

marife

bilimsel birikim

| yıl / year: 11 sayı / issue: 2 yaz / summer 2011

marife
bilimsel birikim

sahibi ve yazı işleri müdürü
owner and responsible manager
Abdülkadir Okumuşlar

editör
editor in chief
Doç. Dr. Fikret Karapınar

editörler kurulu
editorial board
Doç. Dr. Adem Şahin
Doç. Dr. Ahmet Çaycı
Prof. Dr. Ahmet Yaman
Prof. Dr. Cem Zorlu
Prof. Dr. Dilaver Güner
Prof. Dr. F Ahmet Polat
Prof. Dr. Hidayet Işık
Doç. Dr. Kamil Güneş
Prof. Dr. Mehmet Akgül
Doç. Dr. Muhammet Tasa
Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar
Doç. Dr. Seyit Bahçıvan

yardımcı editörler
co-editors
Arş. Gör. Ali Dadan
Arş. Gör. Feyza Demir
Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan
Arş Gör. Mesut Kaya
Arş. Gör. Necmettin Güney

yazışma
communication address

Fikret Karapınar
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
42090 Meram – Konya / Türkiye
+90. 332. 323 82 50

web
www.marife.org

e – mail
editor@marife.org
editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

marife sosyal bilimler alanında
hakemli bir dergidir. Yılda üç sayı yayımlanır.

iç düzen ve kapak
interior design and cover
Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni
cover pattern
Selçuklu kapak içi

baskı & yönetim yeri
publishing & head office
sebat ofset matbaacılık
matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay
0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

Basım Tarihi: Aralık 2011

yıl / year: 11 sayı / issue: 2
yaz / summer 2011 KONYA

danışma kurulu
advisory board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu (Dışişleri Bakanı)
Prof. Dr. Adnan Demircan (Harran Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc Gill University)
Prof. Dr. Bilal Saklan (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Ednan Aslan (Universitât Wien)
Prof. Dr. Emrullah İşler (Gazi Ü)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Tekin Gökmenoğlu (Selçuk Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökeleki (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (Selçuk Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (Selçuk Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Ç Onsekiz Mart Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (Selçuk Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (Selçuk Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kapar (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Osman Güner (On Dokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü)

Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (Süleyman Demirel Ü)
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Yılmaz Can (On Dokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Zeki Duman (Erciyes Ü)
Doç. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Doç. Dr. Ahmet Öğke (Akdeniz Ü)
Doç. Dr. Bünyamin Solmaz (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Galip Türcan (Süleyman Demirel Ü)
Doç. Dr. İsmail Taş (Selçuk Ü)
Doç. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Doç. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Doç. Dr. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Doç. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Yrd. Doç. Dr. Burhan Köröğlu (Bahçeşehir Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

sayı hakemleri
rewivers of the issue

Prof. Dr. Ahmet Saim Arıtan (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (Harran Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ömer Üre (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zülfikar Durmuş (İnönü Ü)
Doç. Dr. Abdulhamit Birışık (Uludağ Ü)
Doç. Dr. Adil Yavuz (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Ahmet Çaycı (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Fikret Karapınar (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Halim Öznurhan (Erciyes Ü)
Doç. Dr. Kamil Güneş (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Doç. Dr. Muhittin Uysal (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Seyit Bahçıvan (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Zafer Kazıklı (Ankara Ü)
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Ateş (İnönü Ü)
Yrd. Doç. Dr. Doğan Kaplan (Selçuk Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sedat Şensoy (Selçuk Ü)

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dergisi* bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir.
- *Marife Dergisinde Sosyal Bilimler* alanında bilimsel çalışmalar yayımlanır.
- Bu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Dergi bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açıktır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Derginin yayın dili Türkçedir. Tüm yazıların ve yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması, Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır. Yazarlar hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.
- Yazılan yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ve 20 adet ayrı basım takdim edilir.

YAYIN İLKELERİ

- Marife'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Daha önce herhangi bir şekilde yayımlandığı tespit edilen (ya da yayımlanan bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren) yazılar değerlendirmeye alınmaz.
- Yayımlanmak üzere dergimize gönderilen araştırmanın teknik ve bilimsel ölçütlere uygunluğu editör tarafından incelenir.
- Teknik ve bilimsel ölçütlere uygun araştırmalar Yayın Kurulunun değerlendirmesiyle konunun uzmanı iki hakemin görüşlerine sunulur.
- Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla Yayın Kurulu'na bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden Sonra Yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yayımlanması istenilen yazılar PC/Microsoft Word'de yazılımsal olarak iki nüsha halinde, CD ile birlikte (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar CD'ye kaydedilmiş olarak) gönderilmelidir.
- Yazılar (resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla 30 sayfa olmalıdır. CD yerine e-mail ile de belgeler gönderilebilir.
- Yazıların 100 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Araştırmanın sonunda Kaynakça verilmelidir.
- Özetler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulacaktır.

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Dergisi* is a refereed academic journal.
- *Marife Dergisi* publishes original scholarly articles, translations, critical studies, notes, book reviews, in the area of *Social Sciences*.
- Articles in other areas are also published upon the decision of editorial board.
- Marife welcomes all researchers interesting in these areas.
- All responsibilities of published manuscripts belong to the authors.
- Unpublished manuscripts are not returned.
- The primary language of the journal is Turkish, yet upon the decision of the editorial board articles in foreign languages may also be published.
- Authors can follow the publication procedure through editor@marife.org editormarife@gmail.com.
- Contributors will be given published issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for consideration of publication in Marife must be academic, original and contribute to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of 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 reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will be published in the journal, sent to the author for correction, or rejected for publication.
- If the two referees agree in their decision on the publication of an article, the article can be published.
- If the two referees disagree, it cannot be published.
- If the one referee agrees, and the other disagrees, the editorial board may apply to the third party for final decision.
- The article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
- If the referee wants to revise the corrected article, it is sent again to him.

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted in two copies, together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in PC/Microsoft word.
- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages. It may be sent by attached-e-mail instead of CD.
- Around hundred-words abstract of the articles and English translation of abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. Turkish and English key words (five pieces) also should be submitted.
- The title of the article should be in Turkish and English.
- Each article should include a bibliography at the end.
- The abstracts will be published in Web site of marife: www.marife.org

İçindekiler

editörden

makaleler / articles

İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı

The Nature of Ishari (Mystical) Tafsir, It's Legitimacy And It's Difference From The Interpretation of Batini (Esoteric)

Yunus Emre Gördük, 9-47

Özel Bir Rivayet Yöntemi Olarak Fütûhât-ı Mekkiyye'de Rüya İle Hadis Rivayeti

Hadith Narration Through The Method of Dreams is Handled in al-Futuhât al-Makkiyya

Mehmet Ayhan, 49-76

Zeylaî'nin İbnü't-Türkmânî İle Kuraşî Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler

The Critics of Zaylai on Ibn Turkmani and Qurashi And The Relationship Between These Three Hadith Scholars

Yusuf Acar, 77-99

Hasan et-Turâbî ve "Et-Tefsîru't-Tevhîdî" Adlı Eserindeki Metodu -Fâhita Sûresi Tefsiri Örneği-
*The Method which is Followed in the Hasan al-Turabi's Commentary "al-Tafseer al-Tawhidi"
(Commentary Example of al-Fatiha Surah)*

Mehmet Yolcu, 101-127

"Cemheratu Eş'Âri'l-'Arab"ın İlk Dönem Şiir Antolojileri Arasındaki Yeri ve Önemi

The Status and Importance of "Jamharat Ash'âr al-'Arab" Among the Earliest Arabic Anthologies

Metin Parıldı, 129-140

| Bâbertî'de Kelâm - Belâğat İlişkisi

Relationship Between Theology and Rhetoric in Babarti

H. Tevfik Marulcu, 141-155

| Gazalî'de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri-

Al-Ghazali's Religious Attitude & Behavior -Forms of Religious Life-

İlhan Topuz, 157-177

| Hurûfî Musa: Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'in Geç Dönem Ortaçağa Ait "Sapkın" Yorumuna Bir Örnek

Orkhan Mır-Kasimov Çev: Nihat Uzun, 179-202

| Kültür, Felsefe ve Teolojide Süreç Modelleri

Ewert H. Cousins Çev: Kevser Çelik 203-216

| editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

marife dergisinin kıymetli okurları!

Sizlerin özverili destekleri ve bizlerin gayretleriyle *marifenin* 2011 yılı ikinci sayısı, zengin içeriği ve makale çeşitliliğiyle okurlarının beğenisine sunulmuştur.

Bizler sizlerden aldığımız enerji ile yayımlanan her sayının ardından bir sonraki sayıyı hazırlama heyecan ve azmini taşıyoruz. *marifenin* değerli okur, yazar ve yayın ekibi, el ele vererek dergiyi daha ileriye götürebilmek için ülkemizi saran bir sinerji ve dinamizm oluşturabiliriz.

XI. yılın ikinci sayısında:

Yunus Emre Gördük, işârî tefsir'in mahiyetini ve tefsir geleneğindeki yerini ortaya koyarak İslam çizgisinden çıkan Şîî-Bâtînî yorumdan farkını "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtînî Yorumdan Farkı" isimli makalesinde incelemiştir. Mehmet Ayhan, "Özel Bir Rivayet Yöntemi Olarak Fütûhât-ı Mekkiyye'de Rüya İle Hadis Rivayeti" başlıklı araştırmasında İbn Arabî'nin muhaddislerin karşı çıkmasına rağmen rüya yolu ile hadis rivâyetini kabul etmesini *Fütûhât-ı Mekkiyye* özelinde örneklerle kritik etmiştir.

Yusuf Acar'ın Hanefilerin meşhur fıkıh kitaplarından *el-Hidâye*'nin hadislerine yönelik birer çalışma yapan İbnü't-Türkmânî ile iki öğrencisi Zeyla'î ve Kuraşî arasındaki ilişkiyi ele alan "Zeyla'î'nin İbnü't-Türkmânî İle Kuraşî Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler" adlı analitik incelemesi ve Kevser Çelik'in Ewert H. Cousins'den yaptığı "Kültür, Felsefe ve Teolojide Süreç Modelleri" çevirisi *marifenin* zengin içeriğinden bazılarıdır.

Ülkemizin akademik birikimini ortaya koymaya çalışan *marife dergisinin* 11. yılının üçüncü/kış sayısında buluşmak ümidiyle sevgi ve saygılar sunarız.

Fikret Karapınar

İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı

Yunus Emre Gördük

Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi,
İDKAB Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi
yunusemre.gorduk@gmail.com

Özet

Kur'ân ayetleri, insanları doğru yola götüren bir rehber olarak indirilmiştir. Kur'ân'ın dili olan Arapça'yı bilen herkes, ayetlerin lafzen ne ifade ettiğini anlayabilmektedir. İnananlarına dünya-ahiret boyutlu bir inanç-pratik bütünü öneren Kur'ân'ın, insanlar tarafından kolayca anlaşılabilir olması, onun doğası ve hikmeti gereğidir. Bununla birlikte Allah'ın kelamı olan Kur'ân ayetlerini, sadece lafzî ve zâhirî manalarıyla sınırlamak da mümkün değildir. Ayetlerin, görünen anlamları ötesinde derin ve çok boyutlu manalar taşıdığına; yine bizzat Kur'ân ayetleri işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in hadîsleri ve sahabe sözlerinde de ilgili deliller bulmak mümkündür. Tarihsel süreçte, ayetlerin zâhirî anlamları dışında yapılan çeşitli yorumlar; mahiyetlerine göre işârî, sûfî, bâtınî, feyzî gibi adlarla anılagelmiş ve bu tür tefsirlerin Kur'ân ve sünnetle tearuza düşmeyen kısmı İslam alimleri tarafından makbul sayılmıştır. Bu makalenin amacı, İşârî tefsir'in mahiyetini ve tefsir geleneğindeki yerini tespit etmek, dolayısıyla İslam çizgisinden çıkan Şîf-Bâtınî yorumlarla olan ve çoğu zaman göz ardı edilen farkını da ortaya koymaktır.
Anahtar Kelimeler: Tefsir geleneği, Kur'ân yorumu, işârî tefsir, Şîf-Bâtınî yorum, Bâtınîler.

The Nature of Ishari (Mystical) Tafsir, It's Legitimacy And It's Difference From The Interpretation of Batini (Esoterical)

Verses of The Holy Qur'an were sent as a guide of leading the people to the right road. Everyone who knows Arabic (the language of the Holy Qur'an) can understand the literal meanings of verses. The Holy Qur'an recommends that to Muslims a belief and practise whole that takes into account hereafter. Therefore be easily understandable by the people is by its nature and wisdom. However, revelations of the Holy Qur'an (the words of God) aren't possible to limit only the literal and apparent sense. Firstly, The Holy Qur'an indicate that the verses carry deep and multidimensional meanings beyond the appear meanings. In addition, it is possible to find the evidences about this topic, in the hadith (the words of Prophet Mohammad) and the words of sahabe (prophet's companions). In the historical process, tafsir made outside of the apparent meanings of verses referred to various names according to their types as "ishari", "mystical", "esoterical" and "enlightened". This type of interpretations, if they are not against the Holy Qur'an and the Sunnah, were regarded as acceptable by Islamic scholars. The purpose of this article to determine the nature of "ishari-mystical tafsir", its location of in the tradition of interpretation and its difference from the interpretation of members of Shiite-Bâtınî sect.
Key Words: Tafsir tradition, interpretation of Qur'an, mystical (ishari) commentary, esoteric (Shiite-Batini) interpretation, esoterical sect members.

Atıf

Yunus Emre Gördük, İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı, Marife, Yaz 2011 S. 9-47

Giriş

Kur'ân, *Biz, Kur'ân'ı anlaşılıp öğüt alınması için kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mudur?*¹ ayetiyle, anlaşılmak ve amel olunmak için geldiğini açıkça bildirmektedir. Hz. Peygamber Kur'ân'ın ilk muhatabı, aynı zamanda ilk müfessiridir. Çünkü nazil olan ayetlerin ne mana ifade ettiğini, *Ey Peygamber! Sana Rabbinden indirilmiş olanı tebliğ et...*² emrine ittibaen ilk açıklayan kişi O'dur. Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamalara muhatap olan sahabîlere dayanan ayet yorumlarıyla *rivâyet tefsiri* oluşmuştur. Tabiûn ve tebe-i tabiûn devirleri ise, akli tefsir veya re'y tefsiri de diyebileceğimiz *dirâyet tefsirinin* kuvvetli bir biçimde ortaya çıktığı zaman dilimidir. Söz konusu dönemde, bir taraftan İslâmî ilimler şekillenirken öte yandan çok çeşitli mezhep ve fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu durum, birçok ilim erbabının yoğun gayret sarfederek, ayetleri akli delillerle ve değişik anlayışlar çerçevesinde tefsir etmeye çalışması netice vermiş; gösterilen bu gayret, Müslüman toplumun fikir dünyasını, İslâmî ilimleri ve özellikle tefsir ilmini çeşitli açılardan genişletip zenginleştirmiştir. Bu cümleden olarak, ictimâî, lugavî, edebî, hukûkî ve fennî tefsir çeşitlerinin tümü *dirâyet tefsiri* sayılmaktadır.

Bahsi geçen tefsir faaliyetleri bazen de hususi, kalbî ve subjektif bakış açılarını yansıtmıştır. *İşârî tefsir* adı verilen bu tür çalışmaların, oldukça geniş bir alana şamil olduğu halde, sonraları *tasavvufî tefsir* olarak anılmaya başlandığı görülmektedir. Bazı araştırmacılar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan bir takım sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik sebeplerin etkisiyle ibadete olan aşırı düşkünlük, uzlet, dünyadan uzaklaşma ve zühd hayatı gibi davranışların *işârî/tasavvufî tefsir* hareketiyle yakın alakası olduğunu savunur. Bu bakış açısına göre, zühd içinde yaşamaya çalışan kimselerin, insanları kendileri gibi düşünmeye ve yaşamaya teşvik etmek için en kolay ve en kestirme yolun Kur'ân'ı kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamak olduğunu görerek Kur'ân'a yönelmişlerdir. Bu yöneliş, Kur'ân'da yer alan bazı ahlâkî kavramları işârî manalarıyla yorumlamaya doğru uzanmıştır.³ Sûfiler de zamanla kendi görüşlerine uygun düşen bu tür tefsirleri toplamış, kendi yaşadıkları zevk haline göre ayetlerden daha başka manalar çıkarmayı da ihmal etmemişlerdir. Bu tefsir türüne, ilk anda akla gelmeyen, fakat tefekkürle, ayetin işaretinden kalbe doğan mana anlamında *İşârî Tefsir* adı verilmiştir. Neticede sûfilerin görüşlerini yansıtan *işârî/tasavvufî tefsir* ekolü doğmuştur.⁴ Görüldüğü gibi bu tür açıklamalar *işârî* tefsirden ziyade, *tasavvufî* tefsirin ortaya çıkışıyla ilgilidir. Oysa asr-ı saadetten bu yana bazı ayetlerin işârî yorumlarının yapıldığı bize ulaşan nakiller arasındadır.

Cerrahoğlu'nun, "Kur'ân'da, sünnette, sahabe sözlerinde ve davranışlarında işârî tefsirin varlığını gösteren deliller bulmak mümkündür"⁵ ve Koçkuzu'nun,

¹ Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

² el-Mâide, 5/67.

³ Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 138.

⁴ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19.

⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 10.

“Kur’ân-ı Kerîm’e ve hadîs-i şeriflere uygulanmak üzere ilk işârî tefsir hareketi, yine Peygamberimiz tarafından başlatılmıştır, diyebiliriz. Her ne kadar tefsir ve hadîs şerhleri bu yöne temas etmeseler de, birçok tasavvuf kitabı ve sûfî tarzda hadîs şerh eden birçok ilmî eser meselenin bu yönünü anlatır”⁶ şeklinde yaptıkları açıklamalar, üstte yapmaya çalıştığımız tespiti teyit eder niteliktedir.

Aynı şekilde, sonradan sistematize edilmiş olan İslam’ın zühd hayatı da, temelini Hz. Peygamber’in ahlakından ve örnek hayatından almıştır. Zâhidliğe dayanan bu yaşam tarzı, yelpazesini genişleterek İslam tefekkürünün temel konu ve kavramlarını da besleyen önemli faktörlerden biri haline gelmiştir.⁷ İslam’ın ilk asrında zühd hayatı yaşayanları ayırt etmek için toplumda herhangi bir vasfa gerek görülmemiştir. Bu hareketinin, hicrî ikinci asırdan itibaren tasavvuf adıyla anılmaya başlandığı, üçüncü asırdan sonra ise bu isimle yaygınlaştığı bilinmektedir.⁸ Zühd hayatı, daha önce cemiyet içinde yaşanan sade bir hal iken, zaman ilerledikçe, bazı kişilerin cemiyetten farklılaşarak ortaya koydukları bir yaşam biçimi haline gelmiş ve bu kimselere “sûfî” denmiştir.⁹ Dolayısıyla tasavvuf, dış faktörlerden ziyade kişisel, sosyal, dini ve siyasi faktörler sonucu, ihtiyaca binaen İslam kültür ve düşünce tarihinin bir parçası olarak zuhur etmiştir.¹⁰

Tasavvufun kaynağı ile ilgili pekçok tartışma yapılmış, değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları tasavvufun, Hristiyanlık, Yeni Eflantunculuk, Gnostisizm ve Budizm gibi İslami olmayan unsurlardan etkilenerek doğduğunu iddia etmiştir.¹¹ Böyle bir bakış açısıyla hareket edilecek olursa, Hz. Peygamber’in yalnız başına ibadet etmeyi sevmesi, gece namazı, oruç, hacc ve i’tikâf gibi ibadetleri için de İslam öncesi Arap kültürü, Yahudilik veya Hristiyanlıktan alınmadır diyenler çıkabilecektir.¹² Oysa Kur’ân’da ve hadîslerde *tasavvuf* kelimesi geçmiyor diye bunu İslam dışı bir cereyan olarak kabul etmek doğru değildir. Hz. Peygamber’in, risaletten önce yıllar süren riyâzet ve tefekkür hayatı tasavvufun İslamî temelli olduğunun delilidir. Çünkü O, yalnız başına tefekküre dalmak ve Rabbini anmak için Hira mağarasına çekilir, yanına sadece biraz azık ve biraz su alırdı. O’nun bu halini gören Kureyşliler ise *Muhammed Rabbine aşık oldu* derlerdi.¹³

İbn Haldun tasavvuf ilminin, İslam toplumunda sonradan ortaya çıkan İslâmî ilimlerden biri olduğunu söyler. Çünkü sûfîlerin tuttuğu yolun aslı, sahabe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen büyüklerin yaşam tarzlarıdır. Yaşam tarzları örnek alınan bu zatların tuttuğu yol ise, Yüce Allah’a yönelmek, ibadetlere devamlı dünya-

⁶ Koçkuzu, “Hz. Peygamber’in Mîzâcî ve Hadîste İşârî Tefsir”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler*, Isparta 2001, s. 229.

⁷ Bkz. Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadîs Tetkikleri Der.* 2007, V/2, s. 89.

⁸ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 21; Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.* 2002, sy. 9, s. 54.

⁹ Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadîs Tetkikleri Der.* 2007, V/2, s. 89.

¹⁰ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 22-24.

¹¹ Bkz. Okuyan, *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfî Tefsiri*, s. 3-4; Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 27-33.

¹² Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 32-33.

¹³ Bkz. Okuyan, *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfî Tefsiri*, s. 3-11.

nın zinetinden yüz çevirmek, halkın meylettği zevklere, mal, servet, şeref gibi faniyata rağbet etmemek ve ibadetle meşgul olmak üzere halkın arasından sıyrılıp zaman zaman uzlete çekilmekten ibaretti.¹⁴ Kaldı ki İlahî dinler arasında benzerliğin bulunması da son derece tabiidir. Nitekim vahye dayalı dinler, menşe itibariyle aynı kaynaktan gelmektedir.¹⁵

Netice olarak İslam'ın özünden kaynaklanan tasavvuf hareketinin, İslâmî ilimlerin birçoğunda tesirlerini görmek mümkündür. Özellikle tefsir ilminde tasavvufun ayrı bir yeri ve tesiri vardır. Zira tefsir bir anlamda, tasavvufun da temelini oluşturan inceleme, araştırma ve yorumlama ilmidir.¹⁶ Ortaya çıkan tasavvufî hareketlere mensup sûfler, Kur'ân tefsirinde işârî yöntemi çokça kullanarak, ayetlerin zâhirî manasından ziyade bâtını üzerinde durmuşlardır.¹⁷ Bu nedenle *İşârî* tefsir ekolünün gelişmesini sağlayanlar büyük ölçüde sûfler olmuştur.

I. İşârî Tefsirin Mahiyeti

Ayetin “zâhir” manası denildiğinde, mücerret Arapça mefhûmu ve en açık manası kastedilmektedir. *ظَهَرَ* açık ve belirgin oldu, ortaya çıktı, muttali oldu, gibi anlamlar taşımaktadır. İsm-i fail durumunda olan *ظَاهِر* kelimesi ise açık ve belirgin olan, ortaya çıkan, muttali olan, demektir.¹⁸ Bu açıdan, bir ayetin Arapça lafızları itibariyle anlaşılan mefhumat o ayetin zâhir manası sayılır. Bütün Müslümanlar, ayetlerin zâhir manasında müttefik olmak zorundadır. Nitekim bunun inkarı, kişiyi İslam'ın dışına çıkarır. Ayetlerin *sarâhat* ve *muhkematı* olan zâhirini anlamak için, Kur'ân'ın indirildiği dönemdeki Arap diline hakim olmak gerekmektedir. Çünkü Kur'ân Arapça olarak nazil olmuştur. Eğer kelimeler bu dile göre anlaşılmazsa, Kur'ân'ın tamamını, en azından çoğunu anlamak mümkün olmayacaktır.

Ayetin “bâtın” anlamı denildiğinde ise, lafız ve terkiplerin arka planında bulunan derin manalar kastedilmektedir. *بَطَّنَ* gizlendi, saklandı, iç yüzüne daldı gibi anlamlar ifade etmektedir. Bu kökün ism-i faili durumunda olan *بَاطِن* kelimesi ise, gizlenen, saklanan, görünmeyen, iç yüzünde olan gibi manalara gelmektedir.¹⁹ Ayetlerin bu tür derin anlamlarını istihraç etmek, herkes için mümkün olmayabilir. İnananlar şer'î mükellefiyet bakımından Kur'ân'ın bâtınından değil zâhirinden mesul oldukları için, herkesin bu tür istihraçlar yapmasına ihtiyaç da bulunmamaktadır.

Kur'ân lafızlarının zâhiri anlamı “ne diyor?”; bâtınî anlamı ise “ne demek istiyor?” sorularının karşılığıdır. Ayetlerin işârî yorumları bir açıdan, “başka ne diyebilir?” sorusuna cevap olarak, fıkıh usûlünde kullanılan “*dâll bi'l-işâre*”ye benzetilebilir. Örneğin Hanefî Mezhebi'nde abdest alırken tertibe riayet etmek sünnettir. Ha-

¹⁴ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 540-541.

¹⁵ Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 32-33.

¹⁶ Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.*, 2002, sy. 9, s. 54.

¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 10.

¹⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 2768-2769.

¹⁹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 303-304.

nefflerin bu konudaki delili Tevbe suresi 60. ayettir.²⁰ Bu ayette Allah, zekat verilecek olan sekiz ayrı sınıfı saymaktadır. Fakat onlar arasında takdim tehir yapmak caizdir. Yani zekat verirken ayette ilk zikredilen sınıftan başlamak şart değildir. Aynı bunun gibi, abdest alırken de ayette ilk zikredilen azadan başlanmaması abdeste zarar vermez. Şafî Mezhebi'nde ise tertip abdestin erkanındandır ve farzdır. Onların bu konudaki delili ise Mâide Suresi'nin abdesti tarif eden 6. ayetidir.²¹ Allah abdesti emrederken, yıkanacak azaları ayette sıralamıştır. Bu nedenle beyan edilen sıraya uyulması gerekmektedir.²² Görüldüğü gibi mezkur ayetlerde abdest alırken uygulanacak tertip ile ilgili olumlu veya olumsuz herhangi sarih bir nass bulunmadığı halde, bazı karine ve işaretlerden yola çıkılarak hükümler verilmiştir. Bu tür yorumlar fıkhıta daha ziyade filolojik yapıya ve mantığa dayandığı halde, tefsirde sezgiye (ilham) ve işaretlere dayanmaktadır. Bu nedenle ön fikirlerden yola çıkılarak “*ayete başka ne dedirtebilirim?*” yaklaşımıyla yapılan ayet yorumları işârî tefsirin aslî karakterini yansıtmamaktadır.

Meşhur mutasavvıf Kelâbâzî (380/990)'ye göre, tevhid, fıkıh, hikmet ve marifet ilimlerinden sonra, havâtır, müşâhede ve mükâşefe gelir. *İşâret* ilmi dedikleri özellikle budur. Çünkü Kalbin müşâhedesini ve ruhun keşfini gerçek manasıyla söyle ifade etmek imkansızdır. Bahis konusu hususlar vuslat ve vecd halleri ile bilinir. Bunun ne olduğunu ise, tasavvufi halleri yaşayan ve bu ilme ait makamlara ulaşanlardan başkası bilemez.²³ Kazandıkları gizli bilgileri kapalı bir üslupla, remiz ve işaret yoluyla ifade eden ehl-i marifet bu nedenle; yaptıkları ayet yorumlarını ifade etmek için “tefsir” teriminden ziyade “işâret” tabirini kullanmışlardır. Çünkü onlara göre, bu tür bilgileri herkes hazmedemeyeceğinden yanlış anlamalara sebebiyet vermemek gerekmektedir.²⁴ Sözlükte “bir nesneyi gösterme”, “bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme”, “dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatma” gibi anlamlara gelen “işâret”; tasavvufta, “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşif gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana” şeklinde tanımlanmıştır.²⁵ “İşârî” sözcüğü ile de, “sembolik ve remzî olarak, îma ya da işaret yoluyla söylenmek istenen, bu yolla insanın kalbine birdenbire doğuveren” bilgi türü kastedilmektedir.²⁶

Ebû Nasr Abdullah es-Serrac'ın (378/988), “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا”²⁷ ayetiyle ilgili: “Tevbe ile kalbin pası silinince, kalpteki mânevi kilitler açılır, oraya gayptan nurlar doğar ve o kimse kalbinden taşan hikmetleri söyler. Allah,

²⁰ Tevbe, 9/60: *Sadakalar (zekatlar) Allah'tan bir farz olarak, ancak fakirler, miskinler, zekat toplama görevlileri, kalpleri (İslam'a) isındırılmak istenenler, köleler, borçlular, Allâh yolu ve yolcu içindir (toplanan zekât, ancak bu sayılanlara verilir). Allâh bilendir, hüküm ve hikmet sâhibidir.*

²¹ Mâide, 5/6: *Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman, yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı meshedin, iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.*

²² Geniş bilgi için bkz. Mâverdi, *el-Hâvîyü'l-Kebîr*, I, 138-143; es-Serahsî, *el-Mesbûr*, I, 55; ez-Zemahşerî, *Ruûsu'l-Mesâil*, s. 102.

²³ Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 86-89.

²⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19; Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*. XXIII, 424.

²⁵ Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*. XXIII, 424.

²⁶ Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadîs Tetkikleri Der.*, 2007, V/2, s. 90.

²⁷ Muhammed, 47/24: “Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitleri mi var?”

Resûlullah'a uyarak içini ve dışını temizleyip bildikleriyle amel edenleri, bilmedikleri ilme de muttâlî kılar. Bu ilim ise *işâret* ilmidir” açıklaması da ehl-i tasavvuf'un konuya bakışlarını özetler niteliktedir.²⁸ Bunların yanı sıra, işârî tabirinin ne zamandan beri kullanılmaya başlandığı bilinmemekle birlikte, pek çok ilim dalının ıstılahında olduğu gibi, işârî tabirinin de ayrıştırılmadan bâtın tabirinin içinde uzun süre mündemiç olarak kullanılmaya devam ettiği düşünülmektedir.²⁹

Tasavvuf ilminde bilgi öteden beri iki kısma ayırmışlardır. Biri akıl ve duyu- larla elde edilen zâhirî bilgiyi; diğeri ise keşif ve ilham ile elde edilen hakîkî bilgidir. Bilginin en üst derecesi kabul edilen mârifet, ancak keşif ve ilham ile elde edilebilir.³⁰ Sûfler, çeşitli riyâzet ve ibadetler sonucunda, keşif ve ilhamı da kapsayan ve marifete çıkmak için basamak olan bir tür “*ledünnî*” ilme ulaşabileceğini ve ulaştıklarını iddia ederler.³¹ Melekût alemini ilgilendiren gaybî ve metafizik konularda en sağlam bilginin, ledünnî yolla kazanılan ve keşfe dayanan bu bilgi olduğunu savunan mutasavvıflar, bu konuda diğer bilgi vasıtaları olan akıl ve duyu- ları yeterli bulmazlar.³² Çünkü insan kalbi, ilâhî hakikatları kavrayacak kabiliyette yaratılmasına rağmen dünyada birçok perde ile perdelenmiştir. Yapılan ibadet, mücadele, zikir ve riyâzet nisbetinde bu perdeler tederjî olarak kalkar ve kalbe hakikatın bilgisi doğar.³³ Bilginin en üst derecesi sayılan ve *marifet* olan bu bilgi metodolojik olarak “*irfan*” terimi ile adlandırılır.³⁴ Dolayısıyla eşyanın bâtını, sûfilere göre diğer bütün ilimlerden üstün olan marifet ile keşfedilir. Hatta onların bu ayrımı belirtmek üzere kendi bilgilerine *marifet*, diğer İslam alimlerinin bilgilerine ise *ilim* dedikleri bilinmektedir.³⁵

Bu bilgi türü, tabiatı gereği işârî yorumu doğurmuştur. “*İrfana dayalı*” diyebileceğimiz bu anlama-yorumlama metodu; zâhir-bâtın, ruh-cesed ve akıl-kalp düalitesi üzerine kurulmuştur. Bu metot, lafzın ötesinde, derinliklerinde ve bazen de dışında bulunan manaları anlama çabasına dayanmaktadır.³⁶ Şu halde, Kur’ân lafızları manevî makama göre, ruh ve kalbe doğan ilhamlarla anlamlandırılmaya çalışıldığı zaman işârî tefsir yapılmış olur. Nitekim akıl, beş duyu organı, vahiy ve mütevatir haber’in yanısıra; keşif, ilham, marifet, basiret, feth, ferâset, havâtur, ilm-i ledün, mükâşefe, müşâhede, muhâdese, rüya, tecelli, yakîn, vârid gibi manevî yollar, tasavvuf ehlinin bilgi edinme yolları olagelmıştır.³⁷ Ayetlerin derinliklerinde mevcut olan gizli mana tabakalarını da ancak Kur’ân ilminde râsih olanlar ve bu manevî yollarda yürüeyenler görecektir.

²⁸ Ebû Nasr es-Serrac, *el-Lüma*, s. 147-148.

²⁹ Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 280.

³⁰ Bkz. Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*. sy. 13, s. 19-20.

³¹ Bkz. el-Herevî, *Menâzil*, s. 23, 76-77; Gazzalî, *İhyâ*, III, 18-24; Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, I, 172-173; Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 118-126.

³² Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, s. 46-47.

³³ Bkz. Gazzalî, *İhyâ*, III, 18-19.

³⁴ Bkz. Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*. sy. 13, s. 13-36.

³⁵ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 140.

³⁶ Bkz. Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*. sy. 13, s. 19-20.

³⁷ Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.* 2002, sy. 9, s. 61-62.

İşârî tefsir hareketinin en temel dayanak noktası, ayetleri zâhirî mana ile sınırlamanın doğru olmayacağı düşüncesidir. Herhangi bir sözle bile değişik anlamlar kastedilebildiği halde; Allah'ın kelamı olan ayetlerin işârî boyutunun olmadığını savunmak ve "zâhir ve sarîh manasının dışında bir anlamı yoktur" diye iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü aşkın olan Allah'ın isim ve sıfatlarına da sınır tayin edilemez. Ayetlerin, O'nun "Kelam" sıfatı ve "Mütekellim" isminin tecellisi olarak nüzul ettiği düşünülürse, onların ihtiva ettiği manalar için de sınır çizmek mümkün olmayacaktır. Bu bakış açısını benimseyenlere göre, "İnsanlar, Allah'ın, veli kullarının kalplerine açtığı enginlik ölçüsünde O'nun kelamını anlayabilirler. Bu yüzden mahlukun kavrayış yetisi, onun manasının sonuna erişemez. Zira mahlukun idrâki sonradan yaratılmıştır."³⁸ Bunun yanı sıra, Kur'ân'ın dilsel bir metin olduğunu yok sayarak, hitabın anlamını olabildiğine genişletmenin, öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne hizmet edebileceği riski de gözardı edilmemelidir.³⁹ Diğer bir anlatımla, "bana göre böyle..." diyen herkesin sözüne itimat etmenin mümkün olmadığı da açıktır.

Konu ile ilgili bir değerlendirme yapan Koçkuzu şunları söyler: "Kanaatimizce işârî tefsir bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Nassların mahdut, anlayışların akıllar sayısınca değişik ve çok olduğunu düşünürsek, farklı ruh ve akıl sahiplerinin, kendi iç dünyalarına göre ayet ve hadisleri tefsir edecekleri, açıklayacakları; bu açıklamaların da kişiye göre farklılık arz edeceği muhakkaktır. Bu farklılıklar, muhtevada olduğu kadar, genişlik ve derinlikte de olacaktır. İç dünyaları çok zengin, derûnî alemleri alabildiğine engin olan Allah dostlarının, insanlığın yararına olarak, farklı anlamlar görmeleri, kendi alemlerinden bize hediyeler sunmaları normaldir."⁴⁰

Öte yandan özellikle ilk devir sûfî âlimlerin de diğer ulema gibi Kur'an ve sünnete vâkıf oldukları ve kendi devirlerinde şeriata muhalif hâl, hareket ve fikirlerle karşı çıktıkları bilinmektedir. Örneğin söz konusu devirdeki muhaddis sûfîlerin eserleri, hadis ilmi kriterleri açısından incelendiğinde, onların Hadis Usûlünü ve ilimlerini bildikleri ve hadisleri bu esaslara göre aldıkları görülmektedir.⁴¹ Tefsirde ise zâhidlerin Kur'ân'ı yorumlama tarzına uymakla beraber; buna haşyet, fena, beka, muhabbet, marifet, keşf gibi yeni kavramlar ekleyerek bu kavramlar çerçevesinde yorumlara gitmişlerdir.⁴²

Kur'ân ayetlerinin anlam genişliği hususunda bazı âlimler: "Her ayetin altmış bin anlamı vardır"⁴³; bazısı da: "Kur'ân yetmiş yedi bin ilmi ihtiva eder; çünkü herbir kelimenin bir ilmi vardır" demişlerdir. Sonra da bu hüküm "herbir kelimenin zâhiri, bâtını, haddi ve muttalaı vardır" şeklinde dörde katlanmıştır.⁴⁴ Bu sözler, Kur'ân'ın manalarını fehmetmek hususunda, kapsamı son derece genişletilmiş sı-

³⁸ Öztürk, "Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslamiyat Der.* II (1999), sy: 3, s. 102.

³⁹ Öztürk, "Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslamiyat Der.* II (1999), sy: 3, s. 120.

⁴⁰ Koçkuzu, "Hz. Peygamber'in Mîzâcı ve Hadîste İşârî Tefsir", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler*, Isparta 2001, s. 232.

⁴¹ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 331-333.

⁴² Bkz. Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*. XXIII, 425.

⁴³ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, I, 314; es-Suyûtî, *el-İtkan*, IV, 474; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 171.

⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 171.

nırların varlığını gösterir. Nitekim tefsirin zâhirinden nakledilen şeylerin, idrâkin anlayabileceği son nokta olmadığı açıktır. Bununla beraber, kim Kur’ân’ın zâhir tefsirini iyice bilmeden, gizli esrarını anladığını iddia ederse; o kimse, kapısından bile girmedeği halde, evin ortasına yettiğini iddia eden kişi gibidir.⁴⁵

Metodolojik açıdan işârî /tasavvufî tefsir, dirayet tefsiri içinde bir kısım sayılabilir. Fakat işârî tefsirler ne sadece rivayet, ne de sadece dirayet metodu ile yazılması mümkün olan tefsirlerdir.⁴⁶ Bu özelliğinden dolayı bazı müellifler işârî /tasavvufî tefsiri dirayet ve rivayet tefsirine ek olarak üçüncü bir tür olarak zikretmişlerdir.⁴⁷ Öte yandan dinin amelî boyutu sarfî ve zâhirî tefsirle alakalı olduğuna göre; işârî tefsir faaliyeti çoğunlukla pratik hayatla ilgili olmayıp, daha çok fikrî cehd, ilham ve istihraca dayanan, ufuk açıcı bir takım anlamları ortaya çıkarmaktan ibarettir.⁴⁸

İlgili kaynakların çoğunda, Kur’ân’ın zâhiri dışında yapılan tefsirler, “*Nazarî Sûfî Tefsir*” ve “*İşârî Sûfî Tefsir*” diye ikiye ayrılmıştır.⁴⁹ İşârî sûfî tefsir, sûfnin ruhî riyazetine dayandığı önkabulüyle makbul addedilirken, nazarî sûfî tefsir, yorum sahibi sûfî ya da filozofun keyfî görüşlerine ve ön yargılarına dayandığı gerekçesiyle merdud kabul edilmiştir.⁵⁰ Ancak bu tür tefsir ve yorumların, tasavvuf ehli olmayanlar tarafından da yapıldığı, yani sadece sûfilere mahsus olmadığı, göz ardı edilemeyecek bir durumdur. Nitekim konuyla ilgili literatür incelendiğinde, işârî tefsirin, tasavvufî tefsiri de içeren daha kapsamlı bir faaliyet olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle “sûfî” tabiriyle kayıt altına alınmaksızın, sadece “nazarî” ve “işârî” ifadeyle yapılacak bir tasnifin daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz.

Buna göre *nazarî tefsir*: Kur’ân’ı birtakım nazariyelere, felsefi görüşlere uygun düşecek biçimde yorumlamaktır. Bunu yapmaya çalışanlar, ayetleri kendi görüşlerine uyacak biçimde tevil etmişlerdir. Ancak her isteyen Kur’ân’da kendi nazariyesini bulamayacağından, fikirlerinin revaç bulması için Kur’ân’dan destek sağlama zorunluluğu duymuştur. Ayetleri kendi hayaline göre yorumlayan bu tefsir türü, genellikle Kur’ân’ı asıl amacından çıkarmıştır.⁵¹

Örneğin Şîî müelliflerden İbrahim el-Kummî’nin “*فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ*”⁵² ayetini, Şîa’nın imâmet anlayışı doğrultusunda, “*Veda hacımı bitirince Ali b. Ebî Tâlib’i halife tayin et*”⁵³ şeklinde tefsir etmesinin, Kur’ân ve sünnet açısından şer’î bir delili

⁴⁵ Suyûtî, *el-İtkan*, IV, 474; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 171.

⁴⁶ Bkz. Güllüce, *Kur’ân Açısından Mesnevi*, s.31, 118.

⁴⁷ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirin*, II, 397; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 293; Yüce, *Râzî’nin Tefsirinde Tasavvuf*, s. 45.

⁴⁸ Çelik, “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır’da İşârî Tefsir”, *DÜİFD*, yıl. 2002, sy. 2, s. 28.

⁴⁹ Ayrıntı için bkz. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirin*, II, 339; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 8; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s.295; Güllüce, *Kur’ân Açısından Mesnevi*, s. 31; Yıldırım, “Hadîsleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*, sy. 13, s. 20; Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.* 2002, sy. 9, s. 56-57.

⁵⁰ Öztürk, “Tefsirde Zahir-Batın DUALİZMİ ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslamiyat Der.* II (1999), sy:3, s. 115.

⁵¹ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirin*, II, 339; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 8-10; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19; Güllüce, *Kur’ân Açısından Mesnevi*, s. 31.

⁵² İnşirah, 94/7: “*Öyleyse bir işi bitirince diğerine giriş! (O halde boş kaldığında yine kalk yorul!)*”

⁵³ Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, II, 428.

olmadığı gibi, İslam akaidine ve akla uygunluğu da söz konusu değildir. Çünkü böyle bir yorumun doğru kabul edilmesi, el-Kummî'nin anladığı bu işârî manayı, vahyin muhatabı olan Hz. Peygamber'in anlamadığı sonucunu doğurur. Çünkü Hz. Peygamber veda haccından sonra Hz. Ali'yi halîfe tayin etmemiştir. Böyle bir işârî mananın var olduğu ve Hz. Peygamber'in bunu bildiği kabul edildiğinde ise ortaya, bir peygamberin, Allah'ın emrini bilerek yerine getirmediği şeklinde ikinci tutarsız netice çıkar. Bu tür nefsi ve subjektif yorumların, Allah'ın ikramı olan ve ilhâmen kalbe doğan manalar olması mümkün değildir.

Çeşitli nazârî yorumlara *Muhiddin İbn Arabî* (638/1240)'ye nisbet edilen *Kâşânî* tefsirinde, *Fütuhât-ı Mekkiye* ve *Füsûsü'l-Hikem* gibi eserlerde rastlanabilmektedir.⁵⁴ İşârî yorumlar yapan tasavvuf erbabının, söz konusu zâhir-bâtın ayrımını Şîa'dan aldığı ileri sürenler olmuştur. Fakat Öztürk'ün de belirttiği gibi, "Şîa bu ayrımı, siyasi teorilerini desteklemede bir manipüle aracı olarak kullanırken, Sünnî mutasavvıflar kendilerine özgü din anlayışlarını temellendirmede kullanmışlardır."⁵⁵ Dolayısıyla İbn Arabî ve Hallac-ı Mansur (310/922) gibi mutasavvıfların, vahdetü'l-vücûd meşrebinde görülen manevi *sekir* ve *istiğrak* hallerinde sarfettikleri muhakemesiz sözleri ve yaptıkları muvazenesiz yorumları; el-Kummî'nin, üstte örneğini verdiğimiz türden, mezhep taassubuna dayanan yorumlarından ayırmak gerekir. Çünkü manevi *sekir* ve *istiğrak* halinde gösterilen aşırılıklar, hem kasî hem de kalıcı olmayan haller kabilindedir.

İşârî Tefsir ise en genel anlamıyla: Kur'ân'ı-Kerîm'in esrarını kavramış olan âriflerin ve sülûk erbabının, İlahî ilham ve Rabbânî bir fetihle; ayetleri, zâhir manalarına ters düşmemek ve onlarla kabil-i telif olmak kaydıyla, bir takım gizli işaretlerden dolayı zâhiri manadan farklı bir şekilde tefsir etmeleridir. Bu tür tefsirler Allah'ın kalbe ilham ettiği işaret ve bilgilerle yazılabilir. Yani bu tür tefsirde, müfessirin ön yargıları ve şartlandığı belli bir yorum şekli yoktur.⁵⁶ İşârî tefsir yapan müfessir, verdiği mananın dışında bir mana olmadığını asla iddia etmez. Aksine herşeyden önce zihne zâhir mananın geleceğini, nasların zâhirî mana üzerine bina edileceğini, bâtinî (iç, işârî) mananın da ayette ayrıca mündemiç bulunduğunu söyler. Çünkü Kur'ân, zâhir ve sarîh manasından ayrı olarak birçok manalar taşır. İnsan, kazandığı manevi mertebeye göre bu manaları anlayabilir.⁵⁷ İşârî yorum yapan âlimler, yorumlarını sağlam bir asla dayandırmak için Arapçanın dilbilgisel inceliklerinden ve kelimelerin etimolojik özelliklerinden de istifade etmişlerdir.⁵⁸

Kur'ân âyetlerinin bir kısmının veya tamamının keşif ve ilhamla yorumlandığı tefsirlere de "*işârî (remzî) tefsir*" adı verilmiştir.⁵⁹ Tâbiinden Hasan el-Basrî

⁵⁴ Bkz. Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.* 2002, sy. 9, s. 58.

⁵⁵ Öztürk, "Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum", *İslamiyat Der.* II (1999), sy:3, s. 113.

⁵⁶ Zerkânî, *Menâhil*, II, 67; Mansur, *Mevsûatu Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 188; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 9; Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, s.31, 171; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, II, 339; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19;

⁵⁷ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, II, 377; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19.

⁵⁸ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 326.

⁵⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19.

(110/728) ve İmam Cafer es-Sâdık'ın (148/765) işârî yorumlar yaptıkları nakledilir.⁶⁰ Tebe-i tabiinden olan ve çeşitli tefsir rivayetleri *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm* (*Tefsîru's-Sevrî*) adı altında bir araya getirilen Süfyan es-Sevrî (161/777) ve *el-Vâhid fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı bir tefsiri olan Abdullah İbnü'l-Mübarek (181/797) gibi zatlar da işârî yorumlar yapanlar arasındadır. Sonraki dönemlerde gerek müstakil birer işârî tefsir telif eden, gerekse çeşitli ayetlerle ilgili işârî yorumlar yapmış olan bir çok müfessir yetişmiştir. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'in sahibi Sehl et-Tüsterî (283/896), Cüneyd el-Bağdâdî (298/910), Ebû Bekr el-Vâsıtî (331/942), *Hakaiku't-Tefsîr*'in müellifi Ebû Abdurrahman es-Sülemî (412/1021), *el-Kesf ve'l-Beyan*'ı kaleme alan Ebû İshak es-Sa'lebî (427/1035), *Letâifu'l-İşârât*'ı yazan Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (465/1072), *Keşfu'l-Esrâr*'ı telif eden Ebû'l-Feyz el-Meybûdî, *Tenbihu'l-Efhem*'i vücuda getiren İbn Berracân el-Endelûsî (536/1141), *Arâisu'l-Beyan* sahibi Ruzbihan el-Baklî (606/1209), *Aynu'l-Hayât*'ın müellifi Necmüddîn-i Kübrâ (618/1221), *Nîmetu'l-Beyan*'ı kaleme alan Sühreverdî (632/1234), *Maârif* adlı tefsiri telif eden Burhaneddîn et-Tirmizî (638/1240), kendi adıyla anılan bir tefsir yazan Muhyiddîn İbn Arabî (638/1240), *Bahru'l-Hakâik*'i kaleme alan Necmüddîn ed-Dâye (654/1256) ve *Kitabu l'câzi'l-Beyan*'ın müellifi Sadrüddîn Konevî (673/1274) bunlardan bazılarıdır.

II. İşârî Tefsirin Temel Dayanakları

Kur'ân'ın herkesin görüp anlayabildiği zâhir ve sarîh mânâsından başka bir mânâ taşımadığını iddia eden "Zâhirîler" dışındaki bütün İslâm âlimleri, işârî tefsir anlayışını kabul etmişlerdir.⁶¹ Bu kanaatin, başta Kur'ân ayetleri olmak üzere, hadîslere ve sahabe kavline dayanan temelleri mevcuttur. Şimdi meseleyi Kur'ân açısından ele alıp ilgili bazı analizleri görmeye çalışalım.

1. Kur'ân Açısından

Öncelikle, Hz. Peygamber'in temel görevi Kur'ân'ı açıklamaktı. Bu da Kur'ân'ın zâhir anlamının yanında bir iç anlamının bulunduğunu ve bu anlamı ilk defa Hz. Peygamber'in açıkladığını gösterir.⁶² Diğer bir deyişle, ayetler açıklanmak durumunda olduğuna göre, sadece zâhirinden ibaret olmadığı anlaşılmalıdır. Kur'ân'ın tefekkür, tedebbür, tezekkür ve tertîl ile okunmasını öğütleyenler başta olmak üzere birçok ayet,⁶³ onun zâhirî manasının ötesinde bâtinî birtakım manalarının da bulunduğuna delalet ediyor denebilir. İnanmayanların, iyice düşünerek okumadıkları için onu anlamadıklarının da Kur'ân'da bildirilmesi⁶⁴ bu konuda önemli sayılabilecek noktalardandır. Fakat biz meselenin somutlaşması açısından aşağıdaki birkaç noktayı vurgulamayı uygun bulduk.

⁶⁰ Bkz. Okuyan, *Necmüddîn ed-Dâye ve Tasavvüfî Tefsiri*, s. 24; Kirca, *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 140; Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsir*, s. 193-217

⁶¹ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 10-12.

⁶² Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*. XXIII, 425.

⁶³ el-Bakara: 2/219, 266; el-En'âm: 6/50; Sâd: 38/29; Muhammed: 47/24; el-Müzzemmil: 73/4.

⁶⁴ en-Nisâ: 4/82.

a) Kur'ân kıssalarında, Allah'ın bazı kimselere lütfettiği olağanüstü bir ilmin varlığıyla ilgili delil sayılabilecek çeşitli noktalar vardır. Kehf Suresi'nde bulunan ve Hz. Mûsa'nın Hızır olduğu rivayet edilen zat ile beraber yaptığı yolculuğu anlatan kıssa bunlardan biridir.⁶⁵ Kıssada geçen “فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِبْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا” *Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*”⁶⁶ ayeti, çalışarak elde edilen bilgiden ayrı olarak, Allah tarafından lutfedilen bir ilim türüne dikkat çeker. Ayette yer alan “لَدُنَّا” kelimesine atfen bu ilim türü *ledün ilmi* veya *ledünnî ilim* olarak adlandırılmıştır. *İlmü'l-guyub, esrâr-u ulûm-i hafiyye, hakikat ilmi* ve *bâtın ilmi* gibi ifadelerle de tanımlanan bu ilmin, fikrî bir çalışma ile kazanılacak türden bir ilim olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁷

Sûrede Hz. Mûsa'nın, Hızır olduğu belirtilen kişiyle yaptığı yolculuğu ve ona, işlediği garip fiiller ile ilgili yaptığı çeşitli itirazları anlatılır.⁶⁸ O zat ise, zâhiren çirkin ve hata görünen üç fiilin içyüzünü ve ilahi hikmetlerini Hz. Mûsa'ya izah ederek yaptığı şeyleri kendiliğinden değil Allah'ın emri ve bildirmesiyle yaptığını ifade eder.⁶⁹ Elmalılı, Kehf Suresi'nde geçen Mûsa-Hızır kıssası ile ilgili uzun bir açıklama yapmış ve yaptığı açıklamayı şöyle özetlemiştir: “Kısacası ledün ilmi, fikir çabasıyla kazanılmaz. Hak tarafından saf bir bağış olan kutsal bir gücün tecellisidir. Eserden müessire, vicdandan vücuda doğru giden bir ilim değil; müessirden esere, vücuttan vicdana doğru gelen evvelî bir ilimdir. Nefsin vukû bulana, olana geçişi değil, vukû bulanın nefiste meydana çıkması, belirmesidir. Doğrudan doğruya bir keşiftir. Fakat ledünnî ifadesi, bunun özellikle Allah sırlarına olan kısmında terimleşmiştir. Dilimizde de bir işin ledünniyatı, iç yüzündeki anlaşılmasız şeyler ve sırları demektir. Bu kıssa insanları ilim için araştırmaya ve yolculuğa isteklendirmekte, bununla beraber ledün ilminin çaba ve istekle kazanılmasının mümkün olmadığını da bildirmektedir.”⁷⁰ Kıssanın anlatıldığı ayetlerden Hz. Mûsa'nın, ortaya çıkan bazı hadîselerin hikmetini ilk etapta bilemediği anlaşılmaktadır.⁷¹

Kendisi Filistin'deyken, Mısır'daki Hz. Yusuf'un kokusunu alan Hz. Yakup, onu ayıplayanlara: “...Size: *Ben Allah tarafından (bana bildirilenle), sizin bilmeyeceklêrinizi bilirim, dememiş miydim!*”⁷² der.

Keza Hz. Yusuf, rüya tabirini Allah'ın ona öğrettiğini, “*Rabbimin bana öğrettiği bilgi ile, daha yiyeceğiniz yemek gelmeden size onu yorumlarım...*”⁷³ diyerek ifa-

⁶⁵ Kehf, 18/65-82.

⁶⁶ Kehf, 18/65: “فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِبْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا” *Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*”

⁶⁷ Bkz. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 287; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân-il-Azîm*, III, 92; el-Fîrûzabâdî, *Tenvîrül-Mikbâs*, s.187; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, V, 196.

⁶⁸ Kehf, 18/65-77.

⁶⁹ Kehf, 18/78-82.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, V, 196.

⁷¹ Ayrıca bu kıssa, zâhir nazarda şer ve çirkin görünen bazı olayların, aslında hayırlı olduğunu ifade eden: “...*Bazan bir şeyi kerih görürsünüz, halbuki o şey sizin için hayırdır. Ve bazan da bir şeyi seversiniz, halbuki o şey sizin için şerdir. Ve (nitekim) Allah bilir, sizler ise bilmezsiniz*” (Bakara, 2/216) ayetinin tefsiri hükmündedir.

⁷² Yusuf, 12/96.

de eder. Gözlerini kaybeden babası Hz. Yâkub'un gözlerinin, kendi gömleği ile açılacağı bildirilmesi ve söylediği şeyin gerçekleşmesi⁷⁴ yine bu ilmin tezahürlerindedir.

Bir diğer ayette Hz. Süleyman'ın isteği üzerine Sebe Kraliçesi'nin tahtını çok kısa bir zamanda getiriveren kimse, "الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ" *kitabın bilgisine sahip olan kimse*" diye tarif edilir.⁷⁵ Bu kişilerin Allah'ın ilim verdiği kişiler olduğuna şüphe yoktur.

Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'un, peygamber oldukları için vahiyle muhatabiyetleri kesindir. Rivayetlerde Hızır olduğu söylenen zat ile Sebe melikesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman'a getiren kişi hakkında ise yeterli bilgiye sahip değiliz. Dolayısıyla bu nevi ilmin sadece peygamberlere mahsus olmadığı söylenebilir. Nitekim istediği kuluna, istediği zaman ve istediği kadar ilim vermesi Allah'ın hikmeti gereğidir.

b) En'âm Sûresi 59. ayet,⁷⁶ ilmi İlahî'nin her şeyi ihata ettiğini bildirmektedir. Ayette geçen "وَلَا يَأْتِيهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ" *yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır* ifadesi, işârî tefsir açısından önemlidir. Ayette geçen *kitabın* Allah'ın ilmi veya Levh-i Mahfûz olduğu belirtilmiştir.⁷⁷ Kimilerine göre de bu kitap Kur'an'dır ve her şey bu kitapta mevcuttur. Mevcut olan şeylerin bir kısmı açıkça beyan edilmiştir. Bazı şeyler ise Kur'an'ın zâhirinde görülmemekle beraber yapılacak istidlal ve istinbat ile açıklanabilmektedir.⁷⁸ Serahsî *Usûl*'ünde, "وَلَا يَأْتِيهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ" ayetiyle beraber "وَمَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ" ve "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" ayetlerini de örnek olarak zikredip, gerek işaretten, gerek delâleten, gerek iktizaen ve gerekse nassen her şeyin ve bütün ahkâmın Kur'an'da mevcut olduğunu söyler. Eğer bunlardan biri bulunmazsa bile her şeyin ilmi asıllarının Kur'an'da var olduğu bilinmelidir. Örneğin, "قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ حَمًّا خنزير فَإِنَّهُ" ayetinde, Kur'an'da harâm olduğuna dair bir delil bulunmayan şeylerin aslen mubah olduğuna hükmedilmesi istenmiştir.⁸² Yani Kur'an'ın öngördüğü bir tek kaide çerçevesinde, binlerce şeyin haram olmadığı anlaşılabilmektedir. Buna kıyasen Kur'an'ın zâhir anlamı dışında, icmâlen, remzen,

⁷³ Yusuf, 12/37.

⁷⁴ Bkz. Yusuf, 12/93-96.

⁷⁵ Neml, 27/40: "Kitabın bilgisine sahip olan biri: 'Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm' dedi..."

⁷⁶ En'âm, 6/59: *Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır. Onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir. O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*

⁷⁷ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, I, 564; Tâberî, *Câmiu'l-Beyan*, XI, 403; el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II, 122; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 31; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 141; el-Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, IV, 382.

⁷⁸ Bkz. es-Semerikandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 454; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl*, VIII, 485; el-Âmedî, *el-İhkâm*, IV, 55.

⁷⁹ Nahl, 16/89: *Sana her şeyi açıklayan Kitabı indirdik...*

⁸⁰ En'âm, 6/38: *Kitap'ta Biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık...*

⁸¹ En'âm, 6/145: *De ki: Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum...*

⁸² Bkz. es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 119-120. (Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Muzaffer, *Kavâtu'l-Edille*, II, 74 vd.; İbn Emîr Hac, *et-Takrîr*, III, 243 vd.; Alâüddin el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 271 vd.)

vayetler arasında zikredilebilir.⁸⁹ İbn Berracân'ın (536/1141) tefsirinde, Rûm Sûresi'nin başında bulunan, *المُغَلَّبَاتِ الرُّومِ* *Elif-Lâm-Mîm, Rum (orduları) yenildi*⁹⁰ ayetlerinden İslam ordularının Beytu'l-Makdis'i fethedecekleri sonucunu çıkardığı, hatta senesini ve gününü de tayin etmiş olduğu rivayet edilir. O, bu işârî tespiti yaptığı zaman Kudüs Hıristiyanların hakimiyeti altındaydı. Müslümanlar orayı İbn Berracân'ın haber verdiği hicrî 583/1187 tarihinde, yani onun vefatından 46 yıl sonra fethetmiştir. Bu ve benzeri istihraçlarından dolayı İbn Berracân, Kur'ân'ın gaybî boyutuna muttali bir zat kabul edilmiş ve böylece meşhur olmuştur.⁹¹

Molla Câmî (897/1492) Sebe Sûresi 15. ayette geçen, *بَلَدٌ طَيْبٌ* cümlesinin ebced hesabıyla İstanbul'un hicrî fetih tarihi olan 857'ye işaret ettiğini söylemiştir.⁹² Yavuz Sultan Selim (926/1520) devrinde Anadolu Kazaskeri ve Kanunî Sultan Süleyman (974/1566) devrinin ilk yıllarında Şeyhü'l-İslam olan İbn-i Kemâl'in (940/1534)⁹³ Enbiyâ Sûresi'nde geçen, *وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ* *وَالصَّالِحُونَ*⁹⁴ ayetinden, Yavuz'un Mısır'ı fethedeceği tarihi ayrıntılarıyla tespit edilmiştir. Onun yaptığı bu tespitin aynen vuku bulduğu, konu ile ilgili en meşhur hadiselerdendir.⁹⁵ Bazı ehl-i irfan zatların Fâtiha Sûresi'nden Osmanlı sultanlarının isimlerini ve saltanat sürelerini çıkardıklarını söyleyen⁹⁶ Âlûsî, "Muhyiddin İbn Arabî, el-İrâkî ve diğerleri gibi bazı âriflerin, Kur'ân-ı Azîm'den, hesap kaideleri ve harf işlemlerine dayanan bir takım yollarla gaybî haberleri istihraç ettikleri meşhurdur. Bu konuda seleften bir şey vârid olmamıştır. Yüce Allah'ın fazl-ü keremine ise sınır yoktur" der.⁹⁷

g) Farklı bir bakış açısıyla bir noktaya daha dikkat çekmemiz mümkündür: Allah Kur'ân'da kendini, *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* *O, Evveldir, Âhirdir, Zâhirdir, Bâtındır. O, her şeyi bilendir*⁹⁸ diyerek tarif etmektedir. Allah'ın Zâhir ve Bâtın isimleri, O'nun kelâmının da zâhir ve bâtın yönlerinin olabileceğini düşündürmektedir. Çünkü yaratılmış her şeyde O'nun sıfat ve isimleri görünmektedir. Örneğin mahlukattaki görme duygusu O'nun Basîr isminin, işitme hissi Semî' isminin, konuşma yeteneği ise Mutekellim isminin tecellisidir. Buna kıyasen mesela insan zâhiren canlı bir organizma, fakat bâtınen yani taşıdığı derin anlam itibarıyla, Allah'ın yeryüzündeki muhatabı ve arzın halifesi konumundadır. Bir elmanın zâhiri meyve bâtını ise Allah'ın in'am ve ikramı olarak görülebilir. Hastalıkların zâhiri musibet bâtını ise günahların affına vesiledir denebilir. Allah'ın Kudret sıfatından gelen kevnî ayetlerinde, yani mahlukatta Zâhir ve Bâtın isimlerinin yansımaları bu

⁸⁹ Bkz. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 105.

⁹⁰ Rûm, 30/1-2.

⁹¹ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 374-375; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 105-106, XI, 22.

⁹² Bkz. Yazır, VI, 130-131.

⁹³ Bkz. Çelebi, "Kemalpaşazâde", *DİA*, XXV, 238-247.

⁹⁴ Enbiyâ, 21/105: *Andolsun Zikir'den (Tevrat'tan) sonra Zebûr'da da, "Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktı" diye yazmıştı*

⁹⁵ Bkz. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IX, 98-99; Kılıç, "İbn-i Kemal'in Mısır Fethine Dair Bir Risale-i Acîbesi", *Diyanet Dergisi*, XXVI (1990), sy. 1, s. 111-120.

⁹⁶ Bkz. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, X, 228.

⁹⁷ Bkz. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XI, 22.

⁹⁸ Hadîd, 57/3.

şekilde hissetmek mümkünken, Kelam sıfatından gelen ayetlerde bu neden mümkün olmasın?

Müslümanların Kitap'tan sonraki başvuru kaynağı sünnet olduğuna göre, incelemeye çalıştığımız ayetlerin ardından, işârî tefsire temel oluşturabilecek hadîsleri de göz önüne almamız gerekmektedir.

2. Hz. Peygamber'in Hadîsleri Açısından

Hz. Peygamber'in hadîslerinde, işârî tefsirin mümkün olabileceğine dair çeşitli beyanların bulunduğu öne sürülmüştür. Bunlardan bazılarını görmeye çalışalım.

a) Ayetlerin “zâhir” ve “bâtın” anlam tabakalarına, Kur'ân'ın her bir harfinin bir haddi ve matla'ı (veya muttala'ı) olduğuna bizzat Hz. Peygamber'in işaret bu yurduğuna dair bazıları tartışmalı da olsa bilgiler nakledilir. İbn Mes'ud (32/653)'dan, “أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ” *Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir, onların herbirinin zâhiri ve bâtını vardır*” hadîsi rivayet edilir.⁹⁹ el-Münâvî bu hadîsin devamında, “Her harfin (veya ayetin) haddi, her haddin de matla'ı vardır” ifadesini de nakleder.¹⁰⁰ Nuaym b. Hammâd (228/843) “مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ آيَةٌ إِلَّا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةً إِلَّا لَهَا ظَهْرٌ” *Allah'ın kitabında hiçbir ayet yoktur ki zâhir ve bâtını olmasın. Her had için de bir matla vardır*” hadîsini nakletmiştir.¹⁰¹ “مَا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةً إِلَّا لَهَا ظَهْرٌ” *Allah hiçbir ayet inzal etmemiştir ki onun bir zâhiri bir de bâtını olmasın. Her harf had, her had ise matla'dır*”¹⁰²; “مَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا لَهَا ظَهْرٌ” *Kur'ân'dan hiçbir ayet nazil olmamıştır ki onun bir zâhiri bir de bâtını olmasın. Her bir harfin haddi her bir haddin de matla'ı vardır*”¹⁰³; “إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ لَيْسَ مِنْهُ حَرْفٌ يَجُودُ فِي الْعِبَادَةِ” *Kur'ân arşın altındadır. Onun, kulların delil getirdiği zâhir ve bâtın kısmı vardır*”¹⁰⁴ hadîsleri de bize ulaşan rivayetler arasındadır. Taberânî ise İbn Mes'ud'dan mevkuf olarak gelen “إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ لَيْسَ مِنْهُ حَرْفٌ إِلَّا لَهُ حَدٌّ وَكُلُّ حَدٍّ مَطْلَعٌ” *Bu Kur'ân'dan hiçbir harf yoktur ki bir haddi olmasın, her haddin de matla'ı vardır*” haberini nakleder.¹⁰⁵

“Ebû Talib el-Mekkî (386/1006), *Kur'ân'ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır*, haberinin; İbn Mes'ud ve başka râvilerden merfû olarak geldiğini, kendilerine ise bir tarikten müsned olarak rivayet edildiğini ve hadîsin râvilerinin sırlara vakıf Allah dostu ve ihlaslı arifler olduğunu belirtir. Ayrıca Kur'ân'ın zâhirin Arapça bilenlere, bâtınının yakîn ehline, haddinin zâhir ehline ve matla'nın ise eşraftan olan ârif, muhibb ve hâiflere mahsus olduğunu söyler.”¹⁰⁶

⁹⁹ İbn Hibban, *Sahîh*, I, 276; Tahâvî, *Şerhu Müşkil'l-Âsâr*, VIII, 109; Bağavî, *Şerhü's-Sünne*, I, 263.

¹⁰⁰ el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III, 54. (Ayrıca bkz. ed-Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, I, 197)

¹⁰¹ İbnü'l-Mübarek, *ez-Zühd ve'r-Rekâik*, II, 23.

¹⁰² Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, s. 98; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, I, 315.

¹⁰³ Bağavî, *Şerhü's-Sünne*, I, 262; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, I, 315; es-Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 473.

¹⁰⁴ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, I, 315.

¹⁰⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 136; es-Suyûtî, IV, 473; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 170.

¹⁰⁶ Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadîs Tetkikleri Der.*, 2007, V/2, s. 95.

Elmalılı Hamdi (1948), hadîs olarak nakledilen bu ifade ile ilgili görüşünü ve yorumunu, “Doğrusu bazı hadîslerde de geldiği üzere Kur’ân’ın hem zahiri vardır, hem batını, hem haddi vardır, hem matlaı. Fakat Kur’ân *Eğer Kur’ân Allah’tan başkası tarafından olsaydı, elbette içinde birçok çelişkiler bulurlardı*”¹⁰⁷ buyrulduğu üzere gerçekte farklılık ve çelişkiden uzak son derece belîğ bir açık kitap olduğu için zahiri ile batını arasında zıtlık ve çelişkiden münezzehtir”¹⁰⁸ sözleriyle ifade eder. Aynı noktaya dikkat çeken Hatemi, “Kur’ân-ı Kerim’in bâtın anlamları, zâhir anlamları üzerinde yükselir veya derinlik boyutunca sıralanır, hiçbir anlam diğeriyle çelişmez, birisine varan diğeriinden müstağni olmaz... İşte Kur’ân-ı Kerim’in bâtın anlamları; ilimde ve imanda ilerledikçe elde edilecek ve zâhirini asla iptal etmeyecek anlamlardır” demektedir.¹⁰⁹

“Zâhir” ve “bâtın” kavramlarının neyi ifade ettiği konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Kimilerine göre ظَهْر ayetlerin zâhiri, بَطْن sırrı, حَدْ içinde hayır ve şer ilmi olan harf, مَطْلَع ise emir ve yasaklamadır.¹¹⁰ Kur’ân’ın zâhiri, lafzı ve tilâveti, bâtını ise te’vili ve tefehhümüdür.¹¹¹ “Allah tefekkür ve tedebbür edenler için, başkalarına açmadığı te’vil ve manaları açabilir. Çünkü her ilim sahibinden daha üstün bir âlim vardır. Tefehhüm ise, niyetin sıdkı ve hürmetin büyüklüğüne göre olur.”¹¹² İmam Suyûtî, “âyetin bâtın mânâsını araştırıp bulduğun mânâyı zahiri ile kıyaslayınca hakiki mânâsına vâkıf olursun” demektedir.¹¹³ İbnü’n-Nakîb’e göre, “Kur’ân’ın zâhiri, zâhirî ilim sahiplerine görünen manalar; bâtını ise, hakikat ehli olanların muttalî olabildiği sırlı manalardır. ‘Her harfin bir haddi vardır’ sözü, her harfin ifade ettiği mananın Allah’ın irade ettiği bir sınırı vardır; ‘her harfin matla’ı vardır’ ifadesi ise, kapalı olan mana ve hükümlerden her birinin, asıl kastedilen manaya ulaştıracak bir ittıla yeri vardır, demektir.”¹¹⁴

Zâhir, bâtın, had ve matla kavramları, ayetlerin câmiyetini ifade etmek için de kullanılmış olabilir. Örneğin, maddi bir şey tarif edilirken, çeşitli boyutları ile tarif edilmezse tarif eksik kalır. Maddi olmayan konularda ise, meselenin görünen yüzü, arka planı, derinlik ve genişliğinin olduğu söylenebilir. Buna göre düşündüğümüz zaman, hadîste geçen “zâhir” dış, “bâtın” iç, “had” derinlik ve “muttala” tabiri genişlik anlamını ifade ediyor olabilir. Dolayısıyla bu ifade ayetlerin, bahsettiği meseleyi, içi, dışı, derinliği ve genişliği ile beraber ele alarak tasvir ettiği şeklinde anlaşılabilir. Bu nedenle ayetin sadece dış cephesine odaklanmış bir bakış, onun iç yüzünde bulunan işârî mana tabakasının derinliğini ve bu tabakada bulunan ifadelerin genişliğini göremeyecektir.

¹⁰⁷ Nisâ, 4/82.

¹⁰⁸ Yazır, *Hak Dini*, VIII, 282-283.

¹⁰⁹ Hatemi, *Yöntem*, s. 48.

¹¹⁰ Bkz. Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu’l-Kur’ân*, s. 98-99;

¹¹¹ Bkz. Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih*, I, 314-316; Bağavî, *Şerhü’s-Sünne*, I, 263-264; es-Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 473-474.

¹¹² Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih*, I, 315.

¹¹³ es-Suyûtî, IV, 474.

¹¹⁴ es-Suyûtî, IV, 474.

lah'ın sırlarından bir sır olan bâtın ilmidir ve Allah onu istediği kulunun kalbine ilka eder.¹²⁴

f) Birçok kaynakta bize ulaşan bir hadîste: “*Kim bir şey öğrenir ve onunla amel ederse, Allah ona bilmediği şeyleri de öğretir*”¹²⁵ buyrulmuştur. Hadîste geçen, “*bilmediklerini ona öğretir*” ifadesi; hem bilmediklerini öğrenme yolu açar, öğrenme işini ona kolay kılar; hem de Allah, bilmediği şeyleri o kimseye vehbî ilim olarak lütfeder şeklinde açıklanmıştır.¹²⁶ Ebû'l-Kâsım es-Sicillî (380/990) bu hadîsin, Kitab'a muvafık hikmetin varlığına, sünnete uyumlu fikhın isabetine ve evliyaya verilen vehbî ilimlere işaret ettiğini belirtmiştir.¹²⁷

g) Buhârî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği bir hadîste, “*لَقَدْ كَانَ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجَالٌ يُكَلِّمُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاءَ فَإِنْ يَكُ مِنْ أُمَّتِي أَحَدٌ مِنْهُمْ فَعَمَّرَ* Sizden önce İsrailoğulları arasında, peygamber olmadıkları halde kendileriyle konuşulan kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde onlardan biri varsa Ömer'dir”¹²⁸ buyrulmaktadır. “*Sizden önceki ümmetlerde kendilerine ilham olunan kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde onlardan varsa Ömer'dir*” mealinde “*لَقَدْ كَانَ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَّمِ مُحَدِّثُونَ فَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ، فَإِنَّهُ عَمَّرَ*”¹²⁹ ve “*إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَّمِ مُحَدِّثُونَ، وَإِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذِهِ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ عَمَّرَ بِنِ الْحَطَّابِ*”¹³⁰ rivayetleri de bize ulaşan hadîsler arasındadır. Hadîste geçen *تَحَدَّثَ* tabirinin *ilham olunan, anlayış verilen, ferasetli*, anlamına geldiği belirtilmiştir.¹³¹

İbn Abbas da, Hacc Suresi'nin 52. ayetini (مُحَدَّثٌ) kelimesini ilave ederek: “*وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ وَلَا مُحَدَّثٍ*” şeklinde okumuştur.¹³² Yani bu merteye İbn Abbas'a göre resul ve nebilerle beraber zikredilecek kadar önemli bir ilham mertebesidir. Bu yüksek paye hadîste Hz. Ömer'e tevcih edilmiştir. Hz. Ömer'den sonra gelecek müminler arasında da bu payeye ermesi mümkün pek çok kişi olabilir. Şüphesiz ki Allah dilediği kuluna dilediği kadar ilim ve ilham nasip edebilir.

İncelemeye çalıştığımız konuda, mikyas ve mihenk teşkil etmesi açısından hadîslerden sonra üçüncü bir kaynağa daha başvurmayı uygun bulduk. Aşağıda, Hz. Peygamber'in bir açıdan arkadaşları, diğer açıdan öğrencileri olan sahabîlerin işârî tefsirle ilgili olabilecek bazı söz ve rivayetleri ele alınacaktır.

¹²⁴ Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 87.

¹²⁵ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, I, 208; Suyûtî, *el-Fethu'l-Kebîr*, II, 238; el-Hindî, *Kenzü'l-Ummal*, X, 132; el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, IV, 388; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 365.

¹²⁶ Bkz. el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, IV, 388; Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der.* 2002, sy. 9, s. 56; Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 284.

¹²⁷ Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 284.

¹²⁸ Buhârî, *Fedâilü's-Sahâbe*, 6.

¹²⁹ Buhârî, *Fedâilü's-Sahâbe*, 6.

¹³⁰ Buhârî, *Ehâdîsu'l-Enbiya*, 54.

¹³¹ Bkz. el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVI, 55; Ebû'l-Ferec el-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil*, III, 381.

¹³² İbnü'l-Hacer el-Askalânî, *et-Ta'liku't-Ta'lik*, IV, 65. (İbn Abbas'ın, ayette geçen “رَسُولٌ” kelimesine “mürsel”, “بَنِي” kelimesine ise “mürsel olmayıp muhaddes olan” anlamını verdiği de rivayet edilir. Bkz. el-Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s. 209.)

3. Sahâbeden Nakledilen Haberler Açısından

Kur'ân ayetlerinin işârî yorumu ile ilgili sahâbeden nakledilmiş olan önemli haberler vardır.

a) "...İşte bugün sizin için dininizi kemale yetirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'dan razı oldum..."¹³³ ayeti nâzil olunca herkesin sevindiği, Hz. Ömer'in ise Hz. Peygamber'in vefatını sezerek ağladığı ve "bir şey kemale ulaştıktan sonra eksilmeye başlar" dediği rivayet edilir.¹³⁴ Gerçekten de bu ayetin nüzûlünden 9, 80 veya 81 gece sonra Hz. Peygamber vefat etmiştir.¹³⁵ Hz. Ömer'in fehmetmiş olduğu bu mananın, ayetin işârî boyutu ile ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü ayet zâhiren Hz. Peygamber'in vefatını bildirmemektedir. Hz. Ömer ise, "kemale erme" işâretinden, eksikliğin başlayacağını anlamış ve bu eksilmeyi Hz. Peygamber'in vefatı olarak yorumlamıştır.

b) Hz. Ali'nin, sadece "Fatıha" hakkında bildiklerini yazsa, yetmiş deve yükü kitap tutacağını söylediği nakledilir.¹³⁶ Yine Ebû Cuhayfe Hz. Ali'ye: "Kur'ân'dan başka, Resûlullah'ın size bildirdiği bir vahiy var mı?" diye sormuş; o ise: "Hayır, ancak Allah bir kula, kitabı hakkında üstün bir anlayış verirse o başka" diyerek cevap vermiştir.¹³⁷ Hz. Ali'nin özel bir ilme sahip olduğu ve bunu çevresindekilere "سَلُونِي سَلُونِي فَكَلَّ أَنْ تَفْقِدُونِي وَكَلَّ تَسْأَلُوا بَعْدِي مِنِّي Beni Kaybetmeden önce, benden sorunuz. Benden sonra asla benim gibi birinden soramazsınız" diyerek ilan ettiği de nakledilmektedir.¹³⁸

Ona atfedilen diğer bir söz de şudur: "Yakîn dörde ayrılır: Zeka görüşü, hikmet tevili, ibret öğüdü ve öncekilerin sünneti. Fitnatı gören hikmeti anlar, hikmeti anlayan ibreti bilir, İbreti bilen öncekilerin sünnetindedir."¹³⁹ Yakîn ehli ise, Allah'ın bâtnî hükümlerini bilen âriflerdir.¹⁴⁰ Yine o, "Bir kimse dünyadan yüz çevirirse; Allah ona, öğrenme olmadan öğretir, hidayet olmadan hidayet eder, gözünü açar ve onu körlükten kurtarır"¹⁴¹ demiştir. "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا" (Allah) Hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilmiş olan kimseye, birçok hayır verilmiştir"¹⁴² ayetindeki hikmet, Hz. Ali'ye göre, Allah'ın kitabını fehmetmek,¹⁴³

¹³³ Mâide, 5/3.

¹³⁴ Tâberî, *Câmiu'l-Beyan*, IX, 519; Sa'lebî, *el-Keşf*, IV, 16.

¹³⁵ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, IV, 905; el-Mâveridî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI, 362; Tâberî, *Câmiu'l-Beyan*, IX, 519; eş-Şâtibî, III, 370-371.

¹³⁶ Bkz. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, I, 314.

¹³⁷ Bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsar*, XIV, 470; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 207; el-Herevî, *Zemmu'l-Kelam*, III, 254.

¹³⁸ Bkz. Hâkim en-Neysabûrî, *Müstedrek*, II, 383; Ebû Amr ed-Dânî, *es-Sünenü'l-Vâride*, IV, 838, VI, 1196; el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, XIII, 165, XIV, 612; İbn Asâkir, *Târîhu'd-Dımaşk*, XVII, 335. (Aynı sözü Hz. Ali'nin torunu olan İmam Cafer es-Sâdık'ın da söylediği rivayet edilmiştir. Bkz. Zehebî, *Tezkire*, I, 166; *Tarih*, III, 831; Mağribî, *Şerhu'l-Ahbâr*, I, 293.)

¹³⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 207.

¹⁴⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 207.

¹⁴¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, I, 72; el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadir*, VI, 143.

¹⁴² Bakara, 2/269.

¹⁴³ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 207.

İbn Abbas ve diğer bazı sahâbilere göre de marifet, anlayış, ilim ve fıkıh gibi şeylerdir.¹⁴⁴

c) Abdullah İbn Abbas (68/687)'in "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ"¹⁴⁵ ayetini, Hz. Peygamber'in vefatının yaklaştığını haber veriyor, diyerek yorumladığı nakledilir.¹⁴⁶ Yine ondan rivayet edilen bir haber şöyledir: "Ömer beni, sohbet meclisinde Bedir Savaşı'na katılmış yaşlı sahabilerin yanına oturturdu. Bazıları: 'Niçin bunu yanımıza alırsın, bizim bunun kadar oğlumuz var' diye itiraz ederler; Ömer de, 'siz öyle bilin' derdi. Bir gün Ömer onlara, 'إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ' ayeti hakkındaki görüşlerini sordu. Kimi, Allah bize yardım ettiği, fetih verdiği zaman O'na hamd ve istiğfar etmekle emrolunduğumuzu ileri sürdü, kimi de sustu. Ömer bana: 'Sen de mi böyle düşünüyorsun ey İbn Abbas?' dedi. Dedim ki: 'Hayır, buradaki yardım ve fetih, Resûlullah'ın eceline işaret etmektedir. Yani Allah'ın yardımı ve fethi geldiği zaman bu, senin ömrünün bittiğine işarettir... demektir.' Ömer: 'Ben de bunu senin bildiğin gibi biliyorum' dedi."¹⁴⁷

d) Hz. Ömer vefat ettiği zaman İbn Mes'ud (32/653)'un, "Zannedersem ilmin onda dokuzu gitti" dediği nakledilir. "Aramızda sahabenin büyükleri varken böyle mi söylüyorsun?" diyenlere, "Ben sizin anladığınız ilimden bahsetmiyorum" demiştir.¹⁴⁸ Yine İbn Mes'ud'un, "Eğer siz benim bildiklerimi bilseydiniz, başıma toprak saçardınız" dediği rivayet edilmiştir.¹⁴⁹

f) Ebû'd-Derdâ (32/652)'nın "لا يَفْقَهُ الرَّجُلُ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى يَجْعَلَ لِلْقُرْآنِ وَجُوهًا" Bir adam Kur'an'ı çeşitli yönleriyle tanımadıkça, küllî bir anlayış sahibi olamaz" ve İbn Mes'ud'un "مَنْ أَرَادَ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَلْيَتَوَزَّ الْقُرْآنَ" Kim önceki ve sonrakilerin ilimlerini isterse Kur'an'ı tetkik etsin (ayrıntılı bir şekilde araştırsın)" dedikleri nakledilir. İki sahâbinin de, sadece zâhir tefsir ile elde edilemeyecek türden bilgileri kastettiği belirtilmiştir.¹⁵⁰

İmam Gazzâlî (505/1111), gönül gözü açık olan kimse için öncekilerin ve sonrakilerin bütün ilimleri Kur'an'da mevcuttur, demiştir.¹⁵¹ İbn Mes'ud'dan, إِذَا أَرَدْتُمْ الْعِلْمَ إِذَا أَرَدْتُمْ الْعِلْمَ فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَاَنْتَرُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ İlim istediğinizde Kur'an'ı yayın (derinlemesine tetkik edin), önceki ve sonrakilerin ilmi ondadır¹⁵² sözünü de nakleden Gazzâlî, bahsi geçen ilmin sadece zâhir tefsir bilgileriyle tahsil edilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü bütün ilimler Allah'ın fiil ve sıfatları içinde mevcuttur. Kur'an ise Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini şerhetmektedir.¹⁵³

¹⁴⁴ Bkz. Tâberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 576-580.

¹⁴⁵ Nasr, 110/1: "Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman".

¹⁴⁶ el-Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s. 397; eş-Şâtıbî, III, 371.

¹⁴⁷ Buhârî, *Menâkıb*, 25; eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, III, 371.

¹⁴⁸ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtû'l-Kulûb*, I, 241.

¹⁴⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 35.

¹⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtû'l-Kulûb*, I, 90, 210; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 283 (Bu söz aynı eserde, *فَاَنْتَرُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ* فليتدبر القرآن şeklinde de zikredilmektedir. bkz. *İhyâ*, I, 289.); Ali el-Kârî,

Mirkâtü'l-Mefâtih, I, 315-316; es-Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 474; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 171.

¹⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 358.

¹⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 273.

¹⁵³ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 289.

g) Ebû Hureyre (57/678), “حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ وَعَائِنَ أَمَا أَحَدَهُمَا فَبَيَّنْتَهُ وَأَمَا الْآخَرَ فَلَوْ بَيَّنْتَهُ قَطَعَ مَدَا الْبَلْعُومِ *Allah'ın Resulü'nden iki kap ilim öğrendim ve birisini yaydım. Şayet ötekini de yayarsam, bu boğaz kesilir*”¹⁵⁴ demiştir. Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den öğrendiği ve gizlediği ilim şeriata dair değildi. Eğer şeriatla ilgili olsaydı, “İndirdiğimiz apaçık ayetleri ve doğruyu, Biz onları insanlar için kitapta iyice açıkladıktan sonra, gizleyenlere Allah da bütün lanet edebilenler de lanet eder”¹⁵⁵ ayeti hükmünce onu gizlemek caiz olmazdı. Hz. Peygamber de, yapılmış olan bir tebliğin, şahit olanlar tarafından duymayanlara da duyurulup öğretilmesini emretmişti. Dolayısıyla Ebû Hureyre'nin O'ndan öğrendiği ilim, kıyamet alametleri, Hz. Osman'ı katledecek olan kimseler, ümmetin helâkine sebep olacak kişiler ve münafıkların kimler olduğuna dair bilgiler türündendi. Eğer onların isimlerini açıklasa, isimleri açıklanan kimseler onu yalanlar ve öldürürlerdi. Ebû Hureyre'nin *bu boğaz kesilir* derken kastettiği buydu.¹⁵⁶ Ehl-i Tasavvuf yayılan ilmin ahlak ve ahkam, gizlenen ilmin ise irfan ehli olan alimlere mahsus sırlar olduğu kanaatindedirler. Onlara göre bu ilme ancak manevi mücadele ve riyazetin neticesi olarak ulaşılabılır.¹⁵⁷

h) Büyük sahâbilerden ve Kur'ân üstadlarından olan Übeyy b. Ka'b (35/656), Nur Suresi 35. ayeti¹⁵⁸, “Müminin göğsü kandil gibidir, onun içinde iman ve Kur'ân ışığı vardır. O ışığı içinde barındıran billur ise müminin kalbidir. Kur'ân ve iman içinde ışık saçtığı için o kalp inci misali parlak bir yıldız gibidir. Işık saçan bu kaynağı tutuşturan ise Allah için ihlaslı olmak ve O'na ibadet etmektir” şeklinde¹⁵⁹; kafirlerin amelleri ile ilgili 40. ayeti¹⁶⁰ ise, “Kâfirin misalidir. Onun sözü karanlık, ameli karanlık, medhali karanlık ve mahreci karanlıktır. Kıyamet günü de varacağı nokta karanlık ve ateştir.” diyerek tefsir etmiştir.¹⁶¹

Bunlar gibi pek çok nakil ve rivayet, ayetlerin işârî anlam tabakalarının mevcudiyeti ve herkesin muttali olamayacağı özel bir bilgi türünün varlığıyla ilgili sahâbe-i kiramın şehadeti sayılabilir. Üstte ele almaya çalıştığımız çeşitli ayet, hadîs ve sahâbe sözlerinin işârî tefsire delâlet açısından münferiden kuvvetli veya zayıf olmasından ziyade; bu rivayetlerin bütününden çıkan sonuç nazara alınmalıdır. Yani özel olarak din bilginleri ve tasavvuf erbabının eserlerinde, genel olarak da bütün müslümanların fikir dünyasında, gözardı edilemeyecek boyutta varolan

¹⁵⁴ Buhârî, *İlim*, 42.

¹⁵⁵ Bakara, 2/159.

¹⁵⁶ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîh-i Buhârî*, I, 194-195; Ebû'l-Ferec el-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil*, III, 534-535; İbnü'l-Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I, 216-217.

¹⁵⁷ Bkz. el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, II, 184-185; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, I, 335; el-Herevî, *Menâzil*, s. 23.

¹⁵⁸ Nur, 24/35: *Allah göklerin ve yerin Nur'udur. O'nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık billur içindedir. Billur ise, inci misal parlayan bir yıldız gibidir ki; doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. (Bu öyle bir ağaç ki) yağı, nerdeyse, kendisine ateş değme bile ışık verir!...*

¹⁵⁹ Bkz. Tâberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 181.

¹⁶⁰ Nur, 24/40: *Ya da (küfredenlerin yaptıkları) derin bir denizdeki karanlıklar gibidir ki, onu bir dalga bürümüşür; üstünde bir dalga, onun üstünde de bir bulut bulunmaktadır. Kısacası üst üste yığılmış karanlıklar. Elini çıkardığı zaman, onu görme ihtimali bile yoktur. Allah, her kime bir aydınlık vermediyse, artık onun için hiçbir aydınlık yoktur.*

¹⁶¹ Bkz. Tâberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 198.

olgu en somut gösterge durumundadır. O da, Kur'ân'ın zâhirinden ibaret olmadığı ve ehil olanların onun esrarını da fahmedebileceği kanaatidir.

III. Bazı İslam Âlimlerinin İşârî Tefsîr İle İlgili Görüşleri

Genelde tasavvufun, özelde de işârî tefsirin Sünnî çevrelerde icmâ derecesinde bir kabule mazhar olmasındaki en büyük pay kuşkusuz İmam Gazzalî (505/1111)'nindir.¹⁶² O, çeşitli eserlerinde işârî tefsirler için teorik bir çerçeve çizmiş, bu tür tefsirlerin lüzum ve faydasını savunmuş, birçok âyeti buna göre yorumlamış, sūfîlerin Kur'an'la ilgili yorumlarını aktarmıştır.¹⁶³ Ona göre, Kur'ân naslarının dış manaları yanında iç manaları da vardır. Bu manalar, kabuğun içindeki öz gibidir. İnsanlar yalnız mülk alemini görürler, mülk alemi ise asıl öz olan melekût aleminin üzerindeki kabuk gibidir. Mülk alemini geçemeyen kimse, meyvenin kabuğunu, insanın da ancak derisini görebilir. Onların içine nüfûz edemez.¹⁶⁴

İbn Teymiyye'nin de (728/1328) ayetlerin bâtınî anlamlarının mevcut olabileceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Ona göre bâtın ilmi, zâhire muhalif ve zâhire uygun olan bâtın olmak üzere iki çeşittir. Zâhire muhalif olan bâtın kısmı bâtıldır. Kim zâhire uymayan bir bâtın ilim bildiğini iddia ederse dinsiz, zındık, cahil veya sapıktır. Zâhire uygun olan bâtın ise zâhir gibidir. Bu da ikiye ayrılır: Biri Kur'ân'ın zâhirine uygundur. Yani Kur'ân ve hadîsin lafızları veya delaletiyle o manaya istidlal edilebilir. Fakat bu lafızlarla bizzat o mana kastedilmemiştir. Bunun için buna *işâret* denmiştir. "Bu lafızlarla sadece bu mana kastedilmiştir" demek Allah'a iftiradır. İkincisi ise lafzın delaletiyle değil de kıyas yoluyla böyle bâtın bir mana çıkarmaktır ki bu da kıyas gibidir. Fakihlerin kıyas dediklerine, sūfîler 'işâret' demişlerdir. İşâretler ise aynı kıyas gibi, sahih de olabilir, bâtıl da.¹⁶⁵

Mevlâna Celâleddin er-Rûmî (671/1273)'de İmam Gazzalî'nin görüşüne benzer bir görüş beyan eder ve sadece zâhiri tefsiri kabul edip işârî tefsire itiraz edenleri kınar: "Bu (şekilde) okuyan kimse Kur'ân'ın suretini (zâhirini) doğru okuyor, fakat îmasından (işâretinden) bihaberdir. Delili budur ki, bulunduğu İşârî manayı reddediyor, körlük ile okuyor. (...) Bu, cevizle oynayan çocuğın durumuna benzer. Eğer onlara cevizin içini veya yağın versen reddederler. Çünkü onlara göre ceviz, 'cak cak' diye ses veren şeydir. Halbuki iç'in (öz, lüb) sadası ve cak cak etmesi yoktur."¹⁶⁶

Sa'düdin Teftazânî (792/1390)'ye göre bazı gerçeğe ermiş bilginlerin: "Nasslar zahirleri üzeredir, fakat bununla beraber onlarda sülûk erbabına açılan birtakım ince manalar ve gizli işaretler vardır ki, bunlarla zahir manayı bağdaştır-

¹⁶² Öztürk, "Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslamiyat Der.* II (1999), sy:3, s. 116.

¹⁶³ Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA.* XXIII, 427.

¹⁶⁴ el-Gazzalî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, s. 9.

¹⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, II, 25-28; *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye*, V, 456-487; *Buğyetü'l-Murtâd*, s. 210-211.

¹⁶⁶ Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 77.

mak mümkündür” şeklindeki sözleri kemal-i iman ve mahz-ı irfanlarına binaen bir kısım zatlara açılan gizli bir takım işaretlerin varlığını göstermektedir.¹⁶⁷

İşârî tefsirin temsilcilerinden biri olan Baba Nimetullah en-Nahcivânî (920/1514) üstte belirttiğimiz noktalara dikkat çekerek, Kur’ân ayetlerinin lafzî, mânevî, zâhirî, bâtınî, delâletî, hükmi, iktizâî, nassî, işârî, îmaî, telvîhî ve remzî açılardan düşünülmeden anlaşılamayacağını belirtir. Bunun sebebini ise, onun beşer kelâmı cinsinden olmamasına bağlar.¹⁶⁸

Mutasavvıfların ayetlerden çıkardıkları işaretlerin, aslî tefsir ilminden sayılmadığını söyleyen ed-Dehlevî (1176/1762), bu tür yorumların; sülûk ehlinin vicdanî ve zevkî olarak kesbettikleri marifet neticesinde, Kur’ân’dan kalplerine doğan manalar olduğunu ifade eder.¹⁶⁹ Ayetlerde geçen her türlü ayrıntıyı göz önüne alarak, hakikat ve sülûk ilimlerinin inceliklerini açıklamaya çalışan abidlerin yaptığı tefsirleri, “*sûfî tefsir*” olarak tarif eden Dehlevî’ye göre; bu tefsir sahası, her Müslümanın ayetten anladığı manaları kapsayacak kadar geniştir. Çünkü herkes meşgul olup derinleştiği ilme göre ayetlerden istihraç edebildiği manaları, beyanın kuvveti ve dilinin fesahati ölçüsünde ifade edebilmektedir. Bu nedenle müfessirlerin önemli bir kısmı da sûfî tefsir sahasına yönelmiştir. Dehlevî ayrıca kendisinin de Kur’ân-ı Azîm’in vasıtasız tilmizi olduğunu ve Hz. Peygamber’in ruhaniyetinden üveysî bir surette istifade ettiğini açıkça ilan eder.¹⁷⁰

Elmalılı Hamdi Yazır (1942) konuyla ilgili şunları söyler: “Kuşkusuz Kur’ân-ı Kerim apaçık Arap dili ile inmiştir. Kur’ân’ın dili bilmece ve muamma gibi remizden ibaret sembolik bir ifade değildir. Yine kuşku yok ki bir metinde aslanan, hakiki mânâyı vermeye engel bir karine bulunmadıkça görünen mânâyı yorumlanmasıdır. Bununla beraber şu da kesindir ki Kur’ân’ın, *Kitabın anası* olan ve mânâsı açık açık bilinen âyetleri yanında hafi, müşkil, mücmel ve müteşabih âyetleri; hakikati, mecazı, sarihi, kinayesi, istiaresi, temsili, tensisi, imâsı, belagat nükteleri, tarzleri, telmihleri, remizleri de vardır. Bütün bunlarda en açık olan mânâ kastedilmiş olmakla beraber müstetbeatü’t-terâkib (ifade ve cümlelerin yan mânâları) denilen ve ikinci derecede aranıp istenen nice ifadeler de vardır. Usûl ilmi’nde bilindiği üzere görünen mânânın açıkça belli olmasının tevil, tahsis ve mecaz ihtimallerini kesmeyi gerekmeyeceği için o zahiri mânâyı zıt olmadan ve onunla çelişki teşkil etmeden zahirî mânâ ile beraber bazı ihtimallerle ikinci derecede birçok işaretin anlaşılabilmesi, mânâları açık olan âyetlerin açıklık ve beyanına zıt olamayacağı gibi, aksine bu, Kur’ân dilinin açık bir Arapça olmasının gerek ve sonuçlarındandır.”¹⁷¹

Ömer Nasûhi Bilmen (1971), Kur’ân-ı Kerîm’in tefsir, hadîs, kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, hikmetü’t-tesrîf, hitabet, ahlak, tasavvuf, havass, rüya, belağat, mantık, riyaziyye, hey’et, tabiiyat, hikmetü’t-tekvin, siyer, tarih, ilm-i ictimâî gibi nice ilimleri, i’câz dairesinde sarâhaten veya işâreten ihtiva ettiğini söyler. Yani üstte sayı-

¹⁶⁷ Teftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 189; es-Suyûtî, *el-İtkan*, IV, 472-473; ez-Zerkânî, *Menahil*, II, 67-68.

¹⁶⁸ en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, I, 161.

¹⁶⁹ Dehlevî, *el-Fevzü’l-Kebîr*, I, 190.

¹⁷⁰ Dehlevî, *el-Fevzü’l-Kebîr*, I, 172-173.

¹⁷¹ Yazır, *Hak Dini*, VIII, 282.

lanlar gibi birçok ilmin esası Kur'ân'dan elde edilmiştir. Çünkü bir kısım âyetler, çeşitli ilim ve fenlerin mevzularını teşkil eden meselelerin özetlerini, mucizevî bir şekilde saraheten veya işâreten ihtiva etmektedir.¹⁷²

IV. İşârî Tefsirin Makbuliyet Şartları

İslam alimleri, âyetler hakkında yapılan işârî yorumun kabul edilebilmesi için bazı kıstaslara uygun olmasını şart koşmuşlardır. Bunları aşağıdaki maddelerde toplamak mümkündür:

a) İşârî mananın zâhirî-sarih manaya aykırı olmaması gerekir.

b) Başka bir yerde bu mananın doğruluğunu teyit eden şer'î bir delilin bulunması lazımdır.

c) Yapılan tefsire şer'î ve akli bir muarızın bulunmaması gerekir.

d) Yapılan tefsirin, âyet lafzının içermesi mümkün olmayacak derecede uzak ve zayıf olmaması gerekir. Mesela, "وَوَرَّثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ"¹⁷³ âyetini, "İmam Ali'nin, ilimde Peygamber'e varis olduğu" şeklinde yorumlamak veya "وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ"¹⁷⁴ âyetinde geçen "لَمَعَ"yi mazi fiil, "الْمُحْسِنِينَ" kelimesini de onun mefulü olarak kabul ederek tefsir etmek bu şarta aykırıdır.¹⁷⁵

e) Ayetten muradın sadece işârî mana olduğu ileri sürülerek sarîh mananın yok sayılmaması lazımdır.

f) Yapılan tefsirin Müslümanların zihnini karıştıracak şüpheler taşınamaması gerekir. Bu şartları taşımayan ve nefsanî arzulara göre yapılmış olan işârî tefsirler makbul değildir ve müslümanlar bundan men edilmiştir.¹⁷⁶

Üstte belirtilen şartlara bazı itirazlar olmuştur. Örneğin işârî mananın, lafzın sarîh-zâhirî anlamına ters düşmemesi gerektiği ile ilgili; eğer verilen işârî mana lafzın sarîh anlamına ters düşmeyecekse, bu mananın sarîh mana sayılmasına ne gibi bir engel vardır?¹⁷⁷ Diğer bir deyişle; işârî olduğu iddia edilen bir mana, eğer başka bir âyetin zâhirine uygunsa, o halde onun bâtinî mana olarak zikredilmesine gerek yok demektir.¹⁷⁸

Ortaya konan işârî mananın doğru olduğunu gösteren bir delilin bulunmasının şart olarak ileri sürülmesi açısından ise şöyle bir itiraz söz konusudur: İşârî olduğu iddia edilen bir mana, şayet sarîh bir şer'î delille teyit edilecekse, sarîh bir

¹⁷² Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 46-95.

¹⁷³ Neml, 27/16: "Ve Süleyman Davud'a varis oldu".

¹⁷⁴ Ankebut, 29/69: "...Allah elbette muhsin olanlar ile beraberdir".

¹⁷⁵ Zerkânî, *Menâhil*, II, 69; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 299.

¹⁷⁶ Zerkânî, *Menâhil*, II, 69; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, II, 377; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s.299; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 21; Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 139; Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, s.32; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 213; (Bu şartlar işârî hadis yorumları için de geçerlidir, bkz. Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 328-329; "Rivayetlerde İşârî Yorum", *Hadis Tetkikleri Der.*, 2007, V/2, s. 102).

¹⁷⁷ Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.180 vd.; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 213.

¹⁷⁸ Polat, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde "Fîhi Mâ Fîh"te Yer Alan Kur'ân Yorumlarının Kritiği", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler-I*, Şanlıurfa 2007, s. 367.

delile dayanması gerekir. O halde onun işârî olarak zikredilmesine ne gerek vardır?¹⁷⁹

Demirci'nin ifadesiyle, "uygulanabilirliği olmayan birtakım şartlar ileri sürmektense; Kur'ân bütünlüğünü ve sahih sünneti esas alarak, aşırı tevellere kaçmadan, akla ve mantık kaidelerine de muhalefet etmeden, bazı işârî yorumlara gidilebileceğini söylemek daha isabetlidir."¹⁸⁰ Dolayısıyla bir ayete verilen işârî anlamın, özelde o ayetin, genelde bütün ayetlerin sarâhatine aykırı olmaması ve onlarla çelişmemesi en önemli şarttır denilebilir. Bu çerçevedeki bir işârî yorum, o yorumu yapan müfessirin kendi kanaatidir ve sübjektiftir. Şahsi bir kanaate de itiraz etmenin gerekmediği açıktır. Şayet yapılan işârî tefsir, zâhir ve sarîh manayı destekleyerek ayetin daha iyi anlaşılmasını sağlıyorsa o zaman zaten bir problem yok demektir.

Üstte geçen açıklamalar müvacehesinde, aşırı tevillerle yapılan ve akla aykırı olan yorumların gerçek işârî tefsir olamayacağı daha net ortaya çıkmaktadır. Çizmeye çalıştığımız sınırlar çerçevesinde, bazı ayetlerin işârî yorumlarını örnek olarak incelemeye çalışalım.

V. İşârî Tefsir Örnekleri

Sülemî Tâ-Hâ Sûresi'nin ilk ayeti olan ve bu sûreye ismini veren طه harflerinin tefsirinde bazı nakiller yapar. Vâsıtî'ye göre طه harfleri, Tâhir ve Hâdî isimlerinden çıkarılmıştır. Yani ayette Hz. Peygamber'e hitaben, *Sen bizimle Tâhir ve bize ulaştıran Hâdîsin*, denmiştir. Muhammed Ali et-Tirmizî ise طه'nın, طُوبَى لِمَنْ اِهْتَدَى بِكَ وَجَعَلَكَ السَّبِيلَ اِلَيْنَا *Seninle hidayete erene ve seni bize yol yapana ne mutlu!* anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁸¹

Rûm Sûresi 41. ayette geçen "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" *Karada ve denizde fesat ortaya çıktı*¹⁸² ifadesindeki الْبَرِّ *kara* kelimesi ile insanın dış organlarına, "الْبَحْرِ - deniz" kelimesiyle de kalbine ve ruhuna işaret edildiği söylenmiştir.¹⁸³ Buna göre ayette insanların yapıp ettikleri yüzünden, bedenlerinin de ruhlarının da bozulduğu bildirilmektedir. Keza ayette geçen *kara* kelimesiyle nefislere, *deniz* kelimesiyle kalplere işaret edildiği nakledilmiştir. Nefislerin fesadı ubûdiyette ihmale ve tenbelliğe düşmek, kalbin fesadı ise rubûbiyet nurlarını müşahede edemeyip ondan perdelemektir.¹⁸⁴ Keza "فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُغِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا"¹⁸⁵ ayetinin zâhirî manası "yeryüzünün yağmurla canlanması"; bâtinî manası ise "zikirle kalbin hayat bulması" olarak anlaşılmalıdır.¹⁸⁶

¹⁷⁹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 214.

¹⁸⁰ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 214.

¹⁸¹ es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, I, 434.

¹⁸² er-Rûm, 30/41.

¹⁸³ Bkz. et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s.121; el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 121; el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, I, 54.

¹⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, IV, 347.

¹⁸⁵ er-Rûm 30/50: "Rabbinin rahmet eserlerine bak! Nasıl da ölümünden sonra yeryüzünü diriltiyor...".

¹⁸⁶ Bkz. et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s.122; el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 124.

Fetih Sûresi'nin ilk ayeti olan "إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا"¹⁸⁷ için Tüsterî, "Senin kalbine ilimlerin esrarını açtık, ta ki Allah'ın eserleri sana görünsün. O eserler ise, muhabbetin bildirilmesi ve nimetin tamamlanmasıdır"¹⁸⁸ şeklinde bir açıklama yapar. Semerkandî bu ayetin bir vechiyle, "Sana, indirdiğimiz Kur'ân'da ve sana emrettiğimiz dinin esaslarında bulunan apaçık bir ilmi öğrettik"¹⁸⁹ demek olduğunu söyler. Kuşeyrî ise ayeti, "İslam şeriatının tafsiliyle, senden öncekilerin kalbine kapalı olan şeyleri sana açarak ikram ettik"¹⁹⁰ şeklinde yorumlar.

Necm Sûresi'nin ilk ayeti olan "وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ"¹⁹¹ daki النَّجْمِ yıldız Tüsterî'ye göre, "semâdan döndüğü zaman Muhammed (s.a)" demektir.¹⁹² Sülemî bu ayette mârifet yıldızları, onların ışıkları, tecellileri ve nurlarıyla kasem edildiğini nakleder. o, mârifet ehlinin kalplerinden görünme (tecelli) ve perdelenme (istîtar) mahallidir. Ayrıca, النَّجْمِ Muhammed'in kalbi, إِذَا هَوَىٰ ise, Aziz ve Celîl olan Allah'ın dışındaki her şeyden kesilir demektir.¹⁹³ Semerkandî ve Fîrûzabâdî, İbn Abbas'ın bu ayet için, *Yüce Allah, Kur'ân ile kasem ediyor. O Cibril vasıtasıyla nazil olduğu zaman, Resûlullah'a bir, bazen iki, kimi zaman üç bazen de dört ayet inerdi, nücûmen nazil olurdu* dedigini nakleder.¹⁹⁴ Kuşeyrî ise: "Batıp sâkit olduğu zaman Süreyya Yıldızı'na yemin olsun demektir. O, kendileri ile kasem edilen yıldız cinsidir. Nebî'nin üzerindeki Kur'ân yıldızları ile kasem edilmiştir. Şeytanlara atılan yıldızlardır. Miraç'tan geri geldiğinde Nebî (s.a) ile kasemdir. Âriflerin kalp ziyaları ve taliblerin akıl yıldızları ile kasem edilmiştir"¹⁹⁵ gibi çeşitli açıklamalar yapmıştır. Nahcivânî'ye göre kasem edilen yıldız, karanlığı delen parlak ve ışık saçan yıldızlar gibi olan yüksek ve îlâhî cezbelerdir.¹⁹⁶ İbn Arabî'ye göre de Nefs-i Muhammediye ile kasem edilmiştir.¹⁹⁷

Tüsterî, Müddessir Sûresi'nde geçen فَطَهَّرَ وَتَيَّابَكَ¹⁹⁸ ayetinin, "elbiselerini masiyet üzere giyme, onları huzûzatından temizle ve onlara sarın" anlamını ifade ettiğini belirtir.¹⁹⁹ Sülemî çeşitli rivayetler zikrederek bu ayetin, hatalardan, dünyaya merak ve onunla meşguliyet hastalıklarından kalbi temizlemeyi emrettiğini belirtir. Sağlıklı olmayan cismin yemek arzusu olmadığı gibi, kalbî hastalıklar da ibadetin halâvetine mani olur.²⁰⁰ Mâverdî, *elbiseler* kelimesi ile normal elbiselerin haricinde amel, kalp, nefis ve zevcelerin kastedilmiş olabileceğini söyler.²⁰¹ Kuşeyrî

¹⁸⁷ Fetih, 48/1: "Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik".

¹⁸⁸ et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 147.

¹⁸⁹ es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, V, 309.

¹⁹⁰ el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 417.

¹⁹¹ Necm, 53/1: "Battığı zaman yıldızla andolsun ki".

¹⁹² Bkz. et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 156; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIV, 45.

¹⁹³ es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 283.

¹⁹⁴ Bkz. es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 358; el-Fîrûzabâdî, *Tenvîrû'l-Mikbas*, s. 445; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, V, 195; (Aynı rivayeti Mâverdî Mücahid'den yapmıştır. Bkz. *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 389.)

¹⁹⁵ el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 480.

¹⁹⁶ en-Nahcivânî, *el-Fevâihu'l-İlâhiyye*, II, 362.

¹⁹⁷ Bkz. İbn Arabî, *Tefsîru İbn Arabî*, II, 269.

¹⁹⁸ Müddessir, 74/4: "Elbiseni tertemiz tut".

¹⁹⁹ et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 181.

²⁰⁰ es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 358.

²⁰¹ Bkz. el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI, 135-137.

ise ayetin: “Kalbini bütün mahlûkattan ve bütün mezmûm sıfatlardan temizle. Nefisini hatalardan (zelle), kalbini muhalefetlerden, sırrını da iltifatlardan temizle”²⁰² gibi manaları ifham ettiğini ifade eder. İbn Atıyye alimlerin çoğunluğuna göre bu lafzın, e’âl, nefis ve ırzın temizliğini ifade eden bir istiâre olduğuna dikkat çeker. örnek olarak da halk arasında iyi bir insan için *filan kişi elbisenin temizidir* veya fâcir bir kimse için *filan kişi elbisenin kiridir* denildiğini nakleder.²⁰³ Nahcivânî, ثِيَاب kelimesini “beşeriyet elbiseleri ve hüvviyet örtüleri”²⁰⁴ olarak tefsir eder. İbn Arabî’ye göre ثِيَابَك *elbiselerin ظَاهِرُكَ* dışın, zâhirin anlamındadır. Bâtınıni içini temizlemeden önce dışını temizle demektir.²⁰⁵ Bursevî’ye göre burada iç temizliğinden dış temizliğine bir intikal vardır. Çünkü içini temizleyen kişi maddi pislikten de kaçınır ve her şeyde nezâfeti tercih eder.²⁰⁶ Keza Âlûsî, elbise temizliğinin nefis temizliğini ifade eden bir kinaye olduğunu “kişiye dokunan elbisede necaset olmasını kabul etmeyen Allah, nefisteki pislikten razı olur mu?”²⁰⁷ sözleriyle açıklar.

Duhâ Sûresi’nin ilk iki ayeti olan “وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَىٰ”²⁰⁸ da geçen Duhâ (kuşluk, gündüz vakti) ve leyl (gece) kelimeleri pekçok değişik şekilde tefsir edilmiştir. Tüsterî, Duhâ’nın bätündeki rûhî nefis, leyl’in fiziki nefis olduğunu söyler. Buna göre وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَىٰ *zikre devam ederek Allah’a yönelen ve rûhî nefse uyup sükûnete eren fiziki nefse (bedene) kasem olsun* demektir.²⁰⁹ Kuşeyrî’ye göre leyl Mi’râc Gecesi’dir.²¹⁰ Nahcivânî, Duhâyı Hz. Peygamber’in bi’seti ve hatemiyeti, leylî ise lâhûtî alemden inkişaf ederek parlaması ve her tarafa aksetmesi²¹¹ olarak açıklar. Katâde ve Mukâtil’den nakledildiğine göre Duhâ Allah’ın Mûsa ile konuştuğu gün, leyl ise Mi’râc gecesidir.²¹² İbn Arabî bu ayetlerde, insan vücûdunun da aslı olan nur ve zulmete kasem edildiğini belirtir.²¹³ Değişik nakillere göre Duhâ Hz. Peygamber’in ailesinin erkekleri, leyl ise kızlarıdır. Duhâ Hz. Peygamber’in risaleti, leyl ise vahyin kesildiği zamanlardır. Duhâ gaybî ve örtülü şeyleri bilen Allah’ın ilminin nuru, gece ise O’nun bütün kusurları örten affıdır. Duhâ İslam’ın garipliğinden sonraki şaşaalı dönemine, leyl ise istikbalde tekrar garip kalacağına işaretir. Duhâ aklın kemali, leyl ölüm halidir. Duhâ Hz. Peygamberin aleniyetidir ki hiçbir kimse O’nda asla bir kusur görmemiştir. Leyl ise O’nun sırrıdır ki, gayb alemi de onda asla bir kusur ve noksan bilmemektedir.²¹⁴

²⁰² el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, III, 648.

²⁰³ Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, V, 392.

²⁰⁴ en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, II, 459.

²⁰⁵ Bkz. İbn Arabî, *Tefsîru İbn Arabî*, II, 354.

²⁰⁶ Bkz. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, X, 225.

²⁰⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 131.

²⁰⁸ Duhâ, 93/1-2: “Duhâ vaktine ve sükûna erdiğinde geceye andolsun ki”.

²⁰⁹ et-Tüsterî, *Tefsîrü’l-Tüsterî*, s. 197.

²¹⁰ Bkz. el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, III, 739.

²¹¹ Bkz. en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, II, 516.

²¹² Bkz. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, X, 453; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 373.

²¹³ Bkz. İbn Arabî, *Tefsîru İbn Arabî*, II, 399.

²¹⁴ Bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 373.

VI. Bâtınîlik, Bâtınî Tefsir ve Zâhirîler

Bâtınîlik veya Bâtınîye, *gizlendi, saklandı, bir şeyin iç yüzünü bildi*, gibi anlamlara gelen بطن kökünden türeyen bâtin kelimesine nisbet ekinin eklenmesiyle oluşmuş bir terimdir. Buna göre Bâtınîye, *gizli olanı ve bir şeyin iç yüzünü bilenler* anlamına gelir. Terim olarak, *her zahirin bir bâtını ve her nassın bir te'vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş ma-sum bir imamın bilebileceğini iddia eden* ve ekseriyetini aşırı Şîîlerin oluşturduğu gruplar diye tarif edilebilir.²¹⁵ Nitekim nasslarda bâtin manalar arama anlayışının İslam tarihindeki ilk teorisyen ve pratisyenlerinin Şîîler olduğu; ayrıca zâhir ve bâtin olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşünü de ilk defa onların ortaya attığı belirtilmektedir.²¹⁶

Bâtınîliğin ne olduğu ile ilgili ileri sürülen diğer bazı görüşler şunlardır: Bâtınîlik şeriatın ilhada, haktan batıla sapan bir düşüncedir. Bu düşüncenin mensupları, küfürlerini Şîîlikle gizlemişlerdir.²¹⁷ Ülken, Şîî mezhebi mensuplarının fikri cephesine bu ismin verildiğini ifade eder.²¹⁸ Gölpınarlı'ya göre, Bâtınîye ve Bâtınîlik, başta erken dönemde ortaya çıkan aşırı Şîî fırkalar olmak üzere, Sabîîlik ve eski Hint-Yunan inançlarının karışımından oluşan ve İslam'ı bu inanç sistemine uyarlamaya çalışan bir mezheptir.²¹⁹ Ahmet Ateş bu terimin, her zâhirin bir bâtını olduğunu kabul eden, ayet ve hadîslerin ancak tevil ile anlaşılacağını iddia eden fırkaların tümü için kullanılan ortak bir isim veya lakap olduğunu belirtir.²²⁰ Bolay'a göre ise, İsmâîliye hareketi daha sonraki dönemde Şîî karakterde bir çok mezhebin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu mezheplerin hepsine birden *Bâtınîye* denilmiştir.²²¹

Öztürk'ün yapmış olduğu analize göre: Klasik makâlat ve fırak eserleri incelendiğinde, Karâmita, Karmâtiyye, İsmâîliyye, Mubarekiyye, Seb'iyye, Ta'limiyye, İbâhiye, Melâhide, Meymûniyye, Ubeydiyye, Nusayriyye, Dürziyye, Bahâiyye, Zenâdika, Mazdekiyye, Bâbekiyye, Hürremiyye, Hürremdîniyye, Muhammire gibi lakaplarla anılan gerçek veya muhayyel fırkaların tümü, genel ve müşterek *Bâtınîye* lakabı altında birleştirilmiştir. Söz konusu fırkaların bu lakapla anılma sebebi ise, temelde bâtin, tevil, takiyye ve avam-havas ayırımından oluşan dört nosyon üzerine inşa edilen bir düşünce sistemi içinde yer almalarıdır. Öte yandan adı geçen fırkaların her biri ayrı bir hususiyetle ön plana çıkarılmıştır. Hamdan b. Eş'as Karmat'a bağlı olduklarından dolayı *Karâmita* veya *Karmatiyye*, alem ve imâmet anlayışında yedili bir sistem benimsedikleri için *Seb'iyye*, tüm haramları meşru sayan Mecûsilerin Hürremdiniyye fırkasına benzedikleri için *Hürremdiniyye*,

²¹⁵ Bkz. İlhan, "Bâtınîye", *DİA*, V, 191.

²¹⁶ Bkz. Öztürk, "Tefsirde Zahir-Batin Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslamiyat Der.* II (1999), sy:3, s. 110.

²¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 333; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i Kelâm*, s.104.

²¹⁸ Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 24.

²¹⁹ Bkz. Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 87-136.

²²⁰ Ateş, "Bâtınîye", *İA*, MEB Yay. İstanbul 1993, II, 339.

²²¹ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 30.

İslam akaidine aykırı oldukları için *Zenâdika*, haramı helal addettikleri için *İbâhiyye*, imâmetin Cafer es-Sâdık'tan sonra oğlu İsmâil'e geçtiğine inandıkları için *İsmâiliyye*, gerçeğin bilgisinin ancak gizli ve masum imamın talimiyle öğrenilebileceğine inandıkları için *Ta'limiyye*, mal ve kadında komünal toplum modelini savunan Mazdek'e uymuş olduklarından *Mazdekiyye*, Hürremiyye hareketinin lideri Bâbek'e (ö. 223/838) intisaplarından dolayı *Bâbekiyye* ve Bâbek zamanında kırmızı elbise giymeleri sebebiyle de *Muhammire* lakabıyla anıldıkları kaydedilmiştir.²²²

Bazı araştırmacılara göre, Bâtınlığın temeli kadîm zamanlara dayanmaktadır. Çünkü bu fırka, İslam akidesini, bazı eski Fars inançları ve Hint görüşleriyle karıştırmaları sonucu, İslam'ın değişmez hükümleriyle çelişen bazı düşünce ve inançları benimsemiştir.²²³ Bâtınlığı ve Şîa akidesini en çok etkileyen felsefe; Eflatun Felsefesi, Yeni Eflatunculuk ve Pisagor Felsefesi'dir. Şîa'nın akâidinde ve tefsir sisteminde Müsül nazariyesi (misaller ve ideler alemi), varlık kategorileri, kabz, işrak ve benzeri teorilerin esaslı ve geniş yer almasının sebebi de budur.²²⁴

Şelebi'ye göre, *misâller ve ideler alemi'*nden, Eflatun'dan önce de bahsedilmekteydi. Müsül nazariyesi denilen bu düşünceyi, detaylı olarak İlk defa Eflatun açıklamış ve esaslarını ortaya koyarak sistemleştirmiştir. Teorinin ona nispet edilmesinin sebebi budur.²²⁵ "Eflatun çevremizde duyularla idrak ettiğimiz tüm varlıkları, hislerimizle idrak edemediğimiz başka hakiki varlıkların birer misali (görüntü) olarak niteler. Bu anlamda Bâtıniler de her şeyin bir zâhiri bir de batınî (hakiki) boyutunun bulunduğunu köklü bir esas olarak kabul ederek yeni bir söylem geliştirdiler. Gördüğümüz şu varlıkların tümü (hakiki) gizli varlıkların birer görüntüsüdür ki bu görüntüler onlara işaret eder. Hakiki varlık olmaksızın bu görüntülerin hiçbir kıymeti yoktur. Nitekim canlı varlıkların, ruhlarından ayrı hiçbir değerlerinin olmadığı gibi, bu görüntülerin de bâtını, gizli ve hakiki varlıklar olmadan hiçbir hiçbir anlam ve değeri yoktur. Sıradan avam tabakası -sadece bedenleriyle ilgilenip ruhlarını (ruhi terbiyeyi) ihmal ettikleri gibi- bu zahiri görüntülere yönelir ve onu anlayabilir; fakat maverayı yani görüntülerin arkasındaki hakikati anlayamaz. Ancak havas (seçkinler) ve mütefekkirler, zâhiri görüntünün maverasına (bâtın) yönelir ve onu anlamaya çalışır. Bu anlamda Kur'ân'ın tabiatında da hem zâhir hem de bâtın vardır."²²⁶

Bu tür fikir ve söylemlerin, daha önceki dinlerin bir çoğunda bulunduğu da görülmektedir. Brahmanlar ve Budist bilginler kutsal Vedaların lafızlarını yorumlarken metnin zâhirini terk ederek Bâtınî tefsir yapmışlardır. Temel felsefi öğretilerini Fâtımîlerin de benimsediği İskenderiye Okulu, Kitab-ı Mukaddes'i aynı yön-

²²² Bkz. Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 28-50; (Geniş bilgi için bkz. Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 285; Şehristânî, *el-Milel*, I, 149, 172-174; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 508; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslam*, III, 116; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 65; Muhammed Kâmil Hüseyin, *Tâifetü'l-İsmâiliyye*, s. 12; Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, II, 316-335; Mustafa Öz, "Haşîsiyye", *DİA*, XVI, 418.)

²²³ Bkz. Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 66; Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 68-69; Tâmir, 19, 66; Sicistânî, *Risaletü tuhfetü'l-Müstecibîn*, s. 18; Gâlib, *Tarihu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, s. 150-151.

²²⁴ Bkz. Şelebi, "Bâtınî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. G. Arslan, *FÜİFD*, yıl: 2004, sy. 9:1, s.101-104

²²⁵ Bkz. Şelebi, "Bâtınî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. G. Arslan, *FÜİFD*, yıl: 2004, sy. 9:1, s.101-104

²²⁶ Şelebi, "Bâtınî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. G. Arslan, *FÜİFD*, yıl: 2004, sy. 9:1, s. 104-105.

temle açıklamıştır. Önceleri putperest olan Yahudi Philon (ö. 50) Tevrat'ı aynı yöneme tabi tutmuştur. Augustin (ö. 430) ve Originaous gibi Hristiyan alimler de İncilleri bâtinî tefsir yöntemiyle açıklamıştır. Oklinous bu yöntemi İncil'in her lafzının mutlaka bir mecazi anlamının olduğunu iddia ederek tefsir kuralları geliştirmiştir. Tümü İskenderiye Okulu'na mensup bu alimler, aynı zamanda genelde Yunan, özelde Eflatun felsefesi ile ilgilenmişlerdi. Tefsir adına yaptıkları ise, Eflatun'un müsl nazariyesini uygulamaktan başka bir şey değildi. Hatta Mısır Kilisesi'nin, Hz. İsa'nın Allah'ın cesetlenmiş kelimesi olduğunu söylemeleri de bu teori-den uzak olmadıklarını göstermektedir.²²⁷

Dolayısıyla Bâtinîler diye bilinen aşırı Şîi grupların bu yöntemi ilk kullananlar olduğu söylenemez. Burada önemli olan nokta Bâtinîlerin ve genelde Şîa'nın bu yöntemde aşırıya kaçmış olmalarıdır. Bu aşırılıkla nasları, ihtimali bulunmayan manalarda tefsir etmiş ve lafızları, taşıdığı anlamlarla hiçbir alakası olmayan manalara çekmişlerdir. Ayetlerin tefsirinde böyle bir yolu kullanmak, Kur'an'ın Arap dili ve üslubuna ait bir kitap olduğu gerçeğini anlamsız kılmaktadır. Çünkü bu durum, kişiye, kuralsız ve ölçüsüz olarak herhangi bir ayete dilediği anlamı yükleme imkan ve fırsatını vermektedir.²²⁸

Bâtinîler, Kur'an'ın iç anlamına (bâtin) vâkıf olanlar nezdinde, onun dış anlamının (zâhir) gerekli olmadığını, yani onun bâtininin zâhirini hükümden düşürdüğünü; zâhirin sadece bir görünüşten ve bir kabuktan ibaret olduğunu iddia ederler. Onlara göre şer'i hükümler, dünyanın düzenini korumak ve Kur'an'ın derin anlamlarını kavramaktan yoksun olan insanları idare etmek maksadıyla vaz'edilmiştir.²²⁹ Bu nedenle Bâtinîler Kur'an'ın zâhirini terkederek, "Kur'an'ın zâhiri ve bâtinî vardır, fakat ondan asıl murad olan bâtinîdir zâhiri değil" demiş ve bu iddialarına delil olarak da "فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ سُبُورَ لَهٗ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ"²³⁰ ayetini öne sürmüşlerdir.²³¹

Gerçek bilginin kaynağının masum imamlar olduğu inancını benimseyen Bâtinîlere göre, Allah masum imamların bedenine hulûl eder ve kainatı onlar vasıtasıyla yönetir. Peygamberler küllî akıldan taşan manaları alır, zâhirî bir söze dönüşür ve insanlara aktarırlar. Dolayısıyla Allah'tan vahiy almaz ve mucize göstermezler. Onlara göre namaz, imam ve yardımcılarına itaat etmektir. Beş vakit farz namaz aynı zamanda beş hududa işaret eder. Bunlar Akıl, Nefs, Nâtık, Esâs ve İmamdır. Oruç, imamın sırrını korumak; zekat, mezhep mensuplarına bilgi dağıtmak; hac ise, imamı ziyaret etmektir. Çünkü imam, içerisinde Allah'ın bilgisinin ikamet ettiği bir ev gibidir. İslam dışı sayılmış olan Bâtinîlik akımı mensuplarına

²²⁷ Şelebi, "Bâtinî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. G. Arslan, *FÜİFD*, yıl: 2004, sy. 9:1, s. 105-106.

²²⁸ Şelebi, "Bâtinî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. G. Arslan, *FÜİFD*, yıl: 2004, sy. 9:1, s. 106.

²²⁹ Bkz. Gölpinarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 87-136; Hatemi, *Yöntem*, s. 47.

²³⁰ Hadîd, 57/13: "... Onların arasına kapısı olan bir sur çekilir, onun bâtininde rahmet, zâhirinde ise onun cihetinden azap vardır."

²³¹ Bkz. Zerkânî, *Menâhil*, II, 64.

göre Kur'ân'da geçen zina, sırları başkalarına yaymak; domuz eti, münafıklar; şarap, Hz. Ebû Bekir; kumar ise Hz. Ömer'dir.²³²

Bâtınîlerin fikirlerinin tam aksini savunanlar ise; Kur'ân'ın asla işârî mana taşımadığını, ayetlerin sadece zâhir manalarından ibaret olduğunu iddia eden *Zâhirîler*dir.²³³ Zâhirîliğin düşünsel temellerini oluşturan kişi olarak, Davud b. Ali b. Halef ez-Zâhirî (202/817) kabul edilmektedir. Çünkü o, dinsel bilginin kaynakları olarak yalnızca Kur'ân, sünnet ve sahâbe icmânını kabul edip, kıyas ve re'y gibi hukuksal akıl yürütme yöntemlerini ve benzeri akli metodik unsurları reddeden ilk sünni bilgindir.

Ebû Yezîd el-Bestâmi (234/850), Hâris el-Muhâsibi (243/857) gibi mutasavvıflarla çağdaş olan Davud ez-Zâhirî, özellikle ehl-i tasavvufun çok kullandığı yorumlama (te'vil) yöntemine karşı metnin zâhirine sarılmayı ilke edinmiştir.²³⁴ Sonraki dönemde yaşamış meşhur zâhirî alimi İbn Hazm da (ö. 456/1064), Kur'ân'da bâtın mananın bulunmadığını ve Hz. Peygamber'in şeriatı tebliğde hiçbir şeyi gizlemediğini ifade eder.²³⁵

Zâhirîler için İmam Gazzali (ö. 505/1111) *haşvî* tabirini kullanır. O'na göre zâhir manayı reddetmek, iki alemde sadece birine şaşı gözlerle bakan, ikisi arasındaki müvazeneyi bilmeyen ve anlamayan kimselerin işidir. Haşvîler ise sadece zâhir manayı kabul edip bâtınî anlamı reddederler. Bu konuda kamil olanlar ise iki anlamı da reddetmez, aksine birleştirir.²³⁶

İşârî tefsirin Bâtınî tefsirden farkına geçmeden önce önemli bir noktayı daha ifade etmemiz gerekmektedir: *Zâhirî* tefsir denildiği zaman, Üstte bahsi geçen *Zâhirîlerin* yaptığı tefsir değil, Kur'ân'ın zâhir yani sarîh manası ile ilgili olan, işârî /tasavvufî olamayan tefsir ve yorumlar kastedilmektedir. Tâberî (310/922)'nin *Câmiu'l-Beyân*'ından Râzî (606/1209)'nin *Mefâtihu'l-Gayb*'ına, Neseffî (710/1310)'nin *Medârik*'inden Ebû Hayyan (745/1345)'in *el-Bahru'l-Muhît*'ine, Elmalılı Hamdi (1942)'nin *Hak Dini Kur'ân Dili*'nden Seyyit Kutub (1967)'un *Fî Zılâl*'ine varıncaya kadar benzer bütün rivayet ve dirayet tefsirleri *zâhirî* tefsirdir.

VII. İşârî Tefsirin Bâtınî Tefsirden Farkı ve Diğer Yorum Türleri

İşârî tefsir metodunun Bâtınî Mezhebi mensuplarının (Bâtınîler) yaptıkları yorum türüyle karıştırılması, öteden beri önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. İşârî-tasavvufî tefsirler, ayetlerin zâhiri olmayan anlam boyutunu esas aldığı için bir açıdan bâtınî tefsirdir. Fakat burada kullanılan *bâtınî* tabiri,

²³² Bkz. Ateş, "Gazâlî'nin Bâtınîler'in Belini Kıran Delilleri 'Kitab Kavâsım el-Bâtınîya", AÜİFD., III, (1954), sy. 1-2, s. 23-54; Karagöz, "Bâtınîye (Bâtınîlik)", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 57-58; Poonawala, "Kur'ân'ın İsmâilî Yorumu", trc. M. Öztürk, *OMÜİFD.* (2003), sy. 16, s. 365-388.

²³³ Kurca, *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 138; Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, s. 33-34.

²³⁴ Bkz. Kılıç, "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", *Bilimname II*, yıl. 2003/2, 157-169; Yefut, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Mağrib 1986, s. 91-92; Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*. XX, 39-61; Ferruh, "Zâhirîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 313.

²³⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 91; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 298.

²³⁶ Bkz. el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s.73.

ayetlerin *zâhirî* olmayan yönlerini ele alan manasındadır. Oysaki "*bâtınî*" kelimesi daha ziyade "*Bâtınî Mezhebine ait*", "*Bâtınîlerin yaptığı*" vb. anlamları içeren bir terimdir. Diğer bir anlatımla, "*Bâtınî tefsir*" denildiği zaman, bir ayetin *zâhirî* anlamı dışındaki anlam tabakalarıyla ilgili açıklamalar mı; yoksa özel olarak sadece "*Bâtınî Mezhebi mensuplarının yaptığı*" yorumlar mı kastedilmektedir? Eğer bu terimle, *zâhirî* anlamın yanısıra ayette bulunan *bâtınî* anlamları ihtiva eden tefsirler kastedilecekse, *işârî, tasavvufî, feyzî, üveysî, irfânî, nazarî, hurûfî, Şî-Bâtınî* vb. yorum ve tefsir türlerinin tümü "*bâtınî*" tefsir sayılabilir. Bu durum ciddi bir karışıklığa yol açmaktadır.

Bâtınî tefsir ile *işârî tefsir*'i ayırmanın gerekliliğine dikkat çeken Koçkuzu, "Bir zamanlar *bâtınî tefsir* sözü, olumlu anlamda kullanılırdı. Fakat sonradan bu deyim, belirli bir siyasi örgütün veya örgütlerin /ideolojilerin ortak adı olunca ve sözü geçen kişiler de bu tevillerinde yanlış ve kasıtlı yollara sapınca deyim olumsuz bir anlam kazandı" demektedir. Ona göre: *Bâtınî tefsirde* daha çok örgütlü bir tefsir ve tevil hareketi varken, *işârî tefsirde* niyet halistir. Yani *işârî tefsirde* oluşan bazı hatalar kasıtsız yapılmışken, *bâtınî tefsirde* sözü tahrif ve saptırma vardır.²³⁷ Aynı noktaya dikkat çeken Karapınar, "*Bâtınî tefsir* ile *işârî tefsir* arasında metni aşırı zorlama noktasında ciddi bir farklılık bulunmaktadır. Bu sebeple, iki deyimden birbirinden ayrıştırılarak kullanılması daha isabetli gözükmektedir. Bu karışıklığın pek çok kavramda olduğu gibi, istilahların ince ayrımlarının dikkate alınmaması ve tam yerleşmemesinden kaynaklandığı da düşünülmektedir"²³⁸ tespitini yapar.

Netice itibariyle, sırf ayetlerin *zâhirî* olmayan manalarına dikkat çektikleri için, *işârî tefsir* erbabını *Bâtınîlerle* karıştırmamak gerekir.²³⁹ Kur'ân'ın *zâhirini* inkar ederek İslam çizgisi dışına çıkan müfrit bir grup niteliğinde olan *Bâtınîlik* akımı mensuplarının öne sürdükleri fikirlerin, marifet ehli alimlerin ayet yorumları ile oluşan *işârî tefsir* geleneği ile ilgisi bulunmamaktadır. Kanaatimizce, bu iki farklı yorum türünün aynı olduğunu iddia edenler de, İslam'a ve tefsir geleneğine en az *bâtınîler* kadar yabancısıdır.

Hadîs şârihlerinin yaptığı açıklama ve yorumları *işârî, zâhirî, lügavî* ve *batınî* şeklinde dörde ayıran Karapınar'ın konuyla ilgili tespitleri şu şekildedir: Hadîs usulünde *işârî yorum, hadîsleri, işâretlerle görünen-zâhirî manası dışında yorumlamaktır*. Bu tür yorumları *zâhirî* mana ile birleştirmek ve şeriatla bağdaştırmak mümkündür. *Zâhirî yorum, lafzî ve dili öncelemekle birlikte manayı da önemsemektedir*. Bu yorum türü ağırlıklı olarak nasslardan fikhî hükümler çıkarmayı dikkate alır. *Lügavî yorum, nassları, özellikle kelime anlamları, dil, gramer ve belağat kullarına bağlı kalarak anlama ve nassın hükmüne yoğunlaşmadan yorumlama* olarak tanımlanabilir. Lügavî yorum yapan hadîs şârihleri, metnin anlamını ortaya çıkarmak yerine, genellikle metindeki garîb kelimeler, sarf bilgisi ve kelime zabtı hakkında bilgi vermektedirler. *Bâtınî yorumda ise, nassları istenen manaya zorla çek-*

²³⁷ Koçkuzu, "Hz. Peygamber'in Mizâcî ve Hadîste İşârî Tefsir", IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler, Isparta 2001, s. 231-232.

²³⁸ Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, s. 281.

²³⁹ Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 297; Hatemi, *Yöntem*, s. 47.

mekten, bir art niyetten ve dini tahrif ederek değiştirmekten söz etmek mümkündür. Bu tür yorumlar nassın lafzını, anlamını ve Arap dili kurallarını göz önünde bulundurmamaktadır.²⁴⁰

Karapınar'ın hadıs şerhlerinde kullanılan yorum türleriyle ilgili olarak yaptığı bu tasnifinin, tefsirler için de geçerli olduğu söyleyebiliriz. Tefsir açısından *işârî*, *zâhirî*, *lugavî* ve *bâtınî* yorum çeşitlerine -makalenin baş tarafında belirttiğimiz gibi- bir de *nazarî* yorum türünü eklemek mümkündür. Böylece, ayetin zâhirini esas almadığı halde, *işârî* veya *bâtınî* diyemeyeceğimiz bir kısım yorumlar (Vahdet-i Vücüd meşrebi mensuplarının bazı düşünceleri veya şî müelliflerin bir takım yorumları gibi) *nazarî tefsir* adı altında incelenebilecektir.

Netice itibariyle et-Tüsterî (283/896), es-Sülemî (412/1021), Necmüddîn-i Kübrâ (618/1221), İbnü'l-Ârabî (638/1240), Bursevî (1137/1725), Âlûsî (1270/1853) ve bunlar gibi nice müfessirin yaptıkları tefsirleri, *bâtınî*lerin yapmış oldukları yorumlardan ayırmamız gerekmektedir. Çünkü üstte adı geçen müellifler ve benzeri şahsiyetlerin, geçirmiş oldukları hayat serüvenleri, telif ettikleri eserler ve yetiştirdikleri öğrenciler göz önüne alındığında, şeriata karşı art niyetli olduklarını ve dini tahrif etmek istediklerini söylemek mümkün değildir.

Sonuç

Kur'ân ayetlerinin, zâhirî ve lafzî sınırlarının ötesinde "*işârî*" anlamlar taşıdığı iddiasının, İslam akîdesine ve akla aykırı olduğu söylenemez. Zira ayetlerin câmi ifadeleri, sonsuz ve sınırsız olan Allah'ın kelam sıfatının tecellisidir.

Ayetlerin zâhirî olmayan, derin ve esrarlı mana boyutunu ortaya koymaya çalışan *işârî tefsir*, tam olarak ne rivayet ne de dirayet tefsiri kategorisine girmektedir. Bu özelliğinden dolayı bazı müellifler *işârî* tefsiri üçüncü bir çeşit olarak zikretmişlerdir.

Bu ekolü benimseyenler, ayetlerin sadece zâhir anlamlarından ibaret olmadığına, yine ayetlerden çeşitli deliller getirmişlerdir. Hadîslerde ve sahâbe sözlerinde de *işârî* tefsiri destekleyecek birçok rivayet bulmak mümkündür.

Mevcut veriler ışığında, herkesin anlayabileceğı zâhirî ilmin yanı sıra, bir de seçkin kimselere mahsus zâhirî olmayan, irfânî, feyzî, ledünnî gibi tabirlerle tarif edilen bir ilim türünün var olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilme sahip olsun olmasın, bazı kimseler, Allah'ın ikram ve ihsanıyla ayetlerin bir takım iç manalarına daha derin bir kavrayışla vakıf olabilirler.

Ayetlerin zâhirî anlamı reddedilmediğı sürece, *işârî* anlam boyutundan bahsedilmesi mümkün olabilir. *işârî* tefsir sahibi bilginler, ayetlerin zâhirî anlamlarını inkar etmemişlerdir. Çünkü ayetlerin sarîh manaları dinin esasını teşkil etmektedir ve inkarı küfrü gerektirmektedir. Yapılan *işârî* yorumlar, ayetlerin zâhir anlamlarının yanısıra, olabileceğı düşünölen ve kanaat getirilen manalardır.

²⁴⁰ Karapınar, "Hadîs şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", *Marife*, 2009/1, s. 60-68.

Allah'ın kelamının, sadece zâhiriyle sınırlanması gerektiği ile ilgili şer'î bir delil bulunmadığı için, İslam alimleri işârî tefsire red nazarıyla yaklaşmamıştır. Fakat aşırılığa kaçılmasını önlemek için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla, şartlarına uygun olarak yapılmış işârî tefsirler makbul sayılabilir.

İşârî tefsirin makbul sayılması, herkes tarafından mutlaka kabul edilmesinin gerekliliğini ifade etmemektedir. Zira tefsiri yapan şahsın sübjektif yorumları bağlayıcılık vasfını haiz değildir. Yapılan tefsir ve yorum başta Kur'ân olmak üzere şer'î nasslara ve mantık ölçülerine aykırı değilse makbul addedilebilir. Diğer bir anlamıyla, müfessir'in şahsî kanaatini yansıtan ve şer'î bağlayıcılık yönü olmayan yorumlarını reddetmeye gerek yoktur denilebilir.

Müminleri teklif altına alan her hususun ayetlerde açıkça bildirilmiş olması, söz konusu işârî manaların mevcudiyetine muhalif görünmemektedir. Müslümanlar Kur'ân'ın zâhiriyle mükellef oldukları için, ayetlerin işârî manalarını herkesin bilmesi ve kavraması da gerekmemektedir.

İşârî tefsir, sûflerin yapmış olduğu irfânî tefsir türünü de içine alan geniş kapsamlı bir tefsir faaliyetidir denilebilir. Çünkü ehl-i tasavvuf olmayanların da, hatta tasavvuf öncesi dönemlerdeki İslam büyüklerinin de işârî tefsir ve yorumlar yaptığı bilinmektedir. Dolayısıyla tasavvufî tefsirleri aynı zamanda işârî tefsir olarak görmek mümkünken her işârî yorumun aynı zamanda tasavvufî tefsir sayılması mümkün görünmemektedir. Şu halde *tasavvufî tefsir*, sûfî müfessirlerin, işârî yöntemle yapmış oldukları tefsirlere verilen isimdir.

“İşârî tefsir” ve “Bâtınî tefsir” kavramları, nicelik olarak aynı tefsir türünü anlatıyor gibi görünmektedir. Çünkü ikisi de zâhir anlam sahası dışındaki yorum türünü ifade etmektedir. Normal şartlarda *ayetin zâhiri* ifadesiyle, Arapçaya hakim olan kimselerin anlayabileceği sarîh ve görünen mana; *ayetin bâtını* ifadesiyle de, herkes tarafından anlaşılması mümkün olmayan gizli ve görünmeyen mana kastedilmektedir. “Bâtınî Tefsir” ifadesi bu anlamıyla kullanıldığı zaman, “*Bâtınîlik*” akımına mensup olanların yaptığı tefsiri ifade etmez. Dolayısıyla “İşârî-Tasavvufî” tefsirler bu kategoriye girebilir.

Bâtınî Tefsir teriminin hem “Kur'ân'ın, zâhirî tefsire muhalefeti olmayan hafi ve sırlı tefsiri, yani ‘işârî’ tefsiri” anlamında hem de “zâhirî manayı tümüyle inkar ederek İslam dışına çıkanların, özellikle de ‘Bâtınîlik’ akımına mensup olanların, yaptığı tefsir” anlamında kullanılması karışıklığa neden olmaktadır.

İşârî tefsir sahipleri, yaptıkları yorumlarda ayetlerin zâhir manalarını hükümsüz saymamış, aksine ayetlerin zâhirî ve sarîh manalarını şeriatın vazgeçilmez temeli olarak görmüşlerdir. *Bâtınîlik akımı mensupları* ise şeriatı bertaraf etmek için, “*ayetlerden murad, onların zâhirleri değil bâtınlarıdır*” demişlerdir. İşârî tefsir sahipleri ile Bâtınîler arasındaki bu farkın idrâk edilmemesi, Kur'ân yorumu açısından ehl-i irfan, ehl-i marifet ve ehl-i tasavvuf olmakla *Bâtınî* olmanın aynı olduğu sonucuna götürür. Bunun doğru olmadığı ise açıktır.

Özellikle günümüzde hatalı tespitlere sebep olan bu karışıklığı ortadan kaldırmak için: Zâhirî anlamı inkar gayesi taşımayan, mantıkî çerçevenin dışına taşmayan ve çoğunlukla sûflerin yapmış olduğu tefsir türünü ifade etmek için *Bâtınî*

tefsir tabirinden kaçınıp, *İşârî-Tasavvufî tefsir* terimini kullanmak daha uygun olacaktır. *Bâtınî tefsir* teriminin ise, ayetlerin sarîh manaları inkar edilerek yapılan ve İslam akidesi dışına çıkan yorumlara has kılınmasının usul açısından daha isabetli olacağı görülmektedir.

Bir açıdan Bâtınîlerin tam tersi olan, ayetleri zâhir anlamlarıyla kayıtlayıp her türlü tevil ve yoruma karşı çıkanlara ise “Zâhirîler” adı verilmiştir. *Zâhirî tefsir* veya *ayetin zâhirî tefsiri* denildiğinde, işârî/tasavvufî olmayan tefsirler kastedilmektedir, *Zâhirîlerin* yapmış olduğu tefsirler değil. Bu noktaya da dikkat edilmelidir.

Bazı sûfîlerin manevî seker ve istiğrak halleri sonucu yapmış oldukları müvazenesiz tefsirler; ayrıca her türlü siyasi, fikrî ve mezhebî taassupla yapılan delilsiz ve subjektif yorumlar, ayetin zâhirini terk ve inkar gayesi taşımadığı müddetçe *Nazarî tefsir* terimi ile adlandırılmalıdır.

Netice-i Kelam: İşârî /tasavvufî tefsir metodu zevkî, hissî ve ilhâmî olduğu ve daha çok rûh ve kalbi ilgilendirdiği için, onu benimsemek veya reddetmek adına son sözü de somut delillere göre hükmeden akıldan ziyade ruh ve kalp söyleyecektir.

Kaynakça

Kur’ân-ı Kerîm

Aclûnî (ö. 1162/1748) *Keşfu’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs*, Mektebetü’t-Türâsî’l-İslami, Kahire, ts. I-II.

Affî, Abdürrezzak (ö. 1993), *Fetâvâ ve Resâil*, Yayın yeri yok, ts.

Ahmed Emîn, *Zuhru’l-İslam*, Mektebetü’n-Nehdatî’l-Mısriyye, 1966. I-IV.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, Kahire 1895. I-VI.

Alâüddin el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfu’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî*, Dâru’l-Kütübî’l-İslâmî, Yayın yeri yok, ts. I-IV.

Ali el-Kârî (ö. 1014/1607), *Mirkâtü’l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü’l-Mesâbih*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2002. I-IX.

Apaydın, Yunus, “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1999, XX, 39-61.

Ateş, Ahmet, “Bâtınîye”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay. İstanbul 1993, II, s. 339-342.

-----, “Gazâlî’nin Bâtınîler’in Belini Kıran Delilleri’i ‘Kitab Kavâsim el-Bâtınîya’”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (1954), sy. 1-2, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1954.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.

Akpınar, Ali, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002. sy. 9. s. 53-92.

el-Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu’l-Meanî fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’u’l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbari Atıyye, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1993. I-XVI.

el-Âmedî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzak Affî, Mektebetü’l-İslami, Beyrut ts. I-IV.

el-Aynî (ö. 855/1451), *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru İhyai’t-Türâsî’l-Arabi, Beyrut ts. I-XXV.

el-Bağavî (ö. 516/1122), *Şerhu’s-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed-Züheyr eş-Şâvîş, Mektebetü’l-İslâmî, II. bs. Dimeşk-Beyrut 1983. I-XV.

Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn*, Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, Beyrut 1973. I-II.

el-Beydâvî (ö. 685/1286), *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl (Tefsîru’l-Beydâvî)*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlî, Dâru İhyai’t-Türâs, Beyrut, 1997. I-V.

Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu’l-Müfessirîn*, Ravza Yayınları, İstanbul 2008. I-II.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987.

el-Buhârî (ö. 256/870), *Sahîhu’l-Buhârî* (I-IX) thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Dâru Tavku’n-Necât, 1422.

- Bursevî, İsmail Hakkı (ö. 1127/1715), *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts. I-X.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988. I-II
- Çelebi, İlyas, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002, XXV, 238-247.
- Çelik, Muhammed, "İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsir", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2002, sy. II, s. 1-28.
- ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762), *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsir*, trc. Selman Hüseyini en-Nedvî, Daru's-Sahve, Kahire 1986.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.
- Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), *es-Sünenü'l-Vâride*, thk. Ridâullah b. Muhammed İdris el-Mübarekfürî, Dâru'l-Âsime, Riyad 1994. I-VI.
- Ebû'l-Ferec el-Cevzî (ö. 597/1201), *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsî's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyad ts. I-IV.
- Ebû Hayyân, el-Endelûsî (ö. 745/1345), *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsir*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999. I-X.
- Ebû'l-Muzaffer, Mansur b. Muhammed et-Temîmî (ö. 489/1095), *Kavâtu'l-Edille*, thk. Muhammed Hasan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999. I-II.
- Ebû Nasr es-Serrâc et-Tusi (ö. 378/988), *el-Lüma*, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, thk. Taha Abdülbaki Surûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse (Fotokopi nüshadır), 1960.
- Ebû Nuaym, el-İsbahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliya Ve Tabakâtu'l-Asfiya*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1989. I-X.
- Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/997), *Kûtu'l-Kulûb Fî Muameleti'l-Mahbûb*, thk. Asım İbrahim el-Keyali, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005. I-II.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, trc. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya, Hisar Yayınevi, İstanbul 1983.
- Ferruh, Ömer A., "Zâhirîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990. I-IV.
- el-Fîrûzabâdî (ö. 817/1414), *Tenvîrül-Mikbâs Min Tefsîri İbn Abbas*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır 1951.
- Gâlib, Mustafa, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Dâru'l-Endelus, Beyrut 1965.
- el-Gazzalî (ö. 505/1111), *Cevâhirü'l-Kur'ân*, Matbaatu Kürdistani'l-Umumiyye, Kahire 1911.
- , *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts. I-IV.
- , *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Ebû'l-A'lâ el-Affî, ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire ts.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (ö. 1982), *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınları, İstanbul 1985.
- Gördük, Yunus Emre, *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsir*, İnsan Yay. İstanbul 2010.
- Güllüce, Hüseyin, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999.
- el-Herevî (ö. 481/1059), *Zemmu'l-Kelam ve Ehluhu*, thk. Abdurrahman Abdülaziz eş-Şibl, Mektebetü'l-Ulûm, Medîne 1998. I-V.
- , *Menâzilu's-Sâirîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Hâkim en-Neysabûrî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990. I-IV.
- Hatemi, Hüseyin, *Temel Kaynaklardan Yararlanmada Yöntem*, İşaret Yayınları, İstanbul 1988.
- el-Hindî el-Bürhanfârî, Alâüddin Ali b. Müttakî (ö. 975/1567), *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekâ, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1975. I-XVI.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbas es-Sûfî (1224/1809), *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan, nşr. Hasan Abbas Zekî, Kahire 1997. I-V.
- İbn Asâkir, *Târîhu'd-Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Umrevî, Dâru'l-Fikr, 1995. I-LXXX.
- İbn Atıyye el-Endelûsî (ö. 542/1147), *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000. I-V.
- İbn Arabî (ö. 638/1239), *Tefsîru İbn Arabî*, Yayınyeri yok ts., I-II.
- İbn Battâl (ö. 449/1057), *Şerhu Sahîhi-i Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, II. bs. Riyad 2003. I-X.

- İbn Ebî Hâtîm er-Râzî (ö. 327/939), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan 1998.
- İbn Emîr Hac, (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983. I-III.
- İbnü'l-Esîr (ö. 606/12010), *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût, Mektebetü'l-Helvânî, Yayınyeri yok, 1972. I-XII.
- İbnü'l-Hacer (ö. 852/1448), *et-Ta'liku't-Ta'lik Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Said Abdurrahman Mûsa el-Kazkî, Dâru Ammar, Beyrut 1985. I-V.
- , *Fethu'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki- Muhibbüddin el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1959. I-XIII.
- İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime*, trc. Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997. I-III.
- İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hanci, Kahire ts.
- İbn Hibban (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibban*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1988.
- İbn Mâce (ö. 273/887), *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Mısırî 1952. I-II.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, ts. I-XV.
- İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), *ez-Züh'd ve'r-Rekâik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Kesîr, el-Kureşî (ö. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-lhya, ts. I-IV.
- , *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî, 1988. I-XIV.
- İbn Teymiyye (ö.728/1328), *Buğyetü'l-Murtâd fî Reddi Alâ'l-Mütefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtıniyye*, thk. Musa ed-Devîş, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, Medîne 1995.
- , *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bidaihimü'l-Kelâmiyye*, thk. Heyet, Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tibaâti'l-Mushafî's-Şerif, Medine 2005. I-X.
- , *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tibaâti'l-Mushafî's-Şerif, Medine 1995. I-XXXV.
- İlhan, Avni, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1992, V, 191-195.
- İzmirli İsmail Hakkî (ö. 1946), *Yeni ilm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk. Mervan el-Atıyye-Muhsin Harrâbe-Vefâ Takiyüddin, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut 1995.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed (ö. 1332/1913), *Mehâsinü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs. Beyrut 1997. I-IX.
- Karaçam, İsmail, *En Büyük Mucize - Kur'ân-ı Kerim'im İlmi ve Edebi Sırları*, İmaj, İstanbul 2005.
- Karagöz, İbrahim, "Bâtıniyye (Bâtınîlik)", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sûfilerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri (H. IV.-V./M. X.-XI. Asır)*, SÜSBE (Basılmamış doktora tezi) Konya 2006.
- , "Rivayetlerde İşâri Yorum", *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, c. V, sy. 2, İstanbul 2007. s. 89-104.
- , "Hadîs Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", *Marife Dergisi*, yıl:9 (2009) sayı: I, Konya 2009. s. 57-98.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî İshak (ö. 380/990), *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Kılıç, Muharrem, "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", *Bilimname II*, yıl. 2003/2.
- Kılıç, Mustafa, "İbn-i Kemal'in Mısır Fethine Dair Bir Risale-i Acıbesi", *Diyanet Dergisi*, XXVI (1990), sy: 1, Ankara 1990.
- Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul ts.
- Koçkuzu, Ali Osman, "Hz. Peygamber'in Mizâcı ve Hadîste İşâri Tefsir", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğleri*, Isparta 2001. s. 221-238.
- el-Kummî, Ebû'l-Hasan (ö. 307/920), *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî, Müessesetu Dâri'l-Kitab, Kum 1968.
- el-Kuşeyrî (ö. 465/1073), *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrahim Besyûnî, El Hey'etü'l Mısıriyyeti'l Âmmeti li'l-Kitab, Mısır 1981. I-III.
- el-Mağribî, Kâdî Ebû Hanîfe en-Nu'man b. Muhammed et-Temîmî (ö. 363/974), *Şerhü'l-Ahbar fi Fedâili'l-Emmeti'l Athar*, Dâru's-Sekaleyn, Beyrut, 1993. I-III.

- Mansur, Abdülkadir, *Mevsûatu Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, Halep 2002.
- el-Mâverdi, el-Bağdâdî (ö. 450/1059), *en-Nuket ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts. I-VI.
- , *el-Hâviyü'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi İmam eş-Şâfiî*, thk. Ali Mîhammed Muavvîd-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999. I-XIX.
- Mevlana Celalüddin er-Rumi (ö. 671/1273), *Fîhi Ma Fîh*, trc. Ahmet Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Muhammed Hüseyin Zehebî (ö. 1977), *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, Daru'l-Kalem, Beyrut ts. I-II.
- Muhammed Kâmil Hüseyin, *Tâifetü'l-İsmâiliyye: Târîhuha Nuzûmuha ve Akâiduha*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, Kahire 1959.
- Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehate, Dârü İhyai't-Türâs, Beyrut 2001. I-V.
- el-Münâvî (ö. 1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr*, thk. Hamdi ed-Demirdaş Muhammed, Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, Mısır 1938. I-VI.
- Müslim (ö. 261/875), *es-Sahih*, I-III, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî, İstanbul 1992.
- en-Nahcivânî, Baba Nî'metullah b. Mahmûd (ö. 920/1515), *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*, Dârü Rükâbî, Mısır 1999. I-II.
- en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdülğaffar Süleyman el-Bendârî-Seyyid Kûsrevî Hasan, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991. I-VI.
- Okuyan, Mehmet, *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfi Tefsiri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış doktora tezi), Samsun 1994.
- Öz, Mustafa, "Haşîşiyane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XVI, 418.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum-Tefsirde Bâtınlık ve Batınî Tevil Geleneği*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- , *Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum*", *İslamiyat Dergisi*, II, sy: 3, Ankara 1999.
- Polat, Fethi Ahmet, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde *Fîhi Mâ Fîh*'te Yer Alan Kur'ân Yorumlarının Kritiği", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler-I*, Şanlıurfa 2007. s. 363-377.
- Poonawala, İsmail K., "Kur'ân'ın İsmâilî Yorumu", trc. Mustafa Öztürk, *OMÜİFD*, sy. 16, Samsun 2003.
- es-Sa'lebî (ö. 427/1036), *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002. I-X.
- es-Semerkindî (ö. 373/973), *Bahru'l-Ulûm*, Yayıneri yok, ts. I-III.
- es-Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebûsât*, Dârü'l-Marife, Beyrut 1993. I-XXX.
- , *Usûlü's-Serahsî*, Dârü'l-Marife, Beyrut ts. I-II.
- es-Suyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, Dârü'l-Hadîs, Kahire 2006. I-IV.
- , *el-Fethu'l-Kebîr fî Dammi'z-Ziyâdeti ilâ Câmii's-Sağîr*, thk. Yusuf en-Nebhânî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2003. I-III.
- es-Sülemî (ö. 412/1021), *Hakâiku't Tefsîr Tefsîru Kur'âni'l Azîz (Tefsîrüs-Sülemî)*, thk. Seyyid İmran, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001. I-II.
- , *el-Erbeûn fi't-Tasavvuf*, Matbaatu Meclis, Haydarabad 1981.
- eş-Şâtubî (ö. 790/1388), *el-Muvâfakat fî Usûli's-Şeria: İslami İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1999. I-IV.
- eş-Şehrîstânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Şelebi, Abdülcelil, "Bâtınî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri", trc. Gıyasettin Arslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2004, sayı 9:1, sy. 99-108.
- Şeyh Müfîd, el-Bağdâdî (ö. 413/1022), *el-İrşâd*, Müessesetü'l-Azîmî li'l-Matbû'at, Beyrut 1979.
- eş-Şevkânî (ö. 1250/1835), *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Kelimüt-Tayyib, Beyrut 1992. I-VI.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Yayıneri yok, ts.
- et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire ts. I-XXV.
- et-Tâberî (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân Fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, I. bs. Beyrut 2000. I-XXIV.
- et-Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risale, 1994. I-XVI.
- Tâmir, Ârif, *Erbau Resâili İsmâiliyye*, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1978.

- et-Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1966.
- et-Tirmizî (ö. 209/825), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü Tirmizî)*, Şirketü'l Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır, 1975. I-V.
- et-Tüsterî, Sehl b. Abdillâh (ö. 283/897), *Tefsirü't-Tüsterî*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Uludağ, Süleyman, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2001, XXIII, 423-428.
- Ülken, Hilmi Ziya (ö. 1974), *İslam Felsefesi: Kaynakları-Tesirleri*, Selçuk Yayınları, Ankara ts.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942), *Hak Dîni Kur'ân Dili*, haz. Kurul, Şura Yayınları-Çelik Yayınevi, İstanbul 1993. I-IX.
- Yefut, Sâlim, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Dâru'l-Beyzâ, Mağrib 1986.
- Yıldırım, Ahmet, "Hadîsleri Anlamada İşârî Yorum", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2004/2, sy. 13. s.13-36.
- Yüce, Abdülhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996.
- ez-Zehabî (ö. 748/1347), *Tarîhu'l İslam ve Vefâyâtul Meşâhîr ve'l A'lam*, thk. Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003. I-X.
- , *Tezkiretü'l Huffâz*, y.y., Haydarabad 1956.
- ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), *el-Keşşâfu An Hakâiki't-Tenzil*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut 1985. I-IV.
- , *Ruûsu'l-Mesâil*, thk. Abdullâh Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiye, Beyrut 1987.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm (ö. 1948), *Menâhilü'l-İrfan*, thk. Ahmed b. Ali, Darü'l-Hadîs, Kahire 2001. I-II.
- ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullâh (ö. 794/1392), *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tahrir: Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005. I-IV.

Özel Bir Rivayet Yöntemi Olarak Fütûhât-ı Mekkiyye'de Rüya İle Hadis Rivayeti*

Mehmet Ayhan

Dr., Öğretmen Milli Eğitim Bakanlığı,
muhayhan02@gmail.com

Özet

Bu makalede muhaddislerin muteber rivâyet usûlleri dışında kalan ve özel rivâyet yöntemlerinden biri olan rüya yolu ile hadis rivâyeti ele alınmıştır. Rüya metodu, İbn Arabî örneğinden hareketle incelemeye tabi tutulmuştur. Kesf yoluyla hadis rivâyetinde olduğu gibi rüya yoluyla hadis rivâyetinde de İbn Arabî'nin önemli bir mesaisi bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu çalışmada İbn Arabî'nin Fütûhât ekseninde rüya metodunu nasıl uyguladığı, düşünce sistematigi içerisinde bunun nereye kabul ettiği ve bunu nasıl temellendirdiği, rüya yoluyla tesbit ettiği hadisleri; ayrıca bu yönteme hadisçilerin nasıl baktığı kısaca izah edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Rüya, İbn Arabî, Rivâyet, Hadis, Fütûhât.

Hadith Narration Through The Method of Dreams is Handled in al-Futuhât al-Makkiyya

In this study, the issue of the hadith narration through the method of dreams which is outside the methodological realm of Hadith scholars is handled. The method of dreams is analyzed as respect with the example of Ibn Arabi. Ibn Arabi has extensive work on narrating Hadith through the method of dreams just as he has extensive work on Hadith narration through the method of investigation. In other words, in this study, how Ibn Arabi perceives the method of dreams, where this method stands in his overall system of thought, how he bases this method, some examples of Hadiths narrated via the method of dreams, and the views of some Hadith scholars on the method of dreams are explained briefly by referring mainly to Fütûhât of Ibn Arabi.

Key Words: Dream, Ibn Arabi, Reporting, Hadith, Futuhât.

Atıf

Mehmet Ayhan, Özel Bir Rivayet Yöntemi Olarak Fütûhât-ı Mekkiyye'de Rüya İle Hadis Rivayeti, Marife, Yaz 2011 S. 49-76

* Bu makale Fütûhât-ı Mekkiyye'de Hadisçilerin Metotları Dışında Nakledilen Rivâyetler adlı doktora tezimizden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Giriş

Tarih boyunca muhaddislerin hocadan hadisi alma ve nakletme ameliyeleri - tahammül ve eda- belirli usullere göre yapılagelmiştir. Hadisçiler bu yöntemlerle nakledilmeyen rivâyetlere itibar etmemişlerdir. Ancak istisna olarak da olsa bu yöntemlerin dışına çıkan kimseler bulunmuş; hadis alimleri de bunların karşısına hadis usulü prensipleriyle çıkmışlardır. Hadis usulü kurallarının dışında rivâyette bulunanlar muhaddislerin titiz incelemelerinden kurtulamamışlardır.

Muhaddislerin bu anlamda tenkidine uğrayan müelliflerinden biri de Muhyiddin İbn Arabî'dir (638/1240). O, eserlerinde genellikle hadisçilerin usulüne uygun rivâyette bulunmakla birlikte zaman zaman bu metotların dışına çıktığı da olmuştur. Onun *Fütûhât-ı Mekkiyye* isimli eserinde hadisçilerin usulü dışında kullandığını tesbit ettiğimiz yöntemlerden biri de rüya yoluyla hadis rivâyetidir.¹ Bu çalışmada İbn Arabî'nin rüya metodunu nasıl anladığı, temellendirdiği ve eserinde bunu nasıl kullandığı *Fütûhât*'ından hareketle incelenmiştir. Ayrıca muhaddislerin kullandığı yöntemlerin dışında kalan bu metoda hadisçilerin yaklaşımı ele alınmıştır.

I. Rüya Kavramı

Arapça kökenli bir kelime olan *rüya*, sözlükte “*düş, uyku halinde zihinde beliren olaylar*” anlamındadır.² Türkçe’de *düş*; gerçekleşmesi imkansız, hayal; gerçekleşmesi beklenen ve istenen şey, umut gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³

İbn Arabî ise rüyayı şöyle tarif eder: “Rüya, Allah’ın melek aracılığıyla hakikat veya mecaz olarak kulun şuurunda uyandırdığı nefse ait idrakler ve vicdânî duygulardır. Veyahut şeytânî telkinlerden, karışık hayallerden (adğâsü ahlâm) ibârettir. Rüya uyanıkken içimizden geçirdiğimiz hatıralara benzer. Görme işi âfâkî ve gözle olabildiği gibi, rüya da nefis ve kalp ile olur...”⁴

Rüya ile aynı kökten gelen *rü’yet* kelimesi ise sözlükte, gözle görmeye ve aynı zamanda kalple görmeye, yani akıl ile müşâhede edip bilmeye denir. Gözle olan için “*basar*”, kalple olan için “*basîret*” tabiri kullanılır.⁵ İbn Arabî, *rüya* kökünden olan *ru’yet* kelimesini gözle görme (müşâhede etme) olarak anlar.⁶

Rüya’nın hakîkati, kalbe gelen havâtır ve zihinde canlandırılan hallerdir. *Rüya*, insanların kalplerine yerleşen tasavvur ve evhamdan ibarettir. İnsan his (duyu) âleminde sıyrılıp uykuya daldığı zaman, hislerle maddî âleme ait şeyleri his ve

¹ İbn Arabî'nin kullandığı diğer özel rivâyet yöntemleri için bkz. Ayhan, *Fütûhât-ı Mekkiyye’de Hadisçilerin Metotları Dışında Nakledilen Rivâyetler*, s. 106-221.

² Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1658; Abdülmün'im el-Hifnî, *el-Mevsû'atü's-süfiyye*, s. 1001.

³ Bkz. Heyet, *Türkçe Sözlük*, s. 1872.

⁴ *Fütûhât*, II, 35.

⁵ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, IV, 966 vd.

⁶ Bkz. İbn Arabî, *Kitâbu ıstılâhâti's-süfiyye* s. 540.

idrâk etme kabiliyetinden sıyrılır. Böylelikle uykuda olan kimsenin rüya görme durumu daha da kuvvet kazanır.⁷

Rüya, sûflere göre ilâhî, melekî ve şeytânî olmak üzere üç çeşittir.⁸ Allah'tan olan rüya açıktır ve yoruma ihtiyaç duymaz. Melek vasıtasıyla görülen, sâdık rüya olup yoruma muhtaçtır. Üçüncünün ise aslı esası yoktur. Şeytanî rüya insanı korkutmaya yöneliktir ve çeşitli suretlerde olabilir. İmam Gazzâlî (505/1111) de rüyanın mahiyetini mükâşefe ilminin inceliklerinden sayar ve açıklanmasını doğru bulmaz.⁹

Öte yandan İbn Arabî gerek *Fütûhât* gerekse diğer eserlerinin keşf ve ilham ürünü olduğunu belirtmesi¹⁰ haricinde rüya yoluyla da bilgi, hatta yazılı kitap aldığından bahsetmektedir. İbn Arabî'nin naklettiğine göre, bir diğer meşhûr eseri *Fusûs* da rüya yoluyla bizzat Hz. Peygamber tarafından kendisine verilmiştir.¹¹

Tasavvufta *rüya*'nın çok önemli işlevleri bulunmaktadır.¹² Mürîdin, seyr-ü sulûk denen manevî terbiye yoluna kabul edilmesinden, ona karşı nasıl bir terbiye metodu izleneceğine ve bu uygulamanın neticelerine dair işaretler hep rüyaya dayanır. Bu yolla nakledilen menkıbelerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Ayrıca, mürsidler, rüya yoluyla, ölen insanların âhiretteki durumları hakkında bilgi sahibi olurlar. Tasavvuftaki birçok işlevine rağmen rüyalara fazla rağbet gösterildiğinde sûfler: “*rüyayı bırak, rüyete bak*” demişlerdir.¹³

İbn Arabî, *Fütûhât*'ta gerek kendi rüyalarına gerekse başkalarının rüyalarına geniş yer ayırmaktadır. Bu rüyaların üzerinde önemle duran İbn Arabî, onlar sayesinde pek çok bilgi elde ettiğinden bahsetmektedir. Hatta bu rüyalarında Hz. Peygamber'den pek çok nakillerde bulunmaktadır.¹⁴

İbn Arabî'nin rüyaya ne kadar önem verdiğini göstermesi açısından Ensarla ilgili olan şu örneğin dikkat çekici olduğu kanaatindeyiz. Buna göre Yahya b. el-Ahfeş rüyasında Hz. Peygamber'i görür ve İbn Arabî'nin ensarı öven bir şiir yazmasını emreder. Bunun üzerine O da ensarını öven bir şiir yazar ve bunu eserinde kaydeder.¹⁵

İbn Arabî'nin eserinde rüya yoluyla bilgi almasına bir başka örnek “*Sâd Harfî*” ile ilgilidir. *Fütûhât* müellifi, Ebû Abdullah el-Hâşimî'nin kendisiyle ilgili gördüğü

⁷ Heyet, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 846.

⁸ Bu üçlü taksim şu hadisten mühlhem olmalıdır: “...Rüya üç çeşittir: Allah'tan müjde olan salih rüya, şeytanın üzüntü vermek için gösterdiği rüya ve kişinin (uyanırken meşgul olduğu, vesvese yaptığı şeylerin tesiriyle) kendi kendine konuşmasıdır...” Hadis için bkz. Müslim, *Rüya* 6. Rüya çeşitleri hakkında bilgi için bkz. Köksal, İsmail, “Rüyaların Fikhi Boyutu”, *FÜİFD*. 13:2 (2008), s. 37-41.

⁹ el-Hifnî, *el-Mevsû'atü's-süfiyye*, s. 1001-1002; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 600; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 404-405. Ayrıca rüya hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadisyye*, s. 3 vd.

¹⁰ *Fütûhât*, thk. bsk. I, 265, *Fütûhât*, II, 119-120.

¹¹ Bkz. İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyha*, s. 47.

¹² el-Hifnî, *el-Mevsû'atü's-süfiyye*, s. 1001-1002; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 600; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 404-405.

¹³ Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 404-405.

¹⁴ Örnekler için bkz. *Fütûhât*, I, 549, II, 61, 423.

¹⁵ İbn Arabî'nin “*Ensar hadisi*” diye isimlendirdiği şiir hakkında bilgi için bkz. *Fütûhât*, thk. bsk. IV, 195.

rüyayı ayrıntılarıyla anlatmakta ve bu rüya ile gelen müjdeye sevinmektedir.¹⁶ İbn Arabî'nin naklettiğine göre Ebû Abdullah el-Hâşimî, rüya aleminde İbn Arabî'yi görmüş ve Sâd Harfî ile ilgili bir şiir söylemiştir. Bunun üzerine İbn Arabî, söz konusu şiir hakkında bilgi almak için arkadaşı Muhammed b. Hâlid es-Sadeffî et-Tilmisânî'yi, Ebû Abdullah el-Hâşimî'ye göndermiştir. Daha sonra İbn Arabî bu şiiri *Fütûhât*'ında nakletmiştir.¹⁷

II. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Rüya Metodu

Fütûhât'ta rüyalara geniş yer verildiği görülmektedir. İbn Arabî, bu rüyalar sayesinde çeşitli malumatları öğrendiğini belirtmekte,¹⁸ ayrıca uyanırken rüya görmeyi, hayal kavramıyla açıklamaktadır.¹⁹

Bilgi kaynağı olarak rüya metodunun kullanılması *Fütûhât*'ta şu şekilde temellendirilmektedir: "Hz. Peygamber, hiç şüphesiz risâlet ve nübüvvet artık kesilmiştir" buyurmuştur. Bize nübüvvetten sadece mübeşşirât/müjdeli sadık rüyalar²⁰ kalmıştır. Müjdeli rüyalar, uyunurken görüldüğü gibi uyanırken de görülebilir."²¹ "Resûlullah'ı (s.a) rüyada gören yakaza halinde de aynı surette görür. Çünkü şeytan O'nun suretine²² giremez."²³

İbn Arabî, rüyalarını '*mübeşşirât*'²⁴ olarak adlandırmakta ve bu konuda sürekli olarak "*Nübüvvet kesilmiştir, fakat geriye salih rüya olan mübeşşirât kalmıştır.*"²⁵ meâlindeki hadise atıf yapmaktadır. Bununla rüyaların ifade ettiği muhtevayı Hz. Peygamber'e zımnen onaylatmakta ve rüyalar konusunda da delile dayandığını göstermiş olmaktadır. İbn Arabî, bu işin mümkün ve meşrû olduğunu göstermek sadedinde şöyle demektedir:

¹⁶ İbn Arabî'nin aktardığı bu rüya için bkz. *Fütûhât*, thk. bsk. I, 312-313.

¹⁷ *Fütûhât*, thk. bsk. I, 314-316.

¹⁸ *Fütûhât*, thk. bsk. I, 312, V, 68-70. İbn Arabî, hem rüyada hem de uyanırken kendisine "harflerin esrarı" bilgisinin verildiğini belirtmektedir. bkz. *Fütûhât*, thk. bsk. IV., 376-377. Mahmut Kanık tarafından *Fütûhât*'ın 1. 2. ve 26. bablarının tercümesi *Harflerin İlmi* adıyla Türçemize kazandırılmıştır. Bkz. Kanık, *Harflerin İlmi*.

¹⁹ *Fütûhât*, III, 39 (110. bab). İbn Arabî'nin hayal kavramını kullanımıyla ilgili geniş bilgi için bkz. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 303-378; Ceyhan, "Modern Çağda Tahayyül Gücünün Yeniden Keşfi: İbnü'l-Arabî'de Hayalin Ontolojik ve Epistemolojik Gerçekliği", *Modern Çağ ve İbn Arabî Sempozyumu*, 23-25 Mayıs, İstanbul, 2008.

²⁰ İbn Arabî, rüyalarla ilgili birçok defa şu hadise telmihte bulunur: "*Sadık rüya peygamberliğin kırk altı cüzünden biridir.*" Kaynaklarda çeşitli lafızlarla zikredilen hadis için bkz. Buhârî, *Bed'ül-vahy* 3, Ta'birü'r-rüya, 2, 4, 26; Müslim, *Rüya* 8, 9; Ebû Dâvûd, *Edeb* 88; Tirmizî, *Rüya* 1, 6, Dârimî, *Rüya* 2.

²¹ *Fütûhât*, III, 38 (110. bab).

²² İbn Arabî, rüya yoluyla hadis rivâyetinde bu hadise vurgu yapar. "*Hz. Peygamber'in sûretine şeytanın bürünmeyeceği*" ile ilgili hadisler için bkz. Buhârî, *İlim* 38, *Tabir* 10; Müslim, *Rüya* 10, 11; Ebû Dâvûd, *Edeb* 88; Tirmizî, *Rüya* 4, 7; İbn Mâce, *Rüya* 2; Dârimî, *Rüya* 4; Ahmed, I, 450, 279, II, 232, 261, 342, 410.

²³ *Fütûhât*, IV, 28. (420. bab). İbn Arabî'den çok önceleri Hakîm et-Tirmizî kitabında bazı rüyalarla rivâyetleri zikretmiştir. Krş. için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevadirü'l-usul*, I, 497-503.

²⁴ *Fütûhât*, II, 375.

²⁵ İbn Arabî'nin rüya yoluyla bilgi edinmeyi ve hadis alımını temellendirdiği hadislerin başında yer alan rivâyet kaynaklarda çeşitli lafızlarla yer almaktadır. Bkz. Buhârî, *Ta'bir*, 5; Müslim, *Salât* 41; Ebû Dâvûd, *Salât* 152; Nesâî, *Tatbik* 8, 62.

“İlâhî feyiz dâimîdir²⁴, Nübüvvetin bir cüzü olan (rüya ile) mübeşşirât kapısı kapanmamıştır. Yol belirgin, kapısı da açıktır. (Bu yolla) Amel ise meşrûdur. Allah (c.c) ise yürüyerek geleni karşılamak için koşmaktadır.”²⁷

Gördüğü rüyalar hususunda da Hz. Peygamber’e tâbi olmaktan dolayı son derece memnun olduğunu belirten İbn Arabî, Allah’tan bir müjde olarak değerlendirildiği rüyalarını anlatma sebebi olarak “*rabbinin nimetini anlat*”²⁸ âyetini işaret etmektedir. Daha sonra bu konudaki memnuniyetini şu ifadelerle dile getirmektedir: “*Hangi nimet, (Allah’ın) kitâb’ı ve (Rasûlü’nün) sünnetine muvafık olan bu ilâhî nimetlerden daha büyük olabilir.*”²⁹

Rüya yoluyla Resûl-i Ekrem’le (s.a) görüşüğünü nakleden İbn Arabî, bu yolla Allah Teâlâ’yı da gördüğünü ve O’ndan bilgi aldığını aktarmaktadır. İbn Arabî’nin zikrettiğine göre, bir hadis ile ilgili olarak, rüyada Allah Teâlâ tarafından uyarılmıştır.³⁰

Öte yandan İbn Arabî’nin *Fütûhât* dışındaki eserlerinde de rüya metodunun kullanıldığı görülmektedir.³¹ Nitekim İbn Arabî, bir diğer meşhur eseri olan *Fusûs*’un kendisine rüyada verildiğini ve Resûl-i Ekrem’in talimatıyla bu eserin yazıldığını belirtmiştir.³²

²⁶ “دائم” lafzı *Fütûhât*’ın tahkiksiz baskısında (Bkz. *Fütûhât*, I, 280) yer almamaktadır. Bu ilave Osman Yahya’nın tahkikli metninden alınmıştır. Bkz. *Fütûhât*, thk. bsk. IV, 273.

²⁷ İbn Arabî, yukarıdaki hadisin açıklamasında şu bilgileri bizimle paylaşır: “*Allah Teâlâ şöyle buyrurur: ‘Üç kişi gizlice konuşmaz ki dördüncüsü Allah olmasın.’ (Mücâdele, 58/7) ‘Her nerede olurlarsa olsunlar, Allah onlarla beraberdir. Seninle beraberliği olan ve bu derece sana yakın olan birine, bunu bildiğini iddia ettiğin ve iman ettiğin hâlde neden onunla konuşmayı ve ilim almayı terkediyorsun. İlimi neden başkalarından alıp Allah’tan almıyorsun. Şayet böyle yaparsan Rabbinle sözleşmiş olursun. Nitekim Resûlullah (s.a) yağmur yağdığına başını açmış. Niye böyle yaptığı sorulunca da şöyle cevap vermiştir: ‘Şüphesiz ki bu yağmur taneleri Rabbiyle yeni sözleşmiştir/taze âyettir.’*” (Bkz. *Fütûhât*, I, 280, *Fütûhât*, thk. bsk. IV, 273.

²⁸ Duhâ 93/11.

²⁹ *Fütûhât*, I, 723.

³⁰ İbn Arabî, gördüğü bu rüyayı şöyle anlatmaktadır: “*Bir keresinde Mekke’nin Hazretti kapısında, müezzinlik yaptığı Harem’in minaresinde Musa b. Muhammed el-Kabbab’ın yanında bulunuyordum. Yanında ise kokusunu duyan herkesin rahatsız olacağı bir yiyecek bulunduruyordu. Halbuki Allah Rasûlü’nün ‘insanların rahatsız oldukları şeylerden meleklerin de rahatsız oldukları soğan, sarımsak ve pırasa kokusuyla mescide gelmesini yasaklamış olduğunu’ duymuştum. Bu durumu ona kesinlikle söylemeye karar verdim. Bu düşünceyle uyudum. O gece rüyamda Cenab-ı Hakk-ı gördüm. Cenab-ı Hakk bana, ona yediği şeylerden dolayı bir şey söylemememi emretti ve şöyle buyurdu: ‘Onun ağız kokusu bizim katımızda sizin gibi (rahatsız edici) değildir.’ Ertesi gün âdeti üzere yanıma geldi. Ben de olanları anlattım. Çok duygulandı, ağladı ve şükür secdesine kapandı. Sonra şöyle dedi: ‘Dostum! Bütün bunlara rağmen edep, Allah’ın emrine uyarak gereğini yapmaktır.’ Daha sonra o, rahatsız edici koku yayan yiyecekleri mescidden çıkardı.” *Fütûhât*, I, 603; Claude Addas, Musa b. Muhammed el-Kabbab’ın Endülüslü olup el-Kurtûbî nisbesinin bulunduğunu ve İbn Hirzihim’in mürîdi olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Addas, *Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, s. 232.*

³¹ İbn Arabî haricinde diğer sûfilerin rüyada hadis almalarıyla ilgili bilgi için bkz. Yıldırım, *Hadisçiler ve Çelişki*, s. 230-234.

³² İbn Arabî, *Fusûs’ü’l-hikem*, s. 47. İbn Arabî, *Muhâdarâtü’l-ibrâr* adlı eserinde de rüya yoluyla elde edilmiş hadislerle yer vermiştir. İbn Arabî, burada naklettiğine göre Sirâcü’l-dîn Ömer b. Mekki ismindeki zat rüyasında Hz. Peygamber’i görür. İbn Arabî’nin arkadaşı olan bu zatın anlattığına göre Resûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: “*Kim Allah’ın kendisini bağışlamasını isterse şöyle dua etsin. Allahım! Senden hidâyet, takva, iffet ve zenginlik isterim. İstediklerimizi bize ver ve bizi arzularımıza kavuşmakla*

→

İbn Arabî'nin rüyalara dair önemli mesai sarfettiği görülmektedir. Rüya yoluyla aldığı şer'i hükümler, çeşitli bilgiler *er-Rü'ya ve'l-Mübeşşirât* adlı eserde biraraya getirilmiştir.³³

İbn Arabî'nin rüya ile ilgili görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

Rüya yoluyla hadis almak mümkündür. Bunun dayanağı mübeşşirât'la ilgili hadislerdir. Ayrıca Müslim (261/874), *Sahîh*'inin mukaddimesinde Hz. Peygamber'den rüya yoluyla bilgi almanın mümkün olduğunu ifade eden bir rivâyet nakletmiştir.³⁴ Rüyada görülen sûret, Hz. Peygamber'e aittir. Şeytan, kesinlikle O'nun sûretine giremez. Resûl-i Ekrem, uykuda iken görülebildiği gibi uyanırken de görülebilir.

III. Muhaddislere Göre Rüya Yoluyla Hadis Rivâyeti

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu prensip olarak peygamber dışındakilerin rüya aracılığıyla naklettikleri bilgilerin ilmî bir değerinin olmadığını kabul etmişlerdir. Her ne kadar bazı bilginler, Resûlullah'ın (s.a) görüldüğü rüyaların bağlayıcı olduğunu ileri sürmüşlerse de bu fikir genel olarak kabul görmemiş; İslâm âlimleri rüyaların delil olamayacağını ve onlarla dînî bir hükmün sabit olamayacağını belirtmişlerdir.³⁵

İbnü'l-Hacc (737/1336), bir hüküm verilirken rüyanın neden dikkate alınmayacağını şu şekilde izah etmektedir:

a) İnsan uyku halindeyken herhangi bir şeyle mükellef değildir.

b) İlim ve rivâyet, tam bilinç halinde birinden öğrenilerek elde edilir.

c) Hz. Peygamber bize sadece şu iki şeye uymamızı emretmiştir: Kitap ve sünnet."³⁶

Diğer taraftan Mübârekfûrî (1353/1934), İbn Arabî'nin rüya yoluyla ilgili görüşünü aktardıktan sonra şöyle söyler: Sıhhati bilinmeyen bir hadis, Resûlullah'ın (s.a) rüyada yaptığı tashihle ya da keşfle veyahut ilhamla sahih olmaz. Bu ve buna benzer hükümler Hz. Peygamber'in rüyadaki sözüyle tesbit edilemez. Tesbit ancak Resûlullah'ın (s.a) dünyada iken söylemiş olduğu sözle mümkündür. Çünkü hadisin tashih yolu isnaddır." Mübarekfûrî, daha sonra fikrini desteklemek amacıyla Aliyyü'l-Kârî'nin (1014/1605) şu sözünü nakleder: "Keşf ve ilham yanılma ihtimalinden dolayı araştırmanın dışındadır."³⁷

→

rızıklandır. (Veyahut şöyle desin) ve bize dünyada da ahirette de iyilik/güzellik ver. Ey merhamet edenlerin en merhametlisi bize rahmetinle muamele et." İbn Arabî, rüyayı gören Ömer b. Mekki'nin hadisin son kısmında tereddüt ettiğini, dolayısıyla bu duayı her iki rivâyeti birleştirmek sûretiyle okumak gerektiğini belirtmektedir (Bkz. *Muhâdarat-ul-ibrâr*, vr. 141 b). Rüya yoluyla nakledilen rivâyetteki *şekk*'in nakledilmesi ve her iki rivâyetin okunmasının gerektiğinin belirtilmesi İbn Arabî'nin lafzî rivâyet hususundaki titizliğinden kaynaklanmaktadır.

³³ İbn Arabî, *el-Hayalu aleml-i-berzah ve'l-misal; er-Ru'yâ ve'l-mübeşşirât*.

³⁴ Bk. Müslim, Mukaddime 19.

³⁵ Bkz. Nevevî, *Şerhu Müslim*, I, 115; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl*, II, 202; Abdülkadir b. Bedran ed-Dımaşkı, *el-Medhal*, s. 298.

³⁶ İbnü'l-Hâcc, *el-Medhal*, IV, 292-293. Krş. Leah Kinberg, *Morality in the Guise of Dreams*, s. 37.

³⁷ Mübârekfûrî, *Tuhvetü'l-ahvezi*, I, 244.

Yukarıda aktardığımız pasajlardan da açıkça anlaşıldığı gibi Mübârekfûrî keşf ve rüya gibi hadis usûlü kuralları haricindeki rivâyet metotlarını asla tecviz etmemekte ve bunların bir bilgi elde etme aracı olarak hadis ilminde kullanılmayacağını açıkça ifade etmektedir. Şevkânî (1250/1834) de rüyasında Rasûlullah'ı gören bir kişinin rüyası sahih olsa bile bununla şer'î bir hükmün sabit olmayacağı ve bu durumda olan kişinin hıfzı olmaması sebebiyle rivâyete ehil kabul edilemeyeceği görüşündedir. O, konu ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Hiç şüphesiz Allah (c.c) dinini 'Bugün dininizi tamamladım âyetiyle³⁸ kemâle erdirmiştir. Resûl-i Ekrem'in (s.a) vefatından sonra, O'nu rüyada gören söylediği bir sözün yaptığı bir işin delil ve huccet olacağını gösteren herhangi bir kanıt bize ulaşmamıştır. Allah (c.c), din olarak gönderdiği ilkeleri, Resûlullah'ın (s.a) Sünnet ve yorumu ile mükemmelleştirdikten sonra O'nun ruhunu kabzetmiştir. Böylece dini konusunda ümmetin hiçbir şeye ihtiyacı kalmamıştır. Hz. Peygamber'in (s.a) vefatı ile şer'î hükümlerin tebliği için ihdas edilen peygamberlik müessesesi sona ermiştir. Bu durumda, uyku halindeki kişinin zabt yönünden sağlam olduğunu farzetsek bile, rüyasında Resûlullah'tan gördüğü fiil ve duyduğu sözün hem kendisini hem de ümmetin diğer fertleri için delil olamayacağı anlaşılır.”³⁹

Şevkânî'nin rüya vb. sübjektif yolla elde edilen bilgilerin şer'î bir hususta delil olamayacağı ile ilgili yukarıdaki ifadeleri açık ve nettir. Aynı şekilde, zâhid bir zat olarak bilinen Nevevî'nin (676/1277) ifadeleri de yoruma ihtiyaç bırakmayacak şekilde sarihdir. O'na göre rüyayı gören kişinin rüyası hakikat olsa da rüyada görülen hususla şer'î bir hükmün isbatı caiz olmaz. Nevevî bu konuda şunları kaydeder:

“Çünkü uyku halinde, rüyayı görenin, rüyada duyduğunu zapt ve tahkik etmesi mümkün değildir. Ayrıca alimler; rivâyetin ve şهادetin kabul edilebilmesi için, kişinin uyku halinde değil, uyanık halde olması, gafil olmaması, çok hata yapmaması ve hafızasının bozuk olmamasını şartlarını taşıması gerektiği hususunda görüş birliği halindedirler. Oysa uyku halindeki kişi, bu özelliklerden yoksundur.”⁴⁰

Rüya, keşf ve ilham gibi, muhaddislerin prensiplerine uymayan ve bizim özel rivâyet yöntemi olarak adlandırdığımız usullerle hadis rivâyeti hakkında etraflıca bilgi veren Şâtibî'yi (790/1388) bu konuda anmadan geçmek kanaatimizce bir nakîse olur. O, *el-Muvâfakât* adlı eserinde konuyu *keşf, kerâmet ve ilham ile amelin şartları* şeklinde geniş bir çerçevede incelemiştir. Şâtibî'ye göre gerek keşf, gerekse ilham veya rüya yoluyla normal harici yöntemlerle elde edilen bilgilerle amel edilebilmesi için bunların şer-i şerife muvafık olması gerekir.

Şâtibî, Hz. Peygamber (s.a) ve ashabının; feraset, ilham, keşf ve sadık rüya gibi farklı bilgi kaynaklarını kullanmalarını “*sakındırma, müjdeleme, korkutma ve teşvik etme*” ölçüleri içinde değerlendirmiş ve bunlara çeşitli örnekler vermiştir.

³⁸ Mâide, 5/3.

³⁹ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 202; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 76; Yıldırım, *Hadisçiler ve Çelişki*, s. 229-230.

⁴⁰ Nevevî, *Şerhu Müslim*, I, 115; Uysal, *age.* s. 76.

Şâtibî'nin söz konusu bilgilerle amel için aradığı tek şart, bunların dini bir hüküm veya kaideye ters düşmemesidir.⁴¹

Şâtibî, rüya ve keşf gibi özel yöntemlerle kişilere has bilgi edinilebileceğini kabul etmesine rağmen bu yollarla dinde genel geçer hükümler verilmesini tasvip etmemiştir. O, bu hususta Hz. Peygamber'in (s.a) "... Ben duyduğuma göre (zahire) hüküm veriyorum."⁴² hadisiyle istidlalde bulunmuştur. O'na göre Resûl-i Ekrem (s.a) için esasında kendisine gelen davalarda kimin haklı olduğunu kesin olarak biliyordu. Ancak hüküm verirken şahsî ve özel bilgisine göre değil, duyduğuna göre yani zahire göre hüküm veriyordu.⁴³

Rüya ile amel hususunda görüş bildiren alimler, özellikle dini hükümlere aykırı olduğu zaman rüyanın hiçbir hüküm ifade etmeyeceğini, rüya sebebiyle dînî bir hükmün değişmeyeceğini belirtmişlerdir.⁴⁴

Prencip olarak muhaddisler tarafından rüya yolu ile nakledilen bir bilginin veya hadisin değer ifade etmediği belirtilmesine rağmen, salih rüyalarla ilgili hadisler ve bu konudaki Hz. Peygamber'in uygulamalarından dolayı onlardan müstağnî kalamadıkları⁴⁵ anlaşılmaktadır.⁴⁶ Temel hadis kaynaklarında da bu tür rivâyetler bulunmakla birlikte bunların sayıları sınırlı kalmıştır.⁴⁷ Bu tür rüyaların en çok nakledildiği yerlerden birini ise şüphesiz rical kaynakları oluşturmaktadır.⁴⁸

⁴¹ Şâtibî, *el-Muvafakât*, II, 263-266; Uysal, *age*, s. 77.

⁴² Buhârî, *Şehâdât*, 27; Ahkâm, 20; Müslim, *Akdiye*, 4.

⁴³ Şâtibî, *el-Muvafakât*, II, 267-268; Uysal, *age*, s. 77.

⁴⁴ Nevevî, *Şerhu Müslim*, I, 115. Bu görüşü benimseyen diğer alimler için bkz. Sakallı, *Rüya ve Hadis Rivâyeti*, Isparta 1994, s. 35-50; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 48-49; Yıldırım, "Beyhakî ve Hadis Rivâyetinde Rüyaya Verdiği Değer", *CÜİFD*, 5 (1), 2001, s. 171-172; *Hadisçiler ve Çelişki*, s. 235-244; Kuzudışli, "The Use of Dreams in Rijal Books", *İÜİFD*, s. 15, 2007, s. 275-276.

⁴⁵ Yıldırım, *Hadisçiler ve Çelişki* kitabında "Hadisçiler ve rüyayla hadis alma, ravinin durumunu tespit" başlığı altında rüya yoluyla hadis nakleden veya bu yolla râvinin durumu hakkında bilgi alan hadisçilerin uzunca bir listesini vermektedir. Bilgi için bkz. Yıldırım, *age*, s. 235-244.

⁴⁶ Rüya yolu ile hadis nakline müsamaha ile bakan hadisçilerden biri de Hatib el-Bağdâdî'dir. Bağdâdî, "İki günü birbirine eşit olan aldandıdır..." rivâyetinin ismini zikretmediği bir şahıstan rüya yoluyla geldiğini söylemiştir. (Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbu İktidâi'l-İlmi'l-amel*, s. 225). Hatib el-Bağdâdî, hadis ehlinin faziletine dair yazdığı *Şerefü ashâbi'l-hadis* adlı eserinde ashâb-ı hadis'in faziletine dair rüyalarla ilgili müstakil bir başlık koymuştur. (Ayrıca burada zikredilen konuyla ilgili rüyalar için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadis*, s. 107-111).

⁴⁷ Bu rivâyetlere birkaç örnek verecek olursak şunları aktarabiliriz: Hümeydî, Süfyân b. Uyeyne kanalıyla gelen, Resulullah'ın (s.a) soğan sarımsak gibi sebzeleri meleklerin rahatsız olacakları endişesiyle yemediği hususundaki hadisi isnadıyla naklettikten sonra Süfyân'ın rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü ve "Ey Allah'ın Resûlü, senin insanları rahatsız edecek şeyleri yemediğin nakledilmektedir. Bu doğru mu" diye sorduğunu bunun karşılığında da Hz. Peygamber'in "Evet doğru" dediğini nakletmektedir. (Bkz. Hümeydî, *Müsned*, I, 162). İbn Ebî Şeybe, Bezzâr ve Tahâvî'nin, Hz. Ömer'den naklettiği bir rivâyete ise şu şekildedir: "Rüyamda Resûl-i Ekrem'i (s.a) gördüm. Ama bana bakmıyordu. 'Ey Allah'ın Elçisi! Ne oldu ki?' (bana iltifat etmiyorsunuz) diye sordum. Bana: 'Sen oruçlu olduğun hâlde eşini öpüyor musun?' dedi. Bunun üzerine ben de: 'Allah'a kasem ederim ki (bundan sonra) oruçluymken eşimi öpmeyeceğim' dedim. Hz. Peygamber bunu onayladı ve daha sonra da 'Evet' dedi." (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 315 (9406); Bezzâr, *Müsned*, I, 229; et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, II, 88). Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Nesafî'nin ortaklaşa naklettiklerine göre, Ebû Ayyâş'dan nakledilen bir rivâyetten sonra, bu hadisin râvisi Hammâd b. Seleme şu ilâvede bulunur: "Bir adam rüyasında Hz. Peygamber'i gördü ve 'Ey Allah'ın Resûlü Ebû Ayyaş senden şöyle bir hadis nakletmektedir' dedi. Buna

→

Temel hadis kaynaklarında zikredilen rüyalarda olduğu gibi, rical kitaplarında kaydedilen rüyaların da delil olarak kullanılamayacağı onların ancak verilen hükümleri teyit edeceği belirtilmiştir. Örneğin, Ahmed b. Hanbel hakkında zikredilen rüyaların bir kısmını *Siyer*'inde nakleden Zehebî, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “*Ahmed b. Hanbel'in hadis ilminde öncü olmasını ispatlamak için rüyaya ihtiyaç yoktur. Fakat rüyalar Allah'ın ordularından biridir. Özellikle de mütevatir olarak nakledildiğinde müslümanları sevindirir*”.⁴⁹ Bununla birlikte, rical kaynaklarında söz konusu rüyalar her ne kadar delil olarak kullanılsa da, onlara psikolojik olarak önemli bir görev yüklendiği anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, özellikle Hz. Peygamber'in de zikredildiği rüyalarla, söz konusu edilen şahsın iyi ya da kötü biri olduğu ihsas ettirilmeye çalışılmıştır. Hatta fikir ve itikadları beğenilmeyen şahıslar hakkında oldukça abartılı rüyalar da zikredilmiştir.⁵⁰

IV. Fütûhât-ı Mekkiyye'de Rüya Yoluyla Nakledilen Hadisler

İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ında rüya yoluyla naklettiği hadislerle bakıldığında bunların çeşitli konularla ilgili olduğu görülür. *Fütûhât*'ta rüya yoluyla tesbit edilen hadisleri daha sağlıklı değerlendirmek için bunları konularına göre tasnif ettik. Söz konusu rivâyetleri muhtevasına göre tasnif ettiğimizde bunları üç ana başlık altında toplamak mümkün olmuştur:

→

karşılık Resulullah (s.a) 'Ebû Ayyâş doğru söylemiş' buyurdu.(Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 60; Ebû Dâvûd, Edeb, 100, 101; İbn Mâce, Dua, 14; Nesaî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 11. Ayrıca bkz. Taberânî, *el-Kebîr*, V, 217. Ebû Ayyâş'ın isminin, Zeyd b. Sâmî olduğu belirtilmiştir. Ancak onun ismi tartışmalıdır (Bkz. İbn Hacer, *İsâbe*, II, 610, IV, 412; 420; VII, 295). Temel hadis kaynaklarında rüyanın kullanımı ile ilgili örnekleri birarada görmek için bkz. Kuzudişli, *The Use of Dreams in Rijal Books*, 276-279. Ayrıca bkz. Saklan, *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis-Süfler ve Süfi-Muhaddisler*, s. 252-253; Aydınlı, *Hadiste Tesbit Yöntemi*, s. 43-45; Karapınar, *Muhaddis Süflerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s. 137 vd.; amlf. “Hz. Peygamber'den Rüyada Aldığı Üç Hadis Risâlesinin Ahmed b. Hanbel'e Nisbeti”, *SÜİFD*. Yıl 2008/2. Sy. s. 101-136.

⁴⁸ Tabakât ve biyografi yazarları, inceledikleri şahıs hakkında olumlu ya da olumsuz rüyalara yer vermişlerdir. Hattâ, İbn Ebî Hâtim, Kâdî İyâz, İbnü'l-Cevzî, Zehebî, İbn Kesîr, İbn Hacer el-Heytemî, Takiyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî gibi müellifler, rüyalar için özel başlıklar açmışlardır. Örnekler için bkz. Ebû Hatim, *Takdime, el-Cerh ve't-ta'dil*, s. 119, 285, 311, 346; Kâdî İyâz, *Terîbü'l-medârik*, II, 152; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 551 (İbnü'l-Cevzî üç kısım rüya nakleder: a. Ahmed b. Hanbel'in gördüğü rüyalar, b) Ahmed b. Hanbel'in görüldüğü rüyalar ve c) Onun hakkında görülen rüyalar; Zehebî, *Siyer*, XI, 344 (Zehebî, burada Ahmed b. Hanbel ile ilgili görülen rüyaları menâmat alt başlığıyla zikretmektedir); a.mlf; *Menâkıbü İmâm Ebî Hanîfe ve sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, s. 32 (Ebû Hanîfe'yi müjdeleyen bazı rüyalar); İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 342 (Ahmed b. Hanbel hakkında görülen bazı rüyalar); İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi el-İmâm el-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, s. 95 (Ebû Hanîfe'nin gördüğü ve onun hakkında görülen bazı güzel rüyalar); Takiyüddin b. Abdülkadir, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, I, 146. Rical kaynaklarında rüya kullanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kuzudişli, *The Use of Dreams in Rijal Books*, s. 279-298.

⁴⁹ Zehebî, *Siyer*, XI, 353. Ahmed b. Hanbel'in rüyada görülmesinin yanında onun rüya yoluyla aldığı iddia edilen hadisler de bulunmaktadır. Böyle bir iddianın değerlendirilmesi için bkz. Karapınar, “Hz. Peygamber'den Rüyada Aldığı Üç Hadis Risâlesinin Ahmed b. Hanbel'e Nisbeti”, *SÜİFD*. Yıl 2008/2. Sy. s. 101-136.

⁵⁰ *Discussions of Ideas and Beliefs in Dreams* başlığı altında: Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidat Mensupları arasındaki tartışmalar, Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Çekişmesi ve Halkü'l-Kur'ân Meselesiyle ilgili rüyaları bir bütün halinde görmek için bkz. Kuzudişli, *The Use of Dreams in Rijal Books*, s. 287- 298.

a. İtikatla İlgili Hadisler

(1) Mele-i A'lâ

İbn Arabî'nin rüyada öğrendiğini belirttiği bir malumat ise *Mele-i A'lâ* ile ilgilidir. O, *Fütûhât*'ında meleklerden bahsederken kelâm ilminin tartışmalı konularından olan meleklerle insanlar arasındaki üstünlük meselesine değinmiştir.

Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre insan içinden seçilen peygamberler, meleklerin peygamberlerinden üstündür. Ayrıca meleklerin peygamberleri, peygamber olmayan bütün insanlardan üstündür.⁵¹

Meleklerin mi yoksa insanların mı daha üstün olduğuna dair çeşitli tartışmalar bulunmakla birlikte; melek olmaları hasebiyle meleklerin üstünlükleri bilinmekte ve konuya dair Beyhakî'nin *Şu'a'bu'l-îman* adlı eserinde bu konudaki ihtilaflardan bahsedilmektedir.⁵²

İbn Arabî, meleklerden oluşan Mele-i A'lâ'nın, insanların en üstününden derece olarak daha yüksek olduğunu belirtmiş ve bu bilgiyi Hz. Peygamber'den rüya yoluyla aldığını ifade etmiştir.⁵³

تفضيل الملائكة على أعلى البشر أعطاني ذلك الدليل رسول الله صلى الله عليه وسلم في رؤيا رأيتها

İbn Arabî'nin söz konusu ettiği hadis, rüya yoluyla aldığı hadisler arasında yer alan "*Allah'ı (c.c) zikredeni Allah'ın da zikretmesi*" hadisinde geçmektedir. Hadisin ilgili kısmı şöyledir:

ومن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منه

"...Beni bir topluluk içinde zikredeni, ondan daha hayırlı bir topluluk içinde anarım..."⁵⁴ İbn Arabî'nin işaret ettiği hadis, pek çok kaynak tarafından tahric edilmiştir.⁵⁵

İbn Arabî, *Fütûhât*'ın sekseninci babında vâkı'a⁵⁶ yoluyla Hz. Peygamber'den naklettiği yukarıdaki rivâyet için rüya yoluyla aldığı kaydını düşmüştür. *Fütûhât*'ın sekseninci babında nakledilen vâkı'a haricinde İbn Arabî'nin ayrıca yer verdiği bir rüyasına tesadüf tesadüf edilmediğine göre İbn Arabî'nin zaman zaman, aralarında anlam yakınlığı bulunan rüya ile vâkı'a kavramını birbirinin yerine kullandığı sonucuna ulaşabiliriz.

⁵¹ Meleklerle insanlar arasındaki üstünlük meselesinde dörtlü bir tasnif için bkz. Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, s. 313-314

⁵² Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, I, 170 (149).

⁵³ *Fütûhât*, II, 423.

⁵⁴ *Fütûhât*, II, 61 (80. bab).

⁵⁵ Buhârî, *Tevhîd* 15; Müslim, *Zikir* 19, 21; Tirmizî, *Deavât* 131; İbn Mâce, *Edeb* 53, 58; Ahmed, II, 251, 354, 405.

⁵⁶ Vuku bulan, meydana gelen, olay, olgu gibi mânâlara gelen "*vâkı'a*" kelimesi tasavvufta "*gayb âlemin-den kalbe misâl ya da hitab yoluyla gelen mânâ ve müjdelere*" anlamında kullanılmaktadır. İbn Arabî'nin bu yollarla aldığı hadisler için bkz. Ayhan, *Fütûhât-ı Mekkiyye'de Hadisçilerin Metotları Dışında Nakledilen Rivâyetler*, s. 203-209.

(2) Âdemler Yaratılması

İbn Arabî, *Fütûhât*'ın üç yüz doksanıncı babında kendisine gösterilen bir rüyadan bahseder. Hak Teâlâ'nın kendisine rüyada gösterdiğine göre, tanımadığı bir takım kimselerle Kâ'be'yi tavaf etmektedir. Onlar İbn Arabî'ye bazı şiirler okurlar.

İbn Arabî bu tavaf hadisesiyle ilgili başka bilgiler de aktarır. Buna göre; Kâ'be'yi tavaf esnasında tanımadığı bir adam gelerek kendisine, ismiyle hitap eder ve onun atalarından biri olduğunu söyler. Bunun üzerine İbn Arabî, adama ne zaman vefat ettiğini sorar. Adam, kırk bin yıl önce, diye cevaplar. Bunun üzerine İbn Arabî, Âdem'in (s.a) bile ömrünün bu kadar eskiye dayanmadığını söyler. Adam bu defa İbn Arabî'ye, hangi Âdem'den sorduğunu, yakın olandan mı, yoksa diğerlerinden mi? diye sorar. Adamın cevabı üzerine İbn Arabî'nin hatırına bir hadis gelir. Bu hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

إن الله خلق مئة الف آدم

“Allah yüz bin âdem yaratmıştır.”⁵⁷

İbn Arabî, aynı hadiseye üç yüz altmış yedinci babda da temas eder. Ancak burada yukarıda zikredilen rivâyete temas edilmez.⁵⁸

Aynı konuya temas eden İmâm-ı Rabbânî'nin izahına göre Hz. Âdem'den (s.a) önceki alemler, misal aleminde olup, şehadet aleminde değillerdi. Şayet yüzbin Âdem yaratılmışsa bu, Âdem'in cüzlerinden, maddelerinden ve vücudunun mukaddimelerinden başkası değildir. İbn Arabî'nin, üzerinden kırkbin sene geçmiş olarak bulduğu kimse, misal aleminde dedesinin letaiflerinden biri idi. Şehadet aleminde onun vücudu vardı ve Beytullah'ı tavaf ediyordu; fakat o esnada misal aleminde idi. Çünkü Kâbe'nin misal aleminde bir sûreti vardır. İbn Arabî'ye “ben senin dedelerindenim” diyen misalî beden, insanlığın atası Âdem'in (s.a) yaratılmasından önceki Âdem'lerden biridir.⁵⁹

Burada gerek İbn Arabî'nin gerekse İmâm Rabbânî'nin ölen kişilerin ruhlarıyla konuşabilmeyi ve onlarla iletişim kurmayı mümkün gördüklerinin bir kanıtı olarak da düşünülebilir.

Bursevî sözkonusu rivâyetle ilgili olarak; rivâyete ehl-i hadisin sıhhat nazarıyla bakmadıklarını; fakat hadisin keşfen sahih olduğunu belirtmiştir.⁶⁰ Bursevî, kibâr-ı evliyadan biri diyerek İbn Arabî'nin tavafta yaşamış olduğu hadiseyi aktarmış; fakat İbn Arabî'nin rüya yoluyla yaşadığını belirttiği hâdiseyi aktardıktan sonra, mezkur rivâyetin keşfen sahih olduğunu bildirmiştir. Ne varki, bu tashihin kime ait olduğunu belirtmemiştir. Tavaf hadisesini aktardıktan hemen sonra bu rivâyetin keşfen sahih olduğunu söylemesi, İbn Arabî'yi hatıra getiriyorsa da bu açıkça ifade edilmemiştir.⁶¹

⁵⁷ *Fütûhât*, I, 549 (390. bab).

⁵⁸ *Fütûhât*, III, 348 (367. bab), krş. *Fütûhât*, I, 549 (390. bab).

⁵⁹ İmâm Rabbânî, *el-Mektûbât*, II, 99-100; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 322.

⁶⁰ Bu perspektif farklılığı muhaddislerle mutasavvıfların kriterlerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun sebep olduğu problemler bir başka makale konusudur.

⁶¹ Bkz. Bursevî, *Erba'ın*, s. 193-194. Ancak Avcı, önce Bursevî'nin bu hadisi İbn Arabî'ye nisbet ettiğini

→

Kaynaklarda İbn Arabî'nin naklettiği lafızlarla geçen bir hadis tesbit edilememiştir.⁶²

(3) Mukaddes Münezzeh Kul

Fütûhât'ta İbn Arabî'nin Hz. Peygamber'den rüyada aldığını belirttiği bir rivâyet:

فقال العبد بعد ما أنشد وحمد وأثنى وبسمل حقيقة الحمد هي العبد المقدس المنزه لله

“Kul, güzel bir şekilde Allah'tan isteyip, Allah'a hamdedip ve O'nu övdükten ve besmele çektikten sonra Allah'ın mukaddes, münezzeh kulu olur.”⁶³ şeklindedir.

Rüya yoluyla nakledilen bu bilgi hadis olmayıp mevcut lafızlarla hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

(4) Rü'yetullah

İbn Arabî'nin Allah'ı (c.c) görmekle ilgili naklettiği bir rivâyet şu şekildedir:

إن أحلكم لا يرى ربه حتى يموت

“Şüphesiz ki sizden birisi ölmedikçe rabbini göremez.”⁶⁴

Hadis kaynaklarında bu lafızlarla bir hadis tesbit edemedik. Rü'yetullah'la ilgili kaynaklarda zikredilen hadisler, kıyamette Allah'ı görmekle ilgilidir.⁶⁵

b. İbâdetle İlgili Hadisler

(1) Namazda Ellerin Kaldırılması

İbn Arabî, namazda ellerin kaldırılmasıyla ilgili bir rüyasını şöyle anlatmaktadır:⁶⁶

فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في رؤيا مبشرة فأمرني أن أرفع يدي في الصلوة عند تكبيرة الاحرام وعند

الركوع وعند الرفع من الركوع

“Müjdeli bir rüyada Hz. Peygamber'i gördüm. Resûlullah (s.a) bana namazda iftitah tekbiri alırken, rükû'a giderken ve rükûdan kalkarken (secdeye gitmeden önce) ellerimi kaldırmamı emretti.”⁶⁷

Hadis kaynaklarında namazda iftitah tekbiri haricinde ellerin kaldırılmasıyla ilgili çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Namazda ellerin kaldırılması hususunda

→

söylemiş (Bkz. Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı*, s. 259.), daha sonra bu konuda kesin bir ifade kullanmaktan kaçınmıştır. Ayrıca o, İbn Arabî'nin rüya yoluyla naklettiği rivâyetin, Bursevî tarafından keşfen tashih edildiğine dikkat çekmiştir. Yani, İbn Arabî'de rüya yoluyla nakledilen rivâyet Bursevî'de keşfe dönüşmüştür. Krş. Avcı, *age.*, s. 119.

⁶² Ancak Avcı bu rivâyetle ilgili olarak oniki imamından biri olan Muhammed Bâkır'dan böyle bir görüş aktardığını (Bkz. Reşid Rıza, Menâr, Mısır, 1354, IV, 325) nakletmektedir. Bkz. Avcı, *age.*, s. 259.

⁶³ *Fütûhât*, I, 111.

⁶⁴ *Fütûhât*, III, 349; *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 332.

⁶⁵ Krş. Ebû Dâvud, Sünne 19.

⁶⁶ *Fütûhât*, I, 437 (69. bab), III, 70 (318. bab).

⁶⁷ Namazda iftitah tekbiri esnasında rükû'a giderken ve rükû'dan kalkarken ellerin kaldırıldığını ifade eden hadislerin çeşitli rivâyetleri için bkz. Buhârî, Ezan 85; Müslim, Salât, 22; Ebû Dâvud, Salât 114, 115; Tirmizî, Salât 76; Nesâî, İftitah, 1, 2, 3; İbni Mace, İkâme 15; Ahmed, II, 18, 45, 46, 47, IV, 316, 317 318; İbn Hibban, *Sahîh*, V, 172 (1861), 177 (1864); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 416 (5564).

H. Ömer, Abdullâh b. Ömer⁶⁸, Mâlik b. el-Huveyrîs⁶⁹, Salim b. Abdullah⁷⁰, İbn Mes'ûd⁷¹, Berâ b. Âzib⁷² Ebû Humejd es-Sâidî, Vâil b. Hucr, Muâz ve Enes (r.a) gibi sahâbeden nakledilen pek çok rivâyet bulunmaktadır.⁷³

(2) Beytullah'ta İbadet

İbn Arabî eserinde Beytullah'ta tavaf ve namazla ilgili olan ve mübeşşirât olarak adlandırdığı bir rüyasından bahsetmektedir. Bu rüyasını çeşitli münasebetlerle tekrarlamakta ve rüyasını destekleyen bir delil olarak da Nesâî'nin tahrîc ettiği bir hadisi göstermektedir.⁷⁴ İbn Arabî bu rüyasını şu ifadelerle nakletmektedir.

"Mekke'de bulunduğum bir sırada Hz. Peygamber'i rüyamda gördüm. Resûlullah (s.a) Ka'be'yi göstererek: Ey Ka'be halkı/Ka'benin sakinleri! Bu Beytte/Ka'be'de, gece veya gündüz hangi vakit olursa olsun hiç kimsenin tavaf yapmasına ve namaz kılmasına engel olmayın. Şüphesiz ki Allah (c.c) burada namaz kılan kişi için onun namazından kıyamete kadar istiğfar eden bir melek yaratır. Bu haberi doğrulayan Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şu hadistir:

'Ey Abd-i Menâf Oğulları! Şu Beyitte gece veya gündüz dilediği vakit namaz kılanlara veya tavaf edenlere mâni olmayın. Nesâî bu hadisi *Sünen*'inde tahrîc etmiştir. Allah (c.c) her şeyin en doğrusunu bilendir."⁷⁵

İbn Arabî, tavafın cevazına dair olan faslında rüyasını tekrarlamakta ve bu konudaki görüşünün değişmesinde rüyanın etkisini açıkça ifade etmektedir. Kanaatinin değişmesine neden olan rüyayı aktarırken bir husus dikkatimizi çekmiştir. Bu da, hadislerin manen rivâyetine karşı olduğunu bildiğimiz İbn Arabî'nin iki rivâyeti arasında lafız farklılıklarının bulunmasıdır. Buradaki aktarımda Allah Rasûlü'nün (s.a) hali daha ayrıntılı olarak verilmekte ve lafızlardaki farklılık göz-

⁶⁸ "Allah Resûlü (s.a) namaza durduğu zaman, ellerini omuzları hizasına kadar kaldırır sonra tekbir alırdı. Rûku'a gittiği ve rûkûdan kalktığı zaman da böyle yapardı. Fakat secdeden kalktığında ellerini kaldırmazdı." Hadis için bkz. Buhârî, Ezan 85; Müslim, Salât, 22; Nesâî, İftitah, 1 (874), 2 (875), 3 (876); İbni Mace, İkâme 15 (858); İbn Hibbân, V, 172 (1861); İbn Ömer'den nakledilen diğer rivâyetler için bkz. Buhârî, *Raf'ul-yedeyn fi's-salât*, s. 69.

⁶⁹ "Hz. Peygamber(s.a) namaz kıldığında tekbir alıp ellerini kaldırırdı. Rukû'a giderken ve rûkûdan kalktığında ellerini kaldırırdı." Hadis için Bkz. Buhârî, Ezan 84; Müslim, Salat, 24; İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 176 (1863).

⁷⁰ "Allah Resûlünü (a.s) namazda iftitah tekbiri alırken, rûkû'dan önce ve rûkû'dan sonra ellerini omuzlarına kadar kaldırırken gördüm. Secdeler arasında ellerini kaldırmıyordu." Hadis için bkz. Buhârî, Ezan 83; Müslim, Salât, 21; Ahmed, II, 47; İbn Hibban, *Sahîh*, V, 177 (1864); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 416 (5564).

⁷¹ Ebû Dâvud, Salât 119; Tirmizî, Salât 76; Nesâî, İftitah, 87.

⁷² Ebû Dâvud, Salât 119; Tirmizî, Salât 76.

⁷³ Hâkim, raf'u'l-yedeynle ilgili hadisler hakkında 'Hz. Peygamberden rivâyet edilen ve hakkında dört halifenin, aşere-i mübeşşerenin ve geniş topraklara dağılmış sahâbenin ileri gelenlerinin ittifak ettiği bundan başka hiç bir sünnet bilmiyorum' ifadesini kullanırken, Beyhakî elleri kaldırmayı rivâyet eden otuz yakın sahâbenin isimlerini zikretmektedir. Bkz. Buhârî, *Raf'ul-yedeyn fi's-salât*, s. 30 (dipnot). İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* adlı eserinde takriben otuz kişinin bu hadisleri rivâyet ettiğini ve Hz. Peygamber'den bunun hilafına bir şey sâbit olmadığını ifade etmektedir. Rasûl-i Ekrem'in (s.a) ahirete intikaline kadar da bu uygulamayı sürdürdüğünü belirtmektedir. Bkz. İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, I, 209. el-İrakî de bu konudaki hadislerin, aralarında Cennetle müjdelenen sahâbilerin de bulunduğu yaklaşık 50 kişilik bir topluluktan rivâyet edildiğini söylemektedir. Bkz. Buhârî, *Raf'ul-yedeyn fi's-salât*, s. 30 (dipnot).

⁷⁴ İbn Arabî'nin, durum ne olursa olsun, kendisini hadis kaynaklarıyla kayıtlandırdığı ortadadır.

⁷⁵ *Fütühât*, I, 599 (70. bab).

den kaçmamaktadır. Nitekim İbn Arabî'nin kendisi de bu durumun farkında olup kusuru kendisine izafe etmektedir. Kendi ifadesini aynen aktaracak olursak:

الشك إنّي رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم وقد استقبل الكعبة وهو يقول يا مالكي أو قال يا ساكني
مني

şeklindedir. Metinde de görüldüğü gibi İbn Arabî, 'Ka'be'nin sakinleri' anlamındaki ifade için önce مالكي lafzını; daha sonra 'veyâhut' diyerek ساكني kelimesini kullanmış, buradaki tereddüdün de kendisinden kaynaklandığını belirtmiştir. Hadis kitaplarında görmeye alışık olduğumuz bu türden ifadelerin rüya yoluyla alındığı ifade edilen rivâyetler için de kullanılması oldukça dikkat çekicidir.⁷⁶

İbn Arabî, sözlerinin devamında bu rüyanın görülme nedenine de açıklık getirmektedir. Bahsi geçen rüyadan önce sabah ve ikindi namazından sonra yapılan tavafın hükmü hususunda tevakkuf ettiğini, müşkilin ancak bu rüyadan sonra çözüldüğünü ve rahatladığını ifade etmektedir. Eserindeki metninden iktibas yaparsak;

وكنت قبل هذه الرؤيا عندي في ذلك وقفة فإن حديث النسائي الذي يشبهه حديثنا رأيتهم قد توقفوا في الأخذ به فلما رأيت هذه المبشرة إرتفع عني الإشكال وثبت به عندي حديث النسائي وحديث أبي ذر الغفاري والحمد لله

“Bu rüyayı görmezden önce bu konuda tevakkuf etmekteydim. Bizim rüyada gördüğümüz hadise benzeyen Nesâî hadisiyle amel hususunda tevakkuf bulunmaktaydı. Bu müjdeli rüyayı görünce -Allah'a hamdolsun- müşkil benim için çözülmüş oldu, Nesâî ve Ebû Zer Hadîsi benim için sabit oldu.”⁷⁷

Burada da açıkça görüldüğü gibi İbn Arabî içinden çıkamadığı hususlarda, daha ziyade sûfilerin kullandığı birtakım yöntemleri kullanmaktadır. Ahkamla ilgili olan buradaki ihtilafı kendi içinde çözememiş ve kararsız kalmıştır. Kendi ifadelerinden anlaşıldığına göre bu müşkil durum sadece kendisi için geçerli değildir. Nesâî'nin naklettiği hadisle amel hususunda genel olarak bir sıkıntı bulunmaktadır. Teknik adıyla 'tevakkuf' denilen bu durum hadisle ameli engellemektedir. Ancak İbn Arabî “mübeşşirat” olarak adlandırdığı rüyasıyla problemini çözmüştür.

İbn Arabî'nin Nesâî'nin tahric ettiği hadis⁷⁸ pek çok kaynak tarafından da rivâyet edilmiştir.⁷⁹

⁷⁶ Ayrıca yukarıda aktardığımız metinde namaz için يصلي şeklinde muzârî fiil kullanılırken, burada صل şeklinde mâzî fiil kullanılmıştır. Bkz. *Fütûhât*, I, 599 (70. bab).

⁷⁷ *Fütûhât*, I, 706.

⁷⁸ Nesâî, *Mevâkît* 41, *Menâsik* 137; a.mlf. *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 487 (1561), II, 407 (3946).

⁷⁹ Tirmizî hadisin hasen sahih olduğunu belirtmiştir. Ayrıca sabah ve ikindi namazından sonra Mekte'de namaz kılınması hususunda ihtilaf bulunduğunu belirtmiştir. Her iki tarafın hadisten delileri bulunduğunu ifade etmiştir. Tirmizî, *Hacc* 42. Aynı hadis için Elbânî de “sahih” değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bkz. Tirmizî, *Hacc* 42, Tirmizî'nin temas ettiği ihtilaf İbn Arabî'nin bahsettiği müşkilâtla aynı olmalıdır. Nitekim yukarıda da izah edildiği gibi İbn Arabî, ulemâ arasındaki bu ihtilafı rüya yoluyla çözmüştür. Rüyanın sabah ve ikindi namazından sonraki tavaf ve namazı tecvîz etmesi nedeniyle kendisi de bu grupta yer almıştır. Bkz. *Fütûhât*, I, 706. Hadis için bkz. Ebû Dâvûd, *Menâsik* 53, Elbânî, hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Bkz. Ebû Dâvûd, *Menâsik* 53; Ahmed, IV, 80, Şu'ayb el-Arnaut, isnadın Müslim'in şartına göre sahih olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ahmed, IV, 80, dipnot. 81, 82,

→

(3) Tek Lafızla Boşama

İbn Arabî, tarihini de kaydederek anlattığı bir rüyada, Hz. Peygamber'e bir tek lafızla boşamanın (üç talakla boşadım demenin), üç talak yerine geçip geçmeyeceğini sorar. Hz. Peygamber de bunun üç talak sayılacağını

وسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلك الرؤيا عن المطلقة بالثلاث في لفظ واحد وهو أن يقول لها أنت

طالق ثلاثاً فقال لي صلى الله عليه وسلم هي ثلاثاً

söyler ve “*eğer kadını bir daha boşarsa, bundan sonra başka bir kocaya varıncaya kadar ona helal olmaz*”⁸⁰ âyetini okur. İbn Arabî, daha sonra ilim ehlinde bazılarının bu tür talakı tek talak saydıklarını söyler. Hz. Peygamber de bunun üzerine, onların kendilerine ulaşan rivâyetlere göre hüküm verdiklerini ve isabet ettiklerini bildirir. Bunun üzerine İbn Arabî, her müctehidin hükmünün geçerli olduğunu, her müctehidin doğruya isabet ettiğini anlar. İbn Arabî, gördüğü rüyadan sonra bu konudaki kanaati netleştir.⁸¹

(4) Kar' Kelimesi

Fütûhât'ta rüya yoluyla nakledilen bir başka rivâyete göre İbn Arabî, hakkında ihtilaf bulunan “kar” kelimesini rüyasında Rasûl-i Ekrem'e sormuş; bu konudaki ihtilaftan rüya yoluyla kurtulmayı denemiştir.

İbn Arabî, âyette geçen “kar” kelimesinin arapçada birbirine zıt iki anlama gelen (ezdat) kelimelerden olduğunu, bazan “temizlik” bazan da “hayız” anlamında kullanıldığını belirttikten sonra, doğrusunun hangisi olduğunu Hz. Peygamber'e sorduğunu ifade eder. Resûlullah (s.a), İbn Arabî'nin sorusunu doğrudan cevaplamaz. Hz. Peygamber şu cevabı verir:

إذا فرغ قرؤها فافرغوا عليها الماء وكلوا مما رزقكم الله

→

83, 84; İbn Hibban, *Sahîh*, IV, 420 (1552), 421 (1554); İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 263 (1280), A'zamî, isnadının sahih olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 263 (1280), dipnot. IV, 225 (2747); Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 617 (1643), Hâkim, hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu fakat Şeyhân'ın bu hadisi tahric etmediklerini ifade etmiştir. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 617 (1643), dipnot; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 461 (4206), V, 92 (9112); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XIII, 322 (7396), *Müsned*'in tahkikini yapan Hüseyin Selim Esed, hadisin isnadının Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XIII, 322 (7396); Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, I, 55 (55); amlf. *el-Mu'cemü'l-evsat*, V, 364 (5566); amlf. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, II, 134 (1567), 142 (1600), XI, 159 (11359); Humeydî, *el-Müsned*, I, 255 (561).

⁸⁰ Bakara, 2/230.

⁸¹ *Fütûhât*, IV, 552 (560. bab). Ancak hadis kaynaklarında İbn Arabî'nin rüya yoluyla naklettiği rivâyeti tesbit edemedik. Nitekim bu konuda açık bir nass olmamasından dolayı mezhepler arasında görüş birliği bulunmamaktadır.

“Kar’ı bittiğinde üzerine su dökün ve Allah’ın size rızık olarak verdiklerinden yiyn.” şeklinde ona kinayeli olarak cevap verir. Bu cevabını üç defa tekrar eder. İbn Arabî, rüyadan uyandıığında “kar”ın “hayız” anlamında olduğunu anlar.⁸²

(5) Mescidde Cenâze Namazı

İbn Arabî, ‘nübüvvet makamı ve sırları’ bahsinde uzunca bir rüyasından bahseder. İbn Arabî’nin rüyasında aldığı bilgilere göre;

Resûlullah (s.a) cenazenin mescide getirilmesini ve cenaze namazının mescidde kılınmasını yasaklar. Ayrıca erkek cenâzenin kefen haricinde bir elbise ile örtülmesini mekruh görür, ölünün üzerindeki bu fazlalığın çıkarılmasını, kefeniyle kalmasını ve kesinlikle tabuta konulmamasını emreder. İlâve olarak İbn Arabî’ye, soğuk havalarda cünüblükten kurtulmak için su ısıtmasını ve cenâbet hâlinde sabahlamamasını emreder. İbn Arabî, bu rüyasını da müjdeli rüyalar (mübeşşirât) dan sayar.⁸³ İbn Arabî, rüya yoluyla naklettiği bu rivâyetin devamında Resûlullah’la (s.a) rüyada görüştüğü gece, ayrıca Ahmed b. Hanbel’i de gördüğünü aktarmaktadır.⁸⁴

Hz. Peygamber’in cenaze namazını mescidde kıldığına dair çeşitli rivâyetler vardır.⁸⁵ Ancak rüyanın diğer kısmı ile ilgili kaynaklarda herhangi bir hadis bulunmamıştır.

6) Büteyrâ Hadisi

İbn Arabî, Büteyrâ’yı “vitr” kelimesiyle ilgili olarak da izah etmiş ve kişinin bir rekat kıldığında bunun “büteyrâ” olacağını belirtmiştir. Aynı şekilde iki rekat kılmadan bir rekat kılmaya da “Büteyrâ” denileceğini ifade etmiştir.⁸⁶

Büteyrâ kelimesinin, vitir namazının tek rekat olarak kılınması haricinde “eksik, güdük” anlamının olduğu da belirtilmiştir. Nitekim Beyhakî’nin (458/1066) İbn Ömer’e dayandırdığı bir haberde gündüzün vitrinin “akşam namazı” olduğu, gecenin vitrinin ise “bir rekat” olduğu bildirilir. Aynı rivâyete göre İbn Ömer, Büteyrâ’yı kişinin iki rekatlı bir namazın birincin rekatında rükû, secde ve kıyamın

⁸² İbn Arabî’nin aktardığı şekilde kaynaklarda bir hadis tesbit edemedik. Nitekim bu konudaki ihtilafı giderecek doğrudan bir hadis olmadığı için, mezhepler farklı düşünmektedirler. Ancak Hanefflere göre de “kar” hayız anlamındadır. Bkz. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî (483/1090), *el-Mesut*, III, 153, I-III, Çağrı yayımları, İstanbul, 1982/1403-1983/1403.

⁸³ *Fütûhât*, I, 537, II, 253. İbn Arabî’nin aktardığı rüyadaki diğer meseleler gusul için su ıstılması meselesidir. Seyit Avcı, bu rüya ile ilgili dört mesele bulunduğunu söylemiş ancak iki meseleden bahsetmiştir. Bu meselelerle ilgili açıklama için bkz. Avcı, *İbn Arabî’nin Hadis Anlayışı*, s. 125-127.

⁸⁴ İbn Arabî’nin aktardığına göre, o, Hz. Peygamber’in rüyada söylediklerini Ahmed b. Hanbel’e haber verince, o da, Buhârî’nin de bu şekilde naklettiğini, çünkü Resûlullah’ın (s.a) ona da bu şekilde rüya yoluyla emrettiğini söylemiştir. Ayrıca, Buhârî’nin râvisi olan Firebrî de rüyasında, Buhârî’den bu şekilde yapmasını kendisine emrettiğini, görmüştür. İbn Arabî, rüyasının sonunda Firebrî’nin görüşü ile kendi görüşünün aynı olduğunu dile getirmiştir. Hadis rivâyetinin rüya yoluyla intikalini anlatan bu ilginç hadisenin ayrıntısı için bkz. *Fütûhât*, I, 253.

⁸⁵ Bkz. Müslim, Cenâiz 99, 100, 101; Ahmed, VI, 79. Görgü tanıklarının verdiği bilgiye göre, bugün bile İbn Arabî’nin türbesinin bulunduğu ve adına izafe edilen mescitte (Dımaşk) cenaze namazları mescit içinde eda edilmektedir.

⁸⁶ İbn Arabî, vitir namazı ve büteyrâ ile ilgili çeşitli bilgilerde aktarmaktadır. Bkz. *Fütûhât*, IV, 276 (558. bab).

hakkını vererek namaz kıldıktan sonra ikinci rekatta böyle yapmayarak namazın hakkını vermemesi, eksik yapması olduğunu bildirmiştir.⁸⁷

İbn Arabî, yüz otuz birinci babda anlattığı rüyasının sonucunda, vitir namazının tek rekat kılınmasını yasaklayan Buteyrâ hadisi ile ilgili müşkili çözülmüştür. İbn Arabî, hadiseyi şöyle hikâye eder:

“Hz. Peygamber’i rüyada görmüş olmaktan dolayı son derece sevinç ve huzûr içindeyim. Bu rüyadan (uyandıktan) sonra, senedi hakkında tenkitler bulunan (vitir namazını tek rekat olarak kılmayı yasaklayan) Buteyrâ hadisinin sahih olduğunu anladım. Ben Hz. Peygamberden daha güzel bir muallim görmedim.”⁸⁸

İbn Arabî, tamamı uzunca olan bu rüyanın sonunda söylediği “*Ben Hz. Peygamberden daha güzel bir muallim görmedim*” ifadesi dikkat çekicidir.⁸⁹ Burada dikkate değer bir husus da; İbn Arabî’nin, hayatlarını Hz. Peygamberle paylaşan sahâbenin kullandığı tabiri kullanmasıdır. Sadece bu cümleyi okuyan bir kişi, İbn Arabî’nin sahabîlik iddiasında bulunduğunu düşünebilir. Her ne kadar İbn Arabî’ye göre keşf ve müşâhede âleminde belli özellikleri taşıyan kişi bir yönüyle sahâbe gibi olur ise de⁹⁰ İbn Arabî’nin buradaki kasdı o değildir. İbn Arabî’nin bu ifadelerdeki maksadı, Hz. Peygamber’in rüya âleminde (bile) muhatabını kırmadan seven bir şekilde yaptığı öğretim metoduna vurgu yapmaktır. Daha çok sûfilerin önem verdiği bir yol olan rüya sayesinde İbn Arabî sorularını Resûlullah’a sormuş ve O’nun bu müşfik tavrından çok etkilenmiştir. Buradan ayrıca, İbn Arabî’nin hayatında rüyanın önemine dair kanıtlar çıkarmak da mümkündür. Çünkü o, rüya yoluyla aldığı bilgileri olduğu gibi kabul etmiş, Hz. Peygamberle yaşadığı olaylara da sanki O’nun döneminde yaşanmış gibi değer atfetmiştir.

Öte yandan İbn Arabî, hadisin senediyle ilgili tenkitler bulunduğunu belirtmektedir. Bu tenkit, râvilerden Osman b. Muhammed b. Rabî’a ve Muhammed b. Ka’b hakkında olmalıdır. Buteyrâ hadisini Ebû Sâ’îd el-Hudrî’den rivâyet eden Osman b. Muhammed, vehminin çok olduğundan dolayı tenkit edilmiştir. Nevevî (676/1277) *Hulâsâ* adlı eserinde, Buteyrâ’yı nehyeden Muhammed b. Ka’b hadisinin mürsel ve zayıf olduğunu belirtmiştir.⁹¹

(7) Sayıların Çoğulları

İbn Arabî, *Fütûhât*’ın yüz otuz birinci babında bir rüyasını nakleder. Uzunca olan bu rüyasında, Hz. Peygamber’e pek çok soru sorduğunu, fakat uyandığında bunların çoğunluğunu unuttuğunu dile getirir. Görmüş olduğu bu rüyadan hatırlanmayan kalanları ise *Fütûhât*’a kaydeder.⁹² İbn Arabî’nin bu rüyadan aktardığı malumat-

⁸⁷ Bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, I, 330 (877).

⁸⁸ *Fütûhât*, II, 215 (131. bab).

⁸⁹ Bkz. *Fütûhât*, II, 215 (131. bab).

⁹⁰ Bkz. *Fütûhât*, III, 50.

⁹¹ Aclûnî, Buteyrâ’nın nasıl anlaşıldığı ile ilgili başka bilgiler de aktarmaktadır. Bkz. *Aclûnî, Keşfu’l-hafâ*, I, 330 (877). Vitir namazının tek kılınmasıyla ilgili rivâyetler ise kaynaklarda yer almaktadır. Elbânî de hadisin zayıf olduğu kanaatindedir. Bkz. İbn Mâce, *İkâme* 116.

⁹² Bu rüyayı bir bütün halinde görmek için bkz. *Fütûhât*, II, 215 (131. bab).

tan ilki sayılarla ilgilidir. Rüyasında Rasûl-i Ekrem'den sayıların tek ve çift olarak bulunduğunu

“إن العدد شفع ووتر”

“İkinin” çift sayıların, “üçün” ise tek sayıların en azı olduğunu öğrenir.⁹³

(8) Cuma Günü

İbn Arabî, Arafat'ta Cuma Namazı'nın kılınmasıyla ilgili bahiste gördüğü bir rüyadan bahsetmektedir. İbn Arabî, yaşadığı olayı şöyle hikaye eder:

“Cuma ile ilgili bu bölümü yazarken bir vâkı'a zuhur etti. Vâkı'amda -rüya gören insanın gördüğü gibi- bir melek gördüm. Melek bana, üzerinde toz bulunmayan, derin, başı sonu görünmeyen, birbirine yapışık bir toprak parçası verdi. Bu toprak parçasını elime aldığım zaman üzerinde bazı âyetler yazılı olduğunu gördüm. Bu âyetler; Bakara Sûresinin 'Her nerede olursanız, yüzünüzü Mescid-i Haram tarafına çevirin ki, insanların aleyhinizde delili olmasın'⁹⁴ âyetinden'...Bana şükredin ve nankörlerden olmayın'⁹⁵ âyetine kadardır. Ben bu durumu hayretle karşılıyor, ne bu âyetleri ne de bu elimdeki toprak parçasını inkar edecek (kabul edemeyecek) gücü kendimde buluyordum. O sırada bana şöyle seslenildi: 'İşte, Kur'ân bu şekilde indirildi' veya⁹⁶ 'Muhammed'e bu şekilde nâzil oldu'. Bu esnada Resûlullah'ı (s.a) (karşımda) görüyordum. Bana, şöyle buyurdu:

'İşte Kur'ân bana bu şekilde indirildi. Onu hissederek (zevkle) al. Durum bundan ibaretken, yaşadığın bu durumu inkar etmeye güç yetirebilir misin?' Hayır, dedim.⁹⁷

İbn Arabî, rüyasını Cebrâîl'in (s.a) Peygamberimize cumayı içinde bir iz bulunan parlak bir ayna şeklinde getirdiği hadiseyle irtibatlandırır. Yaşadığı olayın Cibrîl'in Resûlullah'a (s.a) getirdiği cumaya uygun bir keşf olduğunu belirtir. İbn Arabî, Cebrâîl'in cumayı parlak bir ayna suretinde getirmesi hadisini şu şekilde aktarır:

“...‘Ey Allah'ın (c.c) Elçisi! Bu cumadır, aynadaki iz de cumadaki (icabet) saattir.’ Bu hadis meşhurdur.”⁹⁸

İbn Arabî, bu rüyayı hayretle karşılamakta ve Cenâb-ı Hakk'ın işlerinin ve tecellîlerinin büyüklüğüne hayran kalmaktadır. Ayrıca o bu rüyayı, kendisiyle Allah (c.c) arasındaki irtibata delil olması yönünden önemli bulmaktadır.⁹⁹

⁹³ *Fütûhât*, II, 215 (131. bab). İbn Arabî'nin rüya yoluyla aldığı bu bilgi, hadis kaynaklarında bulunmamaktadır.

⁹⁴ Bakara, 2/150.

⁹⁵ Bakara, 2/152.

⁹⁶ Dikkat edilirse İbn Arabî, burada “,” “veyahut” şeklinde tereddüdünü ifade etmiştir. Ancak buradaki tereddüdün kendisinden kaynaklandığını açıkça belirtmemiştir. Rivâyetlerdeki lafızlara gösterilen ihtimam İbn Arabî'nin lafzî rivâyete verdiği önemden kaynaklanmaktadır.

⁹⁷ *Fütûhât*, I, 714.

⁹⁸ *Fütûhât*, I, 714.

⁹⁹ İbn Arabî'nin meşhur olduğunu belirttiği hadis, kaynaklarda çeşitli lafızlarla yer almaktadır. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 477 (5517); Taberânî, *Evsat*, VII, 15, a.mlf, *el-Ehâdisü't-tivâl*, s. 264 (35); Ebû Ya'la, *Müsned*, VII, 30 (4089), 228 (4228).

(9) Meclis Duası

İbn Arabî'nin rüya yoluyla naklettiği bir rivâyette Hz. Peygamber huzûrunda okunan Buhârî'nin *Sahîh*'inden sonra aşağıdaki duayı okumuştur:

"Allahım! bize hayırlı olan şeyi işittir ve bize hayrı göster. Bizi âfiyetle rızıklandırıp onu bize devamlı kıl. Kalbimizi takvâ üzere birleştirip, sevdiğin ve hoşnut olduğun şeylere muvaffak eyle. Rabbimiz! Unutur veya yanılırsak bundan dolayı bizi muâheze etme. Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme! Rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz şeyleri de bize yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize merhamet et! Sen bizim Mevlâmızsın, Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et!"¹⁰⁰

İbn Arabî'nin rüyada Hz. Peygamber'den işittiğini belirttiği söz konusu lafızlardan oluşan bir rivâyete hadis kaynaklarında rastlayamadık. Ancak duanın son kısımları âyetlerden iktibas edilmiştir.¹⁰¹

c. Tasavvufî Muhtevaya Sâhip Olan Hadisler

(1) Hz. Peygamberin Kerpice Benzetilmesi

Tasavvuf tarihinin tartışmalı konularından olan biri olan hatm-i velayet konusu, İbn Arabî'nin gördüğü ve Hz. Peygamberle (s.a) kıyas yaparak sonuca ulaştığı bir rüyası ile ilgilidir.

Fütûhât'ın Cennet menzillerini konu edinen altmış beşinci babında rüyanın bilgi kaynağı olarak kullanılmasıyla ilgili örnekler verilir. Aynı babta İbn Arabî, kendisinin gördüğü bir rüyadan da bahseder.

Bu rüyayı Allah'tan bir müjde (mübeşşirat) olarak algıladığını ve bu rüyanın Hz. Peygamber'in anlattığı hadise uygun düştüğünü anlatır. Bahsedilen hadis şöyledir:

مثلي في الانبياء كمثل رجل بنى حائطاً فأكمه إلا لبنة واحدة فكنت أنا تلك اللبنة فلا رسول بعدى ولا نبي

"Benim peygamberler içindeki benzerim, bir duvar (ev) inşâ edip onu tamamlayan, ancak bir kerpiç yeri boş bırakan adam gibidir; işte o kerpiç benim. Benden sonra ne rasûl ne de nebî vardır."¹⁰²

İbn Arabî, bu rüyayı şöyle yorumlar:

"Rasûl-i Ekrem (s.a) Peygamberliği duvara, Peygamberleri de bu duvarı ayakta tutan kerpiçlere benzetmiştir. Bu benzetme son derece güzeldir. Zîra bu teşbihte kendisine işaret edilen duvarın tamamlanması ancak kerpiçlerle olur. Böylece Resûlullah (s.a) Peygamberlerin hâtemi (sonuncusu) olmuştur."

İbn Arabî, konunun devamında kendisinin gördüğü rüyayı ayrıntılarıyla nakleder. Bu rüya, önemine binaen aktarılacaktır. Çünkü O, bu rüyayla hâtem-i ev-

¹⁰⁰ *Fütûhât*, IV, 552 (560. bab).

¹⁰¹ Âyet için bkz. Bakara, 2/286.

¹⁰² Buhârî ve Müslim'deki rivâyetlerin lafızları farklı olmakla beraber muhteva İbn Arabî'nin naklettiği hadisle aynıdır. Krş. için bkz. Buhârî, Menakıb 18, Müslim, Fedâil 20-23.

liya'nın¹⁰³ kendisi olduğuna işaret etmiştir. Bundan sonra İbn Arabî'nin hâtemi evliya olduğu hususu bu rüyayla temellendirilecektir.¹⁰⁴

İbn Arabî, rüyasını şu ifadelerle anlatır.

"599 yılında Mekke'de bulunuyordum. Uyuyan bir kişinin gördüğü gibi Kabe'nin gümüş ve altın kerpiçlerle inşâ edildiğini ve binanın tamamlanıp eksik bir şeyin kalmadığını gördüm. Kabe'yi ve onun güzelliğini seyrediyordum. Aniden Rûkn-i Yemânî ile Rûkn-i Şâmî, -Rûkn-i Şâmî daha yakındı- tarafına yöneldim. Duvarın iki sırasında eksik kalan biri gümüş, diğeri altın iki kerpiç yeri gördüm. Üstteki sırada altın kerpiç, onun devamındaki sırada gümüş kerpiç eksik bulunuyordu. Bu iki kerpiç yerine kendimin uygun düşeceğini gördüm. Ben bu iki kerpicing bizzat kendisiyim. Böylece duvar tamamlanmış oldu ve Kâbe'de eksik bir yer kalmadı. Ben durup Kâbe'yi izliyor ve durduğumu da biliyordum. Bu iki kerpicing kendim olduğunu bilip, bunda şüphe de etmiyordum. Onlar, bizatihi benim. Uyandım ve Allah'a Teâlâ'ya (c.c) şükrettim. Tevil ederek şöyle dedim:

Kendi sınıfım içinde bana tâbi olunması, peygamberler (s.a) içinde Resûlullah'ın (s.a) durumu gibidir. Allah'ın benimle velâyeti sona erdirdiği kimselerden olmayı umarım. Bu Allah'a zor değildir. Hz. Peygamber'in duvar temsili ve kendisini kerpiçe benzettiği hadisi Tuzûr ehlinden bu işin ehli bir âlime anlattım. O da rüyayı benim anladığım şekilde yorumladı. Ben ona rüyayı kimin gördüğünü söylememiştim. Allah'tan (c.c) keremiyle bu işi benim için nihâyete erdirmesini dilerim."¹⁰⁵

Bilindiği kadarıyla hatm-i velâye konusundan ilk bahsedenlerden ve bu konuda ilk eser¹⁰⁶ telif edenlerden biri de Hakîm et-Tirmizî'dir (295/908).¹⁰⁷ İbn Arabî, Hakîm et-Tirmizî'nin sorduğu soruyu *Fütûhât*'ta cevaplamış¹⁰⁸, ayrıca kendisi de

¹⁰³ "Hâtem" Arapça yüzük ve mühür anlamına gelen kelime Abdurrezzak el-Kâşânî'ye göre bütün makamları geçip olgunluğa erişmek demektir. Hâtemü'n-nübüvve, Allah'ın peygamberliği kendisiyle sona erdirdiği kişidir ki bu da Ahzab Sûresinde 7/40 "Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir, lâkin Allah'ın resulü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilir." âyetinde ifâde edildiği Hz. Muhammed'dir. Bkz. Kâşânî, *İstilâhât*, s. 159. Tasavvuf istilâhında Hakim et-Tirmizî'nin dile getirdiği hatmül'-velâye'nin kim olduğu noktasında ihtilaf bulunmaktadır. Kimine göre bu kişi Hz. Ali iken, Abdurrezzak el-Kâşânî'ye göre (Bkz. Kâşânî, *İstilâhât*, s. 159) âhir zamanda gelecek olan Mehdî'dir. Geniş bilgi için bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 331. İbn Arabî'nin hatmül'-velâye ve hâtmül'-velâye kavramını hangi anlamda ve nasıl kullandığı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfi*, s. 377-382.

¹⁰⁴ İbn Arabî, burada hâtmül'-velâye'nin kendisi olduğunu işaret etmekle birlikte *Fütûhât*'ın başka bir yerinde hatmül'-velâye'nin son temsilcisinin kendi zamanında olduğunu ve 595 yılında tanıştığını belirtir, fakat isim vermez (Bkz. *Fütûhât*, II, 49). Burada bir tezat gözükmektedir. Ayrıca, hatm-i velâye konusu sûfiler arasında tartışılacağı konulardan olmuştur. İbn Arabî, hatm-i velâyet-i iki kısma ayırır. İlki Hz. İsa'nın şahsında gerçekleşecek olan velâyet, diğeri ise Hz. Peygamber'den tevarüs eden velâyet. İbn Arabî, Hz. İsa'nın (s.a) 'hatmül-velâye' olmasının yanında biri nebî, diğeri velî olmak üzere iki defa haşredileceğini söylemektedir (Bkz. *Fütûhât*, thk. bsk. III, 175-176). Hatm-i velâyetle ilgili bilgi için bkz. *Fütûhât*, I, 150, II, 49; Karadaş, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, 519; Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, s. 188-202.

¹⁰⁵ *Fütûhât*, I, 318-319 (65. bab), *Fütûhât*, thk. bsk. V, 68-70.

¹⁰⁶ Eser için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu hatmi'l-evliyâ*.

¹⁰⁷ Bkz. Ebü'l-Ala Afifi, *Tasavvuf*, s. 343.

¹⁰⁸ *Fütûhât*, II, 49.

bu konuda müstakil bir risâle kaleme almıştır. Eser'in ismi '*Ankâu muğrib fi marifeti hatmi'l-evliyâi ve şemsi'l-mağrib*'dir.¹⁰⁹

Özellikle Ekberî ekole¹¹⁰ mensub mutasavvıflar tarafından hatmi velâye konusu sık sık gündeme getirilecek ve İbn Arabî'nin velâyeti sona erdirdiğine inanılacaktır.

İbn Arabî'nin rüya yoluyla naklettiği hadislerden olan bu rivâyet, Buhârî başta olmak üzere pek çok kaynak tarafından nakledilmiştir. Rivâyetler arasında lafız farklılıkları bulunsa da muhteva değişmemektedir.¹¹¹ Dolayısıyla son noktada hadiseyi doğrudan etkileyecek bir mahiyet arzetmemektedir.

(2) Mesh Meselesi

Fütûhât'ta tasavvufî neşveyi andıran bir rivâyet şu şekildedir:

ينبغي للعبد أن يرى عظمة الله في كل شيء حتى في المسح على الخفين ولباس القفازين

Kulun, Allah'ın büyüklüğünü her şeyde, mestler üzerine mesh etme ve eldiven giymede bile görmesi/hissetmesi gerekir.¹¹²

Burada, İbn Arabî'nin Hz. Peygamber'den rüya yoluyla bilgi almasına bir örnek olmakla birlikte, kaynaklarda böyle bir hadis bulunmamaktadır.

(3) Satranç

İbn Arabî, vasiyetlerin anlatıldığı *Fütûhât*'ın son bölümü olan beş yüz altmışıncı babında tavla oynamanın hükmü ile ilgili bilgiler verdikten sonra satrançtan da bahseder. Bu kısımda tavla oynamanın caiz olmadığını, fakat satranç hususunda ihtilaf bulunduğunu aktarır. Evlâ olanın ihtiyata riâyet ederek ihtilaflı meselelerden sakınılmasını tavsiye eder. Daha sonra satrançla ilgili isnadını da kaydederek, hocalarından birinin görmüş olduğu bir rüyayı nakleder. Bu rüyaya göre Resûl-i Ekrem satrançla ilgili olarak şöyle buyurmuştur:

“الشطرنج حلال”

“Satranç oynamak helaldir.”¹¹³

¹⁰⁹ Bkz. İbn Arabî, *Kitâbu hatmi'l-velâye*. İbn Arabî, eserinin başında telif sebebiyle ilgili bilgiler de vermektedir. Bkz. s. 31-33, *Kitâbu Hatmi'l-evliyâ, Fütûhât*'ta atıf yapılan eserler arasındadır. Bkz. *Fütûhât*, II, 410. İbn Arabî, hatm-i velâye bahsine *Fusûs*'ta da temas etmektedir. Örnekler için bkz. *Fusûs*, s. 62, 63, 64.

¹¹⁰ Bilgi için bkz. Kılıç, M. Erol, “Ekberiyeye”, *DİA*, X, 544-545.

¹¹¹ Buhârî, Menâkıb 18; Müslim, Fedâil 20, 21, 22, 23; Tirmizi, Emsâl 77, Menâkıb 1, Rû'ya 2. Tirmizi'nin rivâyetinde sadece '*Benden sonra nebî yoktur*' kısmı var. Tirmizi bu rivâyetle ilgili olarak Hasen Sahih değerlendirmesi yapmıştır. Bkz. Tirmizi, Rû'ya 2; Dârimî, Rikak 57 (Tirmizi'nin rivâyetiyle muhteva olarak aynı. Ancak Dârimî'nin rivâyetinde '*benden sonra nebî yoktur*' ifadesindeki '*nebî*' yerine '*Ehad*' lafzı bulunmaktadır. Bkz. Dârimî, Rikak 57); Ahmed, II, 256, 312, 398, III, 9, 361, V, 136, 137; İbn Hibban, XIV, 315 (6405), Şuayb el-Arnaut, hadisin isnadının Müslim'in şartlarına göre sahih, ricalininin de Yahyâ b. Eyyûb dışındakilerinin Buhârî ve Müslim'in ricalinden olup sika olduklarını belirtmektedir. Bkz. İbn Hibban, XIV, 315 (6405), XIV, 317 (6407), Şuayb el-Arnaut, hadisin isnadının Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu ifade etmiştir. Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 436 (11432); Beyhakî, *Sünen*, IX, 5 (17497); Ebû Dâvud Tayâlisî, s. 247 (1785); Humeydî, *el-Müsned*, II, 448 (1037); Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, s. 90 (172); Hemmam b. Münebbih, *Sahîfetü Hemmam b. Münebbih*, s. 28 (2); Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, I, 190 (130); İbn Ebî Şeybe, VI, 323 (31769), VI, 324 (31770).

¹¹² *Fütûhât*, II, 668-669 (293. bab).

¹¹³ *Fütûhât*, IV, 490 (560. bab).

Bu rüyayı ayrıntılı olarak nakleden İbn Arabî, kendi keşf ve rüyasından bahsetmez. Şeyhinin gördüğü rüyaya göre satrancın helâl olmasına rağmen İbn Arabî, satrancın hükmü hakkında ihtiyatı tercih eder ve satrançtan sakınılmasını tavsiye eder.

Bu örnekte de görüldüğü gibi rüyada Hz. Peygamber’i görmek ve O’ndan bilgi alma ile rüya yoluyla hadis rivâyet etme ameliyesi farklı şeylerdir. Bu ikisini birbirine karıştırmamak gerekir. Bu yanlış anlaşılma neticesinde sûfiler hadis uydurmakla itham edilmişlerdir.

Eşref Ali Tânevî, bu hususta şunları söyler: “Sûfilerden bir kısmının kelâmında geçen bazı ifadeler, hadis başlığı ile bulunmaktadır. Bundan dolayı pek çok zâhir ehli sûfileri hadis uydurucusu olarak görmektedirler. Fakat –hâşâ ve kellâ– onların böyle büyük bir günahı işlemeleri imkânsızdır. Bunun îzahı şöyle olabilir: Onlar keşf ve rüyada Peygamber Efendimizden (s.a) birkaç hususu dinlemişler ve bundan dolayı dinledikleri şeyleri Hz. Peygamber Efendimize (s.a) nisbet etmişlerdir. Mesele bundan ibarettir. Zîra, bizzat hadisçiler rüyadaki hadisleri hadis lafzı diye tabir etmişlerdir.”¹¹⁴ Biz de araştırmamızın rüya yoluyla rivâyetler kısmında buna dikkat ettik. Aksi hâlde rivâyet sayısı çok daha fazla olurdu.¹¹⁵

İbn Arabî de bu hususta titiz davranmıştır. Araştırmamızda İbn Arabî’nin bizzat Hz. Peygamber’in hadisi olduğuna açıkça işaret ettiği rivâyetleri esas aldık. Gerçi bu konuda her zaman netlik olmamakla birlikte, hadis olan rivâyetle hadis olmayıp sadece Hz. Peygamber’den bilgi almayı ifade eden rivâyetlerin arasını ayırdık.

(4) Yâsîn Sûresi

Fütûhât’ta nakledilen Yasîn Sûresi ilgili bir rivâyet ¹¹⁶ İbn Arabî’nin rüya yoluyla naklettiği rivâyetler arasında zikredilmiştir.¹¹⁷ Ancak bu rivâyet incelendiği zaman İbn Arabî’nin Yâsîn Sûresi’yle ilgili bilgiyi rüya yoluyla aldığını açıkça ifade etmemiştir.¹¹⁸ Dolayısıyla bu rivâyetin İbn Arabî’nin rüya yoluyla naklettiği haberler arasında saymak isabetli görülmeyebilir.

Bu rivâyetlerin dışında rüya yoluyla nakledilen fakat doğrudan hadis rivâyeti olarak değerlendirmedığımız bazı rivâyetler bulunmaktadır.

İbn Arabî’nin rüya yoluyla Hz. Peygamber’den bilgi almasına misal olarak *Ensâr Hadisi* diye bilinen rivâyeti aktarabiliriz. İbn Arabî’nin anlattığına göre Yahya

¹¹⁴ Bkz. Eşref Ali Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s. 319.

¹¹⁵ Örnek olarak bkz. *Fütûhât*, thk. bsk. IV, 196-200, IV, 423, IV, 424.

¹¹⁶ *Fütûhât*, IV, 500 (560. bab).

¹¹⁷ Bkz. Avcı, *İbn Arabî’nin Hadis Anlayışı*, s. 130-131.

¹¹⁸ Seyit Avcı, İbn Arabî’nin bu rivâyeti rüya yoluyla aldığını söylemektedir. Fakat *Fütûhât*’ta bu kayda rastlamadık. Araştırmalarımız neticesinde *Fütûhât* metninde bulunmayan İbn Arabî’nin rüya ile ilgili naklettiği bölümü Dâru’l-Cil yayınevi tarafından yayınlanmış olan *el-Vesâyâ* kitabında bulduk. Beyrut’ta 1988 yılında neşredilen eserin *Fütûhât*’ın hangi baskısını esas aldığı belli değildir. Dolayısıyla metinler arasındaki farklılıklar *Fütûhât* baskılarından kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim, eserin ilk baskılarının daha isabetli olduğu ifade edilmektedir. (Bkz. Kılıç, “el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye”, XIII, 254). Krş. için bkz. *Fütûhât*, IV, 500 (560. bab); *el-Vesâyâ*, s. 138; Erdoğan, *Fütûhat-ı Mekkiyye’den Altın Sahifeler*, s. 243-244; Avcı, *İbn Arabî’nin Hadis Anlayışı*, s. 130-131.

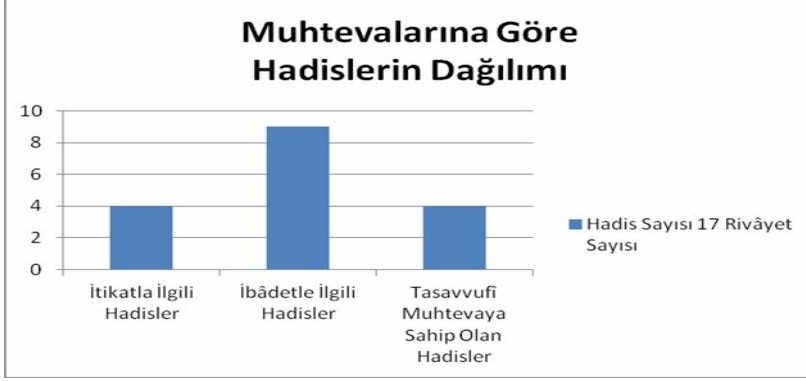
b. el-Ahfeş denilen Merrakeş ehlinde fazilet sahibi bir zat, İbn Arabî'ye bir mektup yazar. Bu mektupta belirtildiğine göre Yahya b. el-Ahfeş, bir gece Dımaşk Câmii'nde Rasûlullah'ı görür. Dımaşk halkı Hz. Peygamber'e biat etmek üzere yönelmektedir. Kendisi de Resûl-i Ekrem'e yaklaşmak için beklemektedir. Bir ara Resûl-i Ekrem, Yahyâ b. Ahfeş'e Muhammed'i tanıyıp tanımadığını sorar. Bunun üzerine o, Muhammed'in kim olduğunu sorar. Hz. Peygamber: "İbn Arabî" olduğunu söyler. Yahya, İbn Arabî'yi tanıdığını söyler. Resûl-i Ekrem, İbn Arabî'ye ensarı öven bir şiir yazmasını emrettiğini, bu şiirde Sa'd b. Ubade'yi özellikle medhetmesini istediğini belirtir. Sonra Hassân b. Sâbit'i çağırarak: "Ey Hassân, Muhammed İbnü'l-Arabî'ye ulaştırılmak üzere bir beyit söyle de o da bu minval üzere şiirini tamamlasın" buyurur. Bunun üzerine Hassân b. Sabit de bir beyit söyler. Yahya b. Ahfeş, bu rüyadan sonra durumu mektupla İbn Arabî'ye bildirir. İbn Arabî de bunun üzerine ensarı öven bir şiir yazar ve bunu *Fütûhât*'ında kaydeder.¹¹⁹ *Fütûhât*'tan özetleyerek aktardığımız bu rivâyet, rüya yoluyla Hz. Peygamber'den bilgi almaya örnek olmakla birlikte burada bir hadisin söz konusu edilmediği kanaatindeyiz.

Rüya yoluyla nakledilen rivâyetlere bakıldığı zaman öncelikle İbn Arabî için rüyanın ne kadar önemli olduğu hususu dikkat çeker. Çünkü İbn Arabî'ye göre rüya, çok önemli bir bilgi kaynağıdır. Bu bilgiler sayesinde dînî meselelerde içinden çıkamadığı müşkilatı çözüme kavuşmuştur.

İbn Arabî'nin rüya yoluyla naklettiği rivâyetleri tablo ve grafikte gösterecek olursak, şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Kullanılan Yöntem	Hadis Sayısı
Rüya	17
Konulara Rivâyetlerin Dağılımı	Rivâyet Sayısı
İtikatla İlgili Hadisler	4
İbâdetle İlgili Hadisler	9
Tasavvufî Muhtevaya Sahip Olan Hadisler	4

¹¹⁹ Bkz. *Fütûhât*, I, 267-268 (49. bab), *Fütûhât*, thk. bsk. 196-200. Rüya yoluyla bilgi almaya örnek başka bir rivâyet için bkz. I, 498-499 (560. bab).



Rüya yoluyla nakledilen on yedi adet rivâyet incelendiğinde genellikle bu rivâyetlerin ibâdet konusuyla ilgili olduğu görülür. Dokuz hadis.

İtikatla ilgili rivâyetlerle tasavvufî muhtevâyâ sahip olan hadislerin eşit sayıda olduğu görülmektedir. Dörder hadis.

Sonuç

İbn Arabî'ye göre rüya, çok önemli bir bilgi kaynağıdır. Zîrâ İbn Arabî, içinden çıkamadığı birçok dînî meseleyi bu bilgiler sayesinde çözüme kavuşturmuştur. Ona göre rüya yoluyla hadis almak mümkündür. Bu yolla hadis almanın dayanağı “mübeşşirât”la ilgili hadislerdir.

Rüya metodu İbn Arabî'nin hadis aldığı yollardan birisidir. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de özel yöntemlerle hadis rivâyetinde keşf'ten sonra en çok kullanılan yol rüyadır. İbn Arabî *Fütûhât*'ın tamamında rüya yoluyla on yedi adet hadis rivâyet etmiştir. Bu rivâyetler, onun rüya yoluyla Rasûlullah'a (s.a) aldığı belirttiği hadislerden oluşmaktadır.

Söz konusu rivâyetler incelendiğinde bunların bir kısmının hadis olmadığı, rüya yoluyla Hz. Peygamber'den alınan malûmat olduğu anlaşılmaktadır. Diğer rivâyetlerin ise bir şekilde kaynaklarda yer aldığı görülmektedir. Ayrıca *Satranç Oynamak Helaldir* ve *Yâsîn Sûresi* rivâyetleri, İbn Arabî'nin rüya yoluyla nakletmediği, fakat onun bu rivâyetleri rüya yoluyla aldığı iddia edilen rivâyetler arasındadır.

Rüya yoluyla nakledilen rivâyetlerin genel karakterine bakıldığında, bunların çoğunlukla İbn Arabî'nin gündelik hayatta karşılaştığı, problem yaşadığı veya ibâdetlerle ilgili konularda olduğu görülmektedir. Bu yönüyle o, bir taraftan problemini rüya yoluyla çözüme kavuşturmuş, diğer taraftan Hz. Peygamber'le kurduğu manevi irtibatın kuvvetliliğini göstermiştir.

Keşfte olduğu gibi rüya yöntemi de prensip olarak muhaddislerin kabul etmediği bir metottur. Ancak, rüya ile ilgili Hz. Peygamber'in uygulamaları ve sözleri hadisçilerin bu konuda daha mütesâhil davranmalarına gerekçe oluşturmuştur. Hadis tesbitinde bunun örnekleri çok az olmakla birlikte, daha ziyade râvilerle ilgili değerlendirmelerde rüya kullanımının arttığı görülmektedir. Rical kaynaklarında söz konusu rüyalar her ne kadar delil olarak kullanılmasa da, onlara psikolojik olarak önemli bir görev yüklendiği anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, özellikle Hz. Peygamber'in de zikredildiği rüyalarla, söz konusu edilen şahsın iyi ya da kötü biri olduğu hissettirilmeye çalışılmıştır. Hatta fikir ve itikadları beğenilmeyen şahıslar hakkında oldukça abartılı rüyalar da zikredilmiştir.

Bütün bunlara rağmen hiçbir muhaddis hadis tesbitinde rüyayı müstakil bir usûl olarak görmemiştir. Rüya aleminin sübjektif olması ve zabt imkanının olmaması dolayısıyla da araştırmacının dışındadır. Rüya yoluyla Hz. Peygamber'le irtibat kurmak mümkünse de hadis rivâyeti açısından böyle bir usul kabul edilemez.

Muhaddislerin itibar etmedikleri söz konusu yöntemler kişilere has olup genel-geçer bir özellikleri yoktur. Herkesi bağlayacak bir hükmün apaçık, zahir ve objektif olması gerekir. Aksi takdirde kişilerin kendilerine özgü bilgi edinme ve hüküm elde etme yöntemleri söz konusu olur ki bu da İslâm'ın evrensel prensipleriyle bağdaşmaz. Kaldı ki hadis ve sünnet olgusu böyle bir yönteme geçit vermemektedir. Hadislerin tesbiti ve nakli isnada dayanır. İsnadla nakledilmeyen hiçbir hadise itibar edilemez. Hadis veya sünnetin Hz. Peygamber'in (s.a) hayatta iken cereyan etmiş olması ve bunların hadis usûlcülerinin belirledikleri esaslara uygun olarak tesbit edilmiş olması gerekir. Aksi durum, kıyamete kadar yeni sünnetlerin ortaya çıkması demektir ki böyle bir durum kabul edilemez.

Kaynakça

- Abd b. Humeyd, (249/863), *el-Müntehab min müsnedi Abd b. Humeyd*, (thk. Subhî Bedrî es-Sâmerrâî, Mahmûd Muhammed es-Saîdî), Mektebetü's-Sünne, I, Kahire, 1988/1408.
- Abdurrezzak el-Kâşânî (730/1330), *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, (thk. Muhammed Kemâl İbrahim Cafer), el-Hey'etü'l-Mısriyye, Mısır, 1981.
- Abdülkadir b. Bedran ed-Dımaşkî, *el-Medhal ila mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa ed-Dûmî Abdülkadir Bedran, İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, Dımaşk, 1919.
- Abdülmün'im el-Hıfînî, *el-Mevsû'atü's-sûfiyye*, Mektebetu Medbûli, 5. bs. Kahire, 2006.
- Abdurrezzak Ebû Belr Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî (211/826), *Musannefü Abdurrezzak*, (thk. Habîburrahman el-A'zamî), 2. bs., el-Mektebü'l-İslâmî, I-XI, Beyrut, 1403.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed (1162/1749), *Keşfü'l-hafa ve müzîlü'l-ilbas amme's-tehara mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, (haz. Ahmed el-Kalâş), 6. bs., Müessesetür-Risâle, I-II, Beyrut, 1996/1416.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî (241/855), *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Şu'ayb el-Aranavut'un Ta'likiyle birlikte), Müessesetü Kurtuba, I-VI, Kâhire, ts.
- , *el-Müsned*, (haz. Ahmed Muhammed Şâkir) (I-VIII), (IX-XX), Dâru'l-Hadîs, I-XX, Kâhire 1995/1416.
- Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, (trc. Mütercim Asım Efendi), Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firûzâbâdî, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1304.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed (1014/1606), *el-Masnu' fî ma'rifeti'l-hadisi'l-mevdu*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 4. bs., Kahire, 1984.
- , *el-Masnu' fî ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzu'*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Şam, 1969/1389.

- Ali el-Müttakâî el-Hindi, Alauddin Ali b. Hüsâmu'ddîn (975/1567), *Kenzü'l-ummal fî süneni'l-akval ve'l-ef'al*, (haz. Bekri Hayyani, Saffet es-Sekka), Müessesetü'r-Risâle, I-XVIII, Beyrut, 1993/1414.
- Avcı, Seyit, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı*, Ensar Yay., Konya, 2005/1426.
- , *Sufilerin Hadis Anlayışı Burselî Örneği*, Ensâr Yayıncılık, Konya, 2004.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadiste Tesbit Yöntemi*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2003.
- Ayhan, Mehmet, *Fütühât-ı Mekkiyye'de Hadisçilerin Metotları Dışında Nakledilen Rivâyetler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE. İstanbul, 2009).
- Azîmabâdî, Ebu't-Tayyib Şemsü'l-Hak, *Avnu'l-ma'bûd şerhu süneni Ebû Dâvûd*, (İşraf Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr), Dâru'l-Fıkr, I-XIV, Beyrut, 1995/1415.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Mektebetü Dârü'l-Bâz, I-X, Mekke, 1994/1414.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870), *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, İstanbul, 1981.
- _____, *Cılaü'l-ayneyn bi-tahrîci rivayati'l-Buhari fî cüz'i raf'il-yedeyn*, (haz. Ebû Muhammed Bedrüddinşah Raşîdî Sîndî), Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, Beyrut, 1989/1409.
- , *Kitâbu raf'il-yedeyn fi's-salât*, (haz. Bediuddin Raşîdî,) Daru İbn Hazm, Beyrut, 1996/1416.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., İstanbul, 1997.
- Ceyhan, Semih, "Modern Çağda Tahayyül Gücünün Yeniden Keşfi: İbnü'l-Arabî'de Hayalin Ontolojik ve Epistemolojik Gerçekliği", *Modern Çağ ve İbn Arabî Sempozyumu*, 23-25 Mayıs, İstanbul, 2008.
- Claude Addas, *Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*, (trc. Atıla Ataman), Gelenek Yay., İstanbul, 2004.
- Deylemî, Ebû Şuca', (509/1115), *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, (haz. Fevvâz Ahmed, Muhammed el-Mu'tasım billah el-Bağdâdî), Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, I-V, Beyrut, 1987/1407.
- Ebû Dâvud Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud el-Basrî, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî (275/888), *Sünenü Ebî Dâvud*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), (Ta'lik Kemâl Yûsûf el-Hût, Elbânî'nin hadislerle ilgili değerlendirmeleriyle birlikte), I-IV, Dâru'l-Fıkr, bsy. ts.
- Ebü'l-Ala Afîfî, *Tasavvuf: İslamda Manevi Devrim*, (trc. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), Risale Yay., İstanbul, 1996.
- Ebü Yâ'lâ el-Mevsilî, (307/919), *Müsnedü Ebî Ya'la el-Mevsilî*, (thk. Hüseyin Selim Esed), I-XIII, Dârül-Me'mûn Li't-Turâs, Beyrut, 1984/1404.
- Erdoğan, Naim, *Fütühât-ı Mekkiyye'den Altın Sahifeler*, (trc. Naim Erdoğan, haz. Abdurrahman Pamuk), Pamuk Yay., İstanbul, ts.
- Eşref Ali Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, (haz. H. Zaferullah Davudi, Ahmed Yıldırım), Umran Yay., İstanbul, 1995.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer, *Şerhu me'ânî'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadelhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1968.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub (817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhîd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, (405/1014), *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Zehebî'nin *Telhîs'iyle* birlikte) Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut, 1990/1411.
- Hakîm et-Tirmizî, *Nevadirü'l-usul fî ma'rifeti ehâdîsi'r-Rasûl*, (thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih, es-Seyyid el-Cemîlî), Daru'l-Beyân li't-Turâs, I-II, Kâhire 1988/1408.
- , *Kitâbu hatmi'l-evliyâ*, (thk. Osman Yahya), Beyrut, 1965.
- Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbu iktidâi'l-ilmi'l-amel*, (thk. Nasiruddîn Elbânî), Kuveyt, 1405.
- , *Şerefü ashâbi'l-hadis*, (thk. M. Saîd Hatiboğlu), Ankara 1991, s. 107-111).
- Hemman b. Münebbih, es-San'ânî, *Sahîfetü Hemman b. Münebbih*, (thk. Ali Hasan Ali Abdulhamid), el-Mektebül-İslâmî, Beyrut, 1987/1407.
- Heyet, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yay., İstanbul, 2006.
- Heyet, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1998.
- Heysemî Ebü'l-Hasan (807/1405), *Buğyetü'r-raid fî tahkiki Mecma'iz-zevaid ve menba'i'l-fevaid*, (thk. Abdullah Muhammed Derviş), Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1994/1414.
- Humeydî, (219/814), *el-Müsned*, (thk. Habiburrahman el-A'zamî), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-II, Beyrut, 1988.
- İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdir, I-IV, Beyrut, ts.
- , *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya), I-XIV, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Mısır, 1985/1405.

- , *Kitâbu ıstılâhâtı's-süfiyye* (Resâilu İbn Arabî içinde) Dâru Sâdır, Beyrut, 1997.
- , *Fusûsü'l-hikem ve't-talîkâtü aleyha*, (haz. Ebû'l-A'la Afîfî), Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, 1980/1400.
- , *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, şerh. Ahmed Avni Konuk), Dergah Yayınları, I-IV, İstanbul, 1987
- , *el-Hayalu alemi'l-berzah ve'l-misal; er-Ru'yâ ve'l-mübeşşirât*, (haz. Mahmûd Mahmûd el-Ğurâb) Matbaatu Nadr, bsy.1993/1414.
- , *Kitâbu hatmi'l-velâye 'Ankâu muğrib fî marifeti hatmi'l-evliyâi ve şemsi'l-mağrib*, (thk. Kâsım Muhammed Abbas), Dârü'l-Medâ, Beyrut, 2004.
- , *el-Vesâyâ*, Dârül-Cil, Beyrut, 1988/1408.
- İbn Ebî'd-Dünya, Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kuraşî (281/894), *el-Vera'*, (thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamd el-Mahmûd), Dârü's-Selefiyye, Kuveyt, 1988/1408.
- , *Kitâbu'l-evliyâ*, (thk. Muhammed Said b. Besyûnî Zağlul), Beyrut, 1993/1413.
- İbn Ebî Şeybe, (235/849), *el-Musanneffî'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, I-VII, Riyad, 1409.
- İbn Hacer el-Heytemî, (974/1567), *el-Fetava'l-hadisyye*, 3. bs., Mektebetü Mustafa el-Babî, Kahire, 1989.
- İbn Hibban el-Büstî (354/965), *es-Sahîh*, (thk. Şuayb el-Arnaut), Müessesetür-Risâle, I-XVIII, Beyrut, 1993/1414.
- İbn Huzeyme, (311/923), *Kitâbu't-Tevhîd ve isbâtu sıfât'r-Rabb azze ve celle*, (thk. Abdulaziz b. İbrahim eş-Şehvan), Mektebetü'r-Raşid, I-II, 5. bs., Riyad, 1994.
- , *Sahîhu İbn Huzeyme*, (thk. Muhammed Mustafa el- A'zamî ve Elbânî'nin değerlendirmeleriyle birlikte), el-Mektebü'l-İslâmî, I-IV, Beyrut, 1970/1390.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*, (thk. Şuayb el-Arnaut, Abdulkadir el-Arnaut), I-V, Beyrut, 1986/1407.
- İbnü'l-Hâcc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal*, Dârü'l-Hadis, bsy. 1981.
- İmam Rabbânî, Ahmed Fâruk Serhendî, *el-Mektûbât*, I-II, Sirâc Kitâbiye, İstanbul, ts.
- Kanık, Mahmut, *Harflerin İlmî*, Bursa, 2000.
- Karadaş, Cafer, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, 519.
- Karapınar, Fikret, *Muhaddis Süflerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri* (H. IV.-V/M. X.-XI. Asır), (Yayımlanmamış Doktora Tezi, SÜSBE.), Konya, 2006.
- , "Hz. Peygamber'den Rüyada Aldığı Üç Hadis Risâlesinin Ahmed b. Hanbel'e Nisbeti", *SÜİFD*. Yıl 2008/2. Sy. s. 101-136.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, 13. bs., İstanbul, 2007.
- Köksal, İsmail, "Rüyaların Fikhi Boyutu", *Fırat Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2008, Sayı 13:2 (2008).
- Kuzudüşli, Bekir, "The Use of Dreams in Rijal Books", *İstanbul Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 15, yıl 2007.
- Leah Kinberg, *Morality in the Guise of Dreams: a critical edition of Kitâb al-Manam with introduction Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd İbn Ebû'd-Dünya*, (şerh. Leah Kinberg), Leiden, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ (676/1277), *Şerhu'n-Nevevî ala sahihi Müslim*, Dâru İhyâu't-Türâsu'l-Arabî, I-XVIII, 2. bs., Beyrut, 1392.
- Nesâî (303/915), *el-Müctebâ mine's-Sünen*, (thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, Elbânî'nin değerlendirmeleriyle birlikte), Mektebetü'l-Matbû'âtu'l-İslâmiyye, I-VIII, 2. bs., Haleb, 1986/1406.
- , *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Abdülğaffar Süleyman, Seyyid Kisrevî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-VI, Beyrut, 1991/1411.
- Reşid Rıza, *el-Menâr*, Mısır, 1354.
- Sakallı, Talat, *Rüya ve Hadîs Rivâyeti*, Isparta, 1994.
- Saklan, *Bilâl, Hadis İlimleri Açısından Muhaddis-Süfler ve Süfi-Muhaddisler* (H. IV. /M. X. Asır), Beyaz Kitabevi Yay., Konya, 1997.
- , *Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, SÜSBE.), Konya, 1989.
- Selvi, Dilaver, *Kur'ân ve Tasavvuf Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, Şule Yay., İstanbul, 1997.
- Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-süfi el-hikme fi hududî'l-kelime*, Dâru Nedre, Beyrut, 1981/1401.
- Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, I-II, Dârü'l-Kitâbu'l-Arabî, Dimaşk, 1419/1999.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım (360/971), *el-Mu'cemü'l-Kebir*, (thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî), Mektebetü'l-
ulûm ve'l-hikem, I-XX, 2. bs., Beyrut, 1983/1404.
- , *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (thk. Tarık b. Ivezullah), Daru'l-Haremeyn, I-X, Kâhire, 1415.
- , *el-Mu'cemü's-Sağîr*, (thk. Mahmûd Şekûr, Mahmûd el-Hac Emrîr), el-Mektebü'l-İslâmî, I-II, Beyrut,
1985/1405.
- , *el-Ehâdîsü't-Tivâl*, (thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Silefî), Matbaatu'l-Ümme, 2. bs., Bağdad,
1983/1404.
- , *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, (thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Silefî), Müessetü'r-Risâle, I-IV, 1. bs. Beyrut,
1984/1405
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivâyetler*, Yediveren
Kitap, Konya 2001.
- William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, (trc. Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara, 2000.
- Yıldırım, Enbiyâ, "Beyhakî ve Hadis Rivâyetinde Rüyaya Verdiği Değer", *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakül-
tesi Dergisi*, 5 (1), 2001.
- , *Hadisçiler ve Çelişki: Beyhaki ve İbnu'l-Cevzi Örneği*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2009.

Zeyla'î'nin İbnü't-Türkmânî İle Kuraşî Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler

Yusuf Acar

Dr., Vaiz, Ankara Müftülüğü,
yusufacar42@hotmail.com

Özet

Hicrî VIII. asrın ilk yarısında aynı muhitte yaşayan İbnü't-Türkmânî ile iki öğrencisi Zeyla'î ve Kuraşî, Hanefilerin meşhur fıkıh kitaplarından el-Hidâye'nin hadislerine yönelik birer çalışma yaparak rivâyetleri sübut ve sıhhat açısından değerlendirmişlerdir. Bu üç Hanefî hadisçiden Zeyla'î, almıştan fazla rivâyetin tahririnde hocası İbnü't-Türkmânî'nin hata yaptığını ileri sürmüş ve bunların üçte ikisinin taklitten kaynaklandığını ifade etmiştir. Ama İbnü't-Türkmânî'nin taklit ettiği kişinin kimliğine dair hiçbir bilgi vermemiş ve sadece onu cahil bir adam şeklinde nitelendirmiştir. Kuraşî'nin aynı konudaki eserinin teknikinden anlaşılan odur ki, o taklit edilen kişi Kuraşî'nin ta kendisidir. Zeyla'î'nin diğer eleştirilerinde görülmeyen bu hakaretamiz üslubun sebebini, biraz çağdaşlar arasındaki rekabetle ama daha çok her ikisinin de hocası olan ve aynı zamanda idari bir görev de üstlenen İbnü't-Türkmânî'nin Kuraşî'ye daha yakın durmasıyla açıklamak mümkündür. Anahtar Kelimeler: Zeylaî, İbn Türkmânî, Kuraşî, Eleştiri, Nasbu'r-râye.

The Critics of Zaylai on Ibn Turkmani and Qurashi and the Relationship Between These Three Hadith Scholars

Ibn al-Turkmani and his two disciples Zaylai and Qurashi, who have lived in the 8th century of the Hijra in the the same environment, have written treatises on the evaluation of the soundness of hadith in the classical Hanafi fiqh manual al-Hidaya. Zaylai claimed that his mentor Ibn al-Turkmani has made mistakes in the takhrij of more than 60 narrations and added that 2/3 of them were made due to copying the views of another scholar. Zaylai has not disclosed the name of the scholar but qualified him as an "ignorant person". By the examination of Qurashi's treatise we understand that that scholar is Qurashi. We can explain this clear animosity in Zaylai's style when compared to his other criticisms as 'competition among contemporaries'. Another possible reason is the fact that Ibn al-Turkmani, the mentor of both, had endorsed administrative duties and was closer to Qurashi in his relations.

Key Words: Zaylai, Ibn al-Turkmani, Qurashi, Critic, Nash ar-Raye.

Atıf

Yusuf Acar, Zeyla'î'nin İbnü't-Türkmânî İle Kuraşî Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler, Marife, Yaz 2011 S. 77-99

Giriş

İslâm dünyasının tarihte yaşadığı en büyük travmaların başında şüphesiz henüz Osmanlıların gücünün tarih sahnesine çıkmadığı dönemlerde doğusunun Moğol ve batısı Endülüs'ün de Haçlı istilâsına uğraması gelmektedir. Bu kriz ortamında ülkelerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığınağı Memlûklerin Kâhire'si ile Dimaşk'i olmuştur. Bütün siyasi ve ekonomik istikrarsızlığa rağmen istilalar sonucu ilim tahsil etmek isteyenlerin güvenli bir yer bulma arzusuyla Mısır'a göç etmeleri, hilafetin buraya taşınması, sultanların medreselere ve ilme yakın ilgi göstermeleri gibi etkenler Kölemenler döneminde Mısır'daki sosyal ve kültürel hayatı son derece canlı hale getirmiştir¹.

İslâm âleminde Nizâmîyye medreselerinin kurulmasıyla başlayan eğitimde müesseseleşme süreci Memlûklerle zirveye çıkmıştır. Hükümdarların adeta birbirleriyle yarışırca ilimî çalışmalarını teşvik etmelerinde ilme ve ulemaya verdikleri önem yanında, Fâtımî hanedanının Şîf etkilerini azaltmak, medreseler vasıtasıyla sapkın düşüncelere ve bunlara zemin hazırladığını düşündükleri bazı felsefî ilimlere karşı Sünnî inancı yerleştirmek suretiyle kültürel krizi aşmak, devlet kadrolarına Sünnî elemanlar kazandırmak gibi sosyo-politik gayeleri olduğunu da göz ardı etmemek gerekir². Medreseler büyük oranda fıkıh okulları hüviyetini taşımakla birlikte, günümüzün fakülteleri olarak değerlendirilebilecek Dârü'l-Kur'ân ve Dârü'l-hadis gibi ihtisas medreseleri de mevcuttu. özellikle Melik Baybars ile birlikte hemen her medresede birer hadis kürsüsü kurulması mutad hâle gelmiş ve zamanla hadisle iştigal eden medrese veya kürsü sayısı, sadece Kâhire'de yüzlerle ifade edilebilecek rakamlara ulaşmıştır³.

Osmanlı döneminde gerek Anadolu'daki medreselerin, gerekse ilmî hayatın teşekkülünde ve gelişmesinde Memlûk medreselerinin büyük etkisi olmuştur. İlk Osmanlı medresesi olarak kabul edilen İznik Medresesinin baş müderrisi olan ve 20 yıla yakın burada ders veren Dâvûd el-Kayserî (756/1350), Şeyh Bedreddin (819/1416), Şemseddin Fenârî (834/1431), İbnü'l-Cezerî (833/1420) ve Molla Gürânî (813/1410) gibi pek çok mümtaz müderris Memlûk medreselerinde yetişerek ilk dönem Osmanlı medreselerinde hocalık yapmışlardır⁴.

Memlûklerin hüküm sürdüğü hicrî VII. asrın ikinci yarısı ile IX. asrın sonlarına kadar yaklaşık iki buçuk asırlık zaman dilimi, bütün İslâmî ilimler ama özellikle de hadis zaviyesinden son derece parlaktır. İbn Teymiyye (728/1328), Mizzî (742/1342), Zehebî (748/1347), Alâuddîn İbnit-Türkmânî (750/1349), İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350), Zeyla'î (762/1361), Moğultay b. Kılıç (762/1361) ve Abdulkadir Kuraşî (775/1373) gibi simalar ile bunların öğrencileri durumunda olan Zerkeşî (794/1392), İbn Receb (795/1393), İbnü'l-Mülakkîn (804/1401), Hâ-

¹ Selim, *el-Edebü'l-Arabî*, s. 8-13.

² Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 124; Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salah ve Eseri Ulûmî'l-Hadis", *SAÜİFD*, yıl. 2007/3, sy. 15, s. 55-68.

³ Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri*, s. 106-107.

⁴ Taşköprizade, *Şakâik*, s. 8, 16, 17, 22, 25; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti*, s. 227-228.

fız Irâkî (802/1404), Heysemî (807/1405), İbn Hacer Askalânî (852/1449) ve Bedreddin Aynî (855/1451) gibi hadisçiler hep bu dönemde yaşamışlardır.

Her ne kadar en genel anlamıyla hadis şerhçiliği Hattâbî ile birlikte başlasa da bu alandaki en kapsamlı ilmî mesailer, Moğol istilasını takip eden hicrî VIII. asrın ortasından itibaren gerçekleştirilmiş ve bu asır *Şerh ve Hâsiye Dönemi* olarak adlandırılmıştır⁵. Fakat nicelik itibarıyla devasa bir görünüm arz eden ve tasnif döneminden sonra hadis-sünnet alanındaki en yoğun çalışmaların yapıldığı genel anlamda Memlûkler dönemi, nitelik açısından aynı dolgunlukta ve ehemmiyette olmadığı yönünde farklı değerlendirmelere de maruz kalmıştır. Örneğin Ahmed Kâdiruddin bu dönemi şöyle tavsif etmektedir: İslâm kültürünün Yunan felsefesiyle karşılaşmasıyla kuvvetlenen şüphecilik akımlarından inancın korunması maksadıyla kontrol altına alınan ve bastırılan entelektüel dinamizm, Moğol istilasıyla oluşan yıkımdan sonra statik hâle gelmiştir. '*Entelektüel hareketsizlik*' olarak da adlandırılan bu durum, halkın sevk ve idaresinde işlerini kolaylaştırdığı için yöneticiler tarafından desteklenirken dış dünyaya karşı Memlûkler ve Osmanlılarla birlikte oluşan olumlu konjonktür nedeniyle kitlelerce de 19. yüzyıla kadar rahatsız edici bulunmamıştır. Buna karşın siyaset, sanat, edebiyat, estetik ve inancın serbestçe yayılması gibi alanlarda herhangi bir bastırılmışlık olmadığından zengin eserler ortaya konulmuştur. Müslümanlar artık karşılaşılan felaketlerden kurtulabilmek için sağlam bir inanca sahip olunması gerektiğine ve bunun yeterli olduğuna inanarak ilk asırlardaki saf İslâm yaşayışını temsil ettiğini düşündükleri hadis ve tasavvufa yönelmişlerdir. Bu tutum hadis ve sünnete ilişkin tabakât, ricâl, şerh, hâsiye, tahrîc ve ta'lîk gibi ilimlerin altın dönemini yaşamasına sebep olmuştur. Ancak yenilenmeyi ve gelişmeyi sağlayacak olan bilginin sorgulanması ve anlama faaliyetine yönelik çabalar, yetkinliği tartışılan şerh ve hâsiyelerle sınırlı kalmıştır⁶.

Diğer taraftan özellikle Şâfiilerin fıkhıta yararlandıkları hadislerin sıhhat durumları üzerinde Beyhakî (458/1066)'den sonra ikinci kez Hâzîmî (584/1188), Nevevî (676/1277) ve İbn Dakîkî'l-İd (702/1302) gibi hadisçilerce çalışıldığı halde Tahâvî (321/933)'den sonra aynı çalışmaların Hanefî mezhebi adına yapıldığını söylemek zordur. Hatta Beyhakî'nin kışkırtıcı sayılabilecek tarzda yaptığı Tahâvî polemiklerinin⁷ Hanefî cephesinde ancak VIII. asırda makes bularak en geniş kapsamlı cevabın İbnü't-Türkmânî (750/1349) ile öğrencisi Kuraşî tarafından verilmiş olması da bu alandaki boşluğun uzun süre devam ettiğinin bir başka göstergesidir⁸.

⁵ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 76.

⁶ Kâdiruddin, *İslâm Dinamizmi*, s. 10. Bu dönemin geniş değerlendirmesi için ayrıca bkz. Yiğit, *İslam Tarihi*, VII, 252; Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 132; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 256; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 76-77; Özşenel, 'Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salah ve Eseri Ulûmî'l-Hadis', s. 55-68.

⁷ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen I*, 127. Beyhakî'nin ifadeleri şöyledir: من أهل وحين شرعت في هذا الكتاب بعث إلي بعض إخواني من أهل العلم بالحديث بكتاب لأبي جعفر الطحاوي رحمتا لله وإياه وشكا فيها كتب إلي ما رأى فيه من تضعيف أخبار صحيحة عند أهل العلم بالحديث حين خالفها رأيه، وتصحيح أخبار ضعيفة عندهم حين وافقها رأيه، وسألني أن أجيب عما احتج به فيها حكم به من التصحيح والتعليل في الأخبار.

⁸ İbnü't-Türkmânî, Beyhakî'nin Tahâvî eleştirilerine *el-Cevheru'n-nakiy* adlı eseriyle cevap vermeye çalışmıştır. Kuraşî ise, Tahâvî'nin *Meâni'l-Âsâr* adlı kitabında yer alan hadislerin bir nevi tahrîci niteliğindeki *el-Hâvî fî Beyâni Âsâri't-Tahâvî* adlı eserini yazmıştır. *Meâni'l-âsâr*'daki hadislerin, kütüb-i sit-

→

Tahâvî'den sonra hicrî VIII. asra yani İbnü't-Türkmânî, Zeyla'î ve Kuraşî'ye gelinceye kadar tam dört asır boyunca dikkat çekici bir Hanefî hadis aliminin ortaya çıkmaması oldukça düşündürücüdür.

Bugüne kadar ününü daha çok biyografi ve fıkıhla duyuran Kuraşî'nin hadîşçiliğini *el-İnâye* adlı eseri ekseninde tespit etmeye yönelik doktora çalışmamız esnasında, hadis ilmini büyük oranda Alâuddîn İbnü't-Türkmânî'den alan ve bu birikimleriyle Irâkî gibi büyük hadîşçilerin yetişmesine de katkı sağlayan iki Hanefî hadîşçisi Kuraşî ile Zeyla'î arasında farklı bir ilişkinin olduğunu tespit ettik.

İşte bu yazıda aynı dönemde, aynı şehirde ve hatta aynı medrese çevresinde bir hoca ve iki öğrencisi tarafından *el-Hidâye* hadisleri hakkında kaleme alınan üç ayrı orijinal çalışmadan hareketle Zeyla'î'nin İbnü't-Türkmânî ve Kuraşî'ye yönelttiği eleştirileri söz konusu edilecektir.

I. Üç Hanefî Hadîşçinin Kısa Özgeçmişleri

A. Alâuddîn İbnü't-Türkmânî

Mardin'den Kahire'ye göç eden ve burada Mardînî veya Türkmânî olarak tanınan bir aileden olan Ebü'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Osman b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî, 683'te (1284) Kahire'de doğmuş ve 750'de (1349) yine aynı yerde vefat etmiştir.

Babası Fahrüddin Osman b. İbrahim (731/1331), Mısır'ın meşhur Hanefî fakihlerinden ve kadularından olup Mansûriyye medresesi müderrisliği yaparken derslerinde takrir yoluyla eş-Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-kebîr*'ini şerh etmiştir⁹. Kardeşleri ve çocukları da ulemadandır. İbnü't-Türkmânî babası başta olmak üzere ed-Dimyâtî (705/1306), İbnü's-Savvâf (712/1312), Ebü'l-Abbâs es-Serûcî (720/1320) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350)'den istifade etmiş; kendisinden de oğulları dışında Abdülkâdir el-Kuraşî (775/1373), el-İrâkî (806/1403), ez-Zeyla'î (762/1360) gibi âlimler ilim öğrenmiştir. Özellikle Hanefî fıkında otorite sayılan İbnü't-Türkmânî, aynı zamanda önemli bir hadîşçi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ömrünün son iki yılını kâdilkudât olarak tamamlamıştır.

İbnü't-Türkmânî'nin bugüne kadar yayımlanmış iki eserinden *el-Cevheru'n-nakiyyü'r-redd ale'l-Beyhakî*, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'da Tahâvî'ye yönelttiği eleştirilere bir cevap niteliğindedir¹⁰. Diğeri ise Kur'ân-ı Kerîm'deki garîb kelimele-

→

te ile İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'i ve Tabarânî'nin Meâcimi gibi hadis kaynaklarındaki yerlerinin belirlenmesinden yola çıkan müellif bu çalışmasında aynı zamanda hadislerin senetleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuş, senetsiz nakledilen haberlerin senetlerini bulmuş ve bazı garîb kelimeleri de açıklamıştır. Kevserî tarafından, Tahâvî üzerine Kuraşî'nin hocası olan Membicî (719/1319)'nin *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne's-sünne ve'l-kitâb* adlı çalışmasından sonra yazılan ilk eser olarak addedilen bu şerh çalışmasını esasen bir tahrîc kitabı olarak değerlendirmek daha isabetlidir. el-Hâvî, 1999 yılında Seyyid Yusuf Ahmed'in tahkikiyle üç cilt hâlinde Beyrutta yayımlanmıştır.

⁹ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 522 (T. no: 927).

¹⁰ Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Adem Dölek tarafından *Beyhakî-İbn Türkmani Hadis İlişkisi* adıyla bir Yüksek Lisans tezi yapılmıştır. Ayrıca İbnü't-Türkmânî'nin Beyhakî'ye taakubâtı üzerine, konular paylaşılmak suretiyle Muhammed Diyâuddin A'zamî da-

→

ri kısaca açıklayan *Behcetü'l-erîb fî beyâni mâ fî Kitâbi'l-ilâhi mine'l-ğarîb bimâ fî'l-Kur'ân*'dır¹¹. *el-Cevheru'n-nakiy'*den başka hadis ilimlerine dair birisi İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs* adlı eserinden seçki ve özet niteliğinde oluşturduğu *el-Müntehab fî ulûmi'l-hadîs*¹², diğeri de Hanefî fıkâh kitapları *el-Hidâye* ile *el-Hulâsa*'nın hadislerini tahrice yönelik *et-Tenbîh alâ ehâdîsi'l-Hidâye ve'l-Hulâsa* olmak üzere iki çalışması daha vardır. Bunların dışında farklı alanlarda 7-8 kadar eseri daha kaynaklarda zikredilmektedir¹³.

B. Abdullah b. Yusuf ez-Zeyla'î

Doğum yeri ve tarihi hakkında kaynaklar bilgi vermemekle birlikte, nispetinden aslen Somali sahillerindeki Zeyla' kasabasından olduğunu ve babası Yusuf ez-Zeyla'î'nin de Kâhire'de h. 720 yılında vefat ettiği¹⁴ bilgisinden hareketle, onun da Kahire'de doğmuş olabileceğini söylemek mümkündür. Zaten tahsil hayatı ve hocaları da buna işaret etmektedir. Kâhire'de 762 (1360) yılında vefat ettiği hususunda ise kaynaklar hemfikirdir¹⁵.

Biyografi kitapları Zeyla'î'nin ilmini büyük oranda hemşehrisi olan Hanefî fakîhi Fahrüddîn Osman b. Ali ez-Zeyla'î (743/1342) ile Alâuddîn İbnü't-Türkmânî'den tahsil ettiğine işaret etmekle birlikte¹⁶, Mizzî (742/1341), Necîb el-Harrânî (744/1343) ve Zehebî (748/1347) gibi dönemin önemli hadisçileri de onun hocaları arasında yer almaktadır¹⁷. Zeyla'î de hocası İbnü't-Türkmânî gibi *el-Hidâye* ve *el-Hulâsa* adlı fıkâh kitaplarındaki hadislerin tahrice yönelik birer çalışma yapmış, Tahavî'nin *Şerhu Meânî'l-Âsâr*'ını ihtisar etmiş ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirindeki hadislerin de tahririni gerçekleştirmiştir. Öğrencisi olan el-İrâkî (806/1403) ile hadis tahririnde yardımlaşmaları da bilinmektedir¹⁸. Şüphesiz Zeyla'î denilince akla *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye* adlı eseri gelir ki, bu yazının hareket noktası da zaten bu kitaptır.

C. Abdulkâdir el-Kuraşî

Tam adı Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrillâh b. Sâlim b. Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî el-Mısırî'dir. Künyesi ise Ebû Muhammed'dir. 20 Şaban 696 (13 Haziran 1297) tarihinde Kâhire'de varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Büyük dedelerinden Ebü'l-Vefâ'ya nispetle İbn Ebi'l-Vefâ diye de

→

nişmanlığında Medine İslâm Üniversitesi Hadis bölümünde 2002 yılında beş adet doktora tezi yapmıştır.

¹¹ Bu eser, Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından 1990'da Ürdün'de yayımlanmıştır.

¹² Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu 390 numarada (54 varaktır) ve diğer bir nüshası da Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 2762 numarada (26 varaktır) kayıtlıdır.

¹³ İbnü't-Türkmânî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Polat, 'İbnü't-Türkmânî', *DİA*. XXII, 385-387.

¹⁴ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 235 (T. no: 731).

¹⁵ İbn Fehd, *Lahzu'l-Elhâz*, s. 128; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 228, 229; Kettânî, *er-Risaletü'l-Mustatrafe*, s. 185.

¹⁶ Mesela bkz. İbn Hacer, *ed-Düreru'l-Kâmine*, I, 292.

¹⁷ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye* I, 24, 59, 181, 247, 319.

¹⁸ Bkz. İbn Hacer, *ed-Düreru'l-Kâmine*, I, 292.

anılır. Kuraşî, 775/1373 yılında Kâhire'de vefat etmiştir. Doğum ve vefat tarihleri hususunda kaynaklarda her hangi bir farklılık yoktur¹⁹.

Henüz dokuz yaşında iken bir taraftan *Kudûrî* gibi temel fıkıh kitaplarını ezberlerken²⁰, diğer taraftan da dönemin büyük hadisçisi ed-Dımyâtî (705/1305)'nin derslerine iştirak ederek icazet almıştır²¹. Kâhire Mansûriyye Medresesinde uzun yıllar hadis ve fıkıh dersleri okutan Fahrüddîn Osman et-Türkmânî (731/1331)'den özellikle fıkıh alanında çok yararlanmış ve Fahrüddin'in vefâtından sonra da oğulları Ebu'l-Abbâs Tacuddin (744/1343) ile Ebu'l-Hasan Alâuddîn İbnü't-Türkmânî (750/1349)'lerden istifade etmiştir. Daha sonra aynı medreselerde kendisi de hocalık yapmıştır²². Kuraşî *el-Cevâhir* ile *el-İnâye* adlı eserlerinin mukaddimelerinde de açıkça ifade ettiği gibi, ilgi alanı olarak hadis ve biyografi ilimlerinde yoğunlaşmıştır. Kefevî, Kuraşî'nin ilminin İbnü'l-Harîrî ile birlikte Mardinli Türkmânî'lere dayandığını ifade etmektedir²³. Bunlara Sittülvüzerâ Ümmü Muhammed Vezîra (716/1316) gibi dönemin karakteristiği hanım muhaddislerin yanında, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Teymiyye (728/1327)²⁴, tarihçi Kutbüddîn Abdulkerim (735/1334) ile Takıyyuddin es-Sübki (756/1355) ve Şemsüddin ez-Zehbî (748/1347)²⁵ gibi alimleri de ilave etmek gerekir²⁶. Hanefî fikhını ise Ebû Hanîfe'ye kadar isnatlı bir şekilde Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim es-Serûcî (720/1320)'den okumuştur²⁷. Gerek hocaları ve gerekse eserlerinden Kuraşî'nin meşgul olduğu ilim dallarının; hadis, fıkıh, tarih-siyer, kelim ve dil-edebiyat olduğu anlaşılmaktadır. Fakat biyografilerinde vurgu, hadisçiliği ve fıkıhçılığınadır²⁸. Zaten hocalarının ekserisi de hadisçilerden ve fıkıhçılardan oluşmaktadır.

Bugüne kadar ününü daha çok Hanefî âlimleri ansiklopedisi niteliğini haiz *el-Cevâhiru'l-mudriyye fî tabâkâtî'l-hanefiyye* adlı eseriyle duyuran Kuraşî'nin, yirmiden fazla eseri arasında doğrudan Hadis ilimlerine dair irili ufaklı dokuz eseri-

¹⁹ Kuraşî'nin hayatına yer veren belirli kaynaklar: Kuraşî, *el-Cevâhir* (Muhakkik el-Hulv'un, *Mukaddimesi*), I, 1-89; İbn Fehd, *Lahzu'l-elhâz*, 157-160; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehb*, VIII, 410; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, III, 6 (T. no: 2472) ve *İnbâu'l-ğumr*, I, 86, 87; Tağrîberdî, *ed-Delilü's-şâfi*, I, 423 (T. no: 1456); İbnü'l-Hinnâî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 301 (T. No: 237); Taşköprizade, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 127; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 168, (T. no: 209); İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 196, (T. no: 150); Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, IV, 366 (T. no: 1283); Suyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, I, 390; Kevserî, *Hâşiye alâ Lahzu'l-elhâz*, 157-160; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 597.

²⁰ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 543 (T. no: 950).

²¹ İbn Fehd, *Lahzu'l-Elhâz*, s. 157; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-Kâmine*, III, 6 (T. no: 2472); Tağrîberdî, *ed-Delilü's-Şâfi*, I, 423 (T. no: 1456).

²² Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 543 (T. no: 950).

²³ Kuraşî, *el-Cevâhir* (el-Hulv'un Mukaddimesi), I, 19, 21 (Kefevî'nin *Ketâibu A'lâmî'l-Ahyâr* adlı eserinden naklen).

²⁴ Bkz. Kuraşî, *el-İnâye*, 198b. *el-Cevâhir*'de ve önsözünde hocaları arasında yer almayan İbn Teymiyye ile ilgili, *el-İnâye*'de *'Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Teymiyye'den işittim'* diyerek İbn Teymiyye'den ders aldığını bizzat Kuraşî kendisi açıklamaktadır.

²⁵ Kuraşî'nin hocaları arasında Zehebî'nin bulunuşunu, *el-İnâye* (113b varak) adlı eserinden tespit ettik. *el-Cevâhir* muhakkiki Hulv, Zehebî'yi Kuraşî'nin hocaları arasında saymamıştır.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. Acar, *Kuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*, s. 43-45.

²⁷ Kuraşî, *el-Cevâhir*, I, 54 (T. no: 65).

²⁸ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 196, (T. no: 150).

nin olduğu tespit edilmiştir. Daha çok tahrîc ve ricâl edebiyatına yönelik bu eserlerden özellikle Hidâye hadisleriyle ilgili *el-Înâye bi ma'rifeti ehâdîsi'l-Hidâye*, Hulâsa hadisleriyle ilgili *et-Turuk ve'l-Vesâil ilâ Ma'rifeti Ehâdîsi Hulâsati'd-Delâil*, Tahâvî'nin *Meânî'l-âsâr*'ındaki rivâyetlerin isnadıyla ilgili *el-Hâvî fî Beyâni Âsâri't-Tahâvî ve Hidâye* ile Hulâsa'da geçen isimlere yönelik olarak Nevevî'nin aynı isimdeki eserine benzer nitelikteki *Tehzîbü'l-esmâi'l-Vâkı'a fî'l-Hidâye ve'l-Hulâsa* adlı çalışmaları hem hacim ve hem de içerik açısından dikkat çekici niteliktedir. Sadece *el-Înâye* çalışması sırasında kullandığı iki yüzü aşkın kaynak, onun hadis ilimleri alanındaki müktesebâtını ve bu sahadaki literatüre olan hâkimiyetini ortaya koymaktadır. *el-Cevâhir*'in yanı sıra *el-Hâvî* ve *Tehzîbü'l-esmâ* da yayımlanmıştır. Dolayısıyla tahsili ve eserleri nazarı dikkate alındığında Kuraşî'nin öncelikle bir hadisçi, arkasından da sırayla bibliyograf ve fıkıhçı olduğunu söylemek daha doğrudur.

II. Ortak Özellikleri ve Birbirleriyle İlişkileri

Türk asıllı azatlı emirler tarafından kurulan Memlükler/Kölemenler Türk Devleti Mısır'ında hem ilmî çevrelerde hem de devlet bürokrasisinde oldukça etkili olan Mardinli Türkmânî ailesinin en parlak ve meşhur ferdi durumundaki Alaüddin b. Osman İbnü't-Türkmânî, hem babasından devraldığı ve dönemin en popüler eğitim kurumlarının başında gelen Mansûriyye Medresesi baş müderrisliğini, hem de kâdilkudâtlık görevini birlikte sürdürmüştür²⁹. Zaten müstemilatında sultanların türbeleri bulunan, dönemin en büyük medresesi niteliğini haiz, bünyesinde fıkıh, hadis ve kıraat bölümlerini barındıran bu medresenin başında o zamanki statü gereği ancak kâdilkudât olanlar bulunabiliyordu³⁰. Zeyla'î ile Kuraşî ise bu medresede Alaüddin İbnü't-Türkmânî'den hadis ve fıkıh öğrenen iki öğrenci durumundadırlar. Kuraşî daha sonra aynı yerde müderrislik de yapmıştır. Diğer taraftan her üç âlimimizin ed-Dimyâtî (705/1306), İbnü's-Savvâf (712/1312), Ebü'l-Abbâs es-Serûcî (720/1320), İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), Fahrüddin Osman b. İbrahim (731/1331) gibi ortak hocaları vardır. Aynı şekilde el-İrâkî (806/1403) de ortak öğrencileridir.

Bu üç Hanefî hadisçinin makalemize konu olan en önemli ortak yönleri ise, her üçünün de Burhânüddin el-Merğînânî'nin *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* adlı meşhur fıkıh kitabındaki hadislerle ilişkin birer çalışma yapmış olmalarıdır. Eserlerine İbnü't-Türkmânî *et-Tenbîh alâ ehâdîsi'l-Hidâye ve'l-Hulâsa*, Zeyla'î *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye* ve Kuraşî de *el-Înâye bi ma'rifeti ehâdîsi'l-Hidâye* adlarını vermişlerdir³¹. Bir anlamda Şâfiî fıkının Hidâye'si diyebileceğimiz *el-*

²⁹ Bkz. Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 522 (T. no: 927); Makrizî, *Kitâbu'l-Mevâiz*, II, 131.

³⁰ Makrizî, *Kitâbu'l-Mevâiz*, II, 131.

³¹ Bu üç eserden *Nasbu'r-râye* matbu ve maruftur. Her ne kadar Kuraşî'nin hocasıyla olan diyalogunda (*el-Cevâhir*, II/583, T. no: 984) İbnü't-Türkmânî'nin eserinin adı *el-Kifâye* şeklinde ifade edilmiş olsa da, müellifin daha sonra kitabının ismini *et-Tenbîh alâ ehâdîsi'l-Hidâye ve'l-Hulâsa* şeklinde kesinleştirdiği anlaşılmaktadır. Zira birisi Carullah ve diğeri de Haraççoğlu Koleksiyonu olmak üzere elde ettiğimiz iki farklı nüshasında da yukarıdaki isim yer almış ve *el-Kifâye* kelimesi kullanılmamıştır. Carullah Nüshasının sonunda, istinsah tarihi olarak 759 yılı yani müellifin vefâtından dokuz yıl sonrası müstensih tarafından tarihlendirilmiştir. Müstensih ise, başlangıç cümlesinden anlaşıldığına gö-

→

Mühezzeb'in hadislerine yönelik Hâzîmî (584/1188), Nevevî (676/1288) ve İbnü'l-Mülakkın (804/1401)'in yaptığı işi, bu üç Hanefî hadisçi gecikmeli olarak *el-Hidâye* üzerinde gerçekleştirmişlerdir. Hanefî fıkıh kitaplarında fetvanın dayanağı olarak gösterilen hadislerin sübut ve sıhhat açısından değerlendirilmesi bağlamında Tahâvî (321/)'den tam dört asır sonra yapılan ilk çalışmaları da bunlar oluşturmaktadır. Hatta Serûcî (720/1320), Aynî (855/1451) ve İbnü'l-Hümâm (861/1457) gibi alimlerin Hidâye'nin daha çok fikhî yönüyle ilgilenen ama aynı zamanda hadisleri hakkında da belirli ölçüde değerlendirmelerde bulunan çalışmaları hesaba katılmazsa, Hidâye üzerine yapılan altmıştan fazla çalışma³² içerisinde doğrudan hadisleriyle ilgili olanların sayısını bu üç tahrîc çalışması ile sınırlandırmak mümkündür. Ayrıca isimlerinden de anlaşılacağı gibi İbn Hacer (852/1448)'in *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*'si ile İbn Kutluboğa (879/1474)'nın *Münyetü'l-Elma'* adlı risalesi müstakil çalışma olarak değil, *Zeyla'*'ye ait *Nasbu'r-râye*'nin ihtisarı ve tekmilesi çabaları şeklinde değerlendirilmelidir.

Hadis ilimlerinde tahrîc, "Bir eserde bulunan hadislerin, senedini, kaynağını ve sıhhat derecesini tespit etmek³³" şeklinde veya "Hadisin isnatla nakilde bulunulan ana kaynaklardaki yerlerini belirtmek ve ihtiyaç duyulduğunda hadisin derecesini açıklamak³⁴" olarak tarif edilmektedir. Şüphesiz hadisler, sadece hadisçilerin ilgilendiği ve yararlandığı metinler olmayıp, fıkhıtan akaide varıncaya kadar bütün İslâmî ilimlerin en temel referanslarının başında gelmektedir. Fakat hadis dışındaki dallarla ilgilenenlerin hadis kullanımında hadisçiler kadar hassas olmasını beklemek elbette doğru değildir. İşte bu durum, farklı branşlarda kaleme alınan kitaplarda kullanılan hadislerin hadis kaynaklarındaki yerlerini ve niteliklerini tespit etme çalışmalarını doğurmuştur. Daha çok hicrî beşinci asırdan itibaren bu alanda görülen çalışmalar tahrîc literatürünü ortaya çıkarmıştır. Amaç, farklı sahalarda kaleme alınan dinî kitapların bir anlamda hadis disiplini açısından denetlenmesidir. Tahrîcin bir taraftan hadisi sonradan dâhil olabilecek kusurlardan korumak ve diğer taraftan da sahîh olanlarını sakîmlerinden ayırmak gibi önemli bir görevi olduğu anlaşılmaktadır. Böylelikle hadisler hakkındaki endişeler ortadan kalkacak ve hadisleri senetsiz zikreden bazı ciddi eserlerin değer kaybına uğradığı zannı da yok edilmiş olacaktır³⁵. Aynı zamanda bu tahrîc çalışmalarıyla içerisinde hadis kul-

→

re müellifin öğrencisidir ama ismi bilinmemektedir. Doğrudan eser adıyla başlayan Haraşçioğlu nüshasının müstensihisi, son varaktaki ifadeye göre Yusuf b. Ali b. Muhammed'dir. Fakat bunda da istinsah tarihi yoktur. Bkz. Süleymâniye Kütüphanesi Carullah Koleksiyonu, No. 261 ve Bursa İnebey/Genel Kütüphanesi Haraşçioğlu Koleksiyonu, No. 385. Bu bilgiler ışığında Cemal Abdullah Aydın'ın (Hadiste Tahrîc, 117), İbnü't-Türkmânî'nin Hidaye hadislerini tahrîce yönelik *Kıfaye fî marifeti ehâdisi'l-Hidaye* adıyla bir çalışmasının Carullah 261 numarada kayıtlı olduğu şeklindeki tespiti ile Selahattin Polat tarafından (*İbnü't-Türkmânî*, DİA. XXII, 385-387) müellifin eserinin adının *Tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* şeklinde belirtildikten sonra bazı kaynaklarda *et-Tenbîh ale'l-ehâdisi'l-Hidâye* adıyla müellife nispet edilen eserin başkasına ait olduğu şeklindeki bilgilerin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Kuraşî'nin *el-İnâye*'sine gelince, geniş bilgi için müellifin bu eseri ve hadisçiliğiyle ilgili tarafımızdan yapılan *Kuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri* adıyla yayımlanan doktora çalışmasına bakılabilir.

³² Bkz. Kallek, "Hidaye", DİA. XVII, 472.

³³ Yardım, *Hadis II*, s. 109.

³⁴ Tahhân, *Usulu't-tahrîc*, s. 12.

³⁵ Bkz. Yardım, *Hadis II*, s. 109.

lanılan branş dışı kitapların aslî hadis kaynakları ile ilişkisi de kurulmuş olacaktır. Bu ilişki kurulurken de hadis ilminin verilerinden yararlanılarak hadisin isnadı ve metni değerlendirilmiş olacaktır³⁶.

Hadis tarihi boyunca tek bir hadisi inceleyen risalelerden tutun da belli bir konudaki hadisleri ele alan çalışmalara varıncaya kadar birbirinden oldukça farklı türde çalışmalar yapılmakla birlikte tahrîcin en kapsamlı ele alındığı eserler, belirli bir kitabın ihtiva ettiği hadisleri inceleyen tahrîc çalışmaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta çoğu zaman tahrîc edebiyatı denilince ilk akla gelen eserler bunlar olmaktadır. Bu alandaki ilk çalışma, en önemli Şâfiî fıkah kitaplarından birisi olan Şîrâzî (476/1083)'nin *el-Mühezzeb* adlı kitabındaki hadisleri tahrîc etmek üzere Hâzîmî (584/1188)'nin kaleme aldığı ama günümüze intikal etmeyen *Tahrîcu ehadîsi'l-Mühezzeb* adlı eseri kabul edilmiştir. Özellikle VIII-X. asırlar arasında bu sahada yoğun bir çaba görülmekte, hatta tahrîc geleneğinin oluştuğu bu zaman dilimi '*tahrîc dönemi*' olarak adlandırılmaktadır³⁷.

Gördüğü lüzum üzerine³⁸ Hidâye'nin hadislerine ilişkin yaptığı bir çalışmayı 730 yılında tamamlayarak *el-Kifâye* adıyla hocası Alâuddîn İbnü't-Türkmânî'ye takdim eden Kuraşî, hocasının da aynı isimle ve aynı konuda benzer bir eser yazdığını öğrenince yine onun önerisiyle kitabının adını *el-İnâye* olarak değiştirmiştir³⁹. Yani aynı medresenin hocası ve talebesi 730 yılında ama birbirlerinden habersiz bir şekilde Hidâye'nin hadislerine ilişkin birer tahrîc çalışması yapmışlar ve ilerleyen satırlarda anlaşılacağı gibi medresenin bir diğer öğrencisi olan Zeyla'î de tam olarak tarihi bilinmemekle birlikte bu iki çalışmayı gördükten sonra *Nasbu'r-râye* adıyla maruf kitabını kaleme almıştır. Dolayısıyla günümüze intikal açısından düşünülüğünde bu sahanın ilk eseri olarak Kuraşî'nin *el-İnâye*'sinin kabul edilmesi gerekmektedir.

Tahrîc çalışmaları bazen sadece hadislerin kaynaklarını göstermek, bazen sadece sıhhat durumuna işarette bulunmak ve bazen de her ikisini bir arada yapmak şeklinde kendisini gösterebilmektedir. Daha çok müellifin amaç ve yöntemine biraz da maharetine bağlı olarak tahrîc kitapları özet, orta ve detaylı olmak üzere farklı şekillerde gerçekleştirilebilmektedir. Meselâ rükuya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılmasıyla ilgili Hidâye'deki hadisin tahrîcini Kuraşî kendi metodu çerçevesinde 3-4 satırda tamamlarken, *Nasbu'r-râye*'de bu bölüm 25 sayfayı bulmaktadır⁴⁰. Bu bağlamda *et-Tenbîh*, *Hidâye* ve *Hulâsa*'da yer alan bütün hadisleri tahrîc etmeyi değil, sadece sıhhat durumlarının bilinmesine ihtiyaç duyulan hadislerin kısaca sıhhatlerine işaret etmeyi hedefleyen özet bir tahrîc kitabıdır⁴¹. Hadisin bü-

³⁶ Bkz. Budak, *Tahrîc Literatürü*, s. 28-31.

³⁷ Aydın, *Hadiste Tahrîc*, 115 vd.

³⁸ Kuraşî, Hanefilerin hadise değer vermedikleri ve ahkam konusunda zayıf hadislerle ihticac ettikleri şeklinde muhalifce bir takım ithamlarda bulunulması, buna mukabil Hanefî alimlerin mütekaddimûna güvenerek mezhebin farklı hadis anlayışını ortaya koyacak çalışmalar yapmadıkları gerekçesiyle yazdığını ifade etmektedir. Bkz. Kuraşî, *el-İnâye*, 2a, 2b.

³⁹ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 583 (T. no: 984).

⁴⁰ Bkz. Kuraşî, *el-İnâye*, 34a; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 392-418.

⁴¹ Nitekim ilk varakta yer alan on üç hadisten 4. sıradaki *hadîsü's-sivâk*, 6. sıradaki *hadîsü tahlîli'lihye*

→

tün kaynaklarını tespit etmekten ziyade sıhhat durumunu belirlemeyi esas alan *el-İnâye*'yi ise, orta düzeyde bir tahrîc kitabı olarak kabul etmek mümkündür. Buna mukabil *Nasbu'r-râye*'de, sıhhat durumları ne olursa olsun hadislerin bütün kaynaklarına, değerlendirmelerine, konuya ilişkin var olan diğer rivâyetlere ve ayrıca *Hidâye*'de hiç temas edilmese dahi özellikle Şâfiîlerin dayanakları durumundaki hadislere yer verilmiştir⁴².

III. Zeyla'î'nin Eleştirileri

Kendisinden önce yakın çevresinde *Hidâye*'nin hadislerine yönelik yapılan iki farklı çalışmayı elinde bulunduran Zeyla'î, hem yöntem ve hem de muhteva açısından diğerlerinden oldukça farklı ve kapsamlı durumdaki *Nasbu'r-râye*'yi kaleme almıştır. Bu çalışmasında, *Hidâye'deki hadisler bağlamında Hanefîlerin rivâyete dayalı delilleri ile ihtilâflı konularda başta Şâfiîler olmak üzere diğer mezheplerin karşı delil olarak kullandıkları hadisleri ele almıştır. Bu hadislerin yerlerini ulaşılabilen bütün kaynaklardan tespit etmeyi ve tespit edilen bu hadislerin sıhhat durumlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun yanında, önceki alimlerin değerlendirmelerine de geniş olarak yer vermiştir. Bu nakillerinde Nevevî ve İbn Kayyim gibi hadisçilerin ilgili rivâyetlere ilişkin hatalı değerlendirmelerinin yanı sıra, İbnü't-Türkmânî ile isim vermeden Kuraşî'ye ait mezkur iki çalışmada gördüğü yanlışlıklara zaman zaman atıflar yapmayı da ihmal etmemiştir. Örneğin İbnü'l-Cevzî'nin aynı hadisi bir yerde kendi lehine delil niteliğinde olduğu zaman hüccet kabul ettiğini ama bir başka yerde zayıf addettiğini ileri sürmekte ve müteaddit defalar vehm/hata yaptığını tekrarlamaktadır⁴³. Nevevî'nin vehm ve zühûllerine de zaman zaman işaret etmektedir⁴⁴. Yine hem kendisinin, hem de İbnü't-Türkmânî'nin ve Kuraşî'nin hocası olan *Hidâye* şârihi Ebu'l-Abbâs es-Serûcî (720/1320)'nin de zaman zaman hata yaptığını söylemektedir⁴⁵.*

→

ve 8. sıradaki *hadîsü istîâbi'l-mesh* ile işaret edilen hadisler yalnızca Hulâsa'da bulunmaktadır. Bu on üç hadisten 5, 10, 11 ve 13. sıradakiler ise sadece *Hidâye*'de mevcuttur. Geriye kalan beş hadis de her iki fikh kitabında yer alan ortak hadislerdir. Varağın sonundaki 13. hadis olan "*Yayılmadığı sürece bir-iki damla kandan dolayı abdest gerekmez*" hadisi, *Hidâye*'de 20. rivâyet olarak yer aldığına göre diğer on rivâyete *et-Tenbih*'te tenbihlerine ihtiyaç duyulmamıştır. Bkz. İbnü't-Türkmânî, *et-Tenbih*, 1ab.

⁴² Yayımlanan *Nasbu'r-râye*'ye bir takrîz hazırlayan Kevserî şunları söylemektedir: "*Hanefî mezhebinin olduğu kadar diğer mezheplerin de en nadide hazinelerinden birisi olması, Nasbu'r-râye*'nin en önemli özelliklerindedir. Unun ortaya koyduğu net delillere Hanefîler kadar diğer mezhep mensupları da sarılmaya muhtaçtılar, ondan müstağnî kalamazlar. Fıkhın bütün delillerini muhtevî olduğundan her coğrafyadaki fakihler için âdeta genel mürâcaat kaynağıdır. Hanefî mezhebinden daha çok, hadise hizmet etmiştir."

⁴³ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 78. İbnü'l-Cevzî'yi vehm ile ithâm ettiği yerler için bkz. *Nasbu'r-râye*, I, 1, 59, 139.

⁴⁴ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 218, II, 56, 57, 59, 229.

⁴⁵ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 147, II, 32, III, 261. Asıl adı Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim (720/1320) olan es-Serûcî, *el-Ğaye* adıyla *Hidâye*'yi şerh etmiş ama eserini tamamlayamamış ve aynı metotla Kâdî Sa'düddîn ed-Dîrî (867/1463) eksik kalan kısmı tamamlamıştır. Bkz. Kuraşî, *el-Cevâhir*, I, 53 (T. no: 65); Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 2033. Çorum Kütüphanesinde eserin bir adet yazma nüshası mevcuttur. Ancak 19 Hk 1305 ve 1338 numarada kayıtlı iki parça hâlindeki toplam 570 varak tutarındaki bu nüsha, ed-Dîrî'nin yazdığı kısımlardan müteşekkil olduğundan Serûcî'nin çalışması hakkında herhangi bir fikir edinme imkânını bulamadık. Bu iki parça yazmadan toplam 113 varaklı 1338 numaralı nüshanın başında üçüncü cilt kaydı bulunmakta ve el kesmenin keyfiyeti konusunda başlayıp vakıf

→

Zeyla'î bütün bu nevi eleştirilerinde mutlaka isim veya kitap adı vermektedir. İsim veya kitap zikretmeksizin yönelttiği eleştirilerin bir tek istisnası vardır; o da, hocası Alâuddîn'nin taklit ettiği kişidir. Mesela henüz Hidâye'nin ilk hadisi olan "Muğîre b. Şu'be'nin rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber bir kavmin çöplüğüne varıp tuvalet ihtiyacını giderdi, sonra abdest aldı, başını ve mestlerini meshetti"⁴⁶ şeklindeki metnin, Muğîre'den nakledilen iki ayrı rivâyetin birleştirilmiş şekli olduğunu tespit etmekte ve bu rivâyetleri diğer tarikleriyle birlikte tahrîc ettikten sonra şunları söylemektedir: "Derin bilgiye sahip olan üstadımız Alâuddîn'in bu hadise ilişkin çalışmasında iki tane vehm/hata gerçekleşmiştir. Birincisi Huzeyfe rivâyetini, Buhârî'nin lafzıyla ama Müslim'in ziyâdesi ile birlikte tek bir metin hâlinde nakledip 'أَخْرَجَاهُ/ikisi rivâyet etti' demesidir. Halbuki az önce açıkladığımız gibi 'mestler üzerine mesh yaptı' ifadesini yalnız Müslim rivâyet etmiş olup, bu kısım Buhârî'de yoktur. İkinci hata ise Merğînânî'nin tek bir hadismiş gibi sunduğu iki ayrı rivâyetin, ikisi de Muğîre'den nakledilen hadisler olmasına karşın, bu birleşik metnin Huzeyfe ile Muğîre'den nakledilen iki rivâyetten oluştuğunu zannetmesidir. Bu hakikaten şaşılacak bir şeydir. Mademki musannif Merğînânî hadisi, sahâbî adı zikrederek Muğîra'ya nispet etmiş, o halde buna uygun davranmak gerekirdi. Bu ikinci hata, hocamın biz-zat kendisinin yaptığı bir hata olmayıp bu konuda başkasını taklidinden ibarettir."⁴⁷

Hidâye'de birleştirilen Muğîra hadisleri şunlardır: 1. Müslim'in rivâyeti: Muğîra (r.a)'dan rivâyet edildi: Hz. Peygamber abdest aldı, başını ve mestlerini meshetti. 2. İbn Mâce'nin rivâyeti: Muğîre b. Şu'be'nin rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber bir kavmin çöplüğüne varıp tuvalet ihtiyacını ayakta giderdi. Yani Muğîra rivâyeti hiçbir şekilde Buhârî'de yer almadığı halde Şeyhayn'ın rivâyet ettiğinin söylenmesi birinci hatayı oluşturmaktadır. Buhârî ile Müslim'in ortak rivâyet ettikleri hadis ise Huzeyfe hadisi olup şöyledir: "Huzeyfe (r.a)'ın rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber bir kavmin çöplüğüne varıp tuvalet ihtiyacını ayakta giderdi, sonra su istedi ve su getirilince abdest aldı." Müslim'de 'başını meshetti' ziyâdesi de vardır.

Öncelikle her iki eleştirisinde de Zeyla'î'nin tamamen haklı olduğunu ifade edelim. Zira gerçekten de Alâuddîn İbnü't-Türkmânî'nin söz konusu hadise ilişkin tahrîci aynen söylenen gibidir⁴⁸. Peki birincisi tamamen hocanın kendi hatası, ama ikincisinde kimi taklit etmiş de hataya düşmüştür? O 'başkası' kimdir? Ne burada, ne de eserin başka bir yerinde o 'başkası'nın kim olduğuna dair kitap veya şahıs adı olarak en ufak bir ipucu vardır. Zeyla'î'nin isim vermeden ikinci hatanın kaynağı olarak gösterdiği o taklit edilenin, Kuraşî olabileceğini *el-İnâye* tetkikimiz esnasın-

→

konusuyla sona ermektedir. Nüshanın sonunda, eser adının 'Ğâyetü'l-beyân' olduğu ve 880 hicri tarihinde istinsah edildiği ifade edilerek bir sonraki bölümün alış-veriş konusuyla başlayacağı açıkça ifade edilmektedir. 1305 numaralı nüshanın başında ise dördüncü cilt kaydı bulunmakta olup alış-veriş konusuyla başlamakta ve Hidâye'nin sonuna kadar olan kısımları ihtiva etmektedir.

⁴⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 12.

⁴⁷ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 2. ...وَهَذَا الْوَهُمُ النَّائِي لَمْ يَنْتَبِهْ بِهِ الشَّيْخُ، وَإِنَّمَا قَلَّدَ فِيهِ عَزْرُهُ.

⁴⁸ Bkz. İbnü't-Türkmânî, *et-Tenbîh*, 2a: " حديث السباطة والمسح على ناصيته وخفيه مركب من حديث المغيرة وحذيفة، فحديث المغيرة في المسح على " الناصية والخفين اخرجه مسلم، وحديث حذيفة في السباطة والبول قائما والمسح على الخفين اخرجه ابو داود والبيهقي المسح على الناصية من حديث انس

da düşündük. Çünkü Kuraşî tam da bahsedilen şekilde davranmıştı: "Bu hadis, birisi Huzeyfe ve diğeri de Muğîra'dan olmak üzere iki rivâyetten mürekkeptir. Muğîra hadisini Müslim, Huzeyfe hadisini ise Buhârî ve Müslim rivâyet etmişlerdir.⁴⁹" Yani İbnü't-Türkmânî'nin yaptığı birinci hata *el-İnâye*'de yapılmamış ama işaret edilen ikinci hata aynen yer almıştır.

Zeyla'î'ye göre hocasının taklide dayalı yanlışlarından bir tanesi de, Hz. Enes'in abdest alırken bütün azalarını üçer kez yıkayıp başını da bir kez meshettiği ve arkasından da aldığı abdesti Hz. Peygamberden öğrendiğini söylediği rivâyete ilgilidir. Bu rivâyeti Merğînânî bizzat Enes ismini zikrederek⁵⁰ not etmiş ama Zeyla'î'ye göre kaynaklarda o sahâbîden böyle bir hadis yoktur. Bununla birlikte aynı metin Sahîhayn'da Abdullah b. Zeyd'den nakledilmektedir. Bu tespitlerinden sonra da şöyle demektedir: "*Sahîhayn'da geçen Abdullah b. Zeyd hadisinin Enes rivâyetine kaynaklarda rastlamadım. Ancak hocam Alaaddin sırf başkasını taklit ederek Taberânî'nin el-Evsat'ında bu rivâyeti naklettiğine dair bir bilginin İbn Dakîki'l-İd'in el-İlmâm adlı eserinde yer aldığını söylemesine rağmen ne el-Evsat'ta ve ne de el-İlmâm'da bulabildim.*"⁵¹ Burada İbnü't-Türkmânî'nin, *el-İnâye*'deki şu cümleyi taklit ettiği anlaşılmaktadır: "*İbn Dakîki'l-İd el-İlmâm adlı eserinde şöyle demiştir: Enes hadisini Taberânî el-Evsat'ında nakletmiştir.*"⁵² Zeyla'î'nin bulamadığını söylediği o rivâyetin Taberânî'de bulunması, ama yanındaki nüshanın eksikliğinden ötürü Zeyla'î'nin görememesi ve bir buçuk asır sonra İbn Kutluboğa'nın '*Aksine o Enes rivâyeti orada vardır*' diyerek Zeyla'î'nin yanlış olduğunu vurgulaması bir tarafa, taklit edilen o isimli kahramanın Kuraşî olduğu biraz daha netleşmektedir⁵³.

Taklitten dolayı hocasının yanlışlığını ileri sürdüğü diğer bir rivâyet ise, Ebû Dâvûd ve Nesâî ile hasen-sahîh kaydıyla Tirmizî'nin naklettiği "*Cuma günü abdest alan kimsenin durumu ne güzeldir. Ama gusûl abdesti alanın durumu daha da güzeldir*" şeklindeki Semura b. Cündüb hadisidir. Bu hadisi tahrîcinden sonra Zeyla'î şöyle demiştir: "Üstadımız Alâuddin'nin başkasını taklit etmek suretiyle '*Tirmizî dedi ki, Hasan'ın Semura'dan hadisi işitmesi bana göre sahihtir*' demesi güzel/uygun olmamıştır. Zira Tirmizî katıyen böyle dememiş, sadece naklettiği farklı kanaatlerden birisini tercih etmiştir."⁵⁴ Hakikaten de Alâuddin İbnü't-Türkmânî ilgili hadisin kısa tahrîcinin sonunda 'وحسنه الترمذي وقال سماعه من سمرة عندى صحيح' / Tirmizî bu hadise hasen hükmünü vererek dedi ki, *Hasan'ın Semura'dan hadisi işitmesi bana göre sahihtir.*⁵⁵ Zeyla'î'ye göre İbnü't-Türkmânî'nin taklit ettiği cümle şu olsa gerektir: "*Hasan'ın Semura'dan hadisi işitmesi hususunda ihtilaf edilmiştir...* Tirmizî dedi ki,

⁴⁹ Kuraşî, *el-İnâye*, 3a. هذا الحديث مركب من حديثين؛ حديث المغيرة بن شعبة وحديث حذيفة بن اليان. فأما حديث المغيرة فرواه مسلم عنه: "أن النبي صلى الله عليه وسلم توطأ فمسح ناصيته وعل العمامة وعل خفيه". وأما حديث حذيفة فرواه البخاري ومسلم عنه قال: "أنا النبي صلى الله عليه وسلم سباطة قوم فإنا ثم دعا بآء فحجته بآء فتوطأ". وفي رواية لمسلم "فتوطأ فمسح على خفيه".

⁵⁰ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 13.

⁵¹ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 30.

⁵² Kuraşî, *el-İnâye*, 6a

⁵³ İbn Kutluboğa, *Münnye*, s. 13; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, III, 194 (H. no: 2905).

⁵⁴ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 89.

⁵⁵ İbnü't-Türkmânî, *et-Tenbîh*, 3a, 4a.

*Hasan'ın Semura'dan hadisi işitmesi bana göre sahihtir*⁵⁶. Yani Hasan-ı Basrî'nin Semura (r.a)'dan hadisi dinleyip dinlemediği tartışmasında hoca Alâuddîn ve onun taklit ettiği kişi, Tirmizî'nin müspet kanaati olduğunu söylemeleri üzerine Zeyla'î, bunun Tirmizî'nin kendi kanaati değil de başkasından yaptığı nakillerden birisini tercih ettiği şeklinde ifade edilmesi gerektiğini hatırlatıyor. Bizi konunun öneminden ziyâde, taklit edilen kimsenin Kuraşî olmasının tebeyyün etmiş olması ilgilendirmektedir.

Böylelikle yukarıda *Nasbu'r-râye*'deki, Zeyla'î'ye göre Alâuddin İbnü't-Türkmânî'nin taklit kaynaklı hatalarından ilk üç eleştiriyi ele almış olduk. Sadece bu üç eleştiride bile görüldü ki, Alâuddîn İbnü't-Türkmânî'nin taklit ettiği söylenen bilgiler cümle cümle Kuraşî'nin *el-Înâye*'sinde mevcuttur. Fakat Zeyla'î eserinin hiçbir yerinde, hocasının hata yapmasına sebep olan o mukalled/taklit edilen kişinin kim olduğuna dair hiçbir ipucu vermemektedir.

Bu durum, *Nasbu'r-râye* üzerine özellikle Zeyla'î'nin 'hadis kaynaklarında bulamadım anlamında *garîb*' dediği rivâyetleri söz konusu ederek bir tekmile kalem alan İbn Kutluboğa'nın da dikkatini çekmiş ve şu değerlendirmede bulunmuştur. "Dönemin hâfızının (İbn Hacer olsa gerekir) notları arasında, o '*başkası*'nın Zeyla'î'nin hocası olduğunun ifade edildiğini gördüm. Ama Zeyla'î bu ifadesiyle hocasını değil, hocasının çevresinden birisini kastettiğini biliyorum. Fakat edebimden dolayı o ismi açıklamayacağım." İbn Kutluboğa'nın bu risalesini tahkik eden Kevserî de, akranlar arasında rekabetin bilinen bir durum olduğu ve müellife uyarak kendisinin de o ismi açıklamayacağı notunu düşmüştür⁵⁷.

Elbette *Nasbu'r-râye*'de İbnü't-Türkmânî ve Kuraşî'ye yöneltilen eleştiriler bunlarla sınırlı değildir. Tam 20 yerde taklitten bahsedilmeksizin doğrudan Alâuddîn İbnü't-Türkmânî'nin bizzat kendisinden kaynaklanan hataların olduğu ifade edilmektedir⁵⁸. Hatta Zeyla'î bunlardan birisinde İbnü't-Türkmânî'nin, Enes ve Ebû Saîd el-Hudrî (r.a)'ye ait iki fetvânın Tahâvî'de yer aldığını söylemesinin bir hata olduğunu ama bunun başkasını taklitten değil bizzat hocanın kendisinden kaynaklandığını açıklama gereği duymaktadır⁵⁹. Çünkü hocanın sürekli taklit ettiği zat yani Kuraşî burada hata yapmamış ve mezkûr iki fetvâyı da aynen Zeyla'î gibi kaynaklarda bulamadığını söylemiştir⁶⁰. Dolayısıyla bu durum Zeyla'î'ye böyle bir açıklama yapma gereği hissettirmiş olmalıdır. Bu örnekte olduğu gibi Alâuddîn İbnü't-Türkmânî'nin taklit olmaksızın bizzat kendisinin yaptığı ileri sürülen yirmi hatanın tamamında, gerçekten de Kuraşî'nin, hata olarak tavsif edilen duruma düşmediği görülmektedir.

⁵⁶ Kuraşî, *el-Înâye*, 10a.

⁵⁷ Bkz. İbn Kutluboğa, *Münye*, s. 37.

⁵⁸ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 104, 129, 138, 211, 247, 283, II, 151, 252, 395, 395, III, 24, 36, 136, 160, 239, 361, 413, 429, IV, 51, 109, 391

⁵⁹ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 129.

⁶⁰ Kuraşî, *el-Înâye*, 12b.

İbnü't-Türkmânî'nin kendisi araştırmaksızın sırf başkasını taklit ettiği ve o 'başkası'na güvendiği için yaptığı ileri sürülen hata sayısı ise 46'dır⁶¹. Bunların tamamında hata olarak nitelendirilen durum, hakikaten hatanın olup olmaması bir tarafa aynıyla Kuraşî'nin *el-İnâye*'sinde mevcuttur. Bunlardan ilk üçünü yukarıda açıklamıştık. Diğerleri ise şunlardır: Teşrik günlerinin yeme-içme günleri olduğu şeklinde Nübeyşe el-Hüzelî (r.a)'den Müslim'in rivâyet ettiği hadisin Hz. Âişe'ye nispet edilmesi⁶²; Buhârî'deki muallâk rivâyetler için ذكروا ifadesinin kullanılması gerekirken, رواه kelimesinin istimal edilmesi⁶³; haccın farziyeti ile ilgili Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'deki İbn Abbâs hadisi için sehven Müslim'in de kaynak gösterilmesi⁶⁴; Hz. Ömer'in telbiyeyi ziyâde ile söylediğine dair Müslim'deki İbn Ömer hadisinin, yanlışlıkla Hz. Âişe'ye nispet edilmesi⁶⁵; Mekke'ye varan kimsenin aynen Hz. Peygamberin yaptığı gibi öncelikle Mescid-i Haram'a uğraması gerektiği hususunun Sahîhain'deki Hz. Âişe hadisiyle îzâh edilmesi gerekirken, konuyla doğrudan alakası olmayan ve uzun uzun Hacer-i Esved'in selamlanmasını anlatan Câbir (r.a)'in Tirmizî rivâyetiyle açıklanmaya çalışılması⁶⁶; tavafin ilk üç şavtıdaki remelin Hacer-i Esved'den başlayıp, yine aynı noktada bittiğini anlatan İbn Ömer hadisinin Müslim'in yanı sıra, rivâyet etmediği halde Buhârî'ye de nispet edilmesi⁶⁷; Müzdelife duasıyla ilgili Merğînânî'nin delil olarak sunduğu rivâyetlerden birisinde zikrettiği İbn Abbâs ismi ile Abdullah b. Abbâs'ın değil de, tâbiünden Kinâne b. Abbâs'ın kastedildiğinin iddia edilmesi⁶⁸; yaşlı babası adına hac yapıp yapamayacağını Hz. Peygambere soran Has'am sülalesinden bir kadının durumuyla ilgili hadisin Kütüb-i sittede bazen Abdullah b. Abbâs ve bazen de Fadl b. Abbâs (r.a)'dan nakledilmesine karşın bu inceliğe dikkat edilmeksizin İbn Abbâs denilerek genelleştirilmesi⁶⁹; hacdaki hedy kurbanının en aşağısının bir koyun olacağı yönündeki rivâyetin kaynaklarda merfû olsun mevkûf olsun hiç bir şeklinin yer almayışına temas edilmeksizin bu rivâyetle hiç de ilgisi olmayan Buhârî'deki İbn Abbâs hadisinin destek mahiyetinde zikredilmesi⁷⁰; kurbanlık develerin ayakta kesilmesinin daha faziletli olacağı şeklindeki fetvânın dayanağı olarak gösterilen Sahîhain hadisinin Merğînânî tarafından çok da doğru kullanılmadığının ifade edilmiş olması⁷¹; *Hidâye*'de talak konusunda kadının bir uzvunun zikredilmesiyle kendisinin kastedileceği sadedinde, yani hüküm bina etmek için değil de lafzî bir saptamada bu-

⁶¹ Bkz. Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 2, 30, 89, 104, 113, 200, 219, 234, 322, 374, II, 98, 145, 164, 246, 270, 360, 362, 452, 485, III, 2, 46, 55, 71, 156, 160, 228, 229, 384, 389, 394, IV, 42, 58, 59, 85, 102, 120, 130, 159, 185, 216, 223, 235, 295, 328, 373, 385.

⁶² Kuraşî, *el-İnâye*, 79b; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, II, 485.

⁶³ Bkz. Kuraşî, *el-İnâye*, 78a; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, II, 457, 458.

⁶⁴ Bkz. Kuraşî, *el-İnâye*, 80ba; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, III, 2.

⁶⁵ Bkz. Kuraşî, *el-İnâye*, 85a; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, III, 24.

⁶⁶ Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 139; Kuraşî, *el-İnâye*, 87b; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, III, 36.

⁶⁷ Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 141; Kuraşî, *el-İnâye*, 88b; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, III, 46.

⁶⁸ Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 146; Kuraşî, *el-İnâye*, 92b; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, III, 72. Zeyla'î'nin ifadesine göre, Sahâbi adının Abbâs b. Mirdâs olması gerekirken *Hidâye*'de sehven İbn Abbâs şeklinde yer almıştır.

⁶⁹ Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 183; Kuraşî, *el-İnâye*, 103b; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, III, 156.

⁷⁰ Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 185; Kuraşî, *el-İnâye*, 104a; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, III, 160.

⁷¹ Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 187; Kuraşî, *el-İnâye*, 104b; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, III, 164.

edilmesi⁸⁰; "Zarar vermek de, zarara zararlarla mukabele de yoktur" hadisini İbn Mâce'nin iki ayrı sahâbîden naklettiği, ama bu rivâyetleri arasında Ebû Saîd el-Hudrî rivâyeti bulunmadığı halde İbn Mâce'ye de nispet edilmesi⁸¹.

Bütün bunların dışında bir de *Nasbu'r-râye*'de, Alâuddîn İbnü't-Türkmânî ve taklitten söz edilmeksizin doğrudan 'هَذَا الْجَاهِلُ / *Bu cahil herif*' denilerek câhil sıfatının âdetâ isim gibi kullanılarak yapılan hatalara dikkat çekilmektedir ki, bu şekildeki toplam yedi eleştirinin biri dışında hepsi yine birebir *el-İnâye*'de mevcuttur⁸². Bunlardan iki tanesi hata olmaktan ziyade âdetâ Zeyla'î'de oluşan önyargının dışı vurumu niteliğindedir. Hacda kurban gerektiren bir hata yapan kimsenin deve yerine sığır da kesebileceği sadedinde 'والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جزورا' şeklinde işaret edilen hadisin Müslim'de yer aldığını belirttiğinden sonra Zeyla'î şöyle demektedir: " وَجَهْلٌ هَذَا الْجَاهِلُ جَهْلًا فَاحْشَا، فَقَالَ: هَذِهِ الرَّوَايَةُ لَا أَصْلَ لَهَا فِي كُتُبِ الْحَدِيثِ، / *Bildiğim kadarıyla bu hadis, hadis kitaplarında yoktur' diyerek o cahil herif fâhiş bir cehtëlet sergilemiştir.*⁸⁴ Hakikaten *el-İnâye*'de o cümle var ama bir farkla: " قَالَ قَاضِي الْقَضَاةِ أَبُو الْعَبَّاسِ: الصَّحِيحُ مِنَ الرَّوَايَةِ كَالْمَهْدِيِّ جَزُورًا لَا أَصْلَ لَهُ فِيمَا عَلِمْتُ فِي كُتُبِ الْحَدِيثِ وَفِي الْمَبْسُوطِ... هذا آخر كلام قاضي القضاة أبي العباس، وليس كما قال، فقد ثبت في صحيح مسلم.. " Gâyet açık bir şekilde görüldüğü gibi Zeyla'î, artık Kuraşî'ye karşı önyargılı olduğundan Müslim hadisi hakkında '*Bildiğim kadarıyla bu hadis, hadis kitaplarında yoktur'* cümlesini *el-İnâye*'de görür görmez '*büyük bir cehtëlet*' yakaladığı zannına kapılmış ve cümlenin devamını okuma gereği duymamıştır. Oysa cümlenin devamından o sözlerin Kuraşî'ye değil de Serûcî'ye ait olduğu ve bu hatalı tespiti düzeltmek üzere alıntılandığı net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Önyargının diğer bir örneği de yine hac konusundadır. Hidâye'de yer alan "Mescid-i Haram'a girince Hacer-i Esved ile başlar, ona yönelir, tekbir ve tehlil getirir. Çünkü Hz. Peygamberin, Mescid'e girince Hacer-i Esved ile işe başladığı, ona yöneldiği, tekbir ve tehlil getirdiği rivâyet edilmiştir⁸⁶" şeklindeki metnin tetkikinde Kuraşî şunları söylemiştir: " رَوَى مُسْلِمٌ فِي حَدِيثِ جَابِرٍ وَقَدْ تَقَدَّمَ بِطَوْلِهِ حَتَّى إِذَا أَتَيْنَا الْبَيْتَ مَعَهُ اسْتَلَمَ / *Bu hadisi daha önce uzun bir şekilde geçtiği gibi Hz. Câbir'den Müslim rivâyet etmiştir. O uzun hadis içerisinde şu cümle de vardı: Nihayet Hz. Peygamberle birlikte Beyt'e geldiğimizde Hacer-i Esved köşesini uzaktan selamladı. Aynı şekilde Müslim'in Câbir'den yaptığı bir başka rivâyette de şu ifade vardır: Hz. Peygamber Mekke'ye girdiğinde doğruca Hacer-i Esved'e vardı ve uzaktan selamladı.*⁸⁷" Bu cümleleri gören Zeyla'î şunları kaydeder: Şeyhimiz Alâuddîn Hidâye'de bahsi geçen bu hadisin, Müslim'in İbn Ömer'den naklettiği şu rivâyet olduğunu zannetti: Hz. Peygamberin,

⁸⁰ Merğînânî, *el-Hidâye*, IV, 181; Kuraşî, *el-İnâye*, 191a; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, IV, 373.

⁸¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, IV, 191; Kuraşî, *el-İnâye*, 193a; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, IV, 385.

⁸² Bkz. *Nasbu'r-râye*, II, 392 ve *el-İnâye*, 69b; *Nasbu'r-râye*, III, 72 ve *el-İnâye*, 92b; *Nasbu'r-râye*, III, 77 ve *el-İnâye*, 93ab, *Nasbu'r-râye*, III, 164 ve *el-İnâye* 104b. Sadece II, 36'da ifade edilen hata *el-İnâye*'de yoktur.

⁸³ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 153.

⁸⁴ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, III, 99.

⁸⁵ Kuraşî, *el-İnâye*, 96b.

⁸⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 140.

⁸⁷ Kuraşî, *el-İnâye*, 87b.

Mekke'ye girdiğinde Hacer-i Esved köşesini uzaktan selamladığını gördüm. Oysa Merğînânî'nin burada kastettiği şey bu değildir. Fakat o öbür cahil Hidâye hadisini, 'Nihayet Hz. Peygamberle birlikte Beyt'e geldiğimizde Hacer-i Esved köşesini uzaktan selamladı' şeklindeki uzun Câbir rivâyetiyle açıkladı/istişhad etti.⁸⁸" Mesele şudur: Hidâye'de peş peşe iki hadise atıp yapılmış ama hadislerin tam metinleri ve sahâbî râvîleri verilmemiştir. Birincisinde Hz. Peygamberin Mekke'ye varır varmaz öncelikle Beyt-i Haram'ı ziyaret etmesi ve ikincisinde de Beyt-i Haram'a varır varmaz öncelikle Hacer-i Esved'in uzaktan selamlanması söz konusudur. Kuraşî ilk rivâyet için Câbir'in Tirmizî tarikini ve ikinci rivâyet için de yine Câbir'in Müslim rivâyetini kullanmıştır. Zeyla'î ise ilk hadis için Âişe rivâyetini ve ikinci hadis için aynen Kuraşî gibi Câbir'in Müslim rivâyetini kullanmıştır. Esasen her iki muharric tarafından da yapılan işte hiçbir yanlış değerlendirme mevcut değildir. Ancak Zeyla'î, elinde bir nüshası olduğuna inandığımız Kuraşî'nin eserine bakarken bir hata yapmış ve Kuraşî'nin ikinci hadise ait mesaisini sanki birinci hadis için yapmış gibi değerlendirerek çağdaşını eleştirmiştir. Nitekim kendisi de o ikinci hadisin tahrîcinde Kuraşî ile birebir aynı ifade ve hadisleri kullanmıştır. Netice itibariyle burada bir 'cehâlet' falan yok, ama bir önyargının olduğu âşikârdır. Burada kullanılan 'o malum cahil' tarzındaki hakâretimiz eleştirinin muhâtabının Kuraşî olduğunda hiç şüphe yoktur. Zira yukarıdaki her iki muharrice ait ifadelerde de açıkça görüldüğü gibi alıntı, birebir Kuraşî'nin cümlelerinden oluşmaktadır.

Nevevî, İbn Kayyım ve İbnü't-Türkmânî örneklerinde olduğu gibi hatta Merğînânî hakkındaki eleştirilerinde Zeyla'î'nin genellikle vehm veya zühûl kelimelerini kullandığı görülmektedir⁸⁹. Her ikisi de anlamama, yanlış anlama, farkında olmama gibi anlamlara gelmektedir⁹⁰. Bu bağlamda en ağır denilebilecek ifadesi, 'والعجب / şaşılacak, hayret edilecek bir durum' şeklindeki cümledir⁹¹. Fakat İbnü't-Türkmânî'nin taklit ettiği kişiyi cehâletle ithâm etmekte ve genelde şu ifadeyi kullanmaktadır: " فَأَلْفَلِدٌ دَجَلٌ، وَالْمَلْدُ جَهْلٌ / *taklit eden hata etmiştir ama taklit edilen kişi cehâlet göstermiştir, bilgisizdir*⁹²." Örneğin hiç ihtiyaç yokken kadının cinsel organının zikredilmesiyle bizzat kadının kendisinin anlaşılacağını ispat sadedinde yani tamamen gramer açıdan bir çıkarsamada bulunmak üzere Hidâye'de zikredilen hadisle ilgili şöyle demektedir⁹³: "*Ben bu rivâyeti hiçbir kaynakta bulamadım. Fakat bu rivâyetin benzeri olarak İbn Adî'nin rivâyet ettiği hadisi gösteren şeyhimiz Alâuddîn ne kadar da olaya yabancı kalmıştır... İbn Adî hadisinin konuyla hiçbir ilgisi yoktur. Ama şeyhimiz, o cahil herifi taklit etmiştir. Taklit eden hata ve taklit edilen de cehâlet sergilemiştir.*" Gerçekten de Kuraşî aynı şekilde davranmış ve Alâuddîn İbnü't-Türkmânî de bu bilgiyi kullanmıştır⁹⁴.

⁸⁸ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, III, 36. (13 ve 14. hadisler).

⁸⁹ Bkz. Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 1, 11, 59, 113, II, 56, 57, III, 78, 325.

⁹⁰ Bkz. Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, v-h-m ve z-h-l maddeleri.

⁹¹ Bkz. Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 322.

⁹² Bkz. Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I, 113, 219, III, 2, 228, IV, 295.

⁹³ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, III, 228.

⁹⁴ Kuraşî, *el-İnâye*, 109b, 110a; İbnü't-Türkmânî, *et-Tenbîh*, 71a. *el-İnâye*'deki ifade şudur: هذا الحديث بهذا اللفظ

Burada üç soru akla gelmektedir: İbnü't-Türkmânî *et-Tenbîh* adlı eserini, Kuraşî'nin *el-İnâye*'sinden intihal yoluyla mı oluşturmuştur? Kuraşî'nin bu ileri sürülen toplam 53 hatası nereden kaynaklanmaktadır? Zeyla'î'nin Kuraşî ile arasında nasıl bir ilişki vardır ki, bu ağır ifadeleri kullanmıştır?

Aynı konuda farklı müelliflerce yapılan iki ayrı çalışmada elliye yakın hatalı cümlelerin örtüşmesi gerçekten de dikkat çekici bir durumdur. Buna bir de Kuraşî'nin *el-İnâye*'yi tamamlayınca takdim etmek üzere hocası İbnü't-Türkmânî'ye vardığı sırada aralarında geçen diyaloga rağmen İbnü't-Türkmânî'nin daha sonra eserinin adını değiştirmesi de eklenince intihal şüphesi daha da artmaktadır⁹⁵. Fakat ne bu diyalogda ve ne de İbnü't-Türkmânî'nin vefatından sonra yirmi beş yıl daha yaşamasına rağmen Kuraşî'nin başka bir yazısında intihale işaret eden bir ipucu vardır. Ayrıca *et-Tenbîh*'in, *el-İnâye*'den farklı olarak, *Hidâye* hadisleri yanında *Hulâsa* hadislerini de muhtevî bir çalışma olduğu da unutulmamalıdır. Netice itibarıyla mevcut bilgilerimiz ışığında intihal hükmüne varmanın ağır olacağı, ama aralarındaki özel ilişkilere dayanarak İbnü't-Türkmânî'nin *el-İnâye*'den fazlaca yararlandığını ve Kuraşî'ye çok güvendiğini söylemek mümkündür.

Zeyla'î'nin tespit ettiğini ileri sürdüğü hataların fazlalığının sebebine gelince, yöneltile eleştirilerden bir kısmının haklı olmadığı ve dikkatsizlikten veya önyargıdan kaynaklandığı, fakat kahir ekseriyetinin haklı gerekçelere dayandığı yukarıda ifade edilmişti. Yöntem olarak *el-İnâye*'de, Kütüb-i sittenin tamamında yer alsada dahi bir hadisin bütün kaynaklarını tâdât etme yerine sıhhat durumunu ortaya koyacak bir-iki referansla yetinilmiş, hatta çoğu kez İbn Dakîkî'l-İd ve Nevevî gibi müteahir hadisçilerin ahkâm hadisleriyle ilgili kitaplarına müracaatla yetinilmiştir. Zeyla'î'nin işaret ettiği hataların büyük çoğunluğu, kontrol edilmeden bu tarz ikincil kaynaklardan yapılan kaynak tespitlerinden ve alıntılardan kaynaklanmaktadır. Örneğin korku namazıyla ilgili Câbir (r.a) rivâyeti tetkikinde Kuraşî, bizzat hadisi rivâyet eden kitaplara bakmak yerine Nevevî'nin *Hulâsa*'sından aktarma kolaycılığına başvurduğundan oradaki 'hadisi Ebû Dâvûd ve Nesâî rivâyet etmiş olup tarikelerinin birisinde söz konusu namazın öğle namazı olduğu ifade edilmiştir⁹⁶' şeklindeki tespitin doğru olduğunu zannetmiştir⁹⁷. İşte Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin Câbir rivâyetlerinin hiç birisinde o kılınan namazın öğle namazı olduğuna dair hiçbir işaretin olmadığını gören Zeyla'î, hatanın asıl sahibi olan Nevevî'ye bir şey demez-

→

لاي احمد بن عدي عن ابن عباس بنى النبي صلى الله عليه وسلم ذوات الفروج ان يركب السروج .
... لم اره، وروى ابو احمد عن ابن عباس قال بنى رسول الله ذوات الفروج .. عليه وسلم ذوات الفروج ان يركب السروج

⁹⁵ Kuraşî bu diyalogu şöyle aktarır: "... Çalışmamı tamamlayınca ismini el-Kifâye fî ma'rifeti ehâdisi'l-Hidâye şeklinde adlandırdım ve hocam Alâuddîn'e takdim ettim. Eserimi görünce, Hidâye üzerine küçük bir çalışma da kendisinin yaptığını ve başlangıç duasına istinaden adını el-Kifâye koyduğundan bahisle benim kitap adını kendisinden aşırığımı söyleyerek latife yaptı. Ben de kendisine şöyle dedim: Hocam bu ismi yalnızca siz mi kullanabilirsiniz? Başkası kullanamaz mı? Bu latifeden sonra hocam benim kitabın adını *'el-İnâye fî ma'rifeti ehâdisi'l-Hidâye'* şeklinde değiştirdi." Bkz. Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 583 (T. no: 984).

⁹⁶ Bkz. Nevevî, *Hulâsatü'l-ahkâm*, II, 745 (H. no: 2609).

⁹⁷ Kuraşî, *el-İnâye*, 55a.

ken, Kuraşî'yi sanki hatanın asıl kaynağıymış gibi cehaletle itham etmektedir⁹⁸. Bununla birlikte Kuraşî'nin hadis tahrîc teknikleri bakımından yeterince dikkatli davranmamasının da bu hataların fazlalığında payı olduğunu söylemek gerekir⁹⁹.

Zeyla'î'nin Kuraşî eleştirilerinde kullandığı ağır ifadelerin temelinde yatan etkenlerin neler olabileceği noktasında bazı bulgular elbette vardır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki, sonrakilerin öncekileri beğenmemesi ve eleştirmesi kadar doğal bir durum olamaz. Aynı dönemde yaşayan ve hatta aynı çevrede yetişen ilim adamları arasında Kevserî'nin de dediği gibi rekabetten kaynaklanan bir takım nahos olaylar da olabilir¹⁰⁰. Ama hiç isim vermeden ve 'câhil' sıfatını âdetâ isim yerine kullanarak eleştiri yapmanın bilimsel ahlâk ile bağdaşacağını söylemek de oldukça zordur. Zeyla'î'nin bu tutumunun, İbnü't-Türkmânî'nin Kuraşî'ye daha fazla değer vermesinden dolayı oluşan kıskançlıktan kaynaklanmış olabileceği ihtimal dâhilindedir. Zira Kuraşî Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'ında¹⁰¹ yer alan Tahâvî ile ilgili polemğin yersiz olduğunu ve buna bir cevap verilmesi gerektiğini düşündüğü sırada, bazı idareciler dönemin kâdısı olması münasebetiyle İbnü't-Türkmânî'ye gelerek kendisinden Tahâvî'nin *Şerh Meânî'l-Âsâr*'ı hakkında bir tahrîc çalışması yapmasını talep etmeleri üzerine İbnü't-Türkmânî kendisinin böyle bir uğraşı için zamanının olmadığını ama bu işi yapabilecek bir arkadaşının olduğunu övgü dolu sözlerle ifade ederek yöneticileri Abdulkadir Kuraşî'ye yönlendirmiştir¹⁰². el-Cevâhir'in oluşum serüveninde de yine İbnü't-Türkmânî'nin ciddi anlamda teşvikleri ve yardımı söz konusudur¹⁰³. Yani İbnü't-Türkmânî, yaşça daha büyük olan diğer öğrencisi Zeyla'î'yi tercih etmemiştir. Buna ilave olarak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbnü't-Türkmânî de dahil olmak üzere dönemin kâdilkudâtlarının baş müderris olduğu Mansuriyye Medresesinde Kuraşî'nin müderris olarak görev aldığını bilmemize rağmen, Zeyla'î'ye aynı görevin verilip verilmediği bilgisine sahip değiliz. Kısacası Zeyla'î'ye nazaran Kuraşî, İbnü't-Türkmânî ve ailesine çok daha yakın durmuştur¹⁰⁴. Dolayısıyla mevcut bilgilerimize göre Kuraşî eleştirilerinin çoğunda haklı olan Zeyla'î'nin, bu eleştirilerinde münasip olmayan bir üslup kullanmasının sebebi, akranlar arasındaki rekabet ve kıskançlık olarak değerlendirilebilir.

⁹⁸ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, II, 246.

⁹⁹ Bkz. Acar, *Kuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*, s. 200-207.

¹⁰⁰ Bkz. İbn Kutluboğa, *Münye*, s. 37.

¹⁰¹ Beyhakî'nin ifadeleri şöyledir: ' *Ben bu eserimi yazmaya başladığımda dostlarımdan birisi gelerek Tahâvî'nin kitabına ilişkin şu serzenişte bulundu: nice zayıf hadise kendi kanaatine göre sahîh ve nice sahîh hadise de yine kendi kanaatine göre zayıf hükmünü vermiştir...*'. Bkz. Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, I, 127.

¹⁰² Kuraşî, *el-Cevâhir*, IV, 570.

¹⁰³ Kuraşî, *el-Cevâhir*, I, 9, 10. Kuraşî kendi ifadesiyle Mizzi'nin eserlerini idarecilerden ve Tahâvî'nin hocalarına ilişkin bir kitabı da hocasından temin ederek el-Hâvî'yi yazmaya başlamıştır. Ayrıca mevcut kaynaklara göre İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe hakkındaki iddialarına cevap vermek maksadıyla ilk defa *ed-Düreru'l-Münîfe fi'r-Radd alâ İbn Ebî Şeybe an Ebî Hanîfe* adıyla müstakil bir eser kaleme alan kişi Kuraşî görülmektedir. Ancak biyografilerde ismen zikredilen bu çalışmayı, Kevserî çok arasına rağmen eserin müsvedde veya istinsah edilmiş herhangi bir nüshasına ulaşamadığını ifade etmektedir. Bkz. Kevserî, *en-Nüket*, 6.

¹⁰⁴ Kuraşî, *el-Cevâhir* (el-Hulv'un Mukaddimesi), I, 19, 21 (Kefevî'nin *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr* adlı eserinden naklen).

Diğer taraftan, Zeyla'î'nin vefatından sonra yirmi beş yıl daha yaşamasına rağmen Kuraşî'nin gerek kendisi ve gerekse hocası İbnü't-Türkmânî adına bu eleştirilere cevap oluşturabilecek hiçbir açıklama yapmaması da gerçekten ilginçtir. el-İnâye'nin hicrî 730 yılında tamamlanarak temize çekildiği¹⁰⁵ ve Zeyla'î'nin yukarıdaki eleştirilerinden de anlaşıldığı gibi *Nasbu'r-râye*'nin bu tarihten sonra yazıldığı tebeyyün ettiğine göre bu eleştirilere Kuraşî'nin *el-İnâye*'de cevap vermesi elbette düşünülemez. Ama diğer eserlerinde de küçük de olsa bunlara cevap olabilecek herhangi bir bilgiye rastlamadık. Özellikle en son tamamladığı eseri niteliğindeki *el-Cevâhir* adlı eserinin sonundaki, farklı konulara ilişkin kaleme aldığı *el-Câmi*' adlı bölümde bu eleştirilere dair bir şeyler söylemiş olabileceği akla gelebilir, ama orada da böyle bir bilgi yoktur.

Fakat *el-Cevâhir*'deki ilginç bir durumdan bahsetmek gerekir. İmkânları ölçüsünde bütün Hanefî âlimlerine yer verdiği bu eserine 769 yılında vefât eden kişileri bile dâhil ettiği halde Zeyla'î (762/1361)'yi almamıştır. Başka bir vesileyle de adından bahsetmemiştir. Yani Hanefî alimleri ansiklopedisi yazarı Kuraşî'ye göre âdeta Zeyla'î diye bir Hanefî alimi hiç yaşamamıştır. Ama Kuraşî'nin, Yusuf ez-Zeyla'î adında bir şahısla ilgili bir cümleyle şöyle bir tanıtımı vardır: "*İyi bir hocaydı. Tartışmacı ve araştırmacı bir karaktere sahipti. İyi Arapça bilmediğinden büyük bir kine sahipti. Zannediyorum 720 yılından önce vefât etti.*"¹⁰⁶ Bu Yusuf ez-Zeyla'î adlı şahıs, *Nasbu'r-râye* sahibi Abdullah b. Yûsuf ez-Zeyla'î'nin babasından başkası değildir.

Sonuç

İslâm coğrafyasının doğusunun Moğollar ve batısı Endülüs'ün de İspanyollarca işgal edilmesiyle ilmin ve âlimlerin sığınağı hâline gelen Kölemenler Kâhire havzasında, özellikle tabakât, ricâl, şerh, hâşiye, tahrîc ve ta'lîk gibi hadis ilimlerinin adeta altın dönemini yaşamasına İbnü't-Türkmânî ile iki öğrencisi Zeyla'î ve Kuraşî de önemli katkıda bulunmuşlardır.

Şâfiîlerin fıkhıta yararlandıkları hadislerin sıhhat durumları üzerinde Beyhakî'den sonra ikinci kez Hâzîmî, Nevevî ve İbn Dakîkî'l-İd gibi hadisçilerce çalışılmasına karşılık, Hanefî mezhebi adına aynı çalışmalar Tahâvî'den tam dört asır sonra ancak VIII. asırda İbnü't-Türkmânî, Zeyla'î ve Kuraşî ile yapılmaya başlamıştır. Bu üç Hanefî alim, Hanefîler nezdinde tüm zamanların en popüler fıkıh kitaplarından olan Merğînânî'nin *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedâ* adlı meşhur kitabındaki hadislerle ilişkin birer tahrîc çalışması yapmışlardır. Önce İbnü't-Türkmânî ile Kuraşî eş zamanlı olarak eserlerini oluşturmuşlar, daha sonra da Zeyla'î bugüne kadar *Hidâye*'nin hadisleri üzerine yapılmış en kapsamlı çalışma niteliğindeki kitabını yazmıştır.

¹⁰⁵ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 583 (T. no: 984).

¹⁰⁶ Kuraşî, *el-Cevâhir*, II, 235 (T. no: 731). يوسف الزيلعي إمام فاضل وعنده جدل وقوة نفس في البحث ويحصل له الغيظ العظيم وسبب ذلك عجمة

قويه كانت بلسانه وتوفي فيها أظن قبل العشرين وسبع مائة رحمه الله تعالى.

Nasbu'r-râye adlı eserinde Zeyla'î, ele aldığı hadisi tahrir ederken ilgili rivâyetlere ilişkin Nevevî ve İbn Kayyim gibi hadisçilerin vehm/hata ve zühûllerine de zaman zaman işaret etmektedir. Fakat hem nicelik hem de üslup açısından hocası Alâuddîn İbnü't-Türkmânî'ye yönelik eleştirileri oldukça dikkat çekici mahiyettedir. Çünkü tam altmış altı kez, '*hocam Alâuddîn burada hata etmiştir*' demektedir. Bunları diğer eleştirilerinden ayıran ve farklı kılan asıl unsur ise, bu altmış altı yarılgıdan yirmisi Alâuddîn İbnü't-Türkmânî'nin bizzat kendisinden, ama geriye kalan kırk altı konuda başkasını taklit etmesinden kaynaklandığının ifade edilmiş olmasıdır. Üstelik İbnü't-Türkmânî'nin taklit ettiği o 'başkası'nın kimliğine dair hiçbir ipucu da verilmemektedir. Oysa Zeyla'î, bütün bu nevi eleştirilerinde mutlaka isim veya kitap adı vermektedir. İsim veya kitap zikretmeksizin yönelttiği eleştirilerin bir tek istisnası vardır; o da, hocası Alâuddîn'in taklit ettiği kişidir. Hatta isim verilmediği gibi çoğu defa, sadece bu eleştirilerde görülen ağır bir üslupla 'cahil' nitelemesi kullanılmaktadır. Bu kırk altı konuya, taklit ve İbnü't-Türkmânî'den söz edilmeksizin, doğrudan 'o cahil' denilerek yapılan yedi eleştiriye de ilave etmek gerekir.

Zeyla'î'nin bu şekilde isim veya kitap zikretmeksizin dolaylı ve doğrudan yaptığı toplam elli üç eleştirinin muhatabının yani o taklit edilen ve cehaletle tavsif edilen kişinin, Abdulkadir Kuraşî olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Kuraşî'nin *el-İnâye* adlı eserinde, Zeyla'î tarafından hata olarak görülen cümlelerin tamamına yakını mevcuttur. Bunların büyük bir bölümü hadis tahrir teknikleri bakımından Kuraşî'nin yeterince dikkatli davranmamasından, bir kısmı Kuraşî'nin kendi amacı ve metodu gereği kaynak göstermedeki ihtisarından, bir kısmı da tamamen Zeyla'î'nin dikkatsizliğinden ve önyargısından kaynaklanmaktadır. Fakat hatanın küçük veya büyük olması bir tarafa, bu eleştirilerin çoğunda Zeyla'î haklı görünmektedir. Bu eleştirilerde isim vermeden hakarete varan ağır bir dilin kullanılış sebebini ise, biraz çağdaşlar arasındaki rekabetle ama daha çok her ikisinin de hocası olan İbnü't-Türkmânî'nin Kuraşî'ye daha yakın durması ve Tahâvî'nin *Meânî'l-Âsâr* adlı eserine ilişkin ricâl çalışmasını bir görev olarak Kuraşî'ye vermesinden ötürü kıskançlıkla izâh etmek mümkündür. *el-İnâye*'nin daha önce kaleme alınmış olmasından dolayı bu sebeplere, sonrakilerin öncekileri beğenmemesi ve eleştirilmesi olgusu da ilave edilebilir. Kuraşî ise bu eleştirileri görmezden gelmiş, hatta Hanefi alimler ansiklopedisi niteliğindeki *el-Cevâhir* adlı eserinde Zeyla'î'ye yer vermemiştir.

Kaynakça

- Acar, Yusuf, *Kuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*, I. bs. Konya 2011.
- Aydın, Cemal Abdullah, *Hadiste Tahrir*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, I. bs. Beyrut 2001.
- Budak, Ali, *Tahrir Literatürü ve Hadis Tenkidindeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye*, Kahire 1991.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, I. bs. TDV Yayınları, Ankara 1997.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad 1409.
- İbn Fehd, Takyyüddin Muhammed b. Fehd el-Mekki (ö. 885/1480), *Lahzu'l-Elhâz* (Zeylû Tezkirati'l-huffâz li'z-Zehêbî içinde), Beyrut 1347.
- İbn Hacer, Şihâbüddin el-Askalânî (ö. 852/1448), *ed-Düreru'l-Kâmine fi A'yânî'l-Mietî's-Sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Câdelhak, II. bs. Medine 1966.
- , *İnbâu'l-Gumr bi Enbâi'l-Umr fi't-Târîh*, II. bs. Beyrut 1986.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynüddin Kâsım (ö. 879/1474), *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, I. bs. Dımaşk 1992.
- , *Münyetü'l-Elma'î fi mâ Fâte min Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye li'z-Zeyla'î*, (Nasbu'r-Râye ile birlikte), Mektebetü'r-Riyâd, II. bs. Riyad ts.
- İbnü'l-Hinnâî, Alaüddin Ali Çelebi b. Emrullah el-Hâmîdî (ö. 579/1571), *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. Süfyan b. Âyiş- Firas b. Halil Meşal, I. bs. Amman 2003.
- İbnü'l-İmâd, Şihâbüddin Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akkerî (ö. 1089/1678), *Şezerâtü'z-Zehêb fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdulkadir-Mahmud el-Arnavut, I. bs. Beyrut 1992.
- İbnü't-Türkmânî, Alaüddin b. Osman (ö. 750/1349), *et-Tenbîh alâ Ehâdisi'l-Hidâye ve'l-Hulâsa*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Koleksiyonu, No. 261.
- , *et-Tenbîh alâ Ehâdisi'l-Hidâye ve'l-Hulâsa*, Bursa İnebey/Genel Kütüphanesi Haraççioğlu Koleksiyonu, No. 385.
- İsmail Paşa, Bağdatlı (ö. 1920), *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, Tıpkı ofset baskı, İstanbul 1951.
- Kâdirüddin, Ahmed, *İslâm Dinamizmi ve Entelektüel Atalet* çev. Ertuğrul Aytekin, İlke Yay. I. bs. İstanbul 1992.
- Kallek, Cengiz, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVII, 471-473.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yay, İstanbul 1999.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer (ö. 1926), *er-Risaletü'l-Mustatrafe li Beyânî Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Musannefe*, thk. Muhammed Mansur el-Kettânî, IV. bs. Beyrut 1986.
- Kevserî, Zâhid (ö. 1952), *en-Nüketü't-Tarîfe fi't-Tahaddüs an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe* (Makâlât içerisinde), Matbaatu'l-Envar, Kahire 1365.
- , *Hâşîye ala Lahzi'l-Elhâz*, (Zeylû Tezkirati'l-Huffâz li'z-Zehêbî içinde), Dârü İhyâi't-turâs, Beyrut 1347.
- Kuraşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l-Vefâ (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, II. bs. Riyad 1993.
- , *el-İnâye bi Ma'rîfeti Ehâdisi'l-Hidâye*, İstanbul Millet Yazma Eser Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu, No: 288 (Arşiv no: 34 Fe 288).
- Leknevî, Muhammed Abdulhay (ö. 1304/1887), *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Ahmed Za'bi, I. bs. Beyrut 1998.
- Makrizî, Takyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö. 845/1442), *Kitâbu'l-Mevâiz bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, I. bs. nşr. Muhammed Ali Baydun, Beyrut 1998.
- Merğînânî, Burhâneddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, İstanbul 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *Hulâsatü'l-Ahkâm fi Mühimmâti's-Sünen ve Kavâidi'l-İslâm*, thk. Hüseyin İsmail Cemel, I. bs. Beyrut 1997.
- Okiç, M. Tayyib (ö. 1977), *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. İstanbul 1959.
- Özşenel, Mehmet, 'Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salah ve Eseri Ulûmî'l-Hadîs', *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2007/3, sy. 15.
- Polat, Selahattin, 'İbnü't-Türkmânî', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2002, XXII, 385-387.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkadir (ö. 666/1267), *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Mahmut Hâtır, Beyrut 1995.
- Selim, Mahmud Rızık, *el-Edebü'l-Arabî ve Târîhuhi fi Asri'l-Memâlik ve'l-Osmâniyyîn ve'l-Asri'l-Hadîs*, I. bs. Kahire 1957.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Muhammed (ö. 911/1505), *Husnü'l-Muhâdara fi Ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Halil Mansur, I. bs. Beyrut 1997.

- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmet (ö. 360/970), *el-Mucemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi, Kahire 1984.
- , *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. Avadullah, Kahire 1415.
- Tağrıberdî, Cemalüddin Ebu'l-Mehâsin Yusuf (ö. 874/1469), *ed-Delilü's-Şâfi ale'l-Menheli's-Sâfi*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Kahire 1375.
- Tahhân, Mahmud, *Usulu't-Tahrîc ve Dirâsetü'l-Esânîd*, II. bs. Beyrut 1979.
- Taşköprîzade, İsamüddin Ahmed Efendi (ö. 968/1560), *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Dersaadet, İstanbul ts.
- , *Tabakâtu'l-Fukahâ*, nşr. Ahmet Neyle, Eminü'l-Mektep, Musul ts.
- Temîmî, Takıyyudin b. Abdilkadir (ö. 1010/1601), *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, I. bs. Riyad 1983.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (ö. 1977), *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara 1965.
- Yardımlı, Ali, *Hadis I-II*, Dokuz Eylül üniversitesi Yay. İzmir 1992.
- Yiğit, İsmail, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, (Terceme ettiği Hasan İbrahim Hasan'ın eserine ilave cildi), Kayıhan Yay. I. bs. İstanbul 1991.
- Zeyla'î, Cemalüddin Abdullah b. Yusuf (ö. 762/1361), *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, Mektebetü'r-Riyâd, II. bs. Riyad ts.

Hasan et-Turâbî ve “Et-Tefsîru’t-Tevhîdî”

Adlı Eserindeki Metodu

-Fâtiha Sûresi Tefsiri Örneği-

Mehmet Yolcu

Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
yolcumeht1@windowslive.com

Özet

Hasan et-Turâbî, incelediğimiz Fâtiha sûresinin yorumunda, tefsir kıstasları açısından akli öne çıkararak, tefsîrde Araççanın orijinal haliyle referans olarak kullanılmasını öneren, nassın asıl manasını ve ana fikrini merkeze alan bir metod izlemiştir. Ona göre Kur’ân her dönemde hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için yeniden yorumlanmalıdır. Kur’ân nasıl akide, helal-haram, hukuk, şeriat ve ibadet alanlarında özlü açıklamalarla yetiniyorsa, tefsîrler de bu hususta onun beyan üslubunu benimsemelidir. Onun için tefsîrler; fikhî, kelâmî ve tarihî ihtilaflara girmemeli ayrıca felsefî yaklaşımlara karşı da mesafeli bir duruşu sembolize eden bir açıklama yolunu seçmelidir. Tefsirinde şahsa ve cemiyete olumlu veya olumsuz yönde şekil verecek her değeri, düşünce ve hareket mantığını önemseyen Turâbî, Fâtiha tefsirinde bu türden konulara genişçe değinmeye çalışmıştır. O, tefsir metodu olarak öncelikle sûrenin konularını özetlediği bir “giriş” (Hulâsatu Hedyî’s-Sûre) ile sûreyi tanıtmaktadır. Ardından ayetlerin izahına geçmektedir. Burada “Tertîlu’l-Âyât” başlığı altında başta işaret ettiği ayetleri birer birer izah etmektedir. Sonunda “Umûmu’l-Âyât” başlığıyla başta işaret ettiği ayetlerin ana fikrini, temel kavramlarını ve en önemli mesajını özetlemektedir. Turâbî böylece okumaya çokça vakti olmayanlara bu özetlerle Kur’ân Mesajını kısaca vermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fâtiha, Namaz, Hedyü’s-Sûre, Tertîlu’l-Âyât, Umûmu’l-Âyât.

The Method which is Followed in the Hasan al-Turabi’s Commentary “al-Tafseer al-Tawhîdî” (Commentary Example of al-Fatiha Surah)

Hassan al-Turabi follows a method which puts forward the mind in the criterions of commentary and recommends a return to the original Arabic and takes the main idea and meaning of “Nas” religious texts as the base in his commentary and explanation of Sura of Fatiha which we have analyzed. According to him Qur’an should be recommended each year for both Muslims and non-Muslims. How the Qur’an is settling with concise explanations in the halal-illicit, law, sheria and worship; commentaries should adopt his decleration style about this subject. According to Turabi commentaries shouldn’t enter into Islamic Law, theological and historical controversies in addition they should choose an explanation method which symbolizes a distanced stance against philosophical approaches. Turabi regards to give place to the values, thoughts and the logic of actions which shape the persons or cooperations negatively or positively in his Qur’an Commentary. His method is presenting the sura with an “introduction” (Hulâsatu Hedyî’s-Sûre) which has the abstracts of the subjects of this sura. After this he begins explaining the verses. He explains the verses under the “Tertîlu’l-Ayat” title which he indicated at the beginning. He abstracts his message and substance of the verses which he indicated at the begining under “Umûmu’l-Âyât” with it’s the basic concepts. In this way he intends to give the Qur’an’s Message shortly to who has not enough time to read.

Key Words: The Qur’an, The Fatiha, The Prayer (Salat), the main idea of the sura (Heydy al-Sure), the essence of the Verses (Tertîl al-Ayaat), interpretaion of Verses (Umum al-Ayaat).

Atıf

Mehmet Yolcu, Hasan et-Turâbî ve “Et-Tefsîru’t-Tevhîdî” Adlı Eserindeki Metodu -Fâtiha Sûresi Tefsiri Örneği-, Marife, Yaz 2011 S. 101-127

Giriş

1932'de Sudan'ın Kesla kentinde doğan ve çocuk yaşta babasının okulunda Kur'ân hafızı olan Hasan Abdullah et-Turâbî, üniversite öncesi tahsilini Sudan'da yapmıştır. Hukuk alanında yüksek lisansını Londra'da, doktorasını ise Sorbon Üniversitesinde tamamlamıştır.¹

Sudan'da 1964'deki askeri darbeden sonra Raşid Tâhir'in yerine geçerek *Sudan İslami Hareketinin* en yetkili kişisi konumuna gelir. Nümeyrî'nin 1969 askeri darbesiyle yönetimi ele geçiren Batıcı-Sosyalist cunta hükümeti, Turâbî'yi tutuklatıp 7 yıl hapse mahkûm eder. Bu hapis döneminde Turâbî tüm gücünü tefsir, hadis ve fıkıh metodolojisine teksif eder.²

Turâbî, Sudan *Müslüman Kardeşler Cemaatinin* içinde bulunmuş ve bu cemaatte ön kademelere kadar yükselmiş bir kişiyken farklı düşünce ve tutumlarından dolayı 1979'da bu cemaatten ayrılır. Bu ayrılışında tutukluluk döneminin izleri ve tesirleri olup olmadığı netleşmiş değildir. 1976'dan itibaren aktif mücadeleye katılma imkânı bulan Turâbî, *Sudan İslami Hareketinin* mevcut iktidara karşı gerçekleştirdiği 1985 direnişinden sonra *Ulusal İslami Cephenin* genel sekreterliğine getirilir. 1986 yılından itibaren arkadaşlarıyla birlikte demokratik mücadeleye katılan Turâbî, bundan böyle hep *Sudan İslami Hareketinin* ve *Müslüman Halkın* lideri konumunda görülür. Bununla beraber O, özgür bir ortamda siyasi faaliyetlerde bulunma imkânına kavuşabilmiş değildir.³

Hasan Turâbî, İslam âleminin diriliş ve uyanış hareketleri içinde ünlenmiş ve onlar nezdinde önemli bir yer edinmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de de bilinen Turâbî'nin birkaç eseri Türkçeye çevrilmiştir.⁴ Kanaatimizce bu onun çalışma ve yorumunda önemli ölçüde bir orijinallik yakaladığını göstermektedir. Zira hiçbir özelliği olmayan bir kişinin dünyaca ünlenmesi normal değildir.

Biz bu makalemizde Hasan et-Turâbî'nin tutuklu olduğu dönemde üzerinde düşünüp sonra da onu dersler halinde bir grup (ortalama 12-20 kişilik) dost ve

¹ Bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Hassan_al-Turabi; mustafaozcan@yeniasya.com.tr (06.08.2004); Ahmet Yılmaz, <http://www.timeturk.com>; Vakit gazetesi, 2 Temmuz 2005 Cumartesi.

² Bu bilgiler, Turâbî ile evinde (16.11.2009'da) yapılan bir görüşmede kaydedilen röportajdan özetlenmiştir. Bkz. <http://nevzatcicek.blogcu.com/hasan-et-turabi-nin-gozuyle-ak-parti/6388664>; http://islamiyorum.com/upload/islamiyorum_782806396.pdf.

³ Turâbî, 1989'da askeri darbe ile idareye el koyup ardından cumhurbaşkanı olan Ömer Hasan el-Beşîr döneminde de 15 ay hapis yatmak zorunda kalmıştır (31 Mart 2004'ten 30 Haziran 2005 tarihine kadar). Daha önce de Sudan Cumhurbaşkanı Ömer el-Beşîr, 2000 yılında, Turâbî'nin başbakanı olduğu parlamentoyu feshetmiş ve kendisini de tutuklatmıştır. Bkz. http://islamiyorum.com/upload/islamiyorum_782806396.pdf.

⁴ Görebildiğimiz bu eserler şunlardır: 1-*Namaz: Fert ve Toplum Hayatındaki Etkileri*, çevr. Saim Eminoğlu, Risale Yay. İstanbul 1991; 2-*Sudan İslami Hareketi*, çevr. Ekrem Demir, Yöneliş Yay. İstanbul 1994; 3-*İslami Düşüncenin İhyası*, çevr. Sefer Turan, Ekin Yay., İstanbul 1997; 4-*Sudan İslam Projesi*, Hasan Turabi-T. Hamid- E. Ömer-M. Harun, çevr. İslam Özkan-Vahdettin İnce, Ekin Yay. İstanbul 1997; 5-*İslam Dünyasının Geleceği*, çevr. Esma Demirtaş, Birey Yay., İstanbul 1998; 6-*Özeleştirisi ve Yenilenme Sorumluluğu*, çevr. Vahdettin İnce, Ekin Yay. İst. 1998; 7-*Dini Şiarlar*, çevr. Leyla Şahin, Mana Yay. İstanbul 2010; 8- *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, Dâru's-Sâkî, Beyrut 2004; 9-*Dini Şiarlar*, çevr. Leyla Şahin, Mana Yay. İstanbul 2010. (Bu bilgiler, bahsi geçen kitaplar görülüp incelenerek tespit edilmiştir.)

arkadaşlarına anlattığı⁵ tefsirinden (*et-Tefsîru't-Tevhîdî*) bir örnek olması açısından Fatiha sûresi tefsirini inceleyeceğiz. Araştırmanın eksik kalmaması için Bakara sûresini de *et-Tefsîru't-Tevhîdî*'nin hususiyetlerini tespit etmede araştırmaya dâhil ettik.

I. *Et-Tefsîru't-Tevhîdî*'nin Metodu ve Özellikleri

Turâbî'nin Fâtiha yorumuna geçmeden önce Onun *et-Tefsîru't-Tevhîdî*'de izlediği metodun ana hatlarını gözden geçirmek istiyoruz. Zira bu özellikler makale-mize bir altyapı oluşturacak niteliklere sahip bilgileri içermektedir.

1. Hasan et-Turâbî, bu tefsirinde izlediği izah metodunda önce önemli bulunduğu kavramların tanımlarını vermektedir. Ardından önemli saydığı konuları öne çıkarmakta ve onlara biraz daha fazla yer vermektedir. Turâbî'nin bu metodunun özelliklerinden biri Fatiha sûresinde geçen hamd, rab, rahman, rahim, malik, din, hidayet, sırat-ı müstakim, nimet, gazaba uğrayanlar ve sapıklığa düşenler gibi her kavram üzerinde ayrıca duruşunda somutlaşmaktadır.⁶ Ayrıca özellik diğer sûrelerde geçen kavramların özlü manalarını vermeye özen göstermesinde de gözlenmektedir.⁷

2. Hasan et-Turâbî, ayetleri açıklayan veya açıklayabilecek olan başka ayetler varsa önce onlarla konuyu genişlemekte ve anlaşılmasını kolaylaştırmaya çalışmaktadır. Fâtiha sûresi tefsirinde "*Rahman*" ve "*Rahîm*" kavramlarını incelerken bu görülmektedir.⁸ Turâbî bu izah tarzını başka sûrelerde de uygulamaya özen göstermektedir.⁹

3. Turâbî, tefsirinde rivayetlere, hadis ve sünnete de Zemahşerî ve Muhammed Esed gibi rey tefsirleri kadar bile yer vermez. Onlara çok daha az miktarda değinmektedir. Bunu Fatiha'yı kul ile Allah arasında bölüşülmüş bir sözleşme gibi gösteren Müslim hadisini vermesinden anlıyoruz. Yalnız Turâbî, sahîh de olsa, bu hadisleri, çok az miktarda kullanmaktadır. Bazen uzun bir sûrede bile ancak birkaç rivayete yer verdiği gözlenmektedir. Özellikle konu ve kavramların asıl orijinal anlamlarının korunması ve esnekliklerinin dondurulmaması gerektiğini açıklamak istediğinden onları rivayetlerle dondurmaktan sakındığı düşünülmektedir.

⁵ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 9-10.

⁶ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 33-37

⁷ Mesela Bakara 2. ayette geçen "el-Kitâb", "takvâ: (muttakîn)", Bakara 26. ayette geçen kafirler ve fasıkları tanımlayıp karşılaştırması, Bakara 102. ayette geçen Hârût ve Mârût'u diğer meleklerle karşılaştırıp onların hususiyetlerinden bahsetmesi, Bakara 104. ayette geçen "râinâ" ifadesini açıklaması, Bakara 269. ayette geçen "hikmet" kavramına tanım getirmesi, yine Bakara 286. ayette yer alan "ısr" sözcüğüne anlam vermesi Turâbî'nin kelimelere tevhdî metoduna uygun anlamlar verdiğini göstermektedir. Sıra ile bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 51, 64, 101, 102, 203, 216.

⁸ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 34-35.

⁹ Bunun tipik misallerinden birini "takvâ" ile ilgili ayetleri Bakara gibi uzun bir sûrede sürekli birbirleriyle irtibatlandırarak izah etmeye çalışması ve takvâyı gerektiren amellerin özüne değinmesi göstermektedir. Bkz. Bakara 2, 21, 41, 63, 66, 103, 177, 179, 180, 183, 187, 189, 194, 196, 197, 203, 206, 223, 231, 233, 237, 241, 278, 282, 283. ayet yorumları. Sıra ile bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 52, 61, 74, 83, 84, 101, 141, 142, 144, 146, 149, 150, 152, 154-155, 158, 159, 171, 178, 180, 182, 209, 210, 212, 214.

4. Çok zayıf ve uydurma sayılabilecek hadis veya rivayetlere yer vermekten sakınan Turâbî'nin, ender olarak tenkide uğramış rivayetlere de yer verdiğine rastlanmaktadır.¹⁰ Kimi zaman güzel bir manaya yol açacaksa, değişik kıraatleri de vermekte ve gerekirse yorumunu bu kıraate dayandırabilmektedir. Bunu Fatiha'da geçen "Mâlik/Melik" kavramının anlamını verirken tercih ettiği anlamdan tespit etmek mümkündür.¹¹

5. Çok nadir de olsa kimi zaman *esbâb-ı nüzûle* yer vermekte olan Turâbî, ayetlerin manalarının bunlarla daraltılmasının doğru olmadığına, sadece rahat anlaşılmasının yolunu açmak için onların kullanılması gerektiğine dikkat çekmektedir. *Metodunun bu özelliği* Fatiha sûresinin girişinde verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır.¹²

6. İslam ve ilkelerinin yeniden anlaşılması ve yorumlanması gerektiğine inanan Turâbî, *İslam, din, iman, amel, ahlak, hukuk ve adalet* gibi kavramların Sadr-i İslâm'daki manalarına vurgu yapmaktadır. O, bunların tekrar canlandırılması ve doğru anlaşılıp eyleme dönüşmesi için özel izahlar vermeye özen göstermektedir. Bunu Fâtiha sûresinde geçen *Allah, hamd, rab, rahmân, rahîm, mâlik, din, "ibâdet" (na'budu), sırât-ı mustakîm, ilahi nimete mazhar olanlar, gazaba uğrayanlar, dalalete düşenler* gibi her kavram ve ifadeyi yorumlamasından anlamaktayız.¹³

7. Kur'ân kavramları, sözleri ve ilkeleri konusunda daima bütünlük arayışı içinde olan Turâbî'nin, bunun için özel bir gayret içinde olduğu gözlenmektedir. O, Kur'ân'da geçen ve özellikle anlamında kimi sapmaların olduğu her kavram veya düşünce üzerinde durur. Olması gereken ile olanı karşılaştırır. Mesela "Allah" kavramını açıklarken O'nun rahman ve rahim oluşuna dikkat çeker. Rahman ve rahim oluşunu somutlaştırırken Onun Kur'ân'ı göndermesini, Resûlü'nü göndermesini ve İslam Ümmetini ortaya çıkarmasını bunların hepsini "alemlere rahmet olarak" verdiğini ve rahmetinin derinlik ve genişliğini tasvir etmeye çalışır. Bunun için pek çok ayeti de referans olarak gösterir.¹⁴ Turâbî'nin önem verdiği bütünlüğün bir tezahürü de müminlerle ilgili ayetleri açıklarken onları hep beraber ve bütün olarak görmeye çalışmasında da gözlenmektedir.¹⁵

¹⁰ Bunu Turâbî'nin kendi üslubü içinde mana ile ifade ettiği şu cümleden anlıyoruz. "Arapçanın ahirette, tüm insanların cennetdeki dili olmasında da garipsenecek bir durum yoktur." (Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 16) Bu ifadenin zayıf bir hadisten mülhem olduğu açıktır. Zira "Cennet ehlinin dili, Arapçadır" demek içtihatla tespit edilebilecek bir konu değildir.

¹¹ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 35.

¹² "Fâtiha sûresi, Mekke'de nazil olmuştur. Rasûlullah'a gelen sûrelerin ilkelerindedir. Tercih edilen görüşe göre, "Alak" ve "Müddessir" sûrelerinin ilk bölümlerinden sonra gelmiştir." Bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 31-32.

¹³ Bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 34-37.

¹⁴ Turâbî'nin bu bağlamda referans gösterdiği ayetlerden bazıları: En'âm 157; A'râf 52, 203-204; Yûnus 57; Yûsus 11; Nahl 89; İsrâ 82; Enbiyâ 107; Neml 77; Lukmân 3; Duhân 6; Câsiye 20. Bu rahmetin sadece Kur'ân'a ve Hz. Muhammed Ümmetine mahsus olmadığını, diğer Risalet ve Resullerin de bu rahmetin bir tezahürü olduğunu ifade eder ve bunun için de En'âm 154; Hûd 17; Kasas 43; Ahkâf 12 ayetlerini referans olarak gösterir. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 33-34.

¹⁵ Bunun için bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 163-164. Turâbî, burada Bakara 216. ayetini yorumlarken aynı sûrenin 153, 177, 184, 190, 195 ve 196. ayetlerini hep birlikte referans olarak kullanmaktadır.

8. Teorik ve felsefi konu ve yaklaşımlara dalınmasının tehlikesini nazara veren Turâbî, çağın değerlerine, fikrine ve temel hayat tarzına kapılmanın vahim sonuçlara yol açacağına işaret etmektedir. Onun bu yaklaşımını, peygamberler ve siddîklerin yolunu izah edip onun dışında kalan “*gazaba uğramış*” ve “*sapıp gitmişlerin yolunu*” izah ederken izlediği açık, sade ve öze dönük anlatımından¹⁶ anlamak mümkündür.

9. Turâbî, genel ahlaki ve kültürel tutum olarak çağın, İslam ve Müslümanları tanımlamak ve sıkıştırmak için ürettiği kavramları (*Lâhûtiye*, *Usûliyye* ve *Ric'iyye* yani *ilahiyatçılık*, *köktencilik* ve *gericilik* veya radikal, gerici, şiddet yanlısı gibi) kullanılmaktan sakınmayı önermektedir. Bu da Turâbî'nin Fâtiha'dan sonra ilerde ele aldığı ayetlerin yorumundan anlaşılmaktadır.¹⁷

10. *Hurûf-u Mukatta'a* hakkındaki görüşünü özlü biçimde dile getiren Turâbî bu konuda iki özelliğe dikkat çeker. 1. Kur'ân, Arapça bir kelimedir. Arapça'nın bütün özelliklerini taşımaktadır. Her şeyiyle apaçık ortada olan bir kitaptır. Bilinen bir dilin harflerinden oluşturulmuştur. İlk muhatap ümmet olan Arapların kullandığı dille onlara hitap etmektedir. Bu da Kur'ân'ın, bilinen bir kelim olduğunu göstermektedir. 2. Tek beşer üstü özelliği onun kaynağında düğümlenmektedir. Onun kaynağı vahiydir. Böylece Arap dilinde uzman olanlara meydan okunmaktadır. Onların buna benzer bir sözü söyleyemeyecekleri, onun bir benzerini ortaya koyamayacakları vurgulanmaktadır. Ayrıca onu okuyup tebliğ eden Muhammed'in bile onun bir benzerini getiremeyeceği bildirilmektedir. Turâbî, surelerin başında yer alan bu harflerin kimi hususiyetlerine de değinmektedir: “*Elif-lâm-mîm*”, elif hemzesi ile beraber *hurûf-u halkiyedendir*. “*Lâm*”, lisanîye; “*mîm*” ise şefeviye harflerindedir. Bunlar, arka arkaya gelen harflerdir. Arapça harflerinin telaffuzunda söz konusu edilen mahreçlerin tamamını temsil etmektedirler. *Elif-lâm* ve *mîm* harfleri, bu Sûrede en çok zikredilen harflerdir. Bu tertibe uygun olarak bu Sûrede en fazla *elif* sonra *lâm* sonra *mîm* harfi kullanılmıştır.¹⁸

11. İsrâiliyyât ve Mesîhiyyât konusunda titiz ve dikkatli bir yol izleyen Turâbî, birçok tefsirde yoğun biçimde aktarılan tarihi olaylara ilişkin bilgileri söz konusu etmez ve onlara hiç değinmez. Hz. Âdem'in yaratılış kıssasını ve özellikle Hârût ve Mârût olayını anlatan ayetlerin tefsirinde geçmiş ümmetlerin kültürel miraslarına dayalı rivayetleri aktarmaz. Sadece Hârût ve Mârût'un isimleri Risaletle birlikte anılan ve Allah'ın adıyla beraber zikredilen (Cebrâil vb.) melekler gibi olmadıklarını ve onların kendilerine mahsus özellikleri olduğunu, imtihan için gönderildiklerini beyan eder ama bunlarla ilgili hikayelere girmez ve tefsirlerde kaydedilen rivayetleri aktarmaz.¹⁹

¹⁶ Tefsirde en karmaşık sorunları çok sade bir üslupla ele alan Turâbî, bunu değişmez bir açıklama metodu olarak kullanmaktadır. Mesela bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 67-68, 84, 99, 113-114 (Bakara 30, 67, 102, 124).

¹⁷ Meselâ bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 102 (Bakara 104. ayet yorumu).

¹⁸ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 51.

¹⁹ Misal olarak bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 66-73 (2/Bakara 30-39); I, 99-100 (2/Bakara 102).

12. Turâbî, Kur'ân'da kimi zaman sözü edilen nesh konusuna da değinir. Ancak neshi önceki vahy manzumeleri arasında meydana gelen ve günün şartlarına daha uygun hukuki ve beşeri uygulamalara yol veren bir gelişme süreci olarak değerlendirir. Bu konuda öz olarak şunları dile getirir:

“Cenab-ı Allah, kendi takdiri ile bazen bir âyeti değiştirir bir başkası ile onu iptal eder bir kitabı (bir ilahi risaleti, mesajı) bir diğeri ile değiştirir. Ya da onu (bir kıraate göre) geciktirir artık bu kitap ve risalet, bir hatıralar manzumesi, egemen bir gelenek haline gelir. Yüce Allah, bir ilahi vahy, nesilden nesle aktarılagelen bir töreye dönüştürüldüğü zaman veya zayı olup gittiği zaman bunu yapar. Nitekim Tevrat'ın ve İncil'in metinlerinin başına gelen de budur. Bu durumda sonra gelen âyet önceki âyetten daha mukaddem ve ondan daha hayırlı olacaktır. Ya yeni hayat şartlarına ve dini gelişimin yeni hazzına daha uygun düşecektir ya da hayır ve bereket konusunda, fayda getirme konusunda tamamen onun aynısı veya bir benzeri olacaktır.”²⁰

13. Gelenek içinde sapma ve yanlış yorumlama varsa onların düzeltilmesini isteyen Turâbî, bu konuda ulemanın bazı görüş ve yorumlarını tenkit etmekten çekinmemektedir. Bu da Fâtiha sûresinin 7. ayetini açıklarken söz konusu ettiği meselelerden anlaşılmalıdır.²¹

Bu kısa tespitlerden sonra şimdi Hasan et-Turâbî'nin *et-Tefsîru't-Tevhîdî* adını taşıyan tefsirinde Fâtiha sûresini nasıl yorumladığını incelemeye geçebiliriz.

II. Fâtiha Sûresinin Özellikleri ve Tefsiri

A. Fâtiha Sûresinin Özellikleri

1. Fâtiha Sûresi Hakkında Genel Bilgi ve Sûrenin Bu Adı Almasının Nedeni

Turâbî, Fâtiha sûresini ele alırken önce, diğer sûrelerde yaptığı gibi, sûrenin değindiği konuların bir özetini vermektedir. Bu bağlamda şunları zikretmektedir:

a. Sûre Hakkında Genel Bilgi ve Sûrenin Özellikleri

Turâbî, her sûrenin ayetlerini tefsire geçmeden önce onun özetini başta vermektedir. Her sûrenin özetini verdiği bu bölümler için “*Hulâsatu Hedyi's-Sûre*” başlığını kullanmaktadır. Şimdi Fâtiha sûresi için kullandığı bu başlığın altında nelerden bahsettiğini gözden geçirelim.

Malum olduğu üzere *giriş, başlangıç, başta gelen ve ilk olan* manalarına gelen Fâtiha sûresinin nüzûl sebebiyle ilgili kaynaklarda zikredilen özel bir olay yoktur.²² Turâbî bu konuda şunları kaydeder:

²⁰ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 103-104 (2/Bakara 106).

²¹ Bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 34-37.

²² Mesela bkz. İbn Kesir (Ebû'l-Fidâ İsmail İmaduddîn b. Ömer el-Hâfız), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahraman Yay. İstanbul 1984, I, 21-49; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, çvr. M. Han Kayani ve diğer. İnsan Yay. İstanbul 1996, I, 39.

“Fâtiha sûresi, Mekke’de nazil olmuştur. Rasûlullah’a gelen sûrelerin ilke-rindendir. Tercihe şayan görüŖe göre, “Alak” ve “Müddessir”in ilk ayetrinden sonra gelmiştir ve o günden itibaren, Kur’ân-ı Azîm’in en güzel sözlerinden biri olarak, namazın her rekâtında okunmuştur.”²³

Fâtiha sûresi Kur’ân’ın hem bir mukaddimesi hem de özeti gibidir. Bu sûreyi her mümin namazının her rekâtında rabbi ile konuşurcasına okumaktadır.²⁴ Sûre-nin bu içeriğinden bahseden Turâbî, şunları kaydetmektedir: “Fâtiha, Kur’ân’ın giriŖi ve sûrelerin ilkidir. Ona *Ümmü’l-Kitap* (*Kitabın Anası, temeli, aslı*) da denir.²⁵ Kur’ân’ın manalarını, özünde topladığından ve birkaç âyetiyle Kur’ân’ın verdiği manayı, bütün olarak verdiğinden bu adı almıştır.”²⁶

b. Sûrenin Ana fikrinin Tespit ve İzahı

Turâbî, Fâtiha’nın Kur’ân’daki yerini tespit bağlamında şöyle demektedir:

“Müellifler, yazdıkları kitapların önsözünü yazarken ifade ettikleri özlü ma-nayı ve daha sonra uzunca açıklayacakları konuları *önsözde*, ana hatlarıyla kitabın içeriğini özetledikleri gibi Fâtiha sûresi de, Kur’ân’ın manasını ana hatlarıyla özet-lemektedir. Bu yönüyle Fâtiha, Kur’ân’ın manalarının özetlendiği bir giriş niteli-ğindedir. Bu açıdan Kur’ân’ın bahsettiği her konu ya da anlattığı herhangi bir olgu veya değer, Fâtiha’da, bir kelimeyle de olsa, özlü olarak dile getirilmiştir.”²⁷

Turâbî, Fâtiha sûresinin özetini verirken (*Hulâsetu Hedyi’s-Sûre*), onun Kur’ân içindeki yerine de atıf yapmaktadır.²⁸

Pek çok müfessirin belirttiğine göre *Kur’ân’ın ilk sûresi olan Fâtiha’da derin manalar gizlidir*. Bu kural Turâbî tarafından da benimsenmiş gözükmektedir. Ona göre, “Fâtiha’da olan sıfatlar başka sûrelerde yoktur. Fâtiha sadece 25 kelime iken Kur’ân’ın tamamını özetlemiş gibidir.” Ayrıca “*O, Kur’ân’ın tüm ilimlerini içermek-*

²³ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, Dâru’s-Sâkî, Beyrut 2004, I, 31-32. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 21-27.

²⁴ Heyet, *Kur’ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, 3.b. DİB Yay. Ankara 2007, I, 53; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 25-27.

²⁵ Hem “Fâtiha” hem de “*Seb’u’l-Mesânî*” isimleri hadislerde yer almaktadır ve bu isimler bizzat Resûlullah tarafından sûreye verilmiştir. Bazı hadislerde bu isim “*Ümmü’l-Kur’ân*” şeklinde verilmiş-tir. Bkz. Buhârî, *Tefsir* 1; Ezân 109; Tirmizî, *Salât* 183. Kurtubî, Fâtiha için 12 isim saymakta ve onların manalarını açıklamaktadır: 1. es-Salât, 2. el-Hamd, 3. Fâtihatü’l-Kitâb, 4. Ümmü’l-Kitâb, 5. Ümmü’l-Kur’ân, 6. el-Mesânî, 7. el-Kur’ânü’l-Azîm, 8. eş-Şifâ, 9. er-Rukye, 10. el-Esâs, 11.el-Vâfiye, 12. el-Kâfiye. Bkz. Ebû Abdullah M. el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-Âmme li’l-Kitab, Mısır 1987, I, 111-113; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 21-25.

²⁶ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 31. Buhârî’ye göre, “*Ummu’l-Kitâb*” ismi, sûreye, bizzat Hz. Peygamber tarafından verilmiştir ki bu, Kur’an’da öngörülen bütün temel prensipleri özlü ve kapsamlı bir şekilde içermesinden dolaydır. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 47 vd. ZerkeŖi, *el-Burhân*, I, 17. M. Esed, *Kur’ân Mesajı*, I, 1. Turâbî’nin bu bilgiyi verirken ilgili hadise atıf yapması beklenirdi.

²⁷ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 31. Kur’ân sûrelerinin fazileti konusunda sahih bir hadise rastlamak çok nadir iken Fâtiha hakkında iki sahih hadis mevcuttur. Biri işaret edilen namazın kul ile Allah arasında bölüştürüldüğünü bildiren hadis, diğeri de Übey b. Ka’b’in Resûlullah’ın ağzından: “Sana ne Tevrâtta ne İncilde ne Kur’ân’da bir benzerine rastlanan bir sûre (Fâtiha sûresi) öğreteğim” şeklinde aktarıldığı hadistir. İbnü’l-Arabî, *el-Ahkâm*, I, 7.

²⁸ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 32.

tedir.”²⁹ Fatiha tevhid, ibadet, öğüt ve hatırlatma gibi temel düşünceleri, inanç ve eylemleri için olduğundan *Ümmü'l-Kur'ân* diye ünlenmiştir.³⁰

c. Fâtiha'daki Temel Mana ve Kavramların Açıklanması

Turâbî, Fâtiha sûresini yaklaşık iki sayfada özetlemektedir.³¹ Biz de bir fikir edinmek için onun bu özetlemesine bir göz atalım:

1) Fâtiha'nın ilk âyetlerinde *Yüce Allah'ın en kapsamlı sıfat ve isimleri* zikredilir. Buna dikkat çeken Turâbî, bu sıfatlarla hamd, kâinat, gayb âlemi ve Allah'ın mutlak egemenliği gibi manaları birbiriyle ilintilendirir: Ona göre “Hamd, bütünüyle Allah'a tahsis edilir. Allah, en güzel şekilde övülür. Onun rab oluşuna, varlıkları yaratmasına ve terbiye edişine karşılık ona şükredilmesi gerektiği dile getirilir. Onun bütün kâinat ve gayb âlemi üzerindeki mutlak tasarrufu anlatılır.”³² Ortalama her tefsirde bu türden bilgilere rastlanmaktadır. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî* nerede neden bahsettiğini adeta aklında tutmakta ve ikinci, üçüncü yerde tekrar atıf yaptığı gibi bunlara sonraları aklına gelen yorumları ekleyerek devam etmektedir.³³

2) Fâtiha'da *Yüce Allah'ın rahmetini dile getiren sıfatı* (الرَّحْمَنُ -er-Rahmân-), mübalağalı şekilde zikredilmiştir. Turâbî, yaratılış, insan, hidayet ve sakındırma konularını bir bütün halinde alarak der ki:

“Fatiha'da Yüce Allah'ın kıyametteki mülkü ve hâkimiyeti dile getirilmiştir. Hayatın sonunda hesap günü Kur'ân'ın tamamının dile getirdiğine uygun bir şekilde ifade edilmiştir. Kur'ân'ın tamamında Allah'ın rahmet sıfatı zikredilir, dünyada insanlar bazı şeylere teşvik edilir, bazı şeylerden de sakındırılır. Bu, Allah'ın rahmetinin feyzindedir. Ama ahirette Allah'ın, ceza olarak, kulların yaptıklarına karşılık vermek üzere kurduğu mizanda yani adalet terazisine uygun düşecek bir sıfat zikredilmiştir.”³⁴

Bu açıklama alelade bir tefsirde bulunacak türden bir bilgidir ama Turâbî zaten alelade bilginin önemli olduğunu ve onun sade, açık, anlaşılır bir dille ifade edilmesi gerektiğini savunmaktadır.³⁵

3) Fâtiha'nın ele aldığı üçüncü konu, *müminlerin Allah'a kulluğunun* ilanıdır. Turâbî, burada ibadetin manasına ve diğer boyutlarına işaret eder: “Hidayet, kulların, Allah'tan yardım dilemeleri ve kulların sağlıklı ibadet edebilmeleri için Allah'ın hidayetine, yalnız onun kuvvetine muhtaç olduklarını dile getirmeleridir.”³⁶

²⁹ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 31.

³⁰ Krş. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 1110-111; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 25-27.

³¹ Bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 31-32.

³² Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 31.

³³ Mesela, Fâtiha'nın başında besmeleden söz ederken Nahl 98. ve Alak 1. ayetine atıflar yaparak açıklamada bulunmaktadır. Allah'ın “Rahmân” sıfatını açıklarken de Furkan 60. ayete atıf yapmaktadır. Ayrıca “Din Gününün Mâliki” ayetini açıklarken de Furkan 26. ve Mümin 16. ayete göndermede bulunmaktadır. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 33, 34, 35.

³⁴ Bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 31.

³⁵ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 10.

³⁶ Yüce Allah'ın kendini methetmesi ve *hamd*ın kendine mahsus olduğunu bildirmesi, bize, kendisine nasıl *hamd* edip onu nasıl övmemiz gerektiğini bildirme amacını gütmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-*

→

Burada Turâbî, kulluğu, ibadetin birçok çeşidini kapsayan bir işaret niteliğinde ve Allah'ın yardımının da değişik şekillerinden biri olarak anlatır: "Bu ifade, Kur'ân'da zikredilen Allah'ın yardımının pek çoğunu içerecek bir niteliğe sahiptir."³⁷

Fâtiha sûresinin bundan sonraki adımında Allah'a kulluk yapan âbidler, ondan hidayet dilemektedirler. Turâbî'ye göre bu, doğru yol üzerinde "şeriat" ve "minhâc" olarak, onun yolunda yürüyebilmeleri için istedikleri "dosdoğru bir yol"dur. Kur'ân'ın bu noktayı diğer sûrelerinde detaylıca açıkladığını belirten Turâbî, ardından, Allah'a kulluk eden ve ondan hidayet dileyen bu insanların, arzularadıkları doğru yolun, hayatta izlemeyi umut ettikleri yolun özel vasıfları olarak sunları açıklar:

"Müminler: Bizim yolumuz, senin hidayet vermekle nimetlerine erdirmen sayesinde istikameti bulan kimselerin yolu olmalıdır ki, biz de, o yolda yürüelim" demektedirler.³⁸ Turâbî'nin yorumuna göre onlar böylece kendilerini dünya hayatında kimi denemelerde yanlış yola sapma tehlikesinden korumak istemektedirler.

Turâbî'ye göre müminler ile Allah arasındaki bu bağ Kur'ân'ın her beyanında yer almaktadır. Onlar istemekte Allah da onların isteklerine cevap vermektedir:

"Müminler, bilerek Allah'ın yolundan yüz çevirmiş ve Allah'ın gazabına uğramışların yolundan gitmemeleri için Onun yardımını istemektedirler. Onlar aynı zamanda sapıklığa düşenlerin yoluna sapmamak için de Allah'tan yardım talep etmektedirler."³⁹

Burada Turâbî, Fâtiha'nın ibadette, özellikle namazda ne kadar önemli olduğunu özellikle vurgulamaya da çalışmaktadır.⁴⁰

4) Namazda Fâtiha'nın önemini vurgulayan Turâbî, Fâtiha'nın içerdiği özlü manalara ve bir araya getirdiği temel değerlere dikkat çekmekte ve Onun, Kur'ân'ın ilk sûresini oluşturduğu ifade etmektedir. Ona göre Fâtiha bu özelliğiyle, Allah'ı anmak ve dua niyetiyle tüm günlük farz veya sünnet namazların her rekâtında okunmayı hak eden bir sûredir. Onun tespitine göre, Fâtiha sûresi, Kur'ân'ı çok okuyamayan Müslümanlar da dâhil, namazda sürekli okunması sayesinde kişiyi, Allah ile manevi bir bağ kurmaya sevk etmektedir. Yani Fâtiha, kişiyi, Allah ile daimi bir irtibat haline getirir."⁴¹

Allah ile Müslüman'ın bu özel bağını sağlayan Fâtiha sûresi, Turâbî'ye göre bu nedenle "*es-Salât*" yani "*Namaz*" sûresi diye adlandırılmıştır. Çünkü bu sûre,

→

Ahkâm, I, 4; Mevdûdî, *Tefhim*, I, 39.

³⁷ Bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 31.

³⁸ Buna benzer bir manaya Mevdûdî de işaret ederek der ki: [Kul, Fatiha'da Allah'tan kendisine Hidayet vermesini niyaz etmiştir. Allah da onun önüne Kur'ân'ı koyarak sanki şöyle buyurur: "İşte benden dileğin Hidayet!" Bu Kur'an, sana *Yolumu* gösterecektir.] Bkz. Mevdûdî, *Tefhim*, I, 39.

³⁹ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 31.

⁴⁰ Bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 31. Resûlullah, bir ara sahabeden Ebû Saîd b. el-Muallâ'ya camiden çıkmadan kendisine Kur'ân-ı Kerim'in en büyük (değerli) sûresini bildireceğini ifade etmiş ardından da bunun Fâtiha sûresi olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca Fâtiha sûresinin şifa olduğunu beyan buyurmuştur. Bkz. Buhari, *Fedâilu'l-Kur'ân* 9; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 108; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 22-27.

⁴¹ Bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 31.

müminlere Allah'ın hem şu süfli dünyadaki hem Yüceler Âlemindeki en mücmel, en kapsamlı sıfatlarını hatırlatmakta; kulunu, ibadet ve istikamette Allah'ın diğer sâlih kullarıyla irtibata geçirip buluşturmaktadır.⁴² Turâbî'nin ifadesiyle: "Onlar, rableri- nin rahmetiyle hayatları bütünleşen ve hidayet yoluyla aynı zeminde buluşan kullar- dır; hep birlikte sapmayan yolda buluşmuşlardır."⁴³

Turâbî, burada Müslim'in Ebû Hüreyre'den aldığı hadise⁴⁴ yer vermekte ve onun metnini olduğu gibi aktarmaktadır. Biz de bu metne yer vermede yarar görü- yoruz. Çünkü o, konumuzun olan Fâtiha için önemli bir yorum niteliğindedir:

"Resûlullah'tan işittiğime göre o şöyle beyan etmiştir: Yüce Allah, şöyle bu- yurdu:

"Ben, namazı, kendimle kulum arasında iki kısma ayırdım. Kulum için dile- diği vardır. Buna bağlı olarak

Kul: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur" dediğinde, Yüce Allah: "Kulum, bana hamd etti." diye buyurur.

Kul: الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ "O, Rahman ve Rahimdir", dediğinde, Allah ona şu karşılığı verir: "Kulum, beni övdü ve takdir etti."

Kul: مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ "O, Din gününün melikidir," dediğinde ise, Yüce Allah: "Kulum, beni takdis etti, beni yüceltti" diye buyurur.

Kul: إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ كَسْتَعِينُ "Yalnız sana kulluk yaparız ve yalnız senden yardım dileriz" dediğinde Yüce Allah ona şöyle cevap verir: "Bu, benimle kulum arasında- dır. Kuluma dilediği vardır."

Kul: أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ "Bizi Doğru Yola ilet, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna, Gazaba uğramış ve sapıp gitmiş olanlarınkine değil" dediğinde Yüce Allah:"Bu, kulum içindir, ben bunu kuluma ver- din. Kuluma istediği vardır" diye buyurur.⁴⁵

Turâbî, bundan sonra Fâtiha'nın Kur'ân'ın başka yerlerinde ne şekilde zik- redildiğini açıklamaya çalışır.

5) Fâtiha sûresi السَّبْعِ الْمَثَانِي "Esseb'ül-Mesâni" (Tekrarlanan, iki kere okunan Yedi) adıyla da bilinmektedir. Turâbî, bunun, Fatiha'nın yedi âyet oluşundan kay- naklanan bir adlandırma olduğunu⁴⁶ açıklarken Hicr sûresinin 87. âyetine atıfta bulunur: "Biz, sana Seb'i Mesâni'yi ve Kur'ân-ı Azîm'i verdik." Turâbî, bu ayeti açık- larken şöyle bir yoruma gitmektedir:

⁴² Bu ifadeler, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında [I, 1: (Fâtiha sûresi tefsiri)] da yer almaktadır. Ayrıca bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 21, 25. Turâbî bunları hulasa olarak belirtmiştir.

⁴³ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 31. Kur'ân ve ibadetlerin derin bağı, özellikle "namazda Kur'ân" konu- sunda bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 21-27; Duman, *Kur'ân ve Müslümanlar*, s.96-108.

⁴⁴ Müslim, *Salât* 38.

⁴⁵ Turâbî bu hadisi tefsir metni içinde değil, dipnotta kaydetmektedir. Bkz. Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 32 (1/Fâtiha sûresi Giriş Açıklaması "Hulâsatu Hedyi's-Sûre"). Ayrıca bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 25.

⁴⁶ "Esseb'ül-Mesâni" ismi ya sûre yedi ayetten oluşup namazda en azından iki kere okunduğunu ya da her rek'atta onunla beraber başka bir sûre veya birkaç ayet eşleştirilerek tilavet anlatmaktadır. Bura- da yer alan "es-Seb'u" (yedi) kelime nedeniyle Mekke, Medîne, Basra, Şam ve Küfe kurrâsı (kıraat âlim- leri) Fatiha sûresinin (yedi âyet) olduğunda ittifak etmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 114; Heyet, *Kur'ân Yolu*, I, 53, 54.

“المثاني” *“Mesâni”* kelimesi, kendisinden sonra gelen Kur’ân sûrelerinin aynı minval üzere devam etmesinden, mana ve kelime olarak onun gibi olmasından ve onlarla bir bütünlük arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu ayrıca Kur’ân’ın geliş ortamıyla da irtibatlıdır.”⁴⁷

Turâbî’ye göre Hz. Muhammed, Kur’ân’ın mesajını, bir hitap olarak, daha önce dalaletle düşüp cahiliye hayatı yaşayan Arap topluluğuna yönelttiğinde, onlar tarihte ilk defa *vahye* dayalı bir *mesajla* karşılaşmışlardır. Yani onlara daha önceleri Allah’ın nimetlerinden olan vahiy bilgisi ve ilhamla yol gösterilmiş ya da onlar gökten gelen bir *Kitap* ile onurlandırılmış değillerdi. Turâbî’nin konuyu neden bu tarihi yöne çektiği düşünüldüğünde fark edilmektedir ki, o burada sûrenin bahsettiği Harem bölgesi halkına dikkat çekmek istemiştir:

“Arapların yaşadığı bölgenin çevresinde yetişip yaşayan Ehl-i Kitap, bu nimetlerin hepsinden istifade etmiş ama kendilerine gelen bu hidayetin tamamından hiç de yararlanmamıştır. Hatta onların pek çoğu, bundan yüz çevirmiş; neticede Allah’ın gazabına uğramış ya da Allah’ın yolundan sapmıştır.”⁴⁸

Turâbî, böylece çok önemli olan tarihi bilgiyi tefsiriyle yoğurarak konunun anlaşılmasını sağlamaya çalışmaktadır.

B. Fâtiha Sûresinin Tefsiri

Turâbî, “Özet” kısmında önce Fâtiha sûresinin genel manalarını vermekte ardından “*Tertîlu’l-Meânî: el-Âyât 1-7*” (1-7. Âyetlerin Tefsîri)” başlığını kullanıp burada ayetlerin numaralarına işaret etmekte ardından onların açıklamalarına geçmektedir.⁴⁹

Fâtiha sûresinin izahına Müslim’in Ebû Hüreyre’den aldığı (az önce aktardığımız) hadislerle⁵⁰ başlayan Turâbî, şöyle devam etmektedir: “*Bu meşhur hadiste Fâtiha sûresi iki bölüm halinde ele alınmakta, ilk bölümde Yüce Allah takdir ve takdis edilmekte, ikinci kısımda ise kulun yönelişine, niyaz ve duasına yer verilmektedir.*”⁵¹ Burada Turâbî, hadisin verdiği bilgilere herhangi bir ek açıklama getirmeden “*Besmele*”nin tefsirine geçmektedir. Çünkü o, daha önce işaret ettiğimiz gibi, rahat anlaşılabilen metinlerin açık manalarının izaha ihtiyacı olmadığını düşünmektedir.

Burada *Tevhîdî Tefsîr*’in dikkat çeken bir özelliğine işaret etmemizde yarar vardır. Turâbî, Tefsîrinin bu giriş kısmında ve Fâtiha sûresinin tefsirinden önce, her tefsirde genelde üzerinde durulan ve izahı yapılan, “eûzü” hakkında herhangi bir beyanda bulunmaz.⁵² Sadece Kur’ân kıraatine başlamadan önce *besmele* ile Al-

⁴⁷ Krş. Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 208-209; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 21.

⁴⁸ Bkz. Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 31.

⁴⁹ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 32.

⁵⁰ Müslim, 5/Salât 11/Vucûbu Kıraati’l-Fâtiha fi Külli Rek’atin (II, 9, HN: 904); Mâlik, *Muvatta’*, II, 116 (HN: 278); Ebû Dâvûd, 2/Salât 138/Men Tereke’l-Kıraate fi Salâtihî bi-Fâtihati’l-Kitâb, I, 301 (HN: 821). Nasiruddîn el-Elbânî, bu rivayeti “sahîh” sayar.

⁵¹ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 32.

⁵² Zemahşerî, *Mevdûdi ve Seyyid Kutub* da burada “eûzü” için yer ayırmayan müfessirlerdendir. Bkz. *el-Keşşâf*, I, 1-8; *Tefhim*, I, 39-40; *Fi Zılâl*, I, 19-20. Eûzü’nün açıklamasına tefsirin girişinde geniş yer ayrılanlar ise pek çoktur. Mesela bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 27-31.

lah'ı zikretmenin *Gaflet Şeytani*'ndan Yüce Allah'a sığınmanın ve gerçek bir arınmanın kapsamında yer aldığını belirtmekle yetinmektedir.⁵³

1) *Besmelenin* Kur'ân'daki yeri hakkında Turâbî çok tefsirde yer alan bilgiler vermektedir. Ona göre "*besmele*", bir zikir âyetidir ve Kur'ân'ın her sûresinin giriş cümlesini oluşturur. Bazı Kur'ân kurralların, *besmele*'yi Fâtiha'dan bir âyet saydığına değinen Turâbî⁵⁴ bu görüşü benimsemez. Ona göre, Müslim'in az önce kaydettiğimiz hadisinde, namaz kul ile Allah arasında taksim edilmiştir. Bu taksimde sûrenin ilk üç âyeti, Allah'a tahsis edilmiştir. Son üç âyeti ise kula verilmiştir. Ortadaki âyet ise Allah ile kul arasında ibadet ve istikamet bağını oluşturmaktadır.⁵⁵ Turâbî, burada *besmelenin* söz konusu edilmemiş olmasını, onun Fâtiha'dan olmadığına dair bir delil olarak gösterir.

Bu hadiste *Besmele*, Fâtiha'nın âyetleri arasında zikredildiğine, "Allah" kavramının ve Allah'ın iki güzel isminin (*Rahmân* ve *Rahîm*) yâd edildiğine, hemen ardından gelen *Besmeleden* bir âyet sonra da Fâtiha'da zikredildiğine dikkat çeken Turâbî, neticede şu görüşü⁵⁶ benimser: "*Buna göre tercih edilmesi gereken görüş, diğer Kur'ân kurrallarının kabul ettiği görüş olmaktadır –Allah daha iyi bilir-. Bu esasa göre Besmele, Fâtiha'nın yedi âyetinden biri değil, sadece her sûrenin başında yer alan bir zikirdir*"⁵⁷

2) Her Müfessir öncelikle *Besmele* üzerinde durur. Ona kendi gücüne göre bir yorum getirir. Onun için denebilir ki: *Besmele* ile başındaki "bâ" harfinden başlayarak *istiâne* ve *musâhabe* nosyonu ve manaları *Besmele*'ye, Fatiha'ya, Bakara'ya ve bu minval üzere bütün Kur'ân'a doğru ilerledikçe ilâhî sırların perdeleri açılmaktadır. Sanki bir dar açıdan geniş açığa geçiliyormuş, yoğunlaştırılmış dar hacimden yoğunluğun gittikçe hafiflediği geniş hacimlere doğru yansıyan ilahi irşadın nurları tüm geniş kâinata, âlemlere ve insanlığa yayılmaktadır.⁵⁸ Bu bağlamda Turâbî, *Besmelenin* yorumunda: "Kur'ân okuyan kimse, *Bismillah* ile kıraatine başlarken zikirle söze başlamış, ulûhiyetin tüm vasıflarını kapsayan Allah'ın isimleri ve güzel sıfatlarıyla ona yönelmiş olmaktadır" diye asıl tespitini yaptıktan sonra şunları da eklemektedir: "O, Allah'tır. Kulluk yapan mümin, tek olan Allah'a yüzünü döner." Buna göre hayatın her hareket ve duruşunda bütün olarak Allah'a bakan

⁵³ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 32. "Eûzü" ve manası hakkında özlü bir açıklama için bkz. Heyet, *Kur'ân Yolu*, I, 56-57.

⁵⁴ İbn Kesîr, "Sahâbe Onunla (Fâtiha ile) Allah'ın Kitabını açmışlardır, ulema onun Neml sûresinin bir âyetinden bir bölüm olduğunda ittifak etmiştir. Her sûreden bir âyet olup olmadığına ise ihtilaf edilmiştir" der ve konuyu enine boyuna inleyip tartışır. Bkz. İbn Kesir, *Tefsîr*, I, 31-33.

⁵⁵ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 33. Bu bilgiler öz olarak şu eserde yer almaktadır. İbnü'l-Arabî, *el-Ahkâm*, I, 2, 5-6; İbn Kesir, *Tefsîr*, I, 31-33.

⁵⁶ Bu konudaki farklı görüş ve deliller için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Ahkâm*, I, 2-6; İbn Kesir, *Tefsîr*, I, 31-33.

⁵⁷ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 33. Bu görüşleri Zemahşerî aynıyla kaydetmiştir. Bkz. *el-Keşşâf*, I, 1. Kurtubî de "Besmele ne Fâtiha'dan ne de Kur'ân'dan bir âyettir. Bu (İmam) Mâlik'in görüşüdür" diye rek bu görüşü sahih sayar. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, I, 92, 93 vd, 117. Bu konudaki farklı yaklaşımlar için bkz.. Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 67, 69.

⁵⁸ Heyet, *Kuran Yolu*, I, 28; İbn Kesir, *Tefsîr*, I, 33-34.

kişi, “Bismillah” diyerek bir işe başladığında niyet ve sözü şu olmaktadır: “Ben, Allah’ın adıyla ayağa kalkıyor, oturuyor, onun adıyla yiyor, içiyorum vb.”⁵⁹

Turâbî’ye göre, Allah’ın adı zikredilerek Kur’ân’a başlanması, zihin ve gönül dünyasında tamamıyla temizlenmenin, *gaflet şeytanından* Yüce Allah’a sığınmanın bir gereğidir. Onun için Kur’ân okurken başta Allah’ı anmak tavsiye edilmiştir. Birden çok konuya işaret eden ilk sûrede yine Allah’ın adının anılması emredilerek şöyle denmiştir: “*Yaratan Rabbinin adıyla oku! İnsanı, hayattaki ilk var oluşunda yaratan odur. Onu onurlandıran ve ona kalemlle öğreten de odur.*”⁶⁰ Burada Turâbî’nin, kendine mahsus bir kavramlaştırmaya gittiği ve *gaflet şeytanından* söz ettiği gözden kaçmamalıdır.

3) Turâbî, Yüce Allah için hususan kullanılan “Allah” lafza-i celalini ise şöyle açıklamaktadır: “*Îlâh*” sözcüğünden “Allah” kavramının istikakına gelince; “ilah”ın hemzesi hafzedilmiş “*lâmlar*” birbirinin içinde kaydedilmiş, dolayısıyla kalın bir şekilde okunmuş, başına da belirlilik takısı “*elif lâm*” getirilmiştir: [الله].⁶¹

Şunu belirtmekte yarar vardır ki: “*Îlâh*” kelimesi, “*veleh*”ten türetilmiş olup, şaşkınlık ve şefkatten sonra merhamet manasına gelir. “Allah” ismiyle mutlak manada hak ma’bûd kastedilir ve bu isim sadece onun için kullanılır.⁶²

Burada dilbilimsel bir tartışmayı çağrıştıracak olan bu yaklaşımda Turâbî’nin yine de tartışmaya girmekten sakındığı ve sözü kısa tuttuğu gözlenmektedir.

Arapların dil geleneğinde ulûhiyet derecesine çıkarılan değişik varlıklar için “الله” (Allah) ismi kullanılmaz. Çünkü “Allah” ismi, insanın fitratıyla Yüce Ma’bûd olan Allah’a yönelik bir manaya işaret etmektedir. Bu mana, onu, diğer isimlerden ve sıfatlardan ayırmakta ve özel bir isim konumuna taşımaktadır. Allah’ın diğer isim ve sıfatları ise insanın değişik manalarla, değişik biçimlerde ama muayyen bir şekilde “Allah” ismi ile ortak biçimde kullanılabilecek sıfatlar oldukları kabul edilmektedir.⁶³

⁵⁹ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 33. Buna benzer ifadeleri Zemahşerî de kullanmıştır. Bkz. *el-Keşşâf*, I, 2,3,4,5. Basmelenin anlam ve hikmetlerinin yorumu için bkz. Zerkânî, *Menâhil*, II, 22; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 4.

⁶⁰ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 33. Bkz. 96/Alak 1; 16/Nahl 98.

⁶¹ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 33. الله (Allah) lafza-i celali’nin özelliklerinden biri, ondan önceki harf meftuh veya mazmum geldiğinde lafzatullah’ın kalın okunmasıdır. Bir diğer özelliği “ya Allah” dendiği gibi “Allahümme” de denebilmesidir. Başka bir özelliği de marife olduğu halde Allah’a niyaz ederken veya ona seslenirken “eyyü” kullanmadan doğrudan “ya Allah” denebilmesidir. Diğer marife kelimelerin “eyyü” ile kullanılmaları gerekir. Bkz. Bâkûlî, *Keşfu’l-Müşkilât*, s. 3-5; Râgıb, *Müfredât*, s. 89-90, (الله) mad. Ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 5-6; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 35.

⁶² Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 33.

⁶³ “Allah” ismi, bu isme gerçek manada layık olan (biricik, yegâne, eşsiz, tek, eşi benzeri olmayan, bütün kemal sıfatlarına sahip, tüm eksiklik ve kusurlardan münezzeh, varlığı vacip ve zaruri, yokluğu asla düşünülemez ve izah edilemez) Yüce Zât’a mahsustur. Bütün bu sıfatlara sahip hiçbir varlık yoktur ki, ona “Allah” denebilsin. Her dille bu hususiyetleri olan yegane varlığı göstermek ve ona işaret etmek için kimi kavramlar (Rahman, İlah, Huda, Yezdan, Dieu, God, Got, Tanrı vb) kullanılsa da bunların hiçbiri mutlak manada “Allah” lafza-i celalinin taşıdığı derin manaları karşılamaz. Krş. Heyet, *Kur’ân Yolu*, I, 59.

4) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ “*Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla*” (-) / (1). Turâbî, Kur’ân’daki sûrelerin başında Yüce Allah’ın, Rahmân ve Rahîm olarak zikredilmesinin nedenini⁶⁴ şöyle açıklamaktadır:

Kur’ân, hayat rahmetinden sonra insanın erişebildiği en büyük rahmet manası taşımaktadır ve o, *Rahman ve Rahim* olan Allah’tan gelmiştir. Vahy, Gayb âleminde gelen bir rahmettir. İnsanlara hidayeti göstermek, onlara önderlik yapmak ve kendilerine Hakîkat’i hatırlatmak üzere gelmiştir. Demek ki, Kur’ân, iman eden bir topluluğa, dünyada bir müjde olarak gönderilmiştir.⁶⁵

Ayrıca Kur’ân’ın getirdiği ve tebliğ ettiği mesaj, âlemlere rahmettir. Onunla muhatap olan ümmet, özellikle Allah’ın bir lütfü, fazilet ve ihsanı olarak *rahmet ümmeti* diye özel bir nitelik taşımaktadır. Bu, Kur’ân’ın birçok âyette dile getirdiği bir gerçektir.⁶⁶ Malum olduğu üzere Hz. Musa’ya gelen Kitap (Tevrat) da, Kur’ân gibi, “rahmet” olarak tanımlanmıştır.⁶⁷

5) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ “*Âlemlerin Rabbi olan Allah’a hamd olsun*” (1) / (2).

Turâbî, Fâtîha sûresinin 2. ayetiyle ilgili: “Tercih edilen görüşe göre bu, Fâtîha sûresinin ilk âyetidir. Bu nedenle Fâtîha sûresi *Hamd sûresi* diye de adlandırılmıştır.”⁶⁸ dedikten sonra yorumunda bu kavramlara değinmekte ve âlimlerin detaylarına girdiği manaların özünü vermeye çalışmaktadır ki, bu mana Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ta kaydettiklerine benzemektedir.⁶⁹

Nimetlere karşı şükredilir ama hamd Allah’a karşı övgünün en kapsamlı olanı manasını taşır.⁷⁰ Çünkü onun celal ve cemali, kemal noktasındadır. Bu nedenle o, hem dünyada hem ahirette hamd edilmeyi hak eden yüce zattır.⁷¹ Kur’ân ve namazın kendisiyle başladığı *hamde* en layık ve en müstahak olan yine odur.⁷²

⁶⁴ Turâbî, Fâtîha’nın her ayetinin ardından iki numara kaydetmektedir. Bunların birincisi kendisinin tercih ettiği numaradır. Ardından zikrettiği numara ise Mushâf-ı Şerîf’te Kûfî Metoda göre verilen numarayı göstermektedir. Onun için “besmele”ye (-) (1) şeklinde numara verilmiştir. Bu Turâbî’nin besmeleyi Fâtîha sûresinin bir ayeti olarak görmediğini göstermektedir. Krs. Bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 67, 69-70.

⁶⁵ Bkz. Mevdûdî, *Tefhim*, I, 39.

⁶⁶ 6/En’âm 157.; 7/A’râf 52. 203., 204.; 10/Yûnus 53.; Yûsuf 11.; 16/Nahl 89.; 17/İsra 82.; 21/Enbiyâ 107.; 27/Neml 77.; 31/Lokmân 3.; 44/Duhân 6.; 45/Casiye 20. âyetleri bu manayı dile getiren âyetlerdir.

⁶⁷ 6/En’âm 157.; 11/Hûd 17.; 28/Kasas 43. ve 46/Ahkâf sûresinin 12. âyetleri bunu açıkça beyan etmektedir. Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 32.

⁶⁸ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 34.

⁶⁹ “*Hamd ve medih kardeşdir. O da sena ve yapılan iyiliğe karşı niyazda bulunmaktır. Hamd sadece dil ile yapılır. Bu açıdan şükürün yalnızca bir şubesidir. Zira şükür, hem kalp, hem dil, hem de diğer organlarla yapılır.*” Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 8-9.

⁷⁰ Kurtubî hamdı, herhangi bir iyilik görmeden iyilik yapana karşı övgüde bulunmayı bu konudaki sahih görüş sayar. Buna göre âlimler hamdı şükürden daha geniş kapsamlı saymışlardır. Zira hamd hem sena, hem tahmîd hem de şükürü kapsar. *الحَمْدُ* her şükreden kulun sözüdür: Âdem, Nûh (23/Mû’minûn 28); İbrahim (14/İbrahim 39); Davud ve Süleyman (27/Neml 15); Muhammed (17/İsra 111) ve Cennet Ehli (35/Fatır 34; 10/Yûnus 10). Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’*, I, 134.

⁷¹ Kurtubî der ki: “Hamdın tamamı ona layıktır ve ona hamd edilmeyi hak etmiştir. Çünkü Allah’ın Esma-i Husna sahibidir ve onun yüce sıfatları vardır.” Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’*, I, 133.

⁷² Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 34. Her tefsir, öncelikle hamd kavramını ele alır ve hamd’in medh ile şükür kavramlarıyla yakın manalarından söz eder. Bu arada methetmenin bir iyilik ve güzellik karşılığında yapıldığından, bunu yapanın cömertlik ve cesaret gibi erdemlere sahip kişilerin övüldükleri gibi

→

6) Bundan sonra *ayette geçen kavramlara yer verip onların izahlarına* çalışan Turâbî, bu bağlamda *rububiyet, âlem, rahmân ve rahîm* kavramlarının tanım ve izahlarına geçmektedir.

Rububiyet kelimesi; efendilik, tasarruf yani kullanabilme ve koruma manasına gelir.

الْعَالَمِ “*Âlemîn*” kelimesi, الْعَالَمِ “*el-âlem*”in çoğuludur. Mücmel manada varlıklar veya kâinat demektir.⁷³ Bu anlamda insanlar âlemi, cinler âlemi, görülebilen kâinat (*el-kevnu'l-meşhûd*) ve gayb âlemi (*el-kevnu'l-gaybî*) gibi âlemlerden⁷⁴ söz edilmiştir. Turâbî, teknik ve sözlük bilgilerinden sonra ayetin kısa yorumunu şöylece özetlemektedir:

“Bütün bu âlemler, Allah’ın sanatının eserleridir. Allah, onları yaratmış, onlara şekil vermiş ve hâlâ evirip çevirmektedir. Tasarruf hakkı ona aittir. Hepsinin efendisi, kurucusu, koruyucusu ve gözeteni Allah’tır. Bu nedenle hamdin tamamı Allah’a mahsustur. O, yücedir; tüm âlemlerin en yüce rabbi odur.”⁷⁵

7) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ “*Rahmân Rahîmdir*” (2) / (3). Fâtiha’nın 3. ayetinde yer alan *rahmân ve rahîm kavramlarının* zikrediliş sıralarını gözeterek veren Turâbî şunları tespit etmektedir:

الرَّحْمَنِ *Rahmân* kavramı, rahmetin sahibi manasında kullanılan ve “*fa’lan*” vezninde gelen bir kelimedir.⁷⁶ Mana olarak düşünüldüğünde Arapçadaki *rahîm* (rahmet eden) kelimeden daha geniş çaplı bir manaya işaret eder. Başında “*elif lâm*”ın; sonunda “*nûn*” harfinin bulunması, ona ayrıca bir mana katmaktadır. İsm-i fail, bununla daha bir belirginlik ve azamet kazanmakta, yardım sıfatına bir kat daha mana derinliği vermektedir. Buna göre *Rahmân* sıfatı, Allah’ın her şeyi kuşatan rahmetini, en etkili ve geniş biçimde anlatan bir sıfattır.⁷⁷

→

övüldüklerinden de bahsederler. Hamdın ancak bilerek ve isteyerek yapılan iyilik ve güzelliklere karşı yapıldığı da eklerler. Buna göre hamdın tamamı mutlak manada Allah’a mahsustur. Bkz. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 8-9; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 37-39; Kurtubî, *el-Câmi*, I, 131; Heyet, *Kur’ân Yolu*, I, 60.

⁷³ Âlem kavramı konusunda ulema arasında pek çok ihtilaf vardır. Allah dışındaki tüm varlıklar âlem sayılmıştır. Kendi lafzından tekili yoktur. Tıpkı “*raht*” ve “*kavm*” kelimeleri gibi. İbn-i Abbâs, “*âlemîn*” ile *insanlar, cinler kastedilmiştir*, diyerek manayı sadece bu iki cinsle tahsis edenlerdendir. Ferrâ ve Ebû Ubeyde ise: “*Âlem* akıl sahipleri için kullanılır, bunlar da insanlar, cinler, melekler ve şeytanlardır. Çünkü “*âlem*” kelimesi ancak akıllılar için cemi yapılan kelimelerdir” demektedirler. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, I, 138.

⁷⁴ Âlem, maddî ve manevî, görülen ve görülemeyen, dünyada ve ahrette Allah’ın yarattığı her varlık manasına gelir. Görülen, hissedilen, insan bilgisinin ulaşabildiği maddî varlıklara “*mülk*” veya “*şehadet*” âlemi denir. Maddî dışında kalan, fizikötesi varlıkların olduğu alana ise “*gayb*” veya “*melekût*” âlemi denmektedir. Şehadet âlemi, gayb âlemine göre denizde bir damla, çölde bir kum tanesi mesabesinde. Günümüzde insanlığın ulaşabildiği uçsuz bucaksız evren bilgisi göz önünde bulundurulduğunda ve bu gayb âlemiyle kıyaslandığında kainatın ne kadar büyük olduğu ve bu azameti akıl terazisinin çekemeyeceği anlaşılır. Bu da Allah’ın yüceliğine, azametine akılları durduran bir delil ve hüccet gibi değerlendirilmelidir. Krş. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 39; Heyet, *Kur’ân Yolu*, I, 60-61.

⁷⁵ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 34.

⁷⁶ “*Rahmân*”: En uzak geçmişe doğru bütün yarattığı varlıklara sonsuz ve sınırsız lütf, ihsan ve rahmet bahşeden, demektir. Yağmur ve güneş gibi faydası tüm varlıklara ulaşabilen, onların bunu hak edip etmediklerine bakmadan onlara rahmetiyle muamele eden manasına da gelir. Krş. Heyet, *Kur’ân Yolu*, I, 59.

⁷⁷ Krş. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 6-8; Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 34-35.

8) الرَّحْمٰنِ *Rahmân kavramı*, Allah'ın en özel isimlerinden biri sayılmıştır. Bu, eşi benzeri bulunmayan rabbın, merhamet ve rahmetinden yaratan, hayat ve hidayet veren özel bir isimdir. "Rahmân" Yüce İlah, Hakiki Ma'bûd ve din gününün maliki olan Allah'ın özel bir isimdir. Bu sıfat, ona mahsustur; onun dışında herhangi bir *Rahîm'e* yani merhamet edene nispet edilemez. Bu sıfat, ancak onun için kullanılır; başka varlıklar için kullanılamaz. Kur'ân'da *Rahmân* sıfatı zikredildiği her yerde, bu manalar ile kullanılmıştır.⁷⁸

Araplar, Kur'ân gelmeden önce Allah'ın الرَّحْمٰنِ "*Rahmân*" isminde bir sıfatının olduğunu bilmiyorlardı ve onun kullanılmasına da alışkın değillerdi. Bu konuda, Furkan sûresinin 60. âyeti, bize bilgi vermektedir. Kur'ân'ın ilk yazılışında Rahman kavramı, "*mîm*" harfinin Fetha'sından sonra "*lîn*" harfine yer verilmeden yazıldığından böylece muhafaza edildi; değiştirilmedi.⁷⁹

9) الرَّحِيمِ *Rehîm kavramı*, الرَّاحِمِ *râhim* kelimesine nispettir. Aynen *hekîm* kavramının, *hâkim* kavramına nispet edilişi gibidir. Arapçada *feil* kalıbı, bir işi en ince detayıyla yapan fail anlamında kullanılır. Buna göre Allah'ın *rahîm* sıfatı, "*en dakik rahmetin sahibi Allah'tır*" demek olur. Yani, *rahmet konusunda dilediğine en dakik manaları gözeterek rahmet eden ya da dilediği şekilde rahmet eden* manasını taşır. Buna göre *Rahmân*, Yüce Allah'ın tüm âlemlere geniş ve büyük rahmetini ifade eder. *Rehîm* sözcüğü ise daha özel rahmetlere işaret etmek üzere kullanılır.⁸⁰ Bu ayırım birçok tefsirde ifade edilmiş olmasına rağmen, Turâbî de ona değinmeden geçmez.

10) Turâbî, Fâtîha'da yer alan bazı kavramların etimolojik ve filolojik manalarını verdikten sonra onların *yorumuna* geçip şunları kaydetmektedir: "*Sûre, Allah için "Rahmân" ve "rahîm" sıfatlarını zikretmekle Kur'ân'ın bu konudaki beyanının önünü açmıştır. Kur'ân, birçok âyetinde bu mana kapsamına alınabilecek açıklamalar yapmaktadır.*"⁸¹

Turâbî'ye göre Yüce Allah, dünyada geniş rahmet sahibidir. Burada insan onun rahmetiyle sınanır. O bu rahmetiyle insanı çoluk çocuk ve akraba sahibi yapar. Rahmetini ve dünya nimetlerinin bir kısmını ona verir. İnsana, rahmeti, göklerin ve yerin nimetlerini bahşeden de Allah'tır. İnsanı, keremiyle yeryüzüne yerleş-

⁷⁸ "Rahman" sıfatının yalnızca Allah için kullanıldığını Kurtubî de delillendirmektedir. Ona göre 16/İsrâ 110 ve 46/Zuhruf 45. ayetler bunu göstermektedir. Burada er-Rahman'ın ibadete müstahak olduğu, ondan başkasının buna hakkı olmadığı ifade edilmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 106, X, 342; XVI, 95. Buhârî'de yer alan Hudeybiye'de anlaşma metninin başına Besmele yazılmasına Müşriklerin: "Biz Rahman ve Rahim'i bilmeyiz, tanımıyoruz" diye itiraz etmeleri küfür ve inkârda inatçılık ve inadına itirazdan ibarettir. Zira Cahiliye şairleri de bu sıfatı Allah için kullandılar. Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 36.

⁷⁹ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 34; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 171.

⁸⁰ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 34-35; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 6-8; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 36-37.

⁸¹ Meselâ bkz. 22/Hicr 59-50; 40/Mümin 3. "*Âlemlerin rabbi*" ifadesi korku çağrıştırdığından, dengelemek için Allah'ın *Rahmân* ve *rahîm* olduğu beyan edilerek *terhib* ve *tercîb* itidali sağlanmış olmaktadır. Peygamber de: "Eğer mümin Allah ukubetini bilse, kimse onun cennetine tamah etmez; kafir de Allah'ın rahmetini bilse kimse onun cennetinden umut kesmezdi" buyurmuştur. Müslim hadisi. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 139.

tiren ve salih kullarına arkadaş eden de odur. Allah, rahmet edenlerin en hayırlısı, en iyisidir. İyi insandan kötülüğü savar, mümini kurtarır.⁸²

Turâbî, *rahmân* ve *rahîm* sıfatlarını asi kullar hakkında nasıl tecelli ettiğini de izah eder. Ona göre Yüce Allah, kâfir için azabı erteleyen, tövbeleri kabul eden ve (dünyada) rahmetiyle muamele edendir. Günahları bağışlayan, insanlara yumuşak davranandır. Bu nedenle kul, Allah'ın rahmetinden umudunu kesmez, çünkü onun "*rahmeti, azabını ve gazabını bastırmıştır.*"⁸³ Ayrıca Onun rahmeti, iyilik yapanlara çok yakındır. Allah'ın en büyük rahmetlerinden biri de insanı yaratıp onu hidayet yolunu gösteren bir rahmet olan kitap ile onurlandırmasıdır. İnsanlar, Allah'ın çağrısına olumlu cevap vermelidir ki yeryüzünde Onun rahmet ve bereketi daha da bollasın ve ezeldeki kalıcı ebedi rahmeti de artsın.⁸⁴

11) مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ "Din Gününün Sahibi Olan" (3) / (4). Dördüncü ayetin kavramlarını ele alırken *kıraat* konusuna giren Turâbî şöyle demektedir:

"Bir kıraate göre مَلِكٍ *melik*; diğer bir kıraate göre ise مَالِكٍ (*mâlik*) diye okunur.⁸⁵ Birinci kıraat, kelimenin kökü açısından daha tercih edilmiştir.⁸⁶ Bunun aslı *milk* değil, *mülk* olmalıdır ki bu, Kur'ân'ın birçok âyetinde Allah'a nispet edilmiş bir kavramdır. Yani göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır.⁸⁷ Birçok âyette, bu mana zikredilmiş ve Allah'a zafe edilmiştir. Dolayısıyla kıyamette de mülk onundur."⁸⁸

Ayet-i kerimde geçen "*Mâlik*" (mal, mülk sahibi) kimi zaman mal ve mülküde mutlak tasarruf sahibi olmayabilir; mülküne mutlak manada hükmedemeyebilir.⁸⁹

"*Melik*" (hükümdar, iktidar sahibi), "*mülk sahibi*"nden daha derin ve kuşatıcı bir manaya işaret etmektedir.⁹⁰ Yüce Allah, din (mükâfat ve ceza) gününde otorite sahibidir, hesaba çekme gücü ve yetkisi, sadece onda olacaktır. İnsana dünyada kazandığı şeylerin hepsini soracaktır. Allah, insanın yaptıklarını yazılı olarak onun önüne koyacak ve şahitleri de orada bulunduracaktır. Bu açık belgelere göre kara-

⁸² Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 35.

⁸³ Bkz. 7/A'râf 156; 40/Mümin 7. ayrıca bkz. Buhârî 63/Bed'u'l-Halk 1/ve Huvellezî Bedee'l-Halka Sümme Yüüduhü (III, 1166, HN: 3022; ayrıca 6969, 6986, 7015, 7114 nolu hadisler); Müslim, *Tevebe/Siatu Rahmetillah* (HN: 2751).

⁸⁴ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 35.

⁸⁵ Bkz. M. Omer b. Sâlim Bazmûl, *el-Kıraât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm*, Dârü'l-Hicre, Riyad 1417/1996, I, 381.

⁸⁶ Kurtubî bu görüşü taz'îf sığasıyla verir: "denilmiştir ki." Ebû Ubeyde ve Müberrid ise, "Mâlik" kıraatinin daha derin anlamlı ve belağatlı olduğunu tercih etmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, I, 140.

⁸⁷ Mülkün Allah'a ait olduğunu gösteren bazı ayetler: 2/Bakara 107; 3/Âl-i İmrân 26; 5/Mâide 17, 18, 40, 120; 9/Tevebe 116; 24/Nûr 42; 25/Furkan 2; 28/Sâd 10. Bkz. Abdulkâfi, *el-Mu'cem*, s. 673-674.

⁸⁸ Bkz. 25/Furkân 26; 40/Mü'min 16.

⁸⁹ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 35 Krş. Râgıb, *Müfredât*, s. 1010-1012 (ملك) mad.; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 11-12.

⁹⁰ Tüm Mushaflar, "Mâlik" kelimesinin "Melik" şeklinde yazılmasında ittifak etmişlerdir. Bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 171. Kıraat imamlarından Kisâî ve Âsım مَالِك şeklinde okumuşlardır. Diğer yedi kıraat imamlarından beşi ise مَلِك şeklinde okumuşlardır. Bkz. Bazmûl, *el-Kıraât*, I, 393. Kıraat farklarının Resulullah döneminde kadarki serüvenini izlemek için bkz. Bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 77-90, 100-127.

rını verecek ve cezasını uygulayacaktır. Onun yanında kimse başkasına yardımcı olamaz.⁹¹

Tefsir kitaplarında genellikle zikredilen gayb âlemine ilişkin Turâbî alışıl-gelen açıklamayı vermekle yetinir: “Melekût (madde ötesi) âleminde hiç kimse, onun otoritesine ortak olamaz, yaptıklarına da karşı çıkamaz. Hiçbir varlık, Allah’ı, verdiği kararından vazgeçiremez; zaten buna cüret de edemez.”⁹² Bu yorum da Turâbî’nin Dîn-i İslâm’ın inanç, ibadet, ahlak ve hukuk alanındaki beyanlarının açık olduğu, bunlara günümüz Müslümanlarının derin boyutlarıyla uymaları gerektiği şeklinde formüle edilen görüşüyle uyum içindedir.

12) Bundan sonra sıraya göre *dîn* kelimesini ele alan Turâbî diğer ayetlerle bağıni kurar. Ona göre: “*Dîn*” kavramı, Kur’ân dilinde dünya ile ilgili olarak kullanıldığında, insanın *itaat ettiği ve boyun eğdiği şeyi* dile getirir ve insanların hayat tarzlarından birini ifade eder.⁹³ Bu manada, dinler çok çeşitlidir. Turâbî: “Kur’ân’ın dilinde (literatüründe) hak din (İslâm), *Allah’a teslim oluştun*” der ve ayetin yorumunda birkaç başka surede yer alan beş ayete atıfta bulunarak açıklamaya çalışır.⁹⁴ Özlü yorumu şöyledir:

Ahiret bağlamında kullanılan “*dîn*” kavramı ise, insanın orada Allah’ın hükümüne boyun eğişini ifade eder. Yani kişi, bu dünyada ne kazanmışsa, ahirette onun sonucuna boyun eğ; oradaki boyun eğiş, yaşanmış, olmuş bitmiş gerçeğe boyun eğiştir. Çünkü Allah, hükmedenlerin en doğru hüküm verenidir. Ona boyun eğmekten başka çare yoktur.”⁹⁵

Kur’ân-ı Kerim’de “*Kıyamet Günü*”, “*Ahiret Günü*”, “*Din Günü*”, “*Hesap Günü*” ve “*Hüküm Günü*” kavramları, birçok yerde zikredildiğini belirten Turâbî,⁹⁶ konuyu şöyle açıklamaktadır:

“Bu kavram Fâtiha’da Yüce Allah’ın hem evrensel hem de özel rahmetinden hemen sonra zikredilmiştir. Burada Allah’ın, kıyamette kişinin kurtulabilmesi için gereken her tür gerekçeyi kullandıktan ve onun gereğini yaptıktan sonra karar vereceği; kulun hesabını, adalet üzerine kurduğu mizanına uygun olarak görüp ona göre cezaya çarptıracağı bildirilmiştir.”

Turâbî, burada ayrıca şu tespitte de bulunmaktadır: “Kur’ân, üslup olarak teşvik etme ve sakındırma; müjdeleme ve korkutma; cennet ve cehennem unsurla-

⁹¹ Melik kavramı, Yüce Allah’ın zatına, mâlik ise onun fiiline ait sıfatlarına yöneliktir. Mal veya mülk sahibi olmak, başkalarına hükmetmeyi gerektirmez. Başkasına sözü geçen hükümdar ise her mal ve mülkün sahibi değildir. Allah ise hem melik, hem mâliktir. Hem mal, mülk sahibidir hem de herkese hükmü ve sözü geçer. Krş. Heyet, *Kur’ân Yolu*, I, 61.

⁹² Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 35.

⁹³ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 35.

⁹⁴ Bunlar 25/Furkan 26, 40/Mü’min 16, 51/Zâriyât 5, 6; 95/Tîn 7; 109/Kâfirûn 6. ayetleridir. Ayrıca bkz. Râgıb, *Müfredât*, s.393-394, (جذب) mad.

⁹⁵ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 35. Râgıb, *Müfredât*, s. 299-302, (عـ) mad.

⁹⁶ Mesela bkz. 2/Bakara 8, 62, 85, 113, 126, 174, 177, 212, 228, 232, 264; 15/Hicr 35; 38/Sâd 16, 26, 53, 78; 70/Meâric 26; 74/Müddessir 46.82/İnfitâr 15, 17; 83/Mutaffifin 11; 40/Mümin 27.

rını çokça kullanmaktadır. Bu nedenle Cenab-ı Allah, burada rahmet sıfatlarıyla birlikte ceza unsurunu da hatırlatmaktadır⁹⁷

13) *إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* (4) / (5). Fâtiha sûresinin beşinci ayetinde Turâbî öncelikle ayetin taşıdığı edebi sanata dikkat çeker: “*إِيَّاكَ* kelimesinde, “*iltifat*” ve “*intikal*” sanatı vardır.” Bu birçok müfessir tarafından dikkat çekilen bir olgudur. Çünkü Allah’a hamd, zikredildikten sonra doğrudan (2. şahıs için kullanılan) hitaba geçilmiştir.⁹⁸ Turâbî’ye göre bu: “Allah’ı zikredip ona hamd etmekle kıyamet gününde kurtuluş umudu olanların doğrudan Allah’a hitabıdır.” Demek ki, onlar, doğrudan Allah’a hitap etmektedirler. Bu ifade, imanın içinde tasdik, ona kulluk içinde geçen hayat hareketinin bir işareti olarak kullanılmakta ve bununla hakiki mabudun sadece Allah olduğu ve tevhide dayalı halis muhlis yönelişin, yalnız Allah’a doğru olduğu vurgulanmış olmaktadır.⁹⁹

14) Bundan sonra ayetin diğer bir kavramı olan “*ibadet*”i¹⁰⁰ ele alan Turâbî müminler arasında birlik, bütünlük ve kardeşlik ruhunu işleyen yorumunu yaparken der ki:

نَعْبُدُ “*Sana Kulluk ederiz*” ifadesiyle “*müzaraat*” halinde ibadetin süreklilik ve devamlılığına işaret edilmiştir. Manası ise “*Biz, sana boyun eğerez ve yalnız sana itaat ederiz.*” Bu sözde, müminler topluluğunun birlikte dile getirilen tanıklığı vardır. Mümin, ancak ibadet olarak Allah’ı birleyebilen, muvahhit olabilen biri olmak için müminlerin hepsini içinde barındıran bir müminler topluluğunda, bütünleşmiş bir safın içinde yerini alarak bu ibadeti yerine getirebilir.¹⁰¹ Bu, bütünleştirilmiş bir hayat tarzıdır.¹⁰² Tabiat ile kuşatılmış bir dünyada, bütün bir kulluğun ifadesidir. Bütün eşya ve varlıklar, isteyerek veya istemeyerek, Allah’a ibadet ederler.¹⁰³

Turâbî’ye göre: “Onlar, insanoğlundan sapıklığa dalmış ve insanlığın yolundan çıkmış varlıklardan ayrılmaktadır. Bütün kâinat, Allah’a ister istemez ibadet etmekte ama insanoğlunun sapıklığa düşenleri, bu yolun dışına çıkmaktadır.”¹⁰⁴

15) Turâbî, insanın kendi başına her sorunu çözemeyeceği kanaatinde. Ona göre eğer insan tüm işlerini kendi başına yapabilseydi doğru yolu görmesi ve bulması için bir başkasına muhtaç olmazdı. Onun için Yüce Allah ona bu konuda

⁹⁷ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 35.

⁹⁸ Bu ifade Râgıb, *Müfredât*, s.114, (ع) maddesinde de yer almaktadır.

⁹⁹ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 36.

¹⁰⁰ İbadet: Kulluk yapmak ve tapmak demektir. Kamil manada “sevgi, saygı, boyun eğme” ve “korku” nosyonuna işaret eden bu sözcük, bütün bu tutum, duygu ve tavırların yoğunlaşmış, karışmış ve kaynamış birlikteliğiyle meydana gelen bir edimdir. Tüm insanların yaratılış gayesi ibadettir ama onlar buna mecbur değillerdir. Bilinçli, arzu ederek, gönülden istek ve iştiaqla onu yerine getirmeleri istenmiştir. Krş. Heyet, *Kur’ân Yolu*, I, 62.

¹⁰¹ İslam’ın getirdiği içtimai ve evrensel faziletler ve onlar sayesinde insanların birleşmesi, bir bütün haline gelmesi hakkında bkz. Dıraz, *Kur’ân’a Giriş*, s. 77-81.

¹⁰² Resulullah buyurur ki: “*Ey Allah’ın kulları! Kardeş olunuz.*” Bkz. Buhârî, Nikah 45; Müslim, Birr 23, 28 ila 32.

¹⁰³ Her varlık Allah’a ibadet ve kulluk eder: 3/Âl-i İmrân 83; 7/A’râf 206; 13/Ra’d 15; 21/Enbiya 19; 41/Fussilet 11; 43/Zuhuf 19.

¹⁰⁴ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 36. Râgıb, *Müfredât*, s. 647, (م) mad.

nasıl bir yol izlemesi gerektiğini, gösterircesine talimatını vermektedir. Ona düşen istianedir. Bu Allah'ın kullarına hem irşadı hem de uyarısıdır. Turâbî'ye göre insan, ilahi irşada kulak vermeli, insani bilgi ve yeteneklerini bu irşad doğrultusunda kullanarak her adımı doğru atması için yine onun tarafından bahşedilen imkânları doğru kullanmalıdır.¹⁰⁵

Bu bağlamda “*İstiâne*” kavramını yorumlayan Turâbî, izahını şöyle yapmaktadır:

وَأَيَّاكَ نَسْتَعِينُ “*Yalnız senden yardım dileriz*” ifadesi yine bir te'kit (vurgu) hitabıdır. Bu cümle yalnız Allah'tan yardım dilendiğini ifade eder. İbadette Mevla ve Efendi kabul edilen Allah'tan başka Yardımcının olmadığını, sadece O'ndan yardım dilenebildiğini anlatır.¹⁰⁶

Turâbî, burada sözü uzatmadan hayatın içinden gelen yorumuna geçmektedir:

“Müminlerin bütün hayatı, sınavlarla doludur. Onlar, hayatlarının hiçbir anında Allah'ın rahmetinden, onun yardımını isteme konumundan müstağni olmazlar. Onlar, her halükarda Allah'ın rahmet ve yardımına muhtaçtırlar. İhlâsa dayalı bir ibadeti yapabilmeleri için buna ihtiyaçları vardır. Manevi ve maddi varlıkta kendilerine verilmiş nimetlerin hepsinin Allah'ın istediği şekilde kullanabilmeleri için onun rahmetinden yardım almaları gerekir. Somut varlık ile gayb âleminin arasında hayatın bir çelişkiler yumağına dönüşmemesi için, Allah'a kulluğun bir koruyucusu ve yardımcısı olabilmeleri için bu rahmet gereklidir.¹⁰⁷

16) اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “*Bize Dosdoğru Yolu göster*” (5) / (6). Bu ayette müminlerin arzu edip diledikleri “*Doğru Yol*” Yüce Allah'ın tarih boyunca peygamberleri aracılığıyla gönderdiği dinlerin genel adı olan “*İslâm*”dır. İslâm'da Allah ile insan, vahiy ile akıl, özgürlük ile kölelik, adalet ile zulüm, iyi ile kötü net biçimde belirlenmiş ve her biri yerli yerince konmuştur. Tüm bunlar arasında belli bir ahenk, uyum ve denge kurulmuştur. Böylece insanın akıl ve vicdanı vahiy ile iletişim ve uyum içinde bir istikamet kazanacak ve hayır yolunda ilerleme imkânı bulacaktır.¹⁰⁸ Bu bağlamda Turâbî, rahmet, Allah'a hesap verme ile kulun ibadeti ve Allah'tan yardım dilemesini beyan ederken onunla hidayetin arasındaki bağı vurguya beyan etmektedir:

“*Hidâyet*”, müminlerin en başta gelen talebidir. İnsan, ancak Allah'ın rahmetiyle ve yardımının desteğiyle hidayeti bulabilir.¹⁰⁹ Dünyada sapıklığa düşme kor-

¹⁰⁵ Krş. Heyet, *Kur'ân Yolu*, I, 63.

¹⁰⁶ “Kul, ibadet edecek, Allah da ona yardım edecektir.” Bkz. İbnu'l-Arabî, *el-Ahkâm*, I, 5.

¹⁰⁷ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 36.

¹⁰⁸ Krş. Heyet, *Kur'ân Yolu*, I, 63.

¹⁰⁹ Allah'ın “Kur'ân ile gösterdiği hidayet kuşatıcı, tam ve açıktır. Tüm insanlara ve cinlere, her asra ve her bölgeye, her zaman ve her yerde olmasıyla evrensel olan bu hidayet, insanlar ve Allah tarafından gösterilen hidayetlerin en kapsamlı ve üstün olanıdır; insanların gereksinim duydukları tüm akaid, ahlak, ibade, muamelat; insanlığın ihtiyaç duyduğu yakın uzak tüm maslahatlarını sağlayıcı, insanın rabbiyle, evrenle ve tüm varlıklarla bağı en mükemmel biçimde düzenlemiştir. Ahkâmı, hukuku, ahlaki ilkeleri, kıssaları, dili ve üslubu muhteşemdir, sadedidir, açık ve dokunaklıdır.” Bkz. Zerkânî, *Menâhil*, II, 20-21.

kusundan ve kıyamet gününde varacağı yer açısından ondan başka sığınılacak bir merci yoktur.

“*Sırât*” (Yol), sınırları ve yönü belli olan açık yoldur.¹¹⁰

“*Müstakim*” ise, ileriye doğru giden ve dosdoğru devam eden yol anlamına gelir.¹¹¹ Turâbî iman, hidayet ve yolu beraber değerlendirip bütüncül yaklaşımı ortaya koyar:

“Mümin adam” Allah’a doğru giden yol üzerinde istikamette kalmak için Allah’a dua eden, onu çağırان kişidir. Allah’ın rahmeti, hidayeti ve yardımı dışında onun kendisi ile yürümeyi sağlayabileceği bir ışığı, nur veya aydınlığı yoktur. Mümin, önündeki engelleri aşabilmek ve sapmalardan kurtulabilmek için, mutlaka Allah’ın yardımına ve korumasına ihtiyaç duyar. Yine ona göre bunlar olmadan, mümin sapıklıktan kurtulamaz. Bunların hepsi, mümin topluluğun umutlarını ifade eder. Onların umutları ahiretlerine hazırlık sayılabilecek, kurtuluşa yönelik bir hayattır. Onlar, bütün kâinatla beraber, âlemlerin rabbi olan Allah’ın yolundadır.¹¹²

17) Turâbî, namazın önemini ve kâinat ile uyum için onun ne kadar gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre namaz İslam içinde çok önemlidir:

“Namaz, Fâtiha okunmadan eksik sayılır. Namaz esnasında istikbal-i kible yani kibleye yönelmek, bir mabut, bir yardım eden olarak Yüce Allah’a, yönelişi ifade eder. Bunlar, insana tevhidin anlamlarını hatırlatır. Dosdoğru bir yol üzere tevhitte hidayete talip olma, onun için dua etme ve bir hatırlatma niteliğindedir. İşte Fâtiha sûresinin okunan kelimeleri bu manaları diriltmekte ve onları tekrar canlandırmaktadır.”¹¹³

“İslâm” soyut manada bir doğru yol değildir. Doğru yollardan biri de değildir. O, yegâne doğru yoldur. Doğruluğu hem bağluların hem de engelleyenlerin hayat hikâyelerinden anlaşılmaktadır. Tarih dersler ve ibretlerle doludur. Ders alınması gerekenler peygamberler ve onların izinde gidenlerdir. İbretlik olanlar da tarih boyunca ilahi irşada karşı çıkanların başına gelenlerdir.¹¹⁴ Turâbî’ye göre Fâtiha sûresinin son kısmı buna işaret eder:

18) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ “Kendilerine nimet verdiklerinin Yoluna. Gazaba uğramışların ve Yoldan Sapmışlarınkine değil.” (6) / (7).

“Allah’ın nimet verdiği kullar”ın kimler olduğunu ana ilke ve sıfatlarla veren Turâbî, Kurtubî (v.671) ve İbn Kesîr (v.774) gibi, onların bir kısmının genel adlarını da zikretmektedir:

¹¹⁰ الصِّرَاطُ kelimesi aslında (السراط) şeklindeydi, sondaki “tâ” harfiyle uyumlu bir ses çıkması için “sîn” harfi “sâd”a dönüştürüldü. Bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 171; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 15; Zerkânî, *Menâhil*, I, 380; Bazmûl, *el-Kıraât*, I, 356.

¹¹¹ Kurtubî, *el-Câmi*, I, 147; Râgıb, *Müfredât*, s. 880; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 42-44.

¹¹² Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 36. Fâtiha’nın özetini oluşturduğu Kur’ân-ı Kerim’in geliş amaçlarının başında tüm insanlığa hidayet rehberi olmasıdır. Bu konuda bkz. Duman, *Kur’ân ve Müslümanlar*, s. 73-79.

¹¹³ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 36-37. Ayrıca bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 47-48.

¹¹⁴ Krş. Heyet, *Kur’ân Yolu*, I, 64.

“Erişilmek istenen, umut edilen ve üzerinde kalınması arzulan doğru yol, Allah’ın rahmetiyle muamele ederek yardım ettiği ve bu nimetlerle ödüllendirdiği kimselerin yürüdüğü yoldur. Bu da, her insan için belirlenen (planlanan) yoldur. Amaç o yolda yürümektir. Beklenen arkadaşlıktır; *peygamberler, siddiklar, şehitler, salih kullar* ile beraber olmaktır. Onlarla beraber olmak, ne güzel arkadaşlıktır!”¹¹⁵

Turâbî, diğer tefsirlerde de gözlemlenen beyanlara benzer olarak Kur’ân’ın, bu zümreleri çokça zikrettiğini, Allah’ın onlara hidayet nimetini tam olarak verdiğini dile getirir. Ona göre nimete mazhar olanlar, Allah’ın verdiği nimetlerine nankörlük etmeyen, onlara karşılık Allah’a şükrederek minnettar olduklarını gönülden hissedeni, şükran duygularını alabildiğine derinleştiren müminlerdir.¹¹⁶

19) Sûnenin sonunda “*gazaba uğramışlar*” ile “*yolunu şaşırılmışlar*” hakkında da yorum yapan Turâbî özetle şöyle demektedir:

a. *الْمَغْضُوب عَلَيْهِمْ* “*Gazaba uğramışlar*” ise, hidayet kendilerine geldiği halde ona karşı çıkıp bilerek onu terk etmekle ilahi yolundan sapanlar, bu minval üzere büyük günahlar işleyenler, kendilerine “Doğru Yol” gösterildiği halde yanı sıra ısrar edip işledikleri büyük günahlar ile içlerini, akıl ve gönüllerini kirletmiş olanlardır.¹¹⁷ Bu eylemleri ile onlar, Yüce Allah’ın gazabına uğramayı hak etmişlerdir. Ayrıca onun Kıyamet günündeki ikab ve azabına müstehak olmuşlardır. Yüce Allah onlara lanet etmiştir. Bu yüzden, günlük hayat içinde onlarla dostluğu, arkadaşlık ve beraberliği yasaklamıştır.¹¹⁸

b. *الضَّالِّينَ* “*ad-Dallîn*” (İtidal yolundan ve hak yoldan çıkanlar)¹¹⁹: Turâbî’ye göre:

“Sapıklığa düşenler; Doğru Yolu bulamamış, onu günlük hayatta yakalayamamış, görememiş” kimselerdir. Ya da hidayetin kiblesi kendilerine gelmiş ama onlar kendileri için onu istikamet olarak seçmemiş, bu istikametten alabildiğine sapmış veya gözlerini kapatarak yönlerini şaşırılmışlardır.¹²⁰ Artık onlar, bu halleriyle yolun salim ve doğru olanını görebilmek imkânından yoksun kalmışlardır.¹²¹

¹¹⁵ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 37. Kurtubî, cumhûr-i ulemâ, kendilerine nimet verilenlerin bu dört zümre olduğu kanısındadır, diye beyan etmektedir. Bkz. *el-Câmi*, I, 149. Bunu başka ayetlerle (4/Nisa 69-70 ile) tefsir edenler de vardır. Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 44.

¹¹⁶ Bkz. Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 37.

¹¹⁷ Krş. Râgıb, *Müfredât*, s. 756-757, (غضب) mad.

¹¹⁸ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 37. Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 15-16.

¹¹⁹ Kurtubî tarafından “Dallîn” kavramına verilmiş özlü mana budur. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, I, 150.

¹²⁰ Râgıb, bu kavramı ister kasıtlı, ister gafletle olsun, ister az, ister çok olsun *Doğru Yol*’dan uzaklaştıran her tür sapmaya işaret ettiğini ifade eder. Onun için “dalâlet” kelimesi hem Hz. Peygamberler (12/Yûsuf 8, 95; 26/Şûrâ 20; 93/Duhâ 7) hem de kâfirler için (4/Nisâ 136; 5/Mâide 77; 17/İsrâ 15) kullanılmıştır. Allah’ın razı olduğu Doğru Yol, batıla göre çok zordur. Biri çok az, diğeri çok fazladır. Çünkü istikamet ve savab (Hak, Doğru, Hidayet) hedefe isabet eden ok durumundadır. Bunun dışındaki bütün yönler ise “dalâlet” konumundadır. *Dalâlet*, Râgıb’ın belirttiği gibi, hem nazarî ilimlerde hem de amelî ilimlerde söz konusudur ve hayatın her cephesinde karşımıza çıkar. *Hidâyet* de hayatı kuşatan bir özelliğe sahiptir ve inanç, ahlak, hukuk ve eğitim gibi çok alana yayılır. Bkz. *Müfredât*, s. 622-625, (ضل) mad.; ve aynı eser, ss. 1103-1112 (هدى) mad.

¹²¹ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 37; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 17.

Turâbî, bu kesimlerin, sağa sola gidip geldiklerini onun için Allah'a giden dosdoğru yolda karar kılamadıklarını, heva-heves peşinde sürüklenerek hak ve meşru yoldan çıktıklarını açıklar. Ona göre, insan ve cin şeytanları, onları saptırdığından, Allah da, onların bu şekilde sapmalarına imkân vermiştir. Gazaba uğrayanlar ile sapmışların hayatı, kıyamet gününde kötü bir sonuçla karşı karşıya geleceklerdir.¹²²

20) Fâtiha sûrenin son vurgularında öne çıkan bu kesimlerin işledikleri günah ve izledikleri yolu yorumlayan Turâbî, bunun bir ilke olup hangi dine mensup olursa olsun herkes için geçerli olduğunu ispata çalışır:

Dünyada doğru yolu gösteren, ahirette adil hükmüyle hükmedecek olan Yüce Allah'ın hükmü, budur. O, mümin kullarını hidayete erdirmek ve sapmış ve gazaba uğramışların kafilesinden olmamaları için sürekli çağrıda bulunmaktadır. Turâbî, *gazaba uğramanın* sebebi olarak gösterilen kötü fiillerin asıl faileri bizzat kendileridir. Kur'ân, bu durumu birçok yerde zikretmiştir, şeklinde yorum yapmaktadır.¹²³

Bu minval üzere müminlerin işlediği "kebîre" konusuna değinen Turâbî, kelâmî yaklaşımını yansıtan şu görüşe ulaşır:

"Bu fahiş hata ve açık gafletlerden birini kişi, ferdi olarak yaparsa ya da bu günahlardan birini, fert olarak işlerse ve ondan sonra tövbe ederse o, tamamen gazaba uğramışlardan veya delalet sıfatının taşıdığı manalardan mesul olmaz. Fakat biri, bu gafleti kuşatıcı bir şekilde bir birikime yol açacak şekilde, onların üzerinde sürekli ilave yaparsa, o da gazaba uğrayanların uğradığı akibete muhatap olur."¹²⁴

21) Bu tespitiyle *kadîm ulemâ* ve *müteehhirînden* birçok müfessirin görüşüyle örtüşmeyen bir görüşü serdeden Turâbî der ki:

"Bazı müfessirler, gazaba uğrayanların Yahudiler; sapanların ise Hıristiyanlar olduğunu beyan etmişlerdir.¹²⁵ Yani bu sıfatların Kur'ân'ın hitap ettiği ilk Müslümanlara tekabül etmediğini düşünmüşlerdir. Onun için *gazaba uğraticı sapıklık* sıfatının onlar için kullanılmayacağını düşünmüşlerdir.¹²⁶

Burada Turâbî, cumhur-i ulema tarafından benimsenen görüşü kabul etmez. "Hayat tarzı ve düşünce ile inanç sahasında Ehl-i Kitap gibi olmuşlarsa, onların uğradıkları cezaya çarptırılmaları gerekir. Zira sapıklığa düşenlerin yaşadığı hayatının aynısı yaşadıkları halde farklı muamele görmelerini beklemek doğru olmaz."¹²⁷

¹²² Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 37. Burada Kur'ân'ın çokça bahsettiği temel şahsiyet çeşitleri ortaya konmuştur. Bunlar hidayette olanlar, bilerek veya bilmeyerek hak yoldan ayrılanlar; kâfirler ve münafilekler. Bkz. Necâtî, *Kur'ân ve Psikoloji*, s.205-212.

¹²³ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 37. Krş. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 17; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 44.

¹²⁴ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 37.

¹²⁵ Bu görüşü Kurtubî, cumhuru ulemanın görüşü olarak beyan eder ve onu destekleyen rivayetleri de ilave ettikten sonra kendi görüşünü şöyle izah eder: "Bu konuda ileri sürülen görüşler içinde hasen olanlar vardır ama *peygamberin tefsiri evlâ, a'lâ ve ahsendir*". Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 149-150. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 45-47. Ayrıca bkz. Tirmizî, *Tefsir* 2; Ahmed, *Müsned*, IV, 378.

¹²⁶ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 37.

¹²⁷ Turâbî, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, I, 38.

Ancak sapıklığa düştükten hemen sonra tövbe yolunu tutanlar bunun dışında tutulabilir.¹²⁸

22) En nihayet sûrenin ve namazın önemine bir daha değinen Turâbî, yapılan duanın önemini ve ardından “âmîn” demenin *mesnûn* olduğunu¹²⁹ ancak sadece buraya mahsus olmadığını ifade edip Müslümanların uygulamaları gereken amel-leri vurgulamaktadır:

“Mümin, teslim olan, mütezekkir ve ibret alan Müslüman, her birkaç rekâtlık namazda Fâtiha’yı iki defa, üç defa, dört defa okumaktadır. Okurken duası şudur: Kendisinin, bu güzel kâfileden, önceki ve bugünkü Müslümanlardan, bu çizgiyi takip eden Müslümanlardan olmasını arzu etmekte ve bunun duasını yapmaktadır.”¹³⁰

Fâtiha okunduktan sonra sesli olarak “âmin” demek, Müslümanların öteden beri uyguladıkları bir sünnet olmuştur.¹³¹ Turâbî de [müminler “Âmin” demekle, dualara cevap veren ve duaları kabul eden Allah’tan, dualarını kabul etmesini dilemektedirler.¹³² Umutlarını “âmin”le pekiştirmektedirler ki, bundan emin olsunlar] diye izah yapmaktadır.¹³³

Turâbî’ye göre, bu uygulama, güzel bir sünnettir. Fakat onun, Kur’ân’ın âyetlerini okurken, her âyetin uygun düştüğü ifadeler ile her âyette geçen duanın sonunda söylenmesi gerekir.¹³⁴

Mümin için, Kur’ân’da geçen her hitaba uygun bir zikirle cevap vermek de uygun düşmektedir. Sadece şuna dikkat edilecektir: Kişinin bu makama uygun duası, okunan Allah kelamıyla karışmayacak ya da onun tedebbürü ve manası üzerinde gaflete düşmesine yol açmayacaktır.¹³⁵

Sonuç

Südanlı bir âlim ve aydın olan Hasan et-Turâbî, incelediğimiz Fâtiha sûresinin açıklama ve yorumunda aklı öne çıkararak, tefsirde Arapçanın orijinal kullanımına dönüşü öneren, nassın fahvasını ve ana fikrini merkeze alan bir metot izlemiştir. Biz Fâtiha tefsirini Turâbî’nin tefsirini tanıtmak maksadıyla tetkik ettik. Neticede gördük ki, Turâbî, tefsirde kendine mahsus bir yol izlemektedir. O, teferruattan sakınmaktadır. Kelâmî, fikhî ve tarihî ihtilafa dalmaktan uzak durmaktadır. Tefsir-

¹²⁸ Krs. İbn Kesir, *Tefsir*, I, 42-44.

¹²⁹ Bkz. Buhârî, *Ezân* 112-113; Müslim, *Salât* 72-76.

¹³⁰ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 38. Bkz. Necâtî, *Kur’ân ve Psikoloji*, s. 247-255.

¹³¹ “Âmîn” konusundaki rivayetler ve teşvikler için bkz. Kurtubî, *el-Câmî*, I, 127-131.

¹³² “Âmîn!” (Duamızı kabul buyur, elimizi boş çevirme). Bu bütün semavi dinlerde duadan sonra söylenen bir temenni sözüdür. Krs. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 17-18; Heyet, *Kur’ân Yolu*, I, 64.

¹³³ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 38. Buhârî ve Müslim’de kaydedilen hadiste İbn Şihâb der ki: *Cemaat “Âmin!” dediğinde Camide uğultu kopar ve toplu halde bir ses yükselirdi.* Bkz. Buhârî, *Ezân* 112-113 ve Müslim, *Salât* 72-73, HN: 307; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 48-49; Râgıb, *Müfredât*, s. 101; İbnu’l-Arabî, *el-Ahkâm*, I, 7; Şevkânî, *Neylu’l-Evtâr*, II, 229-232.

¹³⁴ “Kur’ân’ın gelişinden amaç Sakaleyne hidayet, Peygamberi destekleyen bir mucize olmak ve bu yüce mukaddes kelamı tilavetle ile kulların Allah’a ibadet etmelerini sağlamaktır.” Zerkânî, *Menâhil*, II, 19-20.

¹³⁵ Turâbî, *et-Tefsîru’t-Tevhîdî*, I, 38.

lerde özellikle sade bir dilin kullanılması gerektiği, Arap dilinin zengin sanat ve ifade üslubunun yetkinlikle istimalini vurgulamaktadır. Beyan ve izahta uzunca tefsir ve izah yerine ana hatlarla temel konulara dikkat çekmek gerektiğini savunmaktadır. Tefsirde mazide kalan felsefeden sakınmak gerektiği gibi çağın felsefi akımlarına da mesafeli durulması lüzumunu açıkça ifade etmektedir.

Turâbî, “*et-Tefsîru’t-Tevhîdî*” adını verdiği tefsirinde özellikle Kur’ân’da bü-tünlük, nassın ruhu ve ana teması üzerinde yoğunlaşmakta, onun için gramer ko-nularına, kıraatlere, fikhî konulara, çağın sorunlarına uzun uzadıya dalan ve evler-deki kitaplıklarda büyük bir hacim tutan bir tefsire değil, çağın getirdiği zaman darlığı nedeniyle herkesin birkaç dakika bile ayırdığında çok istifade edeceği bir esere ihtiyaç olduğunu düşündüğünden bu tefsiri yazdığını beyan etmektedir. Tef-sirinin bir kısa (Fâtiha) bir de uzun (Bakara) suresinin inceleyerek elde ettiğimiz sonuca göre Turâbî bu metodu uygulamada başarılıdır. O, özlü bir tefsir ortaya koymuştur. Onun için sahih de olsa hadislere çok nadir yer vermiştir. Kıraatler ile fikhî görüşlere de tefsirinde çok nadir olarak rastlanmaktadır.

Et-Tefsîru’t-Tevhîdî’nin en önemli özelliklerinden biri de şahsa ve cemiyete olumlu veya olumsuz yönde şekil verecek her değer, eğilim, düşünce, tutum ve ha-reket mantığını önemsemesi ve onlara genişçe yer vermeye, yeri geldiğinde onlara tekrar işaret etmeye özen göstermesidir.

Tefsirinin açıklama metodunda en göze çarpan orijinal özellikleri ise şun-lardır:

1. Öncelikle sûrenin konularını özetlediği bir “giriş” (*Hulâsatu Hedyî’s-Sûre*) her sûrenin baş tarafında yer almaktadır. Burada sûrenin nerede, hangi ortamda geldiğini belirtmekte, varsa değişik adlarını kaydetmekte, onun hayat içinde nasıl bir yeri olduğunu, hangi sorun ve meseleleri çözüme kavuşturduğunu ifade ettik-ten sonra sûrenin ana konularını, temel tespit ve ahkâmını özetlemektedir.

Her sûrenin özellikle pratik ve günlük hayatımıza neler kattığını vurgulayan Turâbî, yorumladığı ayetlerle ilgili gelenek içinde yanlış anlaşılan bir taraf varsa bunu izah etmekte ve doğrusunun ne olması gerektiğini kısaca belirtmektedir.

2. Turâbî, ikinci olarak kendisine uygun biçimde gruplar haline getirdiği ayetlerin izahına geçmektedir. Burada “*Tertîlu’l-Âyât*” başlığını kullanmakta ve bu-rada açıklayacağına işaret ettiği ayetleri teker teker ele alıp izah etmektedir.

3. Son olarak da Turâbî, gruplar halinde izah ettiği ayet grubunun ana fikrini ve temel kavramları ile en önemli mesajını özetlemektedir. Bunu da “*Umûmu’l-Âyât*” başlığıyla vermektedir. Bundan maksadı ise, tefsirin tamamını okumaya vakti olmayanların bu özetleri okuyarak Kur’ân’ın maksatlarına ulaşmalarına katkı sağ-lamaktır.

Turâbî, bu tefsirinde Müslümanların kendi değer, yol ve hayat tarzı gibi kim-liklerini yansıtan unsurlar ile Allah, Kur’ân ve Resûl’ün Sünnetine tam güvenmeleri gerektiğine, ümmetin “diriliş”, “kalkınış” ve “kurtuluş” gibi temel umutlarının bu-rada mündemiç olduğuna inanmaktadır. Bunu yeri geldiğinde çokça vurgulamak-tadır.

Yorumunun orijinal oluşundan çok, onun İslam inanç ve düşüncesine uygun olmasına ve özlü biçimde ifade edilmesine yoğunlaşan Turâbî, Kur'ân tarafından kabul edilmesi sorunlu görülen ilke, akım, yaklaşım ve yorumlara karşı mesafeli durmaktadır. Tefsirinde gayrimüslimlerin de hesaba katılmasını ve onlara da Kur'ân Mesajının orijinaline yakın bir tefsir yapılmasının gerektiğine inandığından yorumunda bu yöne de özellikle dikkat etmektedir.

Sağlıklı temeller üzerinde kurulmuş geleneği muhafaza eden, onu derin bo-yutlarıyla idrak edip çözümleyen Turâbî, buradan kalkarak daha ileriye gitmek gerektiğini eserinde her yeri geldiğinde anlatmaya çalışmaktadır. İslam ve Kur'ân'ın mesajının evrensel olduğunu, onu en açık ve bütün çarpıcılığıyla ortaya koymanın hepimizin boynunun borcu olduğunu, kimsenin İslam'ın karalanmasına yol açacak tutum ve davranışları bilinçsizce sergileme hakkının olmadığını vurgu-lamaya çalışmaktadır.

İslam'ın bugün ubudiyet ve ahlak açısından olduğu kadar, eğitim, iktisat, hu-kuk ve siyaset gibi somut uygulamalarla gün yüzüne çıkarılması ve uygulanması gerektiğini düşünen Turâbî, bu konuda kimsenin baskıcı, yasaklayıcı, donmuş bir yönetim şeklini İslam'a mal etmeye hakkının olmadığını savunmaktadır. Bu bağ-lamda O, özgürlük, adalet, imar, ıslah ve refahın, bütün bir dünyayı ıslah edecek ümran ve uygarlığın kapısını aralayabilecek tek yolun İslam olduğuna inanmakta ve Ümmetin fertlerini bu istikbale hazırlamak için uygun gördüğü her yerde onu vurgulamak için gayret etmektedir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd (v.1338/1967), *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1982.

Asbehânî, Ali b. el-Huseyn, *Keşfu'l-Müşkilât ve İdâhu'l-Mu'dilât*, thk. M. Ahmed ed-Dâli, Dımaşk 1415/1995.

Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri*, 1. b. Bayraklı Yay. İstanbul 2003.

Buhârî, Ebû Abdullah M. b. İsmail (v.256/870), *Sahihu'l-Buhari*, el-Mektebetu'l-İslâmi, İstanbul 1979.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî (v.370), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993/1414.

Dehlevî, Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim (v.1176/1762), *el-Fevzu'l-Kebir Fi Usul't-Tefsir*, Trc. Selman el-Hüseyni en-Nedvi, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut, 1407/1987.

....., *Hüccetullahi'l-Baliğâ*, Daru'l-Ma'rife Beyrut, Ts.

Derveze, M. İzzet (v.1976), *Sîretu'r-Rasûl (Mekke Dönemi) Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çvr. Mehmet Yolcu, 1. b. Yöneliş Yay. İstanbul 1989.

Drâz (doğrusu: Derrâz), Muhammed Abdullah (v.1958), *Kur'ân'a Giriş*, çvr. Salih Akdemir, kitâbiyât Yay. Ankara 2000.

Duman, Zeki, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân ve Müslümanlar*, Fecr Yay. Ankara 1996.

....., *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yay. Ankara 1997.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'aş (v.275/888), *Sünenu Ebî Davud*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmâil (v.665), *Kitabu'l-Mürşidi'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyâr Altıkulaç, 2. b. TDV, Ankara 1406/1984.

Esed, Muhammed (v.1992), *Kur'ân Mesajı (Meal-Tefsir)*, İşaret Yay. İstanbul 1995.

Hâkîm, Ebû Abdullah en-Neysâbü'rî (v.406), *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrı-İ. Kafi Dönmez-Sadrettin Gümüş (Heyet), *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, 3.B., DİB Yay. Ankara 2007.

- İbn Âşûr, M. Tahir (v.1393), *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru't-Tunusiyye, Ts.
- İbn Durayd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan (v.321), *Kitabu Cemhereti'l-Luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekkî, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1987.
- İbn Hanbel, Ahmed (v.241), *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, Çağrı Yay., İstanbul 1992 (*Müsned*).
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail (v.774/1372), 1-*Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Thk. M. İbrahim El-Benna-B. Ahmed Aşur-Abdulaziz Guneym, Kahraman Yay., İstanbul 1984 (*Tefsir*)
- İbn Mâce, Ebû Abdullah M. (v.279/879), *Sünenü İbni Mace*, Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed (v.671), *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, el-Hey'etu'l-Misriyye li'l-Kitab, Mısır 1987.
- Kutub, Seyyid (v.1966), *Fî Zilali'l-Kur'ân*, çvr. S. Uçan, V. İnce, M. Yolcu, Dünya Yay. İstanbul 1991.
- Mâlik b. Enes (v.179/795), *el-Muvatta*, Thk. M. Fuad Abdalbaki, 2. b. Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ (v.1979), *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çvr., Muhammed Han Kayanî ve diğeri., 2.b., İnsan Yay. İstanbul 1996.
- Müslim, Ebul-Hüseyn M. b. Haccac (v.261/875), *Sahihu Müslim*; Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Necâfî, M Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, çvr. Hayati Aydın, Fecr Yay. Ankara 1998.
- Nedvî, Ali Hasan (v.1999), *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, İfso., İstanbul 1984.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed (v.303/915), *Sünenü'n-Nesai*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Râğb, Huseyn b. M. el-İsfahani (v.425/1034), *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çvr. Abdalbaki Güneş- Mehmet Yolcu, 2.b. Çıra Yay. İstanbul 2010.
- Râzî, Fahrüddîn (v.606/1209), *et-Tefsiru'l-Kebir*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye Tahran, Ts.
- Sadr, Muhammed Bağır (v.1980), *Kur'an Okulu*. çvr. Mehmet Yolcu, 2. b. Fecr Yay.. Ankara 1995.
- Tabâtabâî, M. Hüseyin (v.1981), *İslam'da Kur'ân*, çvr. Ah. Erdinç, Bir Yay., İstanbul 1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer M. b. Cerir (v.310/922), *Tefsiru't-Taberî / Camiu'l-Beyân Fi Te'vilî'l-Kur'ân*, Daru'l-Kitabî'l-İslâmî, Beyrut, 1412/1992, (*Tefsir*).
- Tirmizî, Ebû İsa M. (v.279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, Thk. M. Fuad Abdalbaki, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Turâbî, Hasan, *Namaz: Fert ve Toplum Hayatındaki Etkileri*, çvr. Saim Eminoğlu, Risale Yay. İstanbul 1991.
-, *Sudan İslami Hareketi*, çvr. Ekrem Demir, Yöneliş Yay. İstanbul 1994.
-, "İslam, Demokrasi, Devlet ve Batı", *Yeni Dergi*, sayı 7-8, Ankara 1995, ss.123-134.
-, *İslami Düşüncenin İhyası*, çvr. Sefer Turan, Ekin Yay., İst. 1997.
-, *Sudan İslam Projesi*, Hasan Turâbî - T. Hamid - E. Ömer - M. Harun, çvr. İslam Özkan - Vahdettin İnce, Ekin Yay. İstanbul 1997.
-, *İslam Dünyasının Geleceği*, çvr. Esmâ Demirtaş, Birey Yay., İstanbul 1998.
-, *Özeleştir ve Yenilenme Sorumluluğu*, çvr. Vahdettin İnce. Ekin Yay. İstanbul 1998.
-, *et-Tefsîru't-Tevhîdî*, Dârü's-Sâkî, Beyrut 2004.
-, *Dini Şiarlar*, çvr. Leyla Şahin, Mana Yay. İstanbul 2010.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsim Mahmûd (v.538), *el-Keşşâf An Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, Neşru Edebi'l-Havza, Tahran, II, 433.
- Zerkeşî; Bedruddin M. b. Abdullah (v.794), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2.b. Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1391/1973.

“Cemheratu Eş’âri’l-‘Arab”ın İlk Dönem Şiir Antolojileri Arasındaki Yeri ve Önemi

Metin Parıldı

Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
mparildi@erciyes.edu.tr

Özet

Câhiliye döneminde ve İslamî dönemde yaşamış kırk dokuz şaire ait kırk dokuz kasideyi ihtiva eden Cemheratu eş’âri’l-‘Arab adlı antoloji, Arap şiir mirasının intikalini sağlayan önemli eserlerden biridir. Şiir seçiminde izlediği yolla el-Mufaddaliyyât ve el-Asma’iyyât’ın tamamlayıcısı olmuştur. Sistematik bir bölümlendirmeye sahip olup, “mukaddime” ve “seçilmiş şiirler” olarak iki ana bölüme ayrılmıştır. Epeyce uzun olan mukaddime kısmında şiir tenkidine yer verilmiştir. Seçme şiirler bölümü de, her birinde yedi şairin yer aldığı yedi kısma ayrılmıştır. Bunlar “sumût” (mu’allakât), “mucemherât” (derlenip toplanan şiirler), “muntekayât” (seçilmiş şiirler), “muzehhebât” (altan suyu ile yazılmış şiirler), “merâsî” (mersiyeler), “meşûbât” (karışık kasideler), “mulhamât” (sağlam ve kuvvetli kasideler) başlıkları altında sıralanmıştır. Şairlerin sıralanmasında kronoloji gözetilmiştir. Diğer kaynaklarda bulunmayıp sadece Cemhera’da yer alan kasideler de vardır. Cemhera’nın en büyük eksikliği müellifi hakkında elimizde hiçbir bilgi bulunmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Cemhera, Kuraşi, Mufaddaliyyat, Asmaiiyyat.

The Status and Importance of “Jamharat Ash’âr al-‘Arab” Among the Earliest Arabic Anthologies

An anthology of ancient Arabic poetry “Jamharat Ash’âr al-‘Arâb” (The Gathering of Arabs’ Verses) contains forty-nine “qasidahs” (full poems) belonged to the forty-nine poets who lived during the Jâhiliya (pre-Islamic) and Islamic periods. This anthology is one of the important works through which Arab poetry heritage is transferred to coming generations. In terms of poems selection method it completed al-Mufaddaliyyât and al-Asma’iyyât. It has a systematic partitioning and is divided into two main sections being Muqaddîma (Introduction) and selected poems. In the Muqaddîma, which is quite long, criticism of poetry takes place. The section of selected poems is divided into seven subdivisions each containing seven poems of seven poets. These are listed under the headings “sumût” (mu’allaqât), “mujamharât” (collected poems), “muntaqayât” (selected poems), “mudhahhabât” (gilded poems), “marâsî” (elegies), “mashûbât” (the poems touched by Islam as well as pre-Islamic unbelief), “mulhamât” (strong poems). Chronological ranking of poets is observed. There are also poems which are not located in other sources but just in Jamhara. The only shortcoming about this anthology is that we do not have any biographical data of its compiler.

Key Words: Poetry, Jamhara, Qurashi, Mufaddaliyyat, Asmaiiyyat.

Atıf

Metin Parıldı, “Cemheratu Eş’âri’l-‘Arab”ın İlk Dönem Şiir Antolojileri Arasındaki Yeri ve Önemi, Marife, Yaz 2011 S. 129-140

Giriş

İslâm öncesi dönemde Araplar arasında yazı bilinmesine rağmen, Arap şiiri sonraki nesillere genellikle yazılıya değil de sözlü olarak aktarılmaktaydı.¹ İslâm'ın hakim olmasıyla birlikte başlayan iç ve dış fetihlerle sınırların genişlemesinden sonra tam manasıyla bir devletle tanışılmış, bunun sonucunda hem bu devletin gerekleri hem de yeni dinin kaynaklarını kayda geçirme isteği tedvîn zaruretini ortaya çıkarmıştı.

İlk tedvîn faaliyetleri siyer, bazı hadisler ve bazı tarihi olaylar ile sınırlı kalmış, II. yüzyılın başına doğru da bazı kabilelerin tarihi ve şiirleri kaydedilmeye başlanmıştı. İlk nesil şiir râvileri tarafından bazı şiirler ve tarihi rivayetler kayda geçirilse de şiir aktarımında sözlü rivayet asıl olarak devam etmişti.²

Şiirin tenkitli olarak kayda geçirilmesi faaliyeti II. yüzyılın ortalarında ikinci nesil râvîler tarafından başlatılmıştır.³ Bunlardan önce de şiirleri toplayıp bir araya getirme hususunda bazı çabaların olduğu rivayet edilmektedir. Bu çabaların en meşhuru, Hammâd er-Râviye'nin (ö. 155/772) ilk defa özel bir divanda Mu'allakât adıyla meşhur olan yedi uzun kasideyi bir araya getirmesidir,⁴ ancak; bu alanda güvenilir olarak kabul edilen⁵ ilk şiir antolojileri el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî (ö. 178/794) tarafından bir araya getirilen *el-Mufaddaliyyât* ve Ebû Sa'îd 'Abdu'l-Melik b. Kurayb el-Asma'î (ö. 216/831) tarafından bir araya getirilen *el-Asma'ıyyât*'tır.⁶

*Cemheratu eş'ari'l-'Arab*⁷ bu iki antolojiden sonra toplanmış ve bunları tamamlayıcı nitelikte bir kitap olarak yerini almıştır. Bu antolojinin diğer ikisinden farklı bazı yanları bulunmaktadır. Bu makalede *Cemheratu eş'ari'l-'Arab*'ın el-Mufaddaliyyât ve el-Asma'ıyyât ile karşılaştırılması yapılacak, farklı yanları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A. el-Mufaddaliyyât: Müellifi ve Muhtevası

el-Mufaddaliyyât, Kufe'nin ilk nesil âlim ravilerden olan⁸ el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. 'Âmir b. Sâlim ed-Dabbî tarafından yapılan seçme şiirlerle meydana getirilmiş bir antolojidir.

el-Mufaddal, şiir alanında Kufe çevresinin önde gelen ve rivayet açısından güvenilir âlimlerinden⁹, ancak; Basra çevresi de ondan yararlanmıştı. İbn Sellâm

¹ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 20; Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-câhili*, s. 140; Mustafâ eş-Şek'â, *Menâhîcu't-te'lif*, s. 387.

² Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-câhili*, s. 141.

³ Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-câhili*, s. 160.

⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, III, 1204; Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, III, 121, 228; Mustafâ eş-Şek'â, s. 387, 388; 'Ali el-Cundî, *Fî târîhi'l-edebi'l-Câhilî*, s. 156; Nâsıru'd-Dîn el-Esed, *Masâdiru's-şi'ri'l-Câhilî*, s. 169-170.

⁵ 'İzzuddin İsmâ'îl, *el-Masâdiru'l-edebiyye ve'l-luğaviyye*, s. 75.

⁶ Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-câhili*, s. 153, 155.

⁷ "Cemheratu eş'ari'l-'Arab fi'l-Cahiliyye ve'l-İslâm" şeklinde de isimlendirilmektedir.

⁸ Nâsıru'd-Dîn el-Esed, *Masâdiru's-şi'ri'l-Câhilî*, s. 268.

⁹ Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 57; Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, III, 298.

el-Cumahî (ö. 232/846): “*Basralı olmayanlardan bizim yanımıza gelenlerin en âlimi Kufe’li el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî’dir.*” demiştir.¹⁰ Başta el-Ferrâ’ (ö. 207/822), el-Kisâî (ö. 189/805), İbnu’l-A’râbî (ö. 231/845) olmak üzere ikinci nesil dil âlimlerinden çoğu ondan ilim öğrenmiştir. Müstakil şairlere ve kabilelere ait divanların rivayetlerinin çoğu ona dayandırılmaktadır.¹¹ el-Mufaddaliyyât’ın, el-Enbârî (ö. 328/940), en-Nahhâs (ö. 338/950), el-Merzûkî (ö. 421/1030), el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109), el-Meydânî (ö. 518/1124) gibi meşhur, önde gelen dil alimleri tarafından yapılmış birçok şerhleri vardır.¹²

el-Mufaddaliyyât’ın Charles James Lyall neşrinde¹³ yüz yirmi altı, Ahmed Muhammed Şâkir ve ‘Abdu’s-Selâm Muhammed Hârûn neşrinde¹⁴ yüz otuz şiir bulunmaktadır. Ancak, kaynaklarda verilen bilgilere göre bunların tamamının el-Mufaddal tarafından seçilmediği anlaşılmaktadır. Onun seçtiklerinin aslında sekisen civarında olduğu, daha sonradan el-Asma’î’nin eklemeleriyle yüz yirmiye, el-Asma’î’nin öğrencilerinin eklemeleriyle de yüz yirmi sekize ulaştığı söylenmektedir.¹⁵ Bunlardan hangilerinin el-Mufaddal tarafından, hangilerinin de el-Asma’î ve öğrencileri tarafından seçildiği bilinmemektedir.

Seçilen şairlerin yirmi altısından birer şiir, yirmi sekizinden ikişer, dokuzundan üçer, üçünden dörder, birinden beş şiir alınmıştır.

Bu şairlerden kırk yedisi Câhiliye döneminden, on dördü muhadram, altısı da İslâmî dönemden olmak üzere toplam altmış yedi şair bulunmaktadır. Buna göre, el-Mufaddaliyyât’ta yer alan şairlerin büyük bölümü Câhiliye döneminden seçilmiştir. Az sayıda muhadram ve çok az sayıda da İslâmî dönemden şairler yer almaktadır.

el-Mufaddaliyyât’taki şiirlerin en kısası el-Murakkışu’l-Asgar’a (ö. hö.54/570) ait ve iki beyitten ibarettir.¹⁶ En uzun şiir ise yüz sekiz beyit olup, Suveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkurî’ye (ö. 60/680’dan sonra) aittir.¹⁷

Seçilen şiirlerin bir kısmı bütün, bir kısmı da parça halinde şiirlerden oluşmaktadır. Seçilen şiirlerin büyük bir bölümünün bütün halinde olmasına bakılarak, el-Mufaddal’ın esas hedefinin bu olduğu söylenmişse de¹⁸ bunu tespit etmenin imkansız olduğu açıktır.

¹⁰ Cumahî, *Tabakâtu fuhûli’s-su’arâ*, I, 23; Kiftî, *İnbâhu’r-ruvât*, III, 299.

¹¹ ‘İzzuddin İsmâ’îl, *el-Masâdiru’l-edebiyye*, s. 71.

¹² ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, Dâru’l-Me’ârif, s. 23-24; ‘İzzuddin İsmâ’îl, *el-Masâdiru’l-edebiyye*, s. 75-76.

¹³ ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Charles James Lyall, Oxford, 1921 (Arapça metin, tercüme ve indeksler olmak üzere üç cilt halinde yayımlanmıştır).

¹⁴ ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, ‘Abdu’s-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru’l-Me’ârif, Kahire 1979.

¹⁵ ed-Dabbî, *Emsâlu’l-‘Arab*, s. 35 (neşredenin önsözü); Nâsîru’d-Dîn el-Esed, *Masâdiru’s-şi’ri’l-Câhili*, s. 575-577.

¹⁶ ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, Dâru’l-Me’ârif, s. 250.

¹⁷ ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, Dâru’l-Me’ârif, s. 109.

¹⁸ ‘İzzuddin İsmâ’îl, *el-Masâdiru’l-edebiyye*, s. 74.

B. el-Asma'ıyyât: Müellifi ve Muhtevası

el-Asma'ıyyât, Basra'daki âlim ravilerin ikinci neslinden¹⁹ Ebû Sa'îd 'Abdu'l-Melik b. Kurayb el-Asma'î'ye nispet edilen antolojidir. Ezberinde birçok şiir rivayeti olan el-Asma'î aynı zamanda dil ve nahiv bilgisine de sahip bir âlimdi.²⁰ Ezberindeki urcûze sayısının on üç bin olduğu rivayet edilmektedir.²¹ Başka bir rivayette on bin urcûzeyi ezbere bildiği el-Asma'î'nin kendisinden nakledilmektedir.²² İshâk el-Mavsilî'nin (ö. 235/850) onun hakkında, "bildiği şeyi herkesten iyi bilirdi" dediği rivayet edilmektedir.²³

Kaynaklardaki bilgilere göre, el-Asma'î ezberindeki rivayetleri Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Hammâd er-Râviye (ö. 155/772), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) ve diğer âlim ravilerden almıştır.²⁴ Ayrıca doğrudan doğruya bedevilerden de rivayetler ve şiirler almıştır.²⁵ Bu arada bizzat bazı şairlerin kendilerinden dinlemiş olması da muhtemeldir.

"Râviyetu'l-'Arab" (Arapların büyük râvîsi) diye isimlendirilen bu dil ve şiir imamına Hârûn Reşîd'in "şiirin şeytanı" dediği nakledilmektedir.²⁶ el-Ahfeş²⁷, şiiri el-Asma'î'den daha iyi bilen birini görmediğini söylemekte, Ebu't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962) ise el-Asma'î'nin dili iyi kullandığını, şiiri iyi bildiğini, ezberinin çok olduğunu belirtmektedir. el-Asma'ıyyât'tan başka kendisine nispet edilen bir çok eser bulunmaktadır.²⁸

el-Asma'ıyyât, muhteva bakımından el-Mufaddaliyyât tarzında bir antolojidir. Câhiliye döneminde yaşamış, muhadram ve İslamî dönemde yaşamış şairlerden seçme şiirler içermektedir. Yetmiş bir şaire ait doksan iki tane bütün ve parça halinde şiir bulunmaktadır. Bu şairlerden kırk dördü Câhiliye döneminden, on dördü muhadram, altısı İslamî dönemden olup, yedisinin yaşadığı dönem ise bilinmemektedir.

Seçilen şairlerin elli dördünden birer şiir, on dördünden ikişer şiir, iki şairden üçer ve bir şairden de dört şiir alınmıştır.

Altmış iki şiir iki ilâ yirmi beyit arasında, yirmi dokuz şiir yirmi ilâ kırk dört beyit arasındadır. Bunlardan kırk üç beyitlik urcûze türünde bir şiir Suhayr b. 'Umeyr'e (ö. ?)²⁹, kırk dört beyitlik bir şiir de Sevvâr b. el-Mudarrab'a (ö. ?) aittir.³⁰ Parça şiirlerin oranı el-Mufaddaliyyât'a göre daha fazladır.

¹⁹ Nâsıru'd-Dîn el-Esed, *Masâdiru's-şi'ri'l-Câhilî*, s. 268.

²⁰ Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, II, 197; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 170.

²¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 171.

²² Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 90.

²³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 171.

²⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 170.

²⁵ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, XXXVII, 62; Nâsıru'd-Dîn el-Esed, *Masâdiru's-şi'ri'l-Câhilî*, s. 537.

²⁶ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, XXXVII, 62; Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 90.

²⁷ el-Ahfeşu'l-Avsat, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşi'î el-Basrî (ö. 215/830), aslen Belhli, nahiv, dil ve edebiyat âlimi.

²⁸ Ziriklî, *A'lâm*, IV, 162.

²⁹ Asma'î, *el-Asma'ıyyât*, Dâru'l-Me'ârif, s. 234.

³⁰ Asma'î, *el-Asma'ıyyât*, Dâru'l-Me'ârif, s. 240.

el-Asma'ıyyât'ta seçilen şairlere bakıldığında, el-Mufaddaliyyât'ta olduğu gibi Câhiliye döneminin ağırlıkta olduğu görülmektedir.

C. Cemheratu Eş'âri'l-'Arab: Müellifi ve Muhtevası

1. Müellif ve Dönemi

Kitabın müellifi hakkında hiçbir bilgi bulunmadığı için buna bağlı olarak kitabın yazıldığı dönem de tam olarak bilinmemektedir. Müellifinin adı kitabın mukaddimesinde Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-Kuraşî olarak geçmektedir.³¹ Bunun dışında tabakat kitaplarında ve diğer kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kitabın yazmalarından Köprülü nüshasında müellifin adının diğer nüshalardan farklı olarak, Muhammed b. Eyyûb el-'Azîzî olarak geçtiği belirtilmektedir.³²

Kitap ve müellif ilk defa İbn Raşîk el-Kayravânî (ö. 463/1071) tarafından el-'Umde'de zikredilmiştir.³³ Daha sonra es-Suyûtî (ö. 911/1505) el-Muzhir'de³⁴, 'Abdu'l-Kâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682) de Hizânetu'l-edeb'te³⁵ zikretmiştir. es-Suyûtî, el-'Umde'ye atıfta bulunmasa da aynen bu kitaptan aktarmıştır. el-Bağdâdî ise daha temkinli yaklaşarak atıfta bulunduğu yerlerden birinde, diğer kitapları müellifleri ile vermesine rağmen Cemhera'yı müellifsiz olarak zikretmiştir.³⁶

Cemhera'nın müellifinin yaşadığı dönem hakkında II. yüzyıldan V. yüzyıla kadar görüşler bulunmaktadır. İsmâ'îl Paşa el-Bağdâdî (ö. 1339/1920), Yûsuf İlyân Serkis ve Ahmed Emîn, müellifin ölüm tarihini 170/786 olarak belirtmektedir.³⁷ Brockelmann, müellifin yaşadığı dönemi III. yüzyılın sonları ile IV. yüzyılın başları olarak kabul etmekte, kitabın yazılış tarihinin de III. yüzyılla IV. yüzyılın arasına rastladığını söylemektedir.³⁸

Şevkî Dayf, mukaddimedeki râvîlerden yola çıkarak III. yüzyılın sonları ile IV. yüzyılın başları sonucuna ulaşır.³⁹ Nâsıru'd-Dîn el-Esed de yine bazı râvî senetlerinden yola çıkarak müellifin IV. yüzyılın şahsiyetlerinden olduğunu belirtir⁴⁰ ve İbn Raşîk'in ondan bilgi aktarmasını da göz önünde bulundurarak, müellifin V. yüzyılın yarısından önce yaşamış olması gerektiğini söyler.⁴¹

³¹ Kuraşî, *Cemheratu eş'âri'l-'Arab fi'l-Cahiliyye ve'l-İslâm*, Câmîatu'l-İmâm Muhammed, I, 110 (Ayrıca bkz. Kuraşî, *Cemheratu eş'âri'l-'Arab fi'l-Cahiliyye ve'l-İslâm*, Dâru Nahdati Mısır, s. 11; Kuraşî, *Cemheratu eş'âri'l-'Arab*, Dâru Sâdir, s. 9.)

³² Kuraşî, *Cemhera*, Dâru Nahdati Mısır, s. 6; Nâsıru'd-Dîn el-Esed, *Masâdiru's-şi'ri'l-Câhilî*, s. 586.

³³ İbn Raşîk el-Kayravânî, *Umde*, I, 96.

³⁴ Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 406.

³⁵ Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, I, 22, 126, IV, 531.

³⁶ Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, I, 22.

³⁷ İsmâîl Pâşâ el-Bağdâdî, *İddahu'l-meknûn*, I, 368; İsmâîl Pâşâ el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, II, 8; Yûsuf İlyân Serkis, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arrabe*, I, 313; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 276.

³⁸ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 75-76.

³⁹ Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-câhilî*, s. 178.

⁴⁰ Nâsıru'd-Dîn el-Esed, *Masâdiru's-şi'ri'l-Câhilî*, s. 587.

⁴¹ Nâsıru'd-Dîn el-Esed, *Masâdiru's-şi'ri'l-Câhilî*, s. 588.

Mustafâ Cevâd, *Mecelletu'l-Mecma'îl-İlmiyyi'l-İrâkî* adlı dergide “Muellifu Cemherati eş'âri'l-'Arab” isimli bir makale yayınlamış, el-Mulhamât kısmında el-Ferazdak'ın mulhamesinin bir beytinde geçen bir kelimenin anlamının el-Cevherî'nin (ö. 398/1007) es-Sihâh'ından verilmesine⁴² dayanarak V. yüzyıl sonucunu çıkarmıştır.⁴³

Kitabın tahkikli bir incelemesini doktora tezi olarak hazırlayan Muhammed 'Alî el-Hâşimî bütün görüşleri etraflıca değerlendirmekte ve müellifin III. yüzyılın sonları ile IV. yüzyılın başlarında yaşadığı sonucuna ulaşmaktadır. Ölüm tarihini de yaklaşık olarak 300-310 arasında tahmin etmektedir. Buna göre kitap, III. yüzyılın sonları ile IV. yüzyılın başlarının ürünü olmaktadır.⁴⁴

2. Cemhera'nın Mukaddimesi

Bu mukaddime yüz küsur sayfa civarında uzun bir mukaddime olup, en önemli özelliği erken bir dönemde tenkitçi bir üslupla yazılmış olmasıdır. Mukaddimenin hemen başında müellif, bu kitabın Câhiliye ve İslamî dönemde yaşamış olan Arapların şiirlerinin derlemesi olduğunu, Kur'an'ın bu şiirlerin sahiplerinin diliyle indiğini, Arapçanın bunların lafızlarından türetildiğini, Kur'an ve Hadis'in anlaşılmasında bunların şiirlerine müracaat edildiğini, edebiyatın ve hikmetin bunlara dayandığını vurgulayarak seçtiği şiirlerin önemini ortaya koymaya çalışır. Bunların aynı zamanda Arap şiirinin avangart şairleri olduğunu, sonradan gelenlerin bunları taklit ettiklerini ifade eder.

Daha sonra, şiir diliyle Kur'an dilinin karşılaştırmasını yapar, Arapların sözlerinde ne varsa Kur'an'da da aynıısının olduğunu, sözelimi bu şairlerin şiirlerinde olduğu gibi Kur'an'da da mecazın olduğunu örnek beyitler ve ayetlerle gösterir.⁴⁵

Şiir ve şairler hakkında Rasulullah'tan (s.a) gelen rivayetleri, Sahabe'nin, Tabiîn'in ve onlardan sonra gelenlerin şiir hakkında söylediklerini, onlardan şiir söyleyenler hakkında gelen rivayetleri verir. Rasulullah'nın (s.a) şiiri övdüğünü belirtir ve bunu “إن من الشعر لحكمة وإن من البيان لسحرا”⁴⁶ gibi rivayetlerle desteklemeye çalışır.⁴⁷

Mukaddimedede, en iyi ve en zeki şairin kim olduğu hakkında belirtilen görüşler ve bu hususta gelen rivayetler verilir, şairlerin hangisinin daha üstün olduğuna dair görüşler sıralanır. Bunlardan İmruu'l-Kays (ö. h.ö.80/544), Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. h.ö.13/609), en-Nâbiga ez-Zubyânî (ö. h.ö.18/605), el-A'sâ (ö. 7/629), Lebîd (ö. 41/661), 'Amr b. Kulsûm (ö. h.ö.39/584) ve Tarafa b. el-'Abd'ı (ö. h.ö.60/564) en başa koyanların görüşleri ve delilleri aktarılır,⁴⁸ büyük şairlerin sı-

⁴² Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, III, 892 (57 numaralı beyitteki “أوياتا” fiili.)

⁴³ Mustafa Cevâd, “Muellifu Cemherati eş'âri'l-'Arab”, *Mecelletu'l-Mecma'îl-İlmiyyi'l-İrâkî*, VII, 179-180.

⁴⁴ Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, I, 27.

⁴⁵ Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, I, 113 vd.

⁴⁶ Buhârî, *Sahîh*, VIII, 37, 6145 numaralı hadiste “إن من الشعر حكمة” şeklinde geçmektedir. Diğer yarısı VII, 19,

5146 numaralı ve VII, 138, 5767 numaralı hadislerde geçmektedir.

⁴⁷ Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, I, 146 vd.

⁴⁸ Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, I, 218 vd.

nıflandırılması ve tabakaları hakkında bilgi verir. Daha sonra müellif, Muallakât (sumût) şairlerinin kimler olduğu hakkında çeşitli görüşleri aktardıktan sonra, Ebû 'Ubeyde'nin (ö. 209/824)⁴⁹ görüşünün kendisinin de görüşü olduğunu belirtir. Buna göre en iyi şair İmruu'l-Kays'dır. Ondan sonra Zuheyr b. Ebî Sulmâ, en-Nâbîga ez-Zubyânî, el-A'sâ, Lebîd, Amr b. Kulsûm ve Tarafa gelmektedir.⁵⁰

Mukaddimedede hayal mahsulu olan hususlar da bulunmaktadır. Sözelimi, "İlk defa şiir söyleyen" başlığı altında Hz. Adem'e, İblis'e, Cebrâil'e, 'Amâlika, 'Âd, Semûd kavimlerine, Hûd peygamberin ashabından birine ait olduğu iddia edilen bazı beyitlere yer verilir.⁵¹

Hayal mahsulu hususlardan biri de "Cinlerden ezberlenen şiirler" başlığı altında bazı büyük şairlerin, şiirlerini cinlerden aldığına dair uzun uzadıya verilen rivayetlerdir.⁵² Bu cinlerin isimleri de verilmektedir. Bu cinler olmasa o büyük şairlerin bir hiç olduğunu ifade eden rivayetlerden bahsedilir. Sözelimi, 'Abîd b. el-Abras'ın (ö. hö.25/598) cini olduğu iddia edilen Hebîd'in Araplardan birine "Hebîd olmasaydı 'Abîd kim oluyordu?" dediği aktarılır.⁵³

3. Cemhera'da Seçilmiş Olan Şiirlerin Dönemi ve Özellikleri

Seçilmiş şiirler bölümü yedi kısımdan oluşmakta ve her kısım, yedi şaire ait birer şiirin seçildiği toplam kırk dokuz şiiri ihtiva etmektedir. Bu şiirler Câhiliye döneminden Emevî dönemine kadar uzanan bir zaman diliminde yaşamış şairlerden seçilmiştir.

*es-Sumût*⁵⁴ adı verilen birinci bölümde mu'allakât ismiyle meşhur olan şiirler yer almaktadır. Bu kasidelere farklı isimler verilse de genellikle Câhiliye dönemine ait en güzel yedi uzun kaside kastedilmektedir. Hammâd er-Râviye'den sonra bu şiirlere büyük ilgi gösterilmiş ve birçok şerhleri yapılmıştır, ancak aynı şey kastedilmekle birlikte bu kasidelerin şairleri ve sayıları hakkında farklılıklar bulunmaktadır.

Sonraki dönemlerde genel olarak el-Mu'allakât⁵⁵ adıyla tanınan bu kasidelere ayrıca, el-Mu'allakâtü's-seb'⁵⁶, es-Seb'u't-tivâl⁵⁷, el-Kasâidu's-seb'u't-tivâlu'l-câhiliyyât⁵⁸, el-Muzehhebât⁵⁹, el-Meşhûrât⁶⁰, es-Seb'ıyyât⁶¹ gibi isimler de verilmiş

⁴⁹ Ebû 'Ubeyde Ma' mer b. Musennâ en-Nahvî el-Basrî, önde gelen dil ve edebiyat alimlerindedir.

⁵⁰ Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, I, 218.

⁵¹ Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, I, 140-145.

⁵² Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, I, 165-186; Bu konuyla ilgili bkz. Ali Yılmaz, "Arap Edebiyatında Şeytanlı (Cinli) Şairler", *CÜİFD*. VI-II, s. 261-268.

⁵³ Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, I, 167.

⁵⁴ Tahkik edenler tarafından kiminde "sumut" olarak kiminde de "mu'allakat" olarak başlıklandırılmış. Müellifin mukaddimesinde bu kasideler hakkında "sumût" kelimesi geçmektedir. Bkz. Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, I, 218.

⁵⁵ "Muallakât" isminin ilk defa Cemhera'da kullanıldığı tahmin edilmektedir. (Bkz. Süleyman Tülücü, "Muallakât ve şairleri üzerine bir bibliyografya denemesi", *AÜİFD*. XXIII, 2005, s. 3.)

⁵⁶ 'Ali el-Cundî, *Fî târihi'l-edebi'l-Câhilî*, s. 154.

⁵⁷ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, s. 9; er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, III, 121.

⁵⁸ 'Ali el-Cundî, *Fî târihi'l-edebi'l-Câhilî*, s. 154.

tir. er-Râfi'î, bu kasidelerin III. yüzyılın sonlarına kadar es-Seb'u't-tvâl, es-Sumût ve es-Seb'ıyyât adlarıyla geldiğini söylemektedir.⁶²

Cemhera'da mu'allaka şairleri olarak şu isimlere yer verilmiştir: İmruu'l-Kays, Zuheyr b. Ebî Sulmâ, en-Nâbiga ez-Zubyânî, el-A'sâ, Lebîd, 'Amr b. Kulsûm, Tarafa b. el-'Abd.⁶³

Cemhera'nın muallaka şairleri olarak seçtiği isimlerden beşi, İbn 'Abdi Rabbih el-Endelusî (ö. 328/940), el-Enbârî (ö. 328/940) ve ez-Zevzenî'nin (ö. 486/1093) seçtiği isimler ile ortaktır.⁶⁴ İbn 'Abdi Rabbih, el-Enbârî ve ez-Zevzenî, en-Nâbiga ez-Zubyânî ve el-A'sâ'yı almamışlar, bunların yerine 'Antara (ö. hö.22/601) ve el-Hâris b. Hillize'yi (ö. hö.54/570) almışlardır. 'Antara, Cemhera'nın *Mucemherât* bölümünde yer almaktadır.⁶⁵ el-Hâris b. Hillize ise Cemhera'ya alınmamıştır.

en-Nahhâs 'Antara ve el-Hâris b. Hillize'yi Cemhera'daki yedi ismin üzerine ekleyerek muallaka şairlerinin sayısını dokuza⁶⁶, el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109) ise 'Abîd b. el-Abras'ı da ekleyerek ona çıkarmıştır.⁶⁷ 'Abîd b. el-Abras, Cemhera'nın el-Mucemherât kısmında yer almaktadır.

İkinci bölümde *Mucemherât (Derlenip toplanan şiirler)* başlığı altında 'Abîd b. el-Abras, 'Antara b. Şeddâd, 'Adiyy b. Zeyd el-'İbâdî (ö. hö.36/587), Bişr b. Ebî Hâzîm (ö. hö.22/598 veya hö.32/608), Umeyye b. Ebi's-Salt (ö.5/626), Hidâş b. Zuheyr (ö. 6/627), en-Nemir b. Tevleb'e (ö. 14/635) ait şiirler bir araya getirilmiştir.

Üçüncü bölümde *Muntekayât (Seçilmiş şiirler)* el-Museyyeb b. 'Ales (ö. hö.48/575), el-Murakkışu'l-Asgar, el-Mutelemmis (ö. hö.43/580), 'Urve b. el-Verd (ö. hö.30/593), el-Muhelhil ('Adiy b. Rabî'a et-Tağlibî), (ö. hö.94/531), Dureyd b. es-Simme (ö. 8/629), el-Mutenahhil (ö.?) adlı şairler seçilmiştir.

Dördüncü bölümde *Muzehhebât*⁶⁸ (**Altın suyu ile yazılmış şiirler**) başlığı altında Hassân b. Sâbit (ö. 54/673), 'Abdullah b. Ravâha (ö. 8/629), Mâlik b. 'Aclân (ö.?), Kays b. el-Hatîm (ö. hö.2/620), Uhayha b. el-Culâh (ö. hö.130/497), Ebû Kays b. el-Eslet (ö. 1/622), 'Amr b. İmrii'l-Kays'a⁶⁹ (ö. hö.50/575) yer verilmiştir.

→

⁵⁹ İbn Raşîk el-Kayravânî, *Umde*, I, 96; Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 406; İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd*, VI, 118; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, I, 126; er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, III, 124; Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-câhili*, s. 140; 'Ali el-Cundî, *Fî târihi'l-edebi'l-Câhilî*, s. 154.

⁶⁰ en-Nahhâs, *Şerhu'l-kasâidi't-tis 'i'l-meşhûrât*; 'Ali el-Cundî, *Fî târihi'l-edebi'l-Câhilî*, s. 154.

⁶¹ er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, III, 122; 'Ali el-Cundî, *Fî târihi'l-edebi'l-Câhilî*, s. 154, 156.

⁶² er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* III, 122.

⁶³ Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, I, 241-454.

⁶⁴ İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd*, VI, 118-119; bkz. el-Enbârî, *Şerhu'l-kasâidi's-seb 'i't-tvâli'l-câhiliyyât*; bkz. ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*.

⁶⁵ Kuraşî, *Cemhera*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed, II, 481.

⁶⁶ en-Nahhâs, *Şerhu'l-kasâidi't-tis 'i'l-meşhûrât*.

⁶⁷ bkz. el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kasâidi'l-'aşr*; Ebû 'Amr eş-Şeybânî'ye nispet edilen bir şerhte de on şair yer almaktadır. (bkz. Ebû 'Amr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-mu'allakâti't-tis'*.)

⁶⁸ el-Haşîmî'nin tahkikinde "muzhebât" şeklinde harekelenmiştir. Her ne kadar aynı anlama gelse de (bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 394) meşhur olan "muzehhebât" şeklindedir.

⁶⁹ 'Amr b. İmrii'l-Kays el-Hazrecî.

Beşinci bölümde *Merâsî* (**Mersiyeler**) başlığı altında Ebû Zueyb el-Huzeli (ö. 27/648), Muhammed b. Ka'b b. Sa'd el-Ganevî⁷⁰ (ö. hö.10/612), A'sa Bâhile (ö.?), Alkame Zû Ceden el-Himyerî (ö. 100/719), Ebû Zubeyd et-Tâî (ö. 41/661), Mutemmim b. Nuveyre (ö. 30/650), Mâlik b. er-Rayb (ö. 60/680) yer almaktadır.

Altıncı bölümde *Meşûbât* (**Karışık kasideler**) adı altında Nâbigatu Benî Ca'de (ö. 50/670), Ka'b b. Zuheyr (ö. 26/646), el-Kutâmî⁷¹ (ö. 130/747), el-Hutay'e (ö. 59/679), eş-Şemmâh b. Dırâr et-Tağlibî (ö. 22/642), 'Amr b. Ahmer (ö. 65/685), Temîm b. Ubeyy b. Mukbil (ö. 37/657) yer almaktadır.

Yedinci ve son bölümde *Mulhamât* (**Sağlam ve kuvvetli kasideler**) başlığı altında el-Ferazdak (ö. 110/728), Cerîr (ö. 110/728), el-Ahtal (ö. 90/708), 'Ubeyd er-Râ'î (ö. 90/708), Zu'r-Rumme (ö. 117/735), el-Kumeyt⁷² (ö. 126/744), et-Tırmîh (ö. 125/743) yer almaktadır.

Cemhera'da seçilmiş olan şiirler içinde başka hiçbir kaynaktan yer almayan örnekler de bulunmaktadır. Bunlar, *Mucemherât* bölümünde Hidâş b. Zuheyr'e ait "râiyye"; *Muntekayât* bölümünde el-Museyyeb b. 'Ales'e ait "lâmiyye"; *Muzehhebât* bölümünde 'Abdullah b. Ravâha'ya ait "dâliyye", Mâlik b. 'Aclân'a ait "fâiyye", Uhayha b. el-Culâh'a ait "lâmiyye"; *Merâsî* bölümünde 'Alkame Zû Ceden el-Himyerî'ye ait "'ayniyye"; *Meşûbât* bölümünde 'Amr b. Ahmer'e ait "râiyye"; *Mulhamât* bölümünde er-Râ'î'ye ait "lâmiyye", el-Kumeyt'e ait "bâiyye" dirler.

D. Cemhera'nın el-Mufaddaliyyât ve el-Asma'ıyyât ile Karşılaştırılması

1. Rivayet Bakımından

el-Mufaddaliyyât ve el-Asma'ıyyât, zaman bakımından daha önce yaşamış meşhur iki rivayet âlimi tarafından sağlam bir senetle rivayet edilmişken, Cemhera'nın müellifi hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Buna göre Cemhera'nın, el-Mufaddaliyyât ve el-Asma'ıyyât'a nispetle güvenilirliği daha azdır.

2. Bölümlendirme, Tasnif ve Muhteva Bakımından

Her üç antoloji, bölümlendirme, şiirlerin sayısı, çeşidi, uzunluğu ve tertibi bakımından birbirinden farklıdır. el-Mufaddaliyyât ve el-Asma'ıyyât'ta şiirler bölümlere ayrılmaksızın birbiri peşinden gelirken, Cemhera'da sistematik bir bölümlendirmeyle yerleştirilmiştir.

Şiirlerden önce yukarıda bahsi geçen uzun "mukaddime" yer almaktadır. Şiir tenkidinin yapıldığı bu bölüm Cemhera'yı diğerlerinden ayıran en temel özelliklerinden biridir.

Mukaddimeden sonra seçilmiş şiirler yer almaktadır. Bu bölüm de kendi içinde sistematik bir bölümlendirmeye tabii tutulmuştur. Yedili taksim sisteminin

⁷⁰ Ka'b b. Sa'd b. 'Amr el-Ganevî. (bkz. Zirikî, *A'lâm*, V, 227.)

⁷¹ Ebû Sa'id 'Umeyr b. Şuyeym b. 'Amr b. 'Abbâd et-Tağlibî.

⁷² el-Kumeyt b. Zeyd b. Hubeş (Huneys) el-Esedî, Hâşimîlerin şairi olarak tanınmaktadır.

uygulandığı bu bölümde kasideler birbirine denk yedi kısma ayrılmış ve her kısma özel bir ad verilmiştir. Bu kısımlarda aynı türden olan kasidelerin bir araya getirilmesine özen gösterilmiştir.

el-Mufaddaliyyât ve el-Asma'ıyyât'ta şairlerin sıralamasında kronoloji gözetilmemiştir. Cemhera'da ise genel olarak kronoloji gözetilmiştir. Birinci bölümde Câhiliye döneminde yaşamış *sumût* (mu'allakât) şairleri yer alırken, sonraki bölümlerde muhadram şairler yer almaktadır. Son bölümde yer alan ve *mulhamat* adı verilen şiirler ise tamamen İslamî dönemde yaşamış şairlere aittir.

3. Şiir Seçimi Bakımından

Her üç antoloji de seçkin şiirlere yer vermekte ve Câhiliye Dönemini ve İslam'ın ilk dönemini kapsayan bir zaman diliminde meydana getirilmiş Arap şiir mirasının önemli örneklerini ihtiva etmektedir.

el-Mufaddaliyyât ve el-Asma'ıyyât'ta az şiir söylemiş ve fazla meşhur olmayan şairlerin şiirlerinden seçmeler ağırlıktadır. Cemhera'da ise hem muallakat şairleri gibi en meşhur şairlerin kasideleri hem de az şiir söylemiş ve fazla meşhur olmayan şairlerin kasideleri yer almaktadır.

el-Mufaddaliyyât ve el-Asma'ıyyât'taki şiirlerin büyük bir bölümü Câhiliye döneminde yaşamış şairlerden seçilmiştir. Cemhera'da ise, Câhiliye dönemi şairlerinin oranı yarıdan az olup daha sonraki dönemlere de ağırlık verilmiştir.

el-Mufaddaliyyât ve el-Asma'ıyyât'ta bir şaire ait birden fazla şiir seçilmişken, Cemhera'da bir şairden sadece bir şiir seçilmiştir.

İlk bakışta el-Mufaddaliyyât ve el-Asma'ıyyât'taki şiir sayısı Cemhera'nın şiir sayısından daha fazla görünmektedir. Ancak, bu şiirler bütün halinde olduğu gibi, birkaç beyitlik parçalar halinde de bulunmaktadır. Cemhera'da seçilmiş şiirler ise daha uzun ve hepsi bütün halindedir. Dolayısıyla, şiir sayısı az olmasına rağmen, ihtiva ettiği beyit sayısı el-Mufaddaliyyât'a yakındır. el-Asma'ıyyât'ın beyit sayısının ise yaklaşık olarak iki katı kadardır.

Sonuç

Ebü Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-Kuraşî'ye nispet edilen *Cemheratu eş'ari'l-'Arab* adlı antoloji, Câhiliye döneminde ve İslamî dönemde yaşamış şairlere ait kırk dokuz seçkin kasideyle, Arap şiir mirasının intikalini sağlayan önemli eserler içinde yerini almış, şiir seçiminde izlediği yolla *el-Mufaddaliyyât* ve *el-Asma'ıyyât*'ın tamamlayıcısı niteliğini kazanmıştır.

Her şeyden önce şiir tenkidinin yapıldığı uzun bir mukaddimeye sahip olması, şiirleri sistematik bir bölümlendirmeye tabi tutması, aynı türden olan kasideleri bir bölüm altında toplaması, başka kaynaklarda yer almayan dokuz kasideyi ihtiva etmesi, şairleri sıralamada kronolojiyi gözetmesi *Cemhera*'nın olumlu yanlarından. Öte yandan, *el-Mufaddaliyyât* ve *el-Asma'ıyyât*, dil ve rivayet alanında önde gelen iki meşhur alim tarafından toplanmış son derece güvenilir iki antoloji olarak kabul edilmişken, *Cemhera*'nın müellifi hakkında elimizde isminden başka hiçbir bilgi bulunmaması ise bu antolojinin en büyük kusuru sayılmıştır.

Kaynakça

- 'Ali el-Cundî, *Fî târîhi'l-edebi'l-Câhilî*, Dâru't-Turâs, Medîne 1991.
- el-Asma'î, Ebû Sa'îd 'Abdu'l-Melik b. Kurayb (ö. 216/831), *el-Asma'îyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1993.
- , *el-Asma'îyyât*, thk. Muhammed Nebîl Tarîfî, Dâru Sâdir, Beyrut 2002.
- el-Bağdâdî, 'Abdu'l-Kâdir (ö. 1093/1682), *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1418/1997.
- Brockelmann, Carl, *Tarihu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. 'Abdu'l-Halîm en-Neccâr, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1983.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il (ö. 256/869), *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru Tavkî'n-necât, Beyrut 1422.
- el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm (ö. 232/846), *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde.
- Çetin, Nihat, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973
- Çöğenli, M. Sadi, "Cemheretü Eş'âri'l-'Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII, 324-325.
- Demirayak, Kenan; Çöğenli, M. Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1995.
- el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım (ö. 328/940), *Şerhu'l-kasâidi's-seb'it-tivâli'l-câhiliyyât*, Thk. 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1993.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berakât Kemâlû'd-Dîn 'Abdurrahman b. Muhammed (ö. 577/1181), *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1418/1998.
- el-Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. 'Alî (ö. 502/1109), *Şerhu'l-kasaidi'l-'aşr*, Mektebetu Muhammed 'Alî Sabîh ve Evlâduh, Kahire.
- İbn 'Abdi Rabbih el-Endelûsî (ö. 328/940), *el-'Ikdu'l-ferîd*, Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1404.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen b. Hibetillah (ö. 571/1176), *Târîhu Dimeşk*, thk. Amr b. Garâme el-'Umravî, Dâru'l-Fikr 1415/1995.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsu'd-Dîn (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut.
- İbn Raşîk el-Kayravânî, Ebû Alî el-Hasan (ö. 463/1071), *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1981.
- İsmâ'il Pâşâ el-Bağdâdî (ö. 1339/1920), *Hediyetu'l-'ârifin esmâu'l-muellifîn ve âsârû'l-musannifîn*, Dâru İhyâit-turâsi'l-'Arabî, Beyrut.
- , *İdâhu'l-meknûn fî'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, Dâru İhyâit-turâsi'l-'Arabî, Beyrut.
- 'İzzuddin İsmâ'il, *el-Masadiru'l-edebiyye ve'l-lugaviyye fî't-turâsi'l-'Arabî*, Mektebetu Garîb, Kahire.
- el-Kiftî, Ebu'l-Hasen Cemâlû'd-Dîn Alî b. Yûsuf (ö. 464/1248), *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, Beyrut 1424
- el-Kuraşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb, *Cemheratu eş'âri'l-'Arab fî'l-Cahiliyye ve'l-İslâm*, Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Sa'ûd el-İslâmiyye, thk. Muhammed Ali el-Hâşimî, I. bs. 1981.
- , *Cemheratu eş'âri'l-'Arab fî'l-Cahiliyye ve'l-İslâm*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru Nahdati Mısır 1989.
- , *Cemheratu eş'âri'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut.
- el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim ed-Dabbî (ö. 178/794), *Emsâlu'l-'Arab*, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, Beyrut 1401/1981.
- , *el-Mufaddaliyyât*, thk. Charles James Lyall, Oxford 1921.
- , *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1979.
- Mahmûd Fâhûrî, *Masadiru't-turâs ve'l-bahs fî'l-mektebeti'l-'Arabiyye*, Câmî'atu Haleb, Kulliyetu'l-Âdâb, 1998.
- Mustafa Cevâd, "Muellifu cemherati eş'âri'l-'Arab", *Mecelletu'l-Mecma'i'l-ilmiyyi'l-İrâkî*, Bağdâd 1960, sy. 7.
- Mustafâ eş-Şek'â, *Menâhicu't-te'lîf inde 'ulemâi'l-'Arab*, Dâru'l-'İlm li'l-melâyîn, Beyrut 2004.

- en-Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 338/950), *Şerhu'l-kasâidi't-tis'i'l-meshûrât*, thk. Ahmed Hattâb, Dâru'l-Hurriyye li't-tiba'a, Bağdat 1973.
- Nâsıru'd-Dîn el-Esed, *Masâdiru's-şi'ri'l-câhilî ve kıymetuha't-târîhiyye*, Dâru'l-Me'ârif, V. bs. Kahire 1978.
- er-Râfî'î, Mustafa Sâdık, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, Beyrut 2003.
- Sezgin, Fuad, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabî*, çev. Muhammed Fehmî Hicâzî, Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Sa'ûd el-İslâmiyye, 1991.
- es-Suyûtî, 'Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâluddîn (ö. 911/1505), *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1418/1998.
- Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, el-'Asru'l-Câhilî*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 2003.
- eş-Şeybânî, Ebû 'Amr (ö. 206/821), *Şerhu'l-mu'allakâti't-tis'*, thk. 'Abdu'l-Mecîd Hemmû, Muessesetu'l-A'lemî li'l-matbû'ât, Beyrut 2001.
- Tülücü, Süleyman, "Muallakât ve şairleri üzerine bir bibliografya denemesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2005, sy. 23.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû 'Abdullah Şihâbuddîn (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-udebâ*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, thk. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1993.
- Yılmaz, Ali, "*Arap Edebiyatında Şeytanlı (Cinli) Şairler*", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI-II, Sivas 2002.
- Yûsûf İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrabe*, Mektebetu Ayetullah el-'Uzmâ el-Mar'âşi en-Necefî, Kum 1410.
- ez-Zevenî, Huseyn b. Ahmed b. Huseyn (ö. 486/1093), *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1423/2002.
- ez-Zirikî, Hayruddîn b. Mahmûd (ö. 1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-'İlm li'l-melâyîn, Dâru Sâdir, Beyrut 2002.

Bâbertî'de Kelâm - Belâğat İlişkisi

H. Tefvik Marulcu

Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
hasmarulcu@gmail.com

Özet

Önemli bir mütekkilim olduğu kadar etkili Belâğat üslûbu ve dil kullanımına sahip olması yönüyle de dikkati çeken Ekmelüddin el-Bâbertî (ö.786/1384) gerek Kelâm sahasında gerekse Belâğat alanında yazdığı eserlerle her iki alanda da pek çok düşünürü etkilemiş büyük bir ilim adamıdır. Bâbertî, el-Maksad, Şerhu'l-Maksad, Şerhu Akîdeti't-Tahâviyye gibi Kelâma dair yazdığı eserleri ile sadece Kelâm alanında değil, aynı zamanda, Şerhu Elfiyeti İbn Mu'tî, Telhîsu't-Telhîs gibi eserleriyle nahvin yanı sıra meânî, beyân ve bedî' yani Belâğat sahasında da haklı bir şöhrete sahiptir. Bâbertî'nin hem Kelâm hem de Belâğat sahasında yetkinliği, Kelâmî argümanlarına Belâğatın, Belâğat ile ilgili yaklaşımlarına ise Kelâmın yansımaya neden olmuştur. Biz bu çalışmamızda özellikle onun retorik görüşleri açısından Kelâm alanındaki konumunu belirlemeye çalışacağız.
Anahtar Kelimeler: Kelam, Belâğat, Lafız, Mana, Bâbertî, Telhîsu't-Telhîs.

Relationship Between Theology and Rhetoric in Babarti

Agmal al-Din al-Babarti (d. Ah 786/1384 ad) as well as an expert in Kalam, he is a specialist in Arabic rhetoric and language in terms of his effective use of literary arguments and his literary styles. So, he influenced many thinker in both field of theology and rhetoric schools. Babarti has a justifiable reputation in terms of not only works about Kalam such as al-Maksad, sharh al-Maksad, Sharh Akîdah at-Tahâviyya but also about his rhetoric and grammar books as Sharh of Alphiyah of Ibn Mu'tî and Talhis at-Talhis. Because of his competence in the field of rhetoric and theology, his theological ideas reflected to his rhetoric thought, and his rhetoric concepts reflected to Kalam opinions. Especially in this work, we will try to determine his place in Kalam area in terms of his rhetoric opinions.

Key Words: Islamic Theology, Rhetoric, Word, Meaning, Babarti, Talhis at-Talhis.

Atıf

Hasan Tefvik Marulcu, Bâbertî'de Kelâm - Belâğat İlişkisi, Marife, Yaz 2011 S. 141-155

Giriş

Bâbertî'nin soyundaki lakapları incelediğimizde, kendisinin Ekmelüddin/dîn en kâmili, dedelerinin de Kemâlüddîn, Şemsüddîn, Cemalüddîn¹ gibi ifadelerle anılmaları, onun bir ilim evinden geldiğine işaret etmektedir. Ayrıca o, Rûmî (Rumelinden, Anadolu) nispetinden de anlaşıldığı gibi, İbn-i Haldûn'un hakkında "ne gariptir ki aklî olsun Şer'î olsun İslâm milletinde ilim erbâbının (hameletü'l-ilm) ekserisi acemdendir"² dediği bir Türk düşünürdür.

Bâbertî, küçük yaşlarından itibaren ilim ile meşgul olmuş, önce kendi belde-sinde âlet ilimlerini tahsil etmiştir. Sonra ilk olarak Haleb'e gitmiş Hicrî 740 yılında Kâhire'ye gelerek, hayatını vefatına kadar burada geçirmiştir. Bu nedenle aslen Bayburtlu olmasına rağmen bazı eserlerde 'Mısırî' nisbesiyle de anılmıştır.³

Devrinin önde gelen bilginlerinin övgüsünü almış olan Bâbertî'nin, Hanefî mezhebinde oluşu ve neşrettiği eserlerinde bu çizgiyi takip etmesi, özellikle Osmanlı ilim geleneğinde Hanefî-Mâtürîdî anlayışın devam etmesinde bir köprü olduğunu göstermektedir. Nitekim o, en-Nüketü'z-Zarîfe adlı eserinde Hanefîliği tercih sebebi olarak, İmam Ebû Hanîfe'nin naklî ve aklî alanlardaki üstünlüğünü, ictihadının diğerlerine nispetle daha güçlü temellere dayanıyor olmasını göstermektedir.⁴

Bâbertî'nin Kelâma dair başlıca eserleri, el-Maksad fi'l-Kelâm,⁵ Şerhu'l-Maksad fi'l-Kelâm,⁶ Şerhu Akâidi't-Tahâvî diğer adıyla Şerhu Akâdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa,⁷ Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm li't-Tûsî,⁸ Şerhu Vasıyyeti'l-İmam Ebî Hanife, Arap dili ve Belâğatına dair eserleri ise Telhîsu't-Telhîs yada Şerhü Telhîsi'l-Miftâh fi'l-Meânî ve'l-Beyân,⁹ İbn Mu'tî'ye (ö. 628/131) ait el-Urcuzetü'l-Elfiyye, Elfiyye ve Elfiyyetu İbn Mu'tî olarak bilinen eserin şerhi olan es-Sadefetü'l-Milliyeye bi'd-Dürreti'l-Elfiyye¹⁰ adlı eserlerdir. Kaynaklarda onun sarf ilmine dair yazdığı bir gramer kitabından da bahsedilmektedir.¹¹

I. Bâbertî'nin *Telhîsu't-Telhîs* Adlı Eseri ve Üslubu

Bâbertî'nin "Telhîsu't-Telhîs" adını verdiği, 'Şerhu't-Telhîs' olarak tanınan eseri Belâğat hakkındadır. Beleşa kökünden Belâğat, sözlükte, 'matlûbuna/emeline

¹ Süfiyye, *Mukaddime alâ Şerhu't-Telhîs, lil-Bâbertî*, s. 25.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 543.

³ Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, 271.

⁴ Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe li Tercîhi Mezhebi İmâm Ebî Hanîfe*, vr. 8a vd..

⁵ Türçan, "Bâbertî'nin el-Maksad fi İlmi'l-Kelâm Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik" *SDÜİFD*. Yıl. 2006/2; XVII sy.141.

⁶ Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, s. 1806; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 171.

⁷ Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, XI, 271.

⁸ Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, s. 315; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 171.

⁹ Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, s. 477; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 171.

¹⁰ Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, s. 115; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 171.

¹¹ Süfiyye, *Mukaddime*, s. 33.

ulaşmak, nihâyete ermek, idrâk etmek, tebliğ etmek, hurma ağacına nispetle meyve verme zamanı gelmek¹² gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise kelimeyi Şemseddin Samî (ö. 1322/1904); “merâmın hüsn-i sûretle düzgün ve musannâ/süslü sözlerle ifâdesi”¹³ şeklinde izah etmiştir. Kazvîni gibi Bâbertî’ye göre ise terim anlamı; “fesahatiyle beraber olduğu hâlde¹⁴ kelâmın, hâl ve makâma mutâbık olmasını bildiren ilimdir.”¹⁵ Bu bağlamda sözün anlaşılır olması kadar, muktezâyı hâl yani içinde bulunulan ortam ve şartların icap ettirdiği, vaziyetin gerektirdiği duruma riayet etmek de önemlidir. Zira ancak yerine, makamına ve muhatabına göre konuşulan, anlatmak istediğini doğru ve tam olarak ifade eden bir kelâm belîğ olabilir.¹⁶

Bâbertî’nin eserine Telhîsu’t-Telhîs adını vermesine gelince; Ebû Ya’kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr es-Sekkâkî (ö. 626/1229) tarafından kaleme alınmış olan Miftâh’ul-Ulûm’un üçüncü bölümü Belâğata tahsîs edilmiş ve ilk kez “Meânî, Beyân, Bedî” ana başlıklarına ayrılmıştır. Ancak eser dilinin girift oluşu nedeniyle, Belâğata ayrılmış olan üçüncü bölüm, Ebû'l-Meâlî Celaledin el-Hatîb Muhammed el-Kazvîni (ö. 739/1338) tarafından “Telhîsu'l-Miftâh fi'l-Meânî ve'l-Beyân” adında yeni bir çalışma olarak özetlenmiştir. Bu eser özellikle Müslüman-Türk dünyasında çok meşhur olmuş, hatta Osmanlılarda otuzlu medreselere, Sekkâkî’nin Miftâh adlı eserine atfen “Miftâh Medreseleri” adı verilmiştir. Bâbertî de diğer önemli Kelâmcılardan es-Sübkî (ö. 773/1372), Teftazânî, (ö. 792/1390), İsferyîni, (ö. 945/1538), Ebû'l-Abbâs el-Mağribî (ö. 1128/1716) gibi Kazvîni’nin bu eserine şerh yazmış ve ona Telhîsu’t-Telhîs adını vermiştir.¹⁷ Eserin adı her ne kadar “özetin özeti” anlamına gelse de, hacim ve içerik olarak Kazvîni’nin eserinden daha büyük ve ince nükteleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla adlandırma Bâbertî’nin alçak gönüllülüğüne ve Kazvîni’ye olan hürmetine de işaret etmektedir.

Bâbertî’ye göre Meânî, sözün duruma uygun bir şekilde nasıl ifade edileceğini,¹⁸ Beyân, bir maksadın birbirinden farklı usullerle ne şekilde dile getirileceğini,¹⁹ Bedî’ ise maksadı ifadede yeterli olan söze lafız ve mana açısından güzellik verme yollarını gösteren ilimlerdir.²⁰

Meânî (manalar) ilminin başlıca mevzuları olarak, haber ve inşâ (bildirme ve dilek) kipleri; zikr ve hazf (anma ve gizleme); takdim ve te’hîr (cümle içinde bir

¹² İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 419.

¹³ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, I, 301.

¹⁴ Fesahat, kelimedede, kelâmda ve mütekellimde bulunan, güzel ifade ve açık konuşmayı ifade eden bir niteliktir. Fesahat için kelimenin tenâfür-ü huruftan, garabetten ve kıyasa aykırı olmaktan salim olması şarttır. Tenâfür-ü huruf, kelimenin dile ağır gelmesi nedeniyle telaffuzunun zorluğu; kıyasa aykırılık, dil kurallarına uymaması; garabet ise kullanım azlığı nedeniyle kelimenin anlaşılmasındır. Cümlelerin fesahati ise, kelimelerinin fasih olması ile beraber, cümlelerin tenâfür-ü kelimâttan ve nahiv, yani dilbilgisi kurallarına aykırı zayıflıktan uzak olmasıdır (bkz. Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s.132 vd.).

¹⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 146.

¹⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 146.

¹⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 127.

¹⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 159 vd..

¹⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 463 vd..

²⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 613 vd..

öğeyi öne alma veya sona bırakma); te'kîd (cümledeki bir öğeyi yada cümlenin kendisini vurgulama); kasr (tahsis), vasl ve fasl (bağlama ve ayırma); îcaz, itnâb ve müsavat (söz kısıltma, söz uzatma, denklik) konuları işlenmiş, isnad ve çeşitleri, müsned/mahkûmun bih (yüklem) ve müsnedün ileyh/mahkûmun aleyh (özne/fâil) üzerinde durulmuştur.

Beyân bölümünde, kişiye maksadını farklı söz ve usullerle ifade edebilme imkânı anlatılmış, mecâz, istiâre, kinâye, teşbîh ve çeşitleri gibi konular üzerinde durulmuştur. Bedî' bölümünde ise Arapça terkiplerin güzellik cihetlerinden bahsedilmiş, söz ve mana ile ilgili süsleme sanatları kategorize edilmiştir.²¹

Bâbertî'nin eserinde, sıdk ve kizb, aklî mecâz türünün luğavî mecâzdan farkı, mecâzla te'vîl arasındaki ilişki, aklî hakikat ve mecâzın vakiyayla uyuşup uyuşmaması, gerçek fâiline isnâd edilmeyen fiillerin, isnâd sebepleri ve türü, îcâz ve itnâb vs. gibi konularına değinme tarzı incelendiğinde, eserinin adeta Kelâmî bir nitelik taşıdığı görülecektir. Zira konular, arz ve tahlîl, münakaşa, mücadele, münazara, sebr ve taksîm, luğat ve akla dayalı kıyaslardan oluşmuştur. Çünkü onun temel gayesi, Allah'ın kitabı Kur'ân'ı en iyi şekilde anlamak ve anlatmaktır.²² Bu bağlamda o, Kur'ân'da, asla bitmeyecek inceliklerin, tükenmeyecek şaşırtıcı ve hayret verici nüktelerin bulunduğunu belirtirken,²³ Kelâma dair bir problemi çözmek için bir âyeti tefsîr ederken veya bir hadisi anlamaya çalışırken yada Arapçanın inceliklerine dair bir meseleyi tartışırken tüm birikimini kullanmaktadır. Kelâmda olduğu gibi Belâğatta da tanımlamalarında ve kaidelerinde mantık kuralları ile bütünleşmiştir. Belâğat ve tenkîd onun Kelâmî uslubunun bir parçasıdır. Bu konuda ona örnek olan Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078), Bâbertî'nin önemli kaynakları arasındadır.²⁴

Bâbertî'nin Telhîs adlı eserini incelediğimizde Sekkâkî'nin tarzından daha da ileri giderek adeta mantık esaslarını kendisi için bir tarz kabul ettiğini görmekteyiz. Bu bağlamda tıpkı önemli bir Kelâmcı Teftazanî'nin Mutavvel ve Muhtasaru'l-Meânî'sinde olduğu gibi, değinilen konular, bablara, bablar fasıllara, fasıllar fer'lere ayrılmış, mana cihetiyle terimlerin üzerinde titizlikle durularak küllî kaideler oluşturulmuş, hadler/tanımlamalar merkeze alınarak, örnekler bu genellemeler çerçevesinde incelenmiştir. Benzer özellikler onun Kelâma dair Maksad ve Şerhu'l-Maksad'ında da görülmektedir. Diğer bir ifade ile Kelâmî tarz, artık Babertî'nin karakteristik kimliğini oluşturmuş, onunla adeta bütünleşmiştir. Burada Babertî'nin Kelâmîleşmemiş bir edebiyatçıdan farkı, konuya bakış açısındandır. Çünkü Kelâmîleşmemiş Belâğat anlayışında edebî kaide ve kanunlar tayin edilirken, estetik esas alınmış, Kelâmî Belâğat anlayışında ise her konuda aklî değerlendirmeler ön planda olup, konular kıyas ve mantıkî tanımlamalara dayandırılmıştır.

²¹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 613.

²² Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 126 vd..

²³ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 82 vd..

²⁴ Süfiyye, *Mukaddime*, s. 88.

II. Bâbertî'nin Kelâm Düşüncesine Belâğatın Etkisi

Bir düşünce ve duygunun yerinde ve zamanında manası en açık ve akıcı bir dille ifade edilmesi ancak Belâğat ile imkân bulunca,²⁵ gayret sahiplerinin gayretlerini harcayacakları en layık ilim alanı ise Usûlüddin diğer ifade ile İlm-i Kelâm yani Allah Teala'nın zât ve sıfatlarından, mümkünâtın mebd ve mead olarak hallerinden, peygamberlik, âhiret ve itikada dair meselelerden İslâmî esaslar dairesinde bahseden ilim olunca,²⁶ Kelâm eserlerinin adeta Belâğatın uygulama alanı, Kelâmcıların ise birer nüktedân olmaları kaçınılmaz olmuştur.

Bâbertîye göre bir sözün belîğ sayılması için yerinde ve zamanında olması, delâletinin açıklığı, uygun lafızların ve uygun cümlelerin kullanılması şarttır.²⁷ İslâm'ın düsturu olan Kur'ân'ın Arapça olması nedeniyle, inanca dair olsun olmasın, bir konuda kurulan önermenin, bir tasarının, bir düşüncenin veya eserin anlatmak istediği şey, ancak hakikat-mecâz, sarih-kinâye gibi çeşitli hitap üslûplarının bilinmesi ile tespit edilebilir.²⁸ Bu bağlamda ona göre belîğ olma, sadece îcâz/kısa ve öz konuşmak değil, gerektiğinde îcâz gerektiğinde de itnâb yapmaktır.²⁹ Sözelimi Allah, "Ey Musa! Sağ elindeki nedir?" diye sorduğunda: Hz. Musa (Aleyhisselam) "O benim asam (değneğim)dir" şeklinde kısa ve öz cevap vermemiş, sözüne "ona dayanırım, onunla davarlarıma yaprak silkerim ve onda başka faydalanacağım şeyler de vardır"³⁰ diyerek sözü uzatmıştır. Zira o, Allah ile konuşma makamında olduğu için, zevk duyduğu konuşmayı uzatma niyetindedir.³¹

Bâbertî'nin Kelâmî bir eser olmasına rağmen Şerhu'l-Maksad'ın daha mukaddime kısmında, edebî terimler olan "îcâz"³² ve "itnâb"ı zikretmesi, onun Kelâmcı olarak Belâğata verdiği önemi açıkça göstermektedir. Yine hâliyu'z-zihn/ön bilgisi olmayan bir kişiye karşı söylenilecek söz ile tereddütte olan veya kabullenmeye yöneltililecek söz, tarz bakımından farklı olmalıdır. Ön bilgisi olmayana te'kîd edatı kullanılmamalıdır. Tereddütte olana bir te'kîdin kullanılması güzeldir. Kabul lenmeyen kişiye verilen cevapta ise, bazı özel durumlar dışında, sözlerindeki inkâr alâmetleri adedince te'kîd kullanılması zorunludur.³³ Bâbertî'nin kaleme aldığı Kelâmî eserlerinde te'kîd edatlarını kullanış siline bakacak olursak, onun bu ince liğe riayet ettiği ve Kelâmî eserlerini adeta Belâğatın uygulama alanı yaptığı görülecektir.³⁴ Bu durum göstermektedir ki Kelâmcılar, soyut düşüncelerini, somut unsurlara aktarırken, beyan ettikleri manayı, en anlaşılır forma dönüştürmek için

²⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 161.

²⁶ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi'l-Kelâm*, vr. 138-a, b.

²⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 152 vd..

²⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 126 vd..

²⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 458.

³⁰ Tâhâ 20/17-19.

³¹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 177, 196; Teftazanî, *el-Mutavvel ala Telhisi'l-Meânî*, s. 69; Teftazanî, *Muhtasarul-Meânî*, s. 58.

³² İcâz: az sözle çok manalar anlatma; itnâb: konuşurken, fazla tafsilâta yer vererek, sözü uzatma (İcâzın zıttı)dır (bkz. Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 421 vd.).

³³ Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 173 vd..

³⁴ Sözelimi Dualist gibi akımlardan bahsederken bkz. Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 157-b vd..

Belâğat ile ilgili nitelikleri sonuna kadar kullanma gayreti içerisinde girmişlerdir. Nitekim Kelâm “bi-kadril imkân derûnî lâhûtî sırları açmaya kefil olan bir ilim” sıfatını taşımaktadır.³⁵ Kelâma sıfat olarak yüklenen “kâşif” kelimesi, gizli kalmış bir şeyi meydana çıkarmak anlamındadır. Bu ise Mantık ve Belâğat ile mümkün olur.³⁶ Şu var ki her sözcük hakikatin bizzat kendisi olmadığı gibi, ona kendi başına delâlet eden de değildir. Bilakis delâlet edenin bir parçasıdır.³⁷ Bu bağlamda Belâğat, Kelâmın ifade bulduğu adeta bir kap/kalıptır. Böylece durağan bir kavram olan Belâğat, Bâbertî’nin elinde, münasebete geçtiği ifadelere, ibarelere, asıl manasının yanında nazik ve lâtif manaların da katılmasını sağlayan engin bir yorum malzemesine dönüşmüştür. Bu malzeme ile o, konuyu anlamış, anlatmış ve çözümler üretmiştir. Bu sebeple Kelâmî bir ortam aynı zamanda edebî bir ortamdır.³⁸ Bu ortamda Kelâmcısı, Filozofu, Nahivcisi münekkidleriyle aynı dili konuşmakta Mantığı da zemin olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda meydana gelen Kelâmî ihtilaflar, bazen Belâğattaki üslup farklılaşmasından kaynaklanırken, bazen de farklı düşünceler, farklı edebî üsluplara neden olmuştur.

İfade üslubunun diğer bir faydası, kişinin kendi düşüncelerini karşısındakine aktarabilmesine aracılık etmesidir. Bâbertî, imânda ikrârın gerekliliğini vurgularken, insanın zayıf ve muhtaç bir varlık olduğunu, bunun için hayatının her alanında, maksatlarını, düşüncelerini anlatabilmek için işaretlere, örneklemelere, kitabete ve lafızlara ihtiyaç duyduğunu, ancak bunlar sayesinde maksadını anlatabileceğini belirterek anlatımın önemine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda sözlü ifadeler, kalpte olan gerçek mananın işaretleridir.³⁹ Delâlet ettiği hakîkati yansıtmayı bakımından söz, kasd-ı mütekellimin yani konuşanın muradının göstergesidir.⁴⁰ Bu sebeple ciddiyetle ortaya konan sözün anlaşılması için, bilgi, zekâ, olgunluk ve sevgi gerekmektedir. Diğer bir ifade ile her sözün bir kalıbı bir de ruhu/anlamı vardır. Sözün ortaya konmasına yarayan; ses, tavır, harf ve kelime gibi gereçler onun kalıbını oluştururken, kalpteki manası onun ruhudur.⁴¹ Sözelimi Bâbertî Kelâmî bir açıklamasında ‘... وجه البلاغة تقتضى’ Burada Belâğat yöntemi şunu gerektiriyor...”⁴² diyerek sözüne başladığında, o, bulunduğu bir anlam dünyası içinden konuşmaktadır. Onun anlam dünyasını, kavrayıp gün ışığına çıkarabilmek, imâ ettiği nükteleri tespit edebilmek için, yine Belâğat metotlarına başvurma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Nitekim yorum/te’vîl bir veriden hareketle yapıldığına göre,⁴³ naslarda geçen sembol niteliğindeki ipuçlarının değerlendirilme metotları Kelâmcılar için ne

³⁵ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 135-b.

³⁶ Farabî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 54; Gazzalî, *Makâsıdu'l-Felasife*, s. 36; Gazzalî, *Miyaru'l-İlm*, s. 59-60.

³⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 147-a, b; 205-b, 206-a; Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanife en-Nu'man = Şerhu Vasiyyeti'l-İmam'A'zam*, s. 103 vd..

³⁸ Sözelimi Kelâmî bir tartışmada Belâğatın kullanılması için bkz. Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, 190-a, b; 209-a.

³⁹ Bâbertî, *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 73.

⁴⁰ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 206-a vd..

⁴¹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 581.

⁴² Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 209-a.

⁴³ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 190-a, b.

kadar değerliyse, Bâbertî gibi Kelâmçıları anlamakta da aynı metotların kullanılması o kadar önemlidir.

Bâbertî Telhîs'inde tevriye, tenasüp, mübalağa, leff-ü neşr, tensik, mügalata-i mâneviye, tecahül-i ârif, hüsn-i ta'lil, tezat, istifham, rücu, tekrar, telmih, insal-i mesel, istidrak, tevcih, iktibas gibi sanâyi-i mâneviye/anlamla ilgili sanatları anlatırken, özenle üzerinde durduğu konulardan birisi de "el-Mezhebü'l-Kelâmî" olarak adlandırdığı metottur. Ona göre Belâğat veçhesinden Kelâmçıların ifadelerinde telâzum ve tenâfi olmak üzere iki ana unsur vardır. Telâzum, biri diğerini gerektiren, tenâfi ise biri diğerinin varlığını engelleyen iki önermedir. Sözelimi "Eğer yer ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, yer de gök de fâsid olurdu"⁴⁴ mealindeki âyet, "Allah tektir" önermesini ortaya koymaktır. Yine "Hem yaratmayı ilkin yapan O'dur. Sonra onu çevirip yeniden yapacak olan da O'dur ki, bu O'na çok kolaydır"⁴⁵ mealindeki âyet ile Kelâmçılar "yeniden yapmak, ilkin yapmaktan daha kolaydır çünkü ikincisi tabii olmuş olur" hükmünü çıkararak, tekrar yaratmaya ilişkin delil getirmişlerdir. Bu bağlamda Bâbertî âyetleri anlamaya çalışırken Belâğat kadar Mantıktan da istifade etmiş, kıyaslar kurmuş, sözelimi onları istisnâ, iktirânî gibi kısımlara ayırmıştır. Bu bağlamda bir mukaddimenin suğra/küçük önerme⁴⁶ veya kübras/büyük önermesinin⁴⁷ takdiriyle netice verebileceğini savunarak Kelâmî istidlâllerde bulunmuştur.⁴⁸ Dolayısıyla ona göre Kelâmî anlamda delil getirmek, Belâğata hâkim olmak kadar, delile nazar etmeyi, bağlamında anlamayı, netice çıkartmayı, muhakeme ve mülâhaza etmeyi de gerektirmektedir.⁴⁹

Bâbertî'ye göre Belâğatın en büyük faydası, Allah kelâmında olan inceliklerin anlaşılmasına vesile olmasıdır. Ancak şu da var ki bir Fakih, anlayışında ne kadar derinleşse de, Kelâmçı ne kadar ustalıklarla delil getirirse de, Vâiz, Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728), Gramerci Sibeveyh'den (ö.180/796) daha üstün olsa da, Kur'ânî incelikleri tamamıyla ortaya koyması mümkün değildir. Zira Kur'ân'ın fesâhat ve Belâğati, üslûbundaki incelik veya sertliği, ifâdesindeki zineti, üslûbundaki ahengi edîblerin ulaşamayacağı bir makamdadır. Bu inceliklere 'bi kadril imkân' vakıf olmak ise sadece meânî ve beyân ilimlerine vukûfiyet ile mümkün olabilir.⁵⁰

Bâbertî'nin açıkladığı üzere Allah kelâmı, latifeleri tükenmez, acaiplikleri bitmez, üzerinde dibi görünmeyecek kadar derin suyu, altında ise parlayan bir zemini, zahirinde vuran dalgaların gözüktüğü, batınında ise dizilmiş pürüzsüz incilerin (el-lü'lüü'l-muntazım) yer aldığı, üstünden korku veren bir manzara, altından ise anlaşılmaz cevherlere sahip bir denizdir.⁵¹ Bâbertî'ye göre düşünürlerin

⁴⁴ el-Enbiyâ 21/22.

⁴⁵ er-Rûm 30/27.

⁴⁶ Suğra: "hadd-i aşğarın" bulunduğu, kıyasın birinci kadiyesi yani küçük önermedir (bkz. Ahdarî, *es-Süllemü'l-Müevrak fi İlmi'l-Mantık*, s. 56).

⁴⁷ Kübra: İkinci kadiye/İkinci önerme yani, "hadd-i ekber" in bulunduğu cümledir (Ahdarî, *es-Süllemü'l-Müevrak*, s. 56).

⁴⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 647 vd.

⁴⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 647 vd.

⁵⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 126, 130 vd.

⁵¹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 126.

Kur'ân'dan ulaştığı anlamlar tükenmeyen incilerden ulaşılanlardır.⁵² Nitekim inciye çıkarmak için tecrübeli dalgıçların denize dalmaları, inciye kıyıya çıkarmaları ve onun atölyelerde mahir sarraflar elinde dizilmesi/intizamı gerekmektedir. Gerçekten kâinatın yaratıcısı, iradesini sözle ortaya koymuştur. Yaratıcının varlığı kadar muradını da ortaya koyan söz, bu açıdan hiçbir sermaye ile kıyas edilemez. Bu bağlamda talim ise, ya Allah'ın bizde zorunlu bilgiyi yaratmasıyla veya sem'î yada akli deliller ile mümkün olabilir. Bunlardan ilhâm birinci, âyetlere nazar ve istidlâl ise ikinci kısımdandır.⁵³

Belîğ bir söz, anlaşılır ve etkileyici olmalıdır. Manalar/meânî, beraberinde nükteleri de getirir. Nükte, anlamın ince ve gizli yönüne vurgudur. İçerisinde, estetik bakımından incelik ve zarafet de vardır. Anlam, nükte ile kapanmaz bilakis erbabının anlayacağı birtakım remiz/semboller bırakır.⁵⁴ Bu yönüyle Belâğat, aslında meleke olmasına rağmen, talimî bir ilim haline gelir. İnsan Belâğatını doğuştan getirmeyi, ancak doğuştan getirdiği yeteneklerini, onun aracılığıyla ortaya koyar. Böyle bir süreçte, akıl ve mantık, oluşumun içerisinde tabîi olarak yer alacaktır. Bu sebeple Bâbertî Belâğat ile Mantığı mezcetmiştir. Zira Belâğat ilim olma yönünden fikri, sanat olma yönünden ise güzelliği bağlayıcıdır. Onun için "fenn-i fesâhat" fesahatin öğretilerini tarafını ifade eder. Bir ifade için seçilen sözcüklerdeki olumsuzluk, onu kendi tabiatında bulunmayan nedenlerden ötürü yıpratır. Bu açıdan fesahatin de, çok nazik bir konumu vardır.⁵⁵ Bu bağlamda talip, peşine düştüğü hakikati ve manayı tespit etmeye çalışırken var gücünü kullanmalıdır. Böylece ilâhî sırları imkân âlemine taşıyan sözler, manalarına işaret eden adeta bir hakikat habercisi olur. Ancak mananın özü ile onun kisvesi olan kelimeler, özsel bakımdan aynı da değildir.⁵⁶

Bâbertî'ye göre yorum gelişi güzel değil birtakım şartlara/karînelere bağlı olarak yapılmalı, nassı oluşturan kelimelerin konulduğu/vaz' edildiği ve kullanıldığı anlamları ve arasındaki bağıntı dikkatlice incelenmelidir.⁵⁷ Bu bağlamda "haddi zatında mümkün olan şey" in tasdiki zorunludur.⁵⁸ Yani akli aşan konularda değil çelişen meselelerde mecâza gidilmelidir.⁵⁹ Haddi zatında aklen mümkün kabul edilemeyecek durumlarda te'vîl için öncelikle lügate başvurulmalı câhiliye şiiri incelenmelidir.⁶⁰ Sözelimi imânın lügat anlamı ibadet veya kısımlarından değil, "tasdik"tir. Bu bağlamda namaza imân denmesi gerçek anlamda değildir.⁶¹ Dolayısıyla "وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ" "Allah sizin imânınızı boşa çıkartmaz"⁶² âyetinde namaz için

⁵² Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 126.

⁵³ Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 128 vd.

⁵⁴ Örnekler için bkz. Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 618 vd.

⁵⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Telhis*, s. 133-146.

⁵⁶ Bâbertî, *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 70; 104 vd..

⁵⁷ *Şerhu'l-Maksad*, vr. 206-a, b; *Şerhu't-Telhis*, s. 538, 540.

⁵⁸ Bâbertî, *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 131.

⁵⁹ Bâbertî, *Şerhu Umdeti'l-Akâid li'n-Nesefî*, vr. 94 b.

⁶⁰ Bâbertî, *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 100.

⁶¹ Bâbertî, *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 86.

⁶² el-Bakara 2/143.

imân ifadesinin kullanılması ancak mecâzîdir.⁶³ Mecâzın tespitinde lafzî ve hâlî karîneler son derece önemlidir.⁶⁴ Sözelimi salih amelin kabulü için, imânın mevcudiyeti şartı “وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ”⁶⁵, “inanmış oldukları halde, yararlı işler işleyenler...”⁶⁵ ifadesindeki hâl cümlesi (وَهُوَ مُؤْمِنٌ) karînesinden anlaşılmaktadır.⁶⁶ Yine “imân ve amel” denildiğinde arada “ve” bağlacının kullanılması, ikisinin beraberliğine vurgu yaptığı kadar, aynı olmadıklarına da karîne olmaktadır.⁶⁷

Bâbertî, Teftazânî ve diğerlerinden farklı olarak ‘teraccî’⁶⁸ ve ‘kasem’i inşa cümlelerinden olmakla birlikte talebî cümlelerin kısımlarından saymamıştır. Zira ‘talebî’ sözcüğü ile ‘inşâî’, aynı anlama tayin edilmemiştir. Onun bu açıklamadaki farklılığının yansıdığı bir âyetin yorumuna bakacak olursak, sözelimi “وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ”⁶⁹ mealindeki âyette ‘lealle’ ile geçen ifade, Bâbertî’ye göre inşâî’dır ama talebî değildir. Bu durumda âyette ‘lealle’, ümid değil endişe anlamını ima etmektedir.⁷⁰ ‘lealle’nin geçtiği “وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ يَزَكِّي”⁷¹ “Ne bilirsin, belki o temizlenecek?”⁷¹ âyetinde ise ‘lealle’ ile Hz. Peygamber’e şu mesaj verilmektedir: ‘Ey Nebi, o kişinin kendini İslâm ile arındıracağını veya sende alacağı öğütten yararlanacağını ummaktasın. Umup beklediğin bu sonucun gerçekleşebileceğini sana kim bildirdi ki?’⁷² Dolayısıyla iki ‘lealle’ arasında fark vardır. Bâbertî’ye göre her ikisi de inşâîdir ve bu görüşünde Teftazânî ile müttefiktir. Ancak Bâbertî’ye göre birinci ‘lealle’ talebî değilken ikincisi talebîdir.⁷³

Yemin/kasem’e gelince o’da bazen talebin te’kîdi, bazen de haberin te’kîdi için kullanılır. Ancak bazen ikisi için de olmayabilir. Bu bağlamda kasem’in hepsi talebî olarak kabul edilemez. Kasem ve lealle inşâî cümlelerden olmasına rağmen niçin bunlara ceza cümlesi takdir edilmediğinin üzerinde Teftazânî durmazken, Babertî’nin bu tür inceliklere ayrıntısıyla girdiğini görüyoruz. Yine o “güzel sabır”⁷⁴ âyetinde geçen “صَبْرٌ جَمِيلٌ” ifadesi için iki ihtimali ileri sürerek Sekkâkî’nin düşüncesine katkıda bulunmuştur. Ona göre âyetin takdiri “sabrun cemilun ecmelü/artık güzelce sabretmek en güzelidir” veya “emrî sabrun cemilun/artık benim işim güzelce sabretmektir” şeklindedir. Birinci şıkta müsned, ikinci şıkta ise müsnedün ileyh mahzuf (anlamı olduğu halde sözcüğü kaldırılmış)tur.⁷⁵

⁶³ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, vr. 237-a.

⁶⁴ Karîne, bilinmeyen bir şeyin anlaşılmasına yarayan ip ucu; anlaşılması zor olan hususun hak ve hakikatına dâir cüz’i delil olan şeydir.

⁶⁵ Tâhâ 20/112.

⁶⁶ Bâbertî, *Şerhu’l-Vasiyye*, s. 86.

⁶⁷ Bâbertî, *Şerhu’l-Vasiyye*, s. 86.

⁶⁸ Arabçada “لعل” (Lealle) ile ifade edilir ve olması mümkün şeyler için kullanılır. “Ola ki, umulur, ümid edilir, umulur ki” manalarındadır. Endişeye de delâlet eder.

⁶⁹ eş-Şûrâ 42/17.

⁷⁰ Süfiyye, *Mukaddime*, s. 96.

⁷¹ Abese 80/3.

⁷² Muhyiddin Mehmed Şeyhzade, Hâşiyetu Şeyhzade ala Tefsiri’l-Kadi el-Beydavî, IV, 524.

⁷³ Süfiyye, *Mukaddime*, s. 96.

⁷⁴ Yusuf 12/18.

⁷⁵ Süfiyye, *Mukaddime*, s. 97.

III. Bâbertî'ye Göre Kur'an'da Mecâz

İlk dönem kaynaklarında, tüm fiilleri yaratanın Allah olduğu ön kabulünden hareketle, nasslarda geçen ifadeler tahlil edilmiş, insana fiilini yaratma gücü isnad eden Mu'tezile ve diğer ekollere karşı reddiyeler yazılmıştır.⁷⁶ Bu bağlamda sözgelimi "وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا" "Yer ağırlıklarını çıkardığı zaman"⁷⁷ gibi bazı âyetler ve أشاب العشي الصغیر وأفنى الكبير كَرَّ الغداة ومَرَّ العشي "Küçüğün saçını ağarttı, büyüğü fani etti/yok etti. Sabahın geri gelmesi, akşamın geçip gitmesi" gibi birtakım şiirler hakkında Ehl-i Sünnet bir Kelâmcı, nassa dair cümlede geçen ve kendisine fiil isnad edilen, Allah'tan başka özne konumundaki kelimeleri sözü söyleyenin konumunu da dikkate alarak mecâz olarak yorumlamışlardır. İlk üç asırdan sonra hakikat ve mecâz⁷⁸ kavramlarının ıstılahlaşması da yeterli gelmemiş, sözgelimi "وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا" "Yer ağırlıklarını çıkardığı zaman"⁷⁹ ifadesindeki mecâz⁸⁰ ile "وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ" "kasaba (halkına)'a sor"⁸¹ âyetindeki mecâzın farklı kategorilerde değerlendirilme ihtiyacı hissedilmiştir. Zira birinci örnekte mecâz cümlelerin vasfı iken, ikinci örnek ise, mahalliyet yani yer olma alâkasından ötürü mecâz-ı mürseldir.⁸² Dolayısıyla bu tür problemler, mecâz gibi bazı belâğat terimlerini tahlil ederek kategorilere ayırma işlemlerini gerekli kılmış, bunlar sadece dilsel bağlamları ile sınırlı kalmamış, Kelâm boyutuna aksetmiştir. Bu bağlamda Mantığın da etkisiyle gerek Kelâm, gerekse Belâğat sahasında gelişmeler kaydedilmiştir.

Kur'an'da mecâzın olup olmadığı problemi Belâğatın konusu olduğu kadar Kelâmın da konusu olmuştur. Çeşitli itikadî fırkalar bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Nitekim Abdülkâhir el-Cürcânî, Kur'an'da mecâz ve te'vîl konusunda bazı grupların tefrite bazılarının ise ifrata düştüklerini belirterek sadece Arapça bir ifadeyi anlamak için değil, diğer dillerdeki ifadelerin anlaşılması için de mecâz ve hakikatin bilinmesinin şart olduğunu belirtmiştir.⁸³

Mecâzın türleri, karîneleri, alâkası, bir hakikatinin bulunmasının zorunlu olup olmadığı, hakikatten daha belîğ olup olmadığı, Kur'an'da akîl mecâzın bulunup bulunmadığı konusundaki farklı fikirler, Bâbertî'yi bir Kelâmcı olarak bu konu üzerinde düşünmeye sevk etmiştir.

Tayin edildiği anlamda kullanılan veya karînesiz sözcüğün telaffuzu ile zihne ilk gelen yaygın anlam hakikattir.⁸⁴ Bir münasebetten dolayı tayin edildiğini anlamın dışında kullanılan söz ise mecâzdır.⁸⁵ Eğer fiil veya fiil manasındaki bir şey

⁷⁶ Sözgelimi bkz. Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye, *er-Risâle fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye*, Nşr. Josef Van Ess, Beyrut 1977.

⁷⁷ *ez-Zilzâl* 99/2.

⁷⁸ İlk asırlarda mecâz terimi mana anlamında kullanılmaktaydı Sözgelimi bkz., Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824), *Mecâzu'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.

⁷⁹ *ez-Zilzâl* 99/2.

⁸⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 186.

⁸¹ Yusuf 12/82.

⁸² Mecâz-ı Mürsel: Kelimenin asıl manasıyla mecâzî manası arasında benzerlikten başka bir alâka/ilişki olan mecâzdır (bkz. Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 430, 536).

⁸³ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, s. 350.

⁸⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 539.

⁸⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 536.

(ism-i fâil, ism-i mef'ûl veya masdar) olması gereken yerin dışında başka bir şeye isnad edilmişse, yani mecâz isnatta ise buna da mecâz-ı aklî denir.⁸⁶ Dolayısıyla mecâz, nispetine göre luğavî,⁸⁷ aklî,⁸⁸ şer'î ve örfî gibi değişiklik gösterir.⁸⁹ Bu bağlamda 'tevhîd' inancına göre gerçekte kudret sahibi olmayan yeryüzü veya günle-re/zamana ve benzeri öğelere birtakım fiillerin isnad edilmesi mecâz-ı aklîdir. Zira her ne kadar cümleleri oluşturan öğeler aslî anlamlarının dışında kullanılmasa da, mecâz, isnadda yani müsnedin müsnedün ileyhe nispetinde gerçekleşmiştir.⁹⁰ Mecâz, mananın tasavvurunda bir yoldur.⁹¹ Ancak mecâziyet konuşanın fikrine göre değişebilir. Sözelimi câhil bir kimsenin أَنَبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقَلَ "bahar otları bitirdi" tarzında ifadeleri hakikat olarak değerlendirilebilirken aynı cümleyi tevhîd ehlinin söylemesi mecâzdır.⁹²

Bâbertî galat/yanlış, hatâ, yalan söz ile mecâz arasında fark olduğunu ve bu farkı da karîne ve isti'mâlin sağladığını belirtmiştir.⁹³ Bâbertîye göre bu konuda tefrite düşen önemli gruplar Zâhirîler, Râfızîler ve Hâricilerden bir kısmıdır.⁹⁴ Bu gruplar mecâzi tamamen inkâr ederek, onu gerçek anlamda kullanım kabul etmişlerdir. Sözelimi onlara göre âyette geçen "Kasabaya sor"⁹⁵ ifadesinde kasaba/karye sözcüğü zaten 'halk' için kullanımı olan bir ifadedir.⁹⁶ İfrata düşen diğer bir grup ise fikrî prensipleriyle çatışan âyetleri te'vîl etmeyi metot edinen Mu'tezile'dir. Sözelimi Mu'tezile görülebilenin sadece cisimlere ait bir özellik olduğu ön kabulünden hareketle ahirette Allah'ın görülmesini kabul etmeyişlerine bağlı olarak, "إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" "Rablerine bakarlar"⁹⁷ âyetini, "Allah'ın nimetini beklerler" şeklinde te'vîl etmiştir. Hâlbuki 'bekleme' manası verilen 'Nezera' fiili, mef'ulünü harfi cersiz almalıdır.⁹⁸ Yine âyetin konumunun medih/övgü makamı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bekletilmek değil Mü'minlere bir ikram olarak Allah'ın görülmesinden bahsediliyor olması belâğata daha uygundur.⁹⁹

Bâbertî Kur'ân'da hem luğavî hem aklî mecâzin bulunduğunu kabul eder ve pek çok örnek verir.¹⁰⁰ Bunlardan bazıları: "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" "Bizi dosdoğru yola

⁸⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 556.

⁸⁷ Mecâz-ı Luğavî: a) İstiâre; b) Mecâz-ı Mürsel. Bunun da alâkaları: 1. Sebebiyet 2. Müsebbebiyet 3. Cüz'iyet 4. Külliyyet 5. Mâziyyet 6. Müstakbeliyettir (Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 549 vd.).

⁸⁸ Bâbertî'nin Mecâz-ı Aklî için verdiği örnekler incelenecek olursa, bu mecâz türünde: 1. Zamana isnad 2. Mekâna isnad 3. Sebebe isnad, 4. Masdara isnad, 5. Fâile olması gerekirken mef'ûle isnad 6. Mef'ûle olması gerekirken fâile isnad gibi alâkaların olduğu anlaşılmaktadır (Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, 188 vd.; 556 vd.).

⁸⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 536.

⁹⁰ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz*, s. 296.

⁹¹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 546.

⁹² Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 211; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 184, 189.

⁹³ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 538, 541, 547, 556.

⁹⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 186, 597.

⁹⁵ Yusuf 12/82.

⁹⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 596.

⁹⁷ el-Kiyâme 75/23.

⁹⁸ نظر fiili harf-i cersiz kullanılırsa intizâr/bekleme; في ile kullanılırsa tefekkür; ل ile kullanılırsa bakmak; ل ile kullanılırsa re'fet/şefkat anlamına gelir (bkz. Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, 191-a).

⁹⁹ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, 190-a, b.

¹⁰⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 186.

ilet”¹⁰¹; “وَإِذَا نَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا” “ve ne zaman kendilerine Onun ayetleri okunsa, bu onların imânlarını artırır”¹⁰², “وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ الْأَنْقَاءَ” “Ve yeryüzü ağırlıklarını çıkardığında”¹⁰³ “وَأَتُوا الْبَيْتَامَى أَمْوَالَهُمْ” “Yetimlere mallarını veriniz”¹⁰⁴ âyetleridir. Sözgelimi o, “dosdoğru yol”dan maksadın hak din olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵ Yine imânda artışı kabul eden selefeye karşı, âyetin ‘teceddüdil emsâl’ yani her an yenilenmesi suretiyle varlığını sürdürmesi veya ‘imânın semerelerindeki artış’ anlamında olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁶ Ağırlıkları çıkarma eylemi, kendisinden fiil sadır olması düşünülmececek ‘yer’e nispet edilmiştir. Hâlbuki tüm fiillerin gerçek yaratıcısı Allah’tır.¹⁰⁷ Son âyette yetimlere mallarının verilmesi emredilmektedir. Yetim ise babası ölen küçük çocuk demektir. Âyette ise malların kendisine verilmesi emredilen kişi, rüşd çağına erip çocukluktan çıkmış kişidir.¹⁰⁸

Bâbertî’ye göre mecâzî bir fiilin kullanımında, isnad edilmesi anlamlı bir fâilin/öznenin olması zorunludur. Bu konuda o, Abdülkâhîr el-Cürçânî’den ayrılmıştır. Dolayısıyla Bâbertî’ye göre nassı anlamada, gerçek anlam aranırken, gerçek özne tespit edilmelidir. Sözgelimi “فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ”¹⁰⁹ “alışverişleri kâr etmedi” âyeti “فَمَا رِيحُوا فِي تِجَارَتِهِمْ”, “(onlar) alışverişlerinde kâr etmediler” anlamındadır.¹¹⁰ Ayrıca o, bu hükmün özellikle Usul-ü Fıkıh alanında son derece önemli bir prensip olduğunu belirtmiştir.¹¹¹

Bâbertî’nin değindiği konulardan birisi de Sekkâkî’nin, aklî mecâza ilişkin ifadeleri mecâz değil, kapalı istiâre (istiâre bi'l-kinâye/istiâreyi mekniyye)¹¹² olarak değerlendirmesidir. Sekkâkî’ye göre mecâz, sadece luğavî olandan ibarettir. Bu tür ifadelerde teşbih yönü vardır. Bu sebeple mecâz-ı aklî değil istiâreyi mekniyyedir. Kazvînî ise, Sekkâkî’nin aklî mecâzı kabul etmeyişine şiddetle karşı çıkarak, Sekkâkî’nin değerlendirmesine göre sözgelimi “فَهُوَ فِي عَيْشِهِ رَاضِيَةً” “O hoşnut bir hayat içindedir”¹¹³ âyetindeki hayat ile kastedilen, hayatın kendisini değil, hayat sahibidir der. Hâlbuki istiare iddia edilirse, hayatın kendisinin memnuniyeti iddia edilmiş olacaktır. Yine “يَا هَامَانَ ابْنِي لِي صَرْحًا” “Ey Hâmân, bana yüksek bir kule inşa et!”¹¹⁴ âyetinde Hâmân’a bina emrinin söz konusu olmaması gerekeceğini, hâlbuki

¹⁰¹ el-Fâtiha 1/6.

¹⁰² el-Enfâl 8/2

¹⁰³ ez-Zilzâl 99/2

¹⁰⁴ en-Nisa 4/2.

¹⁰⁵ Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 556.

¹⁰⁶ Bâbertî, *Şerhu’l-Vasiyye*, s. 75.

¹⁰⁷ Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 185, 186.

¹⁰⁸ Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 551.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/16.

¹¹⁰ Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 188.

¹¹¹ Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 536.

¹¹² Teşbihin temel unsurlarından yalnız benzetilenle yapılan istiaredir. Sözgelimi “Ölüm pençelerini filan adama geçirdi” ifadesinde ölüm yırtıcı hayvana benzetilmiş, ancak onun yerine pençeleri zikredilmiştir. (bkz. Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 583). Bunun gibi Mehmed Akif’in: Şu karşımızda mahşer kurdursa, çıldırsa... Cihan yıkılsa, emin ol bu cephe sarsılmaz... beyitlerinde, düşman kalabalığının önce mahşere benzetilmesi istiâre-i musarraha/açık istiare, sonra o mahşerin bir köpeğe benzetilerek, zikredilmediği halde onun özelliğinin isnadı istiâre-i mekniyye/kapalı istiare vardır.

¹¹³ el-Hâkka 69/21.

¹¹⁴ el-Mü’min 40/36.

ona nıdada bulunulduğunu belirtir. Yine “Bahar otları bitirdi” “Seni görmek beni sevindirdi” gibi sözlerde asıl fiil sahibi Allah olduğuna göre, bu tür ifadeler ile Allah'ın isimlerinin tespit olunması gerekeceğini belirtmiştir. Hâlbuki Allah'ın isimleri tevkîfidir.¹¹⁵

Bâbertî ise Kâzvî'nin Sekkâkî'nin aklî mecâzı inkâr ettiğine dair iddiasını reddederek, onun aklî mecâzda ele alınan örnekleri, başka bir beyan nev'i oluşturmak istemesiyle açıklamıştır. Zira Sekkâkî, bu tür ifadelerde istiârenin üzerine bina edilen teşbihin mübalâğası için, hakikî fâilden kinayeli istiâre yapıldığını söylemiştir. Bu durumda “O hoşnut bir hayat içindedir”¹¹⁶ misalinde hayat ile sahibinin kastedilmesi gerekmez. Çünkü mübalağa kastedilmiştir.¹¹⁷ Ayrıca Hâmân'a nida edilmiş olması, kapalı istiâre oluşuna engel bir durum değildir.¹¹⁸

Bâbertî, “Allah'a yeni isimlerin isnadı gerekeceği” iddiasıyla ilgili olarak da, sözgelimi “Bahar otları bitirdi” gibi bir ifadeyi kullanmada şer'î izne gerek olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla Allah'a yeni bir isim ispatı gerekmez.¹¹⁹ Bâbertî ile benzeri açıklamaları Teftazanî'nin de yaptığını görmekteyiz.¹²⁰

Sonuç ve Değerlendirme

Bâbertî'ye göre Kelâm, usulüddin/dinin temelleri olan ilkeleri ihtiva ettiği için asıl, Belâğat ise onun için bir âlet, maksada ulaştırıcı bir vesile konumundadır. Ancak etkileşim, her iki ilmin terim ve metotlarına, sözgelimi kıyas, çıkarım, üslup, tahlîl, tahkîk, tenkid, ilzâm, îcâz veya itnâb, gibi pek çok müfredatına şekil vermiştir. Bu bağlamda Belâğat, Bâbertî'nin Kelâm düşüncesini gerek oluştururken gerekse Kelâmî düşüncesini ifade ederken kullandığı en önemli araçlarından birisidir. Ancak özellikle Bâbertî'nin de mensup olduğu Kelâmcıların Belâğat anlayışında hâkim nokta, Kelâm olunca, Kelâmî düşüncenin Belâğata rengini vermesi de kaçınılmaz olmuştur. Bu sebeple onun elinde Belâğat ifadesi, Cahiliye döneminin sözlü edebiyatındaki Belâğat ve fesâhatten daha farklıdır. Kitabetin yaygın olmadığı bu dönemde ediplerin belîğ ifadeleri şiir ve hitabe tarzında nesilden nesile aktarılmıştır. İbnü'l-Muakaffa'dan (ö. 142/759), Câhız (ö. 255/869), Kudame b. Câfer (ö. 337/948) ve Rummâni'ye (ö. 384/994) kadar Belâğat insanın doğuştan sahip olduğu, güzel, tesirli söz söyleme sanatıdır. Bâbertî'nin Belâğat anlayışında ise, incelenen objeler Kur'ân ve Sünnet merkezli olmuş, hakîm nokta Kelâm haline gelmiştir. Zira Belâğat, adeta Kelâmın çocuğu gibi onun kucağında, istekleri ile beklentileri doğrultusunda büyüyerek gelişme sürecine girmiştir. Bunun bir nedeni de şüphesiz Belâğate yön veren kişilerin Kelâmî kimlikleri ile ön planda olan düşünürler olmasıdır. Dolayısıyla Bâbertî'nin Belâğate yönelik açıklamaları, aslında inanç alanında anlama, hüküm çıkarma ve karşılaşılan problemleri çözmeye yöneliktir. Hatta

¹¹⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 190 vd..

¹¹⁶ el-Hâkka 69/ 21.

¹¹⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 190.

¹¹⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 189 vd..

¹¹⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 192 vd..

¹²⁰ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 51-52.

bu durum, felsefleşen Kelâm sebebiyle, Belâğatin de felsefeleşmesine neden olmuş, edebî unsurlar Mantık zeminine oturtulmuştur.

Felsefleşmemiş ve etkiden uzak edebî metodun belki daha asîl olduğu söylenebilir; ya da felsefleşmiş tanım ve terimlerden oluşan, kategorize edilmiş edebiyatın ne derece sanat/Belâğat olduğu sorgulanabilir belki. Yine bir şiirde geçen cümlelerin münasip veya münasipün bih olarak yada mahkumun bih veya mahkumun aleyh olarak ele alınarak, onun adeta bir önerme gibi değerlendirilmesi, edebî zevki ikinci plana iten bir durum gibi görülebilir. Ancak Babertî gibi Kelâmcıların elinde Belâğatin son derece titizlikle kullanıldığı ve sanatsal boyutundan ilmî disiplin boyutuna geçirildiği inkâr edilemez bir gerçektir. Böylece teşbih ve çeşitleri, mecâz – hakikat ilişkisi Belâğatin değil, adeta Kelâmın birer problemi haline gelmiştir. Diğer bir ifade ile Bâbertî'nin Belâğat anlayışı, sanatsal boyuttan yani takrîrden, tenkide dönüşmüştür. Arap edebiyatının sistematik bir yapıya dönüştürmesine de katkı sağlayan bu tarz, aslında bir meleke olan "belîğ" olma durumunun, ta'lim bakımından elverişli hale getirilmesini de sağlamıştır. Böylece Kelâmcılar, Belâğat alanında yeni ıstılahların oluşumuna katkı sağlamış, yapılan tanımlamalar ve konuları delillendirme tarzında Kelâmî üslup hâkim olmuştur. Sözelimi Bâbertî, Telhîsu't-Telhîs'inde o kadar çok Mantığa riayet etmiştir ki adeta Belâğatin bilinmesi için Mantığın bilinmesi zorunlu tutulmuştur. Yine delâlet, vaz'î ve akfî kısımları, şartları, delâlet ile istidlale ulaşma, istikrâ, istintâc, temsîl, sebr ve taksîm vb. gibi Kelâmın bütünleştiği metotlar, onun edebî anlayışını da şekillendirmiştir.

Bâbertî'nin mensup olduğu Kelâmî okulun temel özellikleri, cedelci yapısı, lafzî tanımlamalara verilen önem, bir lafızda kastedilen anlamı tespit edebilmekte elden geldiğince en doğruya ulaşmak için çabalama, edebî şehahidi azaltmakla birlikte, tanımlanmış kaideleri savunmadaki hırs, bir hükmü doğrulama veya yanlışlama yada güzelliğini veya çirkinliğini tespit hususunda felsefî ve mantıkî ölçülere itimat, kelimenin sözlük anlamının yanı sıra cümle içerisinde kazandığı anlamı tespit konusundaki titizliktir. Belâğat okulu, bir manayı ifadede yeri geldiğinde sözü en kısa tutarak, yeri geldiğinde ise uzatarak en güzel ifade yolunu arama arayışında iken, Bâbertî, zevki selîmi daha çok Kur'ân'ın i'câzını/mucizevî yönünü ispatlama amacıyla kullanmıştır. Ancak bu durum Kelâmcıların edebî zevki ihmali olarak yorumlanmamalıdır. Bilakis Bâbertî'nin zevk ve lügate son derece önem verdiği pek çok ifadesinden açıkça anlaşılmaktadır. Sadece açıklamaları bu ikisine münhasır değildir. Bu bağlamda onun eserlerinde, luğavî, zevkî ve akfî olmak üzere üç tür kıyasın kullandığı söylenebilir.

Bâbertî için Belâğat, Usûlüddîn için bir araç olduğu kadar bazı konularda onun adeta bir parçası konumunda olmuştur. Sözelimi kasd-ı mütekellimi anlamının yanı sıra, sadece Kur'ân'a literal yaklaşanlar ve mecâzı tamamen inkâr edenler veya muhkem müteşabih ayırımı yapmadan ve karine gözetmeden her âyeti keyfî te'vîle yönelenleri fikri anlamda ilzâm için, Belâğatin Kelâm için ehemmiyeti ortadadır. Bu sebeple Bâbertî, luğavî – akfî mecâz konusunda ince tahliller yapmış, nasslara anlam vermede metotlar geliştirmiştir. Nitekim Nahivciler bir kelimeyi sadece cümle içerisindeki takdim, te'hîr, hazf ve zikr gibi açılardan, Belâğatçiler ise söyleniş biçimi, îcâz ve itnâb yönünden konu ederlerken, Babertî,

bir Kelâmcı olarak, yukarıdaki yönlerle birlikte meseleyi umum-husus, mutlak-mukayyed gibi açılardan da inceleyerek mantıksal analizlerde bulunmuş, diğer bir ifade ile dilsel bağlamla yetinmeyip varılan sonuçlardan inançla ilgili önermelere gitmiştir. Dolayısıyla Bâbertî'nin Kelâmcı kimliği, Belâğat anlayışına renk vermiş, bu doğrultuda konularını zapt ve tahdid etmiş, mantıkî veya lafzî tanımlamalara yer vermiş, istişadları çoğaltmaktan ziyade, delil üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmiştir.

Kaynakça

- Abdülkâhir Cürcânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz* (nşr. Mahmud Muhammed Şâkir), Kahire 1984.
- , *Esrâru'l-Belâğa*, talik Mahmud Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde 1983.
- Ahdarî, Ebû Zeyd Abdurrahman, Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, *es-Süllemü'l-Müevrak fî İlmi'l-Mantık*, Kahire 1354.
- Bâbertî, Ebû Abdillâh Ekmelüddîn Muhammed, *en-Nüketü'z-Zarîfe li Tercîhi Mezhebi İmâm Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Efendi, no:2077.
- , *Şerhu't-Telhîs*, thk., M. Mustafa Ramazan Süfiyye, Câmîatu'l-Fâtih, el-Münşeatü'l-Âmme li'n-Neşr, Trablus 1983.
- , *Şerhu Umdeti'l-Akâid li'n-Nesefî*, Süleymaniye ktb. Amcazade Hüseyin Paşa, No: 312.
- , *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'man = Şerhu Vasıyyeti'l-İmam'l-A'zam*, thk. Muhammed Subhî el-Âyidi, Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Dâru'l-Feth 2009.
- , *Şerhu'l-Maksad fî'l-Kelâm*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1717.
- Bâğdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, Vekâletü'l-Meârif, İstanbul 1955.
- Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, Kahire 1317.
- Farabî, *İhsâu'l-'Ulûm*, thk. Osman Muhammed Emin, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1949.
- Galip Türçan, "*Bâbertî'nin el-Maksad fî İlmi'l-Kelâm Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik*" Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006-2; XVII.
- Gazzalî, Ebû Hamîd, *Makâsıdu'l-Felasife*, thk. Süleyman Dünya, Mısır 1961, s. 36; Gazzalî, Miyaru'l-İlm, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1961.
- Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye, *er-Risâle fî'r-Redd ale'l-Kaderiyye*, Nşr. Josef Van Ess, Beyrut 1977.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1982.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut ts..
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Hancî Kahire 1978.
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcîmu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Matbaatü't-Terakkî, Dımişk 1960.
- Muhammed Ramazan Süfiyye, *Mukaddime alâ Şerhu't-Telhîs, lil-Bâbertî*, Câmîatu'l-Fâtih, el-Münşeatü'l-Âmme li'n-Neşr, Trablus 1983.
- Muhyiddin Mehmed Şeyhzade, *Hâşiyetu Şeyhzade ala Tefsiri'l-Kadi el-Beydavî*, İhlas Vakfı, İstanbul 1991.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1317.
- Teftazanî, Sa'deddin Mesud b. Ömer, *Muhtasarü'l-Meânî*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul 1317.
- , *el-Mutavvel alâ Telhîsi'l-Meânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1891.

Gazali'de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri-

İlhan Topuz

Dr., Din Psikolojisi Araştırmacısı,
Bilim ve Sanat Merkezi Rehber Öğretmeni,
ilhantopuz@hotmail.com

Özet

Dini tutum ve davranışlar konusunda, batı kültüründe belirli bir gelenek oluşturulmaya başlanmışken, İslam kültüründe henüz yeterli çalışmalar yapılmamıştır. İslam kültüründe önemli bir din ve bilim adamı olarak kabul edilen Gazali, dinin objektif yapısına bağlı olarak, insani kabiliyetlerle nasıl bir dini gelişim gösterilmesi gerektiğini bir çok eserinde vurgulamıştır. Bu çalışmada, Gazali'nin dini tutum ve davranışlar konusundaki düşünceleri incelenmektedir. Gazali'ye göre insanlar, dinin objektif yapısı içinde genel olarak 3 grupta incelenebilir. Bir kısım insanlar, tüm dini inanç ve davranışlara karşı olumsuz tutumlar geliştirerek dini inançları ve dini davranışları reddedebilirler (İnançsızlık). Bir kısım insanlar da, dini inançları ve dini davranışları, sadece çıkar sağlamak veya her hangi bir menfaat temin etmek için yerine getirebilirler (Aldatıcı Dindarlık). Bir kısım insanlar da, dinin objektif yapısına uygun dini tutum ve davranışlar geliştirerek, dini tutum ve davranışlarını taklitten tahkike, tahkik seviyesinden dini yaşamdan zevk alma seviyesine yükseltebilirler.

Anahtar Kelimeler: Gazali, toplum, tutum, davranış, dindarlık.

Al-Ghazali's Religious Attitude & Behavior -Forms of Religious Life-

Although traditions about religious attitudes and behaviors have been formed in western culture, enough studies haven't been done yet, in Islamic culture. Al-Ghazali, who is accepted as an important religious man and scientist in Islamic culture, emphasized that how human abilities are to develop depending upon objective structure of the religion in his many works. In this article, the views of al-Ghazali about religious attitudes and behaviors have been investigated. According to al-Ghazali, people can be grouped into three, regarding to base of the religion. One group of people can reject all religious beliefs, thoughts and religious behaviors, by developing negative attitudes towards religion (Disbelief). Second group of people may believe in religion, to make use of religion for themselves (Deceptive Religiosity). The third group of people, by means of developing positive attitudes towards the religion, can improve their religious attitudes and behaviors from imitation to investigation, from investigation to getting pleasure by being religious

Key Words: Al-Ghazali, society, attitude, behavior, religiosity.

Atıf

İlhan Topuz, Gazali'de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri-,
Marife, Yaz 2011 S. 157-177

1. Gazali

Bu çalışmanın amacı, bu güne kadar çeşitli ilim dalları içinde kısmen ele alınan Gazalinin dini tutum ve davranış konusundaki düşüncelerini din psikolojisi açısından incelemektir. Bu inceleme çalışması, Gazali'nin psikolojik tespit ve tahlillerine bağlı olarak yapılacağı için Gazali'yi dini ve ilmi kişiliği ile yakından tanımak yararlı olacaktır.

Gazali hakkında yazılan bütün eserlerde, Gazali'nin kronolojik yaşam öyküsü detaylı olarak anlatılmaktadır. Miladi 1058 ile 1111 (H. 450 ile 505) yılları arasında yaşamış olan Gazali, elli üç yıl gibi kısa bir yaşam sürecinde bir çok eser yazmıştır. Bu eserlerin sayısı bu gün tam olarak bilinmemektedir. Ancak, Gazali'nin bilinen tüm eserleri, felsefe, fıkıh, ahlak, hukuk, eğitim, siyaset, kelam, tasavvuf, hadis, ..vb ilimler üzerinedir. Gazali'nin eserlerini inceleyenler, kendisinin bilgi seviyesine ve düşüncelerini savunmak için kullandığı delillere hayran kalmaktadırlar¹.

Gazali, çok yönlü ilmi kişiliği² ve lisanındaki belagat ve feraseti sayesinde³ yaşadığı dönemde olduğu kadar, günümüzde de insanları kendisine hayran bırakmaktadır. Bu nedenle, İslam düşünürleri arasında günümüzde en çok incelenen İslam düşünürü olarak, "İmam Gazali", gösterilmektedir⁴.

Gazali, kendisini tanımlarken tahkiki bir fitrata sahip olduğunu ifade etmektedir⁵. Yaşadığı dönemdeki diğer düşünürler ve ilmi otoriteler de kendisini üstün zekalı, keskin görüşlü, zor meseleleri kolayca çözebilen ve hafızası çok güçlü bir kişi olarak tanımlamaktadırlar⁶. Kendisinin ve çağdaşlarının tanımladığı bu Gazali, çevresiyle kurduğu canlı ve hareketli ilişkiler⁷ ve tahkik etme fitratıyla⁸ yaşadığı dönemin bireysel ve toplumsal dini tutum ve davranışlarını gözlemlemiş, sorgulamış ve hakikate ulaşmak için hangi dini davranış biçimlerini ve dini gelişim seviyelerini gerçekleştirmek gerektiğini ortaya koymuştur⁹.

Hayatının en güzel yıllarını birer ilim ve kültür merkezi olarak kurulan medreselerde geçiren Gazali, bu medreselerde her türlü ilmi düşünceyle tanışmış ve bu ilmi düşüncelerin her birinde bir otorite haline gelmiştir. Kendisi de, bu medreselerin en ünlülerinden birinde baş müderris olarak görevlendirilmiştir¹⁰. Gazali, bu ilmi zenginlik içinde yazdığı eserleriyle insanları etkilemiştir. Bu gün bile bu etki

¹ Okhan, *İmam Gazali*, s. 52.

² Günay, "Gazali'nin Toplum Görüşü", *Erciyes Üni. Cevher Nesibe Tıp Tarihi Gazali Tebliğleri*, s. 170.

³ Güzel, "Gazali'nin Hayatı ve Eserleri", *Erciyes Üni. Cevher Nesibe Tıp Tarihi Gazali Tebliğleri*, s. 11.

⁴ Karlığa, "Gazali'nin Eserleri", *DİA*. XIII, 525.

⁵ Gazali, *El-Munkızu Min-Ad-Dalal*, s. 15.

⁶ Gazali, *Ravdatü't Talibin (Tasavvufun Esasları)*, s. 46.

⁷ Orman, *Gazali*, s. 15.

⁸ Gazali, *El-Munkızu Min-Ad Dalal*, s. 4, 15.

⁹ Gazali, *El-Munkızu Min-Ad Dalal*, ss. 29-30; Gazali, *Vasiyetname*, s. 304; Şahin, "Gazali'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı", *Erciyes Üni. Cevher Nesibe Tıp Tarihi Gazali Tebliğleri*, s. 102.

¹⁰ Qayyum, *Letters of Al-Ghazzali*, s. 48.

hala geçerlidir. İslam dünyası, bu ve benzeri diğer nedenlerden dolayı Gazali'yi "Hüccetül İslam", "Zeynü'd-din", "Ucubetü'z-zaman", "asrının müceddidi" ve İslam dünyasının en büyük alimi olarak anmaktadır¹¹. Aslında bu ifadelerle anlatılmak istenen, Gazali'nin büyük bir fıkıhçı, güçlü bir din felsefecisi olduğu¹² ve bu özellikleriyle de dini bir yenileme faaliyetini gerçekleştirmiş olduğudur¹³.

Gazali'nin, özellikle hayatının son dönemlerinde yazmış olduğu eserleri incelendiğinde, eserlerinin dini ilimlerde İslam düşüncesini etkileyen birer baş yapıt oldukları anlaşılmaktadır¹⁴. Özellikle "İhya", bunların başında gelmektedir¹⁵. İhya adlı eserinde Gazali, daha önce yazmış olduğu eserlerindeki görüşlerini, psikolojik tespit ve tahlillerini ayet, hadis ve İslam dünyasında dini düşünceleriyle tanınan ilim adamlarının görüşleriyle temellendirmektedir.

Gazali ile ilgili bu olumlu düşüncelerin yanında, Gazali'yi, dini ilimlere (kelam ilmine) felsefeyi (aklı) karıştırmakla¹⁶, İslam düşünce dünyasında bilim ve felsefenin ilerlemesini engellemekle suçlayanlar da vardır¹⁷. Gazali'ye yapılan bu tür eleştiriler onun, hem yaşadığı dönemde ve hem de sonrasında, ne kadar etkili bir şahsiyet olduğunu göstermektedir¹⁸. Gazali'nin eserleri incelendiğinde, kendisine yapılan eleştirilerin aslında, haksızlık olduğu anlaşılmaktadır¹⁹. Gazali hiçbir zaman bilim ve felsefeye karşı çıkmamıştır. Sadece yaşadığı dönemde, İslam kültüründe etkili olmaya başlayan akılcılık ve Grek felsefesinin İslam kültürüyle çelişen yönlerini ortaya koymuş ve İslam düşüncesinin yüceliğini savunmuştur²⁰. Gazali'yi İslam kültürüne olan olumlu yaklaşımı nedeniyle, bilim ve felsefe karşıtı olmakla ve hatta bilim ve felsefenin İslam dünyasında gelişmesini engellemekle suçlamak, Gazali'ye yapılan büyük bir haksızlık olmaktadır. Çünkü Gazali, ne bilime ne de felsefeye asla karşı olmamıştır²¹. Gazali, dini davranışı ele alırken, bilim ve felsefenin temeli sayılan aklın öneminden bahsetmektedir. Aslında Gazali, insani bilgi (akıl) ile dini uzlaştırmak, yani dini dünya görüşünü temellendirme amacındadır²². Bu amacını Gazali o kadar güzel gerçekleştirmiştir²³ ki, felsefeye yaptığı tutarlı eleştiriler sayesinde bir çok ilim dalı felsefeden bağımsız hale gelmiştir²⁴. Ayrıca Gazali, "içinde hiçbir şüphenin bulunmadığı bir bilgiye ulaşma çabası" içinde yaşadığı dönemin ilimlerini incelerken kullandığı tenkitçi ve şüpheli metodu²⁵ ile batı dünya-

¹¹ Çağrııcı, *Gazali'nin Ahlak Anlayışı*, s. 62.

¹² Çağrııcı, *Gazali'nin Ahlak Anlayışı*, s. 52.

¹³ Orman, *Gazali*, s. 9.

¹⁴ Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, s. 257.

¹⁵ Orman, *Gazali*, s. 102.

¹⁶ Şerif, *Klasik İslam Filozofları*, s. 222.

¹⁷ Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 168.

¹⁸ Şerif, *Klasik İslam Filozofları*, s. 223.

¹⁹ Orman, *Gazali*, ss. 113-119.

²⁰ Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 127; Bayraktar, "Gazali'nin Bilgi Teorisi", *İlim ve Sanat Dergisi*, Temmuz-Ağustos Sayısı, 1985, s. 48.

²¹ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 224.

²² Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 176.

²³ Günay, "Gazali'nin Toplum Görüşü", *Erciyes Üni. Cevher Nesibe Tıp Tarihi Gazali Tebliğleri*, s. 174.

²⁴ Orman, *Gazali*, s. 37.

²⁵ Şerif, *Klasik İslam Filozofları*, s. 160; Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 176, 21.

sında Descartes'e ilham vermiş²⁶, akıl ve kalp gözü (sezgi) yaklaşımıyla Pascal'a²⁷, zihin kategorileri yaklaşımıyla Kant ve Malebranche'e, duyuların güvenilirliği konusunda Montaigne'ye örnek olmuştur²⁸. Görüldüğü gibi Gazali, bilgisinin genişliği ve orijinalliği ile modern zihniyete bile ışık tutabilen bir İslam düşünürüdür²⁹. Gazali'nin bu yönlerini iyi anlayan batı dünyası, onun bir çok eserini kendi dillerine tercüme etmişlerdir. Böyle bir İslam düşünürünü, İslam düşünce dünyasını geri letmekle suçlamak acaba doğru bir davranış olabilir mi?

Gazali, içinde yetiştiği (İslam) toplumun dini kültürünün ve toplumu oluşturan fertlerin dini düşüncelerinin diğer kültürler karşısında gittikçe zayıfladığını düşünmüş, toplumu ve fertleri içine düştükleri bu olumsuz durumdan kurtarmaya çalışmıştır³⁰. Kur'an-ı Kerim ve Hadis gibi dini bilgi kaynaklarının yanında, İslam kültürünü oluşturan mistik düşüncelerden de yararlanarak³¹, toplumu ve fertleri inanç, dini davranış ve ahlak konusunda eğitmeye, bilgilendirmeye ve yönlendirmeye çalışmıştır³². Gazali'nin "İhya" adlı eseri, bu çabanın bir ürünüdür. Bu eseriyle Gazali, dini erdemleri topluma kazandırma yoluyla toplumu ıslah etmeyi³³, dini ilimleri yeniden canlandırmayı³⁴ ve ideal dini davranışın gereklerini izah etmeyi amaçlamış ve bunları gerçekleştirmiştir³⁵.

Gazali'ye göre toplumun ve fertlerin tam manasıyla ıslah olmaları ancak tasavvuf yolu ile mümkün olabilecektir. Ona göre tasavvuf, dini tecrübe ile dini davranışın bütünleşmesi sayesinde nefsin terbiyesini sağlayan³⁶, dini tecrübe ile aydınlanmayı gerçekleştiren³⁷ ve sonuçta ideal dini davranışın sergilenmesine aracı olan bir yoldur³⁸. Gazali, kendi özel yaşamında tasavvufu hem fikir ve hem de yaşam biçimi olarak tecrübe etmiş³⁹ ve bütün Müslümanları tasavvuf yoluna davet etmiştir. Tasavvuf Gazali'nin yaşadığı dönemde oldukça yaygındır⁴⁰. Ancak, tasavvufun bazı yanlış biçimleri toplum tarafından yaşatılmaktadır. Gazali, tasavvufun yanlış biçimlerini eleştirerek ortaya koymuş⁴¹, tasavvuf ile dini ilimler arasındaki gerginlikleri gidermeyi başarmış⁴² ve sonuçta, Müslümanları tasavvufa, tasavvuf yolunu da Müslümanlara yaklaştırarak⁴³, İslam kültüründe ortaya çıkan dini

²⁶ Gazali, *Vasiyetname*, s. 55.

²⁷ Gazali, *Vasiyetname*, s. 62; Orman, *Gazali*, ss. 128-133.

²⁸ Ayman, *Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, s. 116.

²⁹ Şerif, *Klasik İslam Filozofları*, s. 156; Orman, *Gazali*, s. 9.

³⁰ Watt, "Müslüman Aydın", *DEÜ Yayınları*, s. 124.

³¹ Watt, "Müslüman Aydın", *DEÜ Yayınları*, ss. 63-66; Uğur, "İmam Gazali'nin Yaşadığı Devir"; *Erciyes Üni. Cevher Nesibe Tıp Tarihi Gazali Tebliğleri*, s. 6.

³² Çağrııcı, "Gazzali", *DİA*. XIII, 498; Uludağ, "(Gazali'nin) Tasavvufi Görüşleri", *DİA*. XIII, 515.

³³ Çağrııcı, "Gazzali", *DİA*. XIII, 498, 504.

³⁴ Orman, *Gazali*, ss. 97-98, 147.

³⁵ Watt, "Müslüman Aydın", *DEÜ Yayınları*, s. 114.

³⁶ Gazali, *El-Munkızu Min-Ad Dalal*, ss. 58-60, 70.

³⁷ Çağrııcı, *Gazali'nin Ahlak Anlayışı*, s. 66.

³⁸ Orman, *Gazali*, s. 141.

³⁹ Şerif, *Klasik İslam Filozofları*, s. 222.

⁴⁰ Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 30.

⁴¹ Okhan, *İmam Gazali*, s. 26, 29-30.

⁴² Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 66

⁴³ Şerif, *Klasik İslam Filozofları*, s. 202.

yorumlara dayalı farklılıkları önleyici ve birleştirici olmuştur⁴⁴. Bu amaçla, Gazali, yaşadığı dönemin tüm dini ilimlerini ve farklı İslami gelenekleri eleştiriye tabi tutmuş ve sonuçta, bir orta yolda Müslümanları buluşturmuş⁴⁵, akıl (felsefe) ile din (iman) arasındaki ilişkiyi netleştirmiş⁴⁶, dinin bireysel ve toplumsal yönlerini kaynaştırmıştır⁴⁷. Yani, dini-ahlaki bir sentezle, yaşadığı dönemdeki farklı görüşleri uzlaştırabilmiştir⁴⁸. Dinin, insan kalbinin derinliklerinde yaşanan bir tecrübe olduğunu ve bu tecrübenin en güzel şekilde tasavvuf ile yaşandığını göstermiş, tasavvuf sayesinde insanların yüzeysel (taklidi) dini tutum ve davranışlarını sorgulamalarını sağlamış ve bu sayede insanların dini gelişimlerine katkıda bulunmuştur⁴⁹.

Gazali'nin bu çok yönlü ilmi kişiliği bu güne kadar çeşitli ilim dallarında ele alınmıştır. Günümüzde, gerek ilim çevreleri, gerekse halk kitleleri hala Gazali'nin eserlerine büyük ilgi göstermektedirler. Bunun en büyük nedeni Gazali'nin eserlerinde, insanların yaşamlarını anlamlandırabilecekleri, karşılaştıkları güçlükleri aşmalarını kolaylaştırıcı ve hayatlarını anlamlı kılacak bilgilere yer vermesidir.

2. Dini Tutum ve Davranışları Etkileyen Faktörler

Gazali'ye göre, insanın dini tutum ve davranışlarını anlamak için insanın doğasını (özünü, mahiyetini,...vb) bilmek çok önemlidir. Çünkü insan, güdülleri, kabiliyetleri, algıları ve ilgileriyle dini anlamakta, dini tutum ve davranışlar geliştirmektedir⁵⁰. Yani insan, kendi doğasının imkanları ölçüsünde dini anlamakta ve anladığı ölçüde de dini tutum ve davranışlar geliştirmektedir. Bu nedenle, insanın doğasını bilmek, onun dini tutum ve davranışını anlamak açısından önemlidir.

2.1. İnsanın Doğası

Günümüzde insan ontolojisi hakkındaki teoriler daha çok batı kaynaklı teorilerdir. İslam kültürüyle özdeşleşen teoriler, özellikle ülkemizde yüzeysel olarak ele alınmakta ve İslam düşünürlerinin görüşlerini aktarma şeklinde yapılmaktadır⁵¹. Bu makalede, Gazali'nin tespit ve yorumlarıyla insan doğasının dini tutum ve davranış ile dini gelişim içindeki rolü araştırılmaktadır.

İslam kültüründe insan doğası, "fitrat" kavramıyla ifade edilmektedir⁵². Gazali ise bu kavramı, sadece insan doğasının çevreyle ilişkisini ele alırken kullan-

⁴⁴ Gazali, *Minhacü'l Abidin (Abidler Yolu)*, s. 93.

⁴⁵ Şahin, "Gazali'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı": *Erciyes Üni. Cevher Nesibe Tıp Tarihi Gazali Tebliğleri*, s. 105.

⁴⁶ Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 40.

⁴⁷ Watt, "Müslüman Aydın", *DEÜ Yayınları*, s. 134

⁴⁸ Günay, "Gazali'nin Toplum Görüşü", *Erciyes Üni. Cevher Nesibe Tıp Tarihi Gazali Tebliğleri*, s. 170.

⁴⁹ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 66-68.

⁵⁰ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 7; Gazali, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 9; Gazali, *El-Erbain Fi-Usuliddin (Dinde Kırk Esas)*, s. 394.

⁵¹ Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 14-16.

⁵² Muhammed, *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature*.

maktadır. Gazalî'ye göre insan, varlığını başkasından (Allah'tan) emanet olarak alan, yani varlığını başkasına (Allah'a) borçlu olan bir varlıktır⁵³.

İnsanın bedeni yapısı çok mükemmeldir. Ancak bu mükemmel beden, diğer tüm varlıklarda olduğu gibi ölümlüdür. Bedenin vazifesi, insanın ruhi yapısına yaşanılan dünyada bir elbise veya bir hizmetçi olmakla sınırlıdır. Beden ile birlikte yaratılan insanın ruhi yönü ise⁵⁴, beden gibi ölümlü olmayan bir hakikattir⁵⁵. Beden gibi parçalanıp bölünebilen⁵⁶ bir araz değil, bedeni duyumlarla idrak edilemeyen, tamamıyla miktarsız ve boyutsuz⁵⁷, insanın en gizli yanını oluşturan⁵⁸ manevi bir cevherdir⁵⁹.

Ruhun nebati, hayvani ve insani olmak üzere üç mertebesi vardır. Nebati ruh insanın beslenme ve büyümesini, hayvani ruh çoğalmasını, insani ruh da dini tutum ve davranışlar aracılığı ile ilahi aleme yükselmesini sağlamaktadır⁶⁰. İnsani ruhun öğrenme, ilim kazanma ve bedeni istediği gibi kullanabilme özellikleri de vardır⁶¹. İnsan ruhunun bu özellikleri biyolojik gelişimine paralel olarak gerçekleşen olgunlaşma neticesinde ortaya çıkmaktadır⁶². Gazalî insanın ruhi yapısında bulunan özelliklerin işlevlerine göre, insanın ruhi yapısını bazen “nefs”, bazen “akıl” olarak adlandırmakla birlikte, insanın ruhi yönünü genel olarak “kalp” olarak adlandırmakta, yani ruh ve kalp kelimelerini aynı manada kullanmaktadır⁶³.

2.1.1. Nefis

Ruh-beden ilişkisinde, ruhun bedeni beslemesi amacıyla bedenin istek ve arzularına önem veren bir özelliği vardır. Şehvet ve gadap vasıflarından oluşan bu

⁵³ Varlığını başkasına borçlu olan insan, birbirleriyle ilişki halinde bulunan üç değişik alem (boyut) içindedir. Bu alemlerden ilki, mülk (şehadet) alemi, yani üzerinde yaşanılan dünyadır. İnsanlar, hayvanlar, bitkiler ve diğer tüm nesnelere bu alemde bulunmaktadırlar. Alemlerden ikincisi, melekut alemidir. Bütün melekler ve ruhani varlıklar bu alemde bulunmaktadırlar. Melekut alemindeki varlıklar, mülk alemindeki niceliklerden uzaktırlar. Bu nedenle melekut alemi, mülk (şehadet) aleminden daha üstün bir alemdir. Üçüncü alem ise, melekut ve mülk alemi arasında bulunan ceberut alemidir. Ceberut alemi, insanın mülk aleminden melekut alemine geçmesine vasıta olan bir alemdir. Bakınız : Gazalî, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 818, 874; Gazalî, *Mışkat'ül-Envar (Nurlar Feneri)*, s. 29; Gazalî, *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*, ss. 319-320.

⁵⁴ Gazalî, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, ss. 87-90.

⁵⁵ Gazalî, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 27.

⁵⁶ Gazalî, *Vasiyetname*, s. 52; Gazalî, *Minhacü'l Abidin*, s. 69; Gazalî, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 137.

⁵⁷ Gazalî, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 25; Gazalî, *Vasiyetname*, ss. 32-33.

⁵⁸ Gazalî, *El-Erbain Fi-Usuliddin (Dinde Kırk Esas)*, s. 394.

⁵⁹ Gazalî, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 20.

⁶⁰ Gazalî, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 21, 616; Gazalî, *Mearicü'l-Kuds*, s. 147.

⁶¹ Gazalî, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 57; Gazalî, *Vasiyetname*, ss. 59-60; Gazalî, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 56.

⁶² Gazalî, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 87.

⁶³ Ruh-beden ilişkisi neticesinde, insanda bazı yetenekler/kabiliyetler ve özellikler de ortaya çıkabilmektedir. Bunların en önemlileri şehvet, gadap (öfke), şeytaniyet ve rabbaniyet özellikleridir. Şehvet, kalbin biniti olan bedeni beslemek için gerekli olan bir özelliktir. Gadap ise bedeni korumak için gerekli olan bir başka özelliktir. Gadap, bedeni dış tehlikelere karşı korumakta ve şehvetin önüne çıkan engelleri yok etmeye çalışmaktadır. Bkz : Gazalî, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 25-26, 132-134; Gazalî, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 32-34; Gazalî, *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 178.

özelliğe genel olarak nefis adı verilmektedir. Nefis, tamamıyla bedene bağlıdır ve beden var olduğu müddetçe varlığını sürdürmektedir⁶⁴. Nefis, devamlı olarak şehvi zevklere meyleden tabii bir yaradılıştır ve hevayı nefis olarak da anılır⁶⁵. Şehvi isteklerin esiri olan ve gaflet içinde bulunan hevayı nefsin dereceleri vardır⁶⁶. Nefis, hayal ve kuruntularla perdelenmiş olarak dünyaya ve dünya zevklerine aşık olmuştur. İbadet (dini davranış) hususunda isteksiz ve tembeldir. İnsanı gaflete, rahatlığa ve kolaylığa sürükler⁶⁷. Bu saydığımız özellikleriyle nefis, hakikatinin fena vasıflarını temsil eden Nefs-i Emmare'dir. Bu nefis, yaptığı kötülüklerin kötü olduğunu idrak edemez. İnsan için iyi olan davranışlara kendi başına yönelemez. Nefs-i emmare insanı hissi, öfkeli, kibirli, gururlu, tembel ve kıskanç yapabilmektedir. Bu özellikleri nedeniyle insan, devamlı olarak pişmanlık duysa da dini emir ve yasaklara uyamamaktadır⁶⁸. Bu nedenle, nefsin terbiye edilmesi gereklidir.

Nefis, tam manasıyla terbiye edildiğinde, dini emir ve yasaklara uyabilmekte ve yaratıcısını da memnun edebilmektedir. Terbiye edilmiş olan nefis, önce nefsi levvame vasfını kazanmaktadır. Nefis terbiye edildikçe, insanın öfkesi hoşgörüye, kibri alçak gönüllülüğe, cimriliği cömertliğe dönüşmektedir. Bu dönüşümün ilerlemesiyle, nefis, nefsi mutmainne vasfını kazanır. Nefs-i mutmainne vasfını kazanan nefis, tam manasıyla (ihlasla) dini davranışları yerine getirmeye başlayabilmektedir⁶⁹.

Dini gelişim ve dini davranış seviyeleri açısından nefis terbiyesinin önemi büyüktür. Nefsini tam olarak terbiye edebilen kişi, güzel ahlak sahibi, dinde fakih, dünya işlerinde zahid olduğu gibi, kalbi de marifet nuru ile nurlanmıştır⁷⁰. Ancak, her terbiye edilen nefis, bu vasıfları kazanmayabilir. İnsana düşen görev, nefsinin kabiliyeti ne olursa olsun, nefsini terbiye etmesidir⁷¹.

2.1.2. Akıl

Ruhun öğrenme, düşünme ve bilme gibi vasıfları da vardır⁷². Gazali, bu vasıfların toplamına akıl adını vermektedir. Akıl, Gazali'ye göre nefisten daha şerefli-dir⁷³ ve insana ilim kaynağı olarak verilen bir nimettir⁷⁴. Allah'ı ve emirlerini bilme

⁶⁴ Gazali, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 55.

⁶⁵ Gazali, *Minhacü'l Abidin (Abidler Yolu)*, s. 77.

⁶⁶ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, Cilt IV, s. 748.

⁶⁷ Gazali, *Ravdatü't Talibin (Tasavvufun Esasları)*, ss. 60-88; Gazali, *Minhacü'l Abidin (Abidler Yolu)*, s. 18 ve s. 85; Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 93; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, I, 965; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 16; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 131.

⁶⁸ Gazali, *Ravdatü't Talibin (Tasavvufun Esasları)*, s. 149.

⁶⁹ Gazali *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 140; Gazali, *Ravdatü't Talibin (Tasavvufun Esasları)*, s. 23; Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 26.

⁷⁰ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 156-157; Gazali, *Ravdatü't Talibin (Tasavvufun Esasları)*, ss. 21-24

⁷¹ Gazali, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 54.

⁷² Gazali *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 16; Akıl bilme fonksiyonunu yerine getirişi ile ilgili olarak, bakınız, El-Attas, *Prolegomena To The Metaphysics Of Islam*, ss. 143-173.

⁷³ Gazali, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 147.

⁷⁴ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 35.

ve kabul etme, sadece akıl ile mümkündür⁷⁵. Ayrıca, kazanılan her türlü bilginin hangi yönde kullanılacağını belirleyen de yine akıldır⁷⁶. Belirtilen bu fonksiyonlarıyla akıl, duygularda görülen zaaf ve eksikliklerden uzaktır⁷⁷.

Akıllı, ahiret yolculuğunda bir tacir gibidir. Nefis de, akıl tacirinin ortağı gibidir⁷⁸. Bu ortak, bazı hayal ve vehimlerle, kötü olanı akla iyi göstermekte ve aklı yaltıtmaktadır⁷⁹. Nefsine uyararak, yanılan akıl yaradılışındaki saflığını kaybetmektedir⁸⁰.

Akıllı iyi ve kötü olanı ayırt edebilmekte, dinin iyi bir yol olduğunu bilmekte, nefis terbiyesini anlamakta ve kalbi kötülüklerden arındırarak dinin hakikatına ulaşabilmektedir⁸¹. Bununla beraber, aklın, Allah'ı zâtı ve sıfatlarıyla bilebilmesi ve dini doğru olarak anlaması için vahyin ve kalp gözünün yardımına ihtiyacı vardır⁸². Vahiy ve kalp gözü vasıtasıyla aydınlanan ve bu sayede, Allah'ı zâtı ve sıfatlarıyla bilen akla, "Akl-ı Müstefat" denilmektedir⁸³. Sonuç olarak, din ve akıl birbirlerini tamamlayan bir bütünün iki parçası gibidirler⁸⁴.

2.1.3. Kalp

Ruh-beden ilişkisinde, insanın tamamıyla ilahi aleme yönelmesini sağlayan bütünlüğe gönül, nefis-i mutmainne, insani ruh veya kalp denir⁸⁵. İnsanda biri bedeni, diğeri de ruhi olmak üzere iki kalp vardır. Dini davranışta söz konusu edilen kalp, ruhi kalptir⁸⁶. Ruhi kalp, insanın manevi yönünü ve bütün alemleri idrak edebilen⁸⁷, Allah'ı zâtı, sıfatları ve işleriyle⁸⁸ bilebilen kalptir⁸⁹. Dinin muhatabı ve emanetin yüklenicisidir. Bu nedenle, bu kalp bütün şuur ve vicdanın, ilim ve hikmet güçlerinin kaynağıdır⁹⁰.

Gazali'ye göre, kalp bir ağacın gövdesine, diğer bedeni azalar da bu ağacın dallarına benzemektedir. Nasıl bir ağacın dalları gövdenin yardımıyla gelişip güzel-

⁷⁵ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, I, 209, 225; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 207; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 87, 196.

⁷⁶ Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 170.

⁷⁷ Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 69.

⁷⁸ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 360.

⁷⁹ Gazali, *Vasiyetname*, s. 34.

⁸⁰ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 35.

⁸¹ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 16; Gazali, *Feysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam Ve'z-Zendeka (İslam'da Müsahaha)*, s. 90.

⁸² Gazali, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 50.

⁸³ Gazali *İhyau 'Ulumi'd-Din*, II, 221. Gazali, akıllı pratik ve teorik akıl olmak üzere sınıflandırdığı gibi, akl-ı ameli, akl-ı heyulani, akl-ı bilmeleke, akl-ı bilfiil ve akl-ı müstefat şeklinde de sınıflandırılmaktadır. Akl-ı müstefat, bütün akılların reisi olduğu gibi, insan nefisini terbiye edebilen akıldır. Akl-ı bilmeleke akl-ı bilfiile, akl-ı heyulani de akl-ı bilmelekeye hizmet etmektedir. Akl-ı ameli de tüm akıllara hizmet etmektedir (Gazali, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 85.

⁸⁴ Gazali, *Mışkat'ül-Envar (Nurlar Feneri)* s. 38.

⁸⁵ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, I, 138.

⁸⁶ Gazali *Ravdatü't Talibin (Tasavvufun Esasları)*, s. 58.

⁸⁷ Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 174. *Abidin (Abidler Yolu)*

⁸⁸ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, I, 232-233, 276-281.

⁸⁹ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 168, 177.

⁹⁰ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 44-45, 51.

leşirlerse, bedeni azalar da kalbin durumuna göre hareket etmektedirler⁹¹. Kalp, Gazali'ye göre bazen bir şehrin melikine, bazen de bedeni yöneten bir şaha benzemektedir. Bedeni azalar da, melikin veya şahın askerlerine veya halkına benzemektedirler. Eğer melik veya şah güzel ahlaklı olursa, azalar da güzel ahlaklı olmaktadır. Kalbin güzel ahlaklı olması, azaların güzel ahlaka göre hareket etmelerini sağlamaktadır. Bedeni azaların güzel ahlaka göre hareket etmeleri neticesinde de, kalbin güzel ahlakı gelişmeye devam etmektedir. Yani kalbin hali azaların hareketlerini şekillendirirken, kalbin şekillendirdiği azaların hareketleri de tekrar kalbe dönerek, kalbi etkilemektedir⁹².

Kalbin nefse ait, şehvet ve gadap vasıfları⁹³, eğer aklın emrine verilirse kalpte kalp gözü, ihlas, takva, güzel ahlak ve güzel huylar gibi dini gelişimi destekleyen vasıflar da ortaya çıkabilmektedir. Bir ayna gibi karşısına geleni yansıtan kalp, nefis ve akıl mücadelesinin durumuna göre, halden hale dönüşmektedir⁹⁴.

Kısacası kalbin biniti beden, azığı ilimdir. Kalbi amacına ulaştıracak olan da dini davranışlardır⁹⁵.

2.2. Toplum

Gazali'ye göre insanın dini hayatının şekillenmesinde, insanın doğası kadar, toplumun değerleri de önemlidir. Özellikle zihinsel gelişimin yeterli olgunluğa ulaşmadığı, çocukluk dönemlerinde toplumun dini inanç ve dini davranış üzerindeki etkisi çok fazla hissedilmektedir⁹⁶.

Gazali'ye göre insan, içinde doğup büyüdüğü toplumun dini tutum ve davranışlarını (kültürünü) benimsemekte, benimsediği dini tutum ve davranışları (dini kültürü) taklit yoluyla öğrenmekte ve taklit yoluyla öğrendiği bu dini kültürün etkisinden de kolay kolay kurtulamamaktadır⁹⁷. Taklit yoluyla öğrenilen dini kültürden insan, ancak soyut düşünme yeteneğine kavuşması ve dini konuları eleştirel düşünceyle sorgulaması sayesinde kurtulabilmektedir⁹⁸.

Her şeye rağmen, toplumun etkisiyle insanın edindiği taklidi dini bilgileri tamamıyla terk etmesi yine de çok zor olmaktadır. Toplum tarafından dışlanma korkusu, insanı içinde yaşadığı toplumun dini değerlerine bağlasa da, insanın Allah'ı sevmesi, olumlu dini tutum ve davranışlar geliştirmesi tamamıyla ferdi bir

⁹¹ Gazali, *Feysalu't-Tefrika*, s. 96; Gazali, *Minhacü'l Abidin (Abidler Yolu)*, s. 155; Gazali, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, s. 77.

⁹² Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, I, 966; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, II, 869; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 7, 137 ve 738; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 253, 592.

⁹³ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 25-26, 132-134; Gazali, *El-Mürşidü'l Emin*, s. 178; Gazali, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, ss. 22-23; Gazali, *Vasiyetname*, ss. 34-35.

⁹⁴ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, II, 721.

⁹⁵ Gazali *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 14.

⁹⁶ Sayar, *Sufi Psikolojisi*, s. 179.

⁹⁷ Önkal, *Rasülullah'ın İslama Davet Metodu*, s. 338.

⁹⁸ Gazali, *Feysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam Ve'z-Zendeka (İslam'da Müsamaha)*, ss. 65-67.

olaydır. Bu noktada insan, bir ikilem yaşamaktadır. İnsanın yaşadığı bu ikilem, onun dini gelişimini, dini tutum ve davranışlarını doğrudan etkilemektedir⁹⁹.

3. Gazali'nin Dini Tutum ve Davranış Anlayışı

Gazali'nin dini tutum ve davranışlar hakkındaki görüşlerini anlayabilmek için, onun din-insan ilişkisi hakkındaki görüşlerini anlamak gerekmektedir.

Gazali'ye göre din, Allah tarafından insana verilen ve esası, Allah'ı bilmek olan bir emanettir. Bu emanet, insan ile yaratıcısı arasında sadece ruhen hissedilen ve yaşanan manevi bir tecrübedir¹⁰⁰.

Gazali'ye göre, insanın yaratıcısını ve yaratıcısının gönderdiği bilgileri kabul etmesi veya etmemesiyle, din-insan ilişkisi başlamaktadır. İnsanın, kendisini yaratan bir yaratıcısı olduğunu ve yaratıcısının gönderdiği bilgileri kabul etmesine "iman" adı verilmektedir. İman ile birlikte insanda, olumlu dini tutum ve davranışlar gelişmeye başlamaktadır¹⁰¹. İman, dini davranışın gerçekleşmesi için atılması gereken ilk ve en önemli adımdır. Her hangi bir konuda insanın ikna olması için bazı delillere baş vurması gerekirken, Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Muhammed'in (s.a) Allah'ın resulü olduğuna ve dünyada yapılanlardan ahiret gününde hesaba çekileceğine olan iman konusunda her hangi bir delil aranmamalıdır¹⁰². İmanın gerçekleşmesi için iki farklı davranışın bir arada yerine getirilmesi gereklidir. Bu davranışlardan ilki zahiri iman adıyla, iman konusu olan hususlara insanın inandığını dili ile söylemesidir. İkincisi de batını iman adıyla, iman konusu olan hususları insanın kalbi ile tasdik etmesidir. Gerçek bir iman davranışında, hem zahiri ve hem de batını iman aynı anda gerçekleşmektedir¹⁰³. Bu duruma, dil ve kalp ile şahadet etmek de denilmektedir¹⁰⁴.

İmandan sonra, din-insan ilişkisi dini bilgilerin ve dini davranışların öğrenilmesiyle devam etmektedir¹⁰⁵. Bu öğrenme faaliyeti de bir çeşit dini davranıştır¹⁰⁶.

Öğrenilen dini bilgiler ışığında, kişinin dini davranışta bulunma isteği, kişinin dini gelişim düzeyini ifade etmektedir. Buna, aynı zamanda, niyet denilmektedir. Gazali'ye göre niyet (irade), nefsin kendisi için gerçekleşecek bir şeye meyletmesi ve kalben ona yönelmesidir¹⁰⁷. Niyet (İrade), iki aşamada gerçekleşmektedir. İlk aşamada yapılacak olan davranış seçilmekte, ikinci aşamada da seçilen bu davranış gerçekleştirilmektedir¹⁰⁸. Dini davranışların temelinde yer alan

⁹⁹ Günay, "Gazali'nin Toplum Görüşü", *Erciyes Üni. Cevher Nesibe Tıp Tarihi Gazali Tebliğleri*, ss. 172-173.

¹⁰⁰ Gazali, *Minhacü'l Abidin (Abidler Yolu)*, s. 72; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 9.

¹⁰¹ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 105, 124, 451.

¹⁰² Gazali, *Feysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam Ve'z-Zendeka (İslam'da Müsamaha)*, s. 65.

¹⁰³ Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 175.

¹⁰⁴ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 20.

¹⁰⁵ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 148, 579; Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 21.

¹⁰⁶ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, I, 41, 639.

¹⁰⁷ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 353

¹⁰⁸ Çağrı, "Gazzali", *DİA*. 501-502.

niyet, ilim ile dini davranış (amel) arasında bulunmaktadır¹⁰⁹. Gerçekleştirilecek dini davranış konusunda bilgi sahibi olan insan, bu dini davranışı gerçekleştirme niyetiyle hareket ederse, gerçekleştirdiği dini davranış değer kazanmaktadır¹¹⁰.

Gazali'ye göre, din-insan ilişkisinin (dini tutum ve davranışın) değeri, imanının derecesi ile ölçülmektedir. İnsanın sahip olduğu imanının derecesi, onun dini davranışlarını etkilemektedir. Din (Allah) ile ideal bir ilişki kurabilen insan, öncelikle imanının birinci burcuna ulaşmakta, edep ve ahlak sahibi olmaktadır. Bu sayede, dini gelişimini en üst düzeye çıkarmakta, dini emir ve yasaklara objektif olarak uyabilmektedir¹¹¹.

Acaba her insan, dini davranışları ideal seviyede gerçekleştirebilmekte midir? İnsan his, temyiz, akıl ve zevk alma kabiliyetleri ile birlikte yaratılmaktadır¹¹². İnsanın his kabiliyeti dokunma, görme, işitme, tatma ve koklama duyularından oluşmaktadır. İnsanda his kabiliyeti olarak ilk gelişen, dokunma duyumdur. Dokunma duyumundan sonra sırasıyla insanda görme, işitme, tatma ve koklama duyuları gelişmektedir. His kabiliyetlerinin gelişimi doğum ile yedi yaşları arasında tamamlanmaktadır. Yedi yaşlarında insanda bir başka kabiliyet daha gelişmeye başlamaktadır. Bu kabiliyete temyiz kabiliyeti adı verilmektedir. İnsan bu kabiliyeti sayesinde, sadece somut olan varlıkları değil, aynı zamanda soyut olanları da algılayabilmektedir. Temyiz kabiliyetinin gelişmesinden sonra insanda akıl kabiliyeti gelişmeye başlamaktadır. Ergenlik döneminde de insanda, aklın, ilim ve irade kabiliyetleri gelişmektedir. İnsan akıl kabiliyeti ile, metafizik gerçekliği anlamaya, doğruları yanlışlardan ayırt etmeye ve dinen yapılması uygun olan ve olmayanları bilmeye başlamaktadır¹¹³.

Gazali'ye göre din-insan ilişkisinin kalitesini, insanda bulunan bu kabiliyetlerin gelişim seviyesi belirlemektedir. İnsanlar kabiliyetlerinin gelişim durumlarına göre, din ile ilgili ilişkilerini düzenlemektedirler. Gazali, kabiliyetlerin gelişim seviyelerine ve bu gelişime bağlı olarak dine verilen öneme göre insanları, iman edenler, ilme nail olanlar ve nefislerinin heva ve heveslerine uyanlar şeklinde sınıflandırmaktadır¹¹⁴. Gazali, iman edenleri ve ilme nail olanları da ayrıca iki guruba ayırmaktadır¹¹⁵.

Gazali'ye göre heva ve heveslerine uyan insanlar, Allah'a, peygamberine ve ahiret gününe iman etmekten kaçınmakta ve her türlü dini unsuru ret etmektedirler¹¹⁶. Bu insanların tüm gayesi dünya nimetlerinden yararlanmaktır¹¹⁷.

¹⁰⁹ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'İla Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 350.

¹¹⁰ Gazali, *El-Erbain Fi-Usuliddin (Dinde Kırk Esas)*, s. 3 31.

¹¹¹ Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 400.

¹¹² Gazali, *El-Munkuzu Min-Ad Dalal*, ss. 64-66.

¹¹³ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 19.

¹¹⁴ Gazali, *El-Munkuzu Min-Ad Dalal*, s. 64.

¹¹⁵ Gazali, *El İktisad Fil İtikad (İtikatta Sözü)*, ss. 18-22; Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 189; Gazali *El-Mürşidü'l Emin 'İla Mev'izeti'l-Mü'minin*, ss. 310-311.

¹¹⁶ Gazali bu insanlara "ibaheci (kafir)" adını vermektedir. Bkz. Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 46.

¹¹⁷ Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 290.

Gazaliye göre iman eden insanlar, imanlarının derecesine göre münafık ve müslüman olmak üzere iki guruba ayrılmaktadırlar. İmanını sadece dili ile söyleyen ancak, kalben iman etmeyen insanlar vardır. Bu insanlara “münafık” denilmektedir. Münafıklarda inanmayanlar gibi, dünya hayatından daha çok zevk almaya çalışmaktadırlar¹¹⁸. Bu insanlar hırsla dünyaya sarılmakta, dini esasları kendi menfaatleri doğrultusunda değiştirmektedirler¹¹⁹. Dini esaslar üzerinde yapılan bu kişisel tasarruflar nedeniyle, ortaya “bid’atlar” çıkmaktadır. Bu bid’atlar, diğer inanların yanılmalarına ve yanlış dini tutum ve davranışlar geliştirmelerine yol açmaktadır¹²⁰. Kendilerini diğer inananlara karşı Müslüman olarak göstermelerine rağmen, aslında ne tam manasıyla müslüman nede tam manasıyla inançsızdırlar¹²¹. Bunların asıl gayesi, bu dünyada maddi ve manevi kişisel kazanç sağlamaktır. Bu uğurda dini tutum ve davranışlarından taviz vermekten kaçınmazlar¹²². Bu insanların (münafıkların) inançsız mı? Yoksa müslüman mı? olduklarını anlamak çok zordur. Ancak bunların bazı özellikleri onların tanınmasını kolaylaştırmaktadır¹²³. Bu insanlar çok yalan söylemekte, verdikleri sözü tutmamakta ve emanete ihanet etmektedirler¹²⁴.

İman edenlerden müslümanlar, Allah’a iman ederler, Hz. Muhammed’in (s.a) peygamberliğini tasdik ederler ve diğer iman edilecek hususlara iman ettiklerini hem dilleri ile söylerler, hem de kalpleri ile tasdik ederler ve dini davranışları yerine getirmeye çalışırlar. Ancak, yerine getirdikleri dini davranışlarda manevi bir zevk yoktur. Sadece dini emir olduğu için dini davranışları yerine getirirler¹²⁵.

Kendilerine ilim verilenler de iki guruba ayrılmaktadırlar. Bu iki guruptaki insanlar, ideal dini davranışları gerçekleştiren insanlarıdır¹²⁶. Acaba kendilerine ilim verilen hakiki manadaki mü’minlerin dini gelişim seviyesine ulaşmak mümkün müdür? Gazali’ye göre, aşağıdaki zorlukları aşabilen insanlar, ideal anlamda dini davranışlarda bulunabilirler. Gazali bu zorlukları Akabe olarak adlandırmaktadır¹²⁷. Bunlar;

i) *İlim ve Marifet Akabesi*; Dini davranış için gerekli olan dini bilgilerin öğrenilmesi aşamasıdır¹²⁸. Bu aşama, dini davranışları gerçekleştirmek için yaşanan zihinsel bir hazırlık dönemidir¹²⁹.

ii) *Tövbe Akabesi*; Önceden yapılan hatalı davranışlar ideal seviyede dini davranışları yerine getirmeyi engellediği için insan, yapmış olduğu hatalardan do-

¹¹⁸ Gazali, *İhyau ‘Ulumi’-d-Din*, IV, 48, 451; Gazali, *Mükaşefetü’l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 208.

¹¹⁹ Gazali *İhyau ‘Ulumi’-d-Din*, III, 29; Gazali, *Vasiyetname*, s. 49.

¹²⁰ Gazali, *Vasiyetname*, ss. 53-55; Gazali, *İhyau ‘Ulumi’-d-Din*, II, 419.

¹²¹ Gazali, *Mükaşefetü’l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 41.

¹²² Gazali, *Mükaşefetü’l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 340.

¹²³ Gazali, *Mükaşefetü’l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 74, 511.

¹²⁴ Gazali, *Mükaşefetü’l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 50.

¹²⁵ Gazali, *Mükaşefetü’l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 179; Gazali, *İhyau ‘Ulumi’-d-Din*, II, 245.

¹²⁶ Gazali, *El-Mürşidü’l Emin ‘İla Mev’izeti’l-Mü’minin*, s. 311.

¹²⁷ Gazali, *İhyau ‘Ulumi’-d-Din*, III, 172; Gazali, *Minhacü’l Abidin (Abidler Yolu)*, ss. 14-20.

¹²⁸ Gazali, *İhyau ‘Ulumi’-d-Din*, II, 626-630.

¹²⁹ Gazali, *Minhacü’l Abidin (Abidler Yolu)*, ss. 14-15.

layı tövbe etmeye karar verdiği, pişman olduğu aşamadır¹³⁰. Tövbe, bazen farzı ayn¹³¹, bazen de vacip¹³² olan bir dini davranıştır. Yapılacak olan tövbenin kabul olması için ihlas ve samimiyetle yapılması gereklidir¹³³.

iii) *Maniler Akabesi*; İnsanın gerçek anlamda dini davranışta bulunabilmesi için aşması gereken bazı maniler vardır¹³⁴.

Dünya; Dünyanın nimetleri, malı ve mülkü insanı oyalayarak tam manasıyla ibadet etmesine engel olmaktadır. Çünkü dünya nimetleri ve malı insana, ahiret sevgisini ve ilgisini unutturmakta, devamlı bir fakirlik tehdidi ile insanı korkutmakta, insana hiç ölmeyecekmiş hissi vererek uzun emel sahibi olmasını sağlamakta ve kazandıklarını nefsinin istekleri doğrultusunda harcamaya yönlendirmektedir¹³⁵.

İnsanlar; Diğer insanların boş ve gereksiz konuşmaları, insanı meşgul ederek dini davranışta bulunmasına engel olmaktadır¹³⁶.

Nefis; Nefsinin kötülüklerinden kurtulmak isteyen insan, nefsinin istek ve arzularını reddetmeli, nefsini şımartan mal, mülk ve şöhret duygularını yok etmelidir¹³⁷. Nefsini yenmek isteyen insan bunları yapabilecek güçtedir. Çünkü insan yaradılışı itibarı ile kötülükleri terk ederek, güzel ahlak sahibi olabilecek kabiliyettir¹³⁸. İdeal manada dini davranışta bulunmak isteyen insan, mutlaka nefsini terbiye etmelidir¹³⁹.

iv) *Arızalar Akabesi*; Dünyayı terk eden, nefsini terbiye eden, diğer insanlardan uzaklaşabilen insan, hala dini davranışları tam manasıyla yerine getiremeyebilir. Çünkü kazanç peşinde koşma, dünya işleri, musibetler ve uğranılan haksızlıklar insanı hala oyalamaktadır. Bunları aşmak isteyen insan, geçim derdi konusunda Allah'a tevekkül etmeli, az yemeli¹⁴⁰, bela ve musibetlere sabretmeli, tehlikede olduğunu hissettiği zamanlarda Allah'a teslim olmalı ve uğradığı haksızlıklar konusunda da kaderine razı olmalıdır.

¹³⁰ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 31; Gazali, *Minhacü'l Abidin (Abidler Yolu)*, s. 35.

¹³¹ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, II, 583; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 10.

¹³² Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 20; Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 42.

¹³³ Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 42, 45.

¹³⁴ Ayrıca, yaradılışı itibarı ile insanın dini davranışta bulunmasını istemeyen şeytan, nefsin istek ve arzuları, şöhret olma arzusu ve dünya sevgisi aracılığı ile insanın dini davranışta bulunmasını engellemektedir. İnsanın kalbine vesvese vererek, ibadetlerine riya karıştırarak, insanı gaflete sürükleyerek ve imanı konusunda şüpheye düşürerek, insanın ideal manada dini davranışları yerine getirmesine engel olmaktadır. İnsan devamlı olarak Allah'ı zikrederek şeytanın vesveselerinden kendini koruyabilir. Allah'ı zikretmek demek, sık sık Kur'an-ı Kerim okumak, Hz. Muhammed'e (s.a) salavat getirmek, devamlı tövbe ve dua etmektir. İmanı konusunda şüpheye düşen insan, bu şüphesini ancak ilim sayesinde giderebilir. Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 32, 77, 90; Gazali *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 62-66.

¹³⁵ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 526; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 569-570, 817; Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 36.

¹³⁶ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, II, 592.

¹³⁷ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'İla Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 246.

¹³⁸ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'İla Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 186.

¹³⁹ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'İla Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 193.

¹⁴⁰ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'İla Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 201.

v) *Bevais Akabesi*; İlk dört akabeyi başarıyla geçen insan, ibadet etmeye başlayacaktır. Ancak insanın nefsi, çoğu zaman ibadet etme hususunda tembellik edecektir. İnsanı ibadet hususunda tembellik etmekten koruyacak olan havf ve reca' (korku ve ümit)dir. İnsanın dini davranışları yerine getirmekten dolayı mükafat alacağını ümit etmesi, onu ibadet etmeye yönlendirebilir. İnsanın dini davranışları yerine getirmemekten dolayı, ahirette göreceği ceza(lar)dan korkması, nefsinin heva ve hevesine uymasını önleyebilir¹⁴¹. Havf ve reca sayesinde nefis, insanın ideal manada ibadet etmesine engel olmaktan vaz geçerek, insanın ibadet etmesine yardımcı olmaya başlayacaktır.

vi) *Kavadih Akabesi*; İnsan kendisini ve dini davranışlarını, nefsinin kötü huylarından, özellikle gurur, kibir ve riyadan kurtarması ve ibadetlerini ihlas ve takva ile yerine getirmesi önemlidir. İnsanın iyi huyları kazanması ve güzel ahlak sahibi olması, nefesine karşı vereceği mücadeleye bağlıdır. Nefse karşı yapılan mücadeleye Gazali, "mücadele" adını vermektedir. Nefisle yapılacak olan mücadele, tamamen kişisel bir çabadır¹⁴². İnsan kişisel gayret ve çabasında mücadelecı ve sabırlı olmalı, dini davranışları yerine getirmek için büyük gayret göstermelidir¹⁴³. Çünkü, yapılacak olan dini davranışlar, kalbin iyi ve güzel olana yönelmesini kolaylaştırır¹⁴⁴.

vii) *Hamd ve Şükür Akabesi*; İdeal manada dini davranışta bulunmak için insanın göstereceği kişisel çabanın yanında, Allah'ın insana yapacağı ihsan ve yardımlar daha da önemlidir. İnsan kendisine yapılan ihsan ve yardımlara şükretmeli, bunların devamı için gerekli dini davranışları yerine getirmeye devam etmelidir.

Bütün bu zorlukları aşabilen insan, ideal manada dini davranışta bulunabilecektir¹⁴⁵.

4. Gelişim Dönemlerinde Dini Tutum ve Davranışlar

Gazali'ye göre insan, akıl, duyum, algı, saldırganlık, haz alma, ...vb kabiliyetlerle birlikte dünyaya gelmektedir. Bebeklik ve çocukluk yılları, insanın bu kabiliyetlerini kullanarak, yaşadığı çevreyi tanımasıyla geçmektedir¹⁴⁶.

Çocukluk döneminde insanların ilk gelişen kabiliyetleri, haz alma (kalbin şehvet kuvveti) özelliğidir. Daha sonra sırasıyla insanda, öfke, saldırganlık ve diğer kabiliyetler gelişmektedir. Eğer bir insan çocukluk döneminde özellikle haz almaya yönelik alışkanlık ve davranışları kazanacak olursa, bu alışkanlık ve davranışlar zamanla değişmez tutum ve davranışlara dönüşmekte ve bu nedenle de dini tutum ve davranışların gelişmesi zorlaşabilmektedir¹⁴⁷.

¹⁴¹ Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 379.

¹⁴² Çağrııcı, "Gazzali", *DİA*. XIII, 502.

¹⁴³ Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'İla Mev'izeti'l-Mü'minin*, s. 185.

¹⁴⁴ Gazali, *El-Erbain Fi-Usuliddin (Dinde Kırk Esas)*, s. 311.

¹⁴⁵ Gazali *Minhacü'l Abidin (Abidler Yolu)*, s. 20.

¹⁴⁶ Gazali, *El-Munkuzu Min-Ad Dalal*, ss. 64-66.

¹⁴⁷ Haz almaya yönelik davranış ve alışkanlıklar, nefis terbiyesini zorlaştırmaktadırlar. Bkz. Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 14-20, 119, 133, 214.

Çocukluk döneminde, insanın akli işlenmemiş, saf bir cevher halindedir. Bu saf, işlenmemiş cevher halindeki akıl, duyabildiği, görebildiği, algılayabildiği her şeyi kolayca, sorgulamadan kavramakta ve öğrenmektedir. Eğer insan çocukluk döneminde, gerekli dini bilgileri öğrenir, dini davranışları yerine getirmeyi alışkanlık haline getirir, yemesinde, içmesinde ve giyiminde, dini inanç ve değerlere (*İslam ahlakına*) uygun davranırsa, dinin objektif yapısına uygun dini tutum ve davranışlar geliştirmiş olacaktır¹⁴⁸.

Yedi yaşından itibaren insan, soyut varlıklarla ilgili duygu ve düşüncelere sahip olmaya başlayabilmektedir. Bu nedenle insanlar, zihinsel gelişimlerine paralel olarak, metafizik alemle ilgili gerçeklikleri algılamaya ve bu gerçeklikle ilgili duygu ve düşüncelere göre de davranışlarını kontrol etmeye başlamaktadırlar. Bu başlangıç, dini tutum ve davranışların bilinç düzeyinde olumlu gelişimine katkı sağlamaktadır¹⁴⁹.

Ergenlik döneminde zihinsel gelişime paralel olarak doğru ve yanlışların birbirinden ayırt edilmesi de hızlanmıştır. Ancak bu hızlı zihinsel gelişim, çocukluk döneminde gelişimini tamamlayan haz alma, öfke ve saldırganlık gibi alışkanlıkların insanın duygu, düşünce ve davranışlarını kontrol etmesine engel olamamaktadır¹⁵⁰. Bu nedenle, ergenlik dönemindeki insanların dini gelişimlerinde ikilemler oluşabilmektedir. Bu ikilemlerin olmaması ve sağlıklı bir dini gelişimin gerçekleşmesi için, ergenler, yerine getirmeleri istenilen davranışlar konusunda bilgilendirilmeli ve niçin bu davranışları yerine getirmeleri gerektiği de nedenleriyle birlikte anlatılmalıdır¹⁵¹.

Gazali, ergenlik döneminde veya sonrasında, insanların yaradılış doğalarının kabiliyetlerini dinin objektif yapısına uygun olarak kullanıp kullanmamaları durumuna göre, ayrıca psiko-sosyal ve sosyo-kültürel beklentilere göre insanların, dini inanç ve değerlerle ilgili farklı tutum ve davranışlara sahip olabileceklerini belirtmektedir¹⁵².

I. Tutum; Zihinsel (akıl kabiliyetinin) gelişimden önce gelişimini tamamlayan saldırganlık, haz alma, ..vb güdülerine ve alışkanlıklarına göre tutum ve davranışlarını düzenlemeyi alışkanlık haline getiren insanlar, dini inanç ve davranışları, gerçekleştirmek istedikleri arzu ve isteklerinin önünde birer engel olarak görebilmekte, kişisel istek ve arzularını davranışların temel motivasyonu olarak kabul etmektedirler. Bu nedenle, dini inanç ve değerleri kesinlikle kabul etmemektedirler. Gazali, davranışlarının temel motivasyonu olarak kişisel istek ve arzularını kabul eden ve her türlü kişisel istek ve arzularını gerçekleştirirken her hangi bir engel tanımayan veya suçluluk duygusu taşımayan bu insanların dini inanç ve davra-

¹⁴⁸ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 165-169.

¹⁴⁹ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 19.

¹⁵⁰ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 20, 120, 214.

¹⁵¹ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 169.

¹⁵² Gazali, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 175; Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, 34-35.

nışlara yönelik olarak tamamen olumsuz bir tutum geliştirebileceklerini ifade etmekte ve onları “inançsızlar” (*kafir*) olarak adlandırmaktadır¹⁵³.

II. Tutum; Zihinsel (akıl kabiliyetinin) gelişimden önce gelişimini tamamlayan saldırganlık, haz alma, ..vb güdülerine ve alışkanlıklarına göre tutum ve davranışlarını düzenlemeyi alışkanlık haline getiren ve bu alışkanlıklarını kesinlikle kontrol edemeyen bazı insanlar da, kişisel amaçlarına ulaşmak ve dünya hayatından daha çok zevk almak için, dini inanç ve uygulamaları, kişisel amaçlarına ulaşmak için araç olarak kullanabilmektedirler¹⁵⁴. Amaçları daha fazla kazanç ve menfaat elde ederek, dünya hayatından daha fazla zevk almak olan bu insanlar, zaman zaman dini inanç ve uygulamaları kendi çıkarlarına göre yorumlayarak, değiştirebilmektedirler¹⁵⁵. Gazali, dini inanç ve uygulamaları kişisel amaçları doğrultusunda kullanan bu insanları *münafık* (aldatıcı dindarlar) olarak adlandırmaktadır¹⁵⁶.

III. Tutum; Zihinsel (akıl kabiliyetleri olgunlaşan) olgunluğa erişen insanlar, haz alma, öfke ve saldırganlık gibi özelliklerini, akıl ile kontrol edilebilir düzeylerine göre, olumlu dini tutum ve davranışlara sahip olmaktadır¹⁵⁷. Dini emirlere uyan ve dini yasaklardan kaçınan bu insanları Gazali, “*Müslümanlar*” olarak adlandırmaktadır. Bunlar toplumun çoğunluğunu oluşturmaktadır¹⁵⁸.

Dini tutum ve davranışlar konusunda buraya kadar ele alınan görüş ve düşünceler, sadece bireysel boyutta ele alınmıştır. Gazali’ye göre, dini gelişim konusunda ele alınması gereken bir diğer faktör de, toplumda yaşatılan -sosyo-kültürel-dini değerlerdir. Gazali’ye göre insanlar, içinde yetiştikleri toplumun dini kültüründe onaylanan dini tutum ve davranışları daha çok benimsemektedirler. Gazali, kişisel gelişim ile toplum tarafından onaylanan dini kültürün etkileşimi sonucunda, insanlarda üç farklı dini tutum ve davranışlar, bu davranışlara bağlı olarakta üç farklı dindarlık görülebileceğini belirtmektedir. Bunlar taklidi, ilmi (tahkiki) ve zevk alınan dindarlık tipleridir¹⁵⁹.

Taklidi dindarlıkta, insan inancını, din adına söylenenleri hüsnü zan ile kabul ederek ve söylenenlerin doğruluğuna inanarak elde etmektedir. Akıl kabiliyetini yeterince kullanmayan insanların inancı, genellikle taklidi bir inançtır. Çünkü bu insanlar, dini inanç ve uygulamaları sadece kendilerine çevrelerinden yapılan telkinlerle bilmekle yetinmekte, dini inançları, dini düşünceleri ve dini davranışları öğrenmek için kişisel çaba harcamaktan ve sorumluluk altına girmekten kaçınmaktadır¹⁶⁰. Taklid yoluyla elde edilen tutum ve davranışlar, gelenek halinde yaşatıldığı için çok sağlamdırlar. Bunlarda genellikle, her hangi bir artma veya eksilme olmamaktadır¹⁶¹. Çünkü, bu inanç insanın başka alternatif inanışları düşünmesini

¹⁵³ Gazali, *İhyau ‘Ulumi’d-Din*, III, 29; Gazali, *Feysalu’t-Tefrika Beyne’l-İslam Ve’z-Zendeka*, ss. 22-23.

¹⁵⁴ Gazali, *İhyau ‘Ulumi’d-Din*, IV, 48 ve 451; Gazali, *Mükaşefetü’l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 208

¹⁵⁵ Gazali, *İhyau ‘Ulumi’d-Din*, III, 29; Gazali, *Vasiyetname*, s. 49.

¹⁵⁶ Gazali, *Mükaşefetü’l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 50, 74, 511.

¹⁵⁷ Gazali *İhyau ‘Ulumi’d-Din*, III, 19.

¹⁵⁸ Gazali, *Mükaşefetü’l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 179; Gazali, *İhyau ‘Ulumi’d-Din*, II, 245.

¹⁵⁹ Gazali *İhyau ‘Ulumi’d-Din*, III, 34-35; Gazali, *Mükaşefetü’l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, s. 175.

¹⁶⁰ Gazali, *İlcamü’l-Avam An İlmi’l-Kelam (İnançta Hassas Ölçüler)*, s. 128.

¹⁶¹ Gazali, *İhyau ‘Ulumi’d-Din*, IV, 10, 452; Gazali, *El İktisad Fil İtikad (İtikatta Sözü’n Özü)*, s. 127.

engellemekte, insanın aklını, duygularına bağlayarak bu inancın savunmasını bir onur meselesi haline getirmektedir¹⁶².

İnsanlar kazandıkları taklidi inanç ve davranışlarını, özellikle ergenlik dönemlerinde sorgulamaya başlayabilmektedirler¹⁶³. Bu sorgulama süreci insanlarda bazı ikilemler oluşturmaktadır. Bu durumdan rahatsız olan insan, şüphelerini yok etmek amacıyla, dini inanç ve davranışlarını temellendirmek için bilgi arayışına yönelebilmektedir. Eğer insanların bu yönelişleri amacına ulaşırsa, ilim seviyesinde dini davranışlar sergilenmeye başlanmaktadır (Tahkiki-İlmi Dindarlık)¹⁶⁴. İnsanın ebeveynlerinden ve çevresinden öğrendiği taklidi bilgilerin gerçeğini araştırmaya başlaması, dini konularda kendisine söylenenleri delile bağlı olarak kabul etmesi, herhangi bir fikri şüpheye kapıldığında dini kaynaklara başvurması ve bütün bunların neticesinde dini inanç ve davranışlarını delillere dayandırması bir çeşit tahkik olmaktadır¹⁶⁵. Dini fikir ve kanaatlerin taklit seviyesinden tahkik seviyesine yükselmesi, ciddi bir düşünce süreci sonucunda gerçekleşmektedir. Gazali, bu düşünce sürecini kendisi de bizzat yaşamıştır. Otuz yaşlarında yaşadığı ruhsal bir kriz, kendisini, taklit seviyesinde olduğunu düşündüğü fikirlerini sorgulamaya yönlendirmiştir¹⁶⁶. Varoluşsal bir moratoryum olarak adlandırılan bu ruhi kriz sürecinde¹⁶⁷ Gazali, hem kendi dini düşüncelerini hem de toplumun dini davranışlarını sorgulamaya başlamış ve dini hayatında bir derinlik kazanarak, dini inanç ve davranışlarından zevk almaya başlamıştır¹⁶⁸.

Zevk alınan dindarlık Gazali'ye göre, dini davranışın en ideal seviyesi ve dini tutum ve davranışlarla, dindarlığın son noktasıdır. Dini inanç ve davranışlardan zevk almaya başlayan insan, inancının derinliklerine inebilmektedir. Bu insanın dini inanç ve uygulamalardan aldığı zevk, çok yoğun bir şekilde yaşanan dini tecrübeler sonucunda elde edilmekte ve sadece yaşanarak bilinebilmektedir¹⁶⁹. Zevk halinde yoğun dini tecrübeler yaşayan insan, duyu organlarının fark edemediği metafizik aleme ait bir çok gerçeklikleri hissetmeye ve tecrübe etmeye başlayabilmektedir. Gazali bu durumu, insanın kalp gözünün açılması olarak adlandırmaktadır. Kalp gözü açılan bir insan, zamanla Yaratıcısının sevgi ve hoşgörüsünü kazanarak, O'nun yardımına kavuşmakta ve "Kurbiyet" adı verilen Yaratıcıya yakın olma makamına ulaşabilmektedir¹⁷⁰. Allah'ın kendisine yapacağı lütuf ve ihsanlara göre zevk halindeki insan, dünyada iken Allah'ı kalben, vasıtasız olarak bilebilecek yoğun dini tecrübeler yaşamaya başlamaktadır¹⁷¹. İnsanın zevk haline ulaştığı âna "vecd (kendinden geçme) âni" adı verilmektedir. Vecd ânını yaşayan insanlar, dini

¹⁶² Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 289, 673; Gazali, *El-Munkızu Min-Ad Dalal*, s. 22.

¹⁶³ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 46.

¹⁶⁴ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, I, 237; Gazali, *El-Erbain Fi-Usuliddin (Dinde Kırk Esas)*, ss. 95-96.

¹⁶⁵ Gazali *İhyau 'Ulumi'd-Din*, I, 199; Gazali, *El-Erbain Fi-Usuliddin (Dinde Kırk Esas)*, s. 95.

¹⁶⁶ Gazali, *Mışkat'ül-Envar (Nurlar Feneri)*, s. 8.

¹⁶⁷ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 39; Sayar, *Sufi Psikolojisi*, s. 64.

¹⁶⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 21.

¹⁶⁹ Gazali, *El-Munkızu Min-Ad Dalal*, s. 64.

¹⁷⁰ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 21; Gazali, *Ravdatü't Talibin (Tasavvufun Esasları)*, s. 17.

¹⁷¹ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, II, 675 ve 730; Gazali, *Ravdatü't Talibin (Tasavvufun Esasları)*, s. 37.

inanç ve uygulamaların tamamını severek yerine getirmekte ve diğer insanlara dini inanç ve düşünceleri anlatmak için de mücadele etmektedirler¹⁷².

5. Sonuç: Gazali'nin Düşüncelerinin Değerlendirilmesi

Önemli bir din ve bilim adamı olan Gazali'nin dini tutum ve davranış hakkındaki düşünceleri incelendiğinde, dini inanç, dini duygu ve düşüncelerinin ilmi düşüncelerini etkilediği, bilimsel düşüncelerinin dinin objektif yapısına bağlı kaldığı anlaşılmaktadır.

Dini tutum ve davranışları etkileyen insanın kabiliyetleri veya doğasını da, nefis, akıl, kalp veya ruh gibi soyut ve dini kavramlarla açıklamakta, dini tutum ve davranışların ortaya çıkmasında ruh-beden ilişkisinin önemini vurgulamaktadır. Bununla birlikte Gazali, ruh, nefis ve akıl gibi soyut kavramları, insanın duyumlarıyla ilişkilendirerek anlaşılır kılmaktadır. Ayrıca, bu soyut kavramlarla ifade edilen bütünlükler ile beden etkileşimini ve bu etkileşimin geliştirilecek olan dini tutum ve davranışlara yansımaları da anlaşılır kılmaktadır.

Gazali, dini gelişimden bahsederken, dini gelişime etki eden faktörleri iki farklı gruba ayırmaktadır. Bunlar; insanın mahiyeti (yaratılış doğası) ve sosyal yaşam alanındaki psiko-sosyal veya sosyo-kültürel tecrübelerdir. Nefis, akıl, kalp ve ruh gibi soyut kavramları bilimsel yöntemlerle araştırmak mümkün olmadığı için, dini gelişimi, psiko-sosyal veya sosyo-kültürel yaşam tecrübeleri açısından ele almak daha doğru bir davranış olmaktadır. Gazali, psiko-sosyo yaşam tecrübeleri açısından dini tutumların oluşmasını ve dini davranışların gerçekleşmesini ele alırken, gelişim psikolojisinin verilerine paralel, aynı zamanda sosyo-kültürel çevre koşullarını da dikkate alan bir yaklaşımla dini tutum ve davranışlara bağlı dindarlık tiplerinden bahsetmektedir.

İnsanda bulunan çeşitli kabiliyetlerin gelişim ve olgunlaşmasına paralel olarak, sosyo-kültürel yapıda ve aile içinde yaşatılan dini inanç ve değerlerin taklid edilmesiyle birlikte, çocukluk döneminde dini tutumlar oluşmaya başlamakta ve aile büyüklerinin, çocuğun dini inanç ve davranışlarıyla ilgili gösterdikleri tepkilere göre de dini davranışlar şekillenmektedir. Ergenlik dönemiyle birlikte insanların, dini inanç ve dini davranışlarla ilgili tutum ve davranışları netleşmeye başlamakta ve dindarlığı, çocukluk dönemi psiko-sosyal ve sosyo-kültürel tecrübeleri ile insanda gelişen çeşitli kabiliyetler (akıl, haz alma, öfke ve saldırganlık, vb) arasında bir denge kurma çabası olmaktadır. Yaşam tecrübeleri ile insanda gelişen kabiliyetler arasındaki denge, yetişkinliğin ilk yılları ile yaşamın diğer dönemlerindeki dini yaşayışı etkilemektedir. İnsanların zihinsel yetenekleri ile haz alma, öfke ve saldırganlık gibi güdülerini kontrol edebilme düzeyleri de dini yaşam biçimlerini belirlemektedir. İnsanda bulunan ve gelişen farklı kabiliyetler arasındaki denge kurma çabası sonucunda insanlarda taklit, ilim ve zevk seviyelerinde dini yaşam biçimleri görülmekte ve bu dini yaşam biçimlerini yansıtan dini davranışlar ortaya çıkmaktadır. Acaba Gazali'nin ifade ettiği bu dini yaşam biçimleri, günümüz din psikoloji-

¹⁷² Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 602-603; Gazali, *Ravdatü't Talibin (Tasavvufun Esasları)* s. 7.

sinde, dini gelişim seviyelerini bir sonuç olarak ifade eden dini davranış tanımlarıyla ne gibi benzerlik ve farklılıklar göstermektedir?

Gazali'nin ifade ettiği inançsızlık, genel olarak din psikolojisinde ifade edilen inançsızlık tanımıyla örtüşmektedir. Bununla beraber, inançsızlık kavramı, tarihin farklı dönemlerinde, farklı toplumlarda, farklı şekillerde tanımlandığı gibi, günümüzde de üzerinde tam olarak anlaşılmiş bir inançsızlık tanımı bulunmamaktadır¹⁷³. Bu nedenle burada, sadece Gazali'nin bakış açısına göre inançsızlığın ölçüsü verilmiştir¹⁷⁴.

Allport'un dış güdümlü dindarlık tipi tanımlaması¹⁷⁵ ile Gazali'nin aldatici dindarlık (münafıklık) hakkındaki düşünceleri de genel olarak birbirlerine benzetmektedirler. Her iki dindarlık tipinde de, din, belirli amaçlara ulaşmak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Dış güdümlü dindarlar, dini inanç ve düşüncelerin insana bazı yönlerden faydalı olduğu düşüncesiyle dini inançları benimsemekte veya insana faydalı olan dini davranışlara daha çok yönelmektedirler. Burada, faydacı bir yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Yani, dış güdümlü dindarlar, daha çok faydalı olduğuna inandıkları dini inanç ve dini davranışları yerine getirmektedirler. Bu yönüyle dış güdümlü dindarlık, aldatici dindarlığa benzetilebilir. Ancak, aralarında şöyle bir farkın bulunduğunu da belirtmek gerekmektedir. Aldatici dindarlar, dini inanç ve dini davranışları amaçlarına ulaşmak için bir araç olarak kullanırlarken, dini inanç ve dini davranışların özünde insana fayda sağladığına inanmazlar, sadece içinde buldukları ortamın gereği olarak dini inanç ve davranışları yerine getirebilirler. Her hangi bir ortamda iyi ve faydalı olarak gördükleri ve yerine getirdikleri bir dini davranışı, bir başka ortamda boş ve gereksiz olarak değerlendirebilirler¹⁷⁶.

Günümüz din psikolojisinde, dini inanç ve davranışların taklit edilmesi sadece çocuklara has bir özellik olarak ifade edilirken, Gazali'ye göre çocuklar kadar yetişkinler de dini inanç ve davranışları taklit etmektedirler. Bu nedenle Gazali, geniş halk kitlelerinin inancını, çocukların inancına benzetmektedir¹⁷⁷.

Batson'un sorgulayıcı dindarlık¹⁷⁸ tipi tanımlamasıyla, Gazali'nin ilmi (tahkiki) dindarlık tanımı arasında da benzerlik ve farklılıklar bulunmaktadır. Her iki

¹⁷³ İnançsızlık kavramı, ateizm gibi değişik kavramlarla ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 207-234.

¹⁷⁴ Gazali'ye göre inançsızlık, "Allah'ın varlığını ve birliğini, Hazreti Muhammed (s.a)'in Peygamberliğini ve ahiret gününün varlığını reddetmek", demektir. Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, IV, 46; Gazali, *Feysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam Ve'z-Zendeka (İslam'da Müsamaha)*, ss. 22-23.

¹⁷⁵ Allport'a göre dış güdümlü dindarlar, genellikle dinin faydalı olduğunu ve bir çok yönden kişisel ihtiyaçları karşıladığını düşünen ve bu nedenle de, kişisel amaçları doğrultusunda dini kullanan insanlardır. Bu insanlar, kişisel istek ve arzularının gerçekleşmesi din tarafından karşılandığı sürece inanmakta ve dini davranışlarda bulunmaktadır (Bkz. Allport, & Rose, "Personel Religious Orientation & Prejudice", *Journal Of Personality & Social Psychology*, 1967, 5(4), ss. 447-457: Bkz. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 76).

¹⁷⁶ Gazali, *Mükaşefetü'l Kulüp (Kalplerin Keşfi)*, ss. 38-39.

¹⁷⁷ Gazali, *El-Munkuzu Min-Ad Dalal*, s. 85.

¹⁷⁸ Batson, bazı insanların dini ne amaç ne de araç olarak kullanmadıklarını, bunun yerine varoluşla ilgili bütün dini inanç ve davranışları sorgulayarak, hayatın anlamını farklı bir açıdan yakalamaya çalıştıklarını belirtmektedir (Bkz. Batson, & Ventis, *Religion & The Individual*, s. 169).

dindarlık tipinde de, sorgulama ve araştırma belirgin özelliklerdir. Sorgulayıcı dindarlar, bütün dini inanç ve davranışların, insanın anlam arayışına olan katkılarını rasyonel gerekçelerle sorgulamaktadırlar. Buna karşılık ilmi dindarlar, inandıkları ve yerine getirdikleri dini davranışların özünü, başlangıçta akıl yoluyla araştırırlarken, daha sonraları dini inanç ve davranışların arkasında gizlenen hakikatı dini bir mantık içinde araştırmaktadırlar. Bu nedenle, ilmi dindarlığın son aşaması, Allport'un iç güdümlü dindarlık tanımına daha yakın olmaktadır.

Allport'un iç güdümlü dindarlık tipi tanımlaması¹⁷⁹ ile Gazali'nin zevk alınan dindarlık tanımlaması arasında da, dini inanç ve emirler doğrultusunda yaşamı yönlendirme, bütün amaç ve hedefleri dini inanç ve davranışlara göre belirleme, dini inanç ve davranışları yerine getirmenin amaç edinilmesi açısından benzerlikler bulunmaktadır. Bununla beraber, zevk alınan dindarlıkta dini inanç ve emirlerin özüne uygun hareket etmenin yanında asıl amaç, Allah'a yakın olmak, O'nun rızasını kazanmak ve bu sayede de, O'nu dünyada iken kalp gözü ile görebilme-ktir¹⁸⁰. Gazali'ye göre, dini yaşamlarından zevk alan insanlar, Allah'a yakın olmak ve O'nu dünyada iken kalp gözü ile müşahede edebilmek için, bütün dini inanç ve dini davranışları birer araç olarak kullanılmaktadırlar. Bu yönüyle, zevk alınan dindarlık, sadece dini inanç ve davranışların özüne uygun hareket etmeyi amaç edinen iç güdümlü dindarlardan ayrılmaktadır.

Teorik bir temele dayalı olsalar da, Gazali'nin dini tutum ve davranışlar ile ilgili düşünceleri, günümüz din psikolojisinin verileriyle paralellikler göstermektedir. Bu nedenle, Gazali'nin dini gelişime ait düşünceleri ile dini yaşam biçimlerine ait düşünceleri araştırılmayı beklemektedir.

Kaynakça

- Allport, G. & Rose, J.M., "Personel Religious Orientation & Prejudice", *Journal Of Personality & Social Psychology*, 1967, 5(4), ss. 447-457.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, DEÜ İlah. Fak. Yay., İzmir, 1999.
- Ayman, Mehmet, *Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- Batson, C. Daniel-Schoenrade, P. & Ventis, W.L., *Religion & The Individual*, Oxford Univ. Press, 1993.
- Bayraklı, Bayraktar, *Kur'an'da Değişim, Gelişim ve Kalite Kavramları*, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul, 1999.
- Bayraktar, Mehmet, "Gazali'nin Bilgi Teorisi", *İlim ve Sanat Dergisi*, Temmuz-Ağustos Sayısı, Seha Yay., Ankara, 1985.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara, 1997.
- Çağrı, Mustafa, *Gazali'nin Ahlak Anlayışı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, İstanbul, 1980.
- Çağrı, Mustafa, "Gazzali", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, İstanbul, 1996
- El-Attas, *Prolegomena To The Metaphysics Of Islam, International Institute of Islamic Thought and Civilization*, Kuala Lumpur, Malaysia, 1995.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınevi, İstanbul, 1992.

¹⁷⁹ İç güdümlü dindarlar, dini inanç ve emirler doğrultusunda dini yaşamaya çalışan, bütün beklentilerini, amaç ve hedeflerini dini inanç ve emirlere göre belirleyen insanlardır. Din, bu insanların hayatlarında bir yol göstericidir ve yaşamlarının tüm yönlerini etkilemektedir (Bkz. Allport, & Rose, "Personel Religious Orientation & Prejudice", *Journal Of Personality & Social Psychology*, 1967, 5(4), ss. 447-457.

¹⁸⁰ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, II, 730.

- Gazali, *El-Erbain Fi-Usuliddin (Dinde Kırk Esas, Çev. H. S.Erdoğan)*, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1990.
- Gazali, *El-Mürşidü'l Emin 'ıla Mev'izeti'l-Mü'minin* (Çev. Abdülkadir Akçiçek), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1998.
- Gazali, *El İktisad Fil İ'tikad (İtikatta Sözü'n Özü)*, Çev. Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul,
- Gazali, *El-Munkuzu Min-Ad-Dalal*, (Çev., Hilmi Güngör), MEB Yayınları, İstanbul, 1994.
- Gazali, *Feysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam Ve'z-Zendeka (İslam'da Müsamaha)*, (Çev. Süleyman Uludağ), Marifet Yayınevi, İstanbul, 1990.
- Gazali, *Hüccetü'l İslam (Eyyühel Veled)* (Çev. Süleyman S.Erdoğan), Hisar Yay., İst
- Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, I, II, III, IV (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975.
- Gazali, *İlcamü'l Avam An İlmi'l-Kelam (İnançta Hassas Ölçüler)*, (Çev. Nedim Yılmaz), Hisar Yayınevi, İstanbul, 1987.
- Gazali, *Minhacü'l Abidin (Abidler Yolu)*, Çev. A. Bayram ve M. Çöğenli, Çile Yayınevi, İstanbul, 1981.
- Gazali, *Mışkat'ül-Envar (Nurlar Feneri)*, (Çev. Süleyman Ateş), Bedir Yay., İstanbul, 1994
- Gazali, *Mearicü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, (Çev. Serkan Özburun), İnsan Yayınevi, İstanbul, 1998.
- Gazali, *Mükafetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, (Çev. Hüseyin S.Erdoğan), Hisar Yayınevi, İstanbul.
- Gazali, *Ravdatü't Talibin (Tasavvufun Esasları)*, (Çev. Ramazan Yıldız), Şamil Yayınevi, İstanbul.
- Gazali, *Vasiyetname* (Çev. A. Faik Arslantürk), Sahaflar Kitap Sarayı Yayınevi, İstanbul.
- Günay, Ünver, "Gazali'nin Toplum Görüşü", *Erciyes Üni. Cevher Nesibe Tıp Tarihi Gazali Tebliğleri, Erciyes Üniversitesi Yayınları*, Kayseri, 1988.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1998.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay. Ankara, 1996.
- Karlığa, H. Bekir, "(Gazali'nin) Eserleri", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, İstanbul, 1996.
- Muhammed, Yasin, *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature*, Ta-Ha Publishers Ltd., London, 1996.
- Okhan, M. Ali, *İmam Gazali*, Gayret Yayınevi, İstanbul, 1964.
- Orman, Sabri, *Gazali*, İnsan Yayınevi, İstanbul, 1986.
- Özervarlı, M. Sait, "(Gazali'nin) Kelam İlmindeki Yeri", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, İstanbul, 1996.
- Qayyum, Abdullah, *Letters of Al-Ghazzali*, Kitab Bhavan, New Delhi, Indiana, 1992.
- Sayar, Kemal, *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Şerif, M. Muzaffer, *Klasik İslam Filozofları*, İnsan Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Şahin, Hasan, "Gazali'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı": *Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Gazali Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1988.
- Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Yayınevi, İstanbul, 1991.
- Taylan, Necip, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul, 1989.
- Uludağ, Süleyman, "(Gazali'nin) Tasavvufi Görüşleri", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, İstanbul, 1996.
- Ülken, H. Ziya, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınevi, İstanbul, 1995.
- Watt, Montgomery, *Müslüman Aydın* (Çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1989.
- Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınevi, Ankara, 2000.
- Yavuz, S. Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınevi, İstanbul, 1997.

Hurûfî Musa: Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'in Geç Dönem Ortaçağa Ait "Sapkın" Yorumuna Bir Örnek*

Orkhan Mır-Kasımov**

The Institute of Ismaili Studies Londra,
Dr., Araştırmacı

Çev: Nihat Uzun

Yrd. Doç. Dr., Kadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
nirunx@hotmail.com

Atıf

Orkhan Mır-Kasımov Çev: Nihat Uzun, *Hurûfî Musa: Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'in Geç Dönem Ortaçağa Ait "Sapkın" Yorumuna Bir Örnek, Marife, Yaz 2011 179-202*

Giriş

Hurûflük hareketi sekizinci/ondördüncü yüzyılın ikinci yarısında İran'da ortaya çıktı. Hurûfî öğretisinin özü, felsefi-mistik bir dil anlayışı/algısıdır. Muhtemelen hareketin ismi de buradan gelmektedir (*harf*, çoğ. *hurûf*, Arapça'da 'kelime' veya 'harf' anlamına gelir).¹ Hurûflüğün kurucusu Fazlullâh Esterâbâdî, 740/1339-40

* Makale *Journal of Qur'anic Studies* (Edinburgh University Press) dergisinin Nisan 2008'de çıkan 10. sayısında yayımlanmıştır. (ss. 21-49).

** Dr. Orkhan Mır-Kasımov. Doktora çalışmasını Hurûflük üzerine yaptı ('Etude de textes Hurûfî anciens: l'oeuvre fondatrice de Fazlallâh Astarâbâdî' (Paris: École Pratique des Hautes Études, 2007)). Halen Londra'daki The Institute of Ismaili Studies'te araştırmacı olarak çalışmaktadır. Bu makale de doktora tezinin bir özeti niteliğindedir. (http://www.iis.ac.uk/view_person.asp?ID=100565&type=user)

¹ Hurûflük'in genel tarihi ve öğretileri için bkz. S. Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurûfîs* (Oxford: Oneworld, 2005), ayrıca aşağıdaki makaleler: H. Algar, "Astarâbâdî, Fazlallâh" Ehsan Yarshater (ed) *Encyclopaedia Iranica* içinde (bu güne kadar 12 cilt. London: Routledge and Kegan Paul, 1982-), vol. 2, ss. 841-4; H. Algar, "Horufism" *Encyclopaedia Iranica* içinde, vol. 12, ss. 483-90; A. Bausani, "Hurûfiyya"

Encyclopaedia of Islam içinde, 2nd edn; A. Gölpınarlı, "Fazl Allâh Hurûfî" *Encyclopaedia of Islam* içinde; H. Aksu, "Fazlullâh-i Hurûfî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (şimdiye kadar 35 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988-), cilt 12, ss. 277-9; H. Aksu, "Hurûflük" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, cilt. 18, ss. 408-12.

tarihinde, Hazar Denizi'nin güney-doğusunda yer alan bir İran şehri olan Esterâbâd'da doğdu.² Fazlullâh'ın manevi ve entelektüel eğitimi ve ilişkilerine dair bilgiler son derece azdır. Onun eserleri, Kur'ân, Hadis ve Fıkıh gibi geleneksel İslami ilimlere dair eğitimini belli bir düzeyde ortaya koymaktadır. Fazlullâh, belli ki iyi derecede klasik Farsça ve Arapça, en azından başlangıç seviyesinde de Türkçe bilgisine sahipti. Sık sık uydurma hadislerden, Kitab-ı Mukaddes pasajlarından, -hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit'ten -ki muhtemelen bunları Farsça ve Arapça tercümelerinden öğrenmişti- alıntılar yapar.³ Diğer yandan, eldeki kaynaklarda ne hocalarının isimleri ne de belli bir okul ya da tarikatla muhtemel bağlantısından bahsedilmektedir. Biyografisini yazanların ısrarla üzerinde durdukları şey onun eğitimini tabiatüstü bir kaynaktan, özellikle de İran ve Osta Asya'ya yaptığı yolculuklarda ve İslam'ın mukaddes beldelerine yaptığı hac ziyaretleri esnasında gördüğü ilk rüyalardan aldığı gerçeğidir.⁴ Fazlullâh ilk başta bir rüya yorumcusu olarak tanınır. Bu faaliyetini, manevi hayatındaki en önemli esin/ilham tecrübesini yaşadığı 775/1374 yılına kadar sürdürür.⁵ Bu tecrübenin müritlerinin eserlerinde yapı-

² Fazlullâh'ın biyografisine dair temel kaynaklardan birisi Hurûfî müellifler Ali Nafacî (MS Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Pers.17) ve Seyyid İshak Esterâbâdî'ye (MS İstanbul, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça, no. 1042) ait *Kitâb-ı Hâb-nâme*'dir (Rüyalar Kitabı). Ayrıca bkz. Helmut Ritter'in gayet ciddi çalışması 'Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit-II, Die Anfänge der Hurûfisekte', *Oriens* 7:1 (1954), pp. 1-54.

³ Fazlullâh'ın temel eseri *Câvidân-nâme*'deki tek *ehâdis* kaynağı *Mesâbih*'tir ve muhtemelen bu, Ebû Muhammed el-Hüseyn el-Begavî'nin (v. 516/1122) *Mesâbihu's-Sünne*'sidir. Fakat Fazlullâh'ın kullandığı *ehâdis*, Hz. Muhammed'e atfedilen geleneksel hadislerden, özellikle Şîî çevrelerde çok popüler olan Ali b. Ebû Tâlib'e atfedilen 'hikmetli sözler'e kadar oldukça geniş bir alanı kapsar. Fazlullâh'ın sıklıkla yorumladığı *ehâdis*, temel Sünnî hadis derlemelerinin hiçbirisinde bulunmaz. İlginç olan şudur ki, Fazlullâh daha ziyade Şîî kaynaklı hadisler yanında, Şîî çevrelerin hoşlanmadığı, Hz. Peygamber'in hanımı Âişe'den gelen bazı *ehâdis*'i de kullanır. Bu sebeple, şu an için Fazlullâh'ın Şîî ya da Sünnî bağlantılarına dair erken bir sonuca varmaktan kaçınıyoruz. Birkaç sayfa sonra, başka bir açıdan bu meseleye tekrar döneceğiz. (Arapça ve Farsça) Kitâb-ı Mukaddes'ten yapılan alıntılar ve bahsilere gelince bunlar Fazlullâh'ın eserinin büyük bir bölümünü kapsamaktadır ve onlardan bazıları Kitâb-ı Mukaddes'te yerini tespit edebileceğimiz kadar kesindir. İşte bu sebeple ben, Fazlullâh'ın, İslamî gelenek içerisinde *İsrailiyyât* adı altında dolaşan parçalardan ziyade Kitâb-ı Mukaddes'in tam bir tercümesini bir şekilde incelediğini düşünüyorum.

⁴ Daha ziyade kendi yönelişlerinin bir kaynağı olarak geçmişteki önemli şahsiyetlerle olan manevi bağ anlamında, yaşayan ya da fiziksel olarak var olan hiçbir ustaya/şeyhe bağlılık duymayan sufler, rivayete göre Hz. Peygamber'le uzaktan iletişim (telepathy) kuran Üveys el-Karânî'den (v. 37/657) sonra İslami gelenekte Üveysiler ismiyle anılmaktadırlar. Üveysiler için mesela bkz. J. Baldick, *Imaginary Muslims: The Uwaisi Sufis of Central Asia* (New York: New York University Press, 1993). Bir rüyasında Fazlullâh'a geçmişteki dört meşhur sûfînin ismi verilmişti: İbrâhim b. Edhem (v. 162/778), Bâyezîd Bistâmî (v. Üçüncü/dokuzuncu yüzyıl), Sehl et-Tüsterî (v. 283/896) ve Buhlûl (Mecnûn ?, v. İkinci/sekiz-dokuzuncu yüzyıl). Bkz. Ali Nafacî, *Hâb-nâme*, f. 11b.

⁵ Bahsi geçen olayın tasviri veya tarihlendirmesiyle ilgili kaynaklar her zaman kesin olmasa da bu tarih daha makul görünüyor. (Krş. Ritter, 'Die Anfänge', pp. 22-3). Fazlullâh'ın ikinci esinlenmesiyle ilgili olarak bahsedilen diğer iki tarih 778/1376 ve 788/1386'dır. Bkz. Ritter, 'Die Anfänge', p. 23; Shahzad Bashir, 'Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlullâh Astarâbâdî in Hurûfî Thought', *Muslim World* 90:3-4 (2000), pp. 289-308, p. 291; Shahzad Bashir, 'Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurûfiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism', A. Amanat and M. Bernardsson (eds), *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America* içinde (London and New York: I.B. Tauris, 2002), pp. 168-84, p. 174; p. 373, n. 23; A. Gölpinarlı, *Hurûfîlik metinleri kataloğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1970), p. 7; Y. Azhand, *Hurûfiya dar târih* (Tehran: Nashr-i Nay, 1369/1990), pp. 15-16 and pp. 18-19).

lan tasvirine göre bu noktada Fazlullâh kendisinin Kur'ân'ın bazı surelerinin başında yer alan harflerin (*el-hurûfu'l-mukatta'a*) nihai manalarının sırlarına vâkıf olduğunu anlar.⁶ Bu bilgi, bütün vahiylerin kaynağı ve bütün peygamberî mesajların -özellikle de Hz. Muhammed'in mesajının- ezoterik aşamalarının bir anahtarı olan Âdem'in Kitabı'nı Fazlullâh'a açar. Böylelikle o *seyyidü'z-zemân* (zamanın efendisi) ünvanını alır.⁷ Bu tecrübe, Fazlullâh'ın hayatında bir dönüm noktası olur: Bundan böyle o bağımsız bir manevi üstad, kişisel manevi yolculuğunun bir sonucu olarak ulaştığı orijinal bir öğretinin sahibi olur.⁸

Fazlullâh, zamanının 'ortodoks' (Sünni) âlimleri tarafından, sapkın görüşleri sebebiyle, fakat belki de siyasi hırsları yüzünden, ölüme mahkûm edilmiş ve Timur'un emriyle 796/1394 tarihinde idam edilmiştir.⁹ Fazlullâh'ın ölümünden sonra, muhtemelen Timur idaresinin güçlü baskısı altında Hurûfî cemaati derhal birçok kollara ayrılmış, ardından az ya da çok birbirinden bağımsız bir şekilde İran'ın farklı bölgelerinde gelişmişlerdir.¹⁰ Hurûfler; Timuriler, Celayiriler, Muzafferiler ve Kara ve Akkoyunlu kabile ittifakları gibi birçok rakip grupların olduğu İran'da açık bir biçimde iktidar mücadelesi vermelerine rağmen, Timurlenk'in ölümüyle Safevilerin yükselişi arasındaki sıkıntılı zaman boyunca, kendileriyle ilgili olarak elde mevcut tarihi veriler, onların gerçek rolü ve siyasi stratejilerine dair tutarlı bir sunuş yapabilmek için yine de bölük pörçüktür.¹¹ Bununla birlikte, öyle görünüyor

⁶ *Hurûf-u mukatta'a* için mesela bkz. A.T. Welch, "al-Qur'ân" *Encyclopaedia of Islam* içinde, 2nd edn.

⁷ Bu ünvanı *sâhibü'z-zemân*dan (Farsça *sâhib-i zemân*) ayırmak gerekir. Bu çoğunlukla (özellikle Şii bağlamda) ahir zamanda gelmesi beklenen Kurtarıcı, yani Mehdî'ye işaret eder. Mesela bkz. M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîisme originel: aux sources de l'ésoférisme en Islam* (Lagrasse: Verdier, 1992), p. 227. İki ünvan da 'Zamanın Efendisi' şeklinde tercüme edilebilir. Fakat *seyyid-i zemân* daha ziyade 'Şimdiki/Mevcut Zamanın Efendisi' anlamına gelir. Bu ifadenin anlamı, 'Ara Dönemin Mehdîsi' yahut da Sünnî İslâm'da kıyâmet vaktinden hemen önce gelip adaleti yeniden tesis etmek için halkı bazı geçici felaketlerden kurtaracak olan kişi anlamındaki 'Saatin/Kıyamet Vaktinin Efendisi' kavramlarına yakındır. Konuyla ilgili olarak bkz. W. Madelung, "al-Mahdi" *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn. içinde; M. Garcia-Arenal, "Introduction", *Mahdisme et millénarisme en Islam, Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 91-4 (2000), pp. 7-15, p. 10.

⁸ Fazlullâh'ın ikinci esinlenmesinin tasviri, yukarıda da (2. dipnot) değinilen *Kitâb-ı Hâb-nâme*'de (Rüyalar Kitabı) bulunabilir: Ali Nafajî, f. 69a-b, ve Sayyid Ishâq Astarâbâdî f. 19b.

⁹ Fazlullâh'ın suçlanması ve idamı ile ilgili İbn Hacer el-Asqalânî, *al-İnbâ'u'l-gumr fî ebnâ'i'l-umr*, ve Şemsüddîn es-Sehâvî, *ed-Daw'u'l-lâmî li ehli'l-qarni't-tâsi'* gibi tarihi kaynaklardan yapılan alıntılar mesela Ritter, 'Die Anfänge', pp. 7-8. gibi yerlerde bulunabilir. İbn Hacer'e göre Fazlullâh kendi öğretisini kabul etmesi için Timurlenk'e davet göndermişti. Bazı kaynaklar Fazlullâh'ın idam tarihi olarak 840/1401-2'yi verir.

¹⁰ Başka bir yerde ('Notes sur deux textes Hurûfî: le *Jâwdân-nâme* de Fadlallâh Astarâbâdî et l'un de ses commentaires, le *Mahram-nâme* de Sayyid Ishâq', *Studia Iranica* 35:2 (2006), pp. 203-35, ve doktora tezinin giriş bölümünde 'Etude de textes Hurûfî anciens: l'oeuvre fondatrice de Fazlallâh Astarâbâdî' (Paris: École Pratique des Hautes Études, 2007)), Fazlullâh'ın doğrudan talebesi olan kimselerin eserlerinde bulunan onun orijinal öğretilerinden sapmalara dikkat çektim. Esasında, asıl Hurûfî topluluğunun dağılmasından sonra bir değil birçok 'Hurûflük' ortaya çıkmıştır. Çünkü her bölgesel kol kendi tarihi yolunu ve öğretisel evrimini takip etmiştir. Hurûfî cemaatleri arasındaki fikir ayrılıkları dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl gibi erken bir dönemde Gıyâsüddîn Esterâbâdî'nin (v. 852/1449) *Istivâ-nâme*'sinde dile getirilmiştir.

¹¹ Hareketin ilk aşamalarında Hurûfler muhtemelen Timurlenk'le bir işbirliği kurmayı düşündüler. Bu başarısız girişimin ardından ihtimaldir ki Timurlenk'in oğullarından birisi olan Şahrüh'la mücadelelerinde İskender Karakoyunlu'yu desteklediler. Herat camiinde, 830/1427 tarihinde mahir bir Hurûfî olan Ahmed Lor tarafından Şahrüh'a karşı düzenlenen suikast girişiminin, Hurûflerin, kendisi aracılı-

→

ki Hurûfler, -Serbederler, Nurbahşiler, Muşa'sa' ve ilk dönem Safevileri gibi- siyasi hırsları güçlü mesihçi beklentilere dayanan ve kendi inançlarını devletin dini haline getirebilmek için uygun bir siyasi güçle ilişki içinde olan benzer sapkın (heterodoks) oluşumlar grubuna aittirler.¹²

Hurûflerin bir kolu olan Noktaviler, dokuzuncu/onbeşinci yüzyıldan itibaren İnan'da, daha sonra da Hindistan'da çok etkiliydiler¹³ ve Ehl-i Hakk literatüründe de Hurûfliğe doğrudan atıflar bulunabilmektedir.¹⁴ İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık unsurlarını bir tek felsefi-dini sistem çatısı altında toplama gayreti, Hurûfleri, modern ve çağdaş dönemlerdeki Babiler ve Bahailer gibi, İslam'da birleştirme (senkretik) arzulara sahip diğer hareketlerle kıyaslama imkânı vermektedir.¹⁵

Hurûfliğin dokuzuncu/onbeşinci yüzyıldan sonraki dönüşümü esasen Türkiye'nin tarihiyle bağlantılıdır. Öyle görünüyor ki, Hurûfler bu dönemde Osmanlı

→

ğıyla İskender'in Hurûfî itikadının resmi statüsüne dair algı değişikliğindeki zaferini garanti altına almayı ümit ettikleri daha geniş bir planın parçası olması mümkündür. Fakat Şahruh'un desteğiyle kardeşi İskender'i saf dışı bırakan Cihanşah Karakoyunlu öyle görünüyor ki Hurûfler'e karşı daha az olumlu davranmıştır. Şahruh'un idaresi altında Herat'ta Hurûfler idam edildi ve 835/1432-3 tarihinde İsfahan'da bir Hurûfî isyanı acımasızca bastırıldı. Cihanşah döneminde Tebriz'de (845/1441-2) başka bir Hurûfî isyanı bastırıldı ve yüzlerce isyancı öldürüldü. İnan'daki Hurûfî isyanlarıyla ilgili olarak bkz. Âzhand, *Hurûfiya dar târih*, pp. 70-6, pp. 87-8 (Hasan Rûmlü'nun *Ahsan al-tawârih*'inden sonra), ve pp. 96-102 (Hâfiz Husayn Karbalâi'nin *Rawzât al-jinân wa-jannât al-janân*'ından sonra); E.G. Browne, *A Literary History of Persia* (4 vols. Curzon Press: London, 1999), vol. 3, p. 365 (Fasihî Khwâfî'nin *Mujmal*'inden sonra); ve S. Kiyâ, 'Agâhîhâ-yi tâza az Hurûfiyân', *Majalla-yi dânişkada-yi adabiyât-i Tihân* 2:2 (1333/1954), pp. 40-2, (Hashrî Tabrîzî'nin *Mazârât-i Tabrîz* (Library of the Historical Faculty, Ankara University, MS 1297, başka bir nüshası National Library of Tehran'da, MS 131) ve *Rawza-yi athâr*'ından sonra). Öyle görünüyor ki Hurûfler bu katliamlardan sonra bir daha asla kendilerine gelemediler ve liderlerini kaybettiler. Bildiğimiz kadarıyla, İnan'da Hurûflerin dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ikinci yarısından sonra herhangi bir siyasi faaliyet içinde olduklarını gösteren bir belge bulunmamaktadır.

¹² H.R. Roehmer, 'The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadârs', P. Jackson and L. Lockhart (eds), *The Cambridge History of Iran* içinde (7 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1968-91), vol. 6, pp. 1-41; J.M. Smith, *The History of the Sarbadâr Dynasty 1336-1381 A.D. and its Sources* (The Hague: Mouton, 1970); J. Aubin, 'Aux origines d'un mouvement populaire médiéval: le cheykhisme du Bayhaq et du Nichâpour', *Studia Iranica* 5:2 (1976), pp. 213-24; D. Aigle, 'Les Sarbedars: un mouvement politico-religieux au Khorassan au XVe siècle', *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* (Section sciences religieuses) 109 (2002), pp. 299-307; Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya Between Medieval and Modern Islam* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2003); K. Babayan, *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran* (Cambridge, MA: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 2002); M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids. Si'ism, Sufism, and the Gulat*, Freiburger Islamstudien, 3 (Wiesbaden: F. Steiner, 1972); M. Mazzaoui, 'From Tabriz to Qazwin to Isfahan: Three Phases of Safavid History', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement 3:1, pp. 514-22; P. Luft, art. 'Musha'sha' *Encyclopedia of Islam*, 2nd edn.

¹³ S. Kiyâ, *Nuqtawiyâyâ Pasikhâniyân*, Irân Kûda, 13 (Tehran, n.p., 1320/1941).

¹⁴ W. Ivanow, *The Truth Worshipers of Kurdistan: Ahl-e Haqq Texts* (Leiden: E.J. Brill, 1953), Farsça metin s. 198, yazarın yorumu, s. 64.

¹⁵ E.G. Browne, 'Some Notes on the Literature and the Doctrines of the Hurûfî Sect', *Journal of the Royal Asiatic Society* 1898, pp. 87-9, aynı husus şu eserde de geçmektedir: S. Kiyâ, *Wâzhâ-nâma-yi Gurgânî* (Tehran: Intisharât-i Danishgâh, 1330/1952), p. 33. Bâbilik ve Bahâ'îlik, sırasıyla, 'Bâb' (Kapı) olarak bilinen Seyyid Ali Muhammed Şirâzî (v. 1266/1850) ve onun talebelerinden Mirzâ Hüseyin Ali Nuri (Bahâullâh, v. 1309/1892) tarafından kurulmuş iki harektir.

İmparatorluğu içindeki faal durumda olan benzer bazı heterodoks hareketlerle aynı çizgide yer almaktaydılar.¹⁶ Anadolu'daki en etkili Hurûfî misyonerlerinden birisi, Fazlullâh'ın müridi ve damadı olan ve Hurûfî öğretilerini Bektaşî tarikatına sokan Ali el-A'la'dır (v. 822/1419).¹⁷ Hurûfîler genel stratejilerini izleyerek Osmanlı sultanlarıyla ilişkiler geliştirmeye çalıştılar. Ama onların aşikâr siyasi faaliyetleri Türkiye'de İran'da olduğundan daha başarılı olmuş görünmemektedir ve bu çabaların kaynaklardaki tasvirleri kabaca aynı senaryoyu tekrar ediyor gibidir: Hurûfîler sultanın ilgisini çekmede ve ihsanlarını elde etmede başarılı olur olmaz kendilerini sapkın olarak niteleyen ve nihayetinde sultandan onların sürülmeleri ya da idam edilmeleri emrini çıkaran ulema ile çatışmaya girmişlerdir.¹⁸ Dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ortalarından itibaren Hurûfîlerin, başta Bektaşîler olmak üzere, kendileri vasıtasıyla öğretilerini yayabildikleri daha 'uygun' tarikatlarla birleşmeyi tercih ederek bağımsız hareket etmekten vazgeçtikleri görülmektedir. 1240/1824-5 tarihinde, Bektaşî dergâhı Yeniçerilerin isyanlarına destek verdiğinden şüphelenilerek Sultan Mahmud tarafından dağıtılınca, Hurûfîler Bektaşî tekkelelerini devralan Nakşibendi, Kadiri, Rifai ve diğer tarikatların arasına dağıldılar.¹⁹

¹⁶ Mesela Bedrûddîn Simavna [Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddîn] (v. 819/1416) ve iki adamı Börklüce Mustafa ve Torlak Hû Kemâl'in liderlik ettiği hareket gibi. Bu hareketin, Selçukluklar dönemindeki (yedinci/önüçüncü yüzyıl) Babâiler hareketiyle bağlantısı olabilir. Şeyh Bedreddîn isyanı ve onun Babâiler'le muhtemel bağlantılarına dair daha fazla bilgi için bkz. H.J. Kissling, "Badr al-Dîn ibn Kâdî Samâwnâ", *Encyclopedia of Islam*, 2nd edn; Âzhand, *Hurûfiya dar târih*, pp. 105-12. Bu ikinci eserde ayrıca Şeyh Bedreddîn hareketiyle Serbeler, Mar'aşîler (Seyyid Kıvâmuddîn el-Mar'aşî'nin (v. 781/1379) kurmuş olduğu hareket) gibi İranlı heterodoks hareketlerle ve Hurûfîler'le aralarındaki benzerliklere dair bir müzakere de yer almaktadır. Babâî hareketi ve liderinin kimliğiyle ilgili olarak bkz. A.Y. Ocak, *La révolte de Bâbâ Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIII e siècle* (Ankara: Société Turque d'Histoire, 1989). Bedreddîn'in ölümünden sonra takipçileri Bektâşîler ve Safevîler gibi hareketlerin içine yani bu dönemdeki Hurûfî kalıntılarının dağılmış olduğu aynı çevre içerisine dağıldılar (Âzhand, *Hurûfiya dar târih*, pp. 111-12).

¹⁷ Başlıca Türk tarikatlarından birisidir, yedinci/önüçüncü yüzyılda Hacı Bektaş Veli (v. 669/1270 civ.) tarafından kurulmuştur. Ayrıca Osmanlı ordusunun seçkin askeri birlikleri olan Yeniçeriler arasındaki etkisi ile de bilinir. Tarikatın tarihiyle ilgili olarak bkz. N. Clayer, 'La Bektachiyya', A. Popovic and G. Veinstein (eds), *Les Voies d'Allâh: Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui* içinde (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996), pp. 468-74; J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Hartford, 1937); A. Popovic and G. Veinstein (eds), *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach* (Istanbul: Isis, 1995). Bektaşîler ve Babâiler arasındaki bağlantı için bkz., Ocak, *La révolte de Bâbâ Resul*, pp. 87-96. Başka bir rivayete göre o Ali el-A'la değil, Fazlullâh'ın başka bir müridi Mir Şerif'tir. Mir Şerif kardeşiyle birlikte Hurûfî kitaplarını Türkiye'ye getirmiştir. (bkz. A. Gölpınarlı, *Hurûfîlik metinler: kataloğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), p. 28, Mir Şerif'in Hâjj-nâma'sından sonra (MS İstanbul Millet Kütüphanesi: Farsça 1035)). Unutmayalım ki ilk Hurûfî yazmaları Avrupa kütüphanelerine Bektaşîler kanalıyla gelmişti: Hurûfî yazmalarının ele geçiriliş tarihi ve Hurûfîlikle Bektaşîlik arasındaki ilişki için bkz. Browne, 'Some Notes', pp. 61-94, ve E.J. Browne, 'Further Notes on the Literature and the Doctrines of the Hurûfî Sect', *Journal of the Royal Asiatic Society* 1907, pp. 533-81.

¹⁸ 879/1444'te Edirne'de Sultan Muhammed Fâti'h'in emriyle Hurûfîler katledildi (bkz. Birge, *The Bektashi Order*, p. 62; Âzhand, *Hurûfiya dar târih*, p. 116-19, Tâshköprüzâde'nin *Shaqâiq al-Nu'mâniyya*'sinden sonra). Hurûfîler Sultan Bâyezid (886/1481-918/1512) ve Kanuni (926/1520-974/1566) dönemlerinde de faal olacaklardı. (Browne, 'Some Notes', pp. 92-4, Latîfî'nin *Tezkira*'sından sonra; Gölpınarlı, *Katalog*, p. 29, Nişancı Tarihi ve müellifi bilinmeyen bir yazmanın ardından, İstanbul University Library, Turkish Manuscripts Department, MS 2418, ff. 102b-103a).

¹⁹ Browne, 'Further Notes', pp. 537-8 İshâq Efendi'nin *Kâshif al-asrâr wa-dâfi al-ashrâr*'ından sonra.

Hurûfler Balkanlar'da da, özellikle Arnavutluk'ta gayet etkiliydiler.²⁰ Fakat Osmanlıların son dönemine kadar Hurûfî öğretilerinin aralıksız aktarılıp aktarılmadığı çok net değildir. Muhtemelen bu zamana kadar Hurûfler artan bir popülerlikle karşılaşmışlar ve orijinal öğretileriyle tedrici olarak bağlarını koparan çeşitli harici kaynaklardan gelen unsurları özümsemişlerdi. Bu dönemde 'Hurûfler' diye bilinen grupların gerçek kimliklerinin ortaya çıkarılması için kaynakların ciddi bir şekilde incelenmesine ihtiyaç vardır. Bununla birlikte, belirtmek gerekir ki Hurûfî fikirleri günümüzde, özellikle Türkiye'de, hâlâ tedavülde. Günümüz Türkiye'sindeki dini azınlıklar üzerindeki Hurûfî etkisinin bir örneği, bir onsekizinci yüzyıl Hurûfî müellifi olan Ferišteoğlu'nun *Işknâme*'sinin modern Türkçe'ye tercüme edilip bir Alevi derlemesiyle yayımlanmış olmasıdır.²¹ Çağdaş Türk edebiyatındaki Hurûfî etkisinin bir örneği Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* isimli romanında görülebilir. Bu romanda Hurûfî tarihin ve öğretilerine yolculuklar yapılmaktadır, fakat dahası yazar, özellikle burada ele alacağımız *Câvidân-nâme* gibi bazı Hurûfî metinlerinin kendine özgü 'kırık' yapılarından esinlenerek, çeşitli seviyelerde 'parçalama' (fragmentation) düşüncesini uygulamaktadır.²²

Hareketin isminin de gösterdiği gibi, harfler ilmi (*ilmu'l-hurûf*) -sayılar ilmi ile beraber-Hurûfî öğretisinin temellerinden birisini oluşturur. Fakat Fazlullâh Esterâbâdî'nin kurmuş olduğu bir tarikat olan Hurûfler, genel ve daha geniş *ilmu'l-hurûf* eğilimiyle karıştırılmamalıdır. Bu eğilim, İslami kültür geleneğinin büyü, simya, felsefi ve mistik düşünce gibi çeşitli dalları içerisinde önemli bir yer işgal eden, sesler/melodiler, harfler ve sayılarla ilgili tartışmalardır. Harfler ilmine dair Ortaçağ edebiyatı çok geniştir, öne çıkan figürlerinin ve ana akımlarının kısa bir tanıtımını yapmak bile giriş bölümümüzün sınırlarını aşar.²³ Aynı şekilde, bu makalede belli bir Hurûfî grubun harfler ilmini kullanımının bütün yönlerini ve diğer benzer akımlarla muhtemel bağlantılarını tartışamayız. Aşağıda Hurûfliğin, Musa kıssasıyla alakalı yorumları anlamayla ilgili teorisinin belirli unsurlarını ele alacağız. Makalenin ana konusu budur. Bizim sunumumuz Fazlullâh Esterâbâdî'nin en önemli eseri *Câvidân-nâme* üzerine temellendirilmiştir. Giriş kısmında bu eser detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Câvidân-nâme, ilahi Kelâm'ın, başından itibaren Kelimeler (*Kelimât*) adı verilen 28 ve/veya 32 mücerred sureti olduğunu söyler. 28 ve 32 sayıları, bileşenle-

²⁰ Krş. Browne, 'Further Notes', p. 539.

²¹ R. Tanrikulu (tr.), *İlmi Cavidan* (Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1998).

²² Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ındaki Hurûfî göndermeleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bashir, *Fazlallah*

Astarabadi and the Hurufis, pp. 123-7.

²³ İslam'da harfler ilminin genel bir tanıtımı ve temel bibliyografik kaynaklar/eserler mesela M. Chodkiewicz (ed.), *Les Illuminations de la Mecque* (Paris: Sindbad, 1988), pp. 385- 438) içinde yer alan ve D. Gril'in tercüme ettiği harfler ilmine dair olan bölümde; P. Lory, *La science des lettres en Islam* (Paris: Dervy, 2004); Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 114-76; K.M. al-Shaybî, *al-sîla bayn al-tasawwuf wa'l-tashayyu'* (2 vols. Beirut: Dâr al-Andalus, 1982), vol. 2, pp. 165-74; T. Fahd, 'Hurûf ('ilm al-') *Encyclopedia of Islam*, 2nd edn içinde; D.B. Macdonald [T. Fahd], 'Sîmiyâ' *Encyclopedia of Islam*, 2nd edn.'da bulunabilir.

riyle (altkatları, katları, ilaveleri, toplamları) birlikte yazarın eserinde teoriyi desteklemek için kullanılır. Bu teoriye göre bütün bir evren 28/32 asli Kelime tarafından yaratılmıştır ve bu sebeple onların sayılarıyla uyumlu bir şekilde tanzim edilmiştir: 60 sayısı üzerine kurulu bölümleriyle zaman (bir saat içindeki 60 dakikada bulunan 28 ve 32 gibi); 360 dereceye bölünen göğün tabakaları (6x28 ve 6x32); şer'i ibadetler (normal günlerdeki 17 *rek'at* [farz] namaz ile Cuma günündeki 15 *rek'at* namazın toplamı 32; 17 *rek'at* ile seferde kılınan 11 *rek'at* namazın toplamı da 28 eder); 360 kemiğe sahip insan vb.²⁴ Musa kıssası ve özellikle de Buluşma Çadırı sembolüyle alakalı bölümlerde, sayılara dayalı yorumlara ve sayılarla asli Kelimeler'in bağlantılarına dair detaylı örnekler göreceğiz.

Câvidân-nâme'ye göre, kâinat yaratılmadan önceki ilahi birlik halinde bu 28/32 Kelime, tek ve ayrışmamış Allah'ın Sesi'ne bitişik haldeydi. Yaratılış *kün!* (ol!) emriyle başladı. "*Kün*" ifadesinin iki bileşeni (*k* ve *n*) ayrışma düşüncesini temsil eder. Sonraki aşamalarda 28/32 Kelime, 28/32 ayrı ses birimi halinde ayrışmış formu içinde görünür. *Câvidân-nâme*'ye göre bu ses birimler herhangi bir varlığın temelini oluşturan Mânâ'nın (anlam) basit öğeleridir. Onların bir araya gelmeleri, varoluşun ilkesi, maddi nesnelerin 'özü' olan Esmâ'yı oluşturur. Aynı zamanda, ilk ses birimlerin grafiksel ifadeleri olan 28/32 Harf, Sûret'in ilk unsurlarıdır. Nasıl ki sesler nesnelerin isimlerini oluşturuyorsa onlara karşılık gelen Harfler de onların harici biçimlerini oluşturur.

Câvidân-nâme daha ileri giderek der ki, herhangi bir mânâ birimi ile -ki bu münferid bir ses ya da isim olabilir- onun müşahede edilen ifadesinin sûreti arasında temel bir mutabakat vardır. Bu mutabakat *ıstılâh-i ilâhi*, 'ortak ölçü' (*endâze*) ve 'denge' (*istivâ*) ilkeleri üzerine bina edilmiştir. Bunları aşağıda Musa kıssasının ilgili bölümlerini yorumlarken daha detaylı bir şekilde ele alacağız.²⁵ Bu düşünceye göre, nesnelerin fiziksel sûretleri, mânânın 'tezahür ettiği yer' (*mazhar*) statüsünü kazanır. O aynı zamanda, mutabakat ilkesiyle uyumlu bir biçimde, var olan herhangi bir şeyin dâhili mânâsının kendisiyle idrâk edilebileceği bir vasıta olan *ilim*-dir.

Sûret ve onun mânâsı arasındaki mutabakatın bilgisi ilk önce Allah tarafından Âdem'e öğretildi: Bu, "*Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti*" (Bakara, 2/31) şeklindeki meşhur Kur'ân ayetinin Hurûfî tefsiridir. Âdem, Hurûflik'in yaratılış teorisinin merkezinde yer alır. O, fiziki sûreti bütün bir 28/32 ilk Harfler 'grubu'nun mazharı/tecelligâhı olan tek yaratıktır. Diğer bütün nesnelere ve varlıklar ise daha az sayıdaki unsurun değişik birleşimleri yoluyla varlık sahnesine çıkmıştır. Ayrıca Âdem, herhangi bir Harf ve onun *mânâsını* oluşturan ilahi hakikat unsuru arasında ilişki tesis edebilecek tek varlıktır. Âdem'in fiziki sûreti torunları tarafından tevarüs edilirken, onun (fiziki sûretin) mânâsının bilgisi sadece peygamberler tarafından nakledilmiştir. Birbirini izleyen peygamberlerin risaletleri, ilk (primordial)

²⁴ Âdem'in bedenininin 360 kemikten, 360 parça yağ, deri, damar, sinir vs. den yapıldığını bildiren hadis *Câvidân-nâme*'de *Mesâbih*'e atıfla sık sık alıntılanmaktadır (Krş. Dipnot 3.)

²⁵ Özellikle "Kırk Levhalar" bölümüyle ilgili pasajları yorumlarken, s. 15-17.

mânânın vahiy döngüsünü mühürleyen ve bütün önceki vahiylerin muhtevalarını özetleyen Hz. Muhammed'in tamamladığı son nebevi vazifeye kadar tedrici olarak bu bilgiyi ifşa/izhar eder. Hz. Muhammed'in vazifesi *tenzîl*, yani Harfler ilminin yaratılmış âleme 'iniş' zamanına erişir. Bu *tenzîli*, 'asli kaynağa dönüş' anlamına gelen *te'vîl* takip edecektir –ki bu dönemde 32 Harfin hepsinin vahyi tamamlanacaktır. Hurûflük düşüncesine göre, Kur'ân metninin 32 harfle yazılmasının ve *Lâm-elif* içerisinde gizli diğer dört harfi ihtiva etmesinin sebebi de budur.²⁶ Asli ilahi Kelâm'ın 28/32 tezahürü ile vahyedilmesi, Son Saat'in (Kıyamet) Kurtarıcısı olan Âdem'in fiziki bedeninin tezahüründen başka bir şey değildir.²⁷

Te'vîl aynı zamanda kutsal metinlerin, özellikle de Kur'ân'ın batını tefsiri anlamına da gelir. Hurûflük düşüncesinde, 32 asli Harfin tamamının ifşa/izhar edileceği zaman anlamındaki *te'vîl* ile kutsal metinlerin yorumu anlamındaki *te'vîl* arasında yakın mantıksal bir bağ vardır. Hurûflere göre, esasında kutsal metnin yorumu soyut zihni bir faaliyet değildir. O, insanların dillerinin uzlaşmaları sonucunda belirlendiği şekilde kelimelerin ve ifadelerin akli mânâlarıyla değil, yukarıda belirttiğimiz anlamda kendisini ayrı ayrı Harfler yoluyla izhar eden mutlak mânânın unsurlarıyla ilgilidir. Böylece her bir Harf'in mânâsının bilgisi, dilin *ıstlahi* (genel) boyutundan uzaklaşmaya ve kelimelerin ve nesnelere aslı, hakiki mânâlarına ulaşma imkânı verir.²⁸ Bununla birlikte, bu bilgi, vahyin en son dönemiyle bağlantısından dolayı, 32 asli Harfin her birinin mânâsı izhar edilmeden tamam olamaz.

H. Musa'nın Kırk Levhaları örneğinde de göreceğimiz gibi, Hurûflerin *te'vîl* anlayışı, parçalama düşüncesiyle bağlantılıdır. Bu parçalama, kelimelerin akli, ıstlahi manalarının ortaya çıkması ve tek tek harfleri görünür kılmaya ümidiyle metni parçalara ayırmaktan başka bir şey değildir. Bu harfler, az önce değindiğimiz gibi, Hurûfî *te'vîl*'inin üzerine odaklandığı, metnin en basit bileşenleridir. Hurûfî tefsirine göre, işte bu yüzden *metin parçalanıncaya kadar* onun hakiki mânâsına ulaşamaz ve Musa'nın, Allah'ın bizzat kendi eliyle yazdığı Levhaları kırdığı zaman yaptığı hareketin nihai açıklaması da budur.

Bu parçalama/parçalanma aynı zamanda, başlangıçta Tek olan ilahi Kelâm'ın *ayrışmasını* da ifade eder. Yukarıda değindiğimiz gibi, ayrışma ilahi *kün!* (ol!) emriyle başlar. Bu emir 28/32 sûreti görünür kılar. Bunlar vasıtasıyla da, Tevhid (Oneness) halindeyken bilinmeyen ilahi Kelâm artık tanınıp bilinebilir. *Câvidân-nâme*'ye göre, bu, Musa Allah'ı görmek istediğinde dağın patlamasının anlamıdır. Dağ, Musa'ya Allah'ın nasıl tecelli edebileceğini görmesi için 28/32 parça-

²⁶ Terkibi oluşturan harfler *elif, fe, lâm* ve *mîm*'dir. Hurûflere göre bu terkip, Arap alfabesinde bulunmayan ve *Te'vîl* döneminde ortaya çıkarılacak olan dört harfe delâlet eder. Bu dönemle birlikte ilahi Kelâm'ın vahyedilme döngüsü bütününü gerçekleştirmiş olacaktır.

²⁷ *Câvidân-nâme*'de 32 Harf'in Farsça'ya tam olarak uyarlanmasıyla alakalı bazı göndermeler vardır. Farsça'da fazladan dört harf daha vardır ve böylece kıyamet günü gelecek Kurtarıcı'nın dili olabilecektir. Fakat bu düşünce bizzat *Câvidân-nâme*'de açıkça ortaya konmuş görünmemektedir, daha ziyade sonraki dönemlerde Fazlullâh'ın müritlerince geliştirilmiştir.

²⁸ Bu, eşyanın nihai anlamının sezgisel olarak idrak edilmesi teorisi muhtemelen Hurûfî geleneğindeki rüyaların ve rüya yorumunun önemini izah etmektedir.

ya ayrılmıştır. Musa kıssasındaki konuyla alakalı yerleri ele alırken bu yorumlara tekrar döneceğiz.

Hurûfî doktrini kendisini açıkça İslam'ın *te'vîl* dönemine uyarlanması olarak ortaya koyar. Bu dönem, Hz. Muhammed'le sona eren *şer'i nübüvvet* ve Şiî *velâyet* dönemini takip edecek olan Kurtarıcı/Mesih'in gelişyle zirveye çıkacak olan ve maddi âlemin başlangıçta kendisinden sudur ettiği ilahi Kelâm'da fena bulmasıyla sonlanacak olan insan varlığının son aşamasıdır. Hurûflerin Kur'ân ve Hadis yorumlarına olan özel ilgisinin altında yatan sebep budur. Diğer karakteristik özellikleri –mesela Allah'ın mazharı/tecelligâhı olarak insanoğlunun önemine yapılan vurgu, hicret nazariyesinin unsurları ve simya ve astroloji gibi 'gizli ilimler'- yanında bu güçlü mesihçi yöneliş Hurûfleri *gulât* ('aşırıcular') olarak bilinen İslami Şiî hareketlere yaklaştırır.²⁹ Fakat daha önce Hurûflerin Hadisleri kullanımını ele alırken ifade ettiğimiz gibi, Hurûflerin Sünni/Şiî ölçeğindeki yeriyile ilgili kesin bir sonuca varmak için şu an henüz erken görünüyor. *Câvidân-nâme*'deki veriler ne Hurûfleri İsnâaşeriyye veya İsmaili Şiası'nın herhangi bir koluyla ilişkilendirmemize müsaade ediyor, ne de, Ali b. Ebû Talib ve çok kısa olmak üzere onun oğullarından Hüseyin hariç, herhangi bir Şiî imama özel bir atıfta bulunur.³⁰ Aynı şekilde, farklı Şiî grupları arasındaki temel çatışma konuları olan imamlara bağlılık ve onların sayıları hakkındaki gelişmelerden de bahsetmez. Hurûflük'in nübüvvet tasavvuruna (prophetology) gelince, o, bildiğim kadarıyla ne Şiî ne de Sünni İslam'la bir benzerliği olan *ummiyyûn* (ümmiler), yani 'anne gibi/annesinden doğduğu gibi' olan peygamberler ve evliyalar düşüncesi üzerine kuruludur.³¹ Ayrıca, öyle görünüyor ki Hurûflük, görünür herhangi bir çatışma olmaksızın Şiî ve Sünni görüşleri birleştirmektedir. Bu, İslam tasavvufu tarihinde, özellikle de Moğol istilasıyla Safevilerin yükselişi arasındaki dönem İran'ında daha önce görülmüş bir durumdur.³²

Hurûflerin eserleri (1909'da Cl. Huart'ın *Textes persans relatifs à la secte des Hourouffis*³³ içinde yayımlanan, değişik müelliflere ait bazı kısa eserler hariç) hâlâ

²⁹ Bu hareketlerle ilgili olarak bkz. Heinz Halm'ın eserleri, özellikle *Die Islamische Gnosis: die extreme Schia und die 'Alawiten* (Zurich and Munich: Artemis, 1982); Moosa Matti, *Extremist Shiites: the Ghulat Sects* (Syracuse: Syracuse University Press, 1988); al-Shaybî, *al-sîla*, vol. 2, p. 174–86. Hareketlerin belirli özellikleri ve bibliyografik kaynaklar için bkz. Mercedes Garcia-Arenal (ed.), *Mahdisme et millénarisme en Islam, Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 91–4 (2000). Bu eser birçok yazarın harika katkılarından oluşan bir derlemedir. *Gulât* teriminin tanımı için bkz. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, pp. 313–17; M.A. Amir-Moezzi, *La religion discrète, croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite* (Paris: Vrin, 2006), p. 169; Lory, *La science des lettres*, p. 62; M.G.S. Hodgson, 'Ghulât' *Encyclopedia of Islam*, 2nd edn.

³⁰ Kerbelâ'da 61/680 yılında öldürüldü.

³¹ *Câvidân-nâme*'de görüldüğü gibi, Hurûfî öğretisine göre 'ümm' peygamberler ve veliler İsa (as) ile başlar, Hz. Muhammed'i (sav) içine alır ve imamlarla devam eder. ('İmâm' kelimesi *ümmî* ile aynı Arapça kökten gelmektedir.)

³² Mesela bkz. M. Molé, 'Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire', *Revue des Etudes Islamiques* 29 (1961), pp. 61–142, ve P. Ballanfat'ın, N. Kübrâ'nın *Fawâtiḥ al-jamal wa-fawâ'ih al-jalâl*'inin Fransızca tercümesine yazdığı giriş (Nîmes: Editions de l'éclat, 2001), pp. 11–13.

³³ Gibb Memorial Series, 9 (Leiden: E.J. Brill and London: Lusac & Co, 1909).

çoğunlukla yazmalar halindedir. Fazlullâh'ın temel eseri, bu makalenin de üzerinde çalıştığı ve müellifinin birkaç yıl boyunca farklı mekânlarda kaleme alıp 788/1386'da tamamladığı *Câvidân-nâme* ('Ebedi/Sonsuz Kitap') de aynı şekilde yazma halindedir.³⁴ *Câvidân-nâme*'den aşağıda yapılan alıntılar, British Library'de bulunan (MS Or. 5957), 500 varak halinde, tarihi onsekiz veya ondokuzuncu yüzyıla giden el yazmasından yapılmıştır.

Câvidân-nâme hiç şüphesiz Hurûfî öğretisinin temel kitabıdır. Eski Esterâbâdî lehçesiyle karışık edebi Farsça ile yazılan kitap, orijinal Hurûfî öğretisinin bütün yönlerine dair zengin bir bilgi kaynağıdır. Fakat şifreli yapısı sebebiyle muhtevasına doğrudan nüfuz etmek oldukça zordur. Metnin bu şifreli yapısı kendisini çeşitli seviyelerde ortaya koyar. Bunlardan birisi, bazı tekrarlanan ifade ve formüllerin yerine kimi özel kısaltmalarla birlikte, biraz önce bahsettiğimiz az bilinen Esterâbâdî lehçesinin kullanılmış olmasıdır.³⁵ Diğer ve ziyadesiyle etkili olanı ise, metnin 'parçalı' yapısıdır. Aslında *Câvidân-nâme* herhangi bir tematik düzenlemeden yoksundur: Herhangi bir konuyla alakalı pasajlar eserde dağınık ve ayrıık bir şekildedir.³⁶ Muhtemelen *Câvidân-nâme* önce Fazlullâh ya da onun bir çocuğu tarafından kaleme alınmış, sonra da müritleri tarafından çoğaltılmış ve yayılmıştır. Öyle görünüyor ki, eserin nüshaları en iyi, Bektaşî tekkelerinde muhafaza edilmiştir. Eserin ilk nüshaları Batı kütüphanelerine de buralardan gelmiştir. Bildiğim kadarıyla, *Câvidân-nâme*'nin eldeki en eski yazması ya Kahire'deki Daru'l-Kütüb'de bulunan al-Ma'ârif Mutanawwi'a Fârsî Tal'a (789/1386 sonrası tarihli) nüsha, ya da İstanbul'daki Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsî MS 920 (992/1584) numaralı nüshadır. *Câvidân-nâme* bir Avrupa kütüphanesinin katalogunda ilk kez Leiden'da yer almış görünmektedir.³⁷ Fakat Avrupa'da, diğer Hurûfî yazmalarıyla birlikte,

³⁴ Biz burada *Jâvidân* değil de *Jâwdân* şeklinde transkribe ediyoruz. [Makale müellifinin "Jâwdân" şeklindeki transkribini biz tercümede "Câvidân" olarak kullandık. ç.n.] Bu tercihle amaçladığımız şey, Arapça yazıdaki *vâv*'dan sonra bir *yâ*'nın olduğu -ki bu Farsça'da çok yaygındır- form ile *vâv*'dan sonra bir *yâ*'nın olmadığı form -ki genellikle Hurûfî müellifler bunu kullanıyorlar- arasındaki farkı göstermektir. Burada Farsça'nın Esterâbâd lehçesinde yazılan ve *Câvidân-nâme-i kebîr* olarak bilinen *Câvidân-nâme*'nin daha uzun versiyonundan bahsediyoruz. Bu, *Câvidân-nâme-i sağîr* adı ile bilinen ve bu eserin klasik Farsça'ya sonradan yapılmış bir uyarlaması olan daha kısa metinle karıştırılmamalıdır. *Câvidân-nâme-i kebîr*'in yazma nüshaları birçok Avrupa ve Yakın Doğu kütüphanelerinde bulunabilir (aşağıdaki müzakerelere bakınız). *Câvidân-nâme*'den yapılan bazı alıntılar ayrıca şurada da bulunabilir: Kiyâ, *Wâzhâ-nâme*, pp. 42-6. Doktora tezim "Etude de textes Hurûfî The Hurûfî Moses 47anciens: l'oeuvre fondatrice de Fazlallâh Astarâbâdî" *Câvidân-nâme*'nin önemli bölümlerinin hem metnini hem de Fransızca tercümesini ihtiva ediyor. Umarım gelecekte bu metnin tenkitli bir neşrini de ihtiva eder.

³⁵ Kiyâ'nın *Vâzhâ-nâme*'si hem bu lehçeyle ilgili önemli bir çalışmayı hem de klasik Hurûfî metinlerini okumak için çok kıymetli bir yardım anlamına gelen detaylı bir Esterâbâdî-Farsça sözlüğünü ihtiva etmektedir.

³⁶ Şifre kullanımının sebebi şöyle açıklanabilir: Görmüş olduğumuz gibi Hurûfler genelde tehlikeli sapkın kimseler olarak görülüyordu ve diğer birçok marjinal grubun/tarikatın, öğretilerini dini 'ortodoksi'den gizlemek için yaptığı gibi, bu teknikleri kullanmış olabilirler. Özellikle 'parçalama' (fragmentation) ve 'bilginin parçalanması/saçılması' (*tebdü'l-ilm*) teknikleri hakkında bkz. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, indeks, *takiyye* ve *tebdü'l-ilm*, özellikle s. 307. Fakat parçalama aynı zamanda, yukarıda ele aldığımız, Hurûfî *te'vil* kavramını anlatan bir ifade de olabilir. Her iki ihtimal de (yukarıda değindiğim) doktora tezimde tartışılıyor. Bu tez esasında *Câvidân-nâme*'deki parçalama sorununu çözmek ve onun muhtevasının tutarlı bir sunumunu teklif etmek yönünde bir girişimdir.

³⁷ MS 2107, cod. 478 Warn., P. De Jong et M. J. De Goeje, *Catalogus codicum orientalium bibliothecae*

→

Câvidân-nâme'nin gerçek yeniden keşfi, şu anda Bibliothèque Nationale, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi ve British Library koleksiyonları arasında muhafaza edilen birçok Hurûfî eserini elde eden Cl. Huart ve E. Browne'nin çalışmalarıyla başlar.³⁸

Câvidân-nâme sıklıkla bir Kur'ân tefsiri olarak tanımlanır.³⁹ Hakikatte bu, Kur'ân'dan yapılan alıntuların bolluğu sebebiyle, *Câvidân-nâme*'nin metniyle ilk kez karşılaşan birisinin edinebileceği izlenimdir. Daha yakından bir inceleme, *Câvidân-nâme*'deki Kur'ân metinlerinin rolünü açıkça ortaya koymamıza imkân tanır: Bu eser herhangi bir sistematik tefsir yapmamakta, ama farklı sûrelerden seçilmiş belli sayıdaki ayeti, genelde hadislerle ve Kitab-ı Mukaddes'ten, hem Eski hem de Yeni Ahit'ten, yaptığı alıntular eşliğinde, tekrar tekrar aktarmaktadır. Böylece Kur'ân'dan yapılan alıntular, diğer kutsal kitaplardaki sembolizmle etkileşim içinde, Fazlullâh'ın detaylandığı karmaşık bir teolojik-felsefi sistemin fikirlerini aktaran sembolik bir dilin zemini olarak görünmektedir. Dahası belirtmek gerekir ki, *Câvidân-nâme* ve sonraki bazı Hurûfî eserlerinde bulunan delillere göre *Câvidân-nâme*'nin karakteristik 'parçalı' yapısı, Kur'ân'ın 'parçalı', mantıksal sürekliliği olmayan yapısını taklit etmektedir. Mesela British Library'deki yazmanın (481b) son sayfasında yer alan yazarı belirsiz bir not şöyle demektedir:

Te'vîlin Üstadı [yani Fazlullâh], kutsal *Câvidân-nâme*'yi altı 'başlangıç' üzerine bina etti.⁴⁰ Başından sonuna kadar *Câvidân-nâme*'nin sözü işte bu altı 'başlangıç'a taksim olunur ve onlar içinde yer alır, onlar tarafından da mühürlenir. Aynı biçimde, *tenzîlin* Üstadı'nın taklit edilemeyen sözü [yani 'peygamberlerin mühürü' Hz. Muhammed'in getirdiği Kur'ân], tek Harflerin birleşimiyle başlayan 29 sûreyi ihtiva eder ve tek Harfler tarafından mühürlenmiş hazineler şeklindeki 29 parçaya ayrılır.

Bu alıntıda sözü edilen "*Te'vîlin* Üstadı" (*sâhib-i te'vîl*) ünvanı hem "Manevi Tefsirin Üstadı"na hem de (Hz. Muhammed *tenzîlini* 'mühürledikten' sonra) "vahyi asli kaynağına geri döndüren kimse"ye işaret etmektedir.⁴¹ İlginç olan şudur ki, *Câvidân-nâme*'de onun 'kutsal/ilahi' olduğuna dair açık, aşikâr hiçbir iddia yer almaz ve hiçbir yerde Fazlullâh kendisini '*Te'vîlin* Üstadı' olarak isimlendirmez. Fakat daha sonraki Hurûfî eserleri genelde *Câvidân-nâme*'nin, Kur'ân'ın tek gerçek tefsirini ihtiva eden ilham edilmiş bir eser olduğunu, Fazlullâh'ın da, ilahi *te'vîl* il-

→

acAdemiae lugduno batavae (Lugduni Batavorum: E.J. Brill, 1866), vol. 4, p. 298.

³⁸ British Library MS Or. 5957, Cambridge Library Ee.1.27.

³⁹ Mesela bkz. Kiyâ, *Wâzhâ-nâma*, p. 34; A. Munzawî, *Fihrist-i nuskhâhâ-yi khattî-yi fârsî* (6 vols. Tehran: Regional Cultural Institute, 1349/1969), vol. 1, p. 1111. *Câvidân-nâme*'nin Cambridge Kütüphanesi'ndeki nüshasının (Ee.1.27) tanıtım notunda şöyle yazıyor: 'Commentarius Persicus in Alcoranum dictus Jawidân-cabir'. [Cavidan-cabir'in yazdığı Farsça Kur'ân tefsiri]

⁴⁰ Altı kez tekrarlanan *ibtidâ* (başlangıç) kelimesi *Câvidân-nâme*'nin metnini takdim eder, başlatır.

⁴¹ *Te'vîl* yetkisi geleneksel olarak Şii imamlara atfedilir. Meşhur bir hadiste Hz. Muhammed (s.a) der ki, 'Ali b. Ebî Tâlib tenzîl için nasıl savaşırsa te'vîl için de aynı şekilde savaşır.' Mesela bkz. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 42; A. Amir-Moezzi, "Le combattant du ta'wil," un poème de Mollâ Sadra sur 'Ali' (Aspects de l'imamologie duodécimaine IX), *Journal Asiatique* 292:1-2 (2004), pp. 331-59. Hadisin Arapça metni ve kaynakları için bkz. Aynı makale, s. 341, dn. 30.

minin emanetçisi olduğunu dile getirirler. Fazlullâh'ın, takipçileri arasındaki muaz- zam karizmatik otoritesi, Mekke'deki hac ibadetine benzeyen ve onun kabri etrafında ifa edilen ritüellerle de tasdik edilmektedir.⁴²

Hurûfî nübüvvet tasavvuruna göre, asli ilahi Kelâm, peygamberlerin peş peşe gelen risaletlerinde kendisini tedrici olarak izhar eder. Bu izhar etme (vahiy), bütün bir ilahi Kelâm'ın kendisine emanet edildiği Âdem'le başlar ve biter. Böylece, *Câvidân-nâme*'de bahsi geçen farklı peygamberlerle (daha ziyade kendileriyle ilgili yorum yapılan peygamberler Âdem, İdris, Nuh, İbrahim, Yusuf, Musa, İsa, Muhammed'dir) alakalı Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes bölümlerine yapılan yorumlar nispeten kolay bir biçimde birleştirilebilir. Böylelikle, şayet metnin peygamberlere bakışı açısından ona yaklaşılsa, *Câvidân-nâme*'nin bütün bir parçalı yapısı içindeki bir yapı kutsal hale sokulabilir. *Câvidân-nâme*'de bahsi geçen Eski Ahit peygamberleri içinde Musa hiç şüphesiz hakkında en çok yorum yapılanıdır. Musa kıssasıyla alakalı bölümleri tartışmak bize *Câvidân-nâme*'nin müellifinin kendi öğretisine ait birçok önemli fikri dile getirmek için kutsal kitap materyallerini nasıl kullandığını gösteren bir örnek sunar.

1. Buluşma (Mi'âd) Çadırı

1.1 İlahi Kelâm'ın Bir Temsili Olarak Buluşma Çadırı

Daha sonra Kudüs Tapınağı'nın inşa edileceği yerde Hz. Musa tarafından kurulan Buluşma Çadırı, *Câvidân-nâme*'de Hz. Musa'yla ilgili olarak hakkında en çok yorum yapılan semboldür. Bu yorumlardan birine göre Çadır, yaratılışın kaynağı olan ilahi Kelâm'ı temsil etmektedir. Hz. Musa'nın inşa ettiği Buluşma Çadırı'nın oranları 28 ve 32 sayıları üzerine bina edilmiştir. Girişte de gördüğümüz gibi, Hurûfilere göre bu sayılar bütün bir ilahi Kelâm'ı temsil etmektedir. Böylelikle Çadır, Kelâm'ın vücut bulmuş hali olmaktadır. Esasen, Kelâm'ın başka bir tezahürü olan Tevrat'la özdeştir. Allah'ın Kelâm'ına doğru yönlendirme, manevi yönlendirmenin bir istikameti olarak hem Çadır'ın hem de daha sonra gelecek olan Kudüs Tapınağı'nın rolünün altında yatan mânâdır:⁴³

[1] Allah Hz. Musa'ya Buluşma Çadırı'nı inşa etmesi için talimatlar verdi. Böylece Hz. Musa ve onun takipçileri Allah'a ibadet etmek için yönlerini bu çadıra çevireceklerdi.... Her perdenin uzunluğu 28 arşındır -ki 28 asli Kelime, özünde bu sayıyla özdeştir....⁴⁴ 32 asli Kelime'yi çağrıştırsın diye her perde 4 arşın genişliğindedir. İşte bu, Bâkî olanın [Allah] emirlerine uygun olarak tesis edilmiş manevi yönlendirmenin istikametidir. (298a)

[2] *Kulunu bir gece Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa'ya* (yani, Buluşma Çadırı'nın kadim mevkisi, içinde Tevrat'ın bulunduğu yer

⁴² Bu ritüeller için bkz. Bashir, 'Enshrining Divinity', pp. 289-308.

⁴³ Kur'ân'dan yapılan bütün alıntılar Yusuf Ali'nin tercümesinden alınmadır. Gerekli görüldüğü yerlerde ufak değişiklikler yapılmıştır.

⁴⁴ Tapınak (Tabernacle: İbadet yeri, seyyar ibadet çadırı, sinagog) ve Çadır'ın tasvirleri için bkz. *Çıkış* 26.

olan kutsal Kudüs Tapınağı'na) *götüren (Allah'ın) şanı yücedir.* (İsrâ, 17/1). Bu sebeple şöyle denmektedir: *Ayrıca iyilik yapanlara (muhsin olanlara) nimeti tamamlamak, her şeyi açıklamak, hidayet ve rahmete erdirmek için Musa'ya Kitab'ı verdik ki, Rablerinin huzuruna varacaklarına iman etsinler.* (En'am, 6/154). Nimetin 'tamamı', 'muhsine' verilir ki o da Buluşma Çadırı'dır. (352b)

1.2. İnsanın Bedensel Biçiminin Bir Muadili Olarak Çadır

Girişte görmüş olduğumuz üzere, insanın bedensel biçimi, bilhassa bütün bir asli Kelâm'ın *ekmeliyetinin* 'mazhar'ı [tecelli ettiği yer, tecelligâh] olması sebebiyle, *Câvidân-nâme*'nin öğretilerinde istisnai bir öneme sahiptir. 'Mazhar', özel bir biçimden ya da bedenden başka bir şey değildir. Onun vasıtasıyla Kelâm'ın görünmez hakikati kendisini duyulur ve hissedilir idrake açar ve böylelikle kendisini bilinir kılar. Hurûfî terminolojisinde, var olan herhangi bir maddi nesnenin biçimi Kelâm'ın 'ilmi'dir. Fakat herhangi bir nesnenin ilmi Kelâm'ın yalnızca birkaç tezahürünü ihtiva eder. Sadece insanın bedensel biçimi Kelâm'ın ilminin tamamı olan 28/32 tezahürü ihtiva eder. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Çadır'ın oranları da Kelâm'ı temsil eder. Buluşma Çadırı ile insan bedeni arasındaki benzerliğe gelince:

[3] Buluşma Çadırı'nın 11 perdesi vardı, her biri 28 arşın uzunluğundaydı. Her perdenin ucunda Âdem'in iki yanında yer alan iki kolu ve iki bacağı'nın 28 asli Kelime'nin emsali olarak şekillenmiş olduğunu çağrıştırsın diye 50 ilmek vardı. Bu 28 asli Kelime'nin ilmi 50 Harf ve Nokta'yla ifade edilir.⁴⁵ Âdem'in göğsü ve sırtı onun iki kolu ve iki bacağı arasında yaratılmıştır. Onun iki eli ve iki ayağında 28 kemik bulunur. (137b)

[4] Sağ el ve sağ ayakta, 28 ilahi Kelime sayısı ile uyumlu bir şekilde, toplam 28 parmak kemiği bulunur. Bu 28 ilahi Kelime'nin ilmi, 28 ilahi Kelime'nin dengi olan Arap alfabesinin 50 harf ve noktasıyla ifade edilir. Bu yüzden Tevrat'ta Allah Musa'ya Buluşma Çadırı'nı, her biri 28 arşın uzunluğunda, 4 arşın genişliğinde ve her yanında 50 ilmeğin bulunduğu 11 perdeli yapmasını emrediyor.... Bâkî olan Allah Musa'nın kavmine yüzlerini bu yöne dönmelerini ve Allah'a ibadet etmelerini emrediyor. Burası Musa'nın Levhalar'ının ve Tevrat'ın bulunduğu yerdir. (137b-138a)

[5] Çadır'ın her perdesi 50 ilmekle döşenmiştir. Bunlar, yüzün her iki tarafında yer alan el ve ayak parmaklarındaki 28 kemiğin emsali olan 50 harf ve noktayı temsil ederler.... Çadır'ın her perdesi, insan yüzünü resmeder şekilde, 28 arşın uzunluğunda ve 4 arşın genişliğindedir.... 28 asli Kelime, Arap alfabesinin 50 harf ve noktasına karşılık gelir. Onların hakiki ifade biçimleri insan yüzüdür. 28 ve 50 harf ve noktanın içinde bulunan 28 Kelime, ayrıca insan bedeninin her iki yanında 28 adet bulunan, ayak ve el parmak kemiklerinin biçiminde zahir olur. 50 harf ve

⁴⁵ Her bir el ve ayakta on dört parmak kemiği ima ediliyor. İki el ve iki ayakta toplam 28 parmak kemiği bulunur. 50, Arap alfabesinin harflerinin ve vurguyu sağlayan/ayırıcı noktalarının toplamıdır.

nokta onların ilmidir.⁴⁶ Ve Çadır'ın her yanında, ona bitişik şekilde 50 ilmek bulunur. (180a-b)

1.3. Çadır'ın Oranları Zamanın Ölçüsünü İhtiva Eder

Câvidân-nâme'ye göre Zaman, Âdem gibi, ilahi *Kün!* (Ol!) emriyle asli Tek Kelâm içinde meydana gelen ayrışmanın/farklılaşmanın bir sonucudur. Bu işlemin sonunda ortaya çıkan müstakil 28/32 harf Âdem'in bedenini şekillendirirken, *Kün!* emrinde yer alan iki harf *-k* ve *n*-, *kâf* ve *nûn*'ün telaffuzuyla ortaya çıkan altı Harf, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân'da bahsi geçen altı günde yaratma ile ilgilidir. Bu bakış açısına göre zaman, Âdem gibi, bir bütün olarak asli Kelâm'ın emsalidir. Âdem Kelâm'ın *mazrufu* iken, Zaman onun *zarfıdır*. Zaman'ın ölçümü, bir haftalık deveran üzerine bina edilmektedir. Bu, âlemin yaratıldığı 'yaratılışın altı günü'nün bir yeniden üretimidir. Bu bir haftalık deveran zamanın sonuna kadar tekrar etmektedir: Bir hafta ya 7 x 24, ya da 6 x 28 saatten oluşmaktadır. *Câvidân-nâme*'ye göre bu ikinci şekil (6 x 28), Zaman'ın 28/32 asli Kelime ile uyumlu bir şekilde taksim edildiği ve her nesnenin, 28 asli Kelime ile bağlantısı olan Zaman'ın 28 kısmının oluşturduğu 'tam bir dizi' tarafından altı yönden (dört ana yön, üst ve alt) kuşatıldığı hakikatinin bir ifadesidir. Buluşma Çadırı'nın oranları aynı zamanda Zaman'ın ölçümünü de barındırmaktadır:

[6] Bir gece ve bir gündüz 24 saattir. Yahudiler 7 gün ve geceyi yahut da Buluşma Çadırı'nın oranlarına uygun olarak 6 x 28 saati kabul ederler. (5b)

[7] Günlerin gecelere eşit olduğunu kabul ettiğimizde 'altı gün' 72 saat etmektedir. Bu, Peygamber'in lisanının alfabesindeki 28 harfin isimlerini barındıran harflerin sayısıdır;* 28 arşın da Buluşma Çadırı'nın perdelerinin uzunluğudur. (298b)

1.4. Buluşma Çadırı ve Kâ'be

Meşhur bir *hadise* göre, Allah Âdem'in yüzü ve başını yaratacağı çamuru Kâ'be'nin yerinden, sırtını ve göğsünü yaratacağı çamuru da Kudüs Tapınağı'nın yerinden almıştır. *Câvidân-nâme*, bu iki manevi yönelişin kıymetini belirlerken bu hadisten bahseder: Kâ'be, Kelâm İlmi'nin, ilahi Yazı'nın yoğun/konsantre hali olarak ortaya çıkan insan yüzünü temsil eder. Daha önce Buluşma Çadırı'nın inşa edildiği yere yapılan Kudüs Tapınağı ise beşeriyetin kaynağı olan Âdem'in sırtını ve nübüvvet ilmini taşıyan göğsünü temsil eder. Kudüs ve Kâ'be'ye farklı mânâlar yükleyen bu yoruma rağmen, *Câvidân-nâme*'ye göre Musa'nın Buluşma Çadırı, kendisini Kâ'be'ye benzeyen insan yüzünün kıymetlerine bağlayan bazı özelliklere sahiptir:

⁴⁶ Unutmayalım ki Hurûfî öğretisi bağlamında 'ilm' genellikle 'mazhar/tecelligâh' anlamına gelir. Bu alıntıda da öyle görünüyor ki müellif, sayısal bağ yoluyla, insan yüzü, elleri ve ayaklarının ilk Harfler'in mazharı olduğunu göstermek istiyor.

* Mesela "elif" harfinin isminde "الف" şeklinde üç harf vardır. (ç.n.)

[8] Musa, Allah'a ibadet etmek için yüzünü Kudüs Tapınağının bulunduğu yöne doğru çevirdi. Kudüs Tapınağı Âdem'in göğsünün ve sırtının yeridir. Göğüs ilahi ilmin mekânıdır: *Hayır; Kur'ân, kendilerine ilim verilenlerin göğüslerinde kalplerinde yerleşen apaçık Âyetlerdir.* [Ankebût, 29/49]. Sırt ise bütün peygamberlerin ve velilerin asli tabiatlarının (hilkat) mekânıdır... Her kim ki Âdem'in sırtına ve göğsüne denk gelen mekânın yönüne yüzünü dönerse, böyle yapmak suretiyle Âdem'in kendisini değil fakat onun sırtında emanet olarak bulunan, peygamberlerin ve velilerin sulblerini/tohumlarını onurlandırmış olur. Kâ'be'ye doğru yönlendirme başka bir fikri de dile getirmektedir. Kâ'be, Âdem'in yüzüne ve başına denk gelen bölgedir ve ilahi Yazı'nın satırları Âdem'in yüzünde yazılıdır, göğsünde ya da sırtında değil. (41b)

[9] Kâ'be'ye yapılan hac ziyaretine gelince: Kâ'be kâmil nefsin bir göstergesidir. Musa'nın inşa ettiği şey, yani Buluşma Çadırı da insan-ı kâmilin bedensel sûretinin 50 ayırıcı vasfının bir göstergesidir. Buna göre, Musa kendi Kâ'be'sine erişmiştir ve insanın yüzü ve bedeninin 32 satırının, *insana bilmediğini öğretti* (Alak, 96/5) -yani insana 32 asli Kelime'yi ihtiva eden kendi bedensel sûretinin mânâsını öğretti- âyetinde belirtilen İlim olduğu hakikatine ulaşmıştır. Böylelikle, 'kendini bilen Rabbini bilir' sözünün anlamı onun için tam anlamıyla bir hakikat olmuştur.

[10] Kudüs Tapınağı olan Buluşma Çadırı'nda Musa yüzü temsil eden 10 ayeti ihtiva eden Levhaları almıştır. Orada Musa onları, göğse (sadr) ve orada bulunan İlm'e götüren bir rehber olarak kullanılması için Tevrat'ın içine katmıştır. Musa Allah'ın yüzünü görmek istemiş fakat sırtı görmüştür; zira bu mekân sırtın mazharıdır. (250b)

[11] 'İmanlı kişinin kalbi Allah'ın evidir' sözü Kudüs Tapınağı'na ve Âdem'in kalbine işaret etmektedir. Allah Musa'ya yüzünü Âdem'in kalbine doğru dönmesini emretmiştir. Musa'dan önce İbrahim'e de yüzünü Âdem'in başı, alnı ve yüzünün mekânı olan Kâ'be'ye döndürmesini emretmişti. Hakikatte, ilahi İlim ve yazıyı ancak yüz üzerinde birbirinden ayırmak mümkün olur. Musa'nın on ayeti ve Levhaları bu yazının ve bu yüzün yerini ihtiva etmektedir... Tevrat'ta denir ki Musa Rabbin yüzünü görmek istedi. Rab ise ancak O'nun sırtını görebileceğini söyledi. Allah'ın sırtının ve göğsünün mekânı Kutsal Kudüs Tapınağı'nın bulunduğu yerdir.⁴⁷ (251b-252a)

[12] Allah Musa'ya, Âdem'in yüzündeki çizgileri çağrıştırın diye 11 perde yapmasını söylemiştir... Allah demiştir ki bu 11 perde, asli sesi çağrıştırması için, 28 arşın uzunluğunda ve dört arşın genişliğinde olmalıdır. Ve işte orada [Çadır'da] o [Musa] Levhaları yere koydu... Buluşma Çadırı Kâ'be'ye benzer. (364a)

[13] Musa, Âdem'in yüzünde 28 ve 32 Kelime'nin İlmini okuduğunda, Allah'ın emrine uyararak, Âdem'in sırtına ve göğsüne denk gelen yerde dininin *kıblesini* inşa etti. Önce o Buluşma Çadırı idi, sonra Kudüs Tapınağı oldu. (414b-415a)

⁴⁷ Krş. Çıkış 33:23, "Ve Elimi ortadan kaldıracam ve sen Sırtımı göreceksin, fakat Yüzüm görülmeyecek".

1.5. Buluşma Çadırı ve Muhammed ile Âdem'in Buluşması

Önceki bölümlerde dile getirilen Buluşma Çadırı ile Kâ'be arasındaki ilişki Çadır sembolünün yorumu içerisinde daha da geliştirilmektedir. Bu yorum Çadır ile Hz. Muhammed'in risalet görevi arasında bir bağlantı tesis eder. Bu esasında *Câvidân-nâme*'nin nübüvvet anlayışı içerisinde, insan yüzünde bulunan ilahi yazının vahyi ile ilişkilidir. Gördüğümüz gibi, Musa'nın Çadırı insan vücudunun ve yüzünün ölçülerine uygun olarak inşa edilmiştir. Namazın yapısı/planı ve Arap alfabesinin harflerinin sayısı da Çadır'ın ölçülerine yansıtılmıştır.⁴⁸ *Câvidân-nâme*'ye göre bu, A'raf, 7/157'deki *kendi yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları ümmi peygamberi takip edenler* ifadelerinin anlamıdır. Fakat dahası, Çadır, Hz. Muhammed'in risaletinden sonraki vahiy döneminden bahseden bazı unsurları ihtiva etmektedir. Bu son vahiy döneminde ifşa edilecek bazı hakikatler Hz. Muhammed'in göğe yükselişinde ona gösterilmişti. Bu yükseliş, Mekke'den Musa'nın çadırının bulunduğu yer olan Kudüs'e yapılan bir yolculuk sonrasında gerçekleşmiştir. *Câvidân-nâme*'ye göre, Çadır'ın perdelerinin genişliği olan dört arşın (Kur'ân'ın da yazılmış olduğu 28 Harfle temsil edilen) Muhammed'in vahyindeki kayıp dört asli Kelime'yi ifade etmektedir. Bu dört Kelime, asli Kelâm'ın 32 suretinin bütününe eski haline döndürmek için zaruridir. Göğe yükseldiği esnada -ki bu olay Buluşma Çadırı'nın kadim mekânı üzerinde gerçekleşir- Hz. Muhammed, 32 asli Kelime'nin hepsine, yani "bütün eşyanın isimlerine" sahip olan Âdem'le buluşur.⁴⁹ Bu bakış açısına göre, Musa'nın Çadırı bütün bir peygamberi vahiy dairesinin tamamlanmasına, Kelâm'ın nihai olarak tekrar kaynağına dönüşüne (*te'vil*) delalet etmektedir. Bu (*te'vil* aşaması), Hz. Muhammed tarafından sonlandırılacak olan Kelâm'ın yaratılmışlar dünyasına iniş aşamasını (*tenzil*) takip edecektir:

[14] Yahudiler derler ki Ebedi Olan, yüzünü Buluşma Çadırı'na doğru dönmüştür. O çadırın 11 perdesi vardır, her birinin uzunluğu 28 arşındır. Bunun mâ-nâsı şudur: Kişi yüzünü Hz. Muhammed'e -ki onun risaleti bu sayılar tarafından ilan edilmiştir- doğru dönmelidir. Her nesnenin 6 yönü vardır ve her yön 28 saatle karşı karşıya gelir.⁵⁰ Bu yolla, Zaman'ın taksimi Hz. Muhammed'in 28 Kelime'sine delalet eder. Bu Kelime'ler Hz. Muhammed'in -selam üzerine olsun-, *kendi yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları ümmi peygamberin* (A'raf, 7/157) mü-kemmelliğini kanıtlar. Hz. Muhammed Kudüs Tapınağı'nın olduğu batı yönüne yüzünü dönerek ibadet etmiştir. (5b)

[15] Tevrat'ta Allah Musa'ya Buluşma Çadırı'nı 11 perdeli, her perdesinin uzunluğu 28 arşın, genişliği 4 arşın ve her kenarında 50 ilmek olacak şekilde inşa

⁴⁸ Çadır'ın 28 arşınlık uzunluğu 17 rek'at günlük namaz ve 11 rek'at seferi namazına işaret etmektedir. 4 arşın ilavesiyle Çadır'ın oranları 17 rek'at günlük namaz ve 15 rek'at Cuma günü namazlarına denk gelmektedir.

⁴⁹ Bu, Bakara, 2/31'in (*ve O, Âdem'e her şeyin ismini öğretti*) Hurûfî yorumudur.

⁵⁰ *Câvidân-nâme*'ye göre haftadaki saatlerin sayısı (7 x 24 = 6 x 28) evvela Zaman'ın yapısının 28 asli Kelime ile belirlendiği düşüncesini, ikinci olarak da herhangi bir nesnenin altı yönünün (yani alt, üst ve dört ana yön) bütün bir 28 asli Kelime 'grubu' ve Zaman'ın tam bir ölçümü ile örtüştüğünü ifade eder.

etmesini emreder. Bu ölçüler Kitabın Anası (ümmü'l-Kitâb) olan Hz. Muhammed'in 28 Kelimesi'ne denk gelmektedir. 50 ilmek, Kur'ân'ı oluşturan 28 harfin 50 harf ve noktasını temsil eder... Musa 11 perde kullanmıştır, zira Hz. Muhammed -selam üzerine olsun- göğe yükseldiği gece (Rabbinden) mukim iken kılınacak 17 *rek'at*, seferi iken ise 11 *rek'at* namaz almıştır... Çadır'ın ölçülerinin bir parçası olan 28 ve 4 arşın toplandığında, *Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti* (Bakara, 2/31) ayetindeki isimlerin sayısı olan 32'yi verir. 28 arşın ise *kendi yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları ümmi peygamberin* (A'raf, 7/157) ayetini çağrıştırmaktadır. (137b-138a)

[16] Musa'nın Çadırı'nın ilk ve son perdesi, hepsi de Peygamber Muhammed'in Kelimeleri'nin harfleri ve ayırıcı noktalarının sayısı ile uygun olacak şekilde 50 ilmekle döşenmişti. Çadır'ın 11 perdesi vardı, her biri, 11 *rek'at* olan seferilikteki namazın 28 kelimesine uygun olacak şekilde 28 arşın uzunluğunda ve 32 aslı Kelime'nin sayısını elde etmek için de 4 arşın genişliğindedir. Bu çadır Tevrat'ta 'Buluşma Çadırı' olarak isimlendirilmektedir [Çıkış 39 ve iler.], zira o Peygamber Muhammed'in 28, Âdem'in de 32 Kelimesi'ni temsil etmektedir. Bu 32 sayısı Hz. Muhammed'in getirdiği, normal günlerde 17, Cuma günü ise 15 *rek'attan* oluşan namazı yönetmektedir. (286b)

[17] Hz. Muhammed'in Mekke'den, Musa'nın Buluşma Çadırı'nın yeri olan Kudüs'e yolculuğu... Kudüs Tapınağı, Arap dilinde olmayan kelimeleri temsil eder.⁵¹ Tapınak 'Toplanma Yurdu' olarak isimlendirilmektedir, çünkü Toplanma Yurdu bütün bir Kelâm'ın mazharıdır. (333b)

2. Musa'nın Sina Dağı'nda Allah'la Buluşması

Tam bir zaman döngüsü [döngüsel zaman] düşüncesine Buluşma Çadırı'nın ölçüleri ile bağlantılı olarak daha önce değinilmişti. Sina Dağı'nda Musa'ya Allah tarafından verilen 40 günlük süre, aslı Kelimeler'in sayısına denk gelen kâmil bir dairenin bir başka temsilidir. Rivayete göre, 40 gün aynı zamanda Allah'ın Âdem'in çamurunu şekillendirdiği zamandır. Bu sebeple Âdem'in bedensel sûretinin tamamı 40 gün geçmeden görülemez. Yukarıda değinildiği gibi, insanın bedensel sûreti, *Câvidân-nâme*'ye göre, ilahi Kelâm'ın mazharıdır. İlahi varlığın ilk feyezani olan Kelâm'ın, Allah'ın bilinebilir/ma'kul yönünü temsil ettiği ölçüde Âdem'in sûreti Allah'ın sûretidir. Bu bağlamda, 40 günlük süre dolmadan Allah'ın görülmesi de mümkün olmayacaktır. İşte bu, *Câvidân-nâme*'ye göre Musa'nın 'randevu'sunun (mîkat) anlamıdır:

[18] 'Âdem'in çamurunu iki elimle 40 günde şekillendirdim', *Musa'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık* [A'raf, 7/142], *Biz Musa ile kırk gece için sözleşmiştik* [Bakara, 2/51]. 10 Âdem'in yüzüne işaret etmektedir... (254b)

⁵¹ Öyle görünüyor ki bu bölümün ana fikri şudur: Hz. Muhammed'in (s.a) Mekke'den Kudüs'e yaptığı yolculuk Arap alfabesindeki harflerle ifade edilen 29 aslı Kelime ile Kudüs Tapınağı'nın ölçülerinin temsil ettiği kâmil Kelâm'ın 32 aslı Kelimesi arasındaki mesafeyi kapatmaktadır.

[19] 'Âdem'in çamurunu iki elimle 40 günde şekillendirdim', *Musa'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı* [A'raf, 7/142]... 'Allah Teâlâ Âdem'i kendi suretinde yarattı.' Âdem Allah'ın suretinde yaratıldı' ve 'Rabbimi en güzel suretinde, sakalsız bir genç şeklinde gördüm.' Kırk günün sonunda Musa Allah'ı görmek istedi: *Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım* [A'raf, 7/143]. Allah'la buluşma 40 günden sonra talep edilmelidir. İlahi mîkat/randevu ve bütün peygamberlerin ve velilerin babası Âdem'in çamuru, Allah'la buluşabilmek ve O'nu görebilmek için 40 günlük süreye bağlanmıştır. (380b-381a)

Aşağıdaki alıntı, 40 günlük süre ile 28/32 asli Kelime arasındaki sayısal bağlantıyı göstermektedir:

[20] Bil ki 30 gecenin 30 da gündüzü vardır. Bir ayda 2 x 360 saat vardır ve 360 saat 6 x 28 ve 32 saati ihtiva eder. Musa'nın ahitleşmesine 10 gece yahut 240 saat, yani 4 x 28 ve 32 saat daha ilave edilmişti. 40 gecede 16 x 28 ve 16 x 32 saat vardır. Son Toplantı'nın zamanı, 28 ve 32 ilahi Kelime'nin sayısına uygun olacak şekilde bölünür. Zaman içinde var olan her şey aynı şekildeki bölünmeye tabi tutulmaktadır. İşte, Mahşer gününde, Zaman ve Zaman içinde var olan her şeyin bir araya getirilecek olmasının sebebi budur. 'Âdem'in çamuruna 40 günde iki elimle sûret verdim' sözü bu konuyla ilgilidir. (413b)

Câvidân-nâme'ye göre, Musa'nın Allah'ı görmek istemesinin ardından Dağ'ın infilak etmesi, Allah'ı görebilmenin mümkün olabilmesi için yerine getirilmesi gereken başka bir şarttan bahseder. Hakikatte Allah, mutlak birlik şeklindeki Kendi asli halinde görülemez. Görülebilir olmak için farklı bir forma girmek zorundadır. Bu sebeple, Dağın infilak etmesi *Câvidân-nâme*'de işte bu farklılaşma düşüncesiyle ilişkilendirilmektedir:

[21] *Eğer o (dağ) yerinde durursa, o zaman sen Beni göreceksin* [A'raf, 7/143]. Dağ'ın 'yeri', Kelime, yani Allah'ın bildirdiği *kün!* emridir⁵²... *Rabbi onu dar-madağın etti. Ve Musa da baygın düştü* [A'raf, 7/143]. Buluşma Çadırı'nın 11 perdesi Dağ'ın infilakına işaret eder, her perdenin uzunluğu 28 arşındır. Kırık kanun Levhaları da aynı hakikate işaret eder: Onlar kırılmadığı müddetçe Allah'ı görmek imkânsızdır. (350b-351a)

[22] *Musa, belirlediğimiz yere gelip Rabbi ona konuşunca...* [A'raf, 7/143]. Musa Allah'ın konuşmasını duyunca O'nu görmek istedi: *Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım* [A'raf, 7/143]. Onun göreceği şey Allah'ın varlığı yahut yüzü olmalıdır. Tevrat aslında Musa'nın Allah'ın yüzünü görmek istediğini belirtir.⁵³ Allah şöyle cevap verdi: *Beni katıyyen (doğrudan) göremezsin, yani -'Beni asla göremeyeceksin'- Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durursa, o zaman sen Beni göreceksin* [A'raf, 7/143]. 'Dağ' kelimesi burada bir insanın başını ve yüzünü gösterir... Bu de-

⁵² *Câvidân-nâme*'nin, ayırıştırma/farklılaştırma düşüncesi ve *kün!* Emri arasında kurduğu yakın ilişkiyi yukarıda görmüştük.

⁵³ Krş. *Çıkış* (33:18-20). Burada Musa Allah'ın 'İhtişamı'nı görmek ister, fakat Allah şöyle cevap verir: "Yüzümü göremeyeceksin, zira insan yaşarken Beni göremez" (vurgular benim).

mektir ki, eğer Dağ yerinde durursa sen Allah'ı göreceksin. Dağın durduğu 'yer' Âdem'in veya herhangi bir insanın bedenidir. Dağ, *kün!* emri vasıtasıyla var olur. Yukarıda alıntılanan ayet şu anlama gelir: Şayet senin bedeninin ve yüzünün Dağ'ı *kün!* emri ve onun içinde bulunan 32 asli harfle –bunların her ikisi de kendi varlıkları içinde bütün mümkün mânâları ihtiva ederler- karşılaştığında yerinde durursa, şayet ilahi Kelâm İlmi ve 32 ilahi Kelime İlmi ile karşılaştığında yerinde durursa *o zaman sen Beni görürsün...* Fakat *Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Ve Musa da baygın düştü* [A'raf, 7/143]. Yüzün, başın ve alnın Dağ'ı, 28 ve 32 ilahi Kelimeler İlmi'ne denk gelecek sayıda parçalara bölünür... (413b-414a)

3. Musa'nın Kırık Levhaları

Son bölümlerde, farklılaşma düşüncesiyle ilgili olarak Musa'nın kırık Levhaları'ndan bahsedilmiştir. Bizzat Allah'ın elleriyle yazılmış olan Musa'nın Levhaları, bir ölçüde herhangi bir kutsal kitabın ilk örneğidir. *Câvidân-nâme*'ye göre, herhangi bir yazılı metin birbirine tam anlamıyla zıt iki bakış açısına göre ele alınır. İlki, bilinen dilin birimlerini oluşturan kelimelerle aktarılan ıstılahi/geleneksel anlama karşılık gelir. İkincisi ise mutlak mânâya karşılık gelir ve kelimelerin değil tek tek harflerin yahut basit varlıklar olan ses birimlerinin anlamları üzerine kurulur. Bir metnin ıstılahi anlamından geçip mutlak mânâsına varmak için kişi kelimeleri tek tek harfler olacak şekilde ayırmalı yahut 'kırmalı'dır. Giriş bölümünde ele aldığımız gibi, bu 'kıрма' işlemi Hurûfî *te'vilin*, yani kendisi aracılığıyla herhangi bir kelimenin (veya Allah'ın vahyinin bir parçası olduğunu göz önüne alırsak, herhangi bir nesnenin), asli Kelâm'ın bir parçası olarak kendi mutlak mânâsına 'döndürülebileceği' manevi yorum anlayışının temelini oluşturmaktadır. *Câvidân-nâme*'ye göre Musa Levhaları kırdığında, onların içinde bulunan 28/32 Harf'i ortaya çıkarmak için bunu yaptı. Bu bakış açısına göre, Musa'nın davranışı *te'vilin*, vahyin yorumunun mükemmel bir örneğidir:⁵⁴

[23] Allah'ın, Kendi kudret eliyle yazmış olduğu 10 ayeti verdiği ilk kişi, zümrüt Levhalara kazınmış bir şekilde onları alan Musa'dır. Musa Levhaları kırdı ve böylece 28 asli Kelime ortaya çıktı. (201a)

[24] *Musa için Levhalarda her şeye dair bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasını yazdık* [A'raf, 7/145]. Bu açıklama, Levhalar kırılınca kendisini göstermiş oldu. (260a-b)

[25] Eğer Musa, Allah'ın Kendi eliyle üzerine 10 ayeti yazmış olduğu kara Levha'yı kırmamış olsaydı, Tamlık/külliyet (*tâmm*) resmi kendini izhar etmezdi. Böylelikle, kırmanın hakikati, mükemmelliğe (kemâl) eşit olmaktadır. (368a-b)

Musa'nın Levhalar'ı, ilk ilahi yazının, Âdem'in bedensel sûreti ve yüzü olan Levh'in bir sembolüdür:

[26] Musa için Levhalarda her şeye dair bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasını yazdık (ve şöyle dedik): 'Şimdi onları kuvvetle tut, kavmine de emret, onları en

⁵⁴ Mümkündür ki bu 'açıklayıcı/açığa çıkarıcı' kıрма düşüncesi *Câvidân-nâme*'nin bizzat kendisinin parçalı yapısının altında yatan şeydir.

güzeliyle alsınlar. Yakında size fasıkların yurdunu göstereceğim' [A'raf, 7/145]. Allah tarafından Levhalar'a yazılmış olan emirler, Âdem'in -selam üzerine olsun- yüzünün Levh'ine işaret etmektedir. Bu Levhalar gökten ve Âdem'in de gelmiş olduğu, gökteki Cennet'ten gelmişlerdir. Hz. Peygamber buyurmuştur ki, Allah'ın bizzat Kendi eliyle yarattığı üç şey vardır: Birincisi Âdem'dir... Allah'ın bizzat Kendi eliyle yarattığı ikinci şey Cennet'tir, ve üçüncüsü de, Allah'ın bizzat Kendi eliyle yazdığı Musa'nın -selam üzerine olsun- Levhalarıdır. Tevrat'ta (Çıkış 34:28) denir ki, bu Levhalar, bedenin Levhasına karşılık gelen 10 ayet ihtiva etmekteydi...⁵⁵ Musa bu Levhaları fırlatıp kırdı, çünkü kemâl kırılanın içindeydi, böylelikle de 28 Kelime'nin ilmi kendini izhar etti. (414a-415a).

Levhalar'ın kırılma tarzı keyfi değildir. Kırma işlemi, beden azalarının ve yüzün ortaya çıkış hususiyetlerinin karakteristik yapısını oluşturarak insan bedenini taksim etme işini yürüten ilkeye uygun olarak icra edilir. Bu ilke *Câvidân-nâme*'de 'denge ilkesi' (*istivâ*) olarak isimlendirilir ve 'sûretsiz hakikatler', 'mânâlar' ve 'sûretler' arasındaki temel uyumu ifade eder. Denge ilkesi ile uyum, Levhalar'ı kırma *anlamli* hale getirir:

[27] Allah'ın Musa'ya verdiği ve Musa'nın kırdığı bu Levhalar: kırma işlemi, bir ölçüde, insan yüzünün taksimine karşılık gelir. Denge (*istivâ*) hattıyla bölünmediği, yani 'kırılmadığı' müddetçe, 32 ilahi Kelime'nin ayırıcı işaretleri insan yüzünde görünmez. Kırma hadisesi orada tam bir mükemmellik olarak ortaya çıkar, bir noksanlık olarak değil. (275a).

[28] Tevrat'ta denir ki Musa Allah'ın bizzat Kendi eliyle yazdığı Levhalar'ı kırdı. Musa onları kırdı çünkü Allah'ın Levh'i olan Âdem'in yüzü, istiva hattı ile ikiye ayrılmaksızın, onun dilinin söylediği 32 Kelime'ye karşılık gelen 32 ilahi hattı ortaya çıkarmaz. Aksi halde Allah'ın Âdem'e öğrettiği ve Mesih'in, 'Ben işte bu Kelime'yim' dediği kelimeler kendini izhar etmezdi. Musa'nın Levhalar'ı kırması, kemâlin bir alametidir. O, Levh'deki 32 Kelime'nin işaretlerini ortaya çıkarmak için bunu yaptı. Aynı sebeple Mesih kendisini ete kemiğe büründürdü (326a).

[29] Mesih'in bedensel sûreti Âdem'in sûretidir. Âdem'in sûretine has olan 32 hat/çizgi, Mesih'in yüzünde denge (*istivâ*) hattı tarafından Musa'nın kırık Levhaları misalini takip ederek, parçalara ayrılır. Parçalara ayırma işi, Âdem'e öğretilen 32 Kelime'ye karşılık gelen 32 Yazı hattını ayırt edebilmeyi mümkün kılar. Mesih demiştir ki: 'Ben işte bu Kelime'yim'... İstivâ hattının ayırdığı ve Musa'nın Levha'sı gibi kırık olan 28 Kelime, Âdem'e öğretilen 28 ilahi Kelime'ye karşılık gelen 32 hatta dönüşür. (327b-328a).

4. Musa'nın Asası

Musa'nın Asası, *Câvidân-nâme*'nin bölünme ve ayrışma düşüncesini aktarmak için kullandığı ana sembollerden birisidir. Daha doğrusu Asa, önceki bölümlerde değinilen 'denge (*istivâ*) hattı'nı temsil eder. Yukarıdaki girışte gördüğümüz

⁵⁵ Kutsal Kitap metni on Misak kelimesinden bahseder.

gibi, *Câvidân-nâme*'ye göre, ayırıştırmanın bir sonucu olarak elde edilen ilk sûretler Musa'nın Asa'sının ayırıştırma ve bu sebeple de yazma enstrümanı özdeşleştirildiği yer olan 28/32 aslı Kelime'nin, ilk Harfler'in sûretleridir. Aşağıdaki alıntı da yine *Câvidân-nâme*'nin Kur'ân âyetlerini kullanma yönteminin bir örneğidir. Bu uzun pasajın başından sonuna kadar müellif Kur'ân'ın metniyle, sistematik olmaktan ziyade çağrışımsal bir metodla fikirlerini ortaya koyduğu sürekli bir diyalog içindedir:

[30] Sual: Musa'nın Asa'sı neyi temsil eder? Cevap: Asa Kalem'in bir temsili- dir. Esasen şöyle denir: 'Allah'ın yarattığı ilk şey Kalem idi.' Allah 10 âyeti Levhalar'a yazınca "ve Musa için Levhalar'da her şeye dair kanunları yazdık" [A'raf, 7/145], Musa -selam üzerine olsun- Arş'ın istivâ hattıyla ikiye ayrılmış Levh'den gelen Kalem'in gıcirtısını duydu: *Rahman Arş'a denge ile/dengeli bir şekilde (in balance) kuruldu.* [Tâhâ, 20/5]... Allah Kalem'i göstermek için 'Asa' demek suretiyle bir teşbih yapmıştır. Benzerlik kısmen, asa'nın da kalem gibi elde tutulması sebebiyle yapılmıştır. İkinci olarak, Musa'nın Asa'sı, tıpkı Kalem gibi, en üst tarafından ikiye ayrılmıştı/çatalıydı. Üçüncü olarak, Allah Musa'ya: *Asa'n ile denize vur!* [Şuara, 26/63] dediğinde -bu, esasında su olan mürekkep denizine batırılmış Kalem'den kinâyedir. Bu durum şu ayetlerle uyum içindedir: *Ve eğer Okyanus (deniz) mürekkep olsa, arkasından yedi Okyanus (deniz) da onu desteklemek için ona katıl- sa...* [Lokman, 31/27], *ve onlara denizde kuru bir yol aç* [Tâhâ, 20/77] -yazmak, 'kuru yol açma' faaliyetini temsil eder.... *Musa dönüp ardına bakmadan kaçtı* [Neml, 27/10]: bu olay, görüntüsü yılan benzeyen yazının başlangıcında gerçekleşti... Tıpkı Musa'nın denize vurduğu Asa gibi Kalem de mürekkep ve karanlıklar denizine daldırılmıştır. *Gecenin bir kısmı* [Hûd, 11/81] yazının satırıdır. Ayrıca, bir yılan dönüşüğünde Asa'nın 72 dişi vardı. Bunun sebebi, Musa'nın inşa etmiş olduğu Buluşma Çadırı'nın 28 arşın uzunluğunda olması, bunun da 72 Harfi⁵⁶ ihtiva eden 28 aslı Kelime'nin İlmi'ni temsil etmesidir... Bir de, bütün hayvanlar içinde, Allah bir tek yılanı Kalem'e benzer şekilde çatal dilli yaratmıştır. İşte bu sebeple Allah, manevi keşf/ifşa anında Musa'ya Asa'sını yılan şeklinde gösterdi... Asa'nın yazı satırını ve Kalem'i işaret ettiğinin bir başka delili de 'şu sağ elindeki nedir ey Musa?' [Tâhâ, 20/17] âyetidir. *Kitabı sağından verilen kimseler* [İsrâ, 17/71] sebebiyle, âyette 'sağ' diyor, 'sol' demiyor. 'Asa'nı kayaya vur.' Böylece kayadan on iki pınar fışkırdı [Bakara, 2/60]. *Allah katında ayların sayısı (bir yılda) on ikidir* [Tevbe, 9/36] ifadesi *her boy kendi su alacağı pınarı bilmişti* [Bakara, 2/60] ayetine bir göndermedir. Her grup kendi pınarını yazı hattı vasıtasıyla bildi.⁵⁷ Kendi shevi arzusunun ortaya çıkardığı zorbalığı temsil eden Firavun'a gelince: Musa ilk başta kendi Asa'sını, manevi keşf âleminde, bir yılan şeklinde görmüştü, sonra Musa bir dönüşüm mucizesine tanıklık etti. Daha sonra, Firavun ve adamlarının temsil ettiği nefsinin bütün sihirbazlarıyla birlikte nefsinin eğip büktü. Hz. Muhammed de benzer bir başarıyla ilgili olarak şöyle demiştir: 'Ben kendi şeytanımı elimle teslim aldım.' Firavun'la

⁵⁶ Arap alfabesinin 28 ses biriminin ismi içinde yer alan harflerin sayısı.

⁵⁷ Muhtemelen bu, 12 ay (bir yıl) içindeki günlerin sayısı ile aslı Kelimelerin sayısı arasındaki aritmetik ilişkiye bir göndermedir: $360 = 6 \times 60 = 6 \times (28 + 32)$.

adamları arasındaki konuşma bundan sonra gerçekleşti... 'Levh-i Mahfuz', yılanın ikiye ayrılmış/çatallı dilidir. Bu da, Allah'ın asli birliğinde *iki* kelimeyi ortaya çıkaran *meleklerin sıra sıra* [Fecr, 89/22] ayrılışını ifade eder.⁵⁸ Yılan'ın dili, ilahi Birlik'in (Tevhid) mazharı olan Âdem'in dili örneğine göre yapılmıştır. Böylece Âdem'in dili, çatallaşmaksızın istivâ hattıyla iki parçaya ayrılmıştır. 'Allah'ın ilk yarattığı şey Kalem idi. Allah ona: Yaz! dedi. Kalem, 'Ne yazayım?' diye sordu. Cevap, 'Olmuş ve olacak olan' idi.' *Kün* emrinin iki harfi, Kalem'in çatallı ucunun iki dilini oluşturmuştur. İlahi İlim, kendisini k-n harflerinin isimleri vasıtasıyla izhar etmiştir, çünkü bu iki kelime,⁵⁹ 32 ve 72 Kelime'yi ihtiva eder... *Musa dedi ki: Rab-bim! Göğsümü bana aç!* [Tâhâ, 20/25], ve ayrıca Kâdir-i Mutlak Allah buyurdu ki: *Sana göğsünü açmadık mı?* [İnşirah, 94/1] –istivâ hattı sebebiyle-⁶⁰... Yılan'ın her ne kadar iki dili olsa da, onun iç organlarında 'Allah'tan başka güç ve kudret sahibi yoktur' ifadesinin gücüyle alakalı bir hareket meydana geldiği zaman, bu tek-vücut olmuş güç onun iç organlarına ulaştığı zaman, aynı insan dilinde olduğu gibi Yılan'ın dilinden de tek bir ses ve tek bir kelime çıkar. Dilin ilk yarısından çıkan kelime, ikinci yarısından çıkanla aynıdır. Aynı şekilde, ilahi ezellilik ve ebedilik İlmi de kâtib'in elinin hareketinin başlangıcı olan tek bir noktada bulunmaktadır. (107a-108b).

Musa'nın Asa'sıyla gerçekleştirdiği suların yarılması hadisesi, istivâ hattıyla yapılan ayrıştırmanın 'simyâsal' yönünü temsil eder. Esasında *Câvidân-nâme*'de su, ayrıştırmadan ve Sûret kategorisinin ortaya çıkışından önce ilahi birlik/tevhid ülkesiyle ilişki içinde olan bir elementtir. Su, toprak elementiyle bağlantılı olarak, belli bir şekli muhafaza edebilen tek elementtir. Musa'nın Asa'sı vasıtasıyla suların yarılması, *Câvidân-nâme*'ye göre istivâ hattının aslen ayrışmamış ve şekilsiz olan âleme 'kuru yol' formu kazandırmasının etkisini sembolize eder:

[31] Musa'nın halkına yol vermek için ikiye ayrılan denizin suları: yarılma ve zâhir olma aynı tarzda gerçekleşir.⁶¹ Sihir ve Musa'nın Asa'sı işte bu aynı hakikate işaret eder. (201a).

[32] İkiye ayrılan, kuru bir yol ortaya çıkaran ve Firavun'u boğan işte o denizin suyudur. 'Kuru yol' [Tâhâ, 20/77] Şeytan'ın isyanının sebebi olan topraktır, kalıp haline getirilebilen ve herhangi bir şekli muhafaza edebilen toprak. (209a).

5. Yanan Çalı

Son olarak, *Câvidân-nâme*'ye göre Allah'ın, arkasından Musa'ya seslendiği Yanan Çalı, insanın bedensel sûretini temsil eder. Bu sûret, ilahi Kelâm'ın ve dolaşısıyla bizzat Allah'ın görülebilen yönüdür. Hurûflik'in yaratılış teorisi bağlamında yukarıda zaten işaret ettiğimiz gibi, insan bedeninin sûreti, bütün bir 28/32 asli Harfler 'alfabesi' ile oluşturulmuş tek sûrettir ve bu sebeple bütün bir ilahi Ke-

⁵⁸ Belli ki, alıntılanan âyetteki 'sıra' kelimesinin tekrarlanmasına bir göndermedir.

⁵⁹ İki harfe karşılık gelen iki kelime, yani *kâf* ve *nûn* kelimeleri.

⁶⁰ 'Göğsün açılması', *Câvidân-nâme*'de istivâ hattının hareketiyle ilişkilendirilen başka bir Kur'an ifadesidir.

⁶¹ Muhtemelen bu, farklılaştırmanın (ayırmanın) herhangi bir tezâhürün temeli olduğu şeklindeki görüşe bir göndermedir.

lâm'ın eşi benzeri olmayan bir tezâhürüdür. Diğer var olan bütün nesnelere ve varlıkların sûretleri daha az sayıda Harf'ten oluşmakta ve Kelâm'ın sadece parçalarını ifade etmektedir. Bu sebeple insan bedeni, Yanan Çalı ve Hz. Muhammed'in göğe yükselişindeki Sidretü'l-Müntehâ (Sınır Ağacı) arasında bir kıyaslama yapıldığında, bütün varolan sûretlerin etkileme yeteneklerinin en üst 'sınırını' [müntehâ] oluşturur. Su ve topraktan sonra Yanan Çalı'nın ateşi de *Câvidân-nâme*'nin simyâ ile ilgili sembolizminin bir parçasıdır. Ateşle birlikte çıkan siyah duman kutsal kitabın, ilk Harfler'in, 28/32 aslı Kelime'nin İlmi'nin kara satırlarını temsil eder:⁶²

[33] *Sonra sen göğün açıkça görülecek bir duman (yahut pus) getireceği Gün'ü bekle* [Duhân, 44/10]. Bu duman, 50 Harf ve Nokta ile aynıdır. O'nun sırrı ortaya çıkınca, duman gelecektir. Diğer bir ifadeyle bu açıkça görülen duman anenin yüzünün yedi özelliğini temsil eder, aynı yedi özellik hurilerin ve diğer Cennet halkının yüzlerinde de vardır.⁶³ Bu duman işte bu özelliklerin İlmi'dir ve duman siyah olduğu için ona kıyas edilmektedir. Bu duman, Allah Musa'yla konuştuğu ve ona: *Ey Musa! Şüphesiz Ben Allah'ım...* [Kasas, 28/30] dediği zaman Musa'nın gördüğü ateşle birlikte çıkan dumandır. Bu karartı ebediyen hurilerin yüzlerini damgalayacaktır, zira duman bir mühürdür. (49b)

[34] Musa, ateş ve ağaçtan gelen Allah'ın Kelimesi'ni işitti. Güzel kelime bir ağaçtır.⁶⁴ Hz. Muhammed'in, göğe yükseldiği gece yanına geldiği Sidretü'l-Müntehâ'ya gelince, o Âdem'i işaret eder; Musa'nın ateşi ise Âdem'in bir parçası olan ateştir. (72a)

[35] Musa'nın, içinden Allah'ın sesini duyduğu ateş Allah'ın sûreti idi. Hz. Muhammed de miraçta aynı sûreti görmüş ve bunu şöyle ifade etmişti: 'Rabbimi en güzel bir sûrette, sakalsız bir genç sûretinde gördüm.' Allah Musa'ya dedi ki: *Beni anmak için namaz kıl* [Tâhâ, 20/14]. O, Beytullah'ın, Beyt-i Ma'mûr'un ve Sidretü'l-Müntehâ'nın sûretidir. Kur'ân Levh-i Mahfûz'dadır –ki o Allah'ın sûretidir ve adı Âdem'dir. (265b)

[36] Musa, Allah'ın ateş tarafından gelen sesini işitti. Bu ateş 28/32 aslı Kelime'nin temsildir. Aksi halde ateşten ses çıkamazdı. Peygamberlerle konuşan işte böyle bir ateştir. (377b-378a)

6. Sonuç

Câvidân-nâme'de Musa kıssasının yorumu, Kur'ân metninin geç dönem ortaçağ İranlı 'heterodoks' çevre tarafından asimile edilmesinin bir örneğidir. Yukarıda alıntılanan pasajlar aracılığıyla şunu gözlemleyebiliriz: Bu asimilasyon salt açıklayıcı/tanımlayıcı bir amacın çok çok ötesine geçmektedir. Zengin Kur'ân ayetleri ve tasvirleri hazinesi, *Câvidân-nâme* müellifinin, fikirlerini ifade etmek için seçtiği dili bizzat oluşturuyor. İşte bu sebeple kozmogoni, ontoloji, antropoloji, nübüvvet, simya ve Hurûfî öğretisinin diğer yönleriyle alakalı birçok kavram Musa kıssasının

⁶² Hurûfilikte, bir 'mazhar/tecelligâh' olarak 'İlm'in tarifi için yukarıdaki girişe bakınız.

⁶³ Yüzün 'doğuştan gelen' yedi özelliğini oluşturan saçın telleri, kirpikler ve kaşlar gibi.

⁶⁴ İbrâhim, 14/24'e (*güzel bir Kelime, kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir*) bir gönderme.

daki Buluşma Çadırı, Sina Dağı, Kırık Levhalar, Musa'nın Asa'sı, Suların Yarılması ve Yanan Çalı gibi semboller vasıtasıyla formüle edilmektedir. *Câvidân-nâme*'nin söylemi, tıpkı Kur'ân'ın söylemi gibi, mantıki tutarlılığı olan bir plandan ziyade, birbirleriyle zorunlu bir mantıksal ilişki içinde olmayan girift bir sembolik ilişkiler ve kapalı göndermeler ağı üzerine kuruludur. Bu durum, *Câvidân-nâme*'nin parçalı yapısını da kısmen açıklayabilir. Bu yapı, makalenin girişinde değindiğimiz gibi, Kur'ân'ın mantıki düzensizlik şeklindeki yapısını taklit etmektedir. Fakat Kur'ân, *Câvidân-nâme*'nin öğretisel gelişimlerinin temelinde yer alan ana vahiy kaynağı olmasına rağmen, tek kaynak değildir. Kur'ân pasajlarının yanında, *Câvidân-nâme*'de *hadisler* ve kapalı ya da açık Kitab-ı Mukaddes alıntıları da yer alır. Musa kıssasıyla alakalı olarak genelde Eski Ahit'e –özellikle de Çıkış Kitabı'na yapılan göndermelerle karşılaştık. Diğer konularla alakalı pasajlarda Eski ve Yeni Ahit'in bölümlerine, özellikle Yaratılış/Tekvin Kitabı'na, İncillere, Yuhanna İncili'nin son bölümüne (Apocalypse) göndermeler yapılmakta, bazen bunlardan doğrudan alıntılar yapılmaktadır. Kur'ân'dan yapılan alıntılarla birlikte bu kutsal kitap materyalleri *Câvidân-nâme*'nin müellifine, fikirlerini geliştirmesine, o fikirlerine bir Kur'ân yorumu otoritesi kazandırmasına ve daha erken dönemlere ait kutsal kitapların ışığında onların doğruluğunu göstermesine destek olacak bir ortam hazırlamasına imkân vermektedir. Bu kutsal kitap materyalleri ayrıca Kur'ân'da olmayan ve Hurûfî öğretileri çerçevesi içerisinde özel anlamı olan bazı detayları da ortaya koymaktadır. Sürekli bir diyalog eşliğinde, farklı dini geleneklere ait kutsal metinleri, sapkın bir öğretiyi desteklemek için, bağdaştırıcı (senkretik) tarzda ele alan bu yaklaşım, *Câvidân-nâme*'deki Kur'ân yorumunun en ilginç özelliklerinden birisidir.

Kültür, Felsefe ve Teolojide Süreç Modelleri*

Ewert H. Cousins

Fordham Üniversitesi (USA),
Emekli Teoloji Profesörü

Çev: Kevser Çelik

Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı
kevcelik@gmail.com

Atıf

*Ewert H. Cousins Çev: Kevser Çelik, Kültür, Felsefe ve Teolojide Süreç Modelleri,
Marife, Yaz 2011 203-216*

* Bu çalışma, *Process Theology Basic Writtings* (Edited by Ewerth H. Cousins, New York: Newman Press 1971) adlı eserin 3-20 sayfaları arasında yer alan ve bu eserin giriş (introduction) kısmını oluşturan "Process Models in Culture, Philosophy and Theology" adlı makalenin çevirisidir.

Adı geçen çalışmayı çevirmemizin amacını ifade etmek için kısa bir giriş yapmak uygun olacaktır. Günümüzde Süreç felsefesi Avrupa ve Amerika'da büyük ilgi görmektedir. Bu ülkelerde bilimden felsefeye, teolojiden etiğe, sanattan eğitime kadar pek çok alanda çok fazla etkili olan bu felsefe, bizim ülkemizde henüz yeteri kadar ilgi görmemiş ve bir etki yaratmamıştır. Dinî söylemin ve 'dinsel hayat' vurgularının çok sıkça tekrarlandığı ülkemizde süreç felsefesinin ve teolojisinin İslam düşüncesi üzerine söyleyecek çok şeyi olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden süreç felsefesinin bir tanıtımı olarak Ewert H. Cousins'ın "Kültür, Felsefe ve Teolojide Süreç Modelleri" adlı makalesini Türk düşünce dünyasına kazandırmayı amaçladık. Türk felsefe dünyasında tartışılan günümüz problemlerine yeni bakış açısı ve yeni alternatifler sunabileceğini düşündüğümüz süreç felsefesi, özellikle 20. yüzyıla birlikte dünyada tecrübelerin çoğulluğunu onaylamada etkili olmaya başlamıştır. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında bilim dünyasında gerçekleşen gelişmeler ve iki dünya savaşıyla yeni bir insan tipi ve yeni bir zihniyet ortaya çıkmıştır. Bu gelişme ve yenilikler, özellikle kendini felsefe ve teoloji alanında net bir şekilde sergilemiştir. Süreç felsefesi ve süreç teolojisi bunun en güzel örneğidir. Süreç felsefesi ve teolojisi, özellikle Whitehead ve Hartshorne merkezli olarak, kozal determinizmin mutlak olmadığını, yaratıcı özgürlüğün gerçek olduğunu söyler. Bu felsefe doğa yasalarının tekâmül ettiğini, hem içsel hem de dışsal, hem bağımlı hem de bağımsız ilişkiler ağının var olduğunu, hafızanın geçmişi verilmesi olarak gerçeklikte temel olduğunu kabul eder. Toplumsal alanda sosyal ilişkilerin tecrübede ve gerçeklikte 'hissin hissi' olarak yaygınlığını, tabiat düzeninde estetik bir durumun varlığını vurgulayan bu felsefe, Tanrı'nın bir yönüyle süreç halinde olduğunu bir yönüyle de yaratıklar tarafından etkilendiğini savunmaktadır. Cousins, söz konusu makalesinde bu yönleri öz bir şekilde ele almaktadır. Bu bakımdan Cousins'ın bu makalesi, süreç felsefesine ve teolojisine bir giriş niteliğindedir. Bu makalede Cousins, süreç düşüncesinin kaynağı, tanımı, amacı, yöntemi, konuları gibi temel noktalar çerçevesinde genel hatlarıyla Whiteheadci ve Teilhardcı süreç geleneği üzerinde yoğunlaşarak, süreç düşüncesinin Batı felsefesi ve Hıristiyan teolojisindeki etkilerini ve tepkilerini göstermektedir. Son zamanlarda Türkiye'de felsefe ve teoloji alanlarında Whiteheadci süreç felsefesi hakkında bazı çalışmalar yapılsa da, süreç düşüncesi Batı dünyasında yarattığı etkiyi gösterememiştir. Fakat yapılan bu çalışmaları, etkinin ve ilginin yavaş yavaş filizlenmesi olarak değerlendirirsek, gelecekte süreç düşüncesinin Türk felsefe ve teoloji geleneğinde büyük ilgi göreceğini umuyoruz.

Modern insan doğanın dinamiklerini, zamanın gerçekliğini ve yeniliğin imkânını kavramıştır. Bu tecrübeden (felsefi sistem olarak) süreç görüşü ortaya çıktı. Süreç görüşü bilimsel dünya görüşündeki devrimle beslendi: Darwin'in evrim teorisi ve Einstein'ın izafiyet teorisi bunda etkili oldu. Süreç görüşü 19. ve 20. yüzyıldaki filozoflar tarafından formüle edildi. Alfred North Whitehead ve Pierre Teilhard de Chardin aracılığıyla süreç görüşü, çağdaş Hıristiyan teolojisi üzerinde artan bir etkiye sahiptir. Bu bölümdeki seçilmiş parçalar, Tanrı'nın dünyaya müdahalesi (involvement), sevginin önceliği ve Mesih'in evrenle ilişkisi gibi Hıristiyan öğretilerini yeni bir güç ve ilişkiyle ifade eden bir görüş olarak süreç teolojisi görüşünü ortaya koymaktadır.

Kültürün teoloji üzerindeki etkisini analiz edince, kolaylıkla 20. yüzyılda teolojiiyi şekillendiren iki temel gücün savaş ve bilim olduğu sonucunu çıkarabiliriz. I. Dünya Savaşı, insanlığın ilerlemeye ve ahlakî gelişmeye olan inancıyla 19. yüzyılın iyimserliğini yok etti. Dört yıllık savaşın trajedisi, bir hayal kırıklığı, kötümserlik ve umutsuzluk atmosferi yarattı. Bu savaşla dünya, insanın nefreti ve yıkıcılığıyla insan doğasının karanlık tarafına şahit oldu ve insanın konumunun anlamsızlığını yeni bir şekilde tecrübe etti. Milyonlarca insan, siper savaşının çıkmazında anlamsızca hayatını kaybetti. Uluslar, savaşın karmaşasından kendilerini kurtarmak için yaptıkları girişimlerde başarısız oldular. 20. yüzyıl insanı ölüm karşısında korkuyu ve insan çabasının anlamsızlığını derinden hissetti. Bu atmosferden, savaş-sonrası dönemde Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich ve diğerlerinin neo-ortodoks teoloji (neo-orthodox theology) görüşü ortaya çıktı. Felsefi varoluşçulukla beslenen bu neo-ortodoks görüşü, insanın günahkâr yönünü ve insan varlığının trajik karakterini vurguladı. Nazizmin doğuşu ve II. Dünya Savaşı, korku/kaygı (anxiety) atmosferini şiddetlendirdi ve 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa ve Amerikan teolojisinde hâkim bir hareket olarak görülen neo-ortodoks hareketin konumunu güçlendirdi.

20. yüzyıl teolojisini şekillendiren ikinci temel güç, bilimsel dünya görüşünde yaşanan devrim oldu. Bu devrim, iki farklı bilimsel alanda birbirini izleyen safhalarda meydana geldi: Darwin'in evrim teorisinin bir sonucu olarak biyolojide ve Einstein'ın izafiyet teorisinin bir sonucu olarak fizikte. Değişmez türlerin durağan dünyası, dinamik bir şekilde gelişen yaşam formları görüşüyle dönüştürüldü. Modern çağın gerçekten yeni ufuklar açan fikirlerinden biri olan evrim kavramı fizik, kimya, psikoloji ve sosyal bilimler dâhil tüm bilim alanına yayıldı. Newtoncu fiziğin mekanik dünya görüşü, Einstein'ın izafiyet teorisi ve daha sonra Kuantum mekaniği ve alan teorisinin gelişmesiyle dönüştürüldüğünde 20. yüzyılın başlarında bir başka değişim daha meydana geldi. Newtoncu görüş, mekanik yasalara göre birbirini etkileyen soyut uzaydaki ayrık nesnelere dünyayı bir makine olarak tasvir etmişti. Gerçekten yeni fizik, atomaltı (subatomic) dünyayı bir enerji akışı ve bir ilişkiler ağı olarak gördü. Hem Darwin'in evrim teorisinde hem de Einstein'ın izafiyet teorisinde, zaman (time) gerçekliğin bir boyutu olarak ciddiye alındı.

İki Dünya Savaşı'nın etkisi hâlâ devam ederken bilimsel devrimlerin etkisi, 20. yüzyıl teolojisinde kendini açıkça göstermesi dikkate alındığında çok yavaş oldu. Evrim görüşü, 19. yüzyılın sonunda liberal teolojiiyi etkilemişti. 20. yüzyıl de-

vam ederken bu etki, yeni fiziğin etkisiyle birleşti ve son onbeş yılda büyük bir güç elde etti. Mesela, bunu Alfred North Whitehead'in metafiziğinden elde edilen süreç teolojisinde ve Pierre Teilhard de Chardin'in evrimsel görüşüyle şekillenen teolojide görürüz. Hem Whitehead hem Teilhard, düşünceleri kendi bilimsel çevreleriyle, özellikle fizik ve biyolojideki devrimlerle beslenen bilim adamlarıydı. Ünlü bir matematikçi olduğu bir kariyerdan sonra Whitehead, hayatının son safhasını yeni bilimle uyum sağlayan bir metafizik hazırlama çabasıyla geçirdi. Bu metafizik, Amerikan süreç teolojisinin temelini oluşturan metafiziktir. Bilimsel topluluğun diğer kanadında bir jeolog olarak yer alan Teilhard, mesleki hayatının çoğunu insanın tarih öncesine yönelik araştırma gezilerine harcadı. Biyolojideki evrim görüşünden derin bir şekilde etkilenen Teilhard, evrim teorisine inorganik alanı ve insan kültürü alanını da dâhil edip genişleterek, bunu ortaya koyduğu kapsamlı görüşünün temel modeli yaptı. Bu evrimsel model açısından Teilhard, Hıristiyan teolojisinin temel ilkelerini yeniden yorumlamaya çalıştı.

Bilimsel modellerde yaşanan bu değişim, bir bütün olarak kültürümüzdeki tecrübe alanında yaşanan değişimin yapısında daha kapsamlı bir şekilde görülmedir. Bilimsel modeller, kültür ve teoloji arasındaki ilişki, süreç teologları arasında tekrarlanan bir konudur. Hiç kimse bu konuyu Bernard E. Meland'tan daha tutarlı ve daha ayrıntılı bir şekilde incelememiştir. "Süreç Düşüncesi" başlıklı bölüm için seçilen materyalde, Meland'ın konumuna dair genel bir açıklama yaptığı bir çalışmaya yer verdik. *Faith and the Formative Imagery of Our Time* başlıklı bu çalışmada Meland, bir insanın düşüncesinin terimlerin anlamını aydınlatan bir imgeler dizisi içinde hareket ettiğini ve onların kavrayışına sınırlar koyduğunu iddia eder. Bu imgeler, insanların yaşam tecrübeleriyle, çağın anlayışıyla ve bilimsel yapılarla yakından ilgilidir. Meland şunu gözlemler: Biz, günümüze has yeni metaforların şekillenmesinden dolayı bir değişimin ortasındayız. Bu süreçte sadece imgelerimiz değil aynı zamanda tecrübelerimiz de değişime uğruyor. Meland, Newtoncu mekanizmden 20. yüzyıl bilimine kadar süren bilimsel dünya görüşünde ve atom bombası ile uzay yolculuğunun kültürel yapısında (ethos) yaşanan değişimin izlerini sürer. Benzer şekilde Teilhard de Chardin de makalesinde, sanayileşme, teknoloji, iletişimler, dünya nüfusunun büyümesi ve kümelenmesi gibi kültürel güçlerin günümüzün bilincini şekillendirmede yarattığı etkilerin izini sürer.

Bu bakış açısına göre biz, tecrübelerdeki devrimin yani tecrübelerde yaşanan değişimin bilimsel dünya görüşündeki devrimi yansıttığını gözlemleyebiliriz. Atomaltı dünyanın bilimsel modellerinde tasvir edilen ilişkiler ağı, global ve kolektif düzeyde insanlık tarafından şimdi tecrübe ediliyor. Sanayileşme ve teknoloji, yeryüzünü kuşatan bir iletişimler ağını meydana getirdi ve şimdi uzay boşluğuna uzanır. Televizyon, bizi en uzak olaylar karşısında anında katılımcı yapmaktadır. Elektronik medya, bizzat kendi yaşam dünyamıza -yabancı ve egzotik- farklı kültürleri kazandırmaktadır. Tarihsel araştırma, geçmiş hatta ilkel ve tarih öncesi tecrübeyi, hafızamızın kesintisiz bir parçası haline getirdi. Çevremiz bilgiyle doyuruldu. Bilgisayarlar en kompleks veriyi parmaklarımızın ucuna getiriyor. Bu güçler, insanın benlik kaybına yol açmasına ve çoğu insana çağdaş dünyada derin bir yalnızlık ve yabancılaşma hissettirmesine rağmen, başka güçler de insanlık ve doğa-

daki organik birliğin yeni bir anlamının ortaya çıkışını haber veriyor. Bu yeni anlam da 'çok-boyutlu bir çevrede tek tür yaşamın anlamı'dır. Artık onların ortak tecrübesi, boşlukta yüzen ve mekanik güçler vasıtasıyla sadece dışsal olarak birbirini etkileyen temelde farklı birliklerin atomistik modelini yansıtmamaktadır. Bunun yerine onlar, 'bütün'le ilişki içerisindeyken bireyliklerini arttıran içsel tecrübe ilişkilerinin büyüyen farkındalığını hissederler.

Ayrıca insan enerjisi ve yaratıcılığının gelişen bir farkındalığı söz konusudur. İnsan, bilim vasıtasıyla sadece evrenin yapılarını değil aynı zamanda onun gücünü yaratıcı ve yıkıcı bir şekilde elde etmenin yollarını keşfederek tabiatla daha derin bir ilişkiye girdi. Çağımızda bizler, tıptaki ilerlemelerde ve uzay keşiflerinde yaşanan yaratıcı bir enerji patlamasına şahit olduk. Fakat atom bombasının yıkıcı sonuçları ve çevre kirliliğiyle de dehşete düştük. İnsan, tabiata derin bir şekilde nüfuz ettikçe, tabiatın gücünün belirsizliğini, kendisi ve geleceği için kendi sorumluluğunu daha çok idrak etmeye başladı. O artık ne tabiatta yaşanan süreçlerin bir seyircisidir ne de tabiatı sadece insanın tarihini eylemlerle gösterdiği bir alan olarak görür. Tabiat kendisi bizzat, dramının parçası oldu. Dramanın büyümesi trajik olacak ya da tabiatın gücü ile makul bir şekilde edimde bulunmak için insan yeteneğiyle ilişki içinde olmayacaktır. İnsan topluluğu organik olarak birbiriyle ilişkili olduğundan, insan kendi problemlerini tek bir tür olarak ve bütün sistemin bağlamında çözmelidir. Böylece insanlığın birbiriyle ilişkililiği, artan enerjinin geçerliliği ve yaratıcılık imkânları ile ilgilidir.

İnsanın doğa ve tarihe artan müdahalesi, onun zaman, değişim ve gerçekliğin dinamik özelliklerinin, daha fazla farkına varmasını sağladı. 20. yüzyıl insanına göre, dünya artık açık bir şekilde durağan değildir. Hareket ve yenilik de ihmal edilmiş olan insan veya küçümsemiş tecrübesinin çok yakın bir parçasıdır. Süreç (process) söz konusu olunca, insan sürecin gerçekliğini algıladı ve onun dinamiklerinin anlamını bulmaya çalıştı. İnsan için zaman, bir yanılısına değil, ancak bir gerçekliktir. Zaman, yalnızca sonsuzluğun bir görüntüsü değil, ancak bir değere ve kendisiyle tutarlılığa sahiptir. Değişim, yalnızca önceden kurulmuş bir yapının ezeli bir geri dönüşü değil, ancak gerçek yeniliğin (novelty) ortaya çıkışıdır.

Önceki durağan kültürlerde insan, geçmiş geleneğinden öğrenmediği herhangi bir yeniyi tecrübe etmeksizin bütün hayatını yaşayabilirdi. Elbette bu insan, sadece tekrarlayan yapılar anlamında değişimin farkındaydı. Mesela, mevsimlerin döngüsü veya yaşam ve ölüm döngüsü. Böyle bir çevrede insan, güneşin altında hiçbir yeninin olmadığını kolaylıkla hissedebilirdi. En iyi ihtimalle insan altın çağa, yani 'en güzel günlere' dönüp bakabilir; Öyle ki bu 'eski zamanlar', insanın şeylerin (things) şimdikinden çok daha iyi olduğunu düşündüğü ve kendi zamanından önce meydana gelmiş olan değişimin daha kötü bir değişim olduğu olgusunu kötülediği zamana anlatır. Bununla birlikte 20. yüzyılda değişim ve yenilik, yaşam ritminin bir parçası oldu. Modern insan, tecrübesini ve yaşam tarzını dönüştüren yeni araç ve icatların çoğalmasına şahit oldu; bu insan geçmişte hiçbir kültürde örneği olmayan gelişmeleri gözlemledi. Böylece insan, şaşırtıcı yeniliğin imkânını açık tutan bir geleceği bekleyebilir. Whitehead, çağdaş tecrübeyi çarpıcı bir şekilde şöyle tanımlar:

ladı: “Geçmişte insan hayatı bir öküz arabasında yaşandı, gelecekte ise bir uçakta yaşanacak; hızın değişimi, nitelikte yaşanan farklılık anlamına gelir.”¹

Tecrübede yaşanan bu değişim, süreç felsefesinin gelişmesiyle aynı zamana rastlar. 19. yüzyıldan beri filozoflar oluş (becoming), ilişki (relation) ve yenilik (novelty) konularıyla uyumlu bir ciddiyetle meşgul olmuşlardı. Charles Hartshorne, mevcut bölümde “*The Development of Process Philosophies*” başlıklı makalede süreç felsefelerinin mahiyetini tanımlar ve onların tarihini ortaya koyar. Onun gözlemlediği gibi, geniş anlamda anlaşılan süreç felsefeleri yeni değildir, hem Doğu’da hem de Batı’da eski zamanlarda mevcuttu. Budist gelenek, özellikle Theravada formunda, tecrübe akışının temelini oluşturan statik bir tözü (substance) reddetmekte ve oluşun ve birbiriyle ilişkili olmanın üstünlüğünü ileri sürmektedir. Batı felsefesinin başlarında, Herakleitos “her şeyin, akış içerisinde” olduğunu ifade etti ve fragmanlarında süreç konularının esrarengiz ifadelerini bıraktı. Bununla birlikte Herakleitos, Parmenides’ten bu yana oluş (becoming) üzerinde varlığın (being) ve izafiyet üzerinde mutlaklığın üstünlüğünü ileri süren Grek felsefesinin ana görüşleriyle gölgede bırakıldı. Varlık ve oluş arasındaki bu gerilim, Batı düşünce tarihi boyunca devam edip durdu. Hıristiyan Teslis (Kutsal Üçleme) ve Tecessüd (Cisimleşme) doktrinleri, dinamik ve ilişkişel görüşleri desteklemesine rağmen, bu doktrinler çoğunlukla durağan anlamda yorumlandı ve hareket etmeyen hareket ettirici ve zamansız mutlak olarak Tanrı görüşüne bağlandı.

Batı tarihinde birçok konunun üstü örtülürken, süreç konuları netlik ve etkinin artmasıyla 19. yüzyılda su yüzüne çıktı. Hegel, Marx’ın diyalektik materyalizme dönüştürdüğü tarihin dinamik gelişimsel süreciyle ilgili kapsamlı görüşünü ayrıntılarıyla ortaya koydu. Kıta Avrupası düşüncesinin rasyonalizminin aksine, Charles Sanders Pierce, William James ve John Dewey gibi Amerikalılar, deneysel, ampirik pragmatizm bağlamında süreç konularına yoğunlaştılar. Alfred North Whitehead, hem rasyonel hem de ampirik unsurları kendi organizma felsefesinde bir araya getirdi. Yukarıda bahsedilen Hartshorne’un çalışması, Whitehead’in süreç felsefesinin daha çok rasyonel yönünü ortaya koyarken, ampirik yönü ise “*Whitehead’s Method of Emprirical Analysis*” isimli çalışmasıyla Bernard M. Loomer tarafından açıklanmıştır. Loomer Whitehead’in spekülatif veya rasyonel bir ampirist olduğu sonucuna varır. Süreç düşüncesinin dinamik evrensel yönü ise Fransa’da Henri Bergson ve Britanya’da yeni evrimciler Samuel Alexander ve C. Lloyd Morgan tarafından geliştirildi. Evrim modeli, William Temple ve Lionel Thornton’un teolojilerinin, son zamanlarda daha çok Teilhard de Chardin’in geniş kozmolojik-teolojik görüşünün temeli oldu.

Genel anlamda ele alınırsa “süreç” kavramı, aralarında büyük farklar olmasına rağmen Budistlerden Teilhard’a kadar yukarıda listelenen bütün düşünürlere ve geleneklere atfedilebilir. Bazen “süreç” kavramı, Hegel’den günümüze kadar olan 19. yüzyıldaki gelişmeyle, bazen Pierce, James, Dewey, Whitehead, Bergson ve

¹ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, (New York: Macmillan, 1925), s. 142.

yeni evrimciler gibi 19. yüzyıl sonundaki ve 20. yüzyıldaki düşünürlerle sınırlandırılırken, bazen de kavram, sadece Alfred North Whitehead'in düşüncesiyle ve doğrudan ondan çıkartılan hareketi içerir.

Bu bölümün başlığında "süreç" kavramını kullanırken biz, genel bir çerçeve içinde bu üç anlamı da vermeyi amaçladık. İlk olarak bu çalışmanın I. ve III. Bölümlerindeki seçilmiş parçalar, sürecin en sınırlı anlamını yansıtır: mesela, sürecin kaynağını Whitehead'te bulan gelenek. Buradaki düşünürlerin hepsi, büyük ölçüde Whitehead tarafından etkilenmiş kişilerdir: Hartshorne, Meland, Loomer, Williams, Ogden, Cobb, Stokes, Pittenger ve Wieman. Ancak, Wieman'ın konumu karışıktır. Wieman, Whitehead'in düşüncesini Chicago Üniversitesi'ne -Whitehead'in düşüncesi burada kökleşmiştir- getirmede aracı olan düşünürdür. Hatta Wieman, bir müddet Whitehead'in etkisi altında kaldı. Fakat daha sonra o, Whiteheadci karakterden daha çok Bergsoncu süreç düşüncesine bağlanırken Whitehead'in metafiziksel üstyapısını reddetti. Diğer düşünürler ise, değişen derecelerde, sürekli olarak Whitehead'in etkisini sergilerler. Bununla birlikte bu düşünürler, Whitehead'ten türetilmiş ve hâlâ devam eden teolojik hareketle kendilerini uyumlu hale getirdiler.

Kitabın son kısmı, yani IV. Bölüm, düşüncesi Whitehead'ten ve Amerikan süreç teolojisinden tamamen bağımsız olarak gelişen Teilhard de Chardin üzerine seçilmiş parçalar içerdiği için 'süreç' kavramının daha geniş anlamına işaret eder. Ancak Teilhard, hem düşüncesinin içeriği hem de düşüncesinin kapsamı açısından bir süreç düşünürü olarak kabul edilebilir. Teilhard, dinamizmi ve oluşu vurgular; evreni birbiriyle ilişkili bir organizma olarak görür ve evrene yeni imkânların doğması doğrultusunda bakar. Teilhard'ın bu kapsayıcı modeli, evrim modelidir. Bu yüzden Teilhard, öncelleri Morgan, Alexander, Bergson ve Hegel'le birlikte süreç düşüncesinin evrimsel kanadını yansıtır. Teilhard'ın evrimsel modeli, belki de onu Whitehead'ten ayıran en büyük farklılığa (ya da fikir ayrılığına) işaret eder. Whitehead'e göre devam eden süreç -o bunu 'yaratıcı ilerleme' (creative advance) olarak adlandırır- zirveye doğru kümülatif bir evrim içerisinde değil, yapıların (pattern) belirsiz çeşitliliğinde, artma ve azalma yönünde hareket eder. Aksine Teilhard süreci, zirveye doğru (o bunu nihai gelişme/Omega olarak adlandırır) yükselen tek doğrultulu gelişmede birbirini izleyen evrimsel aşamalar doğrultusunda gerçekleşen bir hareket olarak görür. Yine bu bölümde yer alan bir çalışmada Ian Barbour, Whitehead ve Teilhard arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ayrıntılı bir şekilde inceler. "*Teilhard's Process Metaphysics*" başlıklı bu çalışmada Barbour, Teilhard'ın, önemli noktalarda Whitehead'ten ayrılmasına karşın Whitehead'in felsefi varsayımlarının çoğunu paylaşan bir süreç düşünürü olduğunu iddia eder.

Süreç kavramının ikinci ve daha geniş anlamı, öyleyse hem Whiteheadci hem de Teilhardcı gelenekleri içine alır. Bu iki geleneği, tek bir çatı altında saymanın özel sebebi ise her ikisinin de teolojiye yaptıkları etkilerdir. Şu anda -şüphesiz Amerika'da- bu iki düşünür çağdaş Hıristiyan teolojisi üzerinde süreç düşüncesinin temel etkilerini yansıtır. Otuzlu yıllardan beri, literatürün önemli, zengin kısmı Whitehead'in düşüncesi ile Hıristiyan teolojisi arasında ilişki kurma çabası sonu-

cunda gelişmiştir. Süreç teolojisinin gelişmesi, Wieman, Hartshorne, Meland, Loomer ve Williams'ın çalışmalarının süreç düşüncesinin yayılması için sağlam bir temel sağladığı Chicago Üniversitesi'nde yoğunlaşır. Bu çevrede eğitim alan daha genç iki teolog, Cobb ve Ogden bu alana önemli katkılar yaptılar ve bu hareketin sürekli gelişmesini sağladılar. Son zamanlarda daha genç olanlardan birkaçı, Whitehead ve onun takipçileri hakkında doktora tezleri yazdı ve dergilerde gelişen teknik literatüre katkıda bulundu.² İlk dönemde ve daha yakın zamanda yer alan teknik tartışmaları içeren literatürün seçilmiş parçaları, Whiteheadci Süreç Teolojisinin antolojisinden alındı.³ (Süreç düşüncesi üzerindeki) bu ilgi, "Society for the Study of Process Philosophies"nin⁴ oluşturulmasıyla ve John Cobb-Lewis Ford tarafından özgün makalelere ek olarak başka yerlerde basılmış süreç konuları hakkındaki makalelerin özetlerini yayımlayan "*Process Studies*"⁵ dergisinin kurulmasıyla güçlendirildi. Süreç düşüncesi, özellikle Protestan çevreyle sınırlandırılmasına rağmen -Süreç konuları ışığında Augustinus ve Thomas'ın düşüncelerini açıklamaya başlayan Walter Stokes'in zamansız ölümünden önceki, yani 1969'dan önceki çalışmasında görüldüğü gibi- Katolikler tarafından da artan bir ilgi gördü. Coğrafi olarak bu düşünce hareketi, şimdilerde New York, California ve Texas'ta ders veren özgün Chicago çevresinin ilk üyeleriyle hızla yayıldı. Uzun yıllar sonra New York'ta W. Norman Pittenger bu harekette canlanan ilgiyi konferans ve yazılarıyla İngiltere'ye taşıdı. Sağlam bir temel ve büyüyen ivmeyle Whiteheadci süreç teolojisi, sürekli bir gelişme ve etki umudu vermektedir.

Teoloji üzerindeki Teilhardcı etki, daha çok son zamanlarda olmuştur. Teilhard'ın herhangi bir şey yayımlaması yasaklandığı için temel anlamdaki bilimsel yazıları ve yaygın etkisi 1955'de ölümünden sonraya kadar gecikmiştir. Bir grup bilim adamı ve bilgin, artan ilgiyle onun elyazmalarını yayımlamak için Fransa'da bir komite oluşturdu. Yükselen dalgalarla oluşturulan literatürün sürekliliğiyle birlikte çevirilerin yanı sıra yorumlar/şerhler, eleştirel değerlendirmeler, hakkındaki polemik saldırılar ve savunmalar, popüler tanıtımlar, bilimsel analizler ve doktora tezleri çoğalmaya başladı. Dünyanın her yerinde tartışma grupları oluşturuldu ve konferanslar, bilimden teolojiye uzanan geniş bir düşünce alanı yarattı. Ondan fazla ülkede, onun düşüncesini ve onun düşüncesini içeren şeyleri çalışmak için kuruluşlar organize edildi. "The American Teilhard de Chardin Association" toplantılara, konferanslara ve araştırma gruplarına (maddi) destek sağladı.⁶ İngiliz

² Bazı dergiler son zamanlarda özellikle süreç konularına tahsis edildi. Krş. süreç teolojisi hakkında *The Christian Scholar*, 50/3 (Fall, 1967) ve *Encounter*, 29/2 (Spring, 1968); Whitehead hakkında *The Southern Journal of Philosophy*, 7/4 (Winter, 1969-1970).

³ Delwin Brown, Ralph E. James, Jr. ve Gene Reeves (eds.), *Process Philosophy and Christian Thought* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1971).

⁴ Society for the Study of Process Philosophies, George Allen, Department of Philosophy, Dickinson College, Carlisle, Penna. 17013.

⁵ *Process Studies*, Foothill Blvd. at College Ave., Claremont, Calif. 91711.

⁶ American Teilhard de Chardin Association, 157 E. 72nd St., New York, N. Y. 10021.

kuruluşu tarafından yayımlanan “*The Teilhard Review*”, çeşitli ülkelerde yer alan Teilhard hakkındaki birkaç dergiden sadece biridir.⁷

Teilhard’ın fikirleri, hem Katolik hem de Protestan teologların dikkatini çekti ve teorik (technical) teolojik çevrede ciddi bir etki yarattı. Birçok uzman, Teilhard’ın düşünce yapısını analiz ederek, tarihteki yerini belirleyerek ve teolojik normlara karşı değerlendirerek onun düşüncesi hakkında çalışmalar yaptı. Başka araştırmacılar da Teilhard’ın fikirlerini onun incelemeyeceği alanlarda onun görüşü ve yöntemi çerçevesinde genişletti. Yine de bu araştırmacılar kendi özgün kuramları için bir çıkış noktası olarak onun düşüncesini kullandılar. Büyük kilise topluluğunda onun yarattığı etkiyi değerlendirmek daha zordur. Teilhard’ın fikirleri, genel dini yapı (ethos) içerisinde süzüldü ve din-kültür, bilim-teoloji, Mesih (Christ)-evren, insan eylemi-Hıristiyan ideal ilişkisi doğrultusunda birçok din adamı ve din adamı olmayan kişinin düşüncesini şekillendirdi. Açık bir şekilde göstermek imkânsız olsa da Teilhard’ın düşüncesi, II. Vatikan’a tabi olan ve onun etrafındaki Katolik topluluğun değişmesinde de bir rol oynadı. Onun hümanistik ruhu, Kilise ve dünya hakkındaki konsil belgelerinde ve konsil tarafından oluşturulan ekümenik atmosferde fark edilebilir. Aynı zamanda Katolikler, teolojik geleneklerini ve 20. yüzyılın Neo-Thomism’ini köklü bir şekilde eleştirdiğinde, onların çoğu kendileri için Teilhard’ın görüşünde entelektüel destek buldu. Daha geniş alanda başlangıçtaki heyecan ve polemik bir kısmı azaldığından ve teknik-eleştirel literatürün yapısı geliştiğinden dolayı Teilhard’ın düşüncesinin teoloji üzerinde sürekli bir etkiye sahip olacağını düşünmek için birçok neden vardır.

Whitehead ve Teilhard’ın çağdaş teoloji üzerinde etkisi, bizi ‘süreç’ kavramının üçüncü ve en geniş anlamına götürür. Biri, Whitehead ve Teilhard’ın görüşlerine kendi içsel yapı ve tutarlılığında çalışılmış olan bir sistem olarak ya da yukarıda tanımlanan geniş süreç konularının şu anda spesifik ifadesini veren bir sistem olarak görebilir. Böylece hem Whiteheadci hem de Teilhardcı sistem, kendi sahip olduğu yöntemle her biri daha geniş süreç geleneğini yansıtan bir sistem olarak görülebilecekti. James ve Whitehead, Bergson ve Teilhard, Hegel ve tüm evrimsel gelenek arasında farklı ve başarılı ilişkiler açık bir şekilde var olduğundan söz konusu bu durum için birkaç belirli temel söz konusudur. Bu bakış açısına göre bu bölümün başlığı olan *Process Theology*, içerikleriyle birlikte Whiteheadci ve Teilhardcı geleneklerin, daha kapsamlı süreç konularının günümüzdeki Hıristiyan teolojisinde takip edilmesine yönelik yollar olduğu ileri sürülebilecektir.

Hıristiyan teolojisinde tartışılan konular, süreç teolojisinin etkisi altında neye maruz kaldı? Ya da diğer bakış açısına göre: Süreç teolojisinin sahip olduğu kaynaklar, Hıristiyan mesajının çağdaş bir düzenlemesi için ne önermektedir? Bu bölümde “*Process Thought: A Contemporary Trend in Theology*” başlıklı seçilmiş ilk parçada W. Norman Pittenger, süreç teolojisinin genel bakışının taslağını çizmekte ve onun konu ve kaynaklarından bazılarını incelemektedir. Pittenger, dinamik ve içsel bir şekilde dünyayla ilişkili olarak Tanrı konusunu aktarır. Hıristiyan Tanrısı,

⁷ *The Teilhard Review*, 3 Cromwell Place, London S. W. 7.

doğadaki ve tarihteki yaratılmış varlığın her yönüyle ilişkili olan 'yaşayan Tanrı'dır. Bununla birlikte Hıristiyan Tanrısı, evrenin sürekli yaratıcı süreciyle her şeye gücü yeten (omnipotence) olarak değil, sevgi yoluyla ilişkilidir. İsa (Jesus), dışarıdan bir müdahale ve yüce anomali/kuraldışı değildir, ancak o dünyadaki varlığı seven, Tanrı'nın yaratıcılığının nihai örneğidir. Bu bölümdeki okumaların özünü şekillendiren bu konular, II. ve III. Bölümdeki Whitehadci düşünürler tarafından sistematik olarak incelenmiş konulardır.

Amerikan süreç teolojisinin ana konusu, Tanrı doktrini ve Tanrı'nın dünyayla ilişkisidir. Bu konu, Whitehead'in Tanrı öğretisinde sağlam bir şekilde kökleştiği için biz II. Bölümün ilk seçilmiş parçası olarak Whitehead'in konumunun 'klasik' tanıtımını ekledik. "God and the World" başlıklı bu parça, Whitehead'in temel eseri *Process and Reality*'nin son bölümüdür. Burada Whitehead, Hıristiyan geleneğinde hâkim olan üç Tanrı görüşünü eleştirir: Sezar'ın suretinde yöneten mutlak hükümdar; İbrani peygamberlerinin acımasız ahlakçısı ve Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisi. Whitehead, Hıristiyanlığın Galileli kökenleri olarak adlandırdığı şeyde, sevgiyle işleyen dünyada hassas unsurlar fikrine ulaşır. Whitehead metafiziksel ilkeler yönünden Tanrı'nın mahiyetini incelemeye başlar ve şunu söyler: "Tanrı, kendi başarısızlıklarını engellemek için yalvarılan, tüm metafizik ilkelere bir istisna olarak ele alınamaz. Tanrı, tüm metafizik ilkelerin başlıca örneğidir (exemplification)."⁸ Bu, bizi Whitehead'in dipolar Tanrı kavramına götürür: Tanrı, asli (primordial) ve oluşan (consequent) bir mahiyete sahiptir. Asli olarak Tanrı, gerçekliğin (actuality) temelidir ve "his için bir arzudur, arzunun ezeli dürtüsüdür".⁹ Tanrı'nın mahiyetinin ikinci yönü (oluşan yönü), dünyanın yaratıcı ilerlemesinin sonucudur. Oluşan mahiyette, dünya Tanrı'ya karşılık verir. Dünya, değerlerinin devam eden süreç için hazır bulunduğu oluşan mahiyetin içine girer. Whitehead'e göre Tanrı, "dünyayı yaratmaz, onu korur; ya da daha doğrusu Whitehead'in doğruluk, güzellik ve iyilik görüşüyle ulaşılan sağlam bir dayanakla o, dünyanın bir şairidir".¹⁰ Dünyadaki sevgi, Tanrı'ya geçer ve dünyadaki anıları canlandırır. Tanrı, böylece "acı çeken kimseyi anlayan ve onun acılarını paylaşan en büyük yoldaştır -dosttur-".¹¹ İlahi duygudaşlık ve bedeli verilerek alınan sevgiyle Tanrı, süreçtedir ve süreç de Tanrı'dadır. Whitehead'e göre ne Tanrı ne de dünya durağan sona/tamamlanmaya ulaşır; onların her ikisi de yenilikteki yaratıcı ilerlemeden etkilenir.

Whitehead'in Tanrı doktrini, Charles Hartshorne'un kapsamlı yazılarının tamamında ele alındı ve geliştirildi. Klasik teizmin sert bir eleştirmeni olan Hartshorne, 'neo-klasik' teizm adını verdiği bir alternatif önermiştir. Klasik teizm, Tanrı'nın mutlak olarak bütün yönlerden mükemmel olduğunu ve hiçbir şekilde bu mükemmelliğin üstüne çıkılamayacağını iddia eden Grek mükemmellik görüşünü Tanrı'ya uygulamıştır. Hartshorne'un görüşünde Tanrı, sevgi, iyilik, her şeye gücü

⁸ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, (New York: Macmillan, 1929), s. 521.

⁹ *Age*, s. 522.

¹⁰ *Age*, s. 526.

¹¹ *Age*, s. 532.

yetme ve onun dünyaya duyarlılığının her yerde bulunması (omnipresence) bakımından mükemmeldir. Fakat Tanrı'nın mükemmelliği, Tanrı'nın yeni değer tecrübesini kendi kendine aşmasının (self-surpassing) imkânını içerir şeklinde tanımlanmalıdır. Bu, klasik mükemmellik doktrinleri, özellikle her şeye gücü yetme (omnipotence) konusunda bazı sınırlandırmalar içermektedir. Hartshorne, Whitehead'in asli ve oluşan mahiyetler görüşüne benzeyen dipolar bir Tanrı kavramı geliştirmiştir. Tanrı, bir soyut, mutlak yöne ve bir somut, izafi yöne sahiptir. Daha sonraki yönde, yani somut, izafi yönde Tanrı, yaratıcılığı kendi kendine aşandır; o, son derece sosyal ve rölatiftir. O, dünyadadır; dünya da ondadır. Bu, Tanrı ve dünyanın birbirine nüfuz etmesini, aynı zamanda da Tanrı'yı dünyayla özdeşleştirmede ifade eden 'panenteizm' (pan-en-theism) kavramıyla aktarılır. Bu konular, bu bölümün II. Bölümde yer alan Hartshorne'un "Religious and Philosophical Uses of 'God'" başlıklı çalışmasında tartışılmıştır.

Akabindeki çalışmada, Whitehead ve Hartshorne tarafından açık bir şekilde ifade edilen Tanrı doktrini, ayrıca Ogden, Stokes ve Cobb tarafından yeniden ele alındı. Her biri, Tanrı'nın mahiyetini ve onun dünyayla ilişkisini aydınlığa kavuşturmak için insan tecrübesini incelediler. Ogden, ilişkiliği ve zamansallığı bakımından insan süjesini konu edinir. Bizler bedenlerimizle ilişkili olduğumuz gibi Tanrı da dünyayla ilişkilidir. Stokes, insan özgürlüğünü ve insanlararası ilişkileri inceler. Cobb da Tanrı'nın düşünmesine uygun bir analogi olarak belleği inceler. Cobb'un çalışması, Whitehead'in 'olay' (event), duyu bilgisinin mahiyeti ve sürecin doğrudan/anlık tecrübesi görüşlerinin net bir açıklamasını içerdiği için Whitehead üzerinde çalışmaya başlayan öğrenci açısından özel bir değer taşımaktadır. Ogden, Stokes ve Cobb, Tanrı'yı anlamak için insan tecrübesini kullanırken, Daniel Williams'ın çalışması ise Hıristiyan insan doktrinini anlamak için süreç taslağını kullanır. Tanrı'nın görüntüsünde yaratılmış olarak geleneksel insan kavramıyla başlayan Williams, farklı sonuçlara ulaşır: İnsanın zamansallıkta Tanrı'nın görüntüsünü ortaya koyması düşünüldüğünde, Tanrı da mahiyetinin bir yönüyle zamansaldır.

Bu seçilmiş parçalar boyunca yansıtılan, süreç teolojisinin Tanrı ve dünyayı ayırmasından dolayı Hıristiyan teolojik geleneğinin -özellikle Thomas Aquinas- bir eleştirisidir. Bu problem (Tanrı ve dünyayı ayırma), Grek mükemmellik ideasında ve Aristoteles'in ilişki kavramında mevcuttur. Aristoteles, ilişkiyi değişim ve bağımlılık olarak görür. Bu yüzden o, eksiktir (imperfection). Sonuç olarak Aristotelesci-Thomistik okul, dünya Tanrı'ya bağımlı olduğu için dünyanın Tanrı ile ilişkili olabileceğine, fakat Tanrı'nın dünyayla kesinlikle ilişkili olamayacağına inanır. Eğer Tanrı öyle olsaydı, o yaratmaya bağlı olacaktı ve Grek mükemmellik ideasının ihtiyaç duyduğu hareket etmeyen hareket ettiricisi olmayacaktı. Bu soğuk ve ilgisiz Tanrı görüntüsü- süreç düşünürleri böyle olduğunu iddia eder-, ne insanın değer tecrübesi ne de Kitabı Mukaddes'teki vahyin ifadesi tarafından desteklenir. Bu eleştiriler, II. Bölümdeki seçilmiş parçalarda Whitehead, Hartshorne, Ogden ve Stokes tarafından dile getirilmiştir. Bununla birlikte Stokes, süreç konularını açıklamak için gelenek -Augustinus'un özgürlük görüşünde ve onun Teslis

prensibine ait teolojisinde- içinde kaynaklar arayarak diğerlerinden farklı bir yol izler.

Süreç teologları, Whiteheadci Tanrı doktrinlerinin Hıristiyan vahyinin Tanrısını yansıttığını iddia ederler. Onların ileri sürdüğü süreç Tanrısı, Hıristiyan tecrübesine ve Kitabı Mukaddes'teki delile, Grek felsefesinin sonsuz Mutlak'ından daha yakındır. Çünkü Hıristiyan Tanrı, dünyayla ilişki içerisindedir, onun acısını ve trajedisini paylaşır. Dünya, insan, beşeri olaylar ona farklılık katar. Tanrı'nın en derin gerçekliği, onun ayrı olmasında ve gücünde değil, ancak sevgisinde görülür. Durağan Mutlak'ın ve her şeye gücü yeten hükümdarın aksine süreç Tanrısı, İsa Mesih'te ifşa edilen ikna edici sevginin Tanrısıdır.

Eleştirenler, Süreç teologlarının Tanrı'nın aşkınlığına, gücüne ve tarihin Kral'ı olarak rolüne hakkını vermediğini iddia eder. Sevgi, Hıristiyan mesajında öncelikli olmasına rağmen, Tanrı'nın aşkınlığını ve gücünü ortadan kaldırmaz. Ayrıca süreç teolojisinin Hıristiyan mesajını açıklamak için seküler bir felsefe kullandığı özel metod, Hıristiyan geleneğe uymaz. Geçmişte Hıristiyan mesajını açıklamak için Augustinus Platonculuğu, Aquinas Aristotelesçiliği kullanmasına rağmen, onlar Grek felsefesinin Hıristiyan görüşle tam olarak uyum sağlamadığının farkındaydı. Bu yüzden bir çatışma durumunda onlar, Hıristiyan konumu seçtiler ve Grek alternatifini reddettiler. Süreç teologları, tersini yapmakla suçlanır: Whitehead'in felsefesinin Hıristiyan gelenekle uyuşmadığı yerde -Tanrı'nın aşkınlığı durumundaki gibi-, süreç teologları gelenekten ziyade Whitehead'i takip ederler.¹²

III. Bölüm, Mesih'e ve Whiteheadci süreç teolojisi içerisindeki kefarete (redemption) ayrıldı. Bu alandaki literatürde, Mesih doktrinini, Tanrı doktrinini gibi etraflıca incelenmedi. Whitehead'in kendisi bir Kristoloji (Christology/İsa Mesih ile ilgili bir inceleme veya tez) geliştirmede, fakat Mesih üzerinde ara sıra gözlemler yaptı. Aynı şey, Hartshorne için de geçerlidir. Kristoloji'nin geniş ve sistematik anlatımları, daha çok Bernard E. Meland ve Daniel Day Williams tarafından çalışılmıştır. Süreç düşüncesinde Kristoloji'nin yaygınlaşması, 1959'da yayımlanan "*The Wold Incernate*" isimli kitabında ve daha sonraki yazılarında W. Norman Pittenger'la gerçekleşti. Daha çok son zamanlarda genç Whiteheadciler, Mesih'in nihai oluşu gibi özel konu ve problemleri ele alan süreç Kristolojisi hakkında makaleler yayımladılar. Bu kitaba biz, Meland ve Pittenger'dan bu konuyla ilgili seçilmiş parçaları ekledik. Meland'ın çalışmasından sonra biz, hem başlıca anlatımları hem de dergilerdeki son tartışmaları içeren süreç teolojisindeki Kristoloji ile ilgili geniş bir okuma listesini de ilave ettik. Bu kısmı, Mesih olayıyla ilgilenen Henry Nelson Wieman'ın bir çalışmasıyla bitirdik. Wieman, Whitehead'e duyduğu ilgiden daha sonra uzaklaşmasına rağmen, onun düşüncesi geniş anlamda süreç geleneğini -özellikle bu geleneğin ampirik yönünü- yansıtır.

Tanrı doktrinini, Whiteheadci geleneğin merkezinde ve Kristoloji türev konumundayken, tersi ise Teilhard aracılığıyla yapılmıştır. Teilhard'ın düşüncesi,

¹² Krş. Langdon Gilkey's review of John Cobb's *A Christian Natural Theology in Theology Today*, 22 (1966), 530-545.

kesinlikle Mesih-merkezli (Christo-centric)'dir. Mesih'ten hareketle Teilhard, tüm diğer teolojik konuları birleştirir ve açıklar. Teilhard, dikkatini Nasıralı tarihsel Mesih'e değil, ancak maddenin en küçük parçasından insan ruhunun ulaştığı en uzak mesafeye kadar evrende varolan kozmik Mesih'e yönelir. Ancak Mesih'in bu kozmik varlığı, durağan değildir; sadece bağımsız düşüncenin/tefekkürün (contemplation) bir objesidir. Aksine kozmik Mesih, yaratıcı birlikle bir bütün olarak bütün bireyleri ve evreni düzenleyerek dinamiktir. Burada, Teilhard'ın görüşü Mesih'in ayırıcı özelliklerini ortaya koyar. Teilhard, Hıristiyan inancını evrim geçiren bir dünyada yeniden formüle etmeye çalışmıştır. Teilhard, tamamen bunun günümüzün en önemli teolojik görevi olduğuna inanmaktadır. Onun gözlemlediği gibi bilimsel topluluk, evrimsel bakış açısını kabul etmişti ve genellikle insanlar, yaklaşan evrim güçlerini hissetmeye başlamışlardı. Kozmik bir duygu kendiliğinden bütün dünyada geliyordu ve evrimin dinamizmi, gittikçe bilinç halini alıyordu. Böyle bir dünyada iman (faith) ne anlama gelir? Mesih'in anlamı/önemi nedir? Evreni inşa etmede ve geleceği şekillendirmede bir Hıristiyan'ın sahip olduğu görev nedir? Bunlar Teilhard'ın, bilimin evrimsel bakış açısını, dinamizmin ve yakınsamanın (convergence) çağdaş tecrübesini ve Mesih'e imanı kapsamlı bir görüş içerisinde entegre edeceği bir sistem geliştirerek cevaplamaya çalıştığı sorulardır.

Teilhard'ın görüşünün özünde, evrim kavramı vardır. Teilhard, Darwin'den türetilen biyolojik evrim görüşünü atomaltı dünya, kültür ve ruhsallık (spirituality) dünyası içinde genişletir. Teilhard, bütün evrenin birbirini izleyen safhalar -o, küreler adını verir: geosfer ya da inorganik madde alanı, biyosfer ya da canlı alanı, noosfer ya da zihin alanı- boyunca evrim geçirdiğini kabul eder. Evrim bugün devam ediyor ve hatta öncelikle biyosferde değil bilinç küresinde hızlanıyor. Bilinç küresinde evrim geçirmesi için yaşamı dinamikleştiren güçler, insanlığı birleşik bütün içerisinde şimdi bir araya getiriyor. Evrim zinciri boyunca belli evrensel yasalar kullanılır. Atomaltı alandan insan topluluğuna kadar bütün unsurlar, daha kompleks birlikleri biçimlendirmek için bir araya gelir. Komplekslikteki artış, daha kompleks birlikler için yeni enerji yayan içsellikteki bir artışa götürür. Atomaltı parçalar, atomları biçimlendirmek için birleşir; atomlar molekülleri biçimlendirir; moleküller hücreleri ve hücreler de insan bilincinde görününceye kadar daha girift canlı organizmaları biçimlendirir. Daha büyük komplekslik daha büyük bilinç; ve daha derin birlik, bu da daha çok yaratıcı ve daha çok her bireyin eşsizliğine yoğunlaşır.

İnsan evrimi, Teilhard'ın 'planetization' olarak adlandırdığı şeye doğru hareket eder: insan türü ortaya çıktığı zaman, insan grupları daha uzak yerlere hareket ederek ve farklı kültürler geliştirerek dünya üzerine yayılmıştı. Günümüzde, ancak büyümenin gücü, sıkışmaya doğru dramatik bir hâl aldı. Çünkü dünya, insanın durmadan farklı bir yere hareket edemeyeceği bir küredir. Nüfus büyüdüğü ve iletişim arttığı için, insanlık bir noktada birleşmek zorundadır. Bir iletişim ağı, dünyayı kuşatmıştır. Karmaşıklığın güçleri, gezegensel bilincin yeni formunda insanı tarihte eşi benzeri görülmemiş büyük buluşların eşliğine getiren bilincin kuvvetlenmesine götürmüştür. Teilhard'ın görüşü biyolojik evrimle derinlemesine ilgili olduğu için, biz ünlü genetikçi ve evrim kuramcısı Theodosius Dobzhansky'a

ait bir çalışmayı Teilhard hakkındaki IV. Bölüme aldık. Teilhard gibi Dobzhansky biyolojik evrim ile insan değerlerini entegre etmeyle ilgilenmiştir. Bu çalışmada Dobzhansky, Teilhard'ın evrim görüşünü hem sempatik bir şekilde hem de eleştirel bir şekilde yorumlar.

Evrim, Teilhard'ın 'Omega' olarak adlandırdığı şeye, yani sürecin hedefi ve enerjisinin kaynağı olan şeye doğru hareket eder. Teilhard evrimin Omegasını, evrenin her yerinde, hatta onun yükselen bilincin hedefine doğru sürece enerji veren atomaltı parçalarda kendini sergileyen Mesih'i kabul eden vahyin Mesih'i ile özdeşleştirir. Aynı zamanda evrim geçiren Mesih olan kozmik Mesih görüşü, Teilhard'ın merkezî teolojik kavramıdır. Bu görüşü ortaya koymak için, biz ilki Teilhard'a ve sonra onun yorumcularına ait olan metinlerden bir grup seçtik. *My Universe*'den seçilen parçada, Teilhard kozmik Mesih görüşüne dayanak olarak Yeni Ahit'i verir ve evrenin her yerindeki Mesih'in fiziksel görüntüsünün anlamını açıklar. Daha sonraki seçilmiş parçada, Hıristiyan doktrini tarihçisi Henri de Lubac, Paulcu ve Teilhardcı kozmik Mesih kavramları arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları değerlendirir. "Cosmology ve Christology" başlıklı çalışmada, N. M. Wildiers Scotuscu ortaçağ teoloji okulundaki kozmik Mesih görüşünü ortaya koyar; daha sonra Teilhard'ın teolojisinde rol oynayan evrimsel kozmolojik görüşü tartışır. Birçok insan Teilhard'ta hem Hıristiyan hem de çağdaş ruhsallık (spirituality) için kaynaklar bulunduğundan, biz Christopher Money tarafından yazılmış olan, Teilhard'ın ruhsallık ilişkisini analiz eden bir çalışmayı da dâhil ettik.

Teilhard'ı eleştirenler, Teilhard'a kozmik Mesih'te tarihsel Mesih'i örttüğü, evrim görüşüyle yaratma doktrinini ikinci plana koyduğu ve bütünlükteki bireysel özgürlüğü yok ettiği için tepki vermişlerdir. En tutarlı, belki de en etkili eleştiri, Teilhard'ın kötülüğü (evil) değerlendirmesi etrafında toplandı. Teilhard'ın görüşünde, günah (sin), günahkarlık (guilt) ve kefaret (atonement) ihtiyacı hakkındaki vurgularıyla Hıristiyan geleneğinin bazı akımlarında bulunmayan iyimserlik tonu vardır. Bu yüzden eleştirenler Teilhard'ın kötülüğün gerçekliği ve geleneksel aslı günah ve kurtuluş doktriniyle yeteri kadar ilgilenmekte başarısız olduğunu kabul eder. "The Problem of Evil in Teilhard's Thought" başlıklı çalışmada Georges Crespy bu eleştirileri ele alır. Teilhard'ın değerlendirmesindeki yetersizliğe işaret ederken Crespy, herhangi bir kötülük teolojisine has zorlukları gösterir ve Teilhard'ın bu problematik alana yaptığı spesifik katkıları tartışma konusu yapar.

Bu kitap, Ian Barbour'un Teilhard ve Whitehead arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerine yaptığı çalışma olan bir ekle sona ermektedir. Her ikisi (Teilhard ve Whitehead) de süreç konularından zamansallık (temporality), ilişkilik (relatedness) ve yeniliği (novelty) vurgular. Her ikisi de Tanrı'nın dünyaya müdahalesini (involvement) kabul eder: Whitehead Tanrı'nın oluşan (consequent) mahiyeti doktriniyle, Teilhard ise kozmik Mesih görüşüyle. Kitabı Mukaddes'e ait geleneği devam ettirmede, her ikisi de Tanrı'yı tarihte aktif görür, fakat daha açık bir şekilde varlıkların (creatures) özgürlüğünü iddia ederek Whitehead Tanrı'nın gücünü Teilhard'tan daha fazla sınırlar. Geleneksel eskatoloji çizgisinde, Teilhard tarihin bir tamamlanmasının olacağına inanır, bunu evrimsel süreç aracılığıyla gerçekleştirilmiş olarak yorumlamasa da. Aksine, Whitehead zamanın sınırsız olduğu-

na ve süreç için tek bir zirvenin/sonun var olmayacağına inanır. Aşına olduğumuzdan oldukça çok farklı düzen tipleri, çeşitli kozmik dönemler var olabilir.

Süreç teolojisi -ister Whitehead'e isterse Teilhard'a dayalı olsun-, Hıristiyanlığa yeni bakış açıları ve yeni kaynaklar sağlar. Süreç teolojisi, bir bakıma çağdaş tecrübe ve 20. yüzyıl bilimsel dünya görüşü ile uyum sağlayan Hıristiyan mesajı sunar. Son on yılda çoğu çaba, Kitabı Mukaddes'in mesajından bir çağdışı kozmolojiyi mitolojik unsurlardan arındırmada harcandı. Rudolf Bultmann bunu, dikkatini kozmolojiden varoluşsal süjeye çevirerek gerçekleştirmeye çalıştı. Bultmann'ın açıklamasından sonra çağdaş teolog, süreç düşüncesinin kaynaklarıyla bağlantı kurarak tekrar kozmolojik alana varoluşsal süjeyi yerleştirebilir. Geçmişin durağan kozmolojisinin yerine süreç teolojisi, çağdaş tecrübenin dinamik niteliğini yansıtan bir dünya görüşü sunar. Ayrıca süreç teologları, bu yeni bakış açısının geleneksel teolojinin çoğunun bakış açısında varolan içerikten Kitabı Mukaddes'teki vahyin içeriğine kadar daha güvenilir olduğunu iddia ederler. İsa Mesih'in şahsında kendini sevgi olarak ifşa eden Hıristiyan vahyinin dinamik, duygudaş Tanrısı, süreç düşüncesinin dinamik, ilişkili ve yenedünyasında durağan tözler dünyasına göre daha az yer bulmuştur.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ihsancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Hidayet Işık	0.538.6809540	isikhidayet@hotmail.com
Çorum	Mehmet Ümit	0.505.3777147 0.364.2346358	mehumit@gmail.com mehmetumit@hitit.edu.tr
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musarkeraya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Gümüşhane	Ahmet Öz	0.505.7639085	ahmetoz3@yahoo.co
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Nail Okuyucu	0.555.6263053	okuyucunail@hotmail.com
İzmir	Sabri Yılmaz	0.232.2852932/227 0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Kadir Kan	0.506.3998435 0.352.4374937/31259	kankadir@hotmail.com
Malatya	Abdullah Çolak	0.505.9145680 0.422.3773540	acolak@inonu.edu.tr
	Ferda Kılınç	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhammet Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Abdüsamet Bakkaloğlu	0.533.2645433 0.505.8421451	bakkalzade@mynet.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdillahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Mehmet Dilek	0.507.3443287 0.414.3440020	mdilek25@hotmail.com
Şırnak	Hamdi Gündoğar	0.507.2400353	hamdigundogar@hotmail.com
Trabzon	Erkan Bebek	0.535.4083932	erkan_bebek61@hotmail.com
Van	Mustafa Akman	0.432.2251081	makman64@gmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com