülü devamında mutasavvifâne Farsça şiirler yazmakla tanınmış bu şairin hece vezniyle Yesevî tarzında şiirler de yazmış olabileceği hükmünde bulunur ve fakat şiirlerinden elimizde hiçbir kalıntı kalmadığını da belirtir.

Devletşah Tezkiresi'nde bu şairin Azerbaycan ve Rûm'da hayli şöhret kazandı-

¹⁴ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, Bizim Bürü Basimevi, Ankara 2000, C. 1, s. 265.

¹⁵ *Aksaray ve Cemâleddîn-i Aksarâyî Sempozyumu*, Aksarayî Vakfı Yayınları, Aksaray 1994, s. 19-20.

¹⁶ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, C. 2, s. 2369 vd.

¹⁷ Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 9. bs., Akçağ Yayınları, Ankara 2003, s. 181 vd.

ğı dile getirilir. Devletşah'ın verdiği bilgilerden Emîr Şeyh'in Şeyh Radiyyü'd-dîn Alî'nin hulefâsından Şeyh Cemâlû'd-din Ahmed Zâkir'in müridi olduğunu öğreniyoruz.¹⁸ Köprülü Devletşah'ın verdiği bilgilerden Emîr Şeyh'in XIII. asrın sonu veya XIV. asrın ilk senelerinde şöhret kazandığına hükmeder.¹⁹

Devletşah, şairlikte mükemmel bir zât olduğunu söylemiştir.²⁰ Hekîmâne Farsça şiirler yazmış büyük mutasavvıf Emîr Şeyh'in elimize ulaşan Türkçe şiiri bulunmamaktadır. Devletşah Tezkiresi'nde Pür Hasan'a (Emîr Şeyh) ait Farsça bir gazel Prof. Dr. Necati Lugal tarafından şu şekilde dilimize çevrilmiştir:

Benim sevgilim şuh ve merhametsiz çıktı, ne yapayım

Onun düşüncesi benim sabır ve kararımı elden aldı, ne yapayım!

Âh ve zâr ettiğimden halk bana serzenişlerde bulunur.

Ben yüreği yanık zâr ve biçare bir aşığım, ne yapayım?

Benim ay yüzlü sevgilim bir gün çıkıp gelmedi.

Ben geceleri sabahlara kadar yıldızları saymayı da ne yapayım?

Sevgilim gönlümü alıp götürdü ve hiç benim gönlümü hoş etmekle meşgul olmadı.

Ondan fariğ oldu ben gönülsüz ve yârsız kaldım, ne yapayım?

Sevgilimin gamı benim halimi alt üst etti, buna ne ilaç olur?

Aşkta işim gücüm perişan oldu, ne yapayım?

Sevgilim Tanrı gibi iki cihanda güzel yüzlüdür,

Ben de Pür Hasan'ım, onu sevmeyeyim de ne yapayım?

4. ŞEYH HAMİDÜDDİN AKSARÂÎ / SOMUNCU BABA

Kaynaklarda Hamîdüddin-i Hamîd, Hamîdüddin-i Aksarâî, Somuncu Baba, Ebû Hamîd, Şeyh Hamîd, Hamîd bin Musâ şeklinde geçen bu büyük zâtı İsmail Hakkı Konyalı, tasavvufçu, vaiz, ergin ve bilgin başlığı ile tavsîf etmiştir.²¹ Şeyh Hamîdüddin Aksarâî Bursa'da bulunduğu sırada, fırında pişirerek somun sattığı için Somuncu Baba lakabıyla şöhret bulmuştur.²² Kemal Ümmî'nin bir mersiyesin-

¹⁸ Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, (çev. N. Lugal), MEB Basımevi, Ankara 1963, s. 341.

¹⁹ Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 182.

²⁰ Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, s. 341.

²¹ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, C. 2, s. 2408.

²² Bursalı, Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i*

→ →

den asıl adının Abdullah olduğu anlaşılan Şeyh Hamîdüddin'in birçok kaynakta Kayseri'de dünyaya geldiğini söylenmiştir.²³ Doğum tarihi yaklaşık 1330 olarak zikredilmektedir. Mesnevî şârihlerinden Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l Fuâd* adlı eserinin bir bölümünde Şeyh Hamîdüddin'i anlatmış ve Sarı Abdullah'a ait aşağıdaki beyit bu büyük zâta dâir söylenmiştir:

Çünkü geldi mülk-i Rûm'a cânib-i Şark'tan Hamîd
Halk-ı Rûm'a oldı zâtı ser-be-ser zıll-i medîd

Bu beyte dayanarak bazı araştırmacılar onun Şark'tan gelerek Kayseri'ye yerleştiğini, bazı araştırmacılar da babasının Türkistan'dan Kayseri'ye yerleştiğini söylemektedirler.²⁴ Şeyh Hamîdüddin ilk öğrenimini babası Şeyh Şemseddin Musâ'dan alır. Daha sonra eğitimi tamamlamak için Şâm'a gider. Burada Hankâh-ı Bâyezidiyye'ye intisâp eder. Daha sonra içindeki ilim ve irfan arzusu onu Tebriz yakınlarında bir köy olan Hoy'a, Alâeddin Erdebilî'ye götürür. Şeyhin yanında aradığını bulan Şeyh Hamîdüddin kısa sürede kendine seçkin bir yer edinir. Şeyhi onu öğrendiği sırları aktarması için Anadolu'ya gönderir. Manevî sırları taşımak için Şeyh Hamîdüddin Bursa'ya yerleşir. Yıldırım Bayezid döneminde Bursa'da küçük bir eve yerleşen Hamîdüddin dağdan kestiği odunlarla fırında ekmeği pişirir ve çarşıda "Müminler, somunlar" nidalarıyla bu ekmeği satar. Bu şekilde hiç kimse, ilim ve irfan sahibi olduğunu fark etmez ve Somuncu Baba, Somuncu Koca diye bilinen, lezzetli somunlar satan bir ihtiyar olarak şöhret bulur. Bu sırada Yıldırım Bâyezid'in Bursa'da yaptırmakta olduğu Ulu Cami'nin inşaatı tamamlanmıştır. Cami bir Cuma günü ibadete açılacaktır. Padişah açılış gününde namaz kıldırması, vaaz edip nasihat etmesi için Buharalı Emir Sultan'ı davet eder. Emir Sultan devrin büyük âlimlerinden Şeyh Hamîdüddin'in orada olduğunu ve o varken bu görevi almasının uygun olmayacağını kendisine atfedilen şu sözlerle dile getirir: "*Gavs-ı a'zam şu anda bu şehirdedir, onların mübarek varlığı varken halka nasihat ve hitabet etmeyi bize teklif etmek münasip değildir.*" Emir Sultan bu sözleriyle Somuncu Baba'nın kim olduğunu halka ve padişaha ifşa etmiş olur. Bu suretle görevi üslenen Somuncu Baba, o Cuma günü irâd ettiği vaazında, Fatihâ sûresini yedi farklı şekilde tefsir etmiş ve herkesi derin ilmiyle etkilemiştir. Mehmet Tâhir bu ilk hutbeyi "*Emir Sultan Hazretlerinin delâletiyle Bursa câmi-i kebîrinde ilk defâ hitâbet eyledikleri zaman uluvv-i kadr ve menziletleri tezâhür eylemişdi.*" ifâdeleriyle anlatır.²⁵ Padi-

→ →

Müellifin Fihristi, C. 1, s. 55.

²³ Şahin, Haşim, "Somuncu Baba", *DİA*, C. 37, s. 377-378.

²⁴ Cunbur, Müjgân, "Hamîdüddin-i Aksarayı", *Aksaray'da Yunus Emre ve Somuncu Baba*, Aksaray Valiliği Kültür Yayınları, Aksaray 1995, s. 29.

²⁵ Bursalı, Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, C. 1, s. 55-56.

şah'ın arzusu üzere daha sonra Bursa'da vaazlarına devam eden Somuncu Baba'nın şöhreti çokça artmış fakat bu büyük zât insanların kendisine olan aşırı ilgisinden rahatsız olmuştur. Bir gün kimseye haber vermeksizin "artık buralarda durulmaz" diyerek sessizce Bursa'dan ayrılmıştır.

Somuncu Baba'nın Bursa'dan ayrıldıktan sonra Adana'da Ceyhan ırmağının kenarında bulunan Sis Kalesi'nin yakınındaki bir köyde Nebî Sûfî adında birinin evine yerleştiği zikredilir. Bir süre bu evde kaldıktan sonra Şam'a gitmiş, oradan da Hac için Mekke'ye geçmiştir. Hac dönüşü Nebî Sûfî'yi de yanına alarak Aksaray'a yerleşmiştir.²⁶ Ömrünün kalan kısmını sade bir şekilde Aksaray'da geçirmiş ve Aksaray'da vefat etmiştir. Aksaray'da Ervâh Kabristanında medfûn olan Somuncu Baba'nın vefat senesi Osmanlı Müellifleri'nde 815 h. / 1412-1413 m. olarak zikredilmiştir.²⁷ Asıl kabrinin Malatya'nın Darende ilçesinde olduğu konusunda farklı bazı görüşler olsa da hayatı hakkında bilgi veren eski kaynaklarda böyle bir konudan bahsedilmez.²⁸ Aksaray'ın yine büyük sûfî ve âlimlerinden olan Yusuf Hakîkî'nin babası olan ve birçok önemli ismin şeyhi ve hocası olan Şeyh Hamîdüddîn, kendisinden sonra postunu en önemli mürîdi olan Hacı Bayrâm-ı Velî'ye bırakmıştır. Oğlu Yusuf Hakîkî buna kısa süre içerlese de babasının işi ehline vermeli nasihatıyla durumu idrak etmiş ve o da Hacı Bayrâm-ı Velî'ye mürîd olmuştur. Şeyh Hamîdüddîn, Hacı Bayram-ı Velî'nin de aralarında bulunduğu birçok ismi yetiştirmiştir. Zâtın tasavvuf adâbı ve edebini hadislerle açıkladığı *Şerh-i Hadis-i Erbaîn*, *Zikir Risâlesi* ve *Silâhu'l murîdîn* isimli üç eseri mevcuttur. Bununla birlikte kaynaklarda Şeyh Hamîdüddine atfedilen bu eserler hakkında bilgi verilmemesi ve bu eserlerin eldeki nüshalarının geç tarihli olması aidiyet konusunda şüphe uyandırır.²⁹

Şeyh Hamîdüddîn'e ait çok fazla şiir mevcut değildir. Birkaç şiiri de diğer mu-tasavvıf şairlere ait şiirler gibi tasavvufî düşüncenin etkisini taşır. Şiirlerinin azlığı nispetinde kendisi şair olarak da tavsîf edilmemiştir. Daha ziyade sûfî, bilgin, şeyh, arif bir zât olarak bilinen Hamîdüddîn'e ait dörtlüklerden oluşan aşağıdaki şiiri aktarmakla yetiniyoruz:

Senden dolu iki cihân
Oldum zuhurundan nihân
Ger bulayın seni ayân
Ya Rab n'ola halim benim

²⁶ Şahin, Haşim, "Somuncu Baba", *DİA*, C. 37, s. 377.

²⁷ Bursalı, Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, C. 1, s. 55.

²⁸ Şahin, Haşim, "Somuncu Baba", *DİA*, C. 37, s. 378.

²⁹ Şahin, Haşim, "Somuncu Baba", *DİA*, C. 37, s. 378.

Dilde kanaat olmaya
 Zühd ile tâat olmaya
 Senden hidayet olmaya
 Ya Rab n'ola halim benim

Şol gün ki mizan kurula
 Hak kapısında durula
 Halayık oda sürüle
 Ya Rab n'ola halim benim

Ağlarım işte zâr ile
 Kaldım diriğ ağyâr ile
 Bilişmedim sen yâr ile
 Ya Rab n'ola halim benim

Hamîdî'nin gözü yaşı
 Doldurur dağ ile taşı
 Bilmem nidem garip başı
 Ya Rab n'ola halim benim

5. YUSUF HAKİKÎ

Kaynaklarda Baba Yûsuf, Yûsuf Hakîkî Baba, Baba Yûsuf Hakîkî, Şeyh Yûsuf; halk arasında ise Hakîkî Baba ve Gül Baba olarak bilinir.³⁰ Yusuf Hakîkî'nin nerede ve ne zaman doğduğu hakkında elimizde kesin bir bilgi yoktur. Ölüm tarihini Akgündüz 894 h. / 1486 m.³¹, Boz ise 893 h. / 1448 m. olarak vermişlerdir.³² Yusuf Hakîkî Somuncu Baba adıyla meşhur Şeyh Hamîdüddin'in oğludur. Başta babası olmak üzere din büyüklerinden dersler almış ve şeyhlik makamına kadar yükselmiştir. Kaynaklarda onun Hac-ı Bayrâm-ı Velî'nin talebesi olduğu ve Aksaray'da Bayramiye Tarikatı'nın öncüsü olduğu söylenir. Yine onun Erdebil, Konya ve Aksaray medreselerinde ilim tahsil etmiş olabileceğinden bahsedilmiştir.³³ Osmanlı Müellifleri'nde Yusuf Hakîkî'nin, ilim ve irfan sahibi bir zât olduğu zikredilmiş ve

³⁰ Boz, Erdoğan, *Yusuf Hakîkî Baba Dîvânı*, T.C. Aksaray Valiliği, Ankara 2009, s. X.

³¹ Akgündüz, Ahmet, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi*, İstanbul 1995, s. 161.

³² Boz, Erdoğan, "Yûsuf-ı Hakîkî", *DİA*, Ankara, C. 44, s. 10.

³³ Boz, Erdoğan, *Yusuf Hakîkî Baba Dîvânı*, s. X.

Hakîkî-nâme isimli divânının, *Mahabbet-nâme* ve *Metâlî'ul-İman* isimli eserlerinin olduğu söylenmiştir.³⁴

Ali Çavuşoğlu tarafından Yusuf Hakîkî'nin *Tasavvuf Risâlesi* isimli eserinin içeriği üzerine yapılan bir çalışmada Türkiye Kütüphanelerinden, özel kütüphanelerden ve yurt dışı kütüphanelerden tespit edilmiş Hakîkî'ye ait yedi eserin olduğundan bahsedilir. Bu eserler: Hakîkî'ye ait olan *Hakîkî-nâme* olarak bilinen divân; *Mahabet-nâme* isimli tasavvûfî ve ahlakî konuları içeren bir mesnevî, tasavvufa dâir mensur bir eser olan *Tasavvuf Risâlesi*, Yusuf Hakîkî'nin babası Şeyh Hamîdüddin'in Hadîs-i Erbaîn'ine yazdığı şerh; terceme eser niteliğinde olan *Metâlî'ul-İman*; son olarak da *et-Tesnîm* ve *er-Rahîk el-Mahtûm* isimli eserlerdir.³⁵ Çavuşoğlu çalışmasında bu eserler hakkında bilgi verdikten hemen sonra, son iki eserin Kahire'de Hidiviye Kütüphanesi'nde bulunduğunu, fakat bu eserlerin katalogda belirtildiği şekilde varlıkları, içerikleri ve hacimlerinin henüz tespit edilemediğini söyler.

Süfî şairlerin genelinde görülen durum Yusuf Hakîkî için de geçerlidir. Şair divânındaki şiirleri kaleme alırken sanat endişesi taşımamıştır. Sıklıkla dinî-tasavvufî telkinlerin ürünü olan şiirlerinin yer aldığı divânda, Hakîkî'nin yer yer içinde yaşadığı dönemin siyâsî ve sosyal konularına değindiği de görülür. Divânından şairin Arapça, Türkçe ve Farsça'ya vâkif olduğu da anlaşılmaktadır.

Yusuf Hakîkî'nin divânı Erdoğan Boz tarafından yayımlanmıştır. Hakîkî'nin *Tasavvuf Risâlesi* ve *Metâlî'ul-İman*'ı Ali Çavuşoğlu tarafından inceleme-metin şeklinde neşredilmiş, *Mahabbet-nâme* isimli mesnevî de yine Ali Çavuşoğlu tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır. Bu çalışma Aksaray Belediyesi tarafından neşredilmiştir. Erdoğan Boz tarafından neşredilmiş divânın ve Ali Çavuşoğlu tarafından yapılan çalışmaların künyeleri aşağıdaki gibidir:

Yusuf Hakîkî Baba Dîvânı, haz. Erdoğan Boz, T.C. Aksaray Valiliği, Ankara 2009.

Çavuşoğlu, Ali; *Yûsuf-ı Hakîkî'nin Tasavvuf Risalesi ve Metaliu'l-İman*'ı (İnceleme-metin), Akçağ Yay., Ankara 2004.

Çavuşoğlu, Ali; *Yûsuf-ı Hakîkî'nin Mahabbet-nâmesi'nin Tenkitli Metni ve İncelemesi*, (Doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2001.

Yusuf Hakîkî Baba, Mehabbet-nâme, haz. Doç. Dr. Ali Çavuşoğlu, Aksaray Belediyesi, Ankara 2009.

³⁴ Bursalı, Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, C. 1, s. 224.

³⁵ Çavuşoğlu, Ali, "Yûsuf-ı Hakîkî'nin Tasavvuf Risâlesi", *Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 13, Kayseri 2002, s.126.

Şiirini tasavvufî neşve içinde nazmeden Yusuf Hakîkî'nin divânından örnek bir metin:

der-tahkîk-i ışk

İşk odı dilden hicâb-ı cism ü cânı yandurur

Hubb-ı dünyâyı yakar meyl-i cihânı yandurur

Satveti işkun meger ki gayret-i maşûkımış

Kim yuyup dilden rukamın gayrun anı yandurur

Tuymasa halk-ı cihân ger hâlini âşıklarun

Tan midur cân içre cânı çün nihânı yandurur

Örtemez bâtında ışkı kimse gizlenmez ol

Ya ayân kim görür anı çün ayânı yandurur

İşk şol pertâv-ı hakdur kim anun her lem'ası

İricek yüz zulmet-i kevn ü mekânı yandurur

Sabr idersem kim duyar göyner harâretten yürek

Söylesem vasfın kim ider çün lisânı yandurur

Çün kalem şak oldı işkun dil ciger kanyıla

Nice yazsun râzını şerh u beyânı yandurur

Nûr -ı mahz iken bu işkun akl duymaz tâbına

Bes yakın ol zulmet-i şekk ü gümânı yandurur

İsm unıdılup *Hakîkî* ışkıla anıldugun

İşk andandur ki nâm u hem nişânı yandurur

6. ŞEYH MEHMED ÇELEBİ CEMÂLÎ / ÇELEBİ HALİFE

İbrahim Hakkı Konyalı, Aksaray tarihinde kendisini şeyh, bilgin ve şair başlığı altında zikretmiştir.³⁶ Mehmed Çelebi, Mehmed Cemâlî isimleriyle de maruf olan Çelebi Halife'nin gerçek adı Mehmed, lakabı Hamîdüddin, künyesi Ebû'l Füyuzât,

³⁶ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, C. 2 , s. 2501.

mahlası Cemâl-i Halvetî'dir. Çelebi Halife kendisine işaret eden isimlerin en mârufudur. Sicill-i Osmânî'den Çelebi Halife'nin Cemaleddin Aksarâyî'nin soyundan geldiğini ve genç yaşlarında tasavvufa meylettğini öğreniyoruz.³⁷ Bursalı Mehmed Tâhir Osmanlı Müellifleri'nde Çelebi Halife'nin aslen Karamanlı olduğunu ama Amasya'da doğduğunu söylemiştir. Çelebi Halife, Bursalı Mehmed Tahir'in aktarımına göre Hac yolunda h. 899 yılında vefat etmiştir.³⁸ Cemâlî ailesi hakkında yapılan bir çalışmada, daha eski telifler olan *Tezkire-i Halvetiye* ve *Mirât-ı Kâinât* isimli eserlerde Çelebi Halife'nin Aksaray doğumlu olduğunun açıkça yazıldığı ifade edilir ve bu bilginin doğru olduğunu kabul etmenin gerekliliğinden bahsedilir.³⁹ Aynı çalışma Çelebi Halife'nin ölüm tarihini kaynaklardan yola çıkarak, h. 903 / m. 1497-1498 olarak vermektedir.⁴⁰

Çelebi Halife, Halvetiye tarikatının İstanbul'daki ilk temsilcisi ve Cemâliye kolunun kurucusudur. İlk eğitimine Aksaray'da başlamış, Konya'da devam etmiş, İstanbul'da tamamlamıştır.⁴¹ Zâhirî ilimlerden ve müderrislikten aradığını bulamayan Çelebi Halife yaşadığı bir olay üzerine, ilmin ahlâkî olgunlaşma olmadan anlamsız olduğunu düşünür ve tasavvufa girmeye karar verir. Onun bu macerası Pîr Mehmed Bahaeddin Erzincanî'den Halvetî hilafetini alıncaya kadar devam etmiştir. Halife sıfatıyla gittiği Amasya'da Sultan Mehmed'in oğlu II. Bayezid ile Cem Sultan arasındaki husumette II. Bayezid safında yer almış, onu manevi kişiliği ile etkilemiş ve daha sonra Padişah olan II. Bayezid'in daveti üzerine ayrıldığı İstanbul'a tekrar gelmiştir. Çelebi Halife için İstanbul'da bir hânkah yaptırılmıştır. Koca Mustafa Paşa tarafından yaptırılan hankâh İstanbul'da ilk Halvetiye Tekkesi, Çelebi Halife de ilk şeyhi olmuştur.

Çelebi Halife Arapça, Türkçe ve Farsça eserler verecek kadar dinî ilimlere bu dinî ilimlerin araçları olan dillere vakıf bir kişidir. 1497-98 tarihinde Hac yolunda vefat eden Çelebi Halife vasiyeti üzere hacıların geçtiği bir güzergaha defnedilmiştir. Çelebi Halife'nin dâr-ı bekâya irtihali müritlerini ve sevenlerini üzmüştür. Vefâtı üzerine söylenmiş aşağıdaki beyit onun irtihâliyle ortaya çıkan üzüntüye işaret etmesi açısından önemlidir:

"Neyledin ey çarh-ı hûnî neyledin kan eyledin

Hazreti Şeyh'i alup bu mülki vîrân eyledin"⁴²

³⁷ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1311, C. 4, s. 105.

³⁸ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, C. 1, s. 52.

³⁹ Küçükdağ, Yusuf, *II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi*, Aksarâyî Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 11.

⁴⁰ Küçükdağ, Yusuf, *II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi*, s. 33.

⁴¹ Küçükdağ, Yusuf, *II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi*, s. 13.

⁴² Küçükdağ, Yusuf, *II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi*, s. 13.

Çelebi Halife döneminin önemli mutasavvıf şairlerinden biridir. Birçok şiir ve manzum eser kaleme alan Çelebi Halife'nin günümüze gelen şiirlerinin sayısı Sadeddin Nüzhet Ergun tarafından 22 olarak verilmiş⁴³, bu konudaki bir başka çalışmanın müellifi olan Müjgân Cunbur ise bu sayınının 17 olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Küçükdağ ise Süleymâniye Ktb. Esat Efendi'de no. 2709'da kayıtlı olan Cemâl-i Halvetî Divançesi'nde 18 şiirin kayıtlı olduğunu gördüğünü söyler.⁴⁵

Çelebi Halife'nin şiirlerinde de her sûfî şairde rastlanılan tasavvufî neşve ön plana çıkmıştır. Amaç sanat olmaktan ziyade tasavvufî ahlakî telkinlerde bulunmaktır. Şiirlerini aruz vezniyle kaleme almıştır. Şiirleri bestelenerek tekkelerde ve Halvetî dergâhlarında okunmuştur. Osmanlı Müellifleri'nin kaydettiği, Küçükdağ'ın çalışmasında da yer alan Çelebi Halife'ye ait bir ilahiyi buraya aktarıyoruz:

Safha-i sadrında dâim âşıkun efkârı Hû

Şâkirün şükri huva'llâh zâkirün ezkârı Hû

Sidre seyrine muhakkak irmiye Cibrîl-Emîn

Olmasa ânun dili de dem-be-dem ikrâr-ı Hû

Nâleden ney deldi bağrum Hû diyü nâlân olup

Mevlevîler Mesnevî'den başladı eş'âr-ı Hû

Bülbülâ divân-ı aşkdan bir varak nakl et bize

Tâ sabâ-yı pür safâdan açtı yüz gülzâr-ı Hû

Sûfi mest oldu safâdan devr ider Yâ Hû deyü

Münkir inkârı bıraktı eyledi ikrâr-ı Hû

Ravza-i Hû'da makâm it iy Cemâlî Halvetî

Tâ vücûdün mülkine keşf ola bu esrâr-ı Hû

Çelebi Halife'nin yukarıda zikredilen şiirleri dışında birçok manzum eseri mevcuttur. Bu eserler aşağıdaki gibidir:

1. *Cevâhirü'l-Kulûb*: 2338 beyitlik tasavvufî bir mesnevîdir. Nazmediliş tarihi 1475-76'dır.
2. *Çeng-nâme*: 634 beyitlik, tevhidin sırları, vatan-ı aslî ve haftanın yedi

⁴³ Sadeddin Nüzhet, *Türk Şairleri*, C. 3, İstanbul 1944, s. 968.

⁴⁴ Cunbur, Müjgân, "Çelebi Halife Cemâl-i Halvetî Hayatı ve Eserleri", *Aksaray ve Cemaleddin-i Aksaray Sempozyumu 22-23-24 Ekim 1993*, İstanbul 1994, s. 84.

⁴⁵ Küçükdağ, Yusuf, *II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi*, s. 41.

gününün hallerini anlatana bir mesnevîdir.

3. *Risâle-i Teşrîhiyye*: 653 beyitlik bir İnşirah Sûresi tefsiridir.
4. *Risâle-i Fakriyye*: 1421 beyitlik, "Fakr" konusunun işlendiği bir mesnevîdir.
5. *Risâle-i Sûfiyye*: 910 beyitten oluşur ve dervişliğin âdâbını anlatan bir mesnevî olarak kaleme alınmıştır.
6. *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a*: 815 beyitten oluşan ve sûfinin seyr-i sülûkunu konu edinen bir mesnevîdir.⁴⁶

Bu kadar manzum eser nazmetmiş olan Çelebi Halife için, döneminin en önemli şairlerinden biri olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. O tasavvufî ve dinî konuları anlatabilmek için şiirdeki hünerini kullanmış, eserleriyle dinî tasavvufî ilimlere olduğu kadar klasik şiire hâkimiyetini de ispat etmiştir.

7. NÛRÎ

Nûri Aksaraylı bir şairdir. Konyalı doğumunu tespit edemediğini söyler ve vefat tarihinin Keşfü'z-zûn'un'da h. 906 / m. 1500-1501 olarak zikredildiğini aktarır.⁴⁷ Tuhfe-i Nâilî'de Nûrî hakkında şu bilgiler yer almaktadır: "*Kadı Nurullah Efendi, Aksaraylı Seb'a-i Seyyâre nâzımı, vefâtı h. 960, m. 1552*"⁴⁸ Burada vefâtı h. 906 yazılması gerekirken hatâen 960 olarak verilmiş olsa gerektir. Kadı olduğunu öğrendiğimiz şair Nûrî'ye ait *Seb'a-i Seyyâre* isimli manzum bir eserin olduğundan bahsedilmiştir.

Osmanlı müelliflerinde, *Dukakin-zâde Yayhyâ Beğ* başlığı altında, "*Gencine-i Râz' a ulemâ-i şuarâdan Nûrî-i Aksarâyî'nin Seb'a-i Seyyâre ismiyle ikibin beyitli bir zeyli olduğu Hasan Çelebi tezkiresinde mezkûrdur.*" şeklindeki ifadelerle şair Nûrî efendiye ve eserine atıfta bulunulmuştur.⁴⁹ Bu bilgilere göre Nûrî *Seb'a-i Seyyâre* isimli manzum eserini Yahyâ Efendi'ye ait olan *Gencine-i Râz* isimli esere zeyl olarak yazmıştır ve eseri 2000 beyitten oluşur.

Tuhfe-i Nâilî'de, Nûrî'ye ait bu eserin ilk iki beyti aktarılır:

Hamdile olsa eger nazm-ı kelâm

⁴⁶ Çelebi Halife'ye ait bu manzum eserler ve içerik bilgileri Yusuf Küçükdağ'ın çalışmasından aktarılmıştır. Küçükdağ, Cemâli Âilesi hakkındaki kapsamlı çalışmasında Çelebi Halife'ye ait mensur eserleri gösteren 34 maddelik oldukça uzun bir liste daha verir.

⁴⁷ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, C. 2, s. 2570.

⁴⁸ Tuman, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî - Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001, C. 2, s. 1103.

⁴⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, C. 2, s. 497.

Besmeleyle bulur ol tarz-ı kelâm

Cehd idüb derc idegör bunları sen

Pür letâyif ola tâ nazm-ı sühen

Yine Nâilî aynı eserden şairin Hz. Peygamber'i tavsîf ettiği aşağıdaki beyitleri aktarmıştır:

Mu'cizâtına ânın ehl-i siyer

Yazdılar nice mücelled defter

Hilye vü sîretine cem'-i fuhûl

Getürüp nice hadîs-i ma'kûl

Çalışur bir nice yıl Kadı 'lyaz

Yazduğın idemedi dâhi beyâz

8. PİRÎ MEHMED PAŞA

Osmanlı vezirîâzamı Pîrî Mehmed Paşa, Cemâleddin Aksarâyî evlâdından Şeyh Mehmed Çelebi Cemâlî'nin oğludur. İbrahim Hakkı Konyalı ve Tahsin Ünal Pîrî Mehmed Paşa'yı babasının Aksaraylı olmasından ötürü Aksaraylı göstermişlerdir. Mehmed Süreyyâ, Pîrî Mehmed Paşa'yı çocukluğunda Amasya'da bulunduğu için Amasyalı olarak zikretmiştir.⁵⁰ Adı kaynakların hemen hemen tamamında Pîrî Mehmed, belgelerde Pîr Mehmed olarak zikredilmiştir. Lakabı Pîr Paşa'dır. Küçükdağ, Pîrî Mehmed Paşa üzerine kaleme aldığı çalışmada Mehmed Paşa'nın isminde yer alan Pîr ifadesinin, Paşa'nın babası Çelebi Halife'nin mürşidi olan Pîr Mehmed-i Erzincânî'den mülhem olduğunu söylemiştir.⁵¹ Pîrî Mehmed Paşa'nın doğum tarihi üzerinde kaynaklarda ihtilaf olmakla birlikte Küçükdağ eserinde doğum tarihinin en geç 1463 olması gerektiğini belirtir. Mehmed Paşa'nın çocukluğu Konya'da gençliği Amasya'da geçmiştir. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra 1491'de Amasya Şer'î Mahkemesi'nde kâtipliğe başlamış ve kısa sürede baş kâtip olmuştur. Bu görevlerden sonra sırasıyla Sofya, Silivri, Siroz, Galata kadılıklarında bulunmuştur. Bu görevlerdeki başarılarından sonra da malî işlerden sorumlu hazine defterdarı olmuştur. Devlet kademelerindeki yükselişi sadrazamlığa kadar sürer. Yavuz Sultan Selim kendisini veziri olarak tayin etmiştir. Pîrî Mehmed Paşa'nın, siyasî çekişmelerden dolayı azledilip tekrar görevine iâde edildiği olmuştur. Vezirlik

⁵⁰ Küçükdağ, Yusuf, *Vezîr-i A'zam Pîrî Mehmed Paşa*, Damla Ofset, Konya 1994, s. 13 vd.

⁵¹ Küçükdağ, Yusuf, *Vezîr-i A'zam Pîrî Mehmed Paşa*, s. 17.

görevinden tamamen azledildikten sonra Arap ve Acem Kazaskerliğinde bulunmuştur. İstanbul Kaymakamlığı yaptığı sırada boşalan sadrazamlık makamına temâyülden farklı bir şekilde Sultanın isteğiyle getirilmiş ve Pîrî Mehmed Paşa Sadrazamlığa tayin edilmiştir. Bir sürü devlet hizmetinin ardından Kanûnî Sultan Süleyman tarafından sadrazamlık görevinden azledilen Pîrî Mehmed Paşa Silivri’de emeklilik günleri geçirmeye başlar. Lakin hiçbir zaman da Sarayla ve Padişahla ilişkilerini kesmez. Pîrî Mehmed Paşa’nın tekrar sadrazamlığa getirilebileceği endişesini taşıyan dönemin sadrazamı İbrahim Paşa, Pîrî Mehmed Paşa’nın oğlu olan Mehmed Raşid Efendi’den babasını öldürmesini talep eder. Bunu gerçekleştirmesi için sadrazam İbrahim Paşa Mehmed Raşid Efendi’ye kazaskerlik vaat etmiştir. Pîrî Mehmed Paşa 1532-33 tarihinde Alman Seferi dönüşünde oğlu tarafından zehirlenerek öldürülür.

Rivayete göre zehirlendiğini anlayınca Pîrî Mehmed Paşa oğluna “*Beni yaktın Hakk Teâlâ seni yakсын.*” diyerek can vermiştir. Oğlu Mehmed Raşid Efendi, babasını öldürmesine rağmen İbrahim Paşa tarafından vaat edilenleri alamamıştır. Bu olayın ardından kendini içkiye veren ve yaptığı kötü işin acısından kurtulamayan Raşid Efendi sarhoş halde sızmış bir vaziyette iken alev alan elbisesini söndürmemiş, babasının duası tecelli etmiş ve yanarak ölmüştür. Osmanlı Müellifleri’nde “*Pîrî Paşa’nın mekânın adn ide Hayy-ı Vedûd*” mısraının vefât tarihi olan h. 939 / m. 1532-33’e delâlet ettiği söylenmiştir.⁵² Pîrî Mehmed Paşa Silivri’de medfûndur.

Birçok devlet görevinde ve hizmetinde bulunan Pîrî Mehmed Paşa iyi bir devlet adamı ve hukukçudur. Bu büyük devlet adamı aynı zamanda iyi bir şairdir de. *Remzî* ve *Pîrî* şeklinde iki ayrı mahlas kullanan Mehmed Paşa’nın şiirlerini topladığı bir de *Divânçesi* olduğu söylenir. Bu Divançe’den Osmanlı Müellifleri’nde bahsedilmiştir.⁵³ “*Remzî*” mahlasını kullanarak şiirler yazdığı ve bunları divânçesinde topladığı belirtilse de bu mürettep divançe günümüze ulaşamamıştır.⁵⁴

Yaşadığı döneme nispetle sâde bir dil kullanan Pîrî Mehmed Paşa’nın ulaşabildiğimiz şiirlerini aşağıda aktarıyoruz:

Şeb-i zülfünde kalanlar zulûmât ile yürür

İrişen lebleri âbına hayât ile yürür

Zâhidi hasret-i mey öyle za’îf eyledi kim

Elde tesbîh ü ‘asâsı salavât ile yürür

⁵² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü’l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, C. 2, s. 111-112.

⁵³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü’l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, C.2, s. 111-112.

⁵⁴ Küçükdağ, Yusuf, “Pîrî Mehmed Paşa”, *DİA*, C. 34, s. 281.

Hüsn-i ser-nâmesine kaşları olalı nişân
Hükmi der âşıkına sanki berât ile yürür

Remziyâ kaddine benzer nice serv ola ki ol
Salınır şîveler eyler harekât ile yürür

Yine ona ait beyitlerden;

Mümkün olmaz kim nigârın kadd-i mergûbın görem
Ola kim bir gün o yarun hatt-ı mektûbın görem

Baht-ı bî-dârımdan Allâh ağlarım her kande kim
Her sa'âdet ehlinin yanında mahbûbın görem

Pîrî Mehmed Paşa'nın bize ulaşan bir beyti de şöyledir:

Gizlesem günden nola ey şem'-i bezm-ârâ seni
Gökde isterken viripdür yirde Hakk bana seni

9. HÜRREM CEMÂLÎ

Mehmed Tâhir, şairi Cemâlî-i Karamânî ve Hürrem Cemâlî-i Karamânî şeklinde zikretmiştir.⁵⁵ Cemâlî ailesine mensup olan Hürrem Cemâlî, eserlerinde Cemâlî-i Karamânî mahlasını kullanmıştır.⁵⁶ Cemâlî mahlasını kullanan şairin asıl adı Bayezid'dir. Şeyhî'nin yeğenidir.⁵⁷ Kaynakların çoğu Karamanlı olduğunda ittifak etmekle birlikte şairin Bursalı olduğunu söyleyenler de mevcuttur.⁵⁸ Latîfî şairin Sultan Mehmed devrinde doğduğunu yazmış⁵⁹, bununla birlikte Mehmed Tâhir, II. Murad zamanında şöhret bulduğunu söylemiştir. Osmanlı Müellifleri'nde bâis-i iştihârının Fâtih nâmına yazdığı *Hümâ-yı Hümâyûn* isimli manzûmesi olduğu söylenir.⁶⁰ Kü-

⁵⁵ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, C. 2, s. 122.

⁵⁶ Küçükdağ, II. *Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi* isimli çalışmasında Hürrem Cemâlî hakkında detaylı bilgi vermiştir. Bu eserde Konya Bölge Yazma Eserler Ktb. No. 2446'da Hürrem Cemâlî'ye ait *Miftâhü'l-Ferec*'in eksik bir nüshasının bulunduğunu söyleyen Küçükdağ, şairin bu eserdeki mahlasının Cemâlî-i Karamânî olarak geçtiği bilgisini verir.

⁵⁷ Kut, Günay, "Cemâlî", *DİA*, C. 7, s. 316.

⁵⁸ Kut, Günay, "Cemâlî", *DİA*, C. 7, s. 316.

⁵⁹ Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, (İnceleme-Metin), (R. Canım). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara 2000, s. 215.

⁶⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, C. 2, s. 122.

çükdağ, Hürrem Cemâlî'nin 1446'da II. Murad'a *Gülşen-i Uşşâk* isimli eserini sunduğundan yola çıkarak onun II. Murad döneminde yetişmiş âlim ve şairlerden olduğunu söyler.⁶¹

Konyalı, bu zâtın şair ve müderris olduğunu, nikris hastalığına yakalandığını ve m. 1562-63 / h. 970'te İstanbul'da vefât ettiğini söyler.⁶² Mehmet Tâhir, Hürrem Cemâlî'nin Edirnekapı dışında Emîr Buhârî tekkesi yakınında gömülü olduğunu söylemiştir.⁶³ Hürrem Cemâlî şiirde başarılı, âlim bir zâttır. Latîfî, tezkiresinde özellikle gazelleriyle ve güzel şiirleriyle beğenilip kabul gören bir şair olduğunu dile getirmiştir. Latîfî, Hürrem Cemâlî'nin poetikası hakkında şunları söyler: "*Nazm-ı belîgu'l beyânında hayli suhan-perverlikler ızhâr idüp eş'ârında dahî hayli hayâlât harc itmişlerdür. Tarz-ı nagz-ı zamânemüzde makbûl ü matbû olan üslûbdur. Nazm-ı kadîm iken el'an yine mer'î ve mergûbdur.*"⁶⁴

Şairin eserleri içerisinde en başta divânı zikredilmelidir. Cemâlî'nin divânı İ. Çetin Derdiyok tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve daha sonra eser neşredilmiştir. Şairin 1446 senesinde II. Murad adına telif ettiğini bildiğimiz *Hümâ ve Hümâyün (Gülşen-i Uşşâk)* isimli bir mesnevîsi mevcuttur. Osman Horata eseri doktora tezi olarak çalışmıştır. Şaire ait bir diğer manzum eser 1456 senesinde Fatih Sultan Mehmed adına yazdığı *Miftâhü'l-Ferec* mesnevîsidir. Şaire ait bu mesnevî de İ. Çetin Derdiyok tarafından neşredilmiştir. Şaire ait diğer iki eserin biri, tek nüshası Cambridge Üniversite Kütüphanesi'nde bulunan *er-Risâletü'l-acîbe fi's-sanâyi' ve'l-bedâyi'* isimli manzum eseri, diğeri ise yine kendisine ait Miftâhü'l-Ferec'ten bahsettiği *Risâle*'dir. Şairin eserleri üzerine yapılan çalışmaların künyeleri aşağıdaki gibidir:

İ. Çetin Derdiyok, *Cemâlî, Hayatı, Eserleri ve Dîvânı*, Sources of Oriental Languages and Literatures 23, Harvard University, 1994.

İ. Çetin Derdiyok, *Cemâlî, Miftâhü'l-Ferec, (Tenkitli Metin)*, Türkoloji Araştırmaları, Adana, 1998.

Osman Horata, *Cemâlî, Hümâ ve Hümâyün, (Gülşen-i Uşşâk) İnceleme, Tenkitli Metin*, (Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1990.

Eserlerinde Şeyhî'nin fazlaca etkisi görülen Cemâlî, bir divân şairinden daha

⁶¹ Küçükdağ, Yusuf, *II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi*, s. 154.

⁶² Konyalı, İbrahim Hakki, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, C. 2 , s. 2448.

⁶³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, C. 2, s. 122.

⁶⁴ Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, (İnceleme-Metin), (R. Canım), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara 2000, s. 215.

çok tasavvufî eğilimleri kuvvetli bir mesnevî müellifidir.⁶⁵ Latîfî tezkiresinde yer alan Hürrem Cemâlî'ye ait birkaç matla beyit şöyledir:

Tanlaman her gice şem'a yandugun pervâneyi
Komak olmaz bir arada od ile dîvâneyi
**

Lebin itmedi devâ itdi gözün hasta beni
Bi'llâh ey 'îsî-nefes seven ölsün mi seni
**

Aktı gönlüm su gibi bir dilberin didârına
Tür-i Mûsâ'dan beter yandım tecellî nârına

Aşağıdaki metin ise şairin divânında yer alan bir gazelidir:

Mevsim-i gül irdi dil handân u hürremdür yine
Rûhumuz bülbül gibi bu sırra mahremdür yine

Lâle câm u jâle mey gûyende bülbül bâde gül
Dil ferah dil-dâr nâzûk dem mükerremdür yine

Ka'be-i zevkî meşakkatsüz ziyâret kılmaga
Bûse-i dil-ber safâ vü âb zemzemdür yine

Serv ayag üstine hizmet gösterür lutfile kim
Sebzede seyreyleyen Sultân-ı A'zamdur yine

Mey safâsı eylemişdür sûfiyi sâfi-mizâc
Tutduğı halvetde câm-ı meclis-i Cemdür yine

Îş esâsı üstüvâr oldu getür sâkî kadeh
Kim ferâgat beytinün bünyâdı muhkemdür yine

Ol şeh-i ferruh-ruh u 'âlî-'alem kim kem kuli
Düşmeni kahr itmegiçün Zâl ü Rüstemdür yine

⁶⁵ Kut, Günay, "Cemâlî", *DİA*, C. 7, s. 316.

Cem'inün şem'i münîr olsun ki tozu gözlere

Rûşinâyî zevkiçün hurşîd-i 'âlemdür yine

İy Cemâlî tâze kıl dâim du'a-yı devletin

Kim ana feth ü zafer milki müsellemdür yine

10. İSMÂİL MA'ŞÛKÎ

Aksaray'da doğan İsmâil Ma'şûkî, Bayrâmî-Melâmî kutbu olan Pîr Ali Aksarâyî'nin oğludur. Tarikatının mensupları kendisine aşk uğrunda hayatını feda ettiği için *Ma'şûkî* demişler, babasının şeyhliğinden dolayı Çelebi Şeyh şeklinde de anılmış, halk arasında ise güzelliği sebebiyle Oğlan Şeyh diyerek tanınmıştır.⁶⁶

Genç yaşta İstanbul'a gitmiştir. İsmâil Ma'şûkî'nin İstanbul'a gidişini anlatan rivâyet şöyledir: Kanuni Sultan Süleyman, Irak seferinden dönerken Aksaray'a uğrayıp Pîr Ali Aksarâyî'yi ziyaret ettiği sırada Pîr Ali'ye birçok mülk ve mezra bağışlamayı teklif etmiş, ancak Pîr Ali bu teklifi kabul etmemiştir. Bunun üzerine oğlu İsmâil'i İstanbul'a götürmeyi teklif etmiş, Pîr Ali, "*Oğlumun adı İsmâil'dir, hak yolunda kurban olmaktan dönmez.*" diyerek İsmâil'in İstanbul'a gitmesine izin vermiştir.

İstanbul'a giderek camilerde vaaz etmeye başlayan Ma'şûkî kısa sürede insanlar arasında şöret bulmuş ve kendisine birçok kişi intisap etmiştir. Vaazlarda sarf ettiği şathiât türü ifadeleriyle Mâ'şûkî, kısa sürede etrafında kendisini sevenler kadar kendisinden rahatsızlık duyan bir grubunun da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ondan rahatsızlık duyan çevreler, Ma'şûkî'nin şathiye tarzı ifadeleriyle insanlar arasında fitneye sebep olduğunu öne sürmüşler ve katli için fetva bulmak cihetine gitmişlerdir. Bu sırada tehlikenin farkına varan Kanûnî, Ma'şûkî'den Aksaray'a dönmesini ister. İsmail Ma'şûkî vaazlarına devam eder ve bu uyarıyı dikkate almaz. Kendisinden rahatsızlık duyan çevrelerin çabaları sonucu İsmâil Ma'şûkî İstanbul'a gelişinin ertesi yılı olan h. 935 / m. 1529 tarihinde henüz ondokuz - yirmi yaşlarında Şeyhü'l-İslâm Kemalpaşazâde'nin fetvasıyla idam edilmiştir.⁶⁷ Ölüm tarihinin 1529 olarak zikredilmesi ve fetvânın Şeyhü'l-İslâm Kemalpaşazâde tarafından verilmiş olması Atâî'nin rivayetleri esas alınarak söylenmiştir. Daha sonra bu konu üzerine çalışanların ittifakı idam tarihinin h. 945 / m. 1539 olduğudur.⁶⁸ Bu tarih doğru kabul edilecek olursa fetvayı verenin bu tarihten önce vefat

⁶⁶ İsmail Maşukî'ye ilişkin tarafımızca yapılan bir başka çalışma için bk. Murat Ak, "İki Maktûl Süfi Şairin Hikayesidir", *Mahalle Mektebi*, 2013, S. 13, s. 44-48.

⁶⁷ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Komisyon), "İsmâil Ma'şûkî", *DİA*, C. 23, s. 112 vd.

⁶⁸ Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, İstanbul 1974, C. 2, s. 64-66; Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, s. 284.

etmiş olan İbn-i Kemal değil, tasavvuf karşıtı tutumuyla bilinen Çivicizâde Muhyiddin Mehmed Efendi olmalıdır.⁶⁹

On iki müridiyle birlikte At Meydanı'nda boynu vurularak idam edilen İsmâil Ma'sûkî'nin denize atılan başı ve bedeni bugünkü Bebek sahilinde kıyıya vurmuş, gördüğü bir rüya üzerine oraya giden bir müridi tarafından bulunmuş ve defnedilmiştir. Maşuki'nin kabri Kayalar adı verilen caminin haziresindedir.

Gölpınarlı, Ma'sûkî'nin müritlerini "Allah, Allah" şeklinde değil de "Allahım, Allahım" şeklinde zikrettirdiği, bu kelimenin iki anlama geldiği için başına geleni çabuklaştırdığını söyler.⁷⁰ Bununla birlikte insanın kadîm olduğunu, insanın insan olduktan sonra kendisine hiçbir şeyin haram olmayacağını, babasının mehdî kendisinin kutup olduğunu söylediği, şarap için aşk şarâbı benzetmesini yaptığı, kabir azabının olmadığını söylediği gibi iddialar vardır.⁷¹ İsmâil Ma'sûkî'nin bunlara ne cevap verdiği, bir savunma yapıp yapmadığı bilinmemektedir.⁷²

Yahya Kemal, *Mâverâda Söyleniş* isimli şiirinde İsmâil Ma'sûkî'ye şu beyitle telmihte bulunur:

Seyrindeyiz atıldığı sahilsiz enginin
At Meydanı'nda ölmüş Enelhak şehidinin

İsmâil Ma'sûkî'ye ait beş gazel ve oniki beyitlik mesnevî formunda kaleme alınmış manzûme, Gölpınarlı tarafından *Melâmîlik* ve *Melâmîler*'i anlattığı eserinde neşredilmiştir.⁷³ Kendisine ait olduğu söylenen başka bir çok şiirin varlığından bahseden kaynakların olduğunu ve kendisinin de bu görüşte olduğunu söylese de, Gölpınarlı İsmâil Ma'sûkî'ye ait bu şiirlere cönklerde ve şiir mecmualarında ulaşamadığını belirtmiştir.

Neşrettiği şiirlerden yola çıkarak Gölpınarlı, Ma'sûkî'nin şairliği hakkında şunları söyler:

"Bu gazellere nazaran Oğlan Şeyh'in lisanı selis ve pürüzsüz, teşbihleri yerinde ve latiftir. Vezin ve kafiyeye hâkimdir. Şiirlerinde vahdet cezbesi mevcuttur. Hiç birinde mahlas zikretmemiştir."⁷⁴

⁶⁹ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Komisyon), "İsmâil Ma'sûkî", *DİA*, C. 23, s. 113. Pîr Ali Aksarayî'ye intisabı olan isimlerden biri olan Abdurrahman Askerî h. 957 m. 1550'de telif ettiği *Mirâtü'l-İşk* isimli eserinde İsmail Maşuki'yi ölüme götüren süreci farklı bir şekilde anlatmıştır. İlgili anlatım için bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Komisyon), "İsmâil Ma'sûkî", *DİA*, C. 23, s. 113.

⁷⁰ Gölpınarlı, Abdülkâdir, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 48.

⁷¹ İsmâil Ma'sûkî'ye atfedilen bu iddialar ve daha fazlası için bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Komisyon), "İsmâil Ma'sûkî", *DİA*, C. 23, s. 114.

⁷² Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Komisyon), "İsmâil Ma'sûkî", *DİA*, C. 23, s. 113.

⁷³ Gölpınarlı, Abdülkâdir, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 48-54.

⁷⁴ Gölpınarlı, Abdülkâdir, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 50.

Gölpınarlı tarafından neşredilen Ma‘şûkî’ye ait şu gazeli aktarıyoruz:

Ey gönül bir derde düş kim anda dermân gizlidir
Gel eriş bir katreye kim anda ummân gizlidir

Terkedüp nâm u nişânı giy melâmet hırkasın
Bu melâmet hırkasında nice sultân gizlidir

Tut Hak’ı bilmek dilersen ehl-i irşâd eteğin
Niceler bilmediler kim böyle erkân gizlidir

Değme bir hôr u hakîre hor deyû kılma nazar
Kalbinin bir kûşesinde Arş-ı Rahmân gizlidir

Bu cihan derviş nâm oldu hicâb ender hicâb
Sen hicâb altında kaldın sanma sultan gizlidir

11. UBEYDÎ/ABDÎ75

Konyalı, Aksaray tarihinde Âşık Çelebi’nin kardeşi Ubeydî hakkında aktardığı ifadelerden yola çıkararak; bu zâtı “şair, edip, kadı, hattat ve Sadrazam Pîr Mehmed Paşa’nın damadı” şeklindeki bir başlığın altında ele almıştır.⁷⁶ Ubeydî, Müeyyedzâde Ubeydî Çelebî diye meşhurdur. Âşık Çelebi’nin verdiği bilgilere göre nazik tabiatlı, zarif ve latif bir vücûdu olan şiir ve nesir konusunda maharetli, ilim meclisleri ile düşüp kalkmayı seven, tâlik yazan bir hattat, her fende ve her marifette eli olan birisidir. Yavuz’un ve Kanûnî’nin sadrazamı olan Aksaraylı Pîr Mehmed Paşa, Ubeydî’ye kızını vermiş, bu şekilde Ubeydî Pîr Mehmed Paşa’nın damadı olmuştur.

Tuhfe-i Nâilî Ubeydî hakkında şu iki satırlık bilgiyi verir: “Müeyyedzâde Ubeydî Çelebî, Sadrazam Pîrî Paşa damadı ve Kazasker Abdurrahman Çelebi’nin birâderi. Sofya kadısı, vefâtı h. 961, m. 1553, Sofya’da medfûndur.”⁷⁷ Filiz Kılıç şairin Amasyalı olduğunu ve Serez’de ve Üsküp’te kadılık yaptığını, Sofya kadısı iken 1554’de vefat ettiğini aktarır.⁷⁸

Şairin talik yazıda usta, şiir ve inşada yetenekli olduğu söylenir. Yaşadığı dö-

⁷⁵ Şairin ismi çalışmalarda Ubeydî şeklinde geçtiği gibi Abdî olarak da zikredilmiştir. Başlıkta ikisini de belirtmekle birlikte metin içinde Ubeydî tercih edilmiştir.

⁷⁶ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, C. 2, s. 2689 vd.

⁷⁷ Tuman, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî –Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri-*, C. 2, s. 646.

⁷⁸ Kılıç, Filiz, *Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-Şuarâ*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, İstanbul 2010, s. 1039-1040.

nemde kitaba ve okumaya ilgiyle tanınan şairin şiirlerindeki üslubu acem tarzındadır.⁷⁹

Aşağıda yer alan beyitler şaire aittir:

Şerh ider derdin dehân açmış dil-i sad-pârenün
Bagladum ol dem hemân agzını muhkem yârenün

Katı gönlek yumşadur cânâ benüm zârîlîgum
Kûh-ken zûrına döymez güci seng-i hârenün

Gün yüzinde benleri denlû safâda olmaya
Gök yüzünde zîneti mihr ü meh ü seyyârenün⁸⁰

12. SEYYİD HASAN RİZÂÎ EL-AKSARÂÎ

Hasan Rizâyî, XVII. yüzyılda yaşamış, hareketli ve renkli bir mizaca sahip, son derece verimli bir şairdir. Hayatı hakkındaki bilgilerin bir kısmı tezkirelerden ve bir kısmı da şairin kendi eserlerinden elde edilir. Son yıllarda şaire ilişkin müstakil bazı çalışmalar da yapılmıştır. Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*⁸¹ adlı eserinde Celvetiye meşâyihî, halifeleri ve müridânı arasında Rizâyî'den de söz eder. Âdem Ceyhan *Türk Edebiyatı'nda Hazret-i Ali Vecizeleri* adlı eserinde⁸² Rizâyî ve eserleri hakkında bilgi verir. Muhittin Turan şairin *Kân-ı Ma'ânî* isimli Türkçe-Farsça manzum sözlüğünü bir makalede neşretmiştir.⁸³ Mehmed Tâhir, Hasan Rizâyî Efendi başlığı altında şu bilgileri aktarmıştır: “*Meşâyih-i halvetiyyeden âlim ve tabiat-ı şî'riyyeye mâlik bir zât olup Konya vilâyetindeki Aksaray'dandır. 1080 tarihinde Gülistân'ı nazmen terceme etmiştir ki bir nüshası Rüstem Paşa Kütüphanesi'nde mevcuttur. İlâhiyâtını câmi' bir eseri de vardır.*”⁸⁴

Rizâyî, Aksaray'da eğitim almış, Celveti dergâhlarında bulunmuş ve tarikatın şeyhi Aziz Mahmud Hüdâyî ile görüşmüştür. İlmiye sınıfından olan şair; Hama, Kastamonu, Adana, Kayseri, Denizli, Alaşehir, Malatya, Sivas, Antakya, Çorum, Sakarya (Akyazı), İstanbul gibi şehirlerde kadılık ve nâiblik yapmıştır.

⁷⁹ İpekten, Halûk vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, KB Yayınları, Ankara 1988, s. 2.

⁸⁰ Kılıç, Filiz, *Aşık Çelebi, Meşâirü'ş-Şuarâ*, s. 1039-1040.

⁸¹ Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Süfiler Devlet ve Ulemâ*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 372.

⁸² Ceyhan, Âdem, *Türk Edebiyatı'nda Hazret-i Ali Vecizeleri*, Öncü Kitap, Ankara 2006, s. 248.

⁸³ Turan, Muhittin, “Hasan Rizâyî ve Kân-ı Ma'ânî İsimli Manzum Sözlüğü”, *Turkish Studies*, C. 7/4, 2012, s. 2939-2992.

⁸⁴ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, C. 1, s. 62.

Süfî-meşrep bir şair olan Rızâyî'nin şerh, tercüme ve telif eserleri vardır. Döneminin en muteber dilleri olan Arapça ve Farsçayı bu dillerde eser verecek ve tercüme yapabilecek kadar iyi bilir. Gerek manzum nasihatlerinde gerekse Arapça ve Türkçe menâkıbnâmelerinde renkli ve içten mutasavvif kişiliği ile belirir.

Şairin eserleri sırasıyla şöyledir: *Kân-ı Ma'ânî*, *Tuhfetü'l-Kudât*, *Miftâhu's-Sa'âde*, *Sad kelime-i Ali Tercümesi*, *Şerh-i Tecelliyât-ı Hüdâyî*, *Nüzhâtü'l-Ebrâr min Ehli'l-Esrâr*, *el-Mahmûdiyye fî Menâkıbı Ricâli'l-Bilâd*, *Kadılık Merkezlerine Dair Bir Defter*, *Tezkiretü's-Sâlikîn* ve *Risâletü'n-Nâdimîn*, *Tuhfetü'l-Menâzil* ve *Tuhfetü'l-Huffâz*, *Cûy-ı Rahmet*, *Dîvançe*.

Cûy-ı Rahmet manzum bir *Gülistân* şerhidir. *Tuhfetü'l-Menâzil* ve *Tuhfetü'l-Huffâz* da manzumdur. Şair bu telifte Üsküdardan Hacca gidişlerini ve seyahat izlenimlerini anlatır. *Şerh-i Tecelliyât-ı Hüdâyî* de yine şaire ait manzum eserler arasındadır. *Kân-ı Ma'ânî* şaire ait Farsça-Türkçe manzum sözlük olup daha önce değinildiği gibi neşredilmiştir.⁸⁵ *Miftâhu's-Sa'âde*, *Kaside-i Bürde*'nin nazmen tercümesi ve şerhini içerir. Hasan Cankurt tarafından eser yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. *Tezkiretü's-Sâlikîn* ve *Mahmûdiyye*, Rızâyî'nin üzerinde yüksek lisans çalışması yapılan diğer iki eseridir. Mustafa Çağırıcı yaptığı yüksek lisans tezinde *Tezkiretü's-Sâlikîn* ve *Risâletü'n-Nâdimîn*'i yeni harflere aktarmış, Arapça bir eser olan ve şairin Osmanlı şehirlerinde gördüğü âlim, salih, süfî ve kadılardan bahsettiği *Mahmûdiyye*'yi de Türkçe'ye çevirmiştir.⁸⁶

Rızâyî mahlasını kullanan şairin manzûmelerine bakıldığında çok samimi ve mütevâzi bir Celvetî süfisiyle karşılaşılır. Şairin nasirliği ise oldukça canlı gözlemlerle ve sosyal eleştirilerle dolu tezkirelerinden ve menâkıbnâmelerinden ileri gelir. *Tezkiretü's-Sâlikîn* ve *Risâletü'n-Nâdimîn* ve *el-Mahmûdiyye ve fî Menâkıbı Ricâli'l-Bilâd* adındaki tezkire ve menâkıb türündeki eserleri Aziz Mahmûd Hüdâyî ve kendisine bağlı Celveti dervişler etrafındaki süfî hayattan kesitler sunar. Bu eserlerde kadılık, müderrislik ve nâiblik yapması hasebiyle bulunduğu yerlerdeki yozlaşmalara ve aksaklıklara ayna tutar. Onun eserlerine sinmiş bir diğer yön ise Aziz Mahmud Hüdâyî ve halifelerine duyduğu içten bağlılıktır.

Hacı Efendizâde Seyyid Hasan Rızâyî ibn-i Abdurrahmân el-Aksarâyî, 1599'de Aksaray'da doğmuştur. Babası, kendisi gibi kadı olan Aksaraylı Abdurrahman Efendi'dir. Rızâyî, Tezkire'sinde "Fî beyân-ı zikr-i hüsn-i hâl-i merhûm" başlığını taşıyan manzûmesinde babasını şöyle anlatır:

Kimesne hâtirun itmezdi hakîr

⁸⁵ Turan, Muhittin, "Hasan Rızâyî ve Kân-ı Ma'ânî İsimli Manzum Sözlüğü", s. 2939-2992.

⁸⁶ Çağırıcı, Mustafa, *Hasan Rızâyî ve Tezkiretü's-Sâlikîn ile Mahmûdiyye Adlı Eserleri Tahkik ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 44-200.

İderdi hayrı kâdir olsa ekser

Fakîre dervîşe iderdi ihsân
Husûsan bî-kes ol tul ola nisvân

Neye kâdir ise ihsân iderdi
Niçe ma'sûmları handân iderdi

Tezkiresinin "Fî-beyân-ı nasîhat-ı merhûm kısmında ise babasının nasihatlerini şöyle sıralar:

Fakîre eyler idi ol nasihat
Ben ölem vire Hak sizlere sıhhat
* *

Dürîş 'ilmle kemâle gâfil olma
Kimesnenüñ sakın 'aybına gülme

Kazâda kimseye itme cefâyı
Vire Hak zâhir ü bâtın safâyı

Sakın bir demde sen hakkı unutma
Alup nâ-hak ki bâtlı hak itme
* *

'Azîz oldı kamu ehl-i kanâ'at
Kanâ'at ehli'dür ehl-i hidâyet

Mu'înüñ ola Hak dünyâ vü 'ukbâ
Budur dir idi Mevlâdan temennâ⁸⁷ (16a/16b)

Rızâyî, zamanın Celveti şeyhi Aziz Mahmud Hüdâyî'nin manevî bir işaretine istinaden kendisinin Peygamber efendimizin soyuna dayandığını, yani "seyyid" olduğunu ve şeyhi Hüdâyî'nin de siyâdetine şahitlik ettiğini söyler. Eserinde belirttiği üzere Hüdâyî, kendisinin seyyidliğini nakîbü'l-eşrâf Ebü'l-Kâsım Gubârî'ye tescil ettirmişti⁸⁸

⁸⁷ Rızâyî, *Tezkiretü's-sâlikîn*, 16a-16b. İlgili yer için bk. Çağırıcı, Mustafa, *Hasan Rızâyî ve Tezkiretü's-Sâlikîn ile Mahmûdiye Adlı Eserleri Tahkik ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 223.

⁸⁸ Rızâyî, *Tezkiretü's-sâlikîn*, 7b. İlgili yer için bk. Çağırıcı, Mustafa, *Hasan Rızâyî ve Tezkiretü's-Sâlikîn ile* →

Rızâyî ilk eğitimi babasından alan şair, küçük yaşlardan itibaren, babası Abdurrahman Efendi ile birlikte defalarca şeyhini ziyaret eder. Üsküdar'a bir gelişinde Hüdâyî, babasına "soyundan gelen biri Hüdâyî dergâhının yakınlarında olacak ve hidayete erecek" der. Rızâyî bu müjdeyle şevkle ilim yoluna girer ve Hüdâyî'nin Koçhisar halifesi Akbaba Mustafa Efendi'nin talebeleri arasına katılır. Ardından İstanbul'a gider ve medrese eğitimi alır. Medrese eğitimi esnasında (1620-1624) Şeyhülislam Es'ad Efendi'ye danışmendlik yapar.⁸⁹ Ardından Aksaray'a döner ve Râmûniyye⁹⁰ Medresesi'nde mülazım unvanı ile dersler verir: "Aksaray'da Râmûniyye medresesinde müderris iken bir gün bir rüyâ gördüm. Kadılık makâmını istiyordum. Rüyamda Hızır (a.s)'mı gördüm. Bana "Allah, dünyanı ve ahiretini mâmûr eylesin." diye duâ etti. Elini öptüm."⁹¹

Mahmûdiyye'de de belirttiği üzere 1620'lerin ortalarında Tokat'a gider. 1627 yılında onu Çorum'da kadı olarak görürüz. 1635'te Kars'ta birkaç yıl sonra da Kayseri'dedir: "Enbiyâzâde Mehmed Efendi de Kayseri şeyhlerindedir. Ulemâdandır. Onunla İstanbul'da şerefledik. Şeyh Kabak'ın halifelerinden -ismi Allahu a'lem Şeyh Ömer olacak- o da salihlerden ve hal ehlidir. Onunla Erciş [Erciyes olsa gerek] dağında yaylagda şerefledik. Ben de Türkmen Danişmendi'nde kadıydım."⁹²

Sonraki kadılığı ise 1645 yılında Denizli'dedir. Esasında onun bilinen ilk resmî görevi Lazkiye⁹³ (Denizli) nâibliğidir. Burada Celvetî şeyhi Arnavut Mustafa Efendi ile yoldaşlık eder. Ne var ki bu yıllar Denizli'de uğradığı bir iftira ile 1647'de sona erer ve bir gece vakti gizlice şehirden ayrılmak zorunda kalır: "Denizli ahâlisinden kaçmıştım. Yapmadığım bir şey konusunda bana iftirâda bulunmuşlardı. Tuzaklarından korkmuştum. ... Tuzaklarını hissettim. Mübâşirin elinden gece yarısı hizmetçim Seyyid Halil'le birlikte kaçtım. ... Pek çok kereler yanıma geldikleri halde beni göremediler."⁹⁴

Şair sonra Aydın, Nazilli, Kuyucak, Tire ve İzmir gibi şehirlerde dolaşır, Celvetî tarikatına mensup mutasavvıf, âlim, sâlih, kadı ve meşâyıhtan birçok kişiyle görü-

→ →

Mahmûdiye Adlı Eserleri Tahkik ve Değerlendirilmesi, s. 53-54.

⁸⁹ Medreselerde müderris, müderris yardımcısı ve mülazımlıktan sonraki görevdir. Arapça gramer, mantık, kelam, edeb, me'ânî, beyân, bedî', geometri, astronomi, İslam hukuku gibi dersleri danışmendler verirdi. Hukuk ilmi ve bunun dallarında ilerleyen mülazım; artık kadı, nâib ve müderrisliğe geçer. Kadı, müderrisden önce gelmektedir. Fakat müderris olanın önü açıktır.

⁹⁰ "Beramuniye, diğer adıyla Taciye Medresesi, Sofular Mahallesi'nde eski İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nün bahçesinde bulunmaktadır. Yapıdan sadece portalın bir kısmı ve bir kitabe kalmıştır. Ahmed Eflakî'ye göre de burayı Taceddin Mutez yaptırmıştır." Bk. Erdal, Zekai, "Beramuniye (Taciye) Medresesi", *Kırk Bir Kere Aksaray*, C. 1, S. 1, s. 15.

⁹¹ Rızâyî, Mahmûdiye 14a. İlgili yer için bk. Çağırıcı, Mustafa, *Hasan Rızâyî ve Tezkitetü's-Sâlikin ile Mahmûdiye Adlı Eserleri Tahkik ve Değerlendirilmesi*, İstanbul 2006, s. 173.

⁹² Rızâyî, Mahmûdiye 189a. İlgili yer için bk. Çağırıcı, Mustafa, *Hasan Rızâyî ve Tezkitetü's-Sâlikin ile Mahmûdiye Adlı Eserleri Tahkik ve Değerlendirilmesi*, s. 182.

⁹³ "Lazkiye" ve "Lazikiye" için bk. (Akbaş, 2001, s. 108).

⁹⁴ Rızâyî, Mahmûdiye 194b. İlgili yer için bk. Çağırıcı, Mustafa, *Hasan Rızâyî ve Tezkitetü's-Sâlikin ile Mahmûdiye Adlı Eserleri Tahkik ve Değerlendirilmesi*, s. 193.

şür. 1647 sonlarında memleketi Aksaray'a döner ve bir buçuk sene kalır: "Sonra Aksaray'a yöneldim. Sıhhat ve selâmet içerisinde oraya ulaştım. Bütün evlatlarımı sıhhat ve âfiyet içerisinde buldum. 'Âlemlerin Rabbine hamd olsun! Orada bir buçuk sene kaldım."⁹⁵ 1649 sonlarında İstanbul'a gider ve burada Celvetî muhitlelerinden memuriyet konusunda yardım ister. Çok geçmeden Kazasker Memikzâde Mustafa Efendi tarafından üç yıllığına Malatya kadılığına atanır. Ne var ki burada da daha dört ay geçmeden görevinden uzaklaştırılır. Ancak birçok sıkıntı yaşadığı Malatya'yı hatıratında memnuniyetle anar: "Burası eski, nazif bir beldedir. Ahâlîsinin yaşantısı latiftir. Ulemâsı, eşrâfı ve fukarâsı şer'-i Nebeviyye'ye itaatkârdırlar".⁹⁶ Kısa süre Sivas'ta kadılığının ardından 1650 yılı başlarında Hama kadılığına atanır. Burada Kâdirî şeyhi Şerefeddin Kâdirî'den tövbe, inâbe, biat, kisve ve hilâfet alır. Temelde Celvetî olmakla birlikte Kâdirîlik'le de irtibat kurmuş 14 ay sonra döndüğü Aksaray'da elde ettiği hilâfetle Sofular mahallesi mescidinde (o dönemki adıyla Tırzâr mescidi) Kâdirî zikirleri tertip etmiştir.

1652 Kasımında tekrar İstanbul'a gider ve Kazasker Bâlizâde Mustafa Efendi'nin mülâzımlığına getirilir. Kısa süren bu görevinden çok memnun ayrılmaz. Zira Kazasker Efendi "Fazl ve kemâliyle bilin"mesine rağmen "ilmiyle âmil değildir ve Rüşvet yem"tedir. Kadılık makamlarını kısa sürelerle vaktinden önce vermektedir.⁹⁷ 13 Kasım 1653'te şeyhülislam Ebû Saîd Efendi'nin elini öpüp Antakya kadılığına atanır.

Rızâyî'yi 1658 Manisa-Alaşehir'de kadı olarak görürüz. Burada Kuşadası Celvetî halifesi Pâlânî Şeyh Mustafa Efendi ile irtibattadır. 1661 yılında dönemin Celvetî şeyhi Ehl-i Cennet Fenâyî Efendi'yi ziyaret maksadıyla İstanbul'dadır. 1662-63 arasında Adana'da kadılığında iken hacca gider. 1664-65 yıllarında Kastamonu kadısı, takip eden yıl ise Sakarya-Akyazı kadı-naibidir. Ardından şeyhinin ölümü üzerine İstanbul'a döner. Bilinen son görevi ise İstanbul'da Balat kadı nâibliğidir. Bu dönemde *Cûy-ı Rahmet* adını verdiği Gülistân şerhini telif etmeye başlamış ve 1670'te tamamlamıştır. Rızâyî bu sırada 71 yaşındadır. Rızâyî'nin ne zaman ve nerede vefat ettiği maalesef belli değildir. Ancak 1676'da Abdurrahman İmâdî'nin bir eserini *Tuhfetü'l-Menâzil fi'l-Menâsik* adıyla istinsah ettiği bilinmektedir.

Hasan Rızâyî'nin adı Evliya Çelebi, Seyahatnamesi'nde "*El-Hac Seyyid Hasan Efendi Câmî-i Başköprü kurbunda bir câmî-i dil-küşâ ve şîrindir*" sözleri ile geçer.⁹⁸

⁹⁵ Rızâyî, Mahmûdiye 195a. İlgili yer için bk. Çağırıcı, Mustafa, *Hasan Rızâyî ve Tezkitetü's-Sâlikin ile Mahmûdiye Adlı Eserleri Tahkik ve Değerlendirilmesi*, s. 194.

⁹⁶ Rızâyî, Mahmûdiye 196a. İlgili yer için bk. Çağırıcı, Mustafa, *Hasan Rızâyî ve Tezkitetü's-Sâlikin ile Mahmûdiye Adlı Eserleri Tahkik ve Değerlendirilmesi*, s. 196.

⁹⁷ Rızâyî, Mahmûdiye 198a. İlgili yer için bk. Çağırıcı, Mustafa, *Hasan Rızâyî ve Tezkitetü's-Sâlikin ile Mahmûdiye Adlı Eserleri Tahkik ve Değerlendirilmesi*, s. 199.

⁹⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, C. 3, s. 116.

Hasan Kamil Yılmaz, daha önce zikredilen eserinde Hüdâyî'nin doğum yeri bahsinde, *Hasan Rızâyî Divanı*'ndan bir alıntı yaparak, Rızâyî'nin, divanını 1666 yılında (Hüdâyî'nin ölümünden 29 yıl sonra) yazdığını dile getirir.⁹⁹

13. MUSTAFA (ŞEYH MUSTAFA BABA)

Aksaray Tarihi'nde Konyalı tarafından *şeyh, şair ve hayır sahibi* başlığı altında şair Mustafa'ya yer verilmiştir. Aksaray Meydan Mahallesi'nde türbesi bulunan şair Mustafa daha ziyade *Şeyh Mustafa Baba* ismiyle şöret bulmuştur. Halvetî şeyhlerinden olduğu anlaşılan Şeyh Mustafa Baba'nın bir de divanı bulunmaktadır.

Konyalı doğum tarihinin tespit edilmediğini söyler. Şeyh Mustafa'ya ait divanın orijinal bir nüshasına da ulaşamadığı Konyalı'nın aktardıkları arasındadır. Konyalı şair Mustafa hakkındaki bilgileri Ali Gürün isimli bir zâtın kendisine ulaştırdığı bilgilerden aktarmıştır.¹⁰⁰

Konyalı, Ali Gürün tarafından kendisine ulaştırılan bilgiler içinde Şeyh Mustafa'ya ait olan şu beyitleri de nakleder:

Allah birdir oldur evvel ü âhir ol sultânü'l-bakâ

Mazhar-ı Hak Resûlullah-ı Hak Muhammed Mustafa

Bârî teâlâdan ol enbiyâda açtı bâb

Kimine verdi yüz suhuf kimine verdi kitâb

Âl-i Osman Sultan ibn-i Sultan Murad

Hadi'nin hidayetinden gölgesidir Padişah

SONUÇ

XIII. ve XIX. yüzyıllar arasında şiirimizin Aksaray'daki serüveni sûfî muhitlerin etrafında şekillenmiştir. Bu dönemde şiirleri ile öne çıkan isimler çoğunlukla tasavvufî çevrelerin önemli şahsiyetleri olarak temâyüz ederler. Bu yüzyıllarda eser vermiş şairlerin birçoğu tasavvufî neşve ile eserlerini kaleme almışlardır. Bu şairler şiirlerini sanat endişesi gütmeden nazmettikleri için bu dönem Aksaray'ının klasik manzum eserlerinde sanattan ziyade didaktik, dinî ve nasihatvârî bir havanın hâkim olduğunu söylemek mümkündür.

Aksaray'da, genel karakterine tasavvufî düşüncenin şekil verdiği şiir, hikemî hakikatlerin aktarılmasında bir araç olma görevi üstlenir. Bununla birlikte yaşanı-

⁹⁹ Yılmaz, Hasan K., *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikati*, Erkam Yayınları, İstanbul 2011, s. 46.

¹⁰⁰ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, C. 2 , s. 2555.

lan sosyal gerçekliği şiirinde konu edinen; dönemindeki rüşvet, ikiyüzlülük, adaletsizlik gibi toplumsal problemleri şiirinde dile getiren Seyfeddin Muhammed Fergâni'yi de bu farklılaşan yönleriyle unutmamak gerekir. Zirâ klasik döneme geçiş sürecinde yer alan bu şairin içinde yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal problemleri şiirinde önemli rol oynamıştır. Seyfeddin Muhammed Fergâni gibi Seyyid Hasan Rızâyî de iyi bir sosyal gözlemci olup, dönemi olan XVII. yüzyılda içinde yaşadığı ve seyahat ettiği vilayetlerdeki toplumsal problemleri dile getiren bir diğer isim olarak karşımıza çıkmıştır. Şüphesiz bunda şairin farklı vilayetlerde kadılık, müderrislik ve nâiblik görevlerinde bulunması etkili olmuştur.

Aksaraylı şairlerin hemen hemen hepsi dönemin ilim çevrelerinin önde gelen simalarıdır. Bu şairler arasında Türkçe'ye olduğu gibi Arapça'ya ve Farsça'ya hâkim olanlar vardır. Pîrî Mehmet Paşa gibi devletin üst kademelerinde görev almış Aksaraylı bir isim de yine bu şairler arasında yer alır.

Ulaştığımız sınırlı bilgiler ışığında, Aksaray'da klasik dönemde yoğun bir şiir geleneğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu çalışmada şiirleri tespit edilebilen on üç kişiye ait biyografik bilgiler verilmiş, bugüne ulaşan şiirlerinden örnekler verilmeye çalışılmıştır. Bu şairlerin eserlerinden önemli bir kısmı bugün elimizde bile değildir. Özellikle geçiş dönemi şairleri hakkında elimizde yeterince bilgi bulunmamaktadır. Bu durum, döneme ilişkin detaylı bir incelemeyi ve mukayeseyi zorlaştırıcı bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Şairlere ve döneme ilişkin yapılacak yeni çalışmaların alanı daha da aydınlatacağı şüphesizdir.

Kaynakça

- » AKBAYAR, Nuri, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, 2. bs, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2001.
- » AKDAĞ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, 2 Cilt. İstanbul, 1974.
- » AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi*, İstanbul, 1995.
- » *Aksaray ve Cemâleddîn-i Aksarâyî Sempozyumu*, Aksarayî Vakfı Yayınları, Aksaray, 1994.
- » ATEŞ, Ahmet, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Şairi: Sayf al-Dîn Muhammed al-Fergâni", *Belleterin*, Cilt: XXIII - Sayı: 91 - Yıl: 1959 Temmuz, s. 415-456.
- » BOZ, Erdoğan, (hzl.), *Yusuf Hakîkî Baba Dîvânı*, T.C. Aksaray Valiliği, Ankara, 2009.
- » _____, "Yûsuf-ı Hakîkî", *DİA*, Ankara 2013, c. 44, s. 10-11.
- » CANKURT, Hasan, Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî *Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Miftâhu's-Saâde Adlı Manzum Kasîde-i Bürde Şerhi*, Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa, 2013.
- » CEYHAN, Âdem, *Türk Edebiyatı'nda Hazret-i Ali Vecizeleri*, Öncü Kitap, Ankara 2006.
- » CUNBUR, Müjgân, "Çelebi Halife Cemâl-i Halvetî Hayatı ve Eserleri", *Aksaray ve Cemaleddin-i Aksarayî Sempozyumu*, 22-23-24 Ekim 1993, İstanbul 1994, s. 79-89.
- » _____, "Hamidüddin-i Aksarâyî", *Aksaray'da Yunus Emre ve Somuncu Baba*, Aksaray Valiliği Kültür Yayınları, Aksaray 1995, s. 29-38.
- » ÇAĞIRICI, Mustafa, "Çelebi Halife Cemâl-i Halvetî's-Sâlikin ile Mahmûdiye Adlı Eserleri Tahkik ve Değerlendirilmesi", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.
- » ÇAVUŞOĞLU, Ali, "Yûsuf-ı Hakîkî'nin Tasavvuf Risâlesi", *Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 13, Kayseri 2002, s.125-149.
- » _____, *Yûsuf-ı Hakîkî'nin Tasavvuf Risalesi ve Metalîu'l-İman'ı* (İnceleme-metin), Akçağ Yay.,

- Ankara, 2004.
- » _____, *Yûsuf-ı Hakîkî'nin Mahabbet-nâmesi'nin Tenkitli Metni ve İncelenmesi*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2001.
 - » _____, *Yusuf Hakîkî Baba, Mehabet-nâme*, Aksaray Belediyesi, Ankara 2009.
 - » ERDAL, Zekai, "Beramuniye (Taciye) Medresesi", *Kırk Bir Kere Aksaray*, C. 1, S. 1, Aksaray 2012.
 - » EVLİYA ÇELEBİ, *Seyahatnâme*, (hz. S. A. Kahraman, Y. Dağlı), Yapı Kültür Sanat Yayıncılık, C. 3, İstanbul 1999.
 - » DERDİYOK, İ. Çetin, *Cemâli, Hayatı, Eserleri ve Dîvânı*, Sources of Oriental Languages and Literatures 23, Harvard University, 1994.
 - » _____, İ. Çetin, *Cemâli, Miftâhü'l-Ferec, (Tenkitli Metin)*, Türkoloji Araştırmaları, Adana, 1998.
 - » DEVLETŞAH, *Devletşah Tezkiresi*, (çev. N. Lugal), 2 Cilt, MEB Basımevi, Ankara, 1963.
 - » ERGUN, Sadeddin Nüzhet, *Türk Şairleri*, 3 Cilt, İstanbul, 1944.
 - » GÖLPINARLI, Abdülbâkî, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul, 1931.
 - » HOCA SADEDDİN EFENDİ, *Tacüt-Tevârih*, Sadeleştirilen: İsmet Parmaksızoğlu, 5 Cilt, Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1979.
 - » HORATA, Osman, *Cemâli, Hümâ ve Hümâyûn, (Gülşen-i Uşşâk) İnceleme, Tenkitli Metin*, Doktora Tezi, Ankara, 1990.
 - » İPEKTEN, Halûk vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, KB Yayınları, Ankara 1988.
 - » KEMİKLİ, Bilal, *Oğlanlar Şeyhi İbrahim, Müfid ü Muhtasar*, Kitabevi, İstanbul, 2003.
 - » KILIÇ, Filiz, *Aşık Çelebi, Meşâirü's-Şuarâ*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2010.
 - » KONYALI, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, 2 Cilt, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1974.
 - » KÖPRÜLÜ, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 9. bs., Akçağ Yayınları, Ankara 2003.
 - » KUT, Günay, "Cemâli", *DİA*, İstanbul, 1993, C. 7, s. 316-317.
 - » KÜÇÜKDAĞ, Yusuf, *Vezir-i A'zam Piri Mehmed Paşa*, Damla Ofset, Konya, 1994.
 - » _____, II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâli Ailesi, Aksarayî Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.
 - » _____, "Piri Mehmed Paşa", *DİA*, İstanbul, 2007, C. 34, s. 280-281.
 - » LATİFİ, *Tezkiretü's-Şuarâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, (İnceleme-Metin), (R. Canım). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 2000.
 - » MEHMED SÜREYYÂ, *Sicill-i Osmânî*, 3 Cilt, İstanbul, 1311.
 - » BURSALI MEHMED TÂHİR, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2000.
 - » OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, 1998.
 - » RİZÂYÎ el-AKSARÂYÎ, Seyyid Hasan, *Tezkiretü's-Sâlikîn ve Risâletü'n-Nâdimîn*, vr.14b, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, Nr. 41.
 - » ŞAHİN, Haşim, "Somuncu Baba", *DİA*, İstanbul, 2009, C. 37, s. 377-378.
 - » ŞAHİN, İhan, "Aksaray", *DİA*, İstanbul, 1989, C. 2, s. 291-292.
 - » TANCİ, MUHAMMED, *İbni Batûta Seyahatnâmesi "Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Garaibi'l-Emsâr"*, Cilt I-II, Sadeleştirilen ve Basiya Hazırlayan: Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983.
 - » TUMAN, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî -Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, 2 Cilt, Bizim Büro Yayınları, Ankara, 2001.
 - » TURAN, Muhittin, "Hasan Rızâyî ve Kân-ı Ma'ânî isimli Manzum Sözlüğü", *Turkish Studies*, C. 7/4, 2012, s. 2939-2992.
 - » *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Komisyon)*, "İsmâil Ma'sûkî", *DİA*, İstanbul, 2001, c. 23, s.112-114.
 - » YILMAZ, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Süfler Devlet ve Ulemâ*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 390-392.
 - » YILMAZ, Hasan K., *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2011.

SİYASETNÂMELERDE DEVLET BAŞKANI- DEVLET-HALK/TEBA İLİŞKİSİNDE METAFORİK KULLANIMLAR

*Yakup AKYÜZ**

Öz

İslam siyaset düşünce tarihinde siyasetname türü eserler yazılmıştır. Bunlar sade dille yazılan, sultana veya sultanlara yazılmış ve onlara öğüt verici nitelikteki eserlerdir. Eserlerde, sultanın ne gibi özelliklere sahip olması gerektiği ve tebaya nasıl davranacağı ve halk arasında adalet duygusunu nasıl sağlayacağı ele alınıp işlenmeye çalışılır. Bu eserlerin siyasal sistem olarak tek kişilik yönetimi (monarşi) de önceler nitelikte olduğu söylenebilir. Burada sultan, devlet ve halk için sık sık metaforlara başvurulmuştur. Sultan için Allah'ın gölgesi, çoban, gemi kaptanı, bahçıvan, ağacın gövdesi, güneş; devlet için ise bunların karşılığı olarak; sürü, gemi, ağaç, bahçe vb. metaforik ifadeler olarak sunulur.

Anahtar Kelimeler: Siyasetname, siyaset, sultan, devlet, halk, metafor.

Metaphorical Usages Of President-State-Public/Vassal Relationship In Siyasetname Abstract

Siyasetname type of works (book of government) have been written in the history of Islamic political thought. These are written in a plain language and written works of a cautionary nature for them to the Sultan. These Works Express the features the Sultan should have and will ensure a sense of justice among the people to be processed and handled. These Works also advocate single management as a political sys-

* Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, yakupak-yuz70@hotmail.com.

tem (monarchy). In these works sultan, state, public and folk were often resorted with metaphors. The shadow of the Almighty, the shepherd, the captain of the ship, gardener, tree trunk, the sun are the metaphors used for the sultan; as to the state; lot, ship, tree, garden, etc. metaphorical expressions are used.

Keywords: Siyasetname (book of government), politics, sultan, state, public, metaphor.

GİRİŞ

İslam düşünce tarihinde değerler felsefesi alanında ele alınan temel konulardan biri de siyaset felsefesidir. Siyaset felsefesinin ise bir takım temel problemleri vardır. Bunlardan bazıları; iktidar ve iktidarın kaynağının ne olduğu, kimin tarafından kullanılacağı, nasıl kullanılacağı, kullanırken nelere dikkat edileceği vb. problemlerdir. Bu problemlere çözümler getirilirken, yönetici, yönetim, yönetilen dolayısıyla devlet-halk bağlamında bazı teoriler ortaya çıkmıştır.

İslam siyaset düşüncesinin gelişmesi, yaşanan siyasal olaylarla iç içe geçmiştir. Özellikle de İslam tarihinde Medine vesikasıyla oluşturulan devlet yapısı ile ilgili olarak, mesela; peygamberin vefatı ile birlikte halifenin kim olacağı, niteliklerinin neler olacağı, ona hangi hal ve şartlarda itaat edilmesi gerektiği gibi sorular yeni siyaset teorilerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. İslam hukukçu ve teologlarının hilafet kuramı çerçevesinde yazdıkları eserlere siyasal teolojik eserler denilebilir ve temeline şeriatı aldıkları için şer'i siyaset olarak da isimlendirilebilirler. Burada siyasal teoloğun amacı öncelikle ait olduğu gurubun ideolojisini (Şia, harici, ehlisünnet, vb.) temellendirmedir.¹ Bu yapıda siyasal fikirler dini metinler referans gösterilerek kelami boyutta ele alınıp bir akait meselesi haline getirilmektedir. Böylece hilafet ve iktidar olgusu İslam siyaset düşüncesinin temellendirmesinde akait kitaplarının temel konularından biri olmuştur.²

İslam coğrafyasının genişlemesi fikri boyuttaki gelişme ve değişimlerin oluşmasına zemin hazırlamış, bu doğrultuda birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Bu durum, düşünce alanında kültürel çeşitliliğe ve çoğulculuğa yol açmıştır. Genel olarak bakıldığında İslam düşüncesini en çok etkileyen kültürler arasında Yunan, Hint ve Kadim Mısır kültürünü görmek mümkündür.³ Gelişen ve değişen İslam coğrafyası aynı zaman da siyaset alanındaki düşünce yapısını da etkilemiş, bu

¹ Şerif, M.M., *İslam Düşüncesi Tarihi, II.*, Ed. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 292-298, 361-373.

² Bkz bu konuda bilgi için, Taftazani, Sadeddini, *Şerhu'l-Akaid*, Çev. Talha Hakan Alp, Rihle Kitap Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 280-292; Kadi Abdülcebbar, *Şerhu'l Usul'l- Hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, Çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul, 2013, c.II, ss. 688-712; Şehristani, *El-Milel ve'n-Nihal*, Çev. Muharrem Tan, Akademi Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 48,106, 132-133.

³ Mücahid, Huriye Tefik, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yayınları, İstanbul, 2005, s. 31; Kumejr, Y. *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 47-118.

alandaki nasihatname türü, krallara bilgeliği tavsiye eden siyasetname⁴ türü eserler verilmiş, böylece büyük ölçüde siyaset ve değerlerini Yunan düşüncesi üzerine temellendiren felsefi siyaset eserlerinin de oluşturulmasına olanak sağlamıştır.

Siyaset Arapça “s-v-s” veya “sase” fiil kökünden türetilmiş olup idare ve yönetme anlamında kullanılmıştır.⁵ Türkçe’de ise, devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş veya anlayışa siyaset denmiştir.⁶ Kelime olarak toplumun idare edilmesi, devletin işlerini üzerine almak ve yürütmek, idarî sistemi yürütme sanatı, ceza ve cezalandırmak gibi anlamlara gelmektedir.⁷ Siyasetname kavramı, belirtildiği gibi Arapça siyaset kelimesi ile Farsça mektup anlamına gelen “name” kelimelerinin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmış bir terktir.⁸ Siyasetname türü eserler Hint, Fars, Arap ve Türk edebiyatlarında görülen, devlet adamlarına ülkeyi nasıl yönetmesi gerektiğini anlatan, devletin ne olduğunu vurgulayan, devlet adamının nasıl olması gerektiğini betimleyen, öğüt verici, öz ve basit anlatımlı eserlerdir. Eserlerde dikkat çeken en önemli özellik eserlerin sadeliği ve basitliğidir. Ancak sadelik ve basitlik yanında öğretici didaktik bir vasfa da sahiptirler. Eserlerde dikkat çeken bir diğer özellik ise eseri halka indirgeyen hikâyelerle, fıkralarla desteklemiş bir anlatım, hikayelerde ortaya konan sembolizm, sembolizmle beraber dillendirilen soyut siyaset olaylarının temsili metaforik anlatımdır.

Siyasetnamelerin içerik olarak en dikkat çekici yönü, iki önemli temel problemi ele almış olmasıdır. Biri devlet ve devleti yöneten kişide bulunması gereken özellikler, devlet içinde halkın yöneticiye karşı tutum ve davranışları, diğeri de devlet-sultan -halk döngüsünde adalet kavramının temellendirmesi olmuştur.⁹ Hatta Yusuf Has Hacib doğruluğa Kün-toğdı adı vermiş, onu sultanla bir tutmuştur.¹⁰ Bu nedenle de bu eserlerde felsefi düşünceden etkilenen türde olduğu gibi bilgi ve varlık problemi içinde devlet olgusu vb. sorular yer almamıştır. Yani devlet ve yönetim düşüncesindeki teoriler, reel olan, pratik siyasal yaşama bakılarak temellendirilmiştir. Siyaset düşüncesinin temel noktası olan teori-praxis ayrımı bu eserlerde

⁴ Bu tarz yazılan eserlere her dönem rastlamak mümkün olup, Nizamü'l- Mülk'ün, Gazali'nin, Sadi Şirazi'nin, Tusi'nin, Kâbus'un, eserleri ilk akla gelenler olarak sıralanabilir.

⁵ İbn Manzur, *Lisan'ül Arab, II*, Darü'l-Kütübü'l-İlimiyye, Beyrut, ty, s. 239.

⁶ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5720b72a405450.30711179 (et. 27.05.2016)

⁷ Şimşir, Mehmet, “Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi ve İstihbarata Yönelik İlke ve Yöntemleri”, *K.M.Ü. Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 17/28, (2015): s. 68.

⁸ Adaloğlu Hasan, Hüseyin, “Siyasetname” *D.İ.A.*, XXXVII, İstanbul, 2009, s. 304; Canatan, Kadir, *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği*, Doğu Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 6.

⁹ Sultan'ın yönetim esnasında adil olması gerektiğini anlatan o kadar çok özlü söz ve hikâye vardır ki siyasetname türü eserlerde çok sık bir şekilde vurgulanır. Bkz. bu konuda Sadi, Şirazi, *Yönetim Bahçesi*, Çev. Serkan Özburun, Marmara Medya Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 13, 58, 64-65, 81; Nizamül Mülk, *Siyasetname*, Çev. Nurettin Bayburtluğil, Dergah Yayınları, İstanbul, 1981, ss. 35-45; İlyasoğlu, Mercimek Ahmet, *Kabusname .II.*, Sad. Atilla Özkırmı, Tercüman Yayınları, ty, ss. 125,127.

¹⁰ Has Hacib, Yusuf, *Kutadgu Bilig*, Çev. Reşit Ahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1974, s. 36 (355. beyit) Ayrıca adaletin geniş tasviri için bkz. *Kutadgu Bilig*, ss. 68-70. (800-822. beyit)

söz konusu olmamıştır. Bir başka deyişle siyaset düşüncesi bilgi ve varlık felsefesinin bir sonucu olarak görülmemiştir.

İslam dünyasında siyasal eleştiri türü eserlerin yazılmamış olduğu göze çarpar. Çünkü sultana mutlak itaat vurgulanmış, devlette sultan kötü yönetim gösterse bile karşı gelinmemesi dile getirilmiştir. Halka, yönetime hiçbir şekilde karşı gelmeme rolü biçilmiştir. Ama İslam tarihine baktığımız zaman da devlette yöneltimsel değişiklikler olmuş, yönetim değiştiğinde yeni yönetimde yine kendi yönetimine uyulmasını istemiştir. Devlette, halka sen yönetim işlerine karışma, yönetimi eleştirme ama yönetim bir sınıf tarafından değişirse de onun emir ve uygulamalarına uy düşüncesi hâkim olmuştur. Yani yönetimde devleti ele geçiren ve hâkim olan kendine itaat edilmesini istemiştir. Bir başka deyişle halka siyasal başkaldırı yasaklanmış, ama yapan olursa ona da itaat edilmesi istenmiştir. Siyasi yetkeyi kullanan yöneticilerin tahammülsüzlüklerinin bunda etkili olduğunu söyleyebiliriz. Siyasetname yazmak ise eleştiri ve hoşgörüyü tahammülün olmadığı yerdeki siyasal söylemin dile getirilmesidir. Bu husus ise Sadi tarafından veciz bir şekilde açıklanır.

“Sultanın sözüne muhalif bir fikir aramak kendi kaniyla el yıkamak gibidir. Sultan bu gecedir dese bile evet ay, işte Ülker demek lazımdır.”¹¹

Benzer yaklaşımlar hemen hemen bütün siyasetnamelerde göze çarpan bir durumdur. Zira Tusi de hükümdara yakın olmayı ve arkadaşlık yapmayı ateşe girmeye ve yırtıcı hayvanlara yaklaşmaya benzetmiştir. Ona göre sultanlara yakın olan kişinin yaşamdan lezzet alması mümkün gözükmemektedir.¹²

Bizim bu çalışmamızın konusu siyasetname türü eserlerde tanımlanan devlet adamı, sultan-, teba ilişkisinde kullanılan metaforların neler olduğudur. Dolayısıyla; “Metaforların kaynağı nelerdir? Niçin bu metaforlar kullanılmıştır? Kullanılış amaçları nelerdir? Metaforlardaki anlatım dinsel temelli midir?” vb. sorular üzerinden siyasetnamelerdeki metaforik anlatımları ortaya koyma çabasıdır.

1. SİYASET-METAFOR İLİŞKİSİ

Siyaset düşüncesi, değerler felsefesi içinde yer alan yönetici-yönetilen ilişkisi içinde alanının sınırları ve problemleri ile ilgilidir. Yaklaşık olarak toplum ve siyaset ile ilgilenen düşünürler bu alana ilgi göstermiş ve siyaset tanımı yapmışlardır. Arapça bir kelime olan siyaset, at talimi, eğitimi, bakıcılığı anlamlarına gelen “s-v-s” ya da “sase” fiil kökünden türetilmiştir.¹³ Kelime; idare etme ve yönetme alanına

¹¹ Sadi, *Gülistan*, Çev. Hikmet İlaydın, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1946, s. 76.

¹² Tusi, Nasiruddin, *Ahlak-ı Nasiri*, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 306.

¹³ İbn Manzur, *Lisanü'lArab*, II, s. 239.

ilişkin olarak kullanılmıştır. Batı düşüncesinde kelimenin kullanımı “politics” “policy” nin ifadesi olup polislin işleyişini anlatır. Platon siyaseti “insanları devlet içindeki konumlarına uygun şekilde yönetmek”¹⁴ olarak tanımlarken, Aristoteles “vandaşların toplumu ilgilendiren işlerle ilgili yaptığı şeydir. İnsanın mutluluğunu gerçekleştirme sanatıdır”¹⁵ şeklinde tanımlamışlardır. Görüldüğü üzere kelimenin etimolojisi ve tarihine de baktığımızda kelimenin bizzat kendinde yönetme erkine vurgu yapan metaforik anlatım göze çarpar.

Yöneten-yönetilen ilişkisinin temellendirildiği siyaset düşüncesinin İslam düşüncesi içinde pek fazla bir çeşitlilik de gösterdiği söylenemez. Tartışma halife ve ona itaat düşüncesi üzerinden yürütülmüştür. Bu durumu Lewis “İslam siyaset literatürü; hükümdarın seçimi, atanması ve başa geçişi, hükümdarın tebasına, tebanın da hükümdara karşı borçlu olduğu yükümlülükler ve bunun sonucu olarak otorite ve itaatin kapsamı ve sınırlarını ifade eder”¹⁶ şeklinde özetler.

İslam düşüncesinde siyasetin oluşmasında dini ve akli olmak üzere iki temel esastan hareket edilmiştir. Dini bağlamda yönetim düşüncesini temellendirme, Kur’an-ı Kerim¹⁷ ve hadislerdeki yöneticinin gerekliliğine¹⁸ ve itaat etmeye¹⁹ dair naslar olmuştur. Yönetim düşüncesi üzerine akıl yürütme ise, İslam siyaset teorisyenlerinin naslarla şekillendirdikleri fikirleri akli temel olarak temellendirme uğraşısı olduğu söylenebilir.²⁰ Aşağıda vereceğimiz düşüncelerde doğu coğrafyasında görülen iktidarın mutlaklığı, otoritesini ve tek olmasını (yönetimin paylaşılmamasını), halkın da mutlak otoriteye uyması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koyan fikirlerdir.

“Çünkü padişah bütün halktan uludur, gerektir ki işi bütün işlerden sözü bütün sözlerden üstün olur.”²¹

“On derviş bir seccade üzerinde uyur da iki padişah bir iklime sığmaz.”²²

Yazım ve konuşma dilinde olay, olgu ve düşünceleri muhataba anlatırken kullanılan anlatım çeşitlerinden biri de onları basite indirgeyen, hızlı bir şekilde algılanmasını sağlayıcı nitelikteki sembol ve metaforlarla muhataba sunmadır. Türk Dil Kurumu metafor kelimesini, Arapça mecaz kelimesi ile anlatmış mecazi ise, bir ilgi

¹⁴ Platon, *Devlet*, Çev. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2000, 441d.

¹⁵ Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 7.

¹⁶ Lewis, Bernard, *İslam'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 105.

¹⁷ Bakara, 2/59

¹⁸ “Üzerinize tayin edilen yönetici, başı kuru üzüm gibi siyah bir kölede olsa sözünü dinleyip kendisine itaat edin.” Buhari, Ezan, 54, 56; Cihat, 39.

¹⁹ Buhari, Ahkâm, 4, Cihat, 108; Müslim, İmare, 108.

²⁰ Bkz. Geniş bilgi için Maverdi, *el-Ahkamü's-Sultaniye, İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku*, Çev. Ali Şafak, Bedir Yayınları, İstanbul, 1994.

²¹ İlyasoğlu, Mercimek Ahmet, *Kabusname*, s. 132.

²² Sadi, *Gülistan*, s. 29.

veya benzetme sonucu gerçek anlamından başka anlamda kullanılan söz, bir kelimeyi veya kavramı kabul edilenin dışında başka anlamlara gelecek biçimde kullanma metafor şeklinde tanımlamıştır.²³ Sembol (simge) kelimesini ise duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, alem, remiz, rumuz, timsal şeklinde tanımlamıştır.²⁴ Metafor ise Yunanca olup meta (öte) ve phrein (taşımak) kelimelerinden oluşmakta, anlamı bir yerden başka bir yere taşıma anlamına gelmektedir.²⁵ Metaforlar sembol olup, sembol oldukları için duygusal yoğunluğu normal kelimelerden daha hızlı ve net biçimde ortaya koyarlar.²⁶ Bütün bu tanımlara baktığımız zaman metafor kullanımının içinde sembolik (simgesel) anlatım da söz konusu olmaktadır. Metafor, varlık- insan döngüsü içinde bilgiyi arayan insanın varlıkları anlama ve soyut olanı anlamlandırmada dil ile kurduğu ilişkinin kavramsallaşmış halde sembolce dışa yansımadır. Bir şeyi başka bir şey ile benzeterek, kıyaslatarak anlatmaya yarayan mecazi anlatım şeklidir. Özellikle anlaşılmayan, anlatılamayan şeyleri görsel ve somut kavramlarla, örneklerle anlatmak demektir. Whitehead'ın ifadesiyle insanlar kendini dışa vurabilmek için sembollere ihtiyaç duyarlar. Dışa vurmanın kendisi de bir sembolizmdir.²⁷

Muhatabın düşünüşünü kolaylaştırmak, muhatabı soyut düşünceden somut düşünceye getirmek, anlatılacak olguyu daha anlaşılır kılmak için metaforlar kullanmak kutsal kitapların kullandığı bir metot türüdür. Kur'an-ı Kerim²⁸ ve Kitab-ı Mukaddes'te²⁹ de bu anlatıma dikkat çekilmiştir.

Siyasetname türü eserlerde iktidar-devlet ve halk ilişkisi metaforlar bağlamında ele alınmış ve eserlerde kullanılan metafor kullanımını çeşitlilik göstermiştir. Aca-ba Siyasetnamelerde kullanılan metaforlar nelerdir?

2. DEVLET BAŞKANI, HALİFE İLE İLGİLİ YAPILMIŞ METAFORLAR (ALLAH'IN HALİFESİ, GÖLGESİ, ÇOBAN, AĞAÇ, BABA, GEMİ KAPTANI)

Siyasetnamelerde devlet başkanı hakkında yapılmış benzetmeler ön plana çıkmış olup, devlet ve halk için kullanılan metaforların önüne geçmiştir. Kanaati-

²³http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.57206a35698712.34989589 (et. 27.05.2016)

²⁴http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.57206c2623bca6.40427525 (et. 27.05.2016)

²⁵ George, Lakoff- Mark, Johnson, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, Çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 11.

²⁶ Robbins, Anthony, *İçindeki Devi Uyandır*, Çev. Belkis Çorakçı, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 286.

²⁷Whitehead, Alfred North, *Sembolizm*, Çev. Kadir Yılmaz, Şule Yayınları, İstanbul, 2009, s. 99. Ayrıca sembolizmin tanımı, bilgi değeri, varlıkla ilişkisi, değer ifade etmesi noktasında halka etkisi bakımından bkz. Whitehead, Alfred North, *Sembolizm*.

²⁸ Bakara, 2/26.

²⁹ Matta, 13/3,10/13,34; Markos, 4,10/12, Luka, 8/9-10.

mizce bunun sebebi, İslam siyaset düşüncesinde halifenin öneminin halk ve devleti öncelemiş olmasından kaynaklanmış olsa gerektir.

Şimdi sırası ile sultanın, halifenin temsili olarak benzetildiği metaforlara göz atalım.

Siyasetnamelerde halife, ilk olarak adalet vasfının hatırlatıldığı, dönemin genel karakteristiği ve monarşik yapının da bir gereği olarak Allah'ın gölgesi ve yeryüzündeki vekili³⁰ olarak vasıflanır. Bu nitelemenin amacı, mutlak yönetimi gerçekleştirmeye, adaleti sağlamaya ve yönetimde zafiyeti engellemeye yöneliktir. Ancak bu düşünce sadece siyasetnamelere özgü olmayıp teolojik siyasal eserlerde de din-devlet ilişkisinin temellendirmesinde kullanılır.³¹ Hatta bu durum “yeryüzünden hükümdar kalksa Allah'la ilgili bir şey kalmazdı” şeklinde ifade edilmiştir.³² Tanrı, Kur'an'la önlediği kötülüklerden daha fazlasını iyi bir hükümdarla önlemiştir söyleminde de yöneticinin Allah'ın halifesi ve vekili olduğuna dikkat çekilmek istenmiştir.³³ Siyasetnamelerde de göze çarpan bu anlatım biçimi Sadi Şirazi'nin eserinde açık ve abartılı bir vurgu ile ifade edilmiştir.

“Başında senin gibi bir Tanrı gölgesi buldukça, dünyanın sarsılmasından Pars ülkesinin kaygısı yoktur.”³⁴

Siyasetnamelerde devlet başkanı (sultan) koyun çobanı metaforu ile de ifade edilir. Çoban metaforu, bu alanda yazılan eserlerde en çok karşılaşılan metaforlardan biridir.³⁵ Bu benzetmenin temelini, Kur'an-ı Kerim'de yöneticiye itaati emreden ayetlerin ve hadis kaynaklarındaki “hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden mes'ulsünüz. İmam çobandır ve sürüsünden mes'uldür...”³⁶ hadisinin kaynaklık teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Halkın yöneticisiz kalmasına, dolayısıyla da onları yönetecek ve yol gösterecek bir kişinin bulunması gerektiğine İncil'de de temas edilerek bu kişi hakkında da çoban benzetmesi kullanılmıştır.³⁷

“Halkı bir hardal tanesi kadar incitme. Çünkü halk sürü, sultan çobandır. Eğer

³⁰ Sadi, Şirazi, *Gülistan*, Çev. Hikmet İlaydın, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1946, ss. 8,10,16; Kınalızade, Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Haz. Ahmet Kahraman, Tercüman Yayınları, İstanbul, ty, s. 136. İslam düşüncesinde halifenin gölge ve halife olması düşüncesini eski İran devlet düşüncesinde görürüz. Halife tek yönetici olup kaynağını Ahuramazda'dan almakta ve kralı sınırlayan tek şeydir. Arslan, Mahmut, “Eski İran Devlet Gelenegi ve Siyasetnameler”, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 3/1, İstanbul, 1989, s. 234.

³¹ Çifçi, Osman Zahid, “Maverdi Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı, 2, 2012, ss. 86,97.

³² Turtuş, Muhammed b., *Siracu'l Mülük: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, Haz. Said Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 133.

³³ İbn Abdırabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, Çev. Erkan Avcı, B&S Yayınları, İstanbul, 2012, s. 17.

³⁴ Sadi, *Gülistan*, s. 10.

³⁵ Sadi, *Bostan*, s. 21; Sadi, *Yönetim Bahçesi*, ss. 11,34,54; Nizamül Mülk, *Siyasetname*, s. 49; İlyasoğlu, Mercimek Ahmet, *Kabusname*, II., ss. 123,131; Has Hacib, Yusuf, *Kutadgu Bilig*, s.111. (1412. beyit)

³⁶ Buhari, Ahkam, 1, Cuma, 11; Müslim, İmaret, 20.

³⁷ Matta, 9/36 (Kalabalıkları görünce onlara acıdı. Çünkü çobansız koyunlar gibi çobansız ve şaşkınlılar)

sultandan halk zulüm, tecavüz görüyorsa o sultan çoban değil, kurttur.”³⁸

Sultan için ağaç metaforunun da kullanıldığı görülür. Sadi bu hususa da “sultan bir ağaca benzer, kökü ahalidir. Ağaç ise kökünden kuvvet alır. Elinden geldiği kadar halkın gönlünü yaralama. Eğer yaralarsan kendi kökünü baltalamış olursun”³⁹ sözü ile temas eder.

Baba metaforu da kullanılmıştır. İyi bir sultanın, hükmü altında olanlara peder muamelesi yapması gerekir. Bir peder bazen çocuğuna öfkelenir, bazen de eliyle gözünün yaşını siler. Sultan da öyle olmalıdır.⁴⁰ Buna benzer bir metaforu Tusi, Kınalızade ve Farabi de kullanmış olup sultanı hâkim ve mahir şekilde hastalarını iyileştiren doktora benzetir.⁴¹

Eserlerde dile getirilen bir diğer metafor ise gemi kaptanı örneğidir.⁴² Bu metafor da geminin varacağı yere ulaşması için, bir kişi tarafından idare edilmesi gerektiği vurgulanmış ve gemiyi yöneten kişi sultan ile özdeşleştirilmiştir. Ayrıca Kelile ve Dimne adlı eserde devlet kovana, vatandaşlar arı topluluğuna, kral ise anıların beyine benzetilmiştir.⁴³ Eserin devamında, kralın Beydaba’dan aldığı öğütlerde, yönetim ve insan ilişkisi tamamen hayvan masalları üstüne kurgulanmış, sultan, aslan metaforuyla anlatılmıştır.⁴⁴ Bu durumda, halifenin tekliği ve mutlaklığını temellendirmede Hint düşüncesi kökenli eserlerden İslam siyaset düşüncesinin faydalanılmış olduğunu gösterir. Cahız’da Kitabu’t- Tac isimli eserinde tek kişiye dayalı yönetimin İran kralları ile başladığını çünkü Müslümanların siyasal yönetim ilkelerini onlardan aldığını söyler.⁴⁵ Yukarıdaki metaforlara bakacak olursak, Allah’ın gölgesi, baba, çoban, doktor, gemi kaptanı, ağaç kavramları devleti değil, devleti yöneten kişiyi temel alan metaforlardır. Metaforlar dikkatlice değerlendirildiğinde bir yönetim biçiminin de eserlerde dile getirildiği sonucuna bizi ulaştırır. Vurgulan şey devleti tek kişinin yönettiği ve temelinde tek kişinin olduğu düzendir. Metaforlarda bu bağlamda kullanılmıştır. Yönetici öncelenmiş, siyasetin diğer argümanları arka planda bırakılmıştır. Kanaatimizce İslam coğrafyasında tek kişi üzerine kurulu siyasal yapılar yerine devletin ve halkın öncelendiği, çoğulcu ve demokratik yapılar kurgulanmış olsaydı kullanılan metaforların da farklılaşacağı kanaati içindeyiz.

³⁸ Sadi, *Bostan*, s. 55.

³⁹ Sadi, *Bostan*, s. 21; Sadi, *Yönetim Bahçesi*, ss. 11,31.

⁴⁰ Sadi, *Bostan*, s. 26.

⁴¹ Tusi, Nasiruddin, Ahlak-ı Nasiri, s. 292; Kınalızade, Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, ss. 136,209; Farabi, *Farabi'nin İki Eseri, Fusulu'l Medeni, Tenbih Ala Sebili's Sa'ade*, Çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 46-48, 61, 62-64.

⁴² Canatan, Kadir, *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği*, s. 147

⁴³ Beydeba, *Kelile ve Dimne*, Çev. Sadık Yalsızuçanlar, Antik Dünya Klasikleri Yayınları, İstanbul, 2010, s. 14.

⁴⁴ Beydaba, *Kelile ve Dimne*, s. 233.

⁴⁵ Adaloğlu, Hasan Hüseyin, “Siyasetnameler 'in Klasik Kaynakları”, *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/2, (2004): s. 5.

Çünkü toplumda olmayan siyasal muhalefet, seçim, siyasal ve iktisadi oluşumlara dayalı siyasal gruplar ve grupların iktidarla sağlıklı ilişkisi ve buna dayalı toplumsal değişimlerin devlet ve halk nezdinde karşılığı bulunmadığından, farklı siyasal düşüncelerin halka anlatılamayacağıdır. Siyaset düşüncesi teorik ve pratik yönü ile bütünlük içinde bulunan bir alandır. Bu sebeple metaforlarda toplumda olan mutlak yönetme fikrine odaklanılmıştır. Bu eserlerin bazılarında yine farklı metaforlara rastlanılmaktadır. Bunlar ise şunlardır:

Canatan tarafından eserin ilgili bölümlerinin derlendiği Abdülhamid El- Katip eserinde, yönetici devlet işleriyle saçını başını ağartmış, develerin ayakları altında çiğnedikleri yavruları misali (görmüş geçirmiş) kişi olarak tanımlanır.⁴⁶ İbn Abdırabbih ise sultanı; işlerin yularına (bütün işlerin başındaki kişi) , kanun adına koyulan sınırların payandasına, inancın ve dünyanın etrafında döndüğü eksene⁴⁷, çoban,⁴⁸ baba, anne ve beden içindeki kalp⁴⁹, çadır içindeki direk⁵⁰, her şeyin kendinde bulunduğu, tükenen bir şey olursa da bulunarak ona götürülen pazar yeri metaforu⁵¹ ile anlatmıştır.

Bir diğer metafor Yusuf Has Hacıp'in Kutadgu Bilig adlı eserinde karşımıza çıkar. Sultan güneşe benzetilir. Güneşin parlaklığı, bütünlüğü, her gün doğup, batacak aydınlık vermeyi sürdürmesi, sıcaklığı ile dünyaya bereket ve ısı vermesi burcunun sabitliği, hükümdarın doğruluğuna, hükmünün kaybolmamasına ve devamlılığına, halkın bütününden ondan faydalanmasına ve nasiplenmesine, tavır ve hareketlerinin tutarlı ve sabit olmasına benzetilmiştir.⁵² Ayrıca aynı eserde Yusuf Has Hacıp sultanın (bey) vasıflarını tabiattaki diğer bazı varlıklarla da temsili olarak anlatmıştır. O, çoban, hükmü ile yakan ateş,⁵³ arslan⁵⁴, eksilmeyen ay⁵⁵, kirlî şeyleri yıkayıp temizleyen su⁵⁶, etrafı aydınlatan meşale⁵⁷, hastalarını iyileştiren hekim⁵⁸, dibi inci dolu deniz⁵⁹, içinde altın ve gümüş bulunan dağ⁶⁰ metaforlarını da kullanmıştır. Yusuf Has Hacıp eserinde temelde sultanı güneşe benzetmekle beraber,

⁴⁶ Canatan, Kadir, *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği*, s. 20.

⁴⁷ İbn Abdırabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, s. 17.

⁴⁸ İbn Abdırabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, ss. 18, 65.

⁴⁹ İbn Abdırabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, ss. 65-66.

⁵⁰ İbn Abdırabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, s. 18. Burada ki benzetmede İslam çadıra, sultan direk, teba ise kazıklara benzetilir.

⁵¹ İbn Abdırabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, s. 59.

⁵² Has Hacıp, *Yusuf, Kutadgu Bilig*, Çev. Reşit Ahmeti Arat, Ankara, 1974, ss. 70-71 (824-835 beyit)

⁵³ Has Hacıp *Yusuf, Kutadgu Bilig*, s. 58 (652. beyit); Kınalızade, Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 248.

⁵⁴ Has Hacıp *Yusuf, Kutadgu Bilig*, s. 67 (784. beyit).

⁵⁵ Has Hacıp *Yusuf, Kutadgu Bilig*, s. 156. (2075. beyit).

⁵⁶ Has Hacıp *Yusuf, Kutadgu Bilig*, s. 158 (2108. beyit); Kınalızade, Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 249.

⁵⁷ Has Hacıp *Yusuf, Kutadgu Bilig*, s. 373 (5166 beyit).

⁵⁸ Has Hacıp *Yusuf, Kutadgu Bilig*, s. 378. (5241. beyit).

⁵⁹ Has Hacıp *Yusuf, Kutadgu Bilig*, s. 384. (5356. beyit).

⁶⁰ Has Hacıp *Yusuf, Kutadgu Bilig*, s. 385. (5357. Beyit).

sultanın devlet içinde halkı yönetirken, halkla olan ilişkilerini betimlemede, ayrıca diğer bazı metaforlarla da sultanın kendinde bulunması gereken vasıflarını anlatmıştır. Yusuf Has Hacıp canlı, cansız farklı özelliklere sahip metaforlarla varlıkların niteliklerinden yola çıkarak sultanı tasvir etmek istemiştir. Burada vurgulanması gereken, canlı veya cansız farklı özelliklerden ziyade her şeyin yerli yerine konulmasında doğal özelliklerin öne çıkmasıdır. Zira güneşten doğal olarak ısı, ışık, aydınlatılma beklenir, karanlık beklenmezse ki bu onun doğal yapısına aykırıdır. Yöneticiden de zulüm değil adalet beklenir. Adalet yöneticinin doğal yapısında olması gerekir, yani onun yapısında kurtluk değil çobanlık vardır. Sonra tabiattaki bu özellikler herkes tarafından kabul edilmesi gereken tabii özelliklerdir. Bu bakımdan bunların evrensellikleri vardır.

Farklı benzetme örneklerini Muhammet B. Turtuşi'nin *Siracu'l-Mülük* adlı eserinde görürüz. O, sultanın tebaya nisbetini, ruhun bedene nisbetine benzetir. Ruh-beden ilişkisi içinde, ruhun asıl; bedenine ise ruhla hayat bulması burada ön plana çıkmıştır. Sultan, bedene yön veren, onun şekillendirilmesinde asıl rolü oynayan ruha benzetilmiştir. Yine o, sultanı dengeli yanan ateşe, topraktan gürül gürül fıskıran acı ve tatlı su gözeneği metaforları ile anlatır.⁶¹ Sultanın ateşe benzetildiği metaforunda, halk oduna benzetilmiş, gidişatı düzgün olan kimseler düzeltilme noktasında ateşe ihtiyaç duymazken, yamuk yumuk, çatalı olanların ateşte yanarak eğri yanlarının ateşte düzelmesine vurgu yapılmıştır. Su gözeneği metaforunda, su kaynağının durumuna göre teba yani halkın şekil alacağı vurgulanır. Eğer su tatlı ise ondan yetişen her şey de iyi ve verimli olacak bozuk, yetersiz, bulanık ve tuzlu ise etkisi de bozuk ve kötü olacaktır. Yine o, fayda ve zarar verme noktasından sultanı Allah'ın gökten yağdırdığı sağanak yağmura, döngüsel halde bulunan yaz ve kış mevsimine, gece ve gündüze benzetir.⁶²

Ebu Necip Suhreverdi'de bahçedeki bitkilerin acı ve zararlı olanları ile iyilerini ayıklayan bahçıvan metaforu karşımıza çıkar.⁶³ Sultan bahçesindeki iyi ve kötü bitkileri ayıklayan, bahçesini tımar eden bahçıvana benzetilmiştir. O, devlet başkanının idare ve siyasette halkını iyi yönetmesini sekiz şeye benzetir. Yağmur, güneş, ay, rüzgâr, ateş, su, yeryüzü, ölüm metaforları ile hükümdarın yönetimindeki özellikleri sultanda temsili hale getirmiştir.⁶⁴

Yusuf Has Hacıp, Sureverdi ve Turtuşi'nin metaforlarında diğer metaforlarda görülen yönetimin tek kişide toplanmasını ve otoritesini vurgulayan hususlara ilaveten, yönetenlerin halkı nasıl yönetmesi gerektiği ve otoritesini kullanmadan kay-

⁶¹ Turtuşi, Muhammed b., *Siracu'l Mülük: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, ss. 141-142

⁶² Turtuşi, Muhammed b., *Siracu'l Mülük: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, ss. 137-138.

⁶³ Sühreverdi, Ebu Necib, *Yönetenlerin Yönetimi*, Ed. Çığır Doğu Zorlu, İlgı Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 174.

⁶⁴ Sühreverdi, Ebu Necib, *Yönetenlerin Yönetimi*, ss. 171-173.

naklı anlatımlara dayalı metaforlar olduğu söylenebilir. Bu metaforlarda dikkat çeken husus sultanın adaletli olmasına, iyi yönetmesine vurgu yapılmış olsa bile devlette tek kişinin yönetmesi fikrinin ön planda olduğudur.

3. Siyasetnamelerde Devlet Hakkında Yapılan Metaforlar.

Devlet hakkında kullanılan metaforlar genel olarak sultan, halifenin gerekliliği ve halkın ona biat etmesini gerektiren, sultanın, devlet içindeki konumuna uygun kelimelerle sağlanır. Halkın oluşturduğu bütüncül devlet yapısı ve sultanın gerekliliği eserlerde dile getirilir. Turtuşi halkın karmaşa içinde kalacağı ve onlara sultanın gerekli olduğunu “insanlar yöneticisiz kaldıkları zaman sudaki balıklar misaline dönerler ki, büyük ve iri olanlar küçük ve hafif ve küçük olanları yutar. Onların hükümdarı olmayınca işleri düzene girmez. Hayatlarını doğru düzgün sürdüremezler, zevk alamazlar yaşamaktan”⁶⁵ sözü ile dillendirir. Turtuşi'nin bu sözüne baktığımız zaman onun düşüncesinde toplumun yöneticiye itaat etme düşüncesinin açık şekilde çıktığını görürüz. Hükümdarsız halk işe yaramaz, karar veremez ve anarşiye kayacak toplum olarak görülür. Toplumun canlı bir organizma olarak görülmediği, bireyin yok sayıldığı, mutlak otoritenin hüküm sürdüğü zihniyet yapısı da halkın sultana uymasını gerekli görür. İşte bu nedenle devlet ve halk ilişkisi bütüncül bir şekilde ele alınmıştır. Bu nedenle siyasetnamelerde açıkça dile getirilmese de metaforik anlatımın bir sonucu olarak devletin, sürü, ağaç, gemi, bahçe, ruh-beden bütünlüğü olarak anlatıldığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda bahsedilen devlette sultanın tek otorite olarak sunulduğu eserlerdeki metaforik temellendirmenin siyasal felsefi eserlerle değişmeye başladığını söyleyebiliriz. Bu eserlerde kullanılan metaforlarda yapılan vurgulama yöneten sultandan, yönetilen halka, devlet aygıtının kendisine kaymıştır. Bu değişim mühim olmakla beraber İslam siyaset düşüncesinde önemi kavratılamamış bir husustur. Bu bağlamda Farabi ve İbn-i Haldun'un devlet hakkında kullandığı metaforları ele almak 3 sultandan halka değişen zihniyeti ve bakış açısının farklılığını açık olarak ortaya koyacaktır.

Farabi'ye göre, fazıl şehir tam sıhhatte bir vücuda benzer. Bütün uzuvları onu (devleti) hayat devresinin sonuna kadar muhafaza etmek hususunda yardımlaşır. Bu organlara yön veren ise kalp ve diğer organlardır. Ancak kalbin görevi bedeni düzene sokmak olup, beden diğer organlarına karşı kurduğu üstünlük değildir. Kalbin görevi devlete canlılık vererek, onu hayatta tutmaktır. Şehrin yöneticisinin şehirdeki konumu bedende kalbin konumu ile benzerlik gösterir.⁶⁶ Farabi eserlerinde şehrin yöneticisi ile bilgi ve varlık felsefesi arasında ilişki kurmuş ilk sebepten

⁶⁵ Turtuşi, Muhammed b., *Sıracu'l Mülük: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, s. 133.

⁶⁶ Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, Çev. Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 80.

başlayıp dört sebepte son bulan varlık kategorisi içinde yöneticiyi ilk sebep'e benzetmiştir.⁶⁷ Nasıl ki varlık düzeni içinde ilk sebep diğer sebeplerin nedeni ve düzenleyicisi ise, şehrin yöneticisi de devleti (şehir) düzene koyan kişidir.

Farabi'den yıllar sonra İbn-i Haldun da devlet hakkındaki düşüncelerini Mukaddime isimli eserinde aktararak devletin "asabiyet" üstüne kurulu olduğunu söyler. Ona göre, devlette otoritenin olması gereklidir. Otorite önemli olmakla beraber onun düşüncesinin temelinde devlet ön plandadır. Devletin bizzat kendisini, canlı bir organizma⁶⁸ olan insan ömrüne benzeterek anlatmıştır. O, eserinde devletin ömrünü beş aşamalı bir planla açıklamıştır.⁶⁹ Yapmış olduğu devlet ve siyaset tanımı da, siyasetin boyut değiştirdiğini, siyasetin konusunun sultandan devlete kaydığını göstermektedir. O devlet ve siyaseti şöyle tanımlamıştır.

"Devlet, (toplumsal hayat için) tabii bir durumdur ve inananları (dünyevi) amaçlarını ve arzularını gerçekleştirmeye yönelir. Siyaset ise, akılcı bir yaklaşımla insanların dünyevi menfaatlerini gerçekleştirmek ve zararları onlardan uzaklaştırmaktır."⁷⁰ Bu tanımda da görüleceği gibi vurgu sultanın kendisine değil devlet ve siyaset düşüncesine yapılmıştır.

Görüleceği üzere İbn-i Haldun siyaseti, devletteki değişim üzerinden kurgulamış ve siyaset teorisine akılcı bir yaklaşım getirmiştir. Bu akılcı yaklaşımın, siyasetin ilgi alanının yönetenden ziyade devlete yönelmiş olmasında da belirgin hale geldiğini söyleyebiliriz. Ancak Farabi ve İbn-i Haldun siyasetin bakış yönünü devlete kaydırmış olsa bile yazdıkları eserlerde de Medinetü'l Fazıl-a ve Mukaddime isimli eserlerinde hala yönetici olarak bilge bir kişi veya halifenin yönetici olması düşünülmüştür. Sonuçta felsefi olarak temellendirilen İslam siyaset felsefesindeki değişim düşüncesi, yöneticinin temele alındığı bağlamından koparak, devletin esas olması gerektiği fikrine odaklanmış, halkın temelde olduğu, siyaseti yapan, doğrudan veya dolaylı şekilde siyasetin yapıcısı ve uygulayıcısı olduğu bir anlayışa dönüşmemiştir.

4. Halk Hakkında Yapılan Metaforlar

Siyasetnamelerde halk yönetilmesi gereken kişiler olarak görülmüştür. Yöneten kişiler, halka hep kuşkulu yaklaşmış ve onların kargaşa çıkarabileceği inancı içinde olmuşlardır. Bu nedenle siyasal yaşamda toplumda halka avam, sıradan insanlar, düşünme yeteneği olmayan sürü, vahşi gözü ile yaklaşmıştır. Halk, şahsi arzuları ve lezzet peşinde koşan bilinçsiz kişilerdir. Bu yaklaşım tarzı Kınalızade'nin

⁶⁷ Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev. Mehmet. S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rahmi Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2012, s. 90.

⁶⁸ İbn-i Haldun, *Mukaddime II*, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Yayınları, Ankara, 2014, ss. 214-243.

⁶⁹ İbn-i Haldun, *Mukaddime II*, ss. 249-280.

⁷⁰ İbn-i Haldun *Mukaddime II*, s. 279.

eserinde bir beyitle şöyle açıklanır:

“Halkın hepsi şimdi baştanbaşa yırtıcı ve vahşidir.

Onlarla haşır ve neşir olan bana göre delidir.”⁷¹

Halka karşı geliştirilen sorunlu bakış, iktidar erkinin yönetme yetkesini kendisine saklaması ve toplumla paylaşmaması nedeniyle siyasal mücadele, iktidar ve halk arasında meydana gelmiştir. İktidarın eleştiriyi hoş görmemesi sağlıklı bir siyasi yapıyı engellemiş ve gayri hukuki oluşumlara yol açmıştır. Bu bakış açısı da İslam toplumunda sağlıklı muhalif bir yapının kurulmasını engellemiştir. Halkın mutlak yönetilmesi gerektiği ve sultana itaat etmesi gerektiği düşüncesi bu eserlerde kullanılan metaforlara da yansımıştır.

Siyasetnâmelerde halk mutlak yönetilmesi gerekenler olarak görüldüğü içinde teba hakkında kullanılan metaforlar sultan hakkındaki kullanılan metaforların zıttıdır. Sultan hakkındaki metaforlar belirgin ve göze çarparken, halk hakkındaki metaforlar açık şekilde dile getirilmeyip, okuyucuya bırakılmak şeklinde olmuştur. Çünkü sultana çoban, kaptan, güneş benzetmesi yaptığınızda, zihinlerde halkı anımsatan metaforlar belirecek ve zihinde halkın ne olduğu tasavvur haline gelmiş olacaktır. Siyasetname yazarlarının halk için kullandığı bu metaforları, “Sürü içindeki hayvanlar”, “hasta kişi”, “ruha nisbetle beden”, “ateşin yaktığı odun”, “geminin içindeki kişiler”, “doktorun iyileştirdiği hasta beden”, “bahçedeki bitkiler, otlar vb”, “denizdeki balıklar”, “yemek, nohut, pirinç gibi yemeklere konan ve yemeğe çeşni katan bitkiler”⁷² vb. şeklinde kavramalarla tanımladıklarını söyleyebiliriz. Bu metaforlara baktığımız zaman halkı, sultana nisbetle devlette konumlandırılan nitelemeler olduğunu söyleyebiliriz. Bu metaforlardaki kullanımlara ve çağrıştırdığı anlamlara bakarsak halkın mutlak yönetilmesi gereken kimseler olarak sunulduğu dur. Devlette sultanın asıl olduğu metaforlarda halkın sıradanlaşması normal bir durum olarak gözükmemektedir.

SONUÇ

Bilgelik edebiyatı içinde geçen siyasetnâmeler sultana, halifeye devleti nasıl yönetmesi gerektiğini öğütleyen eserlerdir. Bu eserlerin konusu, sultanın devleti nasıl yöneteceği ve devlette adaleti ne şekilde tesis edeceği. Siyasetnâmeler, hikâyeler ve metaforik anlatımlarla desteklenmiş sade üsluba sahip eserlerdir. Bu eserlerde siyasal eleştiriye rastlamak imkânsız olup, aslında ortaya konulan anlayış İslam dünyasındaki yönetenin tek kişi olarak mutlak yönetmesi ve halktan da kendisine itaat edilmesini bekleyen genel düşünce ile uyumlu görünmektedir. Bu

⁷¹ Kınalızade, Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 255.

⁷² Kınalızade, Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 255.

duruma eserlerin bizzat sultan için yazılmış olmasının da etkisi olsa gerektir. Bu eserler bütüncül bir siyasal söylem ortaya koymayıp, sultanın talebi doğrultusunda devleti nasıl idare edeceği üzerine şekillendirilmiştir.

Bu eserlerde yöneten-yönetilen ilişkisini anlatırken kullanılan yöntemlerden bir tanesi de metafor kullanmaktır. Eserlerde sultan, devlet, halk metaforik benzetmelerle dile getirilmiştir. Metaforlar, sultan-devlet-teba ilişkisinin zihinde açıkça ortaya çıkmasını sağlayarak, sultanın devlet ve halk için önemini daha anlaşılır hale getirme olarak gözükmektedir. Bu nedenle de sultanın halk ve devlet için gerekliliğini ortaya koymada, halkın her an içi içe olduğu ve daha çabuk algıladığı ve bildiği metaforlarla siyasetin temel olguları izah edilmek istenmiştir. Sultan devletin tek yöneticisi olarak bunun gerektirdiği şekilde, Allah'ın gölgesi, çoban, kaptan, Ağaç gövdesi, güneş metaforları vb. ile dile getirilirken devlet, gemi, sürü vb. metaforlarla aktarılmıştır. Bu metaforlarda da görüleceği üzere siyasetnamelerde asıl olan sultan olup, metaforlarda bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- » Kitab-ı Mukaddes
- » Adalioğlu, Hasan Hüseyin, "Siyasetname" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (D.İ.A.), XXXVII, İstanbul, 2009.
- » _____, "Siyasetnameler'in Klasik Kaynakları", Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 5/2, (2004): 1-22.
- » Aristoteles, Politika, Çev. Mete Tunçay, Remzi Yayınları, İstanbul, 2001.
- » Arslan, Mahmut, "Eski İran Devlet Geleneği ve Siyasetnameler," İ.Ü Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, 3/1, İstanbul, (1989): 231-262.
- » Beydeba, Kelile ve Dimne, Çev. Sadık Yalsızuçanlar, Antik Dünya Klasikleri Yayınları, İstanbul, 2010.
- » Buhari, Muhammed b. İsmail, el-Camiu's- Sahih, İstanbul, 1981.
- » Canatan, Kadir, İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği, Doğu Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2014.
- » Çifçi, Osman Zahid, Maverdi Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi, İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sayı. 2, (2012): 81-99.
- » Farabi, es-Siyasetü'l- Medeniyye, Çev. Mehmet. S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rahmi Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2012.
- » _____, Farabi'nin İki Eseri, Fusulu'l Medeni, Tenbih Ala Sebili's-Sa'ade, Çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005.
- » _____, Medinetü'l Fazıla, Çev. Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
- » George, Lakoff- Mark, Johnson, Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil, Çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- » Has Hacib, Yusuf, Kutadgu Bilig, Çev. Reşit Ahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1974.
- » İbn Abdırabbih, Hükümdar ve Siyaset Kitabı, Çev. Erkan Avşar, B&S Yayınları, İstanbul, 2012.
- » İbn Manzur, Lisanü'lArab, II, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- » İbn-i Haldun, Mukaddime II, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Yayınları, Ankara, 2014.
- » İlyasoğlu, Mercimek Ahmet, Kabusname, II., Sad. Atilla Özkırmıli, Tercüman Yayınları, ty.
- » Kadi Abdülcebbar, Şerhu'l Usuli'l- Hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi II, Çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul, 2013.
- » Kınalızade, Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlakı, Haz. Ahmet Kahraman, Tercüman Yayınları, İstanbul, ty.
- » Kumeyr, Y., İslam Felsefesinin Kaynakları, Çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.

-
- » Lewis, Bernard, İslam'ın Siyasal Dili, Çev. Fatih Taşar, Rey Yayıncılık, İstanbul, 1992.
 - » Maverdi, el-Ahkamü's- Sultaniye, İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku, Çev. Ali Şafak, Bedir Yayınları, İstanbul, 1994.
 - » Mücahid, Huriye Tevfik, Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yayınları, İstanbul, 2005.
 - » Müslim, b. Haccac el- Kuşeyri, Sahihu Müslim, İstanbul, 1981.
 - » Nizamül Mülk, Siyasetname, Çev. Nurettin Bayburtlugil, Dergah Yayınları, İstanbul, 1981.
 - » Platon, Devlet, Çev. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
 - » Robbins, Anthony, İçindeki Devi Uyandır, Çev. Belkıs Çorakçı, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995.
 - » Sadi, Şirazi, Bostan, Hikmet İlaydın, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993.
 - » _____, Şirazi, Gülistan, Çev. Hikmet İlaydın, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1946.
 - » _____, Şirazi, Yönetim Bahçesi, Çev. Serkan Özburun, Marmara Medya Yayınları, İstanbul, 2004.
 - » Sühreverdi, Ebu Necib, Yönetenlerin Yönetimi, Ed. Çığır Doğu Zorlu, İgi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008.
 - » Şehristani, El-Milel ve'n-Nihal, Çev. Muharrem Tan, Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.
 - » Şerif, M.M., İslam Düşüncesi Tarihi II. Ed. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.
 - » Şimşir, Mehmet, "Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi ve İstihbarata Yönelik İlke ve Yöntemleri", K.M.Ü. Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 17/28, (2015): 68-79.
 - » Şirvani, Harun Han, İslam'da Siyasi Düşünce ve İrade, Çev. Kemal Kuşcu, Nur Yayınları, Ankara, 1965.
 - » Taftazani, Sadeddini, Şerhu'l-Akaid, Çev. Talha Hakan Alp, Rihle Kitap Yayınları, İstanbul, 2008.
 - » Turtuşı, Muhammed b., Siracu'l-Mülük: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair, Haz. Said Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
 - » Tusi, Nasiruddin, Ahlak-ı Nasırı, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayınları, İstanbul, 2007.
 - » _____, Seçilmişlerin Vasıfları, Evsafu'l Eşraf, Çev. Hakkı Uygur, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
 - » Whitehead, Alfred North, Sembolizm, Çev. Kadir Yılmaz, Şule Yayınları, İstanbul, 2009.
 - » http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5720b72a405450.30711179 (et. 27.05.2016).
 - » http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.57206a35698712.34989589 (et. 27.05.2016).
 - » http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.57206c2623bca6.40427525 (et. 27.05.2016).

EBÜ'L-FAZL EL-HUZÂÎ VE "İHTİYÂRÂTÜ MİN KİRAÂTİ EBÎ HANÎFE" RİSALESİ

Necattin HANAY*

Öz

Bu çalışma, hicri 4. asırda yaşamış kıraat âlimi Ebü'l-Fazl el-Huzâî'ye (ö.408/1017) ait *İhtiyârâtü min kıraâti Ebî Hanîfe* başlıklı risalesini ve bu esere dair bir takım değerlendirmeler sunmaktadır. Biyografi türü ve kıraat ilmine dair eserlerin büyük bir çoğunluğunda değinilen risale, Elmalı ve Diyarbakır Kütüphanelerindeki yazma nüshaları esas alınarak ortaya konulmakta ve bunun öncesinde müellif el-Huzâî'nin hayatı ve eserlerine dair bilgiler aktarılmaktadır. Yazıldığı dönem ve sonrasında bir takım spekülasyonlara sebep olduğu anlaşılan Ebü Hanîfe'nin kıraat antolojisi, İmam-ı Azam'ın kıraat tercihlerine dair belli bir veriyi önümüze koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebü'l-Fazl el-Huzâî, Ebü Hanîfe, Kıraat, Hemedânî, Hüzelî.

أبو الفضل الخزاعي ورسالته: إختيارات من قراءات أبي حنيفة رحمه الله

المخلص

هذه الدراسة تحتوي رسالة "إختيارات من قراءات أبي حنيفة رحمة الله عليه" لأبي الفضل الخذاعي وهو إمام المقرئ عاش في العصر الرابع للهجري وتقدم بعض التعليقات في هذا الموضوع. وهذه الرسالة التي أشيرت إليها في معظم كتب التراجم وكتب علم القراءات، تم تحقيقها على أساس نسختيها المخطوطتين: أحدهما موجودة ومسجلة في مكتبة ألمالي والأخري في مكتبة ديار بكر، وفي بداية هذا البحث توجد بعض المعلومات حول حياة المؤلف أبي الفضل الخذاعي ومؤلفاته. وهذه الرسالة التي تبدو أنها أدت إلى بعض المناقشات في فترة تأليفها وبعدها، تقدم لنا بعض المعلومات حول ترجيحات أبي حنيفة في القراءات.

. الكلمات المفتاحية: أبو الفضل الخزاعي، أبو حنيفة، القراء، الهمداني، الهذلي

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, necattinhanay@outlook.com.tr.

GİRİŞ

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) İslam düşüncesinin teşekkül etme sürecinde etkin bir rol üstlenmiş âlimlerden biridir. Gerek görüşlerinin gerek bu görüşlerini çağlara taşıyan talebelerinin sesi asırlara ve kıtalara uzanmıştır. Kendinden sonraki ilmi mirasa katkı ve yön vermesini göstermesi bakımından İmam-ı Şâfiî'nin (ö. 204/820) "*İnsanlar fıkhıta Ebû Hanîfe'nin iyâlidir.*"¹ sözü de bunun veciz bir ifadesidir. Kıraat ilmi bakımından mümbit bir coğrafya olan Kûfe'de yetişmesi, onun pek çok kıraat farklılığını bir arada görmesine vesile olsa da Ebû Hanîfe'nin bir kıraat imamı olmadığı ve kıraat ilmini İmam Âsım'dan (ö. 127/745) aldığı kaydedilmektedir.² Ancak buna rağmen Ebû Hanîfe'den Âsım kıraati dışında farklı kıraatlerin nakledildiği; Hüzeli (ö. 465/1073), Muvaffak el-Mekkî (ö. 568/1172) ve Bezzâî (ö. 827/1424) gibi âlimlerin Ebû Hanîfe'ye ait kıraat tercihlerini eserlerinde zikrettikleri görülmektedir. Örneğin Hüzeli, Ebû Hanîfe'nin Âsım dâhil Abdurrahman b. Ebî Leylâ (ö. 83/702) ve A'meş (ö. 148/765) gibi âlimlerden de kıraat aldığını kaydetmekte ve ona ait rivayetlere eserinde yer vermektedir.³

Ebû Hanîfe'nin kıraat farklılıklarını zikreden kaynaklardan biri de Ebû'l-Fazl el-Huzâî'ye (ö. 408/1017) ait elimizdeki antolojisidir. Fakat Huzâî'nin mezkûr seçkinde ve diğer bazı eserlerde kayıtlara geçen kıraat farklılıklarının Ebû Hanîfe'yle ilişkisi noktasına bakıldığında farklı yaklaşımların olduğu görülecektir. Bunların şu şekilde ifade edilmesi mümkündür:

1. Ebû Hanîfe'ye ait olduğu söylenen kıraatler mevzudur ve onun adına uydurulmuştur. Özellikle Huzâî'nin tasnif ettiği Ebû Hanîfe kıraatleri kendi dönemi ve sonrasında büyük tepkilere neden olmuş; Dârekutnî (ö. 385/995) ve dönemin bazı âlimleri bu kitabın aslının olmadığını ve uydurma olduğunu belirtmeleri neticesinde Huzâî'nin Bağdat ve civarını terk etmek zorunda kaldığı kaynaklarda belirtilmiştir.⁴ Mezkûr kıraat farklılıklarının senedinin ve musannifinin Dârekutnî gibi bir âlimin cerhine maruz kalması, yine Ebû Hanîfe'nin kıraatinin Âsım kıraati olduğu kabulü ve aynı zamanda rivayetlerde yer alan bazı kıraatlerin Ebû Hanîfe'nin düşünce sis-

¹ Zehebî, Şemsuddin, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Hüseyin el-Esed, Müessesetü'r-Risâle, 11. bs. Beyrut 1996, VI, 403.

² Keveşî, Muhammed Zâhid, *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi tercümeti Ebî Hanîfete mine'l-ekâzîb*, el-Mektebetü'l-Ezheriye, Kahire 1990, s. 59.

³ Hüzeli, Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Ali el-Biskrî, *el-Kâmil fi'l-kirâât ve'l-erbe'îne'z-zâidete aleyhâ*, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rifâ'î eş-Şâyib, Müessesetü Semâ, 1. bs. 2007, s. 292. Ebû Hanîfe'nin hicrî 80 yılında doğduğu dikkate alındığında İbn Ebî Leylâ'dan (ö. 83/702) arz yoluyla kıraat alması zor gözükmektedir. Muhtemelen kıraatte mahir olan İbn Ebî Leylâ'nın oğlu İsâ ya da kardeşi Muhammed vasıtasıyla mezkûr âlimin kıraatine vasıl olmuştur.

⁴ Bağdâdî, Hatîb, *Tarihü medîneti's-selâm*, thk. Beşâr Avvâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. bs. Beyrut 2001, II, 542.

temiyle bağdaştırılamaması bunların mevzu olduğu yargısının en önemli gerekçeleridir. Bu sebeptendir ki kıraat ilmine dair eserlerde mevzu kıraatler "hiçbir aslı olmadığı halde uydurma bir senedle birilerine nispet edilerek nakledilen kıraatler" diye tanımlanmakta ve bunların en meşhur örneklerini Ebü'l-Fazl el-Huzâî'nin Ebü Hanîfe'ye nisbet ederek bir araya getirdiği belirtilen kıraatlerin oluşturduğu ifade edilmektedir.⁵ En bariz örnek olarak da Fâtır suresinin 28. ayetinin, "Allah'ın âlimlerden korktuğu" anlamını yansıtan "innemâ yahşallahü min 'ibâdihi'l-'ulemâe" şeklindeki okuyuşu verilmektedir. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) de böyle bir kıraatten Ebü Hanîfe'yi tebrie etmekte ve mevzu kıraati bu rivayetle örneklendirmektedir.⁶ Kaynaklardaki tenkitler de çoğunlukla bu örnek üzerinden sürdürülmektedir.⁷

Yine bu çerçevede Ebü Hanîfe'ye farklı bir kıraat isnat etmenin doğru olmadığını belirten Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) de onun kıraatinin Ebü Abdîrrahman es-Sülemî (ö. 73/692) ve Zir b. Hubeş (ö. 82/701) vasıtasıyla Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud'dan gelen Âsım kıraati olduğunu belirtmekte ve bu kıraati tevatürün zirvesi olarak nitelemektedir. Ebü Hanîfe'ye nispet edilen Âsım rivayeti dışındaki kıraatlerin bazı tefsir ve menâkib kaynaklarında tevcihinin yapıma çabalarını ise esefle karşılamaktadır.⁸

2. Ebü Hanîfe'ye ait olduğu ifade edilen kıraatler aslında ona ait olmayıp kendisine nispet edilmiş diğer bazı kurrânın kıraatleridir. Konuyla ilgili ifadelere bakıldığında böyle bir düşüncenin varlığı da kendini göstermektedir. Zira Ebü Hanîfe'ye ait olduğu belirtilen rivayetlerin büyük bir çoğunluğunu diğer bazı kurrâ da okumaktadır.⁹ Dolayısıyla okumadığı halde Ebü Hanîfe'nin adının mezkûr kıraatleri okuyanlar arasına kaydedildiği düşüncesi diğer bir yaklaşım biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰
3. Ebü Hanîfe'ye ait kıraatler kendi dönemi itibariyle sahih rivayetler olup hicrî dördüncü asrın başlarından itibaren yaygınlaşmaya ve yerleşmeye

⁵ Birışık, Abdülhamit, "Kıraat", *DİA*, XXV, 430.

⁶ İbnü'l-Cezerî, Muhammed, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty. I, 16.

⁷ Suyûtî, Celâlüddîn, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerif, Medîne ty. II, 500; Rifâ'i, Mustafa Sadık, *l'câzü'l-Kur'ân ve belâğatü'n-nebeviyye*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 9. bs. Beyrut 1973, s. 57.

⁸ Kevserî, Muhammed Zâhid, *el-İmtâ' bi sîreti'l-imâmeyn el-Hasen b. Ziyâd ve sâhibuhu Muhammed b. Şucâ'*, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Dâru's-Sa'âde, Kahire ty. s. 23.

⁹ Damra, Tevfik İbrahim, *en-Nüketü'l-latîfe fi kırâeti'l-İmâm Ebî Hanîfe -min rivâyeti'l-Hasan b. Zeyyâd el-Lü'lü min tariki kitâbi'l-kâmil-*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Ammân 2014, s. 13-23. Bunun için ayrıca çalışmamızda yer alan risale metnine bakılabilir.

¹⁰ Bk. Tok, Fatih, *İmâm-ı A'zâm Ebü Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, Basılmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015, s. 122.

başlayan yedi ya da on mütevatir kıraat algısı çerçevesinde tasnife tabi tutulduğunda farklı başlıklar altına girebilmektedir. Bu çerçevede mütevatir kıraatlarla uygunluk arz edenler mütevatir; bunlara muhalefet edenler şâz ya da haber-i vâhid hüviyetini kazanabilmektedir.¹¹ Bu yaklaşım tarzı, risalede de görüleceği üzere anlama etki eden okuyuş şekillerini uygun bir şekilde yoruma tabi tutmaya ve bunları gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Örneğin Hanefî mezhebinin önde gelenlerinden Ebû'l-Yûs el-Pezdevî (ö. 493/1100) “ve izibtelâ ibrâhîme rabbûhû”¹² ayetinin Ebû Hanife'den nakledildiği şekliyle “ve izibtelâ ibrâhîmü rabbehû” olarak namazda okunması halinde -buna katılmasa da- namazı bozmayabileceği görüşünden söz ederek gerekli görülen tevil ve tevcihi ortaya koymaktadır.¹³

Yukarıdaki tüm bu yaklaşımlar Ebû Hanîfe'den nakledildiği ifade edilen kıraatlerin kendisine nispeti konusunda kesin bir hüküm vermeyi zorlaştırmaktaysa da bu rivayetlerin kaynaklardaki varlığı bir vakiydir. İşte bu çalışma hicrî dördüncü asrın sonlarında Huzâî tarafından derlenen Ebû Hanîfe kıraatlerinin yer aldığı böyle bir kaynağı ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte çalışmada, Ebû Hanîfe adına kayıtlı kıraatlerin neredeyse tamamı tablo halinde bir araya getirilerek konuyla ilgilenenlerin istifadesine sunulmaktadır. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye ait olduğu belirtilen okuyuş şekillerinin kanonikliği tartışılmamakta ve bunların tevcihi ya da tevilcihine gidilmemektedir.

1. EBÛ'L-FAZL EL-HUZÂÎ (أبو الفضل الخزاعي)

a. Hayatı:

Hicrî 4. asırda yaşamış kıraat âlimlerinden biridir. Asıl adı Muhammed b. Ca'fer b. Abdi'l-Kerîm b. Büdeyl el-Cürçânî'dir. Hicrî 332 yılında Esterâbâd (Cürçân)'da doğdu. Talebesi Ebû'l-Alâ el-Vasitî'nin (ö. 431/1039) naklettiğine göre Ebül-Fazl el-Huzâî bir zaman sonra “Kümeyl” olan adını Muhammed olarak değiştirmiştir.¹⁴ Huzâî Irak, Şam, Mısır, Bağdat, İsfahan, Horasan, Âmul vb. bölgelere seyahatler gerçekleştirmiş ve dönemin büyük âlimlerine mülâki olarak onlardan hadis ve kıraat ilimlerini almıştır.¹⁵

¹¹ Tok, *Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, s. 123-128.

¹² Bakara 2/124.

¹³ Hanay, Necattin, “Kitâbü Zelleti'l-Kâri li'l-İmâm Ebî'l-Yusuf el-Bezdevî: Dirâse ve Tahkîk”, *AÜİFD*, Ankara, 57:1 (2016), s. 32-33.

¹⁴ Bağdâdî, *Târîh*, II, 542; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *el-Müntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ, 2. bs. Beyrut 1995, XIV, 342.

¹⁵ Sehmî, Hamza b. Yûsuf b. İbrahim, *Târîhu Cürçân*, Dâiretü'l-Ma'ârifil-Usmâniyye, Haydarabâd 1950, s. 416; Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr ala't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, İSAM Yay., İstanbul 1995, II, 719.

Kendisine kıraat ansiklopedisti de diyebileceğimiz bir birikime sahip olmuş müstesna âlimlerden biridir. Bu sebeple Zehebî (ö. 748/1348) kendisini kıraat âlimlerinin onuncu tabakası arasında zikretmekte,¹⁶ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) de meşhur ve uzman bir kıraat imamı olarak nitelediği Huzâî'yi tabakatında kaydetmektedir.¹⁷ Gezgin bir âlim olması sebebiyle kaynaklarda elliye yakın hoca adı zikredilmektedir. Bu durum Huzâî'nin kıraat alanındaki yetkinliğini göstermesi bakımından ayrıca önem arz etmektedir. Hasan b. Sa'îd el-Muttavîî, Ahmed b. Nasr eş-Şezzâî, Ebû Bekr el-Katîî, Yusuf b. Ya'kûb en-Necîremî el-Basrî, Ahmed b. Ubeydullah en-Nehredeyrî, Muhammed b. Ahmed el-Ehvâzî, Hasan b. Abdillâh b. Sa'îd el-Askerî, Ebû Bekr Ahmed b. İbrahim el-İsmâîlî bunlardan sadece birkaçıdır.¹⁸ Yine Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî, Ebû'l-Alâ el-Vasîtî, Ahmed b. Ömer ibn Bakkâl, Ahmed b. el-Fazl el-Bâtrikânî, Abdullâh b. Şebîb el-Esbehânî gibi pek çok kişi de kendisine talebelik yapmıştır.¹⁹

Rivayetlerinde güvenilir olmadığına ve hata yaptığına dair bir takım değerlendirmeler²⁰ söz konusu olsa da bunun sebebinin Ebû Hanîfe'ye ait kıraatleri içeren risaleyi yazması olduğunu anlamak zor değildir. Örneğin Huzâî'nin talebesi Ebû'l-Alâ el-Vasîtî şöyle demektedir: "Huzâî, Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği kıraatlerin içinde yer aldığı bir kitap yazmıştır. Darekutnî'nin (ö. 385/1092) notlarından ve dönemin bazı âlimlerinden edindiğim bilgilere göre bu kitap uydurmadır ve aslı yoktur."²¹ Mamafih gelen eleştirilere dikkat çeken İbnü'l-Cezerî, Huzâî'nin kendisine güvenilen sika bir kıraat imamı olduğunu, yazdığı kitabın esas itibarıyla onun uhdesinde olmadığını, onun sadece gelen rivayetleri bir araya getirdiğini ve kendisine zarar vermeyeceğini ifade etmektedir.²²

Huzâî hicrî 408, milâdî 1017 yılında Taberistan'ın Âmul şehrinde vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.²³ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) hicrî 387 senesinde vefat edenler arasında Huzâî'yi zikretse de bu, diğer kaynakların ittifakla naklettikleri veriye uymamaktadır.²⁴

¹⁶ Zehebî, *Tabakât*, II, 719.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, edtr. G. Bergstraesser, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, II, 98.

¹⁸ Hocalarının tamamı için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, II, 98-99; Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Mu'cemü'l-huffâzi'l-Kur'ân abre't-târîh*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, II, 316.

¹⁹ Bağdâdî, *Târîh*, II, 541; Zehebî, *Tabakât*, II, 719; Muhaysin, *Mu'cem*, II, 317.

²⁰ Zehebî, *el-İber fî haberî men ğaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed Zağlûl, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1975, II, 216; Safedî, Salahuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut, Türkî Mustafa, Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, II, 227; Burhaneddin el-Halebî, *el-Keşfü'l-hasîs*, thk. Subhî es-Sâmirrâî, İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Bağdat 1984, s. 357-58; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, VII, 37.

²¹ Bağdâdî, *Târîh*, II, 542; Zehebî, *Tabakât*, II, 720.

²² İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, II, 99.

²³ Sehmî, *Târîhu Cürçân*, s. 416.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 342.

b. Eserleri:

Kaynaklarda tamamı kıraat ilmi ve rivayetleriyle alakalı olan şu eserleri zikredilmektedir:

- *el-Vâzih fi'l-kırâât*: Genellikle biyografi eserlerinde Ebü'l-Fazl el-Huzâî bu eserine nispetle “*el-Vâzih fi'l-kırâât kitabının müellifi*” şeklinde tanıtılmaktadır.²⁵
- *el-Müntehâ fi'l-hamsete 'aşera*: Kıraatlarla ilgili iki yüz elli rivayeti içermektedir.²⁶ Eser Muhammed Şefa'at er-Rabbânî tarafından doktora tezi kapsamında tahkik edilmiştir.²⁷ Kâtip Çelebî eseri *el-Müntehâ fi'l-kırââtî'l-'aş* olarak zikretmektedir.²⁸
- *el-İbâne fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*:²⁹ Fas Karaviyyûn Üniversitesi yazmaları arasında nr. 80/179'da kayıtlı bir nüshası vardır. Yazma 107 varaktır ve İbnü'l-Bâziş el-Ğirnatî tarafından hicrî 520 senesinde istinsah edilmiştir.
- *Tehzîbü'l-edâ fi's-seb*³⁰
- *İhtiyârâtü min kıraâtî Ebî Hanîfe*:³¹ Elinizdeki çalışma

2. “İHTİYÂRÂTÜ MİN KIRAÂTİ EBÎ HANİFE” ADLI RİSALESİ

a. Eserin Müellife Aidiyeti

Ebü'l-Fazl el-Huzâî'nin biyografisine yer veren *Tabakat* kitaplarının neredeyse tamamı böyle bir eserin varlığına işaret etmekte ve yukarıda değindiğimiz üzere Huzâî, bu risale sebebiyle eleştirilmektedir.³² İbnü'l-Cezerî de Huzâî'ye ait olan mezkûr eseri rivayet ettiğini açıkça ifade etmektedir.³³ Hatta Bağdâdî (ö. 463/1071) gibi bazı müellifler eserlerinde risalenin giriş kısmındaki senede ve risalede yer alan Ebü Hanîfe kıraatlerinden bazılarına yer vermektedir.³⁴ Bu bilgiler

²⁵ Zehebî, *Tabakât*, II, 719; Zehebî, *İber*, II, 216; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir Arnavut, Mahmud Arnavut, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1989, V, 51; Safedî, *el-Vâfi*, II, 227; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, VII, 37; Yâfiî, Ebü Muhammed Affüddîn, *Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yakazân*, thk. Halil el-Mansûr, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 17.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 98; Muhaysin, *Mu'cem*, II, 316.

²⁷ Muhammed b. Ca'fer b. Abdî'l-Kerîm el-Huzâî, *el-Müntehâ fi'l-kırââtî'l-hamsete 'aşera*, thk. Muhammed Şefa'at Rabbânî, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine 1995.

²⁸ Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1941, II, 1858.

²⁹ Kehhâle, Ömer Rıza *Mu'cemü'l-müellifin*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, II, 622.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, II, 98; Muhaysin, *Mu'cem*, II, 316.

³¹ Eserin başlığı yazmalarda “Ebî Hanîfe” değil de “Ebü Hanîfe” şeklinde iraptan bağımsız olarak verilmektedir.

³² Bağdâdî, *Târîh*, II, 542; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut 1993, XXVIII, 180.

³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 16.

³⁴ Bağdâdî, *Târîh*, II, 542; Zehebî, *Tabakât*, II, 720.

eserin yazma nüshalarındaki ifadelerle örtüşmektedir. Aynı şekilde mezkûr veriler de eserin müellife aidiyetini kesin bir dille kanıtlamaktadır.

Bazı kaynaklarda mezkûr eser Ebü'l-Alâ el-Hemedânî'ye (ö. 569/1173) nispet edilse de³⁵ bu hatalıdır. Bu hata risalenin Antalya Elmalı Halk Kütüphanesi numara 2548'de kayıtlı bulunan yazmanın son sayfasındaki ifadelerin yanlış anlaşılmasından ve katalog kayıtlarına hatalı işlenmesinden kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen risalenin son sayfasındaki müstensih'in "ecâzenî" ifadesi mevcut risaleyle ilişkilendirilerek Ebü'l-Ala el-Hemedânî'den icazet kaydıyla alındığı şeklinde yorumlanmıştır. Oysa buradaki icazet kaydı İmâm el-Hüzelî el-Biskrî'ye (ö. 465/1073) ait *el-Kâmil fi'l-kırâât*³⁶ adlı eseriyle ilişkilidir. Buna göre Hemedânî, *el-Kâmil* adlı eseri hocası Ebü'l-İz el-Vâsitî'den (ö. 521/1127), o da müellifin bizzat kendisi olan el-Biskrî'den Bağdat'ta bulunduğu bir esnada okumuşlardır. Risalenin son sayfasına bakıldığında bu net olarak anlaşılmaktadır. Müstensih, Ebü Hanîfe'ye ait kıraat rivayetlerini zikretmeyi bitirdikten sonra eseri şöyle nihayete erdirmektedir:

Ben [Müstensih] derim ki: Ebü Hanîfe ve Şâfiî'nin kıraatlerini İmam Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cübâre el-Hüzelî el-Biskrî, el-Kâmil fi'l-kırâât diye bilinen eserde de zikretmektedir. Bu eser iki bin iki yüz yetmiş yolla (tarik) gelen elli kıraati içermektedir.

[İmam Biskrî] şöyle demektedir: "Bu kitabımı dünyanın iki büyük imamı olan Ebü Hanîfe ve Şâfiî'nin (Allah onlardan razı olsun) kıraatleriyle süsledim." Ve yine [İmam Biskrî] rahimehullah şöyle demektedir: "Mağrib'in iç kesimlerinde yer alan Biskra kentinden Orta Asya'nın iç kesimlerinde yer alan Oş'a varıncaya kadar seyahat ettim. Sağlı sollu, dağ ova demeden her beldeye uğradım, onlardan küçük büyük, kadın erkek ayırmaksızın çekinmeden kıraat aldım. Bu durum açıklık ve fakirlikle beraber gece gündüz süren kırk üç senelik yolculuğum boyunca devam etti. Öyle ki bir belde beş-altı, hatta yirminin üzerinde kişiden kıraat aldığım olmuştur... Böylece bu kitabı bir araya getirdim."

[İmam Biskrî] âmâ idi ve kitabını da ezberinden imla ettirdi. Bu kitabı [el-Kâmil'i] Ebü'l-Alâ el-Hemedânî'den icazetle aldım. [Hemedânî bana] şöyle dedi: "Bu kitabı başından sonuna kadar [hocam] Ebü'l-İz el-Vâsitî'ye okudum. O da bana kitabı, eserin müellifi el-Biskrî'ye Bağdat'ta bulunduğu bir sırada okuduğunu söylemişti."

³⁵ Altıkulaç, Tayyar, "Ebü'l-Alâ el-Hemedânî", *DİA*, X, 287.

³⁶ Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali el-Biskrî, *el-Kâmil fi'l-kırâât ve'l-erbe'ine'z-zâidete aleyhâ*, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rifâî eş-Şâyib, Müessesetü Semâ, 1. bs. yy. 2007. Müellifin hayatı, eserin metodu ve içeriği ile ilgili bk. Abdülhafız b. Muhammed Nûr b. Ömer el-Hindî, *el-İmâmü'l-Hüzelî ve menhecühü fi kitâbihi'l-kâmil fi'l-kırââti'l-hamsin*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke 1429; Altıkulaç, Tayyar, "Hüzelî", *DİA*, XIX, 69-70.

[Müstensih:] Aynı şekilde bu kitapta yer alan Ebû Hanîfe kıraatlerini de [bir diğer tarikle] nakletmek isterdim, fakat konuyu fazla uzatmamak için vazgeçtim ve bu rivayetlerle yetindim.³⁷

Görüldüğü üzere buradaki icazet kaydı İmam el-Biskrî'nin *el-Kâmil* adlı eseriyle alakalıdır. Haliyle Ebü'l-Fazl el-Huzâî'ye ait mevcut risalenin Ebü'l-Alâ el-Hemedânî ile bir ilişkisi yoktur.

Aynı şekilde eserin Elmalı nüshasının baş kısmı olmadığı için bu durumun ıskalanmış olması da mümkündür. Zira eserin başka bir nüshasının giriş kısmında Ebü'l-Kâsım et-Tenûhî (ö. 447/1055) hocası Ebü'l-Fazl el-Huzâî'den risaleyi icazetle nakletmektedir. Yine Hemedânî'ye ait böyle bir eserin kaynaklarda yer almaması ve risalenin ikinci bir nüshasının onun adına kayıtlı olmaması da böyle bir nispetin hatalı olduğuna işaret eder niteliktedir. Ancak eserin Hemedânî'ye ait olduğu hatalı bilgisinden hareketle bir çalışma yapılmış olsa bile bu durum yine de gözden kaçırılmıştır.³⁸ Oysa aşağıda görüleceği üzere eserin Ebü'l-Fazl el-Huzâî'ye ait farklı nüshaları da söz konusudur.

b. Yazma Nüshaları

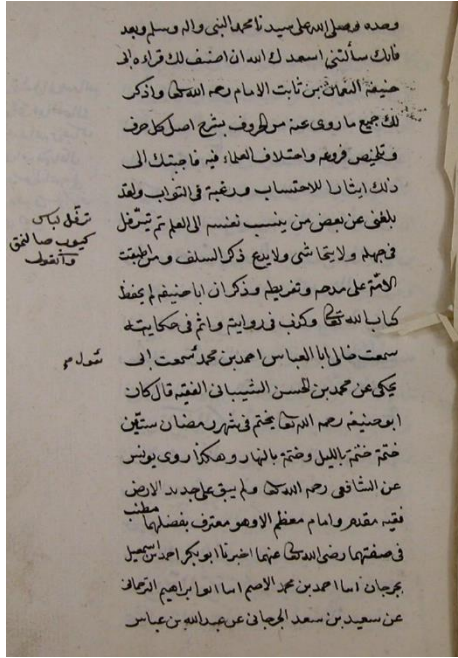
Eserin bildiğimiz kadarıyla üç nüshası mevcuttur. İki Türkiye'de biri de Mısır'dadır.

Elmalı Nüshası: Antalya Elmalı Halk Kütüphanesi koleksiyonunda numara 2548'de kayıtlı çaharkuşe kahverengi meşin, miklebli bir cilt içinde 41a-46a sayfaları arasında yer almaktadır. Sayfalardaki satır sayısı 19'dur. Eser, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. Kataloglarda *Kıraâtü Ebî Hanîfeti'n-Numan* başlığıyla Ebûl-Alâ el-Hasan b. Ahmed b. el-Hasan el-Attâr el-Hemedânî adına kayıtlıdır. Yukarıda değindiğimiz üzere risalenin Hemedânî'ye nispeti hatalıdır. İlk sayfası kesilerek alındığı için başlangıç bilgileri eksiktir. Sonunda mukabele kaydı vardır. İcazet kaydı Hüzeli'nin *el-Kâmil* adlı eseriyle alakalıdır.

Eserin istinsah tarihi ve müstensihi bilinmemektedir. Ancak müstensihinin Osmanlı Türkçesini bildiğini ve Türk asıllı olduğunu tahmin etmemiz mümkündür. Zira yazmanın 41a sayfasında geçen "yeteraffelü" kelimesinin anlamı aynı yazı karakteri, mürekkep ve aynı stil ile Vankulu (ö. 1000/1592) lügatinden iktibasla "libas giyip salınmak" şeklinde derkenarda izah edilmektedir.

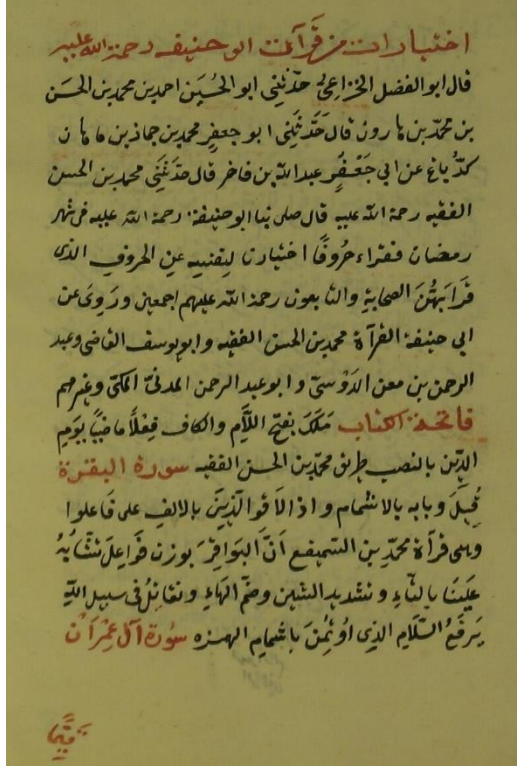
³⁷ Arapça metni için risaleye bakınız.

³⁸ Bk. Öge, Ali, "Ebu'l-Alâ el-Hemedânî ve Kıra'âtü Ebî Hanîfeti'n-Nüman İsimli Risâlesi", *NEÜİFD*, Konya, 36 (2013), ss. 7-30.



Resim 1: Elmalı Nüshası, ilk sayfası koparılmış

Diyarbakır Nüshası: Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi numara 487'de kayıtlı şirazesi dağınık, kapakları kopuk vişne rengi sahtiyan bir cilt içinde 54b-56b sayfaları arasında yer almaktadır. Sayfalarda 15 satır mevcut olup söz başları kırmızı mürekkeple ve ahenk içermeyen nesih bir yazıyla kaleme alınmıştır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Fakat aynı cilt içinde yer alan sekiz farklı risaleden ikisinin istinsah tarihlerinin hicrî 1006 ile 1029 olduğu dikkate alındığında, risalenin yaklaşık olarak on birinci hicrî asırda yazıldığı ifade edilebilir.



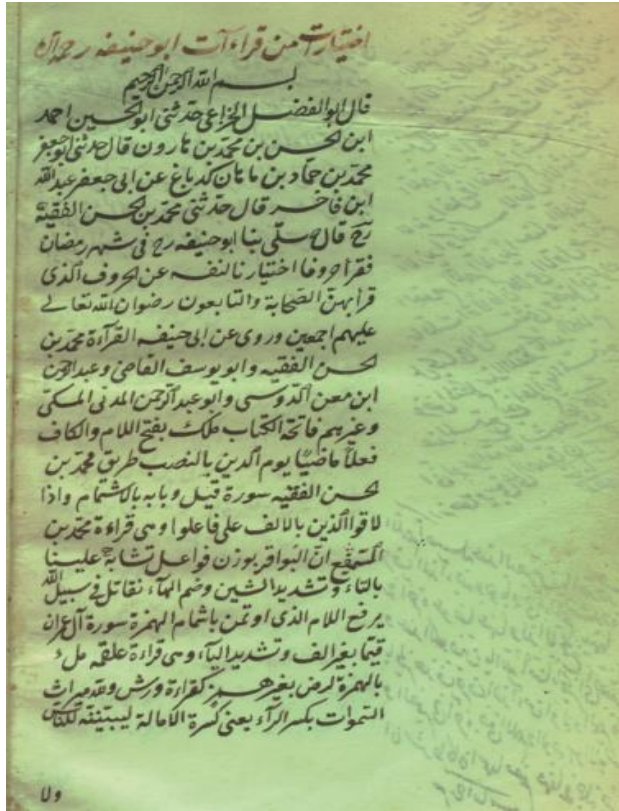
Resim 2: Diyarbakır Nüshasının ilk sayfası

Mısır Nüshası: Mısırlı araştırmacı Dr. Muhammed Tefkîk Hadîd (Ebû Yûsuf el-Kefrâvî)³⁹ vesilesiyle haberdar olduğumuz bir nüsha daha mevcuttur. Mezkûr araştırmacı Ebû'l-Fazl el-Huzâî adına bir yayınevi (مركز الإمام أبي الفضل الخزازي للدراسات) kurma çabası göstererek, müellifin bütün eserlerini ve diğer bazı ulemanın yazma eserlerini tahkik projesi hazırlamıştır. Elinde Ebû'l-Fazl el-Huzâî'nin bu risalesinin farklı bir nüshası bulunmaktadır. Bu yazma, Diyarbakır nüshasıyla benzerlik arz etmektedir. Fakat ısrarlı yazışmalarımıza rağmen sadece ilk sayfasını tarafımıza göndermiştir. Ayrıca Elmalı nüshasının sadece giriş kısmının yer aldığı bir sayfayı da bizimle paylaşmıştır. Bu sayfa bize Elmalı nüshasının kesik/eksik sayfasını tamamlama fırsatını vermiş ve ayrıca böyle bir çalışmanın tarihte mevcut olduğu ve bilindiği bilgisini sunmuştur.

³⁹ Ezher Üniversitesinde *Kütübü'l-vakf ve'l-ibtidâ hattâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî, dirâse lüğaviyye tahlîliyye* başlıklı çalışmasıyla 2014'te doktor oldu.

التم العاصم في كتابه انا انما ناض ابو القم على بن الحسن التتوخي اجازة قرأت على ابي الفضل محمد بن جعفر بن محمد المزاري يوم الاحد لاربع خلون من شوال سنة اربع وثمانين وثلاثمائة قال الحمد لله وحده وصلى الله على محمد النبي وآله وسلم وبعد فانك سألتني اسعدك الله ان اصنف لك قراءة ابي حنيفة النعمان بن ثابت الامام رحمه الله واذكر لك جميع ما روي عنه من المروف بشرح اصل كل حرف وتلفيحه فرعو اختلاف العلماء فيه فاجبتك الى ذلك ايتا رآ الا احتساب ورغبة في الثواب • واقعد بلفظي عن بعض من ينسب نفسه الى العلم ثم يرمي في جهله ولا يمتحن ولا يدع ذكر السلف ومن اطقت الامة على مدحه وتربطه وذكر ان ابا حنيفة لم يعط كتاب الله وكذب في روايته واثم في حكايته • ولقد سمعت خالي ابا العباس احمد بن محمد يقول

Resim 3: Elmalı nüshasıyla örtüşen metin



Resim 4: Mısır Nüshası

c. Eserin Telif Sebebi ve İçeriği

Bu antoloji, Ebü'l-Kâsım et-Tenûhî'nin, üstadı Huzâî'den Ebü Hanîfe'ye ait rivayete konu olmuş bütün kıraatlerini tasnif etmesini istemesi üzerine yazılmıştır. Ri-

salenin girişinde özetle şu bilgi yer almaktadır:

“Kadı Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî'nin icazetle haber verdiğiine göre: Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî'ye hicrî 384 senesinde Şevvâl ayının yirmi beşi Pazar günü (25.10.384) [yazdıklarını] okudum. O [eserinde] şöyle diyordu: Bir olan Allah'a hamdolsun, efendimiz Hz. Muhammed'e ve âline salat ve selam olsun. İmdi, sen benden kendin için Ebû Hanîfe'nin (r.a) kıraatlerini bir araya getirmemi ve ondan kıraat namına ne varsa nakledilenleri şerhiyle detaylandırmamı ve ulemanın ondaki ihtilaflarını zikretmemi istedin. Ben de rıza-i Bârî'yi umarak bu isteğini yerine getirdim.”

Huzâî, bu talebe icabet ederek Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) kanalıyla gelen kıraat rivayetlerini hicrî 384 senesinde bir araya getirmiştir. Bu seçkide yer alan kıraat sayısı Diyarbakır nüshasında elli bir olarak ifade edilmektedir. Fakat nüshalardaki kıraat sayısı dikkate alındığında, muhtemelen istinsah esnasında, bazılarının gözden kaçırıldığı anlaşılmaktadır. Haddizatında bir nüshanın eksikleri diğerinden tamamlandığında sayının elli bir olduğu görülecektir. Bunu aşağıda verilen tablodan hareketle tespit etmemiz de mümkündür.

Emalı nüshasında Ebû Hanîfe kıraatlerinin illetlerine ilaveten, aynı kıraati okuyan diğer bazı ulema da zikredilmektedir. Ebû Hanîfe'den nakledilen farklılıkları genel olarak iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Bunlardan büyük bir çoğunluğu lehçe ve/ya bölgeye taalluk eden fonetik (ses bilimi) alakalı farklılıklardır. Haliyle bunlar rivayet sahibinin diksiyonuna özgü farklılıklardır ve bunların anlam üzerinde herhangi bir tesiri yoktur. Diğer bir kısım farklılıklar ise Arap dilinin cümle ve kelime yapısıyla ilgili sarfî ve/ya nahvî özelliktedir. Anlamı etkileme düzeyi farklılık arz etse de Ebû Hanîfe rivayetlerinde bu kategoriye girecek okumalar da mevcuttur.⁴⁰

d. Metodumuz

Ebû'l-Fazl el-Huzâî'nin risalesini istifadeye sunarken, yazma bir metnin mevcut nüshalarına dayanarak müellifin kaleminden çıkmış haline ulaşmaya çalışma ya da nüshaların birbirleriyle mukayese edilerek ortak bir metin oluşturma şeklinde bir tahkik metodu benimsemedik. Her iki nüshanın sayfa sayılarının az olması ve özellikle Diyarbakır nüshasının gayet muhtasar bir mahiyet arz etmesi sebebiyle iki nüshayı da art arda aynen yazdık ki böylece okuyucu iki farklı nüshayı münferit bir şekilde görme imkânı bulsun.

Emalı nüshasında yer alan her bir rivayetin geçtiği sure ve ayeti dipnotta mus-

⁴⁰ Bu tür farklılıklarla ilgili değerlendirmeler için bk. Tok, *Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, s. 122-131; Öge, *“Kıra'âtü Ebî Hanîfeti'n-Nüman”*, s. 16-26.

havlarda yer alan formunu da yazdığımız için Diyarbakır nüshasında aynen yer alan rivayetlerde bunları tekrar etme gereği duymadık. Elmalı nüshasının giriş kısmı eksik olduğu için Mısır'dan gönderilen metinle tamamladığımızı da ayrıca belirtelim. Nüshalardaki her bir rivayet numaralandırılmış, yine köşeli [] parantezlerin içindeki ifadelerin tamamı tarafımızca metne ilave edilmiştir. Kıraat farklılıkları ile ilgili bir metin olması hasebiyle gerekli görülen yerlerde hareke kullanılmıştır. Net bir mukayese sunması bakımından risaledeki kıraat rivayetleri ayrıca bir tablo haline getirilmiştir.

3. EBÛ HANİFE'YE AİT KIRAATLERİN TABLOSU

Ebû Hanîfe'den kıraat nakleden sadece İmam Muhammed eş-Şeybânî değildir. Aynı şekilde Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö. 204/819) ve İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) gibi bazı talebeleri de nakilde bulunmaktadır.⁴¹ Çalışmamızda yer verdiğimiz risâlede kıraatlerin tamamına yakını İmam Muhammed eş-Şeybânî tarafından nakledilen farklılıklar iken, el-Biskrî'nin *el-Kâmil* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin bir diğer öğrencisi olan Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî kanalıyla gelen rivayetlerine yer verilmektedir.⁴²

Bu başlık altında Ebû Hanîfe'den nakledilen kıraat birikimini üç sütundan oluşan bir tablo şeklinde sunmaktayız. İlk sütunda Elmalı nüshasında yer alan rivayetler, ikinci sütunda Diyarbakır nüshasındaki rivayetler, üçüncü sütunda ise el-Hüzelî'nin *el-Kâmil* adlı eserinde yer alan ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî kanalıyla gelen rivayetler yer almaktadır. Bu sütundaki parantez içi sayılar *el-Kâmil fi'l-kırâât*⁴³ adlı eserdeki sayfa numaralarını göstermektedir. Böylece kaynaklarda yer alan Ebû Hanîfe'ye ait kıraat rivayetlerinin eksik ve fazla olan yönleri görülecek ve bu tablo bizlere bir mukayese imkânı sunacaktır. Tabloda aynı satırda boş olan alan, ilgili nüshada kıraatin zikredilmediği anlamına gelmektedir. Ayrıca rivayetin sure ve ayet numarası da her satıra ilave edilmiştir.

الهذلي البسكري el-Kâmil	أبو الفضل الخزازي Diyarbakır Nüshası	أبو الفضل الخزازي Elmalı Nüshası	Sure ve Ayet No
مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ (478)	مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ	مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ	1. الفاتحة 4/1

⁴¹ Huzâî, *İhtiyârâtü min kırââti Ebî Hanîfe*, Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi, nu: 487, vr. 54/b; Hüzelî, *el-Kâmil*, s. 292; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, I, 194; II, 104.

⁴² Hüzelî'nin eserindeki ifade aynen şöyledir:

اختيار أبي حنيفة رواية الحسن بن زياد اللؤلؤي أخبرنا أبو المظفر عبد الله بن شبيب عن الخزازي عن المطوعي عن عبد الله بن سليمان عن عمر بن شبة النميري عن محمد بن الحسن بن زياد عن أبيه قال: سمعت أبا حنيفة يقرأ بهذه الأحرف، وقرأت عليه فقالت له: على من قرأت؟ قال: على الأعشى بابناده وعلى عاصم بابناده وعلى ابن أبي ليلى عبد الرحمن بابناده إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم
Hüzelî, *el-Kâmil*, s. 292. Hüzelî'nin mezkûr eserindeki Ebû Hanîfe kıraatlerinin bir araya getirildiği bir antoloji çalışması için bk. Damra, Tefik İbrahim, *en-Nüketü'l-İhtiyârî fi kırâeti'l-İmâm Ebî Hanîfe - min rivâyeti'l-Hasan b. Zeyyâd el-Lü'lûî min tarihi kitâbi'l-kâmil-*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Ammân 2014.

⁴³ Kullandığımız baskı için kaynakçaya bakılabilir.

الهذلي البسكري el-Kâmil	أبو الفضل الخزاعي Diyarbakır Nüşhası	أبو الفضل الخزاعي Elmalı Nüşhası	Sure ve Ayet No
قِيلَ، وَجِيئَ، وَغِيضَ، وَجِيلَ، وَسِيَقَ، سِيءَ، سَيْئَتْ، بِالْإِشْمَامِ (480)	قِيلَ، وَبَابَهُ بِالْإِشْمَامِ	إِذَا قِيلَ لَهُمْ، بِالْإِشْمَامِ	2. البقرة 11/2
لَأَقْوَا الَّذِينَ، بِزِيَادَةِ أَلْفٍ وَفَتْحِ الْغَافِ (481)	وَإِذَا لَأَقْوَا الَّذِينَ	وَإِذَا لَأَقْوَا الَّذِينَ	3. البقرة 14/2
	إِنَّ الْبُؤَافِرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا	إِنَّ الْبُؤَافِرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا	4. البقرة 70/2
وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ (491) وَيَهْلِكُ الْحَرْثُ وَالشَّمْلُ (502)		وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ	5. البقرة 124/2
			6. البقرة 205/2
	نُعَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ	نُعَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ	7. البقرة 246/2
	الَّذِي أَوْثَمَنَ، بِإِشْمَامِ الْهَمْزَةِ	الَّذِي أَوْثَمَنَ، بِشَمِّ الْهَمْزَةِ الصَّمِّ	8. البقرة 283/2
قِيَمًا (514)	قِيَمًا	قِيَمًا	9. آل عمران 18/3
مَلَأُ لَرْضٍ، بِالْفَتْحِ، بِالنَّقْلِ (378)	مَلَأُ، بِالْهَمْزَةِ، لَرْضٍ، بِغَيْرِ هَمْزِ	مَلَأُ لَرْضٍ، بِتَرَكِ الْهَمْزَةِ مِنْ الْأَرْضِ	10. آل عمران 91/3
لَأَقْرُحُ قَالُوا (481)			11. آل عمران 119/3
مِثْمٌ، بِكسْرِ الْمِيمِ (521)			12. آل عمران 158/3
إِمَّا تُنْمَلِي، بِهَمْزَةِ مَكْسُورَةٍ (379)			13. آل عمران 178/3
مِيزَاتُ، بِالْإِمَالَةِ (338)	مِيزَاتُ، بِالْإِمَالَةِ	مِيزَاتُ، بِكسْرِ الرَّاءِ	14. آل عمران 180/3
	لِيُنَبِّئَهُ لِلنَّاسِ وَلَا يَكْتُمُونَهُ، بِالْبَاءِ فِيهِمَا		15. آل عمران 187/3
	كَأَنْ لَمْ تَكُنْ، بِالتَّاءِ	كَأَنْ لَمْ تَكُنْ	16. النساء 73/4
أُنْتَأُ (379)	أُنْتَأُ، بِضَمِّ الْهَمْزِ وَالتَّوْنِ	أُنْتَأُ	17. النساء 117/4
	فِيهِدِيهِمْ أَقْتَرِيهِ	فِيهِدِيهِمْ أَقْتَرِدِهِ، بِكسْرِ الْهَاءِ	18. الأنعام 90/6
أَعْمِي (381)	وَمَنْ أَعْمِي فَعَلِيهَا	وَمَنْ أَعْمِي فَعَلِيهَا	19. الأنعام 104/6
لَا تَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا (550)	لَا تَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا	لَا تَنْفَعُ نَفْسًا أَوْ نَفْسًا	20. الأنعام 158/6
عَشْرُ أَمْثَالِهَا (550)	فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا	فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا	21. الأنعام 160/6
مَعَايِشُ بِالْهَمْزِ (382)	مَعَايِشُ	مَعَايِشُ	22. الأعراف 10/7
نَشْرًا، بِنُونِ مَفْتُوحَةٍ (553)			23. الأعراف 57/7
	مَشْنَى السُّوءِ	مَشْنَى السُّوءِ، بِسُكُونِ الْبَاءِ	24. الأعراف 188/7
لَأَقِيْتِمُ الَّذِينَ (481)			25. الأنفال 15/8
	غَلْطَةٌ، بِفَتْحِ الْغَيْنِ	غَلْطَةٌ أَوْ غَلْطَةٌ	26. التوبة 123/9
أَنَّ الْحَمْدَ (566)	أَنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ	أَنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ	27. يونس 10/10
يَهْدِي، بِفَتْحِ الْهَاءِ (568)			28. يونس 35/10
نُنْحِيكَ بِأَيْدَانِكَ، بِالْحَاءِ وَالْجَمْعِ (569)	فَالْيَوْمَ نُنْحِيكَ بِأَيْدَانِكَ لِنُكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً	فَالْيَوْمَ نُنْحِيكَ/نُنْحِيكَ بِأَيْدَانِكَ لِنُكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً	29. يونس 92/10
	لَا تَأْمَنَّا، بِالْإِشْمَامِ	مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا، بِالْإِدْغَامِ مِنْ	30. يوسف 11/12

الهندي البكري el-Kâmil	أبو الفضل الخزازي Diyarbakır Nüshası	أبو الفضل الخزازي Elmalı Nüshası	Sure ve Ayet No
		غير إسمام	
قد شَعَفَهَا، بالعين والإدغام (576)، (340)	قَدْ شَعَفَهَا	قَدْ شَعَفَهَا، بالعين	31. يوسف 30/12
	تُرزَقَائُهُ	لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرزَقَائُهُ	32. يوسف 37/12
صَوَاغَ الْمَلِكِ، بالعين (576) الريح (494)		صَوَاغَ الْمَلِكِ، بالعين	33. يوسف 72/12
لَمُنْخَرُومٌ (542)			34. الحجر 22/15
وَلَقَدْ صُرِّفْنَا، بإدغام دال في الصاد (340)			35. الحجر 59/15
يَوْمَ يَدْعُوا، بالياء (588)	يَوْمَ يَدْعُوا، بالياء	يَوْمَ يَدْعُوا كُلُّ أَنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ	36. الإسراء 41/17
	كَبُرَتْ كَلِمَةً، بالرفع		37. الإسراء 71/17
	أَضَاعُوا الصَّلَوَاتِ، على الجمع		38. الكهف 5/18
	طَهَ	طَهَ	39. مريم 59/19
	نَخِيلٍ، بالنون وفتحها وكسر الحاء	نَخِيلٍ إِلَيْهِ مِنْ سِجْرِهِمْ	40. طه 1/20
أَنْ نَقْضِيَ إِلَيْكَ وَحْيَهُ (600)	الْمَالِكِ الْحَقُّ وَلَا تَمْنَحُكَ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَقْضِيَ إِلَيْكَ وَحْيَهُ	الْمَالِكِ الْحَقُّ وَلَا تَمْنَحُكَ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَقْضِيَ إِلَيْكَ وَحْيَهُ	41. طه 66/20
	زَهْرَةٌ	زَهْرَةٌ الْخَيْوَةِ الدُّنْيَا	42. طه 114/20
وَيَقْرَ، بالياء ونصب الراء (603)	وَيَقْرَ، بنصب الراء	وَيَقْرَ	43. طه 131/20
		ثُمَّ نَخْرِجُكُمْ	44. الحج 5/22
	اللَّهُ نُورَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ		45. الحج 5/22
	وَيُخَلِّدُ	وَيُخَلِّدُ فِيهِ مَهَانًا	46. النور 35/24
لَتُنَجِّيَنَّهُ (542)			47. الفرقان 69/25
مُنْجُوكٌ (542)			48. العنكبوت 32/29
			49. العنكبوت 33/29
بِمَا أُتَيْتَهُنَّ، بحذف الألف (398)	بِمَا أُتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ	بِمَا أُتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ	50. الأحزاب 51/33
وَيَتُوبُ اللَّهُ، بضم الباء (621)	وَيَتُوبُ اللَّهُ	وَيَتُوبُ اللَّهُ	51. الأحزاب 73/33
إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (624)	إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ	إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ	52. الفاطر 28/35
فَاعْشَيْنَاهُمْ، بالعين (624)	فَاعْشَيْنَاهُمْ	فَاعْشَيْنَاهُمْ	53. يس 9/36
	يُدْخَلُونَ	أُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ	54. المؤمن 40/40
وَلَا تَمْلِكُ الدِّينَ، بالياء (635)	وَلَا تَمْلِكُ الدِّينَ	وَلَا تَمْلِكُ الدِّينَ	55. الزخرف 86/43
عَشْوَةٌ (636)			56. الجاثية 23/45
لَأَقِيْتُمُ الدِّينَ (481)			57. محمد 4/47
	وَفِي السَّمَاءِ أَرْزَاقُكُمْ، على الجمع		58. الذاريات 22/51
	وَوَقَّيْنَا أَوْ وَوَقَّيْنَا		59. الطور 27/52
مِيرَاثٌ، بالإمالة الراء والألف (338)			60. الحديد 10/57

الهذلي البسكري el-Kâmil	أبو الفضل الخزازي Diyarbakır Nüshası	أبو الفضل الخزازي Elmalı Nüshası	Sure ve Ayet No
	عَزُوتَ أَوْ عَزُوتَ		61. التحريم 3/66
غِدْفًا، بكسر الدال (652)	مَاءٌ غِدْفًا	مَاءٌ غِدْفًا	62. الجن 16/72
يَزْمِيهِمْ، بالياء (663)	يَزْمِيهِمْ	يَزْمِيهِمْ	63. الفيل 4/105
مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (663)	مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ	مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ	64. الفلق 2/113
مَالِكِ النَّاسِ، بزيادة الألف (478)		مَالِكِ النَّاسِ	65. الناس 2/114

4. RİSALE

a. Elmalı Nüshası

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ]

[قال] القاسم الصيرفي في كتابه: انا [أُنْبَأْنَا] القاضي أبو القاسم علي بن المحسن التتوخي إجازة: قرأت على أبي الفضل محمد بن جعفر بن محمد الخزازي يوم الأحد لأربع خلون من شوال سنة أربع وثمانين وثلاثمائة قال: الحمد لله⁴⁴

[41/أ] وحده، وصلّي الله على سيّدنا محمد النَّبِيِّ وآله وسلّم وبعد، فإنّك سألتني أسعدك الله أن أصنّف لك قراءة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الإمام رحمه الله تعالى وأذكر لك جميع ما روي عنه من الحروف بشرح أصل كل حرف وتلخيص فروعه واختلاف العلماء فيه؛ فأجبتك إلى ذلك إيثاراً للإحتساب ورغبة في التّوّاب. ولقد بلغني عن بعض من ينسب نفسه إلى العلم ثم يترقّل⁴⁵ في جهله ولا يتحاشى ولا يدع ذكر السلف ومن أطبقت الأمة على مدحه وتقرّبطه وذكر أنّ أبا حنيفة لم يحفظ كتاب الله تعالى، وكذب في روايته وأنتم في حكايته.

ولقد سمعت خالي أبا العباس أحمد بن محمّد يقول: سمعت أبي يحيى عن محمّد بن الحسن الشيباني الفقيه قال: كان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يختم في شهر رمضان ستين ختمة؛ ختمة بالليل وختمة بالنهار، وهكذا روى يونس عن الشافعي رحمه الله تعالى ولم يبق على جديد الأرض فقيه مقدّم وإمام معظّم إلا وهو معترف بفضلها، مطّنب في صفتها رضي الله تعالى عنهما.

أخبرنا أبو بكر أحمد بن إسماعيل بجرجان أنبا أحمد بن محمّد الأصم أنبا أبو إبراهيم الترمذاني عن سعيد بن سعد الجرجاني عن عبد الله بن عباس [42/ب] رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلّي الله عليه وسلّم "أشرافُ أمتي خَمَلَةُ الْقُرْآنِ وَأَصْحَابُ اللَّيْلِ"⁴⁶ وهذا الشيخ الذي يروى عنه وهو أحمد بن محمّد إبراهيم الإسماعيلي الحافظ صاحب الصحيح.

⁴⁴ هذه الفقرة مقطوعة من النسخة المالبي

⁴⁵ في هامش: ترقّل، لباس كيوب صالمنق، والتقولي

⁴⁶ في هامش: عن نهشل أبي عبد الله القرشي عن الضحاک عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلي الله عليه وسلم أشرف أمتي... الخ

وقد روى عن أبي حنيفة القراءة جماعة؛ منهم محمد بن الحسن، وأبو يوسف وغيرهما؛ وأنا ذاكر كل حرف بإسناده معللاً إلى آخر القرآن إن شاء الله تعالى.

قال⁴⁷ أَبُو الْفَضْلِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْخَزَاعِيِّ قَرَأَتْ عَلَيَّ أَبِي الْحُسَيْنِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ هَارُونَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَاخِرٍ⁴⁸ أُنْبَأَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيُّ قَالَ: "صَلَّى بِنَا أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَقَرَأَ حُرُوفًا إِخْتَارَهَا لِنَفْسِهِ مِنَ الْحُرُوفِ الَّتِي قَرَأَتْهَا الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ"

فاتحة الكتاب

١- قرأ أبو حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد بن الحسن "مَلَكٌ يَوْمَ الدِّينِ"⁴⁹ على مثال "فَعَلَ" ونصب "اليَوْمَ" وجعله مفعولاً، وبه قرأ أبو حنيفة شرح بن يزيد وغيره. وقال أبو بكر بن مجاهد رحمه الله تعالى، وبه قرأ الحسن البصري ويحيى بن يعمر رحمهم الله تعالى.

سورة البقرة

٢- قرأ أبو حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد "إِذَا قِيلَ لَهُمْ"⁵⁰ بالإشمام وبه قرأ الكسائي [42/4] ويعقوب الحضرمي في رواية يونس عنه، والأصل فيه "قُولٌ" بواو مكسورة؛ لأنه من "الْقَوْلِ"، عين الفعل منه واو، فاستقلوا فيها الكسرة فنقلت إلى القاف فانقلبت الواو ياءً لانكسار القاف.

٣- قرأ في رواية محمد "وَإِذَا لَاقُوا الَّذِينَ"⁵¹ بالألف على "فَاعَلُوا" وهي قراءة زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما ويعقوب الحضرمي واليماني وغيرهم.

٤- قرأ "إِنَّ الْبِوَاقِرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا"⁵² بالجمع والتثنية وبه قرأ زيد بن علي، والأصل "تَشَابَهَ" ثم أدمت الناء في الشين.

٥- قرأ "قَلِيلٌ الَّذِي أَوْثَمَ"⁵³ بشمّ الهمزة الضمّ وهو مذهب أبي عمرو في الإدراج واختيار أبي جعفر بن القعقاع.

سورة آل عمران

٦- قرأ أبو حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد "مِلْءُ الْأَرْضِ"⁵⁴ بترك الهمزة من "الْأَرْضِ" وهي قراءة نافع في رواية ورش وُقْنُبِلٍ عن بن كثير.

47 تبدأ الرسالة في نسخة ديار بكر من هذا القول.
48 قال أبو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي حدثني أبو الحسين أحمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن هارون قال حدثني أبو جعفر محمد بن حماد بن ماهان كديب عن أبي جعفر عبد الله بن فاخر قال حدثني محمد بن الحسن الفقيه قال صلى بنا... الخ
49 (ممالك يوم الدين) (سورة الفاتحة، 4/1)
50 (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نُحْمِلُنَهَا حُمْْلًا) (سورة البقرة، 11/2)
51 (وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا) (سورة البقرة، 14/2)
52 (إِنَّ الْبِغْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا) (سورة البقرة، 70/2)
53 (فَلْيُؤَدِّ الَّذِي الْوَيْثُ أَمَانَتَهُ) (سورة البقرة، 283/2)
54 (فَلَنْ يُغْنِيَ عَنْكَ مِنَ الْأَرْضِ مَلَأْتَهُمْ) (سورة آل عمران، 91/3)

- ٧- وقال أبو زُهَيْرٍ عن عبد الرَّحْمَنِ ابنِ مَعْبُدِ الدُّوسِيِّ سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى يَقُولُ وَيَقْرَأُ "وَأُولُوا الْعِلْمِ قِيَمًا بِالْقِسْطِ"⁵⁵ بِتَشْدِيدِ الْيَاءِ بِغَيْرِ الْأَلْفِ وَهِيَ قِرَاءَةٌ عُلْقَمَةٌ نَحْوَ قَوْلِهِ "نَدِيًّا قِيَمًا"⁵⁶ وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى النُّحْوِيُّ "الْقِيَمُ" مِثْلُ "الْحَيِّدِ" وَيُقَالُ هِيَ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.
- ٨- وَقَرَأَ فِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ "وَلِلَّهِ مِيزَاتُ السَّمَوَاتِ [43/ب] وَالْأَرْضِ"⁵⁷ بِكَسْرِ الرَّاءِ، وَقُرِعَتْ عَلَى بَعْضِهِمْ لَوْزَشٍ عَنِ نَافِعٍ نَحْوَ ذَلِكَ، وَرُوِيَ عَنْهُ الرَّاءُ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ، يَرِيدُ بَيْنَ الْإِمَالَةِ وَعَدَمِهَا كَمَا يُقَالُ بَيِّنَ بَيِّنَ.

سورة النساء

- ٩- قرأ أبو حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد [بن] الحسن "كَانَ لَمْ تَكُنْ"⁵⁸ بِالنَّاءِ بِتَأْنِيثِ "الْمَوَدَّةِ"؛ وَبِهِ قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَيَعْقُوبُ الْحَضْرَمِيُّ فِي رِوَايَةِ وَرُشٍ عَنْهُ وَخَفْصٌ عَنْ عَاصِمٍ، وَبِهِ قُرِئَتْ فِي طَرِيقِ عَبْدِ الْوَارِثِ عَنْ أَبِي عَمْرٍو.
- ١٠- وَقَرَأَ "إِنَّ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أُنثًا"⁵⁹ وَهِيَ قِرَاءَةُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا.

سورة الأنعام⁶⁰

- ١١- قرأ أبو حنيفة رحم الله تعالى في رواية محمد بن الحسن "فِيهِدِيَهُمْ أَقْتَدِهِ"⁶¹ بِكَسْرِ الْهَاءِ، وَهِيَ قِرَاءَةُ بَنِ عَامِرٍ فِي رِوَايَةِ ابْنِ ذَكْوَانَ وَقَدْ احْتَجَّ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارَسِيُّ بِهَذِهِ الْقِرَاءَةِ بِأَنَّهَا كِتَابَةٌ عَنِ مَصْدَرٍ، كَأَنَّهُ قَالَ "إِقْتَدِهِ إِقْتِدَاءً" ثُمَّ كُنِيَ عَنِ الْإِقْتِدَاءِ بِكَسْرِ الْهَاءِ، وَهَذِهِ حَجَّةٌ جَيِّدَةٌ لَهُ، لِأَنَّهُ إِذَا أزالها عن هاء السكت صارت بمنزلة الكنانات وجاز كسرهما.

- ١٢- وقال أبو نهير الدوسي سمعت أبا حنيفة قرأ "مَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَعْمَى فَعَلَيْهَا"⁶²
- ١٣- وَقَرَأَ فِي رِوَايَةِ مُحَمَّدٍ "لَا تَنْفَعُ نَفْسًا"⁶³ بِالنَّاءِ، وَرُوِيَ عَنْهُ "نَفْسٌ" بِالرَّفْعِ، قَالَ أَبُو الْفَضْلِ: وَهُوَ ضَعِيفٌ. [43/أ]

- ١٤- وَقَرَأَ فِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ "قَلُّهُ عَشْرٌ" مُنُونٌ أُمَّثَالُهَا"⁶⁴ رَفَعٌ، جَعَلَ اللَّامَ مِنْ صِفَةِ الْعَشْرِ، وَبِهِ قُرِئَتْ مِنْ طَرِيقِ يَعْقُوبِ الْحَضْرَمِيِّ وَغَيْرِهِ.

سورة الأعراف

⁵⁵(وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ) (سورة آل عمران، 18/3)
⁵⁶(دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا) (سورة الأنعام، 161/6)
⁵⁷(وَلِلَّهِ مِيزَاتُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (سورة آل عمران، 180/3)
⁵⁸سورة النساء، 73/4
⁵⁹(إِنَّ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أُنثًا) (سورة النساء، 117/4)
⁶⁰في هامش: سورة المائدة والأنعام
⁶¹(فِيهِدَا لَهُمْ أَقْتَدِهِ) (سورة الأنعام، 90/6)
⁶²(فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَعْمَى فَعَلَيْهَا) (سورة الأنعام، 104/6)
⁶³(لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا) (سورة الأنعام، 158/6)
⁶⁴(مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا) (سورة الأنعام، 160/6)

١٥- وقرأ في رواية محمد "معايش"⁶⁵ بالهمزة والمدّ وهي قراءة الأعرج ونافع في رواية خارجة عنه، وقال المازني: الهمز خطأ، لأنّ الأصل من "العيش"؛ ومن همز "معايش" فعلى اللفظ مثل "رسائل".

١٦- وقرأ "مسنّى السوء"⁶⁶ بسكون الياء وقد روي عن سليم.

سورة الأنفال والتوبة

١٧- وقرأ في رواية محمد بن الحسن "وليجنوا فيكم غلظة"⁶⁷ بضمّ الغين وهي قراءة المفضل عن عاصم؛ روي عن أبي عمرو بن العلاء، قال: يقال غلظةً وغلظةً وغلظةً.

سورة يونس

١٨- وقرأ في رواية محمد "وأخز دعواهم أنّ الحمد لله ربّ العالمين"⁶⁸ بفتح النون وتشديدها ونصب الدال، ويروى عن يعقوب الحضرمي في رواية المنهال ابن شاذان.

١٩- وقرأ أيضا "قالئيم ننجيك بأبدانك لتكون لمن خلقك آية"⁶⁹ بالخاء والقاف وفتح اللام؛ وقرئ "تنجيك" وهي قراءة اليزيدي وغيره.

سورة يوسف

٢٠- وقرأ أبو حنيفة في رواية محمد "ما لك لا تأمنا"⁷⁰ بالإدغام [44/ب] من غير إشمام وهكذا قرأت من طريق أبي عون الواسطي عن الحلواني عن قالون عن نافع وهي قراءة أبي جعفر يزيد بن القعقاع وأبي عبيد القاسم بن سلام، قال أبو الفضل: الإدغام وتزك الإشمام هو القياس لأنّ سؤل ما يدغم أن يكون ساكنا. وقال أبو عبيد: لا بدّ من الإشمام وهذا مردود عند النحويين.

٢١- وقال أبو يوسف: قال لي أبو حنيفة كيف يقرأ "لا يأتينكما طعام تزرقانه"⁷¹ قلت "تزرقانه" بكسر النون؛ قال لا إتما هو "تزرقانه" بضمّ النون، قال أبو الفضل: وما علمت له من قراءته متابعا.

٢٢- وقرأ بإسناد محمد "قد شغفها"⁷² بالعين وهي قراءة أبي رجاء وابن محيصن والشعبي وقتادة وهذا كما يقال فلان مشغوف بذلك أي قد ولع به.

٢٣- وقرأ "تفقّد صواع المليك"⁷³ بالعين وبه قرأ أبو رجاء وقد روي أيضا عن أبي الأشهب "صواع و صواع" بالكسر والفتح، وإلى

⁶⁵(وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ) (سورة الأعراف، 10/7)

⁶⁶(وَمَا مَسَّنِي السُّوءُ) (سورة الأعراف، 188/7)

⁶⁷(وَلِيَجْنُوا فِيكُمْ غُلْظَةً) (سورة التوبة، 123/9)

⁶⁸(وَأَخْرَجُوا دَعْوَاهُمْ أَنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (سورة يونس، 10/10)

⁶⁹(قَالِئِيمٌ نُنَجِّيكَ بِأَبْدَانِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً) (سورة يونس، 92/10)

⁷⁰سورة يوسف، 11/12

⁷¹(قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُزْرَقَانِيهِ) (سورة يوسف، 37/12)

⁷²(قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا) (سورة يوسف، 30/12)

⁷³(قَالُوا نَفَقْتُمْ صُوعًا الْمَلِكِ) (سورة يوسف، 72/12)

سورة بني إسرائيل

٢٤- قرأ في رواية محمد "يَوْمَ يَدْعُوا كُلُّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ"⁷⁴ بالياء وهي قراءة مجاهد والحسن البصري في حكاية ابن مجاهد عنه "يَوْمَ يُدْعَى" بضم الياء وفتح العين، "كُلُّ" رفع على تأويل الجمع،

إلى سورة طه

٢٥- قرأ [أ/44] أبو حنيفة في رواية محمد "طَهُ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ"⁷⁵ بفتح الطاء وسكون الهاء، وهي قراءة عكرمة وقال عبد الله بن خالويه وقرأ الحسن بسكون الهاء وفسره يا رجل، وقال أبو إسحق الزجاج من قراءة "طه" فالأصل عنده طاء فأبدلت من الهمزة هاء كما يقال "إِيَّاكَ" و"هَيَّاكَ" و"هَرَقْتَ الْمَاءَ وَأَرْقَيْتَهُ".

٢٦- وقال أبو زهير: صليت خلف أبي حنيفة رحمه الله تعالى فقرأ "تَجِيلُ لِيهِ مِنْ سِحْرِهِمْ"⁷⁶ وَمَا عَلِمْتُ لَهُ مَتَابَعًا.

٢٧- وقرأ "زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"⁷⁷ بفتح الهاء وبه قال أبو الحاتم السجستاني، قرأ طلحة وعيسى بن عمر وهي قراءة يعقوب الحضرمي.

٢٨- وقال أبو زهير: سمعت أبا حنيفة يقرأ "فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَالِكِ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَقْضِيَ إِلَيْكَ أَمْرَهُ"⁷⁸ بالنون وفتح الياء على التعظيم "وَحْيَهُ" بفتح الياء، وبه قرأ يعقوب وبكر بن حبيب وعاصم الجحدي.

سورة الحج

٢٩- قرأ أبو حنيفة في رواية محمد "لِيُنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُقَرِّ"⁷⁹ بفتح الزاء، وبه قرأت من طريق المفصل عن عاصم؛

٣٠- وزاد "ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ"⁸⁰ نصبا، فمن نصب فعلى إضمار "أَنْ"، قال أبو حاتم: النصب على العطف،

والى

سورة الفرقان

٣١- قرأ [ب/45] أبو حنيفة رحم الله تعالى في رواية محمد "وَيُخَلِّدُ فِيهِ مَهَانًا"⁸¹ بضم الياء وفتح اللام وضمّ الذال، قطعه من الأول وجعله ابتداء، وهكذا روى هارون -راوى عاصم- عن أبي عمرو وعن عاصم،⁸² وبه قرأت على الكسائي عن أبي بكر عن عاصم، وإلى

⁷⁴ (يَوْمَ يَدْعُوا كُلُّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ) (سورة الإسراء، 71/17)

⁷⁵ (طه) (سورة طه، 2-1/20)

⁷⁶ (يَجْعَلُ لِيهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَتْمًا تَسْمَعُ) (سورة طه، 66/20)

⁷⁷ (زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) (سورة طه، 131/20)

⁷⁸ (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَالِكِ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ) (سورة طه، 114/20)

⁷⁹ (لِيُنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ) (سورة الحج، 5/22)

⁸⁰ (ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا) (سورة الحج، 5/22)

⁸¹ (وَيُخَلِّدُ فِيهِ مَهَانًا) (سورة الفرقان، 69/25)

⁸² في هامش: وهكذا روي عن أبي عمرو

سورة الأحزاب

٣٢- قرأ أبو حنيفة رحم الله تعالى بإسناد محمد "وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"⁸³ برفع الباء وهي قراءة الحسن ابن علي وأنس بن مالك رضي الله تعالى عنهم فيما ذكر ابن مجاهد في جامعه، وبه قرأ الحسن قطعه من الأول وجعله ابتداء أي يَتُوبُ اللَّهُ تَعَالَى عليهم بكل حال.

٣٣- وقرأ "بِمَا أَنْتَبِهْنَ كُلَّهُنَّ"⁸⁴ مقصورة الهمزة، قال أبو الفضل: فما علمت له في قراءته متابعا، وإلى

سورة يس

٣٤- قرأ أبو حنيفة رحم الله تعالى في رواية محمد "فَأَعْشَيْنَاهُمْ"⁸⁵ بالعين غير معجمة وهي قراءة عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما فيما رواه شهر بن حوشب عنه، وكذلك قرأها يزيد بن المهلب؛ وإلى

سورة المؤمن

٣٥- قرأ أبو حنيفة رحمه الله تعالى برواية محمد "أُولَئِكَ يُدْخَلُونَ الْجَنَّةَ"⁸⁶ بضمّ الباء وفتح الخاء، وهي قراءة [45/أ] ابن كثير وأبي عمرو وأبي بكر وهكذا رواه أبو زهير عن أبي حنيفة مثل ما رواه محمد؛ وإلى

سورة الزخرف

٣٦- قرأ أبو حنيفة رحم الله تعالى بإسناد محمد "وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ"⁸⁷ بالتاء؛ وهكذا روى إبراهيم بن اليزيدي عن أبيه عن أبي عمرو؛ وإلى

سورة الجن

٣٧- قرأ أبو حنيفة بإسناد محمد "فَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا"⁸⁸ بكسر الدال، وقد رواها عمرو بن خالد عن عاصم كمثل.

سورة الفيل

٣٨- قرأ أبو حنيفة بإسناد محمد "طَيْرًا أَبَابِيلَ يَرْمِيهِمْ"⁸⁹ بالياء، وروى عمرو بن شيبه قال ذكر لنا أن أبا حنيفة قرأ "يَرْمِيهِمْ" بالياء، وتأويله إن الله تعالى يرميهم، جعل العمل إلى الله تعالى؛ وعن أبي زهير قال: صليبت خلف أبي حنيفة رحم الله تعالى فقرأ "طَيْرًا أَبَابِيلَ يَرْمِيهِمْ" بالياء. قال أبو الفضل وهي قراءة يحيى بن يعمر رواه عبد المؤمن عنه وقال يرميهم الذي أرسل إليهم؛ وإلى

سورة الفلق

⁸³ (وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) (سورة الأحزاب، 73/33)

⁸⁴ (وَيُرْضَوْنَ بِمَا أَنْتَبِهْنَ كُلَّهُنَّ) (سورة الأحزاب، 51/33)

⁸⁵ (فَأَعْشَيْنَاهُمْ فَمَنْ لَا يُبْصِرُونَ) (سورة يس، 9/36)

⁸⁶ (فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ) (سورة المؤمن، 40/40)

⁸⁷ (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ) (سورة الزخرف، 86/43)

⁸⁸ (لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا) (سورة الجن، 16/72)

⁸⁹ (وَأُرْسِلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ، تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ) (سورة الفيل، 4-3/105)

٣٩- قرأ أبو حنيفة رحم الله بإسناد محمد "مَنْ شَرَّ مَا خَلَقَ"⁹⁰ وهي قراءة عمرو بن فائد وموسى الأسواري.

٤٠- في غير هذه النسخة "وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ" [46/أ] بالرفع "رَبِّهِ"⁹¹ بالنصب على معنى سأل ودعى؛

٤١- وروى ابن فاجر عن محمد "إِنْعَثُ لَنَا مَلِكًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"⁹² بالياء وضَمَّ اللَّامَ، وهي قراءة ابن عباس رضي الله عنه.

٤٢- "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ"⁹³ بالنصب على معنى يعلم الله تعالى؛ "فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِمَهُمَا"⁹⁴ يعني فَعَلِمْنَا.

٤٣- "مَالِكِ النَّاسِ"⁹⁵ بالألف، وهي قراءة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأبي البرهشم والحسن والزهييري [تمت]

قلت: وأورد أيضا قراءة أبي حنيفة والشافعي الإمام البارغ المقرئ أبو القاسم يوسف بن علي بن جبرة الهذلي البسكري في كتابه المعروف بـ"الكامل في القراءات" وقد ضمن هذا الكتاب خمسين قراءة بألفين ومائتين وسبعين طريقا، وقال: "زَيَّنْتُ الْكِتَابَ بِقِرَاءَةِ إِمَامِي الدُّنْيَا أَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِي رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا"؛ وقال رحمه الله: "خَرَجْتُ مِنْ بَسْكَرَةَ وَهِيَ وَسْطُ الْمَغْرِبِ حَتَّى وَصَلْتُ إِلَى أُوشَ وَهِيَ وَسْطُ الْمَشْرِقِ مَعَ مَا زَرْتُمْ وَدَخَلْتُ مِنَ الْبِلْدَانِ يَمِينًا وَشِمَالًا وَسَهْلًا وَجِبَالًا وَلَمْ أَسْتَكْفِ أَنْ أَقْرَأَ عَلَى أَحَدٍ صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ، نَكَرَ أَوْ أَنْتَبَسَ مِنْهُمْ ثَلَاثًا وَأَرْبَعِينَ سَنَةً فِي السَّفَرِ مَعَ الْجُوعِ وَالْفَقْرِ لَيْلًا وَنَهَارًا، فَأَقْلَمْتُ مَا قَرَأْتُ فِي بَلَدٍ عَلَى خَمْسَةِ أَوْ عَلَى سِتَّةِ [46/أ] بَلَّ عَلَى عَشْرِينَ أَوْ أَكْثَرَ مَعَ جَمْعِهِمْ لِي فِي كُلِّ خْتَمِ رَوَايَاتٍ وَطَرَفًا حَتَّى جَمَعْتُ هَذَا الْكِتَابَ".

وكان [البسكري] ضريرا رحم، أملاً هذا الكتاب عن حفظه، وقد أجازني⁹⁶ هذا الكتاب الإمام الحافظ صدر الحفاظ أبو العلاء الحسن بن أحمد بن الحسن العطَّار الهمداني بها، قال [الهمداني]: قرأتُ هذا الكتاب من أوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ عَلَى الْمُقَرَّرِ أَبِي الْعَزِّ الواسطي، قال [الواسطي]: قرأته على مصيِّفه البسكري، هذا حين دخل بغداد رحم الله تعالى.

ولقد هممتُ أن أروي أيضا قراءة أبي حنيفة من هذه الرواية إلا أنني تركتها خشية التويل، واقتنعتُ بهذه الرواية رحمنا الله تعالى معهم.

قال كاتبه: كتبتُ هذه النسخة من نسخة أول ورقة منها وقابلتها بتلك النسخة بنفسى

⁹⁰(مَنْ شَرَّ مَا خَلَقَ) (سورة الطق، 2/113)

⁹¹(وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ بِكَلِمَاتٍ) (سورة البقرة، 124/2)

⁹²(وَإِذِ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ إِنْعَثْ لَنَا مَلِكًا نَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (سورة البقرة، 246/2)

⁹³(إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) (سورة الفاطر، 28/35)

⁹⁴سورة الكهف، 80/18

⁹⁵(مَالِكِ النَّاسِ) (سورة الناس، 2/114)

⁹⁶ في هامش: أجاز لي

.b Diyarbakır Nüshası

[54/ب] إختيارات من قراءات أبو حنيفة رحمة الله عليه

قَالَ أَبُو الْفَضْلِ الْخَزَاعِي حَدَّثَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ هَارُونَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ جَمَادِ بْنِ مَاهَانَ كِدْبَاغَ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَاخِرٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْفَقِيهِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَ: صَلَّى بِنَا أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَقَرَأَ حُرُوفًا إِخْتِيَارَهَا لِنَفْسِهِ عَنِ الْحُرُوفِ الَّذِي قَرَأَ بِهِنَ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ.

وروى عن أبي حنيفة القراءة محمد بن الحسن الفقيه وأبو يوسف القاضي وعبد الرحمن بن معن الدوسي وأبو عبد الرحمن المدني المكي وغيرهم.

فاتحة الكتاب

1- "مَلَكٌ" بفتح اللام والكاف فعلا ماضيا، "يَوْمَ الدِّينِ" بالنصب، طريق محمد بن الحسن الفقيه.

سورة البقرة

2- "قِيلَ" وبابه بالإشمام. 3- "وَإِذَا لاقوا الذِّينَ" بالألف على فاعلوا، وهي قراءة محمد بن السميع. 4- "إِنَّ الْبُؤَافِرَ" بوزن فواعل، "تَشَابَهَ عَلَيْنَا" بالتاء وتشديد الشين وضم الهاء. 5- "ونقاتل في سبيل الله" يرفع اللام. 6- "الذي اوتمن" بإشمام الهمزة.

سورة آل عمران

7- [54/أ] "قِيمًا" بغير ألف وتشديد الياء، وهي قراءة علقمة. 8- "مَلءٌ" بالهمزة "الرُّضِي" بغير همز، كقراءة ورش. 9- "ولله مرات السموات" بكسر الراء يعني كسرة الإمالة. 10- "لِيَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا يَكْتُمُونَهُ"⁹⁷ بالياء فيهما.

سورة النساء

11- "كأن لم تكن" بالتاء. 12- "إلا أنثا" بضم الهمزة والنون.

سورة الأنعام

13- "قَبِيْهِدِيْهُمُ أَقْتَدِيْهِ" كقراءة ابن عامر. 14- "ومن أعمي فعليها" بإثبات الهمزة وضمه، في الحرفين وكسر الميم فيهما وفتح الياء. 15- "لا تَنْفَعُ" بالتاء "نفس" بالرفع "إيمانها" بنصب النون، وهي قراءة ابن سيرين وابن عمر. 16- "عَشْرٌ" منون "أمثالها" رفع، كقراءة يعقوب، جعل الأمثال من صفة العشرة.

[سورة] الأعراف

17- "ومعائش" بالمد والهمزة، كقراءة خارجة والأعرج. 18- "وما مسنى السوء" [يسكون] الياء.

⁹⁷ (لِيَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا يَكْتُمُونَهُ) (آل عمران، 187/3)

[سورة] التوبة

19- "عَلْظَةُ" بفتح الغين، وهي قراءة المفضل عن عاصم.

[سورة] يونس

20- "أَنَّ الحَمْدَ لِلَّهِ" بفتح النون وتشديده، ونصب الدال كقراءة المنهال عن يعقوب. 21- "فاليوم نُنَجِّيكَ" بالحاء وتشديده، "بأبدانك" على الجمع، "لتكون لمن خَلَقَكَ آية" بالقاف وفتح اللام، وهي قراءة أبي بن كعب.

[سورة] يوسف

22- "لَا تَأْتَمَنَّا" بالإشمام. 23- "ترزقائه" بضم النون والهاء، برواية الشذاء عن أحمد بن حمدان عن أبي جماد عن أحمد بن يزيد عن عبد الله بن صالح قال سمعت أبا يوسف صاحب أبي حنيفة قال: قال أبو حنيفة أنتم تلحنون في كتاب الله؛ قال: قلت وما هو؟ قال كيف نقرأ طعام ترزقائه؟ قلت ترزقائه بكسر النون والهاء، قال إنما ترزقائه بضم النون [55/ب] والهاء. 24- "قد شَعَفَهَا" بالعين غير معجمة.

[سورة] بني إسرائيل

25- "يوم يدعوا" بالياء.

[سورة] الكهف

26- "كبرت كلمة" ⁹⁸بالرفع، رواه الشذاء

[سورة] مريم

27- روى الخزازي عن المبارك عن أبي حنيفة "أضاعوا الصلوات" ⁹⁹على الجمع.

[سورة] طه

28- "طه" بفتح الطاء وسكون الهاء. 29- روى الشذاء عنه "تخيل" بالنون وفتحها وكسر الخاء. 30- وروى الشذاء "المالك الحق" بالألف، ورواه المطوعي كذلك. 31- وروى الشذاء "من قبل أن نقضي إليك وحيه" كيعقوب. 32- وروى مطوعي "زهرة" بفتح الهاء.

[سورة] الحج

33- روى محمد بن الحسن الفقيه رحمة الله عليه "وَتَقَرَّرَ فِي الْأَرْحَامِ" بنصب الراء.

[سورة] النور

34- قرأ أبو ¹⁰⁰حنيفة "اللَّهُ نَوَّرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" ¹⁰¹بفتح الواو وتشديدها.

⁹⁸(كَبُرَتْ كَلِمَةً) (الكهف، 5/18)
⁹⁹(أضَاعُوا الصَّلَاةَ) (مريم، 59/19)
¹⁰⁰في الأصل: أبي

[سورة] الفرقان

35- "وَيُخَلِّدُ" [55/أ] بضم الياء وفتح اللام وسكون الدال.

[سورة] الأحزاب

36- "بِمَا أَتَيْتَهُنَّ كَلِهْنَ" بقصر الهمزة. 37- "وَيَتُوبُ اللَّهُ" برفع الياء.

[سورة] فاطر

38- روى الخزاعي عن أبي حفص المقرئ الطبري عن أبي حنيفة "إنما يخشى الله" برفع الهاء "من عباده العلماء" والدليل "فخشينا أن يرهقهما" أي علمنا.

[سورة] يس

39- "فَأَعْتَبْنَا هُمْ" بالعين غير معجمة.

[سورة] المؤمن

40- روى الشذاء "يُدْخَلُونَ" بضم الياء وفتح الخاء.

[سورة] الزخرف

41- "ولا تملك الذين يدعون من دونه" بالتاء، كقراءة علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه.

[سورة] والذاريات

42- "وفي السماء أَرْزُقُكُمْ" ¹⁰² بالألف على الجمع.

[سورة] والطور

43- "وَوَقَّيْنَا" ¹⁰³ بتشديد القاف وروى الخزاعي بالتخفيف.

[سورة] التحريم

44- "عَرَّفَ" ¹⁰⁴ بتشديد الراء، وروى الشذاء بالتخفيف.

[سورة] الجن

45- "ماء غدقاً" بكسر الدال.

[سورة] الفيل

46- روى محمد بن الحسن "يُرْمِيهِمْ بحجارة" بالياء ورواه المطوعي كذلك بالياء، ونص أبو حنيفة رحمة الله عليه على الياء، وقال أبو زهير: صليت خلف أبو حنيفة رحمة الله عليه فقرأ "أبَابِيلَ يرميهم" وهي

→ →

¹⁰¹ {الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} (سورة النور، 35/24)

¹⁰² {وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ} (الذاريات، 22/51)

¹⁰³ {وَوَقَّيْنَا عَذَابَ السَّمُومِ} (الطور، 27/52)

¹⁰⁴ {عَرَّفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ} (سورة التحريم، 3/66)

قراءة يحيى بن يعمر .

[سورة] الفلق

47- "مِنْ شَرِّ مَا [ب/56] خَلَقَ" منونا وبه قرأ عمر بن فايد وموسى الأسواني .

وقال أبو الفضل الخزاعي رحمة الله: وجملة الحروف التي إختارها أبو حنيفة رحمة الله فيما علمت إحدى وخمسون حرفاً. وقال أبو نعيم: ولد أبو حنيفة سنة ثمانين وتوفي سنة خمسين ومائة وعاش سبعين سنة، وعن محمد بن عيسى الطباع قال أخبرني أبو يوسف قال: ختم أبو حنيفة رحمة الله عليه القرآن في شهر رمضان إحدى وستين ختماً، ختم بالليل وختم بالنهار وختم في التراويح، اللهم ارزقني القرآن بفضلك تمت .

SONUÇ

Çalışma neticesinde ulaştığımız sonuçları şu şekilde belirtmemiz mümkündür:

1. Ebû Hanîfe'nin kıraatlerine dair elimizdeki risale, sanıldığı gibi Ebü'l-Alâ el-Hemedânî'ye değil; aksine kendisinden yüz elli yılı aşkın bir süre önce vefat etmiş olan Ebü'l-Fazl el-Huzâî'ye aittir. Esasında Hemedânî'ye ait böyle bir eser de bulunmamaktadır.
2. Ebû Hanîfe'nin İmam Âsım kıraatini okuduğuna dair genel kabul, onun adıyla yan yana gelen diğer bazı kıraatlere karşı belli bir refleks oluşturduğu muhakkaktır. Bu sebeple Huzâî'nin Ebû Hanîfe kıraatlerine dair yuvarıdaki seçkisinin kendi dönemi ve sonrasında tepkilere neden olduğu ve hatta müellifin bu sebeple itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı bir vakıadır.
3. Ebû Hanîfe'nin kıraatlerine dair yaklaşım biçimleri ondan nakledildiği ifade edilen kıraatlerin kendisine nispeti konusunda kesin bir hüküm vermeyi zorlaştırmaktaysa da bu rivayetler kaynaklarda belli bir gündem oluşturmaktadır. Esasında dönemin kıraat skalası dikkate alındığında İmam-ı Azam'ın sadece Âsım kıraatıyla kayıtlanmasının tekellüf olması da ihtimal dâhilindedir.

Kaynaklar

- » Altıkulaç, Tayyar, "Ebü'l-Alâ el-Hemedânî", *DİA*, X, 286-287.
- » _____, "Hüzeli", *DİA*, XIX, 69-70.
- » Bağdâdî, Hatîb, *Tarîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşâr Avvâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.
- » Birişik, Abdülhamit, "Kıraat", *DİA*, XXV, 426-433.
- » Biskrî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali el-Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-kirâât ve'l-erbe'ine'z-zâidete aleyhâ*, thk. Cemal b. es-Seyyid, Müessesetü Semâ, 1. bs. yy. 2007.
- » Damra, Tevfik İbrahim, *en-Nüketü'l-Hatife fi kirâeti'l-İmâm Ebî Hanîfe -min rivâyeti'l-Hasan b. Zeyyâd el-Lü'lü min tariki kitâbi'l-kâmil-*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Ammân 2014.
- » Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-funûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1941.

- » Halebî, Burhaneddin, *el-Keşfü'l-hasîs*, thk. Subhî es-Sâmîrrâî, İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, Bağdat 1984.
- » Hanay, Necattin, "Kitâbü Zelleti'l-Kârî li'l-İmâm Ebi'l-Yusr el-Bezdevî: Dirâse ve Tahkîk", *AÜİFD*, Ankara, 57:1 (2016), ss. 1-56.
- » Hindî, Abdülhafîz b. Muhammed Nûr b. Ömer, *el-İmâmü'l-Hüzelî ve menhecühû fî kitâbihi'l-kâmil fi'l-kırââtî'l-hamsîn*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke 1429. <https://www.yazmalar.gov.tr>
- » Huzâî, Muhammed b. Ca'fer b. Abdî'l-Kerîm, *el-Müntehâ fi'l-kırââtî'l-hamsete 'aşera*, thk. Muhammed Şefaât Rabbânî, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine 1995.
- » İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.
- » İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *el-Müntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- » İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- » _____, *Ġâyetetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, edtr. G. Bergstraesser, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- » İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbârî men zeheb*, thk. Abdülkâdir Arnavut, Mahmud Arnavut, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1989.
- » Kehhâle, Ömer Rıza *Mu'cemü'l-müellifin*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- » Kevserî, Muhammed Zâhid, *el-İmtâ' bi sîreti'l-İmâmeyn el-Hasen b. Ziyâd ve sâhibuhu Muhammed b. Şucâ'*, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Dâru's-Sa'âde, Kahire ty.
- » _____, *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fî tercümeti Ebî Hanîfete mine'l-ekâzîb*, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1990.
- » Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Mu'cemü huffâzi'l-Kur'ân abre't-târih*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992.
- » Öge, Ali, "Ebu'l-Alâ el-Hemedânî ve Kırâ'atu Ebî Hanîfeti'n-Nüman isimli Risâlesi", *NEÜİFD*, Konya, 36 (2013), ss. 7-30.
- » Rifâî, Mustafa Sadık, *l'câzü'l-Kur'ân ve belâğatü'n-nebeviyye*, 9. bs. Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1973.
- » Safedî, Salahuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut, Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2000.
- » Sehmî, Hamza b. Yûsuf b. İbrahim, *Târîhu Cürcân*, Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd 1950.
- » Suyûtî, *el-İtkân fi'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, Medine ty.
- » Tok, Fatih, *İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.
- » Yâfiî, Ebû Muhammed Affüddîn, *Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yakazân*, thk. Halîl el-Mansûr, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- » Zehebî, Şemsüddîn, *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr ala't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, İSAM Yay., İstanbul 1995.
- » _____, *el-İber fi haberî men ğaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed Zağlûl, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1975.
- » _____, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Hüseyin el-Esed, Müessesetü'r-Risâle, 11. bs. Beyrut 1996.
- » _____, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûri, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut 1993.

TRAFİK KAZALARI VE KADER İLİŞKİSİ -DUA, SADAKA VE TEVEKKÜL BAĞLAMINDA-

Osman ORAL*

Öz

Trafikte kargaşa olmaması için konulan kurallar vardır. Bunlara uyulmaması durumunda trafik kazaları denilen üzücü olaylar olabilmektedir. Allah her şeyi bir çeşit sebeplere bağlamış, insan bu sebepleri yerine getirirse Yaratıcı da, kulun özgür iradesine bağlı olarak yaratmaktadır. Bu bir ilâhî kanundur yani kaderdir. Trafik kazaları kaderde var mıdır? Bizim irademizin ve tedbir almamızın etkisi ne kadar? İnsan, başına gelen kazaları dua ve sadaka ile önleyebilir mi? Ecel geldiği için mi kazalarda insanlar ölmektedir? gibi bir çok soru zihinlere gelmektedir. Bu makâlede trafik kazaları ve kaderle ilgili tartışmalar ile çözüm önerileri akaid ve kelâm ilmi çerçevesinde değerlendirilecektir

Anahtar Kelimeler: Trafik, Kader, Kaza, Sadaka, Tevekkül.

Traffic Accidents And Destiny Relation -In Context Prayers, Charity And Resignation- Abstract

There are established rules to avoid traffic Chaos. Failure to do so may result in traffic accidents which are sad events. God tied everything in this world to some reasons. Even though the humans fulfill these reasons, God creates them in accordance with the free will of the person. This is a divine law, that is, fate. Are traffic accidents fate? How much do our will and precautions affect this? With prayer and charity, can we prevent accidents that could happen to us? Do people die in traffic accidents because their life-spans expired? Such questions in people's minds may be a problem. This article will offer solutions to the discussions concerning traffic accidents and fa-

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam ve İtikadi İslâm Mezhepleri Anabilimdalı, osman-oral@hotmail.com.

te, within the fra-mework of Islamic theology and creed.

Keywords: Traffic, Fate, Accident, Charity, Resignation.

GİRİŞ

İslâmî literatürde seyir, sefer, seyahat, yolculuk gibi lafızlarla geçen trafik; insanlar, araçlar ve diğer varlıkların yollar üzerindeki gidiş gelişlerindeki hâl ve hareketleridir.¹ İnsanın hayatını kuşatan ve teknoloji ürünü olan bu vasıtalar,² kara, deniz ve havada trafik olayını oluştururlar. Trafikteki araçlar ile canlıların bu hâl ve hareketlerin normal dışı olma, çarpışma vb. gibi can ve mal kaybı olma durumuna *trafik kazası* denilir.³ Kazaların insan, araç, yol ve iklim koşullarından kaynaklandığı, bunların oluşmasında sürücü, yaya, yolcu olarak insan faktörü % 99 oranında etkili olduğudur.⁴ İnsanın sorumluluğunu öne çıkartmak gayesiyle trafik kazası; *bi-linen yanlış davranış ve ihmâl veya sebepler zincirinin son halkası olan, daha önce alınacak önlemler ile kaçınılabılır ve korunulabilir bir olaydır*,⁵ diye de tanımlanır. Kazalar, bazen ölüm, yaralanma ve çok büyük maddî kayıplarla sonuçlanıp, önemli ruhsal sorunlara da yol açabilmekte, bazen de geride yetim, öksüz ve özürli insanlar bırakabilmektedir. Kişi günah ve sevap bakımından trafikte iyiliğe veya kötülüğe aracı olduğunda kulun hür iradesinin etkisi ve sorumluluğu oranında iyi veya kötülüğe aracılık ettiği şeylerden sorumluluk payı da olabilmektedir.⁶

Trafik kazaları kader çerçevesinde başa gelen kötülük ve musibet olarak da algılanır. Felsefe’de kötülükleri Tanrı’nın yaratması “teodise” başlığı ile tartışılır.⁷ Kelâm âlimleri musibet ve kötülükleri daha çok Yaratıcının kötülük ve çirkinliği yaratması bağlamında müstakil bir başlık altında değil de birtakım konular içinde in-celerler.⁸ İyilik ve kötülükle insanın sınındığını,⁹ insanın akılla onları bilebileceğini,¹⁰ başa gelen belâ, musibet ve kazalarda belki gelecek hayatına yönelik tecrübe ve tedbir alınması gibi hikmeti de olabileceğini belirtirler.¹¹ Kötülükleri Allah’ın ya-

¹ Bkz. Fahrettin Atar-Süleyman Uludağ, “Sefer”, DİA, İstanbul 2009, XXXVI, 294-9.

² Bkz. Nahl, 16/8; İsrâ, 17/70; Yasin, 36/42.

³ Akdur, Recep, “Türkiye’deki Trafik Kazalarının Epidemiyolojik İlkeler Işığında Değerlendirilmesi”, *Ulaşım ve Trafik Güvenliği Dergisi*, Ağustos 2012, s.1.

⁴ Tomsuk, Metin-Gülay, Raşit Gökay, *Trafik ve İlk Yardım*, İlike Basım, Ankara 2014, s.30 vd.

⁵ Akdur, “Türkiye’deki Trafik Kazalarının Epidemiyolojik İlkeler Işığında Değerlendirilmesi”, s.1.

⁶ Bkz. Nisâ, 4/85.

⁷ Bkz. İbn Sina, Ebu Ali, *Kitabu’n-Necât*, Beyrut 1982, s. 234-9; Hume, David, *Din Üstüne*, Çev. M.Tuncay, İmge Yay., İstanbul 1995, s. 209.

⁸ Bkz. Gölçük, Şerafettin vd., *Kelâm, Tarih, Ekoller, Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2001, s.268-270.

⁹ Bkz. A’raf, 7/168; Enbiya, 21/35.

¹⁰ Bkz. Hanefî-Mâtürîdî gelenekte iyilik ve kötülükler akıl ile de bilinebilir. Bkz. Ovacı, Vahap, “Usül-i Pez-devi Sistematiğinde Hüsün-Kubuh”, *Bozok Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, Yıl: 2013, s. 57-67.

¹¹ Bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu’t-Tevhid*, Haz: B.Topaloğlu-M.Aruç, İSAM, Ankara 2005, s. 158, 178-9; Abdulcebbar, Kadi, *el-Muğni fi Ebbabit-Tevhid vel-Adl*, Neşr.İ.Medkur-T.Hüseyn, yy., Kahire 1962, XIII, 413.

ratmadığı tezlerine karşılık,¹² bazı akâid ve kelâm âlimleri her şeyi Allah'ın yarattığını "hayır ve şerr Allah'tandır" kelimesiyle özetler, "her şeyi yaratan Allah'tır" manasına gelen âyetler¹³ ve konuyla ilgili hadisler¹⁴ ışığında konuyu delillendirirler.¹⁵

İslâm kelâmında geniş bir perspektifle incelenen kader, Yüce Allah'ın sıfatları olan *İlim* ve *İrade*'ye, kaza ise *Kudret* ve *Tekvin* sıfatları çerçevesinde izah edilmiş,¹⁶ insanın yaptığı davranışlar, kendi isteği ve özgür iradesi ile yaptığı fiiller, *Cüz'î İrade* veya *Cüz'î İhtiyârî*, kendi iradesi dışında oluşan fiiller, *Külli İrade* şeklinde daha çok *Efal-i İbâd* başlığıyla incelenmiştir.¹⁷ Yüce Allah kainatta trafik kazaları da dahil her bir olayı, ezeli ilmi, mutlak iradesi ve sınırsız kudreti ile ilâhî ölçü, hikmet, plan ve düzene göre yaratıp yönetmektedir.¹⁸ Kişinin özgür iradesiyle işlediği fiillerindeki kusur ve ihmallerinden kaynaklanabilecek trafik kazaları ve diğer olayları, kader inancına sığınarak hata ve sorumluluğunu geçiştirmesi veya bir başkasına atması doğru olmamakta, İslâmın gerçek kader ve tevekkül anlayışına da uygun düşmemektedir.¹⁹ İnternet ortamında trafik kazaları ve kader konusunda bilgilerin güvenilirliği de sorgulanmaktadır.²⁰

Trafik kazaları kaderde var mıdır? İrademizin ve tedbir almamızın olaylara etkisi ne kadar? Kazalarda dua ve sadakanın faydası olur mu? Ecel geldiği için mi kazalarda insanlar ölmektedir? gibi kader ile ilgili bir çok soru zihinlere gelmekte, Kişinin dünya ve âhret saadeti hedefine ulaşabilmesi ve dini hayatını yaşayabilmesi için trafik kazalarıyla ilgili kader, kaza, dua ve tevekkül gibi konuların da bilinmesinin önemi vardır. Bu makâlede trafik kazası ve kader ilişkisi, dua, sadaka ve tevekkül bağlamında bazı problemlere karşı âlimlerin çözüm önerileri akâid ve kelâm ilmi çerçevesinde incelenip değerlendirilecektir.

A. KADER VE TRAFİK KAZALARI

A.1. Kader ve Kaza

¹² Bkz. Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII/413.

¹³ Zümer, 39/62; Bkz. En'am, 6/101; A'raf, 7/54; Rad, 13/16; Furkan, 25/2; Saffat, 37/96; Mü'min, 40/62.

¹⁴ Bkz. Buhari, Ebu Abdullah, *el-Camius-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, İmân 37; Müslim, Ebû'l Hüseyin, *es-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, İmân 7; Ebu Davud, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Sünnet 16.

¹⁵ Eşârî, Ebu'l-Hasen, *Kitabul-Lûm'a*, yy., Beyrut 1953, s.29-30; *el-İbane an Usulid-Diyane*, Medine yy.,1975, s. 46; Mâtürîdî, *Tevhid*, s.216, 488, 496, 503; Tahavî, Ebu Cafer, *Akâid Metni*, çev: M.Esen, İslâm İnanç Esasları, Grafiker Yay., Ankara 2013, s.349 vd.

¹⁶ Bkz. Nisâ, 4/136; Bakara, 2/177, 185; Nesefî, Ebu'l-Muin, *Kitabu't-Temhid li Kavaidit-Tevhid*, Terc. H.Alper, İstanbul 2010, s.111; Akseki, Ahmed Hamdi, *İslâm Dini*, DİB Yay., Ankara 1977, s.96.

¹⁷ Bkz.Yazıcıoğlu, M.Said, "Fîl", DİA, İstanbul 1994, XXIII, 61.

¹⁸ Bkz. Zümer, 39/62; En'am, 6/101; A'raf, 7/54; Rad, 13/16; Furkan, 25/2; Saffat, 37/96; Mü'min, 40/62.

¹⁹ Al-i İmran, 3/159; Mücadele, 58/10.

²⁰ Bkz. Vardi, Recep, "İnternette Yer Alan Dini İçerikli Bilginin Güvenilirliği", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: III, sayı: 3, s. 79 vd.

Kader, gücü yetmek, planlamak, ölçülü bir şekilde yapmak, kıymetini bilmek, hikmete göre yapmak, bir şeyin şeklini ve özelliğini belirtmek, kıymetini bilmek, bir şeyin kendisiyle son bulunduğu sınır vb. gibi anlamlardadır.²¹ İstilahta kader, ezelden ebede kadar olmuş, olan ve olacak her şeyin hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh, zaman-mekân, hak-batıl oluş, mükâfat veya cezaya mahal teşkil ediş gibi hususiyetlerini, sahip bulunacakları kabiliyet ve özelliklerini bilip ezelde tesbit ve tayin etmek, her şeyi taşıdığı mahiyet üzere belirleyip yaratmaktır.²² Âyetlerde kader, miktar, ölçü, bir ölçü halinde tayin ve tahsis etmek, her şeyi bir ölçüye göre hikmet üzere yaratmak,²³ olarak anlamlandırılmıştır. Kaza; hüküm, takdir, emir, fiil, yargı, eda, boşluk, infaz, icap, emretme, yaratma, bildirme, haber verme vb. anlamlara gelir.²⁴ Hanefi-Mâtürîdî gelenek kazayı *yaratma* ile alakalandırırken, Eş'arîler ise kavramın *takdir* ve *ta'yin etme* manası taşıdığını belirtirler.²⁵ Mâtürîdîlerde kaza "*bir şeye hükmedip karar vermek, sonucu belirlemek ve hakkında en son olarak söylenebilecek son sözü söylemek*"²⁶dir. Eş'arîlere göre kaza, kaderden daha kapsamlı olup Allah'ın irade ve ilim niteliğine; kader ise kudret sıfatına ve bu kudret sıfatının da hâdis kısmındandır.²⁷ Kaza, ilâhî takdirin yani kaderin zamanı gelince gerçekleşmesi, önceden belirlendiği ve ta'yin edildiği biçimde eşyanın yaratılmasıdır.²⁸

A.2. Trafik Kazası ve Kader

Trafik kazası gibi her bir olay Allah'ın mutlak ilmi, irade ve kudreti dahilindedir. Allah her şeyi küllî iradesiyle murad etmekte, ilmi ve sınırsız kudreti ile her şeyi yerli yerince hikmetle yaratmaktadır.²⁹ Tüm varlıklar için belirlenmiş hayatın kuralları, evrenin yasaları vardır. İnsanın kaderi, Allah'ın evrene yerleştirdiği ölçüler çerçevesinde fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasalar yani kader çerçevesindedir.³⁰ Trafik kuralları da insanların mutlu hayat sürmeleri için dünyada konulan bir tür yasalandır. Kişi bu yasa ve kuralları öğrendiği ve uyduğu oranda mutlu ve huzurlu bir

²¹ Bkz. İbn Manzûr, Cemaleddin, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut ty., "kdr" mad; XV, 74-5; İsfehânî, Ragîb, *el-Müfredat fî Garîbil-Kur'ân*, Thk:S.Adnan Ravâvîri, yy., Beyrut 1992, "kdr" madd, s. 406.

²² Bkz. Neseî, Ebu'l-Muin, *Tabsîratül-Edille fî Usulid-Din*, Haz: Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara 2004, II/311; Zebîdî, M.Murtaza, *Tâcû'l-Arus min Cevahiril-Kamus*, Mektebetül-İlmiye, Beyrut ty., III, 481-2.

²³ Bkz. Maide, 5/34; Mû'minûn, 23/18; Yasin, 36/39; Zümer, 39/52, 67; Zuhuruf, 43/11; Kamer, 54/12, 49.

²⁴ Bkz. İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, X/187; İsfehânî, *Müfredât*, s. 406; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 225-6.

²⁵ Bkz. Işık, Harun, *Mâtürîdî'ye Göre Kaza ve Kader*, ERÜ SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2011, s. 26; Yavuz, Y.Şevki, "*Kader*", *DİA*, İstanbul 2004, XXIV, 58.

²⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 391.

²⁷ Bkz. Cürçânî, S.Şerîf, *Kitabüt-Ta'rifât*, İstanbul 1265, s. 152; Taftazânî, Saduddin, *Şerhu'l-Akaid*, Haz:S.Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013, s.244; İzmîrli, İ.Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, yy., İstanbul 1341, II, 127, 128.

²⁸ Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s. 406; Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul 2010, s.179.

²⁹ Bkz. Yücedoğru, Tevfik, "*Tekvin*", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 390 vd.

³⁰ Nahl, 16/77; Bkz. Âl-i İmrân, 3/26; En'am, 6/17; Rûm, 30/50; Ahkâf, 46/33.

hayat sürebilecektir. Trafik kazasını Allah'ın bilmesi ve yaratması kanaatimizce kişinin varsa ihmâl ve sorumluluğunu ortadan kaldırmamaktadır. Kadere imân, İslâm akâidinin altı esasından biri ve Allah'ın irade, ilim ve kudret sıfatlarının da bir gereğidir.³¹

Akâid esaslarını belirten âyetlerde kaderin lafız olarak kesin olarak geçmeyişi,³² konuların Allah'ın mutlak irade, kudret, irade, ilim ve tekvîn özelliklerinin içinde yer almasındandır.³³ Allah'ın sıfatlarına gereğince inanan kişi, kadere de inanmış olmaktadır. Bu inanç, tedbir almaya engel olmayıp şahsın sorumluluğunu da kaldırmaz. Yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarın dibinden geçerken yürüyüşünü hızlandıran Hz. Peygamber'e: "Niçin hızlı yürüdünüz?" sorusuna "*Allah'ın kader ve kazâsından yine O'nun kader ve kazâsına sığınıyorum!*"³⁴ cevabını verir. İnsanın aklını kullanıp, duvarın altında kalmanın da ondan kurtulmanın da Allah'ın yarattığı kader olduğunu, duvarın altında kalma kazâsından, kurtulma kader ve kazâsına kaçılması anlatmıştır. Yine Rasulullah hasta develerin, sağlam develerle karıştırılmamasını,³⁵ "*bulaşıcı hastalıklardan, arslardan kaçır gibi kaçın!*"³⁶ diyerek sebeplere riayeti istemiş,³⁷ kaderde ne varsa o olur demeyip, hastalıklara ve kazalara karşı tedbir ve korunmayı gösterip ümmetine rehberlik yapmıştır.

Kader, Allah'ın bilmesiyle de ilgilidir. Bilmek, haberdar olmak manasında Allah'ın "İlim" sıfatı, zâtına nispet edilen sübûtî sıfatlar içinde yer alır.³⁸ Bilgisi ezeli ve ebedî olan, "*Alimü'l-gayb ve's-şehâde*" yani görüleni ve görülmeyeni bilen Allah'tır.³⁹ "*Gizlice üç kişinin konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka Allah'tır*"⁴⁰ âyeti, Allah'ın her şeyi mutlak ilmiyle bildiğini hiçbir şeyin de Allah'a asla gizli kalmadığını ifâde eder.⁴¹ Yaratıcı'nın kulu her hücrelerine kadar bilmesi ve hâkimiyetidir.⁴² Allah'a mekân ve yer nisbetini imâ eden bazı nasslardan⁴³ kasıt, zâtının bu yerlerde bulunması değil ulûhiyyet ve rahmetinin sabit olması olarak te'vili daha uygun-

³¹ Bkz. Müslim, İmân 1; Ebü Dâvud, Sünnet 17.

³² Diğer beş esas -Allah'a, Melekler'e, Kitaplar'a, Resuller'e, Âhiret'e imân- âyetlerde geçerken (Bkz. Nisa, 4/136; Bakara, 2/285) "Kadere imân" lafız olarak âyetlerde değil de rivayetlerde imânın şartlarından biri olarak geçer. Bkz. Müslim, İmân 1; Nesai, Ebu Abdurrahman, es-Sünen. Çağrı Yay, İstanbul 1981, İmân 6; Tirmizi, Ebu İsa, es-Sünen, Çağrı Yay, İstanbul 1986, Kader 10; Ebü Davud, Sünnet 16.

³³ Akseki, *İslâm Dini*, s. 96.

³⁴ Bkz. Müslim, Kader 1; Zebidi, İmâm Zeynuddin Ahmed İbn Abdullatif, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, Trc:Kamil Miras, Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi, DİB Yay, Ankara 1982, XII, 221.

³⁵ Bkz. Müslim, Selâm 101; 104; 105.

³⁶ Buhârî, Tıb 19; Müslim, Selâm 106; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 443.

³⁷ Bkz. Müslim, Selâm 126; Ebü Davud, Tıb 24; Tirmizi, Et'ime 19.

³⁸ Bkz. Yavuz, Y.Şevki, "*İlim*", DİA, İstanbul 2000, XXII, 108.

³⁹ Bkz. En'am, 6/73; Tevbe, 9/94, 105; Ra'd, 13/9; Mü'minün, 23/92; Secde, 32/6; Zümer, 39/46; Haşr, 59/22.

⁴⁰ Mücadele, 58/7.

⁴¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s.110; *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, Thk:M.Basellum, Darü'l-kütübü'l-İlmiye, Beyrut 2005, IX, 191.

⁴² Kaf, 50/16.

⁴³ Bkz. Zuhuruf, 43/84; En'am, 6/3; Mülk, 67/16-17.

dur.⁴⁴ Allah, trafik kazaları gibi olmuş-olacağı, geçmiş-geleceği, gizliyi-açığı, kısacası herşeyi mutlak ilmiyle bilir. O'nun ilmi yaratıklarının ilmine benzemez, artmaz, eksilmez, değişiklik ve unutma olmaz, zamanla da kayıtlı değildir. O, her şeyi ezelde bilir.⁴⁵ Ancak Allah'ın ezelde bilmesi, o olayların o şekilde meydana gelmesinde zorlayıcı olmamaktadır.⁴⁶

İnsanın kendi özgür iradesiyle iyilik veya kötülükleri seçebilmesi için Allah onun isteğine göre yaratmaktadır. Buna göre; insanlar ihtiyarî filleri nasıl işleyeceklerse, Allah ezelde o şekilde bilmiş ve takdir etmiştir. Yoksa Allah bildiği için kullar o fiilleri öylece işlemiş değildir. İlim, malûma tabidir, öyle ise ma'lûm ilme tabi değildir. Burada kasd edilen ilim, işlenen bütün amelleri Allah'ın ezeli ve mutlak ilmiyle bilmesi, malum ise işlenen bütün fiillerdir.⁴⁷ Meselâ Güneş tutulmasının tarihi ve saatini daha tutulmadan önce bilmemiz ilimdir. Malum ise o tarihte Güneş'in tutulmasıdır. Böylece ilim, maluma tabi olmuştur. Ezeli olan Allah'ın mutlak ilmi, ma-zî, hâl ve istikbaldeki bütün olayları içine alır. Yani ezeli ilim için geçmiş, şu ân ve gelecek, öncelik ve sonralık da yoktur. Zaman, insanlar için bu dünyada geçici bir değerdir. Zamanlı olan dünyada yaşayan varlıklar, olayları öncelik ve sonralık ölçütlerine göre değerlendirirler. Oysa Allah zaman üstüdür. O'nun bilgisi zamanüstü olduğu için bilgisinde de öncelik ve sonralık söz konusu olmamaktadır. Trafik kazaları gibi her bir olay Allah'ın ilmi yani kaderindedir. Biz o kaderi bilmiyoruz. Yaratıcının kazaların olacağını biliyor olması insanın özgür irade ve sorumluluğunu asla kaldırmamaktadır.

Kötülükler, trafik kazaları, depremler, savaşlar, yangınlar, sel ve felaketler ile bela ve musibetler de Allah'ın ilmi'ndedir.⁴⁸ Nasslarda geçen *Levh-i Mahfûz* veya *Kitaptan* maksadın Allah'ın ilmi olduğudur.⁴⁹ Evrende meydana gelen ve gelecek tüm olaylar, varlıklar, göklerde ve yerde her şey, canlıların ecelleri, fertlerin ve toplumların başına gelecek bela ve musibetlerin hepsi Allah'ın ilmi'nde yani *Levh-i Mahfûz* adlı bir levhaya yazılmıştır.⁵⁰ Bu yazılış, insanın hata ve kusurların sorumluluğunu asla ortadan kaldırmamaktadır. Bunu İmam-ı A'zam Ebû Hanife (ö. 150/767), *dünya ile âhirette Allah'ın bilgisi, dilemesi, yazgısı, kaderi, kazâsı ve Levh-i Mahfuz'da yazılı olmaksızın hiçbir şey meydana gelmez, ancak, Allah'ın yazması, onu vâsifetme şeklinde olup hüküm vermek şeklinde değildir, insanın*

⁴⁴ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV, 5-6; Razi, Fahreddin, *Esasut-takdis fi ilmil-Kelam*, Çev:İbrahim Coşkun, İz Yay, İstanbul 2014, s.124, 166.

⁴⁵ Bkz. Enfal, 8/75; Lokman, 31/16; Mücadele, 58/7; Mülk, 67/14.

⁴⁶ Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fikhu'l-Ekber*, Trc: M.Öz, M.Ü.İlahiyat Fk. Vakfı Yay., İstanbul 1981, s.6, 14.

⁴⁷ Bkz. Özcan, Hanefî, "Bilgi-Obje İlişkisi", 9 Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Derğ., cilt: 5, İzmir 1989, s. 265.

⁴⁸ Hadid, 57/22-23.

⁴⁹ Bkz. Yavuz, Y.Şevki, "*Levh-i Mahfuz*", İstanbul 2003, DİA, XXVII, 151.

⁵⁰ İnsan, 76/30; Burûc, 85/21-22.

cüz'i iradesine bağlıdır,⁵¹ diyerek kulun cüz'i iradesine vurgu yapmaktadır. Trafik kazaları gibi her bir şeyin Levh-i Mahfuz'a yazılış hikmetini Ebu'l-Muîn en-Neseî (ö.508/1184) "Allah'ın kıyamete kadar olacak şeyleri herkesten iyi bilen olmasına rağmen kaleme Levh-i Mahfuz'a bunları yazmasını emretmesindeki hikmet nedir diye sorulursa deriz ki, Allah'ın gaybı bilip kendisinden başkasının gayba vâkıf olmadığının bilinmesi içindir"⁵² şeklinde açıklamaktadır. Trafik kazaları gibi bütün olaylar da gerçekleşmeden önce gayb'ta yani Allah'ın ilmindedir. "Onlar ki gayba inanırlar"⁵³ âyetinde belirtildiği gibi mü'min olmanın bir niteliği de gayb'a yani Allah'ın haber verdiği fizikî olarak bilemediğimiz şeylere inanmaktır.⁵⁴ Kader ve gayb meselerinde âyet ve sahih rivâyetler dışındaki yorumlar ise, "gayba taş atmak"⁵⁵ yani boş, delilsiz zannî söz ve te'villerden başka bir şey değildir.⁵⁶ Kader konuları, gayb inancı ile de irtibatlı olduğundan delilsiz gelişigüzel te'viller uygun olmayabilecektir.

Gerekli tedbirleri aldıktan sonra kader çerçevesinde kişinin başına olumsuz haller de gelebilir. Kul, fakirlik, musibetler, nefislere gelen kaza ve belâlarla sınanır.⁵⁷ Musibet ve zorluk, olay ve arzular karşısında sabrederse kişi mükâfat kazanır. Hadiste "Yorulmak, müzmin hastalık, tasa, sıkıntı, keder ve gamdan, batan dikene varıncaya kadar başa gelen her şey ve halini, Allah onun hata ve günahlarını bağışlamaya vesile yapar, kim sabra azmederse Allah ona sabır lutfeder, hiçbir kimseye sabırdan daha hayırlı ve büyük bir şey lütfetmemiştir"⁵⁸ denilmiştir.

Allah kaza, hastalık ve sıkıntıları, hikmetinin bir tezâhürü olarak, kullarından azâde kılmamış, hatta en büyük belâ ve musibetler peygamberlerin başına gelmiştir.⁵⁹ Çünkü onlar kaza, kötülük ve musibetlere sabır konusunda da insanlara örnek olmuşlardır. Korku, açlık, fakirlik gibi durumların başa gelmesinin hikmetlerinden biri emniyet, tokluk ve zenginlik gibi nimetlerin kıymetinin anlaşılması şükür veya sabır vesilesi olması⁶⁰ ve iyilikleri, güzellikleri, sıhhat ve selameti bilmek içindir.⁶¹

Trafik kazası gibi her bir olay ve hal kaderde vardır. Zira deniz, hava ve karayollarında kaza gibi evrende olan her bir şey, Yaratıcı'nın ilmi, hikmeti, takdiri ve yaratmasıyla ve insanın başına gelen her bir olayın da bunların dışında olması asla

⁵¹ Bkz. Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 110-2.

⁵² Neseî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm fi Akadî Ehli'l-İslâm*, Çev: Cemil Akpınar, Konya ty., s. 31.

⁵³ Bakara, 2/3.

⁵⁴ En'am, 6/59.

⁵⁵ Bkz. Kehf, 18/22; İbn Kesir, *Tefsirul-Kur'ânîl-Azim*, İstanbul 1985, IV, 374.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevilatü'l-Kur'ân*, İlmî kont: Bekir Topaloğlu, Mizân Yay., İstanbul 2005, IX, 36-7.

⁵⁷ Bkz. A'raf, 7/168; Enbiya, 21/35.

⁵⁸ Bkz. Buhari, Zekât 50; Merda 3.

⁵⁹ Bkz. Buhâri, Merdâ, 3, Tirmizi, Zühd 57; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, yy., Mısır 1954, I, 172.

⁶⁰ Bkz. Bakara, 2/155-156.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's Sünne*, I, 597; V, 77; IX, 128.

mümkün değildir. Kazaları Allah'ın bilmesi, yaratması kişinin varsa ihmâl ve sorumluluğunu asla ortadan kaldırmamaktadır. İnsanların iradesi ile veya başka sebeplerle kaderin vuku zamanı gelince kaza olup zaman alanında müşahede edilmekte, bunun böyle olması insanın sorumluluğunu etkilememektedir. Allah insana özgürce seçebileceği irade özgürlüğü ile tercih edip seçtiği iyi veya kötü fiillerinden onu sorumlu yapmaktadır. Gerekli tedbirleri almadan sorumluluğu bir başkasına atıp psikolojik rahatlama adına “*kaderimde bu varmış, nasıl olsa başıma gelecek*” gibi ifadelerin İslâmın kader inancıyla ilgisi olmadığını da söylemek mümkündür.

A.3. Kazalarda Ölümler ve Ecel

Kazalar, bazen ölüm, yaralanma ve çok büyük maddî kayıplarla sonuçlanabilmektedir. Ecel geldiği için mi insanlar ölmektedir, ecelin zamanı belli mi? vb. bir soru zihinleri meşgul etmektedir. Belirli vakit, zaman, süre veya o vaktin sonu gibi anlamlara gelen ecel,⁶² daha çok “Allah'ın *canlıların öleceği zamanı bilmesi*”⁶³ diye tarif edilir. Ömür müddeti ve ölüm için takdir edilmiş süreyi, yaşanan zaman dilimini ifade ettiğinden kaderle ilgili konularla incelenir. Kur'ân'da birçok âyette aynı manada geçer.⁶⁴ Ecel, *herhangi bir şeyin, önceden tayin ve tesbit edilmiş zaman ve bunun sonu* anlamında hem hayatın süresi, hem de sonu anlamına, canlıların hayatlarının sonudur.⁶⁵ Ecel vaktinin geldiğinde ölüm ile⁶⁶ insan, âhiret âlemine gidişi başlar.⁶⁷ Ecel, ölüm vaktidir ve onu ifade eder.⁶⁸ Her bir şey Allah'ın takdîri ile tayin ve tesbit edilmiş olduğuna göre, hangi ölüm çeşidi ile olursa olsun, ölen takdir edilen vakitte eceli ile ölmektedir.⁶⁹ Diğer bir deyişle “*Allah eceli geldiğinde hiçbir canlının ölümünü ertelemesiz*”⁷⁰ kuralı çerçevesinde hangi sebeple olursa olsun, trafik kazalarında ölen kişi de, şüphesiz eceli ile ölmektedir. Bazıları da hiç sebep yokken genç yaşta ve sıhhatli bir halde iken ölür, bazıları da, dünya şartlarında yaşanabilecek ve daha ilerisine ulaşılması imkânsız belirlenmiş bir vakte, son noktaya kadar yaşar.⁷¹ Bu gerçeği Hz. Peygamber: “*İnsana şu âfet veya musibet isâbet etmezse, diğeri, o dokunmazsa ötekisi isâbet eder... en sonunda ölüm yakalayiverir*”⁷²; “*İnsan emel ve isteklerine ulaşmak için gayret edip dururken ölüm ya-*

⁶² İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “ecel” madd; ; İsfehâni, *Müfredât*, “ecel” mad.

⁶³ İsfehâni, *Müfredat*, “ecel” madd; s.11; Neseî, *Temhid*, s.108; Taftazânî, Saduddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, Thk:A.Umeyre-S.Musa Şeref, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, II, 118; *Şerhu'l-Akâid*, s. 211.

⁶⁴ Bkz. Münafikun, 63/11; Nuh, 71/4.

⁶⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “ecel” madd; İsfehâni, *Müfredât*, “Ecel” madd.

⁶⁶ Neseî, *Temhid*, s. 108; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 118; Tunç, Cihat, “Ecel”, DİA, İstanbul 1994, X, 380.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV/104; *Tevilatü'l-Kur'ân*, XV, 286.

⁶⁸ Bkz.Abdülcebbar, Kadî, *Şerhu Usulil-Hamse*, Thk:A.Osman, yy., Kahire 1988, s.782.

⁶⁹ Eş'ari, Ebu'l-Hasen, *Makalatü'l-İslamiyyin*, Neşr:H.Ritter, Wiesbaden 1980, s. 257.

⁷⁰ Münafikun, 63/11; Nuh, 71/4.

⁷¹ Bkz. Hacc, 22/5.

⁷² Bkz. Buhâri, Rikâk 3, 4; Tirmizi, Kıyame 22, 23; Zühd 25.

kaliyevrir,⁷³ diyerek ecelin her zaman gelebileceği gerçeğini dile getirmiştir.

Ecel ile ilgili birçok âyette *Ecel-i Kaza* ve *Ecel-i Müsemma* kavramı geçer.⁷⁴ Canlıların biri *Ecel-i Tabii* veya *Ecel-i Müsemma*, öbürü hastalık ve kaza sebebiyle gelen *Ecel-i Kaza* denilen eceli vardır. *Ecel-i Tabii*; normal şartlar ve durumlarda kişinin hayat sürmesi ve bu zamanın sonunda da tabii olarak ölmesi, *Ecel-i Kaza* da trafik kazaları, zehirlenme, yanma ve boğulma vb. gibi, harici sebeplerden biri ile olan ölümdür. Yani ârizi bir ölüm türüdür.⁷⁵ *Ecel-i Tabii*'ye, *insanın ölümü*, *Ecel-i Müsemma*'ya *kiyamet süresi* diyenler de vardır.⁷⁶ Ecel ne zaman ve nerede gibi sorular düşünüldüğünde Allah'ın ilmi ile irtibatı gündeme gelmektedir. Yukarıda açıklandığı gibi Allah'ın ezeldeki ilmi, kaza da o ilmin fiile çıkarılması demek olduğundan "Allah'ın ilmi'nden göklerde ve yerde yaratılanlardan zerre miktarı bir şey kaçmaz, gizli kalmaz"⁷⁷ diye anlatılan ilahi ilimde bir bilinmeme ihtimâli yoktur. İlerideki zamanlarda fiilen gerçekleşecek olan ecel ne ise ezeli ilahi ilimde takdîr edilen ecel de aynıdır. Yani takdîr edilen ecel ile gerçekleşen ecel gibi birdir aynı şeydir. Meydana gelmeden önce onu Allah'tan ve onun bildirdiklerinden başkası asla bilemez. Ecel, ister katillik ister tabii şekli ve sebebiyle olsun, Allah'ın ezeli ilminde yani kaderinde olduğu gibi gerçekleşir. Takdîr edilen ölümdür. Herhangi bir şekilde ölmek ise, kulların irade ve davranışlarıyla da ilgilidir.⁷⁸ Herkesin eceli belirlenmemiş veya iki türlü eceli vardır tezine Allah'ın ilmi açısından yaklaşan Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin açıklaması ise şöyledir: "Bu, kişinin öldürülmek suretiyle mi yahut da tabii bir ölümle ölmek suretiyle mi hayata veda edeceğini bilmeyen kimsenin ecel belirleme problemidir. Ancak Allah kişinin öleceğini ezelde bildiği için onun hakkında öldürülme eceli diye bir belirleme yapmaz. Yani Allah kişinin tabii halde veya öldürülmek suretiyle hayata veda edeceğini bilir ve bunu öylece kaydeder, zira tabii şekilde öleceğini bildiği halde onun için öldürülme eceli belirlemez."⁷⁹

Ecel vaktinin gizli olmasının hikmeti, ölümün her an her zaman gelebileceğidir.⁸⁰ Ne zaman geleceğini bilinmeden ölüme hazırlıklı olup, her türlü halde Allah'ın emir ve yasaklarına uygun hareket ederek teslim olunmasıdır. Bu gizlilik katilin veya kul hakkı, kötülük gibi fiillerin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Meselâ kendi ihmâl ve kusurundan dolayı onlarca insanın ölümüne veya yaralanmasına sebep olabilen şoför yaptığı fiilinden sorumlu olacaktır. Bütün tedbirleri aldıktan sonra iyi

⁷³ Bkz. Tirmizi, Emsâl 7.

⁷⁴ Bkz. Enam, 6/2, 60; Hac, 22/5; Fâtır, 35/45; Zümer, 39/42; Münafikun, 63/11; Nuh, 71/4.

⁷⁵ Bkz. Eş'ari, *el-İbane*, s.53 vd; Bakillani, Ebu Bekir, *Kitabu't-Temhid*, Ed:R.İ.Mc Carthy, Beyrut 1957, s. 332 vd; Zemahşeri, M.b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidit-Tenzil*, yy., Beyrut 1947, II, 4.

⁷⁶ Bkz. Yazır, Elmalılı M.Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1979, III, 1874.

⁷⁷ Sebe, 34/3.

⁷⁸ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali, *Kitabu'l-Fasl fi'l Milel vel Ehvau ve'n-Nihal*, yy., Beyrut ty., III/85.

⁷⁹ Topaloğlu, Bekir, *Tevilatü'l-Kur'an Tercümesi*, Ensar Neşr., İstanbul 2015, II, 154.

⁸⁰ Bkz. Âli'imrân, 3/154.

niyetiyle yola çıkan ister şoför, yolcu veya yaya olsun Allah'ın rızası uğrunda ve O'nun yolunda çaba sarfederken kazalarda ölenlerin hükmî şehitlerden sayılabileceği nasslardan da anlaşılmaktadır.⁸¹

Kendi içinde farklı görüşler olmakla birlikte genelde Mu'tezile anlayışı, ecel kelimesine "vakit" manasını verip, Allah'ın her insana bir hayat sınır çizdiğini, katilin eceli öne aldığını belirtirken,⁸² Sünnî ekole göre her şey Allah'ın takdiriyle olup, ölüm şekli ne olursa olsun kişi, takdir edilen vakitte eceliyle ölmektedir. Mâtürîdî, "ecel, vakti gelince ne öne geçer nede geriye bırakılır"⁸³ gibi âyetlerin "katil öldürmekle eceli öne alır" görüşlerine reddiye olduğunu söyler.⁸⁴ Çünkü ecel vakti gelince ne öne alınır ne de geriye bırakılır.⁸⁵ Öldürülme veya istenmeyen kaza sebebiyle vefat, az veya uzun hayat da çoğu zaman şahsın irade ve hayat tarzına, hormonsuz kaliteli yiyecek, içecek ve temiz hava gibi içinde bulunduğu şartlar ve durumlara göre değişebilir. Bizi öncelikle tedbir ile hikmet ve sebepler dünyasında bazı şartlara göre riâyet ilgilendirir. Ölüm gelirse de "bu da Allah'tandır"⁸⁶ deyip sabır ve tevekkül içinde kabul etme de kanaatimizce inanan insanın bir özelliği olmaktadır.

Trafik kazalarına ise daha çok, trafik kurallarına uymayanların sebebiyet verdiği bilinen bir gerçektir. Ayrıca aracın hayatî öneme hâiz bakım ve fennî muayenesi, bir takım istenmeyen kazaların olmasına dolayısıyla ölümlere sebep olması bakımından, trafik kurallarına uyma kadar önemlidir.⁸⁷ Bütün şartları olumlu ve güzel olan bir durumda trafik kazasının olup olmaması, insanların ölmesi, araçların zarar görmesi vs. Allah'ın mutlak ilminde ama insanlarca da mechuldur, tecrübe ile tahmin yürütülebilir. Ecelin ne zaman nerede geleceğini bilemeyen insanın görevi bütün tedbirleri alıp kader ve tevekkül çerçevesinde sebeplere yapışarak hayatını sürmektir. Ölüm vakti olan ecel ile vefat gerçekleştiğine göre, hayat zamanı olan ömür bitmiş, hayat sona ermiş demektir. Yani ecel ve ölüm, bu geçici dünyada bulunma ve hizmet etme zamanının bitimidir. Allah'a göre ecel değişmez, bize göre ecel değişiyor gibi görünebilir. "Nasıl olsa ecel değişmiyormuş" diyerek tedbir almama ve sorumluluğu bir başkasına atma düşünceleri ise İslâmın kader inancına uymamaktadır.

⁸¹ Bkz. Âl-i İmrân, 3/169-170; Ebû Davud, Cihad 27, Cenaiz 14; Müslim, İmaret 165; Tirmizî, Cenâiz 36, 65.

⁸² Abdulcebbar, Şerhu Usulil-Hamse, s.780.

⁸³ Münafikun, 63/11, Nuh, 71/4.

⁸⁴ Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, VI, 50.

⁸⁵ Mâtürîdî, Tevhid, s. 454 vd.

⁸⁶ Bakara, 2/155-156.

⁸⁷ Bkz. Karadeniz, Osman, Ecel Üzerine, yy., İzmir 1992, s.28.

B. TRAFİK KAZALARINDA CÜZ'Î-KÜLLÎ İRADE VE SORUMLULUK

B.1. Küllî-Cüz'î İrade ve İnsanın Fiilleri

Trafik kazalarının sebep ve nedenleri arasında % 90'ın üzerinde bir oranla sü-rücü hataları, aşırı hız, yorgun, dinlenmeden, dalgın, uykusuz veya alkollü araç kul-lanılması, öfke ve sabırsızlık, yetkililerin koyduğu trafik kurallarını ihlâl etme gibi hatalar belirleyici rol oynamaktadır. Yayaların dikkatsizliği, trafiğe uygun olmayan ve yetersiz yollar, miadı dolmuş bakımsız araçlar da kazalara sebep olan etkenler arasında sayılabilir. Bütün bunların çoğu insan unsuru ve onun iradesi ile ilgili du-rumlardır. Bir davranışı tercih edip gerçekleştirme gücü ve yeteneği, bir şey üzerin-de karar kılarak onu yapmaya veya yapmamaya azmetmek anlamında irade, fiilin gerçekleştirilmesinde belirleyicidir.⁸⁸ Bu seçme gücünün adı kelâmî literatürde *ih-tiyar*dır.⁸⁹ Diğer bir ifade ile kelâm, felsefe ve mantık gibi ilim dallarında *irade*, kişi-nin bir fiile yönelip harekete geçme gücünü, *ih-tiyar* da bir kaç şey arasından birini bilinçli, özgür olarak ve gönül rızasıyla seçmesidir. Küllînin karşıtı olup tamamına değil sadece bir kısmına delâlet eden *cüz'î*, insanın özgür iradesini ifade etmekte-dir. İnsanın hür irade ve fiil sahibi olduğu, "*dilediğinizi işleyin*"⁹⁰ gibi âyetlerden de anlaşılmalıdır. Alimler, kişinin bir şeye başlamasından önce kendisinde var olan iradesine *küllî*, bu iradenin herhangi bir zamanda belli bir fiile veya bir şeye yönel-mesini *cüz'î irade* veya *cüz'î ihtiyarî* şeklinde de açıklarlar.⁹¹ Kişi kendi özgür irade-siyle okuma, yazma ve yürüme gibi fiillerden herhangi birine kullanabilecek du-rumda olduğundan bu iradesine *küllî*, bir işi yapmaya azmedip karar verdiğiinde ar-tık iradesi *cüz'îleşmiş*, belli bir işe yönelmiş olmaktadır. Yani cebindeki para miktarı *küllî*, ekmek almak için ayırdığı miktar da *cüz'î*dir. İnsanın *cüz'î* iradesi kasd, kesb, ihtiyar-seçme hürriyeti, taleb, niyet, azm kelimeleriyle de ifâde edilebilmekte, *cüz'î* irade kavramındaki *cüz'î* kelimesi "muayyen, belirli" manasına olup "az" manasın-da değildir.⁹²

Kanatimizce *cüz'î* iradenin hikmeti; kötülöklere sahip olması, iyilikleri ve kötö-lükleri insan kendisinin yaptığını anlaması ve bilmesi için olabilir. Nitekim: "*Sana gelen her türlü iyilik Allah'tandır. Sana isabet eden kötülöklere ise kendindedir*"⁹³ buyrulurak bu hususta kulun rolüne işaret edilmiştir.⁹⁴ Dolayısıyla kul kendine göre iyi veya kötü bildiği şeyi hangisini seçer ve özgür iradesini hangi şey ve hale yönel-

⁸⁸ İsfahânî, *Müfredat*, "rvd" mad.; Cürcanî, *Ta'rifat*, "İrade" madd.

⁸⁹ Bkz. Çağrıncı, Mustafa-Hökelekli, Hayati, "*İrade*", DİA, İstanbul 2000, XXII, 381.

⁹⁰ Fusilet, 41/40; Bkz. Hacc, 22/77; Secde, 32/17.

⁹¹ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s.293-4; Sabri, Mustafa, *Mevkifu'l-Beşer tahte Sultani'l-Kader*, Samsun ty. s.349 vd.

⁹² Oral, Osman, *Akâid Esasları*, Tiydem Yay., Ankara 2015, s. 250.

⁹³ Nisâ, 4/79.

⁹⁴ Bkz. Mâtürîdî, *Tevilatü'l-Kur'ân*, III, 339.

tirse Allah onu yaratmaktadır. Yani fiilin aslını Allah yaratır, vasfını ise insan seçer. Yaratıcı değil, su-i ihtiyarı ve tedbirsizliği yüzünden ateşe elini sokan, fiilde seçme özgürlüğü olduğundan kul sorumludur. Böylece iyilik işleyen mükâfatını, kötülük işleyen de cezasını göreceklerdir.⁹⁵ Suçu kadere atamaz.

Halife Hz. Ömer'in huzuruna bir hırsız getirilir. Hz. Ömer hırsıza niçin hırsızlık yaptığını sorunca: *"Bunu bana Allah takdir etti, kaderimde vardı ki yaptım"* deyince Hz. Ömer hırsızın cezasını verir. Sonrasında da cezasının dışında o kişiyi kamçılıttırır. Bunun sebebini soranlara da *"hırsızlık suçu olarak eli kesildi, kamçılanması ise Allah'a yalan isnad etmesi yani kader konusunda Allah'ı suçlamasıdır"* der.⁹⁶ Hz. Ömer'in bu hareketi ve cevabı, kişinin fiili özgür iradesiyle yaptıktan sonra sorumluluğu kadere atmasının yanlışlığını ortaya koymaktadır.

İnsanın fiillerini hür bir irade ile mi yoksa cebir yani mecburiyetten mi gerçekleştirdiği konusu üzerinde daha İslâmın ilk asırlarında tartışmalar başlamıştır. *İnsanın fiillerini Allah yaratır, insanın hiçbir sorumluluğu yoktur*, diyen Cebri ve Determinizm düşünceleri ile insanın bütün fiillerinin meydana gelmesi ve yaratılması dahil insana büyük sorumluluk yükleyen Felsefî ve Mu'tezilî düşünceler de olmuştur.

Yaratmayı Allah'a, sorumluluğu da kula verme çabalarında Sünnî gelenekten Eş'arî (ö. 324/936), *kadîm ve ezeli olan Allah'ın iradesi bir gâyeye ve hikmete bağlı olmamakla beraber hayır ve şer, yarar ve zarar gibi şeylerin tamamını mutlak iradesiyle irade eden Allah'tır*,⁹⁷ sözü ile kul özgür gibi görünüyorsa da gerçekte sadece belli bir fiili irade etmek zaruridir tarzındaki görüşleriyle Yaratıcının iradesinin böyle mutlak olması ve insanın irade ve fiillerini de içine alması ister istemez cebir ve determinizm fikrini akla getirmektedir. Diğer Sünnî ekolden Mâtürîdî ise Cebri ve Mu'tezilî-Felsefî görüşler arasında itidal bir yol izleyerek *"Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı"*⁹⁸ âyeti ile insanın fiilinin yaratıcı hikmet sahibi Allah, fiili kesb edenin ise özgür iradesiyle kul olduğunu söyler.⁹⁹ Bu durumun Yaratıcı'nın hikmetine de uygun olduğunu,¹⁰⁰ yeryüzünde olup biten hiçbir şey Allah'ın bilgisi ve koyduğu *-biz anlamasak da-* hikmet dolu düzenin dışında olmadığını da belirtir.¹⁰¹ Kader, Allah'ın bizi imkânlar, şartlar ve sebepler düzeni içinde yaratması, kaza ise bu imkânlar, şartlar ve sebepler doğrultusunda kaderin gerçekleşmesidir. Kişiyi tanıyan bu imkân ve şartlar, küllî irade denilen Allah'ın insanın önüne koyduğu se-

⁹⁵ Bkz. Zilzal, 99/7-8; Mâtürîdî, *Tevhid*, s.138-9, 169; İbn Sina, *Kitabun-Necât*, s. 234-239.

⁹⁶ Bkz. İbn Murtaza, Ahmed b.Yahya, *Tabakati'l Mu'tezile*, Thk: S.D.Wilzer, Beyrut ty., s.11 vd.

⁹⁷ Bkz. Eş'arî, *Lum'a*, s. 29-30; *el-İbane*, s.46.

⁹⁸ Sâffât 37/96.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Tevilatü'l-Kur'ân*, VIII, 21, X, 220, XIV, 249.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 309.

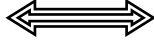
¹⁰¹ Mâtürîdî, *Tevilatü'l-Kur'ân*, VIII, 21, X, 220, XIV, 249.

çeneklerdir. Kişi, söz konusu seçeneklerden birini cüz'î iradesini kullanarak tercih ettiğinde tercihi doğrultusunda Allah onun talebini yerine getirmektedir. Takdir edilen gerçekleşmiş, yani kader kazaya dönüşmüştür. Kişinin cüz'î iradesini kullanarak ortaya koyduğu fiil, yapma/kesb açısından kendisine, yaratma/halk bakımından Allah'a âittir.¹⁰² Fiiller, mahiyetleri üzere (*alâ mâ hiye aleyh*) yaratma, yok iken var etme yönüyle Allah'a; yapma ve kesb etmeleri yönüyle de insanlara âittir.¹⁰³

İNSANIN FİİLLERİ

KESB (Kazanma)

(İnsana Bakan Yönü)



HALK (Yaratma)

(Allah'a bakan yönü)

Allah, insanın kusurlarına bahaneler aramaması için insana bir irade cüz'î irade veya cüz'î ihtiyarî vermiştir. Allah, hikmeti gereği insanları kendi iradeleriyle eylemlerinde özürce başbaşa bırakmıştır ki aslında bu, her şeyi ile hikmetli olan yaratıcının eşrefi mahlukât/en şerefli yarattığı insan türüne bir lütfudur.¹⁰⁴ İrade ve akıldan ibaret olmak üzere insanda bulunan iki değerli şey sayesinde ki o birçok varlıktan üstün görülmüş,¹⁰⁵ yaratana ve yaratılmışlara karşı sorumlu tutulduğundan insanın akli, özgürlüğü ve iradesi ile harekete geçmesi ve elinden gelen çabayı sarfetmesi gerekir.¹⁰⁶ Pratik hayatta sonuca ulaştıracak girişim ve çabalarda bulunmadan ve elden gelen gayreti sarfetmeden kaderin iyi yönde gerçekleşmesini beklemenin, bunun sonucunda başarısızlık halinde de talihine küsmenin İslâm dininin inanç, hukuk ve ahlâk prensipleriyle çeliştiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁷ İster yaya, yolcu, ister sürücü olsun kişinin trafikte özgür iradesiyle hareket etmesi, sürücünün aşırı hız, uykusuz, yorgun ve dalgın, alkollü iken araç kullanımı, psikolojik durumlar, öfke ve sabırsızlık, trafik kurallarını ihlâl, cep telefonu ile konuşma, dikkatsizlik, tembellik, ihmâlkarlık, aşırı seste müzik dinleme, tedbirsizlik gibi haller kişinin irade ve sorumluluğu iledir. Allah'ın mutlak iradesinin yanında insanın özgür bir iradeye sahip olduğu, bu iradesiyle fiili seçen insanın da sorumlu olduğudur. İnsan için aslolan elden geldiğince tedbir almak ve böylece kendisi için takdîr edilenin iyi yönde gerçekleşmesini sağlamaya çalışmak olmalıdır.

B.2. Trafik Kazalarında İnsanın Sorumluluğu

Trafik kurallarını bilmemek, trafik polisi ve trafik işaretlerine uymamak gibi ki-

¹⁰² Bkz. Karadaş, Cağfer, *Kadere İmân*, DİB Yay., Ankara 2014, s.32.

¹⁰³ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 225-8, 358-9.

¹⁰⁴ Bkz. Oral, Osman, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, ERÜ SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2014, s.181.

¹⁰⁵ Bkz. İsrâ, 17/70.

¹⁰⁶ Oral, *Akâid Esasları*, s. 260.

¹⁰⁷ Topaloğlu, Bekir, "Baht", DİA, İstanbul 1991, IV, 522; Hökelekli, Hayati, "Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü", *Diyanet Dergisi*, Sayı:XXI/2, Ankara 1985, s. 16 vd.

şinin kendi hür ve özgür cüz'î iradesiyle yaptığı davranışlardan sonra can ve mal kaybı ile sonuçlanan trafik kazası meydana gelmesi kişinin sorumluluğundadır. Sürücünün aracına gerekli bakımlarını yaptırmadan, yolun fiziki ve coğrafi şartlarını hesap etmeden, pratiğini ilerletmeden trafiğe çıkması ile yaralanma ve ölümlerle sonuçlanan kazalara sebebiyet vermesi sorumluluk derecesini daha da artırabilecektir.¹⁰⁸ Kader ile insanın sorumluluğunu karıştırmamak ve iyice kavrayabilmek için âyet ve hadisler ışığında insanla ilgili kaderi ikiye ayırarak izah edilebilir.

Birincisi; insanın kendi iradesi, kudreti yani gücüyle işlediği fiil ve amellere bağlıdır. Bu tarz kaderin meydana gelmesine, irade ve arzuları ile kulun kendisi sebep olmaktadır. Kulun yanlış eş seçimi veya zararlı alışkanlıklar sonucunda zarar görme ihtimalinin artmasını bu tarz kader anlayışına örnek verebiliriz. Çünkü Allah verdiği iradenin bir gereği olarak insana belirli bir hürriyet alanı bırakmıştır. Trafik ve kazaları bu çerçevede incelenebilir.

İkincisi ise, kulun irade ve kudreti dışında meydana gelen olaylara bağlıdır. Güneş ve ayın doğup batması gibi. İnsan, bu çeşit kaderden sorumlu değildir. Kişinin erkek veya kadın olması, yaşamak için dünyaya geldiği asır ve memleket, ömür süreceği müddet, anne, baba, dayı, teyze, hala vs. kimin olabileceği gibi hususlar bu kısma örnek verilebilir.¹⁰⁹ Bu ve benzeri aklımızın ermediği meselelerdeki ilahi takdirin sırrını anlamaya çalışmak, Allah'tan geleni beğenmemek, Allah'ı eleştirmeye başlayıp şeytanın tuzaklarına düşüp insanı helâka götürebilir.¹¹⁰ Çünkü aklın kavrayamadığı alanlar mevcuttur. Ne kadar düşünürse düşünsün, akli bu çeşit kaderin sırrını, hikmetini de tam manasıyla anlayamaz.¹¹¹ Hz. Peygamber kader hakkında tartışan ashabına *aranıza ben bunun için mi gönderildim* diyerek konunun tartışılmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir.¹¹² Yine İslâm peygamberi sabah namazı vaktinde "namaz vakti" diye kızı ile damadını uyardığı halde uyanmadıklarını düşünerek; "*Siz namaz kılmıyor musunuz?*" diye sorar. O sırada uyanan Hz. Ali de: "*Ey Allahın Rasulü, bizim nefislerimiz Allah'ın kudret elindedir. O, bizim sabah namazına kalkmamızı dilerse bizi kaldırır*" şeklinde cevap verir. Bunu duyan Hz. Peygamber: "*İnsanın en çok yaptığı iş tartışmadır*"¹¹³ âyetini okuyarak mescide doğru gitmiştir.¹¹⁴ Hz. Muhammed'in bu konudaki tutumunu en iyi şu sözleri ifade etmektedir: "*Kader hakkında konuşmayın, çünkü kader, Allah'ın sırrıdır, O'nun sırrını ortaya atıp yaymayın.*"¹¹⁵

¹⁰⁸ Bkz. Nisa, 4/85; Mâide, 5/32.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, s.309.

¹¹⁰ Hz. Peygamber "eğer" kelimesi şeytan işine kapı açar buyurmuştur. Bkz. Müslim, Kader 34.

¹¹¹ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 123-9, 222.

¹¹² Bkz. Tirmizi, Kader 1.

¹¹³ Kehf, 18/54.

¹¹⁴ Bkz. Buhâri, İ'tisam 18.

¹¹⁵ Muttaki, Ali, *Kenzül-Ummal*, Beyrut ty., I/132; Tirmizi, Kader 1.

Trafik kazalarına, daha çok kurallara uymayanların sebep olduğunu bilmek için istatistiklere bakmaya gerek yoktur. Kur'ân'da “kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye atmayın”¹¹⁶ buyrulmasının nedeni herhalde kulların tedbirli olmalarının emredilmesidir. Yolların trafiğe uygun inşa edilmesi, kullanılan araçların bakımlarının mahir usta ve işyerinde ve zamanında teknik şartlarına uygun yapılması, bir çok tecrübe sonucunda konulmuş seyir kuralları olan trafik levha ve işaretlerine uygun davranılması can ve mal kaybını önleyici özellikler taşıyabilmektedir. Özellikle tehlike riskinin yüksek olduğu yerlerde bu kurallara uymak belki de farzdır.¹¹⁷ Trafik kurallarının amacı ulaşımın düzenli ve güvenli akışını sağlayarak insanın can ve mal güvenliğini temin etmek olduğundan İslâm, insan ve insanın hayatını düzenli ve güvenli kılabilecek ilgili olan her şeyin sağlanmasını ve her türlü zarar ve eziyeti kaldıracak tedbirlerin alınmasını özel anlamda yetkili ve sorumlulardan genel anlamda da kişilerden istemektedir.¹¹⁸

Trafikte olduğu gibi herşeyde de kişinin sorumluluğu, kendi gücü ve sorumluluk alanı ile orantılı olduğunu söyleyebiliriz. Yani insan fiillerinde hür olmakla birlikte kendi gücü ve kapasitesi çapında çeşitli sorumluluklar taşımaktadır. Psikolojik olarak bu özgürlüğünün de farkındadır. Ebû Hanife'ye göre insana fiillerini işleme gücü yani *istitaat*, fiili işlemeyen önce değil fiili yapma ânında kullara verilmiştir. Kulda istitaat yani fiilleri yapma gücü yaratmakla Allah yaratana, kul ise bu gücünü hayır veya şerr yönünde işleyip fiilin de kâsibi yani kazananıdır.¹¹⁹ İnsanda bir fiilin yapılabilmesi için gerekli olan kudretin önceden var olmaması halinde bir sorumluluk da söz konusu olmamaktadır.¹²⁰ “Allah her nefsi, yani canlıyı ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar”¹²¹ kuralı çerçevesinde insanların kapatılabileceği, gücü çevre, kültür vs. ile artabilir, azalabilir. Hanefî-Mâtürîdî anlayışta kula gücünün üstünde teklif câiz değilken Eş'arîlere göre, Allah'ın kulu güç yetiremediği işlere *teklif-i mâ lâ yutak* mükellef tutması câizdir.¹²²

Sorumluluğu bir başkasına atma düşüncesi bağlamında “kaderde ne varsa o olur, boşver trafikte tedbir almayı” gibi benzeri düşünceler cebri düşünceleri çağırıştırabilir. Cebri anlayışa göre kişinin fiilleri üzerinde herhangi irade ve etkisi olmamaktadır. Cebri-Determinist fikirlerin arka planında dînî, siyâsî ve psikolojik bir çok sebeplerle suçun sorumluluğunu ortadan kaldırmak için taraftar bulma çabası ol-

¹¹⁶ Bakara, 2/195.

¹¹⁷ Bkz. Köse, Saffet, “Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.15, 2010, s.36.

¹¹⁸ Bkz. Köse, “Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik”, s.37.

¹¹⁹ Bkz. Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, s.110-2.

¹²⁰ Hüd, 11/20 ve Kehf, 18/10. âyetlerini delillendirirler. Bkz. Eş'ârî, *Lûma*, s.58; *el-İbane*, s.57; Razi, *Fahreddin, Mealimu Usulid-Din*, Çev: N.Macit, İhtar Yay., Erzurum 1996, s.81 vd.

¹²¹ Bakara, 2/286; A'raf, 7/42.

¹²² Bkz. Eş'ârî, *Lum'a*, s.58; *el-İbane*, s.57; Mâtürîdî, *Tevhîd*, s.266.

duğu söylenebilir.¹²³ Mu'tezilî ve Felsefî anlayışlarda ise, insan kendi fiilini halke-der ki bu yüzden de sorumludur.¹²⁴ Hatta daha ileriye giderek trafik kazaları ile sonuçlanabilen *kötülükleri Allah yaratmaz, insan kendi hür iradesiyle yaratır*, diyerek Yaratıcı'ya kötü fiilleri, şerr, zulüm, küfür gibi eylemlerin atfedilmesini istemez, *zulmü yaratmamıştır, yaratsaydı zâlim olması gerekirdi. Adaleti yarattığı için âdildir*,¹²⁵ derler. *İnsan, kendi fiilinin yaratıcısıdır*, düşüncesi kanaatimizce, Allah'ın muhkem nasslarda geçen ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatları gibi bir çok sıfatı inkâr etmek gibi bir izlenim doğurabilmektedir.

Ecel, irade, kudret vb. gibi kader ile ilgili mu'tezilî fikirleri eleştiren Mâtürîdî,¹²⁶ *her şeyin yaratıcısı Allah olduğuna göre, kulların işlerinin yaratıcısı da Allah'tır. Ancak kul, Allah'ın kendisinde önceden yarattığı hâdis güç ve kudretle, itaat veya isyan tarzında istediği fiili istediği gibi özgürce kazanır. İnsan, kendisinde önceden yaratılmış bir kudretle herhangi bir fiili iyi veya kötü yönde özgür bir şekilde kullanma özgürlüğüne sahip olduğu içindir ki bütün yapmış olduğu fiillerinden elbet-teki sorumludur*,¹²⁷ demektedir. *"Başınıza gelen her türlü musibet, kendi işlediğiniz fiiller yüzündendir"*¹²⁸ âyetinde *"yaptıklarınız"* ifadesini *"günahlarınız"* şeklinde anlayan Mâtürîdî, cana ve mala gelen belâ ve musibetleri de kişinin işlediği bazı günahların karşılığı olarak görmektedir.¹²⁹

Allah, insanı irade sahibi, özgür bir şekilde istediğini yapabilir bir varlık olmasını irade buyurup takdir etmiş ve onu fiilleri yapabilecek güç ve kudrette yaratmıştır. İnsan kendi özgür iradesiyle bu yeteneğini kural ve yasalara uygun davranırsa mutlu ve huzurlu hayat sürer. Dolayısıyla insanlar kaderi ve kazayı bahane ederek, kendilerini sorumluluktan kurtaramazlar.

C. TRAFİK VE TEVEKKÜL

Kader çerçevesinde incelenen tevekkül, güvenme, ümitsizlik ve kederden uzak olma,¹³⁰ Allah'ı vekil edinip sebeplere tam teşebbüs ettikten sonra sonucu Allah'tan bekleme ve hakiki te'siri O'ndan bilmedir. Tevekkül, her şeyden önce kulun Allah'a olan derin inanç ve güveninin bir ifadesi olmaktadır. Meselâ, trafikte tevekkül bineceğimiz vasıtasının her türlü bakımını düzgünce yaptırdıktan sonra zinde ve

¹²³ Bkz. Eş'arî, *Makalat*, s. 279; Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n Nihal*, yy., Beyrut 1947, I, 133-6; Abdülhamid, İrfan, "Cebriye", DİA, İstanbul 1993, VII, 205.

¹²⁴ Bkz. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 1, 2, 132, 177.

¹²⁵ Bkz. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 222.

¹²⁶ Bkz. Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, AÜ SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005, s. 103, 136 vd.

¹²⁷ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 215-228, 255.

¹²⁸ Şura, 42/30.

¹²⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 339, XIII, 195.

¹³⁰ Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, "vkl" md.; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, "vkl" md.

uyanık bir vaziyette, hava şartları uygun bir zamanda yola çıkmak, yani fiili duadan sonra “*Yarabbi, kaza bela vermeden gideceğim yere beni ulaştır*” diyerek sözlü dua ile de Allah’a güvenmektir. Bir harpte tevekkül, düşmana karşı en donanımlı silahları kuşandıktan ve harp kâidelerine harfiyyen riâyet ettikten sonra da muzafferiyeti de Allah’tan beklemek ve O’na güvenmektir. Tedbir almayı bırakıp Allah’ın mutlak ilminde olanlar hakkında bir şeyler bilmeden gelişigüzel tahmin ve açıklamalarda bulunmak, meseleye tamamen uzak kalmaktadır. Tevekkülün esası dünyaya ve âhirete âit maksatlarla *Sünneti İlâhiye* veya *Sünnetullah* denen kurallara lâyıkiyla uymak ve neticeyi Allah’tan beklemektir. İnsan buğday elde etmek istediği zaman tarla ile bir yönde el ele verir. Onu sürmesi, ekmesi ve sulaması vs. gibi sebeplere de riâyet ettikten sonra da Yaratanına tevekkül eder ve neticeyi gönül rahatı ve rızası ile bekler. Allah’ın bir kanunudur, kaderidir ki buğday üretmenin yolu, kişinin o işe teşebbüsü ile sebeplere de uymasındır.¹³¹ Tevekkül, yerine getirilmesi emredilen sebeplere başvurmayı gereksiz kılmaz; bu durumda, Allah’ın emrettiği şeyleri yapmadan kendisi hakkında mutluluk veya mutsuzluk olarak takdir edilen şeye rıza gösterme şeklindeki bir anlayışa götürür. Yemeden içmeden Allah’ın kendisini doyuracağını söyleyen kimse ahmak, sebepleri terkeden kimse de âcizdir.¹³² Hz. Peygamber’in: “Devemi direğe bağlayayım mı, yoksa tevekkül mü edeyim?” diye soran kişiye, “*deveni sağlamca bağla öyle tevekkül et!*”,¹³³ cevabı kanaatimizce sebeplere yapıştıktan sonra Allah’a güvenilmesini anlatır. Bir iş için meskeninden çıkan kimsenin, “*Bismillah/Allah’ın adıyla. Allah’a inandım, O’na dayanıp tevekkül ettim; güç kuvvet yalnız O’nundur*”¹³⁴ sözü ve inancıyla işe başlaması tavsiye edilir. Hz. Peygamber’in “*eğer Allah’a layıkı vechiyle tevekkülü yapabileseydiniz, sizi sabahleyin erkence yuvasından aç çıkıp, akşamleyin tok olarak evine dönen kuşların rızıklanıp beslendiği gibi sizi de rızıklandırır*”¹³⁵ demesi rızık için çalışmanın ve aramanın gerektiğini açıklamaktadır. Sebeplere yapışmadan sorumluluğu Allah’a atmanın kader ve tevekkül inancıyla örtüşmediği söylenebilir. Sebepler çerçevesinde hür iradeyle yapılan bütün fiillerin sorumluluğu kula ait olmaktadır.

Bir sürücünün aracına gerekli bakımını yaptırmayıp, sürüş kabiliyetlerini geliştirmeden trafiğe çıkması ve “*Allahım kaza-bela verme*” şeklinde dua etmesi bir tevekkülsüzlük örneğidir. Arabanın bakım ve onarımını yaptırdıktan sonra tecrübe kazanmış bir şekilde yola çıkması ve hayırlı yolculuk temennisi ve duası tevekkül inancıyla daha fazla örtüşmektedir. Allah, her şeyi bir sebebe bağlı kılmış, kanaatimizce Allah’ın kanunu, sünnetullah yani kaderi bu minval üzere hükmünü icra

¹³¹ Bkz. Oral, *Akaid Esasları*, s. 261.

¹³² Bkz. Çağırıcı, Mustafa-Uludağ, Süleyman, “*Tevekkül*”, DİA, İstanbul 2012, XL, 1-4.

¹³³ Tirmizi, Kıyame 60.

¹³⁴ Bkz. Ebu Davud, Edeb 103; İbn Mace, Dua 18; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 66.

¹³⁵ Tirmizi, Zühd 33; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 30, 52.

etmiştir. İnsan hayır ve şer ile, korku ve açlık, malların yok olması, çocukların vefatı ve hastalığında sabır için sınanmaktadır.¹³⁶ Sabreder ve tevekkül inancı çerçevesiyle metanetle olayları karşılarsa büyük ecir ve mükâfat alır. Bir kişi kendi gücü, imkanı ölçüsünde elindeki imkanları kullanıp bütün şartları yerine getirdikten sonra sabredip sonucu Allah'tan bekler. Çünkü bu, mü'min olmanın bir özelliğidir.¹³⁷ Eğer sonuç isteği doğrultusunda olursa şükreder. Tersine olursa “*olur ki istediğiniz bir şey sizin hoşunuza gitmese de, o sizin için hayırlı olur, bir şeyi de çok seversiniz o da hakkınızda şerr olur. Allah her şeyi bilir siz bilmezsiniz*”¹³⁸ âyetini hatırlar.¹³⁹ Böylece tevekkül ile kadere rıza gösterilmiş olur. Allah da kendisine tevekkül eden kulları sevmektedir.¹⁴⁰ Tevekkül, insan için bir zaaf ve tembellik kaynağı değil, kanaatimizce bir kuvvet hazinesi olabilmektedir.

Tedbir almak ve sebebe sarılmak da sünnetullahın bir gereğidir. Bundan dolayı uzun yolculuğa çıkan yolcuların yanlarına azık almaları tedbirden ötürüdür. Yolcunun yolda yiyecek bulması da yanına aldığı azığı kaybetmesi de muhtemeldir ve alınan tedbirin istenen sonucu vermesi kesin değildir. Yola çıkan kimsenin yanına aldığı azığa değil Allah'a, sebebe değil sebepleri yaratana güvenmesi gerekir. Yaratılan sebeplere riâyet de kanaatimizce *fil-i dua* değerinde olup sebep ve hikmetler dünyasında her kulun yapması gereken bir durumdur. Allah'ın, “*savaş için döneminize göre gerekli hazırlığı yapın*”¹⁴¹ emri ile de silah ve askeri tedbirleri almak, Allah ne takdir etmiş ise çıkar, etmediyse de çıkmaz diyerek tohumu vakti ve zamanında toprağa ekimi yaptıktan sonra ekili toprağı sulamamak vs. Allah'ın kaderine uymak gereğidir. Bir şeyin sadece olmasını istemek, Allah'ın bu şeyi meydana getirmesi için gerekli sebep teşkil etmez.¹⁴²

O halde temizlik ve mikroplardan korunmanın, erken teşhis ve tedavi olma gibi tedbirlerin, aracın bakımı, fennî muayenesi ve trafik kurallarına uymanın bir anlamı kalmayacaktır. Allah olayları belli sebeplere bağlamıştır. Meselâ bitki ve meyvaların büyümesi için de suyun sebeplerden bir sebep olduğu gibi dua yapmanın da sıkıntı ve belayı kaldırmak ve Allah'ın rahmet ve bereketini celbetmeye bir sebep olduğu da düşünülebilir. Trafikte tevekkül, ister yaya, ister sürücü veya yolcu olsun sebeplere riâyet edip Allah'a güvenmesi, sürücünün trafik kuralları hakkında teorik ve pratik yönden tedbir, bilgi, beceri, kültür ve uygulama melekesine kavuşması, sabır, azim ve akli muhakeme gibi iradeyi denetleyen hususlara riâyet etmesidir. Bini-

¹³⁶ Bkz. A'raf, 7/168; Enbiya, 21/35.

¹³⁷ Mücadele, 58/10.

¹³⁸ Bakara, 2/216; Nisa, 4/19; Kalem, 68/32.

¹³⁹ Bkz. Oral, Osman, “Mâtürîdî'de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi”, *Mütefekkir*, Cilt:2, Sayı:4, Aralık-2015, s.353.

¹⁴⁰ Al-i İmran, 3/159.

¹⁴¹ Nisâ, 4/71.

¹⁴² Bkz. Parladr, Selahattin, “Dua”, DİA, İstanbul 1994, IX, 533.

lecek aracın her türlü bakımını yaptırıp, zinde ve uyanık, hava şartları uygun bir zamanda yola çıkmak, kışın kış lastiklerini takmak yani fiili duayı yaptıktan sonra “*Yarabbi, kaza ve bela vermeden gideceğim yere ulaştır*” diyerek sözlü dua yapmak tevekküldür.

D. TRAFİKTE DUA VE SADAKA

Kulun Rabbe yönelerek istek ve temennide bulunması anlamında dua; da'vet, çağırma, küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya meydana gelen istek ve niyâzdır.¹⁴³ Dua, Allah'a yakınlık vasıtası¹⁴⁴ ve ibadetlerin de en üstünüdür.¹⁴⁵ Dua fiili ve kavli yapılabilir. Trafiğe çıkmadan önce aracın kontrolü ve fenni bakımı, coğrafi şartlar, havanın yağışlı, karlı ve rüzgarlı vs. gibi sebeplere riâyet edilmesi bir çeşit *fiili dua* sayılabilir.¹⁴⁶ İyilikleri ve kötülükleri bir çok hikmetiyle yaratan Allah “*dua ediniz ki kabul edeyim*”¹⁴⁷ diyerek yarattığı kulun kendisine dua etmesini ister. Rahmetiyle insana yakın olduğunu dua ile kendine yönelirse kabul edeceğini de bildirir.¹⁴⁸ Kulun, içten, samimi ve gizlice dua etmesini, hiç olmazsa başına kaza, bela vs. geldiğinde boyun büküp kendisine yönelmesini ister.¹⁴⁹ Allah peygamberleri ve kitapları ile onlara dua etmeyi, nasıl olması gerektiği, sadaka vermeyi de öğretmiştir. Kulun görevi nasıl olursa olsun her zaman ilâhî teklif çerçevesinde, *sabretmek, şükretmek* ve *itaat* etmektir.¹⁵⁰

Yola çıkmadan önce sadaka verilmeli midir? Sadaka, sıhhat, doğruluk, mükemmellik anlamında Allah'ın rıza ve hoşnutluğunu kazanmak için yapılan yardımların genel adıdır.¹⁵¹ O halde yolculuğa çıkmadan önce değil her zaman sadaka verebilmek mümkündür. Allah, sadaka vereni kıyamet günü gölgelendireceğine söz vermektedir.¹⁵² Allah Hz. Peygambere malların temizlenmesi için sadaka verilmesini,¹⁵³ fakirlerin hakkı olan kısmı¹⁵⁴ vermekle mal nimetinin şükrü yerine getirilerek haramlardan temizlendiği, arttığı ve bereketlendiğini bildirmiştir.¹⁵⁵ Hz. Peygamber kişinin âilesi ve çocuklarına harcadığı her şeyin sadaka olduğunu,¹⁵⁶ gizli-

¹⁴³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “dua” md.; Firûzâbâdî, *el-Kamûsül-muhît*, yy., Beyrut 1986, “Dua” madd.

¹⁴⁴ Tirmizi, Daavat 1; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 267, 271, 276.

¹⁴⁵ Tirmizi, Daavat 1.

¹⁴⁶ Bkz. Kehf, 18/84-85.

¹⁴⁷ Mü'min, 40/60.

¹⁴⁸ Bakara, 2/186.

¹⁴⁹ A'raf, 7/55; Bkz. En'am, 6/43.

¹⁵⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s.283, 353.

¹⁵¹ Bkz. İsfahânî, *Müfredât*, “sadaka”, mad.; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “sadaka”, mad.

¹⁵² Müslim, Zekât 91; Buhâri, Zekât 16; Ezan, 36; Rikak 24; Hudud 19.

¹⁵³ Tevbe, 9/103.

¹⁵⁴ Tevbe, 9/60.

¹⁵⁵ Bkz. Tevbe, 9/103.

¹⁵⁶ Buhâri, Megazi 12; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 168.

ce verilen sadakanın Rabbin öfke ateşini söndürdüğünü,¹⁵⁷ en faziletli sadakanın da az bir şeyi olanın, fakire gizlice verdiği ve sıkıntılı ve gücünün son yettiği¹⁵⁸ sadaka olduğunu da söylemiştir. Hz. Peygamber, Allah yolunda ve rızası için elindeki bineğini yani atını tımar ettiğinde harcadığı meblağı, masrafını, *sadaka vererek elini açıp da kapamayan kimse gibi olur*,¹⁵⁹ beyanıyla bize Allah rızası uğrunda trafiğe çıkan kişinin aracına yaptığı her türlü bakım, onarım ve masrafın “sadaka” sevabı olabileceğini açıklamaktadır. Sürücünün vasıtasına ihtiyaç sahibi yolcuları alması vb. gibi yardım ve hayırlar da “*aracın şükrü ve sadakası*” olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁰ Eğer kişi malın şükrünü edâ ederse Allah da malı artırır, bereketlendirir. Mâtürîdî, “*siz şükrederseniz, ben de, size vermiş olduğum nimetleri artırırım*”¹⁶¹ âyetini yorumlarken “şükrederseniz artırırım” ifadesini, “*siz Allah’a gerçekten inanır ve inancınızın gereğini yerine getirirseniz, ben de, hem dünyada hem de âhirette verdiğim, vereceğim nimetleri devam ettirir ve artırırım*”¹⁶² şeklinde te’vil eder. Trafiğe çıkmadan önce sadaka olan araç bakımı, yolların durumu ve hava şartlarına dikkat ederek zamanında yola çıkılması, hız sınırlarına uyulması, sürücünün iyi dinlenmesi, iz’an ve dikkatinin uyanıklık halinde zinde olması gibi fiili duadan sonra da; “*Allah yolumuzu açık etsin*”; “*Allah kaza belasını vermesin, rahat bir şekilde varacağımız yere ulaştırın*”; “*hayırlı yolculuklar olsun*” gibi moral verici sözler de söylenebilir. Hz. Peygamber’in “*Kelimetun tayyibetün/güzel bir söz, güzel bir kelimeyi severim, hoşuma gider*”¹⁶³ demiştir. Sözlü dua psikolojik olarak kişinin farkındalığını da artırabilir. Çünkü Allah trafik vasıtalarına binmeden önce şöyle demeyi istemektedir: “*Bu binek araçlarını bizim hizmetimize veren Rabbimizi bütün noksanlıklardan uzak tutar, tenzih ederiz; Allah bunu bize lutfetmeseydi buna biz asla güç yetiremezdik. Muhakkak ki sonunda Rabbimize döneceğiz.*”¹⁶⁴

Allah’ın vermesi veya vermemesi kadere bağlı olduğu gibi duanın kabul edilip edilmemesi de kadere bağlıdır. İstemek kadere aykırı değil, kader çerçevesi içindedir. Hz. Peygamber yapılan duaların bizim bilemediğimiz kaza ve belaları Allah’ın izniyle değişip değişmediğini anlatır.¹⁶⁵ Dua ve sadaka ile belânın kalkması da ilahi kadedendir. Yani dua, belânın ortadan kalkmasının sebebi, rahmetin gelmesine

¹⁵⁷ Tirmizi, Zekât 28.

¹⁵⁸ Ebû Davud, Vitr 12; Nesai, Zekât 40.

¹⁵⁹ Ebû Davud, Libâs 25-26.

¹⁶⁰ Bkz. Müslim, Lukata 18.

¹⁶¹ İbrahim, 14/7.

¹⁶² Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehl’i’s-Sünne*, I, 106, III, 9, IV, 147.

¹⁶³ Buhâri, Tıbb 44, Cihad 47; Müslim, Selam 119.

¹⁶⁴ Zuhruf, 43/13-14.

¹⁶⁵ “*Dua, inen ve nüzül etmeyen her türlü musibet ve bela için faydalıdır. Kazayı da sadece dua geri çevirebilir*” Tirmizi, Daavat 112; Zekât 28; “*Kaderi de dua reddeder yani önler, ömrü de iyilikler artırır.*” Tirmizi, Kader 6; Daavat 101; “*Sadaka Rabbin, gazab ateşini söndürür ve kötü, insanların tiksindiği ölümü de bertaraf eder.*” Tirmizi, Zekât 28.

de vesiledir. Suyun, yerden biten otların bitmesinin sebebi olduğu gibi kaza ve belayı, belki de dua veya sadaka önleyip, kötü ölümü bertaraf etmekte, ömrü de ancak iyilik ve güzellikler artırmaktadır.¹⁶⁶ Dua kulluğun göstergesi olduğundan ille de bir sebep için olmamalıdır. Hz. Peygamber, *dua eden kişiye istediği şey bu dünyada verilir veya bu isteğin karşılığı âhirete saklanır veyahud üzerinden istediği iyilik kadar bir kötülük giderilir*,¹⁶⁷ diyerek duanın bir karşılığı olduğunu, kulun her an Allah'a dua etmesini tavsiye etmektedir. Demek oluyor ki dua, kaderimizin düzgün olması için Allah'tan istekde bulunmaktır.¹⁶⁸

Kelâmî düşüncede salt kötülük yoktur. Yani her kötü gibi görünen şeyin mahiyetinde, bir hikmete binaen var olması açısından bir iyilik yönü vardır. Kötülük görecelidir. Yani özünden dolayı değil kendisine ilişen bir takım arızî sebeplerden dolayı kötüdür. İrademiz dışında dünya hayatındaki kıtlık, sefalet, açlık ve hastalık gibi sıkıntılar, her ne kadar kötülük olarak isimlendirseler de gerçekte onlar, kul açısından değil ilahi fiillerin yaratılışı bakımından hikmetli, doğru, hak ve adil işlerdendir.¹⁶⁹ Hz. Peygamber: "Kederli, sıkıntılı bir kimse, peygamber Yunus gibi duaya yönelirse Allah onun duasına mutlaka karşılık verir. Başındaki musibet ve belayı kaldırır. O dua şudur: *Bütün eksikliklerden uzak olan Senden başka ilah yoktur. Muhakkak ki ben zalimlerden oldum, duasıdır*"¹⁷⁰ Hz. Peygamber kulun sıkıntılı ânında dua ile Allah'a yönelmesini istemekte,¹⁷¹ Allah da kuluna çok yakın olduğunu dua ve tevekkül ile kendisine yönelirse mutlaka karşılığını vereceğine söz vermektedir.¹⁷²

Allah'tan sözlü ve fiili isteklerimiz, eğer kabul edilirse kaza yani icraata dökülecek, günah ve sevap hanesine yazılacaktır. İyi veya kötü fiilleri bizim isteğimize göre Allah yaratmaktadır. İyilik ve kötülükleri isteyen insan, kaderinin ne olduğunu bilmediğine göre iyi şeyler istemeli ki kötülükleri engellemiş olabilsin. İyi şeyler irade ile istendiğinde, sünnetullah gereği Allah da murad edip yaratacak, insan da iradeyle kesbettiği o fiilleri istediği ve işlediği için sorumlu olacak, kötü şeyler isteyip de başına gelebilecek belâları da defetmiş, başından savmış olabilecektir.¹⁷³ Dil ile söylenen dua ile, gerçek ve samimi bir tevekkül anlayışı ile çalışarak fiili duayı da yapmak yani sebeplere riâyet edilmesi istenilene nâil olmanın en uygun yoludur. Sebeplere riayet edip yolculuğa çıkılmadan önce Hz. Peygamber, şu duayı

¹⁶⁶ Bkz. Tirmizi, Kader 6; Daavat 101.

¹⁶⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, III/18.

¹⁶⁸ Bkz. Oral, *Akâid Esasları*, s.256 vd.

¹⁶⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 170 vd; Özdemir, Metin, *İslâm Kelâmı'nda Kötülük Problemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998, s.61 vd.

¹⁷⁰ Tirmizi, Daavat 82.

¹⁷¹ Tirmizi, Daavat 9.

¹⁷² Bkz. Bakara, 2/186.

¹⁷³ Bkz. Ra'd, 13/39; Oral, *Akâid Esasları*, s.256 vd.

yapmayı da tavsiye etmiştir: “Yarabbi, bu yola çıkmamızda Senden her çeşit iyilik, hayır, takva ve razı olacağıın fiiller lutfetmeni istiyoruz. Bu seyahatimizde bize zorluklara karşı kolaylıklar ihsan eyle, uzak mesafeleri bize yakınlaştır. Allahım yolculuk süresince asıl koruyucumuz ve geride bıraktığımız âile efradımızı görüp gözetken vekilimiz de Sensin. Yarabbi, sefer zorluğundan, çirkin manzaralarla ve trafik kazaları gibi üzücü olayların başımıza gelmesinden, mal, aile ve çoluk çocuğun ölmesi, yaralanması gibi kötü bir durum ve hale uğramasından Sana sığınırım”¹⁷⁴

Trafikte kaza olmazsa kurban keseceğim veya şu kadar oruç tutacağım, namaz kılacağım vb. gibi ibadet türündeki ifadelerin İslâmî literatürde adı “adak ve nezir”dir.¹⁷⁵ Tedbirleri almadan, sebeplere yapışmadan “Adak ve Nezir başımıza gelecek belâları, musibetleri önler mi?” sorusuna Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir:

“Nezir veya adak, başa gelecek herhangi bir şeyi ne öne alır ne de tehir eder, geriye bırakır. Kaderi değıştirmez, onunla cimriden mal çıkarılmış olur”;¹⁷⁶ “Nezir, insana Rabbin kendisine takdir edilmeyen hiçbir şeyi başa getirmez. Ancak nezir, kadere uygun olursa o zaman başa gelir. Nezir adaması vesilesiyle, cimrinin kendi niyet ve arzusuyla çıkarmak istemediğı malı, böylece cimri kişiden çıkarılmış olur.”¹⁷⁷

Anlaşılan nezir ve adak ile ilâhî takdirin değışmeyeceğı gerçeğı ve “şükür”, “sadaka” ve “dua” maksadıyla adağın yapılmasının dinen uygun olduğudur. Şöyle olursa, böyle olursa gibi ifadelerle sanki Yaratici ile pazarlık yapılıyor ima ve düşüncesi ise İslâm’ın kader inancıyla bağdaşmamaktadır.¹⁷⁸

Trafik kazalarının olmaması için fiili ve kavfî dua edilmesinin yanı sıra sadaka verilmesi de Hz. Peygamber’in “sadaka...belâyı kaldırır; ömrü de uzatır”¹⁷⁹ beyanıyla tavsiye edilmektedir. Bilindiğı gibi sadaka mal ile yapıldığı gibi yapılan diğere salih amellerle de olabilmektedir. Meselâ trafikte yolunu kaybedene yol göstermek sadaka,¹⁸⁰ yollarda insanlara eziyet veren bir şeyi kaldırıp yol dışına atma sadaka,¹⁸¹ bir kimsenin aracına binmesi için yardımcı olma da sadakadır.¹⁸² Bu sadakalar kazalarda başımıza gelen eceli geciktirir mi veya ömrümüzü uzatır mı diye sorular gündeme gelmektedir. Âlimlerin çoğı, “sıla-i rahmin ve duanın ömrü uzatması”¹⁸³

¹⁷⁴ Tirmizi, Daavat 45, 46; Müslim, Hac 425; Ebü Dâvûd, Cihad 72.

¹⁷⁵ Bkz. Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmiyye*, Terc:Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul 1994, IV, 289 vd.

¹⁷⁶ Buhâri, Kader 6; Eyman 26; Müslim, Nezir 3.

¹⁷⁷ Bahari, Eyman 26; Tirmizi, Nüzür 10.

¹⁷⁸ Bkz. Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmiyye*, IV, 289 vd; Özel, Ahmet, “Adak”, İstanbul 1988, DİA, I, 339.

¹⁷⁹ Buhâri, Edeb 12; Müslim, Birr 20, 21; Ebü Davud, Zekât 45.

¹⁸⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 42, 154.

¹⁸¹ Buhâri, Mezâlim, 34.

¹⁸² İbn Hanbel, *Müsned*, II, 316, 350.

¹⁸³ Bkz. Buhari, Edeb 12; Müslim, Birr 20, 21; Tirmizi, Birr 49.

gibi rivayetleri ömrün süresinin değişmeyeceği âyetleri ile¹⁸⁴ ama yapılan salih amellerin bereketleneceği şeklinde açıklarlar.¹⁸⁵ Ömrün bereketlenmesi, kaza ve belası mutlu bir hayat sürülmesidir. Allah kişinin sadaka vereceğini, dua edeceğini mutlak ilmi ile bilmiş ve ömrünü bereketlendirerek daha fazla yapmıştır.¹⁸⁶ Ecelin asla değişmeyeceği teziyle Mâtürîdî “Allah, kişinin sıla-i rahim yapacağını ezelde bildiğine göre onun ömrünü sıla-i rahim yapmayacağını bildiği kişiden uzun olarak kaydeder. Çünkü Allah’ın fiili sonuçları önceden bilmeyen kişinin fiili gibi hikmetsiz sefeh olur”¹⁸⁷ demektedir.

Sadeddin Taftazânî (ö.792/1390)’ye göre de ömrün uzaması salih amellerin bereketlenmesidir.¹⁸⁸ Âhiret için verilmiş hayat sermayesi olan insan hayatının uzaması, bu ömür sermaye ile daha çok kâr elde etmek olarak yorumlanabilir. Buna göre hayatın süresi ve müddetinde bir değişiklik olmasa da, sadaka karşılığında daha fazla bir artma ile ömrün uzamasıdır.¹⁸⁹ Sadaka veren kimsede hem dünyada hem de âhirette korku ve hüzn olmaması muhtemeldir.¹⁹⁰ Kişi sevdiği malı sadaka niyetiyle verirse dünyada karşısına iyilik çıkabilir, âhirette de onun kurtuluşuna vesile olabilir.¹⁹¹ Malın şükrünü eda ettiğinden Allah’ın emrini dinlemiş, dolayısıyla dünya-âhiret saadetini, huzurunu yakalamış da olur. Sadaka, rızıkta berekete ve ömrün huzur ve mutlulukla geçmesine vesile olabilmektedir. Ömrün uzaması, belki de kişinin ölümünden sonra hayır ve hasenât defterinin kapanmaması yani amelinin yapıyormuş gibi devam etmesidir. Sadaka, mal ile olduğu gibi ilim ve eğitim ile de olabilmektedir. Böylece mahlukâta yararlı hizmetler yapan kişinin sevap defteri vefatıyla sanki kapanmamaktadır.¹⁹² Böyle bir durum ise onun ömrünün uzaması manasına da gelebilmektedir. Ömrü uzadıkça hayır ve güzelliklerine devam edecek olan kişi, aynı işi ölümden sonra da yapabiliyormuş gibi mânen hayatta gibidir. Sadaka vererek iyilik edenlerin hem dünyada hem de âhirette karşılığı olabilecektir. Öldükten sonra da sevabının devam etmesi/sadaka-i cariye ile ecele son bulan hayatımızdan sonra da sevap akıtmasına hamledilmektedir.¹⁹³

Kulun, nimetlere şükretmesi,¹⁹⁴ aldığı bütün tedbirlere rağmen başa gelen trafik kazası gibi bela ve musibetlere de sabretmesi kulluk görevidir.¹⁹⁵ Şükretmek,

¹⁸⁴ Bkz. A'râf, 7/34; Fâtır, 35/11.

¹⁸⁵ Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 214; Sabuni, Nureddin, *Mâtüridiyye Akâidi*, Terc: Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara 1995, s. 76 vd.

¹⁸⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 451; *Tevilatü'l-Kur'ân*, I, 182, II, 133-4; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.212 vd.

¹⁸⁷ Topaloğlu, *Tevilatü'l-Kur'ân Tercümesi*, I, 182, 209, II, 155.

¹⁸⁸ Bkz. Sabuni, *Mâtüridiyye Akâidi*, s. 76 vd.

¹⁸⁹ Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.212 vd; Tunç, Cihat, “Ecel”, DİA, İstanbul 1994, X, 380-2.

¹⁹⁰ Bkz. Bakara, 2/274; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, 267-8.

¹⁹¹ Bkz. Â-i İmrân, 3/92.

¹⁹² Bkz. Müslim, Vasiyyet 14; Duman, Ali, “Sadaka”, DİA, İstanbul 2008, XXXV, 383 vd.

¹⁹³ Bkz. Müslim, Vasiyyet 14; Ebû Davud, Vesâyâ 14; Tirmizî, Ahkâm 36.

¹⁹⁴ Bkz. İbrahim, 14/7.

¹⁹⁵ Bkz. Bakara, 2/155.

nimetleri artıracacağı gibi başa gelen musibetlere sabretmek de kulun manevî derecesini artıracabilecektir. Aracın bakımını düzgünce yaptıktan sonra sürücünün çevre, yol ve hava şartlarına uygun bir ortamda yola çıkması, “dua ve sadaka bela ve musibeti defeder, başa gelmiş olan musibet için de henüz gelmemiş olan bela ve musibet için de yararlıdır”¹⁹⁶ tavsiyesi doğrultusunda fiil-i duayı gerekleriyle yerine getirdikten sonra sadaka vermesi, Allah’a dua ile kaza ve musibetlerden de sığınma istemesi kanaatimizce kader ve tevekkül inancına sahip olan mü’min kişi için yapılabilmesi gereken en isabetli ve güzel yoldur.

SONUÇ

Kainatta olan her bir olay gibi trafik ve trafikte olan tüm olaylar da kaderdedir. Vasıtalar ve onların hareketi, motorun çalışması vs. de hep Allah’ın evrende yarattığı fiziksel yasalarla olmaktadır. Arabayı kullanan da bir insan olduğundan canlılara âit olan Yaratıcı’nın yarattığı biyolojik yasalarca hayatını sürdürmektedir. Bu yasa ve kurallardan biri de insan’ın akıllı ve özgür iradesiyle hareket eden bir canlı oluşudur. Her şeyi hikmetiyle yaratan Allah, insanın bu akıl ve özgür iradesini kullanarak evrene koyduğu yasa ve kuralları keşfetmesini ve bunlara göre hayatına yön vermesini istemektedir. Trafik kazası olmaması için aklını kullanan kişinin, biyolojik özelliklerini tanıyarak bu özelliklerine uygun davranışlarda bulunup uygun zaman ve dinlenmiş bir halde yolculuğa çıkması da kader dahilindedir.

İnsanın trafik kazasında ölmesi de kaderdir ama bu, kişinin ölümüne sebep olan o trafik sürücüsünün ihmâl ve kusurunu asla sorumluluktan kurtarmaz. *Trafik kazası olması kaderimde varmış, tedbir, önlem almanın ne faydası var, ne yaparsan yap boş, kaderde ne varsa o olur* gibi cebri-determinist ifade ve görüşler, müslümanların çoğunluğunun benimsemiş olduğu Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın Kader ve Kaza anlayışına uygun değildir. *Allah, benim başıma gelen kaza ve belayı bilmez. Allah trafikte neler olacağını nereden bilecek, her şeyi insan yapıyor ve o bilir*, gibi düşünce veya yorumlar da yine Sünnî anlayış dışında Ehl-i Bid’at denilen ifrat ve tefrit yani çoğu alimlerce aşırı kabul edilen görüşlerdendir. İnsanlar kaderi bahane ederek, kendilerini sorumluluktan kurtaramazlar. Her insanın ne zaman ve nasıl öleceği, Allah’ın bilgisinde olduğundan bütün olmuş ve olacak her şey o bilgi de mevcuttur. Allah’ın bilgisi dışında kalan hiçbir olay yoktur. Kimi olaylar Allah’ın dilemesiyle tesbit edilmiştir ki bunlarda kulun sorumluluğu yoktur. Kimi olaylar da kulların özgür iradelerine göre tesbit edilmiş, kul, özgür iradesiyle işlediği bu olayların iyilerinden sevap, kötülerinden günah kazanmış olur. Ama sonuç itibarıyla Allah’ın kaderi yani bilgisi dışında kalan bir şey yoktur. İnsanın kaza ile ölmesi de yine

¹⁹⁶ Tirmizi, Daavat 112.

kaderdir, fakat ona sebebiyet veren kişi veya kişiler de bu ihmal ve kusurlardan sorumludurlar.

Sürücünün, güvenli bir sürüş için trafik kuralları ve işaretlerine uyması da gerekir. Uymadığı takdirde trafik kazaları gibi üzücü hadiselerle karşılaşabilir, yaralanma veya aceli geldiğinde ise ölümlerle sonuçlanabilir. İhmâl ve tedbirsizlikten kaynaklanan her trafik kazasını ileriye dönük tedbir alma dışında kader anlayışıyla yorumlamak İslâmî anlayışa uygun değildir. Çünkü Allah, insana cüz'î de olsa bir irade yani yapıp yapmama özgürlüğü, akli ile bu iradesini kullanarak yeteneklerinin elverdiği ölçüde insana bırakmıştır. O halde insan, özgür iradesini, lütuf ve emanet olarak verdiği aklını kullanarak doğru ve iyi yönde tercihlerde bulunduğu ölçüde Allah'ın kurallarına uygun davranmak suretiyle iyi sonuçlara ulaşır ki, bu da bir kader gereği, sebep-sonuç ilişkisi sonucudur. İradesini ve aklını kullanarak doğru istikamette tercihlerde bulunmadığı ölçüde Allah'ın yarattığı ve kainata koyduğu kurallarına uygun davranmayarak kötü sonuçlara ulaşır ki, bu da bir kader gereği, sebep-sonuç ilişkisi sonucudur. Sünnetullah denilen yaratılış kanunlarına, sebeplere riâyet edildiğinde bir nevi de fiili dua da yapılmaktadır. Aracın hayatî öneme hâiz bakım ve fennî muayenesi ve bakımının yanında sürücü hataları, aşırı hız yapma, yorgun, dinlenmeden, dalgın, uykusuz, alkollü araç kullanılması, öfke ve sabırsızlık, yetkililerin koyduğu trafik kurallarını ihlâl etme gibi hatalar, yayaların dikkatsizliği, aşırı hız, trafiğe uygun olmayan ve yetersiz yollar, miadı dolmuş bakımsız araçlar da trafik kazaları ve olumsuz sonuçlara sebep olan etkenler arasında sayılabilir. Bütün bunlar insan unsuru ve onun iradesi ile ilgili durumlardır. Kişi, özgür iradesiyle fiili yaptığı ve başkalarına da sebep olduğunda elbette iyi veya kötü sonuçlarından sorumluluğu üstlenecektir. Kader, İslâmın imân esaslarından biridir ve bu inanç; sabır, şükür, fedakârlık, mücadele ve umut duygularını canlı tutmakta, kulun hikmet dolu imtihan dünyasında çekilebilecek acıları hafifletip, korku ve ümitsizlik gibi kişiyi olumsuz durumlara düşürebilen duygulara karşı koruyucu bir işlev üstlenerek yaşama arzusunu da kuvvetlendirmektedir. Yaratıcı, insanların kaderlerinde nelerin olup olmadığını başlarına nelerin geleceğini ve nasıl bir ömür yaşayarak ömürlerini nerede ve nasıl bir şekilde bitireceklerini gizlemiştir. Dolayısıyla her insan, geleceğe daima umutla bakmak mecburiyetindedir. Kişinin görevi, Allah'ın takdiri olan evrenin yasalarını iyice öğrendikten sonra onlara göre aklını kullanarak tedbirli bir hayatı yaşamak, verilen nimetlere şükretmek, bütün tedbir ve gayretlerimize rağmen başa gelen trafik kazasının olumsuz sonuçlarına karşı da sabretmektir. Sürücü veya yaya olan şahsın bütün tedbirleri aldıktan sonra zinde ve uygun zamanda yolculuğa çıkması, isterse âyet ve hadislerin tavsiyesi doğrultusunda sadaka vermesi, başa gelebilecek kaza, belâ ve musibetlerden Yaratıcı'ya kavî dua ile de sığınması kader ve tevekkül inancı ve adâbına uygun bir davranıştır.

Kaynakça

- » Abdulcebbar, Kâdi, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid vel-Adl*, Neşr:İ.Medkur, yy., Kahire 1962.
- » _____, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, Thk:A.Osman, yy., Kahire 1988.
- » Abdulhamid, İrfan, "Cebriyye", DİA, Cilt:V, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- » Akdur, Recep, "Türkiye'deki Trafik Kazalarının Epidemiyolojik İlkeler Işığında Değerlendirilmesi", *Ulaşım ve Trafik Güvenliği Dergisi*, Ağustos, 2012.
- » Akseki, Ahmed Hamdi, *İslâm Dini*, DİB Yayınları, Ankara 1977.
- » Atar, Fahrettin-Süleyman Uludağ, "Sefer", DİA, cilt:XXXVI, İst., T.Diyanet Vakfı Yay., 2009.
- » Bakıllanî, Kadı Ebû Bekir Muhammed, *Kitabut-Temhid*, Ed:R.I.Mc Carthy, yy., Beyrut 1957.
- » Buhâri, Ebû Abdullah, *el-Camius-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- » Cürcanî, Seyyid Şerif, *Kitabüt-Ta'rifât*, yy., İstanbul 1265.
- » Çağrıncı, Mustafa-H.Hökelekli, "İrade", DİA, cilt:XXII, T.Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2000.
- » Çağrıncı, Mustafa-Y.Şevki Yavuz, "Kesb", DİA, cilt:XXV, T.Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2002.
- » Çağrıncı, Mustafa-S.Uludağ, "Tevekkül", DİA, cilt:XLI, T.Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2012.
- » Duman, Ali, "Sadaka", DİA, cilt:XXXV, T.Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008.
- » Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- » Ebu Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, Trc:M.Öz, İmamı Azam'ın Beş Eseri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1981.
- » Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitabul-Lum'a*, yy., Beyrut 1953.
- » _____, *el-İbane an Usulid-Diyane*, yy., Medine 1975.
- » _____, *Makâlâtul-İslâmiyyîn*, Neşr: H.Ritter, yy., Wiesbaden 1980.
- » Firuzabadî, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusül-Muhîr*, yy., Beyrut 1986.
- » Gölcük, Şerafeddin, vd., *Kelâm, Tarih, Ekoller, Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2001.
- » Hökelekli, Hayatî, "Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü", *Diyanet Dergisi*, Sayı:XXI/2, Ankara 1985.
- » Hume, David, *Din Üstüne*, Çev: M.Tuncay, İmge Yayınları, İstanbul 1995.
- » İsfahanî, Ragıb, *el-Müfredât fi Garîbil-Kur'ân*, Thk:S.Adnan Ravavîri, yy., Beyrut 1992.
- » Işık, Harun, *Mâtürîdî'ye Göre Kaza ve Kader*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2011.
- » İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müşned*, yy., Mısır 1954.
- » İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali, *Kitabu'l-Fasl fi'l Millel vel Ehvau ve'n-Nihal*, yy., Beyrut ty.
- » İbn Kesir, Ebu'l-Fida, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, yy., İstanbul 1985.
- » İbn Manzur, Cemaluddin, *Lisanü'l-Arab*, yy., Beyrut ty.
- » İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Tabakati'l Mu'tezile*, Thk: S.Diwald Wilzer, Beyrut ty.
- » İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyn İbn Abdullah, *Kitabu'n-Necât*, yy., Beyrut 1982.
- » İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, yy., İstanbul 1341.
- » Karadaş, Cağfer, *Kadere İman*, DİB Yayınları, Ankara 2014.
- » Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine*, yy., İzmir 1992.
- » Koçoğlu, Kiyasettin, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005.
- » Köse, Saffet, "Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:15, Yıl:2010.
- » Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabut-Tevhid*, Çev: Bekir Topaloğlu-M.Aruçî, İSAM Ankara 2005.
- » _____, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, Thk:M.Basellum, Darül-Kütübül-İlmiye, Beyrut 2005.
- » _____, *Te'vilâtül-Kur'ân*, İlmî kont:Bekir Topaloğlu, Mîzân Yayınları, İstanbul 2005.
- » Muttakî, Ali, *Kenzül-Ummal*, yy., Beyrut ty.
- » Müslim, Ebu'l Hüseyin el-Kuşeyri, *es-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- » Nesaî, Ebû Abdurrahman, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- » Nesefî, Ebu'l-Muin, *Bahru'l-Kelâm fi Akadi Ehlî'l-İslâm*, Çev:Cemil Akpınar, yy., Konya ty.
- » _____, *Tabsiratül-Edille fi Usulid-Din*, Haz:Hüseyn Atay, DİB Yayınları, Ankara 2004.
- » _____, *Kitabut-Temhid li Kavaidit-Tevhid*, Terc:H.Alper, İz Yayınları, İstanbul 2010.
- » Oral, Osman, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2014.
- » _____, "Mâtürîdî'de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi", *Mütefekkir, Aksaray Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, cilt:2, sayı:4, Aralık-2015.
- » _____, *Akâid Esasları*, Tiydem Yayınları, Ankara 2015.

- » Ovacı, Vahap, "Usûl-i Pezdevi Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, Yıl: 2013.
- » Özcan, Hanefi, "Bilgi-Objekt İlişkisi", *9 Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, İzmir 1989.
- » Özdemir, Metin, *İslâm Kelamı'nda Kötülük Problemi*, Ankara Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998.
- » _____, *Kötülük ve Musibetler*, DİB Yayınları, Ankara 2014.
- » Özel, Ahmet, "Adak", *DİA*, cilt:I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.
- » Parlador, Selahattin, "Dua", *DİA*, cilt:IX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- » Razi, Fahrüddin, *Mealimu Usulî'd-Din*, Çev:N.Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996.
- » _____, *Esasut-takdis fi İlmil-Kelam*, Çev:İbrahim Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- » Sabri, Mustafa, *Mevkiful-Beşer tahte Sultan'ı-Kader*, Terc:İsa Doğan, İnsan ve Kader, yy., Sam-sun ty.
- » Sabuni, Nureddin, *Mâtüridiyye Akaidi*, Terc: B.Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 1995.
- » Sinanoğlu, Mustafa, "Teklif", *DİA*, cilt:XL, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- » Şehrîstânî, Abdülkerim, *el-Milel ven Nihal*, yy., Beyrut 1947.
- » Taftazanî, Saduddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, Thk:A.Umeyre-S.M.Şeref, Alemül-Kütüb, Beyrut 1998.
- » _____, *Şerhul-Akaid*, Haz:S.Uludağ, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi, Dergah Yay., İstanbul 2013.
- » Tahavi, Ebu Cafer, *Akâid Metni*, Çev:M.Esen, İslâm İnanç Esasları, Grafiker Yay., Ankara 2013.
- » Tirmizî, Ebû İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986.
- » Tomsuk, Metin-Raşit Gökay Gülay, *Trafik ve İlk Yardım*, İlke Basım, Ankara 2014.
- » Topaloğlu, Bekir, "Baht", *DİA*, cilt: IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.
- » _____, *Tevlâtül-Kur'ân Tercümesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.
- » Topaloğlu, Bekir-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul 2010.
- » Tunç, Cihat, "Ecel", *DİA*, cilt:X, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- » Vardi, Recep, "İnternette Yer Alan Dini İçerikli Bilginin Güvenilirliği", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: III, sayı: 3, Yıl: 2013.
- » Yavuz, Yusuf Şevki, "İlim", *DİA*, cilt:XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.
- » _____, "Kader", cilt:XXIV, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.
- » _____, "Levh-i Mahfuz", *DİA*, cilt:XXVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.
- » Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- » Yücedoğru, Tefvik, "Tekvin", *DİA*, cilt:XL, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2011.
- » Zebîdî, M. Murtaza, *Tâcû'l-Arus min Cevahiril-Kamus*, Mektebetül-İlmiye, Beyrut ty.
- » Zebîdî, İmâm Zeynüddin Ahmed İbn Abdullatif, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, Trc:Kamil Miras, Tecrid-i Sarih Terc. ve Şerhi, DİB Yayınları, Ankara 1982.
- » Zemahşerî, Ebu'l Kasım, *el Keşşaf an Hakaiki Gavamidit-Tenzil ve Uyunit-Te'vil*, yy., Beyrut 1947.
- » Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhul-İslâmiyye*, Terc:Y.Vehbi Yavuz, İslâm Fıkıh Ans., yy., İstanbul 1994.

GÜNÜMÜZ AFGANİSTAN'INDA FIKIH ÖĞRETİMİ

*Mehterhan FURKANI**

Öz

Afganistan'a İslam'ın girdiği yıllarda, genel olarak İslam dinini, özel olarak da fıkıh ilmini öğretmeleri için bazı sahabi ve tabiün âlimler gönderilmiştir. Çok fazla zaman geçmeden bu topraklarda birçok fıkıh âlimi yetişip bu görevi üstlenmiş ve günümüze kadar bu sistem devam edegelmiştir. İlk başta sadece mescit ve camilerde başlayan fıkıh öğretimi daha sonra mescit ve camilerin yanı sıra medreselerde de yaygınlaşmıştır. Günümüzde ise modern eğitim müfredatına dâhil edilerek resmi ve gayri resmi medreselerin yanı sıra düz okulların ilk, orta ve lise kısımlarında da fıkıh dersleri okutulmaktadır. Yükseköğretimde de fıkhî dair dersler, şer'iyât fakülteleri ve hukuk fakültelerinin ders müfredatında yer almaktadır. Elinizdeki çalışma buna dair bilgi ve değerlendirmelere yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Afganistan, fıkıh öğretimi, fıkıh âlimleri, öğretim metodu.

Fiqh Education in Today's Afghanistan

Abstract

In the beginning of spreading of Islam in today's Afghanistan, some sahaba (companions of the prophet Mohammad) and tabi'ün (followers; muslims who saw the sahaba) scholars have been sent to this region for teaching the Islamic religion in general and especially Islamic fiqh (Islamic jurisprudence). In short time, many famous fiqh scholars were educated from this region, they undertook this duty and continued this education until today. The fiqh education that started in mosques in the beginning, continued also in madrasas after some time. Today the fiqh lessons have been included in modern primary, secondary and high schools' curriculum, as well as the formal and informal madrasas. In higher education, the fiqh classes are

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mehterhan_4@windowslive.com.

included in law faculties' curriculum as well as shariah (theology) faculties. This article provides informations and evaluations about the mentioned issues

Keywords: Afghanistan, education of fiqh, fiqh scholars, education methods.

GİRİŞ

Fıkıh, sözlükte; bir şeyi anlama,¹ bilme,² zekâ, fetanet,³ anlamında olup, terim olarak “tafsilî delillerden elde edilen dinî amelî hükümleri bilmektir.”⁴ şeklinde tanımlanmaktadır.

Fıkıh öğretimi bizzat Hz. Peygamber döneminde başlamıştır; Mekke döneminde Hz. Peygamber kendisine iman edenleri ilk önce gizli olarak *Daru'l-Erkam*'da eğitmiş ve bu merkezde eğittiği Mus'ab b. Umeyr'i (ö. 3/625) birinci Akabe biatinden sonra din eğitim için Medine'ye göndermiştir.⁵ Ancak Mekke döneminde inen sure ve ayetlerin çok az kısmı ahkâm ile ilgili idi, genel olarak bu dönemde inen ayetler inanç esaslarını ele almakta idi.

Medine döneminde ahkâm ayetlerinin inmesi ağırlık kazanınca Hz. Peygamber (s.a.) de bir yandan bu ayetleri sözlü olarak açıklarken diğer taraftan da uygulaması ile sahabeye örnek olmuştur. Binaenaleyh Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra camileri, ibadetin yanı sıra birer ilim ve eğitim merkezi olarak kullanmıştır.⁶ Böylece din eğitimi ve öğretimi önce *Mescid-i Nebevî*'de başlamış, ardından mescidin bitişiğinde yapılan *Suffe* ile devam etmiştir.⁷

Hz. Peygamber döneminde insanlar sorunlarını Hz. Peygamber'in kendisine başvurmak suretiyle çözüme kavuştururdu. Böylece Hz. Peygamber hem fıkıh ilmini öğretmiş⁸ hem de insanları fıkıh öğrenmeye teşvik etmiştir.⁹

Hz. Peygamber'in tedrisatından geçen ashab içinde de birçok fıkıh âlimi yetişmiştir. Nitekim yedisi muksirûn (kayda değer sayıda fetva vermiş olanlar), on üçü mütevassitûn (verdikleri fetva sayısı birinci gruba nispeten orta seviyede olanlar)

¹ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî (ö. 393/1002), *es-Sihâh*, 4. bs., I-VI, Dâru'l-İlim li'l-melâin, Beyrut 1990, VI, 93.

² İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1312), *Lisanu'l-Arab*, 3. bs., I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut 1414/1993, XIII, 522.

³ Zemaşşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmud b. Muhammed, (ö. 538/1144/), *Esâsu'l-Belaga*, (thk. Muhammed Basil Üyünü's-sûd) 1. bs., I-II, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998, II, 32.

⁴ الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, (thk. İbrâhim Ebyârî), 1. bs., Dârü'l-kitabi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985, s. 216.

⁵ İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Humeyrî (ö. 213/828), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (thk. Tâhâ Abdurreuf Sa'd), 1. bs., I-VI, Daru'l-Cil, Beyrut 1411/1991, II, 281.

⁶ Bouamrane, Chikh, “İslam tarihinde eğitim-öğretim kurumları”, (Çev. Nesimi Yazıcı), *AÜİFD*, 279-285, cilt: XXX, s. 281; Varol, M. Bahaüddin, “Hulefâ-i Raşidin Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”, *SÜİFD*, sy: 9, yıl 2000, s.482.

⁷ Kettânî, Muhammed Abdülhay, *Nizâmü'l-Hukûmeti'n-Nebeviyye el-Müsemmâ et-Terâbitü'l-İdâriyye*, (thk. Abdullah el-Halidi), 2. bs., I-II, Daru'l-Erkam, Beyrut-Lübnan ts., I, 364.

⁸ Varol, “Hulefâ-i Raşidin Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”, s. 491.

⁹ Bk. Kettânî, *Nizamü'l-Hukûmeti'n-Nebeviyye*, I, 103-104.

ve gerisi mukallilûn (fetva sayısı bir, iki gibi az sayıda olanlar) olmak üzere yaklaşık yüz otuz sahabe'nin fetva verdiği tespit edilmiştir.¹⁰

Hız. Peygamber'in camilerde başlattığı eğitim Emevîler döneminde de devam etmiştir.¹¹ O dönem ve sonrasında camilerde fıkıh dersi veren ve en çok tanınan âlimler arasında Basra'da Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Küfe'de Ebû Hanife (ö. 150/767), Medine'de Malik b. Enes (ö. 179/795), Kahire'de Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), Kayrevan'da Sahnûn (ö. 240/854), Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Kurtuba'da İbn Rüşd el-Ced (ö. 520/1126) sayılabilir.¹²

Futûhat ve tebliğler neticesinde İslam dininin Afganistan'a yayılmasıyla birlikte bu bölgede de fıkıh öğretimi başlamıştır. İlk dönemlerde birçok sahabî ve tabiîn mezkûr coğrafyaya gönderilmiş, daha sonra bölge halkından fıkıh, hadis, tefsir, kelam, tasavvuf, felsefe vs. alanında dünyaca meşhur âlimler yetişmiştir.¹³ Neticede söz konusu bölgeler, genel olarak dini ilimlerle¹⁴ ve özel olarak da fıkıh ilmi ve fukahasıyla şöret bulmuştur.¹⁵ Özellikle Belh, Gazne ve Herat birer ilim merkezi haline gelmiş ve buralardaki camilerde ilim halkaları oluşmuş ve çeşitli alanlarda birçok âlim yetişmiştir.¹⁶ Nitekim Abbasiler döneminde sadece Belh'te 1848 mescit, 400 medrese ve 1200 müftünün var olduğu rivayet edilmektedir.¹⁷ Bunun için Belh şehrine *Kubbetü'l-İslam*,¹⁸ *Daru'l-fekâhe*¹⁹ ve *Daru'l-fıkıh* gibi adlar verilmiştir. Öyle ki o dönemlerde Belh'in her köyünde cami, müftü, kadı ve müderris bulunduğu ifade edilmektedir.²⁰

Bu bölgelerde birçok fakih mescit ve camilerde halkalar oluşturarak insanlara fıkıh dersi vermiştir. Günümüzde Afganistan sınırları içerisinde yer alan Belh, He-

¹⁰ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350), *İlamü'l-Muvakiin an Rabbi'l-âlemîn*, 1. bs., I-V, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1411/1991, I, 10.

¹¹ Sümeyye, *et-Ta'lim fi'l-Şam fi'l-asrî'l-Emevî*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Ümmü'l-kurâ, Suudi Arabistan 2007, s. 69.

¹² Bouamrane, "İslam tarihinde eğitim-öğretim kurumları", s. 282.

¹³ Bu bölgelerde yetişen alimlerle ilgili detaylı bilgi için bk. el-Müderres, Abdullatif, Muhammed Mahrus, *Meşâihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ inferedu bihi mine'l-mesaili'l-fikhiyye*, Daru'l-Arabiyye, Bağdad 1979, I, 49-112.

¹⁴ Halilî, Ebu Ya'la, Halil b. Abdillâh b. İbrahim b. Halil (ö. 446/1054), *el-İrşad fi ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, (thk. Muhammed İdris Omer İdris), 1. bs., I-III, Mektebetu'r-rüşd, Riyad 1409/1989, II, 802.

¹⁵ Makdisî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö.), *Ehsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlim*, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1411/1991, s. 294.

¹⁶ İstahrî, İbrahim b. Muhammed el-Farisî (ö. 346/957), *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Daru Sâdir, Beyrut 2004, s. 265; Hamevî, Ebu Abdillâh Ya'kut b. Abdillâh er-Rumî, (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, 2. bs., I-VII, Daru Sâdir, Beyrut 1995, I, 480, IV, 201, V, 396-397; İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb*, Dâru Sâdir, Beyrut 1400/1980, I, 172, II, 380, III, 386.

¹⁷ Vaiz-i Belhî, Ebu Bekr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed b. Davud (ö. h. 7. asır) *Fezâil-u Belh*, (Far. Çev. Abdullâh Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî Belhî, Tashih ve haşiye, Abduhay Habibî), 1. bs., Cengelek, Tehran İran 1388 hş./2009 m., s. 21.

¹⁸ el-Müderres, *Meşâihu Belh*, I, 32.

¹⁹ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-u Belh*, s. 29.

²⁰ el-Müderres, *Meşâihu Belh*, I, 35.

rat'ta ve diğer şehirlerdeki mescit ve camilerde tarihi süreçte halkalar halinde ilim öğretiminin devam ettiği nakledilmiştir.²¹ Bu halkalarda en fazla öğrenciye sahip olanlar da fakihler olmuştur.²²

Mescitlerden bağımsız olarak ilk defa 295/907 yılından önce Buhara'da Samaniler (875-999) tarafından yapıldığı rivayet edilen²³ medreseler, daha sonra Afganistan bölgesinde de yaygınlaşmıştır. Yine Büyük Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk (ö. 485/1092) tarafından kurulduğu için kendisine nispetle Nizamiye ismiyle anılan medreselerden²⁴ de bu bölge nasipsiz kalmamış; Herat, Belh gibi şehirlerde bu medreseler kurulmuştur.²⁵ Yine Gazneli Sultan Mahmut (ö. 421/1030) döneminde Gazne'de elliden fazla medresenin devlet tarafından, bir o kadarının da halk tarafından yapıldığı rivayet edilmektedir.²⁶ Herat'ta da hicri VII. asırdan önce 359 medrese ve tekke bulunmaktaydı.²⁷

İlim ve âlimlere çok değer veren Gurlular (1000-1215) döneminde de medreselerdeki eğitim faaliyeti devam etmiştir.²⁸ Gazne, Belh, Herat, Buhara'da medreseler kurulmuştur.²⁹ Bunların en meşhurları olarak Kerramiye mezhebine ait *Afşin medresesi* ve Fahrüddin Razi'nin (ö. 606/1209) de hocalık yaptığı *Giyasiye Medresesi* örnek olarak gösterilebilir.³⁰ Bu dönemde her mezhep için ayrı medreselerin kurulduğu da rivayetler içinde yer almaktadır.³¹

Aynı şekilde Timurlular dönemine (1370-1507) gelindiğinde de mezkûr coğrafyaya medreseler ve *Daru'l-huffazlar* kurulmuştur. Gevher Şad Ağa Medresesi, Daru'l-huffaz ve Medrese-i İhlâsiyye bunların en meşhur olanlarıdır.³² Bütün bu medreselerde fıkıh öğretimi de yer almıştır.

²¹ İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 265.

²² İmâdî, Muhammed Hasan Abdülkerim, *Horâsân fî asrî'l-Gaznevî*, Müessesetü Hammâde li'l-hademât ve'd-dirasâti'l-camiyye ve darü'l-Kindî li'n-neşr-i ve't-tevdî, byy. ts. s. 256.

²³ İman, bt. Suûd b. Hayşân el-Kurşî, *el-Hayatü'l-İlmiyye fî Belh hilale'l-fitretî (205-617/820-1220)*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Camia'tü Ümmi'l-kurâ, Suûdi Arabistan 1434/ 2013, s. 213.

²⁴ Acar, Abdurrahman, "Selçuklu Medreseleri ve İslam Kültür ve Medeniyetine Kazandıkları", Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, (31.05-01.06 2007), İsparta, s. 352.

²⁵ Wensinck, A.J., Mescid, *İA*, cilt: 8. 3. bs., İstanbul, MEB, 1973, s. 51-52.

²⁶ İman, *el-Hayatü'l-İlmiyye fî Belh*, s. 216.

²⁷ Sa'îdî, Alican, "Ber-resî-yi vaz'iyet-i ictimâ'î-yi Gaznî-yi asr-ı Gaznevîyân", Gaznî bister-i temeddün-i şark-ı İslamî, Mecmû'a mekâlât, İntişarat-ı İrfan, Tehran 1393 hş./2014, IV, 27.

²⁸ Cüzcanî, Ebu Amr Minhacüddin Osman b. Siracüddin (ö. 660/1262), *Tabakât-i Nasirî* (tashih, karşılaştırma, tahşiye ve ta'lik, Abdulhay Habibi), 2. bs., I-II, Poheni Matbaa, Kabil, 1964, I, 387-388.

²⁹ Mahmud, Şah Mahmud, "Medâris ve Merâkiz-i Amozîşî-yi Devre-i Gürîyan", (Derleyen, Faryabi Poya), İrfan 6. Sayının Eki, 1986, s. 37

³⁰ Mahmud, "Medaris ve Merâkiz-i Amozîşî-yi Devre-i Gürîyan", s. 39. Gurlular dönemindeki din eğitim ve öğretimi merkezleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Mahmud, "Medaris ve Merâkiz-i Amozîşî-yi Devre-i Gürîyan", s. 35-45.

³¹ Cüzcanî, *Tabakât-i Nasirî*, I, 362.

³² Sedikî, Celaluddin, "Merakiz-i Amozîş ve Perverîş-i ahd-i Timuriyan", (Derleyen, Faryabi Poya), İrfan 6. Sayının Eki, 1986, s. 51. Bu dönemde din eğitimi merkezleri hakkında detaylı bilgi için bk. Sedikî, "Merâkiz-i Amozîş ve Perverîş-i ahd-i Timuriyan", s. 46-73.

Afganistan'ın kuruluşundan (1747) sonraki sürece baktığımızda, bu dönemde de geleneksel/klasik yöntemlerle fıkıh öğretimi devam etmiş, ayrıca çağının gereklerine uygun olarak açılan resmi devlet okullarında da fıkıh dersine yer verilmiştir.

Afgan emiri Emir Abdurrahman Han döneminde (1880-1901) devlet eliyle, ilk kuruluşunda isimleri *Beytü'l-ulûm* ve *Beytu'l-kurrâ* olan ve günümüzde *Daru'l-ulûm-i Arabî-yi Kâbul* ve *Dâru'l-huffâz-ı Âlî-yi Merkezî-yi Kâbul* adını alan iki modern okul kurulmuştur.³³

1946 yılında kurulan ve Afganistan'ın ilk üniversitesi olan Kabil Üniversitesi'nin³⁴ bünyesinde 1951 yılında ilk şer'iyât (شرعیات) fakültesi kurulmuştur.³⁵ Bu dönemde fetva mercii olarak da 20 âlimden oluşan "Cem'iyetü'l-ulemâ" adlı bir kurum tesis edilmiştir. Bu kurumun amacı farklı fetvaların ortaya çıkmaması ve aynı zamanda diğer İslam dünyasındaki âlimler ile irtibat halinde olma ve diğer dillerden bazı kitapların çevrilmesi olarak belirtilmiştir.³⁶

Afganistan'da Komünistlerin iktidarda olduğu dönemde (1978-1992) din derslerinin azaltılıp yerine siyaset bilimlerine ağırlık verilmesine rağmen, medreseler tamamiyle kapatılmamış, hatta bazı yeni medreseler de açılmıştır.³⁷ Mesela 1988 yılında Başkent Kabil'de İslamî İlimler Üniversitesi³⁸ ve 1989 yılında da kızlar için medrese kurulmuştur.³⁹ 1990 yılına geldiğinde ülke çapında 12 medrese ve 11 *Daru'l-Huffaz* olmak üzere toplam 23 dinî medrese bulunmaktaydı.⁴⁰

Afganistan'daki savaş döneminde Pakistan ve İran'a kaçan yaklaşık 5 milyon Afgan mülteci de buldukları ülkelerde öğrenim görmeye devam etmiştir. Ancak Afgan mültecilerin çoğunluğu, imkânsızlıktan dolayı hem ders hem de barınma yeri sağlayan ve hayırsever insanlar tarafından desteklenen dini medreselere akın etmişlerdir. Bu süreçte gerek Afganistan'da gerekse Pakistan'da olsun dini medreselerde fıkıh dersleri, derslerin ağırlık merkezini oluşturmuştur.

Sünnilere göre azınlıkta olan ve Afgan nüfusunun yaklaşık %15'ini teşkil eden Caferilere gelecek olursak bunlar cami, mescit ve özel medreselerde kendi klasiklerini okumaya devam etmekle birlikte İran'a gidip Caferî fıkıh eğitimi de almaktadırlar.

³³ Sehîm Kârîzâde, Abdullatîf, "Tarihçe-i Evvelîn Dâru'l-huffâz Der Kişver-i Aiz", *İrfan*, sy: 1, yıl: 2012, s. 20.

³⁴ Kurul, *Meârif-i Afganistan der Pencâh Sâl-ı Ahîr*, Şube-i Tabaa'ti-yi Müdriyet-i Umûmî-yi Neşerâti Pühentûn-i Kabul, Kabil 1968, s. 48-49.

³⁵ Bk. Kurul, *Meârif-i Afganistan*, s. 71-72.

³⁶ "Müessisât-i Cedîd-i Asr-ı Nadişâhî" *Salname-i Mecelle-i Kabul*, sy: 1, Yıl 1932, s. 107.

³⁷ Kâmgâr, Cemilurrahman, *Tarih-i Maarif-i Afganistan*, İntişarat-i Meyvend, Kabil 1429/2008, s. 100.

³⁸ Endişmend, Muhammed İkrâm, *Meârif-i Asrî-yi Afganistan (1903-2010)*, İntişarat-i Meyvend, Kabil-Afganistan 2011, s. 169.

³⁹ Endişmend, *Meârif-i Asrî-yi Afganistan*, s. 177.

⁴⁰ "Guzariş-i Faaliyet-hâ-yi Vizaret-hânehâ ve Müessisât Tayı Sal-ı 1369" *De Afganistan Kalanay*, sy: 56, 1990, s. 442.

dırlar. Önceleri Afganistan'da Caferi mezhebi resmi olarak tanınmadığı için mezkur mezhebe ait din dersleri müfredata dahil edilmemiştir. Afganistan'ın 2004 tarihli yeni anayasasında Hanefi mezhebi yanında Caferi mezhebinin de ülkenin resmi bir mezhebi olarak tanınmasıyla birlikte⁴¹ anayasanın 45. maddesine istinaden 2008 yılından itibaren Caferi fıkhı ilk, orta ve lise okullarında ders müfredatına dâhil edilmiş,⁴² ayrıca söz konusu anayasanın 131. maddesine istinaden de Caferi mezhebine göre 2009 yılında *Kânun-i Ahvâl-i Şahsiyye-yi Ehl-i Teşeyyu*⁴³ adlı bir kanun çıkarılmıştır.

İslam fıkhının teşekkül etme ve yayılma sürecinde Belhli, Heratlı Gazneli ve Kâbilli pek çok alim yetişmiştir. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamamız mümkündür. Belh'te Mukatil b. Hayyan (ö. 135/752),⁴⁴ Ebû Ubeydullah b. İsmail (ö. 140/757),⁴⁵ Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767),⁴⁶ Ömer b. Meymun er-Remmah el-Belhî (ö. 161/778),⁴⁷ Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810),⁴⁸ Ebû Mutî' el-Belhî (ö.199/814): Ebû Mutî' Hakem b. Abdillâh b. Mesleme el-Belhî,⁴⁹ Ebû Muaz Halid=Haris b. Süleyman (ö. 199/ 814),⁵⁰ Ebû'l-Kasim el-Belhî (ö.190/806),⁵¹ Ebû Amr el-Belhî (ö. 199/815),⁵² Halef b. Eyyub (ö. 205/820),⁵³ Ussam b. Yusuf Ebû Âsmet el-Belhî (ö. 210/825),⁵⁴ Ebû İshak İbrahim b. Yusuf b. Meymun el-Bahilî el-Belhî⁵⁵ (ö. 239-

⁴¹ Bundan önceki Afgan anayasalarında yer verilen, "Afganistan'ın resmi mezhebi Hanefiliktir" ifadesine bu anayasada yer verilmeyerek Caferi mezhebi de resmi bir mezhep olarak tanınmıştır.

⁴² Adil Merdiye, Şest milyon kitab-ı cedid beray-ı Afganistan: http://www.bbc.co.uk/persian/afghanistan/story/2008/06/080625_a-afghan-text-books.shtml (et. 21.01.2016)

⁴³ Bu kanunla birlikte Afganistan tarihinde ilk defa Hanefi fıkhına göre hazırlanan medeni kanununun yanında Caferi fıkhına dayalı bir medeni kanunu da yürürlüğe geçmiştir.

⁴⁴ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-u Belh*, s. 73-94.

⁴⁵ el-Müderriş, *Meşâih-u Belh*, I, 83.

⁴⁶ Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XVIII, Dâru'l-hadis, Kahire 1427/2006, VII, 201; İbn Âdî, Ebû Ahmed Abdullah (ö. 365/976), *el-Kâmil fi duâfâi'r-ricâi*, (thk. Yahya Muhtar Gazavî), 3. bs., I-VII, Dâru'l-fikir, Beyrut 1409/1998, VI, 435; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201), *ed-Duâfâ ve'l-metrükîn*, (thk. Abdullah el-Kadî), 1. bs., I-III, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1406/1986, III, 136; Kehhale, Ömer Rıza (ö. 1408/1987), *Mu'cemu'l-müellifin*, Mektebetu'l-Musenâna, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts, XII, 317.

⁴⁷ Bağdâdî, el-Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed Ebû Bekir el-Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd* (thk. Beşşar Avâd Ma'rûf), 1. bs., I-XVI, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002, XI, 182; Vâiz-i Belhî, *Fezâil-u Belh*, s. 126-127, Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, I-II, (Nşr: Mir Muhammed Kitaphane), Keraçî ts., I, 672.

⁴⁸ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-u Belh*, s. 131; Ziriklî, Hayrettin b. Mahmud b. Muhammed (ö. 1396/1976), *el-A'lâm*, 15. bs., I-VIII, Dârü'l-ilm li'l-melâin, byy. 2002, III, 171.

⁴⁹ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Münî' Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 230/845), *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, (thk. İhsan Abbâs), 1. bs., I-VIII, Dâru Sâdir, Beyrut 1968, VII, 374; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IX, 121.

⁵⁰ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-u Belh*, s. 142.

⁵¹ el-Muderris, *Meşâih-u Belh*, I, 30.

⁵² Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nubela*, IX, 310.

⁵³ Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nubela*, VIII, 210.

⁵⁴ Bağdâdî, el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, 287; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, VI, 282.

⁵⁵ Sem'ânî, Abdulkarim b. Muhammed b. Mensur et-Temimî (ö. 562/1166) *el-Ensâb*, (thk. Abdurrahman

241/853-855), Ebû Hamid, Ahmed b. Hadreveyh el-Belhî (ö.240/854),⁵⁶ Muhammed Malik el-Belhî (ö. 244/ 858),⁵⁷ Ahmed b. Abdillâh b. Ebi'l-Kasim el-Belhî (ö. 319/931),⁵⁸ Ahmed b. Asma Ebû'l-Kasim es-Saffâr (ö. 326/938),⁵⁹ Ebû Bekr el-İskaf (ö. 333/944),⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Fadl b. Abbas el-Belhî (ö. 419/1028),⁶¹ Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. Ebî Hanife Ebû Bekr ed-Dest-cerdî el-Fakîh (ö. 523/1129),⁶² Muhammed b. Ebi Bekr b. Ata el-Belhî (ö. 538-9/1143-44 civarında),⁶³ Muhammed b. Ömer b. Abdissamed b. Muhammed el-Belhî (ö. 552/1157),⁶⁴

Herat'ta İbrahim b. Tehman Başanî, el-Herevî, Mekki (ö.163/779),⁶⁵ Firat b. Nasr (ö. 236/851),⁶⁶ el-Fadl b. Yahya (ö. 443/1052),⁶⁷ Mensur b. İsmail el-Herevî (ö. 455/1063),⁶⁸ Muhammed b. İbrahim el-Herevî (ö. 466/1074),⁶⁹ Sâid b. Seyyâr

→ →

b. Yahya el-Muallimi el-Yemânî vd), 1. bs., Haydarâbâd 1382/1962, XII, 44.

⁵⁶ Sülemlî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed (ö. 412/1021), *Tabakatü's-sufiyye*, (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), 1. bs., Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998, s. 95.

⁵⁷ Vaiz-i Belhî, *Fezâil-u Belh*, s. 246.

⁵⁸ Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn (İzâhu'l-meknûn ve Hidâyetü'l-ârifin* ile birlikte), I-VI, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat 1941, II, 1220

⁵⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 78; İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Nezhetü'l-elbâb fi'l-elkâb* (thk. Abdulaziz Muhammed bi Salih es-Sedirî), 1. bs., I-II, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1409/1989, I, 209; Temîmî, Takiyyuddîn b. Abdulkâdir el-Gazzî el-Misrî (ö. 1010/1601), *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv), I-IV, Dârü'l-kütüb, Kahire, 1390/1970, I, 454.

⁶⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 28, 239; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 569; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, VIII, 232-233; Leknevî, Ebû'l-hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdülhalim (ö. 1886 m.) *el-Fevâidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, Darü'l-ma'rife, Beyrut-Lübnan ts., s. 160.

⁶¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 111; İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1200), *el-Müntezam fi tarihî'l-ümemi ve'l-mülük*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata), 1. bs., XIX, Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1412/1992, XI, 116; İman *el-Hayatü'l-ilmîyye fi Belh*, s. 241.

⁶² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 94.

⁶³ Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mensur et-Temîmî (ö. 562/1166) *el-Müntehab min mu'cem-i şuyûhi's-Semânî*, (thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkadir), 1.bs., Dârü alemi'l-kütüb, Riyad 1417/1996, I, 1659; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 35.

⁶⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 101. Belh fakihleri hakkında detaylı bilgi için bk. el-Muderris, *Meşâihu Belh*, I, 83-97 el-Muderris, Belhli 72 fıkıh alimini tezinde detaylı olarak anlatmıştır. Ayrıca bk. İman, *el-Hayatü'l-ilmîyye fi Belh*, s. 248-256.

⁶⁵ Tüneki, Mahmud Hasan (ö. 1366/1947 civarında), *Mu'cemu'l-musannifin*, Matbaa Weznkoğaraf Tabbare Beyrut 344/1926, III, 196-197; Habibi, Abdulhay (ö. 1984), *Tarih-i Afganistan ba'd az İslâm*, İn-tişârât-ı Efsûn, İnan 2002, s. 802.

⁶⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 405; İbn Kutluboğa, Ebû'l-Feda Zeynuddîn Kasim b. Kutluboğa es-Sudûnî (ö. 879/1474), *es-Sukât mimmen lem yeka' fi-kütübî's-sitte*, (thk., Şadi b. Muhammed b. Salim Âl-ı Nu'man), 1. bs., Merkezü'n-Nu'man, San'a 1432/2011, VII, 499.

⁶⁷ Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed et-Temîmî (ö. 562/1162), *et-Tecbir fi Mu'cemi'l-Kebîr*, (thk. Münire Nâci Salim), I-II, Riyâsetu Divânî'l-Evkâf, Bağdat 1395/1975, II, 21-23; İbn Âsâkir, Ebû'l-Kasim Ali b. el-Hüseyn b. Hibetullah (ö. 571/1176), *Tarihü Medinet-i Dimaşk ve zikr-i fadliha min halliha mine'l-emâsil*, (thk. Amr b. Ğurame el-Amrevî), I-LXXX, Dârü'l-fikr, Beyrut 1415/1995, XLIV, 177, LXII, 11; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 408.

⁶⁸ Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (ö. 748/1348), *Tarihü'l-İslâm ve feyatü'l-meşâhiri ve'l-a'lam*, (thk. Ömer Abdusselam et-Tedmerî), 2. bs., I-LII, Dârü'l-kitabî'l-Arabî, Beyrut 1413/1993, XXX, 390; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 182.

⁶⁹ Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, XXXI, 214; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 3.

(ö. 494/1101),⁷⁰ Muhammed b. Nasr el-Herevî (ö. 518/1125),⁷¹ Abdülmeccid b. İsmail el-Herevî (ö. 537/1143),⁷² Muhammed b. Ömer el-Herevî (ö. 564/1169),⁷³ Nasr b. Seyyâr el-Herevî (ö. 572/1177),⁷⁴ Molla Miskîn el-Herevî (ö. 954/1547),⁷⁵ ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1606),⁷⁶

Gazne'de Gazneli hükümdarı Mahmud b. Sebük Tegin Mahmud-ı Gaznevî (ö. 421/1030),⁷⁷ Abdürrab el-Gaznevî (ö. 500/ 1107),⁷⁸ İsmail el-Lemgânî (ö. 536/1142),⁷⁹ Ahimşâz b. Abdisselam el-Gaznevî (ö. 552/1158),⁸⁰ Muhammed b. Abdirrahman el-Lemgânî (ö. 554/1159),⁸¹ Muhammed el-Hûranî (ö. 564/1169),⁸² Nasrullah b. Abdirrahman el-Lemgânî (ö. 575/1180),⁸³ Gâfî b. İbrahim el-Gaznevî (ö. 582/1187),⁸⁴ Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö. 593/1197),⁸⁵ Muhammed el-Gaznevî (ö. 599/1202),⁸⁶ Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö. 600/1204 civa-

⁷⁰ Zehebî, *Siyeru A'lami'n-nübelâ*, XIV, 190.

⁷¹ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XXXV, 428; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 137-138.

⁷² İbn Âsâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hüseyn b. Hibetullah (ö. 571/1176), *Tarihu Dimaşk*, (thk. Amr b. Ğurame el-Amrevî), I-LXXX, Dârü'l-fikr, Beyrut 1415/1995, XXXVI, 472-473; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 329. İbn Âsâkir vefat tarihini hicri 538, Kureşî ise 578 olarak yazmıştır.

⁷³ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XXXIX, 211-212; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 105.

⁷⁴ Sem'anî, *et-Teccir fi Mu'cemi'l-Kebîr*, II, 340; *el-Müntehab min mu'cem-i şuyûhi's-Semânî*, s. 1789; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 195.

⁷⁵ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 224; Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 237; Bağdadî, İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed b. Emin b. Mîr Selîm (ö. 1920), *Hedîyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsarü'l-musannifîn*, I-II, Dârü'l-ihyâ'it-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., II, 242; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn*, XI, 123.

⁷⁶ Zirikli, *el-A'lâm*, V, 12-13; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn*, VII, 100. Belh fakihlerin tamamı için detaylı bilgi için bk. el-Muderris, *Meşâih-u Belh*, I, 83-97.

⁷⁷ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 426; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 157; Brockelmann, Carl, *Tarihu'l-edebe'l-Arabî*, (çev. Abdulhalim en-Neccâr), 5. bs., I-VI, Dârü'l-meârif, Mısır ts., VI, 286; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 157.

⁷⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 299; İbn Kutluboğa, Ebû'l-Feda Zeynuddîn Kasım b. Kutluboğa es-Sudûnî (ö. 879/1474), *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1. bs., Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1413/1992, s. 194; Temimî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, IV, 278; Riyâzizâde, Abdullatif b. Muhammed, *Esmâu'l-kütüb el-mutemmim li Keşfi'z-zunûn* (thk. Muhammed et-Tunci), Dârü'l-fikr, Dimaşk 1403/1983, s. 291; Bağdadî, İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 511.

⁷⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 153.

⁸⁰ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XXXVIII, 339; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 135; Temimî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, II, 141-142.

⁸¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 77.

⁸² İbn Âsâkir, *Tarihu Dimaşk*, LVI, 319; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 147.

⁸³ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XL, 190-191; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 197.

⁸⁴ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XII, 1172; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 403-404; İbn Kutluboğa, *Tacü't-terâcim*, s. 228; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn*, VIII, 37.

⁸⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 120-121; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 104, et-Temimî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 89-90; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1802; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn*, II, 156; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 40.

⁸⁶ Bağdadî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdîganî (ö. 629/1232), *et-Takyîd fi ma'rifeti rüvâtî's-sünen ve'l-mesânîd* (thk. Kemal Yusuf el-Hüt), 1. bs., Dârü'l-kütüb'il-ilmîyye, Beyrut 1408/1988, s. 127; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XLII, 416; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 147; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî (ö. 748/1348), *Marifetü'l-kurrâ'i-kibâr a'la't-tabakât-ı ve'l-a'sâr* (thk. Beşşar, Avâd, Şuayb el-Arnâvut, Salih Mehdî Abbas), 1. bs., I-II, Müessisetü'r-rişale, Beyrut 1404/1984, II, 579; İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf (ö. 833/1430), *Gyetün-nihaâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 1. bs., I-III, Mektebetü İbn Teymiyye, by., 1351/1933, II, 286; Süyûtî, Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî (ö. 911/1505), *Hüsnü'l-muhadara fi târih-i Mısır ve'l-Kahire* (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), 1. bs., →→

rında),⁸⁷ Abdüsselam el-Lemğânî (ö. 605/1209),⁸⁸ Yusuf b. İsmail el-Lemğânî (ö. 606/1210),⁸⁹ Hüseyin el-Lemğânî (doğum tarihi 573/1178),⁹⁰ Abdulmelik b. Abdisselam el-Lemğânî (ö. 648/1250),⁹¹ Abdurrahman b. Abdisselam el-Lemğânî (ö. 649/1252) ve⁹² Ömer b. İshak el-Gaznevî (ö. 773/1372),⁹³

Kabil'de Ebû Abdillâh Mekhul b. Şehrab b. Şazel el-Hüzelî eş-Şâmî ed-Dimaşkî el-Kabulî, (ö. 112/730),⁹⁴ Ebû Abdillâh Nafî' (ö. 120/735),⁹⁵ İmam Ebû Hanife (ö.150/ 767) ve Ali b Mücahid b. Müslim el-Kabulî er-Razî⁹⁶ (ö. hicri 180'den sonra) gibi âlimler yetişmiştir.

Ebû Süleyman b. Musa el-Cüzcânî (ö. 280/893'den sonra)⁹⁷ Ebû'l-Feth el-Velvâlicî (ö. 540/1146)⁹⁸ ve Ebû'l-Muzaffer İsmail b. Adî (ö. 540/1146)⁹⁹ gibi Afganistan'ın diğer bölgelerine mensup olan birçok fıkıh âlimi de yetişmiştir. Son olarak İmam Ebû Hanife her ne kadar Kûfe'de doğmuşsa¹⁰⁰ da dedesi ve babasının

→ →

I-II, Darü İhyai'l-kütübî'l-Arabî, Mısır 1387/1967, I, 498.

⁸⁷ Katip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 627; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, II, 166.

⁸⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 315.

⁸⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 225-226.

⁹⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 301-302; Temimî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, III, 169-170.

⁹¹ Sem'ani, *el-Ensâb*, XI, 222; İbnu'l-Esir, *el-Lübâb*, III, 362; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 330-331.

⁹² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 301-302; Temimî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, IV, 286-287.

⁹³ İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *ed-Dürrerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine* (thk. Muhammed Abdulmuîn Dan), 2. bs., I-IV, nşr. Meclis-ü dâireti'l-meârifî'l-Osmaniyye, Saydarâbâd-Hindistan 1392/1972, IV, 182; İbn Hacer, *İnbâ'u'l-gumr bi-ebnâi'l-umr fi't-târih* (thk. Muhammed Abdulmuîd Han), Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1406/1986, I, 29; İbn Kutluboğa, *Tacü't-terâcim*, s. 223; Katip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 950; Bağdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 782; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 470; II, 184; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s.148-149.

⁹⁴ Nevevî, Ebû Zekerîya Muhâiddîn Yahya b. Şeref ed-Dimaşkî (ö. 676/1277), *Tezhibu'l-esmâ ve'l-lügat*, I-IV, idâretu't-tibâatü'l-Münire ts., II, 113; İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu eb-nâr'z-zeman*, (thk. İhsan Abbâs), 1. bs., Dâru Sâdir, Beyrut 1994, II, 280-281; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (ö. 748/1348), *Tezkiretü'l-huffâz (Zeyli ile birlikte)*, 1. bs., I-IX, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998, I, 82; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 284.

⁹⁵ Zehebî, *Siyeru A'lami'n-nübelâ*, V, 99; Anonim, *Târih-i Sîstân*, (thk. Melikü'ş-şuarâ Bahar), nş. Kelâle Hâver, Tahran 1314 hş/1935 m., s. 85; Tunikî, *Mu'cemu'l-musannifin*, II,6.

⁹⁶ Razî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hatim Muhammed b. İdrîs b. Münzir et-Temimî (ö. 327/939) *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 1. bs., Matbaatü Meclis-i Dâireti'l-meârif el-Osmaniyye, Haydarabad 1271/1952, VI, 205; Bağdâdî, el-Hatib, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 592; Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebû'l-Haccac (ö. 742/1341), *Tezhibu'l-kemâl*, (th. Başşar Âvvâd Ma'ruf), 1. bs., I-XXXV, Müessisetü'r-risale, Beyrut 1400/1980, XXI, 117-119; İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tezhibu't-tehzib*, 1. bs., I-XII, Matbaatü Dâireti'l-meârifî'n-Nizamiyye, Hindistan 1326/1908, XXII, 377; İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisanu'l-mizân*, 3. bs., I-XII, (thk. Dâireti'l-marifî'n-Nizamiyye Hindistan), Beyrut 1406/1986, VII, 313,326; Tunikî, *Mu'cemu'l-musannifin*, II, 74.

⁹⁷ Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, III, 257; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 323.

⁹⁸ Riyâzîzâde, *Esmau'l-kütüb el-mutemmim li Keşfü'z-zunûn*, s. 238; Zirikli, *el-A'lâm*, I, 294, III, 353; Sem'ani, *et-Tecbîr*, I, 445; İbn Kutluboğa, *Tacü't-terâcim*, s. 188.

⁹⁹ Semânî, *el-Ensâb*, XIII, 322; İbnu'l-Esir, *el-Lübâb*, III, 362; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 155-156; Temimî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, II, 196-197.

¹⁰⁰ Ebû Zehre, Muhammed (ö. 1974), *Ebû Hanife*, 2. bs., Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1369/1947, s. 15-16; Ğavci, Vehbi Süleyman, *Ebû Hanife en-Nu'man*, 6. bs., Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1420/1999, s. 47.

bu bölgeden olması sebebiyle kendisi de Kabil'e nispet edilmiştir.¹⁰¹

GÜNÜMÜZDE AFGANİSTAN'DA FIKIH ÖĞRETİMİ

Günümüzde Afganistan'daki fıkıh eğitimine baktığımızda pek çok diğer İslam ülkelerinde karşılaşılabileceğimiz şekliyle resmî ve gayr-ı resmî faaliyetlerin olduğunu söyleyebiliriz. Bu faaliyetlerin sürdürülebilmesi için kurulan eğitim müesseseleri ve okutulan ders müfredatı da haliyle çeşitlilik arz etmektedir. Daha anlaşılır bir tasnifleme sunması açısından öncelikle resmi olmayan faaliyetlere, ardından resmi olan sisteme göz atmak faydalı olacaktır.

A. GAYRI RESMİ (YAYGIN EĞİTİMDE) FIKIH ÖĞRETİMİ

1. Klasik Medreselerde Fıkıh Öğretimi

Afganistan'da devlete bağlı resmi eğitim kurumları olduğu gibi gayrı resmi medreseler de bulunmaktadır. Bu medreselerin ders müfredatı Hindistan'daki Daru'l-Ulûm-i Diyoend Medresesinin ders müfredatına dayanmaktadır. Pakistan ve Afganistan'da hemen hemen aynı metotla takip edilen söz konusu klasik medreselerin bazılarında sınıf sistemi bulunup eğitim süresi 8 yıllıkken, bazılarında sınıf sistemi bulunmamaktadır. Sınıf sistemi bulunan ve bulunmayan medreselerin her ikisinde de genel olarak sarf, nahiv, mantık, akaid, hadis, hadis usulü, felsefe, tefsir ve belagatin yanı sıra aşağıdaki fıkıh usulü, fıkıh ve feraiz kitapları okutulmaktadır:

Fıkıh Kitapları: *Hulase-i Keydanî*,¹⁰² *Şurûtu's-salât*,¹⁰³ *Münyetü'l-musallî*,¹⁰⁴ *Muhtasar-ı Kudûri*,¹⁰⁵ *Kenzü'd-dekaik*,¹⁰⁶ *Muhtasaru'l-Vikâye*,¹⁰⁷ *Şerhu'l-Vikâye*¹⁰⁸

¹⁰¹ İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-a'yân*, V, 405; Tunîkî, *Mu'cemu'l-musannifîn*, II, 3, 5, 6; Brockelmann, Carl, *Tarihu'l-edebî'l-Arabî*, III, 235; Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali (ö. 436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1405/1985, s.15; Temimî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, I, 87.

¹⁰² Fazıl Keydânî ile meşhur olan Lutfullah Nesevî'nin hicri 9. yy. civarında ele aldığı namaz ile ilgili yazılan bir risaledir (Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn*, VIII, 156).

¹⁰³ Abdülmeccid b. Muharrem b. Ebi'l-Berekât es-Sivâsî'nin (ö. 1049/1640) namaz hükümlerini içeren küçük bir risaledir (Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1347).

¹⁰⁴ Hanefî âlimi Ebû Abdillâh Sedîdüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Kâşgarî'nin (ö. 705/1305), namaza dair yazdığı bir eserdir. bk. Katip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn an esamî'l-kütüb ve'l-fünûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat 1941, II, 1886; Kayapınar, Hüseyin, "Münyetü'l-musalî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2006, XXXII, 32-33.

¹⁰⁵ Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (ö. 428/1037)'nin eseri olup dört Hanefî metninin biridir. (Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1886).

¹⁰⁶ Ebû'l-Berkât Abdullâh b. Ahmed Hafızuddin en-Nesevî'nin (ö. 710/1310) eseri olup dört Hanefî metin kitapların biridir (Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1516).

¹⁰⁷ Sadrü's-şerîa es-sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tacü's-şerîa'nın (ö. 747/1346), dedesi Bürhânü's-şerîa'nın *Vikayetü'r-rivaye* adlı eserini ihtisar ederek hazırladığı bir eserdir (Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2020; Özen, Şükrü, "Sadrü's-şerîa", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2008, XXXV, 429).

¹⁰⁸ Sadrü's-şerîa es-sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tacü's-şerîa'nın (ö. 747/1346), dedesi Bürhânü's-şerîa'nın *Vikayetü'r-rivaye* adlı eserine yazdığı şerh kitabıdır (Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2020; Özen, Şükrü, "Sadrü's-şerîa", *DA*, İstanbul 2008, XXXV, 429).

ve *el-Hidaye*.¹⁰⁹

Fıkıh usûlü Kitapları: *Usûlü's-Şâşi*,¹¹⁰ *Nûru'l-envar*,¹¹¹ *Husami*,¹¹² *Müsellemü's-sübût*¹¹³ ve *et-Telvih ala't-Tevdîh*.¹¹⁴

Feraiz Kitapları: *el-Ferâizü's-Sirâciyye*,¹¹⁵ *Şerifiyye*.¹¹⁶

Afgan Milli Eğitim Bakanlığı yurt içi ve yurt dışı gayri resmi medreselerden mezun olanları seviye tespiti sınavına tabii tutmakta ve söz konusu sınavdan 100 üzerinden 60 puan alanlara resmi medreselerin lise diploması denkliği vermektedir. Afganistan Milli Eğitim Bakanlığı'nın tanımadığı yurt dışı medreselerinden alınan diplomalar ancak bu sınavı geçme şartıyla geçerli sayılmaktadır. Seviye tespit sınavı ve diploma değerlendirmesi Milli Eğitim Bakanlığı tarafından oluşturulan 7 kişilik bir heyet tarafından yapılmaktadır. Sorular Hanefi ve Caferi fıkıhına göre hazırlanmaktadır. Kurul üyelerinden en az birinin Caferi mezhebine mensup olması şarttır.¹¹⁷

2. Mescit ve Camilerde Fıkıh Öğretimi

Camii ve mescitler, İslam dininin Afganistan'da yayılışından günümüze kadar gerek resmi medrese ve okulların tesisinden önce gerek savaş dönemlerinde kesintisiz olarak devam eden tek eğitim yerleridir. Asırlarca birçok âlimin yetiştirildiği bu ilim yuvalarında, günümüzde de genel olarak din eğitimi ve öğretimi, özel olarak da fıkıh öğretimi devam etmektedir. Günümüzde Afganistan'da 160 bin mescit ve cami bulunmakta¹¹⁸ ve bunlar halen her bölgede tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat dersi verilen birer ilim merkezi olmaya devam etmektedir.

Camii ve mescitlerde görev yapan imamların çok az bir kısmına Hac ve Evkaf

¹⁰⁹ Ebü'l-Hasen Burhânüddin Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) kendi eseri olan *Bidâyetü'l-mübtedî*'nin şerhidir (Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2022; Kallek, Cengiz, "el-Hidaye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1998, XVII, 429).

¹¹⁰ Nizamuddin Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şâşi (ö. 344/955)'nin eseridir (Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 31; Özel, Ahmet, *Hanefî fıkıh alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 33).

¹¹¹ Molla Civen adıyla şöhret bulan Ahmed b. Ebi Said b. Abdillâh el-Leknevî'nin (ö.1130/1718) Menar üzerine yazdığı bir şerhtir. (Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 108-109).

¹¹² Hüsâmüddin Muhammed b. Muhammed Ömer el-Ahsikesî'nin (ö. 644/1246) eseridir.

¹¹³ İbn Abdîşşekûr el-Bihârî'in (ö. 1119/1707) fıkıh usûlü ile ilgili yazdığı bir eserdir (Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 283; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, VIII, 179).

¹¹⁴ Sa'düddin Mes'ud b. Fahriddin Ömer b. Bürhanüddin Abdullâh el-Herevî et-Teftazanî'nin (ö. 792/1390), *Telvih* üzerinde yazdığı bir şerhtir. (İbn Müflih, Muhammed b. Müflih b. Muhammed (ö. 763/1362), *Usûlü'l-fıkıh*, (thk. Fehd b. Muhammed es-Sedehan), 1. bs., I-IV, Mektebetü'l-Abîkân, byy. 1420/1999, IV, 1854).

¹¹⁵ Secävendî, Siracüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdırreşid'in (ö. 600/1204 civarında), telif ettiği bir feraiz kitabıdır (Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 27).

¹¹⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif el-Cürcanî'nin (ö. 816/1413), Secävendî'nin *el-Ferâizü's -Sirâciyye* üzerine yazdığı bir şerhtir.

¹¹⁷ Laiha-yı Erzyabî Esnâd-ı Ta'limî ve Tesbit-i Seviye-i Ulemâ-yı Dinî, Mecmu'â Levaih ve Tarzu'l-Amel-hâ-yı Meârif, 2012.

¹¹⁸ Hazret Nadiri, Bokhtî Haber, <http://www.bokhdinews.af/special-report/13302> (et. 21.01.2016).

Bakanlığı tarafından maaş verilmektedir. Maaş alamayan camii imamları ise özellikle kırsal kesimde görev yapanlar halk tarafından desteklenmektedir. Genelde camiinin bulunduğu bölgede yetişen ekin ne ise (mesela buğday, üzüm, pirinç, mısır vb.) ondan yıllık olarak imama belli bir miktar verilmektedir. Buna ilaveten fıtır sadakası da çoğunlukla imamlara verilir. Camiide çocuklara imamların verdiği eğitimden ise özellikle kırsal bölgelerde ayrıca bir ücret alınmamaktadır. Bu sebeple camilerdeki din eğitimi hiçbir zaman maddi açıdan bir sorunla karşılaşmamıştır. Her bir imam görev yaptığı camii ve mescide bağlı ailelerin çocuklarını okutmaktadır. İmamlar genelde kırsal bölgelerde yılın 12 ayında ve haftanın Cuma günleri hariç olmak üzere 6 gününde Kur'an-ı Kerim ile bazı dini kitapları okutmakta, kısa süre ve aşırı ezberletmekte, ilmihal ve zaruriyât-i diniyye dediğimiz bilgileri öğrencilere tek tek öğretmektedir. Öğrenciler küçük yaşlarda mescit ve camilere gidip önce *Kaide-i Bağdadî* den harf ve hareketleri öğrenir, ardından Kur'an-ı Kerim'i daha sonra da *Çehar Kitab*, *Penç-Kitab*, *Gülîstan* ve Hafız Şirazî'nin *Divânı* gibi Farsça kitapları okuduktan sonra fıkıh kitaplarını okumaya başlar. Fıkıh kitabı olarak da sırasıyla *Hulâsâ-yı Keydanî*, *Şurûtu's-salât*, *Münyetü'l-musalli*, *Kenzu'd-dekâik*, *Şerhu'l-vikaye* ve *el-Hidâye* okunur. Camiilerde verilen bu eğitimlerden kız çocukları da istifade eder. Kızlar genelde küçük yaşlarda camilere giderek Kur'an-ı Kerim'i öğrenirler, bunun yanında bazı sureleri ezberler ve inanç esaslarını, ilmihal bilgilerini de öğrenirler.

B. RESMÎ (ÖRGÜN) EĞİTİM KURUMLARINDA FIKIH ÖĞRETİMİ

1. LİSANS SEVİYESİNE KADAR FIKIH ÖĞRETİMİ

Afganistan'da üniversite öncesi resmi dini eğitim kurumları, *Millî Eğitim Bakanlığı*'na bağlı *Müessise-i Ta'limât-i İslamî* adlı kurumun çatısı altında *Medrese-i Sânevî*, *Daru'l-ulûm* ve *Daru'l-huffâz* olmak üzere üç birime ayrılmaktadır.¹¹⁹ Bunların ders müfredatının hazırlanması *Eğitim Bakanlığı* bünyesinde *Şura-yi Âlî-yi Ta'limât-i İslamî*'nin denetiminde gerçekleşmektedir.¹²⁰ Burada söz konusu eğitim kurumlarının her birinin yapısı ve ders müfredatının açıklanması, Afganistan'daki eğitim sürecinin anlaşılması için önem arz etmektedir.

a. Medreseler

Medreseler ilkökul, ortaokul ve liselerden oluşmaktadır. Afganistan'da lisans öncesi eğitim genel olarak 6+3+3 şeklinde düzenlenmiştir.

b. Dâru'l-ulûmlar

İlk Dâru'l-ulûm 1892 yılında Abdurrahman Han tarafından kurulan Daru'l-

¹¹⁹ Laiha-yı T'asis-i Müessisât-i Ta'limât-i İslamî, 2013, md. 3. Bent 1.

¹²⁰ Afganistan Millî Eğitim Bakanlığı Web Sitesi: <http://moe.gov.af/fa/page/2011> (et. 21.01.2016).

ulûm-ı Arabî-yi Kabul ile başlamış, 1964 yılında Daru'l-ulûm-i Ebû Hanife adlı bir ikincisi daha açılmıştır. Günümüzde ise 100'e yakın daru'l-ulûm bulunmaktadır. Bunların medreselerden farkı ön lisansa benzer biçimde 13. ve 14. sınıfı da içinde barındırmasıdır. Bu medreselerde İngilizce, matematik, beden eğitimi, sosyoloji, fen bilimleri, tefsir, tefsir usulü, hadis, hadis usulü ve akaidin yanı sıra fıkıh ve fıkıh usulü dersleri de verilmektedir. Bu sınıflarda okutulan fıkıh ve usul-i fıkıh kitapları şunlardır:

Fıkıh: Şurûtu's-salât, Münyetü'l-musalî, Muhtasar-ı Kuduri, Kenzü'd-dekaiik, el-Hidaye, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, Müînu'l-hukkâm,¹²¹

Fıkıh Usulü: Usûlü's-Şâşi, Nûrû'l-envâr, Husamî, Telvihu't-Tavzîh.

c. Resmi Dâru'l-Hüffazlar

Bu eğitim kurumlarında medreselerde olduğu gibi 12 sene ya da 14 sene süren iki çeşit eğitim yapılmaktadır. Buralarda Kur'an-ı Kerim'in ezberletilmesinin yanı sıra tecvid, fıkıh, hadis, tefsir, akaid, fıkıh usulü, hadis usulü, tefsir usulü, feraiz, Arapça, sarf, nahiv, mantık, İngilizce, matematik, beden eğitimi, sosyoloji vd. dersleri de mevcuttur. Bu müesseselerde öğrenci 8. sınıfa gelinceye kadar Kur'an'ın tamamını ezberlemiş olmaktadır. Ayrıca hafızların ezberlerini unutmamaları için 9. sınıftan itibaren diğer din derslerinin yanında Kur'an-ı Kerim'i tekrarlama dersine de devam edilmektedir.

Daru'l-huffazların ders müfredatı şu şekildedir: Tefsirden Safvetü't-tefâsîr, Medarik tefsiri; hadisten Erbe'in en-Nevevî, Riyâzu's-sâlihîn, Mişkatü'l-mesâbîh, Tirmizî, Buhari; akaiden el-Fikhü'l-ekber, Ebû'l-müntehâ Akidetu't-Tahâvî, Şerhu Akaidi'n-Nesefî; fıkıhtan Kuduri, Nûru'l-îdah, Kenzü'd-dekaiik, el-Hidaye ve fıkıh usulünden Usûlü's-Şâşi, Nûrû'l-envâr kitapları okutulmaktadır.

c. İlkokul, Ortaokul ve Liselerde Fıkıh Öğretimi

İlkokuldan liseye kadar her sınıfta din dersi bulunmaktadır. Söz konusu ders kitapları daha önce sadece Hanefî mezhebine göre hazırlanmakta idi. 2009 yılından itibaren Hanefî ve Caferî mezhebi olmak üzere her sınıf için iki din dersi kitabı basılmış ve her ikisi de ders müfredatına dâhil edilmiştir. Böylece çoğunlukla Hanefî mezhebine göre hazırlanmış din dersi ve fıkıh dersi, Şiiilerin yoğunlukta oldukları yerlerde ise Caferî mezhebine göre hazırlanmış din dersi okutulmaktadır. 1. Sınıftan 6. sınıfa kadar her kitap Kur'an-ı Kerim, akaid, fıkıh ve ahlak olmak üzere dört ana başlıktan oluşmaktadır. 7. Sınıfta ise bunların yanında kısaca hadis usulü ve siyere de yer verilmiştir. 8. ve 9. sınıf kitapları akaid, hadis ve fıkıh; 12 sınıfta ise akaid, hadis ve usulü fıkıh konularına yer verilmiştir.

¹²¹ Kudus'ta kadılık yapmış, Tarablûsî, Ali b. Hasan Ebû'l-Hasan Alâuddin'in (ö. 844/1440) eseridir (Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 286).

1-7. sınıflarda amelî konulardan namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerine yer verilirken, 8. ve 9. sınıflarda muamelat hükümleri ve siyere, 10. sınıfta miras hükümlerine, 11. sınıfta aile hukukuna (nikâh ve boşanma) 12. sınıfta ise kısaca fıkıh usûlüne yer verilmiştir.¹²² 10. ve 11. sınıflarda tefsir dersi de bulunmaktadır.¹²³

8. ve 9. sınıftaki muamelat konularının başlıkları İslam hukukunda alışveriş, alışverişle ilgili fikhî terimler, alışverişin şartları ve çeşitleri, muhayyerlik, batıl alışveriş, kefalet, havale, vekâlet, mudârebe, hibe ve vedîa'dan oluşmaktadır. Söz konusu kitaplarda konular ele alınırken kaynakları da dipnotlarda gösterilmiştir.

2. YÜKSEK ÖĞRETİMDE FIKIH ÖĞRETİMİ

a. Şer'iyât Fakülteleri

Afganistan'da günümüzde 30 devlet ve 140 civarında özel üniversite ve yüksekokul mevcuttur. Devlet üniversitelerinin çoğunda ve 11 özel üniversitede şer'iyât fakültesi bulunmaktadır.¹²⁴

Afganistan'da ilk şer'iyât fakültesi 1951 yılında Afganistan'ın ilk üniversitesi olan Kabil Üniversitesi'nde kurulmuştur.¹²⁵ Şer'iyât Fakülteleri *Talimat-ı İslami, Fıkh u Kanun* olmak üzere genelde iki bölümden oluşmaktadır. Ancak bazılarında üçüncü bölüm olarak *Sekâfât-ı İslami* (Din Kültürü ve Ahak Bilgisi) de ilave edilmiştir.¹²⁶

Şer'iyât fakültelerinin *Talimat-ı İslami* bölümünde ağırlıklı olarak klasik kitaplar okutulurken; *Fıkh u Kanun* bölümünde ise klasik eserlere ilaveten beşeri ve modern hukuka ağırlık verilmektedir. Dolayısıyla *Talimat-ı İslami* bölümünde daha ziyade üniversite hocaları, din görevlileri vs. yetiştirilmekte iken; *Fıkh u Kanun* bölümünde kadılar, savcılar ve diğer adli personel yetiştirilmektedir.

1951'de Kabil Üniversitesi'nde kurulan ilk şer'iyât fakültesinin müfredatında, Arap dili ve Edebiyatı, nahiv, belâgat, İngilizce, mantık, tarih-i teşri, hitabet, hadis, tefsir ve tefsîr usûlünün yanı sıra İslam hukuku, beşeri hukuk, küllî kaideler, hukuka giriş, hak ve sorumluluk ve fıkıh usûlü derslerine yer verilmiştir.¹²⁷

1954 yılında yeniden düzenlenen söz konusu İlahiyat fakültesinin ders müfredatında fıkıh derslerine daha geniş biçimde yer verilmiştir. Yeni müfredat şu şekil-

¹²² Bk. "Talim ve Terbiye-i İslami Sınıfı Heştum ve Nuhum", (8. ve 9. sınıf din eğitimi ders kitapları). Afganistan Eğitim Bakanlığı Yayınevi 2011.

¹²³ Ortaokul ve liselerde din eğitimi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Kamaluddin, Sahaila, Afganistan'da Ortaokul ve Liselerde Din Eğitimi ve Öğretimi (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2005.

¹²⁴ Afganistan Yüksek Öğretim Bakanlığı, http://www.mohe.gov.af/p_university/da (et. 21.01.2016).

¹²⁵ Bk. Kurul, *Meârifî Afganistan*, s. 71-72.

¹²⁶ Afganistan Yüksek Öğretim Bakanlığı, <http://www.mohe.gov.af/university/da> (et. 21.01.2016).

¹²⁷ Kurul, *Meârifî Afganistan*, s. 550-551.

dedir:¹²⁸

Birinci sınıf: Fıkıh (Ahval-ı Şahsiye), Fıkıh Usûlü (Husâmî), Hadis (Tirmizi 1. Cilt), Tefsir (Tefsîrü'l-Celâleyn), Nahiv (el-Kafiye fî ilmi'n-Nahv), Mantık (Kutbî'nin Tasavvurat Bölümü), Meâni (Telhîsu'l-miftâh), Edep (Makâmât-ü Harîrî), Temel Haklar ve İngilizce.

İkinci sınıf: Fıkıh (Muamelat-i Medenî ve Ticareti), Feraiz (Şerifiye), Arapça, Hadis (Tirmizi 2. cilt), Nahiv (Şerhu Cami'nin bir Bölümü), Mantık (Kutbî'nin Tasdikât Bölümü), Meâni (Muhtasaru'l-meâni), Edep (Makâmât-ü Harîrî), Hak ve Sorumluluk ve Tefsir (Tefsîru Celâleyn).

Üçüncü sınıf: Fıkıh (Muhakemât-i şer'î), Hadis (Sahihu'l-Buhârî 1. Cilt), Sarf, Nahiv (Şerhu Molla Cami), Tarihu Teşrî', Meâni (Muhtasaru'l-meâni), Edeb (Kaside-i Burde), Arapça, Hukuk-ı Aynî, Tefsîr (Tefsîru Celâleyn), İngilizce ve Yargılama Uygulaması.

Dördüncü sınıf: Fıkıh (İslam Ceza Hukuku), Hadis (Sahihu'l-Buhârî 2. Cilt), Tefsir (Tefsîru Celâleyn), Nahiv (Elfiyetü İbn Malik), Tarihu Teşrî', Arapça, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, Ceza Hukuku, İngilizce ve Yargılama Uygulaması.

Günümüz Şer'iyât fakültelerinin ders müfredatı da bu tablodakine benzemektedir. Örneğin günümüzde şer'iyât fakültelerinin talimât-ı İslâmî bölümünde hadisten *Tirmizi*, *Ebû Davud*, *Müslim* ve *Buhari*, fıkıh usûlünden *Nuru'l-envâr* ve *Husâmî*, tefsirden *Celaleyn* ve *Medarik*, akaitten *Şerhu Akideti't-Tahâvî*, nahivden *Şerhu İbni'l-'Akîl* ve tarihten *Tarihu Teşrî'l-İslamî*, ayrıca mantık, belagatla ilgili klasikler okunmaktadır. Klasik fıkıh kitaplarından *Mergînanî*'nin *el-Hidaye* adlı eseri dört bölüm halinde birinci sınıftan dördüncü sınıfa kadar her sınıfta okutulmaktadır.

Fıkıh Kanun bölümünde ise *el-Hidaye*, *Şerhu Akideti't-Tahâvî*, *Şerhu İbni'l-'Akîl* ve fıkıh usulüne dair klasik kitapların yanı sıra, Kur'an ilimleri, sîret, hadis, hukuka giriş, İngilizce, ekonomi, temel haklar, ahkâm hadisleri, ahkâm ayetlerinin tefsiri, İslami finans, uluslararası özel hukuk, karşılaştırmalı dinler, mülkiyet nazariyesi, mukayeseli İslam hukuku, uluslararası ceza hukuku, İslam'ın ekonomi sistemi, medeni kanununun fikhî tahlili, İslami fırkalar, temsili yargılama, fetva kuralları, ticaret ve şirketler hukuku, feraiz, genel İslam ceza hukuku, kriminoloji, ahkâm hadisleri, İslam'da siyaset, külli fikhî kaideler, iş ve sosyal güvenlik hukuku, fıkıhta medeni muhakeme usûlü, çağdaş fikhî meseleler, idare hukuku, davet usûlü ve hitabet sanatı, İslam ceza hukukunda muhakeme usûlü, adli tıp ve yargılama pratiği gibi dersler görülmektedir.

¹²⁸ Kurul, *Meârifî Afganistan*, s. 551.

b. Diğer Fakültelerde Fıkıh Öğretimi

Afganistan yargı sisteminin temelini İslam Hukuku oluşturduğu için Hukuk fakültelerinde beşeri hukukun yanı sıra İslam hukuku dersi de okutulmaktadır.¹²⁹ Yargı kurumunda görev yapacak olan hâkim, savcı vb. görevlilerin hem beşeri hukuk hem de İslam hukukunu bilmesi şarttır. Bunun dışında Yükseköğretimde diğer fakültelerde Sekâfet-i İslami (Din Kültür ve Ahlak Bilgisi) adıyla din dersi verilmektedir. Bu derste ağırlıklı olarak inanç esasları ve ana hatlarıyla din kültürü ile ilgili bilgi verilmektedir.

SONUÇ

Yedinci asırda İslam dininin girmeye başladığı Afganistan topraklarına, ilk dönemlerde genel olarak dini ilimleri ve özel olarak fıkıh ilmini öğretmeleri için birçok âlim gönderilmiştir. Kısa süre sonra söz konusu bölgeden dünyaca meşhur olan âlimler yetişmeye başlamış ve günümüze kadar fıkıh öğretimi devam etmiştir. İmam Ebû Hanife'nin ata yurdu olan bu topraklardan gidip bizzat Ebû Hanife'den fıkıh dersleri alıp geri dönen talebelerinin, Hanefî mezhebini buradaki halka öğrettiği görülmektedir. Dolayısıyla Hanefîlik bu topraklarda en yaygın mezhep haline gelmiş ve günümüzde de bu durum devam etmektedir.

İslam'ın bu coğrafyalara girişinden sonra gerek Afganistan'ın kuruluşundan önce gerek kuruluşundan sonra olsun, yargı sisteminde İslam hukukunun hâkim olmasından dolayı fıkıh öğretimine insanlar daha fazla ilgi göstermiş ve halen ilgi göstermeye devam etmektedir. Yine günümüzde fıkıh öğretimi sadece resmi ve gayri resmi medreselerle sınırlı kalmayıp normal ilkokul, ortaokul, liselerin hepsininin ders müfredatında yer almıştır. Aynı şekilde yükseköğretimde şer'iyât fakültelerinin yanı sıra hukuk fakültelerinin ders müfredatında da fıkıh ilmine genişçe yer verilmiştir. Böylece fıkıh öğretimi bir yandan klasik metodla gayri resmi medreseler, cami ve mescitlerde tek kişilik ve halkalar halinde devam ederken, diğer yandan resmi medreseler ve fakültelerde de ihmal edilmemiştir. Günümüzde gayri resmi medreseler, cami-mecit ve genel olarak şer'iyât fakültelerinde Arapça klasik Hanefî fıkıh kitapları okutulurken, normal okullarda Afganistan'ın resmi dilleri olan Peştuca ve Farsça olarak hazırlanmış Hanefî fıkıhına dair ders kitapları okutulmaktadır.

Çoğunluğu Hanefî olan bölge halkı fıkıh derslerinde sadece Hanefî fıkıhıyla ilgili kitaplar okumaktadır. Dersler esnasında diğer fıkıh mezheplerinin görüşlerine ise değinilmemektedir. Sünnilere göre azınlıkta olan Caferiler de cami ve mescitlerinde kendi klasiklerini okumaya devam edegelmişlerdir; ancak önceleri Caferî mez-

¹²⁹ Yüksek Öğretim din eğitimi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Siddiqi, JAWAD, *Afganistan'da Yüksek Öğretimde Din Eğitimi* (Yüksek Lisans Tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İsparta 2006.

hebi resmi olarak Afganistan'da tanınmadığı için Caferi fıkıhı ders müfredatında yer bulamamıştır. Afganistan'ın 2004 tarihli yeni anayasasında Caferi mezhebinin de Afganistan'ın resmi bir mezhebi olarak tanınmasıyla birlikte hem Caferi mezhebine göre *Kânûn-i Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'* adlı bir kanun çıkarılmış hem de Caferi fıkıhı ders müfredatına dâhil edilmiştir.

Kaynakça

- » “Talim ve Terbiye-i İslami Sınıfı Heştum ve Nuhum”, (8. ve 9. sınıf din eğitimi ders kitapları). Afganistan Eğitim Bakanlığı Yayınevi 2011.
- » Acar, Abdurrahman, “Seçuklu Medreseleri ve İslam Kültür ve Medeniyetine Kazandıkları”, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, (31.05-01.06 2007), İsparta.
- » Bağdâdî, İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed b. Emîn b. Mîr Selîm, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, Darü'l-ihyai't-türasi'l-Arabî, Beyrut ty.
- » Bağdâdî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilganî, *et-Takyîd fî ma'rifeti rüvvatî's-sünen ve'l-mesânîd*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, 1. bs. Darül-kütüb'il-ilmiyye, Beyrut 1408/1988.
- » Bağdâdî, el-Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed Ebû Bekir, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avâd Ma'rûf, 1. bs., Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002.
- » Bouamrane, Chikh, İslam tarihinde eğitim-öğretim kurumları, çev. Nesimi Yazıcı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 279-285.
- » Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr, 5. bs., Dârü'l-maârif, Mısır ty.
- » Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî, *es-Sihâh*, 4. bs., Dârü'l-İlmi'l-melâin, Beyrut 1990.
- » Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrâhim Ebyârî, 1. bs. Dârü'l-kitabî'l-Arabî, Beyrut 1405/1985.
- » Cüzcanî, Ebû Amr Minhacuddin Osman, *Tabakât-i Nasirî* (tashih, karşılaştırma, tahşiye ve ta'lik, Abdulhay Habibi), 2. bs., Poheni Matbaa, Kabil, 1964.
- » “Guzariş-i Faaliyet-hâ-yi Zîaret-hânehâ ve Müessisât Tayı Sal-ı 1369” De Afganistan Kalanay (Afganistan Yıllık Dergisi), sy: 56, 1990.
- » Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanife*, 2. bs. Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1369/1947.
- » Muderris, Abdullatif, Muhammed Mahrus, *Meşâihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ inferedû bihi mine'l-mesaili'l-fikhiyye*, ed-Dârü'l-Arabiyye, Bağdad 1979.
- » Encişmend, Muhammed İkrâm, *Mearif-i Asri-yi Afganistan (1903-2010)*, İntişarat-i Meyvend, Kabil-Afganistan 2011.
- » Ğavcı, Vehbi Süleyman, *Ebû Hanife en-Nu'man*, 6. bs. Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 1420/1999.
- » Habîbî, Abdulhay, *Tarih-i Afganistan ba'd az İslâm*, İntişârât-ı Efsûn, İran 2002.
- » Halîlî, Ebû Ya'la, Halîl b. Abdillâh b. İbrahim, *el-İrşad fî ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, thk. Muhammed İdris Omer İdris, 1. bs., Mektebetu'r-rüşd, Riyad 1409/1989.
- » Hamevî, Ebû Abdillâh Ya'kut b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân*, 2. bs., Daru Sâdir, Beyrut 1995.
- » Ta'limat-ı ulûm-i İslami: <http://moe.gov.af/fa/page/2011> (et. 21.01.2016)
- » Adîl, Merdiye, Şest milyon kitab-ı cedîd berâ-yi medâris-i Afganistan, http://www.bbc.co.uk/persian/afghanistan/story/2008/06/080625_a-afghan-text-books.shtml (et. 21.01.2016).
- » Mohteva-yı yek tahkik: Ulûm-i dinî-yi Afganistan hudûd-i yek karn nisbet be kişverhâ-yı İslamî akab ast: <http://www.bokhdinews.af/special-report/13302> (et. 21.01.2016).
- » Pohentonha-yı hususî, http://www.mohe.gov.af/p_university/da (et. 21.01.2016).
- » Pohentonha-yı devletî, <http://www.mohe.gov.af/university/da> (et. 21.01.2016).
- » İbn Âdî, Ebû Ahmed Abdullâh, *el-Kâmil fî duafâ'r-ricâl*, thk. Yahya Muhtar Gazavî, 3. bs., Dârü'l-fikr, Beyrut 1409/1998.
- » İbn Âsâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hüseyn b. Hibetullah, *Târîhu Medinet-i Dimaşk ve zikri fadliha min halliha mine'l-emâsil*, thk. Amr b. Ğurame el-Amrevî, Dârü'l-fikr, Beyrut 1415/1995.
- » İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, 1. bs., Matbaatü Dairetü'l-meârifî'n-Nizamiyye, Hindistan 1326/1908.

- » _____, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmuîn Dan, nşr. Meclis-ü dâireti'l-meârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd-Hindistan 1392/1972.
- » _____, *İnbâû'l-gumr bi-ebnâî'l-umr fi't-târih* thk. Muhammed Abdulmuîd Han, 2. bs., Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut-Lübnan 1406/1986.
- » _____, *Lisanu'l-mizân*, 3. bs., thk. Dâiretü'l-marifî'n-Nizamiye Hindistan, Beyrut 1406/1986
- » _____, *Nezhetü'l-elbâb fi'l-elkâb* thk. Abdulaziz Muhammed bi Salih es-Sedirî, 1. bs., Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1409/1989.
- » İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâî'z-zeman*, thk. İhsan Abbâs, 1. bs.. Dâru Sadır, Beyrut 1994.
- » İbn Hişam, Abdulmelik b. Hişam b. Eyyub el-Humeyri, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Tâhâ Abdurreuf Sa'd, 1. bs., Daru'l-Cil, Beyrut 1411/1991.
- » İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdullah Şemsüddîn Muhammed, *İlamü'l-Muvakiîn an Rabbi'l-âlemîn*, 1. bs., Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1411/1991.
- » İbn Kutluboğa, Ebü'l-Feda Zeynuddîn Kasım bes-Sudûnî, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1. bs. Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1413/1992.
- » _____, *es-Sukât mimmen lem yeka' fi-kütübî's-sitte*, (thk., Şadî b. Muhammed b. Salim Âlî Nu'man), 1. bs., Merkezü'n-Nu'man, San'a 1432/2011.
- » İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, 3. bs., Dâru Sâdir, Beyrut 1414/1993.
- » İbn Müflih, Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, (thk. Fehd b. Muhammed es-Sedehan), 1. bs., Mektebetü'l-Abîkân, byy. 1420/1999.
- » İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs, 1. bs., Dâru Sâdir, Beyrut 1968.
- » İbnu'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed, *Gayetü'n-nihâye fî tabakâtü'l-kurrâ*, 1. bs., Mektebetü İbn Teymiyye, yy., 1351/1932.
- » İbnu'l-Esir, Ebü'l-Hasan Ali, *el-Lübâb fi tehzîb'il-ensâb*, Dâru Sâdir, Beyrut 1400/1980.
- » İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *ed-Duâfâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kadî, 1. bs., Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1406/1986.
- » _____, *el-Müntezam fî tarihi'l-ümemi ve'l-mülûk*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata), 1. bs. XIX, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1412/1992.
- » İmâdî, Muhammed Hasan, *Horâsân fî asri'l-Gaznevî*, Müessesetü Hammâde li'l-hademât ve'd-dirasâti'l-camiyye ve darü'l-Kindî li'n-neşr-i ve't-tevzî', yy. ty.
- » İman bt. Suud b. Hayşân el-Kureşî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fî Belh hıvale'l-fetra 205-617/820-1220*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Camiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke 1434/ 2013.
- » İstahrî, Ebü İshak İbrahim, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Dar-u Sadır, Beyrut, 2004.
- » Kallek, Cengiz, "el-Hidaye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XVII, 471-473, İstanbul 1998.
- » Kamaluddin, Sahaila, Afganistan'da Ortaokul ve Liselerde Din Eğitimi ve Öğretimi, basılmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2005.
- » Kâmgâr, Cemilurrahman, *Tarih-i Maarif-i Afganistan*, Mayvand Yayınevi, Kabil 1429/2008.
- » Kâtip Çelebî, Mustafa, *Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat 1941.
- » Kayapınar, Hüseyin, "Münyetü'l-musallî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXXII, 32-33, İstanbul 2006.
- » Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Musenna, Dâru İhyâî't-türâsî'l-Arabî, Beyrut, ty.
- » Kettânî, Muhammed Abdulhay, *Nizamü'l-hukûmeti'n-Nebeviyye el-müsemmâ et-Terâtibu'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Halidî, 2. bs., Daru'l-Erkam, Beyrut-Lübnan ty.
- » Kureşî, Muhyiddîn Ebü Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudfiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Mir Muhammed Kitaphane, Keraçî ty.
- » Kurul, *Meârif-i Afganistan der Pencâh Sâl-ı Ahîr*, Şube-i Tabaa'ti-yi Müdîriyet-i Umûmî-yi Neşerât-i Pühentün-i Kabul, Kabil 1968.
- » Laiha-yı Erzyabî Esnâd-ı Ta'limî ve Tesbit-i Seviye-i Ulemâ-yı Dinî, Mecmu' Levah ve Tarzu'l-Amel-hâ-yı Meârif, 2012.
- » Laiha-yı T'asis-i Müessisât-i Ta'limat-i İslamî, 2013.
- » Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî teracimi'l-Hanefiyye*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut-Lübnan ty.

- » Mahmud, Şah Mahmud, "Medâris ve Merâkiz-i Amozîşi-yi Devre-i Gûriyân", (Derleyen, Faryabi Poya), İrfan 6. Sayının Eki, 1986.
- » Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Ehsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlim*, Daru Sâdir, Beyrut 1411/1991.
- » Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî, *Tehzîbu'l-kemâl*, thk. Başşar Âvvâd Ma'ruf, 1. bs., Müessisetü'r-rişale, Beyrut 1400/19800.
- » Nevevî, Ebû Zekeriya, *Tehzîbu'l-esmâi ve'l-lügat*, İdâretü't-tibâatü'l-Münîre ty.
- » Özel, Ahmet, *Hanefî fıkıh âlimleri*, 1. bs. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.
- » Özen, Şükrü "Sadruşşeria", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXXV, 427-431, İstanbul 2008.
- » Razî, Ebû Muhammed Abdurrahman, *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 1. bs. Matbaatü Meclisi Dairetü'l-maarif el-Osmaniyye, Haydarabad 1271/1952.
- » Riyâzîzâde, Abdullatif b. Muhammed, *Esmâu'l-kütüb el-mutemmim li Keşfi'z-zunun*, thk. Muhammed et-Tunci, 3. bs. Darü'l-fıkr, Dimaşk 1403/1983.
- » Sa'îdî, Alican, "Ber-resi-yi vaz'iyet-i ictimâ'i-yi Gaznî-yi asr-ı Gaznevîyân", Gaznî bister-i temeddün-i şark-ı İslâmî, Mecmû'a mekâlât, İntişarat-ı İrfan, Tehran 1393 hş./2014.
- » "Müessisât-i Cedîd-i Asr-ı Nadrîşâhî", *Salname-i Mecelle-i Kabul*, S: 1. Yıl 1932.
- » Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, 2. bs. Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1405/1985.
- » Sedîki, Celaluddin, "Merakiz-i Amozîş ve Perveriş-i ahd-i Timuriyan", (Derleyen, Faryabi Poya), İrfan 6. Sayının Eki, 1986.
- » Sehîm Kârîzâde, Abdullatif, "Tarihçe-i Evvelîn Daru'l-huffaz Der Kişver-i Aiz", *İrfan*, sy: 1, yıl: 2012.
- » Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemânî vd., 1. bs. Haydarâbâd 1382/1962.
- » _____, *et-Tecbîr fî Mu'cemî'l-Kebîr*, thk. Münîre Nâci Salim, Riâsetu Divânî'l-Evkâf, Bağdat 1395/1975.
- » _____, *el-Müntehab min mu'cem-i şuyûhi's-Semânî*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkadir, 1. bs. Darü alemlî'l-kütüb, Riyad 1417/1996.
- » Siddîqi, JAWAD, *Afganistan'da Yüksek Öğretiminde Din Eğitimi*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İsparta 2006.
- » Süllemlî, Ebû Abdurrahman Muhammed, *Tabakatü's-sufiyye*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, 1. bs. Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998.
- » Sümeyye, *et-Ta'lim fî ş-Şam fî'l-asr-ı'l-Emevi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ümmü'l-kurâ, Suudi Arabistan 2007.
- » Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 1. bs., Darü İhyâi'l-kütübî'l-Arabî, Mısır 1387/1967.
- » *Târih-i Sîstân*, thk. Melikü ş-şuarâ Bahar, nşr. Kelâle Hâver, Tahrân 1314 hş./1935 m.
- » Temîmî, Takiyyuddin b. Abdulkâdir, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfetâh Muhammed el-Hulv, Dârü'l-kütüb, Kahire, 1390/1970.
- » Tüneki, Mahmud Hasan, *Mu'cemu'l-musannifîn*, Matbaa Weznkoğaraf Tabbare Beyrut 344/1926.
- » Vaiz-i Belhî, Ebû Bekr Abdullah b. Ömer, *Fzdâilu Belh*, Far. Çev. Abdullah Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî Belhî, Tashih ve haşîye, Abduhay Habîbî, 1. bs. Cengelek, Tahrân İrân 1388 hş./2009 m.
- » Varol, M. Bahaüddin, "Hulefâ-i Raşidin Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD), 479-504, S: 9, yıl 2000.
- » Wensinck, A.J., Mescid, İslam Ansiklopedisi, MEB Yay. VIII, İstanbul 1973.
- » Zehebî, Muhammed, *Marifetü'l-kurrâi'l-kibâr a'la't-tabakat-ı ve'l-a'sâr* thk. Beşşar, Avâd, Şuayb el-Arnâvut, Salih Mehdî Abbas, 1. bs., Müessisetü'r-rişale, Beyrut 1404/1932.
- » _____, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lam*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmerî, 2. bs., Dârü'l-kitabî'l-Arabî, Beyrut 1413/1993.
- » _____, *Tezkiretü'l-huffâz (Zeyl ile birlikte)*, 1. bs., Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998.
- » _____, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Daru'l-hadis, Kahire 1427/2006.
- » Zemahşerî, Carullah Mahmud' *Esâsu'l-Belâga*, (thk. Muhammed Basil Üyünu's-süd), 1. bs. H-I, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998.

» Ziriklî, Hayrettin, *e/A'âm*, 15. bs. I-VIII, Dâru'l-ilm li'l-melâin, byy. 2002.

ŞEVKÂNÎ'YE GÖRE NİKÂHTA VELİ MESELESİ*

Fatih ÇİNAR**

Öz

Yaşadığı çağa ilmî ve fikrî yönden ciddi tesirleri olan, kendisinden sonraki ilim adamları ve araştırmacılara örnek şahsiyet Şevkânî (ö. 1250/1834), Osmanlı devleti hâkimiyetindeki Yemen'de yaşamıştır. Bu çalışmada, müellifin nikâh akidinde veli ve onunla bağlantılı meseleler hakkındaki görüşleri çeşitli mezhep ve fakihlerin görüşleri eşliğinde ele alınmıştır. Bundan ötürü hayatı hakkında özet bilgiler verilmek suretiyle müellif, tanıtılmıştır.

İslam âlimlerinin çoğunluğunun nikâh akidinde velinin bulunması ile ilgili kanaatlerine genel olarak iştirak eden Şevkânî, nikâhta velinin bulunmasının şart olduğunu ve velisiz akdedilen nikâhın geçersiz olacağını vurgular. Öte yandan mutlaka kızın da rızasının alınması gerektiğini ifade ederek velinin, rızası olmadan kızı nikâhlayabileceğini savunan âlimlerin görüşüne itibar etmez.

Şevkânî, nikâh akdi için kızın vekil tayin etme yetkisinin bulunup bulunmadığı noktasında açık ifadelerde bulunmaz. Yaptığı yorum ve değerlendirmelerden kızın vekil tayin etme yetkisinin olmadığı görüşünde olduğu anlaşılır. Diğer yandan Hz. Peygamber'in izin isteyerek evlendirdiği iki kişi hakkındaki rivayetle ilgili, Rasûlullah'ın (erkek vasfıyla) kadından vekâlet almış olabileceği veya devlet başkanı sıfatıyla müminlere velidir, açıklamasının ilk bölümü bu görüşüyle çelişki görüntüsü vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Şevkânî, veli, aile, nikâh, akid, rıza.

The Matter of Parents in Marriage Contract According to Shawkani Abstract

* Bu çalışma, "Şevkânî'nin Aile Hukuku Alanındaki Görüşleri "Neylü'l-evtâr Özelinde" adlı tez çalışmamızdan derlenerek konular gözden geçirilmiş ve makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

** Arş. Gör., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatih11982@hotmail.com.

In this study, Shawkânî's (d. 1250/1834) opinions about parents in marriage contract and issues associated with it have been treated with the views of various Islamic sects and faqihs. Shawkânî, who lived in Yemen under the Ottoman sovereignty, had significant intellectual and scientific impacts over the scholars in his period and the next generations.

Having generally shared the opinions of the majority of Islamic scholars about being parental approval in a marriage contract, Shawkânî emphasized that the parental approval becomes inevitable for marriage contract and the marriage contract without parental approval becomes invalid. Also, even though he stated that the girl's consent is necessary, he shared the general opinion that in a marriage contract the girls had no jurisdiction. On the other hand, he did not care about opinions of the scholars defending that the parents can contract without their girl's consent.

Shawkânî does not explicitly enunciate whether the girl has the authority to depute for her marriage contract or not. From his interpretations and considerations, it is understood that the girl has no authority to depute for the marriage contract. On the other side, this opinion of him seems contradictory with his statement "the messenger of God, in his character of male, has got procuration of the girl or he is the parental guardian of the all muslim believers in his character of the head of the state", which is related with a riwayat about two persons married by the prophet's permission.

Keywords: Shawkânî, parental approval, marriage contract, girl's consent.

GİRİŞ

Aile kurumunun teşekkülünde ilk ve mühim adımı nikâh oluşturur. Huzurlu, mutlu; çocuklarla taçlanmış bir ailenin oluşumu ve bunun sürekliliği sağlayabilmesi her insanın, toplumun, tabiatıyla Şari'in/Allah'ın arzu ettiği bir durumdur. İlk insan Hz. Âdem'in Havva ile bir aile kurması, bu kurumun tarihinin insanlık tarihiyle yaşıt ve kadim olduğunu ortaya koymaktadır.

Nikâh akdinin kuruluşunda velinin hazır bulunup bulunmaması, kızın akdi yapmaya yetkisinin olup olmaması nikâhın sıhhati ve meşrutiyeti açısından büyük önem taşımaktadır. Fakihlerin konu üzerinde görüş ve kanaatleri arasında farklılık vardır.

Bu bağlamda kıza yetki verip onun akit yapmasını doğru gören fakihlerin yanında ona hiç yetki ve imkân tanımayan ve sadece veliyi yetkili kabul eden fakihler de bulunmaktadır. Öte yandan akdin sıhhati için velinin ve kızın rızasının ortaklaşa alınmasını şart koşan fakihler de bulunmaktadır.

Konuya ilişkin açık nasların olmasına rağmen onları yorumlama, anlama, kaynak olarak kullanıp kullanmama vb. ihtilaflar neticesinde bu çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Fakihlerin en doğru sonuca ulaşma ve insanların problemlerini çözme adına gösterdikleri çabalar kimi zaman tamamen zıt kanaatlere varmalarına sebep olmuştur. Bu görüşler neticesinde pratik farklılıklar doğarak sosyal hayata çeşitli şekillerde yansımıştır. Nikâhta veliyi şart görenler açısından bakıldığında velinin bulunmadığı akid bâtil veya mevkûf olmakta; veliyi şart koşmayanlar açısından ise sahih olmaktadır. Dolayısıyla birine göre nikâh akdiyle teşekkül eden aile diğerine göre teşekkül etmemektedir.

Aile ile ilgili kurallar Türkçe'de "aile hukuku", modern Arapça'da ise "el-ahvâlû's-şahsiyye" kapsamında ele alınmaktadır. Klasik fıkıh kitaplarında ise "nikâh-talâk"; "münâkehât-müfârakât" başlıkları bu kuralların ele alındığı yerlerdir. Yukarıda da ifade edildiği üzere konunun önemi, kapsamı, pratik hayatta doğuracağı sonuçlar dikkata alınarak İslam âlimleri bu konuya gereken önemi vermiştir.

Birçok kitabın müellifi Şevkânî, bu âlimlerden biridir. Yaşadığı ilmî ve fikrî muhit ile genç yaşta içtihatla bulunması, kendisini önemli kılan unsurlardandır. Bunun yanında kırk yıl baş kadılık yaparak teorik görüşlerini yargı yoluyla uygulama imkânı bulması ve bunun olumlu-olumsuz sonuçlarına vâkıf olarak pratik tahliller de bulunması, görüş ve kanaatlerinin değerini daha da artırmaktadır.

I- ŞEVKÂNÎ

Adı, Muhammed b. Alî b. eş-Şevkânî es-San'ânî olan müellif,¹ 28 Zilkade 1173'te (12 Temmuz 1760) San'a şehrinin güney doğusundaki Havlân kabilesine bağlı Sehâmiyye köylerinden Şevkân'da dünyaya gelir.² Aslında Şevkânî kendisini tanıttığı sırada künye kullanmamış hatta başka kaynaklarda da buna işaret edilmemektedir.³

Müellif, ilim hayatına Zeydî ekolüne ait kitapları okuyarak başlar. Değerli âlim ve San'a'da kırk yıl kâdılkudâtılık yapan, babası Alî b. Muhammed'den (ö. 1211/1769) ve muhtelif birçok âlimden ders alır. Henüz on yaşını tamamlamadan Kur'an ve birçok ilmî metni ezberler.⁴ Çeşitli hocalardan ders alarak kıraatını güzelleştirir.⁵ Bütün zamanını ilme adanarak; fıkıh, usul, hadis, tefsir, akaid, tarih, tasavvuf ve diğer alanlarda hatırı sayılır bir ilmî seviyeye ulaşır.⁶ *el-Bedru't-tâli'* adlı eserinde sırasıyla okuduğu ve ezberlediği kitapların listesini vererek çeşitli sahalarda icazetler aldığını ifade eder.⁷ Daha yirmi yaşlarında geniş halk kitleleri tarafından hüsnü kabul görerek kendisine yöneltilen sorulara doyurucu ve tatminkâr cevaplar verir ve böylece şöhreti daha da artar.⁸

"İmâmet"le idare edilen Osmanlı devleti hâkimiyetindeki⁹ Yemen'de, baş kadı,

¹ Şevkânî, Muhammed b. Alî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kâhire ts. II, 214; Kaya, Eyyüp Said - Okuyucu, Nail, "Şevkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXIX, 22.

² Şevkânî, Muhammed b. Alî, *Neylü'l-evtâr min esrâri muntekâ'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Dâru İbnî'l-Cevzi, yy. 1427 h. I, 28 (Muhakkikin mukaddimesi).

³ Yavuz, Adil, *Eş-Şevkânî ve Hadisçiliği*, Basılmamış Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 38.

⁴ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, I, 28 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁵ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 215.

⁶ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 218; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, I, 28 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 215.

⁸ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 219.

⁹ Bostan, İdris, "Yemen (Osmanlılar Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013,

büyük âlim ve danışman olan Yahya b. Sâlih es-Suhûlî'nin (ö. 1209/1795) vefat etmesi üzerine Yemen İmamı el-Mansûr Alî b. Abbâs (ö. 1223/1809), kadılık makamına Şevkânî'yi tayin etmek ister; ama o bu teklifi kabul etmek istemez. İmamın ısrarcı tutumu sonrası Şevkânî, baş kadılığı kabul eder ve bu makamda babası gibi yaklaşık kırk yıl görev ifa eder.¹⁰ Görevde bulunduğu süre zarfında idarede etkin olup mezhep çatışmalarının bitirilmesinde önemli rol üstlenir.¹¹ Baş kadılığı döneminde adalet ve insafla hareket eder ve ilmin yaygınlık kazanması için önemli mesai harcar.¹²

Müellif, 26 Cemâziyelâhir 1250/1834 Çarşamba günü vefat eder. Cenaze namazı büyük bir kalabalık tarafından kılınarak naaşı San'a'nın Huzeyme kabristanına defnedilir.¹³

Şevkânî zamanla Zeydîlik mukallitliğini terk ederek selefi anlayışa doğru meyleder, çeşitli konularda Zeydî ve diğer fakihleri tenkit eder.¹⁴ Taklit meselesindeki tavizsiz tutumunu daha da ileri taşıyarak taklidin haram olduğunu savunur.¹⁵ Bu bağlamda şu ayet üzerine yaptığı değerlendirme dikkat çekicidir: “(Yahudiler) Allah'ı bırakıp hahamlarını, (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa bunlar da ancak bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka ilah yoktur. O, onların ortak koştuklarından uzaktır.”¹⁶ O, Müslümanların nasrlara muhalefet ederek âlimleri körü körüne taklit etmelerini ve onların uygulamalarını sünnet edinmeleri durumunu, Allah'ın emirlerini bırakıp haham ve rahiplerin emir ve yasaklarını dinleyen Yahudi ve Hristiyanların durumuna benzetir.¹⁷ Taklitin yanında sadece rey başvurma fikrine de karşı çıkarak ilme ulaşmanın ise ancak delillerle olacağını vurgular.¹⁸

Şevkânî Ehl-i sünnet çizgisine yaklaşır. Dahası Sünnî anlayışın Yemen'de yaygınlaşmasına katkı verir. İlmî ve fikrî anlayışı, taklidi terk-ictihada davet, Hz. Peygamber (a.s.) ve selefi akidesine ve İslam akidesine zarar veren şeylerle mücadeleye davet şeklinde üçlü tasnife tabi tutulur.¹⁹ Birçok âliminin onu müceddid ve

→ →

XXXIII, 406-412.

¹⁰ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 334; Kaya-Okuyucu, “Şevkânî”, *DİA*, XXXIX, 23.

¹¹ Kaya-Okuyucu, “Şevkânî”, *DİA*, XXXIX, 23.

¹² Şevkânî, *Neylül-evtâr*, I, 31 (Muhakkikin mukaddimesi).

¹³ Gâlib eş-Şeracî, Abdulğani Kâsım, *el-İmâmü'ş-Şevkânî hayâtuhu ve fikruh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, San'â ty. s. 268.

¹⁴ Telkenaroğlu, M. Rahmi, “Şevkânî'nin Nakilleri Üzerine Bir Mütalaa”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, (2011): s. 46.

¹⁵ Şa'bân, Muhammed İsmâil, *Usûlü'l-fikh târîhu ve ricâlüh*, Dâru'l-Merih, Riyâd 1981, s. 530.

¹⁶ Tevbe, 9/31.

¹⁷ Şevkânî, Muhammed b. Alî, *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992, II, 448.

¹⁸ Şevkânî, Muhammed b. Alî, *el-Kavlül-müfid fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Bedrî, Dâru'l-Kütübi'l-Misrî, Kâhire 1990, s. 18, 31, 72, 76, 103.

¹⁹ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, I, 29 (Muhakkikin mukaddimesi).

müctehid saydığı zikredilir.²⁰

Genç yaşta talebe yetiştirmeye başlayan Şevkânî, kısıtlı vakti ve kendisine tevdi edilen muhtelif görevlere ve sorumluluklarına rağmen tedrise devam ederek sayıları yüze yaklaşan öğrenci yetiştirir.²¹ Öğrencilerden bazıları Yemen'in ilmî, idarî ve adlî hayatında söz sahibi olarak onun tesirini devam ettirirler.²²

Şevkânî, tedris faaliyetlerinin yanında telife de devam ederek irili-ufaklı yaklaşık 300 kitap kaleme alır. Bu eserlerin bir kısmı matbudur.²³ Birçok sahadaki telif faaliyetleriyle iştigal eden Şevkânî'nin müstakil ictihadda bulunması, fetva vermesi, kadılık yapması vb. sebeplerden dolayı kitaplarının önemli bir kısmını fıkıh eserleri oluşturmaktadır.

Müellifin öne çıkan bazı eserleri şunlardır: *es-Seylû'l-cerrâri'l-mütedaffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*, *Neylû'l-evtâr şerhu el-Müntekâ'l-ahbâr*, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'*, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, *el-Kavlû'l-müfid fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*.

II- NİKÂH

Lügatte, “bir şeyi bir şeye katmak, toplamak”²⁴ anlamına gelen nikâhın, hem vat'-cimâ/cinsel ilişki hem de akid manalarında kullanılmasına rağmen hakikî mananın cinsel ilişki mi yoksa akid mi olduğu dilcilere göre farklılık gösterir.²⁵

Dilcilerin bu konudaki ihtilafı fakihler arasında da vâki olmuştur. Hanefîler, hakikî mananın cinsel ilişki²⁶; Şâfiîler ve Hanbelîler ise tam aksine akid olduğunu savunmuşlardır.²⁷ Bununla birlikte mananın müşterek olduğunu ifade ederek orta bir

²⁰ Gâlib eş-Şeracî, *el-İmâmü's-Şevkânî*, s. 237.

²¹ Daha geniş bilgi için bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, I, 39 (Muhakkikin mukaddimesi); Gâlib eş-Şeracî, *el-İmâmü's-Şevkânî*, s. 239-245.

²² Kaya-Okuyucu, “Şevkânî”, *DİA*, XXXIX, 23.

²³ Gâlib eş-Şeracî, *el-İmâmü's-Şevkânî*, s. 228.

²⁴ Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, thk. Âdil Enver Hıdır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 220.

²⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-lügâ*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr ve dğ. Metâbi'u Sicili'l-Arab, Kâhire 1964-1967, IV, 103; Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihân tâcü'l-lügâ ve şihâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hadis Kâhire 2009, s. 1167. Râgib, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1992, s. 823.

²⁶ Bkz. İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvehid b. Abdulhamid, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 176

²⁷ Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebir şerhu Muhtasari'l-Müzenî* thk. Alî Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcüd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IX, 7; Şirbîni Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Tâmir-Şerîf Abdullâh, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2006, IV, 207; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulû, Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, Riyâd ty. IX, 339.

yol benimseyenler de olmuştur.²⁸

Nikâh akdinin çeşitli tarifleri vardır. Zeylaî'ye (ö. 743/1342) göre tarif şu şekildedir: “Kadından bizzat istimtâ’/faydalanma mülkiyetini ifade eden bir akiddir.”²⁹ Muasır diğer bir tarif ise şu şeklindedir: “Birbirleriyle evlenmelerine hukuken bir engel bulunmayan bir erkekle bir kadının sürekli bir hayat ortaklığı kurmak üzere aralarını birleştiren ve bunun için karşılıklı hak ve görevler belirleyen bağıdır.”³⁰

Nikâhın akid manasının hakikî, cinsel ilişki manasının mecazî olduğunu ifade eden Şevkânî, “*Ehlinin izniyle onlarla nikâhlanın.*”³¹ ayetini zikrederek nikâha hakikî manada cinsel ilişki demenin, cinsel ilişki için kızın ailesinden izin almak gerekir manasına geldiğini, tabiatıyla bunun da doğru olmadığını vurgulamıştır.³² Yine o, Mutezile âlimlerinden Zemahşerî'nin (v. 538/1144), “Nikâh, Kur'an'da sadece akid anlamında kullanılmaktadır.”³³ ibâresinin, “*Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın başka bir kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz.*”³⁴ ayetiyle çeliştiğini, zira nikâh kelimesinin burada “cinsel birliktelik” manasında kullanıldığını da belirtmiştir.³⁵

Nikâhta taraflar konusu girmeden önce muhtelif mezheplere göre nikâhın rükunları/unsurları hakkında kısa bilgi vermek yerinde olacaktır. Hanefîler sadece sîga/îcab-kabulü (irade beyanını) rükun kabul ederken³⁶ Şâfiîler ise sîga, zevc, zevce, iki şahit ve veliyi rükun olarak kabul etmişlerdir.³⁷ Öte yandan Hanefîler dışındaki cumhurun genel olarak sîga, zevc, zevce ve veli şeklinde dört rükun kabul ettiği de belirtilmiştir.³⁸

Akdin gerçekleşebilmesi için nihâhın rükunları arasında sayılan tarafların açık irade beyanına “îcab ve kabul” denilmektedir. İcab, taraflardan birinin diğerine ev-

²⁸ Bkz. Kirmânî, Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1981, XIX, 54.

²⁹ Zeylaî, Fahreddin Osmân b. Alî b. Mihsen, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzü İnâye, Dâru'l-Kütübi'l-İlimiyye, Beyrut 2010, II, 444; ayrıca bkz. İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriyâ Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlimiyye, Beyrut 2013, III, 140.

³⁰ Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. 31; ayrıca bkz. Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1988, s. 26.

³¹ Nisâ, 4/25.

³² Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 20.

³³ Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2003, II, 782.

³⁴ Bakara, 2/230.

³⁵ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 21; ayrıca bkz. Zeydân, Abdulkerim, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, VI, 9-10.

³⁶ Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhâneddin Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübedâ'i*, thk. Ahmed Mahmûd eş-Şehâde, Dâru'l-Farfûr, Dimaşk 2006, I, 577; Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arabî, Dâru Kubâ, Dimaşk ty. II, 96; Zeylaî, *Tebyîn*, II, 445; İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 144.

³⁷ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 234.

³⁸ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1989, VII, 36.

lenme beyanında bulunmasıdır. Kabul ise, îcaba verilen olumlu cevaptır.³⁹ Nikâhın in'ikâd şartlarından biri olan ve "kurucu unsurlar" denilen⁴⁰ îcab-kabûlün nikâhın rükûnlarından olduğu konusunda bütün mezhepler ittifak halindedir.⁴¹

Şevkânî'nin nikâhın rükûnlarına dair bir tasnifine raslayamasak da konuyu ele alıp işleyiş biçiminden ve yaptığı değerlendirmelerden, cumhurun görüşünü paylaştığı sonucu çıkarılabilir.

1- NİKÂHTA TARAFLAR

Cumhura göre nikâhın kurulabilmesi için tarafların ve velilerin bulunması zorunluluk arz etmektedir ki bu, bir rükun olarak telakki edilmektedir. Oysaki nikâhın asıl unsurları, gelin ve damattır. Evlenmeye mani bir özü veya engeli bulunmayan herkes nikâhta taraf olabilmektedir.

Bu bağlamda buluş çağına ermemişlerin, bakire yetişkinlerin ve dul kadınların nikâhi meselesinden önce buluş çağı yaş sınırına değinilmesi gerekmektedir. Bâliğ olma alt yaş sınırı erkeklerde on iki kızlarda ise dokuz olarak belirlenmiştir. Bu durumun somut göstergesi erkeklerde ihtilam olma, kızlarda ise hayız görmedir. Yalnız çocuklarda ihtilam ve hayız gibi buluşa işaret eden somut bir emare görülmezse Ebû Hanîfe (ö. 150/767), buluşa erme üst yaş sınırını kızlarda on yedi, erkeklerde ise on sekiz veya on dokuz olarak tespit ederek erkek ve kızlarda yaş ayrımına gitmiştir.⁴² İmam Şâfiî, üst sınır olarak kızlarda ve erkeklerde on beşi kabul ederek erkek ve kızlarda yaş ayrımı yapmamıştır.⁴³ Şevkânî'nin ise bu tartışmaya dair bir tercihte bulunduğu veya farklı görüş beyan ettiğine rastlayamadık.

Akid için tarafların yani gelin ve damatın bâliğ olması bir şart mıdır? Bu soru ilk asırlardan itibaren tartışma konusu olmuştur. Fakihler, buluşun bir şart olmadığını savunarak küçüklerin velileri tarafından evlendirilebileceği görüşüne varmıştır.⁴⁴ Ergenlik çağına ulaşmamış çocukların evlendirilebileceğine dair bazı rivayetler aktarmışlardır: "*Rasûlullah, Âişe'ye talip olarak Hz. Ebû Bekir'den onu istedi. O da*

³⁹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul ty. II, 6.

⁴⁰ Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 40.

⁴¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 577; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 98; Zeylaî, *Tebyîn*, II, 445; İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 144; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 234; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VII, 36.

⁴² Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebû Sehl, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. IX, 184.

⁴³ Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs, *el-Üm*, thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, yy. 2001, III, 273.

⁴⁴ Sahnûn, Abdusselâm b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Matba'a Saâde, Mısır 1323 h. IV, 155; İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ*; thk. Ahmed Muhammed Şâkir, İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, Kâhire 1347, IX, 458; Kâsânî, Ebû Bekr 'Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'us-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, II, 231; Zeylaî, *Tebyîn*, II, 446; Şelebî, Muhammed Mustafâ, *Ahkâmu'l-usra fî'l-İslâm*, ed-Dâru'l-Câmi'iyye, Beyrut 1983, s. 145.

ben senin kardeşinim dedi. Hz. Peygamber ise, sen bana Allah'ın dini ve kitabına göre kardeşsin; o (Âişe) bana helaldir, dedi.”⁴⁵ Diğer bir rivayette ise Hz. Âişe Rasûlullah'la evlendiği ve zifafa girdiği sıradaki yaşı hakkında bilgi vererek şöyle demiştir: “Rasûlullah onunla/Âişe ile evlendiğinde o (kendisini kastediyor), altı yaşındaydı. Onunla zifafa girdiğinde ise dokuz yaşında idi.”⁴⁶ Sâhîhu Müslim'de başka bir varyantda ise “Yedi yaşındaydı.”⁴⁷ ibâresi vardır. Bu rivayetler tarihî ve coğrafî faktörlere işaret etmektedir denilebilir.

Müellif yukarıdaki rivayetlere dair değerlendirmesinde, bâliğ olmayan küçük kızın evlendirilmesinin caiz olduğunu ifade eder.⁴⁸ İbn Hacer (ö. 852/1449) ise bu konuda icmâ olduğunu nakleder.⁴⁹ Küçük kızın evlendirilmesinin caiz olduğunun - doğrudan olmasa da- diğer bir delili ise Talâk suresinin hayızdan kesilmiş ve henüz iddet görmeyenlerin iddet beklemesi ile ilgili ayetidir: “Kadınlarınızdan adetten kesilmiş olanlarla, henüz adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır.”⁵⁰ Bu ayet, her ne kadar küçük kızın evlendirilmesini konu edinmese de onun iddetini konu edinmek suretiyle evliliğinin meşruluğunu, işaretin delaletiyle⁵¹ ortaya koymaktadır.

Fakihlerin bu görüşüne rağmen buluğa ermemiş kız çocuklarının evlendirilemeyeceği fikri Osmân el-Bettî (ö. 143/760), İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) tarafından savunulmuştur.⁵² 1917 tarihli Osmanlı Aile Hukuku Karamâmesi de evlenme ehliyeti (küçüklerin kendilerini evlendirmeleri) için kızların on yedi, erkeklerin on sekiz yaşını doldurmaları gerekliliğini hükme bağlayarak maddeyi adları zikredilen âlimlerin görüşlerine uygun olarak kanunlaştırmıştır.⁵³

Evlenme ehliyeti ve selahiyeti bulunmayan on iki yaşını tamamlamamış bir erkekle dokuz yaşını doldurmamış bir kızın ise hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceğini karara bağlamıştır.⁵⁴

Şevkânî, Hz. Âişe hadisini, buluğa ermemiş bakire kızı velisinin evlendirebile-

⁴⁵ Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999, Nikâh 11; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 35.

⁴⁶ Buhârî, Nikâh 39; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 77.

⁴⁷ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Dâru's-Selâm, Riyâd 2000, Nikâh 71; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 78.

⁴⁸ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 78.

⁴⁹ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe Hamdi, Mektebetü'l-Mülük Fehdü'l-Vatanî, Riyâd 2001, IX, 27.

⁵⁰ Talâk, 65/4.

⁵¹ Lafzın ibâresinden doğrudan değil dolaylı olarak anlaşılan manadır. Bkz. Zeydân, Abdulkarîm, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, s. 282-283; Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 2009, I, 338.

⁵² Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, s. 145; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 179.

⁵³ Heyet, *Aile Hukuku Karamâmesi*, haz. Orhan Çeker, Ebru Yayınları, İstanbul 1985, md. 4.

⁵⁴ AHK, md. 7.

ceğine delil olarak zikrettikten sonra velinin kızdan izin alıp almayacağı konusunda İbn Hacer'den yaptığı alıntıya yorum yapmayarak onun görüşünü paylaştığı izlenimi verir.⁵⁵ İbn Hacer, Mekke'de hicretten önce gerçekleşen isteme hadisesinde akid yapılmadan Âişe'den izin alınmış olma ihtimalinin olduğunu, hatta bunun zâhir olduğunu belirtir.⁵⁶ Öte yandan Şevkânî, yetişkin kızın rızası meselesini ele aldığı sırada ise küçük kızın iznin ne olduğunu kavrayamayacağı gerekçesiyle iznine gerek olmadığını belirterek bu konudaki görüşünü sarih bir şekilde açıklar.⁵⁷

Nikâh öncesinde buluşa ermiş kızın iznini alma, dul kadınla istişare etme ve onayını alma hususunda birçok hadis varit olmuştur: “*Dul kadın (istediğiyle evliliğe karar verme hususunda), velisinden daha hak sahibidir. Bekârsa iznini almak gerekir. Onun izni susmasıdır.*”⁵⁸ “*Dul kadınla istişare edilmediği, bekârdan da izni alınmadığı müddetçe (her ikisi) nikâhlanmaz. Onun izni nasıldır ey Allah'ın Resûlü? dediler. O da, susmadır, dedi.*”⁵⁹

Şevkânî hadisleri ele aldıktan sonra dul kadınla istişare edilmesinin son kararı istişare edilene yani kadına bırakma olduğunu, dolayısıyla ondan açık izin alınması gerektiğini; sözlü onay verirse nikâh olabileceğini, izin vermezse olamayacağını ifade eder. Bekârın durumunun ise sözlü onay ile sükût arasında olduğunu belirtir.⁶⁰ İzni alınmadan evlendirilen kızın nikâhının geçersiz olacağını hadislerin zahirinden anlaşıldığını ifade ederek Hanefîler'in görüşüne muvafakat eder.⁶¹ Dul konusunda ise ona göre, dulun büyük veya küçük olması; bekâretinin helal veya haram yoldan gitmesi, durumu değiştirmez. Dul kadının nikâhlanacağı kişiyi seçme hakkına sahip olduğunun hadisten açıkça anlaşıldığını vurgular.⁶² Yetim konusuna da değinir, “*Yetim, izni olmadan nikâhlanmaz.*”⁶³ hadisi üzerine yaptığı değerlendirmede, yetimin ne vâsîsi ne de başkası tarafından evlenmeye zorlanamayacağını dile getirerek burada da Hanefîler'in görüşüne meyleder.⁶⁴

2- NİKÂHTA VELİ

Taraflar mevzuundan sonra onunla doğrudan bağlantılı ve asıl konu olan veli konusu gelir. Lügatte “velayet” kelimesinden türeyen veli, bir işi üstlenen anlamına

⁵⁵ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 78.

⁵⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 27.

⁵⁷ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 85.

⁵⁸ Müslim, “Nikâh” 66-67-68; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 78.

⁵⁹ Buhârî, “Nikâh” 42; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 80.

⁶⁰ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 84.

⁶¹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 85; ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, II, 242.

⁶² Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 87.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, X, 285; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 82.

⁶⁴ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, XII, 82; ayrıca bkz. Zeylaî, *Tebyîn*, II, 514.

gelmektedir.⁶⁵ Diğer bir ifadeyle başkasının işini yapmaya yetkili kişiye denir. Mal vb. konularda olduğu gibi nikâhta da velayet uygulaması vardır. Nikâh velayeti, “icbar ve nedb” olmak üzere iki kısımdır. Çocuklar, deliler, bunaklar icbar; mükellef olanlar nedb velayeti altında bulunur.⁶⁶

Velayetin sahih olabilmesi için velide şu şartların bulunması konusunda fakihler görüş birliği içindedir: Hür olmak, akıllı ve baliğ olmak ve Müslüman olmak.⁶⁷ Kimlerin veli olabileceği hususunda ihtilaf mevcuttur.

Örneğin Ebû Hanîfe'ye göre veli, öncelikli olarak asabedir. Ancak asabe yok ise zevî'lerhâm (ölenin ashâb-ı ferâiz ve asabe dışındaki kan hısımları), onlar da yoksa nesep yönünden anneden başlayarak kadınlar veli olabilir.⁶⁸ Cumhur asabeden sonra velayetin âmmeye/sultana geçeceği kanaatinde olup kadınların veli olacağı görüşüne karşı çıkar.⁶⁹ Şevkânî ise öncelikli olarak asabe-i nesebiyye (baba tarafından erkek akrabalar) daha sonra asabe-i sebebîyenin⁷⁰ nikâhta veli olabileceği görüşünü benimseyerek cumhura muvafakat eder.⁷¹

Nikâh sırasında velinin bulunup bulunmayacağı veya izninin yeterli olup olmayacağı meselesi nikâhın sıhhati, nâfiz veya lâzım özelliği kazanması için büyük önem taşımaktadır. Çünkü cumhura göre velinin izni yeterli olmayıp veli, bizzat nikâha iştirak etmelidir.⁷² Cumhur, görüşünü delillendirme adına Rasul-i Ekrem'den rivayet edilen şu hadisleri zikretmiştir: “*Velisiz nikâh yoktur (sahih değildir).*”⁷³ “*Velisiz nikâh yoktur. Hangi kadın velisinin izni olmadan nikâhlanırsa onun nikâhı bâtıldır, onun nikâhı bâtıldır, onun nikâhı bâtıldır. Eğer kocanın kadına duhûlü gerçekleşirse (kocaya) ırzı helal olduğu için kadına mehir gerekir. Kadının velisi konusunda tartışma çıkarsa velisi olmayan kadının velisi yöneticidir.*”⁷⁴ Öte yandan İmam Şâfiî, bu hadislerin yanında, “*Kadınlarınızı boşadığınız ve onlarda bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında marufa (akıl ve dinin ge-*

⁶⁵ Râğb, *Müfredât*, s. 885.

⁶⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, II, 45-47.

⁶⁷ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, II, 46; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, I, 319.

⁶⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 240; Zeylai, *Tebyîn*, II, 512-513; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, II, 45-46.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 360.

⁷⁰ Bkz. Neseî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Tilbetü't-talebe fî'l-İstîlâhâtî'l-fıkhiyye*, tlk. Hâlid Abdurrahmân el-Ak, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1995, s. 131; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 585.

⁷¹ Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 77; Şevkânî, *es-Seylül'el-cerrâr*, II, 259.

⁷² Şâfiî, *el-Üm*, VI, 31-35; Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 178-179; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû'u şerhu'l-Mühezzeb* thk. Muhammed Necib Mut'î, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ty. XVII, 240; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 344-345.

⁷³ Ahmed, *Müsned*, XXXII, 280; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 67.

⁷⁴ İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbni Mâce*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999, Nikâh 15; Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999, Nikâh 18; Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre, *Câmi'u't-Tirmizî*, Dâru'l-Feyhâ, Di- maşk 1999, Nikâh 14; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, XII, 68.

reklerine) uygun olarak anlaştıkları zaman eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın.”⁷⁵ ayetinin de velisiz nikâh akdi olmayacağına delil olduğunu belirtmiştir. Ona, göre ayetteki muhatap velilerdir. Binâenaleyh kadının eski kocasına dönmesine mani olan da yahut onu eski kocasıyla veya başkasıyla tekrar nikâhlayan da velisidir.⁷⁶

Hanefî mezhebi fakihlerinin nikâhta veli meselesine bakışı birbirinden farklılık arz etmektedir. Kadına ve kıza kendi kendilerini evlendirme salahiyeti tanıyarak veliyi şart görmeyen Ebû Hanîfe, mehrin tam ve erkeğin kıza denk olması şartını ileri sürerek bu iki şart veya biri nâkis olursa velinin nikâhı sonlandırarak aralarını ayırma salahiyeti olduğunu savunur. İmam Züfer'in (ö. 158/775) denklik olmasa da nikâh caizdir ama veli isterse eşlerin aralarını ayırabilir, görüşü hocasının görüşü paralelindedir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805), veli olmadan nikâhin caiz olmayacağı, denklik olur da veli razı olmazsa bu durumda hâkimin izniyle akdin geçerli olacağı görüşündedir.⁷⁷ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bu görüşleriyle velinin bulunması şartı konusunda cumhura; denklik konusunda ise hocaları Ebû Hanîfe'ye iştirak etmektedir. Bununla birlikte İmam Muhammed, her ne kadar nikâhta veliyi şart koşsa da bir kısım rivayetler aktararak yetişkin kızların kendilerini ve başkalarını evlendirebileceği görüşünü ispatlamaya çabalar.⁷⁸

Hanefî fakih ve müfessir Cessâs, Ebû Hanîfe'nin görüşünü öne çıkararak nikâhta velinin şart olmadığını belirtir. Yukarıda zikredilen veliyi şart koşan ilk hadisi ise malında tasarruf sahibi olan erkek nasıl veli olabiliyorsa aynı şekilde malında yetki sahibi olan kadın da kendisinin velisidir, yorumuyla aslında kadının veli olduğunu dolayısıyla baba, dede vb. veliye ihtiyaç olmadığını ifade eder. Velisiz nikâhin bâtil olacağını haber veren ikinci hadisin sabit olmadığını söyleyerek onu hüccet olarak görmez. Kadının nikâh akdi yapabileceğine dair, Hz. Âişe'nin, kardeşi Abdurrahman'ın kızı Hafsa'yı evlendirmesini nakleder. İmam Şâfiî'nin delil olarak zikrettiği, 'Onlara engel olmayın.' ayetinin genel bir anlam taşıdığı için muhatabının velilerin yanında kocalar ve diğer insanlar da olabileceği yorumunu yapar. Ayetteki muhatap kocalar ise ayetin manasının, kadını boşayan ve iddet bitmeden ikinci bir

⁷⁵ Bakara, 2/232.

⁷⁶ Şâfiî, *el-Ûm*, VI, 31; ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammad İbrâhîm el-Hifnevî-İsmâil Muhammed Şendîdî, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2011, I, 282; Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru İbni Cezm, Beyrut 2004, I, 507; Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Abdulkâdir İrfân Aşşâhassûne, Daru'l-Fikr, Beyrut 2009, I, 522.

⁷⁷ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, tsh. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2013, I, 484-485; ayrıca bkz. Zeylaî, *Tebyîn*, II, 493-494.

⁷⁸ Bkz. Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Hasen, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, tlk. Mehdî Hasen el-Kilânî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983, III, 98-122.

talâkla iddet süresini uzatanların bu durumdan nehyedildikleri beyanını zikreder.⁷⁹

Cessâs'ın 'Onlara engel olmayın.' ayetiyle ilgili açıklamasına benzer birşekilde yorum yapan Şevkânî, muhatabın kocalar ve veliler olabileceğini vurgular.⁸⁰ Diğer yandan ise Hz. Âişe'den gelen, 'Nikâhı bâtıldır.' hadisinin velisiz nikâhın bâtil olacağına delalet ettiğini, Ebû Hüreyre'den rivayetle, "Kadın (başka bir) kadını veya kadın kendisini evlendirmesin. Zâniye kendisini evlendirendir."⁸¹ hadisindeki nehyin fesada delalet ettiğini, fesadınsa bâtilin müradifi olduğunu söyleyerek cumhurun görüşüne muvafakat eder.⁸² Ancak o, velinin nikâhın rükunlarından değil şartlarından olduğuna vurgu yapar.⁸³ Veli yoksa sultan/yönetici velayet eder, diyerek velisiz nikâhın sahih olmayacağı kanaatini yineler.⁸⁴ Buradan çıkan sonuca göre müellif, velayet konusunda genel olarak cumhurun kanaatini öne çıkarır, dolayısıyla Hanefîler'in görüşüne itibar etmez.

Vekâlet konusu velayetle yakından ilişkilidir. Vekâlet sözlükte, bir kişinin işlerini yapması için başkasına yetki vermesi anlamına gelir.⁸⁵ Nikâh akdi sırasında veliyi şart koşan cumhura göre kızın vekil tayin etme hakkı yoktur. Çünkü onlara göre kız ve dul kadın, kendini ve başkasını evlendiremez.⁸⁶ Daha önce de aktarıldığı gibi yetişkin kız ve dul kadına kendini evlendirme yetkisi tanıyan Hanefîler, aynı şekilde vekâlet yetkisi de tanımış ve vekil olacak kişilerde bazı şartlar aramışlardır. Hanefîler, vekilin akıllı olmasını şart görürken bâliğ ve hür olmasını şart görmemişlerdir.⁸⁷

Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*'da bir kişinin iki tarafın da vekili olabileceği başlığı altında ela aldığı hadisin değerlendirmesinde herhangi bir yorum yapmaz. Ancak *es-Seylû'l-cerrâr* adlı kitabında ise vekâletle ilgili risâlet döneminden böyle bir söz işitilmemiş ve bunun iznine dair açık haber de gelmemiştir, diyerek şu rivayetleri aktarır:

Hz. Peygamber Ümmü Seleme'ye talip oldu. Ümmü Seleme, 'Hazır bulunacak velilerim yok.' deyince Rasûlullah şöyle dedi: 'İster hazır bulunsun ister bulunmasın

⁷⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 486-487.

⁸⁰ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 334.

⁸¹ İbn Mâce, *Nikâh* 15.

⁸² Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 75; Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 384. Cumhurun görüşü için bkz. İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982, II, 11; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 234.

⁸³ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 91.

⁸⁴ Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 264.

⁸⁵ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ty. XI, 735.

⁸⁶ Bkz. Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 178-179; Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 38; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 345; Nevvî, *el-Mecmû'*, XVII, 242; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 247; Zuhayfî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VII, 83.

⁸⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 20; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 106.

beni hoş karşılamayacak velilerin yok.' Bunun üzerine Ümmü Seleme'nin oğluna, 'Ey Ömer kalk Peygamber'i evlendir!' demesi üzerine, o da onları evlendirdi.⁸⁸ Hz. Peygamber bir adama şöyle dedi: 'Seni falan kadınla evlendirmeme razı olur musun?' Adam evet, deyince, bu sefer kadına, 'Seni falanla evlendirmeme razı olur musun?' dedi. Kadın evet deyince, ikisini evlendirdi.⁸⁹

Müellif, Ümmü Seleme hadisiyle ilgili, kadının velisi yoksa veli olmaya en elverişli kişinin, kadının rızasıyla veli olabileceğini, dolayısıyla oğlun annesine veli olabileceği görüşünü savunanlara⁹⁰ meylettiği izlenimi verir.⁹¹ Onun cumhurun görüşünü paylaşarak nikâh akdi sırasında veliyi şart koştüğünü yukarıda ifade etmiştik. Ebû Hüreyre'den aktarılan ve yukarıda zikredilen, kadının kendi kendini evlendiremeyeceğini ifade eden hadisin ravilerinin sikâ/güvenilir olduklarını belirtmesi, kızın ne kendi nikâhını ne de başkasının nikâhını kıyma salahiyetine sahip olmadığı düşüncesine iştirak ettiği intibai verir. Hz. Peygamber'in izin isteyerek evlendirdiği iki kişi hakkındaki rivayetle ilgili, Rasûlullah'ın (erkek vasfıyla) kadından vekâlet almış olabileceğini veya Rasul-i Ekrem'in devlet başkanı sıfatını haiz olmasından dolayı müminlere velidir, yorumlarını verip konuyu sonlandırır.⁹²

Şevkânî'nin konuyu bu şekilde sonlandırmasından, vekillerin sıfatlarına değinmemesinden, vekâletle ilgili risâlet döneminden böyle bir söz işitilmediğine ve buna yönelik rivayet gelmediğine ilişkin bilgi aktarmasından, onun da kadının vekâlet veremeyeceği görüşüne sahip olduğu fikri çıkarılabilir. Eğer bu çıkarımımız doğruysa onun bu kanaati Rasul-i Ekrem'in (erkek vasfıyla) kadından vekâlet almış olabileceği görüşüyle çelişki oluşturmaktadır. Çünkü kadın vekâlet vermeye yetkili değilse Rasul-i Ekrem'in kadından nasıl vekâlet almıştır.

Kanaatimizce nikâhta veliyi şart koşan bununla birlikte denklik olur da veli razı olmazsa hâkimin izniyle akdin geçerli olacağını savunan Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşü daha tutarlı ve tercihe şayandır. Nitekim velisiz nikâhın bâtil olacağını bildiren sahih rivayetlerden kızın hiçbir yetkisinin olmadığı yorumunu çıkarmak zorlama görüntüsü vermektedir. Nikâhta velinin şart olmadığı; ancak malında tasarruf sahibi olan erkek gibi kadın da yetki sahibi olarak kendi kendisinin velisi olduğunu, ifade eden Cessâs'ın yorumu kendi içinde çelişkiler barındırmaktadır. Çünkü veli şart değilse malında tasarruf sahibi kadın veli olmuş veya olmamış önemsizdir. Konuya dair pek çok fakihin görüşünü naklettikten sonra İmam

⁸⁸ Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî, *Sünenü Nesâî's-suğrâ*, Dârü'l-Feyhâ, Dımaşk 1999, Nikâh 28; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 88.

⁸⁹ Ebû Dâvud, "Nikâh" 30; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 113.

⁹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 357. Şâfiî ise asabeden kimse yoksa çocuğun annesine veli olabileceğini savunur, bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 94.

⁹¹ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 89.

⁹² Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 261-262.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü ispatlama adına böyle bir çabanın içine girmesi mezhep aidiyetinin güçlü bir yansıması olarak ifade edilebilir.

3- NİKÂHTA RIZA VE İHTİYÂR

Taraflar başlığı altında buluğa ermeyen kızın evliliği meselesine, bekâr yetişkin kızla yetimin izninin alınması gerektiğine ve dul kadının tercih yetkisine sahip olduğuna temas edilmişti. Bu başlıkta ise velayetle doğrudan bağlantılı olan yetişkin bekâr kızın, yetimin ve dul kadının nikâha zorlanıp zorlanamayacağı ve bunların rızaları olmadan vâki olan nikâhın hükmü ele alınacaktır.

Bu mevzuyla ilgili Rasul-i Ekrem'den çeşitli rivayetler gelmiştir. Bunların ilki şöyledir: “*Hansâ bnt. Midâm el-Ensârî'yi babası evlendirdi. O (Hansâ), bu durumdan rahatsızlık duydu ve Hz. Peygamber'e geldi. Hz. Peygamber, bu nikâhı geçersiz saydı.*”⁹³ Diğer rivayet ise şu şekildedir: “*Bakire bir cariye Hz. Peygamber'e gelerek babasının kendisini evlendirdiğini ve kendisinin de bu durumdan hoşlanmadığını (razı olmadığını) haber verdi. Hz. Peygamber onu (nikâhın devamlılığı ve ayrılık arasında) muhayyer/serbest bıraktı.*”⁹⁴

Dul kadının, evleneceği erkeği tercih yetkisinin kendisinde olması sebebiyle sözü bekâr yetişkinlerle yetim kızlar konusuna taşımak istiyoruz. Zaten müellifin bu konudaki görüşüne de değinmiştik. Hansâ hadisi ve bakire cariye ile ilgili hadisten de açıkça anlaşıldığı gibi rızası olmayan yetişkin kızın nikâhı geçersizdir. Şevkânî de bu yönde görüş beyan ederek Hanefîler'in de içinde bulunduğu⁹⁵ âlimlerin cumhurunun görüşünü benimseyerek şöyle der: “Yetişkin bekâr kız, izni olmadan evlendirilirse nikâh akdi sahih olmaz.”⁹⁶ İmam Şâfiî ise yetişkin kızın izni alınmadan velisi tarafından kıyılan nikâhın geçerli olduğunu savunur. Bununla birlikte o, erkeğin kıza denk olması şartını ileri sürerek oluşabilecek keyfiliğin ve maduriyetin önüne geçmeye çalışır.⁹⁷

Hemen belirtelim ki İmam Şâfiî'ye ait, erkeğin kıza denk olması şartına rağmen yetişkin kızın izni olmadan velisi tarafından kıyılan nikâhın geçerli olacağı görüşü tercihe şayan değildir. Öncelikli olarak bu görüş nasların zahirine terstir. Diğer yandan kızın bir ömür birlikte yaşayacağı erkeği tercih hakkı olmaması o evliliğin selameti ve huzuru açısından çok ciddi sorunlar doğurabilir. Kızın rızasını şart koşan, içinde Şevkânî'nin de bulunduğu cumhurun görüşü daha isabetli gözükmektedir.

⁹³ Ahmed, *Müsned*, XXXIV, 370; Buhârî, Nikâh 43; İbn Mâce, Nikâh 12; Ebû Dâvud, Nikâh 24; Tirmizî, Nikâh 18; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 79.

⁹⁴ Ahmed, *Müsned*, IV, 275; Ebû Dâvud, Nikâh 23; İbn Mâce, Nikâh 12; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 81.

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 2; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 596; Zeylaî, *Tebyîn*, II, 495.

⁹⁶ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 85.

⁹⁷ Şâfiî, *el-Üm*, VI, 49.

Şevkânî'nin, zor altında yani iradesi ve rızası olmadan evlenen erkeğin durumuyla ilgili doğrudan bir görüşüne rastlamasak da ikrâh ile gerçekleşen talâki geçersiz kabul etmesinden hareketle böyle bir nikâhı da geçersiz saydığı tespitinde bulunabiliriz.⁹⁸ Zaten Aile Hukuku Kararnâmesi de ikrâh ile vuku bulan nikâh akdini fâsid kabul ederek ilgili maddeyi bu yönde kanunlaştırmıştır.⁹⁹

4- NİKÂHTA NEFÂZ VE LÜZÛM

Nikâhta velayet ve rıza ile bağlantılı diğer bir konu da nikâhın nefâz ve lüzûm şartlarını haiz olup akdin nâfiz ve lâzım özelliği kazanmasıdır. Sıhhat şartlarını taşıyan nikâh akdine “nâfiz” bu şartlardan bir veya birkaçını taşımayan nikâha “mevkûf” denir. Rızaya bağlı olan nikâh akdi, razı olunması sonucu “nâfiz” özelliği kazanır.¹⁰⁰ Şevkânî'nin de içinde bulunduğu cumhura göre velinin ve kızın rızasının nikâhın sıhhat şartlarından olduğunu ifade etmiştik.

Şevkânî, kızın rızası alınmadan gerçekleşen nikâhın mevkûf olduğunu belirtir. Bununla birlikte velinin bulunmadığı veya kızın rızası olmadan veli tarafından akdedilen nikâhın mevkûf değil zahire göre bâtil olduğunu ve herhangi bir hükmü ve tesiri olmadığını vurgular. Ancak Hansâ hadisinde, “*Hz. Peygamber onun nikâhını geçersiz saydı.*”¹⁰¹ ibâresindeki nikâh lafzından hareketle, kızın rızası alınmadan akdedilen mevkûf nikâha, kızın rıza göstermesi durumunda yeni bir akde ihtiyaç olmaksızın akdin geçerli olacağını ifade eder.¹⁰²

Kızın veya velinin akdin feshini talep etme hakkının bulunmadığı, geçerli ve bağlayıcı akde ise nikâh-ı lâzım denir. Nikâh-ı gayr-ı lâzım ise, geçerli olmakla birlikte kızın veya velinin fesih talebinde bulunma hakkı olan ve henüz bağlayıcı olmayan akiddir.¹⁰³

SONUÇ

Şevkânî'nin görüşleri ışığında nikâh akdinde velayet ve ona müteallik konuları ele aldığımız bu çalışmada, onun naslara son derece önem verdiğini, bunun bir yansıması olarak görüşlerini ayetler ve hadislerle temellendirdiğini tespit ettik. Hatta bazen lafza büyük önem atfederek zahiri mantığa başvurduğunu da söyleyebiliriz.

Baliğ kızdan rıza alınmadan cari olan akdin zahire göre mevkûf değil; bâtil ol-

⁹⁸ Bkz. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, XII, 416.

⁹⁹ *AHK*, md. 57.

¹⁰⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, II, 6; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 334.

¹⁰¹ Buhârî, *Nikâh* 43.

¹⁰² Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr*, II, 272.

¹⁰³ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, II, 6; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 335.

duğunu, bununla birlikte Hansâ hadisinde, “Hz. Peygamber onun nikâhını geçersiz saydı.” ibâresindeki “nikâh” lafzından hareketle, kızın rızası alınmadan akdedilen mevkûf nikâha, kızın rıza göstermesi durumunda yeni bir akde ihtiyaç olmadığını belirtmesi bunun bir misalidir. Buradan açıkça anlaşıldığı gibi müellif “nikâh” lafzına zahiri mantıkla yaklaşarak mevkûf olsa dahi nikâhın varlığını kabul etmektedir.

Müellif, ictihad seviyesine ulaştıktan sonra mezhep mukallitliğinden çıkarak mutlak müctehid payesine ulaşmıştır. İctihadı daha çok delil kullanma yöntemi olarak benimsemiştir. Şerî nasları mezhep aidiyeti ve taassubu ile ele almadığından naslar kendisini hangi görüşe yönlendirirse o görüşe yönelmiş, bazen de münferit kalarak kendisine hususiyet arz eden birtakım görüşler benimsemiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla Şevkânî'nin nikâhın rükunlarına ilişkin açık bir tasnifine rastlayamasak da meseleyi ele alıp işleyiş biçiminden ve mülahazalarından bu konuda ve velinin akidde hazır bulunması gerektiği konusunda cumhurun görüşüne muvafakat ettiği sonucu çıkarılabilir. Yalnız o, veliyi nikâhın rükunlarından değil de şartlarından kabul etmekte olup yine fakihlerin cumhurunun kanaati olan kızın ne kendisini ne de başkasını nikâhlayamaz görüşüne iştirak eder. Bunun bir yansıması olarak kızın kendisini nikâhlaması için başkasına vekâlet de veremeyeceği fikrinde olduğu ifade edilebilir.

Öte yandan İmam Şâfiî'nin yetişkin kızın izni olmadan velisi tarafından kıyılan nikâhın geçerli olacağı görüşüne karşı çıktığı görülür. Bu bağlamda Şevkânî yetişkin kızıdan mutlaka izin alınması gerektiğini belirterek vasat ve mutedil bir yol izler.

Nikâh akidinde velinin bulunması ve dahası akdi onun yapmasını şart koşan âlimlerin cumhuruna karşın veliyi şart koşup bununla birlikte denklik olması halinde veli razı olmazsa hâkimin izniyle akdin geçerli olabileceği görüşüne sahip olan Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in daha mutedil olduğu kanaatindeyiz. Öte yandan İmam Muhammed'in yetişkin kızların kendilerini ve başkalarını nikâhlayabileceğine ilişkin bazı rivayetler zikretmesi de merasimde velinin bulunmasına rağmen kıza yetki tanınması açısından önemlidir.

Kaynakça

- » Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- » Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul ty.
- » Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Abdulkâdir İrfân Aşşâhassüne, Daru'l-Fikr, Beyrut 2009.
- » Bostan, İdris, “Yemen” (Osmanlılar Dönemi), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013.
- » Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999.
- » Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, ths. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2013.

- » Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcû'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2009.
- » Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1988.
- » Cürccânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, thk. Âdil Enver Hidir, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- » Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999.
- » Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- » Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr ve dğr, Metâbi'u Sicilî'l-Arab, Kâhire 1964-1967.
- » Gâlib eş-Şeracî, Abdulğani Kâsım, *el-İmâmü's-Şevkânî hayâtuhu ve fikruhu*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, San'â ty.
- » Heyet, *Aile Hukuk Kararnâmesi*, haz. Orhan Çeker, Ebru Yayınları, İstanbul 1985.
- » İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe Hamdi, Mektebetü'l-Mülûk Fehdü'l-Vatanî, Riyâd 2001.
- » İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Saîd *el-Muhallâ*; thk. Ahmed Muhammed Şâkir, İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, Kâhire 1347.
- » İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Cemmâ'îlî, *el-Mugnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulûd, Dâru 'Âlemu'l-Kütüb, Riyâd ty.
- » İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbni Mâce*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999.
- » İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ty.
- » İbn Nuceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriyâ Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- » İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982.
- » İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Hifnevî-İsmâil Muhammed Şendîdî, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2011.
- » İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdolvâhid b. Abdulhamîd, *Şerhu Fethi'l-kadir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- » İsmâil, Şa'bân Muhammed, *Usûlü'l-fıkh târîhuhu ve ricâlüh*, Dâru'l-Merih, Riyâd 1981.
- » Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- » Kâsânî, Ebû Bekr 'Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâ'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- » Kaya-Nail, Eyyüp, Said Okuyucu, "Şevkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010.
- » Kirmânî, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1981.
- » Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İbni Cezm, Beyrut 2004.
- » Mâverdü, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebir ve huve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Alî Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- » Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhâneddîn Alî b. Ebû Bekr, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Ahmed Mahmûd eş-Şehâde, Dâru'l-Farfûr, Dimaşk 2006.
- » Mevsîlî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd *el-İhtiyâr li-ta'fili'l-muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arabî, Dâru Kubâ, Dimaşk ty.
- » Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Dâru's-Selâm, Riyâd 2000.
- » Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî, *Sünenü Nesâî*, Dâru'l-Feyhâ, Dimaşk 1999.
- » Neseî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fıkhiyye*, thk. Hâlid Abdurrahmân el-Ak, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1995.
- » Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* thk. Muhammed Necîb Mut'î, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ty.
- » Râğîb, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân

- Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1992.
- » Sahnûn, Abdusselâm b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Matba'a Saâde, Mısır 1323.
 - » Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebû Sehl, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
 - » Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ûm*, thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, yy. 2001.
 - » Şelebî, Muhammed Mustafâ, *Ahkâmu'l-usra fî'l-İslâm*, ed-Dâru'l-Câmi'iyye, Beyrut 1983.
 - » Şevkânî, Muhammed b. Alî, *es-Seylû'l-cerrârî'l-mütedaffik 'alâ hadâiki'l-eshâr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zayed Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
 - » _____, *Neylû'l-evtâr min esrâri müntekâ'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Dâru İbni'l-Cevzî, yy. 1427.
 - » _____, *Fethu'l-kadir el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992.
 - » _____, *el-Kavlû'l-müfid fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Bedrî, Dâru'l-Kütûbi'l-Mısırî, Kâhire 1990.
 - » _____, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kütûbi'l-İslâmî, Kâhire ty.
 - » _____, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâil, Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
 - » Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Hasen, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, tlk. Mehdî Hasen el-Kilânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
 - » Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Tâmir-Şerîf Abdullâh, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2006.
 - » Telkenaroğlu, M. Rahmi, "Şevkânî'nin Nakilleri Üzerine Bir Mütalaa", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, (2011).
 - » Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Câmi'u't-Tirmizî*, Dâru'l-Feyhâ, Dimaşk 1999.
 - » Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012.
 - » Yavuz, Adil, *Eş-Şevkânî ve Hadisçiliği*, Basılmamış Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013.
 - » Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vü-cûhi't-te'vîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2003.
 - » Zeydân, Abdulkerîm, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fî ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
 - » _____, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkħ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
 - » Zeylâî, Fahrreddîn Osman b. Alî b. Mihcen *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzü İnâye, Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
 - » Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1989.
 - » _____, *Usûlü'l-fıkħi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 2009.

BİLİMSEL TEFSİR VE DEĞİŞİM

Mehmet KAYA*

Öz

İnsanlığa hidayet kaynağı olarak indirilen Kur'an'da bu amaca ulaşmak için farklı metot ve üsluplar kullanılmıştır. Özellikle Allah'ın varlığı, birliği ve kudreti hakkındaki ayetlerde insanların düşünerek hakikati bulmaları için yaşadıkları dünyadan örnekler seçilmiştir. Bu metot Kur'an'a bilimsel yaklaşımın önünü açmış, Fahreddin Razi (ö. 606/1209)'den itibaren tefsirlerde ayetlerin bilimsel veriler çerçevesinde yorumlandığı görülmüştür. Günümüzde gelişimini devam ettiren bu metotta ayetler, her dönemdeki ilmi birikim çerçevesinde ele alınmış, değişen bilimsel veriler sebebiyle ayetin yorumunda da değişimler meydana gelmiştir. Bu husus tefsire, önceleri lafzi olarak tefsir edilen ayetlerin daha sonra bilimsel açıdan ele alınması veya değişen ilmi verilerle ayetin mevcut bilimsel yorumunun değişmesi şeklinde yansımıştır. Bu çalışmadaki amacımız, belli ayetler çerçevesinde ilmi gelişmelerin ayetin yorumuna etkisini incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Kuran, bilim, tefsir, bilimsel tefsir, değişim.

Scientific Interpretation and Change Abstract

In the Holy Book Quran, which has been sent as a source of the true path for the man kind, different methods and styles were used in order to achieve this purpose. Especially the ayahs (verses) in which the existence of Allah and His power (Mighty & Majestic) are mentioned, samples were chosen from the man kinds' present time so that they can find the truth by thinking. This method led the scientific approach to Quran and within Fahrettin Razi's interpretation, it is seen that the ayahs were interpreted within the scope of scientific data. This method is still developing and today the ayahs are handled in the scope of scientific background information of all

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, kayamehmet1453@hotmail.com.

times and some changes in the interpretation of the ayah occurred due to variable scientific data. This case at first reflected on the interpretation as close interpretation and later on as the change of interpretation of ayah in respect to the change of scientific data. In this study our aim is to analyse the effect of scientific developments on the interpretation of the ayah in the scope of certain ayahs.

Keywords: Quran, science, interpretation, scientific interpretation, change.

1. BİLİMSEL TEFSİR VE TARİHİ SÜRECİ

Kur'an, farklı üslubu ve içerdiği bilgiler yönünden birçok açıdan tefsir edilmiştir. Bu yöntemlerden biri de "bilimsel tefsir ekolüdür." Bilimsel tefsirin tanımına geçmeden önce akla gelebilecek iki hususa işaret etmek yerinde olacaktır. Birincisi, meşhur olması sebebiyle başlıkta kullandığımız bu tamlamadaki "bilimsel" ifadesiyle, tefsirin bilimselliğini yani "tefsirin bilimsel ölçütlere uygunluğunu" değil, bir tefsir ekolü olarak karşımıza çıkan ve daha öncesinde gerek ülkemizde gerek Arap dünyasında "ilmî" Batı dünyasında ise "scientific" kelimesine karşılık gelen ve ayetlerin "pozitif bilimin verileri çerçevesinde yapılan yorumu"nu kastettiğimizi ifade etmek isterim. Bu minvalde –gerek Kur'an'da gerekse ilmi çevrelerde birbirilerinin yerine sıklıkla kullanılmaları ve bu ayırımın da 11. yüzyılda yapılmış olması sebebiyle- ilim-bilim kavramlarının farklılığına değinmeyeceğimizi de belirtelim.¹ İlaveten bu tanıma bağlı olarak makalemizde "bilimsel tefsir" adı altında sunulan fantastik kurgular türevinden yorumlar ve şifre çözümü ve hurufilik gibi tefsirle ilgisi olmayan hususlara temas etmeyeceğimizi de belirtmek isterim. Bu çalışmada –kabul ve eleştirilerle birlikte- geçmişten günümüze tarih içerisinde meydana gelen bilimsel gelişmelerin, müfessirin ayetleri anlama üzerindeki etkisinin incelenmesi hedeflenmektedir. İkinci husus ise, Maturîdî (ö. 333/944)'nin meşhur tanımına ilişkin olarak² "bilimsel tefsir" in sahabe tarafından yapılmadığı ve bu sebeple kesinlik ifade etmediği ve değişkenlik göstermesi sebebiyle başlıkta neden "te'vil" ifadesini kullanmadığıma ilişkindir. Bunun iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi, bu kavram için tefsir ilminde yaygın kullanımı esas almamızdır ki, literatürde bu tür yorumlar için "Bilimsel ya da ilmî tefsir" tamlaması yaygın olarak kullanılırken "Bilimsel ya da ilmî te'vil" ifadesi bu tabir kadar kabul görmemiştir. İkincisi ise, Maturîdî (ö. 333/944)'ye ait olan ve bu tarihten itibaren geniş alanda şöhret bulan ve kabul gören te'vil-tefsir ayırımı herkes için bağlayıcı değildir. Kaldı ki bu bakış açısına göre Maturîdî (ö. 333/944) de dâhil olmak üzere asrı saadete vasil olamamış herkesin, Kur'an'ı anlama ameliyesi için tefsir değil, te'vil kavramını kullanmak gerekirdi ki- kullanım böyle değildir. Daha da önemlisi Hz. Peygamber döneminde bile

¹ Konu hakkında bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", (Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler İçinde), Ankara Okulu, II. bs. Ankara 2014), ss. 44-51; Şakir Kocabaş, "İslam ve Bilim", *Divan*, I, (1996): s. 70, 77-80.

² Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Mahmûd, *Te'vilatu ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsilüm, Beyrut 2005, I, 349.

Kur'an yorumu için te'vîl kavramı³ tefsirden⁴ daha çok kullanılmakla birlikte aynı mefhumu ifade etmek için kullanılan bu iki kavramın Maturîdî (ö. 333/944)'den önce⁵ ve sonra⁶ yaşamış bazı müfessirler tarafından da aynı manayı ifade etmek için ortak kullanıldığı görülmektedir.

Bu girişten sonra bilimsel tefsirin tanımına geçebiliriz. Kavramın bulanıklığından ve de mahiyetinin açık olmaması sebebiyle birçok tanımı yapılan bu ekol,⁷ *Kur'an metninde ilmî istilahları hâkim kılan ve muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri çıkarmaya çalışan ilim*⁸, *manalarını izah edecek ve meramını açıklayacak teorik ve pratik yönleriyle yeni kozmik ilimlerin (kevnî ilimlerin) kullanıldığı tefsir*⁹, *Kur'an-ı Kerîm'in pozitif ilimlerle olan münasebeti ve yorumu*,¹⁰ *bilimsel verilerle ayetlerin delaletleri arasındaki uyumu araştıran, anlamaya ve açıklamaya çalışan tefsir*,¹¹ *Kur'an'da geçen çeşitli bilim dallarıyla ilgili ayetleri, dinî ilimler dışındaki tecrübî ilimlerle çağın ilmî icat ve gelişmeleri doğrultusunda yorumlayan tefsir*¹² şeklinde tarif edilmiştir. Görüleceği üzere aralarında farklılıklar bulunsa da bu tanımlarda vurgulanmak istenen ortak nokta ayetlerin yorumunda bilimsel bilginin kullanıldığı iddiasıdır.

Kur'an esasen insanları hidayete erdirmek için gönderilmiş bir kitap olmakla

³ İlgili rivayetler için bk. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühêyr. b. Nâsîr en-Nâsîr, Dâru Tavkî'n-Necât, ty. Ezân, 140; Kitâbu't-Tefsîr, 15; Hâkim, en-Neysâbüri, Ebû Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Haremeyn, 1997, III/658; et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Humeydî b. Abdilmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, II. bs. Kahire 1415/1994, X, 235.

⁴ من فسر القرآن براه فاليتو مقعد من النار⁴ şeklinde çeşitli varyantlarla Hz. Peygambere "tefsir" terimiyle ifade edilen hadislerde ise فسر değil, "der ki" anlamında قال ya da كالم filleri kullanılmaktadır. Bk. Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Bânî, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 2000, Tefsîru'l-Kur'ân, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 2008, II, 77, 176; Hz. Peygamber döneminde bu terimin kullanımı için bk. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, thk. Mahmûd Muhammed Şakîr, Mektebetü İbn Teymiye, II. bs. Kahire ty. ss. 77-79.

⁵ Ebû Ubeyde Mamer b. Müsenna, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kahire ty. I, 86; Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, II. bs. Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, I, 191; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, I, 94, 98; VI, 179.

⁶ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Yûsuf el-Hammâdî, Mektebet-ü Misr, Mısır ty. II, 445; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed b. es-Selâme, Dâru Tayyibe, Riyad 1999, I, 6, 30, 210, II, 12, VIII, 336 vd.

⁷ Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu, I. bs. Ankara 2009, s. 24.

⁸ Emin el-Hülî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlür Güngör, Kur'ân Kitaplığı, I. bs. Ankara 2001, s. 43; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2005, I, 417; İsmail Cerrahoğlu *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yay. III. bs. Ankara 2005, s. 742.

⁹ Yûsuf el-Kardâvî, *Kur'ân'ın Anlamada Yöntem*, çev. M. Nurullah Aktaş, Nida Yay. I. bs. İstanbul 2015, s. 435.

¹⁰ Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler*, Marifet Yay. İstanbul 1981, s. 22.

¹¹ Celal Kırca, "Kur'an ve Modern Bilim", (İlişkisi-Sahaları-Sorunları), *ERUIFD*, II, (2012): sayı: 15, s. 23.

¹² Cüneyt Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", "İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I, Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantıları, haz. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz, Ensar Nşr. İstanbul 2005, s. 562.

birlikte¹³ onda, insanları hidayete götüren farklı yöntemler ve Allah'ı bilme konusunda vasıta olan farklı bilgiler kullanılmaktadır.¹⁴ Bu sebeple insanı bazen uyarmakta¹⁵, bazen müjdelemekte¹⁶, bazen korkutmakta¹⁷, bazen iç âlemine yönlendirmekte¹⁸ ama çoğu kez düşünmeye ve evrendeki olguları incelemeye, bunlardan sonuçlar çıkarmaya davet etmekte¹⁹ ve bunlar vesilesiyle Allah'ın kudret ve ilmini kavrayarak yaşamına yön vermesini istemektedir.²⁰ Bu itibarla Kur'an'da insanın ve kâinatın yaratılışı, işleyişi gibi bilgilere yer verilmekle birlikte bu yöntemdeki asıl amaç, insanlara enformasyon sağlamak değil, Allah'a işaret eden birer ayet olması yönüyle bu bilgiden hareketle, insanın eserden hareketle müessirini bulmasını sağlamaktır.²¹ Bununla birlikte insanoğluna altıncı yüzyıl Araplarının bilgi ve algı düzeyinde sunulan bu bilgiler bizlere kendimiz ve dünyamızı keşfetmemiz adına bazı ipuçları da sunmaktadır. Müfessirler de bu ipuçlarından hareketle kâinatı ve varlığı kavrama ve bu sayede ayetlerdeki mesajları daha iyi anlamının gayreti içerisine girmişlerdir. Bunu yaparken de yaşadığı çağdaki bilgi birikiminden istifade etmişlerdir. Zira ilim, sadece insanların maddi ihtiyaçlarını gidermede bir vasıta olmayıp, aynı zamanda kâinatın sırrını ortaya çıkaracak bir yoldur.²² Bu yönüyle de Kur'an bilime ve bilim adamlarına bir ışık olmuştur. Bu sayede bilim de Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olmakta, geçmişte anlaşılamayan birçok ayet bilim sayesinde açığa kavuşmaktadır. Böylece Kur'an bilimi desteklemekte ve bilim adamını teşvik ederek ilmin artmasını istemekle birlikte²³ din ile bilim arasındaki tamamlayıcılığın, dinin kitabında yani Kur'an metninde değil, bu metinde sık sık atıfta bulunulan tabiat kitabında olduğu da gözde kaçırılmamalıdır.²⁴

Mazisi daha eski olsa da özellikle 20. yüzyılda müstakil bir yaklaşım haline gelen ilmî tefsir ekolünün ortaya çıkışında dinî, sosyolojik ve kısmen de olsa psikolo-

¹³ Bakara 2/2, 94; İsrâ 17/9; Sebe 34/6.

¹⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 743-744.

¹⁵ Bakara 2/42, Âli İmrân 3/105, Mâide 5/2, Enâm 6/92, Hüd 11/85, İsrâ 17/29, Meryem 19/97, Yasin 36/6, Haşr 59/19 vd.

¹⁶ Bakara 2/25, Tevbe 9/117, İsrâ 17/9, Kehf 18/2, Hac 22/34, Zümer 39/17 vd.

¹⁷ Bakara 2/24, Mâide 5/11, Tevbe 9/119, Nahl 16/2, Şuarâ 26/108, Rûm 30/31, Ahzâb 33/70, Hucurât 49/12 vd.

¹⁸ Rad 13/28.

¹⁹ Bakara 2/219, Âli İmrân 3/190-191, Enâm 6/11, Araf 7/86, Yunus 10/101, Nahl 16/36, Enbiya 21/10, Müminün 23/80, Ankebut 24/20, Kasas 28/72, Sâd 38/29, Muhammed 47/24, Kâf 50/6, Zariyât 51/21, Araf 7/185, Gâşiye 88/17-20 vd.

²⁰ Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 743; Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV. Yay. VII. bs. Ankara 2002, s. 2.

²¹ Bakara 2/164, Âli İmrân 3/190, Enâm 6/199, Yunus 10/6, Rad 13/4, Nahl 16/11-18, 65-69, Enbiya 21 31-32, Ankebut 29/44, Rûm 30/20-24, 46, Lokman 31/31, Yasin 36/36-41; Fussilet 41/39, Şûrâ 42/32, Câsiye 45/5.

²² Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 2.

²³ Celal Kırcâ, *Kur'an ve Bilim*, Marifet Yay. İstanbul 1996, s. 36; ayr. bk. Kardâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, s. 452, Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Aktif Yay. Erzurum, 2007, s. 3; Ebû Hacer Ahmed Ömer, *et-Tefsiru'l-ilmî li'l-Kur'an fi'l-mizân*, Dâru Kuteybe, I. bs. Beyrut 1991, s. 97.

²⁴ Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", s. 52.

jik nedenler bulunmaktadır.²⁵ Bilimsel tefsiri ortaya çıkaran en temel etken Kur'an'ın kâinat üzerinde yaptığı beyanları olduğu belirtilmiştir.²⁶ Buna göre Kur'an'da birçok ayet doğrudan ya da dolaylı olarak bilimsel olgulara işaret etmektedir. Bununla birlikte onun bugünkü anlamda bir felsefe ve bir bilim kitabı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu ayetleri incelediğimizde bir kısmı doğrudan bilgi içerirken²⁷ bir kısmı da akli kullanma, özlem yapma, tefekkür etme gibi bilimsel bilgiye ulaşma yöntemlerine işaret eder.²⁸ Bu meselelerin açıklanıp çözülmesi insanların çalışmasına bırakılmıştır.²⁹ Kur'an üslubundan kaynaklanan mezkûr sebebin yanı sıra İslam ülkeleri ile Batı arasında başlayan karşılıklı ilişkiler neticesinde, Batıdan İslam dünyasına sıçrayan din-bilim çatışması vehmini ortadan kaldırmak³⁰, bilimsel veriler ışığında Kur'an metninin yorumlanma çabası,³¹ bilimsel gelişmelere paralel olarak Müslümanların geri kalmalarının dinlerinden kaynaklandığı, İslam'ın akıl ve bilim gibi modern değerlerle bağdaşmayan bir yapıya sahip olduğu gibi suçlamaları bertaraf etme düşüncesi gibi unsurlar bu ekolün çıkış ve gelişmesinde rol oynamış,³² bunların neticesinde Müslümanların Kur'an'daki 750'den fazla bilimsel ayeti görmezlikten gelmesi³³ eksiklik olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.³⁴

Kur'an'ın ilk bilimsel yorumu, Antik Yunan kültürünün Arapçaya çevrilmesi sonucu oluşan kültür ortamının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yönelişin yönü Kur'anî kavramların açıklanmasında elde edilen yeni bilgilerin kullanılması şeklinde olmuştur. Bir başka deyişle yorumda esas olan Kur'an'ın lafızları olmuş, elde edilen yeni bilgiler ise Kur'anî kavramların açıklanmasında ön bilgi olarak kullanılmıştır. İkinci dönem bilimsel tefsir hareketinin sâiki ise yine Batı olmuştur. Bu sebeplerin başında özde Tanrı-insan mahiyeti, şekilde ise kilise-bilim adamının otoritesi problemi gelmektedir.³⁵ İkinci dönemdeki bu unsur, tarihte ikinci kez bilimsel

²⁵ Celal Kırcı, *Kur'an ve Bilim*, s. 58.

²⁶ Recep Orhan Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, İlim Yayma Vakfı Kuran ve Tefsir Akademisi, by. (2012): s. 569.

²⁷ Enbiya 21/30, Müminun 23/13-14, Fussilet 41/10-12, Zariyat 51/47-48, Kaf 50/6, Kamer 54/49, Mülk 67/3-4 vd.

²⁸ Bk. Şahin Efil, "Kur'an-Bilim İlişkinin Olabilirliği ve Meşruiyeti Sorunu", *Ekev*, 8/21, (2004): s. 32; Alpaslan Açıkgenç, "İslami Bilim ve Felsefe Anlayışı", *İslami Araştırmalar*, Ankara 4/3, (1990): s. 179.

²⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 743.

³⁰ Bk. Cevherî, *Tantâvî, el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'ân*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlatları, Mısır, 1346, I, 118; Celal Kırcı, "Kur'an-ı Kerim'in Tefsiri ve İlimlerle Olan Münasebeti", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, 5/2, İstanbul 1401, s. 24; Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî*, s. 98; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kırcı, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, ss. 87-108.

³¹ Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, (2010): s. 415; Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî*, s. 98.

³² Cevherî, *el-Cevâhir*, I, 118; M. Suat Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği", *Divân*, 16/30, (2011): s. 101.

³³ Cevherî, *el-Cevâhir*, I, 3.

³⁴ Cevherî, *el-Cevâhir*, III, 19.

³⁵ Bk. Celal Kırcı, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, Marifet Yay. İstanbul 5. bs. ty. ss. 65-66.

tefsir anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu ekol, 1880'lerden 1980'lere uzanan bir asırlık süre içinde etkinliğini koruyabilmiştir.³⁶

Sanayi toplumu ile başlayan modernleşme ve bilimsel gelişmelerin meydana getirdiği düşünce akımlarının İslam dünyasındaki etkilerinin en fazla görüldüğü alanlardan biri de Kur'an yorumu olmuş,³⁷ 20. yüzyılda bilimsel gelişmelerin baş döndürücü bir hız kazanmış olması³⁸ yirminci asırda ayetlere bilimsel yaklaşımın artmasına ve geniş bir hareket alanına sahip olmasına neden olmuştur. Ayrıca, çağdaş insana, bildiği ve anladığı dilden konuşmak ve onların bildiği ve anladığı şeylerden hareket ederek, Kur'an'ı tanıtmak ve anlatmak mecburiyeti de bu gelişmede etkili olmuştur.³⁹ Bu açıdan bakıldığında Kur'an'a bilimsel yönelişlerin, bilimsel gelişmelerin yoğun bir şekilde meydana geldiği 19. yüzyılın sonlarına⁴⁰ denk düşmesi tesadüfi değildir.⁴¹

Köklerinin Abbasiler dönemindeki tercüme faaliyetlerine kadar uzandığı ifade edilen⁴² bilimsel tefsir metodunun ilk mümessili olarak da Gazalî (ö. 505/1111) gösterilir.⁴³ Gazalî'nin, ilmî tefsir anlayışını, derli toplu bir hale getiren ve bu hareketi, merkezî bir fikir ve düşünce etrafında ele alıp geliştiren ilk kişi olduğu ifade edilse de⁴⁴ bu görüşe katılmak pek mümkün görünmemektedir. Zira Gazalî (ö. 505/1111), ne bilimsel tefsire kaynak olarak gösterilen *Cevâhiru'l-Kur'ân* ve ne de *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* adlı eserlerinde ayetleri bu çerçevede yorumlamaktadır. Gazalî (ö. 505/1111), *Cevâhiru'l-Kuran* adlı eserinde, Kur'ân'dan çeşitli ilimlerin çıkabileceğini belirttiikten sonra pozitif bilimlerin ayetlerin anlaşılmasındaki önemine değinmiş⁴⁵ ve ilmî boyutu olduğu kabul edilen 763 ayeti sıralanmış, bu ayetlerin yorumuna yer vermemiştir.⁴⁶ *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde ise ilmin önemi üzerinde yoğunlaşmış ve bu konudaki ayet ve hadis ve bazı sahabe ve âlimlerin sözleriyle istişhad etmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla, ayetlerin sistematik olarak bu bakış açısıyla yorumlandığı ilk eserin Fahreddin Razi (ö. 606/1209)'nin *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsiri olduğunu belirtmek daha doğru olacaktır. Daha sonra ise İbn Ebi'l-Fadl Mursî (ö.

³⁶ Celal Kırcı, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, ss. 68-69.

³⁷ Celal Kırcı, "Kur'an ve Modern Bilim", (İlişkisi-Sahaları-Sorunları), *ERUIFD*, 15/2, (2012): s. 26.

³⁸ Bk. Paul Davies, *The New Physics: a Synthesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 7.

³⁹ Celal Kırcı, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, s. 16; Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmî*, s. 347.

⁴⁰ Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu-Günergun, Feza, Tübitak Yay. III. bs. Ankara 2003, s. 533.

⁴¹ Şahin Efil, "Kur'an-Bilim İlişkisinin Olabilirliği", s. 36; Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmî*, s. 348.

⁴² İsmail Cerrahoğlu; *Tefsîr Tarihi*, s. 746; Celal Kırcı, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 52; Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmî*, s. 96, 351.

⁴³ Kardâvî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, s. 440; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, s. 30.

⁴⁴ Celal Kırcı, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 64.

⁴⁵ Gazalî, Ebû Hâmid, *Cevâhiru'l-Kuran*, thk. Şeyh Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî, Dâru İhyâ'il-Ulûm, III. bs. Beyrut 1990, ss. 44-47.

⁴⁶ Gazalî, *Cevâhiru'l-Kuran*, ss. 86-210.

⁴⁷ Bk. Gazalî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ty. yy. I, 4-83.

655/1257)'nin konu ile ilgili görüşleri ise Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından nakle edilmiştir.⁴⁸ Bununla birlikte Razi'den sonra, 20. yüzyıla gelinceye kadar Razi'nin görüşlerini aşan yeni yorumlar yapılamamış, sonraki dönemde yazılan eserlerde, Razi'nin görüşlerini nakletmekle yetinilmiş,⁴⁹ bu dönemde Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1186/1772) gibi bazı istisnalar dışında bu tefsir faaliyetine pek rastlanmamıştır.⁵⁰ Bununla birlikte bu isimlere uzanan kökler hem tikel hem de oldukça cılızdır. Çünkü İslam'ın orta dönemlerinde adı konulmuş ve sistemleşmiş bir bilimselci tefsir müktesebatından söz etmek pek mümkün değildir.⁵¹

19. asırdaki bilimsel gelişmeler ekseninde bilimsel tefsir canlanmış, çeşitli ilimlerle ilgisi olduğu düşünülen ayetler toplanarak yeni ilmî görüşlerle karşılaştırılmıştır. Bu çerçevede verilen eserlerden biri, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî, (ö. 1306/1888)'nin *Keşfu'l-Esrâri'n-Nûrâniyye* adlı eseridir. Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1320/1902)'nin gazetede yayınlanan makalelerinden derlenen "*Tebâi'u'l-İstibdâd ve Mesâriu'l-İstibdâd* adlı eseri de bu dönemde kaleme alınan başka bir eserdir. Yine Gazi Muhtar Paşa (ö. 1918) bu alanla ilgili *Serâiru'l-Kur'an* adındaki eseri yazmıştır. Tantavi Cevherî (ö. 1940) de *el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kuran*" adlı eseriyle çağımızda ilmî tefsir anlayışının savunucularının en önemli temsilcisi olmuştur.⁵²

Ükemizde ise, Mehmet Akif (ö. 1936), Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951),⁵³ Elmalılı M Hamdi Yazır (ö. 1942)'in *Hak Dini Kuran Dili*, Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Celal Yıldırımın, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri* ile Bayraktar Bayraklı'nın *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* adlı tefsirleri ile⁵⁴ Celal Kırca'nın, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, *Kur'an ve Modern İlimler* ile *Kur'an ve Bilim* adlı eserlerinde ve çeşitli makalelerde konuya temas edilmektedir.

Bilimsel tefsiri savunanlar olduğu gibi⁵⁵ farklı açılardan itiraz edenler de ol-

⁴⁸ Kardâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, s. 441; Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 72; *Kur'an ve Bilim*, ss. 44-45.

⁴⁹ Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 81.

⁵⁰ Ömer Faruk Yavuz, "Gazâlî ve İlmî Tefsir", *OMÜİFD*, 31, (2011): s. 42; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 747.

⁵¹ Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", s. 33.

⁵² Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, II, 435; Yavuz, "Gazâlî ve İlmî Tefsir", s. 42; ayr. bk. Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 23; *Kur'an ve Bilim*, s. 48; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu* s. 34-35; Ebû Hacer, *et-Tefsirü'l-ilmî*, ss. 145-270.

⁵³ Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 15; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, ss. 747-748.

⁵⁴ Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu* s. 36; Ömer Faruk Yavuz, "Gazâlî ve İlmî Tefsir", s. 43; Bilimsel tefsirin gelişmesine sebep olan unsurlar, tarihi gelişimi ve bu alandaki çalışmalar için bk. Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri*, 2/4, (2002): ss. 117-141; Kırca, *Kur'an ve Bilim*, s. 46.

⁵⁵ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, ss. 113-119; Mehmet Emin Şeker, "Kur'an-ı Kerim İçin Bilimsel Yorumun Gerekliliği", *Kelam Araştırmaları*, 12, (2014): ss. 315-334; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, ss. 38-43; Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, ss. 31-

muştur.⁵⁶ Bu itirazların haklı tarafları olmakla birlikte, Kur'an bütünlüğü, Arap dilinde kelimenin o manaya muhtemel olması ve dinin temel esaslarına aykırı olmadığı müddetçe her yorumun doğru kabul edileceği belirtilmiştir.⁵⁷ Bilimsel tefsir için de aynı durum söz konusudur. Ayrıca, Kur'an'da birçok yerde kâinat hakkında düşünmeyi emreden ayetler müfessiri ayetleri bu tarz düşünmeye teşvik etmektedir.⁵⁸

Konumuzla ilgili olması bakımından Kur'an hakikatlerinin değişmez, ilmî tespitlerin ise değişebilir olduğu şeklindeki itiraza ise şöyle cevap verilebilir:⁵⁹ Kur'an hakikatlerinin değişmez olduğu kabul edilen bir gerçektir. Fakat bu gerçek, farklı şekilde tezahür edebilir. Bir ayet insanlığa birçok açıdan ışık tutabilir. Ayrıca, bu hakikatleri yorumlamaya çalışan insan ve onun etki altında kaldığı fikir dünyası da değişken olduğundan, bu durum Kur'an yorumuna elbette ki yansiyacaktır.⁶⁰ Bu etki sadece ilmî tefsirle sınırlı değildir. Kur'an'ın sosyal, edebî, psikolojik ve hatta en temel ve nesnel kabul edilen dilbilimsel izahlar bile değişkenlik arz ettiğine göre bu itirazın bütün ekoller için de geçerli olması gerekmektedir. Burada hatırlatılması gereken husus, temelde bir hidayet kitabı olan Kur'an'da bazı bilimsel işaretler bulunsa da asıl amacın bu olmadığı ve bu yöntemle ulaşılan yorumların kesin olmadığı ve muradı ilahinin de bu yönde tecelli etmemiş olabileceğinin farkında olunması gerektiğidir.

Kur'an'ın i'câzının delillendirilmesinde bir unsur olarak öne çıkarılan bilimsel tefsir yönteminde⁶¹ şu hususlara dikkat edilmesi gerekir: Birincisi, bundan on dört asır önce indirilmiş Kur'an'ın, içinde yaşanan asrın dilini kullandığı, insanları te-

→ →

46; Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî*, ss. 103-109.

⁵⁶ Bilimsel tefsire yöneltilen itiraz ve eleştiriler için bk. Şâtıbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât fî usûlî's-şerîa*, thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2007, II/51-52; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, II, 425-432; Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler*, ss. 119-125, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, ss. 69-70; *Kur'an ve Bilim*, ss. 52-54; Cüneyt Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", ss. 563-564; Kardâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, ss. 435-439; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, ss. 773-776; Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", ss. 415-422; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, ss. 43-47; Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, ss. 47-61; Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî*, ss. 110-112; Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", ss. 31-66.

⁵⁷ Bu kıstaslar için bk. Kardâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, ss. 448-450; Ergün Çapan, "İfrat ve Tefrit Arasında Kur'an ve İlmî Hakikatler", *Ekev*, 16/51, (2012): ss. 189-191.

⁵⁸ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Celal Kırca, *Kur'an ve Bilim*, ss. 54-57.

⁵⁹ Kardâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, s. 439. Celal Kırca, *Kur'an ve Bilim*, s. 52; Cüneyt Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", s. 564.

⁶⁰ Kur'an yorumundaki değişkenlik, eserlerin ismine bile yansımıştır. Örneğin, Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Nşr. ty. Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yay. İstanbul 2007.

⁶¹ Hülfî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 46; Suyûtî, Celalüddin Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Vizaretü Şuûnî'l-İslamiyye, Suudi Arabistan ty. IV/15; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kardâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, ss. 462-468; Seyyid el-Cümeylî, *el-İ'câz-ul-ilmî fi'l-Kur'an*, Dâru-Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut 1992; İlmî icaz teorisine yapılan eleştiri için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", ss. 39-41.

fekküre sevk ederken de bilimsel bir dilden ziyade özellikle ilk muhataplarının algı ve bilgi dünyasına uygun örnekler seçtiği bilgisi akıldan çıkartılmamalıdır. Örneğin bu yüzden, -bugün bilimin kabul ettiğinin aksine- Bakara suresi 22. ve Ra'd suresi 3. ayette yeryüzünün düz bir satır, Enbiyâ suresi 32. ve Tûr suresi 5. ayette ise göğün, bir kubbe şeklinde tasvir edilmiştir.⁶² Yine Nebe suresinde yerin bir döşek, dağların birer kazık ve gecenin bir örtü olarak tasvir edilmesi de -en azından nüzul süreci açısından düşünüldüğünde- örneklerin Arapların bilgi ve algı seviyesine uygun olarak seçildiğini göstermektedir. İkincisi, bu tarz ayetlerde muhataba bilgi vermenin değil, örneklerden de anlaşılacağı üzere kâinatın yaşama uygunluğu yani işlevselliği üzerinden, bu nimetlere şükrün bir göstergesi olarak Allah'a kulluk yapılması gerektiği mesajının amaçlandığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle kâinatı normatif bir bakış açısıyla ele alan bilim ile ibret nazarıyla inceleyen Kur'an'ın dili de farklılık arz etmektedir. Bu sebeple, Kur'an'da kâinat hakkında sunulan verilerin enformasyon amaçlı olduğu düşüncesiyle ayetlere yaklaşmak bizleri yanılgıya ve hatta bilimsel verilerle uyumadığı durumlarda dini sorgulamaya kadar götürebilir ki, bilim için makbul addedilen bu durumun, dinde kabul edilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte bu durum Kur'an'ın bilimsel hiçbir veriye en azından işaretten de olsa atıfta bulunmadığı şeklinde de anlaşılmalıdır. Örneğin, insanın yaratılışı ile ilgili ayetlerde temel hedef kişinin Allah tarafından yaratıldığının vurgulanması olsa da, kullanılan yöntemde bazı bilimsel ipuçları bulmak mümkündür.

2. BİLİMSEL GELİŞMELER VE TEFSİRE ETKİSİ

Öğrenme, araştırma veya gözlem yolu ile elde edilen gerçek şeklinde tarif edilen bilgi⁶³ ne denli sağlam olursa olsun, bilgi belirli koşullar içerisinde incelenmiş, sınanmış ve geçerliliği saptanmış olduğundan genel geçerdir. Böyle olunca da o bilginin o koşullar değiştiğinde, yeniden gözden geçirilmesinin, bir anlamda yeni duruma, eğer uygulanabiliyorsa, uygun hale getirilmesinin gerekliliği de açıktır.⁶⁴ Bu sebeple bilgi ve kuramlar bir yönden göreceli, diğer yönden zamansaldır.⁶⁵ Bilimlerin yeni bilgiler ortaya koyan ve sürekli gelişen yapıda olması, deneysel bilimler vasıtasıyla tabiat hakkında ortaya konulan bilgilerin de kesin ve eksiksiz olmadıklarını gösterir.⁶⁶ Bu açılardan bakıldığında aslında bilimin en temel özellikleri hiçbir zaman mutlak doğrunun olmadığı ve değişebilirlik ile geçiciliktir.⁶⁷

⁶² Bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", s. 42.

⁶³ İsmail Parlatır vd. *Türkçe Sözlük I*, TDK Yay. 8. bs. Ankara 1998, s. 294

⁶⁴ G. Hüseyin Topdemir, Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, Pegem Akademi Yay. VI. bs. Ankara 2013, s. 6.

⁶⁵ Bk. Celal Türer, "Bilim Felsefesi", *ERUIFD*, 10, (1998): s. 171.

⁶⁶ Şafak Ural, "*Bilim Felsefesi*", Bilgi, Bilim ve İslam (II), Ensar Neşr. İstanbul 2005, s. 36.

⁶⁷ Lütfullah Türkmen, Mustafa Yalçın "Bilimin Doğası ve Eğitimdeki Önemi", *AKÜ SBD*, 3/1, (2001): s. 193.

Bilimsel bilgi ilerleyen ve yığılan bir bilgidir. Ancak, buradaki yığılanlığın kesintisiz, aralıksız bilgi yığılması yerine, bir süre yığılan bilginin zaman zaman yeniden elden geçirilerek temelden değişime ve dönüşmelere yerini bırakabilmesi biçiminde bir süreli yığılma olarak düşünülmesi doğru olur. Bilim tarihi bunun pek çok örneğini bize sunmaktadır.⁶⁸ Eşya ve olayların açıklanmasını ve bu eşya ve olayları kendi amaç ve isteklerine uygun bir yola sokmayı düşünen insanlar tekniğe doğru yürümüş,⁶⁹ genelde ilim tarihi, özelden de İslam ilim tarihine bakıldığında özellikle Abbasiler döneminden itibaren, 14. yüzyıla kadarki süreçte ilimde bir ilerleme gerçekleşmiştir.⁷⁰

Bir diğer husus da bilimde geline en son noktanın ne olduğunun anlaşılması için tarihsel sürecin tam olarak anlaşılmasına olan gereksinimdir. Buna dikkat edilmez ise tarihteki her parlak başarı ya da bir dönemde ortaya çıkan büyük atılımı doğru olarak anlamlandırmak olanaklı olmaz ve Newton ve Einstein, birer “mucize” olarak değerlendirilebilirler.⁷¹

İnsanoğlu her zaman ihtiyaç önceliklerine göre hareket eder. Bunları belirleyen de çoğunlukla maddî ve ilmî gelişmelerdir. İnsan, bir ihtiyacını giderdikten sonra yenisi ortaya çıkar ve ona yönelir. İlmî gelişmelerde de bu hiyerarşi etkilidir. Tefsir tarihi açısından konuyu ele aldığımızda başlangıçta insanların Kur’an’a ihtiyacı daha ziyade ve öncelikle itikadî, fikhî ve ahlaki konularda iken, daha sonra insan, eşya ve tabiat ilişkisine dair ayetlerin yorumuna ihtiyaç hissedilmiştir.⁷²

İnsan hayatını her açıdan kuşatan Kur’an’da bazı ilmî gerçekler hakkında bilgi verilmekle birlikte bu bilgiler, konularını ve meselelerini nazil olduğu asrın bilgi birikimi ile insanların anlayış düzeyi ve bilgi seviyesine göre aktarmıştır. Fakat bu durum, bu bilgilerin her asra hitap etmediği ve de her asırda farklı anlaşılacağı anlamına gelmemektedir.

Tetkik edilip incelendiğinde kâinatla ilgili Kur’an ayetlerinin bir kristale benzediği ve hangi cephesinden bakılırsa, o cephesinde mutlaka farklı mana veya yeni bir buluşa işaret ettiği ifade edilmektedir. İnsan-kâinat münasebetine ait her bir ayetin, her asra bakan bir yüzü olduğu, yani VII. asrın insanına bakan bir yüzü ve yönü olduğu gibi, XX. yüzyıl insanına bakan bir yüzü ve yönünün olduğu belirtilmiştir. İfade ve üslûbundaki bu özellik dolayısıyladır ki her çağın insanı Kur’an ayetlerinde kendi çağındaki anlayışa ve kültür seviyesine uygun bir mana bulabilmiş ve insan-eşya münasebetine dair ayetleri, çağındaki anlayışa uygun bir biçimde yo-

⁶⁸ G. Hüseyin Topdemir, Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, s. 6.

⁶⁹ Bk. A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, Remzi Kitabevi, 4. bs. İstanbul 1987, s. 19.

⁷⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* ss. 77-88.

⁷¹ G. Hüseyin Topdemir, Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, s. 9.

⁷² Celal Kırcı, “İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri”, s. 195.

rumlamıştır.⁷³ Bundan dolayıdır ki, Kur'an'ın tefsiri, her asırda içinde bulunduğu asrın ilmî hareketinden etkilenmiş ve çağındaki ilmî nazariye ve görüşleri yansıtan örnekler vermiştir.⁷⁴

Allah, sadece indiği çağın insanına değil, her çağın insanına hitap eden bir kitap olan Kur'an'ı⁷⁵ zamansal olarak gerçekleri ortaya çıkaracak genişlikte ve münbitlikte, günümüzde müşahede ettiğimiz gibi ilmin gelişmesi ve ilerlemesi ile ulaştığı seviyede oluşturmuştur.⁷⁶ İslam vahyinin evrensel olmasının anlamı budur. Ayetler, çağlar içindeki yorumları ile birlikte, yani nakil ve geleneklerle bize kadar ulaşmıştır. İnsanın gerçeği anlaması ve yorumlaması ise zamanla değişebilmektedir. Buradaki en önemli problem değişebilen yorumla değişmeyen yorumun tespit edilmesi ve birbirinden ayrılmasıdır. Kur'an'ın yorumunda tartışılmayan ve değişmeyen tek yorum vahyin kontrolünde bulunan Hz. Peygamberin açıklamalarıdır.⁷⁷ Bu durum bilimsel tefsir için de geçerlidir. Yani bilimsel yorumlar da dâhil diğer bütün yorumlarda değişim kaçınılmazdır. Ayrıca bilimin ifade biçimleriyle dinin ifade biçimleri birbirinden farklı olduğundan, zamanın verileriyle dinin verileri arasında bazı karşıtlıkların olması da doğaldır. İki alanın birbirine karıştırılması büyük ölçüde kutsal metinlerin bütün zamanlara ışık tutuyor inancının benimsenmesinden kaynaklanmaktadır. Oysaki ikisinin gerçekliği kavrama ve algılama şekli farklıdır.⁷⁸

Geçmişten günümüze farklı dönem ve toplumsal şartlarda yaşayan Müslüman ilim ve fikir adamları dinin en temel kaynağı olan Kur'an'ı yorumlama, Kur'an'dan hareketle zihinlerdeki sorulara ve yaşadıkları sorunlara cevap arama gayreti içerisinde olmuşlardır.⁷⁹ Geçmiş dönemde müfessirler kendi zamanında ve bulunduğu çevrede revaçta olan nazariyeleri, felsefî görüşleri sabit gerçekler zannederek ayetleri bu istikamette anlayıp yorumlayabilmişlerdir.⁸⁰ Bu yorumların yanlışlığı modern ilmin ortaya çıkıp, bu gerçeğin üzerindeki perdeyi kaldırmaya ortaya çıkmıştır.⁸¹ Bu sebeple Kur'an'daki insan-eşya ve kâinat ilişkisine ait ayetlerin pozitif ilimler ışığında yapılan tefsir ve yorumları nihai gerçekler değildir. Bu ayetler çağın ilmî anlayışına uygun bir şekilde yorumlanabilir. Çağların değişmesiyle değişebilen ilim an-

⁷³ bk. Celal Kirca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 36; ayr. bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 743.

⁷⁴ Celal Kirca, *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler*, s. 18.

⁷⁵ Enam 6/96, İsrâ 17/89, Kehf 18/54, Şûrâ 42/7, vd.

⁷⁶ Kardâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, s. 464.

⁷⁷ Celal Kirca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 80; "İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, OMİF Yay. Samsun 1989, s. 197.

⁷⁸ Bk. Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, ss. 9-10; Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", s. 60.

⁷⁹ M. Suat Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak", s. 92.

⁸⁰ Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s. 111; konu ile ilgili örneklerle ileride yer verilecektir. Müfessirlerin bu tür yorum ve düşüncelerini yanlış olarak değerlendirmek yerine, bu yorum ve düşüncelerin insan olma ve dönemin şartlarından soyutlanamamanın yani ibnü'z-zaman olmanın doğal bir sonucu olarak değerlendirmenin daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

⁸¹ Konu ile ilgili örnekler için bk. Kardâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, ss. 455-457.

layışına uygun yapılan yorumlar ve tefsirler Kur'an'ın gerçekliğine ve onun icazına bir halel getirmez. Esas olan Kur'an'ın söyledikleri ve özellikle de onun lafzıdır. Yorumlar ise kesin neticeler değildir ve asla Kur'an'ın kendisi de değildir. Zira hiçbir zaman ne tecrübe ve ne de yorum, aslının yerine kaim olamaz. Zamanla gelişen ve değişen yorum, Kur'an ayetlerini değiştiremez, ancak ayetlerin anlamını şu veya bu yönde genişletip değiştirebilir.⁸² Gerek bilimsel deneyler, gerekse Kur'an'ın sunduğu mucizeler, evrenin tamamına yayılmış ve evrenin tamamına hükmeder mahiyette olmadığından⁸³ Kur'an'ın bilimsel yorumunda da kesin ve bağlayıcı yorumlardan bahsedilemez.

Tarih boyunca bilimsel yönü olduğu belirtilen ayetler, tefsirlerde iki şekilde ele alınmıştır. Birincisi, Kur'an'da her türlü ilmin bulunduğu anlayışından hareketle, bu hususta ayetlerden delil göstermek şeklindedir ki⁸⁴ böyle bir bilimsel tefsir anlayışı Gazâlî (ö. 505/1111)⁸⁵ ve Suyûtî (911/1505) tarafından nakledilen İbn Ebi'l-Fadl Mursî (ö. 655/1257)'nin⁸⁶ yorumlarında görülmektedir. İkinci yöntem ise Kur'an ayetlerini bilimsel gelişmeler ışığında yorumlamak şeklindedir.⁸⁷ İkinci yöntemi de iki grupta incelemek gerekir. Beyzâvî, (ö. 685/1286) Neseî (ö. 710/1310) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirlerin içinde bulunduğu bir grup, ayette işaret edilen bilimsel bilgiyi, ayette dikkat çekilen husus çerçevesinde ele alıp ayrıntıya girmeyen, yer yer Fahreddin Razi (ö. 606/1209) ve de Tantâvî Cevherî (ö. 1940) gibi ağırlıklı olarak son dönem müfessirlerinin içinde bulunduğu diğer bir grup ise ayette verilmek istenen mesajın ötesinde Kur'an'ı adeta, üzerinde bilimsel çalışma yapılan bir laboratuvar olarak görmüş ve de yorumlarında, ayetin temas etmediği teferruat kabilinden bilgilere de yer vermiştir.

Biz bu çalışmada belli örnekler çerçevesinde ikinci grubun ayetlerdeki bilimsel yorum yöntemini esas alarak, bilimsel gelişmelerin, farklı dönemlerde yaşamış müfessirlerin yorumları üzerindeki değişikliklerini incelemeyi hedeflemekteyiz. Dolayısıyla kastettiğimiz manada bilimsel yorumların ilk örneklerine Fahrettin er-Razi (ö. 606/1209)'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirinde rastlanıldığı için, bu tarihi süreç on ikinci asırdan yirmi birinci asra kadarki yaklaşık dokuz asırlık süreci kapsayacaktır.

3. Bilimsel Tefsirde Değişimin Yansımaları

Daha önce de belirtildiği gibi Kur'an'da 750 civarında ilmî işareti haiz ayetin olduğu belirtilmektedir. Bu sayıdaki ayetin tamamının, boyutları sınırlı böylesi bir

⁸² Celal Kırcı, *Kur'an Fen Bilimleri*, s. 42; ayr. bk. Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmî*, s. 85.

⁸³ Faiz Kalın, "Kur'an ve Bilim Işığında Rölativiteyi Etkileyen Faktörler", *AÜFD*, 17, (2002): ss. 188-189.

⁸⁴ Celal Kırcı, "Kur'an ve Modern Bilim", s. 26; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, s. 32.

⁸⁵ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kuran*, ss. 86-210.

⁸⁶ Suyûtî, *e-Hîkân* IV, 26, 29; *Mu'teraku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 17-19.

⁸⁷ Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s. 90; Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, s. 16.

çalışmada ele alınması mümkün olmadığından biz konuyu, farklı asırlarda ilmî açıdan ele alınan sayılı ayet üzerinden inceleyeceğiz. Bu şekilde ele alınan ayetlerin de çoğunlukla yeryüzü ve gökyüzü ile ilgili olduğu görülmektedir. Şimdi konu ile ilgili örneklerle geçebiliriz.

Örnek 1:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا “O Allah, sizin için yeryüzünü döşek kılandı.” Bakara 2/22

Yeryüzünün insan yaşamına uygun hale getirildiğinin anlatıldığı, dolayısıyla buna bir şükür ifadesi olarak Allah’a ibadet edilmesinin gerekliliğinden bahsedilen bu ayette farklı dönemlerde, eldeki veriler çerçevesinde bilimsel yorumlar yapılmıştır. Fahreddin Razi (ö. 606/1209), bu ayetin yorumunda Neml 27/61 ve Nebe 78/6 ayetlerinin de delaletiyle dünyanın hareketsiz olduğu ve dönmediği sonucuna ulaşır. Müfessire göre ayetlerde dünya için sükûneti ifade eden “*firâş*” (ve “*karâr*”) kelimesinin kullanılması bunu ifade etmek içindir. Razi’ye göre, dünyanın dönmesi ya doğrusaldır, ki bu durumda yüksek bir yerden atlayan kişinin yere düşmemesi gerekir, ya da kendi eksenini etrafındadır. Bu durumda da insan dünyadan yeterince istifade edemeyecektir. Örneğin, Dünyanın doğu yönünde döndüğü farz edildiğinde, batı yönüne gitmek isteyen kişi, -dünya aksi yönde döndüğü için- yerinden kıpırdamayacaktır. İnsanoğlu hareket edebildiğine göre dünya da dönmemektedir.⁸⁸ Görüldüğü gibi Ortaçağ’da yaşayan Razi (ö. 606/1209), ayeti dönemin hâkim görüşü olan ve dünyanın kâinatın merkezi olarak düşünülüp, sabit olması sebebiyle yıldızların onun etrafında döndüğü şeklindeki ve Kopernik (ö. 1543)’in güneş merkezli görüşü karşısında geçerliliğini yitiren ve kökü Aristoteles’in hareket kuramına dayanan⁸⁹ Batlamyus’un (ö. 168?) görüşü⁹⁰ çerçevesinde ele almaktadır.

Dünyanın sakin olduğu görüşü sadece müfessirler tarafından ele alınmamış, mezhepler tarihçisi Bağdâdî (ö. 429/1037) de Razi’ninkine benzer görüşler belirttikten sonra (Müslüman) âlimlerin, dünyanın dönmediği fikrinde ittifak halinde olduklarını, dünyanın döndüğü fikrinin Dehriilere (Materyalistlere) ait olduğunu ifade etmektedir.⁹¹ Bu da bu fikrin Razi (ö. 606/1209)’den iki yüzyıl önce de İslam toplumunda mevcut olduğunu göstermektedir.

⁸⁸ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ziyâüddîn, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî-Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, I. bs. Beyrut 1981, II, 112

⁸⁹ G. Hüseyin Topdemir, Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, s. 6; Râzî, Aristoteles’in görüşüne de değinir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, 113.

⁹⁰ Bk. Cengiz Aydın, Gülseren Aydın “Batlamyus”, *DİA*, İstanbul 1992, 5/ 197-198.

⁹¹ Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut 1995, s. 330.

Razi (ö. 606/1209), bu ayetten, kürenin büyüklüğünün, bulunulan bölümün düz algılanmasına sebep olması sebebiyle dünyanın düz olduğu sonucunun çıkarılamayacağını da ifade eder.⁹² Onun bu yorumu Zemahşerî (ö. 538/1144)'ninkiyle paralellik arz etmektedir.⁹³ Razi (ö. 606/1209)'den sonra yaşamış olan Beyzâvî (ö. 685/1206)⁹⁴ ve Nesefî (ö. 710/1310)⁹⁵ ile 19. yüzyıl müfessirlerinden Âlûsî (ö. 1270/1854) de⁹⁶ ayeti dünyanın yuvarlaklığı açısından ele almış ve ayette “*firâş*” kelimesinin kullanımının, dünyanın düz olduğu anlamına gelmediğini belirterek ayeti Razi (ö. 606/1209) ile aynı perspektifte yorumlamıştır. Suyûtî (ö. 911/1505)'nin, bir yerde müfessirlerin çoğunun bu ayeti dünyanın düz olduğu yönünde delil olarak kullandıkları şeklindeki⁹⁷, başka bir yerde de astronomi bilginlerinin tespitlerine rağmen din âlimlerinin dünyanın düz olduğunu belirttikleri şeklindeki tespiti⁹⁸, dokuzuncu yüzyıla kadar İslam âlimleri arasında dünyanın şekli ile ilgili kanaatlerin netleşmediğini, bir kısmının ayetin yorumunda Kur'an'ın lafzını esas alırken, bir kısmının ise astronomi bilgilerine görüş beyan ettikleri görülmektedir.

Yirminci yüzyılda elde edilen ilmi gelişmeler çerçevesinde ayetin yorumunda değişim olduğu gözlemlenmektedir. Modern bilimin dünyanın elips şeklinde olduğunu onaylaması,⁹⁹ ilk kez Newton (ö.1642)'un ortaya attığı dünyanın elips şeklinde olduğu görüşü,¹⁰⁰ 18. yüzyılda yapılan keşiflerle ispatlanmış¹⁰¹ ve 19. yüzyıldaki uydu görüntüleri ile desteklenmiştir.¹⁰² Bu durum ayetin yorumuna da etki etmiştir. Çağdaş dönem müfessirlerinden bazıları ayeti Zümer suresi 39/45¹⁰³ ve Nâziât sûresi 70/30. ayeti çerçevesinde yorumlamaya başlamışlar ve ayette dünyanın elips şekline işaret edildiğini savunmaya başlamışlardır.¹⁰⁴ Bu müfessirlerden biri

⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 113-114.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 88.

⁹⁴ Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saïd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk-Mahmûd Ahmed el-Atraş, Dâru'Reşîd, I. bs. Beyrut 2000, I, 61.

⁹⁵ Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bidyevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, I, 62; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, thk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty. I, 21.

⁹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî* I, 187.

⁹⁷ Suyûtî, *el-İklîl fî istinbâti't-Tenzîl*, thk. Seyfeddin Abdülkâdir, Beyrut 1981, s. 27; Suyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, Mektebetü'l-İstikâme, Kahire ty. II, 263

⁹⁸ Suyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, Mektebetü'l-İstikâme, Kahire ty. II, 263

⁹⁹ Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî*, s. 371; Muhammed Mahmûd Savvâf, *el-Müslimûn ve ilmu'l-felek*, Beyrut ts, s. 39.

¹⁰⁰ İsaac Asimov, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, çev. Elif Topçugül, İmge Kitabevi, I. bs. Ankara 2006, ss. 174-175.

¹⁰¹ İsaac Asimov, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, s. 191.

¹⁰² İsaac Asimov, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, s. 633.

¹⁰³ Reşîd Rıza, Muhammed, *Tefsîru-Kur'ânî'l-Hakîm*, (*Tefsîu'l-Menâr*), Hey'etü'l-Mısıriyye Âmme, 1990, I, 177, II, 48; III, 404.

¹⁰⁴ Süleyman Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, Kuran Bilimleri Araştırma Vakfı Yay. ty. IX, 213; Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 175.

de Celal Yıldırım'dır. Yıldırım, ayetteki "firâş" ifadesini uzayda hızla hareket eden arzın döşek kılınışını, ilâhî kudret ve hikmetin parlak bir örneği olarak niteledikten sonra dünyanın döndüğü bilgisine yer verir.¹⁰⁵ Ardından da ayetin devamındaki **بناء السماء** ifadesindeki "*Binâ*" kelimesiyle dünyayı her tarafından kuşatan atmosferin kastedildiği ve dünyanın yuvarlak olduğuna işaret olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁶

Örnek 2:

فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ (Allah, semayı) yedi gök şeklinde düzenleyendir." Bakara 2/29

Bu ayetin dışında Kur'an'da birçok yerde gökyüzünün yedi olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁷ İlk defa geçtiğinden gök için kullanılan "yedi" ifadesinin tefsiri bu ayette yapılmaktadır. Bununla birlikte bugüne kadar gerek müfessirler, gerekse modern bilim "yedi gök" ifadesinden neyin kastedildiği konusunda kesin bir görüş belirtmemiş değiller. Razi (ö. 606/1209) bu ayetin, yedi göğün varlığına delalet ettiğini ifade ettikten sonra, bunların Ay, onun üzerinde Merkür, sonra Venüs, sonra güneş, sonra Mars, sonra Jüpiter ve sonra da Satürn olduğunu belirtir. Bu ifadelerden, Razi (ö. 606/1209)'nin yedi gökten yedi gezegeni anladığı ve gezegenlerin üst üste olduğunu düşündüğü ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁸ Razi (ö. 606/1209), bu görüşe, gezegenlerin birbirini kapatmalarından hareketle ulaşmaktadır. Buna göre, güneş altı gezegeni, alttaki her gezegen de üsttekini kapattığı için hepsi birden görünmemektedir.¹⁰⁹ Razi (ö. 606/1209), günümüzde dokuz olarak belirlenen gezegenler arasında dünyayı saymamış, ayrıca gezegenler arasında sayılmayan güneşi de bu gruba dâhil etmiştir. Haliyle, son yüzyılda keşfedilen ve dokuz olarak belirtilen Uranüs, Neptün ve Plüton'u saymadığı için, kendi dönemindeki bilgi seviyesine göre ayeti yorumlamıştır. Bugün ise, sadece güneş sistemindeki gezegenlere ait olan Razi'nin bu görüşü geçerliliğini yitirmiştir.¹¹⁰

Bezzâvî (ö. 685/1286) ise, gök bilimcilerin gezegen sayılarını dokuz olarak ifade etmelerinin ayete ters olmadığını, ayetteki sayının mutlak olmadığı için, mezkûr gezegenlere arş ve Kürsî'nin eklenmesiyle ihtilafın ortadan kalktığını belirterek konuya yeni bir yaklaşım getirir.¹¹¹

Elmalılı (ö. 1942) ise bu ayeti bilimsel olarak iki açıdan tefsir etmiştir. Birinci yorum, bazı gezegenlerin sıralamasındaki farklılık haricinde hemen hemen Tântâvî

¹⁰⁵ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*, Anadolu Yay. İzmir ty. I, 116-117.

¹⁰⁶ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*, I, 118.

¹⁰⁷ İsra 17/44, Müminün 23/86, Talak 65/12, Nebe 78/12.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 170.

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 171.

¹¹⁰ Celal Kırcı, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 152; bu yorumun eleştirisi için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", ss. 53-54.

¹¹¹ Bezzâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 80.

Cevherî (ö. 1940)'ninki ile aynıdır. Buna göre, ayette kastedilen, sırasıyla Dünya'dan Venüs'e kadar bir, Venüs'ten Merkür'e iki, Merkür'den güneşe üç, güneşten Mars'a ya da dünyadan Mars'a dört, Mars'tan Jüpiter'e beş, Jüpiter'den Satürn'e altı ve daha da ilerisini kapsayan alan yedi göğü oluşturmaktadır. Bunlardan sonra keşfedilen Uranüs, Neptün ve keşfedilmesi muhtemel her gezegen yedinci sınıfa dâhildir.¹¹² Elmalılı (ö. 1942)'nin, yedi sayısını tamamlayana kadar her gezegeni ayrı sayması ve sonrasındaki tüm yıldızları bir gezegen olarak kabul etmesi ise ayetteki "yedi" lafzına bağlılığın sonucu olduğu aşikârdır. Elmalılı (ö. 1942), dünya üzerinde bütün yıldızların süslediği maddi âlemin hepsinin bir sema olduğu ve göğün, yedi semanın birincisi olduğu ve onun ötesinde altı gök bulunduğu şeklindeki ikinci görüşünü ise ¹¹³ *إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِرَبِيَّةِ الْكَوَاكِبِ* "Biz gökyüzünü yıldızların süsü ile bezedik." ayeti ile desteklemekte ve müfessirlerin önde gelenlerinin görüşünün de bu şekilde olduğunu belirterek,¹¹⁴ tercihini ortaya koymaktadır.

Celal yıldırım ise, ayetteki "yedi" rakamıyla, günümüzde sayısı dokuz olarak ifade edilen gezegenlerin kastedilmediğini, dolayısıyla ayette sayılmayacak kadar çok yıldızın, kümeler halinde bir araya getirilerek "g a l a k s i" adı verilen yedi grup olan 1— Büyük ma-1 Nebula'sı, 2— Duman halkası (Saka takımıyıldızı), 3— Spiral Galaksi (Başak takımıyıldızı), 4— Andromeda Nebula'sı, 5— Güneş sistemi, 6— Samanyolu, 7— Herkül yıldızlar kümesi olma ihtimalinden bahsettikten sonra *وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ* "And olsun ki biz, Dünya semasını (veya en yakın semayı) kandillerle süsledik." Mülk suresi 5. ayetin işaretiyle, görülebilen yıldızların ve sistemlerin dünya seması veya en yakın sema olduğu, onun ötesinde altı sema daha bulunduğuunun anlaşıldığını ifade ettikten sonra anlamların daha sonraki ilmi keşiflerle daha iyi anlaşılacağını belirtir.¹¹⁵

Süleyman Ateş, ise yedi ile güneş sistemindeki yedi gezegenin kastedildiği şeklindeki görüşün o günkü ilmi birikimle yapılmış bir yorum olduğunu, gezegenlerin sayısının on bir olduğunu, dolayısıyla ayette, Kur'an'ın indiği dönemdeki insanların bildiği yedi gezegene işaret edildiğini belirtir.¹¹⁶ Mustafa Öztürk de ayette göğün mahiyeti hakkında bir bilgi verilmediğini, ayette Kur'an'ın indiği dönemdeki Arapların gök hakkındaki algı ve bilgi düzeyleri üzerinden mesaj verilmek istendiğini, bu itibarla ayette "yedi" ifadesinin gökler hakkındaki bilimsel bir gerçeği değil, mevcut algıyı ifade ettiğini belirtmiştir.¹¹⁷ Diğer bir yorumda ise gökyüzünde yediden fazla

¹¹² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. Azim Dağıtım, İstanbul ty. I, 253.

¹¹³ Saffât 37/6.

¹¹⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 254.

¹¹⁵ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*, I, 143-144.

¹¹⁶ Süleyman Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, VI, 452-453,456.

¹¹⁷ Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşurmanın Açmazları ve Sakıncaları", ss. 53-

gezegen olmasına rağmen yedi şeklindeki sınırlandırmanın onlardan en büyüklerine dikkat çekmek için olduğu, Arapların da bu sayıyı çokluktan kinaye olarak kullandıkları da düşünüldüğünde amacın sayısal bir tahdit olmadığı belirtilmiştir.¹¹⁸

Çağdaş bazı coğrafyacı ve astrofizikçiler yedi kat sema ile atmosferin tabakaları olan troposfer, stratosfer, ozonosfer, mezosfer, termosfer, iyonosfer ve ekzosferin kastedildiği fikrini öne sürse de bu yorum yedi semayı sadece atmosferin tabakalarıyla sınırladığı için kabul görmemiştir.¹¹⁹ Gökyüzünün tabaka halinde yaratıldığını ifade eden Mülk 67/3 ve Nûh 71/15 ayetleri ile yol şeklinde yaratıldığını belirten Müminun 23/17 ayeti ve de bu gökler arasındaki mesafelere işaret eden Saffât 37/6 ile Mülk 67/5 ayetleri ile her tabaka arasındaki mesafenin beş yüz yıl olduğunu ifade eden hadisle¹²⁰ birlikte düşünüldüğünde, ayette, gezegenlerin değil, gezegenleri de içine alan çok katlı alanların kastedildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte “yedi gök” modern ilim için hala anlaşılamayan sır olarak durmaktadır.¹²¹

Örnek 3:

“Onlar, bizim etrafından eksilterek yeryüzüne geldiğimizi görmediler mi?” Rad 13/41

Ayette belirtilen “Yerin etrafının eksiltilmesi” ifadesi geçmişten günümüze farklı şekillerde yorumlanmıştır. Razi bir yoruma göre ayette “yer” ile kâfirlerin kastedildiğini, dolayısıyla ayette Müslümanların Mekke’yi kuşatıp “kâfirlerin yaşadığı bölgeleri” fethetmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtirken,¹²² diğer bir yorumun da “dünyadaki yıkım yenilenme, ölüm-yaşam, yücelme-alçalma gibi kemalden sonraki noksanlıkların” da kastedilmiş olabileceğini belirterek ayette bilimsel bir çıkarım yapmaz.¹²³ Âlûsî (ö. 1270/1854) ise İbn Abbas’tan, ayetteki eksiltmenin, “belli bölgedeki şerefli ve önde gelen kimselerin ölümü ve oradan âlimlerin göç etmesi veya Kureyşten önceki ümmetlerin helaki”¹²⁴ şeklindeki yorumları aktarır.¹²⁵ Son dönem tefsirlerinde de bu yorumla nakledilmekle beraber, ayette ilmi bir hakikate

→ →
54.

¹¹⁸ Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin, *Tefsîri Kâsimî (Mehâsinu't-te'vîl)*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I. bs. yy. 1957, 2. cüz, ss. 91-92; Cevherî, *el-Cevâhîr*, I, 46-47, 50; Hayreddin Karaman, vd. *Kur'an Yolu*, DiB Yay. Ankara 2007, I, 98.

¹¹⁹ Bk. Şakir Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış, Uzayların ve Maddenin Yaratılışı*, Pınar Yay. I. bs. İstanbul 2004, ss. 96-97; Erdoğan Baş, “Sema”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVI, 454.

¹²⁰ Tirmizî, *Sahîh*, Tefsîru'l-Kur'an, 57.

¹²¹ Cevherî, *el-Cevâhîr*, I, 50, Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî*, s. 380; Mustafa Mahmud, *el-Kur'an -Muhâvele li-Fehmin Asriyyin li'l-Kur'an-*, Müessesese Rûza li Yûsuf, ty. s. 63; Celal Kırcı, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 153.

¹²² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIX, 69; ayr. bk. Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 211. Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, II, 159; Kâsimî, *Mehâsinu't-te'vîl*, 8. cüz, s. 3290; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 487.

¹²³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIX, 69; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IX, 300.

¹²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IX, 300.

¹²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IX, 300; ayr. bk. Kâsimî, *Mehâsinu't-te'vîl*, 8. cüz, s. 3291.

de işaret edildiği ifade edilmiştir. Örneğin Elmalılı (ö. 1942), ayetteki “arzin eksiltilmesini” yaratılışta genişletilen arzin daraltılması ya da çeşitli yeryüzü olaylarıyla yerin aşındırılması şeklinde yorumlar.¹²⁶ *Kur’an Yolu* tefsirinde de Elmalılı’ninkine benzer yorum mevcuttur. Eserde mezkûr yorumlara yer verilmekle birlikte “Yerin etrafından eksiltilmesi”nin, bilimsel açısından “yağmur, sel, rüzgâr, deprem ve benzeri tabiat güçlerinin etkisiyle toprağın yerinden kayması, dağ ve tepelerin aşınması, erozyon” ve “toprağın ürünlerinin eksilmesi” şeklindeki yorumlara da yer verilmiştir.¹²⁷

Celal Yıldırım, ayetin bir yandan yeryüzünün müşriklere iyice daraltıldığını belirlerken, diğer yandan yerkürenin kutuplardan basık olmasına işaret ettiğini ve Kur’an’ın asırlar önce, insanları o zaman bilmediği bu meseleye ışık tutmasını Kur’an’ın ilâhî kaynaktan indirildiğinin delili olduğunu ifade eder.¹²⁸ Ayetteki “yerin etrafından eksiltilmesi” önceki dönem müfessirleri fetihlerle ve kemalden sonraki azalma şeklinde mecazî anlamda yorumlarken, son yüzyılda yapılan yorumların yeryüzünün kutuplardan basık olması, erozyonla eksilmesi gibi dünyanın şekli üzerinden hakikat anlama doğru kaydığı gözlemlenmektedir. Şüphesiz dönemsel olarak yaygın olan ilmî kanaatin bu yorum farklılığı üzerinde etkisi bulunmaktadır.

Örnek 4:

“O (dağlar) bulut gibi hareket eder.” Neml 27/88

Bu ayet de çeşitli dönemlerde farklı şekillerde yorumlanmıştır. Fahreddin Razi (ö. 606/1209), Nesefî (ö. 710/1310) ve Âlûsî (ö. 1270/1854)’nin¹²⁹ ayetteki dağların yürümesinin kıyamet ahvalinden biri olduğu ve insanların sarhoşlukları sebebiyle yürürken onu yerinde durur gibi görecekları şeklindeki yorumları, *Kur’an Yolu* tefsirinde de aynı şekilde yerini almıştır.¹³⁰

Beyzâvî (ö. 685/1286) ise, “Büyük cisimlerin tek bir yöne hareket ettiklerinde bu hareketlerinin anlaşılamayacağını” belirterek, dağların yürümesini dünyanın dönmesi ile olan hareket olarak değerlendirmiş olmalıdır.¹³¹ Mustafa Merâğî (ö. 1945) de aynı yorumu yapmakla birlikte, bu olayın kıyamette olma ihtimali üzerinde daha fazla durur.¹³² Kâsımî (ö. 1914) ise, dağların yürümesini yeryüzünün hareketine bağlı olan bir devinim şeklinde yorumlamıştır.¹³³ Süleyman Ateş de dağla-

¹²⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, V/163.

¹²⁷ Hayreddin Karaman vd. *Kur’an Yolu*, III/298; Ayetteki farklı yorumlar hakkında daha fazla bilgi için bk. Süleyman Gezer, “Metin-Yorum İlişkisi Çerçevesinde [13] Ra’d Suresinin 41. Ayeti” *Dinbilimleri*, 8/4, (2008): ss. 147-159.

¹²⁸ Celal Yıldırım, *İlmî İşığında Asrın Kuran Tefsiri*, VI, 3105.

¹²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXIV, 220; Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil*, II, 623, Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, XX, 34-35.

¹³⁰ Hayreddin Karaman vd. *Kur’an Yolu*, IV, 210.

¹³¹ Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzil*, II/576.

¹³² Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru’l-Merâğî*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, Mısır 1946, XX, 24-25.

¹³³ Kâsımî, *Mehâsinu’t-te’vîl*, cüz 13, s. 4690.

rın yürümesinin aslında kıyameti tasvir etmek amaçlı zikredildiğini belirttikten sonra ayetin sonundaki **اللّٰهُ الَّذِي اَنْشَأَ كُلَّ شَيْءٍ** ifadesinden hareketle dağların dünyanın dönüşü sebebiyle hareket ettiği anlamının da muhtemel olduğunu belirtir.¹³⁴ Elmalılı (ö. 1942) ise, ayetin kıyamet günü dağların yürütülmesinin tasviri olarak kabul edilmesine şimdiki zaman ifade eden **تَحْسِبُهَا جَامِدَةً** ifadesinin engel olduğunu, ayetin yeryüzünün hareketine işaret ettiğine dair anlamın güzel olduğunu belirterek, hareketin hâlihazırda olduğunu belirtir.¹³⁵ Elmalılı (ö. 1942)'nin, bu hareketin nasıl olduğuna dair yaklaşımı da ilginçtir. Müfessire göre dağlar gezici gazlardan meydana gelmiş olup zerrelere buharlaşma olmakta ve dağlar kimyasal açıdan her an değişime uğramaktadır.¹³⁶

Celal Yıldırım ise ayette dünyanın kendi eksenini ve güneş etrafındaki hareketine işaret edilirken dağların nirengi noktası olarak kullanıldığını belirttikten sonra İslam âleminin Batı hayranlığını bırakıp kendi öz değerlerine dönmeleri mesajını vermektedir.¹³⁷ Yorumlara bakıldığında dönemsel olarak ayete farklı anlamlar yüklenildiği görülmektedir.

Örnek 5:

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ “Biz göğü elimizle inşa ettik ve genişleticiyiz.” Zariyat 51/47

Ayetteki “genişleticiyiz” şeklinde tercüme edilen **مُوسِعُونَ** kelimesi farklı dönemlerde farklı şekillerde tefsir edilmiştir. İlk dönemlerde kelime “güç yetiriciyiz” şeklinde anlaşılmış ve ayette bu minvalde tefsir edilmiştir. Örneğin, Zemahşerî (ö. 538/1144), ayeti Allah'ın “Yağmurla rızık vermeye kadir” şeklinde yorumlarken¹³⁸ Razi (ö. 606/1209), ayeti “Mahlûkatın rızıkını vermeye ve haşirde gökyüzünün bir benzerini yaratmaya kadir” olduğunu¹³⁹ şeklinde yorumlamıştır. Beyzavî (ö. 685/1286) ve Neseî (ö. 710/1310) ise “infaka ya da gök ile yer arasındakilere kadir olduğu”¹⁴⁰ şeklinde anlamıştır. Bu yorumlarda anlamın meful takdirine bağlı olarak değiştiği ve de kelimenin sözlük anlamından hareketle bilimsel sayılmayacak açıklamaların yapıldığı görülmektedir.

19. yüzyıldaki keşifler ayetin yorumunda bakış açısının değişimine sebep ol-

¹³⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VI, 390; *Kuran Ansiklopedisi*, V, 5-6.

¹³⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 166.

¹³⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 167.

¹³⁷ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*, IX, 4513-4514.

¹³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 286.

¹³⁹ Râzî *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVIII, 228

¹⁴⁰ Beyzavî, *Envâru't-Tenzil*, III, 325; Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, III, 379.

muştur. Gökyüzünün genişlediğine ilk kez Hollandalı Astronom Willem de Sitter (ö. 1934) işaret etmiştir.¹⁴¹ 1922'de Rus matematikçi Aleksandr Aleksandroviç Friedmann (ö. 1925) bu bilgiyi daha da geliştirerek kütle içeren evren denklemlerini çözmüş ve evrenin genişlediğini göstermiş,¹⁴² Edwin Hubble (ö. 1953) ise 1922 yılında galaksilerin dünyadan uzaklaştıklarını tespit etmiş ve evrenin genişlemesini bir kuram olmaktan çıkararak gözlemlenen bilgi haline getirmiştir.¹⁴³ Son dönemdeki araştırmalar, Hubble teorisinin dediği gibi kâinatın sabun köpüğü ya da balon gibi genişlediğini göstermektedir.¹⁴⁴ Bu gelişmeler ayetin yorumuna da yön vermiş ve mezkûr ayet, uzay cisimlerinin birbirinden uzaklaştığı ve aralarındaki mesafenin gitgide arttığı yönündeki bilimsel tespitten hareketle ortaya konan "genişleme teorisi" ışığında yorumlanmaya başlanmıştır.¹⁴⁵

Son dönem müfessirleri kelimenin sözlük anlamından hareketle yapılan yorumların yanı sıra ayete bilimsel açıdan yaklaşarak, ayetin kâinatın genişlemesine işaret ettiğini savunmaktadırlar. İlk olarak Âlûsî (ö. 1270/1854)'nin, ayeti "Allah gök ile yer arasına mesafe koymaya kadirdir." şeklinde ayette mekânsal genişlemeye işaret olabileceğine dair rivayete de yer vermesi,¹⁴⁶ bu tarz yorumun ilk örneğidir. Kâsımî (ö. 1914) de ayetteki **موسعون** kelimesini "kâinatın genişletmesine kadiriz" şeklinde yorumlamaktadır.¹⁴⁷

Celal Yıldırım, "Başta Einstein olmak üzere son asrın fizikçileriyle astronomları bu muhteşem kâinatın bir bütün halinde devamlı genişlediğini söylüyorlar. Kuvvetli bir ihtimalle, eğer bunun doğruluğu ispat edilirse, Kur'an'daki ilgili beyanın bu manaya delâlet ettiğini söyleyebiliriz."¹⁴⁸ diyerek ayette kâinatın genişlediğine işaret olduğunu belirtir. Bayraktar Bayraklı, ise evrenin, sınırlı olmakla beraber sürekli genişlediğini belirtirken,¹⁴⁹ Süleyman Ateş, "Biz genişleticiyiz" ifadesi, genişletme eyleminin sürdüğünü bildirir. Gerçekten, bilim adamları, uzay cisimleri arasındaki mesafenin git gide açıldığını, yani evrenin genişlediğini tespit etmişlerdir ki, ayetin bu olguya işareti, bir Kur'an mucizesidir."¹⁵⁰ ifadeleriyle, ayeti Bayraklı ile aynı minvalde yorumlar.

Son dönem araştırmacılarından Zağlül Neccâr ise, kâinatın genişlemesi hak-

¹⁴¹ İsaac Asimov, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, s. 492.

¹⁴² İsaac Asimov, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, s. 508.

¹⁴³ İsaac Asimov, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, s. 525-526; Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi*, ss. 581, 584.

¹⁴⁴ Tabbâra, Afîf Abdülfettâh, *Rûhu'd-Dîni'l-İslâmî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn*, Beyrut 1993, s. 52. Muhammed Mahmûd Savvâf, *el-Müslimûn ve İlmü'l-felek*, s. 109.

¹⁴⁵ Celal Kırcı, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, ss. 156-157; Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu*, V, 134.

¹⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXVII, 17.

¹⁴⁷ Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, cüz 14, ss. 5534-5535.

¹⁴⁸ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*, XI, 5821-5822.

¹⁴⁹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, XVIII, 292.

¹⁵⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 62.

kındaki ilmî verileri aktardıktan sonra bu ayetten beş sonuç daha çıkarmaktadır. Ona göre ayette, gökyüzünün sağlamlığına, genişliğinin büyüklüğüne, her şeyin madde ve enerjiden yaratıldığına ve her şeyin bir noktadan başladığına delil bulunmaktadır.¹⁵¹ Görüldüğü üzere başlangıçta sözlük manasından hareketle yapılan yorumlar, zamanla gelişen bilimin etkisiyle farklı bir mecraya kaymıştır.

Örnek 6:

بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوِّيَ بَنَانَهُ “Bilakis! (Biz) Parmak uçlarını (yeniden) düzenleme-ye kadir olarak (onun kemiklerini bir araya getireceğiz.)” Kıyame75/4

Bu ayet için de zamanla farklılaşan yorumlar yapılmıştır. İlk dönemde “Allah’ın yaratmada en küçük uzuvlara bile dikkat edeceği” şeklinde tefsir edilmiştir. Örneğin, Fahreddin Razi (ö. 606/1209) ayette Allah’ın insanın parmak uçlarına varınca-ya kadar ya da parmakların, aralıksız biçimde ellerle aynı seviyede dümdüz yaratmaya kadir olduğunun belirtildiğini ifade eder ve ilk anlamın doğruya daha yakın olduğunu ifade eder.¹⁵² Âlûsi (ö. 1270/1854) ve Mustafa Merâğî (ö. 1945), Razi (ö. 606/1209)’nin belirttiği yorumları naklemeden¹⁵³ Beyzavi (ö. 685/1286) de ayeti parmak kemiklerinin bir araya getirilmesi ve parmak etrafının/uçlarının düzenlenmesi şeklinde anlamıştır.¹⁵⁴ Elmalılı da bilimsel bir yorum yapmazken, insan parmaklarındaki duyarlılığa dikkat çeker.¹⁵⁵ Kâsımî (ö. 1914)de ayette küçüklük ve letafetiyle birlikte parmak uçlarının yaratılacağına işaretin olduğunu belirterek ayete bilimsel açıdan yaklaşmaz.¹⁵⁶

19. yüzyıldaki ilmî gelişmeler paralelinde bazı tefsirlerde ayetin parmak izine işaret ettiği belirtilmiştir. Parmak izinin ilk defa Sir Edward Henry tarafından 1875 yılında bulunması ve 1890 yılında İngiliz bilim adamı Francis Galton tarafından metotlu bir şekilde sınıflandırılarak,¹⁵⁷ kısa süre içerisinde polis teşkilatında kullanılmaya başlanmasının ardından bu gelişme tefsirde de yankı bulmuştur.¹⁵⁸ Örneğin, Celal Yıldırım ayetteki “benân” kelimesi ile parmak izine işaret edildiğini belirtmiş, insanların parmak izlerinin birbirine benzememesinin ilâhî sanatın yüceliğini gösterdiğini ifade etmiş ve parmak izinin Batı’daki keşfi ile ilgili tarihi bilgilere değinmiştir. Yıldırım’a göre, Kur’an’ın on beş asır önce, insandaki bu özelliğe dikkat çekmesi bir mucizedir.¹⁵⁹ Cevherî Tantâvî(ö. 1940) de, ayette, son zamanlarda

¹⁵¹ Zağlûl Neccâr, *Tefsîru'l-âyeti'l-kevnîyye fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Mektebu Şurûki'd-Devliyye, Kahire 2007, III, 420-422.

¹⁵² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXX, 218.

¹⁵³ Âlûsi, *Rûhu'l-me'ânî*, XXIX, 137-138; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, XXIX, 147.

¹⁵⁴ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 472; ayr. bk. Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, III, 571.

¹⁵⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 438-439.

¹⁵⁶ Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, cüz 16, s. 5988.

¹⁵⁷ İsaac Asimov, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, s. 400.

¹⁵⁸ Celal Kırcı, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 321.

¹⁵⁹ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*, Anadolu Yay. İzmir ty. XII, 6484-6485.

ulaşılan parmak izine işaret olduğunu belirtir.¹⁶⁰ *Kur'an Yolu* tefsirinde de ayette parmak kemiklerinin bir araya getirilmesinin yanı sıra parmaklara bütün özelliklerinin yeniden eksiksiz verileceği anlamından hareketle, her bir insanın avuç içinde ve parmaklarında bulunan çizgilerin, onun bir tür kişilik şifresi olup başka hiçbir insanda bulunmayan, yalnız ona ait olan bir kompozisyonda yaratılmasına işareten yeniden yaratılmanın bu inceliğine de işaret etmek için özellikle parmakların yaratılışının zikredildiğine dikkat çekilmiştir.¹⁶¹ Ayette, her insanı ötekenden ayıran parmak izine işaret edildiğini belirten Süleyman Ateş ise, incelik ve özellikli bu izlerin insanın anne karnında üç aylık iken oluşmaya başladığına ve cinayet ve hırsızlık gibi olaylarda parmak izlerinin, failin tespiti konusunda önemli bir delil olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁶² Bu ayetin insanın parmak izine işaret ettiği belirtilse de modern asırdaki bazı araştırmacıların bu yoruma katılmadığı görülmektedir.¹⁶³

Örnek 7:

والسما ذات الرجع “Dönüş sahibi göğe yemin olsun.” Tarık 86/11

Ayetteki “dönüşlü” şeklinde tercüme edilebilecek olan **رجع ذات** terkibi geçmişten günümüze farklı yorumlanmıştır. Fahreddin Razi (ö. 606/1209), bu ifadenin tekrar etmesi sebebiyle yağmur,¹⁶⁴ gökyüzünün sürekli hayır vermesi, güneş ve ayın sürekli doğup batması şeklinde anlaşılabilirliğini, ilk görüşün ise daha doğru olduğunu belirtir.¹⁶⁵ Kâsimî (ö. 1914), de ayette zaman zaman kullara dönmesi açısından yağmurun kastedildiğini belirtir.¹⁶⁶ Tüm manaların muhtemel olduğunu belirten Elmalılı (ö. 1942), en meşhur mananın yağmur olduğunu ifade eder.¹⁶⁷ *Kur'an Yolu* tefsirinde ise göğün buharlaşma yoluyla yerden aldığı suları yağmura çevirip yere geri döndürmesi yoluyla yağmurun kastedildiği belirtilir.¹⁶⁸

Bezzâvî (ö. 685/1286) ise, ayette gökyüzünün her dönüşünde harekete başladığı yere geri dönmemesinin kastedildiğini belirtir.¹⁶⁹ Elmalılı (ö. 1942)'nın ayette zihne çarpan ilk mananın “göğün kendisinde veya içine aldığı kütle, cisim ve olaylarda tekrar eden devirli hareket ve değişimlerin hepsini kapsayan geri dönme veya döndürme olduğu” şeklindeki yorumuyla,¹⁷⁰ Celal Yıldırım'ın ayette “gökteki ci-

¹⁶⁰ Cevherî, *el-Cevâhir*, XXIV, 308-309.

¹⁶¹ Karaman vd. *Kur'an Yolu*, V, 506.

¹⁶² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 171.

¹⁶³ Hind Şibî, *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'ani'l-Kerîm beyne'n-nazariyyât ve't-tatbîk*, Tunus 1985, ss. 121-122.

¹⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXXI, 133; Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*, XIII, 6711.

¹⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXXI, 133; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 130; Karaman vd. *Kur'an Yolu*, V, 598.

¹⁶⁶ Kâsimî, *Mehâsinu't-te'vîl*, cüz 17, s. 6136.

¹⁶⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 131.

¹⁶⁸ Karaman vd. *Kur'an Yolu*, V, 598.

¹⁶⁹ Bezzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 522.

¹⁷⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 129.

simlerin hareket halinde bulunduğuna ve galaksilerin kendi etraflarında dönüp doluştıklarına ve kâinatın bütünüyle hareket halinde olduğuna işaret edildiği” şeklindeki yorumu¹⁷¹ Beyzâvî (ö. 685/1286)'ninki ile benzerlik göstermektedir. Süleyman Ateş de, ayette dönüp dönüp yağmur yağdıran yahut yerden aldığı suları yağmur olarak yine yere döndüren göğe yahut döne döne başlangıç noktasına gelen gök cisimlerine yahut parçalanıp dağılılarak ilk durumuna gelecek olan göğe işaret edildiği şeklindeki yorumlarıyla,¹⁷² muhtemel manaların hepsini göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Zağlûl Neccâr ise, “dönüşümlü gök” ile dünya semasının hepsinin ve atmosferin kastedilebileceği ihtimaline değinir. Birinci ihtimalde büyük patlamadan sonra oluşan gök cisimlerinin ömrünü doldurduktan sonra yeni bir cismin oluşması için asli sureti olan duman şekline dönüşmesi; ikincisinde ise, havada ses dalgalarının oluşumu ve geri dönmesi/aksi, suyun buharlaşması ve yağmur olarak dönmesi, güneşten zararlı ısının atmosfer, yeryüzünden faydalı ısının bulutlar tarafından geri döndürülmesi, yeryüzünden kalkan gaz, buhar ve tozların geri dönmesi, ozon tabakasından ultraviyole ışıkların geri çevrilmesi, iyonosfer sayesinde radyo sinyallerinin iletilmesi ve yeryüzüne fazla kozmik ışıkların girmesinin engellenmesi şeklinde yorumlanabileceğini ifade eder.¹⁷³ Ayetin yorumunda son dönemde sayı ve içerik açısından bir değişime olduğu görülmektedir.

Örnek 8:

فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى (Allah hemen ardından o otu) kapkara sel artığına çevirir.” Ala 87/5

Bu ayet de çeşitli dönemlerde farklı şekilde yorumlanmıştır. Fahreddin Razî (ö. 606/1209)¹⁷⁴ ve Beyzâvî (ö. 685/1286) ¹⁷⁵ ayetteki **فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى** ifadesini “Kurumuş siyah ya da siyaha çalan yeşillikte bitki” anlamında tefsir etmiş, 19. yüzyıl müfessirlerinden Âlûsî (ö. 1270/1854) de tefsirinde Razi (ö. 606/1209) ile aynı yorumlara yer vermiştir.¹⁷⁶

19. yüzyılda Batı ile irtibatın artması sebebiyle ayetin yorumunda farklılaşma olmuştur. Ahmed Muhammed İskenderânî (ö. 1306/1888)'nin, Hristiyan doktorların kendisine Kur'an'ın taş kömürüne işaret edip etmediğini sormaları üzerine *Keşfü'l-Esrâri'n-Nûraniyye* adlı eserini yazması¹⁷⁷ bu etkileşimin bir sonucudur. İskenderânî, ayette ifade edilen bitkinin siyahlaşması olgusunun, odundan oluşması se-

¹⁷¹ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*, XIII, 6711.

¹⁷² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 413.

¹⁷³ Zağlûl Neccâr, *Tefsîru'l-âyeti'l-kevnîyye* IV, 420-430.

¹⁷⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXXI, 141.

¹⁷⁵ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 524.

¹⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXX, 104-105.

¹⁷⁷ İskenderânî, Muhammed b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâri'n-nûraniyye*, yy. ty. I, 3-4.

bebiyle¹⁷⁸ taş kömürüne işaret ettiğini belirterek¹⁷⁹ ardından kömürün oluşumu hakkında yaptığı uzun açıklamalarla¹⁸⁰ ayeti bilimsel alanda tefsir eden ilk kişi olmuş, İskenderânî (ö. 1306/1888)'nin bu yorumunun ardından ayet bu minvalde tefsir edilir olmuştur. Örneğin Elmalılı (ö. 1942) "kapkara sel köpüğü" şeklinde tercüme ettiği *أحوى غشاء* ifadesinde otların sel ya da hayvanlar aracılığıyla gübre ve tohum halini aldıktan sonra kömür gibi siyah, yanabilir bir madde olmasından hareketle taşkömürüne işaret olabileceğini belirtir ve İskenderânî (ö. 1306/1888)'nin görüşünü nakleder.¹⁸¹ Celal Yıldırım da ayette sel yatağında suyun sürükleyip bir kenara ittiği siyah, koyu kahve, siyaha yakın koyu yeşil renkte kurumuş çerçöpte ve kömüre işaret olduğunu belirttiikten sonra kömürün oluşumu hakkında bilgi vermesi de bu etkileşimin bir sonucudur.¹⁸² Yine *Kur'an Yolu* tefsirinde de ayetin kömür madeninin teşekkülüne işaret ettiği şeklindeki görüşün nakledildiği ve kömürün oluşumu hakkında açıklama yapıldığı görülmektedir.¹⁸³ Süleyman Ateş de, "Kupkuru siyah bir çöp" şeklinde tercüme ettiği ifadeden, taş kömürü anlamının çıkarıldığını belirttiikten sonra, bilimin kömürün yığılmış bitki kalıntılarından oluştuğunu söylediğini, ancak bu oluşumun nasıl olduğu konusunun ihtilafı olduğunu belirttiikten sonra konu ile ilgili tartışmalara değinir ve ayetin kömüre işaretinin muhtemel olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, ayette kastedilen temel anlamın güneşten kavru lan otların yağmur sularıyla sürüklenerek dere kenarında siyahımtırak bir hal alması olduğunu, ashabın da ayeti bu şekilde anladığını belirtir.¹⁸⁴ İskenderânî (ö. 1306/1888)'nin Batı'ya karşı savunmacı yaklaşımla ulaştığı bu yorumda, kömürün ana maddesinin odun olduğu bilgisi göz önünde bulundurulduğunda,¹⁸⁵ asıl anlamı "suyun üzerindeki köpük" olan ve geçiciliği ifade etmek için kullanılan *غشاء* kelimesine¹⁸⁶ ayetin sibakı ile birlikte düşünüldüğünde, taşımadığı bir anlamın yüklendiği ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

İnsanlığa hidayet kaynağı olarak indirilen Kur'an'da bu amaca ulaşmak için farklı metot ve üsluplar kullanılmıştır. Özellikle Allah'ın varlığı, birliği ve kudreti

¹⁷⁸ İskenderânî, *Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyye*, I, 6.

¹⁷⁹ İskenderânî, *Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyye*, I, 5.

¹⁸⁰ İskenderânî, *Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyye*, I, 6-11.

¹⁸¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 146-153; ayr. bk. Süleyman Ateş, VI, 3025; Emin Işık, "A'lâ Süresi", *DİA*, İstanbul 1989, II, 310.

¹⁸² Celal Yıldırım, *İlmin İşığında Asrın Kuran Tefsiri*, XIII, 6722.

¹⁸³ Karaman vd. *Kuran Yolu*, V, 602-603.

¹⁸⁴ Süleyman Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, XII, 59-60; *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 421-422.

¹⁸⁵ İsaac Asimov, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, s. 88.

¹⁸⁶ Firûzâbâdî, Meccüddîn Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevi't-temyiz fi letâifi'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ty. 4, 122; İsfahânî, Râğib, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylûnî, Dâru'l-Marife, Beyrut ty. s. 358.

hakkındaki ayetlerde insanların düşünerek hakikati bulmaları için yaşadıkları dünyadan örnekler seçilmiştir. Bu metot Kur'an'a bilimsel yaklaşımın önünü açmış, tefsirlerde ayetler bilimin verileri çerçevesinde yorumlanmaya başlanmıştır. Bilimsel verilerle ayetlerin delaletleri arasındaki uyumu araştıran, anlamaya ve açıklamaya çalışan tefsir türü olarak ifade edilen bilimsel tefsirin ilk nüvelerini teşkil eder tarzdaki yorumlara Fahreddin Razi (ö. 606/1209)'den itibaren rastlanılmaya başlanmıştır. Ardından Suyûtî (911/1505) tarafından nakledilen İbn Ebi'l-Fadl Mursî (ö. 655/1257)'nin yorumlarının yanı sıra Beyzâvî, (ö. 685/1286) Neseî (ö. 710/1310) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirler de bu tarz yorumlar yapmışlardır. Bu türün ilk örneklerini oluşturması yönüyle bu tefsirlerdeki bilimsel tefsir yöntemiyle günümüzdeki bilimsel tefsir yöntemi farklılık arz etmektedir. Bu dönemde bilimsel tefsir, bilimsel yönü bulunan ayetlerin belirtilmesi ya da bazı olgulara işaret etmesi şeklinde yapıldığından tikel ve cılızdır.

Bilimsel tefsirin özellikle 20. yüzyılda ivme kazanarak müstakil bir yaklaşım haline geldiği bilinmektedir. Ortaya çıkışında dinî ve sosyolojik birçok sebep bulunmakla birlikte bu ekol, son yüzyıldaki asıl gelişimini Batı dünyasındaki ilmî gelişmeler karşısında geri kalan İslam dünyasının bu durumunun dinden kaynaklanmadığı, Kur'an'da din-bilim çatışmasının olmadığı savlarından hareketle yaptığı yorumlarla sağlamıştır. Bu tarz bilgilerin Kur'an'da da var olduğu iddiasından hareketle yola çıkan bu ekolde, Kur'an'ın ilme ve tefekküre yönelik beyanlarını işaret kabul edilmiş ve Kur'an'daki kâinata dair bazı beyanlar üzerinden bilimsel çıkarımlar yapılmıştır. Bu dönemde gerek Arap dünyasında gerekse ülkemizde bu yöntem revaç bulmuştur. Muhammed İskenderânî, *Keşfü'l-Esrâri'n-Nûrâniyye*, Tantâvî Cevherî (ö. 1940) *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Celal Yıldırım, *İlimin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*, Süleyman Ateş Yüce *Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı tefsirleriyle ve Celal Kırca, bu tefsir yönteminin gelişmesine önemli katkı sağlamışlardır.

Bilimsel tefsiri savunanlar olduğu gibi eleştirenler de olmuştur. Birçok yönden eleştirilen bu ekolün, eleştiri noktalarından biri de Kur'an hakikatlerinin, sabit ve kesin, bilimin ise değişken ve yanlışa muhtemel olduğudur. Bu hakikatleri yorumlamaya çalışan insan ve onun etki altında kaldığı fikir dünyası da değişken olduğundan, bu durumun Kur'an yorumuna yansıdığı elbette ki doğrudur. Bu etki sadece ilmî tefsirle de sınırlı değildir. Bilimin yeni bilgiler ortaya koyan ve sürekli gelişen yapıda olması, özellikle de deneysel bilimler vasıtasıyla tabiat hakkında ortaya konulan bilgilerin kesin ve eksiksiz olmaması değişkenliği de beraberinde getirmektedir. Kâinat hakkında bilgi veren ve her asra hitap eden Kur'an'ı anlamaya çalışan insanın da bu değişkenlikten etkilenmesi kaçınılmazdır. Bu noktada bilimsel tefsirde dikkat edilmesi gereken husus bazı bilimsel işaretler barındırsa da- hakikatte Kur'an'ın bir bilim değil hidayet kitabı olduğu, onun kâinat ve varlık hakkındaki açıklamalarında bilimsel bir dilden ziyade, nüzul sürecindeki Arapların kâinat algısı

üzerinden bir dil geliştirerek örneklerini buna göre seçtiği ve Kur'an'ın kâinata bakış açısı ve tanımlama biçimi ile bilimin bakış açısı ve tanımlama biçiminin farklı olduğu gerçeğini de göz önünde bulundurarak, onu doğruluğu ispatlanmamış bilimsel teorilerin uygulama sahası gibi görmemek ve bu yorumların muradı ilahi olmayabileceği ihtimalini gözden kaçırmamak zorunluluğudur. Aksi halde Kur'an'da kâinat hakkında sunulan verilerin enformasyon amaçlı olduğu saikiyle ayetlere yaklaşmak bizleri yanılgıya ve hatta bilimsel verilerle uyuşmadığı durumlarda dini sorgulamaya kadar götürebilir ki, bilim için makbul addedilen bu durumun, dinde kabul edilmesi mümkün değildir.

Örneklerde de görüleceği gibi, tefsirlerde bilimsel açıdan incelenen ayet sayısı tefsire ve döneme göre değişkenlik göstermektedir. Örneğin bir dönemde bilimsel açıdan ele alınmayan bir ayet, sonraki dönemdeki ilmi gelişmeler ekseninde bilimsel olarak yorumlanabilmektedir. Ya da, aynı dönem müfessirlerinin bilimsel yorumunu yaptığı ayetler farklılaşmakta ya da birkaç ayet bir bilimsel meselede delil olarak öne sürülebilmektedir. Buna göre de ayetlerin bilimsel yorumundaki yoğunluk, her devirdeki ilmi tartışmalar nispetinde değişmektedir. Göze çarpan bir diğer husus da, ayetlerin bilimsel yorumu yapılırken, ön yargılı hareket edilmesidir. Elmalı'nın Bakara suresi 29. ayette “yedi” sayısına bağlı kalmak adına “gezegenler” hakkında yapmış olduğu yorum buna örnektir. Buna bir de ayetlerin, Batı'nın etkisiyle savunmacı bir yaklaşımla önyargıyla yorumlanması eklenmelidir. Bu amaç uğruna kelimeler bağlamından kopartılmakta ve onlara taşımadıkları anlamlar yüklenilmektedir. Muhammed İskenderânî (ö. 1306/1888)'nin Alâ suresi 5. ayetin, taş kömürünün oluşumuna işaret ettiği şeklindeki yorumu bu savunmacı yaklaşımın sonucudur.

Özetlemek gerekirse, değişken ve kesinliği ispatlanmamış bilimsel veriler ekseninde ayetleri yorumlaması açısından eleştirilse de, Kur'an'ın kâinat hakkında verdiği bilgilerin ve İslam'ın en temel iman esası olması açısından Allah'ın varlık, birlik ve kudretinin somut olarak anlaşılmasına vesile olması yönüyle bilimsel tefsir yöntemi gerekli olmakla birlikte, Kur'an'ın esasen bir bilim değil, hidayet kitabı olduğunu, örneklerini bu yönde seçtiğini, bu sebeple onun bilim kitabı gibi anlamaya ve yorumlamaya çalışmanın yanlışlığını akılda tutmak ve sabit olmayan bilimsel verilerle yapılan yorumların da kesin ve muradı ilahi olamayabileceğini unutmamak gereklidir.

Kaynakça:

- » Açıkgenç, Alpaslan, “İslami Bilim ve Felsefe Anlayışı”, *İslami Araştırmalar*, Ankara 4/3, (1990): ss. 175-189.
- » Adivar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, Remzi Kitabevi, 4. bs. İstanbul, 1987.
- » Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-

- İlmiye, 1. bs. Beyrut 2008.
- » Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, thk. Mahmûd Şûkrî el-Âlûsî, Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ty.
 - » Asimov, Isaac, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, çev. Elif Topçugil, İmge Kitabevi, 1. bs. Ankara 2006.
 - » Ateş, Abdurrahman, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/4, (2002): ss. 117-141.
 - » Ateş, Süleyman, *Kuran Ansiklopedisi*, Kuran Bilimleri Araştırma Vakfı Yay. ty.
 - » _____, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşr. ty.
 - » Aydın Cengiz-Aydın Gülseren, "*Batlamyus*" *DİA*, İstanbul 1992, V, 197-198.
 - » Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut 1995.
 - » Baş, Erdoğan, "Sema", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVI, 453-455.
 - » Bayraktar, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV. Yay. 7. bs. Ankara 2002.
 - » Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yay. İstanbul 2007.
 - » Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk-Mahmûd Ahmed el-Atraş, 1. bs. Dâru'Reşîd, Beyrut 2000.
 - » Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmî'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühêyr. b. Nâsir en-Nâsir, Dâru Tavkî'n-Necât, ty.
 - » Cerrahoğlu İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. 3. bs. Ankara 2005.
 - » Cevherî, Tantâvî, *el-Cevâhîr fî tefsîri'l-Kur'ân*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlatları, Mısır 1346.
 - » Çapan, Ergün, "İfrat ve Tefrit Arasında Kur'an ve İlmî Hakikatler", *Ekev Akademi Dergisi*, 16/51, (2012): ss. 167-196.
 - » Demir, Şehmus, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihîten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, 2010.
 - » Ebû Hacer, Ahmed Ömer, *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-mîzân*, Dâru Kuteybe, 1. bs. Beyrut 1991.
 - » Ebû Ubeyde Mamer b. Müsenna, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kahire ty.
 - » Efil, Şahin, "Kur'an-Bilim İlişkisinin Olabilirliği ve Meşrûiyeti Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, 8/21, (2004): ss. 25-38.
 - » Elmalılı, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam v.d. Azim Dağıtım, İstanbul, ty.
 - » Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlür Güngör, Kur'ân Kitaplığı, 1. bs. Ankara 2001.
 - » Eren, Cüneyt, "*Bilimsel Tefsir Metodolojisi*", "İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, Ensar Neşr. (haz. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz), İstanbul 2005.
 - » Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 2. bs. Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
 - » Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub, *Besâiru zevî't-temyîz fî letâîfi'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ty.
 - » Gazâlî, Ebû Hâmid, *Cevâhiru'l-Kuran*, thk. Şeyh Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî, Dâru İhyâ'il-Ulûm, 3. bs. Beyrut 1990.
 - » _____, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut ty.
 - » Gezer, Süleyman, "Metin-Yorum İlişkisi Çerçevesinde [13] Ra'd Suresinin 41. Ayeti", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/4, (2008): ss. 147-159.
 - » _____, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlihi*, Ankara Okulu, 1. bs. Ankara 2009.
 - » Güllüce, Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Aktif Yay. Erzurum 2007.
 - » Hâkim, en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Haremeyn 1997.
 - » Hind Şiblî, *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm Beyne'n-Nazarîyyât ve't-Tatbîk*, Tunus 1985.
 - » İsfahânî, Râğb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylûnî, Dâru'l-Marife, Beyrut ty.
 - » Işık, Emin, "*A'lâ Sûresi*" *DİA*, İstanbul 1989, II, 310-311.
 - » İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed b. es-Selâme, Dâru Tayyibe, Riyad 1999.
 - » İskenderânî, Muhammed b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrârî'n-Nûrâniyye*, yy. ty.
 - » Kalın, Faiz, "Kur'an ve Bilim Işığında Rölativiteyi Etkileyen Faktörler", *Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (AÜİFD), 17, (2002): ss. 173-186.

- » Karaman, Hayreddin, Çağrı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kafi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu*, DİB Yay. Ankara 2007.
- » Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin, *Tefsîri Kâsimî (Mehâsinu't-Te'vîl)*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, 1. bs. yy. 1957.
- » Kırcı, Celal, "İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, OMİF Yay. Samsun, 1989, ss. 193-198.
- » _____, "Kur'an-ı Kerim'in Tefsiri ve İlimlerle Olan Münasebeti", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, 5/2, İstanbul, (1401): ss. 17-26.
- » _____, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yay. İstanbul 1981.
- » _____, *Kur'an ve Bilim*, Marifet Yay. İstanbul 1996.
- » _____, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, Marifet Yay. 5. bs. İstanbul ty.
- » _____, "Kur'an ve Modern Bilim", (İlişkisi-Sahaları-Sorunları), *Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (ERUIFD)*, 15, (2012): ss. 7-34.
- » Kocabaş, Şakir, "İslam ve Bilim", *Divan, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1, (1996): ss. 67-83.
- » _____, *Kur'an'da Yaratılış, Uzayların ve Maddenin Yaratılışı*, Pınar Yay. 1. bs. İstanbul 2004.
- » Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Mahmûd, Te'vilatu Ehli's-Sünne, thk. Mecdî Bâslûm, Beyrut 2005.
- » Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, Mısır 1946.
- » Mertoğlu, M. Suat, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği", *Divân, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16/30, (2011): ss. 91-114.
- » Muhammed Mahmûd es-Savvâf, *el-Müslimûn ve ilmu'l-felek*, Beyrut, ty.
- » Mustafa Mahmud, *el-Kur'an -Muhâvele li-fehmin asriyyin li'l-Kur'an-*, Müessese Rûza li Yûsuf, ty.
- » Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bidyevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- » Özel, Recep Orhan, "Elmallı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, İlim Yayma Vakfı Kuran ve Tefsir Akademisi, yy. 2012, ss. 549-571.
- » Öztürk, Mustafa, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", (Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler İçinde), Ankara Okulu, 2. bs. Ankara 2014.
- » Parlatur, İsmail, Gözyadın, Nevzat, Zülfikar, Hamza, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay. 8. bs. Ankara 1998.
- » Paul Davies, *The New Physics: a Synthesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- » Razi, Fahreddin Muhammed b. Ziyâüddin, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzi-Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, 1. bs. Beyrut 1981.
- » Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru-Kur'âni'l-Hakîm, (Tefsîu'l-Menâr)*, Hey'etu'l-Misriyye Âmme, 1990.
- » Ronan, Colin A. *Bilim Tarihi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu-Günergun, Feza, Tübitak Yay. 3. bs. Ankara 2003.
- » Seyyid el-Cümeîlî, *el-İ'câzu-ilmî fi'l-Kur'an*, Dâru-Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut 1992.
- » Suyûtî, Celâlüddin Ebu'l-Fadî Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İklîl fi istinbâti't-Tenzîl*, thk. Seyfeddin Abdülkâdir, Beyrut 1981.
- » _____, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadî İbrahim, Vizaretü Şuûni'l-İslamiyye, Suudi Arabistan ty.
- » _____, *Mu'teraku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- » _____, *Tefsîru Celâleyn*, Mektebetü'l-İstikâme, Kahire, ty.
- » Şâtübî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât fi usûli's-Şerîa*, thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâdilî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2007.
- » Şeker, Mehmet Emin "Kur'an-ı Kerim İçin Bilimsel Yorumun Gerekliliği", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12, (2014): ss. 315-334.
- » Tabbâra, Afîf Abdüfettâh, *Rûhu'd-Dini'l-İslâmî*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1993.
- » Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Humeydî b. Abdilmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiye, 2. bs. Kahire 1415/1994.
- » Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir, Mek-

-
- tebetü İbn Teymiye, 2. bs. Kahire ty.
- » Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Bânî, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 2000.
 - » Topdemir, G. Hüseyin-Unat Yavuz, *Bilim Tarihi*, Pegem Akademi Yay. 6. bs. Ankara 2013.
 - » Türer, Celal, "Bilim Felsefesi", *Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (ERUIFD)*,10, (1998): ss. 169-183.
 - » Türkmen, Lütfullah-Yalçın Mustafa, "Bilimin Doğası ve Eğitimdeki Önemi", Afyon Kocatepe Ü. (AKÜ) *Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1, (2001): ss. 189-195.
 - » Ural, Şafak, "Bilim Felsefesi", Bilgi, Bilim ve İslam (II), Ensar Nşr. İstanbul 2005.
 - » Yavuz, Ömer Faruk, "Gazâlî ve İlmî Tefsir", *On Dokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (OMÜİFD)*, 31, (2011): ss. 39-59.
 - » Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*, Anadolu Yay. İzmir ty.
 - » Yusuf el-Kardâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev. M. Nurullah Aktaş, Nida Yay. 1. bs. İstanbul 2015.
 - » Zağlül Neccâr, *Tefsîru'l-âyeti'l-kevniyye fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Mektebu Şurûki'd-Devliyye, Kahire 2007.
 - » Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005.
 - » Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Yûsuf el-Hammâdî, Mektebetü Mısır, Mısır ty.

ريّ الأرواح الضالمة باتباع «قواعد العشق الأربعين» لإليف

شافاق

AŞKA SUSAYAN RUHLAR İÇİN ELİF ŞAFAK'TAN AŞKIN KIRK KURALI*

*Memduh Ferrâc Nâbî**/Çev. :M. Mücahit ASUTAY****

Öz

Bu çalışmada Elif Şafak'ın "Aşk" romanı, anlatıcı kişiler, romanda kullanılan teknikler, romanın yapısı ve yazarın okuyucuya iletmek istediği mesajlar ele alınmıştır. Bunun yanı sıra mekân, zaman ve karakter tahlillerine de yer verilmiştir. İç içe geçmiş iki romanda birbirinden oldukça farklı mizaçlara sahip olan dört önemli karakter bulunmaktadır. Bu iki romanda yer alan öyküler, farklı tarihî dönemlerde ve farklı coğrafyalarda geçmektedir. Yazar, iki dünyayı birleştirerek, okuyucuyu, sürükleyici bir anlatıyla mutasavvıfların dünyasına götürür. Romandaki olaylar tek bir süreçte devam etmez. Olaylar, roman kahramanının el yazması bir romanı okumaya başlamasıyla çift boyutlu bir hale gelir. Mevlânâ ile Şems arasındaki ilişki, romanın diğer karakterlerinin bakış açılarıyla tasvir edilmiştir. Leyla ve Halife Harun Reşidin öyküsü, Hz. Musa ile Hz. Hızır'ın kıssası, Şems'in anlattığı diğer hikâyeler gibi araya ilgisiz hikâyelerin sokulmuş olması, bin bir gece masallarının teknik yapısını anımsatmaktadır. Romanın giriş kısmından sonraki dört bölümün her biri, başlığını yaşamdaki dört elementten alır: Toprak, su, rüzgâr ve ateş. Bölüm başlıkları, okuyucuya bölümün atmosferine girmesi ve romanın kurmaca dünyalarında dolaşması için anahtarlar verir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Şems, Aşk, Tasavvuf, Roman.

* Memdûh Ferrâc Nâbî, Reyyu ervahi'z-zâmie bi-ittibâ'i "kavâ'idu'l-işk el-erbe'ün" li Elif Şafak, *Mecelle-tu'l-İmârât es-Sekâfiyye*, sy. 18, Dubai 2013.

** Yrd. Doç. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD.

*** Yrd. Doç. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD., mucahitasutay@hotmail.com.

**The Forty Rules Of Love From Elif Şafak For Thisty Souls To Love
Abstract**

In this study, Elif Şafak's novel "Aşk" was examined in aspects of the techniques used in the novel, the structure of the novel and the messages which the author wants to convey to the readers. In addition, the novel was analyzed in terms of location, time and characters. There are four important characters intertwined with very different temperaments from each other in the two novels. The stories in these two books take place in different regions and in different historical periods. The author combines two worlds with a gripping narrative and takes the reader to the world of the sufis. Events become a double-dimensioned position with the protagonist beginning to read a manuscript novel. The novel was built with many processes and a multilayered structure. The relationship between Shams and Rumi, is depicted with the point of view of other characters of the novel. Like the story of Layla and caliph Harun Rashid, Prophet Moses and Khidr parable and other unrelated stories told by Shams recall us the technical structure of the thousand and one nights tales. Each of the four chapters of the novel, after introduction, takes its title from the four elements of life: Earth, water, wind and fire. Section headings, give the keys to the reader to enter the atmosphere of the section and to travel in the world of fiction novel.

Keywords: Rumi, Shams, Love, Mysticism, Novel.

I.

1971 yılında Strazburg/Fransa'da dünyaya gelen Elif Şafak, filozof bir baba olan Nuri Bilgin ve Şafak Atayman'ın kızıdır. Soyadını annesinin adından almıştır. Diploması alanında çalışan annesinin, işi gereği birçok ülkede bulunması Elif Şafak'ın kültürel hayatının şekillenmesinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Elif Şafak Türkçe adıyla "Aşk", Arapça başlığıyla "el-Kavâ'idu'l-Erbe'ûn fi'l-İşk" (Aşkta Kırk Kural), İngilizce ismiyle "The Forty Rules of Love" (Aşkın Kırk Kuralı) kitabını, okuyucuya sadece boş zamanlarını eğlenceli bir geçirsin diye sunmuyor. Kitabın Türkçe baskısının sonunda, kitabı yazarken kullandığı kaynaklara yer vermiştir. Aşk romanı gerçekten farklı bir romandır ve çevrildiği dillere göre hacmi değişmektedir. Halid Cubeylî'nin yaptığı Arapça çeviri ise orta ölçekte 512 sayfaya ulaşmaktadır. Roman, okuyucuyu, içindeki pırlıtyı araştırması ve yaşamındaki karanlık bölgelere doğru ilerlemesi için harekete geçirir. Mutasavvıfların diliyle, bu roman, tarikat ehline rastlayan bir kişide meydana gelen feyiz veya tecelli gibidir. İç içe geçmiş iki romanda farklılıkları, ortak noktalarından fazla olan dört önemli karakter bulunmaktadır. Bu iki romanda yer alan öyküler, farklı tarihî dönemlerde geçmektedir. Siyasi yenilgiler ve dini çatışmalarıyla XIII. yüzyıl (İslam ülkelerinin Moğol süvarilerinin atlarıyla çğnenmesi) ve ideolojik çekişmeleri, insanı alt eden buluşlarıyla XXI. yüzyıl. Romandaki öyküler coğrafi olarak da iki farklı yerde cereyan eder: Asya'nın ortasındaki Konya ve Amerika'nın en batısında yer alan Boston şehrinde. Bu çift yönlülük kültürel ve teknolojik açıdan da mevcuttur (birinci metinde tekkeler ve hanlar; ikinci metinde ise teknolojinin baskınlığı).

Romanda çizilen tablolar zahiren farklı görünse de yazar, iki dünyayı birleştire-

rek, okuyucuyu, sürükleyici bir anlatıyla mutasavvıfların dünyasına; tekkelere ve dervişlere götürür. Bu âlem, isyankâr ruhlar ile ne yapacağını bilmeyen çaresizleri, ilahi aşkın patikalarında yol alan kişiler haline getirmiş ve yaşamın sürmesini sağlayan hayat iksiri mesabesinde olan bir bağla, dervişleri birbirine yaklaştırmıştır ki bu da aşktır. Değişmek ve değiştirmek için insanı farklı yollara iten ve kalpteki karanlık köşeleri aydınlatan aşk. Öyleyse bu roman her insanın hayatındaki kaçınılmaz karşılaşmaların izlerinden doğmuştur. Tüm biçimleriyle aşkın romanıdır. Şems-i Tebrizî'nin aşk için koyduğu kırk kuraldan birinde söylediği gibi, nasıl da vakisiz, habersiz hatta hiç aklımızda yokken ansızın gelir aşk.

II.

Romandaki olaylar tek bir süreçte devam etmez. Olaylar, roman kahramanının el yazması bir romanı okumaya başlamasıyla çift boyutlu bir hale gelir. Ella fırsat bulduğunda, yayınevinin ona incelemesi için verdiği el yazması romanı yazan meçhul şahsın kimliğini araştırmaya koyulur. Onun elektronik posta adresine ulaşır ulaşmaz da günlük olarak yazışmaya başlarlar. Kahramanımızın aldığı mektuplar, durgun suya atılmış bir taş gibi onun durağan hayatına bir canlılık getirir. Buna paralel olarak da Ella ve David'in hayatındaki bazı kırılma noktalarına şahit oluruz. Bunlar bir şekilde Aziz'le de ilgilidir. Diğer yandan sevgilisi Margot'un ölümünden sonra Aziz Zahara'nın hayatındaki değişiklikleri; işini kaybettikten sonra yaşadığı bunalımı, Fas'ta bir grup sûfî ile ilişkisini, bir müzik grubu oluşturup, onlardan uzun süre ayrılmayışını ve bu grupla beraber dünyayı dolaşmasını izleriz. Ella'nın ona ulaşmasından sonra da Aziz Zahara'nın kanser yüzünden öldüğüne tanık oluruz. Bunlardan sonra Ella ailesini terk eder. Kızı Jeanette dışında kimse bunu anlayışla karşılamaz. İkizler ise oldukça sert bir tavır takınırlar. Bu olaylara paralel olarak da iç metinde Mevlânâ ve Şems'in hikâyesi devam eder. Öyküler birbirine karışır. Mevlânâ ve Şems'in yoları hoşgörû ve tolerans yoksunu, softa kişilerle kesişir. Şems'in Mevlânâ'ya Bayezid-i Bistâmî ile Hz. Peygamberi karşılaştırarak sorduğu soruyu duyan mutaassıp Şeyh Yasin, onu tekfir etmiştir. İşte bu derinlikten uzak yüzeysel düşünme biçimi, dervişin hayatına mal olacaktır.

Anlatıya iki ayrı süreç hâkim olmaktadır. İlkinde, şimdiki zamanda yani Mayıs 2008'de bir eş ve üç çocuk annesi olan Ella'nın hikâyesi serdedilmektedir. Ella, eşi David'le, sayısız ihaneti sebebiyle, Boston'da, damarlarından sevginin çekildiği bir hayat sürmektedir. Üzerine ölü toprağı serpilmiş gibi bezgin ve yorgun bir yaşamın tam ortasındadır. İçinde aşkını bulduğu mutfaktan bile bıkmıştır. Kocasının ona bir yayınevinde editörlük işi bulmasından sonra hayatı tamamen değişir. Romandaki ikinci süreç ise nispeten daha eski bir zaman dilimine uzanmaktadır: Mart 1242. Bu süreç, yayınevinin Ella'ya incelemesi için gönderdiği, Amsterdam'lı, ismi A. Z. Zahara olan bir yazarın "Aşk Şeriatı" başlıklı romana paralel olarak ilerlemektedir.

Bu roman meşhur mutasavvıf Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî'nin hayatıyla ilgilidir. Zaten romanın alt başlığı da *Bir Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Romanı* şeklindedir.¹ Bu iç metin daha çok Mevlânâ ile Şems'in sıradan bir dostluk algısının üzerinde seyreden ilişkisi ve bu ilişkinin tartışmalı ve cazibeli yönleri üzerine kurgulanmıştır. Sonunda Şems ansızın ortadan kaybolur yahut öldürülür. İki kişinin tanışması ve üst bir dille iletişim kurması, romanın önemli yapıtaşlarından birini temsil eder. Bu ilişkinin etkileri, başta Mevlânâ'nın aile fertleri olmak üzere daha birçok kişiye uzanmaktadır.

III.

Roman çok zamanlı ve katmanlı bir yapı olarak inşa edilmiştir. Buna paralel olarak da Mevlânâ ile Şems arasındaki ilişki, romanın diğer karakterlerinin bakış açılarıyla tasvir edilmiştir. Bunların içinde Mevlânâ'nın oğulları; Alaaddin ve Sultan Veled, kızı Kimya, eşi Kira gibi aile bireylerinin olmasının yanı sıra; Katil, Efendi, ko-yu bir softa olan Şeyh Yasin, Dilenci Hasan, Cengâver Baybars, Fahîşe Çöl Gülü, Sarhoş Süleyman ve Talebe Hüsam gibi aile dışı karakterler de vardır. Karakterlerin tasvirine göre iki kişi arasındaki bu ilişki sevgi ve nefret arasında değişik tonlar kazanır. Esas dikkat çeken hakikatin ortaya çıkarılması için aynı hikâyenin değişik şahısların farklı algılama biçimiyle anlatılmasıdır. Bu durum Şems'in öldürülmesi olayında açıkça görülmektedir. Bu olay önce Sarhoş Süleyman, ardından Alaaddin, sonra da bizzat Katil'in ve nihayet Mevlânâ'nın dilinden aktarılmıştır. Aynı durum Çöl Gülü ve onun mescide girişi için de geçerlidir. Yazar elektronik postayı Ella ve Aziz arasındaki ilişkinin derinleşmesi için kullanırken, aynı romandaki sesler çok katmanlı bir hal almaktadır. Bu çok katmanlılık anlatıcı kişiye de yansır. Örneğin, Ella ve eşi arasındaki (günümüz) hikâye "O" anlatıcı tarafından aktarılırken, Ella ve Aziz arasındaki öykü, Mevlânâ ve Şems'in öyküsü ile bunlarla ilişkisi olan karakterler ise "ben" anlatıcı tarafından aktarılmaktadır. Anlatıcının bu şekilde değişmesi rastgele ortaya çıkan bir durum değildir. Karakterin değişik açılardan sunulması, bu karakterin Ella ile olan ilişkisinin durumunu belirlemek ve mesafe koymak için düşünülmüştür. "O" anlatıcının kullanılması karakterin bir şekilde yabancılaştırılmasına dayanmaktadır. Kullanılan dil ise gerçekten derinlikli ve şiirseldir aynı zamanda anlatıma da insicamlı bir şekilde eşlik etmektedir. Şems ve Mevlânâ'yı anlatırken insanı tasavvufun özüne yaklaştırır. Günümüz için kullandığı dil ise tam da vakıya uygun, günümüzdeki hayatın hızını gösteren canlı ve yerinde duramayan bir dildir.

Yazar romanı, önsöz ve Ella başlığıyla ayırdığı küçük bölümden sonra, "Aşk Şe-

¹ Romanın Türkçe baskısında iç metindeki bu roman için bir alt başlık kullanılmamıştır (Elif Şafak, *Aşk, Doğan Kitap*, 100. Baskı, İstanbul, 2009, s.33). (Ç.N.)

riyatı” iç başlığıyla Aziz Zahara'nın romanı gelecek biçimde tasarlamıştır. Sonraki bölüm ise önsözün ardından “Katil” başlığıyla devam etmiştir. Bu bölümde bir çeşit geriye dönüş² tekniği kullanılmıştır. “Ben” anlatıcısıyla Katil'in Şems-i Tebrîzî'yi ölüme nasıl hazırladığı ve nasıl öldürdüğü hikâye edilmiştir. Henüz kendisi hakkında hiçbir şey söylenmemişken, romandaki bir karakterin ölümünü anlatmak, romandaki diğer olaylar için ciddi bir merak duygusu uyandırmaktadır. Daha sonra beş kısımdan oluşan ve günümüz ile geçmişin iç içe girdiği bölüm gelir. Bu zamansal çok katmanlılıkta ise baskın olan, geçmişin anlatısıdır. Romandaki bölümlerin içindeki alt kısımların oluşturduğu düzen içinde bazen anlatılan hikâyeyi ikiye bölen bazen de hikâyenin bittiği izlenimi veren küçük parçalar girer. Bu durumun bir karmaşa oluşturması beklenirken, aksine olaylar zincirleme bir yükselişe geçer. Çöl Gülü ve Kimya gibi karakterlerin geçmişinden bahsedilirken meydana gelen geriye dönüşler nedeniyle zamanda bazı yırtılmalar/kırılmalar meydana gelmesi yahut Leyla ve Halife Harun Reşidin öyküsü, Hz. Musa ile Hz. Hızır'ın kıssası, Şems'in anlattığı diğer hikâyeler gibi araya ilgisiz hikâyelerin sokulmuş olması (ki bu hikâyelerin yegâne amacı kıssadan hissedir) bin bir gece masallarının teknik yapısını anımsatmaktadır. Burada şunu da belirtmek gerekir: Muteber kaynaklarda Leyla'nın Halife Harun Reşid'le değil Abdümelik b. Mervan'la görüştüğü rivayet edilmektedir. Doğrusu da bu olmalıdır. İkisinin görüşmesi şu şekilde anlatılmaktadır: Leyla, yaşlı ilerlemiş bir halde Abdümelik b. Mervan'ın huzuruna çıktığında, halife ona sorar: “Mecnun sende ne gördü?” Leyla şöyle cevap verir: “Seni halife yaptıklarında insanların sende gördüğü şeyi”. İç içe geçmiş olan bu öykülerden sonra daire tamamlanır ve Şems ile Mevlânâ'nın buluşması gerçekleşir. Aynı şekilde Ella ve Aziz'in buluşması.

Romanın giriş kısmından sonraki dört bölümün her biri, başlığını yaşamdaki dört elementten alır: Toprak, su, rüzgâr ve ateş. Bunlara ek olarak son bölümün başlığı da “Boşluk” olarak konulmuştur. Bölümlerin bu şekilde tasarlanması, hayatın tamamına işaret etmektedir. Bölüm başlıkları, okuyucuya bölümün atmosferine girmesi ve romanın kurmaca dünyalarında dolaşması için anahtarlar verir. Bunu yaparken de hayatı şekillendiren en özel niteliğin tabiatını gösterir. Hayat unsurlarının tamamlanmasıyla da son veya boşluk meydana gelir. Böylece hikâyenin dairesi tamamlanır ve yeniden toprağa dönülür. Bu da Aziz'in ölümü yahut Şems'in öldürülmesidir.

² Bu tür geriye dönüşler daha çok polisiye romanlarda kullanılmaktadır. Amaç, okuyucuda ortaya atılan problemlerle durumun, nasıl çözüleceği yahut bu noktaya nasıl gelineceği hususunda ilgi uyandırmaktır. Bk. Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1*, Ötüken yayınları, 4. Basım, İstanbul, 2004, s. 238. (Ç.N.)

IV.

Gerek tarihi metinde gerekse günümüzdeki metinde karakterler arasındaki ilişkiler belli bir ortak nokta üzerinden şekillenmektedir. Ella ve Aziz'i birleştiren, yayınevinin ilk editörlük işi olarak Ella'ya gönderdiği el yazması romandır. İkisini bir araya getiren bu romandır. Aralarında oluşan sevgi Ella'yı tüm sosyal ve evlilik bağlarından kurtarmış, ondan bambaşka bir insan ortaya çıkarmıştır. İlk görüşmeleri ise elektronik postalar yoluyla meydana gelmiştir. İlişki bu şekilde başlamış, yüz yüze görüşme ise nispeten gecikmiştir. Artık Ella yüreğinin derinliklerinde tutuşmaya başlayan sevgiden başka hiçbir şeye aldırış etmez. Mektuplar ilk başlarda kitabın yazarını tanımak amacıyla gönderilmiştir. Ancak Jeanette'in, tartışmalarından sonra, annesinin özürlerini kabul etmesinin hemen peşinden, Ella ve Aziz arasındaki ilişki başka bir yöne evrilmiştir. Ella, kızının kendisini affetmesinden sonra Aziz'e gönderdiği mektupta kızıyla ilgili dileğinin gerçekleştiğini, dilek ağacında dua ettiği için Aziz'e teşekkürlerini ifade eder. Aynı şekilde Şems ile Mevlânâ'nın ilişkisi de Efendi'nin derviş tekkesindeki Baba Zaman'a yazdığı mektupla başlar. Şems de İran'dan Bağdat'a geldiğinde sözü edilen tekkeye ulaşacaktır. Efendi, mektubunda, bu dünyada sayılı günleri kaldığını zikrettikten sonra, Mevlânâ'ya yoldaşlık edecek, onun gönlünü coşturacak, yanmasına ve olgunlaşmasına vesile olacak yoldaşı hakkında Baba Zaman'dan bilgi istemektedir. Mektubun mesajı şudur: Rumi, bir insan ve bir mürşit olarak hiçbir noksanı bulunmamasına rağmen gönlündeki boşluğu dolduracak bir insan aramaktadır. Bu yüzden buluşma herkesi şaşkınlığa düşüren bir biçimde gerçekleşir. Mevlânâ Cuma namazından çıktıktan sonra Şems onun karşısına çıkar ve bir soru sorar, Rûmî cevap verememiştir. Bu olaydan sonra ikisi kırk gün boyunca halvette kalır, birbirlerinden ayrılmazlar. Halvetten çıktıktan sonra, Rûmî bambaşka bir insan olur.

V.

Romandaki mektupların işarî bir yönü de vardır. Çünkü bunlar tebliğ vazifesinin ötesinde bir anlam taşır. Mektuplar hemen bütün karakterlerin gidişatında değişim ve dönüşüme sebep olan bir etkiye sahiptir. Bunlar gerçekte yazarın okuyucuya ulaştırmak istediği mektuplardır. Çünkü romandaki karakterlerden biri, diğerine bir mektupla ulaşır ulaşmaz ötekinde olumlu yahut olumsuz bir değişim hâsıl olur. Değişim olumlu veya olumsuz olsun, bu durum Şems'in koyduğu kırk kuraldan birini teşkil etmektedir. Orta yaşlı bir kadın olan ve kocası David ile bir kriz yaşayan Ella'nın, el yazması romanı okumaya ve Aziz'le mektuplaşmaya başlamasıyla beraber, aşk hakkındaki düşüncelerinde olumlu bir değişiklik meydana gelir. Oysa kızı Jeanette, Scott ile evlenme kararını açıkladığında, bu kararın karşısında yer

almış ve aşkla ilgili biraz da alaycı bir tavır takınarak, aşkın her sorunu halledemeyeceğine, bunun saflık olduğuna dair bir takım sözler sarf etmiştir.³ Mektuplar, El-la'nın David'le olan ilişkisinde, aralarında bedensel bir ilişki olmamasına rağmen, kaybettiği duygularını yeniden canlandırmak ve bir anlamda sadece duygularla yetinmeyi öğretmek için gelmektedir. Seyyid Burhaneddin'den Baba Zaman'a gelen mektubun da böyle olumlu bir tesiri vardır. Mektupta ona, Rûmî ve ilminden, Konya ahalisinin nasıl onun etrafında toplandığından, genç yaşta iyi bir mürşit ve önder oluşundan ve binlerce müridi olduğundan bahsetmiştir. Ancak Rûmî etrafındaki kişiler içinde ruhundaki boşluğu dolduracak kişiyi bulamamıştır. Tam da bu noktada Seyyid Burhaneddin, Rûmî'nin gördüğü bir rüyayı hatırlar: *Uzak diyarda arı kovanı gibi bir şehirde birini arıyormuş. Arapça kelimeler yazılıymış etrafta...Ardından şöyle der: "Rûmî'nin aradığı yoldaşın sizin çatınızın altında yaşadığına kaniyim. İşte bu mektubu yazış nedenim budur".*⁴ Mektuptan sonra bu iki insanın ve ilişki kurdukları herkesin hayatı değişir. Mektup motifi romanda olumlu etkiler oluşturmakla beraber olumsuz tesirlere de neden olur. Örneğin, Katil, nerden geldiği belli olmayan esrareniz bir mektup alır almaz, meyhanede meçhul kişilerle bir araya gelir. Bu buluşmadan sonra Katil'in Şems'i öldürme misyonu artık belirlenmiştir. Çünkü Şems onlara göre yoldan çıkmış bir zındıktır.

Dikkat çeken diğer bir husus da Şems'in ilişki kurduğu kişilerin ona karşı aynı çizgide olmamalarıdır. Şems'e karşı çıkanların başında gelen Mutaassıp Şeyh Yasin, fikirleri ve tarzı yüzünden ona karşı çok sert bir tavır takınmıştır. Yeğeni Cengâver Baybars ise Çöl Gülü ile arasını bozduğu için Şems'e düşman olmuştur. Rûmî'nin oğlu Alaaddin ise Şems'in babasıyla olan sıkı ilişkisinden dolayı ona kin duymaktadır. Şems'in, Alaaddin'in evlenmeyi çok istediği Kimya ile evlenmesinden sonra ise ilişkisi daha gergin bir hale gelmiştir. Şems'in dostluk ilişkisi kurduğu karakterlerde ise, bu ilişki onların hayatlarında dönüşümler oluşturacak etkiler meydana getirmiştir. Mevlana'nın şiir divanı bu ilişkinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Tasavvuf ehlinin diliyle söyleyecek olursak, Şems ve Mevlana'nın feyzinden, onlara şöyle bir uğrayıp geçenler, tesadüfen karşılaşanlar, kısacası onlarla bir şekilde ilişki kuran herkes, nasibini almıştır. Fahişe Çöl Gülü, Şems'le görüşmesi neticesinde beden zincirlerinden kurtulup ilahi aşkın denizine dalmıştır. Bu durum Çöl Gülü'nün arkadaşında ve onu dost tutmak isteyen Baybars'ta dehşet uyandırmıştır. Dilenci Hasan ve Sarhoş Süleyman ise Şems sayesinde kalplerinde Allah'ı taşıdıklarının farkına varmışlardır. Kimya da tüm benliğiyle ona âşık olmuştur. Sonra Kimya'nın hiç akıl erdiremediği, sanki sadece kâğıt üzerinde gibi görünen evlilikleri gerçekleşmiştir. Kimya Çöl Gülü'nün geçmişine dair edindiği bilgilerle Şems'i etki-

³ Aşk, s. 18-24.

⁴ Aşk, s. 99.

lemeye ve kalbini çalmaya çalışmış ancak her defasında reddedilmiştir. Fransız yazar Muriel Maufroy'nun *Mevlânâ'nın Kızı* başlıklı romanında (Arapçaya çeviren: Muhammed İyd İbrahim) Kimya'nın ölüm nedeni, vuslatlarının çabuk olması için Allah'a dua etmesi olarak zikredilmiştir. Kimya, yüreğinde alevlenen bu yangına güç yetirememiştir. İlk karşılaşmalarında Şems onu uyarmıştır ancak o, Şems'in "insanların çoğu değişime hazır değildir. Yanmaya hazır değildir" sözünü anlayamamıştır. Şems'in ortadan kaybolmasının sebebinin Kimya'nın ölmesi olduğu da rivayet edilmiştir.

Sonuç olarak şöyle diyebiliriz. Gerçekten, okuması zevkli ve sağlam ilmeklerle dokunmuş bir metnin karşısındayız. Yazarın üslubu, kullandığı teknikler, ulaşmak istediği hedefler, asıl metnin ruhu korunarak sağlıklı bir tercümeyle Arapçaya aktarılmıştır.

Kaynakça

- » Memdûh Ferrâc Nâbî, Reyyu ervahi'z-zâmie bi-ittibâ'i "kavâ'idu'l- 'işk el-erbe'ün" li Elif Şafak, *Mecelletu'l-İmârât es-Sekâfiyye*, sy. 18, Dubai 2013.
- » Şafak, Elif, *Aşk, Doğan Kitap*, 100. Baskı, İstanbul 2009.
- » Tekin, Mehmet, *Roman Sanatı 1*, Ötüken yayınları, 4. Basım, İstanbul 2004.

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Mütefekkir*, dini araştırmalar alanında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı şeklinde yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve eviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, mutfekkir.aksaray.edu.tr internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir. Aynı zamanda, mutfekkirdergisi@gmail.com ve mutfekkirdergisi@aksaray.edu.tr e-posta adresleri veya karasal posta aracılığıyla da yazı gönderilebilir.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyüğ oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Mütefekkir*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "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 tashihiye sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha objektif değerlendirme imkânı tanınması

açısından önemlidir.

- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

Atıf Sistemi

- Mütefekkir'de atıf sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) yöntemi kullanılmaktadır.
- a.yer., a.g.e., a.mlf., ibid gibi kısaltmalar **kullanılmamalıdır**.
- Kaynaklar arası, noktalı virgül ile ayrılmalıdır. Aynı kaynağa atıfların arası virgül ile ayrılarak, virgül öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır.
- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.
- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar adı önündeki "el" takıları yazılmamalıdır.
- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.
- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.
- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta "_____" şeklinde yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.
- Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayınlandıkları eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıkları, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

1. Kitap

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahkik edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, baskı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

- Eserin yayınevi, baskı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmalıdır. Basım yeri yoksa yy. basım tarihi yoksa ty. kısaltması kullanılmalıdır.
- Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir. (Kahire 1934-1962).

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmeli. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak **cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı**.

Tek Yazarlı:

- * Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.
- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.
- * Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.
- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

– Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu-*, haz. Saadettin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

– Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

İki Yazarlı:

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

– Ali,-Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:

* Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

– Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

Arapça Eserler:

• Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser önündeki “el” takıları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar önündeki “el” takıları yazılmaz (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*).

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

– Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

– Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâtî'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 181.

– Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

– Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.

Çeviri:

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.

– İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 125.

2. Makale

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tırnak içinde ve düz metin), derginin *kısaltılmış* adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayı numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında mevcut bilgiler bu sıraya göre yazılır.

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kısaltılmış adı (tırnak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilmeli. **Dergilerin tam ismi ile parantez içerisinde kısaltması (italik) yazılmalı.** Sayfa aralığı verilmeli.

* Karapınar, Fikret, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri ‘..Oruç bana aittir..’ Hadisi Örneği”, *Marife*, Konya, 9/1 (2009): 57-60.

– Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, s. 89.

* Okumuşlar, Muhiddin, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye”, *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

– Okumuşlar, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye”, ss. 239-245.

* Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı

Yorum”, *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

– Öztürk, “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi”, s. 48.

* Ünal, İsmail Hakkı, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Anlamak”, *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

– Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Anlamak”, s. 49.

- * Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", *SDUİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.
 – Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", ss. 16-18.
 * Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, "Halku'l-Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.
 – Ebû Gudde, "Halku'l-Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", s. 307.

3. Ansiklopedi Maddesi

- * Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin iki yazarı açıkça yazılır, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmı.)
 – Kandemir vd., "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79.
 * Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.
 – Schacht, "Murted", *İA*, II, 67.

4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

- * Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.
 – Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.
 * Karluk, Sadık Rıdvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.
 – Karluk, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", s. 277.
 * Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'ân Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.
 – Ağırman, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", s. 124.

5. Tez

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (Kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

İkinci geçtiği yerde: Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes

a. Ayet:

- * Bakara 2/22. (ilk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

b. Kitab-ı Mukaddes:

- * Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadis-i Şerif

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

a. Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verilenler:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

- * Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

b. Bölüm (kitap) adından sonra hadis numarası verilenler:

Müslim ve Mâlik

- * Müslim, Zekât 21 (245) bu son rakam baştan sona kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

c. Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

- * Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Parantez içindeki rakamlar baştan sona kitabın hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

8. Online Kaynak

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir.

- * Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler>

teklifler, (et. 08.07.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

- * Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimler/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Mengi, Mine, "Divan Şiiri ve Bıkr-ı Mana", *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 22-29, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/2.php>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (et. 14.04.2005). (Köprü kaldırılmalıdır)

9. Yazma Eserler

- * Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538.
- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Yazarı Olmayan Eserler

- Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğerk bilgiler yazılır.
- * *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.
 - * *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

Kısaltmalar Dizini

ABD	: Ana bilim dalı	M.	: Miladi
Arş. Gör.	: Araştırma Görevlisi	MÖ.	: Milattan önce
BD	: Bilim dalı	MS.	: Milattan sonra
Bk/bk.	: Bakınız	nşr.	: Neşir
Böl.	: Bölüm	Nu.	: Numara
b.	: Bin, ibn	ö.	: Ölüm tarihi
bs.	: Baskı, basım	Öğr. Gör.	: Öğretim Görevlisi
C.	: Cilt	Prof. Dr.	: Profesör Doktor
çev.	: Çeviri	(r.a)	: Radyallahu anh
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam An-	s.	: Sayfa
	siklopedisi	S.	: Sayı
Doç. Dr.	: Doçent Doktor	(s.a)	: Sallallahu aleyhi ve sellem
dn.	: dipnot	sad.	: Sadeleştiren
Dr.	: Doktor	ss.	: Sayfa aralığı
drl.	: Derleyen	thk.	: Tahkik
ed.	: Editör	ty.	: Basım tarihi yok
Eİ ²	: Encyclopaedia of Islam Second	Ü.	: Üniversite
	Edition	vb.	: Ve başkası, ve başkaları, ve benzer(ler)i
et.	: Erişim Tarihi	vd.	: Ve devamı, ve diğerleri
Fak.	: Fakülte	vs.	: Vesaire
H.	: Hicri	vr.	: Varak
haz.	: Hazırlayan	Yay.	: Yayını, yayınları, yayıncılık
hz.	: Hazreti	Yrd. Doç. Dr.	: Yardımcı Doçent Doktor
İA	: İslam Ansiklopedisi	yy.	: Basım yeri yok
Krş/krş.	: Karşılaştırınız		

Diğerk kısaltmalar dizini TDK'nın web sayfasından kullanılmalıdır.

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- *Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, Mütfekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies. It is published twice a year.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütfekkir** in all languages.
- Besides authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad, *Mütfekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal is Turkish; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütfekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütfekkir*.

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütfekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word. 12-point Times New Roman font should be used for the main text with 1,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins of 2,5 cm should be left on top, bottom and sides.
- Footnotes should be written with 10-point Times New Roman font with 1nk space and justified.
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.
- Articles should not be longer than twenty (20) pages and if there is an appendix of pictures,

drawings, maps etc. should not be longer than thirty (30) pages.

- Around 150-word abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English. The title of the article should be in Turkish and English.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

Footnote Writing Principles

- CMS should be used as the reference system in the articles. Each article should include a bibliography at the end.
- For the first reference of a work, bibliographical information should be added completely. For the second reference of the same or work, surname(s) of the author(s), abridged name of the work/article and page number is enough. There **shouldn't be** abbreviations such as *idem*, *ibid* etc.
- There should be a semi-colon between the references. References to the same resource should be separated with commas, there should be a space after the commas.
- If there is no information about the date of the work, and also for manuscripts, only name of the authors should be written, for the works such as encyclopaedias whose authors were not mentioned, name of the work should be written.
- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors. If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the publication date. Instead of the name of the author, "_____" should be included after the first work of the same author.
- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written.
- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.
- Dates of death of the authors should not be included in the bibliography.
- Page intervals and (if there are) volume numbers of published symposium proceedings, encyclopaedia entries and book chapters should be included in the bibliography.

1. Book

First Reference

Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (*italic*), name and surname of the translator or editor and so on, number of edition, printing place and date, volume (with Roman numerals) and page. If the volumes' print-dates are different, dates all the volumes are stated together (Cairo 1934-1962).

Second Reference

Surname of the author(s), abbreviated name of the book (*italic*), number of the volume with Roman numerals (if there is), page number/interval.

In the Bibliography

Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

Single Author

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

– Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.

– Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kışâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul

1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu-*, haz. Saadetin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

Two-authors

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

- Ali,-Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

Three and more authors

* Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

- Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

Works in Arabic

In the Arabic books' names, the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters.

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkilli'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkilli'l-âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, *Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *e-İrşâd ilâ kavâtî'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, *Mektebetü'l-Hancı*, Kahire 1369/1950, s. 181.

- Cüveynî, *e-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.

Translation

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.

- İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 125.

2. Articles

First Reference

Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (italic and in quotes), title of journal or book (italic), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page.

Second Reference

Surname of the author(s), abbreviated title of the article (in quotation, plain text), page number/interval

In the Bibliography

Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are two authors, their names should be written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al." Full name of the journals and their abbreviations should be written in Italic. Page intervals should be included.

* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...'
Hadisi Örneği", *Marife*, Konya, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 89.

* Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", ss. 239-245.

* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşın Yorum", *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi", s. 48.

* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Unal, “Seçmeçci ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Anlamak”, s. 49.
- * Yıldırım, Ahmet, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.
- Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, ss. 16-18.
- * Ebû Guðde, Abdu’l-Fettâh, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.
- Ebû Guðde, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, s. 307.

3. Encyclopaedia Entries

- * Kandemir, M. Yaşar vd. “Ahmed b. Hanbel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Two authors of the entry are written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as “et. al.”, but not in the bibliography.)
- Kandemir vd., “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 79.
- * Schacht, Josef, “Murted”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.
- Schacht, “Murted”, *İA*, II, 67.

4. Book Chapters and Published Symposium Proceedings

- * Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632–56.
- Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, II, 635.
- * Karluk, Sadık Rıdvan, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Öğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.
- Karluk, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, s. 277.
- * Ağırman, Cemal, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur’ân Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.
- Ağırman, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, s. 124.

5. Thesis

First reference and in the Bibliography

Name and Surname of the author of the thesis, name of the thesis (Italic), acceptance year as an MA or PHD thesis, name of the institute, page

Example: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîler’in Sonuna Kadar)*, unpublished Doctoral Thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 67 (no page number in the bibliography).

Second Reference

Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Qur’an and Bible

i. Verse

* Bakara 2/22. (the first number shows the number of the sourah and the second number shows the verse/ayah)

ii. Bible

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadîths

References to the hadiths included in Kutub Sittah should be in accordance with Concordance.

- Number of chapter after the name of the book
Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî
Buhârî, İman 15.
- Number of hadith after the name of the book
Muslim ve Mâlik
Muslim, Zekât 21
- Others should be referred with the number of the volume and page.

Abdürrazzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467).

8. Online Sources:

First Reference and in the Bibliography

The information on the address bar should be written as it is, besides, access date should be added at the end.

- * Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (ad. 08.07.2015). (hyperlink should be removed)
- * Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Mengi, Mine, "Divan Şiiri ve Bıkr-ı Mana", *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 22-29, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/2.php>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Millî Kütüphane, Millî Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (ad. 14.04.2005). (hyperlink should be removed)

9. Hand-written Manuscripts

- * Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538.
- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Works without authors

For the works whose authors are not stated, other information with the name of the work is written.

- * *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.
- * *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.