



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY

# ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

e-ISSN: 2587-1854

YIL/YEAR 2023

Sayı/Issue

55

Aralık/ December



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



**e-ISSN: 2587-1854**  
Issue/Sayı: 55 - Samsun  
Aralık/December 2023

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

e-ISSN: 2587-1854  
2023 Sayı: 55

**ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY**

e-ISSN: 2587-1854  
2023 Issue: 55

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi Adına Sahibi /**  
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University  
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL  
Rektör / Rector

**Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**  
Prof. Dr. Osman ŞAHİN  
Dekan / Dean

**Baş Editör/Editor in Chief**  
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye AYDIN BULUT

**Alan Editörleri / Field Editors**  
Öğr. Görevlisi Dr. Enes ER  
(*Temel İslam Bilimleri*)  
Arş. Gör. Dr. Mustafa Sait KAPLAN  
(*Temel İslam Bilimleri*)  
Arş. Gör. Reha ELÇİ  
(*Temel İslam Bilimleri*)  
Arş. Gör. Nurhabe Büşra ER  
(*Felsefe ve Din Bilimleri*)  
Arş. Gör. Yasemin BİRİŞİK ŞAHİN  
(*Felsefe ve Din Bilimleri*)  
Arş. Gör. Senem ARSLAN  
(*İslam Tarihi ve Sanatları*)  
Arş. Gör. Ezgi BİLEN  
(*İslam Tarihi ve Sanatları*)

**Dil Editörleri / Proof Reading**  
Öğr. Görevlisi Salih KILIÇ (İngilizce)  
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (İngilizce)  
Arş. Gör. Recep Demir (Türkçe)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Osman Şahin  
Prof. Dr. Ali Bolat  
Prof. Dr. Ahmet Çakır  
Prof. Dr. Metin Yasa  
Prof. Dr. Nebi Gümüş  
Prof. Dr. Celil Abuzar  
Prof. Dr. Ali Rıza Gül  
Prof. Dr. Erkan Perşembe  
Prof. Dr. Vejdî Bilgin  
Prof. Dr. Ali Bulut  
Prof. Dr. Recep Demir  
Doç. Dr. Recep Gün  
Doç. Dr. Yaşar Akaslan  
Doç. Dr. İlyas Uçar  
Doç. Dr. Halise Kader Zengin  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kartal  
Dr. Öğr. Üyesi Şule Güldü  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Sacit Kurt  
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Emre

**Mizanpaj / Layout**

OMÜ Yayın Koordinatörlüğü

**Mizanpaj Editörleri/ Layout Editors**

Kısmet AYDIN  
Özlem TEKİNER  
Gülbeyaz BOZKURT

**Yayın Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date**

Samsun, Aralık/December 2023

Taradığımız Dizin ve Veri Tabanları



TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı



Religion & Philosophy Collection uluslararası alan indeksi,



Atla Religion Database



Sosyal Bilimler Atıf Dizini



Index Islamicus



Academic Search Premier

## YAYIN DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI  
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR  
Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŐ  
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI  
Prof. Dr. Ahmet İŐhak DEMİR  
Prof. Dr. Ahmet KOÇ  
Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL  
Prof. Dr. Ali BULUT  
Prof. Dr. Ali Osman KURT  
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN  
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL  
Prof. Dr. Ali TOKSARI  
Prof. Dr. Ali YILMAZ  
Prof. Dr. Bahattin YAMAN  
Prof. Dr. Bekir ŐŐŐMAN  
Prof. Dr. Bilal SAKLAN  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR  
Prof. Dr. Dilaver GÜNER  
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM  
Prof. Dr. Eyüp BAŞ  
Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ  
Prof. Dr. Faruk KARACA  
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ  
Prof. Dr. Gerald R. HAWTING  
Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR  
Prof. Dr. H. İbrahim BULUT  
Prof. Dr. H. İbrahim ŐİMŐEK  
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN  
Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL  
Prof. Dr. Halil APAYDIN  
Prof. Dr. Harun YILDIZ  
Prof. Dr. Hasan AYIK  
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ  
Prof. Dr. İbrahim İŐITAN  
Prof. Dr. İsmail YİŐİT  
Prof. Dr. İsmet ERSÖZ  
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK  
Prof. Dr. Kadir GÜRLER  
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ  
Prof. Dr. Kemal YILDIZ  
Prof. Dr. Kerim BULADI  
Prof. Dr. Latif TOKAT  
Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ  
Prof. Dr. M. Dođan KARAŐOŐKUN  
Prof. Dr. M. Münir ATALAR  
Prof. Dr. Mahmut AYDIN

Prof. Dr. Mehmet ATALAY  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN  
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR  
Prof. Dr. Michel REEBER  
Prof. Dr. Muhsin AKBAŐ  
Prof. Dr. Musa YILDIZ  
Prof. Dr. Mustafa ALICI  
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR  
Prof. Dr. Mustafa BIYIK  
Prof. Dr. Mustafa TAVUKŐUOĐLU  
Prof. Dr. Münir KOÇTAŐ  
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ  
Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR  
Prof. Dr. Niyazi USTA  
Prof. Dr. Nurullah ALTAŐ  
Prof. Dr. Osman ŞAHİN  
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŐ  
Prof. Dr. Ramazan AYYALI  
Prof. Dr. Remzi KAYA  
Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN;  
Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ  
Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL  
Prof. Dr. Selahattin POLAT  
Prof. Dr. Selim EREN  
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ  
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK  
Prof. Dr. Süleyman TÖLÜCÜ  
Prof. Dr. Şevket TOPAL  
Prof. Dr. Şevket YAVUZ  
Prof. Dr. Őinasi GÜNDÜZ  
Prof. Dr. Őuayip ÖZDEMİR  
Prof. Dr. Üzeyir OK  
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN  
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŐ  
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL  
Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĐLU  
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK  
Doç. Dr. Ayşe ZİŐan FURAT  
Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL  
Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR  
Doç. Dr. Kemal ÖZKURT  
Doç. Dr. Kenan AYAR  
Doç. Dr. Macid YILMAZ  
Doç. Dr. Süleyman TURAN  
Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR  
Dr. Öğr. Üyesi M. Kâmil YAŐAROĐLU

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD);**

Yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

**Yazışma Adresi / Corresponding Address**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

**Tel:** 0362 457 60 84 **Fax:** 0362 457 60 83

**e-mail:** ilahiyat.dergi@omu.edu.tr **web:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd>

---

# İÇİNDEKİLER

## Araştırma Makalesi/Research Article

**Tübingen Mushafı (Ma VI 165 ) Hakkında Bir Değerlendirme ..... 487-520**  
*An Evaluation about the Quran Pages/Mushaf in Tubingen*  
**Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK**

**Tabu Kelimelerin, Hz. Peygamber'in Kinâyeli Anlatımlarının Nezaketli İfadesi Kapsamında Belağat Açısından Değerlendirilmesi.....521-538**  
*Evaluation of Prophet Muhammad's Implicit Expressions Using Rhetorical Devices in the context of Polite Expression of Taboo Words*  
**Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim KIROĞLU**

**Arapça Soru Üslûbu ve Cevap Cümlelerinde Kullanılan “بلى” Belâ Kelimesinin Türkçeye Çevirisi Problemi .....539-554**  
*Interrogative Sentences in Arabic and the Problem of Translation of the Word "بلى" Used in Answer Sentences into Turkish*  
**Dr. Öğr. Üyesi Ebuzer SARP**

**Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Keramet.....555-580**  
*Abū Ishāq al-Isfarāyīnī and Karāmah*  
**Doç. Dr. İbrahim BAYRAM**

**İslâm Hukukunda Otizmlî Bireylere İlişkin Hükümler .....581-600**  
*Islamic Provisions Concerning Individuals with Autism Spectrum Disorder (ASD)*  
**Dr. Öğr. Üyesi Fatıha BOZBAŞ**

**Ehl-i Hadisin Düşüncelerini Yansıtması Açısından İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Kitâbü'l-Menâmât Adlı Eseri ..... 601-626**  
*Ibn Abî al-Dunyâ's Kitâb al-Manâmât in Terms of Reflecting the Ideas of Ahl al-Hadîth*  
**Öğretim Görevlisi Erol AYDIN**

**Russell ve Kozmolojik Argüman: Açıklayıcılık Açısından Teizm-Ateizm .....627-650**  
*Russell and Cosmological Argument: Theism-Atheism in Terms of Explanatory Power*  
**Dr. Fatma Nur AĞCA**

---

**Kitap İncelemesi / Book Review**

**Ahmed Cevdet Paşa, Kur'an'ın Metinleşmesi Üzerine (Hulâsatü'l-Beyân Fî Te'lîfi'l-Kur'ân), çev. Yaşar Akaslan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2022, 101 sf.) .....651-656**

*Ahmed Cevdet Paşa, On the Textualization of the Qur'an (Hulâsatü'l-Beyân Fî Te'lîfi'l-Kur'ân), trans. Yaşar Akaslan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Publishing, 2022, 101 p.)*

**Yüksek Lisans Öğrencisi Recep ÇAYLAN**

**Himmet Konur, Mihne - Sûfîlerin Zulümle İmtihanı, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023, 131 sf.).....657-662**

*Himmet Konur, Mihna - The Ordeal of the Sufis With Cruelty, (İstanbul: Ketebe Publishing, 2023, 131 p.)*

**Doktora Öğrencisi Sercan POLAT**

---





## **Tübingen Mushafı (Ma VI 165 ) Hakkında Bir Değerlendirme**

### An Evaluation about the Quran Pages/Mushaf in Tübingen

**Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun  
· hayrettin.ozturk55@hotmail.com · ORCID > 0000-0001-6796-2122

#### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 01 Eylül/September 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 10 Kasım/November 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 55 | **Sayfa/Pages:** 487-520

**Atıf/Cite as:** Öztürk, H. "Tübingen Mushafı (Ma VI 165 ) Hakkında Bir Değerlendirme" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55, Aralık 2023: 487-520.

## TÜBİNGEN MUSHAFI (MA VI 165 ) HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

### ÖZ

Bu çalışma bugün dünyada mevcut bulunan el yazma Kur'ân, mushaf ve varakları içerisinde belki de en eskilerinden biri olan Tübingen Mushafını konu edinmektedir. Söz konusu Mushaf, Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi Ma VI 165 demirbaş numarasına kayıtlı olup, İsrâ suresinin 35. ayetinin bir bölümünden itibaren Yâsîn suresinin 57. ayetine kadar takriben Kur'ân'ın dörtte birlik kısmını ihtiva etmektedir.

Bu makalede, Tübingen Mushafının imlâ özellikleri ile erken döneme ait mimari eserler üzerinde yer alan epigrafik nitelikli metinler (taş kitabeler) arasında çeşitli açılardan karşılaştırmalar yapılmıştır. Yine bu makalede okumaya çeşitlilik ve zenginlik katan yazımı farklı kelimelerin ve kıraatlerin bir incelemesi yapılmış farklı kıraatlerin manaya kattığı anlam zenginliği ve kıraatlerin bu şekilde gelişiminin hikmeti gibi konular da ele alınmıştır. Bu makalede Tübingen Mushafının ayet sayılarının tespitine çalışılması, Osman Mushafları ile yapılacak mukayesesi için mushafın detaylı olarak incelenmesi, tanımlanması, radyo karbon 14 (C14) yöntemi ile tarihlendirilmesinin yapılması ve bu nitelikteki bilimsel bir çalışmaya ilk kez konu edilmesi çalışmanın özgün tarafını oluşturmaktadır.

Çalışmanın sonunda 14 asır önce yazıldığı belgelerle teyit edilen Tübingen Mushafı ile bugün elimizde bulunan diğer mushafların Tübingen Mushafına karşılık gelen kısımları arasında hiçbir farklılığın olmadığı belirtilmiş ve devamında bu çalışmada görüleceği üzere Kur'an'ın en azından ilgili bölümler itibarıyla hem sayfalarda hem de hafızalarda yer alan kutsal bir metin olduğu gerçeğinin bilimsel yöntemlerle desteklenebileceği ifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Osman Mushafları, Erken Dönem Kur'ân Kopyaları, Tübingen Mushafı, Tübingen varakları, Kitabeler.



## AN EVALUATION ABOUT THE QURAN PAGES/MUSHAF IN TUBINGEN

### ABSTRACT

This study is about the Tübingen Mushaf, which is perhaps one of the oldest manuscripts of the Qur'an and mushaf available in the world today. The mushaf in question is registered in the inventory number of Ma VI 165 of the University of Tübingen Library and contains approximately one-fourth of the Qur'an from a part of the 35th verse of the Isra Surah to the 57th verse of the Yasin Surah.

In this article, comparisons are made between the orthographic features of the Tübingen Mushaf and the epigraphic texts (stone inscriptions) on the early architectural works from various aspects. Again, in this article, an examination of the different written words and recitations that add diversity and richness to reading has been made, and the richness of meaning that different qiraats add to the meaning and the wisdom of the arrival of qiraats in this way are also discussed. Again, in this article, studies have been made about words and readings with different spellings that add variety and richness to reading, and also the wisdom of the qiraats being formed in this way and the richness that different qiraats add to the meaning are also discussed. In this article, trying to determine the number of verses of the Tübingen Mushaf, examining the mushaf in detail for its comparison with the Osman Mushafs, defining it, dating it with the radio carbon 14 (C14) method, and subjecting the mushaf to a scientific study of this nature for the first time constitute the original side of the study.

At the end of the study, it was stated that there was no difference between the Tübingen Mushaf, which was confirmed by the documents that it was written 14 centuries ago, and the parts of the other Mushafs we have today, corresponding to the Tübingen Mushaf. And further, as can be seen in this study, at least in terms of the relevant sections, it has been stated that the fact that it is a sacred text preserved in both pages and memories can be supported by scientific methods.

**Keywords:** Osman Mushafs, Early Quran Copies, Tübingen Mushaf, Tübingen waraqs, Islamic Inscriptions.



## GİRİŞ

Erken dönem Kur'ân el yazmaları ile ilgili çalışmalar ilk defa 18. yüzyılın sonlarında Danimarkalı bilim adamı Johann Christian Georg Adler Kopenhag ile başlamıştır.<sup>[1]</sup> 1958 yılında Fransız Akademisi “*faire l’histoire critique du texte du Coran*”<sup>[2]</sup> adıyla bilimsel bir yarışma düzenlemiş ve bu yarışma ile İslam ülkelerinde bulunan el yazması Kur'ân nüsha varakları çeşitli yollarla elde edilerek incelenmeye çalışılmıştır. Böylece İslam ülkelerinde bulunan el yazmalarının Batı kütüphanelerine göçü serüveni başlamıştır.<sup>[3]</sup> Bu çalışmalar; Michele Amari, Theodor Nöldeke, Gotthelf Bergstrasser ve Otto Pretz tarafından<sup>[4]</sup> daha ileri bir seviyeye taşınmış ve bunun sonucunda birçok el yazması varak, mikrofilm ve fotoğraf toplanmıştır.<sup>[5]</sup> Berlin Akademisi tarafından yürütülen Corpus Coranicum<sup>[6]</sup>, Bibliothèque Nationale ve Nasser David Khalili İslami Sanat Koleksiyonu bunlardan bir kaçıdır. Kur'ân metinlerine ait her bilgi ve kanıt ilim adamlarında ciddi bir ilgi uyandırmıştır.<sup>[7]</sup> Bunun sonucunda Mesâhifu'l-Emsâr'la ilgili<sup>[8]</sup> pek çok iddia ortaya atılmıştır.<sup>[9]</sup>

Bu iddiaların niteliği ve günümüzde Hz. Osman dönemine denk gelen mushaf örneklerinin var olup olmadığı hususu dikkati çekmektedir. Bu konuda kimi bilim adamları erken döneme ait Kur'ân bölümleri veya metinlerinin var olabilme ihtimali görüşüne ihtiyatlı yaklaşımlar da paleografi, filoloji, sanat tarihi ve C14 analizi gibi farklı yöntemlerin kombinasyonu sayesinde bu konuda daha doyurucu sonuçların elde edilebilmesi muhtemeldir. Ancak şu bilinmelidir ki; erken dönem Kur'ân mushafları, hem Müslümanlar hem de oryantalistler açısından önem arz etmektedir. Biri sahihliğine şahit ararken diğeri de yanlışlığına delil arama gayreti içindedir. Müslüman araştırmacılar 1400 yıldır elimizdeki Kur'ân değişmemiş-

[1] François Déroche, *Qur'ans of the Umayyads A First Overview*, *Leiden Studies in Islam and Society*, (Leiden-Brill: 2014), 1/1.

[2] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 1/1.

[3] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 1/1; François Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l’islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, [Texts and studies on the Qur'ân 5], (Leiden-Boston: 2009), 8-16.

[4] Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, (Göttingen: 1860); Gotthelf Bergsträsser and Otto Pretzl, *Geschichte des Qorâns*, 2nd edition, (Leipzig: 1909–1938), 3/249–274; Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 1/1-2.

[5] (<http://www.corpuscoranicum.de>); David Stephen Powers, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men*, (Philadelphia: PENN-University of Pennsylvania Press, 2009).

[6] Bkz. Corpus coranicum websitesi (<http://koran.bbaw.de/materialien/gotthelf-bergstraesser-archiv>).

[7] John Wansbrough, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation* [London Oriental Series, 31], (Oxford: Oxford University Press, 1977), 43–52; Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 1/2.

[8] Salahaddin el-Müneccid, *Dirâsât fî târihi'l-hattî'l-'Arabî münzû bidâyetihi ilâ nihâyeti'l-'asri'l-Ümevî*, (Beirut: 1972), 50–60; Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 1/2.

[9] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 1/3.

tir anlayışını destekleme bağlamında Batılılar gibi kadim mushaf, parşömen ve varaklar üzerinde ciddi çalışmalar yapmalıdırlar. Bu alanda yapılacak çalışmalar önemli ve önceliklidir. Bazı oryantalistler kasıtlı ya da kasıtsız “Kur’ân da diğer semavi kitaplar gibi değişmiştir” tezlerini geliştirme ve güçlendirmek için senaryolar üretirken, Müslüman araştırmacılar da bu senaryolara karşı yeni ve bilimsel tezler ortaya koymanın çabası içine girmelidirler.

Kur’ân’ın, ilk dönemlerden itibaren kopyasının çıkarıldığı konusunda ısrar eden Arap kaynaklarının yanı sıra, Herald Motzki gibi eleştirel yöntemi kullanan ve Estelle Whelan gibi Arap kaynaklarından bilgi toplayan bazı bilim adamları da 7. yüzyıla tarihlenebilecek bazı nüshaların dolaşımında olabileceğini söylemektedirler.<sup>[10]</sup> İşte şimdi ele alacağımız Tübingen Mushafı da erken dönem mushaf örneklerini içinde barındıran nüshalardan biridir.

Bu çalışma esas olarak Tübingen Üniversitesi Kütüphanesinde muhafaza edilen Kur’ân’a (Tübingen Mushafı)<sup>[11]</sup> dayanmaktadır.

Bu makalede Tübingen Mushafı’nın tanıtımı, biçimsel özellikleri, orijinalliği, yazımı farklı Kur’ânî kıraatlerin manaya kattığı zenginlik, harflerin şekilleri ve ilk dönem taş kitabelerle mukayesesi, ayetlerin sayısı ve Osman Mushafı ile karşılaştırılması ele alınıp değerlendirilecektir. Bu değerlendirmenin Tübingen Mushafı’nın tanımlanması ve tarihlendirilmesi hususuna katkı sağlayıp sağlamayacağı, C14 karbon tarihlendirme yönteminin ne olduğu ve bu yöntemin erken dönem mushafını belirlemede ne tür imkânlar sunabileceği hususları irdelenecektir.

## 1. TÜBİNGEN MUSHAFI NEDİR?

İslâm’ın ilk dönemlerine ait Kur’ân kopyalarından birinin bir örneği olan Tübingen Mushafı, 1848-1862 yılları arasında Prusya’nın Dımaşk (Şam) konsolosu Johann Gottfried Wetzstein (1815-1905) tarafından Şam’dan satın alınmış ve 1864 yılında Tübingen Üniversitesi kütüphanesine ulaştı.<sup>[12]</sup> Parşömen orta kalınlıkta olup birkaç kelime dışında okunmayan yer yoktur. Tübingen Üniversite Kütüphanesi Ma VI 165 demirbaş numarasına kayıtlı olan Tübingen Mushafı, Kur’ân’ın takriben % 25’ini içermektedir. İsrâ suresinin 35. ayetinin bir

[10] Estelle Whelan, *Evidence for The Early Codification of the Qur’an*, JAOS 118 (1998), 10–14; Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorâns*, 2nd edition, (Leipzig: 1919), vol. II; Déroche, *Qur’ans of the Umayyads*, 1/4.

[11] Bilgi için bkz. Max Weisweiler, *Verzeichnis der Arabischen Handschriften*, (Leipzig: 1930), 2/125. <https://uni-tuebingen.de/universitaet/aktuelles-undpublikationen/pressemitteilungen/news-fullview-pressemitteilungen/article/raritaet-entdecktkoranhandschrift-stammt-aus-der-fruehzeit-des-islam.html>.

[12] Max Weisweiler, *Universitätsbibliothek Tübingen, Verzeichnis der Arabischen Handschriften II*, (Leipzig: 1930), 125, n°161; Déroche, *Qur’ans of the Umayyads*, (Chapter 4), 132.

bölümünden başlamakta ve Yâsîn suresinin 57. ayetinde bitmektedir.<sup>[13]</sup> Mushafta yer alan sûre ve âyetler şöyledir:

Q. 17: 35-111 (f. 1a-5a); Q. 18: 1-110 (f. 5a-11a); Q. 19: 1-98 (f. 11a-15a); Q. 20: 1-35 (f. 15a-19b); Q. 21: 1-112 (f. 19b-24a); Q. 22: 1-78 (24a-29a); Q. 23: 1-118 (29a-33a); Q. 24: 1-64 (33a-37b); Q. 25: 1-77 (37b-41b); Q. 26: 1-227 (f. 41b-45a); Q. 27: 1-93 (f. 45a-49a); Q. 28: 1-88 (49a-54b); Q. 29: 1-69 (f. 54b-58a); Q. 30: 1-60 (f. 58a-61b); Q. 31: 1-34 (f. 61b-63b); Q. 32: 1-30 (f. 63b-65a); Q. 33: 1-73 (f. 65a-69b); Q. 34: 1-54 (f. 69b-73a); Q. 35: 1-45 (f. 73a-75b); Q. 36: 1-56 (f. 75b-77b).

Bu mushaf, 77 parşömen ve 154 sayfadan oluşmakta ve her sayfada 18-23 satır bulunmaktadır.

## 2. TÜBİNGEN MUSHAFININ BİÇİMSEL ÖZELLİKLERİ

Tübingen Mushafında folyoların boyutu 19.5x15.3 cm ve yazılı alanının boyutu da 16.3/17.3x12.5/13.3 cm'dir. Ayetlerin sonunda 3 çizgiden oluşan işaretler vardır. Surelerin sonunu doldurmak için 6 çizgiden oluşan gruplar bazen tekrarlanmıştır.<sup>[14]</sup> Sureler arasındaki süsler çoğunlukla koyu kahverengi mürekkeple çizilmiş ve bazı yerlerde kırmızı ile düzensiz bir biçimde iyileştirilmiştir.<sup>[15]</sup> F.33a'daki hücreli dekorasyona sahip çerçeve<sup>[16]</sup> hariç, Şam el yazmasındaki tezhiplerde olduğu gibi serbest bir biçimde kullanılmıştır. F.11'deki gibi bazıları ayı yoncası şeklinden türetilmiştir.<sup>[17]</sup> Bazı surelerin sonunda çiçek ve yapraklardan oluşan sarmasıklar, palmiye ağaçlarına benzer şekiller bulunmaktadır.<sup>[18]</sup> Bazen *te* (ت) harfinin üzerinde sola eğik iki çizgi (1a, 4), *şın* (ش) harflerinden her birinin dışının üzerinde bir çizgi (1b, 15) ve *se* (س) harfinin üzerinde sola paralel 3 çizgi vardır (5a, 13). Zamanla mürekkebin rengi solup kaybolduğundan sonradan siyah bir mürekkeple üzerinden geçildiği fark edilmektedir. Mushaf, parşömen üzerine yazılmış olup sağa yatık şekildedir, benzer harfler ve ayetler arasında 5'lik ve 10'luk bölümler arasında ayırıcı işaretler kullanılmamıştır. Var olanlar da sonradan metne eklenmiştir (resim: 1-4).

[13] el-Mushafu'ş-Şerîf (Tübingen Nüshası), thk. Tayyar Altıkulaç, (İstanbul: İrcica, 1437/2016), 458.

[14] Tübingen Nüshası, f. 33a, 1.

[15] Tübingen Nüshası, f. 11a, 8-9; f. 24a, 9-10; f. 29a, 7-8.

[16] Tübingen Nüshası, f. 33a, 133.

[17] Tübingen Nüshası, f. 11a, 42.

[18] Tübingen Nüshası, f. 11a, 8-9; f. 15a, 3-4; f. 24a, 9-10; f. 29a, 7-8.

### 3. TÜBİNGEN MUSHAFININ ORJİNALLİĞİ

Kur'ân'ın yazılması ilk zamanlarda şekil, nokta ve vurgu işaretleri olmaksızın gerçekleştiriliyordu. Ancak yapılan araştırmalar ve erken dönem Arapça kitabelerden harflerin Kur'ân'dan önce işaretli olmadığını anlıyoruz. Sahabenin Kur'ân'dan işaretlemeleri attığı söylenmektedir ki eğer işaretleme olmasıydı atma olayı da gerçek olmazdı. Yani erken dönem metinlerinde bazı nokta ve harekeye benzer işaretlerin olması o metnin sonraki dönemlere ait olduğunu gösteren bir gösterge olduğu anlaşılmalıdır. Hem İslam öncesi hem de hicri ilk yüzyıla ait eski Arapça kitabeleri incelediğimizde, bu kitabelerin Hz. Osman döneminin yazı özellikleri ile aynı olduğunu görüyoruz.<sup>[19]</sup>

Tübingen Mushafında Hz. Osman mushaflarında olduğu gibi süslemeler, 5'lik ve 10'luk ayraçlar ve ayetleri birbirinden ayıran işaretler, her 100 ayetten sonra yüz yazısı, her 200 ayetten sonra ise 200 yazısının geometrik bir şeklin içine yazılması, çiçek ve yapraklardan oluşan sarmaşıklar, palmye ağaçları süslemeleri yoktur. Ancak ayet aralarında kullanılan çizgiler ve 10 ayet sonunda bazen kırmızı renkli bazen renksiz işaretler mevcuttur. Bu tür durak işaretleri birbiri üzerine şeklindeki 3 çizgiden oluşur ve bazen üçgen bir şekil alır. 10'luk yuvarlak işaretler her 10 ayet sonunda kırmızı ve siyah mürekkeple şeklinde çizilmiştir. Ancak bu işaretler özellikle Tübingen Mushafına sonradan sıkıştırılmıştır çünkü bu işaretleri ayetlerin sonuna yerleştirmek için yeterli yer yoktur.<sup>[20]</sup> Bu işaretlerin sonradan eklendiğinin bir kanıtı da yazı tipinin farklılığıdır. Bazı sûrelerin başında yazı ve işaret koymak için boşluk bırakılmamıştır. Ayrıca bu mushaf vurgu işaretleri içermemektedir ve bazı yerlerde benzer harfleri ayırmak için günümüzde kullanılan fetha ve kesre işaretlerine benzeyen kısa çizgiler şeklinde işaretler vardır. Her ne kadar Hz. Peygamber ve halifeler döneminde kullanılsa da bu vurgu işaretleri o dönemde biliniyordu. Bunu erken dönem kitabelerde görmek mümkündür.<sup>[21]</sup>

Tübingen Mushafının âyet ve sûre ayırımalarında yer alan şekil ve süslemeleri dikkatlice incelersek, bunların gelişimlerinin başlangıcında olan İslami süslemeler içeren erken dönem modeller olduğunu görürüz. Bu da bize bu işaretlemelerin Hz. Osman'ın bölgelere gönderilen mushaflardan hemen sonra yerleştirildiğini söylememiz için bir ipucu sayılabilir. Ayrıca, bu kopya Bizans sanatı gibi İslam öncesine ait sanatların etkilerini de taşımaktadır; çapraz çizgiler ve erken dönem süslemeler gibi.

[19] Adnan Mohammed Al-Shareef and Yasser Ismail Abdul Salam, "Early Manuscripts of Quran Through Data of Hijazi Calligraphy and Archaeological Evidence", *Journal of the General Union of Arab Archaeologists* 5/1 (2020), 4.

[20] Bkz. Resim: 1-5.

[21] Bkz. Şekil: 1-4.

Tübingen Mushafında bulunan ufak hatalar bu Kur'ân kopyasının kişisel bir kopya olduğunu veya resmi bir mushaf olup deneyimli yazıcılar tarafından onaylanmayan kopya olduğunu göstermektedir.

10 Kasım 2014 tarihinde Tübingen Üniversitesi, üç örnekten alınan radyo karbon 14 (C14) test sonucunun %95,4 doğruluk oranı ile bu metnin Hicri 29-56/ Miladi 649-675 tarihlerinde yazılmış olduğunu ilan etmiş ve parşömen materyallerinin analizleri, Zürih Iyon Işını Araştırma Enstitüsü tarafından arkeolojik yaş tayini belirleme metodu olan C14 metodu ile yapılmıştır. Böylece Tübingen Üniversitesindeki bu mushaf, bilimsel yöntemlerle 7. Asra tarihlendirilmiş olmaktadır. Bu tarih Hz. Osman, Hz. Ali ve Bilal-i Habeşi gibi sahabenin ileri gelenlerinden pek çoğunun hayatta olduğu bir zamana tekabül etmektedir. Burada asıl dikkat çeken husus karbon tarihlemesinin verdiği sonuçtur. Bu sonuç ne kadar sağlıklıdır. Yanılgı payı ne kadardır?

### 3.1. C14 Tarihlemesi

Son yıllarda 14 civarında Kur'ân elyazması metin ve varakları Alman Fransız ortak projesi olan Coranica kapsamında C14 yöntemi ile tarihlendirildi.<sup>[22]</sup> Bunlardan biri de Tübingen kütüphanesinde Ma VI 165 numarada kayıtlı Tübingen Mushafıdır. Kütüphanenin basın açıklaması kamuoyunda büyük yankı uyandırdı<sup>[23]</sup> ve bu durum yerel ve ulusal kanalların büyük ilgisini çekti. Arapça, Farsça, Rusça ve Türkçe medya haberleri olayı dünyaya duyurdu ve İran'da bu mushaf'ın Hz. Ali'ye ait olabileceği hususunda spekülasyonlar yapıldı.<sup>[24]</sup>

Williard F. Libby (1908–1980) organik materyalleri tarihlemeyi başardı ve bu araştırması ona Nobel Ödülünü kazandırdı. Bu araştırmaya göre her canlı vücutlarına ölünceye kadar hem C12 hem de C14 izotopu biriktirir. Fakat C14 oranı zaman geçtikçe azalır<sup>[25]</sup> ve yaklaşık 5600 yıl sonra yarıya düşer. Bir materyalin C14 miktarını ve bu miktarın 5600 yıl sonra yarıya düşeceğini biliyorsak o andaki C14 miktarına bakarak canlının ölümünden sonra ne kadar zaman geçtiğini hesaplayabiliriz. Bu yöntem laboratuvarlarda güvenilir bir teknik olarak kullanılmakta ve tarih öncesi çalışmalara ciddi bir katkı sağlamaktadır.<sup>[26]</sup> Bu yöntemle farklı folyolardan ölçümler alınarak örnekler kombine edilmiş ve Tübingen Mushafı-

[22] Bkz. [www.coranica.de/computatio-radiocarbonica](http://www.coranica.de/computatio-radiocarbonica) (son erişim 16 Temmuz 2023); Michael Josef Marx and Tobias John Jocham, "Radiocarbon (14C) Dating of Qur'ân Manuscripts", *Recent Publication: Qur'ân Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries*, (Brill: 2020), 6/213.

[23] Bkz. <https://www.unituebingen.de/aktuelles/pressemitteilungen/newsfullviewpressemitteilungen/article/raritaetentdecktkoranhandschriftstammtausder-fruehzeitdesislam.html> (son erişim 16 Temmuz 2023).

[24] Marx and Jocham, "Radiocarbon (14C) Dating of Qur'ân Manuscripts", 6/189-190.

[25] Libby tarafından radyoaktif yarıyılı olarak belirlenen 5568, sonradan 5715 olarak düzeltilmiştir.

[26] Marx and Jocham, "Radiocarbon (14C) Dating of Qur'ân Manuscripts", 6/199-200.



nın  $\pm 14$  BP sapma ile 1357 BP radyo karbon yaşında olduğu tespit edilmiştir. Bu rakam da Gregoryan takvimine çevrildiğinde mushafın radyoaktif karbon yaşını vermiştir. Bu Mushaf, %95.4 ihtimal ile Hicri 29-56/Miladi 649-675 tarihlerinde yazılmıştır.<sup>[27]</sup>

### 3.2. C14 Tarihlemesinin Analizi

Tübingen Mushafının C14 tarihlemesi, nüshanın aidiyeti açısından çok önemlidir ancak bu tür bir analiz dikkatlice ele alınmalıdır. C14 tarihlemesi, el yazması Kur'an metinlerinin tarihlenmesinde paleografiden daha güvenilir olduğu ifade edilmiştir.<sup>[28]</sup> Fakat burada şu husus önemlidir ki sonuçlar diğer kanıtlarla karşılaştırılmalıdır. Zira karbon tarihlemelerinde kabul edilemeyecek sonuçlarla karşılaşmamız muhtemeldir. Örneğin; San'a, DaM Inv.01-27.1 varaklarından alınan 2 örnek farklı laboratuvarlarda C14 analizine tabi tutulmuş<sup>[29]</sup> ve folyolardan biri Miladi 543-643 yılları arasını gösterirken diğeri ise Miladi 433 ve 599 yılları arasına tarihlenmiştir.<sup>[30]</sup> Aradaki fark derilerin daha sonradan parşömene çevrilmiş olmasından ya da sığırların yetiştirildikleri iklim (kuru ya da yarı kuru) şartlarından kaynaklanmış olabilir. Materyalin kirlenmesi veya makinalardaki teknik bir hata da bu farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuş olabilir. Ancak C14 analizi kopyaların tarihlerini belirlemede oldukça değerlidir fakat bir kopyayı 1 yüzyıldan daha az dönem içinde tarihlemek konusunda doğruluk derecesi yeterli değildir.<sup>[31]</sup> Doğrudan tarihlenmiş bir materyale sahip olmadığımızdan, kesin olarak emin olmamız imkânsızdır. Ancak her ne kadar C14 ölçümünün sonuçları sınırlı olsa da elde edilen bilgilerin Kur'an metin tarihi ile ilgili çalışmalara katkısı göz ardı edilemez.

## 4. TÜBİNGEN MUSHAFININ YAZIM FARKLILIKLARI

Hız. Osman zamanında cem edilip farklı şehirlere gönderilen mushafın içinde dağıtılmış şekilde yazımı farklı kelimeler bulunmaktaydı. Bunlar 37 kelime olup<sup>[32]</sup>, bir mushafta bir vecihle diğer mushafta başka bir vecihle yazılmış bir veya

[27] Marx and Jocham, "Radiocarbon (14C) Dating of Qur'an Manuscripts", 6/200.

[28] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 1/11-12; Yasin Dutton, "An Umayyad fragment of the Qur'an and its dating", *Journal of Qur'anic studies* 9-2 (2007), 58-87; Efraim Rezvan, *On the dating of an "Uthmanic Qur'an" from Saint Petersburg*, *Manuscripta Orientalia* 6-3 [September 2000], 19-22.

[29] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 1/13; Behnam Sadeghi-Uwe Bergmann, *The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'an of the Prophet*, *Arabica* 57 (2010), 348-353.

[30] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 1/13.

[31] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 1/13.

[32] Muhammed Hâzîr el-Mecâlî, "Mahtulife resmühû mine'l-kelîmâtî'l-Kur'âniyyeti fi'l-mesâhifi'l-Osmâniyye", *Mecelletü's-şer'ati ve dirâsâtî'l-İslâmiyyeti*, 19/56 (Kuveyt: Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, 2004), 89-163.

iki harfin değişikliği ile ortaya çıkan kıraat farklılıklarından oluşuyordu.<sup>[33]</sup> Şimdi Tübingen Mushafında okuyuşa çeşitlilik ve zenginlik katan bu yazımı farklı kıraatleri değerlendireceğiz. Ancak Tübingen Mushafında İsrâ suresinden Yasin suresine kadar olan sureler yer almakta ve yazım farklılıklarını içeren 14 ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden; İsrâ 17/93 (f. 4a. 2); Enbiyâ 21/30 (f. 20b. 18); Mü'minûn, 23/112 (f. 32b. 16); Mü'minûn, 23/114 (f. 32b. 16); Furkân, 25/25 (f. 39a. 3); Kasas 28/37 (f. 51b. 1); Yâsîn, 36/35 (f. 77a. 6) ayetlerindeki 7 kelime elimizdeki Kur'an'la aynı yazıldığından onlar hakkında bir değerlendirmede bulunmayacağız. Fakat Kehf, 18/36 (f. 7a. 20); Kehf, 18/95 (f. 10a. 16); Enbiyâ, 21/4 (f. 20a. 2); Mü'minûn 23/87 (f. 32a. 6); Mü'minûn 23/89 (f. 32a. 8); Şuarâ, 26/217 (f. 45a. 9); Neml, 27/21 (f. 46a. 11) ayetlerindeki 7 kelimenin yazımı farklıdır. Biz burada yazımı farklı olan bu 7 kelimeyi ele alıp değerlendireceğiz. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

### (1) Kehf Sûresinin 36. Ayetinde Geçen ( مِنْهَا ) Kelimesinin Tübingen Mushafında (f. 7a. 20) ( مِنْهَا ) Şeklinde Yazılması

“وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِّدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا” “Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Rabbime döndürülsem bile andolsun bundan daha iyi bir sonuç bulurum.”<sup>[34]</sup>

Hicâz ehli, İbn-i Kesîr ve İbn-i 'Âmir; *He* (هـ) harfinden sonra bir tesniye “*mim*” (م)’i ekleyerek (مِنْهَا) şeklinde okumuşlardır.<sup>[35]</sup> Burada (مِنْهَا) ifadesi ile daha önce geçen “جَعَلْنَا لِأَخْدِيمَا جَنَّتَيْنِ” “Onlardan birine iki üzüm bağı vermiş”<sup>[36]</sup> ayetine atıf yapılmıştır. Diğer imamlar ise, müfred olarak (م)’in hazfî ile (مِنْهَا) şeklinde okumuşlardır. Kelime de mushaflarında bu şekildedir, bu da bir önceki “وَدَخَلَ جَنَّتَهُ” “bağına girdi”<sup>[37]</sup> ayetine atıf yapmaktadır.<sup>[38]</sup>

[33] Ebu 'Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Mukni' fi ma'rifeti mensûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, thk. Muhammed Ahmed Dehman, 2. Baskı (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1983), 115; Muhammed b. Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, trsz.), 1/378; Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, trsz.), 1/257.

[34] Kehf, 18/36.

[35] Ebu Bekir Ahmed b. Musa İbn Mücahid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât*, thk. Şevki Dayf, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1400/1980), 390; Ebubekir Ahmed b. el-Huseyn b. Mihrân el-İsbahânî en-Nisâbüri, *el-Mebsû'ât fi'l-kirâ'âti'l-aşr*, thk. Sübey' Hamza Hâkimî (Şam: Mecmau'l-Lüğa el-Arabiyye, 1981), 277.

[36] Kehf, 18/32.

[37] Kehf, 18/35.

[38] İbn Mücahid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât*, 390; Ebu 'Amr Osman b. Said ed-Dânî, *et-Teysîr fi kirâ'âti's-seba'*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1930), 143; Hasan b. Abdulgaffar Ebu Ali el-Farîsî, *Hucce li'l-kurrâi's-seba'*, thk. Bedreddin Kahveci vd. 1. Baskı (Beyrut: Daru'l-Me'mun li't-Turâs, 1978), 5/144; Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed İbni Zencele, *Hüccetü'l-kirâ'ât*, thk. Sa'îd el-Fığânî, 2. Baskı (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 416; Muhammed b. Muhammed İbni Cezerî, *en-Nesr fi'l-kirâ'âti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ (Şam: 1927), 2/310-311.

Burada her iki okuyuş da önceki ayetlere atıf yapmaktadır. Kelimenin müfret gelmesi; bahçe sahiplerinden birinin diğeri ile tartışması, mal ve evladının çokluğu ile böbürlenmesi ve sonunda da kendine zulmederek bahçesine girmesine bir atıftır. Tesniye (ikili sığa) ile gelmesi ise kıssanın ilk başında zikredilen iki bahçeye atıf yapılmasındandır.

## (2) Kehf Sûresi 95. Ayetindeki (مَكْنِي) Kelimesinin (مَكْنِي) (f.10a. 16) Şeklinde Yazılması

“ قَالَ مَا مَكْنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ ” “*Rabbimin bana verdiği (imkân ve kudret, sizin vereceğiniz vergiden) daha hayırlıdır*”.<sup>[39]</sup>

İbn-i Kesîr, birinci “nûn”(ن)’u izhar ederek (ortaya çıkararak) *mekkenunî* (مَكْنِي) okumuştur, kelime Mekke mushaflarında bu şekildedir. Diğerleri ise (مَكْنِي) şeddeli ve idğam olmuş “*nûn*” (ن) ile okurlar ki buna idğamı kebir denir.<sup>[40]</sup> Birinci “ن” fiilindedir, ikinci “ن” zaittir ve fiilin meftuh olabilmesi için gelmiştir, “ي” ise mefulün bih’tir ve “مَا” her iki kırâatte de (الذي) anlamındadır ve manası; Allah’ın bana verdiği (kudret ve mülk) dışarıdan toplanarak verilecek olan bütün her şeyden daha hayırlıdır.<sup>[41]</sup> Şeklinde yazılması da ikinci bir “ن” ziyade edilerek (مَكْنِي) şeklinde yazılması da İbn-i Kesîr kırâatine göre mümkündür.<sup>[42]</sup>

## (3) Enbiyâ Sûresi 4. Ayette (f. 20a. 2) ve 112. Ayette (24a. 8) Geçen (قَالَ) Kelimelerinin (قَالَ) Şeklinde Yazılması

Enbiya sûresi 4. Ve 112. Ayette Kûfi Kur’ân’a göre (قَالَ) şeklinde yazılmışlardır. Enbiyâ 4. Ayette geçen (قَالَ) kelimesini; Hafs, Hamza, Kisâi ve Halef, (قَالَ) şeklinde okumuşlar diğerleri ise (قَالَ) şeklinde okumuşlardır. Bazı âlimler burada yazım farklılıkları olduğunu zikretmişlerdir.<sup>[43]</sup> 112. Ayette geçen (قَالَ) kelimesini

[39] Kehf, 18/95

[40] el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyyeti fi’l-mesâhifi’l-Osmâniyye”, 127-129; İbni Mihrân, *el-Mebsûṭ*, 384; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kırâ’ât*, 400; ed-Dânî, *et-Teysîr*, 146; İbni Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 433-434; İbni Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-aşr*, 2/315.

[41] el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyyeti fi’l-mesâhifi’l-Osmâniyye”, 127-129; İbni Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 433-434; Ebu Ali el-Fârîsî, *Hucce li’l-kurrâi’s-seba’*, 5/177.

[42] Yazımı farklı diyenler; Abdullah b. Süleyman b. Eş’as İbn Ebî Davud es-Sicistanî, *Kitâbü’l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddin Abdussubhan Vaiz, 1. Baskı, (Katar: Evkaf İslam işleri bakanlığı, 1995), 1/269. Ancak İbni Davud bunu adı Mübeşşir olan bir adamdan nakletmiştir. O, Irak Mushaflarında iki “ن” ile yazılı olduğunu nakletmiştir. Bkz. İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 400; Ebu Ali el-Fârîsî, *Hucce li’l-kurrâi’s-seba’*, 5/176; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyyeti fi’l-mesâhifi’l-Osmâniyye”, 129 (87. Dip not.)

[43] İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 428; ed-Dânî, *el-Mukni’*, (Dimaşk: 1983), 204, 111; Ebu Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm, *Fedâilu’l-Kur’ân*, thk. Vehbi Süleyman Gâvecî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1991), 199; es-Sicistanî, *Kitâbü’l-Mesâhif*, 1/256, 274; Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Cühenî, *el-Bedi’ fi resmî mesâhifi’l-Osman*, thk. Su’ud b. Abdullah el-Fenisan, 1. Baskı, (Riyad: Dâru İşbiyye, 1998), 178; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye fi’l-mesâhifi’l-Os-

Hafs ( قَال ) şeklinde okumuş diğerleri ise ( قُن ) şeklinde okumuşlardır. Cühenî'nin dışında kimse farklı yazımı ile ilgili bir şey söylememiştir. Kûfe mushaflarında ( قَال ) şeklindedir.<sup>[44]</sup> Enbiya sûresinin 4. Ayetinde kelime ( قَال ) ile diğerlerinde ( قُن ) şeklinde yazılmıştır. 112. Ayetteki Cühenî'nin sözü doğru değildir, çünkü Kûfe Mushafında ( قُن ) şeklindedir. ed-Dânî ise bütün mushafalarda ( قَال ) zşeklinde yazıldığını nefyeder.<sup>[45]</sup>

#### (4-5) Mü'minûn Sûresinde İki Yerde Geçen ( لله ) Kelimesinin ( الله ) (f. 32a. 6 ve 8) Şeklinde Yazılması

وَلَمَنْ رَبِّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ بَلَىٰ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ ۗ عَلَيْهِ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ اللَّهُ قُلْ فَاتَىٰ شُرَكَاءُ

“De ki: “Yedi kat göklerin Rabbi ve büyük Arş’ın Rabbi kimdir?” (Bunlar kimdir?) diye sor. (Onlar); “Allah’ındır” diyecekler. “Öyle ise ona karşı gelmekten sakınmaz mısınız?” de! De ki: “Eğer biliyorsanız söyleyin: Her şeyin hükümranlığı elinde olan, kendisi koruyan, kendisine karşı korunulamaz olan kimdir?” diye sor. (Hepsi) “Allah’ındır” diyecekler. “Öyle ise nasıl aldanıyorsunuz?” de.<sup>[46]</sup>

Basralı iki kurrâ (Ebû ‘Amr ve Ya’kûb el-Hadramî); 87 ve 89. Ayetlerde geçen (الله) lafzını, lam “ل” harfinden önce “*elif-i vasl*” ile okumuşlardır. Veya *lafzatullah* kelimesindeki harfî cer olan lam “ل” harfini hafzederek veya nadiren de olsa *lafzatullahın* sonundaki “*he*” harfini *ref* şeklinde, takdiri *hiive* (هو) olan mahzuf bir mübtedanın haberi olarak *merfu* okumuşlardır ve kelime de Basra mushaflarında bu şekildedir. Yani; “O, Allah’tır”, diğerleri ise *lillâhi* (الله) şeklinde iki yerde de *elifsiz* ”)“ okumuşlardır veya nadiren de “*lam-ı*” cer ile ve sondaki “*he*” harfini mecrur okumuşlardır. Kelime Hicaz, Şam ve Irak (Kûfe)<sup>[47]</sup> mushaflarında bu şekilde yazılmıştır.

Her iki kırâat için cevap farklı üsluplarla gelmiştir. Bu kurrâların ittifak ettiği bir konudur. Allah Teâlâ buyurdu ki: “وَمَنْ فِيهَا أَنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ بَلَىٰ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ لِمَنْ الْأَرْضُ ۗ” De ki: “Eğer biliyorsanız söyleyin: Yer ve gökte bulunanlar kime aittir?” “Allah’a aittir” diyecekler. “Öyle ise siz hiç düşünüp öğüt almaz mısınız?” de”.<sup>[48]</sup> Buradaki soru *limen* “لِمَنْ”, cevabı da *lillah* “لِلَّهِ” tır.

mâniyye”, 151-153.

[44] el-Cühenî, *el-Bedî’ fi resmi mesâhifi’l Osman*, 178; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelîmâtî’l-Kur’âniyyeti fi’l-mesâhifi’l-Osmâniyye”, 151-153.

[45] ed-Dânî, *el-Muknî’*, 114.

[46] Mü’minûn, 23/86-89.

[47] İbni Zencele, *Hüccetü’l-kirâ’ât*, 467; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelîmâtî’l-Kur’âniyyeti fi’l-mesâhifi’l-Osmâniyye”, 130-133; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 447; ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 160; İbni Zencele, *Hüccetü’l-kirâ’ât*, 490-491; İbni Cezerî, *en-Neşr*, 2/329.

[48] Mü’minûn, 84-85.

Diğer iki yerde ise *Allah* “الله” için *limen* “لِمَنْ” gelmemiş “مَنْ رَبِّ” ve “مَنْ يَبْدُو” şeklinde gelmiştir. *Lillâhi* “لِلَّهِ” kırâati ise ilk yere bir cevap niteliğindedir ve takdiri *hiye lillah* “هِيَ لِلَّهِ”tır. Burada *hiye* “هي” birinci ayette göklere ve arşa ikincisinde “مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ” “Her şeyin hükümrânlığı elinde olan” kelimelerine döner. “Yedi kat gök ve büyük arş Allah’ındır” takdirindedir. Yani rabbi Allah’tır demektir. Aynı şekilde; Her şeyin hükümrânlığı Allah’ındır yani Allah’ın elindedir.

### (6) Şuarâ Sûresi 216. Ayetindeki (وَتَوَكَّلْ) Kelimesinin (فَتَوَكَّلْ) (f. 45a. 9) Şeklinde Yazılması

“فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ” (216) ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ “Eğer sana karşı gelirlerse, “Şüphesiz ben sizin yaptığınız şeylerden uzağım” de! Mutlak güç sahibi, çok merhametli olan Allah’a tevakkül et”<sup>[49]</sup>.

Medineli iki imam (Ebû Ca’fer ve Nâfi) ve İbn-i Amir “fa” ile (فَتَوَكَّلْ) şeklinde okumuşlardır, kelime Şam ve Medine mushaflarında bu şekilde yazılmıştır. Diğerleri ise *vav* (و) ile (وَتَوَكَّلْ) şeklinde okumuşlardır, kelime mushaflarında bu şekildedir.<sup>[50]</sup>

Kırâatlerin farklı olmasının hikmeti siyakından da anlaşılacağı üzere ayet, aşiretindeki akrabalarını uyarmasından ve kendisine tabi olan müminleri kanatlarının altına almasından bahsetmekte ve daha sonra da (فَإِنْ عَصَوْكَ) ayeti gelmektedir. (فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ) ayetindeki “fa” şartın cevabında gelmiştir. “و” ile okumada mana; Allah resulü (sav)’den eğer aşireti veya kendisine tabi olan müminler isyan ederlerse iki şey yapmasını emretmektedir: Birincisi onlara “إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ” demesi ikincisi ise Allah Teâlâ’ya tevakkül etmesidir.<sup>[51]</sup>

### (7) Naml Sûresi 21. Ayetteki (لِيَأْتِيَنَّيَا) Kelimesinin (لِيَأْتِيَنَّيَا) (f. 46a. 11) Şeklinde Yazılması

“لَا عَذِيبَةَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا أَنْذَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنَّيَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ” “Bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirmedikçe kesinlikle onu ağır bir şekilde cezalandıracağım, ya da kafasını keseceğim”<sup>[52]</sup>.

İbn-i Kesîr, *leye’iyenenî* (لِيَأْتِيَنَّيَا) şeklinde birinci “ن” fethalı ikinci *nun* “ن” kesreli ve şeddesiz olarak okumuş olup, kelime Mekke mushaflarında bu şekilde

[49] Şuarâ, 26/216-219.

[50] İbni Cezerî, *en-Neşr*, 2/336; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 473; İbni Mihrân, *el-Mebsûṭ*, 329; ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 167; İbni Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 521-522; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyyeti fi’l-mesâhifi’l-Osmâniyye”, 133-134.

[51] Enfâl, 8/61.

[52] Naml, 27/21.

dedir. Diğerleri ise tek *nun* “ن” ile kesreli ve şeddeli olarak *leye'tiyenni* (لَيَاتِيَنِّي) şeklinde okumuşlar ve kelime mushaflarında bu şekildedir.<sup>[53]</sup>

İbn-i Kesîr'in kırâatine göre kelimedeki iki *nun* “ن” vardır, birincisi şeddeli te'kid *nun* “ن”u ikincisi *nun*-u vikaye (mütekellim ya'sından önce gelmesi vacib olan *nun* “ن”), cumhurun kırâatine gelince onlar şeddeli tek bir *nun* “ن” ve ikincisi hazf edilmiş *nun* “ن” ile okurlar. Bu farklı okuyuşların vahyin indiği kırâatteki lehçeler olduğunu söyleyebiliriz.

## 5. TÜBİNGEN MUSHAFINDAKİ HARFLERİN ŞEKİLLERİ VE İLK DÖNEM TAŞ KİTABELERLE MUKAYESESİ

Aşağıda Tübingen Mushafında yer alan her bir harfin şeklinin özeti sunulmaktadır. Burada erken dönem taş kitabelerle (Tablo: 1; şekil 1-4), Tübingen Mushafı arasındaki (resim: 1-4) bu harflerin bir karşılaştırması yapılmıştır.

### Elif ( ا ) Harfi

*Elif* harfinin şekli Tübingen Mushafında düz bir çizgi, sağa yatık ve kuyruğu da sağa meyillidir (tablo: 1; resim: 1-5). Tübingen Mushafındaki *elif* harfinin bu şeklini ve kullanılma yöntemini erken dönem taş yazıtlarla karşılaştırdığımızda Hicri 24/645 tarihli Zühreir ve Hicri 58/678 tarihli Muaviye yazıtına benzediğini ancak arada bir fark olduğunu ve her iki yazıtta da harflerin sağa değil, sola yatık olduğunu görürüz. Hicretten öncesine tarihlenen yazıtlardaki *elif* harfi ise düz, bazen de sağa yatık fakat kuyruksuzdur. Birleşik *elif* harfinin üst tarafı hafif sağa yatık düz bir çizgi halindedir. Bunu taş yazıtlar ve erken dönem papirüslerle karşılaştırdığımızda, düz bir yapıda olması ve üst tarafının hafif sağa yatık olması (Muaviye yazıtı sola yatık) açısından açık bir benzerlik olduğunu fark edebiliyoruz (Tablo:1 ve şekil: 1-4).

### Be ( ب ), Te ve Se ( ت - ث ) Harfleri

Bitişik haldeki *be*, *te* ve *se* harfleri Tübingen Mushafında kısa, dikey, düz ve bazen hafif sağa yatık bir çizgi şeklinde, kelime sonundaki bağımsız *te* ( ت ) harfi ise dikey bir çizgi ile başlamakta ve sola doğru düz bir çizgi şeklinde devam etmektedir. Nadir olan bazı durumlarda *te* ( ت ) harfinin üzerinde iki nokta bulunmaktadır. Aynı şekilde *se* ( ث ) harfinde de üst üste bazen üç noktaya rastlıyoruz (11b). Benzer durumu taş yazıtlarda da görmekteyiz (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

[53] İbni Cezerî, *en-Neşr*, 2:337; İbn Mücahid, *Kitâbü's-seb'a*, 479; ed-Dâni, *et-Teyşir*, 167; İbni Zencele, *Hüccetü'l-kirâ'ât*, 524; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine'l-kelimâti'l-Kur'âniyyeti fi'l-mesâhifi'l-Osmâniyye”, 134-135.

## Cim ( ج ), Ha ve Ha ( ح - خ ) Harfleri

Bağımsız ve birleşik *cim* ( ج ), *ha* ( ح ) ve *ha* ( خ ) harfleri Tübingen Mushafında soldan sağa doğru eğimli ve tabanda keskin bir açığa sahiptir. Kelimenin sonunda yer alan *cim* ( ج ), *ha* ( ح ) ve *ha* ( خ ) harfleri de tabanda keskin bir dirseğe sahip sağdan sola doğru düz bir çizgi şeklinde devam etmekte sonra *ye* ( ي ) harfi gibi kıvrılarak taban çizgisinin altından sağa doğru paralel düz bir çizgi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu çizgi bazen kısa bazen de uzun olmaktadır (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5; f. 11a, 6; f. 24a, 3)

## Dal ( د ) ve Zal ( ذ ) Harfleri

Bağımsız ve birleşik *dal* ( د ) ve *zal* ( ذ ) harfi hafif sağa meyilli alttan ve üstten iki keskin uca sahip taban çizgisinin altına taşmayan *kef* ( ك ) şeklindedir (resim: 1-5). Bu kullanıma Hicri 24/645 tarihli Züheyr yazıtı hariç diğerlerinde rastlıyoruz. Züheyr yazıtında bu harf kısa ve dirsek şeklinde bir kavise sahiptir (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

## Ra ( ر ) ve Za ( ز ) Harfleri

Bağımsız ve birleşik *ra* ( ر ) ve *ze* ( ز ) harfi Tübingen Mushafında tabanda bir kavisi olan dirsek şeklinde kısmen *dal* ( د ) harfine benzemektedir (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5). Bu kullanıma Hicri 22 tarihli Ahnas ve 24 tarihli Züheyr yazıtında rastlıyoruz. Fakat Hicri 58 tarihli Tâif yazıtında kavis diğerleri kadar keskin değildir, harf taban çizgisinden aşağıya doğru uzanmış ve ucu sola meyilli şekildedir (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

## Sin ( س ) ve Şin ( ش ) Harfleri

Kelimenin sonunda yer alan *sin* ( س ) ve *şin* ( ش ) harfi aynı boyuttaki üç dişi olan bir baş şeklindedir ve kökü alt tabanın altına taşar ve ucu sola meyillidir. Kelimenin başında ve ortasında yer alan *sin* ( س ) ve *şin* ( ش ) harfi aynı boyutta 3 diştten oluşmakta ve dişler sağa meyillidir. Bu tür kullanıma taş yazıtlarda ve erken dönem papirüslerde rastlıyoruz (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

## Sad( ص ) ve Dad ( ض ) Harfleri

Bağımsız *sad* ( ص ) ve *dad* ( ض ) harfi 2 paralel yatay çizgi şeklinde karşımıza çıkmaktadır; ilki tabanda diğerinin altında ve ikincisi üst tarafta ve *sin* ( س ) harfininkine benzer bir köke sahiptir. Bu tür kullanıma bazı taş yazıtlarda rastlıyoruz (tablo: 1; şekil: 1 ve 4; resim: 1-5).

## Ta( ط ) ve Za ( ظ ) Harfleri

Kelimenin başında, ortasında ve sonunda yer alan birleşik *ta* ( ط )ve *za* ( ظ ) harfleri sağa doğru eğimli düz bir çizgi ve altta iki paralel çizgi şeklindedir (42a, 8; resim: 1-5). Bu tarz *ta* ( ط )ve *za* ( ظ ) harfine Ahnas yazıtında rastlıyoruz (tablo: 1; şekil: 1).

## Ayn ( ع ) ve Ğayn ( غ ) Harfleri

'*Ayn* ( ع ) ve ğayn ( غ ) harfleri kavisli, çizgiye kadar uzanan düz bir çizgi şeklindedir. Kelimenin ortasında yer alan '*ayn* ve ğayn harfleri üstü açık ve kelimenin sonunda birleşik haldeki '*ayn* ( ع ) harfi ise baş kısmı açık ve uzun bir kök ile sağa meyilli düzgün bir çizgi ve sonu da sağa meyilli şekilde yazılmıştır. Benzer duruma taş yazıtlarda rastlıyoruz (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

## Fa ( ف ) ve Kaf ( ق ) Harfleri

*Fa* ( ف ) ve *kaf* ( ق ) harfleri Tübingen Mushafında ve taş yazıtlarda yuvarlak baş ve *vav* ( و ) harfine benzeyen bir kök ile karşımıza çıkmaktadır. Kelimenin sonunda gelen *fa* ( ف ) ve *kaf* ( ق ) harfinin başı ve *ya* ( ي ) harfinin kökü satırın altında düz paralel bir çizgi şeklinde ve ayrıca çizginin altında düz bir çizgi ile sağa meyilli ve ucu dirsek şeklinde ters dal harfine benzer şekilde kullanılmıştır (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

## Kaf ( ك ) Harfi

Kelimenin başında yer alan *kef* ( ك ) harfi paralel iki çizgi şeklinde, kelimenin sonunda yer alan *kef* ( ك ) harfi ise sağa meyilli düz, uzun bir çizgi ve sağa doğru paralel iki çizgi şeklinde kullanılmıştır. Taş yazıtlarda ise kelimenin başında, ortasında ve sonunda yer alan *kef* ( ك ) harfi, *dal* ( د ) harfine benzemektedir. Yani yukarı doğru uzanan bir kavis şeklinde kullanılmıştır (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

## Lam ( ل ) Harfi

*Lam* ( ل ) harfi, Tübingen Mushafında ve ayrıca taş yazıtlarda bağımsız ve birleşik düz bir *elif* şeklinde sağa doğru eğimli fakat elife göre daha kısa bir kuyruğa sahiptir. Kelime sonunda yer alan *lam* ( ل ) harfi, ana çizgiyi de aşan sağa meyilli ve ucu sola meyilli uzun bir çizgiden oluşmaktadır. Taş yazıtlarda ise her üç durumda da (dik, hafif sağa ve sola eğik) kullanılmıştır (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).



## Mim ( م ) Harfi

Kelimenin başında, ortasında ve sonunda yer alan birleşik *mim* ( م ) harfi baş tarafı kalın, uç tarafı ince olup elifle birleştiğinde sağa meyilli olur. Benzer bir kullanıma taş yazıtlarda rastlıyoruz (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

## Nun( ن ) Harfi

Kelimenin sonunda yer alan bağımsız ve birleşik *nun* ( ن ) harfi, birçok taş yazıt ve erken dönem papirüslerde eğimli bir kavise sahip *ra* ( ر ) harfine benzer şekilde kullanılmıştır; ana çizginin altına doğru uzanan hafif kavisli ucu sola meyillidir. Kelimenin başındaki ve ortasındaki birleşik *nun* ( ن ) harfi ise *be* ( ب ) harfine benzemektedir (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

## He ( ه ) Harfi

Kelimenin başında ve ortasında bulunan birleşik *he* ( ه ) harfi Tübingen Mushafında, birçok taş yazıt ve erken dönem papirüslerde kedigözü ve göz damlası şeklindedir. Yuvarlak ya da köşeli ve içi boş şekilde karşımıza çıkmaktadır (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

## Vav ( و ) Harfi

*Vav* ( و ) harfi Tübingen Mushafında ve taş yazıtlarda yuvarlak bir baş ve aşağıya doğru sarkan *ra* ( ر ) harfininkine benzer kısa bir kök şeklinde karşımıza çıkmaktadır (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

## Lâm Elif ( ل ) Harfi

Birleşik *lâm elif* ( ل ) harfi Tübingen Mushafında ve taş yazıtlarda çizgileri yukarı doğru uzayan küçük eş kenarlı bir üçgen şeklinde kullanılmıştır (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

## Yâ( ي ) Harfi

*Ya* ( ي ) harfi bazı kelimelerde geriye doğru düz bir çizgi şeklinde yer alırken, diğer kelimelerde eğimli bir çizgi ve *kaf* ( ك ) harfininkine benzer bir köke sahip kavis şeklinde kullanılmıştır. Her iki kullanıma da erken dönem taş yazıtlarda rastlayabiliyoruz. Kelimenin başında ve ortasında yer alan birleşik *ye* ( ي ) harfi ise *be* ( ب ) şeklinde yazılmıştır (tablo: 1; şekil: 1-4; resim: 1-5).

Sonuç olarak Tübingen Mushafı ile erken dönem taş kitabeler ve papirüsler arasında yazım şekilleri ve modelleri açısından yaptığımız bu karşılaştırma bize bunlar arasında çok açık bir benzerlik olduğunu göstermektedir. Bu karşılaştırmadan çıkarılacak sonuç şudur ki; Tübingen Mushafı, 678 tarihli Muaviye yazıtından daha çok 643 tarihli Ahnas, 645 tarihli Züheyr ve 652 tarihli Aswan yazıtlarına daha çok benzemektedir.

## 6. TÜBİNGEN MUSHAFINDAKİ AYETLERİN SAYISI VE HZ. OSMAN MUSHAFLARI İLE KARŞILAŞTIRILMASI

Burada Tübingen Mushafını sure sure ele alıp değerlendirmeye çalışacağız:

**İsrâ Suresi (Q. 35-111; f. 1a, 1- f. 5a, 4):** Bütün surelerin başında yer alan bismelenin sonunda durak işareti vardır. 107. Ayet *sücceden* (4b, 15) kelimesine Kûfe hariç diğer mushaflarda ayet sonu işareti konulmamıştır. Eğer sureyi 111 ayet kabul edersek Kûfe sistemine, 110 ayet kabul edersek Medine, Basra ve Suriye sistemine daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.<sup>[54]</sup>

**Kehf Suresi (Q. 1-110; f. 5a, 5-11a, 8):** 31. Ayetin sonunda yer alan *hüdâ* (5b, 7), durak işareti olmayan Suriye Mushafına; 22. ayetin ortasında yer alan *ya'lemühüm illâ galil* (6b, 5), durak işareti olmayan ikinci dönem Medine hariç bütün mushaflara; 23. ayet olan *zâlike gadâ* (6b, 7), durak işareti olan 2. Dönem Medine hariç diğer mushaflara; 32. ayet olan *ve ce'âlnâ beynehümâ zer'â* (7a, 14), sıkıştırılmış ayet sonu işareti ile Mekke ve ilk dönem Medine hariç diğer mushaflara; 35. ayet *hâzihî ebedâ* (7a, 19), durak işareti ile Suriye ve 2. Dönem Medine hariç diğer mushaflara; 84. ayet *min külli şeyin sebebâ* (9b, 19), sıkıştırılmış ayet sonu işareti ile Mekke ve ilk dönem Medine hariç diğer mushaflara; 85. ayet *fe etba'â sebebâ* (10a, 1), ayet sonu işareti ile Kûfe ve Basra mushaflarına; 89. ayet olan *sümme etbaâ sebebâ* (10a, 11), ayet sonu işareti ile Kûfe ve Basra mushaflarına; yine 92. ayette geçen *sebebâ* (10a, 8) sıkıştırılmış ayet sonu işareti ile Kûfe ve Basra mushaflarına; 86. ayet olan *ve vecede indehâ gavmâ* (10a, 3) ayet ortası işareti ile Kûfe ve 2. Dönem Medine hariç diğer mushaflara; 103. ayet olan *a'mâlâ* (10b, 13), durak işareti ile Hicaz hariç diğer mushaflara uygundur. Suredeki bu düzensiz ve ihtilafli ayet sonu işaretlerine rağmen 1. Derecede Basra sistemine 2. Derecede Suriye sistemine uygun olduğunu varsayabiliriz.<sup>[55]</sup>

**Meryem Suresi (Q. 1-98; 11a, 9- 15a, 3):** 1. ayette *kêf hâ yâ 'ayîn sâd* (11a, 9), durak işareti olmayan Kûfe hariç diğer mushaflara; 41. ayet olan *vezküür fi'l-Kitâbi İbrâhîm* (12b, 12) durak işareti olmayan Mekke ve 2. Dönem Medine

[54] Adil b. Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", *Mecelle-tü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye li'l-Ulûmi's-Şer'iyye*, 201/1, 55 (1443), 359.

[55] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 359.

hariç diğer mushaflara; 75. ayetin ortasında *felyemdüd lehürrahmânü meddâ* (14a, 11), durak işareti olan Kûfe hariç diğer mushaflara uygundur. Sure ihtilafı durak işaretlerine rağmen 1. Dönem Medine, Basra ve Suriye ayet numaralandırma sistemine uygundur.<sup>[56]</sup>

**Tâhâ Suresi (Q. 1-135; 15a, 4-19b, 13):** 1. ayet *Tâhâ* (15a, 4), durak işareti olmayan Kûfe hariç diğer mushaflara; 33. ayet *key nüsebbihake kesîrâ* (15b, 11), durak işareti olan Basra hariç diğer mushaflara; 34. Ayet ve *nezküreke kesîrâ* (15b, 15), durak işareti olan Humus Mushafına; 39. ayet *fegzi fîhi filyemmi* (15b, 17), durak işareti olan Hicaz ve Dımaşk mushaflarına; 39. ayet *mahabbeten minnî* (15b, 19), durak işareti olan Suriye Mushafına; 40. ayet *keytegarra âynühâ velâ tahzen* (16a, 1), durak işareti olan Basra ve Suriye mushaflarına; 40. ayet olan ve *fetennâke fütûnâ* (16a, 2), durak işareti olmayan Suriye hariç diğer mushaflara; 40. ayet olan *fî ehli Medyen* (16a, 3), durak işareti olan Kûfe ve Suriye mushaflarına; 41. ayet olan *vastana tûke li nefsi* (16a, 8), durak işareti olmayan Suriye Mushafı hariç diğer mushaflara; 47. ayet *Benî İsrâîl* (17a, 14), durak işareti olmayan Suriye hariç diğer mushaflara; 77. ayet ve *legad evhaynâ ilâ Mûsâ* (17a, 17), ihtilafı olup durak işareti kabul edilirse Kûfe, kabul edilmezse diğer mushaflara; 78. ayet *fe ğaşıyehüm minel yemmi mâ ğaşıyehüm* (17b, 9), durak işareti kabul edilirse ( üç nokta üst üste sıkıştırılmış) Mekke ve ilk dönem Medine Mushafına, durak işareti kabul edilmezse diğer mushaflara; 86. ayet *ğadbâne esifâ* (17b, 10), durak işareti olmayan ikinci dönem Medine hariç diğer mushaflara; 86. ayet *va'den hasenâ* (17b, 14), durak işareti olan ikinci dönem hariç diğer mushaflara; 87. ayet *fe kezâlike elgassâmiriyy* (17b, 16), durak işareti olan Mekke ve ilk dönem Medine mushaflarına; 88. ayet ve *ilâhü Mûsâ* (17b, 16), durak işareti olan Mekke ve ilk dönem Medine hariç diğer mushaflara; 88. ayet *fe nesî* (17b, 16), sıkıştırılmış durak işareti kabul edilirse ikinci dönem Medine, durak işareti kabul edilmezse diğerlerine; 89. ayet *ileyhim gavlâ* (18a, 3), durak işareti olmayan Kûfe hariç diğer mushaflara; 92. ayet *iz raeytehüm dallû* (18b, 3), durak işareti kabul edilmezse Hicaz, kabul edilirse diğer mushaflara; 106. ayet *safsafâ* (19a, 9), durak işareti olan Kûfe ve Humus hariç diğer mushaflara; 123. ayet *minnî hüden* (19a, 11), durak işareti sayılmayan Humus hariç diğer mushaflara; 124. ayet *ma'îşeten danken* (19b, 5), durak işareti sayılan Kûfe ve Humus hariç diğer mushaflara uygundur. Çok karışık ve ihtilafı ayet sayılarına rağmen ya Hicaz sistemine ya da Dımaşk ve Humus sistemine uygundur.<sup>[57]</sup>

**Enbiyâ Suresi (Q. 1-112; 19b, 14- 24a, 9):** 26. ayet ve *lâ yenfeüküm* (22a, 10) durak işareti olup Kûfe hariç diğer mushaflara uygundur. Sure hem 111

[56] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 360.

[57] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 361.

ayetli Basra, Hicaz ve Suriye sistemine hem de 112 ayetli Kûfe sistemine uygun gözükmektedir.<sup>[58]</sup>

**Hac Suresi (Q. 1-78; 24a, 10-29a, 7):** 19. ayet *ruûsihimülhamîm* (25b, 3) durak işareti olup Kûfe Mushafına; 20. ayet *vel cülûd* (25b, 4) durak işareti olup Kûfe Mushafına; 42. ayet *ve 'Âdîn ve Semûd* (27a, 1) durak işareti olup Hicaz, Basra ve Kûfe mushaflarına; 43. ayet *kavmü Lût* (29a, 3) durak işareti olup Hicaz ve Kûfe mushaflarına; 78. ayet *hüve semmâküm 'l-Müslimîn* (29a, 3), Mekke Mushafına uygundur. İhtilafı ayet sonlarını da dikkate aldığımızda ilk sırada Kûfe ayet numaralandırma sistemi ikinci derecede Hicaz sistemine uygundur.<sup>[59]</sup>

**Mü'minûn Suresi (Q. 1-118; 29a, 8- 33a, 1):** 45. ayet *ve ahâhü Hârûn* (30b, 10), durak işareti olup Hicaz, Basra ve Dımaşk mushaflarına uygundur. Sure 119 ayetli Hicaz, Basra ve Dımaşk ayet sistemine uymaktadır.<sup>[60]</sup>

**Nûr Suresi (Q. 1-64; 33a, 2-38b, 14):** 36. ayet *vel âsâl* (35b, 3), durak işareti olup Kûfe, Basra, Dımaşk, Humus mushaflarına; 43. ayet *yezhebü bi'l-epsâr* (36a, 6), durak işareti olup Kûfe, Basra, Dımaşk ve Humus mushaflarına; 44. ayet *li uli'l-epsâr* (36a, 7), durak işareti olup Humus hariç diğer mushaflara uygundur. Sure, Kûfe, Basra ve Dımaşk ayet sistemi ile uyumludur.<sup>[61]</sup>

**Furkân Suresi (37b, 15-41a, 3):** 77 ayetli Kûfe ayet sistemine uygundur.

**Şu'arâ (Q. 1-227; 41a, 4- 55a, 17):** 1. ayet *Tâsîn mîm* (41a, 4), durak işareti olmayan Hicaz, Basra ve Suriye mushaflarına; 49. ayet *felesevfe ta'lemûn* (42a, 8), durak işareti olan Kûfe hariç diğer mushaflara; 92. ayet *küntüm ta'budûn* (42b, 19), durak işareti olan Kûfe hariç diğer mushaflara; 210. ayet *ve mâ tenezzelet bi-hişşeyâtin* (45a, 4), durak işareti olan Mekke ve İkinci dönem Medine hariç diğer mushaflara uygundur. Sure, Suriye sistemine daha uygundur.<sup>[62]</sup>

**Neml Suresi (Q. 1-93; 45a, 18-49a, 18):** 33. ayet *ülû be'sin şedîd* (46b, 7), durak işareti olan Hicaz Mushafına; 44. ayet *min gavârîr* (47a, 10), durak işareti olan Hicaz, Basra ve Suriye mushaflarına uygundur. Sure, ya 94 ayetli Suriye sistemine ya da 95 ayetli Hicaz sistemine uygun görünmektedir.<sup>[63]</sup>

[58] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 360.

[59] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 362.

[60] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 363.

[61] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 363.

[62] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 363.

[63] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 364.

**Kasas Suresi (Q. 1- 88; 49a, 19-54a, 1):** İttifakla 88 ayettir.<sup>[64]</sup> Hepsine uygundur.

**Ankebût Suresi (Q. 1- 69; 54b, 3-58a, 17):** 1. ayet *elif lâm mîm* (54b, 3), durak işareti olmayan Kûfe hariç diğer mushaflara; 29. ayet *ve taktaûnessebîl* (58a, 9), durak işareti olan Basra ve Dımaşk mushaflarına; 65. ayet *muhlisîne lehüddîn* (58a, 14), durak işareti olmayan Humus hariç diğer mushaflara uygundur. Bu sure 70 ayetli Dımaşk ayet sistemine daha fazla uymaktadır.<sup>[65]</sup>

**Rûm Suresi (Q. 1- 60; 58b, 1-61b, 9):** 1. ayet *elif lâm mîm* (58b, 1), durak işareti sayılmayan Kûfe hariç diğer mushaflara; 2. ayet *ğulibetirrûm* (58b, 2), durak işareti olan Mekke ve ikinci dönem Medine hariç diğer mushaflara; 4. Ayet *fi bid'ı sinîn* (58b, 3), durak işareti olan Kûfe ve 1. Dönem Medine hariç diğer mushaflara; 55. ayet *yuksimu'l-mücrimûn* (61a, 19), durak işareti olan ilk dönem Medine Mushafına uygundur. Sure, 60 ayetli Medine, Basra, Kûfe ve Suriye sistemlerine uygundur.<sup>[66]</sup>

**Lokman Suresi (Q. 1- 34; 61b, 10-63b, 9):** 1. ayet *elif lâm mîm* (61b, 10), durak işareti olmayan Kûfe hariç diğer mushaflara; 32. ayet *muhlisîne lehüddîn* (63a, 19), durak işareti olan Basra, Dımaşk ve Humus mushaflarına uygundur. Sure, 34 ayetli Basra, Kûfe ve Suriye sistemine uygundur.<sup>[67]</sup>

**Secde Suresi (Q. 1- 30; 63b, 10-65a, 1):** 1. ayet *elif lâm mîm* (63b, 10), durak işareti olmayan Kûfe hariç diğer mushaflara; 10. ayet *lefi halkın cedid* (64a, 7), durak işareti olan Kûfe ve Basra hariç diğer mushaflara uygundur. Sure, 30 ayetli Hicaz, Suriye ve Kûfe ayet sistemlerine uygundur.<sup>[68]</sup>

**Ahzâb Suresi (Q. 1- 73; 65a, 2-69b, 5):** Kûfe ayet sistemine uygundur.

**Sebe Suresi (Q. 1-54; 69b, 6-73a, 5):** 15. ayet 'ân yeminin ve şimâl (70b, 9), durak işareti olan Suriye Mushafına uygundur. Sure, 55 ayetli Suriye ayet numaralandırma sistemine diğerlerinden daha fazla uymaktadır.<sup>[69]</sup>

**Fâtır Suresi (Q. 1-45; 73a, 1-756, 21):** 7. ayet *âzabün şedid* (73b, 4) durak işareti olan Suriye ve Basra mushaflarına; 12. ayet *teşkürün* (74a, 4), durak işareti olan Humus dışında diğer mushaflara; 16. ayet *ve ye'ti bi halkın cedid* (74a, 13), durak işareti olan Basra ve Humus hariç diğer mushaflara; 19. ayet *ve'l-*

[64] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 364.

[65] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 365.

[66] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 365.

[67] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 366.

[68] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 366.

[69] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 367.

*basîr* (74a, 20), durak işareti olan Basra hariç diğer mushaflara; 20. ayet *velezzulimâtü velennûr* (74a, 21), durak işareti olan Basra hariç diğer mushaflara; 22. ayet *men filgubûr* (74b, 2), durak işareti olan Humus hariç diğer mushaflara; 23. ayet *in ente illâ nezîr* (75b, 4), durak işareti olmayan Basra hariç diğer mushaflara; 41. ayet *en tezûlâ* (75b, 12), durak işareti olan Mekke, Kûfe ve ilk dönem Medine hariç diğer mushaflara uygundur. Sure, ihtilafî durak işaretleri ile 46 ayetli Dımaşk mushaf sistemine diğerlerine nazaran daha fazla uymaktadır.<sup>[70]</sup>

**Yâsîn Suresi (76a, 1-77b, 20):** Eksik olduğundan bir tahminde bulunmak mümkün gözükmemektedir.

Tübingen Mushafında biri kırmızı mürekkeple her 10 ayetin sonunda sonradan araya sıkıştırılmış diğeri de her 10 ayetin sonunda olmamakla birlikte mürekkebin rengine benzer şekilde yine araya sıkıştırılmış iki ayet sonu işaretlemesi mevcuttur (22a, 2 ve 4). Kırmızı ayet sonu işaretlemeleri tamamen Kûfe ayet numaralandırma sistemine uygunken diğeri farklılık göstermektedir. Her iki işaretlemelerin mushafa sonradan ilave edildiği açıkça gözükmemektedir. Ayetlerin sonunda yer alan durak işaretleri ağırlıklı olarak bize Suriye ayet sistemini işaret etmektedir. Sonradan ilave edildiği açıkça belli olan işaretlemeleri ve sıkıştırılmış ayet sonları işaretlerini dikkate almadığımızda bu Mushaf'ın Şam Mushafından üretildiğini söyleyebiliriz.

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmada Tübingen Mushafının yazım farklılıkları, karbon tarihlemesi, şekil, yapı, i'cam, kaligrafi ve imlâ kuralları açısından erken dönem Arapça kitabelemlerle bağlantısını kurmaya çalışarak aidiyetini ve tarihlemesini yapmaya çalıştık.

C14 tarihlemesi, mushafın yazıldığı mürekkep ve imlâ özellikleri bize Tübingen Mushafının aidiyeti ve tarihlemesi hakkında yeterli bilgileri verebilir. Örneğin; C14 tarihlemesine göre bu Mushaf, 649-675 tarihlerinde yazılmıştır. Bu sonuç bize mushafın yazım tarihini değil, parşömenin yaşını vermektedir. Parşömenin üzerine yazı yazılmadan önce belirli bir süre geçmiş olması muhtemeldir. Fakat parşömen, kullanıma hazırlandıktan sonra üretici tarafından bekletilmesi mantıklı değildir. C14 testi 50-100 yıllık bir zaman aralığında bir tarih vermektedir.<sup>[71]</sup> Her ne kadar bu mushafın yazıldığı parşömene uygulanan karbon testi %95,4'lük bir doğruluk oranıyla sonuç verse de aynı örnek için farklı laboratuvarlarda farklı tarihler alınabilmektedir. Bu yüzden karbon tarihlemelerinde daha sağlıklı sonuçlar alınabilmesi için yazım tarihi belli olan el yazmalarının tarihlemesini yapıp aradaki farkı ortaya çıkararak sapmaların ne kadar olduğunu belirlemeliyiz. C14

[70] Fadl es-Seyyid, "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân", 367.

[71] Déroche, *La transmission écrite du Coran*, 134-135.

analizi el yazmalarının tarihlenmesinde çok önemli olsa da son sözü filologlar, tarihçiler ve paleograflar söylemelidirler.

Bir başka önemli husus da yazının yazıldığı mürekkeptir. Mürekkebin (is'in) mevcut tekniklerle tarihinin belirlenmesi mürekkep miktarının azlığı nedeniyle mümkün değildir. Tübingen Mushafı üzerinde farklı mürekkeple yapılan değişiklikler, ilaveler, çıkarmalar ve sonradan kırmızı mürekkeple yazılmış sesli işaret eklemeleri detaylı bir şekilde çalışılmayı gerektirebilir. Özelle Tübingen Mushafının genelde Kur'an elyazmalarının ne paleografi ne de C14 ile tam olarak tarihlenememesi sebebiyle, metnin dilbilgisi yapısının da dikkate alınması gerekmektedir; kodikolojik özellikler, ayet sonu işaretleri ve sureler arasındaki tezhipler ilave bilgiler sağlayabilir. Tübingen Mushafında koyu kahverengi bir mürekkep kullanılmış, düzeltmeler ve sesli işaretler için siyah mürekkep kullanılmıştır. Kahverengi mürekkep çoğu Küfî metinde kullanılmaktadır. Meselâ Tübingen Mushafı ile benzerlik arz eden Berlin Mushafının büyük bir kısmı koyu kahverengi mürekkebin üstünden siyah mürekkeple geçilerek yazılmıştır. Mürekkep üzerine yapılan bilimsel araştırmalar bir gün mürekkebin kökeni ile ilgili bilgi sağlayacaktır fakat mürekkep analizi olmadan da imlâ yapısı, metnin yaşı ile ilgili önemli göstergeler verebilir.

Tübingen Mushafında kullanılan bazı kelimelerin imlâ kuralları, onun ilk zamanlarda yazıldığı bir alâmeti sayılabilir. Örneğin; *gâle* ifadesi elif olmadan *gl* şeklinde, *cennât* kelimesinin genel olarak uzun sesli /â/ elif harfiyle, *Dâwûd* kelimesinin *daûd* şeklinde elifin uzatılarak, şey'in kelimesinin kısa hemze ile değil de uzun elif ile Kur'an kelimesinin çoğu zaman elif olmadan yazılması bu mushafın imlâ kuralları açısından Hz. Osman mushaflarından kopya edilme olasılığını güçlendirmektedir. Sesli işaretler olmaksızın birkaç vurgu işareti kullanılarak yazılması, her 5 ayetin sonunda tahmîs işaretinin bulunmaması, her 10 ayet sonundaki noktalarla çevrili kırmızı bir halka ile gösterilen bazı ta'sîr işaretlerinin metne sonradan ilave edilmesi, mushafın Emevi döneminden öncesine tarihlenmeye ilave kanıt sağlamaktadır. Bütün bu işaretlemeler ve tezhipler, çiçek ve yaprak sarmaşıkları, ayı yoncası ve palmye ağaçları gibi süslemeler Emevi döneminin motifleridir. Bunlar Tübingen Mushafına Emevîler döneminde ilave edildiğini metnin üretilmesinin ise daha önceki bir dönemde gerçekleştiğini ifade edebiliriz. Emevi dönemi mushaflarının daha küçük formatta, Tübingen Mushafının ise daha büyük formatta olması, ihtilafî ayet sonu işaretleri olmakla birlikte ağırlıklı olarak Şam ayet sistemine uyması, C14 tarihlenmesi, mushafın Prusyalı diplomat Johann Wetzstein (1815-1905) tarafından Şam'dan alınmış olması onun Akdeniz havzasında üretildiğinin bir delili sayılabilir. Bu bilgiler ve değerlendirmeler bizi Hz. Osman dönemi sonlarına ve muhtemelen Emevîlerin ilk zamanlarına götürmektedir. Elde ettiğimiz bulgular C14 testi sonucu 29-56 / 649-675 yıllarına tarihlenen Tübingen Mushafının tarihi ile uyumluluk arz etmektedir.<sup>[72]</sup> Bu mushaf, paleografik olarak 8. yüzyıla tarihlenmiş görünse de C14 tarihlenmesi ve imlâ kuralları açısından 7. yüzyıla aittir.

Bizim amacımız Tübingen Mushafını; bilgi, i'cam, yapı, kaligrafi, imlâ kuralları, ayet sayıları, durak sonu işaretleri, yazım farklılıkları, şekil, biçim ve kaligrafi yöntemi açısından değerlendirerek 7. yüzyıla mı yoksa 8. yüzyıla mı ait olduğunu yani C14 tarihlenmesini imlâ ve yazı kurallarının da destekleyip desteklemediğini tespit etmektir. Araştırmamız

[72] <https://uni-tuebingen.de/universitaet/aktuelles-und-publikationen/pressemitteilungen/news-fullview-pressemitteilungen/article/raritaet-entedeckt-koranhandschrift-stammt-aus-der-fruehzeit-des-islam.htm>.

bize bu mushafın 7. yüzyılda yazıldığını ancak C14 tarihlenmesinden biraz sonraya tekabül ettiğini göstermiştir. Bu durumda Tübingen Mushafının Hz. Osman'ın şehirlere gönderdiği mushaflardan biri olduğunu söyleyemsek de ondan üretilen bir mushaf olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu çalışmanın gelecekte bu alanda yapılacak araştırmalara ışık tutacağını ve Hz. Osman'ın şehirlere gönderdiği mushaflara ulaşma imkânını elde edeceğimizi ümit ediyorum. Ayrıca bu mushaf, bazı küçük kâtip hataları dışında imlâsında ve metninde elimizdeki mevcut Kur'ân'dan hiçbir farkı olmadığını, Kur'ân'ın gerçekliğini ve tahrif olmadan günümüze kadar ulaştığını ispat etmiştir.

## EKLER

**Tablo 1:** Yazıtlardaki harflerin karşılaştırmalı tablosu

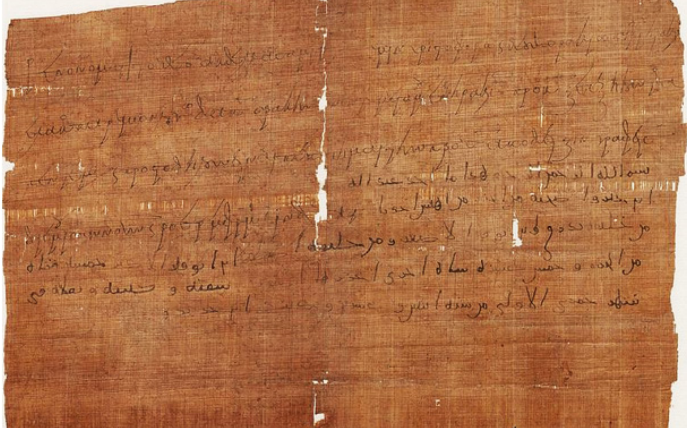
Harfler	Muaviye Yazın 58 AH/678 AD		Asvan Yazın 31 AH/652 AD		Züheyr Yazın 24 AH/645 AD		Ahnas Yazın 22 AH/643 AD		Tübingen Mushaft	
	Mutasıl	Müfred	Mutasıl	Müfred	Mutasıl	Müfred	Mutasıl	Müfred	Mutasıl	Müfred
ا										
ب										
ت										
ث										
ج										
د										



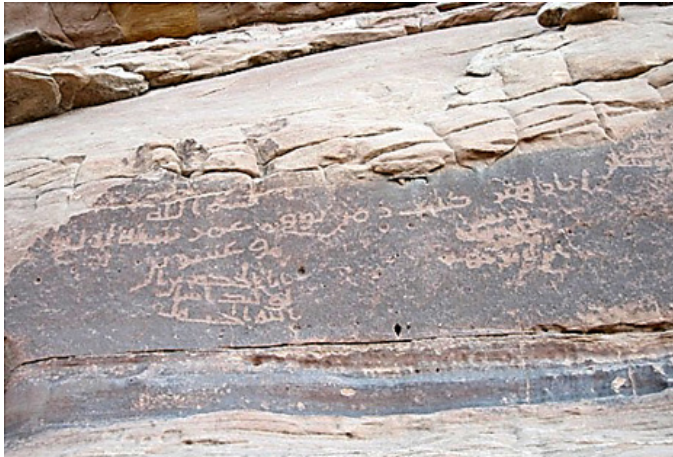
ر								
ز								
س								
ش								
ص								
ظ								
ع								

ق								
ك								
ل								
م								
ن								
ه								

ا	ا	ا	ا	ا	ا	ا	ا	ا
ب	ب	ب	ب	ب	ب	ب	ب	ب
پ	پ	پ	پ	پ	پ	پ	پ	پ



Şekil 1. Ahnas papirüsü. PERF 558. Avusturya Ulusal Kütüphanesi  
[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b2/PERF\\_558%2C\\_recto.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b2/PERF_558%2C_recto.jpg)



Şekil 2. Züheyr yazıtının fotoğrafı  
<https://www.islamic-awareness.org/history/islam/inscriptions/kuficsaud.html>

انا لله كسب ذنوبه  
سما الله عهد سنة اذ بلغ  
و كنت نر



Şekil 3. Mısır'daki Aswan Yazıtı fotoğrafı

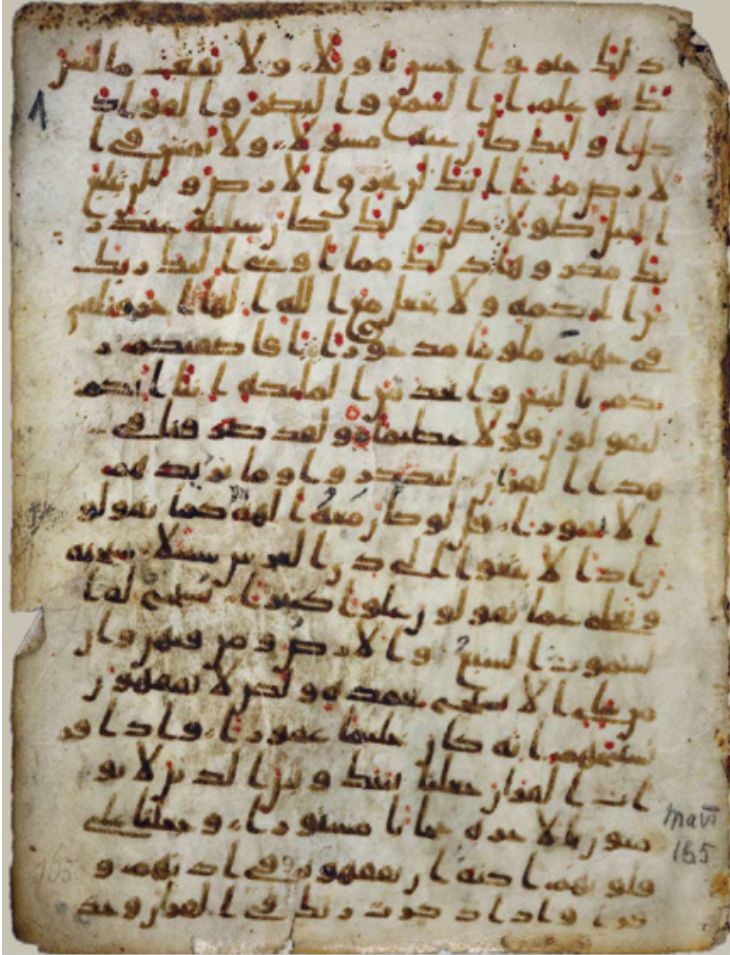
<https://www.islamic-awareness.org/history/islam/inscriptions/hajri.html>



Şekil 4: Taif'deki Muaviye Su Bendi Yazıtının fotoğrafı

<https://english.alarabiya.net/features/2017/10/06/The-story-of-Muawiya-Dam-and-the-six-sentences-engraved-on-its-walls>

<https://www.islamic-awareness.org/history/islam/inscriptions/muwinsc1.html>



Resim1. f. 1a. İsra Suresi 35-45.ayetler. el-Mushafu'ş-Şerif (Tübingen Mushafi), thk. Tayyar Altıkulaç (dijital orijinalinden alınmıştır)



**Resim 2.** f. 11a. Khef Suresi, 107-110. Ayetler ve Meryem Suresi, 1-6. Ayetler. el-Mushafu'ş-Şerif (Tübingen Mushafı), thk. Tayyar Altıkulaç (dijital orijinalinden alınmıştır)



Resim 3. f. 24a. Enbiya Suresi, 105-112 ve Hac Suresi, 1-4. Ayetler. el-Mushafu's-Şerif (Tübingen Mushafı), thk. Tayyar Altıkulaç (dijital orijinalinden alınmıştır)



Resim 4. f. 31a. Müminün Suresi, 53-68. Ayetler. el-Mushafu'ş-Şerîf (Tübingen Mushafı), thk. Tayyar Altıkulaç (dijital orijinalinden alınmıştır)



Resim 5. f. 33a. Müminûn Suresi, 118 ve Nûr Suresi, 1-9. Ayetler. el-Mushafu'ş-Şerîf (Tübingen Mushafi), thk. Tayyar Altıkulaç (dijital orijinalinden alınmıştır)



## KAYNAKÇA

- Al-Shareef, Adnan Mohammed-Abdul Salam, Yasser Ismail. "Early Manuscripts of Quran Through Data of Hijazi Calligraphy and Archaeological Evidence". *Journal of the General Union of Arab Archaeologists*: 5/1 (2020), 1-28.
- Altıkulaç, Tayyar. *el-Mushafı 'ş-Şerif (Tübingen Nüshası)*. İstanbul: İrcica, 1437/2016.
- Bergsträsser, Gotthelf-Pretzl, Otto. *Geschichte des Qorâns*. Leipzig: 2nd edition, 1909–1938.
- el-Cühenî, Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf. *el-Bedi' fi Resmî Mesâhif-i Osman*. Thk. Su'ud b. Abdullah el-Fenisan. Riyad: Dâru İsbiliye, 1. Baskı, 1998.
- Dâni, Ebu 'Amr Osman b. Said. *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. Thk. Muhammed Ahmed Dehman. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 2. Baskı, 1983.
- Dâni, Ebu 'Amr Osman b. Said. *et-Teyisir fi kurâti's-seba'*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.
- Dutton, Yasin. "An Umayyad fragment of the Qur'ân and its dating". *Journal of Qur'anic studies* 9–2 (2007), 58-87.
- Déroche, François. "La transmission écrite du Coran dans les débuts del' islam. Le codex Parisino-petropolitanus". [Texts and studies on the Qur'ân 5]. *Journal of Qur'anic Studies*. Leiden-Boston: 2009.
- Déroche, François. *Qur'ans of the Umayyads A First Overview, Leiden Studies in Islam and Society*. Leiden-Brill: 2014.
- Ebu Ali el-Farisi, Hasan b. Abdulgaffar. *Hucce li'l-kurrâi's-Seba'*. Thk. Bedreddin Kahveci vd. Beyrut: Daru'l-Me'mun li't-Turâs, 1. Baskı, 1978.
- İbni Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ. Şam: 1927.
- İbn Mücahid, Ebu Bekir Ahmed b. Musa. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât*. Thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Baskı, 1400/1980.
- İbn. Sellâm, Ebu Ubeyd el-Kâsım. *Fedâilu'l-Kur'ân*. thk. Vehbi Süleyman Ğâveci. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1991.
- İbni Zencele, Ebü Zü'r'a Abdurrahmân b. Muhammed. *Hüccetü'l-kirâ'ât*. Thk. Sa'îd el-Efġânî. Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 1979.
- İsbahânî, Ebü Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Mihrân en-Nisâbüri. *el-Mebsût fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*. Thk. Sübey' Hamza Hâkimî. Şam: Mecmau'l-Lüġa el-Arabîyye, 1981.
- Marx, Michael Josef-Jocham, Tobias John. "Radiocarbon (14C) Dating of Qur'ân Manuscripts". *Recent Publication: Qur'ân Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries*. Brill: 2020, 188-221.
- Mecâlî, Muhammed Hâzîr. "Mahtulife resmühû mine'l-kelimâti'l-Kur'âniyyeti fi'l-mesâhifi'l-Osmâniyye". *Mecelletü's-Şeriatî ve Dirâsâti'l-İslâmiyyeti*. 19/56 Kuveyt: Meclisü'n-Neşri'l-'İlmî, (2004), 89-163.
- el-Müneccid, Salahaddin. *Dirâsât fi târihi'l-hattî'l-'arabî münzü bidâyetihî ilâ nihâyeti'l-'asri'l-ü-mevî*. Beyrut: 1972.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorâns*. Göttingen: 1860.
- Powers, David Stephen. *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men*. Philadelphia: PENN-University of Pennsylvania Press, 2009.
- Rezvan, Efraim. *On the dating of an "Uthmanic Qur'an" from Saint Petersburg, Manuscripta Orientalia* 6–3 [September 2000].
- Sadeghi, Behnam-Bergmann, Uwe. *The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'an of the Prophet. Arabica* 57 (2010).
- Schwally, Friedric. *Geschichte des Qorâns*. Leipzig: 2nd edition, 1919.
- es-Seyyid, Adil b. Fadl. "Nefâisu'l-beyân fi şerhi'l-ferâidi'l-hisân fi 'addi âyi'l-Kur'ân". *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye li'l-Ulûmi's-Şer'iyye*. 201/1, 55 (1443).
- es-Sicistanî, Abdullah b. Süleyman b. Eş'as İbn Ebî Davud. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibbuddin Abdussubhan Vaiz. Katar: Evkaf İslam işleri bakanlığı, 1. Baskı, 1995.
- Wansbrough, John. *Qur'anic studies, Sources and methods of scriptural interpretation*. [London Oriental series, 31]. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Weisweiler, Max. *Universitätsbibliothek Tübingen, Verzeichnis der Arabischen Handschriften II*. Leipzig: 1930. 125, n°161.
- Whelan, Estelle. *Evidence for the early codification of the Qur'an. JAOS* 118 (1998).
- Zerkeşi, Muhammed b. Bedruddîn. *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, trsz.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu 'l-irfân fi ulûmi 'l-Kur 'ân*. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trsz.

[https://uni-tuebingen.de/universitaet/aktuelles-undpublikationen/pressemitteilungen/newsfullview-pressemitteilungen/article/raritaet-entedecktkoranhand\\_schrift-stammt-aus-der-fruehzeit-des-islam.html](https://uni-tuebingen.de/universitaet/aktuelles-undpublikationen/pressemitteilungen/newsfullview-pressemitteilungen/article/raritaet-entedecktkoranhand_schrift-stammt-aus-der-fruehzeit-des-islam.html).

<http://www.corpuscoranicum.de>.

[www.corpanica.de/computatio-radiocarbonicade](http://www.corpanica.de/computatio-radiocarbonicade) (son erişim 16 Temmuz 2023).

<https://www.unituebingen.de/aktuelles/pressemitteilungen/newsfullviewpressemitteilungen/article/raritaetentdecktkoranhandschriftstammtausderfruehzeitdesislam.html> (son erişim 16 Temmuz 2023).

<https://uni-tuebingen.de/universitaet/aktuelles-und-publikationen/pressemitteilungen/newsfullview-pressemitteilungen/article/raritaet-entedeckt-koranhandschrift-stammt-aus-der-fruehzeit-des-islam.htm>

Corpus coranicum websitesi (<http://koran.bbaw.de/materialien/gothelf-bergstraesser-archiv>).





## Tabu Kelimelerin, Hz. Peygamber'in Kinâyeli Anlatımlarının Nezaketli İfadesi Kapsamında Belağat Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of Prophet Muhammad's Implicit Expressions Using Rhetorical Devices in the Context of Polite Expression of Taboo Words

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim KIROĞLU<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, Samsun  
· hasanselim.kiroglu@omu.edu.tr · ORCID > 0000-0003-1846-0729

### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 18 Temmuz/July 2023

Kabul Tarihi/Accepted: 19 Eylül/September 2023

Yıl/Year: 2023 | Sayı – Issue: 55 | Sayfa/Pages: 521-538

Atıf/Cite as: Kiroğlu, H. S. "Tabu Kelimelerin, Hz. Peygamber'in Kinâyeli Anlatımlarının Nezaketli İfadesi Kapsamında Belağat Açısından Değerlendirilmesi" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55, Aralık 2023: 521-538.

## TABU KELİMELERİN, HZ. PEYGAMBER'İN KİNÂYELİ ANLATIMLARININ NEZAKETLİ İFADESİ KAPSAMINDA BELAĞAT AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

### ÖZ

Araştırmamızın temeli insan anatomisini kullanan günümüz dünyasının sinema, bale, tiyatro, reklam, basılı ve görsel medya, işyerleri, internet ortamı gibi gerek gerçek ve gerekse sanal âlem ile ilgili ortamlarda kullanılan mahrem yada tabu ifadelerin, Hz. Peygamber'in Hadis-i Şeriflerinde nasıl kullanıldığını, Arap dili bağlamında kinayeli ifadelerin sosyal hayatta nasıl bir karşılık bulduğunu araştıracağız. Bu özelliği anlatırken mahremiyet, tehzîb ve kinâye kavramlarının yanı sıra konunun edebiyat ile ilgili bağlantısı ve özelde Hz. Peygamber'in kendisinden menkul hadisleri seçerek anlatmaya çalıştık. Kinaye sanatı, hadislerdeki belağat lafızlarının yüceliğini, bir şeyi bir şeyle örtme ilkesine dayanan örtük anlatımın, bunun sonucunda sosyal hayattaki mahremiyeti anlatırken kullanılan didaktik inceliğin ve bilgi transferinin sosyal hayatı ne kadar değiştireceğini ya da etkileyeceğini görmeğe çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Mahremiyet, Belağat, Kinaye, Hadis.



## EVALUATION OF PROPHET MUHAMMAD'S IMPLICIT EXPRESSIONS USING RHETORICAL DEVICES IN THE CONTEXT OF POLITE EXPRESSION OF TABOO WORDS

### ABSTRACT:

This study focuses on exploring how taboo words or private expressions used in today's world, encompassing cinema, ballet, theater, advertising, print and visual media, workplaces, the internet, both in real and virtual environments, are employed in the Hadiths (sayings) of Prophet Muhammad. The research aims to reveal the didactic features of Hadiths related to privacy, the usage of implicit expressions in the social context through the lens of Arabic language, and their relevance to societal norms. While discussing these aspects, the concepts of Privacy, Etiquette, and Implication (Kinayah) are addressed, along with the literary connection of the subject, with particular selections from the hadiths of the Prophet Muhammad to illustrate the points. The art of Kinayah is examined to unveil the eloquence of expressions in the Hadiths, the principle of implicit communication based on veiling one thing with another, the didactic cleverness used in discussing

privacy in social life, and how this style of communication may change or influence societal norms.

**Keywords:** Privacy, Rhetoric, Implication (Kinayah), Hadith.



## GİRİŞ

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dil bakımından Arapların en düzgünü ve açık sözlüsü olduğu herkes tarafından malum olan bir konudur. Hz. Peygamber'in hadislerindeki sözlerin akıcılığı, her devirde kolaylıkla anlaşılmasıyla temayüz etmiştir. Hadislerinde bulunan doğallık, sadelik ve gerçeklik, kelime yapılarının verildiği anlam, maksada uygunluk, dil ve belağat ile bütünleşmiş hikmet ve aşkınlık mükemmel bir kişiliğin sonucudur. Sözlerde didaktiklik ve güzel ifade seçme sanatı, bir belağat şaheseridir. Bunun sonucunda meydana gelecek olan ibret ve faydalar ise kusursuzluğun bir göstergesidir. İşte burada ilimlerin ortak özellikleri ortaya çıkmaktadır.

Kinâye sanatı, retorik edebiyatın en önemli konularından biri olduğu gibi, Hz. Peygamber'in hadisleri dini bir metin özelliği taşıdığı halde, insanlar tarafından en iyi anlaşılabilen belîğ ve fasih metinlerdir. Bu araştırmamızda amacımız, Nebevi ifadelerin beyan yönlerini açıklayarak, şüpheleri ortadan kaldırmak, kinâyeli ifadelerin didaktik özelliklerini amacına uygun ortaya koymaktır. Belağat alanında daha önce yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. İncelemelerimiz sonucunda şu üç problemi tespit ettiğimizi söyleyebiliriz:

**Birincisi:** Geneleksen belağat eserlerinde hadislerin örnek olarak kullanılması nadir durumlardan biridir. Örneğin: Muhammed Abdülhamid Hindavî'nin tahkik ettiği Sekkaki'nin (ö.626) *Miftahu'l-Ulûm* adlı eserindeki hadis sayısı beştir. Ali el-Câzim ve Mustafa Emin'in ortaklaşa hazırladıkları *el-Belağatu'l-Vadıha* adlı gramer kitabında bu örneklemeler on kadar Hadis-i Şerif çıkmıştır. Buna karşın zikredilen eserlerde hadislerde var olan kinâyeli anlatımlara yer verilmemiştir. Ebu Mansûr es-Sâlibî' (ö.430) *el-Kinâye ve'l-Tarîd* adlı eserinde Kur'ân-ı Kerîm, hadis ve kıssalardan oluşan kinâyeli ifadeleri toplamış, ancak edebi bir tahlil yapmadan hadislerden sadece on dördünü zikretmiştir.

**İkincisi:** Kinâye konusu ile ilgili yazılan eserlerin azlığıdır. Hatta günümüze kadar kinâye ile ilgili yapılan araştırma ve eserlerin kıymetini ve sanatsal değerlerini alamadıklarını gözlemledik. Örneğin: Dr. Hayfa Arabiyye'nin *el-Kinayetu fi'l-Belağati'l-Arabiyye* adlı yüksek lisans tezinin ilk sayfalarında: "Konumuzun alanını Kur'ân-ı Kerîm ve eski Arap şiiri çerçevesinde ele aldım" diyerek,

Hız. Peygamber (s.a.s)'in hadislerine yer vermemesi, alanda yazılmış bir eser olması bakımından ne kadar eksik bir durum olduğunu ortaya koymuştur.

**Üçüncüsü:** Kinâyenin sosyal hayata dönük didaktikliği konusuna işaret eden Dr. Hayfa Arabiyye'nin yüksek lisans tezi ile Ahmed Yasûf'un *es-Sûretü'l-Fenniye fi'l-Hadisi'n-Nebeviyyi's-Şerîf* adlı eserlerinde, sosyal açıdan kinâye üzerinde yeterince durulmadığını, genel anlamda ise mahremiyet<sup>[1]</sup> konularını inceleyerek durumu örneklemeye çalışmışlardır. Hâlbuki kinâyenin sosyal hayata katması gereken didaktikliği yeterince ele almamış oldukları gözlenmiştir.

Bu araştırmamızda ortaya koymak istediğimiz şey; hadislerde mahrem ve sosyal bakımdan kinâyenin didaktiklik özelliklerini ortaya koymakla beraber, bunun sadece hadisteki kinâyelere özgün olmadığı, ötesinde birtakım amaçlar taşıdığını vurgulamaktır. Didaktik terimini, belağat kitapları çerçevesinde açıkladıktan sonra kinâyenin didaktikteki rolü ve işlevini anlatmaya çalışacağız. Kimi hadislerde bulunan didaktikleri çıkartıp, onlarda kastedilen amaçları beyan ederek ona eşlik eden anlamları ortaya koymaya çalışacağız. Konuyu şu dört ana başlık altında inceleyeceğiz:

- A. Kinâye ve didaktik kavramlarının sözlük ve terim anlamları.
- B. Kinâyenin, dilin didaktikliğindeki rolü.
- C. Mahremiyet açısından Hadis-i Şeriflerdeki kinâyeli ifadelerden örnekler.
- D. Sosyal hayat bakımından Hadis-i Şeriflerdeki kinâyeli ifadelerden örnekler.

Belağatin temel konularından biri kinâye olunca, ele alınacak hadislerin sahih olması ve Hız. Peygamber (s.a.s)'in kendi lafızlarına sahip olduğu düşünülen hadislere ulaşmamız özellikle özen gösterilmesi gereken bir konudur. Hadisin incelenmesinde en önemli konu, rivayetleri inceleyip birbirleriyle mukayese etmek olacaktır. Çünkü edebi çalışmada en önemli şey lafzın kendisinin özne olmasıdır.<sup>[2]</sup>

Bütün bunlar anlatılırken karşılaştırma ve betimleme/tasvir yöntemleri izlenmiştir.

[1] Emrah Dindi, "Kur'an'daki Mahremiyet İlkelerinin İslam Öncesi Cahiliye Kültürüyle Diyalektik İlişkisi", *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1436/ 2015), 2/341-388.

[2] Nurettin İtır, *İlmu'l- Hadis ve'l-Dirasatu'l- Edebiyye* (Halep: Halep Üniversitesi, 1406/1986), 65.

## 1. KİNÂYE VE DİDAKTİĞİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMLARI

### 1.1. Tehzîb (Didaktik)

İbn Fâris'e göre: "(ه.ذ.ب) bir şeyin kusurlarından arındırılmasına işaret eden söz demektir. Bir şeye (شيءٌ مهذبٌ) denildiğinde, o şeyin kusurlarından ayıklanması anlamına gelmektedir." (تهذيب) kelimesinin aslı (الإهداب)'tan türemiş olup; koşma ve uçmakta hızlı hareket etmek anlamlarına gelmektedir. Diğer bir kullanımı (مَرَّ الْفَرَسُ يُهَذَّبُ) "At hızlıca geçti" şeklinde yani tutması imkânsız anlamına gelmektedir.<sup>[3]</sup>

Lisanu'l-'Arab'ta, (تهذيب) kelimesinin, Ebû Cehil karpuzunu yemek isteyen kiu şiye lezzetli gelebilmesi için, Ebû Cehil karpuzunun kendi yağından ayıklanarak acısının giderilmesine denmiştir. (القدح) "fal okunun" yontulmasına "budamak" anlamında (التشذيب) denilip sonrasında (التهذيب / ince işlenmesine) dendiği gibi bir tanımlama olmuştur.<sup>[4]</sup>

(التهذيب) kelimesinin belâğatteki kullanımına gelince; Üsâme b. Munkız (ö. 584/1188) el-Bedi'ü fi Nakdi's-Şi'r eserinde (التهذيب والترتيب) diye bir başlık atarak: "Bil ki, (التهذيب والترتيب) demek lafızdan önce anlamın, şiirden önce kafiyelerin oluşmasına denir. Kaba söz yerine uygun (fasih) sözler, kötü söz yerine şirin ve nazik sözlerin kullanılmasına denir. Kişinin ruh hali sıkın ya da morali bozussa nesir ya da şiir söylemek imkânsız hale gelir. Şayet kaba söz söylenecekse bile kıymetli bir şeyin değersizleşmesi anlamına gelir ki, anılar üzerinde düşüncelerin yığılıp artmasına, üzerinde baskı ya da olumsuzluk olup yok olmasına denir, demiştir.<sup>[5]</sup>

İbn Hicce el-Hamevî<sup>[6]</sup> *Hizânetü'l-Edeb* adlı eserinde: "(التهذيب); kelamın, ister nazım ister nesir olsun irat edildikten sonra tekrar gözden geçirilmesi, düzeltilmesi, gerekirse ekleme ve çıkarma yapılmasına, değişmesi gerekeni değiştirerek silinmesi anlamlarına gelmektedir." Belâğat ile ilgilenen âlimler de bu kelimeye özel bir konum atfederek, onun düzenlenmiş manasında bir niteliğe sahip olduğu söylemektedirler. (التهذيب) aynı zamanda Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın *Havliyyât* şiirlerinde yoğun olarak kullandığı bir üsluptur.<sup>[7]</sup>

[3] Ahmed b. Faris b. Zekeriya, *Makayisu'l-Luğa*, thk. Abdüsselam Harun (Beirut: Daru'l- Fikr, 1399/1979), "hezebe" 6/45.

[4] Cemaluddin Muhammed b. Manzûr, *Lisanu'l-'Arab* (Beirut: Daru Sadır, ts.), 1/782.

[5] Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr b. Münkız, *el-Bedi'ü fi Nakî's-Şi'r*, thk. Ahmed Bedevi ve Hamid Abdülmecit (Kahire: Matbatu'l-Belâfî el-Halebî, 1380/1960), "hezebe", 295.

[6] Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî (ö. 837/1434). Nasuhi Ünal KARAASLAN, "İBN HİCCE", *TDV İslam Ansiklopedisi* (09 Temmuz 2023).

[7] İbn Manzûr, "keneve", 5/139.



## 1.2. Kinâye

Sözlükte; bir şeyi kastederken başka bir şeyden bahsetmektir, denilmiştir.<sup>[8]</sup> İbn Fâris'e göre:” (ك.ن.ى) harfleri, *bir kişi hakkında bahsederken tevriye yapmaya denir. (كنيت عن كذا) ifadesi; ona işaret eden başka bir şeyden bahsetmektir, denmiştir.*<sup>[9]</sup> İfsah etmek; açmak, genişletmek kelimelerin zıt anlamlısı olarak kullanılan<sup>[10]</sup> kinâye, üç durum için kullanılmaktadır. Birincisi; gizlemek ve örtmek anlamında kullanılan (التعمية والتغطية) 'dir.<sup>[11]</sup> Örnek; kişi, sevdiğinin isminin herhangi bir kişi tarafından bilinmesini istemiyor ve bunu başka bir kelime ile ifade etmek istiyorsa buna “*kinâye yapmak*” denir. İkincisi: Nâhoş ve kötü/kaba lafzı söylemekten kaçınmak için ona delalet eden başka bir lafzı kullanmaya denir. Örneğin: Kur'ân-ı Kerim'de (الجماع) “Cinsel İlişki” kelimesinin yerine (الرفث) şeklinde kullanımı yapılmıştır. Üçüncüsü: (التفخيم والتعظيم) abartma ve yüceltme anlamlarında kullanılmıştır. Bir kişinin saygıyla anılan bir lakabının kullanılması da buna örnek olarak verilebilmektedir.<sup>[12]</sup>

Terim olarak kinâye<sup>[13]</sup>, “*Bir şeyi açıkça zikretmeyip zikredilenden zikri terk edilene intikal edilebilmesi için o şeyin lâzımını zikretmektir. Bir adama (رجل طويل النجاد) (Adamın kılıç kılıfı/kemeri uzundur) denildiğinde boyu uzun adam kastedildiği anlaşılır.*”<sup>[14]</sup> (النجاد) kelimesi, kılıcın kemeri/kılıfı anlamında kullanılmıştır. Buna göre kılıcın kılıfının uzun olması ona denk gelen kinayeli anlatımında “*uzun bir adam olması*”dır. Böylece lâzım ile *melzûm* aynı anlamda kullanılmış<sup>[15]</sup>, (رجل طويل النجاد) ifadesinde *melzûm* zikredilmeyip, ona delalet eden *lâzımın* irat edilmesidir. İspatı güçlendirmek için *melzûm* zikredilmemiştir.<sup>[16]</sup> Kesin bilinmesi gereken şey, kinâyenin sözlük anlamının terim anlamından daha kapsamlı olduğudur.<sup>[17]</sup>

[8] İbn Faris, “hezebe” 6/45.

[9] İbn Faris, “keneve” 5/139.

[10] Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beirut: Darü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1430/2009), 2/3.

[11] Mustafa Öztürk, “Kur'an Dilinde Örtük Anlatım: Kinâye ve Ta'rîz”, *ÇÜİF Dergisi*, 3/2 (Bahar 2003), 213-234.

[12] Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-edebe*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadil İbrahim (Kahire: Daru'l- Fikri'l- Arabiy, 1418/1997), 2/215-216. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Abdülhamit el-Hindavî (Beirut: Darü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1421/2000), 515.

[13] İbrahim Sürücü, “Kur'an'da Bazı Ayetler Çerçevesinde İsti'âre ve Kinâye”, *BEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Dergisi*, 5/1 (Haziran 2016), 207-230.

[14] Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Abdülhamit el-Hindavî (Beirut: Darü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1421/2000), 515.

[15] Nejdet Gürkan, “Arap Eebiyatında Kinâye Sanatının Konumu”, *SDÜİF Dergisi*, 8 (ts.1998), 231-251.

[16] Abdülkahir el-Cürçani, *Delâ'ilü'l-'icâz'da*, thk. Muhammed Reşid Rıza (Beirut: Daru'l-Hilal, 1407/1987), 57.

[17] Anvallah Enes Ateş – Abdullah Aydın, “Hadislerde Kinayeli Kullanım”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Mart 2019), 490-514.

## 2. KİNÂYENİN, DİLİN DİDAKTİĞİNDEKİ ROLÜ

*Melzûm* olanın *lâzım* ile bürünmesi ilkesine gelince, bina edildiği yapı sebebiyle kinâyenin didaktikteki rolü oldukça önem arz etmektedir. *Melzûmun* bürünme ilkesi; *melzûmun* kötü, çirkin, nâhoş anlamda olup *lazım* ile aynı anlamda bulunması, ona delalet eden başka bir sözle işaret edilmesi sonucunda nahoş lafzın irat edilmesinden kaçınılmasıdır. Bazen de *melzûm* kötü, çirkin anlamda olmayıp ondan daha uygun bir söz söylemek adına hoş anlamda olması yönüyle de kinâye sanatı yapılmaktadır. Birinin adıyla ona hitap etmektense, soyadıyla hitap etmek buna örnek olarak verilebilir.

el-Munâvî (ö.1031/m.1622) (هـ) kelimesi için *lazım-melzum* bağlamında; “*Erkeğin cinsel organını zikredin, kadının organını ise erkek organı gibi zikretmeyin. Çünkü bu tür bir kullanım kötü ve kaba bir lafız olarak anlaşılacaktır.*”<sup>[18]</sup> Devamında el-Munâvî, “*Küçümsenmesi, çirkin ve kaba ifadelerle kınanması gereken insanlara bu şekilde hitap etmek mümkün iken,*<sup>[19]</sup> *örf-adetleri ihya etmek adına lânet etme, sövme, kötülük yapma, alay etmek gibi eylemlerin kimin tarafından yapıldığı önemli değildir. Ancak bu tür eylemler ortaya koyanların câhiliyeye mensup kimseler olduğu da açıktır. O halde ona, atalarının putperestlik, şarap içme ve diğer nahoş şeyleri kinaye*<sup>[20]</sup> *olarak zikretmeyin, açık bir şekilde anlatın ki insanlar bundan vazgeçsinler,*”<sup>[21]</sup> der.

Übey b. Kab’tan gelen rivayette bu olay daha farklı bir şekilde anlatılmaktadır. Câhiliye döneminde bir kişi babasından bahsetmeksizin, atalarının nahoş adetlerinden bir kısmını hatırlatıp, insanların ona dönüp ona baktığını fark edince: “*Ben sizin aklınızdakileri tahmin edebiliyorum ancak söylediklerimden başka bir şey söyleyemem. Zira Rasulullah (s.a.s), bize:*” *Kim cahiliye adetleri ile övünürse ona babasının cinsel organını hatırlatın ve sakın ha bununla övünüp kibirlenmesin,*”<sup>[22]</sup> *Diye emretmiştir.*

“Cinsel organ” anlamına gelen (هـ) kelimesi<sup>[23]</sup>, erkeğin özel anlamda cinsel organı anlamında kullanılmadığı gibi kadının da cinsel organı anlamına gelme-

[18] Abdür-rauf el-Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr* (İskenderiyye: el-Mektebet't-Ticariyye el-Kubra, 1356/1937), 1/357; Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi el-Selefi (Musul: Mektebetu'l-Ulûm, 1403/1983), 1/198.

[19] el-Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 1/381. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *Nihâyetü'n-Nazar fî Garîbî'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Mahmud el-Tanacî ve Tahir ez-Zavî (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, 1383/1963), 5/278.

[20] Üzeyir Tuna, “Kinaye Kavramının Kapsamı”, *BÜİF Dergisi*, 4/8 (Aralık 2018), 23-35.

[21] el-Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 1/357

[22] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, 1412/1991), “Utey b. Dumre el-Sadi 'An Ebi Ka'b”, 20727, 20728.

[23] Hüseyin Kahrâman, “Hadislerle Göre Cinsel Organa Dokunmanın (Messül'l-Ferc) Abdeste Etkisi”, *UÜİF Dergisi*, 19/1 (Ocak 2010), 111-142.

mektedir. Kinayeli bir cümle ya da ifadeyi kullanma<sup>[24]</sup> *lazım/melzum* ilişkisi bağlamında (هَنْ أَبِيه) babasının “şeyi” anlamında kullanmak gerektiği vurgulanmıştır.<sup>[25]</sup> Burada (هَنْ أَبِيه) sözü ile kinayeli olarak asabiyet, aşiret ve kavim ile övünmek anlamları verilmiştir. Ayrıca Araplarda şöyle bir atasözü de bulunmaktadır: “(من بطلَّ هَنْ أَبِيه يَنْتَقِ بِهِ)” *“Kimin babasının cinsel organı/Hen uzun olursa onunla konuşmuş olur.”* el-Meydanî (ö.518/1125); *“Bu ifade; kişinin kardeşlerinin çok olması, güçlenerek, izzet sahibi olması”*<sup>[26]</sup> anlamına geldiğini söylemiştir.

Belâğat ilmiyle uğraşanlar bu kinayeli ifadeden kastedilenin aslında; *Nahoşluk anlamı taşıyan bir lafzın yerine daha iyi bir lafız koymak*, anlamına geldiğini söylerler. Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038), *Fıkhü'l-Luğa* adlı eserinde Kinâyeye müstakil bir bölüm ayırarak; *“Zikredilmesi Nahoş Olan Bir Kelimeyi Daha İyi Bir Kelime İle Değiştirerek Kinaye Yapma”*<sup>[27]</sup> başlıklı bölümünde konuyu izah ederken, *“Arapların Kinâyeye sanatına sarılmalarının yaygın bir kullanım olduğunu herkesçe malum bir konudur”*<sup>[28]</sup> der. Seâlibî (ö. 429/1038), Kur’ân-ı Kerîm ve birçok yetkin kimseden örnekler vermiştir. Bu örneklerden bir tanesi de şöyledir: (حَزَتْ لَكُمْ فَأْتُوا حَزَنَكُمْ أَيْ شِئْتُمْ بِنِسَائِكُمْ) *“Kadınlar sizin ekeneğinizdir; ekeneğinize nasıl isterseniz öyle yaklaşın”*, ayeti celilesin de (حَزَتْ) kelimesi *cinsel ilişki* anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Seâlibî, hadiste geçen: (رَفَقًا بِالْقَوَارِيرِ)<sup>[29]</sup> *“Kristallere dikkat et!”*, ifadesinde (القوارير) kelimesi *“kadınlar”* anlamında kullanıldığını, belâğat sanatında kinaye için<sup>[30]</sup> (بِه حَاجَةٌ لَا يَقْضِيهَا غَيْرُهُ) *“Onda öyle bir ihtiyaç var ki kendisinden başkası onu gideremez”*, ifadesinde (حَاجَةٌ) kelimesinin namaz dışındaki *abdest anlamı çıkarıldığını* söylemiştir.

(آلِي يَمِينًا، ذَكَرَ فِيهِ حِرَائِرُهُ) *“Hür kadınlar için “yemin etmesi”, ifadesinden hür kadınların boşanması anlamı”* verildiğini; (هُوَ مِنْ قِرَاءِ سُورَةِ يُوسُفَ) *“O, Yusuf sûresinin okuyucularından biri mi?”*, sözü ile kinaye ve hazifli ifadenin sonucundan, kişinin çarşı-pazarda Yusuf suresini *çok okuması* ya da *çokça soru sorması* anlamında kullanıldığı söylenmiştir. (تَرْبِيَةِ الْقَاضِي) *“Hâkimin terbiyeli”* ifadesi ile kinayeli bir anlatım yapılmış olup, *üvey çocuk* kastedilmiş; yüksek mertebeli insanlar,

[24] Galip Yavuz, “Kinayeli Anlatımın Yorumsal Değeri”, CÜİF Dergisi, 10/2 (Aralık 2006), 375-383; Ferit DİNÇER, “Kur’an’da Kinaye ve Ta’rîz Sanatının Kullanma Nedenleri”, *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/26 (Nisan 2021), 45-63.

[25] İbnü'l-Esîr, *Nihâyetü'n-Nazar fî Garîbî'l-Hadîs ve'l-Eser*, 5/278. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “henen”, 15/396.

[26] Ahmed b. Muhammed, *Mecma'ü'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhittin Abdülhamit (Beyrut: Daru'l-Marife, 1416/1995), 2/300.

[27] Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *Fıkhü'l-Luga*, thk. Mustafa el-Sakka (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabiyy, ts.), 386

[28] Seâlibî, *Fıkhü'l-Luga*, 386.

[29] Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, İrşâdu's-Sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî, thk. Muhammed Abdülaziz el-Halidî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1441/2020), “Edeb”, 116 (No. 2610).

[30] Hüseyin Esen, “Fıkhta Ta’rîz ve Kinâyeye Kullanımı”, *Marife Dergisi*, 6/1 (Mayıs 2006), 213-230.

krallar, amirler, prensler için de (انتقل إلى جوار ربه ، واستأثر الله به), “*Rabbinin yanına geçti. Allah, onu özel olarak seçti*” ifadesi ile başkan, hükümdar ve kral benzerlerinin ölümleri kinayeli olarak haber verilmesi bunlara birer örnektir.<sup>[31]</sup> *Rabbinin tarafına geçti* gibi örnek tabirler, uygun olmayan ifadenin üzerini örtme amacı taşıyan kinayeli anlatımlara güzel bir örnek olarak verilmiştir.

Günümüz araştırmacıları, kinâyenin didaktik görevine dikkat çekerek konuya ayrı bir önem atfetmişler. Dr. Heyfa Arabiya; “*Araplarda namus, ırz<sup>[32]</sup> meselesinde hassasiyet gösteren kadınların, özellikle açık bir şekilde bahsetmeyi reddettiklerini, kinayeli ifadelerle sosyal hayata dair didaktik biçiminin araştırılması gerektiğini vurgulamıştır.*”<sup>[33]</sup> Dr. Ahmed Yasûf’ta bu konuda: “*Hadislerde kinâyenin imge olarak kullanılması önemli bir sanatsal durumdur. Kinâyenin didaktik vasfa sahip olması onun imgesel bir unsur ya da sosyal bir etken olarak kullanımı özellikle önem arz etmektedir. Hadislerde kinâyenin imge olarak ikinci vazifesi de sosyal hayatı, örfü ve adetleri toplayan bir arşiv konumunda olmasıdır.*”<sup>[34]</sup> der. Hadislerde kinâyenin bu şekilde kullanılması, didaktiği amaçlaması ve ifadelerin zenginliğiyle sınırlı değildir. Tam tersine didaktik amacı taşıyan her kinayeli ifadenin sayı ve sınır konulmaksızın araştırılması gerektiğini düşünüyoruz. Sosyal yaşamda mahrem noktasından didaktiğe, iki yönden bakılabilir. Bunların birincisi haya duygusu, diğeri ise edeptir.<sup>[35]</sup> Bu ikisinin bileşeni ile İffet kavramı ortaya çıkmaktadır.<sup>[36]</sup>

## 2.1.Mahremiyet Açısından Hadis-i Şeriflerdeki Kinâyeli İfadelerden Örnekler

1- Hz. Peygamber (s.a.s)’in, Hz. Ayşe annemize ( كُتِبَ عَلَيْكَ مَا كَتَبَ عَلَيْهِنَّ ) “*Onlara yazılan şey sana da yazıldı*”, *hadisindeki* (ما) kelimesi, (حيض) yani adet anlamında kinayeli bir kullanımdır. Bu hadis, Hz. Ayşe’nin, (لا أصلي) “*Namaz kılmam!*” cümlesine cevaben Hz. Peygamber (s.a.s)’in cevap niteliğinde söylediği bir ifadedir.

[31] Seâlibî, *Fıkhü’l-Luga*, 386.

[32] Selahattin Fettaoğlu, “Mahrem, Na-Mahrem, İffetve Namus Kavramlarının *Din, Gelenek Ve Ahlak Bağlamında Semantiği Ve Kur’an’da Kullanış Biçimleri*”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1436/2015), 1/117-128.

[33] Heyfa Arabiyye, *el-Kinâye fi’l-Belağati’l-Arabiyye Beyn’l-Nazariyye ve’l-Tatbik* (Halep: Halep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1412/1991), 193.

[34] Ahmed Yasûf, “el-Suretü’l-Fenniyye fi el-Hadisî’n-Nebeviyyi’ş-Şerif”, (Dımaşk: Daru’l-Mektebi, 1427/2006), 252.

[35] Murat Demirkol, “Mahremiyet Algısının Oluşumunda İffet Erdeminin Rolü”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015), 2/195-204.

[36] Hüsamettin Erdem, “Mahremiyet, İffet ve Hayâ İlişkisi”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015), 1/53-66.

Hız. Ayşe bir rivayetinde: “Hac aylarında hac ibadetini yapmak üzere Hz. Peygamber (s.a.s) 'le yola çıkmıştık ve Serif<sup>[37]</sup> diye adlandırılan bir yere gelmiştik. O esnada Hz. Peygamber, ashabına: ( مَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ هَدْيٌ فَأَحَبُّ أَنْ يُجْعَلَهَا عُمْرَةً فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ كَانَ مَعَهُ هَدْيٌ فَلَا ) “Kimin yanında Hac için kurban edeceği kurbanlığı yoksa o zaman yapacağı ibadet umre olsun, kurbanı varsa o zaman umre değil, Hacc'ını tamamlasın”, şeklinde hitap ederek; Hz. Peygamber (s.a.s) 'in kurban kesecek düzeyde mali gücü olan sahabeleri vardı. Onlar umre yapmayarak hac görevlerini yerine getirmişler. Hz. Peygamber odama girdiğinde bende ağlıyordum. Bana “seni ağlatan şey nedir?” diye sorduğunda, “Ashabına dediğini duydum ve umre yapmaktan engellendim” diye cevap verdiğimde, “senin durumun ne ki?” diye sorar. Ona “namaz kılamıyorum!” dedim. “Kaygılanma, sana yazılan Âdem'in kızlarına da yazılmıştır, sen hac ibadetini yap Allah kabul etsin”, buyurmuştur. Daha sonra Allah sana umreyi nasip eder, diyerek Minâ muntakasında Muhassab'a vardık. Rasulullah, kardeşim Abdurrahman'ı çağırıp “Kız kardeşini al ve Harem'e götür, tavafını yapıp yanına gelin” diye talimat verir. Tavafımızı yaptıktan sonra gecenin bir vakti yanına vardık. “Bitirdiniz mi?” diye sorduğunda “Evet” dedim. Ashabına haber vererek oradan hareket etmelerini istediğinde, insanların bir kısmı oradan ayrılmış bir kısmı da sabah namazından önce tavaflarını yapıp Medine'ye dönmüşlerdi.”<sup>[38]</sup> Buyurmuştur.

Buhârî'nin (ö. 256/870 ) bu rivayeti, Eflah b. Humeyd (ö. 156/772), el-Kasım ve Hz. Ayşe'den gelmektedir. Diğer bir rivayette ise, kinayeli ifade kullanmadan doğrudan (حيض) kelimesinin açıkça kullanılmasıdır. Büyük bir ihtimalle Abdura rahman, fikhî bir hüküm açısından olayı ele almak istemesi nedeniyle kinâyeye yapmadan (حيض) kelimesini olduğu gibi zikretmiştir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de kadınlar mahrem konulardan bahsederken utangaçlık ya da hayaları<sup>[39]</sup> sebebiyle kocalarına âdet dönemlerini haber vermek istediklerinde kinayeli ifadeler kullanırlardı. Bu tavır erkekler içinde söz konusudur.<sup>[40]</sup> Bunu ifade ederken Eflah'ın rivayetindeki Hz. Peygamber (s.a.s)'in (... كُنْتُ عَلَيْكَ مَا كَتَبَ عَلَيْهِنَ...) sözünü, kinayeli anlatım için delil olarak kullanmıştır.

İmam Bedruddîn el-'Aynî (ö. 855/1451) Hz. Ayşe'nin (لا أصلي) sözü için şöyle demiştir: “Bu cümle, (حيض) kelimesinin yerine zarif bir şekilde kinâyeli kullanıldı-

[37] Serif, Mekke'den altı milden daha uzak bir yer. Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru'l-Fikir, ts.), 3/212.

[38] Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Dimaşk: Daru'l-Feyha, 1420/1999), “el-Muemiru İza Tafe...”, 1788.

[39] Yahya Turan, “İletişim Araçlarının Mahremiyet Algısını Şekillendirmedeki Rolü”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015), 2/ 11-33.

[40] Nasiruddin Mazharî, “Afganistan'da Mahremiyet Algısının Sosyal Yaşamda Yansımaları”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015), 1/361-373.

ğı açıktır.”<sup>[41]</sup> Hz. Peygamber'in âdet (حيض) kelimesi yerine İsm-i Mevsul'lü bir edatı cümlede kullanmasına (الموازنة الفنية), *sanatsal denge* denmiştir. Hz. Ayşe, açık bir şekilde adet kelimesini kullanmaktan çekindiği için, Hz. Peygamberde ona kinayeli bir cevap vermiştir. Hz. Peygamber'in kinayeli cevabı hem Hz. Ayşe'ye hem de onun durumunda olan kadınlara teselli mahiyetinde cevaptır. Hz. Ayşe'nin kinâyeli kullanımına karşılık, Rasulullah'ın ortaya iki belağat sanatlı cevabı meydana gelmiştir.

Sehl b. Sa'd'ın rivayetinde, Hz. Peygamber (s.a.s): “بَيْنَ لَحْيَيْهِ وَمَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ أَضْمَنْ” (لَهُ الْجَنَّةُ مَنْ يَضْمَنْ لِي مَا كَرِهَتْ) “Kim bana iki çenesi (dili) ile iki bacağı arasındakini (üreme organını) koruma sözü verirse, ben de ona cennetin sözünü veririm.”<sup>[42]</sup> Buyurmuştur.

Ebu Ömer b. Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071) *et-Temhîd* adlı eserinde: “Belli ki (مَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ) ifadesinden kastedilen şeyin insanın dilidir. (وَمَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ) ifadesi ise cinsel organıdır.”<sup>[43]</sup> Der. İbn Abdilber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *el-İstizkâr* adlı eserinde bu iki organ için, onların büyük günah işlemek için en önemli etkenler olduğunu vurgulayarak: “Ağızdan, küfür kelimesi, namuslu kadınlara iftira atma, Müslümanların namusuna hakaret, şarap içmek, faiz yemek ve haksız yere yetim malını çalmak; üreme organında ise zina ve eşcinsellik vardır. Bunlardan uzak duran öldürülmekten uzak durmuş olur,”<sup>[44]</sup> dedi. Evet, bu iki organ helâka götüren, doğal şehvetlerin iki esasıdır. Bunların ikisi cennetten çıkma sebebi olduğu gibi aynı zamanda onları koruyarak, cennete girme sebebidir.

İmam Münâvî (ö.1031/1622), *hadiste dilin cinsel organdan önce zikredilmiş olmasının sebebini izah ederken; dilin özel bir organ olduğu ve kalbe yakın olması nedeniyle kalpte bulunan her şeyi yansıtır. Yalan söylese kalpte yalan var demektir, boş işlerle uğraşsa kalpte karanlık meydana gelir ve bu karanlıklar üst üste gelerek katmerleşir,*<sup>[45]</sup> diyerek olayı izah etmiştir.

Dr. Ahmet Yasûf, bu tür edebi sözlerin Arapların dil zevkine uyumlu olması, didaktik ve hoş lafızlar bakımından önem arz ettiğini; “İki çenesi ve iki bacağı arasından kastedilen şeyin duyuşsal anlamı, hayvana yapılan dizginleme ve hadım etme durumuna benzer. Hayvanın ısırması ve vaktinde yemesi için dizgin-

[41] Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahih el-Buhârî* (Kahire: İdaretü'l- Tiba'a el-Muniriyye, ts.), 10/125.

[42] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Hifzu'l-lisan”, 6474.

[43] Bu kelimelerde (ضمين وتكفل وتوكل) ihtilaf vardır, ancak Kinâyenin yeri ihtilaflı değildir.

[44] İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebir el-Bekri (Fas: Vizaretü Umumi'l- Evkaf ve's-Şûni'l-İslamiyye, 1387/1967), 5/62

[45] İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Salim Ata ve Muhammed ali M'avvad (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 8/565.

leme yapılması ve hadım yapılması suretiyle cinsel ilişki yapamaması bu olaya bir benzetmedir. Hadis, bir yönüyle bize şunu göstermektedir; Müslüman dinin emirlerini yerine getirmede göstereceği hassasiyet, hayvan gibi dizginlenme ve hadım edilmeye mecal bırakmayacak düzeyde bir ölçüttür”<sup>[46]</sup>, diyerek açıklama yapmaktadır.

İki mevsuf için (بين/ما) ifadelerinin kullanılması, temelde iki kinâyeli ifadenin belâğat açısından *Beyan ve Me’ânî ilimlerini bir araya getirmesi önemli bir konudur*. Şeyh Abdurrahman Hasan Habenneke (ö. 1398/1978), İsm-i Mevsûl’ün yapı olarak kullanılması; “*Konuşan kişinin edep ve iffeti nedeniyle müstehcen bir lafzı zikretmemesi, bu lafzı açıkça söylememesi, İsm-i Mevsûl ile yapılan vasfin, hem anlamını yeterli kılması ve hem de beyanın gerçekleşmesini sağlamıştır. Bu yöntem müstehcen, nâhoş ve dinleyicilerin kulağına ağır gelmesi muhtemel sözlerin ağızdan bu şekilde çıkmasını engellemiştir*”<sup>[47]</sup>, dedikten sonra bu hadisi zikretmiştir.

( ما بين لحييه ) kinâyeli ifadesinin aslında ilk kullanılan ( ما بين رجلية ) ifadesinin üzerinde temellendirildiğini varsayalım. Lafzın açıkça zikredilmesinde bir sakınca olmamakla beraber, konuya farklı açıdan bakıldığında *cinsel organ ve dil lafızları bakımından açık bir şekilde söylenmemiş olması, belâğatta bulunan Mecâz-ı Mürsel sanatının icra edilmesiyle ilgilidir*. İbn Fâris’e göre: “*ف.ر.ج.* harfleri bir araya geldiklerinde, bir şeyin açılması, ayrılması anlamında kullanılmıştır, der.”<sup>[48]</sup> Bu sebeple uylukların arasında bulunan organa ( فرج ) denmiş ve Araplarca çokça kullanılan mecaz bir ifadedir.<sup>[49]</sup>

Bu kinâyenin eğitici yönüne bakacak olursak, ( ما بين.. وما بين.. ) yapısında birçok özellik bulunmaktadır. Bu iki lafız sanki o iki organı sınırlandırmayı, hapsetmeyi ve güçsüzleştirmeyi özel olarak hedeflemiştir. Mesele, lafzın açık bir şekilde cinsel organa delalet etmesiyle ilgili değildir. Aslında hadislerde var olmayan ve cinsel tasvirlerden kaynaklanan shevi duyguların uyanmaması amaçlanmıştır. Belâğat âlimleri bu meseleye dikkat çekerek, Ebu’t-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965)’ye ait olan ve cinsel ifadeler içeren şu şiirini kınamışlardır:

[46] Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *et-Teysîr bi-serhi'l-Câmi'i's-sagîr* (Riyad: Mektebetü'l- İmamî'ş-Şafi'i, 1309/1988), 2/869.

[47] Yasûf, *el-Suretü'l-Fenniyye*, 267.

[48] Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belagatü'l-Arabiyye Üsûsiha ve ulumiha ve Fununiha* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1417/1996), 1/430-431.

[49] Ramazan Araz, “Hanefî Mezhebi Literatüründe Kinaye ve Mecaz İlişkisi”, *Dicle İlahiyat Dergisi*, 23/2 (Ocak 2020), 246-264; Hafsa Kesgin, “Belâğat İlimindeki Mecâz-Kinâye Kavramlarının Fıkhî Hükümlere Etkisi”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/11 (Ekim 2016), 257-283; Cüneyt Maral, “Taberi Tefsiri'nin Belâğî Yönü (Teşbih, Kinâye ve Mecâz)”, *BÜİF Dergisi*, 1/1 (Haziran 2017), 9-20.

[50] *إِنِّي عَلَى شَعْمِي بِمَا فِي حُمْرِهَا لِأَعْفُ عَمَّا فِي سِرَاوِيَلَاتِهَا*

“ Benim tutkum onun peçesinin altındaki içindir, yoksa tumanlarındakine tenezzül etmem”.

el-Askerî (ö.400/1009) Mütenebbî'nin yaptığı bu kinâyeli anlatımı, kinayeli anlatımların en kötüsü olarak niteleyerek; “*Bazı yaşlıların fuhuş yapması, güya iffetli lafızları kullanmasından daha hafiftir.*”<sup>[51]</sup>

Mütenebbî'nin (عَمَّا فِي سِرَاوِيَلَاتِهَا) ifadesinde yaptığı kinâyeli anlatım, açık bir şekilde (حَمْرٌ) yani *kadın cinsel organı* anlamına gelen kelimenin kullanılmasından daha ağır bir ifadedir. Zirâ bu ifade ya da imgenin bu şekilde kullanılması kişinin zihin ve hayal dünyasına kattığı şehevî duygular daha yoğundur. Bu tür kullanımların hadislerde bulunması dinin vermek istediği ahlaki öğretileri bakımından doğru kabul edilmemiştir.

## 2.2. Sosyal Açıdan Hadis-i Şeriflerdeki Kinâyeli İfadelerden Didaktikliğe Örnekler

1- Leys b. Sa'd, İbn Şihâb, 'Urve ve Hz. Ayşe'den gelen rivayete göre: “(مَنْ دِينَنَا شَيْئًا مَا أَطْعُمُ فُلَانًا وَفُلَانًا يَغْرِقَانِ) *Bu iki kişinin dinimizden bildikleri herhangi bir şey yoktur*” sözünün ardından Leys, bu konuya açıklık kazandırmak adına; “*Bu iki adam münafık idiler*”<sup>[52]</sup> Demiştir.

İbn Hacer (ö.852/1449); bu iki adamın kim oldukları hakkında bir bilgi vermediğini, ed-Davûdî (ö.945/1539)<sup>[53]</sup> ise Leys'in açıklamasının kapalılığı ortadan kaldırdığını nakletmiştir.<sup>[54]</sup>

Sözün bu şekilde söylenmesinin ardında iki sebebin olduğu anlaşılmaktadır:

*Birinci olasılık; Hz. Peygamber (s.a.s)'in, bahsedilen iki kişi hakkında bilgisinin olduğu, hadiste zan gibi duran ifadenin daha açık bir şekilde anlaşılması için Leys'in bu açıklamayı yapmış olmasıdır.*

[50] İbn Faris, “ferc” 4/498.

[51] Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî, *Divanu Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî Bişerhi ebu'l-Beka el-Ukberî*, thk. Mustafa el-Sakka vd. (Beyrut:Darul-Marife, 1400/1980), 1/226.

[52] Hasan b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitab es-Sina'atayn*, thk. Ali el-Becavî ve Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419/1998), 370. Şemsuddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru 'A'Lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Araut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale,1414/1993), 16/197,16/511.

[53] Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Misrî ed-Dâvûdî, Ali Rıza TEMEL, “ DÂVÛDÎ, Muhammed b. Alî”, TDV İslam Ansiklopedisi (09 Temmuz 2023).

[54] Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk.Muhammed Fuad Abdülbaki (Dımaşk: Daru'l-Feyha, 1420/1999), “Ma Yekunu Mine'z-Zan”,6068.



*İkinci olasılık; Buradaki zannın, şüphe olarak kabul edilmesi, İbn Hacer'in şu sözüne isnat edilmiştir: "Bu, hakkında konuşulması günah olan yasak bir zan olmayıp, Müslümanları uyarmak adına bu iki adamın durumunun ifade edilmesidir. Aslında dinine, ırzına sahip çıkan bir Müslümanın böyle bir açıklama yapmaması, caiz değildir."*<sup>[55]</sup>

Müslüman bir insanın, İslam yurdunda yaşadığı halde din hakkında hiçbir şey bilmemesi, çoğu zaman münafıklık göstergesi olarak algılanmıştır. Münafığa, münafık lafzı ile kinâye yapmak doğru olmayan bir davranıştır. Kinâyeli ifadeler kullanmak, sözün güzel ve iyi anlaşılmasını sağladığı gibi, zekâ ve politik tavırlı olmayı da gerektirir. Kinâyeli ifadeler aslında münafığın ne kadar politik davranıldığını, bu sebeple şerhlerini söndürmek ve riya sorunlarını en aza indirmek için, bilgisizliklerinden dem vurarak, devlet başkanı gibi birinin münafıkların münafıklığını açıkça ilan etme yolunu tercih etmemesi akıllıca bir yöntemdir. Eskilerin şöyle bir sözü vardır: "Akıllı kişi, aslında gaflette imiş gibi görünen zeki adamdır."<sup>[56]</sup>

2- Şa'bî, Bera' b. Azib'den şöyle bir rivayette: "Hz. Peygamber (s.a.s) Kurban Bayramı namazından sonra hutbede; "Kim bizimle namaz kılmış ve bizimle kurban ibadetini yapmışsa, o kişi doğru bir şekilde ibadet etmiş olur; kim de namazdan önce kurbanını kesmişse, kurbanını kesmiş sayılmaz" buyurmuştur. Bera' b. Azib'in dayısı Ebu Burde b. Nîyar şöyle demiş: "Ey Allah'ın Rasulü, bugünün kurban günü olduğunu bildiğim için namazdan önce koyunumu kestim. Evimde kesilen kurbanların ilkinin benim kurbanımın olmasını istediğim için buraya gelmeden önce koyunumdan yedim" deyince, Hz. Peygamber (s.a.s) ona: "Senin koyunun et için kesilen bir hayvandır" diye cevap vermiştir. Burde b. Nîyar: "Ey Allah'ın Resulü, iki yaşını tamamlamayan bir oğlağımız var ve bu bana diğer iki koyundan da sevimli gelir; onu kessem kurban yerine geçer mi?" diye sorunca, Hz. Peygamber (s.a.s): "Sana olur; ama senden başkasına kurban olarak geçmez"<sup>[57]</sup> buyurmuştur.

Hadiste geçen (العناق) kelimesi, iki yaşını tamamlamamış keçinin yavrusuna denir. İbn Rüşd (ö. 595/1198): "Keçinin yavrusu iki yaşını tamamlamadan kurban edilemez. Deliline gelince, Hz. Peygamber (s.a.s) 'in Ebû Burde'ye "Sana olur, ama senden başkasına kurban yerine geçmez" sözüdür."<sup>[58]</sup>

[55] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki ve Muhibbuddin el-Hatib (Beyrut: Daru'l-Marife, 1380/1960), 10/486.

[56] Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc (Beyrut:Dâru İhyâ'i-Türâsi'l-Arabiyy, 1392/1972), 14/147 (No:2166).

[57] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "el-Eklu Yevme'n-Nahr", (No. 955).

[58] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, thk. Halid el-Attar (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1416/1995),1/348.

Hz. Peygamber (s.a.s)'in (شاة لحم) “*Senin koyun, et için kesilen bir hayvandır*” yani *bu et* (شاة لحم) kişisel menfaatlerin içindir<sup>[59]</sup> sözünün varlığı, kurbanlık olmadığına dair kinâyeli bir anlatımdır. Muhtemelen Ebu Burde, kestiği bu koyunu kurban ibadeti zannederek, Hz. Peygamber (s.a.s), (شاة لحم) “*et için kesilen koyun*” sözüyle “*kestiğin şey koyundur ancak kurbanlık değildir*”<sup>[60]</sup> şeklinde anlamış olmasından kaynaklanmaktadır. Hadisteki genel vurgu ile Hz. Peygamber (s.a.s) kinâyeli anlatım ile ilk önce teselli vermiş, sonrasında iki yılını tamamlamayan keçinin yavrusunu kesme ruhsatıyla kurbanını ifa etmesini sağlamıştır.

3- Enes b. Malik, Hz. Peygamber (s.a.s)'in şöyle buyurduğunu işittim:

“(إِنَّ اللَّهَ قَالَ: إِذَا ابْتَلَيْتُ عَبْدِي بِحَبِيبَتَيْهِ فَصَبِرَ عَوَّضْتُهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةَ) يُرِيدُ عَيْنَيْهِ” , der. “*Yüce Allah; kulumu iki sevgilisi (gözleriyle) ile sınadığımda, sabrederse bu ikisine karşılık ona cenneti veririm*” buyurmuştur. Burada iki sevgiliden kasıt, kinâyeli olarak *iki göz* anlamına geldiği anlaşılmaktadır.<sup>[61]</sup>

Sahih hadis kitaplarında (كريمتي عبدي) ve (وبصر عبدي) şeklindeki ifadeler hadisin tahririnde anlam olarak rivayet edilmiştir. Çünkü (الكريمتان) ve (الحبيبتين) kelimeleri, mevsuftan kinayedir. İmam Ali el-Kârî (ö.1014/1605) bu rivayetteki (الحبيبتين) kelimesiyle gözlerin kastedildiğini söyleyerek: “*Büyük ihtimalle bu açıklama Enes b. Malik'ten gelmiştir*”<sup>[62]</sup> der. İbn Hacer (ö. 852/1449): “*Hadisin sonunda (يُرِيدُ عَيْنَيْهِ) ifadesini (العين) şeklinde açıklamış olup, neye göre böyle bir şey söylediğine dair bir karine yoktur.*”<sup>[63]</sup> el-Münâvî (ö. 1031/1622) bu konuda aynı görüşleri paylaşarak; “*(Göz) kelimesinin yorumu Enes'ten gelmesi şart değildir. Onu bu şekilde anlamış olabilir. Çünkü (العين) kelimesinin yerine (الحبيبتين) ifadesinin kullanılmış olması anlamı etkilemediği gibi onda şüphede bırakmamaktadır. Bu kinâyeli anlatım, kötünün üzerini kapatmak değil tam tersine vasfın yücelik ve anlamını pekiştirmektir.*”<sup>[64]</sup>

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449): “*(المحبوبتين) kelimesinden kasıt (الحبيبتين) yani sevilen iki şey demektir. Gözler, insanın en sevimli iki organıdır. Onların kaybı ile insan, yürüdüğü yolun hayır mı, şer mi olduğunu bilemez, şer yolu ise ondan vazgeçecektir.*”<sup>[65]</sup>

[59] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 10/13. el-Aynî, *Umdetü'l-Karî*, 6/278.

[60] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 10/13

[61] Buhârî, “Merda”, 75 (No. 5653).

[62] Molla Ali el-Karî, *Mirkatü'l-Mefâti'h Şerh mişkâtü'l-Masabîh*, thk. Sıdkı el-Attar (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1413/1992) 5/272.

[63] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 10/116.

[64] Abdür-rauf el-Münâvî, *Feyz'l-Kadîr*, 4/488.

[65] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 10/116.

el-Münâvî (ö. 1031/1622): “(الحبيبتين) kelimesinin kullanılmasının iki boyutu olan hem dünya hem de gayb boyutunu anlatmak içindir. Bunların ilki basiret diğeri basar ile idrak olunur. Mutluluk kavramı kinâyeli olarak (قرة العين) göz nuru, (سخونة العين) tamlaması ile sevmediği şeylerin görülmesi olarak ifade edilmiştir. Bu kinâyeli anlatımın Teşhis<sup>[66]</sup> esaslı bir sanatsal imgeyi içerdiğini<sup>[67]</sup>, belağat açısından (الحبيبتين) kelimesini kullanmanın, (المحبوبتين) kelimesini kullanmaktan daha yaygın bir kullanım olduğunu, (الحبيب) kelimesi hem (المُحِبِّ) hem de (المُحَبِّ) için kullanılmaktadır”, der.<sup>[68]</sup> Duyguların gözlerle ifade edilmesi, kalbin hüzne ve ayrılığa sürüklenmesi, ıstırapın anlatılması, yüce ahlak, büyük erdemin güzelliği, musibete karşın sabrın ne kadar yüce bir davranış olduğu ve kinaye üslubunun<sup>[69]</sup> aslında ne kadar önemli bir konuma sahip olduğu belağat sanatı açısından ifade edilmiştir.

[66] Teşhis, duygu, hareket ve yaşam ile ayırt edilen canlı bir organizma biçimindeki görüntü aracılığıyla yaşamın cansız veya soyutunu vurgulamaktır. Cebur Abdinnur, *el-Mucemu'l-Edebiy* (Beyrut: Darü'l-İlm il Melayîn, 1417/1979), 67.

[67] Mehmet Murat Karakaya, “Kur’ân-ı Kerim’de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İsti’âre, Kinâye ve Mecaz”, *Diyanet İlmî Dergi*, 55/2 (Hziran 2019), 229-257.

[68] İbn Manzûr, “habebe”, 1/289.

[69] M. Fatih Turan, “Hanefîlerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Baîn Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, cs./27 (Nisan 2016), 421-442.

## SONUÇ

Hız. Peygamber (s.a.s)'in sözlerini düşündükçe yeni anlamlar verilebilmektedir. “*Tabu Kelimelerinin Nezaketli İfadesi Kapsamında Hz. Peygamber'in Kinâyeli Anlatımlarının Belağat Açısından Değerlendirilmesi*” başlığı altında yaptığımız bu araştırmamızın örnek ve uygulamalarından şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Hadislerdeki belagatin yüceliği, lafzın sahih olmasıyla ilgilidir. Hadisçilerin, metnin lafız ve isnadını eleştirmelerine itimat edilmelidir. Ayrıca rivayetlerin en doğru şekli birbirleriyle karşılaştırılarak, Hz. Peygamber (s.a.s)'in sözünün kendisine isnadı ya da ona en yakın rivayetin ele alınması gerekmektedir.
2. Kinâyenin hem mahremiyet ve hem de sosyal didaktiklik bakımından önemli bir role sahip olduğu açıktır. Çünkü *Lazım'ı Melzûm* ile örtme yöntemi kinaye sanatının temelidir. Bu şekilde nahoş olanın açıkça söylenilmesinden kurtularak, güzel söylenen sözün de daha güzele yada ondan daha iyisine ulaşılmasını sağlamak içindir.
3. Hadislerdeki kinayeli kullanımlar, sadece didaktik için kullanılmaz. Aslında her bir kinâyeli anlatımın çeşitli hedeflere sahip olduğu da bilinmelidir.

Hadislerdeki kinayeli ifadeleri bir liste haline getirip üzerinde tefekkür etme ve onda bulunan öğretici güzellikleri keşfedip, bu alanda gayret ortaya koyan kişi/lerin zihnini açan değerlerle devam etmek, çeşitli gayeleri içinde barındıran hadislerin ahlaki ve sosyal öğreticiliğini bulma hevesinin ortaya konması gerekmektedir, hadislerin didaktik özelliği esas alınarak bir yol çizilmelidir.

## KAYNAKÇA

- Abdinnur, Cebur, *el-Mucemu'l-Edebiy*. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 1417/1979.
- Arabiyye, Heyfa, *el-Kinâye fi'l-Belağati'l-Arabîyye Beyn'l-Nazariyye ve'l-Tatbik*. Halep: Halep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991. 193.
- Araz, Ramazan. “Hanefî Mezhebi Literatüründe Kinaye ve Mecaz İlişkisi”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 13/2 (Ocak 2020), 246-264.  
[https://isamveri.org/pdfdrg/D02042/2020\\_2/2020\\_2\\_ARAZ.pdf](https://isamveri.org/pdfdrg/D02042/2020_2/2020_2_ARAZ.pdf)
- Askalâni, İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*. thk.Muhammed Fuad Abdülbaki ve Muhibbuddin el-Hatib. Beyrut: Daru'l-Marife, 1379/1960.
- Askerî, Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Kitab es-Sina'atayn*. thk. Ali el-Becavî ve Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419/1998.
- Ateş, Avnullah Enes – Aydın, Abdullah. “Hadislerde Kinayeli Kullanım”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Mart 2019), 490-514.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/itobiad/issue/43055/515675>
- Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahih el-Buhârî*. Kahire: İdaretü'l-Tiba'a el-Muniriyye, ts..
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahih*. thk.Muhammed Fuad Abdülbaki. Dimaşk: Daru'l-Feyha, 1420/1999.
- Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Cürcanî, Abdülkahir, *Delâ'ilü'l-i'Câz*. thk. Muhammed Reşid Rıza. Beyrut: Daru'l-Hilal, 1407/1987.

- Demirkol, Murat. "Mahremiyet Algısının Oluşumunda İffet Erdeminin Rolü". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 2/195-204. Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Diñçer, Ferit. "Kur'an'da Kinaye ve Ta'riz Sanatının Kullanma Nedenleri". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/26 (Nisan 2021), 45-63.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/igdirsosbilder/issue/66834/1045297>
- Dindi, Emrah. "Kur'an'daki Mahremiyet İlkelerinin İslam Öncesi Cahiliye Kültürüyle Diyalektik İlişkisi". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 2/341-388. Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Erdem, Hüsametdin. "Mahremiyet, İffet ve Hayâ İlişkisi". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 1/53-66. Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Esen, Hüseyin. "Fıkıhta Ta'riz ve Kinâye Kullanımı". *Marife Dergisi* 6/1 (Mayıs 2006), 213-230.  
<http://marife.org.tr/download/article-file/827042>
- Fettahoğlu, Selahattin. "Mahrem, Na-Mahrem, İffetve Namus Kavramlarının Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Semantiği ve Kur'an'da Kullanış Biçimleri". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 1/117-128. Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Gürkan Nejdet. "Arap Eebiyatında Kinâye Sanatının Konumu". *SDÜF Dergisi* 8 (t.s.1998), 231-251.  
[https://isamveri.org/pdfdrgr/D01535/1998\\_5/1998\\_5\\_GURKANN.pdf](https://isamveri.org/pdfdrgr/D01535/1998_5/1998_5_GURKANN.pdf)
- Habenneke, Abdurrahman Hasan. *el-Belagatü'l-Arabiyye Üsüsiha ve ulumiha ve Fununiha*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1417/1996.
- Hamevî, Takiyyüddin Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce, *Hizânetü'l-Edeb ve Gäyetü'l-Ereb*. thk. 'İsâm Şa'itu. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1407/1987.
- Hamevî, Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Daru'l-Fikir, ts.
- Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*. Beyrut: Daru'l-hyâit-Turasi'l-Arabiyye, 1412/1991.
- İtir, Nurettin, *İlmu'l-Hadis ve'l-Dirasatu'l-Edebiyye*. Halep: Halep Üniversitesi, 1986.
- İbn Faris, Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Makayisu'l-Luğa*. thk. Abdüsselam Harun. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1417/1979.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin, *Nihâyetü'n-Nazar fî Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*; thk. Mahmud el-Tanacî ve Tahir ez-Zavî. Beyrut: Daru'l-hyâit-Turasi'l-Arabiyye, 1383/1963.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadislerle Göre Cinsel Organa Dokunmanın (Messül'l-Ferc) Abdeste Etkisi". *UÜF Dergisi* 19/1 (Ocak 2010), 111-142.  
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/143670>
- Karaaslan, Nasuhi Ünal. "İBN HİCCE". *TDV İslam Ansiklopedisi* Erişim 09 Temmuz 2023.  
<https://m.islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hicce>
- Karakaya, Mehmet Murat. "Kur'an-ı Kerim'de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İsti'are, Kinâye ve Mecâz". *Diyânet İlmî Dergi* 55/2 (Hziran 2019), 229-257.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/did/issue/46869/587673>
- Karî, Molla Ali, *Mirkatü'l-Mefâtiḥ Şerḥ mişkati'l-Masabih*. thk. Sıdkî el-Attar. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1413/1992.
- Kastallânî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. İrşâdu's-Sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. thk. Muhammed Abdülaziz el-Halidî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1441/2020.
- Kesgin, Hafsa. "Belâgat İlmindeki Mecâz-Kinâye Kavramlarının Fikhî Hükümlere Etkisi". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (Ekim 2016), 257-283.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/yalovastosbil/issue/27310/286913>
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. thk. Halid el-Attar. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1416/1995.
- Manzûr, Cemaluddin Muhammed, *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- Maral, Cüneyt. "Taberi Tefsiri'nin Belâğî Yönü (Teşbih, Kinâye ve Mecâz)". *BÜİF Dergisi* 1/1 (Haziran 2017), 9-20.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/buiif/issue/30982/335826>
- Mazharî, Nasiruddin. "Afganistan'da Mahremiyet Algısının Sosyal Yaşamda Yansımaları", *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. 1/361-373. Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Meydânî, Ahmed b. Muhammed, *Mecma'u'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muhittin Abdülhamit. Beyrut: Daru'l-Marife, 1416/1995.

- Münkız, Üsâme b. Mürşid b. Ali b. Mukalled b. Nasr b. Münkız. *el-Bedi'ü fi Naki's-Şir*. thk. Ahmed Bedevi ve Hamid Abdülmecit. Kahire: Matbatu'l-Belâfî el-Halebî, 1379/1960.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-edebe*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadil İbrahim. Kahire: Daru'l- Fikri'l- Arabiy, 1418/1997.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nüriddîn Ali. *et-Teysîr bi-serhi'l-Câmi'i's-sagîr*. Riyad: Mektebetü'l- İmami's-Şafi'î, 1309/1988.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nüriddîn Ali. *Feyzû'l-Ğadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Şagîr*. İskenderiyye: el-Mektebet't-Ticariyye el-Kubra, 1356/1937.
- Mütenebbî, Ebû't-Tayyib. *Divanü Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî Bişerhi ebu'l-Beka el-Ukkurî*. thk. Mustafa el-Sakka vd. Beyrut: Daru'l-Marife, 1400/1980.
- Nemerî, İbn Abdilber. *el-İstizkâr*. thk. Salim Ata ve Muhammed Ali M'avvad. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Nemerî, İbn Abdülber. *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'âni ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebir el-Bekri. Fas: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1387/1967.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâ'i-Türâsi'l-Arabiy, 1392/1972.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Dilinde Örtük Anlatım: Kinâye ve Ta'rîz". *ÇÜİF Dergisi* 3/2 (Bahar 2003), 213-234.  
[https://isamveri.org/pdfdr/D02498/2003\\_2/2003\\_2\\_OZTURKM2.pdf](https://isamveri.org/pdfdr/D02498/2003_2/2003_2_OZTURKM2.pdf)
- Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed. *Fikhu'l-Lugâ*. thk. Mustafa el-Sakka vd. Beyrut: Daru'l- Fikri'l- Arabiy, ts.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'Ulûm*. thk. Abdülhamit el-Hindavî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Sürücü, İbrahim. "Kur'an'da Bazı Ayetler Çerçevesinde İsti'are ve Kinaye". *BEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Dergis* 5/1 (Haziran 2016), 207-230.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/bitlissos/issue/24348/258080>
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi el-Selefi. Musul: Mektebetü'l-Ulûm, 1403/1983.
- Temel, Ali Rıza. "DÂVÜDÎ, Muhammed b. Ali". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 09 Temmuz 2023.  
<https://m.islamansiklopedisi.org.tr/davudi-muhammed-b-ali>
- Tuna, Üzeyir. "Kinaye Kavramının Kapsamı". *BÜİF Dergisi* 4/8 (Aralık 2018), 23-35.  
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/611846>
- Turan, M.Fatih. "Hanefilerin Kinayeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Baın Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* cs./27 (Nisan 2016), 421-442.  
[https://isamveri.org/pdfdr/D02533/2016\\_27/2016\\_27\\_TURANMF.pdf](https://isamveri.org/pdfdr/D02533/2016_27/2016_27_TURANMF.pdf)
- Turan, Yahya. "İletişim Araçlarının Mahremiyet Algısını Şekillendirmedeki Rolü". Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu. ed. Yavuz Ünal vd. 2/ 11-33. Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Yasûf, Ahmed. *el-Suretü'l-Fenniyye fi el-Hadisi'n-Nebeviyyi's-Şerif*. Dımaşk: Daru'l-Mektebi, 1427/2006.
- Yavuz, Galip. "Kinayeli Anlatımın Yorumsal Değeri". *CÜİF Dergisi* 10/2 (Aralık 2006), 375-383.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4297/255447>
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'Lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Araut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993.



## Arapça Soru Üslûbu ve Cevap Cümlelerinde Kullanılan “بلى” Belâ Kelimesinin Türkçeye Çevirisi Problemi

Interrogative Sentences in Arabic and the Problem  
of Translation of the Word “بلى” Used in Answer  
Sentences into Turkish

Dr. Öğr. Üyesi Ebuzer SARP<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Isparta  
• abuzersarp@sdu.edu.tr • ORCID > 0000-0003-3129-1093

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 01 Eylül/September 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 22 Kasım/November 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 55 | **Sayfa/Pages:** 539-554

**Atıf/Cite as:** Sarp, E. "Arapça Soru Üslûbu ve Cevap Cümlelerinde Kullanılan “بلى” Belâ Kelimesinin Türkçeye Çevirisi Problemi" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55, Aralık 2023: 539-554.

## ARAPÇA SORU ÜSLÛBU VE CEVAP CÜMLELERİNDE KULLANILAN “بلى” BELÂ KELİMESİNİN TÜRKÇEYE ÇEVİRİSİ PROBLEMİ

### ÖZ

Soru cümleleri, bir yanıt almak amacıyla muhataba yöneltilen söz biçimleridir. Konuşmacı, bu cümleler aracılığı ile bir şey öğrenmek hedefindedir. Her dilin kendi yapısı gereği bu cümleler farklı formlarda kullanılmaktadır. Arapçada da farklı soru cümle türleri bulunmaktadır; olumlu soru cümlesi, tercih belirten soru cümlesi ve olumsuz soru cümlesi gibi. Bu cümle türleri Arap dilindeki en temel soru cümleleridir.

Bu çalışma söz konusu soru cümlesi türlerinden olumsuz soru cümlelerine verilen cevapları incelemektedir. Bu çalışmanın amacı cevap ifadelerinde kullanılan “بلى” belâ kelimesine atfedilen Türkçe çevirilerin hatalı olduğunu ortaya koymaktır. Bunu yaparken klasik sözlüklerden, temel ve modern nahiv kaynaklarından yararlanarak hem بلى'nin anlamı ve kullanım alanı tespit edilecek hem de bu kelimenin Türkçe karşılığı belirlenecektir. Çalışma özellikle Türkçe mealler üzerine odaklanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Cümle, Olumsuz Soru, Cevap Cümlesi, Belâ.



## INTERROGATIVE SENTENCES IN ARABIC AND THE PROBLEM OF TRANSLATION OF THE WORD “بلى” USED IN ANSWER SENTENCES INTO TURKISH

### ABSTRACT

Question sentences are forms of speech addressed to the interlocutor in order to get an answer. The speaker aims to learn something through these sentences. Due to the structure of each language, these sentences are used in different forms. There are different types of interrogative sentences in Arabic, such as the affirmative interrogative sentence, the interrogative sentence indicating preference, and the negative interrogative sentence. These are the most basic types of interrogative sentences in Arabic.

This study examines the answers given to negative interrogative sentences among these types of interrogative sentences. The aim of this study is to reveal that



the Turkish translations attributed to the word “بلى” used in these response expressions are erroneous. In doing so, by making use of classical dictionaries, basic and modern grammatical sources, both the meaning and usage of بلى will be determined and the Turkish equivalent of this word will be determined. The study focuses especially on Turkish translations.

**Key Words:** Arabic Language and Rhetoric, Sentence, Interrogative, Answer Sentence, The Particle of Bala.



## Giriş

Bir şey öğrenmek, bir açıklama istemek, bir kuşkuyu gidermek için yanıt beklenerek kurulan söz biçimine soru cümlesi denir.<sup>[1]</sup> Bu cümleler ile muhataptan bir cevap istenmektedir. Dolayısıyla eğer bu cümleler soru anlamı dışında başka bir amaç için kurulmadıysa<sup>[2]</sup> zorunlu olarak bir cevaba ihtiyaç duyar. Arap dilinde kullanılan اسْتَفْهَمَ fiilinin morfolojik yapısı da “anlamak” ve “istemek” anlamlarını birlikte ihtiva etmektedir.<sup>[3]</sup> Dolayısıyla soru biçimindeki dilsel ifadelerin öğrenme ve anlama amacına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Arap dilinde temel olarak soru cümlesi oluşturmak için ا (hemze) ve هل (hel) edatları kullanılmaktadır. Bu edatlar isim veya fiil cümlesinin başına getirilmek suretiyle soru cümlesi oluşturulur. Mesela; أَشْرَبَ زَيْدٌ الْقَهْوَةَ شَرِبَ زَيْدٌ (Zeyd, kahveyi içti.) cümlesinin soru şekli أَشْرَبَ زَيْدٌ الْقَهْوَةَ؟ (Zeyd, kahveyi içti mi?) cümlesi veya هل شَرِبَ زَيْدٌ الْقَهْوَةَ؟ (Zeyd, kahveyi içti mi?) cümlesidir.

Arap dilinde temel soru cümleleri üç kısma ayrılmaktadır: olumlu soru cümleleri, tercih belirten soru cümleleri ve olumsuz soru cümleleri. Olumlu soru cümleleri ا ve هل edatları ile oluşturulur. Bu tür soru cümlelerine cevap verilirken soru cümlesindeki yargıyı onaylanmak (tasdik) için نَعَم (neam) kelimesi reddetmek içinse لا (lâ) edatı kullanılmaktadır.

[1] Tahir Nejla Gencan, *Dilbilgisi* (Ankara: Tek Ağaç Eylül Yayıncılık, 2007), 122; Haydar Ediskun, *Türk Dilbilgisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 373.

[2] Soru cümleleri emir, nehiy, nefiy, takrir, teşvik, tahkir, taaccüp gibi birçok farklı amaçla kullanılmaktadır. Bk. Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 83-84; Bu çalışmada kullanılan “soru cümlesi” ifadelerinin tamamının kuruluş amacı sadece “soru” dur ve karşılığında bir cevap beklenmektedir. Farklı amaçla kurulmuş ve bir cevaba ihtiyaç duymayan cümleler çalışmanın içeriğine dahil değildir.

[3] Muhammed Muhammed Ebû Musa, *Delâletü't-terâkib* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1987), 203.

Doktor, hastayı muayene etti mi?	هل فحص الطبيب المريض؟	Soru cümlesi
Evet, doktor hastayı muayene etti.	نعم، فحص الطبيب المريض	Onaylama ifade eden cevap cümlesi
Hayır, doktor hastayı muayene etmedi.	لا، لم يفحص الطبيب المريض	Reddetme ifade eden cevap cümlesi

İkinci tür soru cümleleri ise muhatabın tercihini ortaya koymak amacıyla kullanılmaktadır. Bu cümlelerde لا-نعم (evet-hayır) kelimeleri ile cevap vermek mümkün değildir. Bu cümlelerin başında ا (hemze) ve devamında أم kullanılmaktadır. Muhatap, soru cümlesinde kendisine sorulan en az iki unsurdan birisini tercih etmek durumundadır.<sup>[4]</sup>

Kahve mi yoksa meyve suyu mu içeceksin/içersin?	أألقهوة تشرب أم العصير؟	Soru cümlesi
Kahve içeceğim.	أشرب القهوة	1.Tercih
Meyve suyu içeceğim.	أشرب العصير	1.Tercih

Üçüncü tür soru cümleleri yani olumsuz soru cümleleri ise soru edatı olan ا (hemze) ile nefiy (olumsuzluk) edatlarından birinin birlikte kullanılması ile oluşturulur. Bu edatlar ما – ليس – لا – أن – لم – gibi kelimelerden herhangi birisi olabilir. Türkçeye “değil mi, değil miydi, olmadı mı, olmaz mı, olmuyor mu, olmayacak mı” şeklinde çevrilebilir. Bu tür soru cümlelerinin başında هل kullanılmaz ve bu cümlelere لا edatı ile cevap verilemez. Çünkü لا edatı, olumlu durumu olumsuzla çevirmek için yani nefiyi ispat için kullanılır. Nefiyi nefyetmek için yani olumsuzluğu reddetmek için kullanılmaz.<sup>[5]</sup> Bu tür soru cümlelerindeki hükmü onaylamak için نعم kelimesi,<sup>[6]</sup> reddetmek için بلى kelimesi kullanılmaktadır.

[4] İbn Uşûr, *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009), 1/443.

[5] Muhibbuddin Nâzirulceyş, *Şerhu't-Teshîl li'bni Mâlik*. thk. Muhammed el-İzâzî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 6/34.

[6] نعم kelimesinin olumsuz soru cümlelerine verilen cevaplarda onaylama anlamı için kullanıldığını Sîbeveyhî'nin (ö. 180/796) sıfat konusu ile ilgili bazı sorulara verdiği cevaplardan anlamak mümkündür. Bk. Sîbeveyhî Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü Hanci, 1988), 2/19.

أَمْ تَنْزُرُ آبَاكَ فِي الْأَسْبُوعِ الْمَاضِي؟	Soru cümlesi
نعم، لم أزرُ أبي	Onaylama
بلى، زرتُ أبي	Reddetme

Yukarıdaki cümlelerin Türkçe çevirisi verilmeden önce bu tür soru cümlelerine verilen cevaplarda بلى nin Türkçe çevirisi ile ilgili örnekler incelenecek ve çevirilerdeki hatalara vurgu yapılacaktır. Çalışmanın sonunda ise doğru çeviriye dair bir tespit paylaşılacaktır.

## 1. بلى NİN SÖZLÜK VE TERİMSSEL ANLAMI

Bu kısımda, klasik Arapça sözlüklerde بلى ile ilgili verilen anlamlar incelenecek ve bu kelimenin kullanım amacı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Halil b. Ahmed (ö. 175/791) bu kelime ile ilgili “İçerisinde nefiy edatı bulunan soru cümlesinin cevabıdır”<sup>[7]</sup> şeklinde kısa bir tanım yapmaktadır. Onun aksine İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) ise, diğer sözlüklerden ve âlimlerden alıntılar yapmak suretiyle bu kelimeye uzun bir pasaj ayırdığı dikkat çekmektedir:

“İçerisinde nefiy harfi bulunan sorunun cevabıdır. Ayrıca inkâr anlamı ihtiva eden soru cümlesinin de cevabıdır. (*Tehzib*’den nakille) بلى inkâr anlamı ile bağlantılı bir durumdur. Çünkü bu harf, inkâr anlamının olumluya dönüşünü ifade etmektedir. Bu harf, بَلْ harfi<sup>[8]</sup> yerine kullanılır. بل ise inkar ve red anlamı vermek için kullanılmaktadır. “أخاك بل أباك وما أكرمت ”, “ ما قام أخوك بل أبوك ” cümlelerinde olduğu gibi. Bir kişi diğerine “ ألا تقوم؟ ” diye sorduğunda muhatap “ بلى ” diye cevap verirse aslında “ بل أقوم ” (Bilakis, kalkıyorum.) demek istemektedir. بل edatının sonuna bir elif eklemek suretiyle بلى diye kullanılmasının sebebi mütekellimin konuşmayı bitirdiğini daha düzgün bir şekilde ortaya koymayı amaçlamasından dolayıdır. Zira konuşmanın sonunda بل edatı kullanıldığında konuşmanın devam edeceği beklenmektedir. Kelimenin sonuna elif eklenmesi ile muhatabın zihninde oluşabilecek bu vehim giderilmektedir. “ بلى من كسب سيئة ”<sup>[9]</sup> ayetinin devamındaki “ تمسنا النار إلا أياما معدودة وقالوا لن ”

[7] Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*. thk. Abdulhamid el-Hendavî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1/164.

[8] Ebu Hayyân el-Endelûsî, بلى ‘nin bu şekilde üç harfli olarak vaz’ edildiğinin ve aslının بل olmadığını ifade etmektedir. Bk. Ebû Hayyân Ali b. Yusuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrû’l-muhîr fi’t-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1999), 1/437.

[9] Bakara Sûresi, 2/80.

“ بل من كسب سيئة ” anlamındadır. Müberred ise بل edatının olumlu veya olumsuz bir sözden sonra geldiğinde ‘istidrak’ manasında kullanıldığını ifade etmektedir. Ona göre بلی edatı da olumsuz bir ifadenin olumlu bir cevabından başka bir şey olamaz.”<sup>[10]</sup>

İbn Manzûr, bu ifadelerin devamında el-Ferrâ (ö. 207/822) ve İbn Sîde'nin (ö. 458/1066) bu konudaki yorumlarına yer vermektedir. Her iki âlimin de yukarıdaki ifadelerle aynı düzlemde fikirlere sahip olduğu görülmektedir. *Tâcu'l-Arûs*'ta ise bu bilgilere ek olarak es-Sihâh'tan ve Râgıp el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*'ından alıntılara yer verilmektedir. *Sihâh*'ta “Olumlama için verilen cevaptır (sana söylenileni olumlu hale getirir). Çünkü o, olumsuzluğu terketmektir.” denilmektedir. Bunun yanı sıra بلی ‘nin isim değil harf olduğu vurgulanmaktadır. el-İsfahânî ise bu harfi “olumsuzluğun reddi” olarak tanımlamakta ve ayetlerden çeşitli örneklerle bu tanımını desteklemektedir. Ek olarak bu harfin olumsuz soruların cevabında نَعْم ‘in ise (olumlu) soruların cevabında kullanıldığına işaret etmektedir.<sup>[11]</sup> Vankulu Lügati'nde ise “*Belâ kelimesinin mefâdı terk-i nefiydir.*” ifadesi ile bu kelime tanımlanmaktadır.<sup>[12]</sup>

Yukarıda mezkur bütün klasik sözlüklerdeki ifadelerden çok açık şekilde iki sonuç çıkmaktadır: birincisi, بلی ve نَعْم kelimelerinin aynı anlamda ve işlevde olmadığıdır. İkincisi ise soru cümlesindeki olumsuzluk ifade eden hükmün بلی ile reddedilmesidir.

Klasik veya modern nahiv eserleri incelendiğinde de benzer yargılara ulaşmak mümkün olacaktır. Süheylî (ö. 581/1185), نَعْم ile olumlu veya olumsuz bir konuşmanın tasdik edildiğini söylemektedir. Mesela haberi cümle olan الخمر حرامٌ cümlesindeki yargıyı tasdik etme amacıyla نَعْم denilebileceği gibi بلیست الخمرٌ حلالٌ şeklindeki olumsuz cümleyi tasdik etmek için de نَعْم ile karşılık verilebilmektedir. بلی ise yalnızca nefiy ifade eden bir cümledeki söz konusu olumsuzluğu yok edip hükmü olumluya çevirmek için kullanılabilir. Mesela ليس العسلٌ حلالٌ cümlesine بلی ile cevap verildiği takdirde mezkur cümledeki olumsuzluğun ortadan kaldırıldığı ve balın helal olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.<sup>[13]</sup>

[10] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.), 3/357; Ayrıca bk. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-lüga*. thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1967), 15/393-394.

[11] Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*. thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Müessesetü'l-Kuveyt li't-Takaddüm el-İlmî, 2001), 37/212-213; Ebû Hayyan, “olumsuzluğun reddi” konusuna bir ek yaparak ve بلی'den önceki olumsuzluğun lafızda olabileceği gibi manada da olabileceğini ifade etmektedir. Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, 1/437.

[12] Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Pasifik Ofset, 2015), 2/2409.

[13] Süheylî, olumsuz soru cümlesinin onay alma veya muhatabı azarlama gibi amaçlarla kurulduğu zaman بلی 'nin ikamesi olarak نَعْم in da kullanılabileceğine dair bir bilgi verse de Arapların çoğunluğunun ve Kur'ân'ın bu eğilimde olmadığını vurgulamaktadır. Ebû'l-Kâsım Abdurahmân b. Abdillah es-Süheylî, *Emâli's-Süheylî*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ (Kahire: Matbaatu's-Saâde, ts.), 44-46.

Batalyevsî (ö. 521/1127) de konuyu verdiği örneklerle açıklığa kavuştur-  
maktadır:<sup>[14]</sup> “Muhataba ألم أحسن إليك؟ (Sana iyilik yapmadım mı?) dediğinde aslında  
؟أتقول إني لم أحسن إليك؟ (Sana iyilik yapmadığımı mı söylüyorsun?) demiş olursun. Mu-  
hatap, yaptığın iyiliği doğrulamak ve itiraf etmek isterse نعم ile değil بلى ile cevap  
vermelidir. Çünkü نعم ile cevap verdiği için لم أحسن إليك (Evet, sen bana iyilik yap-  
madın.) cümlesini kurmuş olacaktır.” Bu ifadelerden de نعم kelimesinin cümledeki  
olumsuzluğu tasdik ettiği açıkça anlaşılmaktadır.

İbn Hişâm (ö. 761/1360), بلى'nin olumsuz ifadelerle hâs olduğunu ve bu olum-  
suzluğu iptal etmek için kullanıldığını نعم'in ise olumlu-olumsuz yargıyı tasdik  
için kullanıldığını vurgulamaktadır.<sup>[15]</sup> Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan son-  
ra) ise Şerhu'l-Kâfiye'de نعم'in, istifham edatı ile sorulan hükmün olumlanması,  
بلى'nin ise soru cümlesindeki nefyin iptali için kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>[16]</sup>  
Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî (d. 1933) de بلى'nin, haberî veya istifhamî cümledeki  
olumsuzluğun iptaline mahsus olduğunu açıkça zikretmektedir.<sup>[17]</sup> بلى'nin olumlu  
ifadelerden sonra kullanılabilmesine dair bazı iddialar olsa da bu kullanımların şaz  
olduğu vurgulanmaktadır.<sup>[18]</sup>

Modern dönem âlimlerinden Mustafa el-Galâyînî (ö. 1944) de eserinde bu  
noktaya dikkat çekmekte ve نعم ile بلى arasında fark bulunduğunu vurgulamaktadır.  
Nitekim belâ'nın olumsuz soru cümlesinden sonra gelip onu olumluya çevirdiğini  
diğer alimler gibi el-Galâyînî de vurgulamaktadır.<sup>[19]</sup>

Bütün bu ifadelerden çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki نعم olumlu veya  
olumsuz bir hükmü onaylamak ve doğrulamak için kullanılmaktadır. Türkçede نعم  
ile aynı işleve sahip olan kelime “evet”tir. Türk Dil Kurumu Yayınları'nın neşretti-

[14] Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî, *Resâil fi'l-luga*. thk. Velid Muhammed es-Serakibî (Riyad: Mer-  
kezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007), 77.

[15] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Ilebîb*. thk. Muhammed Muh-  
yiddin Abdulhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1991), 1/131; Şerhu İbni Âbidîn olarak da bi-  
linen Kurretü uyûni'l-ahyâr isimli eserin “İkrâr” bâbında بلى ile نعم arasındaki tasdik-iptal anlamlarına  
dair farklara yer verildikten sonra halkın bu farkı bilemeyeceği âlimlerin ise ilmi konularda  
bu farka dikkat ettikleri ifade edilmektedir. Bu ifadeden anlaşılmaktadır ki Türkçedeki evet-hayır  
kullanımındaki dikkatsizlik Arapçada - نعم بلى - kullanımında da bulunmaktadır. Bk. Muhammed  
Alâuddîn Efendî, *Kurretü uyûni'l-ahyâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavved  
(Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 12/153.

[16] Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Yah-  
ya Beşir Mısırî (Riyad: el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfeti ve'n-Neşr bi'l-Câmia, 1997), 2/1363-1366.

[17] Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv* (Amman: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 2000),  
4/275.

[18] Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun  
(Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1983), 11/211.

[19] Mustafa el-Galâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-Arabiyye* (Beirut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye,  
1994), 3/255.

ği Türkçe Sözlük'te "evet" kelimesinin tanımı şöyledir:<sup>[20]</sup> "Öyledir anlamında kullanılan bir doğrulama ve onaylama sözü, olur, oldu, peki, tamam, ya, belli, ha, he."

نعم ile بلى kelimelerinin işlevleri ve anlamları farklı olduğuna göre her ikisini de Türkçeye "evet" kelimesi ile tercüme etmek mümkün değildir. Dolayısıyla بلى kelimesinin farklı bir kelime ile Türkçeye aktarılması zorunludur. Bu çerçevede بلى ile aynı anlama ve fonksiyona sahip Türkçe kelimenin "hayır" olduğu açıktır.<sup>[21]</sup> Zira bu kelime, 'nin sahip olduğu "onamama, onaylamama ve inkar etme" işlevlerine sahiptir. Nitekim Türkçe Sözlük'te "hayır" kelimesi "Yok, öyle değil, olmaz anlamlarında onamama, inkâr bildiren bir söz." şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>[22]</sup> Bu tanım, بلى ile hayır kelimelerinin açık bir biçimde aynı şekilde kullanılabileceğini göstermektedir. Söz konusu durumu birkaç örnek üzerinden şöyle detaylandırmak mümkündür:

### Örnek-1:

Türkçe Çevirisi	Arapça Cümle	
Kahve, sıcak değil mi?	أَلَيْسَتْ الْقَهْوَةُ حَارَّةً؟	Soru Cümlesi
Evet, kahve sıcak değil.	نَعَمْ، الْقَهْوَةُ لَيْسَتْ حَارَّةً.	Onama Cevabı
Hayır, kahve sıcaktır.	بَلَى، الْقَهْوَةُ حَارَّةً.	Reddetme Cevabı

[20] Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 2011), 835.

[21] Cevaplama edatları evet ile hayır arasındaki anlam farklılığı açıktır. Ancak Türkçede de özellikle olumsuz soruya verilen cevaplarda bir karmaşa ve kafa karışıklığı söz konusudur. Bir araştırmada "Okula gitmiyor musun?" şeklindeki olumsuz soruya verilen cevaplar şöyledir: Evet, okula gitmiyorum – Hayır, okula gitmiyorum. Bu cevapların her ikisinde de muhatap okula gitmediğini ifade etmektedir. Ancak bu gitmeme durumu hem evet ile hem de hayır ile desteklenmektedir. Bu durum açık bir şekilde iletişimin anlamlı (müfid) ve anlaşılır olması temel ilkelerine aykırıdır. Nitekim araştırmacı da bu karışıklığı hissetmiş olacak ki devamında şu ifadeye yer verir: "Bu gibi sorularda cevap çoğu kez anlaşmada sıkıntı yaratır." Halbuki sıkıntı yaratan cevap değil yanlış kurgulanmış cevaptır. "Okula gitmiyor musun?" sorusuna "Evet, gitmiyorum." veya "Hayır, gidiyorum." şeklinde evet ve hayır doğru kullanılarak cevap verilirse herhangi bir sıkıntı oluşmayacaktır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hatice Şahin, "Evet ve Hayır Kelimeleri Üzerine", *Türk Dili*, 593 (2001), 528-535.

[22] Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1070-1071.

**Örnek-2:**

Türkçe Çevirisi	Arapça Cümle	
Zeyd dün Kahire'ye gitmedi mi?	أَلَمْ يُسَافِرْ زَيْدٌ إِلَى الْقَاهِرَةِ أَفْسَى؟	<b>Soru Cümlesi</b>
Evet, gitmedi.	نَعَمْ، لَمْ يَسَافِرْ زَيْدٌ إِلَى الْقَاهِرَةِ أَفْسَى.	<b>Onama Cevabı</b>
Hayır, dün Kahire'ye gitti.	بَلَى، سَافَرَ زَيْدٌ إِلَى الْقَاهِرَةِ أَفْسَى.	<b>Reddetme Cevabı</b>

Yukarıdaki örnekler dikkatle incelendiği takdirde بلى kelimesinin “evet” şeklinde Türkçeye çevrilemeyeceği görülecektir. Birinci örnekte kahvenin sıcak olmadığı onaylama işlevine sahip ve “evet” anlamına gelen نعم ile ifade edilmektedir. Ancak kahvenin sıcak olduğunu ortaya koymak isteyen muhatabın da “evet” ile cevap vermesi dilsel anlaşmazlığa ve anlam bulanıklığına (lebs- ليس) sebep olacaktır. Dolayısıyla soru cümlesindeki olumsuzluğu reddeden bir kelimeye yani “hayır”a ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun Arapça karşılığı da بلى ’dir. İkinci cümlede ise بلى ’nin “evet” şeklinde tercüme edildiği düşünüldüğünde hem Kahire’ye gitme durumu hem de gitmeme durumu “evet” ile ifade edilecektir ki bu da yine Türkçe çevirilerde karışıklığa yol açmaktadır. Dolayısıyla cümledeki failin gitme eylemini gerçekleştirip gerçekleştirmediği anlaşılamayacaktır.

Konunun daha iyi anlaşılması için belâ edatının bazı Türkçe meallerdeki çevirilerine bakmanın ve değerlendirme yapmanın faydalı olacağı düşünülmektedir.

## 2. بلى ’NİN MEALLERDEKİ YANLIŞ ÇEVİRİLERİ

Son yıllarda kaleme alınmış Arapça-Türkçe sözlüklerde ve nahiv/gramer kitaplarında da bu kelimenin yanlış çevirilerinin olduğu kolaylıkla tespit edilebilir. Ancak bu çalışmada yalnızca Türkçe mealler üzerinde durulacaktır.

Kur’ân-ı Kerim’de بلى kelimesi 22 ayette geçmektedir. Bu ayetlerin on birinde بلى kelimesi öncesinde geçen ihbarî cümledeki hükmü nefyetmek için kullanılırken diğer on bir ayette ise olumsuz sorunun cevabı olarak getirilmiştir. Çalışmanın konusu soru cümleleri ile sınırlı olduğu için ikinci kısımdaki on bir ayet dikkate alınmıştır. Ancak bütün bu ayetlerin incelenmesi bu araştırmanın hacminin aşılmasına neden olacaktır. Dolayısıyla olumsuz soru cümlelerini ihtiva eden ayetlerden sadece dört tanesi değerlendirmeye alınacaktır. Bu ayetler sırasıyla En’am Suresi 30, A’raf Suresi 172, Zümer Suresi 71 ve Hadid Suresi 14. ayetlerdir.<sup>[23]</sup>

[23] Diğer ayetlerde de meallerin genellikle birbirinin aynısı tercüme yapıldığı görülebilir. Bazı ayetlerdeki بلى çevirilerinde ise bir kafa karışıklığı mevcuttur. Bakara Suresi 260. ayet bu duruma örnek verilebilir. Bk. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=57&ayet=14> 8 Ağustos 2023.

**Örnek-1:**

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ

Yeniden dirilmeyi inkar eden kafirlerin Allah'ın huzuruna çıkarıldığı andan bahseden ayette Allah ile kafirler arasındaki konuşmaya yer verilmektedir. Allah, kafirlere yeniden dirilmeyi kastederek “Bu, gerçek değil miymiş/değil mi?” diye buyurmaktadır. Bu ifade olumsuz soru cümlesinin bir örneği konumundadır. Dolayısıyla bu cümledeki hüküm (yeniden dirilmenin olmaması durumu) kafirler tarafından ya kabul edilecek ya da reddedilecektir. Türkçe meallerdeki<sup>[24]</sup> kafirlerin cevabı şöyle tercüme edilmiştir:<sup>[25]</sup>

Meal İsmi	Ayetin Meali
Diyanet İşleri Meali (Yeni)	Rab'lerinin huzurunda durduruldukları vakit (hâllerini) bir görsen! (Allah) diyecek ki: “Nasıl, şu (dirilmek) gerçek değil miymiş?” Onlar, “ <b>Evet</b> , Rabbimize andolsun ki, gerçekmiş” diyecekler.
Elmalı Meali (Orijinal)	hem görsen onları: rablerinin huzuruna durdukları vakit! nasıl, deyecek; şu gördüğünüz hak değil mi imiş? <b>Evet</b> , rabbimiz hakkı için diyecekler,
Hasan Basri Çantay Meali	Rablerinin huzurunda durduruldukları zaman sen (onları) bir görsen! (O vakit Allah) «Şu (âlem) hak değil miymiş?» demiş, onlar da «Rabbimize andolsun, <b>evet</b> » demişlerdir (diyeceklerdir).
Ömer Nasuhi Bilmen Meali	Ve (onları) göreceksin olsan Rablerinin huzuruna durduruldukları zaman! Buyuracak ki: «Şu hak değil miymiş?» onlar da: « <b>Evet</b> . Rabbimize and olsun ki» diyecekler.

Yukarıdaki meallerde söz konusu ayetteki **لَب**'nin “evet” olarak tercüme edildiği görülmektedir. Hem de “Rabbimize andolsun/andolsun ki” eklemesi yapılarak. Olumsuz soru cümlesindeki hükmü onaylamak anlamına gelen “evet” kelimesi, kafirlerin “yeniden dirilmenin olmadığını” reddetmesi durumunu yansıtmamakta aksine bu “olumsuz durumu” kabul ettiklerini göstermektedir. Ancak ayetin bağlamı ve içeriği **لَب** kelimesinin “hayır” şeklinde tercüme edilmesi gerektiğini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla doğru çeviri şu şekilde olmalıdır:

“Bu, (yeniden dirilme-ahiret alemi) gerçek değil miymiş?”

“Elbette Hayır, Rabbimize and olsun ki (gerçekmiş).”

[24] Türkiye'nin resmi dini müessesesi olmasından dolayı Diyanet'in mealine öncelik verildi. Diğer mezkur isimlerin ise dini ilimlerde otorite kabul edilmesi sebebiyle eserlerine öncelik tanınmıştır.

[25] <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=6&ayet=30> Erişim Tarihi: 8 Ağustos 2023.



**Örnek-2:**

وَأَذْخَرْنَاكَ مِنْ نَجِيِّ أَدَمَ مِنْ طُغُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُمْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ  
الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Allah, bu ayette nesilden nesile bütün insanlardan kendi varlığına dair bir inkârda bulunmamaları adına şahitlik almaktadır. Allah'ın insanlar için bir yaratıcının varlığını gösteren deliller yarattığı ve bunu ikrar etmeleri için temsili bir diyalog oluşturduğu anlaşılmaktadır. Allah insanları, kendi aleyhlerine şahit tutmak maksadı ile şu soruyu sormaktadır:<sup>[26]</sup> “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” İnsanoğlunun cevabı meallerde şöyledir:<sup>[27]</sup>

Meal İsmi	Ayetin Meali
Diyanet İşleri Meali (Yeni)	Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “ <b>Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)</b> ” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” demememiz içindir.
Elmalılı Meali (Orijinal)	Hem rabbın: Beni Âdemden, bellerinden zürriyetlerini alıp da onları nefislerine karşı şahid tutarak «rabbınız değilmiyim» diye işhad ettiği vakit, «evet» dediler: «şâhidiz», Kıyamet günü bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz
Hasan Basri Çantay Meali	Hani Rabbin Âdem oğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini çıkarıp kendilerini nefislerine şahid tutmuş, «Ben sizin Rabbiniz değil miyim?» (demişti). <b>Onlar da: «Evet, (Rabbimizsin), şahid olduk» demişlerdi.</b> (İşte bu şahidlendirme) kıyamet günü «Bizim bundan haberimiz yokdu» demememiz içindi.
Ömer Nasuhi Bilmen Meali	Ve o zaman ki, Rabbin ademoğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini aldı. Ve onları kendi nefisleri üzerine şahit tuttu. «Ben sizin Rabbiniz değil miyim?» dedi, (onlar da) « <b>Evet. Şahidiz» dediler.</b> (Bu da) Kıyamet günü, «Biz bundan muhakkak kîgâfiller idik,» demeyesiniz içindir.

Bu diyalog temsili olarak kabul edilse dahi diyalogun amacı Allah'ın tek rab olduğunun insanlar tarafından ikrar edilmesidir. İkrar sorusu da olumsuz bir soru şeklindedir. Zira cümlede olumsuzluk edatı olan لَيْسَ'nin müfred mütekellim (mütekellim vahde) şekli olan لَيْسَ kullanılmaktadır. Meallerde “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” şeklinde Türkçeye çevrilen bu soru cümlesine “evet” şeklinde cevap vermek ayetteki temsili diyalogun amacının tam zıddını ifade etmektedir ve Rabbin inkarı anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Abbâs'ın da bu cevap ile ilgili “Eğer نعم /evet deselerdi küfre girmiş olurlardı” ifadesini kullandığı nakledilmek-

[26] Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzil ve 'uyûnî'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. trc. Komisyon (İstanbul: Mega Basım, 2017), 1034.

[27] <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=7&ayet=172> Erişim Tarihi: 09.03.2023

tedir.<sup>[28]</sup> İbn Fâris (ö. 395/1004) de burada verilen cevabın “بَلْ أَنْتَ رَبُّنَا” anlamında olduğuna işaret etmektedir.<sup>[29]</sup> Dolayısıyla bu diyalogun doğru tercümesi şöyle olmalıdır:

“Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”

“Hayır elbette, şahidiz (ki Rabbimizsin.)”

### Örnek-3:

وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَازَوْهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَبْلُغُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَىٰ الْكَافِرِينَ

Bu ayette, ahiret hayatında yeniden dirilmenin meydana gelmesinden sonra inananlara mükafatın ve inanmayanlara ise cezanın verilmesi sonucunda bu grupların cennet ve cehenneme sevk dilmeleri süreci anlatılmaktadır. Cehenneme sevk edilen inkarcılar burada cehennem bekçileri ile bir diyalog içerisine girmişlerdir. Bekçiler, azarlamak amacıyla onlara şu soruyu sormaktadır: “Size içinizden, Rabbinizin âyetlerini size okuyan ve bu gününüze kavuşacağımıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?” Bu soruya kafirlerin cevabı ilgili meallerde şöyledir:<sup>[30]</sup>

Meal İsmi	Ayetin Meali
Diyabet İşleri Meali (Yeni)	İnkâr edenler grup grup cehenneme sevk edilirler. Cehenneme vardıklarında oranın kapıları açılır ve cehennem bekçileri onlara şöyle derler: “Size içinizden, Rabbinizin âyetlerini size okuyan ve bu gününüze kavuşacağımıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?” Onlar da, “ <b>Evet geldi</b> ” derler. Fakat inkârcılar hakkında azap sözü gerçekleşmiştir.
Elmalılı Meali (Orijinal)	Ve küfredenler zümre zümre Cehenneme sevk edilmektedir, nihayet ona vardıklarında kapıları açılır ve bekçileri onlara şöyle der: size rabbimizin âyetlerini okur ve sizi bu günün» likasından korkutur Resuller gelmedi mi içinizden sizlere? <b>Evet</b> derler: <b>geldi</b> velâkin kâfirler üzerine «kelime azâb» hakk oldu

[28] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/131.

[29] Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fi fîkhi'l-luga*. nşr. Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 103.

[30] <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=39&ayet=71> Erişim Tarihi: 8 Ağustos 2023.

Hasan Basri Çantay Meali	O küfredenler ayrı ayrı zümreler halinde cehenneme sürüldü. Nihayet oraya geldikleri zaman onun kapıları açıldı. (Cehennemin) bekçileri onlara (şöyle) dedi: «Size içinizden Rabbinizin âyetlerini karşınızda okuyacak, sizi bu gününüze kavuşmakla tehdit edecek peygamberler gelmedi mi? Onlar «Evet (geldi)», dedi (ler), fakat azâb kelimesi (biz) kâfirlerin üzerine hak oldu».
Ömer Nasuhi Bilmen Meali	Ve kâfir olanlar, bölük bölük cehenneme sevkedilmişlerdir. Vaktâ ki oraya geldiler, kapıları açılverdi ve onlara bekçileri dedi ki: «Size içinizden Rabbinizin âyetlerini okur ve sizi bugününüze kavuşacağınızla korkutan peygamberler gelmedi mi?» Dediler ki: «Evet..» Fakat azap kelimesi kâfirler üzerine hak oldu.

Ayetteki soru cümlesinin olumsuz yapıda olduğu açıktır. Nitekim muzari fiilin başına لم edatı getirilerek nefîy anlamı cümleye dahil edilmiştir. Bekçilerin sordukları “Size uyarıcı gelmedi mi?” sorusundaki olumsuz yargı olan “uyarıcının gelmemesi” durumu muhataplar tarafından reddedilmelidir. Zira uyarıcıların gelmediğini kabul etmeleri inkarcıları haklı kılacak ve diyalog bekçiler açısından sonuçsuz kalacaktır. Dolayısıyla burada “uyarıcının gelmemesi” durumunu reddeden ve bu olumsuzluğu iptal eden bir kelimeye ihtiyaç vardır. Bu kelime “hayır”dır. el-Ferrâ, بلى kelimesini incelerken yukarıdaki ayete benzer yapıda olan Mülk sûresinin 8 ve 9. ayetlerine atıfta bulunur ve mezkur soru cümlesine “نعم” ile cevap verilemeyeceğini belirtir. İçerisinde inkar/olumsuzluk anlamı olan cümlelere نعم ile cevap vermenin olumsuzluğu ikrar olduğunu vurgular. Nitekim “أما لك مال؟” (Paran yok mu?) şeklindeki soru cümlesine “نعم” ile cevap verildiğinde, bu cevabın “نعم، ما لي مال” (Evet, param yok.) anlamına geleceğini ifade eder.<sup>[31]</sup>

Dolayısıyla yukarıdaki ayette doğru Türkçe tercüme şöyle olmalıdır:

“Size içinizden, Rabbinizin âyetlerini size okuyan ve bu gününüze kavuşacağınıza dair sizi uyan peygamberler gelmedi mi?”

“Hayır, (tabii ki geldi).”

#### Örnek-4:

بِنَادُوهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّبْتُمْ الْأَمَائِي حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّبَكُمْ بِاللَّهِ الْعُرُورُ

Hadid 12-14. ayetler ahiret hayatına dair temsilî sahnelere yer vermektedir. Bu ayetlerde münafıklar ile Müminlerin ödüllendirilme ve cezalandırılma süreçleri anlatılmaktadır. Müminler erkeği ve kadınıyla tamamen nurlar içerisinde mükafatları olan ebedî cennete gitmekte iken münafıklar onların

[31] Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1955), 1/52.

peşinden gitmeye çalışmaktadır ve onlarla beraber olmak istemektedirler. Ancak münafıklara temenni ettikleri bu fırsat verilmeyecektir. Bunun üzerine münafıklar, dünyada zahiri olarak Müslümanlarla beraber olduklarını hatırlatmak adına şöyle seslenmektedirler: “*Dünyada sizinle beraber değil miydik?*” İlgili meallerde bu soru cümlesinin cevabının tercümesi aşağıdaki gibidir:<sup>[32]</sup>

Meal İsmi	Ayetin Meali
Diyanet İşleri Meali (Yeni)	(Münafıklar) mü'minlere şöyle seslenirler: “Biz de (dünyada) sizinle beraber değil miydik?” (Mü'minler de) derler ki: “ <b>Evet</b> , fakat siz kendinizi yaktınız. Başımıza musibetler gelmesini gözlediniz, şüphe ettiniz. Allah'ın emri gelinceye kadar kuruntular sizi aldattı. O çok aldatıcı (şeytan) Allah hakkında da sizi aldattı.”
Elmalılı Meali (Orijinal)	onlara şöyle bağırışrlar: Bizler sizinle beraber değil miydik? <b>Evet</b> , derler: Ve lâkin sizler kendilerinize fitne yaptınız, gözettiniz, işkildendiniz, o kuruntular sizi aldattı, tâ Allahın emri gelinciye kadar, hem sizi Allaha mağrurlandırdı o aldatıcı mağrur
Hasan Basri Çantay Meali	Onlara bağırırklar ki: «Biz sizinle beraber değil mi idik?» Onlar da derler ki: « <b>Evet</b> .. Velâkin siz nefsinizi fitneye düşürdünüz, ve (mü'minler hakkında fenalık) gözettiniz ve sizi bâtlı şeyler gurura düşürdü. Tâ ki, Allah'ın emri geliverdi. Ve sizi şeytan Allah ile aldattı.»
Ömer Nasuhi Bilmen Meali	Onlara bağırırklar ki: «Biz sizinle beraber değil mi idik?» Onlar da derler ki: « <b>Evet</b> .. Velâkin siz nefsinizi fitneye düşürdünüz, ve (mü'minler hakkında fenalık) gözettiniz ve sizi bâtlı şeyler gurura düşürdü. Tâ ki, Allah'ın emri geliverdi. Ve sizi şeytan Allah ile aldattı.»

Olumsuzluk harfi olan  $\text{لَا}$  edatının kullanıldığı bu ifade açık bir şekilde olumsuz soru cümlesidir. Münafıkların sorusundaki olumsuz hüküm Müminler tarafından reddedilmelidir. Aksi takdirde “Münafıkların dünyada Müminlerle beraber olmama” durumu Müminler tarafından kabul edilecek ve diyalog bitmek zorunda kalacaktır. Zira cevap ifadesinin devamında zikredilen “*Fakat siz kendinizi yaktınız. Başımıza musibetler gelmesini gözlediniz, şüphe ettiniz. Allah'ın emri gelinceye kadar kuruntular sizi aldattı. O çok aldatıcı (şeytan) Allah hakkında da sizi aldattı.*” kısmı geçersizlik kazanacaktır. Çünkü Müminler münafıkların “onlarla beraber olmadığını” kabul ettiklerinde yukarıdaki açıklama cümlelerini kuramaz duruma geleceklerdir. Ancak soru cümlesindeki “beraber olmama” durumunu reddedip münafıkların onlarla birlikte olduğunu onaylarsa yapacakları açıklama anlam kazanmış olacaktır. Dolayısıyla doğru tercüme şöyle olmalıdır:

[32] <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=57&ayet=14> Erişim Tarihi: 8 Ağustos 2023.

“Biz de (dünyada) sizinle beraber değil miydik?”

“Hayır; (tabii ki beraberiniz) ama ....”

## SONUÇ

Klasik veya modern dil kaynakları incelendiğinde بلى ve نعم kelimelerinin arasındaki farkın açık olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hem kelimelerin sözlüksel anlamı hem de yukarıdaki örneklerin bağlamsal anlamları بلى'nin “hayır” olarak tercüme edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayetlerdeki mütekellim, muhatap ve söylenme amacı gibi unsurlar kelimenin anlamını kuşkusuz şekilde ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle dil dışı unsur olan bağlam dahi dikkate alındığında بلى kelimesinin tercümesi belirlenmiş olacaktır. Ancak, Türkçedeki evet ve hayır kelimelerinin kullanımında da sorunlar olması doğru tercümeyle ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Kullanımdaki problemleri gözden kaçırmadan بلى'yi tercüme ederken olumsuz soru cümlelerine onama amacı ile kurulan cevap tümcelerinde evet, reddetme amacı ile oluşturulan cevaplarda ise hayır kelimesinin kullanılması gerekmektedir.

## KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Halük vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Alâuddîn Efendî, Muhammed. *Kurretü uyûni'l-ahyâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- el-Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîdî. *Hizânetü'l-ede*. 13 Cilt. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1983.
- el-Batalyevsî, Muhammed b. Sîd. *Resâil fi'l-luga*. thk. Velid Muhammed es-Serakîbî. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2007.
- Ebü Hayyân el-Endelüsî, Ali b. Yusuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. 10 Cilt. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebü Musa, Muhammed Muhammed. *Delâletü't-terâkib*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1987.
- Ediskun, Haydar. *Türk Dilbilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Basım, 1999.
- el-Ensârî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Hişâm. *Muğni'l-lebib*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1991.
- el-Esterâbâdî, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Radi li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. 2 Cilt. thk. Yahya Beşir Mısrî. Riyad: el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfeti ve'n-Neşr bi'l-Câmia, 1997.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-lüga*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'l-Kâtîbi'l-Arabî, 1967.
- el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdulhamid el-Hendavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- el-Ferrâ, Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr. Kâhire: Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1955.
- el-Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-dürüsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Asriyye, 1994.
- Gencan, Tahir Nejla, *Dilbilgisi*. Ankara: Tek Ağaç Eylül Yayıncılık, 1. Basım, 2007.
- el-Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *es-Sâhibî fi fihhi'l-luga*. nşr. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Manzûr, Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Mearif, ts.
- İbn Usfûr, *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009.
- Mehmed Efendî, Vankulu. *es-Sâhibî fi fihhi'l-luga*. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 2 Cilt. İstanbul: Pasifik Ofset, 2015.

- Nâzırulceyş, Muhibbuddin. *Şerhu't-Teshîl li'bni Mâlik*. thk. Muhammed el-Îzâzî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Sıbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü Hancı, 1988.
- es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Meâni'n-nahv*. Amman: Dâru'l-Fıkr li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 2000.
- es-Süheyli, Ebu'l-Kâsım Abdurahmân b. Abdillâh. *Emâli's-Süheyli*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ. Kahire: Matbaatu's-Saâde, ts.
- Şahin, Hatice. "Evet ve Hayır Kelimeleri Üzerine", *Türk Dili*, 593 (2001) 528-535.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs*. thk. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: Müessesetü'l-Kuveyt li't-Takaddüm el-İlmî, 2001.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*. trc. Komisyon. İstanbul: Mega Basım, 2017.





**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Aralık 2023, 55: 555-580



# **Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Kerameti**

Abû İshâq al-İsfarayînî and Karamah

**Doç. Dr. İbrahim BAYRAM<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tokat  
· [ibrahim.bayram@gop.edu.tr](mailto:ibrahim.bayram@gop.edu.tr) · ORCID > 0000-0002-4752-0447

## **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 07 Ağustos/August 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 18 Eylül/September 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 55 | **Sayfa/Pages:** 555-580

**Atıf/Cite as:** Bayram, İ. "Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Kerameti" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55, Aralık 2023: 555-580.



## EBÛ İSHÂK EL-İSFERÂÛİNÎ VE KERAMET

### ÖZ

Eş'ariyye kelâmının İslâm düşünce tarihine hediye ettiği en önemli ilim adamlarından biri olan, mezhebi içerisinde el-Üstad lakabıyla anılan Ebû İshâk el-İsferâyînî, bu konumuna rağmen, bazı meselelerde diğer itikadî fırkaların görüşlerine yakın durmuş yahut bu şekildeki bir ithamın muhatabı olmuştur. Bunların içerisinde herhalde en meşhuru ise kerameti inkâr ettiğine yönelik iddialar olmuştur. Mensubu bulunduğu mezhebin kimi müellifleri tarafından da savunulan bu düşünceye karşı çıkanlar eksik olmamışsa da o, adeta Ehl-i sünnet içerisinde kerameti inkâr ile özdeşleştirilen bir şahsiyet haline dönüştürülmüştür. Konuyla ilgili görüş beyan ettiği çalışmalarının günümüze ulaşmamasından dolayı, ona bu anlayışı isnat eden yahut meseleyi daha farklı şekilde ortaya koyan eserlere müracaat zorunlu hale gelmiştir. Söz konusu eserlerin bir kısmının doğrudan onun teliflerinden kimi pasajlar aktarması, meseleyi nispeten açıklığa kavuşturmuştur. Ancak ilgili ifadeler farklı yorumlanmaya müsait oldukları için bütün tartışmaları bitirmek mümkün olmamıştır. Nitekim kimileri onun kerameti mutlak şekilde reddettiğini, kimileri sadece tahsis ettiğini savunmuştur. Belli ki bu fikir ayrılıkları her zaman devam edecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Eş'ariyye, Keramet, Mûcize.



## ABÛ İSHÂQ AL-ISFARÂÛİNÎ AND KARĀMAH

### ABSTRACT

Abû Ishâq al-Isfarâyînî, one of the most important scholars gifted by the Ash'ariyya theology to the history of Islamic thought and nicknamed al-Ustad within his sect, despite this position, stood close to the views of other theological schools on some issues or was the addressee of such an accusation. Probably the most famous of these has been the allegations that he denied the karāmah. Although some of the authors of the sect to which he belonged also defended this idea, he was transformed into a person who was identified with the denial of the karāmah within the Ahl al-Sunnah. Since his works in which he expressed his opinion on the subject have not survived to the present day, it has become necessary to refer to works that attribute this understanding to him or that present the issue in a different way. The fact that some of these works directly quote passages from his writings has clarified the issue to some extent. However, it was not possible to conclude

all the discussions as the relevant expressions are open to different interpretations. Indeed, some have argued that he rejected it in absolute terms, while others have argued that he only allocated it. Obviously, these differences of opinion will always persist.

**Keywords:** Kalâm, Abû İshâq al-İsferâyînî, Ash'ariyya, Karâmah, Miracle.



## GİRİŞ

İslâm'ın temel itikat esaslarını kabul hususunda birleşen Müslüman âlimler, bazı meselelerde ayrılığa düşmüşler, kimi inanç maddelerinin izahında farklı düşünceler geliştirmişlerdir. İlerleyen süreçte itikadî mezheplerin çatısı altında fikir beyan eden Müslüman ilim adamları fırkalarının görüşlerini teyit, muhaliflerinin fikirlerini çürütme gayreti içerisine girmişler, işin nihayetindeyse mezhepler İslâm coğrafyasının farklı bölgelerine yayılmışlardır. Bu mezheplerin bir kısmı, müntesiplerinin eliyle güç kazanıp büyürken, bir bölümü çeşitli saiklerle zayıflamış, diğer bir kısmıysa inkıza uğrayıp tarihin tozlu sayfalarında yerlerini almıştır.

Mezheplerin kemikleşmesi, müntesiplerinin genel planda aynı fikir etrafında birleşmeleriyle ortaya çıktığı için görüşlerle fırkalar arasında ayrılmaz bağlar oluşmuş, neticesinde birtakım düşünceler bir kısım ekollerle adeta simgeleşmiştir. Bu durum, genel çerçevede bir mezhebin çatısı altında yer alan bir ilim ehlinin, fırkanın bir konudaki yaklaşımına muhalif bir görüş beyan etmesini dikkat çekici hale getirmiştir. Özellikle bu görüş, mezhebin sistemleşmesine çok ciddi katkısı bulunan, özel övgü isimleriyle anılan bir ilim ehlinden ortaya çıkınca daha çok alaka uyandırmış, ona ciddi manada atıflar yapılmış, böylece de ilgili fikir iyice görünür kılınmıştır.

Sözü edilen bu türden çarpıcı görüşlerin örneklerini her mezhep içerisinden bulmak mümkündür. Bunun Eş'ariyye'deki tipik örneklerinden birini ise mezhebin hiç şüphesiz en önemli isimlerinden biri olan ve *el-Üstâd* diye anılan Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ile özdeşleşen kerametın reddi görüşü teşkil etmektedir. Bu konuda onun kadar ismi ön plana çıkarılmasa da yine Eş'ariyye mezhebinden Ebû Abdullah el-Halîmî'ye de (öl. 403/1012) kerameti reddettiği meyanında atıflar yapılmaktadır. İlgili iki isim Ehl-i sünnet kaynaklarında kendisine kerameti inkar ettiği fikri nispet edilen Mu'tezile mezhebiyle birlikte anılmaktadır. Özellikle Eş'arî müelliflerin eserlerinde “*bizden*” ifadesiyle İsferâyînî'nin konuya dair görüşü daha da çarpıcı bir hale getirilmektedir.

İsferâyînî'nin mezhebinin genel kabullerinden ayrıldığı konuların keramet meselesiyle sınırlı olmaması, onun özgün bir tavrının bulunduğu intibamı uyandır-

maktadır. Ona dönük böylesi bir izlenimin varlığında şüphe yoksa da onun ilgili meselelerde, bu çalışma özelinde ise keramet konusunda, kendisine izafe edilen fikrin neye tekabül ettiği, hakikati ne ölçüde yansıttığı hususundaysa bir kısım şaibeler bulunmaktadır. Diğer ifadesiyle bugün onun çoğu kez kerameti inkâr ettiği düşüncesiyle özdeşleştirilmesinin, hiç değilse tam anlamıyla gerçeği yansıtmadığına dönük ciddi kuşku bulunmamaktadır.

İsferâyîni'nin kerameti reddettiği yönündeki bir düşünceyle anılmasının klasik kelâm ve tasavvuf eserlerinde elbette ciddi bir karşılığı bulunmaktaysa da burada aynı kanaate sahip olmayan ilim ehli de az değildir. Bunların ilkinde özellikle Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) gibi kimi kelâmcıların onun hakkında kullandığı bazı ifadeler oldukça belirleyici olmuştur. İlerleyen süreçte konuyu ilgilendiren sahada eser veren ulema, o isim/isimlerin otoritesinin etkisiyle İsferâyîni'nin kerameti reddettiği yönünde bir kısım net ifadeler kullanmaktan çekinmemişlerdir. Ancak vurgulandığı üzere diğer damar da hiçbir zaman eksik olmamış, bu kanalı besleyenler, onun kerameti mutlak şekilde inkâr etmeyip sadece daralttığı bağlamında yorumlar getirmişlerdir. Bununla birlikte İsferâyîni'nin, keramet konusunda genel Eş'arî eğilime aykırı bir düşünce ortaya koyduğu ise çoğu kez kabul görmüştür. Bu durumda iş onun bu ayrılığını kerameti inkâra kadar vardırıp vardiymediğini tespiti odaklanmaktadır.

Konuyla ilgili çoğu kez dikkatlerden kaçan bir husus ise Eş'arî mezhebinin içerisinde, keramet telakkisi İsferâyîni'yi andıran sınırlı da olsa başka kelâmcılar bulunmasına karşın ilgili bağlamda kaynaklarda bu kişilerin ismine nispeten daha az atıf yapılmasıdır. En fazla muayyen bazı kaynaklarda ilgili görüşün İsferâyîni'nin düşüncesine benzediğine dikkat çekilmektedir. İşte bu çalışmada sözü edilen bu hususların aydınlatılmasına gayret edilecektir. Burada önce genel çerçevede İsferâyîni'nin keramet hakkında görüşleri aktarılacak, ardından bunun sonraki ilim ehli tarafından nasıl yorumlandığı üzerinde durulacaktır. Ancak bunu yaparken, müellifin ilgili görüşüne verilen cevaplara neredeyse hiç değinilmeyecek, sadece neyin izafe edildiği, neden böyle bir fikir ortaya attığı ve bunun nasıl algılandığı hususuna yoğunlaşılacaktır.

İsferâyîni'nin konu ile ilgili yaklaşımını onun günümüze ulaşan eserlerinden hareketle tespit etme imkânı olmadığı için bu hususta ya onun çalışmalarını görüp de ondan alıntı yapan ve bu telifi günümüze kadar gelen kaynağa yahut ondan mevzuyla ilgili şifahen bilgi duyup da bunu yorumlu yahut yorumсу eserine yansıtan müellife başvurmak gerekmektedir. Sınırlı da olsa kimi kaynaklarda birinci duruma uygun örnekler görmek mümkündür. İkinci konuma uygun bir misal bulmak içinse ya ona öğrencilik yapan yahut onunla bir şekilde ilmi mesaisi bulunan kimselerin eserlerine müracaat etmek gerekmektedir. Bu noktada elbette kronolojiye dikkat etmek ve bu çerçevede kerametle ilgili görüşü ona nispet eden ilk zata ulaşmak önem arz etmektedir. Açıkçası böyle bir kişiyi hiçbir şüpheye mahal

bırakmadan tespit pek kolay değilse de burada ilk akla gelecek zatın İsferâyîni'nin öğrencisi olan ve eserleri günümüze ulaşan Ebü'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyri (öl. 465/1072) olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Bu durumda Kuşeyri'nin şahitliği önem arz etmektedir. Burada yine onunla mesaisi olup da ilmi kimliği bulunan ve eserleri günümüze ulaşan şahsiyetler de, ondan bu doğrultuda bir ifade aktarabilme ihtimalinden ötürü bir değer ifade etmektedir. Bu bağlamda akla gelen isimse İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir (öl. 478/1085). Tabii bu varsayımlar Cüveynî'nin konuyla ilgili yaptığı açıklamaları mutlaka Kuşeyri'den alarak eserine derç ettiği anlamına gelmemektedir. Hatta bunu Kuşeyri'nin kendi izahları için de kesin şekilde ortaya koymak mümkün değildir. Ancak Kuşeyri'nin bu husustaki açıklamalarını doğrudan İsferâyîni'den duyup aktarmış olma ihtimali, yadsınamayacak derecede yüksektir.

Öte yandan burada İsferâyîni'nin Kuşeyri dışında, eserleri günümüze ulaşmış örneğin Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) gibi başka öğrencileri, Ebü Bekr el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) ve İbn Fûrek (öl. 406/1015) gibi ders arkadaşları varsa da görülebildiği kadarıyla bu konuda bilgi veren ilk kaynak olarak Kuşeyri'nin ismi öne çıkmaktadır. Onu ise Cüveynî takip etmektedir. Doğrudan İsferâyîni'nin eserinden pasaj aktaran müelliflerse nispeten daha geç dönemlere denk gelmektedir. O halde son kertede kronolojik olarak önem arz eden ilk iki isim Kuşeyri ve Cüveynî'dir. Nitekim İsferâyîni'nin konuyla ilgili görüşünü iki âlim üzerinden nakleden müelliflerin sayısının çokluğu da bu hususu teyit etmektedir.

Meselenin genel çerçevesi bu şekilde ortaya konulduktan sonra artık belirtilen şablona göre konunun izahına geçmek mümkündür. Burada ilave olunması gereken bir husus konunun temel iki bölümünün, yani sırasıyla İsferâyîni'nin keramet hakkında neler dediği ve bunların neye yorulduğu kısmının izahında, meselenin yapısı gereği zaman zaman iç içe geçmelerin ortaya çıkabileceğine dönük uyarıdır. Diğer bir hususa yine bu ikinci kısım ile ilgili olarak İsferâyîni'nin kerameti mutlak şekilde reddettiğini söyleyenlerle onu daralttığını düşünenler şeklinde yapılacak olan ikili taksimde ilgili başlık altında isimleri anılacak zatların tayininde görece bir sübjektifliğin oluşabileceğine yönelik itiraftır.

## 1. İSFERÂİYİNİ'NİN KERAMET MESELESİNE BAKIŞI

İsferâyîni'nin keramete bakışını tespit için hiç şüphesiz en önemli isimlerin başında gelen Kuşeyri, meşhur tasavvuf eserinin bir yerinde çok detaylı olmasa da bazı açıklamalarda bulunur. O, burada İsferâyîni'nin keramet hakkındaki fikrini zikrederken bunu onun mucize anlayışından izler taşıyan ve bu ikisini bir nevi kıyaslayan bir yaklaşım çerçevesinde aktarır. İsferâyîni'nin mucizeleri, peygamberlerin doğruluğuna delalet eden unsurlar olduğu, onların peygamber dışında kimse-

de bulunmayacağı görüşünü savunduğunu belirtir.<sup>[1]</sup> İsferyâîni adına zikredilen bu ifadenin ilki, bizzat onun günümüze ulaşan eserinde de geçer.<sup>[2]</sup> Zaten o, herkesin genel anlamda kabul edeceği bir hususken ikincisi izaha muhtaç kimi unsurlar barındırır. Aslında bu ikinci cümle de, sadece peygamber elinde ortaya çıkan harika, mucize olur şeklinde algılanırsa onda da bir problem yoktur. Ancak farklı şekilde de anlaşılmaya müsait olduğu için bir izaha ihtiyaç vardır. İşte burada ikinci cümleyi nispeten aydınlatacak bir açıklama getiren Kuşeyri, İsferyâîni'nin, evliyanın; dualarına icabet edilmesi türünde kerametleri olabileceği, ancak peygamberlere ait mucize cinsinde/seviyesinde harikuladeliğe sahip olamayacağı fikrini ortaya attığını kaydeder.<sup>[3]</sup>

Açıkçası Kuşeyri'nin bu ifadelerinde İsferyâîni'nin kerameti adeta harikuladeliğinden uzaklaştırdığı düşüncesiyle olsa gerek bunlar kimi zevat tarafından kerametın inkârı olarak değerlendirilir. Örneğin İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (öl. 643/1245), Kuşeyri ve diğer kimi zevattan İsferyâîni'nin kerameti caiz görmediği şeklinde aktarılan ifadenin ciddi bir hata barındırdığını belirtir.<sup>[4]</sup> Yine Şemseddîn ez-Zehabî de (öl. 748/1348), Kuşeyri'nin İsferyâîni'den onun keramete cevaz vermediği yönündeki aktarımının büyük bir hata olduğunu kaydeder.<sup>[5]</sup> Onlar ilgili eserlerinde bu kanaatlerini neye dayandırdıklarını ifade etmezlerse de bu noktada İsferyâîni gibi bir isme mezkûr fikri yakıştıramadıklarını varsaymak mümkün gözükmemektedir. Burada o iki âlimin, Kuşeyri'nin başka bir eser ve ibaresinden hareketle söz konusu kanaate ulaşmış olmaları da elbette ihtimal dâhilindedir. Öte yandan Kuşeyri'nin ilgili ifadeleri Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (öl. 676/1277)<sup>[6]</sup> ve Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî (1849-1932) gibi âlimler<sup>[7]</sup> tarafından ise herhangi bir yorum yapılmadan olduğu gibi alıntılanır.

İsferyâîni'ye kronolojik olarak nispeten yakın olması itibariyle konuyla ilgili ifadeleri yine önem arzeden Cüveynî ise, ilk aşamada İsferyâîni'nin ismini vererek onun bu konuda Mu'tezile'nin görüşüne yakın durduğunu beyan edip önce başka

[1] Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevazin el-Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud İbnü'ş-Şerif (Kahire: Dârü'l-Maarif, ts.) 2/520.

[2] Ebü İshâk İbrâhim b. Muhammed el-İsferyâîni, "Akîdetü'l-Üstâz Ebî İshâk", *Ebû İshâk el-İsferyâîni ve Akâid Risalesi*, haz. Mehmet Gündoğdu (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 10.

[3] Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/520.

[4] Takıyyüddîn Os mân b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-fukahai's-Şâfiyye*, thk. Muhyiddin Ali Necib (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1/314.

[5] Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyn el-Esed (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 17/355.

[6] Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Bustânü'l-ârifin*, tsh. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 59.

[7] Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Câmiu kerâmâtü'l-evliyâ*, tsh. Abdülvâris Muhammed Ali (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 27; Hüccetullâh ale'l-âlemîn, tsh. Abdülvâris Muhammed Ali (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 605.

izahlara geçer. Sonraki bir yerdeyse bu kez ismini anmadan ancak onu kast ile bir tasvirde bulunurken onun düşüncesine ışık tutar. Bu doğrultuda Eş'ariyye'den kimi zevatın, bir peygamber için mucize olan işin, bir veliye keramet olamayacağı görüşünü benimsediğini söyler. Bu doğrultuda onun bir velinin, denizin yarılması, asânın yılanı dönüşmesi, ölülerin dirilmesi ve buna benzer bir kerametinin bulunamayacağı fikrini savunduğunu zikreder.<sup>[8]</sup> Muhaddis ve fakih Ahmed İbnü'l-İrakî de (öl. 826/1423) Cüveynî'nin ilgili ifadeleri ile İsferâyînî'yi kastettiğini gösterir şekilde bu hususu, onun İsferâyînî hakkındaki aktarımı şeklinde sunar ve bu pasaja yer verir. Yine onun duaya icabet, çölde suya erişme gibi hallerin keramet şeklinde vukuunu reddetmediğini ekler.<sup>[9]</sup>

Cüveynî'nin, İsferâyînî'nin ismini andığı yerdeki paylaşımı, daha sonra geleceği üzere yoğun şekilde kendisine atıf bulur. Adını zikretmeden ancak onu kast ile kullandığı ifadeler de bir örneği sunulduğu üzere, yine sonraki müelliflerin eserlerinde geçer. Açıkçası bunların ilki, İsferâyînî'nin kerameti redde yakın durduğu, ikincisiyse bunun mucize seviyesine ulaşamayacaksa da hakikatinin bulunduğu intibayı uyandırmaktadır. İşte bu atmosferde Cüveynî'nin ilk ifadesine başvuran herhangi bir müellif, sanki İsferâyînî'nin kerameti inkâr ettiği, ikincisine atıf yapansa ayrıma gittiği gibi bir mana ihsas etmiş olmaktadır. Bütün bu durumlarsa İsferâyînî'nin konuya bakışının izahını karmaşık hale getirmektedir.

Konuyla ilgili olarak diğer bir Eş'arî kelâmcı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de (öl. 543/1148) oldukça kısa bir ifadeyle İsferâyînî'ye; onun kerameti duanın kabulü ve benzeri işlerle sınırlandığı görüşünün nispet edildiğini söyler.<sup>[10]</sup> Mâlikî fakih Ebû'l-Kâsım el-Bürzülî'nin (öl. 844/1440), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) adına aktardığı ifadelerse bu meşhur kelâmcı ve müfessirin konuya bakışına dair ipuçları verir. Bu paylaşımına göre Râzî, İsferâyînî'nin *el-Câmi 'fi usûli'd-dîn* kitabında yer alan "*kerameti ispat babı*"ndan hareketle onun kerametinin mucize seviyesine ulaşamayacağı görüşünde olduğunu söyler. Râzî'ye göre İsferâyînî sanki kerameti, duaya icabet, çölde suya denk gelme ve mükâşefe gibi alanlara tahsis eder. Burada Râzî, kimi ilim ehlinin bu tür ifade/yorumları; çoğu kez doğru olan, ancak ilim seviyesine ulaşmayan fikirler olarak nitelediği, doğrusu, bunlardan ilim seviyesine çıkanlarının da bulunduğu şekilde bir ifade kullanır.<sup>[11]</sup>

[8] Cüveynî, İsferâyînî'nin ismini zikretmeden yaklaşımını anlattığı yerde bunun doğru bir görüş olmadığını beyan ederken bir nevi bunun gerekçesi mahiyetinde bütün harikuladeliğin keramet sadedinde ortaya çıkabileceğini söyler. Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Âli Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 316-317.

[9] Veliyyüddin Ahmed İbnü'l-İrakî, *el-Gaysü'l-hâmi' şerhu Cem'î'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicazî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 779.

[10] Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-itikâd*, thk. Abdullah et-Tevrâtî (Tanca: Dârü'l-Hadisî'l-Kettâniyye, 1436/2015), 358.

[11] Ebû'l-Kâsım b. Ahmed el-Bürzülî, *Fetâva'l-Burzülî câmiu mesaili'l-ahkâm*, thk. Muhammed Habib Hile (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 6/226.

Bürzülî, Râzî'den yaptığı alıntıyı onun hangi eserinden paylaştığını belirtmediği için ilgili telife başvurulamamıştır. Ancak Râzî, daha sonra geleceği üzere konuya yer verdiği eserlerinde İsferyâni'yi kerameti inkâr edenler arasında sayacak, bundan ötürü kimi eleştiriler de alacaktır. Burada ondan paylaşılan alıntının ilk bölümünde İsferyâni'nin kerameti mutlak şekilde reddetmediği izlenimi alınmaktaysa da son ifadesinde sanki bu zatın kerameti kabul etmediği düşüncesini taşıdığını hissetmektedir. Bu son ima zaten onun, diğer eserlerinde konuyla ilgili paylaştığı İsferyâni portresiyle ciddi manada kesişecektir.

Cüveynî'nin *el-İrşâd* eserini şerh eden Ebû İshâk İbrâhim b. Yûsuf ise (öl. 610/1213) doğrudan İsferyâni'den çok önemli bir paylaşım yapar. Buna göre İsferyâni, şer'î bir delil olmadan evliya adına kerametın veya harikuladeliklerin gerçekleştiğini kabul etmeyeceklerini söyler. Zira ona göre akıl, imkânını kabul ettiği şeyin vukuuna hükmedemez. Bir işin vukuu duyu veya tevatür yahut şer'î haber gibi akla ilave bir kaynakla bilinir. Burada kerametlerin vukuuna dönük şer'î haber ve delilleri incelediğini söyleyen İsferyâni, onun Kur'an ve sünnetten karşılığını bulduğunu, dört duruma tahsis edildiğini gördüğünü belirtir. Bunları duaya icabet, salih rüya, sadık firaset/doğru sezgi ve ilham şeklinde sıralar.<sup>[12]</sup> Burada İsferyâni'den yapılan paylaşımında onun hangi âyet ve hadisleri kerametın varlığına kanıt olarak değerlendirdiğine yer verilmediği için yorum yapmak zorsa da kelâmcıların kerametın delili olarak sıklıkla kullandıkları Âsaf'ın, Belkıs'ın tahtını kısa sürede getirmesini nereye yerleştirdiğinin merak uyandırdığı kesindir. Zira söz konusu dört durumda bunu doğrudan hisset eden bir madde gözükmemektedir.

Mezkûr *İrşâd* şârihinin, İsferyâni üzerinden yaptığı bu paylaşım değerlidir. Öncelikle bu ifadeler İsferyâni'nin kerameti mutlak şekilde reddettiğine dönük yorumları bir yönüyle problemlı hale getirmektedir. Zira müellif, Kur'an ve sünnetten hareket edildiğinde kerametleri kabul etmek durumunda kaldığını dile getirmektedir. Ancak daha sonra onun bu kerametleri ciddi manada tahsise kalkışması bu kez, onun hakkında ortaya atılan kerametleri reddettiği yönündeki yorumların anlaşılmasını sağlamaktadır. Zira bu sefer de onun çizdiği tabloda, kerametler adeta bir harikuladelik barındırmaktan uzak bir pozisyona bürünmektedir. Belli ki ilave kayıt düşmeden onun kerameti reddettiğini savunanlar, ilgili hususu; kerameti daralttığını ileri sürenlerse sonuçta kerametın hakikatini itiraf ettiğini itibara almaktadırlar.

Diğer İrşâd şârihi Muzaffer Takiyyüddîn el-Mukterah da (öl. 612/1215) bu hususta yine İsferyâni'nin *el-Câmi' fi usûli'd-dîn* adlı kelâm eserindeki ifadelerinden hareketle başka önemli ayrıntılar verir. Buna göre İsferyâni "Eğer sana bir

[12] Ebû İshâk İbrâhim b. Yûsuf'un *Nuketü'l-İrşâd fi'l-itikâd* adlı eserinden paylaşılan Abdullah et-Tevrâtî bk. Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-itikâd*, thk. Abdullah et-Tevrâtî (*Tanca: Dârü'l-Hadisî'l-Kettâniyye*, 1436/2015), 358-359, 4 no'lu dipnot.

*şahsın uzak mesafeleri bir gecede aşığı veya suyun üzerinde yürüdüğü yahut havada uçtuğu söylenirse, bunu söyleyenin yalanında bir şüphe yoktur*”<sup>[13]</sup> şeklinde bir ifade kullanır. Takiyyüddîn’e göre İsferâyîni, bu ifadesiyle muhtemelen, o söz sahibinin ilgili halleri kendi velayetine delil olarak kullanmasına karşı çıkmaktadır. Bu iş, Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu tarafından da onaylanacak bir durum değildir. Burada daha önemli bir ayrıntı paylaşan Takiyyüddîn’e göre, İsferâyîni mezkûr ifadeyi kerametlerin harikulade düzeyine erişmeyeceği meyanında kullanmaktadır. Bu durumda o, keramet diye adlandırdığı türleri itiraf etmekte, ancak bunun (klasik mücize örnekleri düzeyinde) harikulade seviyesine çıkamayacağını savunmaktadır. Takiyyüddîn bu aşamada yine İsferâyîni’nin tavrını ihsas eder şekilde onun mezkûr kitabında kerametlerin kabulü/ispatı meyanında başlık açtığını, burada yukarıdaki durumlara benzer örneklere karşı çıktığını kaydeder. Bu tavrıyla da sanki dualarına icabet ve çölde suya denk gelmesi türü işlerin evliya elinde muayyen olarak gerçekleşmesini kabul ettiğini, yani bu tür kerametleri reddetmediğini belirtir. Burada onun bazen keramet bazen mükâşefe ifadesini kullandığını ilave eder.<sup>[14]</sup> Açıkçası bu noktada duaya icabet ve suya umulmadık yerde denk gelme net biçimde kerameti çağrıştırmasa da belli ki, o ikisinin sıradan insanlarda pek de görülmemesi, olağanüstülük olarak değerlendirilmektedir.

Takiyyüddîn’in burada ondan paylaştığı cümle ve onun üzerinden daha geniş çerçevede yaptığı yorum, bir önceki *İrşâd* şârihinin aktarımı ile kesişmektedir. Her ikisinde de ortaya çıkan sonuç aslında birbiriyle örtüşmektedir. Buna göre İsferâyîni’yi ilave bir izah getirmeden mutlak şekilde kerameti reddeden bir şahsiyet olarak sunmak hiç değilse bütün problemlerden uzak bir bakış açısı, genellenenin sıkıntısından kurtulmuş bir ifade biçimi değildir. Kanaatimizce İsferâyîni’nin bu bapta başlık açması dahi, elbette farklı yorumlar getirilebilirse de, onun kerameti tümüyle reddettiği fikrine antitez olarak kullanılabilir bir husustur. Nitekim Ebü’l-Kâsım el-Bürzülî de Takiyyüddîn’in İsferâyîni’den aktardığı ilgili ibareye dönük yaptığı yorumundan onun İsferâyîni’nin, kerameti reddettiği iddiasını yalanladığı manası çıkarmaktadır.<sup>[15]</sup>

Bir diğer Eş’arî kelâmcı İbn Humeyr es-Sebtî ise (ö. 614/1217), İsferâyîni’nin keramete neden karşı çıktığını bilemediğini ifade ettikten sonra hüsnüzan çerçevesinde yorum yapar. Onun ihtiyaten kerametın cevazına değil vukuuna (şer’î kaynaklarda geçmediği halde, mücize düzeyine erişmiş şekilde aktarılan kerametlere) karşı çıktığını düşünür. Bunu da mücizenin sadece (diğer şartlarından bağımsız) harikulade işle gerçekleşeceğini zanneden halkın kalbinde oluşacak

[13] Muzaffer b. Abdullah el-Mukterah, *Şerhü’l-İrşâd fî usûli’l-itikâd*, thk. Nezihe Me’ârîc (Rabat: er-Râbitatü’l-Muhammediyye li’l-Ulemâ; Merkezü’l-Ebü’l-Hasen el-Eş’arî, ts.), 2/778.

[14] Mukterah, *Şerhü’l-İrşâd*, 778-779.

[15] Bürzülî, *Fetâva’l-Burzülî*, 6/226.



hislerle gerekçelendirir. Araştırıldığında onun kerameti velinin müstecâb duasına tahsis ettiğinin görüleceğini belirtir. Peşi sıra onun bu durumu neden kabul ettiğini izah edercesine, bu tür harikuladeliğin avamın çoğundan gizli kalması itibariyle bir zararının bulunmayacağını söyler. Bunun da bir keramet ve harika olduğunu kaydeder.<sup>[16]</sup>

Söz konusu yorumun daha basit hali İsferyîni'nin kerameti, mucizeye benzemesi, buna bağlı olarak onun peygamberin sıdkiyetini gösterme işlevine zarar gelmesi endişesi üzerinden reddettiği muhtevastayken İbn Humeyr burada işi daha ileri boyuta taşımaktadır. Burada ilk yorum itibariyle İsferyîni'ye mucize ile keramet arasında, ilkinde bir meydan okuma varken ikincisinde böyle bir hal olmadığı üzerinden cevap verilirken, İbn Humeyr adeta onun neden böyle bir endişeye kapıldığının ipuçlarını sunmaktadır. Buna göre İsferyîni de mucizeyle keramet arasında kimi maddeler üzerinden birbirinden tefrik edileceğinin farkındadır, ancak o, bunu bilmeyen halkın ilgili iki harikayı karıştırabileceğinden buna bağlı olarak da elinde keramet zuhur eden veliyi peygamber mevkiine yükseltebileceğinden yahut ilgili peygamberi kalbinde daha alt bir konuma yerleştirebileceğinden endişe etmektedir. İşte bu çekince onu böylesi bir fikrin müdafii yapmaktadır.

Meşhur Eş'arî kelâmcı Seyfeddin el-Âmidî de (öl. 631/1233) İsferyîni'nin konuyla ilgili fikrini beyan ederken onun, evliya elinde zuhur eden kerametlerin, mucize düzeyindeki harikuladeliğe ulaşamayacağı görüşünü benimsediğini, bunu da kerametle mucize arasında ayırmak için savunduğunu belirtir.<sup>[17]</sup>

İslâm düşünce tarihine damga vurmuş isimlerden olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî de (öl. 638/1240) bir cümleyle İsferyîni'nin konuya bakışını özetledikten sonra onun bir kritiğini yapar. Peygamberin mucizesinin veliye keramet olup olmayacağı hususunda insanların ihtilaf ettiğini beyandan sonra, çoğunluğun buna onay verirken İsferyîni'nin karşı çıktığını söyler. Kendisinin de bu düşünceyi doğru gördüğünü, ancak ona İsferyîni'nin kayıt düşmediği bir şartı olduğunu belirtir. İlgili şartı taşıyan keramet değil vukuu, ona şahadetinin bile bulunduğunu söyler. Bu şartı da velinin ilgili harikuladeyi, keramet olarak değil, peygamberi tasdik çerçevesinde ortaya koyması şeklinde belirler. Eğer İsferyîni, meseleyi böyle aktarsa ona bir itirazın söz konusu olmayacağını vurgular.<sup>[18]</sup>

[16] Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed es-Sibtî İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâsid ilâ ilmi'l-akâid*, thk. Cemâl Alel el-Buhtî (Tatvan: Matbaatü'l-Halici'l-Arabi, 1425/2004), 272.

[17] Ebü'l-Hasan Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/706.

[18] Ebû Abdullah Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 4/5.

Bu ifadelerden hareket edildiğinde İbnü'l-Arabî, İsferâyîni'nin savunduğu görüşün bir istisnası olduğunu düşünür. Eğer o istisnanın oluşturduğu durum gerçekleşirse peygambere mucize olan iş veliye keramet olabilir. Şayet böyle bir hal ortaya çıkmazsa durum İsferâyîni'nin dile getirdiği şekilde zuhur eder. Yani keramet peygamberin mucizesi cinsinden olmaz.

Meşhur sûfi Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin (öl. 973/1565), üstadı Ali el-Havvâs'a (öl. 941/1535) sorduğu suallere aldığı cevaplardan oluşturduğu eserinde de hocası, çoğunluk ulemaya muhalefetle nebîye mucize olan harikanın veliye keramet olamayacağını savunan İsferâyîni'ye İbnü'l-Arabî'nin muvafakat ettiğini söyler. Ancak aynı ilaveyi yaparak mezkûr engelin geçerli olması için onun peygamberi teyit amacıyla değil, doğrudan keramet gösterme saikiyle ortaya çıkması gerektiğini söylediğini ilave eder. Böylece o da İsferâyîni'nin ortaya attığı görüşün bir duruma göre geçerli, diğerine göre geçersiz olduğunu teyit etmiş olur.<sup>[19]</sup>

*İrşâd* şârihi İbn Bezîze et-Tûnisî ise (öl. 673/1274) Eş'arî kelâmcıların İsferâyîni'nin konuyla ilgili yaklaşımını ortaya koyarlarken farklı aktarımlara başvurduklarını söyler. Bu doğrultuda kimilerinin ondan Mu'tezile mezhebinin görüşünü aktardığını, Cüveynî'ninse onun bu düşünceye meyil gösterdiği ifadesini kullandığını, ancak bundan kastını açık şekilde zikretmediğini söyler. Kimilerininse onun kerameti, duaya icabet, zorlukların kolay hale gelmesi ve benzeri işlere hasrettiği yönünde ifadeler kullandıklarını belirtir. Kendi kanaatini açıkça belirtmeden şayet İsferâyîni, kerametleri mucizeye benzeyeceği için inkâr ediyorsa diyerek ihtiyatlı bir dil seçer.<sup>[20]</sup>

Cüveynî'nin günümüze tam metin olarak ulaşmayan meşhur kelâm eseri *eş-Şâmil*'i ihtisar eden İbn Emîr el-Hâcc ise (öl. 736/1335) sanki İsferâyîni'ye nispet edilen kerameti inkar görüşünü reddetmek istercesine Mu'tezile'nin çoğunluğu kerameti inkar ederken Ehl-i sünnet'ten hiç kimsenin onu reddetmediğini ısrarlı şekilde vurgular.<sup>[21]</sup> Nispeten geç dönemde yaşamış bir müellif olması itibarıyla onun gibi kelâm sahasında telifte bulunan, üstelik de bu çalışmasını İsferâyîni'nin keramet konusunda Mu'tezile'ye meyil gösterdiğini söyleyen Cüveynî'nin eseri üzerine kaleme alan bir zatın İsferâyîni'nin durumunu bilmemesi pek mümkün olamayacağına göre o, ilgili ifadelerini bilinçli şekilde seçmiş ve bu ilim ehlini aklamaya çalışmış olmalıdır.

[19] Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî, *el-Cevâhir ve'd-dürrer mimma istefadehu seyyidî Abdülvehhâb eş-Şa'rânî min şeyhihi seyyidî Ali el-Havvâs, haz. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 92.*

[20] Abdülazîz b. İbrâhim İbn Bezîze et-Tûnisî, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd, thk. Abdürrezzâk Besrûr-İmâd es-Süheylî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014), 509-510.*

[21] Ebû'l-Feth Muslihüddîn Müsâ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisârî eş-Şâmil fi usûli'd-dîn, thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 2/774.*

Daha ötesi İbn Emîr, tam da İsferyâni'ye sürekli nispet edilen peygambere mucize olanın veliye keramet olmayacağı meselesi üzerinden önemli bir detay da paylaşır. Burada kimilerinin bu hususa karşı çıkarken muhakkik ulemanın ilgili fikre onay verdiğini belirtir. Bu noktada Bâkılânî'nin ayrıma gidip, ölüleri diriltme, denizi ikiye ayırma ve cansız varlığı konuşurma tipinde büyük mucizelerin veliye keramet olamayacağını, diğerlerininse keramet de olabileceği görüşünü savunduğunu söyler.<sup>[22]</sup> Onun Bâkılânî'ye izafe ettiği görüşe yakın bir ifade, daha genel çerçevede gerçekten Bâkılânî tarafından zikredilir. Bu meşhur kelâmcı; bütün cinsleriyle harikaların ve peygamberlere mucize olan hallerin bir benzerinin salih kimseler için keramet olarak zuhurunu onaylamadıklarını vurgular.<sup>[23]</sup>

Açıkçası burada özellikle İbn Emîr'in Bâkılânî adına paylaştığı fikir İsferyâni'nin konuyla ilgili görüşüne çok benzemektedir. Bu durumda kerameti inkâr fikrinin Bâkılânî'ye değil de İsferyâni'ye nispet edilmesi dikkate değerdir. İsferyâni'nin kerametın gerçekleşme şekillerine dair daha sınırlayıcı ifadeler kullanırken Bâkılânî'nin bu yönde pek kelâm etmeyip meseleyi genel bir ilke çerçevesinde sunması bu hususta etkin olmuşa benzemektedir.

Eş'ariyye mezhebinin meşhur kelâmcılarından Adudüddin el-İcî de (öl. 756/1355) kerameti mümkün görenler arasında ismine atıf yaptığı İsferyâni'nin kerameti benimsediğini, ancak onun mucize derecesine ulaşmasına karşı çıktığını teyit eder.<sup>[24]</sup>

Şâfiî ulemanın öncü simalarından Tâceddîn es-Sübki de (ö. 771/1370) İsferyâni'nin, kendi eserlerinde kerameti inkâr etmeyip sadece onun harikulade seviyesine çıkamayacağını söylediğini kaydettikten sonra onun bir nebinin mucizesi olarak takdiri mümkün olan bir işin benzerinin velide keramet olarak zuhur edemeyeceğini savunduğunu belirtir. Kerametın ulaşacağı noktayı, duaya icabet, çölde, suyun olmadığı yerde suya denk gelme ve buna benzer işler olarak tayin ettiğini söyler. Bunların harikulade seviyesinin altında kalan işler olduğuna dikkat çektiğini belirtir. Bu aşamada devreye giren Sübki, onun bu görüşlerine karşın Cüveynî ve diğer kimi öncü zevatın ilgili düşünceyi metruk bir fikir olarak nitelediğini ilave eder.<sup>[25]</sup>

Bedrüddîn ez-Zerkeşi de (öl. 794/1392) İsferyâni'ye benzer bir görüş nispet eder. Kerameti kabul eden kişilerin onun bütün harikuladelikleri mi kuşattığı yoksa peygamber için mucize olmayan hususlara mı tahsis edildiği noktasında ihtilafa

[22] İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn*, 2/775, 777.

[23] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyan*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesûi (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958), 5.

[24] Adudüddîn el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1417/1997), 346-347.

[25] Tâceddîn Abdülvehâb es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmıyye, 1999), 1/506.

düşüğünü, çoğunluğunsa ilk görüşü tercih ettiğini beyandan sonra ikincisini İsferyâni'ye izafe eder. Bu doğrultuda onun, ölüyü diriltme, asâyı yılana çevirme, denizi ikiye ayırma ve benzeri harikuladeliklerin keramet olarak zuhur etmeyeceğini savunduğunu belirtir. Onun kitaplarında kerametın kabulü yönünde açıklama getirdiğini, ancak mücizeyle arasında fark olması için kerametın mücize düzeyinde bir harikuladeliik içermeyeceğini söylediğini kaydeder. Devamında Sübki'nin ilgili ifadelerine benzer paylaşımlarda bulunur.<sup>[26]</sup> İbn Haldûn da (öl. 808/1406) İsferyâni'nin mücizeye karışacağı endişesine mebni kerametlerin (mücize tarzı) harikulade şeklindeki zuhuruna karşı çıktığını vurgular.<sup>[27]</sup>

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahru'l-kelâm* eserinin şârihlerinden Hasan b. Ebû Bekr el-Makdisî ise (öl. 836/1432), diğer teliflerde pek rastlanılmayan bir bilgi paylaşır. Mu'tezile ve diğer kimi fırkaların kerameti mutlak şekilde reddederken, İsferyâni'nin, onunla meydan okunmaya kalkışıldığında bu işin batıl olacağını söylediğini kaydeder.<sup>[28]</sup> Açıkçası bu görüşten hareket edildiğinde o sıkıntı söz konusu olmasa kerametın caiz olacağı gibi bir mana anlaşılmaktadır. Ancak burada ilgili meydan okumayla nübüvvet iddiası kastediliyorsa onu hiçbir Ehl-i sünnet âlimi kabul etmediği için bu görüşü İsferyâni'ye tahsis etmek tartışmaya açıktır. Bu durumda mezkûr ifadeden kişinin, velayetini ispat için özel bir meydan okumayla keramet göstermeye teşebbüs etmesi maksut olmalıdır.

Meşhur Eş'arî kelâmcı Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî de (öl. 895/1490) İsferyâni'nin ölüyü diriltme, körün gözlerini açma, asâyı yılana çevirme, denizleri yarma ve buna benzer harikaların veli elinde zuhuruna karşı çıktığını belirtir. Onun sadece Allah'ın kullarına ikramı kabilinden çölde su bulma ve benzeri harikulade seviyesine çıkmayan işlerin keramet olarak zuhurunu kabul ettiğini söyler.<sup>[29]</sup>

Şâfiî müelliflerden olup tasavvufî veçhesi de bulunan Abdülkâdir b. Hüseyin eş-Şâzelî de (öl. 894/1489 sonrası) İsferyâni'nin görüşünü, asânın dönüşmesi ve ölünün dirilmesi gibi işlerin keramet olarak gerçekleşmeyeceği ifadeleriyle aktarır.<sup>[30]</sup> Çok yönlü ilim adamlarından Celâlüddîn es-Suyûtî de (öl. 911/1505)

[26]Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülazîz-Abdullah Rebî (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2. Baskı, 1419/1999), 4/794-795.

[27]Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 166.

[28]Hasan b. Ebû Bekr el-Makdisî, *Gâyetü'l-merâm fi şerhi Bahri'l-kelâm*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Muhammed Seyyid Ahmed Şehhate (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'l-Türâs, 2011), 616.

[29]Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhü'l-Akidedi'l-kübrâ*, thk. Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 384-385.

[30]Ebû'l-Fazl Abdülkadir b. Hüseyin eş-Şâzelî, *el-Kevâkibü'z-zâhire fi ictimâi'l-evliyâ*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Kitâb-Nâşirün, 2013), 117.

İsferâyîni'nin görüşünü benzer şekilde nakleder.<sup>[31]</sup> Kuşeyri'nin, İsferâyîni'nin keramete bakışını açıkladığı *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* eserinin şârihlerinden Zekeriyya el-Ensârî ise (öl. 926/1520) orada geçen “*duasına icabet benzeri işler*” ifadesinin şerhinde bunu velinin; birinin yolculuğundan dönmesini, hastalığından iyileşmesini haber vermesiyle örneklendirir. Bu işin gerçekleşmeyecek şeklineyse ölüyü diriltmesi ve taşın tesbih etmesini örnek verir.<sup>[32]</sup>

Meşhur mutasavvıf ve âlim Ebü'l-Mevâhib eş-Şa'ranî de konuyla ilgili olarak İsferâyîni'ye izafe edilen görüşleri tekrarlar. Onun, peygambere mucize olanın veliye keramet olamayacağı fikrini savunarak Mu'tezile'yle birlikte çoğunluğa muhalefet ettiğini söyler.<sup>[33]</sup> Ali el-Kârî de (öl. 1014/1605) İsferâyîni'nin, mucize olarak takdiri caiz olanın keramet olarak zuhur edemeyeceği görüşünü savunduğunu teyit eder.<sup>[34]</sup>

Zeydî âlim Emîr es-San'ânî ise (öl. 1182/1762) Sübkî'nin, İsferâyîni adına zikrettiği keramet telakkisini paylaştıktan sonra bu görüşü destekleyen bir yorumda bulunur. Bunun şüphesiz doğru bir fikir olduğunu, ona cahilden başka kimsenin itiraz etmeyeceğini savunur. Bu tür kerameti dahi inkâr edenin tefrite, onun (mucize türünde) harikulade şekilde zuhurunu kabul edeninse ifrata düşeceğini belirtir. Doğru tavrın bu ikisi arasında orta yolu bulmaktan geçtiğini, onu da İsferâyîni'nin temsil ettiğini ileri sürer.<sup>[35]</sup>

## 2. İSFERÂYİNİ'YE KERAMETLE İLGİLİ NİSPET OLUNANLAR

### 2.1. İsferâyîni'yi Kerametın İnkârcısı Olarak Niteleyenler

İsferâyîni'nin kerameti reddettiğine dönük yaygınlaşan fikrin, İslâm düşünce tarihinde ciddi manada karşılık bulmasının altında otoritesi yüksek kimi ilim ehlinin bulunduğu kuşkusuzdur. Bu, ilgili izafenin haklılığı yahut haksızlığından bağımsız bir yargıdır. Açıkçası konuya dair fikir bildiren her ilim ehlinin bunu, İsferâyîni'nin ilgili eserlerinden hareketle zikrettiğini düşünmek iyimserlik olur. Her müellifin eserine ulaşmanın taşıdığı zorluk doğal olarak konuyla ilgili görüşlerin tespitinde; alanında otoritesi bulunan kimi ilim ehlinin teliflerine başvurulmasını adeta zorunluluk haline getirmiştir. Bu durumun (tek yönlü bakış açısı sunma gibi)

[31] Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Şerhü'l-Kevkebi's-sâti'*, thk. Muhammed İbrâhim Hafnavî (*Mansure: Mektebetü'l-İman, 1420/2000*), 2/542.

[32] Ebü Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, tsh. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 4/252.

[33] Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'ranî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir fî beyâni akaidi'l-ekâbir*, tsh. Abdülvaris Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/218.

[34] Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Emâlî* (İstanbul: Matbaa-i Âlem, 1319), 23.

[35] Muhammed b. İsmail Emîr es-San'ânî, *el-İnsâf fî hakîkati'l-evliyâ ve mâ lehüm mine'l-kerâmât ve'l-eltâf*, thk. Abdürrezzâk b. Abdülmuhsin (Riyad: Dârü İbn Affân, 1418/1997), 71-74.

olası sakıncalarını, konuyla ilgili başka eserlere müracaatla aşmak mümkünse de bunu her defasında yapmak herhalde çok da uygulanabilir bir yol değildir.

Sözü edilen durum İsferâyîni'nin konuyla ilgili görüşünü tespite uyarlandığında ismi öne çıkan zevatın Cüveynî ve Fahreddin er-Râzî olduğunu söylemek gerekir. Aslında Cüveynî konuyla ilgili fikir beyan ettiği *İrşâd* eserinin bir yerinde İsferâyîni'nin kerameti reddettiği intibai uyandıracak bir ifade kullansa da, başka yerinde onun kerameti reddetmeyip daralttığı şeklinde anlaşılacak bir izahta bulunur. Ancak Cüveynî'nin, bunların ilkinde İsferâyîni'nin adını anarken, diğerinde zikretmemesi, sanki ondan yapılan alıntılarının ilkinde yoğunlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Bu da açıkçası Cüveynî'yi daha çok İsferâyîni'yi kerameti reddeden kişi olarak konumlandığı izlenimi uyandırmaktadır. Burada onun her iki ibaresi birlikte ele alınırsa İsferâyîni'yi kerameti mutlak şekilde reddetmekle itham ettiğini söylemek haksızlık olacaktır. Bununla birlikte bu konuda Cüveynî isminin daha çok ilk durumla anılması, onun bu başlık altına derç edilme sebebinin açıklanmaktadır.

Fahreddin er-Râzî ise, onun ulaşılamayan eserlerinde olası farklı bir yorumu dışarıda bırakılmak koşuluyla İsferâyîni'yi açık şekilde kerameti reddetmekle eşleştiren bir zat olarak karşımıza çıkar. Nitekim ulaşılabildiği kadarıyla konuyla ilgili İsferâyîni'nin konumuna dair fikir beyan edilirken Râzî'nin ismine atıf yapıldığında neredeyse her defasında İsferâyîni bu harikayı inkâr etmekle eşleştirilir. Daha önce vurgulandığı üzere bu durum kimilerinin Râzî'yi yanlış fikir beyan etmekle suçlamasına neden olmuştur. Ancak burada yeniden takyit etmek gerekir ki, hem adı anılan iki zat, hem de bu başlık altına isimleri derç edilecek olan müelliflerin erişilen eserlerindeki ulaşılan ifadelerinden hareketle ilgili tespit yapılmakta olup, bunu genelleştirmek sıkıntılı bir tavır olacaktır.

Konuyla ilgili görüş beyan ettiği yerde Cüveynî, Ehl-i sünnetin evliya elinde harikuladenin gerçekleşmesine cevaz verirken, Mu'tezile'nin bunu ret hususunda birleştiğini, İsferâyîni'nin de onların mezhebine yakın bir fikre yöneldiğini belirtir. Böylelikle hiç değilse onun Ehl-i sünnet'e değil Mu'tezile'ye yakın durduğunu söylemiş olur.<sup>[36]</sup> Müellifin bunları ya İsferâyîni'nin günümüze ulaşmayan eseri ya kendisiyle münasebeti olduğu bilinen Kuşeyrî yahut onun gibi Ebü İshâk el-İsferâyîni'nin öğrencisi olan kendisinin de talebeliğini yaptığı Ebü'l-Kâsım İsferâyîni'den (öl. 452/1060) almış olması muhtemeldir.

Öte yandan Cüveynî'nin, İsferâyîni'nin keramet hakkındaki tavrına yönelik kullandığı ibare sonrasında kendisine çokça atıf yapılan bir ifade haline gelir. Örneğin Ebü'l-Kâsım Ömer et-Taberî (öl. 555/1160 sonrası) İsferâyîni'nin

[36] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 316.

mevkiini aynı şekilde kaydeder.<sup>[37]</sup> Yine Teftâzânî de doğrudan Cüveynî'nin adını vererek İsferyâni hakkında aynı ifadeleri tekrarlar ve herhangi bir itiraz getirmez.<sup>[38]</sup> Meşhur sûfi Ulvân el-Hamevî ile (öl. 936/1530) Şemseddin eş-Şâmî de (öl. 942/4536) tamamen Teftâzânî ile aynı yolu izler.<sup>[39]</sup> Ebü'l-Avn es-Seffârîni de (öl. 1188/1774) İsferyâni'yi, Mu'tezilî anlayışa yönelen kişi şeklinde takdim ederken Cüveynî'ye atıf yapmasa da ona benzer bir ifade seçmiş olur.<sup>[40]</sup> Yine İbn Âbidîn de (öl. 1252/1836) İsferyâni'nin konuya yaklaşımını adını andığı Cüveynî'nin ilgili ifadeleri üzerinden aktarır.<sup>[41]</sup>

Fahreddin er-Râzî ise İsferyâni'nin tavrını meyille sınırlı tutmaz onu bu hususta adeta tamamen Mu'tezile'yle eşleştirir. Bu doğrultuda Mu'tezile'nin kerameti inkâr ettiğini, kendilerinden olan İsferyâni'nin de onlara muvafakat ettiğini belirtir.<sup>[42]</sup> Bir başka eserinde daha ılımlı bir ifadeyle kerametın Mu'tezile ve İsferyâni'nin aksine Ehl-i sünnet katında caiz olduğunu söyler.<sup>[43]</sup> Bir diğerinde Eş'ariyye'nin kerametın tecvizinde ittifak etmişken İsferyâni'nin buna karşı çıktığını kaydeder.<sup>[44]</sup>

Seyyid Şerif el-Cürcânî de (öl. 816/1413) Râzî'nin ilk ifadelerine herhangi bir şerh düşmeden onun ismini anarak aynı şekilde paylaşır. Böylece o da bu şekilde düşündüğünü ihsas eder.<sup>[45]</sup> İbnü'l-Irakî de katıldığına dönük bir ifade kullanmadan Râzî'nin İsferyâni'den kerameti inkâr ettiği şeklinde bahsettiğini söyler.<sup>[46]</sup> Osmanlı devrinin meşhur kelâmcılarından Hayâlî de (öl. 875/1470)

[37] Ebü'l-Kâsim Ömer b. el-Hüseyn et-Taberî, *Nihâyetü'l-merâm fi dirâyeti'l-kelâm*, thk. Abdülkadir Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 363.

[38] Sa'düddîn Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 5/73.

[39] Ebü'l-Vefa Ulvân el-Hamevî, *Nesemâtü'l-eshâr fi menâkibi ve kerâmâtü'l-evliyâi'l-ahyâr*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 12; Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 10/237.

[40] Şemseddin Muhammed b. Ahmed es-Seffârîni, *Levâmiü'l-envâri'l-behiyye ve sevâtü'l-esrâri'l-eseriyye* (Dimaşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1982), 2/394.

[41] Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, "Sellü'l-hüsâm el-hindî li nusratı Mevlânâ Hâlid en-Nakşi-bendî", *Mecmû'atu resâili İbn Âbidîn* (y.y., ts.), 2/293. 284-329

[42] Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâz es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 2/199.

[43] Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhîrîn mine'l-ulemâ*, haz. Taha Abdürrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 221.

[44] Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Saïd Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1436/2015), 3/546.

[45] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 3/465.

[46] İbnü'l-Irakî, *el-Gaysü'l-hâmi*, 779.

Mu'tezile'nin çoğunluğunun kerameti inkâr, İsferyâni'ninse onlara muvafakat ettiğini belirterek aynı bakış açısını yansıtır.<sup>[47]</sup>

Bu hususta Kâdî Beyzâvî de (öl. 685/1286) bir eserinde kerametleri Ebû'l-Hüseyn el-Basrî dışında Mu'tezile'nin ve kendilerinden olan İsferyâni'nin inkâr ettiğini belirtir.<sup>[48]</sup> Bir diğerinde görece daha ılımlı bir ifade seçse de sonuçta aynı manaya gelen bir hüküm verir. Mu'tezile'nin ve İsferyâni'nin iddiasının aksine kerametın caiz olduğunu söyler.<sup>[49]</sup> Açıkçası oldukça veciz ifade kullanmasıyla meşhur Beyzâvî'nin her iki eserinde de ilgili hususa atıf yapacak kadar önem vermesi dikkat çeker.

Mâtürîdî kelâmcı Şemseddin es-Semerkandî de (öl. 722/1322), kerametın caizliğine muhalefet edenleri Mu'tezile ve İsferyâni olarak takyitle onu bu harikuladeliği reddedenler arasına katar.<sup>[50]</sup> Yine Ebû'l-Berekât en-Nesefî de (öl. 710/1310) kerametın caiz olduğunu söyledikten sonra buna muhalefet edenleri bir Mu'tezilî fırka olan Behşemiyye ile İsferyâni şeklinde kayıtlayarak onu kerameti inkâr edenler arasına dâhil eder.<sup>[51]</sup> Mâlikî fakihî Halil b. İshâk el-Cündî de (öl. 776/1374) aynı yolu izleyerek kerameti Mu'tezile'nin yanı sıra Ehl-i sünnet'ten İsferyâni'nin reddettiğini söyler.<sup>[52]</sup> Şâfiî fakihî Muhammed b. Ahmed el-Mahallî de (öl. 864/1459) durumu benzer şekilde tasvir ederek keramete Mu'tezile'nin çoğunluğunun dışında İsferyâni'nin karşı çıktığını belirtir.<sup>[53]</sup>

Tarihçilik yönü ön planda olan Ebû Muhammed el-Makrizî de (öl. 845/1442) bir vesileyle temas ettiği kerameti ele alırken İsferyâni'nin, velayet üzerinden kalkışılacak bir meydan okuma neticesinde ortaya çıkabilecek nübüvve benzerlik tehlikesinden kaçınmak için keramete karşı çıktığını vurgular.<sup>[54]</sup> Eş'arî kelâmcı Celâleddin ed-Devvânî de (öl. 908/1502) kerameti, mucizeye benzeyeceği iddiasıyla Mu'tezile'nin yanı sıra Eş'ariyye'den İsferyâni'nin reddettiğini

[47] Şemseddin Ahmed Hayâlî, Şerhu'l-Allâmeti el-Hayâlî ale'n-Nuniyye, thk. Abdünnasîr Nâtûr el-Hindî (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1429/2008), 315.

[48] Kâdî Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Tavâli' u'l-envâr min metâli'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411/1991), 219.

[49] Kâdî Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, thk. Saîd Fûdih (Amman: Dârü'r-Râzî, 1428/2007), 188.

[50] Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahmân es-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 437.

[51] Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, Şerhu'l-'Umde fî akîdeti Ehlî's-sünne ve'l-cemâa', thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 268.

[52] Halil b. İshâk Mâlikî, *Menâkıbü'l-Münûfi*, haz. Halil Muhammed es-Said (Kahire: Dârü'l-Kelime, 1432/2012), 38.

[53] Celâleddin Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ebû'l-Fidâ Murtazâ Ali ed-Dağistanî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005), 2/442.

[54] Ebû Muhammed Ahmed b. Ali el-Makrizî, *İmtâü'l-esmâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 4/177.



söyler.<sup>[55]</sup> Abdülhalim er-Rûmî el-Hanefî ise (öl. 1013/1604) daha ağır bir ifadeyle kerameti inkâr edenleri kısıtlı akıllı, bozuk itikatlı şeklinde niteledikten sonra bunların arasında İsferyâynî'nin de adını anar.<sup>[56]</sup> Tabii bu ifadeyi bir kısım özel şahısların tezyifinden ziyade, böylesi bir fikrin karalanması sadedinde kullanır.

Kelâm âlimlerinden İbrâhim el-Bâcûrî de (öl. 1277/1860) kerameti nefyedip ona cevaz vermeyen kimseler arasında İsferyâynî'nin adını zikreder.<sup>[57]</sup> Yine Muhammed İliş de (öl. 1299/1882) kerameti inkâr edenlerin ilk sırasına İsferyâynî'yi yerleştirerek net bir tavır alır.<sup>[58]</sup> Yine son dönem Osmanlı kelâmcılarından İzmirli İsmail Hakkı da (1869-1946) kerameti reddedenlerin arasına İsferyâynî'nin ismini yazarak benzer bir tutum takınır.<sup>[59]</sup> Reşid Rızâ da (1865-1935) İsferyâynî'yi aynı konuma yerleştirir.<sup>[60]</sup>

Burada İsferyâynî'yi kerameti inkâr edenler arasında sayan zatların böylesi bir görüş beyan etmelerini tam olarak nereye dayandırdıklarını bilmek mümkün değilse de buna dair öngörülerde bulunmak mümkündür. Bunda daha önemli olansa, referans konumundaki ilim ehlinin, kanaatlerini neye bina ettiklerini bulmaktır. Anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî, Râzî ve belki yine Beyzâvî gibi ilim ehli, daha önce ihsas olunduğu üzere, İsferyâynî'nin ilgili görüşlerinin sonuç itibarıyla nereye vardığı üzerinden bir kanaat oluşturmuşlardır. Belli ki onlar keskin bir şekilde İsferyâynî'nin kerameti tümüyle reddettiği yönünde bir ifadesini görmeseler de ilgili izahlarının başka bir anlama gelmediği sonucuna varmışlar ve meselenin sunuşunu da bu algıları üzerinden yapmışlardır. Onların ifadelerine bakarak tavır alanlarsa kuvvetle muhtemel bu isimlerin otoritesine boyun eğmişlerdir. Bunda adı anılan zevatın, hiç değilse bir kısmının, konuyu özlü şekilde aktarma yolunu seçmeleri, dolayısıyla ayrıntıya girmemelerinin de bir etkisi olmuşa benzemektedir. Öte yandan burada vurgulanan boyun eğmenin, en azından kimi şahsiyetler düzeyinde aksi görüşün kanaat önderlerine karşı sergilendiğini söylemek de mümkün gözükmemektedir.

[55] Ebû Abdullah Celaledin Muhammed b. Esad ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye (Dersâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1316), 2/282.*

[56] Abdülhalim b. Muhammed er-Rûmî el-Hanefî, "Riyâzü's-sâdât fi isbâti'l-kerâmât li'l-evliyâ hâ-le'l-hayât ve'l-memâ't", *Mecmûatü resâil fi isbât-i kerâmâti'l-evliyâ, thk. Muhammed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Kitâb-Nâşirân, 2020), 37.*

[57] İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-İmam el-Bâcûrî alâ Cevhereti't-tevhîd, thk. Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-Selam, 1422/2002), 253.*

[58] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İliş, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyyeti'l-vehbiyye, haz. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 326.*

[59] İzmirli İsmail Hakkı, "İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî b. el-Cüveynî", *Dârülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası 2/9 (Ağustos 1928), 19.*

[60] Muhammed Reşid Rızâ, *Fetâva'l-İmâm Muhammed Reşid Rızâ, thk. Selâhaddin el-Müneccid-Yusuuf Kazma Huri (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1390/1970), 1/289.*

## 2.2. İsferâyînî'nin Kerameti Reddetmeyip Tahsis Ettiğini Savunanlar

İsferâyînî'nin kerameti inkâr ettiği kabul edenlerin yanı sıra bu izafeyi reddedenler de vardır. Onların bir kısmı bunu açık bir tavırla, hususi izahlarla ortaya koyarken bir bölümü daha çok ihsas edici ifadelerle dile getirir. Bu husustaki temel referansların başında Tâceddîn es-Sübki gelir. Bunda onun şöhretinin yanı sıra konuya dair oldukça çarpıcı ifadeler kullanmasının da bir payı bulunmuşa benzemektedir.

Konuyla ilgili fikir beyan ettiği yerde Âmidî, meseleyi İsferâyînî'nin, kerameti mutlak şekilde reddetmediği anlamına gelir bir biçimde sunar. Bu manada, Mu'tezile'nin reddettiği keramete Eş'arîlerin cevaz verdiğini ifadeden sonra onların da kendi aralarında ihtilaf ettiğini söyleyip ilk görüş olarak İsferâyînî'nin düşüncesine yer verir. Böylece onu kanaatimizce kerameti kabul eden, ancak farklı şekilde algılayan bir şahsiyet olarak takdim etmiş olur.<sup>[61]</sup> Bu konuda örnekleri sunulduğu üzere İsferâyînî'yi kerameti reddedenler arasına katan şahsiyetlerin Eş'arîlerle bu ilim ehli arasındaki fikir ayrılığının, kerametın kabul ve reddine kadar dayandığını savunacaklarını, dolayısıyla Âmidî'nin ilgili ifadelerini farklı şekilde yorumlayacaklarını öngörmek de elbette mümkündür.

İsferâyînî'nin kerameti mutlak şekilde reddetmediği düşüncesinin en hararetili savunucularının başında vurgulandığı üzere Tâceddîn es-Sübki gelir. Sübki, kerametın hak olduğunu, onu inkâr edenlere çok şaşırdığını, ilâhî gazabın onu reddedenlere yöneleceğinden korktuğunu beyandan sonra konuyu İsferâyînî'ye getirir. İlgili şaşkınlığının, kerameti inkârın İsferâyînî'ye yakıştırılması karşısında daha da arttığını söyler. Onun Ehl-i sünnet'in en önemli direklerinden biri olduğunu, böyle bir zatın mutlak şekilde kerameti inkâr ettiğini söylemenin ona bir iftira olacağını belirtir. Onun eserlerinde dile getirdiği şeyin, kerametlerin harikulade seviyesine çıkamayacağını ifadeden ibaret olduğunu vurgular.<sup>[62]</sup> Bu vurgu kimi araştırmacılar tarafından İsferâyînî'yi korumaya matuf bir tavır olarak değerlendirilir.<sup>[63]</sup> Kimi araştırmacılar ise genel ifadeyle İsferâyînî'nin tavrını keramete mesafeli bir duruş şeklinde niteleyerek onun kerameti tahsis ettiği fikrine yakın dururlar.<sup>[64]</sup>

Sübki, burada enteresan bir şekilde Kuşeyrî'den; ebeveynsiz dünyaya gelme, taşı canlı varlığa yahut hayvana çevirme türü kerametlerin zuhur etmeyeceğinin zaruri yahut buna yakın şekilde bilindiği yönünde aktarımda bulunarak da bir anlamda yine İsferâyînî'yi savunmuş olur. Zira Sübki, Kuşeyrî'ye atfettiği ifadeler-

[61] Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2/706.

[62] Tâceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 1/506.

[63] Fadıl Ayğın, "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 22.

[64] Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 3/1 (2005), 100.

den sonra bunun şüphesiz hakikat olduğunu, bundan peygambere mucize olabilen şeyin veliye de keramet olabileceğine dönük ifadenin genele yorulamayacağını anlaşıldığını söyler.<sup>[65]</sup> Sübkî, bir diğer eserinde keramet konusuna iki cümleyle temas ederken de yine Kuşeyrî'nin, kerametın, babasız çocuğun dünyaya gelme düzeyine erişemeyeceği görüşüne atıf yapar.<sup>[66]</sup>

Burada söz konusu ifade açıkçası İsferyâynî'ye getirilen eleştirilerde sıklıkla kullanılan bir husus iken Sübkî'nin onun mutlak surette kabul edilemeyeceği, dolayısıyla mucize olan birtakım işlerin keramet olamayabileceği şeklinde açıklamada bulunması, onun İsferyâynî'ye yapılan eleştirilere karşı bir duruşu olarak okunmaya müsait görülmektedir.

Sübkî'nin bu savunusu ve burada kendisine atıf yaptığı Kuşeyrî'nin ilgili ifadeleri bir yönüyle her ikisini de İsferyâynî'ye yaklaştırmaktadır. Nitekim İbnü'l-İrakî de konuyla ilgili İsferyâynî'nin görüşünü paylaştıktan sonra onun anlayışının, babasız çocuğun dünyaya gelmesi şeklinde keramet olmayacağını söyleyen Kuşeyrî'nin düşüncesi gibi olduğu yorumunu yapar.<sup>[67]</sup> Ali el-Kârî de, babasız çocuğun olması, cansız varlığın canlıya dönüşmesi gibi harikuladeliğin keramet olmadığı şeklindeki ifadelerinden hareketle Sübkî ve Kuşeyrî'yi, cumhurun savunduğu mucize olanın keramet de olabileceği, ikisi arasında tehdid dışında fark bulunmadığı şeklindeki görüşlerine muhalefet eden isimler olarak anar.<sup>[68]</sup> Böylece mezkûr iki zatı bir yönüyle İsferyâynî'ye hiç değilse yakınlaştırır. Bu konuda İbn Hacer el-Askalânî de (öl. 852/1449) Kuşeyrî'nin ilgili ifadesini paylaştıktan sonra onu “*görüşlerin en doğrusu/a'del*” şeklinde niteleyerek o anlayışa meyleder.<sup>[69]</sup> Bu eğilim ve Sübkî'yle Kuşeyrî'nin sözü edilen bakış açıları, onları İsferyâynî ile tamamen aynı görüşün müdafii yapmazsa da hepsinin ortak bazı kaygılarının bulunduğuna işaret eder.

Sübkî'nin burada İsferyâynî ve Kuşeyrî üzerinden getirdiği izahlar onun adı anılarak başka müelliflerce de paylaşılır. Ancak o açıklamaların içeriği çoğu kez yanlışlanırken bazen tarafsız biçimde aktarılır. İlkinde örneğin hadis âlimi ve sûfi

[65] Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 1/506. Kuşeyrî'nin ilgili ifadeleri için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/523. Burada Zerkeşî'ye Sübkî'nin Kuşeyrî'den yaptığı alıntidan kerametın harikuladeliğ yönünden mutlak şekilde mucize gibi olamayacağı sonucu çıkarmasını eleştirir. Bunu Kuşeyrî'nin, ilgili görüşünün yanlış olup, çoğunluğun, aksi yönde bir anlayışa sahip olmasıyla temellendirir. Bunu da bir alıntı üzerinden kerametlerin her tür harikuladeliğlerden oluşabileceği şeklinde ortaya koyar. Bk. Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, 4/795-796.

[66] Taceddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkıh*, haz. Abdülmün'im Halil İbrâhim (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1424/2003), 127.

[67] İbnü'l-İrakî, *el-Gaysü'l-hâmi'*, 779.

[68] Ebü'l-Hasan Nüreddîn Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher* (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998), 237.

[69] Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülâziz b. Abdullah el-Bâz (Beirut: Dârü'l-Ma'rîfe, ts.), 7/383.

Zeynüddîn el-Münâvî (öl. 1031/1622) çoğunluk ulemanın mücizeyle keramet arasında harikuladeliik yönünden ayırım yapılmasına karşı çıktıklarını belirtir.<sup>[70]</sup> İkincisindeyse Hanefî fakihî Ebû'l-Abbâs el-Hamevî (öl. 1098/1687) ilgili paylaşımın yanı sıra onun aksini beyan eden diğer nakillere de başvurur, ancak ilave yorum getirmez.<sup>[71]</sup>

Öte yandan Sübkî tabakat eserinde böylesine İsferâyîni'yi savunurken, kelâm telifinde daha farklı dil geliştirir. Kerameti inkâr edenler arasında “*imamlarımızdan*” ifadesiyle Ebû İshâk İsferâyîni'nin adını anar.<sup>[72]</sup> Açıkçası bu izah oldukça kafa karıştırıcıdır. Bu hususta ilgili eserin aidiyetinin şüpheli olduğundan, müellifin fikir değiştirdiğine kadar pek çok ihtimali gündeme getirmek mümkünse de bunları başka bir çalışmaya bırakmak daha doğru olur.

İbn Teymiyye de (öl. 728/1328) aralarında İsferâyîni'nin de olduğu kimi ulemanın kerametini inkârcısı olarak sunulmasına karşı çıkar. Bunda bir yanlışlık olduğu kanaatini açıklayan müellif, onun iki cins yani mücize ile keramet arasındaki farkı ortaya koymak istediğini kaydeder.<sup>[73]</sup> İbn Teymiyye başka bir yerde İsferâyîni gibi keramet münkiri olarak takdim edilen zevatın sadık rüya ve müstecâb duayı reddetmediklerini vurgulayarak benzer bir tavır sergiler.<sup>[74]</sup>

Tasavvufî kimliğiyle temayüz eden Afîfüddîn Abdullah el-Yâfiî de (ö. 768/1367) her ne kadar karşı çıksa da İsferâyîni'nin düşüncesini kimi kerametleri kabul edip kimisini etmemek şeklinde kaydederek onun kerametleri mutlak surette reddetmediğini gösterir.<sup>[75]</sup> İbn Haldûn da bu hususta İsferâyîni'den nakledilen görüşün sarîh olmadığını ifadeyle ona nispet edilen fikrin farklı şekilde algılanabileceğini ima eder. Nitekim onun mutlak şekilde kerameti reddetmediğini ihsas eder şekilde sanki peygambere ait harikuladelerle, veliye nispet olunacak harikuladeliiklerin farklı iki tür olduğu gibi bir mana murat ettiğini, bu çerçevede peygambere ait olanın, veliye verilmesini inkârı kastettiğini söyler.<sup>[76]</sup>

[70] Muhammed Abdür-rauf el-Münâvî, *el-Kevkebü'd-dürriyye fî terâcimi'sâdeti's-sûfiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 1/63.

[71] Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, “Nefehâtü'l-kurb ve'l-ittisâl bi-İsbâtî't-taşarruf li-evliyâ'illâhi ve'l-kerâmeti ba'de'l-intikâl”, *Cem'ü'l-makâl fî İsbâtî kerâmâtî'l-evliyâ fî'l-hayât ve ba'de'l-intikâl*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Berili: Darü'l-Asari'l-İslâmiyye, 2006), 320-321.

[72] Taceddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr fî akîdeti Ebî Mansûr*, thk. Mustafa Saim Yeprem (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1421/2000), 57.

[73] Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-nübüvvât*, haz. Abdülaziz b. Salih et-Tav-yân (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1420/2000), 1/131-132.

[74] İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-nübüvvât*, 2/1031.

[75] Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, *Ravzû'r-reyâhîn fî hikâyâtî's-sâlihîn*, haz. Abdülcelîl Abdüsselâm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 37.

[76] İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, 166-167.

Meşhur kelâmcı Adudüddin el-Îcî ise İsferyâinî'nin kerametle ilgili fikrini Mu'tezile ile özdeşleştirmeden, ancak Eş'ariyye'nin genel tavrına muhalefetle tavsif eden bir açıklama getirir. İsferyâinî'nin düşüncesinden farklı olarak kerametın kendileri katında caiz olduğunu belirtir.<sup>[77]</sup> Bu ifadeleriyle her ne kadar İsferyâinî'nin kerameti caiz görmediğini ihsas etmiş olsa da başka bir yerde kullandığı cümleyle onun genel telakki çerçevesindeki keramete karşı çıktığını gösterir. Burada onun kerameti kabul ettiğini ancak mucize derecesine ulaşamadığını savunduğunu söyler.<sup>[78]</sup>

Açıkçası İcî örneğinde görüldüğü üzere bu durumda kimi müelliflerin İsferyâinî'nin kerameti caiz görmediği yönündeki ifadelerini, onların İsferyâinî'nin kerameti mutlak şekilde inkâr ettiğini savundukları anlamına gelmeyebileceğine dikkat etmek gerekmektedir. Her ne kadar bu çalışmada meselenin anlaşılmasını kolaylaştırma adına iki farklı tavır üzerinden bir başlıklandırma yapılmış ve kimi ilim ehli kimi tutumlarla eşleştirilmiş olsa da burada ihtiyat elden bırakılmamalı ve aksi ihtimal imkânsız addedilmemelidir. Bu, hem İslâm ahlakının hem de ilim adabının bir gereğidir.

Bedreddin ez-Zerkeşi de İsferyâinî'nin kerameti mutlak şekilde reddetmediği yönünde imalarda bulunur. Bunlardan birinde, kerameti kabul edenlerin bir kısmının onun mucizedeki gibi harikuladeliğe sahip olmadığını savunduğunu söyledikten sonra buna İsferyâinî'yi örnek verir. Onun temel yaklaşımını izah etmesini takiben bu durumda Fahreddin er-Râzî ve onun gibi İsferyâinî'yi, Mu'tezile tarzında mutlak şekilde kerameti reddedenler arasında sayanların yanlış düşüncelerinin anlaşıldığını ekler.<sup>[79]</sup>

Şâfiî müelliflerden Abdülkâdir b. Hüseyin eş-Şâzelî ise İsferyâinî'nin kerameti inkâr etmediği noktasında özel bir çaba sergiler. Değil usul alanında fûrû sahasında bile icmaı delmenin müctehidler için caiz olmadığına atıfla ona böylesi bir fikrin izafe edilemeyeceğini ihsas eder. Ayrıca çeşitli alıntılarla onun kerameti mutlak şekilde inkâr ettiği düşüncesini reddetmeye çalışır. Burada böylesi bir fikrin savunuculuğunu yaptığı için yine Fahreddin er-Râzî'nin hatalı davrandığını, Cürçânî'nin de onun yanlışını fark etmeden ondan nakilde bulunduğunu belirtir. Böylesi değerli bir âlime bu tür bir ithamı (bilinçli şekilde) sadece gizli Mu'tezilî olanların yapacağını söyleyerek tavrını keskinleştirir.<sup>[80]</sup>

İbn Hacer el-Heytemî de (öl. 974/1567) Fahreddin er-Râzî'nin, İsferyâinî'nin kerameti kabul etmediğine dönük ifadesini “*merdud*” şeklinde niteleyip reddeder.

[77] İcî, *el-Mevâkıf*, 370.

[78] İcî, *el-Mevâkıf*, 346-347.

[79] Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, 4/794.

[80] Ebü'l-Fazl Abdülkâdir b. Hüseyin eş-Şâzelî, *el-Kavlü'l-âli fi terâdüfî'l-mucize bi-kerâmeti'l-velî, thk. Muhammed Salah Hilmi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 44-47.*

Bu düşüncesini; İsferâyînî'nin, kerametle mûcize arasında karışıklık olmaması adına ölüleri diriltmek gibi peygambere mûcize olan türdeki işlerin keramet olmasını reddetmesiyle gerekçelendirir.<sup>[81]</sup>

Ali el-Kârî de kerametın cevazı düşüncesine muhalefet edenler sadedinde Mu'tezile'yi mutlak inkârcı olarak gösterdikten sonra *İsferâyînî*'yi bazı kerametler bağlamında muhalefet eden şeklinde niteleyip onun meşhur görüşünü paylaşır. Böylece onu Mu'tezile'den ayırarak daha sınırlı, dolayısıyla da mukayyet surette keramete karşı çıktığını ifade etmiş olur.<sup>[82]</sup>

İsferâyînî'nin kerameti reddetmediği bağlamında kimi zaman net kimi zaman dolaylı şekilde aktarılan ilgili görüşlerin sahipleri, her ne kadar bu hususta güçlü deliller sunmamış olsalar da bunu, aksi kanaatin sahipleri için de ileri sürmek mümkündür. Mesele de zaten tabiatı icabı bu türden bir konudur. Böylesi fikir ayrılığının olduğu yerde taraflardan birinin çok güçlü kanıtlar sunamadıklarını öngörmek de zor değildir. Bu yüzden iş, daha çok yorumlara kalmaktadır. Eldeki ibarelerin farklı algılanmaya müsait yapıda olması, neden işin ağırlıklı olarak yorumlama farkına dayandığını göstermektedir. Bu durumda en doğru yol, ihtiyatlı tavır olsa gerektir.

## SONUÇ

Eş'ariyye mezhebinin öncü kelâmcılarından, simge isimlerinden biri olan Ebû İshâk el-İsferâyînî, bu konumuna bağlı olarak farklı meselelerde kendisine atıf yapılan bir isim mevkiini elde etse de bu pozisyonu, fırkasının genel eğiliminden ayrıldığı yerde hedef tahtası haline gelmesine de zemin hazırlamıştır. Bu durum, yine kendisi de bir Eş'arî kelâmcısı olan Halîmî'nin kerameti İsferâyînî gibi algılamasına rağmen isminin bu denli öne çıkmamasını da açıklamaktadır.

İsferâyînî'nin keramet konusunu işlediği eser yahut eserlerini inceleyen zevatın hepsi, belli ki, onun bu meseleye dair görüşü hakkında aynı neticeye ulaşamamışlardır. Bu noktada ortaya çıkan algı farklılığını, genelleyici şekilde aktarmak doğru olmayıp muhtelif etmenleri göz önüne almak gerekmektedir. Açıkçası bunların hepsini tahmin edebilmek pek de mümkün gözükmemektedir. Belki bunların özünü; ilgili ibarelerin farklı şekilde anlaşılmaya müsait yapıda olması şeklinde zikretmek mümkündür. İsferâyînî'nin ilgili eserinden doğrudan ibare paylaşan sonraki dönem müelliflerinin aktarımlarından anlaşılın husus budur.

[81] Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 78.

[82] Ali el-Kârî, Şerhu'l-Emâlî, 23.

İsferâyîni'nin keramet hakkında böylesi bir daraltmaya gitmesinin altında yatan sebep kaynaklarda her ne kadar klasik şekilde mucizeye benzeme endişesi olarak aktarılsa da ilgili kaygıyı tetikleyen diğer alt sebepler üzerinde pek durulmamıştır. Bunda, halkın ilgili duruma yanlış anlamlar yüklemesi korkusu başat bir role sahip gözükmektedir. Açıkçası böyle bir düşünceyi kerametın kimileri tarafından istismar edilmesine dönük bir tepkiyle ilintili hale getirmek de mümkün olsa gerektir. İsferâyîni, konuyla ilgili geliştirdiği görüş üzerinden hem kerametın meşruiyetini güvenceye almaya hem de onun bambaşka bir atmosfere çekilmesinin önüne geçmeye çalışmıştır.

Kaynaklardan anlaşıldığına göre müelliflerin keramet hakkında getirdikleri izahların hiç değilse bir bölümü, her zaman ismi anılmasa da İsferâyîni'ye cevap mahiyetinde yazıya dökülmüştür. Onun görüşünü Mu'tezile ile aynileştirenler ise verdikleri cevapları zaten özel bir ayrıma gitmeden ortak bir cevap şeklinde kurgulamışlardır. Bunun neticesinde ortaya çıkan tabloda, istisnaları dışında, müellifler ister İsferâyîni'nin kerameti reddettiğini isterse daralttığını düşünsünler, genel olarak ilgili keramet anlayışını yanlışlamaya çalışmışlardır.

İsferâyîni gibi herkes tarafından ilmi birikimi, ağırlığı takdir olunan bir zatın isminin böyle bir fikirle özdeşleştirilmesinin, onun eserleri ve diğer görüşlerinin yaygınlaşmamasına çok ciddi etkisi olmuş mudur bilinmez ama bir payı olmuşa benzemektedir. Burada ona nispet edilen görüşün hakikati yansıtmayı yansıtmaması belli ki bir müddet sonra anlamını yitirmiş ve kimileri katında mecazi ifadesiyle adı bir yere çıktıktan sonra bir daha oradan tam olarak inmemiştir. Ancak onu kerametın reddedicisi konumunda algılayan zevatın bu hususta açık deliller zikretmemeleri zihinlerde hep bir acaba mefhumunun uyanmasına sebep olmuştur. Belli ki ilim tarihinde örnekleri görüldüğü üzere bu meselede de alınacak herhangi bir tavır aksi ihtimali tamamen devre dışı bırakamayacak ve iş daha çok kişisel algılara kalacaktır. Nitekim işin künhüne daha üst mertebede vâkıf olacağı düşünülen simaların farklı fikirler serdetmeleri de konuyla ilgili ihtilafların bitmeyeceğinin bir göstergesidir. Burada mümkün mertebeye konu ile ilgili yaklaşımları aktarmaya gayret eden bu çalışmanın yazarının kanaati ise İsferâyîni'nin kerameti mutlak şekilde reddetmeyip, sadece tahsis ettiği fikri üzerine temerküz etmektedir. Bu kanaatin de temel gerekçesi, müellifin mucize düzeyindeki olağanüstülükleri kerametten nefyederken, onun aşağısında kalan ancak yine harikalık barındıran işleri mümkün görmesidir.

## KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nüreddîn. *Minehu'r-ravzi'l-ezher*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddîn. *Şerhu'l-Emâlî*. İstanbul: Matbaa-i Âlem, 1319.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfeddîn. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Fethü'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Abdullah el-Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Ayğan, Fadil. "Es'ari Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyîni". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 7-28.
- Bâcûrî, İbrâhim b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-İmam el-Bâcûrî alâ Cevhereti't-tevhîd*. thk. Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Dârü's-Selam, 1422/2002.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü'l-Beyan*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesûî. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- Bezzâvî, Kâdî Nâsirüddîn. *Misbâhu'l-ervâh*. thk. Saîd Fûdih. Amman: Dârü'r-Râzî, 1428/2007.
- Bezzâvî, Kâdî Nâsirüddîn. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411/1991.
- Bürzülî, Ebû'l-Kâsım b. Ahmed. *Fetâva'l-Burzülî câmiu mesaili'l-ahkâm*. thk. Muhammed Habib Hile. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1369/1950.
- Devvânî, Ebû Abdullah Celaleddin Muhammed b. Esad. *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye*. 2 Cilt. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1316.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerıyyâ b. Muhammed. *Şerhu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*. tsh. Abdülvâris Muhammed Ali. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Hamevî, Ebû'l-Abbâs Ahmed. "Nefehâtü'l-kurb ve'l-ittisâl bi-İsbâti't-taşarruf li-evliyâ'illâhi ve'l-kerâmeti ba'de'l-intikal". *Cem'ü'l-makâl fi İsbâti kerâmâti'l-evliyâ fi'l-hayât ve ba'de'l-intikal*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 307-344. Berili: Darü'l-Asari'l-İslâmiyye, 2006.
- Hamevî, Ebû'l-Vefâ Ulvân. *Nesemâti'l-eshâr fi menâkibi ve kerâmâti'l-evliyâi'l-ahyâr*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Haneffî, Abdülhalim b. Muhammed er-Rûmî. "Riyâzü's-sâdât fi İsbâti'l-kerâmât li'l-evliyâ hâle'l-hayât ve'l-memât". *Mecmû'atu resâil fi İsbâti kerâmâti'l-evliyâ*. thk. Muhammed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Kitâb-Nâşirün, 2020.
- Hayâlî, Şemseddîn Ahmed. *Şerhu'l-Allâmeti el-Hayâlî ale'n-Nuniyye*. thk. Abdünnasîr Nâtür el-Hindî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1429/2008.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şehabeddîn Ahmed İbn Hacer. *el-Fetâva'l-hadisıyye*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. "Sellü'l-hüsâm el-hindî li nusrati Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî". *Mecmû'atu resâili İbn Âbidîn*. 2 Cilt. 2: 284-329. y.y.;, ts.
- İbn Bezze. Abdülaziz b. İbrâhim et-Tûnisî. *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd*. thk. Abdürrezzâk Besür-İmâd es-Süheylî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014.
- İbn Emîr el-Hâce, Ebû'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ. *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnasîr Abdülmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Humeyr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed es-Sibtî. *Mukaddimâti'l-merâsid ilâ ilmi'l-akaid*. thk. Cemâl Alel el-Buhtî. Tatvan: Matbaatü'l-Halici'l-Arabi, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *Kitâbü'n-nübüvvât*. haz. Abdülaziz b. Salih et-Tav-yân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1420/2000.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. *el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-itikâd*. thk. Abdullah et-Tevrâfî. Tanca: Dârü'l-Hadisî'l-Kettâniyye, 1436/2015.
- İbnü'l-İrakî, Veliyyüddîn Ahmed. *el-Gaysü'l-hâmi'sherhu Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Muhammed Tâmir Hicazî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.



- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Tabakâtü'l-fukahai's-Şâfiyye*. thk. Muhyiddin Ali Necib. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- İcî, Adudüddîn. *el-Mevâkif fi ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1417/1997.
- İlîş, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Fütühâtü'l-ilâhiyyeti'l-vehbiyye*. haz. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2019.
- İsferâyîni, Ebü İshâk İbrâhim b. Muhammed. "Akîdetü'l-Üstâz Ebî İshâk". *Ebü İshâk el-İsferâyîni ve Akâid Risalesi*. haz. Mehmet Gündoğdu. 8-22. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. "İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli b. el-Cüveynî". *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (Ağustos 1928), 1-33.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevazın. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud İbnü's-Şerif. Kahire: Dârü'l-Maarif, ts.
- Mahallî, Celaleddîn Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ebü'l-Fidâ Murtażâ Ali ed-Dağistanî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005.
- Makdisî, Hasan b. Ebü Bekr. *Gâyetü'l-merâm fi şerhi Bahri'l-kelâm*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Muhammed Seyyid Ahmed Şehhate. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Makrizî, Ebü Muhammed Ahmed b. Ali. *İmtâü'l-esmâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Mâlikî, Halil b. İshak. *Menâkıbü'l-Münüfi*. haz. Halil Muhammed es-Said. Kahire: Dârü'l-Kelime, 1432/2012.
- Mukterah, Muzaffer b. Abdullah. *Şerhü'l-İrşâd fi usûli'l-itikâd*. thk. Nezihe Me'âric. 2 Cilt. Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ; Merkezü'l-Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, ts.
- Münâvî, Muhammed Abdürrauf. *el-Kevkebü'd-dürriyye fi terâcimi'sâdeti's-süfiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008.
- Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil. *Câmiu kerâmâti'l-evliyâ*. tsh. Abdülvâris Muhammed Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014.
- Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil. *Hüccetullâh ale'l-âlemîn*. tsh. Abdülvâris Muhammed Ali. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015), 605.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-'Umde fi akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa'*. thk. Abdullah Muhammed Abdullâh İsmâil. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Bustânü'l-ârifin*. tsh. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2017.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *el-Erbaîn fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâz es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Muhassalu efkâri'l-mütেকaddimîn ve'l-müteehhurîn mine'l-ulemâ*. haz. Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1436/2015.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Fetâva'l-İmâm Muhammed Reşîd Rızâ*. thk. Selâhaddin el-Müneccid-Yûsuf Kazma Huri. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1390/1970.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil Emir. *el-İnsâf fi hakikati'l-evliyâ ve mâ lehüm mine'l-kerâmât ve'l-eltâf*. thk. Abdürrezzâk b. Abdülmuhsin. Riyad: Dârü İbn Affân, 1418/1997.
- Seffârîni, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Levâmiü'l-envâri'l-behiyye ve sevâtü'l-esrâri'l-eseriyye*. 2 Cilt. Dimaşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1982.
- Semerkindî, Şemseddin Muhammed b. Eşref. *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahmân es-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- Senûsî, Ebü Abdullah Muhammed b. Yûsuf. *Şerhü'l-Akîdeti'l-kübrâ*. thk. Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Şerhü'l-Kevkebi's-sât*. thk. Muhammed İbrâhim Hafnavî. 2 Cilt. Mansure: Mektebetü'l-İman, 1420/2000.
- Stübkî, Taceddîn Abdülvehhâb. *Cem'ü'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*. haz. Abdülmün'im Halil İbrâhim. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1424/2003.
- Stübkî, Taceddîn Abdülvehhâb. *es-Seyfü'l-meşhûr fi akîdeti Ebî Mansûr*. thk. Mustafa Saim Yeprem. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1421/2000.
- Stübkî, Taceddîn Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.

- Şâmî, Şemsüddin Muhammed b. Yûsuf. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd-Ali Muhammed Muavviz. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed. *el-Cevâhir ve'd-dürer mimma istefadehu seyyidi Abdülvehhâb eş-Şa'rânî min şeyhihi seyyidi Ali el-Havvâs*. haz. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed. *el-Yevâküt ve'l-cevâhir fî beyâni akaidi'l-ekâbir*. tsh. Abdülvaris Muhammed Ali. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Şâzeli, Ebü'l-Fazl Abdülkadir b. Hüseyin. *el-Kavlü'l-âli fî terâdüfi'l-mücize bi-kerâmeti'l-veli*. thk. Muhammed Salah Hilmî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Şâzeli, Ebü'l-Fazl Abdülkadir b. Hüseyin. *el-Kevâkibü'z-zâhire fî ictimâi'l-evliyâ*. thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî. Beyrut: Kitâb-Nâşirün, 2013.
- Taberî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyin. *Nihâyetü'l-merâm fî dirâyeti'l-kelâm*. thk. Abdülkadir Muhammed Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mesûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.
- Yâfiî, Afîfüddin Abdullah b. Es'ad. *Ravzü'r-reyâhîn fî hikâyâti's-sâlihîn*. haz. Abdülcelil Abdüsselâm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 3/1 (2005), 91-116.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyin el-Esed. 29 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- Zerkeşî, Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *Teşnifü'l-mesâmi' bi-cem'i'l-cevâmi'*. thk. Seyyid Abdülazîz-Abdullah Rebî. 4 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2. Baskı, 1419/1999.



# İslâm Hukukunda Otizmlî Bireylere İlişkin Hükümler

## Islamic Provisions Concerning Individuals with Autism Spectrum Disorder (ASD)

Dr. Öğr. Üyesi Fatiha BOZBAŞ<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya  
· fatiha.bozbas@selcuk.edu.tr · ORCID > 0000-0001-7775-3869

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 15 Eylül/September 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 21 Kasım/November 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 55 | **Sayfa/Pages:** 581-600

**Atıf/Cite as:** Bozbaş, F. "İslâm Hukukunda Otizmlî Bireylere İlişkin Hükümler" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55, Aralık 2023: 581-600.

**Yazar Notu/Author Note:** Bu çalışma, Selçuklu Otizmlî Bireyler Eğitim (SOBE) Vakfı tarafından 2-3-4 Eylül 2023 tarihinde düzenlenen 2. Otizm Araştırmaları Sempozyumu'nda sözlü sunulan "İslâm Hukukunda Otizm Spektrum Bozukluğuna (OSB) Sahip Bireylere İlişkin Fikhî Hükümler" başlıklı bildirisinin genişletilmiş ve olgunlaştırılmış halidir.

## İSLÂM HUKUKUNDA OTİZMLİ BİREYLERE İLİŞKİN HÜKÜMLER

### ÖZ

Klinik belirtiler göz önünde bulundurulduğunda otizm, daha ziyade sosyal-iletişimsel alanda sınırlılık ve yetersizlikle ilişkili sorunları ortaya çıkarmakta ve bu yönüyle otizmlı bireyler daha çok psikoloji, tıp ve eğitim bilimlerinin inceleme konusu olmaktadır. Bununla birlikte bu tür hastaların önemli bir kısmında zihinsel yetersizlik bulunmaktadır. Bu durum düşük fonksiyonlu otizmlı bireyleri hukukî kişi olarak tanımlanmaları, hukuken yetkileri, sorumlulukları ve sınırlılıkları hususunda hukukun ve fikhın konusu haline getirmektedir. Bu çalışmada düşük fonksiyonlu otizmlı bireylerin İslam hukuku çerçevesinde şer'î hükümlere muhatab olma durumları incelenecektir. Bu minvalde gerek ibadetler alanında, gerekse medenî hukuk ve ceza hukuku alanındaki hukukî ehliyetleri izah edilerek genel bazı fikhî hükümlere yer verilecektir. Genel bir perspektifle bakıldığında; bulgularına zihinsel yetersizlik eşlik eden otizmlı bireylerin fikhî durumlarının klasik fikh literatüründe ele alınan ehliyet arızaları (عوارض الأهلية) konusu ile birlikte değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir. Literatürde husûsen sürekli akıl hastalığı (الجنون) ve kısmî bunama (العته) olmak üzere iki kavram çerçevesinde izah edilen ilgili hükümler, bu tür bireylerin fikhî durumlarına ışık tutmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Otizm, Hüküm, Ehliyet.



## ISLAMIC PROVISIONS CONCERNING INDIVIDUALS WITH AUTISM SPECTRUM DISORDER (ASD)

### ABSTRACT

Considering the clinical symptoms, autism mostly reveals problems related to limitations and inadequacies in the social-communicative field. In this respect, individuals with autism are more involved in the fields of psychology, medicine and educational sciences. However, a significant portion of such patients have intellectual disability; Their definition as legal persons makes individuals with autism the subject of law in terms of their legal powers, responsibilities and limitations. In this study, the situation of individuals with autism being subject to sharia provisions within the framework of Islamic law will be examined. In this context, their legal capacity in the field of worship, civil law and criminal law will be explained and some general fiqh provisions will be included. From a general perspective; the fiqh situation of individuals with autism, whose findings are accompanied by

mental retardation, can be evaluated together with the issue of capacity failures (عوارض الأهلية), which is discussed in the classical fiqh literature. The relevant provisions explained in the literature within the framework of two concepts, especially permanent mental illness (الجنون) and partial dementia (العته), shed light on the fiqh status of such individuals.

**Keywords:** Islamic Law, Autism Spectrum Disorder, Hukm, Ahliya (License).

## GİRİŞ

Otizm geçmiş yıllara kıyasla günümüzde yaygınlık oranı önemli ölçüde artmış nörogelişimsel bir bozukluktur. Erken yaşamsal dönemde ortaya çıkan ve ömür boyu devam eden otizmin heterojen yapısı nedeniyle tanı konulabilmesini sağlayan klinik belirtiler hastanın gelişimsel profiline göre değişkenlik arz etmekte birlikte, kaydedilen ortak bulgular bu bozukluğun zihinsel, bilişsel, davranışsal gelişimde ve toplumsal etkileşimde pek çok bozulma ve yetersizliğe sebep olduğunu ortaya koymaktadır. Klinik belirtiler göz önünde bulundurulduğunda otizm, daha ziyade sosyal-iletişimsel alanda sınırlılık ve yetersizlikle ilişkili sorunları ortaya çıkarmakta gibi görünmektedir. Ancak hastalığa büyük oranda zihinsel yetersizliğin eşlik etmesi, zihinsel ve bilişsel işlevlerin sürdürülmesinde otizmlî birey için oldukça problemlî bir alana kapı aralamaktadır. Bu çok yönlü belirtiler, otizmlî bireyleri tıp, psikoloji ve eğitim bilimlerinin yanı sıra hukukun inceleme konusu haline de getirmektedir.

Otizmin klinik belirtilerine zihinsel yetersizliğin eşlik etmesi durumu, İslam hukuk düşüncesi perspektifinden bakıldığında bireylerin şer'î hükümlerle mükellef olması liyakatini sağlayan ehliyet (ehliyyetü'l-hitâb) bahsini gündeme getirmektedir. Zira fıkıh doktrininde kabul edilen genel prensibe göre şer'î hükümlere muhatab olma ve bunları edâ etmede bazı mükellefiyet şartları öngörülmüştür. Bu şartların ya hiç bulunmaması ya da sonradan herhangi bir sebeple ortadan kalkması durumunda dinî sorumlulukların edâ zorunluluğu ya geçici olarak askıya alınmış ya da sürekli olarak ortadan kaldırılmıştır. Bu doğrultuda mükellefin durumuna ve içinde bulunduğu özel şartlara göre genel hükümlerden istisnâ olarak muaf tutucu veya kolaylaştırıcı hükümler belirlenmiştir. Fıkıh literatüründe ehliyet arızaları (عوارض الأهلية)<sup>[1]</sup> başlığı altında ele alınan zihinsel en-

[1] Fıkıh usulü eserlerinde fiil ehliyetini ortadan kaldıran haller şu şekilde ifade edilmiştir: Akıl hastalığı (الجنون), bunama (العته), bayılma (الإغماء), uyku (النوم), ikrah (الإكراه), ölümlü neticelenen hastalık (مرض الموت), küçüklük (الصغر), kölelik (العتق), unutma (النسيان), ölüm (الموت), hayız (الحيض), iohusalık (النفاس), yolculuk (السفر), sarhoşluk (المسكر), sefâhet (السفه), gayr-i ciddi davranmak (اليزل). Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkih* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/342-421; Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevi, *Nûru'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*, thk. Mahmûd Alî Dâvûd el-Ubeydî vd. (Beirut: Mektebetü Emîr, 2015), 2/389-474; Zeki Koçak, İslâm Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları", *Diyanet İlmî Dergi*, 39/4 (2003), 31-54; Mustafa Uzunpostalci, "İslâm Hukukunda

gellilere ilişkin hükümler, günümüzde modern tıbbın ayrıntılı olarak izah ettiği otizmin fikhî açıdan değerlendirilmesine imkân vermektedir. Bu minvalde muhtelif konu başlıkları altında ayrıntılı şekilde ele alınan zihinsel engellilere ilişkin hükümlerin ana hatlarıyla sürekli akıl hastalığı (الجنون) ve kısmî bunama/akıl za-yıflığı (البعته) olmak üzere iki kavram çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Bu iki kavram çerçevesinde izah edilen fikhî hükümler ve hukukî ehliyetle bağlantılı diğer bazı kavram ile meselelere dair bilgiler, otizmlili bireylerin fikhî durumlarına ışık tutmaktadır. Günümüzde modern tıbbın sunduğu verilerin geniş bir çerçeveye ulaştığı göz önüne alınırsa, klasik fıkıh doktrininde müstakil olarak ele alınmayan bu tür pek çok meselenin fikhî çerçevede ele alınıp değerlendirilmesinin gerekli-liği ortaya çıkmaktadır.

Güncel ilahiyat literatürüne bakıldığında İbrahim Muhammed Cüvârene ile Ribâ Mustafâ Mikdâdî'nin birlikte kaleme aldıkları *Ahkâmu marza't-tavaḥḥud fi'l-fikhî'l-İslâmî*, İmân Hamza Habeşî'nin *Eserü't-tevaḥḥud 'ale'l-ahkâmi't-teklîfiyye fi's-şer'iatî'l-İslâmiyye* isimli makaleleri ve Halil Ali Afâne'nin *Ahkâmu marza't-tavaḥḥud fi'l-fikhî'l-İslâmî* isimli yüksek lisans tezi gibi otizmlili bireylerin fikhî durumlarını ele alan bazı çalışmaların<sup>[2]</sup> mevcut olduğu görülmektedir. Türkiye ilahiyat akademiasında ise genel olarak bedensel veya zihinsel engelli bireylerin fikhî durumlarına ilişkin telif edilen bazı çalışmalar mevcut olmakla birlikte,<sup>[3]</sup> husûsen otizmlili bireylere yönelik kaleme alınan çalışmalarda, otizmlili bireylerin din eğitimine ihtiyacı olup olmadıkları veya bu bireyler açısından din eğitiminin imkânı<sup>[4]</sup> gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır. Bu minvalde alana

Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007), 67-100; Aydın Kudat, “İslam Ceza Hukuku Bağlamında Ehliyet”, *İslam Ceza Hukuku*, ed. Abdurrahman Eren vd. (by.: Lale Yayıncılık, 2017), 693-719.

- [2] İbrahim Muhammed Cüvârene vd., “Ahkâmu marza't-tavaḥḥud fi'l-fikhî'l-İslâmî”, *Dirâsât: 'Ulûmu's-Şer'iyye ve'l-kânûn*, 46/1 (2019), 117-142; İmân Hamza Habeşî, “Eserü't-tevaḥḥud 'ale'l-ahkâmi't-teklîfiyye fi's-şer'iatî'l-İslâmiyye”, *Mecelletü'l-külliyeti'd-dirâsati'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-benât*, 4/1 (2019), 1107-1146; Halil Ali Halil Afâne, *Ahkâmu marza't-tavaḥḥud fi'l-fikhî'l-İslâmî*, Kudûs: Câmîatü'l-Kuds, Yüksek Lisans Tezi, 1443/2022).
- [3] Ali Kumaş, *İslâm Engelliler Hukuku* (Rize: STS Yayınları, 2016); Mustafa Harun Kiyık; *İslâm Kîşi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021); Hilal Özar, *İslam Hukuku Açısından Bedensel Engellilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022); Şevket Pekdemir, *İslâm Özürlüler Hukuku* (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Yasir Türkyılmaz, *İslam Hukukunda Zihinsel Engelliler* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Neslihan Çetinkaya Görmüş, *İslam Fikhinde Engellilerin İbadet Hukuku* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); İbrahim Türk, *İslam Hukukunda Görme Engellilere Dair Hükümler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Mehmet Erdoğan, “İslam Hukukunda Engelliler: Engelliliğin Fikhî ve Hukukî Sorunları”, *Din, Felsefe ve Bilim İşigindeli Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu* (İstanbul: yy., 2012), 165-174; Merve Özakal, “Hastalar Hukukuna Dair 17. Yüzyıl Tarihli Bir Eser: İbn Tâcüddîn el-Haneffî'nin Ahkâmu'l-merdâ'sı ve Hastalarla İlgili Fikhî Hükümler”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2023), 608-634.
- [4] Sümebra Bilecik, “Özel Eğitim ve DKAB Öğretmenlerine Göre Otizmlilerde Din-Ahlak Eğitimi ve DKAB Dersleri”, *Bilimname*, 38/2 (2019), 459-495; Mustafa Usta, “Özel Eğitim Gerektiren Birey,

mütevazî bir katkı sağlamak amacıyla kaleme alınacak bu çalışmada, İslâm hukukunda hak ve yükümlülük açısından düşük fonksiyonlu otizmlî bireylerin zekâ durumlarına göre ağır ve hafif olmaları itibariyle hukukî durumları ele alınacak ve buna ilişkin belli başlı hükümler açıklanacaktır.

## 1. OTİZM: TANIMI VE KLİNİK ÖZELLİKLERİ

Otizm; yaşamın erken dönemlerinde başlayan ve yaşam boyu süren sosyal ilişkiler, iletişim, davranışsal ve bilişsel gelişimde gecikme ve sapmaya yol açan, sınırlı ve tekrarlayıcı davranışlarla kendini gösteren nörogelişimsel bir bozukluk olarak tanımlanmaktadır.<sup>[5]</sup> Otizm; DSM IV’te Asperger bozukluğu, Ret bozukluğu, çocukluk çağı dezintegratif bozukluğu ve başka türlü adlandırılmayan yaygın gelişimsel bozukluk ile birlikte yaygın gelişimsel bozukluklar başlığı altında yer almakta iken, DSM V’te yaygın gelişimsel bozukluklar kavramı yerine kullanılmaya başlanmıştır.<sup>[6]</sup>

Otizmin hafiften ağıra pek çok formunun bulunması nedeniyle otizmlî bireylerde farklı klinik özellikler bulunmakta, aynı kişideki belirtiler ve bunların seviyesi yaş ve olgunlaşma ile birlikte değişmektedir. Bu da hastalığa tanı konulması ve teşhis sürecini olumsuz etkilemektedir. Buna rağmen otizm tanısı için belli bazı kriterler belirlenmiştir. Erken gelişimsel evrede göz temasından kaçınma, sosyal ilgi ve gülümsemede yetersizlik, jest ve mimiklerin kullanımında sınırlılık, alıcı ve ifade edici dilde gecikme ile seyreden bulgular zamanla öfke nöbeti geçirme, işlevsel oyun yoksunluğu, konuşmada başarısızlık, basmakalıp veya tekrarlayıcı motor hareketler, yoğun konsantrasyon, farklı korkular, yüz ifadelerinde donukluk, kısa ve net konuşmak, sosyal-iletişimsel alandaki sözel ve sözel olmayan yetersizlikler gibi farklı belirtilere evrilmektedir.<sup>[7]</sup> Ayrıca otizmlî bireylerin önemli bir kısmında farklı düzeylerde zihinsel yetersizliğin olması en sık karşılaşılan durumdur. Zekâ bölümü (ZB) 70-85 puandan yüksek olanlar için yüksek fonksiyonlu, bu puandan düşük olanlar için ise düşük fonksiyonlu otizm tanımlaması yapılmaktadır.<sup>[8]</sup>

Aile ve Din Eğitimi, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 20 (2009), 75-110.

- [5] American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-DSM V* (Arlington: American Psychiatric Association Publishing, 2013), 267; Özgür Yorbık vd., “Asperger Sendromu ve Yüksek Fonksiyonlu Otizmin Tanısal Ayrımı”, *Klinik Psikiyatri*, 3 (2000), 102; Ayhan Bilgiç (2011). “Otizm Spektrum Bozuklukları”, *Bebek Ruh Sağlığı (0-4 Yaş) Temel Kitabı* (Ankara: Türkiye Çocuk ve Genç Psikiyatrisi Derneği Yayınları, 2011), 459.
- [6] American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-DSM IV* (Arlington: American Psychiatric Association Publishing, 2000), 65; a.m.f., *DSM V*, 53.
- [7] APA, *DSM V*, 207, 267; Benjamin James Sadock vd., *Kaplan&Sadock’s Concise Textbook of Clinical Psychiatry* (Philadelphia: Wolters Kluwer, 2007), 68-70; Elmas Alver vd., “Otizm Spektrum Bozukluğuna Sahip Bireylerde Eğitimin Önemine Dikkat Çekmek Üzere Hazırlanmış Dergi İlanı Tasarımı Örnekleri”, *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19/39 (2020), 1438-1440.
- [8] Burak Doğançün, “Özel Eğitim Gerektiren Psikiyatrik Durumlar”, *Türkiye’de Sık Karşılaşılan Psikiyatrik Hastalıklar*, İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri, 2008, 161.

Bireylerin zihinsel yetersizliği de hastalığın seviyesine göre değişkenlik arz etmektedir. Yapılan muhtelif çalışmalar otizmlili bireylerin %70 ilâ 80’inde zihinsel yetersizlik bulunduğunu, bir başka ifadeyle düşük fonksiyonlu otizm olgusunun saptandığını ortaya koymaktadır. Otizmlili bireylerin %15-20’sinde ağır düzey, %50’sinde orta düzey zihinsel yetersizlik bulunmakta, %10’unun zekâ puanı normal iken, çok azı ise iyi düzey zekâ puanına sahiptir.<sup>[9]</sup> Başka bir sınıflandırma ile otizmlili kişiler; sosyal iletişim, sözel ve sözel olmayan iletişim, ilgi ve etkinliklerdeki sınırlılıkları nedeniyle ihtiyaç duydukları özel eğitim ve destek eğitim hizmetinin yoğunluğuna göre ağır düzeyde, orta düzeyde ve hafif düzeyde otizmlili birey olarak tasnif edilmektedir.<sup>[10]</sup>

İstatistiklere göre toplumda genel olarak 7-16/10000 oranında görülen otizm bozukluklarında yüksek fonksiyonlu otizmin %11-34’lük dilimi teşkil etmesi,<sup>[11]</sup> otizm olgusunda zihinsel yetersizliğin ne ölçüde geniş bir alana sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum aynı zamanda zihinsel yetersizliğe sahip otizmlili bireylerin eğitim ve psikoloji gibi disiplinlere konu edilmelerinin yanı sıra İslam hukuku açısından durumlarının incelenmesinin oldukça gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmanın bundan sonraki kısmında bu meseleye yoğunlaşarak düşük fonksiyonlu otizmlili bireylerin hukukî durumları hakkında tafsilatlı bilgi verilmeye gayret gösterilecektir.

## 2. FIKHÎ HÜKÜMLERE TESİRİ BAKIMINDAN OTİZMLİLİ BİREYLERİN HUKUKÎ EHLİYETİ

Yetki, elverişlilik, yeterlilik ve liyakat gibi anlamlara gelen ehliyet tabiri,<sup>[12]</sup> İslam hukukunda kanun koyucunun (Şâri‘) şahısta takdir ettiği, onu dinî/hukukî hükme konu olmaya elverişli kılan vasıf olarak tanımlanmaktadır.<sup>[13]</sup> Bu tarife göre ehliyet; kişinin haklardan faydalanmaya ve borçlanmaya elverişliliği, dinî görevlerle mükellef oluşu, hukukî işlemlerinin geçerliliği, toplumsal ve cezâî sorumluluğa sahip olabilmesi gibi muhtelif hak ve yükümlülükler anlamına gelmektedir. Fukahâ dinî ve hukukî durum, fiil ve işlemin mahiyeti açısından ehliyeti iki kısım olarak tasnif etmişlerdir.

[9] Sadock, *Clinical Psychiatry*, 70; Mustafa Nuri Kamş, *İdğırabâtü’t-tevaħħud* (Amman: Dâru’l-Mesîra, 2011), 113.

[10] Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, *Resmî Gazete* 30471 (10 Eylül 2023), md. 4.

[11] Yorbık, “Asperger Sendromu ve Yüksek Fonksiyonlu Otizmin Tanısal Ayrımı”, 103.

[12] Mücemme’u’l-luga’l-‘Arabiyye, *el-Mu‘cemu’l-Vasît* (b.y.: Mektebetü’ş-Şürük ed-Düveliyye, 1425/2004), 32.

[13] Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medħalü’l-fıkhıyyi’l-âm* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem 2004), 1/783. İşlâm hukukunda ehliyetin nasıl değerlendirildiği ile ilgili ayrıntılı bilgiye ulaşmak için bk. Mustafa Uzunpostalci, “İslâm Hukuku Açısından Ehliyet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 8 (2006), 149-182.



## 2.1. Vücûb Ehliyeti

Bu ehliyet türü kişinin haklara sahip olabilmesi ve boçlanabilmesi liyakatini ifade etmektedir. Dayanağı insanlık vasfı, zimmet ve hukukî kişiliktir. Vücûb ehliyeti cenin aşamasında eksik olarak sabit olur ve ceninin aleyhine olabilecek hiçbir hukukî durum tahakkuk etmez. Sadece lehine olan nesep, vasiyet, miras, kendisine yapılan vakıf gibi kabule ihtiyaç bulunmayan haklar sabit olur. Doğumla birlikte tam hale dönüşen vücûb ehliyeti, kişinin vefatına kadar eksiksiz devam eder. Hiçbir hastalık veya engellilik durumunun bu ehliyetin varlığına tesiri yoktur.<sup>[14]</sup>

## 2.2. Edâ (Fiil) Ehliyeti

Medenî haklardan istifade ehliyeti olarak tarif edilen edâ/fiil ehliyeti, kişinin bedenî ve aklî gelişimine bağlı olarak sahip olduğu hakları bizzat kullanmasını, hak ve borç meydana getirecek şekilde hukukî işlem yapabilme selahiyetini ifade etmektedir. Bu ehliyet aynı zamanda kişinin şer'î hükümlerle mükellefiyetinin ölçüsünü belirleyen temel kıstastır. Edâ ehliyetinin dayanağı şer'î hükümleri anlamayı sağlayan akıl ve temyizdir.<sup>[15]</sup> Fıkhi bir ıstılah olarak temyiz; insanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücünü ifade eder ve temyiz sahibi kişiye mümeyyiz denir.<sup>[16]</sup>

Genel bir kaide olarak fukaha, insanoğlunun yaşamını edâ ehliyetine tesir eden akıl ve temyiz gücüne sahip olma açısından üç kademede değerlendirmektedirler.<sup>[17]</sup>

1. Gayr-i mümeyyiz çocukluk dönemi: Kişinin henüz yeterli ölçüde akıl ve temyiz kudretine sahip olmadığı yedi yaş öncesi dönemdir. Kişi bu dönemde hiçbir şekilde fiil ehliyetine sahip değildir. Dolayısıyla hiçbir hukukî işlem yapamaz. İbadetlerle mükellef olmadığı gibi ibadetleri yerine getirdiği takdirde fikhen sahih olmaz.
2. Mümeyyiz çocukluk dönemi: Kişide belli ölçüde akıl ve temyiz gücünün oluştuğu öngörülen yedi yaşının doldurulmasıyla başlayan bu dönemde kişi eksik (nâkıs) fiil ehliyetine sahiptir. Bu dönemdeki çocuk ibadetlerle mükellef olmamakla birlikte edâ ettiği ibadetleri fikhen sahihtir. Mümeyyiz çocuğun hukukî işlemleri ise geçerlilik açısından niteliğine göre üç katego-

[14] Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/337; Leknevî, *Nûru'l-envâr*, 333-334; Zerkâ, *el-Medhal*, 1/785, 791-792.

[15] Leknevî, *Nûru'l-envâr*, Zerkâ, *el-Medhal*, 1/786-787; 334; Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm Hukuku Terimler Sözlüğü*, haz. Abdullah Kahraman (İstanbul: Semerkand Basım, 2016), 66; "Ehliyyetü'l-edâ", *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye 1992), 7/153

[16] İbrahim Kâfi Dönmez, "Temyiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 40/437.

[17] Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/342; Zerkâ, *el-Medhal*, 1/795-823; Muhammed Ebû Zehre, *Uşûlü'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî ts.), 334-336; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 4/115-116, 125-129.

ride ele alınmaktadır: Hibe ve hediye kabulü, vakıf gibi mümeyyiz çocuğun iktisâdî olarak tamamen lehine olan işlemler hukuken geçerli iken, çocuğun hibede bulunması, vakfetmesi gibi tamamen aleyhine olan işlemler bâtıldır. Alışveriş, evlenmesi, kira sözleşmesi gibi hem lehine, hem aleyhine olabilecek işlemleri ise velî<sup>[18]</sup> veya vasîsinin<sup>[19]</sup> onayına bağlıdır. Cezâî alanda fiil ehliyetine sahip olmayan mümeyyiz çocuktan ceza gerektiren bir suç sadır olduğunda sadece te'dib edilmesi (ıslah/rehabilité) söz konusudur. Maddî hasarla neticelenen bir suç işlediklerinde ise hasarın kendi mallarından tazmin edilmesi gerekmektedir.

3. Büluğ ve sonrası dönem: Kişinin akıl ve idrake sahip olarak büluğa ermesiyle başlayan bu dönemde bireyin sahip olduğu eksik edâ ehliyeti tam hale dönüşmektedir. Böylece kişi ehliyete zarar verecek herhangi bir unsur bulunmadığı veya sonradan meydana gelmediği sürece ibadetlerin edâsı gibi dinî; evlenme ve boşanma gibi dünyevî meselelerde tam bir sorumluluk sahibi olmaktadır.

Büluğ ile birlikte fiil ehliyeti kişide tam olarak sabit olmakla birlikte fıkıh doktrininde bu kaideye hukukî işlemler çerçevesinde sadece mâlî işlemler açısından bir istisna getirilmiştir. Zira mâlî işlemler için sadece büluğ yeterli görülmeyle kişinin rüşde sahip olması da şart koşulmuştur. Rüşd; kişinin mallarını din, akıl, mantık ve iktisat prensiplerine uygun biçimde koruyup harcamasını sağlayan fikrî olgunluğa sahip olmasını ifade etmektedir.<sup>[20]</sup> *Mecelle*'de reşid; "Malını muhafaza hususunda takayyüd ederek sefeh ve tebzirden tevakkî eden kimse" olarak tarif edilmektedir.<sup>[21]</sup> Buradan hareketle tam edâ ehliyetinin büluğ ile başlayıp rüşd ile tamamlandığı, bundan sonraki süreçte hukukî bir kısıtlılık hali olmadığı sürece kişinin her türlü dinî ve hukukî sorumluluğu üstlenebileceği ve tam bir yetişkin hüviyetine sahip olacağı söylenebilir.

Edâ ehliyetine dair zikredilen yukarıdaki bilgiler, zihinsel engele sahip otizmlî bireylerin fiil ehliyetinin tayin edilebilmesi için ne ölçüde temyiz gücüne sahip olduklarının net bir şekilde belirlenmesinin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Zira fizyolojik veya hükmen baliğ olsalar da bu bireylerin tam edâ ehliyetine sahip olmalarında temel ölçüt temyizdir. Bu açıdan ise otizmlî bireylerin durumlarının birbirinden farklılık arzedeceği muhakkaktır. Zira bu bireylerin önemli bir

[18] İslam hukukunda velî; fiil ehliyeti olmayan veya eksik fiil ehliyetine sahip bireylerin şahsî ve mâlî işleri üzerinde tasarrufta bulunmaya yetkili olan kişileri ifade eder. Bk. "Velâyet", *el-Mevsû'âtü'l-fıkhiyye* (Kuvayt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1412/1992), 45-135.

[19] İslâm hukukunda vasî; fiil ehliyeti olmayan veya eksik fiil ehliyetine sahip bireylerin sadece mâlî işleri üzerinde tasarrufta bulunmaya yetkili olan kişi, yasal temsilcidir. Bk. "Vesâyet", *el-Mevsû'âtü'l-fıkhiyye* (Kuvayt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1412/1992), 43/167.

[20] Saffet Köse, "Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 35/298.

[21] *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 947, 981-982.

kısmı zekâ puanına göre ağır ve ileri düzey, bir kısmı ise orta veya hafif düzey zihinsel yetersizliğe sahiptir. Dolayısıyla otizmlî bireylerin fiil ehliyeti açısından durumları zihinsel yetkinliklerine göre değerlendirilmelidir. Zihinsel yetersizlik tanımlamalarında yer alan zihinsel beceriler değerlendirilirken genellikle standardize edilmiş zekâ testleri kullanılmaktadır. Uluslararası alanda teamülde olan WISC-R ve WISC-4 gibi bazı zekâ ölçekleri bu hususta oldukça verimli sonuçlar ortaya koymaktadır.<sup>[22]</sup> Zihinsel yetersizliğe sahip bireylerin homojen bir yapıda olmaması ve kendi içlerinde farklılıklar barındırması nedeniyle bu konuda birtakım sınıflandırmalar yapılmıştır. DSM-IV'te yer alan tasnifte zihinsel yetersizlik; Hafif Düzey, Orta Düzey, Ağır ve İleri Derecede Ağır olmak üzere dört grupta değerlendirilmiştir. Yetersizliğin şiddetini zekâ testinden elde edilen puanlara göre belirleyen bu tasnifin ardından DSM V-'te zekâ ölçeğinden alınan puanların yanı sıra sosyal iletişim, etkileşim gibi uyum işlevlerindeki bozulmalar da ölçüt alınmıştır.<sup>[23]</sup>

### 2.2.1. Orta, Ağır ve İleri Derecede Ağır Zihinsel Engelli Otizmlî Bireylerin Fiil Ehliyeti

Orta düzey zihinsel engelli bireyler zekâ bölümü puanı 35-40 ilâ 50-55 olan kişileri ifade etmektedir.<sup>[24]</sup> Bu kişiler zihinsel işlevler ile kavramsal, sosyal ve pratik uyum becerilerindeki sınırlılık nedeniyle temel akademik, günlük yaşam ve iş becerilerinin kazanılmasında özel eğitim ve destek eğitim hizmetlerine yoğun şekilde ihtiyaç duyan bireyler olarak tarif edilmektedir.<sup>[25]</sup> 6-7 yaşında bir çocuğun zihinsel işlevine ve uyum davranışlarına sahip olan bu bireylerin<sup>[26]</sup> temyiz yeteneğine sahip olma durumlarının şüpheli olduğu söylenebilir.

Ağır düzey zihinsel engelli bireylerin zekâ bölümü puanı 20-25 ilâ 30-40 iken, ileri derecede ağır olanlar ise 20-25 zekâ puanı veya daha azına sahip kişilerdir.<sup>[27]</sup> Bu kişiler; zihinsel işlevler ile kavramsal, sosyal ve pratik uyum becerilerindeki eksiklik nedeniyle öz bakım becerilerinin öğretimi de dahil olmak üzere ömür boyu süren, yaşamın her alanında tutarlı, yoğun özel eğitim ve destek eğitim hizmetine ihtiyacı olan bireyler olarak tanımlanmaktadır.<sup>[28]</sup>

[22] Zekâ yaşını tespit için kullanılan bu testler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cihat Çelik, "Zihinsel Yetersizliği/Zihinsel Gelişme Geriliği Olan Çocukların Wechsler Çocuklar İçin Zekâ Ölçeği-IV (WÇZÖ) İle Değerlendirilmesi", *Türkiye Klinikleri*, 1/1 (2016), 28-35.

[23] APA, *DSM IV*, 40; a.m.f., *DSM V*, 33.

[24] APA, *DSM IV*, 40; Timuçin Ersin Ufuk vd., "Zihinsel Yetersizliği Olan Bireyler", *Aileler İçin Rehber Kitapçık*, ed. İbrahim H. Diken vd. (by.: Afşar Ofset, ts.), 8.

[25] ÖEHY, md. 4.

[26] Sadock, *Clinical Psychiatry*, 513; Türkyılmaz, *İslâm Hukukunda Zihinsel Engelliler*, 81.

[27] APA, *DSM IV*, 40; Timuçin, "Zihinsel Yetersizliği Olan Bireyler", 8.

[28] ÖEHY, md. 4.

Tariflerde ifade edildiği üzere gerek orta gerekse ağır ve ileri derecede zihinsel engelli otizimli bireyler öz bakım denetimi başta olmak üzere, iletişim ve sosyal uyum becerilerinden yoksun veya sınırlı düzeyde bunlara sahiptirler. Bu minvalde fiil ehliyeti bakımından bu kişilerin, hüküm olarak aralarında fark bulunmayan gayr-i mümeyyiz çocuk veya mecnûn-ı mutbakın (sürekli akıl hastası) durumuna kıyas edilmesi mümkündür.<sup>[29]</sup> Her iki durum fıkıh doktrininde kişinin ehliyetini tamamen ortadan kaldıran semâvî ehliyet arızası olarak kabul edilmektedir.<sup>[30]</sup> Bununla birlikte zihinsel engelin insanoğlunun tabiatında tabii bir şekilde var olmayan, ârizî bir durum arzemesinden ötürü mecnûn-ı mutbakın fikhî durumuna kıyas edilmesi kanaatimizce daha uygundur. Netice olarak orta ve ağır düzey zihinsel engelli otizimli bireylerin temyiz yeteneğinden tamamen yoksun oldukları, dolayısıyla hiçbir şekilde fiil ehliyetine sahip olmadıkları söylenebilir. Dolayısıyla bu tür otizimli bireylerin buluş öncesi veya sonrası farketmeksizin mahcûr (kısıtlı)<sup>[31]</sup> değerlendirilmesi gerekmektedir.<sup>[32]</sup> Buna göre otizimli bireyin bizzat yapmak istediği veya adına yapılmak istenen her türlü hukukî işlem velî veya vasileri tarafından yapılmalıdır.<sup>[33]</sup>

[29] Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûlî'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.), 4/275; Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahşiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, ts.), 445; Cüvârene, "Ahkâmu marza't-tavaḥḥud", 126.

[30] Semâvî ifadesi ile meydana gelmesinde bireyin gayret ve seçiminin bulunmadığı durumlar kastedilmektedir.

[31] İslâm hukukunda hacr; kişinin hukukî sonuç doğuran tasarruflarının geçerliliğinin engellenmesini ifade etmektedir. Bk. "el-Hacr", *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye 1992), 17/84-85.

[32] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/275; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Uşûl* (b.y: Şeriket-i Osmaniyye Sihâfiyye Matbaası, 1321), 328; *Mecelle*, md. 957. İslâm hukukunda akıl hastalarının hacredilmesi genel bir prensip olarak kabul edilmekle birlikte hacrin konulmasında yargı kararının gerekli olup olmadığında ihtilaf edilmiştir. Hanefî ve Şâfiilere göre hacir hakim kararına gerek olmaksızın cünûn nedeniyle kendiliğinden sabit olur ve kişinin iyileşmesi halinde kendiliğinden kalkar. Mâlikîlere göre; kişi hastalığın buluşdan önce gerçekleşmesi halinde baba, buluşdan sonra ortaya çıkması durumunda hakim tarafından hacredilir. Hanbelîlere göre ise kişinin sadece hakim kararıyla hacredilmesi mümkündür. Bk. Kadızade Ahmed Şemseddîn Efendi, *Netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûzi'l-esrâr*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/260; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *Kitâbü'l-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*, thk. Muhammed el-Morîtânî (Riyad: Metebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, 1398/1978), 2/833. 186, 188-189 Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî, *el-Muknî'*, thk. Mahmûd Arnâûd vd. (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1421/2000), 186, 188-189; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni el-fâzî'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/216.

[33] İslâm hukukunda kabul edilen genel prensibe göre mahcûr kimsenin mâlî konularda velîsi babasıdır. Babasının vefatından sonra ise vesâyet babasının tayin ettiği bir vasiye, vâsinin vefatı akabinde de vâsi tarafından tayin edilen diğer vasiye geçmektedir. Akabinde sorumluluk baba tarafından dedeye ve aynı usulle tayin edilen vâsilere geçmektedir. En son vesâyet hakime ve onun tayin ettiği bir vasiye geçmektedir. Nikah velâyetine sahip velilerin kimler olduğu hususunda ise fukahâ farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hanefîlerde bi-nefsihî asabe grubunda yer alan baba, babanın babası (cedd-i sahîh), erkek kardeş, amca, amcaoğlu gibi erkek akrabalar mirastaki sıraya göre velâyet yetkisine sahiptirler, asabenin bulunmaması durumunda velâyet zevî'l-erham grubundaki akrabalara geçer. Mâlikîlerde velâyet sadece babada iken, Şâfiilere göre baba ve cedd-i sahîh dışında hiç kimsenin velâyet yetisi yoktur. Hanefiler diğer mezheplere kıyas-

## 2.2.2. Hafif Düzey Zihinsel Engele Sahip Otizmlî Bireylerin Fiil Ehliyeti

Hafif düzey zihinsel engelli kişiler; zekâ bölüm puanı 50-55 ilâ 70 aralığında olan kişileri ifade etmektedir.<sup>[34]</sup> Bu kişiler zihinsel işlevler ile kavramsal, sosyal ve pratik uyum becerilerindeki hafif düzey yetersizliği nedeniyle özel eğitim ile destek eğitim hizmetlerine sınırlı düzeyde ihtiyaç duyan bireyler olarak tanımlanmaktadır.<sup>[35]</sup> Yirmili yaşlara kadar 11-12 yaş düzeyindeki zekâ yetkinliğine sahip olabilen bu bireyler, normal zekâ seviyesine sahip kişilere kıyasla daha geç temyiz dönemine girmektedirler.<sup>[36]</sup> Bu durumda bu tür bireylerin fikhen bülûğ için gerekli görülen iki şarttan biri olan fiziksel gelişmeyi tamamlamış olsalar da aklî ve fikrî olgunluğa ulaşmaları kesinlik değil ihtimal ifade etmektedir. Dolayısıyla hafif düzey zihinsel engelli otizmlî bireylerin fiil ehliyetini tespit, fukahanın çoğunluğu tarafından bülûğ için kabul edilen en düşük üst yaş sınırı olan 15 yaşının bir ölçüt olarak kabul edilmesi<sup>[37]</sup> daha isabetli gözükmektedir.<sup>[38]</sup> Netice olarak 12 yaş zihinsel yetkinliğe sahip bu bireylerin fikhen bâliğ kabul edilemese de temyiz gücüne sahip oldukları söylenebilir.

Bu bilgiler çerçevesinde hafif düzey zihinsel engelli otizmlî bireylerin fiil ehliyeti açısından durumlarının, ehliyet açısından aralarında herhangi bir fark bulunmayan mümeyyiz çocuk veya ma'tuha (kısmî bunak, akli zayıf)<sup>[39]</sup> kıyas edilmesi mümkünse de<sup>[40]</sup> ma'tuh olarak değerlendirilmeleri kanaatimizce daha isabetlidir. Zira mümeyyiz çocuk henüz normal zihinsel gelişimini tamamlamadığı için tam

la daha geniş bir kesime nikah velâyeti vermiş olmakla birlikte bu yetkinin baba ve baba dışında biri tarafından kullanılması durumunda ortaya çıkabilecek şefkat eksikliğini dengelemek amacıyla edâ ehliyetine sahip olan çocuğa bülûğ muhayyerliğini (nikah akdini onama ve cayma hakkı) vermişlerdir. Vefîsi tarafından gerçekleştirilen nikah akdini isterse mahkeme kararıyla sonlandırabilirler. Bk. Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahrü'r-râ'ik*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997) 3/209, 222-224, 309-310; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-Muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 4/154-156; *Mecelle*, md. 974, 979.

[34] APA, *DSM IV*, 40, Timuçin, "Zihinsel Yetersizliği Olan Bireyler", 8.

[35] ÖEHY, md. 4.

[36] Bahar Günaydın, Bahar, *Zihinsel Engelliler Beden Eğitimi Öğretim Programlarının İçerik, Uygulama, Sorunlar Açısından Velî ve Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 14.

[37] Tabii bülûğ alametleri görülmediği takdirde bülûğ için belirlenen yaş sınırı Ebû Hanife'ye göre kızlarda 17, erkeklerde 18, İmâmeyn'e göre 15 yaşını, Şâfiî ve Hanbelîlerde 15, Mâlikîlerde ise 18 yaşını doldurmuş olmalarıdır. *Mecelle* bu meselede cumhurun görüşüne itibar etmiştir. Bk. Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/95; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 606; Ebû Zehre, *Uşûlül-fıkħ*, 337; *Mecelle*, md. 986.

[38] Kumaş, *İslâm Engelliler Hukuku*, 75-76.

[39] İslâm hukukunda ateh; kişinin akıl, idrak ve anlayış yönünden eksikliğini ifade eden, fiil ehliyetine yönelik bir arızayı ifade etmektedir. Ma'tuh; söz ve davranışları karışık ve tutarsız, işlerinde tedbirsiz olup fikhen mümeyyiz çocuk hükmündedir. Bk. Molla Hüsrev, 329; md. 945.

[40] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/248, 274-275; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Uşûl*, 329; Zuhaylî, *el-Fıkħu'l-İslâmî*, 4/128; Ebû Zehre, *el-Ahvâlüş-şahsiyye*, 445; *Mecelle*, md. 978.

bir akli olgunluğa sahip değilken, ma'tuh hafif düzey zihinsel engelli otizmlı bireylerde olduğu gibi hastalık nedeniyle akıl ve idrakten kısmen yoksun kalmıştır. Netice olarak azami ölçüde 12 yaş zekâ düzeyine erişebilecek bu tür otizmlı kişilerin normal zekâ seviyesine sahip kişilere kıyasla daha geç temyiz yeteneğine sahip olacakları göz önünde bulundurulmak suretiyle, temyiz öncesi dönemde fiil ehliyetinden tamamen yoksun oldukları, temyiz dönemiyle birlikte hayat boyunca eksik fiil ehliyetine sahip ve dolayısıyla mahcûr olacakları söylenebilir.

### 3. OTİZMLİ BİREYLERE İLİŞKİN FIKHÎ HÜKÜMLER

İslam hukukunda orta ve ileri derece zihinsel engellilik durumuna sahip otizmlı bireylerin fiil ehliyetinden tamamen yoksun olan gayr-i mümeyyiz çocuk veya mecnûn-ı mutbakın durumuna, hafif düzey zihinsel yetersizliğe sahip otizmlı bireylerin ise mümeyyiz çocuk veya ma'tuhun durumuna kıyas edilmesi suretiyle bazı fikhî hükümlerin belirlenmesi mümkündür.

#### 3.1. İbadet Ehliyeti

İslam hukukunda kişilerin ibadetle mükellef olmasının ölçütü fiil ehliyetinin iki unsuru olan akıl ve bülûğ şartlarını taşımasıdır. Orta ve ileri düzey zihinsel yetersizliğe sahip otizmlı bireyler fiziksel veya hükmen bülûğa ermiş olsalar da akıl unsuruna sahip olmadıkları için fiil ehliyetinden tamamen yoksundurlar. Bu doğrultuda sözlü tasarrufları tamamen geçersiz olduğu gibi geçerliliği için kasıtlı yapılması şartı aranan fiilî tasarrufları da fikhîen geçersizdir. İbadetlerde irade ve kastın bulunması şart olduğundan bu kişilerin, yaptıkları ibadetler sahîh olmaz. Ayrıca ibadetler için şart koşulan “güç yetirebilme” hususiyetinin bulunmaması, bu kişiler açısından ibadetlerin vücûbiyet (farz olması) hükmünü ortadan kaldırmaktadır.<sup>[41]</sup> Fıkıh literatüründe otizmlı bireylerin kıyas edilmesi mümkün olan sürekli akıl hastalarının durumlarına bakıldığında; hastalığın ibadet ehliyetine tesirinin çerçevesinin net bir şekilde ortaya konulabilmesi amacıyla zihinsel yeterlilikten yoksun olunan sürenin ölçüt alındığı, bu bağlamda söz gelimi Hanefilerde sürekli akıl hastalığı süresinin bir ay olarak takdir edildiği görülmektedir.<sup>[42]</sup>

Namaz gibi bedenle, hac gibi hem beden hem malla gerçekleştirilen ibadetlerde genel olarak bu hüküm benimsenmiş olmakla birlikte salt malla eda edilen zekat ibadetiyle mükellefiyet hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Zekatı ibadet olarak değerlendiren Hanefilerin görüşünden ortaya çıkan neticeye göre; fiil ehliyeti olmayan otizmlı bireyler zekatla mükellef değilken,<sup>[43]</sup> zekatı vergi yönü ağır basan bir mü-

[41] Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/245; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Uşûl*, 327.

[42] Ahmed b. İbrâhîm b. Halîl el-Hanefî, *Ahkâmu'l-merdâ*, thk. Muhammed Sürûr el-Belhî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1418/1997), 338.

[43] Hanefilere göre çocuk ve sürekli akıl hastalığı bulunan kişiler zekâtla mükellef değilken yeterli mala sahip oldukları takdirde öşür ve harac gibi devlet tarafından alınan vergileri ödemekle

kellefiyet olarak kabul eden cumhur fukahânın görüşüne göre otizm de dahil olmak üzere hiçbir hastalık durumu bu ibadetin vücûbuna engel teşkil etmez. Zekat mükellefi olma şartları taşıyan herkes zekat ibadetinden sorumludur.<sup>[44]</sup> Ne var ki otizmlî birey zekat vazifesini bizzat kendisi îfâ edemeyeceği için velî veya vasîsi tarafından bu sorumluluk yerine getirilmelidir.

Hafif düzey zihinsel engelli otizmlî bireylerin ma‘tuh veya mümeyyiz çocuğa kıyas edilmesinden ötürü eksik fiil ehliyetleri vardır. Dolayısıyla kaide olarak ibadetlerle mükellef olmazlar, ancak edâ ettikleri takdirde bundan sevap kazanırlar.<sup>[45]</sup> Sadece cumhurun görüşüne göre zekat mükellefi oldukları takdirde velî veya vasîleri tarafından bu sorumluluk yerine getirilmelidir.

Kanaatimizce dinî eğitim-öğretim programlarıyla belli bir düzeyde bilgi ve beceri edinen hafif düzey zihinsel yetersizliği bulunan otizmlî bireyler güç yetirebilecekleri ölçüde ibadetleri edâ hususunda teşvik edilmelidir. Zira otizmlî bireylerde din eğitiminin imkânına dair yapılan bazı akademik çalışmalarda otizmlî çocukların günlük yaşama aktarabilecekleri bazı dinî ve ahlakî kurallar olduğu ve bunun din eğitimi çerçevesinde öğretilebileceği zikredilmiştir.<sup>[46]</sup>

### 3.2. Hukukî İşlem Ehliyeti

Vücûb ehliyetine sahip olma hususunda otizmin hiçbir tesiri yoktur. Dolayısıyla otizmlî bireyler medenî hukuk alanında bu ehliyetten kaynaklı bütün hak ve borçlarla ehil olurlar. Gerekli bakım, nafaka ve miras gibi haklara ehil oldukları gibi eş ve akrabalık nafakası, işçi ücreti, satın aldığı malın ödeme işlemleri gibi sorumlulukları velî veya vasîleri tarafından otizmlî bireyin malından yerine getirilmelidir.<sup>[47]</sup>

yükümlüdür. Bk. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/99-113; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/173.

[44] İbn Abdülber en-Nemerî, *Kâfî*, 1/284; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 1/601-602; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983), 2/169.

[45] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/274; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Uşûl*, 329.

[46] Bilecik, "Otizmlilerde Din-Ahlak Eğitimi", 579. Otizmlî bireyler için hazırlanan din eğitimi programının bireylerin fikhî açıdan mükellefiyetleri göz önünde bulundurulmak suretiyle tanzim edilmesi oldukça önem arz etmektedir. Ayrıca fikhî bilgilerin aktarımında özel eğitim ile DKAB öğretmenlerinin görüşleri doğrultusunda kişilerin öğrenme yetilerine uygun tecrübe odaklı bir eğitim programının planlanması göz ardı edilmemelidir. Aksi takdirde bütün otizmlî bireyleri aynı fikhî müfredatıyla mesul kılmak veya hepsine tek tip bir eğitim-öğretim modelinin uygulanması otizmlî bireylere katkı sağlamayacak, bu da boşa kürek çekmek anlamına gelecektir. Bu meseleye dair güzel tavsiyeler sunan örnek bir çalışma için bk. Usta, "Özel Eğitim Gerektiren Birey, Aile ve Din Eğitimi", 75-110; İdah Suadiyah, "Islamic Education for Children Autism", *International Journal of Social Science and Humanities Research*, 5/3 (2017), 534-540; Hakiman Hakiman vd., "Religious Instruction for Students with Autism in an Inclusive Primary School", *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research*, 20/12 (2021), 139-158.

[47] Leknevî, *Nûru'l-envâr*, 334; Zerkâ, *el-Medhal*, 1/788.

Fiil ehliyetine bağılı medenî hukuk işlemlerinde ise otizimli bireylerin temyiz yeteneğine sahip olma durumu oldukça belirleyici bir unsurdur. Fiil ehliyetinden tamamen yoksun olan orta ve ileri düzey zihinsel engelli otizimli bireylerin medenî hukuk alanına giren bütün tasarrufları ve işlemleri geçersizdir. Buna göre alım-satım, hibe, vakıf gibi mal varlığına etki eden işlemleri; evlenme ve boşanma gibi statü işlemleri, vasiyet gibi ölüme bağılı tasarrufları ve vekalet gibi yetki işlemleri temelde bătıldır. Yapılan işleme velî önceden izin vermiş olsa da hukuken muteber olmaz. Hukuken mahcûr olan bu kişilerin bütün işlemleri ihtiyaç duyulması halinde velî veya vasîleri tarafından yerine getirilmelidir. [48]

Eksik fiil ehliyetine sahip olan hafif düzey zihinsel engelli otizimli bireylerin hukukî tasarruf ve işlemlerinin ise niteliğine göre üç grupta değerlendirilmesi mümkündür:

- \* Otizimli birey sadaka, hibe, vasiyet kabulü gibi tamamen menfaatine olan veya başkasının malını satmaya vekil olması gibi kendine zararı dokunmayan hukukî işlemleri bizzat kendisi yapabilir. Bu gibi hususlarda velî veya vasînin herhangi bir iznine veya icazetine ihtiyacı yoktur. [49]
- \* Otizimli bireyin sadaka, ariyet (ödünç), hibede bulunma, borç verme gibi teberru (bağış) nitelikli işlemleri ile eşini boşama, kefil olma, zararına olan meselelerde vekalet vermesi gibi tamamen kendi aleyhine olan bütün işlemleri hukuken bătıldır. Bu tür işlemler ister velî veya vasîsinin izni/onayı ile otizimli birey tarafından bizzat yapılmış olsun, ister velî veya vasî tarafından yapılmış olsun her halukarda hukuken muteber değildir. [50]
- \* Otizimli bireyin alım-satım, kira, evlenme gibi hem fayda hem de zarar ihtimali olabilecek hukukî işlemleri ise velî veya vasîsinin onay ve icazetine bağılıdır. Otizimli birey tarafından gerçekleştirilen bu tür işlemler bir tür askıda anlamında mevkûf [51] kabul edilirler. Bu durumda yapılan işlemin hukukî hüküm ve neticelerinin ortaya çıkması için velî veya vasînin onayına ihtiyaç duyulur. Onay verildiği durumda işlem hukuken işlerlik kazanır (nefâz), aksi takdirde hiç yapılmamış gibi kabul edilerek bătıl akde dönüştür. [52]

Fiil ehliyeti bulunmayan otizimli bireylerin hukukî işlemlerinin velî veya vasîleri tarafından yapılabileceğine dair kaide mahcûr bireyin haklarından mahrumiyet değıl, aksine haklarının muhafazası amacına matuftur. Velî ve vasîye verilen

[48] Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/94; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Uşûl*, 328; *Mecelle*, md. 967.

[49] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/274; *Mecelle*, md. 967, 1458.

[50] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/274; *Mecelle*, md. 967.

[51] İslâm hukukunda mevkûf; hüküm ifade etmesi için başka birinin izin ve icazetine muhtaç olan bir fiil veya akdi ifade etmektedir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "mevkuf", 372.

[52] (Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/94; *Mecelle*, md. 967; Ebû Zehre, *Uşûlü'l-fıkıh*, 340.



bir hak olmaktan ziyade sorumluluk niteliği taşıyan bu yetki, mahcûr kişinin hakkının suistimal edilmesine kapı aralayan hiçbir hukukî işleme onay vermez. Aynı şekilde otizmlî bireyin menfaati mevcut olduğu takdirde velî veya vasînin izin vermediği bir hukukî işleme hakim tarafından izin verilmesi mümkündür.<sup>[53]</sup> Bu minvalde otizmlî bireyin velî veya vasîsinin bizzat yürütmesi veya onay vermesi gereken hukukî işlemlerde otizmlî bireyin ihtiyaçları ve menfaatlerinin göz önünde bulundurulması oldukça önem arz etmektedir. Husûsen zihinsel yetersizliğe sahip otizmlî bireylerin evlendirilmesi gibi toplumsal fayda-zarar (maslahat-mefsedet) dengesiyle yakından ilgili olan meselelerde zaruret durumunun ve tarafların özel durumları açısından denk olmalarının ön planda tutulması elzem gözükmektedir.<sup>[54]</sup> Nitekim 1917 tarihli Aile Hukuku Kararnamesi de akıl hastası erkek veya kadının evlenmesini bir zaruret gerekliliği esasına bağlayarak velîleri tarafından hakimın izniyle evlendirilebilecekleri hükmünü benimsemiştir.<sup>[55]</sup> Bu meselede ayrıca karşı tarafın aldatılmaması, engellinin durumu hakkında net bilgilendirme yapılması, evlendirilecek engellinin karşı tarafa zarar verecek şekilde davranış sergilememesi gibi şartlar da aranması mümkündür.<sup>[56]</sup>

### 3.3. Cezâî Ehliyet ve Hukukî Sorumluluk

İslam hukukunda bir fiilin suç olarak kabul edilebilmesi ve failine ceza tatbik edilebilmesi için fiilin şer'î olarak yasak olmasının yanı sıra failin eylemin niteliğini algılayabilecek akıl ve idrake sahip olması ve bu eylemi kasten gerçekleştirmesi gerekir.<sup>[57]</sup> Bu minvalde sürekli akıl hastasına kıyasla orta ve ağır düzey zihinsel engelli otizmlî bireylerde, ma'tuha kıyasla hafif zihinsel engelli otizmlî bireylerde kasıt unsurunun oluşmayacağı açıktır.

Dolayısıyla suç kabul edilebilmesi için kasıt şartı aranan fiiller düşük fonksiyonlu otizmlî bireylere nispet edilemez. Sonuç itibariyle cezâî ehliyetten yoksun

[53] *Mecelle*, md. 975.

[54] Zihinsel yetersizliğe sahip olma klasik fıkıh literatüründe evliliğe dair bir engel kabul edilmemekle birlikte bu tür bireylerin evliliğine zarurete binaen cevas verilmiştir [İbn Kudâme, *el-Muknî'*, 304; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Câmi'ü'l-Ümmehât*, thk. Ebû Abdurrahmân el-Ahdar (Dımaşk: el-Yemâme li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1998), 259; *el-Fetâva'l-Hindiyeye* (Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310), 1/267] Günümüzde ise bazı çalışmalarda bu meselede daha ihtiyatlı davranılması gerektiğinden hareketle bu tür evlilikleri mekruh olarak değerlendirilmektedir. Bk. Şehrezâd Uceymî, *Ahkâmu zevâc zevî'l-ihtiyâcâtî'l-hâşşa fi'l-fikhi'l-İslâmî* (el-Oued: Câmiatü'ş-Şehîd Hamâ Lahdar, Ma'hedü'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 44-48.

[55] *Mecelle*, md. 9.

[56] Erdoğan, "Engelliliğin Fikhî ve Hukukî Sorunları", 172.

[57] Ebû Bekr Şemsü'leimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 9/39; Abdülkâdir Avde, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî mukârenen bi'l-kânûnî'l-vaz'î* (Beyrut: Dâru'l-Kâtibî'l-Arabî, ts.), 1/392.

kabul edilen bu kişiler had,<sup>[58]</sup> kısas<sup>[59]</sup> gibi bedenî ceza gerektiren suçlardan sorumlu olmazlar.<sup>[60]</sup> Sadece kısas gerektiren suç işlediklerinde bu kişilere kısas tatbik edilemeyeceği için mâlî bir ceza/maddî tazminat olarak mağdurun diyeti<sup>[61]</sup> fukahânın çoğunluğuna göre otizimli bireylerin âkilesi<sup>[62]</sup> tarafından ödenmelidir.<sup>[63]</sup>

Ayrıca cezâî ehliyetleri olmamasına rağmen eksik fiil ehliyeti bulunan otizimli bireylerin ceza gerektiren bir fiil işlemeleri durumunda ceza değil de te'dib kabilinden rehabilite edilmeleri gerekir.<sup>[64]</sup> Buna göre bu tür kişilerin Selçuklular ve Osmanlı döneminde akıl hastalarının çeşitli yöntemlerle tedavi edildikleri darüşşifâlar gibi<sup>[65]</sup> günümüz psikoterapi imkânlarıyla özel mekanlarda tedavi ve islah edilmeleri toplumsal maslahat açısından oldukça önemlidir.

Orta, ağır veya hafif düzey zihinsel engelli otizimli bireyler cezâî ehliyetten tamamen yoksun olsalar da işledikleri haksız fiillere yönelik itlaf ve tazmin mükelleftiyetleri, bir başka deyişle hukukî sorumlulukları vardır. Zira tazmin sorumluluğunu ortaya çıkaran haksız fiiller, kişinin fiil ehliyetiyle değil, mal ve zimmetleriyle irtibatlıdır, zimmete taalluk eden haklarda fiil ehliyetinin olmaması

[58] Hadd; bizzat Şarî' tarafından belirlenmiş miktarı belli cezalardır. Bunlar; hadd-i zina hadd-i şürb, hadd-i sekr, hadd-i kazif, hadd-i kat'î tarik'tir. Ayrıntılı bilgi için bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/176-269.

[59] Kısas; kasten meydana gelen adam öldürme veya müessir yaralama suçlarında failin işlediği fiil cinsinden veya ona denk bir ceza ile cezalandırılmasını ifade eder. Bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004), 148; Avde, *et-Teşrî'u'l-cinâî*, 1/663.

[60] Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvî'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 12/33; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/28; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilâzîz el-Hüseynî, *Reddü'l-muhtar 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Âdil Ahmed Abdülmevcut (Riyad:Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 10/175; Buharî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/274; Ebû Zehre, *Uşûlü'l-fıkḥ*, 340.

[61] Diyet; kişinin haksız olarak öldürülmesi veya yaralanması halinde ceza/tazminat bedeli olarak mağdura veya varislerine ödenmesi gereken maldır. Bk. Cürcânî, *Ta'rifât*, 93; Diyet", *el-Mevsû'âtü'l-fıkḥiyye*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şûûnî'l-İslâmiyye, 1412/1992), 21/44.

[62] İslam hukukunda âkile; kasıtlı meydana gelmeyen öldürme ve yaralama hadiselerinde suçlu adına diyet ödeme sorumluluğu bulunan, araya kadın girmeden erkek vasıtasıyla akrabalık tesis edilmiş kişileri ifade etmektedir. Bk. Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 5/358-360; "Âkile", *el-Mevsû'âtü'l-fıkḥiyye*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şûûnî'l-İslâmiyye, 1412/1992), 29/221-223.

[63] Fukahânın çoğunluğu akıl hastasının öldürmedeki "kast" durumunu "hata" olarak değerlendirecek hatâen öldürme olaylarındaki gibi diyet sorumluluğunu âkileye yüklemiştir. Sadece İmam Şâfi'den gelen bir rivayette diyetin bizzat bireyin kendi malından ödenmesi gerektiği zikredilmiştir. Ebû Zehre'ye göre Şâfiî, diyetin malî yönüne ağırlık vererek ilgili durumu haksız fiillerdeki tazmin gibi değerlendirmiştir. Bk. Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-Ukübe fî'l-fıkḥi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.), 331-332.

[64] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 9/270; Erdoğan, "Engelliliğin Fikhî ve Hukukî Sorunları", 171; Afâne, *Aḥkâmü marza't-tavaḥḥud*, 100-110. Klasik kaynaklarda tedib kabilinden kendilerine tazir cezası verilebileceği zikredilmiş olsa da bunun husûsen günümüzün gelişmiş psikiyatik tedavi imkânları göz önüne alındığında rehabilite olarak anlaşılması daha uygundur.

[65] Sefa Bulut, "Edirne-II. Bayezid Dârüşşifâsında Akıl Hastalarının Tedavisi", *Türk-İslam Tarihinde Yükseköğretim/ Selçuklu Osmanlı Sınırlarında Gelenek ve Değişim*, ed. Mustafa Gençer (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, 2015), 89-104.

mükellefiyeti iskat etmez. Ayrıca malın tazmini bedenî cezanın aksine niyabete elverişli bir durumdur.<sup>[66]</sup>

Otizmlî bireylerin tazmin sorumluluğu meydana getiren haksız fiilleri ise niteliğine göre değişmektedir. Kabul edilen genel prensibe göre kişiler mübaşeret (doğrudan) işledikleri bütün haksız fiillerinde kasıt unsuru aranmaksızın kusursuz mesuliyete sahiptirler.<sup>[67]</sup> Buna göre diğer kişiler gibi otizmlî bireyler de başka birinin malına zarar verdikleri takdirde zararın velî veya vasîsi tarafından otizmlî bireyin malından tazmin edilmesi gerekmektedir.<sup>[68]</sup> Tazmin mesuliyeti, otizmlî bireyin cezâ ehliyetinden bağımsız olarak üçüncü şahısların haklarının zayi olmaması ve muhafazası ilkesinin öncelenmesini ifade etmektedir. Tesebbüben (dolaylı) işlenen haksız fiillerde ise kusurlu sorumluluk ilkesi çerçevesinde tazmin mesuliyeti kişinin kasıt ve taksirine (ihmal, kusur, tedbirsizlik ve gevşeklik) bağlı olarak tayin edilmektedir. Kasıt ve taksirin söz konusu olduğu mala yönelik haksız fiillerde zararın tazmini gerekir, aksi durumda gerekmez.<sup>[69]</sup> Buna göre orta ve ileri düzey zihinsel engelli otizmlî bireylere hiçbir şekilde kasıt ve taksir nispet edilemeyeceğinden dolayı tesebbüben işledikleri fiillerden sorumlu olmazlar. Hafif düzey zihinsel yetersizliğe sahip bireyler ise temyiz gücüne sahip olduklarından kasıt ve taksirin bulunduğu, tesebbüben (dolaylı) gerçekleştirdikleri haksız fiillerinden sorumludurlar.<sup>[70]</sup>

## SONUÇ

Son dönemlerde otizmlî bireylerin sayısındaki artış ve bu bozukluğa büyük ölçüde zihinsel yetersizliğin eşlik etmesi, düşük fonksiyonlu otizmlî bireylerin durumunun İslam hukuku açısından ele alınmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Günümüzde modern tıbbın ve psikiyatrinin otizme ilişkin sunduğu ayrıntılı bilgiler, otizm olgusunun fikhî açıdan değerlendirilmesine imkân vermektedir.

Düşük fonksiyonlu otizmlî bireylere dair fikhî hükümleri belirleme amacı taşıyan bu çalışmada elde edilen neticeye göre; vücüb ehliyetine sahip olmada otizmin herhangi bir tesiri yoktur. Fiil ehliyeti açısından ise durum otizmlî bireyin zihinsel yetersizliğinin seviyesine göre belirlenmektedir. Bu minvalde orta ve ağır

[66] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahman el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşari Halîl*, tlk. Muhammed Yahyâ b. Muhammed (Nuakşot: Dâru'r-Rıdvân, ts.), 6/25; Haskefi, *ed-Dürü'l-Muhtâr*, 605; Ebû Zehre, *Uşûlü'l-fıkh*, 340.

[67] Subhî b. Muhammed Receb, *en-Nazariyyetü'l-âmmе li'l-mücebât ve'l-ukûd fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1972), 1/223; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/14. *Mecelle*'de bu husus "Mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur" kaidesiyle ifade edilmiştir. Bk. *Mecelle*, md. 92.

[68] (Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Uşûl*, 328; Haskefi, *ed-Dürü'l-Muhtâr*, 605; *Mecelle*, md. 916; Ebû Zehre, *Uşûlü'l-fıkh*, 340; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/128; *Mecelle*, md. 916.

[69] Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmе* 1/223. *Mecelle*'de bu husus "Mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz" kaidesiyle ifade edilmiştir. Bk. *Mecelle*, md. 93.

[70] Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmе*, 223.

düzy zihinsel engelli otizmlı bireylerin, temyiz gücü bulunmayan çocuk veya sürekli akıl hastasının durumuna kıyas edilmesi suretiyle fiil ehliyetinden tamamen yoksun ve hukuken mahcûr oldukları söylenebilir. Dolayısıyla bu kişilerin ibadet, hukukî işlem yapma ve cezaî ehliyetleri bulunmamaktadır. Hafif düzey zihinsel engelli otizmlı bireylerin ise mümeyyiz çocuk veya ma‘tuha kıyasla temyiz öncesi dönemde fiil ehliyetinden tamamen yoksun oldukları, temyiz dönemiyle birlikte hayat boyunca eksik fiil ehliyetine sahip ve dolayısıyla mahcûr olacakları söylenebilir. Dolayısıyla hafif düzey zihinsel engelli kişiler eksik ibadet ehliyetine sahip olsalar da cezaî ehliyetleri bulunmaz. Hukukî işlemlerinin ise geçerlilik açısından niteliğine göre değerlendirilmesi gerekmektedir.

Genel olarak bakıldığında; zihinsel yetersizliğin eşlik ettiği otizmin ibadet ve hadler gibi kişinin Allah ile arasındaki ilişkiyi ifade eden Allah hakları konusunda muaf tutucu veya kolaylaştırıcı hükümlerin ortaya çıkmasına kaynaklık teşkil ettiği söylenebilir. Ağırlıklı olarak kul ve toplum hakkının konu olduğu meselelerde ise yine mükellefiyet şartları göz önünde bulundurularak otizmlı bireylerin sorumlulukları belirlenmiş ve mümkün olduğunca üçüncü şahısların haklarının ihlal edilmemesi ilkesine önem verilmiştir. İslam hukukunda can ve mal masum kabul edilmiş, kul haklarında Allah haklarında olduğu gibi iskata yer verilmemiştir. Ayrıca otizmdeki zihinsel yetersizliğin seviyesine göre bireyler mahcûr kabul edilerek velâyet ve vesâyet sistemine etkin bir rol tevdi edilmiştir. Bu kısıtlılık, otizmlı bireyin haklarından mahrumiyet değil, haklarının muhafazası amacına matuftur. Ayrıca bu prensibin velî ve vasîye verilen bir hakkı değil, aksine otizmlı bireyin ihtiyaçlarının ve menfaatlerinin göz önünde bulundurulmasını gerektiren hukukî bir sorumluluğu ifade ettiği özellikle ifade edilmelidir.

## KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevi*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Afâne, Halil Ali Halil. *Ahkâmu marza't-tavaħhud fi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Filistin: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Alver, Elmas vd. Otizm Spektrum Bozukluğuna Sahip Bireylerde Eğitimin Öneme Dikkat Çekmek Üzere Hazırlanmış Dergi İlanı Tasarımı Örnekleri. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/39 (2020), 1436-1452.
- American Psychiatric Association (APA). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-DSM IV*. Arlington: American Psychiatric Association Publishing, 2000.
- American Psychiatric Association (APA). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-DSM V*. Arlington: American Psychiatric Association Publishing, 2013.
- Avde, Abdülkâdir. *et-Teşrî'u'l-cinâiyi'l-İslâmî muķârenen bi'l-kânûni'l-vaż'î*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.
- Bilecik, Sümevra. “Özel Eitim ve DKAB Öğretmenlerine Göre Otizmlilerde Din-Ahlak Eğitimi ve DKAB Dersleri”. *Bilimname XXXVIII* (2019/2), 459-495.
- Bilgiç, Ayhan. “Otizm Spektrum Bozuklukları”. *Bebek Ruh Sağlığı (0-4 Yaş) Temel Kitabı*. 459-480. Ankara: Türkiye Çocuk ve Genç Psikiyatrisi Derneği Yayınları, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Semerkand Basım, 2016.

- Buhûfî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddin. *Keşşâfu'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ keşşaf*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- Bulut, Sefa. "Edirne-II. Bayezid Dârüşşifa'sında Akıl Hastalarının Tedavisi". *Türk-İslam Tarihinde Yükseköğretim/ Selçuklu Osmanlı Sınırlarında Gelenek ve Değişim*. ed. Mustafa Gençer. 89-104. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Matbaa Osmaniyye, 1300.
- Cüvârene, İbrahim Muhammed İbrahim vd. "Ahkâmu marza't-tavaḥḥud fi'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse te's'iliyye fikhîyye". *Dirâsât* 46/1 (2019), 117-142.
- Çelik, Cihat. "Zihinsel Yetersizliği/Zihinsel Gelişme Geriliği Olan Çocukların Wechsler Çocuklar İçin Zekâ Ölçeği-IV (WÇZÖ) İle Değerlendirilmesi". *Türkiye Klinikleri* 1/1 (2016), 28-35.
- Çetinkaya Görmüş, Neslihan. *İslam Fıkıhında Engellilerin İbadet Hukuku*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Doğangün, Burak. "Özel Eğitim Gerektiren Psikiyatrik Durumlar". *Türkiye'de Sık Karşılaşılan Psikiyatrik Hastalıklar/ I.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri*. 157-174. yy.: 2008.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Temyîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/437. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Ebü Zehre, Muhammed. *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebü Zehre, Muhammed. *el-Cerime ve'l-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- Ebü Zehre, Muhammed. *Uşûlü'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- el-Fetâva'l-Hindiyye*. Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310.
- el-Mevsû'atü'l-fikhîyye*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Erdoğan, Mehmet. "İslam Hukukunda Engelliler: Engelliliğin Fikhi ve Hukukî Sorunları". *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu*. 165-174. İstanbul: yy., 2012.
- Günaydın, Bahar. *Zihinsel Engelliler Beden Eğitimi Öğretim Programlarının İçerik, Uygulama, Sorunlar Açısından Velî ve Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Habeşî, İmân Hamza. "Eserü't-tevaḥḥud 'ale'l-ahkâmi't-teklîfiyye fi's-şer'iatü'l-İslâmiyye: Dirâse fikhîyye muḳârane". *Mecelletü'l-küllîyyeti'd-dirâsati'l-İslâmiyye ve'l-Arabîyye li'l-benât* 4/1 (2019), 1107-1146.
- Hakıman, Hakıman vd. "Religios Instruction for Students with Autism in an Inclusive Primary School", *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research* 20/12 (2021), 139-158.
- Haskefî, Alâüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Hattâb, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdırrahman. *Mevâhibü'l-celî li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. tk. Muhammed Yahyâ b. Muhammed. 6 Cilt. Nuakşot: Dâru'r-Rıdvân, ts.
- Hüsrev, Molla. *Mir'atü'l-Uşûl*. b.y: Şeriket-i Osmaniyye Sihâfiyye Matbaası, 1321.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebü Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber. *Kitâbü'l-Kâfi fi fikhî ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. thk. Muhammed el-Moritânî. 2 Cilt. Riyad: Mek-tebetü'r-Riyad el-Hadîse, 1398/1978.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcut. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî. *el-Muḳnî'*. thk. Mahmûd Arnâûd vd. Cidde: Mek-tebetü's-Sevâdî, 1421/2000.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik*. thk. Zekerîyyâ Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Tâcüddin el-Hanefî, Ahmed b. İbrâhîm b. Halîl el-Hanefî. *Ahkâmu'l-merḳâ*. thk. Muhammed Sürür el-Belhî. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Hâcib, Ebü Amr Cemâlüddin Os mân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Câmi'u'l-Ümmehât*. thk. Ebü Abdurrahmân el-Ahdar. Dimaşk: el-Yemâme li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1998.
- Kamş, Mustafa Nuri. *İḳrâbatü'l-tevaḥḥud*. Amman: Dâru'l-Mesîra, 2011.
- Kâsânî, Alâüddin Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î'*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kıyık, Mustafa Harun. *İslâm Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

- Koçak, Zeki. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları". *Diyanet İlmî Dergi* 39/4 (2003), 31-54.
- Köse, Saffet. "Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/298-300. Ankara: TDV Yayınları, 1994. Kudat, Aydın. "İslam Ceza Hukuku Bağlamında Ehliyet". *İslam Ceza Hukuku*. ed. Abdurrahman Eren vd. 693-719. by.: Lale Yayıncılık, 2017.
- Kumaş, Ali. *İslâm Engelliler Hukuku*. Rize: STS Yayınları, 2016.
- Leknevî, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh. *Nûru'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*. thk. Mahmûd Alî Dâvûd el-Ubeydî vd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Emîr, 2015.
- Mahmesânî, Subhî b. Muhammed Receb. *en-Nazarîyyetü'l-âmmе li'l-mucebât ve'l-ukûd fî'ş-şeriatî'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Baskı, 1972.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-Kebîr*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mecme'u'l-luga'l-'Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-Vasit*. b.y.: Mektebetü'ş-Şûrûk ed-Düveliyye, 1425/2004.
- ÖHY, Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 30471 (2018) Erişim 10 Eylül 2023. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/07/20180707-8.htm>
- Özay, Hilal. *İslam Hukuku Açısından Bedensel Engellilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Özaykal, Merve. "Hastalar Hukukuna Dair 17. Yüzyıl Tarihli Bir Eser: İbn Tâcüddîn el-Hanefî'nin Ahkâmü'l-merdâ'sı ve Hastalarla İlgili Fikhî Hükümler". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 608-634.
- Pekdemir, Şevket. *İslâm Özürlüler Hukuku*. Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Sadock, Benjamin James vd. *Kaplan&Sadock's Concise Textbook of Clinical Psychiatry*. Philadelphia: Wolters Kluwer, 10. Baskı. 2007.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'leimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Suadih, Idah. "Islamic Education for Children Autism", *International Journal of Social Science and Humanities Research* 5/3 (2017), 534-540.
- Şemseddîn Efendi, Kadızade Ahmed. *Netâ'icü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûzi'l-esrâr*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî. *et-Telvîh ilâ keşfi hâkâ'iki'l-Tenkih*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Timuçin, Ersin Ufuk vd. "Zihinsel Yetersizliği Olan Bireyler", *Aileler İçin Rehber Kitapçık*. ed. İbrahim H. Diken vd. 5-48. by.: Afşar Ofset, ts.
- Türk, İbrahim. *İslam Hukukunda Görme Engellilere Dair Hükümler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Türkyılmaz, Yasır. *İslam Hukukunda Zihinsel Engelliler*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Uceymî, Şehrezâd. *Ahkâmü zevâc zevi'l-ihtiyâcâtî'l-hâşşa fî'l-fikhi'l-İslâmî*. el-Oued: Câmîatü'ş-Şehîd Hamâ Lahdar, Ma'hedü'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2020
- Usta, Mustafa. "Özel Eğitim Gerektiren Birey, Aile ve Din Eğitimi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 20 (2009), 75-110.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 67-100.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "İslâm Hukuku Açısından Ehliyet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 8 (2006), 149-182.
- Yorbık, Özgür vd. "Asperger Sendromu ve Yüksek Fonksiyonlu Otizmin Tanısal Ayrımı". *Klinik Psikiyatri* 3 (2000), 102-110.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyi'l-âm*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.





**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OmuİFD Aralık 2023, 55: 601-626



## **Ehl-i Hadisin Düşüncelerini Yansıtması Açısından İbn Ebî'd-Dünyâ'nın Kitâbü'l-Menâmât Adlı Eseri**

Ibn Abî al-Dunya's Kitab al-Manamat in Terms of  
Reflecting the Ideas of Ahl al-Ḥadīth

**Öğretim Görevlisi Erol AYDIN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Trabzon  
· aydin.erol@hotmail.com · ORCID > 0000 0001 8837 2471

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 28 Ağustos/August 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Aralık/December 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 55 | **Sayfa/Pages:** 601-626

**Atıf/Cite as:** Aydın, E. "Ehl-i Hadisin Düşüncelerini Yansıtması Açısından İbn Ebî'd-Dünyâ'nın Kitâbü'l-Menâmât Adlı Eseri"  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55, Aralık 2023: 601-626.



## EHL-İ HADİSİN DÜŞÜNCELERİNİ YANSITMASI AÇISINDAN İBN EBİ'D-DÜNYÂ'NIN KİTÂBÜ'L-MENÂMÂT ADLI ESERİ

### ÖZ

Rüyalar subjektif veriler sunduğu için İslamî bir hükümde delil niteliği taşımazlar. Bununla birlikte rüyalar, yaşanan toplumun inancı, düşünme biçimi, tartışma konuları, beklentileri gibi unsurları yansıtabilme özelliklerinden dolayı araştırmacılara kıymetli veriler sunabilirler. İbn Ebi'd-Dünyâ'nın *Kitâbü'l-Menâmât* adlı eserine bu açıdan yaklaşıldığında müellifin mensubu olduğu ilmî geleneğin düşünce yapısı hakkında fikirler veren çok sayıda rüyanın kaydedildiği görülür. Eserde rüyaların zikredilmeye değer bulunarak senedli rivayet edilmesi, söz konusu malzemenin nesilden nesile ilim meclislerinde müzakere edilerek ve ilmî tenkit süzgecinden geçirilerek günümüze intikal ettiğini, dolayısıyla ehl-i hadisin fikriyatıyla uyumlu mesajlar içerdiğini söyleme imkanını bizlere verir. Bu çalışmada eserdeki rüyaların bu özelliğine istinâden rüya içerikli rivayetlere yansıyan ehl-i hadisin düşüncelerini ortaya koymak ve değerlendirmek amaçlanmaktadır. Ayrıca bu araştırma sayesinde, eseri sadece bir zühd ve ahlak kitabı olarak gören yaklaşımın yanlışlığının görüleceği ve rüya muhtevalı eserlerin yansıtıkları düşünceler açısından kıymetlerinin daha da belirginleşeceği düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbn Ebi'd-Dünyâ, Ehl-i hadis, Rüya, Kitâbü'l-Menâmât.



## IBN ABĪ AL-DUNYĀ'S KĪTĀB AL-MANĀMĀT IN TERMS OF REFLECTING THE IDEAS OF AHL AL-ĤADĪTH

### ABSTRACT

Dreams are not considered as evidence in Islamic decision making since they are subjective but they can be valuable inputs for researchers due to their ability to reflect beliefs, norms, way of thinking, arguments and expectations of a certain society. In this way, Ibn Abī al-Dunyā's *Kitāb al-Manāmāt* includes many dreams giving ideas about the mentality of the author's scientific tradition. The fact that dreams are narrated with documents in this book gives us the opportunity to conclude that those dreams passed through the filters of scholars in scientific assemblies from generation to generation and its messages are compatible with the ideas of ahl al-ḥadīth. This research aims at revealing and evaluating the thoughts of ahl al-ḥadīth reflected in the narrations on dreams of *Kitāb al-Manāmāt*. Moreover, this research might show that labeling *Kitāb al-Manāmāt* as just a morality and

piety paper isn't true and such books can be more valuable in reflecting thoughts of certain scholars.

**Keywords:** Ḥadīth, Ibn Abī al-Dunyā, Ahl al-Ḥadīth, Dream, Kitāb al-Manāmāt.



## GİRİŞ

Rüya, sözlükte “uykuda görülen şey, düş” anlamına gelmektedir.<sup>[1]</sup> Psikolojideki Çağdaş Rüya Görme Kuramı ise rüyayı, uyanırken odaklanılmış düşüncelerden hayal kurmaya uzanan zihinsel işleyişin bir biçimi olarak tanımlar ve görenin duyguları tarafından rüyanın yönlendirildiğini savunur.<sup>[2]</sup> Zihindeki bir tasavvur olan rüya, ferdin düşünce dünyası ile sınırlı olması nedeniyle bilgi değeri açısından subjektif bir mahiyet arz eder. Rüyanın kişiselliği kadar yorumların da kişiselliği onun genel geçer bir bilgi olmasını imkânsız hale getirir. Ayrıca rüyanın sağladığı verilerin muğlak, karmaşık ve kontrol edilemez oluşu İslam âlimlerinin bu verileri delil olarak kullanmada temkinli davranmasına yol açmıştır.<sup>[3]</sup> Nitekim Hz. Peygamber’i rüyada görmenin mahiyeti, rüya yoluyla hadis nakli, tashîhi, ravilerin cerh ve ta’dîli konuları ilim ehline gündeme gelmiş, fakat rüyalara dayalı olarak bu tür ilmî faaliyetler kabule şayan görülmemiştir. Beyhakî’nin (öl. 458/1066) eserlerinde naklettiği rüya muhtevalı rivayetleri inceleyen Enbiya Yıldırım’ın, hadisçilerin bunları bir konuyu temellendirmede delil olarak kullanmayıp temel delillere destek amacıyla tali bir unsur olarak serdettikleri ve rüya muhtevalı nakillerin çoğunlukla konu sonlarına serpiştirildiği şeklindeki tespiti de bu durumu desteklemektedir.<sup>[4]</sup> Bununla beraber Kur’an’da gerek Peygamber rüyalarına, gerekse Hz. Yusuf’un tabir ettiği başkalarının rüyalarına yer verilmesi,<sup>[5]</sup> Hz. Peygamber’in rüyaları mübeşşirât olarak isimlendirmesi<sup>[6]</sup> ve salih rüyaları nübüvvetin 46 cüz’ünden biri olarak addetmesi,<sup>[7]</sup> ayrıca ashâbın rüyalarını an-

[1] Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414/1993), “rey”, 14/297; *Güncel Türkçe Sözlük*, “Rüya” (Erişim 24 Eylül 2023).

[2] Ernest Hartmann, *The Nature and Functions of Dreaming*, (New York: Oxford University Press, 2011), 5.

[3] Cağfer Karadaş, “Rüyanın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (2017), 60-61.

[4] Enbiya Yıldırım, “Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 185-186.

[5] bk. Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007) el-Enfâl 8/43; Yûsuf 12/4-6, 100-101; es-Sâffât 37/102-106; el-Fetih 48/27.

[6] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru l-hyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1412/1991), “Salât”, 207 (1/348); Süleyman b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Dâru'r-Risâle-ti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Salât”, 153 (No. 868); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *el-Müctebâ min'es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), “Tatbîk”, 8 (No. 1045).

[7] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nasr

latmasını teşvik ederek görülen rüyaları tabir etmesi<sup>[8]</sup> ile ilk ezanın rüya yoluyla tayini olayı<sup>[9]</sup> Müslümanlar'ın, genel geçerliliği olmasa da, bilgi kaynağı olarak rüyalara önem atfetmelerine zemin teşkil etmiştir.

Tarih, tabakât, ricâl, âdâb ve menâkıb türü kitaplarda rüyalara geniş yer verilmesi, ilim ehlinin rivâyet malzemesine dönüşen rüyaları kıymetli bir veri olarak gördüklerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Batılı araştırmacıların da dikkatinden kaçmayan bu durum, onları rüyalar konusuna eğilmeye sevk etmiştir. Yaptıkları incelemeler neticesinde rüyaların da hadisler gibi toplumsal bir ihtiyaca cevap vermek için kurgulandığını iddia eden müsteşrikler, İslam toplumunu ve hadis literatürünü yeterince tanımayıp yanlış yorumlar yaptıkları için Halit Özkan'ın tenkidine maruz kalmışlardır.<sup>[10]</sup>

Öte yandan rüyaların Müslüman bir ferdin yaşadığı toplumun inancı, düşünme biçimi, tartışma konuları, beklentileri gibi unsurları yansıtabilme özelliği de bulunmaktadır. Bu duruma değinen Nevzat Tartı, kaynaklarda nakledilen rüyaların bireysel ve öznel bir tecrübe olmaktan çıkıp sonraki nesiller için önemli bir bilgi kaynağına dönüştüğüne dikkat çeker.<sup>[11]</sup> Bu yaklaşım rüyalar üzerinde düşünce eksensli bir çalışmanın önemini ve gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada ise, rüyaların toplumsal düşünceyi yansıtabilme imkanından hareketle, hicri üçüncü asrın velût bir hadis âlimi olan İbn Ebi'd-Dünyâ'nın *Kitâbü'l-Menâmât* isimli eserindeki rüyalarda zikredilen ehl-i hadisin fikirlerinin tespiti ve değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca çalışmamızdan önce eseri bu yönden ele alan başka bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bakımdan çalışmanın rüya muhtevalı eserleri farklı yönleriyle anlamaya ve değerlendirmeye katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Eserin ehl-i hadisin düşüncelerini ne derece yansıttığı üzerinde de durulmalıdır. *Kitâbü'l-Menâmât*'taki nakiller, müellifin mensubu olduğu ilmî geleneğin hüsn-ü kabûlüne mazhar olmuş rüyalardan müteşekkil olup sahâbe, tâbiûn ve ehl-i hadisin temsilcileri kabul edebileceğimiz zahit ve muhaddislere ait ya da onlarla ilgilidir. Nakillerin senedli rivayet edilmesi, rüyaların nesilden nesile ilim meclislerinde âlimlerin süzgecinden geçerek günümüze geldiğini gösterir. Sadık, şeytanî

(Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Ta'bir", 4 (No. 6987); Müslim, "Rü'ya", 6 (4/1773).

[8] Buhârî, "Ta'bir", 48 (No. 7047); Müslim, "Rü'yâ", 17 (4/1777-1778).

[9] Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014), "Ezân", 1 (No. 706); Ebû Dâvûd, "Salât", 29 (No. 509); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Şirketü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1395/1975), "Salât", 28 (No. 194).

[10] Halit Özkan, "Bir Muhaddis-Süfînin Rüyaları: İbn Ebi Cemre ve el-Merâi'l-Hisan", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011), 41.

[11] Nevzat Tartı, "Rüya Kültürü ve Hadisçi Karizması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 18.

ve günlük yaşamın etkisiyle görülenler şeklindeki klasik rüya tasnifi göz önünde bulundurulduğunda, rüyaları eserine almasından hareketle müellifin bunları sadık olarak nitelediği ve hakikatin yansması olarak gördüğü söylenebilir.<sup>[12]</sup>

Rüya muhtevalı rivayetlere temas etmeden önce İbn Ebi'd-Dünyâ'nın hayatını ele almak gerekir.

## 1. İBN EBİ'D-DÜNYÂ

Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdadî olarak isimlendirilen müellifin, İbn Ebi'd-Dünyâ olarak tanınmasının sebebine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.<sup>[13]</sup> Benî Ümeyye'nin mevlâsı olduğu için Kureşî nisbesiyle anılan İbn Ebi'd-Dünyâ, 208/823 yılında Bağdat'ta doğmuştur.<sup>[14]</sup> Aslen Kûfeli olduğu da söylenmiştir.<sup>[15]</sup> Erken yaşlarda ilme yönelmesinde babasının muhaddis olmasının büyük etkisi olduğu düşünülmektedir.<sup>[16]</sup> Hocaları arasında Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî, Ahmed b. Menî', Ali b. Ca'd, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Hayseme Zühayr b. Harb, Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm, Muhammed b. Sa'd ve Zübeyr b. Bekkâr gibi dönemin meşhur âlimleri bulunmaktadır. Aralarında İbn Ebi Hâtim ve İbn Mâce gibi âlimlerin de bulunduğu pek çok talebesinin kendisinden rivayette bulunduğu nakledilir.<sup>[17]</sup>

Zahit bir muhaddis olmanın yanı sıra Hanbelî fakihî, hatip ve eğitimci olma özellikleriyle de ön plana çıkan İbn Ebi'd-Dünyâ'nın birçok halife çocuğunun eğitimini üstlenmesi, idarecilerle yakın ilişki içinde olduğunu gösterdiği kadar eğitimciliğinin devletin en üst kademesinde de takdir edildiğine işaret etmektedir.<sup>[18]</sup> Hakkında söylenen, bulunduğu mecliste aynı zamanda hem güldürüp hem de ağlattığına dair ifadeler, onun oldukça yüksek bir hitabet yeteneğine sahip olduğunu gösterir.<sup>[19]</sup>

[12] Klasik rüya tasnifi ile ilgili hadisler için bk. Müslim, "Rü'ya", 6 (4/1773); İbn Mâce, "Ta'bîrür-Rü'yâ", 3 (No. 3906); Ebû Dâvûd, "Rü'ya", 96 (No. 4933); Tirmizî, "Rü'yâ", 7 (No. 2280).

[13] İbrahim Hatiboğlu, "İbn Ebi'd-Dünyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/457.

[14] Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdadî Hatib, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 11/293; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1382/1962), 10/372; Cemâluddîn Yusuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 16/78.

[15] Muhammed b. Ömer Ebû Mûsâ el-Medîni, "Zikru İbni Ebi'd-Dünyâ vemâ vakaa âliyen min hadisih", *Mecmuatu eczâin hadisîyye* (Cidde - Beyrut: Dâru'l-Harrâz - Dâru İbn Hazm, 1422/2001), 349.

[16] Necm Abdurrahman Halef, "Dirâse", *Kitâbü's-samt ve âdâbü'l-lisân* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986), 24.

[17] Hoca ve talebeleri için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/72-76.

[18] Hatib, *Târîhu Bağdâd*, 11/293; Sem'ânî, *Ensâb*, 10/373; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/72.

[19] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 6/768; Ayrıca bu konuyla ilgili

İbn Ebi'd-Dünyâ'nın kişiliğinin ve ilmî çalışmalarının şekillenmesinde zühd rivayetlerinin mütehasısı kabul edilen hocası Muhammed b. Hüseyin el-Bercülânî'nin (öl. 238/853) rolü büyüktür.<sup>[20]</sup> Hatta kitaplarını Bercülânî'nin kitaplarına dayanarak te'lif ettiği bile düşünülmektedir. *Ruhbân* isimli kitabı gibi nice eserinde sadece hocası Bercülânî'den rivayette bulunması bunun delili olarak kabul edilmiştir.<sup>[21]</sup> Sikâ bir hadis hafızı olan Affân b. Müslim yerine Bercülânî'den rivayette bulunmayı tercih ettiğine dair nakiller de hocasının onun üzerindeki tesirini gösterir.<sup>[22]</sup> Birçoğu günümüze ulaşmamış 300'e yakın eseri bulunduğu zikredilen İbn Ebi'd-Dünyâ'nın eserlerinin çoğunun zühd ve edebe dair olması, yaptığı bu ilmî tercihin bir neticesi olarak görülebilir.<sup>[23]</sup> Hatîb Bağdadî'nin (öl. 463/1071) hadis usulünde ve Zehebî'nin de (öl. 748/1348) biyografi alanında elde ettikleri başarının aynısını, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın zühd ve edeb konularının tüm alt başlıklarını tek tek ele almak suretiyle elde ettiği söylenmektedir. Ayrıca onun eserleri zühd ve ahlak alanında sonraki eserlerin başvuru kaynağı olmuştur.<sup>[24]</sup>

Mizzî (öl. 742/1341), İbn Hacer (öl. 852/1449), Sehavî (öl. 902/1497) ve Sü-yûtî'nin (öl. 911/1505) hadis hafızı olarak bahsettiği İbn Ebi'd-Dünyâ hakkında İbnü'l-Cevzi (öl. 597/1201) "sika sadûk" derken Ebu Hâtim er-Razî (öl. 277/890), Sâlih Cezere (öl. 293/906) ve Zehebî onu "sadûk" olarak nitelendirmektedir.<sup>[25]</sup>

281/894 yılında Bağdat'ta vefat eden İbn Ebi'd-Dünyâ, Bağdat'ta Dicle nehri-nin batısında yer alan Şunîziyye mezarlığına defnedilmiştir.<sup>[26]</sup>

rivayet edilen bir olay için bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 11/293; Ebû Mûsâ el-Medîni, "Zikru İbni Ebi'd-Dünyâ", 350.

[20] Nitekim Ahmed b. Hanbel gibi büyük bir âlimin bile, kendisine zühd hadislerinden birşeyler sorulduğunda soran kişiyi Bercülânî'ye yönlendirdiği nakledilir. bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata ve Mustafa Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 11/263; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 11/112.

[21] Ebû Mûsâ el-Medîni, "Zikru İbni Ebi'd-Dünyâ", 356.

[22] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 11/294; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/77; Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. Muhibuddin el-Hâtîb (Haydarabad: Dâru'l-Maari-fî'n-Nizâmiyye, 1325/1907), 6/13.

[23] Eserlerin listesi için bk. Hatiboğlu, "İbn Ebü'd-Dünyâ", 19/458-461.

[24] Muhammed Halef Selâme, *Takrîbu Kitâbi't-tevazû ve'l-humûl li İbn Ebi'd-Dünyâ*, (DOC: Mektebetü Nur, 2019), 1.

[25] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 11/293; Sem'ânî, *Ensâb*, 10/373; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 12/342; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/72; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1988), 2/181; Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Halep: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986), 321; Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/237; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 298.

[26] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 11/294; Sem'ânî, *Ensâb*, 10/374; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 12/342.

## 2. KİTÂBÜ'L-MENÂMÂT'A DAİR

Eser, “Kitâbü'l-Menâmât” ismiyle marûf olup pek çok kaynakta bu isimle kendisine atıfta bulunulmaktadır.<sup>[27]</sup> Bununla birlikte eserin Mısır'daki bir yazma nüshasında kitap adının “Kitâbu'l-Menâm” olarak geçmesi, ayrıca İbn Ebî Ya'la'nın da (öl. 526/1131) eseri “Kitâbü'l-Menâm” ismiyle zikretmesi eser için Kitâbü'l-Menâm isminin de kullanıldığını gösterir.<sup>[28]</sup> Kitap sekizi sarahâten üçü hükmen merfû, on yedisi mevkûf ve kalanı da maktû olmak üzere biri hariç tamamı senedli 344 rivayetten oluşmaktadır. Bu rivayetlerin de yaklaşık 320'si rüyalardan müteşekkildir.<sup>[29]</sup> İtikâdî mevzulara taalluk eden on bir merfû hadisin sadece ikisi sıhhat şartlarını haizdir.<sup>[30]</sup> Eserde nakledilen senedli maktû rüya malzemelerinin çokluğu, rüya naklinin ilim meclislerindeki yeri ve önemini göstermektedir.

Kitap, dirilerin amellerinin ölümlere arz edileceği ile ilgili bir kısmı hükmen merfu' nitelikli beş hadisle başlar. Rivâyetlerde ölenlerin geri kalan yakınlarının iyi amelleriyle sevinip kötü amelleriyle üzülp utandığı belirtilir.<sup>[31]</sup> Bu rivayetleri, ölümlerin defnedilip telkin verilinceye kadarki süreçte cereyan eden konuşmaları ve yıkama, tekfin, taşıma gibi işlemleri duyup gördüğüne dair nakiller takip eder.<sup>[32]</sup> Bunun ardından ölümlerin birbirlerini tanıdıkları ve ölen kimseyi daha önce ölmüş yakın akrabasının karşıladığı ile ilgili nakiller gelir.<sup>[33]</sup> Kabirde bulunan ölümlerin ruhen birbirleriyle buluşup her Cuma sabahı dünyadan haberler almaları, rüyalar yoluyla anlatılan mevzulardandır.<sup>[34]</sup>

Eserde evlatların ebeveynleri ile ilgili görevleri üzerinde de durulur. Hayırlı amellerin ebeveynleri sevindirmesi, kötü amellerin ise üzüp utandırması, son nefeste ebeveynlere kelime-i tevhidi telkin etmek ve ölümlerinden sonra kabirlerini

[27] Örnekler için bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), 2/185.; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbn Kayyim, *er-Rûh fî'l-keîâm 'alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ahyâ bî'd-delâil mine'l-kitâb ve's-sünne* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1395/1975), 189; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb Hanbelî, *Ehvalü'l-kubûr ve ahvâlu ehlihâ ile'n-nüşûr*, thk. Âtîf Sâbir Şâhîn (Mansûre: Dâru'l-Ğaddî'l-Cedîd, 1426/2005), 90; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Şerhu's-sudûr bi şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*, thk. Abdülmecîd Ta'me el-Halebî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1996), 193, 228, 258, 268, 270; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1464.

[28] bk. Leah Kinberg, “Introduction”, *Mortality in The Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitâb Al-Manam with Introduction* (Leiden: E.J. Brill, 1994), 14; Ebü'l-Hüseyn Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.), 1/193.

[29] Rivayetlerin sayımında esas alınan baskı: Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-Menâmât*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1413/1993).

[30] bk. İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 88 (No. 162), 142 (No. 311).

[31] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 6-9 (No. 1-5).

[32] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 10-17 (No. 6-13).

[33] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 17-19 (No. 15-16).

[34] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 47-48 (No. 58).

ziyaret etmek gibi yakın akrabaların vazifeleri rüyalar aracılığıyla nakledilir.<sup>[35]</sup> Ayrıca evlatların yaptıkları hayırlı amellerinin sevabına, dua ederlerse, anne babalarını da ortak edebilecekleri rüyalar yoluyla ele alınmaktadır.<sup>[36]</sup>

Müellifin kitabında yer verdiği rivayetlerin çoğu, vefatlarından sonra rüyada görülmüş tabîin ve etbau't-tâbiînden meşhur zahit ve muhaddislerin öte alemde karşılaştıkları durumları ve eriştikleri uhrevî makamda etkili olan unsurları anlattıkları rüyalardan oluşmaktadır. Nakillere göre bu zâtları huzura kavuşturan ve yüce makamlara eriştiren amellerin başında ihlaslı olmak, Kur'an okumak, Allah'ı zikretmek ve zikir meclislerinde bulunmak, Cuma namazı gibi farz bir namazın yanı sıra gece nafilâ namaz kılmak, hüzünlenip göz yaşları dökmek, Allah'a karşı hüsnüzan besleyip istiğfar etmek gibi salih ameller gelmektedir. Buna mukabil nakledilen bazı rüyalarda şirk, sabırsızlık, şükürsüzlük, kötülük hususunda parmakla gösterilecek kadar ileri gitmek, lüks içinde bir yaşam sürmek, bidatte aşırı gitmek, gybet, sıla-i rahimi ihmal etmek ve içki içmek gibi tutum ve davranışlardan mutlak suretle uzak durulması öğütlenmektedir.<sup>[37]</sup> Bazı rüyalarda ise hesabın uzun ve çetin oluşuna değinilir.<sup>[38]</sup> Bir rüyada Hz. Ömer gibi bir sahabînin dahi uzun ve zorlu bir hesaptan sonra ancak rahata kavuştuğunun vurgulanması dikkat çekicidir.<sup>[39]</sup>

Ayrıca müellif eserinde rüyalarda öğretilen çok sayıda dua ve şiire yer vermektedir.<sup>[40]</sup> Dualar dünyada afiyet, ahirette ise büyük mükafat ve cehennemden kurtuluş için bazı salih kimselere rüyalar vasıtasıyla öğretilmiştir. Rüyalarda nakledilen şiirlerde ise, ölümü ve hesabı daima akılda tutmanın gerekliliğine temas edilir; ahiretteki nimetlerin güzelliği tasvir edilerek insanların zühde ve ibadetlere teşviki hedeflenir.

Öte yandan *Kitâbü'l-Menâmât*'ta rivayetlerin aktarımında belirli bir sıranın takip edilmeyişi göze çarpar. Aynı konu ya da kişilerle ilgili rüyalar art arda gelebildiği gibi dağınık bir şekilde de okuyucunun karşısına çıkabilmektedir. Bu bağlamda "Rüyada Öğretilen Dualar" bab başlığı altında sadece sekiz rivayete yer verilmiş fakat aynı konudaki 13 rivayet eserin değişik yerlerinde zikredilmiştir.<sup>[41]</sup> Bu haliyle eser sistematik bir görünüm arz etmez.

[35] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 20-22 (No. 17-20).

[36] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 135 (No. 298).

[37] Rivayetler için bk. İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 23-150.

[38] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 23-115 (No. 22, 27, 30, 53, 63, 75, 159, 238).

[39] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 23-24 (No. 22).

[40] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 78-150.

[41] Bahse konu örnekler için bk. 135-143, 170, 181-183, 288-289, 300-301, 329, 334, 340-341, 343 nolu rivayetler İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 77-150; Kitabın düzeni ile ilgili detaylı bir tahlil için bk. Kinberg, "Introduction", 16-18.

### 3. BİR DEĞERLENDİRMEİN TENKİDİ

1994 yılında *Kitâbü'l-Menâmât*'ın neşrini gerçekleştiren Leah Kinberg, hazırladığı 50 sayfalık girişte eserin nüshaları hakkında bilgi vermeden önce kitap hakkındaki mülahazalarını sunmaktadır. Bu bölümde Kinberg, ölü ile yaşayan arasındaki ilişkiyi ele alan ilk 16 hadisin eserin genel amacını yansıttığını ifade eder. Ona göre eserin genel amacı dünyada yaşayanları öte dünyadan gelen ahlaki tavsiyelerle eğitmektir.<sup>[42]</sup>

Kinberg'e göre *Kitâbü'l-Menâmât*'ta rüyalar, yaşayanlar ile ölüler arasında bağlantı sağlayan bir vasıttır. Bu sayede ölüler yaşayan dindarlara ulaşip sonraki ikametgâhlarında rahat etmeleri için nasıl davranmaları gerektiğine dair ahlaki tavsiyelerde bulunabilirler. Yaşayanlar da ölülerin tecrübelerinden dersler çıkarıp iki alem arasındaki ilişkiyi daha iyi idrak edebilirler. Ölüler, bu dünyada yapılan amellere değer atfederler fakat bu amelleri yapmaktan acizdirler. Hayattakiler ise amelleri yapabilecek bir istidata sahip olmalarına rağmen bunun kıymetinin idrakinde değıldirler. Böylece hayattakiler ölülerin bilgi ve tecrübelerinden istifade etmiş olur. Aynı zamanda, ölülerin hayattayken yapamayacakları işleri de yaparak, öbür dünyada çektikleri acıları dindirmelerine yardımcı olurlar. Bu algı eserdeki çeşitli rüyalar boyunca iletilir.<sup>[43]</sup> Ona göre İbn Ebi'd-Dünya, rüyaların sunduğu tasvirleri ahlaki bir öğüt için başvuru kaynağı olarak zikreder. Salih bir kimsenin mükafatlandırılması nakledilirken mükâfatın verilme sebebi olarak salih amellerle dolu bir hayat tarzını takip etmenin gerekliliğı vurgulanır. Kinberg, *Kitâbü'l-Menâmât*'taki rüyaların eğitici bir vasıta işlevi gördüğünü ve bu bakımdan eserin klasik İslâmî literatürdeki ahlaki öğütler ihtiva eden eserlerle benzerlik arz ettiğini savunur.<sup>[44]</sup>

Eserin edebî biçiminin -rüyalar dışında- müellifin öteki dünya ile ilgili diğer eserlerinden bir farkı olmadığını söyleyen Kinberg'e göre müellifin bütün eserleri, ahlaki rehberlik için yaygın eskatolojik malzemeyi kullanır. Ona göre *Kitâbü'l-Menâmât* yeni başlayan bir rüya edebiyatının işareti olarak görülmemelidir. İbn Ebi'd-Dünya'nın rüya anlatımlarını serdetmedeki amacı pratik ahlakı (zühhd) örneklendirmek ve bu yolla dindar bir Mü'minin benimseyip takip edeceği bir değerler sistemi sunmaktır. Bu nedenle eser, zühhd olarak bilinen yaygın eğitici İslâmî literatürün bir parçası olarak ele alınmalı ve rüya kitabı kisvesi altında bir zühhd eseri olarak sınıflandırılmalıdır.<sup>[45]</sup>

[42] Kinberg, "Introduction", 11.

[43] Kinberg, "Introduction", 19.

[44] Kinberg, "Introduction", 20.

[45] Kinberg, "Introduction", 33.



Aslında Kinberg, *Kitâbü'l-Menâmât*'ı bir ahlak kitabı olarak vasfederek yeni bir şey ortaya koymamıştır. Zira dinî olanın ahlaki olanla sıkı irtibatı, bilinen bir husustur. İbn Ebi'd-Dünyâ'nın zühd çalışmalarına yoğunlaşmış bir eğitimci olması, Kinberg'i böyle bir sonuca ulaştırmış olabilir. Ancak Kinberg'in eserin eskatolojik malzemelerle ahlak eğitimi vermek için yazıldığına dair fikirleri sorgulanmalıdır. İbn Ebi'd-Dünyâ'nın kendisinden önceki eserlerden derlediği malumatı tertipten yoksun bir şekilde sunarak nasıl bir ahlak eğitimi vermek istediği sorusuna cevap bulmak zordur. Giriş mahiyetindeki rüya muhtevalı olmayan nakiller dışında eser titiz bir tertipten yoksundur ve okuyucuya nakillerin gelişigüzel tasnif edildiği izlenimi verir. Müellifin amacını belirlemede belki de en önemli katkıyı sağlayacak olan bab başlıklarının az sayıda olması ve muhtevayı kapsamaktan uzak oluşu, müellifin esere son şeklini vermediği fikrini akla getirir.

Öte yandan Kinberg'in yaptığı çalışmaya “*Rüyalar Kisvesinde Ahlak*” (*Morality in The Guise of Dreams*) ismini koyarak eseri sadece zühd ve ahlak boyutuna indirgemesi, eserin kıymetine gölge düşürmektedir. Nitekim kendisi de *Kitâbü'l-Menâmât*'ı eskatolojik halk öyküleri külliyyatını oluşturan risaleler zincirinin bir halkası olarak takdim etmenin, eserdeki rüya malzemesinin bir tür olarak önemini azaltacağını söyler. Bununla birlikte bu tasnif sayesinde rüya malzemesinin rehberlik aracı olarak statüsünün güçleneceğini düşünür.<sup>[46]</sup>

*Kitâbü'l-Menâmât*'tan en çok alıntı yapan kitapların isimlerine bile bakıldığında, eserin hangi yönüyle ilgilenildiği rahatlıkla anlaşılırken, eseri zühd ve ahlak eğitimine hasretmek makul değildir. Nitekim eserden sıklıkla iktibaslar yapan İbn Receb el-Hanbelî'nin (öl. 795/1393) *Ehvâlü'l-kubûr* isimli eserinde “Ölülerin Kendisini Ziyaret Edip Selam Vereni Tanıması” başlığı altında *Kitâbü'l-Menâmât*'taki rüyaları zikretmesinin ahlakla bir ilgisinin olmadığı aşikârdır.<sup>[47]</sup> Aynı şekilde İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) *er-Rûh fi'l-Kelâm* isimli eserinde “Ölülerin Ruhları Birbirleriyle Görüşüp Ziyaretleşerek Konuşur mu, Yoksa Konuşmaz mı?” başlığı altında söz konusu rüyalara yer vermesini de zühd ve ahlakla bağdaştırmak mümkün değildir.<sup>[48]</sup>

Netice olarak *Kitâbü'l-Menâmât*'ın, zühd ve ahlak eğitimine katkısı aşikâr olmakla birlikte, eserin ilk üç asırda ehl-i hadisin itikâdî, siyâsî, ilmî, sosyal ve kültürel düşüncelerini yansıtan bir rüya derlemesi olarak kabul edilmesinin daha kapsayıcı bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

[46] Kinberg, “Introduction”, 32.

[47] İbn Receb Hanbelî, *Ehvalü'l-kubûr*, 87-88.

[48] İbn Kayyim, *er-Rûh*, 18-19.

## 4. KİTÂBÜ'L-MENÂMÂT'TA EHL-İ HADİSİN DÜŞÜNCELERİNİ YANSITAN RÜYALAR

“Kitâbü'l-Menâmât'a Dair” başlığı altında eserde nakledilen bazı itikâdî düşüncelerden bahsedilmişti. İtikâdî düşüncelerin dışında rüya muhtevalı rivayetlerde ilmî, siyasî, sosyal ve kültürel pek çok veriyi görmek mümkündür. Söz gelimi, verdiği sözden dolayı kocası öldükten sonra evlenmeyi düşünmeyen bir kadının mahalle baskısı nedeniyle yeni bir evliliğe karar vermesi, rüya muhtevalı bir rivayette işlenerek sosyal ve kültürel ortam hakkında bilgi verilmektedir. Kadın, sözünü tutmadığını hatırlatan bir rüya nedeniyle para karşılığında yeni eşinden boşanmak durumunda kalmıştır.<sup>[49]</sup>

*Kitâbü'l-Menâmât*'taki ehl-i hadisin düşüncelerini yansıtan rüyaları, ehl-i rey karşıtlığı, ehl-i bid'at hassasiyeti, ilim ve yönetim anlayışı, fitne dönemine ve sahâbeye bakış başlıkları altında ele almak mümkündür.

### 4.1. Ehl-i Rey Karşıtlığı

Başlangıçta ehl-i hadis kavramıyla, öğrenci ya da hoca olarak hadis eğitimiyle uğraşan, râvilerin hallerine vâkıf ve hadise dair tüm konularda söz sahibi bir zümre (muhaddisler) kastedilirken, terimin zamanla “hadise göre amel etmeye çalışan kimse” anlamını kazandığı anlaşılmaktadır. Hadisle amel etmek için ise belirli usüller tespit edilince ehl-i sünnet içinde diğer zümrelerden naslara yaklaşımıyla ayrılan ve diğer bir ismi “ashâbu'l-hadis” olan ehl-i hadis ön plana çıkmış ve ehl-i rey karşısında kendini konumlandırmıştır. Bu bakımdan ehl-i hadisin en belirgin özelliği hadisleri elden geldiği kadar yorumsuz ve kıyasa başvurmadan tatbik etmek, aklî ilimlerden ziyade naklî ilimlere yönelmek şeklinde ifade edilmektedir.<sup>[50]</sup> Zira kesin bilgi ifade eden ilim, re'y değil, Kur'ân ve sünnettir. Zanna dayanan re'y, hevâya uymakla eş değer kabul edilmekte, bu husus da ihtilafa zemin teşkil etmektedir.<sup>[51]</sup>

Ehl-i rey akli ön planda tutarak nazar ve istidlal metodunu kullanırken, ehl-i hadis fikhî dinî metinlere dayalı olarak binâ etmekte, bunun mümkün olmadığı durumlarda sahâbe ve tabiîn sözlerine başvurmaktadır. Tarafların bu farklı metot ve bakış açıları iki ekol arasında polemikler yaşanmasına sebep olmuştur.<sup>[52]</sup> Bahse konu polemiklerde Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ehl-i hadisin hedeflerinden biri olmuş, kendisine pek çok tenkit yapılmış ve bu tenkitlere karşı yazılan reddiyeler

[49] İbn Ebî'd-Dünya, *Menâmât*, 113 (No. 235).

[50] Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507.

[51] Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 207.

[52] Uğur Erman, “Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlimine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/18 (2017), 993.

İslam literatüründeki yerini almıştır.<sup>[53]</sup> Ehl-i hadis ile ehl-i rey arasındaki ihtilaflar farklı bir boyutuyla *Kitâbü'l-Menâmât*'a da yansımış ve eserdeki bir rivayette bu iki grubun birer temsilcisi kabul edilen Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ile Ebû Hanîfe ahiretteki durumları açısından karşılaştırılmıştır. Rivayete göre Hafs b. Gıyâs'ın babası rüyasında gördüğü Ebû Hanîfe'ye durumunu sormuş; o da, kendisinin bir hayır bulamadığını, ama “sizin arkadaşınız” diye nitelediği Süfyân es-Sevrî'nin hayra kavuştuğunu söylemiştir.<sup>[54]</sup> Rüyaya göre iki grup arasındaki çekişmenin galibi ehl-i hadistir. Ehl-i hadis mensuplarının Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiği pek çok rivayetin yanı sıra sadece Süfyân es-Sevrî'den nakledilen 28 tenkit içerikli rivayetin Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 290/903) *Kitabü's-Sünne*'sinde mevcut oluşu, rüyada telmihte bulunulan çekişmenin büyüklüğünü göstermeye yeterlidir.<sup>[55]</sup> Ayrıca ehl-i hadisten Fudayl b. İyaz ve Abdullah b. Mübarek'in Süfyân es-Sevrî ve Ebû Hanîfe arasında kıyaslama yapmaları da, rüyada temas edilen kıyaslamamanın gerçek hayatta bir karşılığının olduğunu göstermektedir.<sup>[56]</sup> Bu rivayetin dışında *Kitâbü'l-Menâmât*'ta Ebû Hanîfe'nin “Huzeyfe b. el-Yemân'ı din konusunda cimri buldum.” diyecek kadar sahabeye tepeden bakan biri olarak vasfedildiği bir rüya daha bulunurken,<sup>[57]</sup> Süfyân es-Sevrî'nin “sünnet üzere ölüp kurtuluşa eren” ve “Emîrül-Mü'minîn” olarak nitelenip ahirette ulaştığı makamların ve nimetlerin anlatıldığı 10 rüyaya yer verilmesi ehl-i hadisin bu iki âlime bakışını yansıtmaktadır.<sup>[58]</sup>

Şu kadarı var ki ehl-i hadisin, ehl-i reyin öncüsü kabul edilen Ebû Hanîfe'ye bakışı ile onun hoca ve talebelerine bakışı aynı minvalde değildir. Nitekim, ehl-i hadisten bir âlim olarak İbn Ebî Şeybe *el-Musannef*'te Ebû Hanîfe'nin görüş ve fetvalarını tenkit için müstakil bir bölüm tahsis ederken onun ilim silsilesinde önemli yeri olan hocası Hammâd b. Ebî Süleymân (öl. 120/738) ve Hammâd'ın hocası İbrahim en-Nehaî'nin (öl. 96/714) onlarca görüş ve fetvasına eserinde yer vermektedir.<sup>[59]</sup> Bu bakımdan *Kitâbü'l-Menâmât*'ta İbrahim en-Nehaî'nin cennette

[53] Literatür için bk. Ali Bardakoğlu, “Ebû Hanîfe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

[54] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 133-134 (No. 294).

[55] Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ahmed, *Kitabü's-Sünne*, thk. Saïd b. Sâlih el-Kahtânî (Demmâm: Dâru İbnî'l-Kayyim, 1406/1986), 1/192-199 (No. 264-291).

[56] Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1394/1974), 6/358.

[57] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 117-118 (No. 247); Ayrıca Abdullah b. Ahmed b. Hanbel de Ebû Hanîfe'yi eleştirmek için rivayeti eserinde zikretmiştir. bk. Abdullah b. Ahmed, *Sünne*, 1/206 (No. 317).

[58] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 40-146 (No. 44-46, 63, 275, 281-283, 293, 328).

[59] İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde Ebû Hanîfe'yi tenkit eden Süfyân es-Sevrî'den Hammâd b. Ebî Süleyman'ın 42, İbrahim en-Nehaî'nin ise 82 görüş ve fetvası nakledilmektedir. Birkaç örnek için bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 1/83, 284, 313, 410 (No. 915, 3256, 3580, 4720).

görüldüğü bir rüyaya yer verilmesi, eserdeki ehl-i rey karşıtlığına tezat bir durum teşkil etmez.<sup>[60]</sup>

Bunun yanı sıra ehl-i hadis tamamen reye karşı da değildir. Evzâî bu hususu şöyle dile getirmektedir: “Biz Ebû Hanîfe’ye rey kullandığı için kin gütmüyoruz. Zira hepimiz rey kullanıyoruz. Fakat biz ona Hz. Peygamber’den bir hadis söylenmesine rağmen hadise aykırı fetva verdiği için çok kızıyoruz.”<sup>[61]</sup> Kozmopolit yapısından dolayı fikrî çatışmaların ve hadis uydurma faaliyetlerinin yoğun olduğu Irak bölgesinde ilmî faaliyet yürütmenin de etkisiyle Ebu Hanîfe’nin hadislerin kabulü ve anlaşılmasında tatbik ettiği metot ve yaklaşım farklılığı ehl-i hadisi oldukça rahatsız etmiş ve taraflar arasındaki gerilim ancak Ebû Hanîfe’nin Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805) gibi talebelerinin metotla ilgili bir takım değişikliklerinden sonra kısmen azalmış ve ılımlı bir ortam oluşmuştur.<sup>[62]</sup>

Ebu Hanîfe özelinde görülen ehl-i rey karşıtlığı dışında eserde, rüyalar aracılığıyla ehl-i hadisin çetrefilli meseleleri çözmek için yetkin olduğu fikri de vurgulanmaktadır. Hakkında bu tarz bir rüyanın anlatıldığı muhaddislerden biri de Hasan Basrî’dir (öl. 110/728). Basralı âbide bir hanım rüyasında kafasını kurcalayan bir mesele için fetva ararken kendisine “Aranızda Hasan varken ve elinde Cebrail’in mühürü bulunurken fetva mı arıyorsun?” denir.<sup>[63]</sup> Bu tip rüyalar, ilk etapta muhaddislere karizma ve otorite kazandırma amacıyla nakledilmiş gibi görülebilir. Ancak Hasan Basrî, sahâbenin dahi ilmi için insanları yönlendirdiği bir âlimdir.<sup>[64]</sup> O, içinde meçhul ravinin bulunduğu bir rüya ile gelecek itibara zaten muhtaç değildir. Öte yandan sahip olduğu yüksek konuma rağmen mürsel rivayetleri ve tedlis nedeniyle Hasan Basrî’nin tenkide uğraması hadis münekkittlerinin daha objektif kriterlerle hareket ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>[65]</sup> Bu tarz rivayetler, ehl-i hadis hakkındaki güzel kanaatlerin bir tezahürü olarak görülebilir.

[60] İbn Ebî’l-Dünyâ, *Menâmât*, 130 (No. 284)

[61] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1406/1986), 103; Abdullah b. Ahmed, *Sünne*, 1/207 (No. 326).

[62] Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 134-136.

[63] İbn Ebî’l-Dünyâ, *Menâmât*, 76-77 (No. 132).

[64] Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1421/2001), 9/176; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/232 (No. 35595); Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisî Ebû Talib el-Mekki, *Kûtü’l-kulûb fî muameleti’l-mahbûb ve vasfu tariki’l-mürîd ila makami’t-tevhid* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005), 1/254.

[65] Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Mukaddemî, et-Târîh ve esmâu’l-muhaddisîn ve künâhum, thk. Muhammed b. İbrahim el-Leheydân (Karaçi: Dâru’l-Kitâb ve’s-Sünne, 1994), 201; Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb Hanbelî, Şerhu İleli’t-Tirmizî, thk. Humâm Abdurrahîm Sa’îd (Zerkâ: Mektebetü’l-Menâr, 1407/1987), 1/536-539; Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/270.

## 4.2. Ehl-i Bid'at Hassasiyeti

Ehl-i hadise göre sünnetin temel esası ashâbın bulunduğu hâl üzere olup onları rehber edinmek ve bid'atleri terketmektir. Çünkü her bid'at dalâlettir. Kur'an'ı anlamak için de aslanan sünnete uymak ve hevâyı terketmektir. Zira akıl ve hevâ ile Kur'an'ın delâletleri anlaşılabilir.<sup>[66]</sup> *Kitâbü'l-Menâmât*'taki bir rüyada ehl-i hadisin bu düşüncesi üzerinde durulur. Rivayete göre Ebu Ömer ed-Darîr'i (öl. 236/851) rüyasında gören Abdülvehhab b. Yezîd el-Kindî'nin "Hangi amelleri daha üstün buldun?" sorusuna o, "Üzerinde durduğunuz sünnet ve ilim" şeklinde cevap verir. "Hangi amelleri daha kötü buldun?" tarzındaki ikinci bir soruya ise cevaben "İsimlerden sakın!" der. Abdülvehhâb b. Yezîd'in isimlerin ne olduğunu merak etmesi üzerine Ebû Ömer ed-Darîr "Kaderî, Mu'tezilî, Mürcî" diyerek bid'at ehlini saymaya başlar.<sup>[67]</sup>

Öte yandan hadisleri elden geldiği kadar yorumsuz ve kıyasa başvurmadan tatbik etme usûlü ehl-i hadisi, dinin safiyetini korumak amacıyla, nasların ifade ettiği anlamları aşacak ölçüde te'vile giden ve akli nassa tercih eden Cehmiyye gibi fırkaları tenkide hatta tekfîre sevk etmiştir.<sup>[68]</sup> Ehl-i hadise göre Cehmiyye'nin doğuşunda büyük ölçüde Hristiyanlar'ın ve Sümeniyye olarak isimlendirilen Budistler'in etkisi olmuştur.<sup>[69]</sup> *Kitâbü'l-Menâmât*'ta bu düşüncüyü yansıtan bir rüyaya yer verilmesi oldukça dikkat çekicidir. Bahse konu rüyada Hz. Ebu Bekr ve Ömer'e sövüp Cehmiyye'ye mensup olduğu belirtilen bir kişi, Yüce Allah tarafından Hristiyanlar ile bir tutulmaktadır.<sup>[70]</sup>

Mezhebî yaklaşımın eserdeki tezahürlerinden birisi de Mu'tezile'ye mensup Amr b. Fâid (öl. 201/817) hakkında bazı rüyalara yer verilmesidir. Bu rüyalardan birinde Amr b. Fâid'in öldüğü gece ahıra benzer bir yerden Basralı birinin cenazesi geçirilir. Bu esnada bir kişi rüyayı görenin kulağına eğilerek "Kafirlerin ve Allah yolundan men edenlerin bütün amelleri iptal edildi." der.<sup>[71]</sup> Onun hakkındaki diğer bir rüyada ise Amr b. Faid'in Allah Resulü'ne imamlık ettiği görülür. Rüyayı gören kişi korkuyla uyanır ve bu bir rüya olduğu için Allah'a hamd eder. Rüya, gö-

[66] Ahmed b. Hanbel, *Usûlü's-sünne* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Menâr, 1411/1990), 14-17.

[67] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 107 (No. 217); Ayrıca bk. Süyûtî, *Şerhu's-sudûr*, 273.

[68] Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/236.

[69] Ahmed b. Hanbel, *er-Redd alâ Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Selâme Şâhîn (Riyad: Dâru's-Sebât l'in-Neşr ve't-Tezî, 1424/2003), 93-96.

[70] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 109 (No. 221).

[71] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 145-146 (No. 324); Ayrıca bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebir*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/290.

rülen kişinin İslam dışı olmasıyla yorumlanır. Çünkü Allah Resulü'ne kimse imam olamaz. O hayattayken de vefat ettikten sonra da bütün insanların imamıdır.<sup>[72]</sup>

Amr b. Şurahbil'in rüyada bir meleğe sorular sorduğuna dair rivayet de ehl-i hadisin bid'at ehline bakış açısını yansıtır. Rüyadaki meleğin Cemel ve Siffîn hadisesine katılanları birbiriyle savaştan iki grup mümin olarak vasfedip Nehrevân hadisesine katılan Hâricîler'i biatlarını bozarak imamlarını görevden almaları neticesinde hüznü gark olanlar diye nitelemesi bu açıdan önemlidir.<sup>[73]</sup>

### 4.3. İlim Anlayışı

Ehl-i hadisin bilgi kaynağı olarak rivayetlere verdikleri değer, ilmi hadisle eş-değer görmelerine neden olmuştur.<sup>[74]</sup> Bu anlayışı merfû, mevku'f ve maktû pek çok rivayette görmek mümkün olduğu gibi ehl-i hadis mensuplarının teliflerindeki bölüm başlıklarında da görülebilir. Örneğin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki "Kitâbü'l-İlim" bölümünde ilimden kastın hadis ilmi olduğu bab başlıklarından hemen anlaşılır.<sup>[75]</sup> *Kitâbü'l-Menâmât*'taki bazı rüyalarda ehl-i hadisin sahip olduğu bu bilgi anlayışına uygun olarak hadis ilminin kıymeti ön plandadır. Nitekim eserdeki bir rivayete göre Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) vefatından sonra rüyada görülmüştür. Kendisine ne yapıldığı sorulduğunda hadis talebi sayesinde affedildiğini söylemektedir.<sup>[76]</sup> Aynı sorunun ölümünden sonra Yezîd b. Hârûn'a da (öl. 206/821) rüyada sorulduğu nakledilmektedir. O da cennetin kendisine mübah kılındığını söyler. "Kur'an sayesinde mi?" sorusuna cevaben o, "Hadis sayesinde." der.<sup>[77]</sup> Hadis ilminin faziletine dair bu tür rüyalar, ilim tahsilinde niyetin halis ve saikin ise uhrevî olmasını teşvik için ön plana çıkarılmış gibidir.

Öte yandan görülen bir rüyada senedli hadis naklinin gerçekleştirilmesi oldukça dikkat çekicidir. Rivayete göre âbid ve fazıl bir ihtiyar rüyasında Hz. Peygamber'i görür ve "Ey Allah'ın Resulü! Bağışlanmamı iste!" der. Allah Resulü'nün kendisinden yüz çevirdiğini görünce "Süfyân b. Uyeyne'nin, Muhammed b. el-Münkedir'den, onun da Câbir b. Abdullah'tan rivayet ettiğine göre senden bir şey istendiğinde, 'Hayır' demezmişsin." der. Bunun üzerine Allah Resulü o zata dönerek bağışlandığını söyler.<sup>[78]</sup> Bu tür bir rivayetle karşılaşıldığında rüya

[72] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 146 (No. 326).

[73] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 117 (No. 245); Ayrıca bk. Ebû Osman Saîd b. Mansûr, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982), 2/393 (No. 2955).

[74] Gürlü, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 168.

[75] Buhârî, "İlim", 1-53; Farklı örnekler için bk. Gürlü, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 161-170.

[76] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 41 (No. 46).

[77] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 125 (No. 266); Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmet Sait Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 107.

[78] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 68 (No. 114); Ayrıca bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebi,

yoluyla bir hadisin tevsîkinin yapıldığı akla gelebilir. Ancak rüyada aktarılan rivayetin müttetekun aleyh olması, böyle bir tevsîke hacet olmadığını ortaya koyar.<sup>[79]</sup> Bununla birlikte rüyayı gören kişinin hadis nakli ile affa mazhar oluşu, ehl-i hadisin nakli merkeze alan ilim anlayışının bir tezâhürüdür.

*Kitâbü'l-Menâmât*'ta yer alan bazı rüyalarda ilim-amel bütünlüğüne vurgu dikkat çekmektedir. Nitekim, Seyyâr b. Hatim el-Anezî (öl. 200/816) ulemadan birinin yanından ayrıldıktan sonra rüyasında âlim hakkında “Onun sözleri şifadır, hastalıkları iyileştirir. Ancak amelleri ilacın dahi fayda etmediği bir hastalıktır.” denildiğini işitir.<sup>[80]</sup> Bir rüyada ise amelî bir ibadet olan cihat ön plana çıkarılır. Rivayete göre rüyada Abdullah b. Mübarek'e (öl. 181/797) uhrevî durumu hakkında sorulmuş, o da bağışlandığını ifade etmiştir. “Hadis sayesinde mi?” sorusuna “Hayır! Cihat yolunda olmak sayesinde” şeklinde cevap vermiştir.<sup>[81]</sup> Bu rivayeti ehl-i hadisin bir öz eleştirisi, içlerinden amelî bırakıp sadece rivâyete rağbet edenlere yönelik bir mesajı olarak görmek de mümkündür.

Kimi zaman rüyalar ehl-i hadisin zihin kodlarını yansıtmaları bakımından önem arz eder. İhtilafî nakiller arasında bocaladığı anlaşılan Husayf b. Abdurrahman (öl. 137/755) rüyasında Hz. Peygamber'e “Ey Allah'ın Resulü! Teşehhüd konusunda ihtilaf ettik.” diye yakınınca, onun “Abdullah b. Mes'ûd'un teşehhüdüne tutunun.” buyurduğu nakledilir.<sup>[82]</sup> Burada bir sahabî olarak Abdullah b. Mes'ûd'un, hem ehl-i hadisin hem de ehl-i rey'in ortak bir değeri olduğuna değinilmelidir. Ona nispet edilen teşehhüd esasen Allah Resûlü'nden (s.a.s) nakledilen ve Kütüb-i Sitte'nin tamamında yer alan bir hadistir.<sup>[83]</sup> Bu bakımdan bahse konu teşehhüd sadece ehl-i reye nisbet edilemeyeceği için bu rüya ehl-i rey karşıtlığı başlığı altında zikredilen örneklerle çelişmez. Nitekim Hanefiler'in dışında Hanbeliler ile Zâhirîler'in de Abdullah b. Mes'ûd'un teşehhüdünü tercih ettiği bilinmektedir.<sup>[84]</sup>

Ayrıca, *Kitâbü'l-Menâmât*'ta rüya yoluyla fetva istendiği de vakidir. Basra'nın en hayırlılarından biri kabul edildiği nakledilen Abdülazîz adlı biri rüyasında Hz.

*el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 8/65; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 55/231-232.

[79] bk. Buhârî, “Edeb”, 39 (No. 6034); Müslim, “Fezâil”, 56 (4/1805).

[80] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 96 (No. 188).

[81] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 127 (No. 273); Ayrıca bk. Ebü'l-Kâsim Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 32/483.

[82] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 68 (No. 113); Ayrıca bk. Tirmizî, “Salat”, 103 (No. 289); Ebü Bekr Ahmed İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Salâh b. Fethî Hilâl (Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1427/2006), 3/223 (No. 4550).

[83] Buhârî, “el-Amel fi's-Salât”, 4 (No. 1202); Müslim, “Salât”, 55 (1/301); Ebü Dâvûd, “Salât”, 181 (No. 968); Tirmizî, “Nikâh”, 17 (No. 1105); Nesâî, “Tatbîk”, 99 (No. 1162); İbn Mâce, “Nikâh” 19 (No. 1892).

[84] Fahrettin Atar, “Teşehhüd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/563.

Peygamber'e cuma günü erkenden camiye geldiğini ve otururken uyuyakaldığını söyler. Ardından tekrar abdest almasının gerekip gerekmediğini sorar. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Hayır, abdest yan yatıp uyuyanlar içindir." buyurmuştur.<sup>[85]</sup>

#### 4.4. Yönetim Anlayışı

*Kitâbü'l-Menâmât*'taki bazı rüyalar ise, muhaddislerin<sup>[86]</sup> zihnindeki ideal yönetim anlayışını ve yönetici profilini yansıtır. Bu bağlamda bir rivayete göre Ömer b. Abdülazîz, rüyasında Resulullah'ı (s.a.s.) görür. Onun emri üzerine iyice yaklaşan Ömer'e Allah Resulü "Eğer yönetim sana tevdi edilirse yönetimin bu ikisine benzesin." buyurur. İşaret ettiği kişiler Hz. Ebu Bekr ve Ömer'dir.<sup>[87]</sup> Bu rivayetten, Hz. Peygamber'in vefatından sonra zamanla değişen yönetim anlayışları içinde Hz. Ebu Bekr ve Ömer'in yönetim anlayışının ideal olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu rüyanın Ömer b. Abdülazîz'in düşünce dünyasını yansıttığı varsayıldığında, bir yönetici olarak politikalarının da bu doğrultuda olması beklenir. Nitekim kaynaklarımızda onun Sâlim b. Abdullah'tan Hz. Ömer'in sünnetini (yönetim biçimini) kendisine yazmasını istediği ve onun politikalarını örnek aldığı nakledilmektedir.<sup>[88]</sup> Eserde benzer muhtevalı bir rüyanın başka bir şahıs tarafından görülüp Ömer b. Abdülazîz'e anlatıldığına dair farklı bir rivâyete de yer verilmiştir.<sup>[89]</sup>

Bazı rüyalarda ise, dönemin idârî sorunları ele alınmaktadır. Örneğin bir rivâyete göre Basralı âbid bir şahıs haccını tamamlayınca rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Resulullah Basralı'ya Şam'a gidip, kendi katında Ömer b. Abdülazîz'in, Mü'minler'in emiri ve yetimlerin babası olarak da isimlendirildiğini, arîf<sup>[90]</sup> ve

[85] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 124-125 (No. 264).

[86] Ehl-i hadis üzerinde yapılan araştırmalar, onların gerek itikâdî gerekse amelî konularda reye koydukları *sınır* ve bilgi anlayışları açısından diğer gruplardan ayrıldıklarını ortaya koymaktadır. Diğer görüşleri açısından ehl-i sünnet içerisinde onları ön plana çıkaran görüşleri bilinmemektedir. Bu sebeple bu bölümden itibaren ehl-i hadis kavramı yerine terimin tanımını temas ettiğimiz ilk anlamı olan muhaddisler kavramının kullanılması daha kapsayıcı olacaktır. Zira eserin müellifi gibi rüyaların râvilerinin de en temel vasıfları muhaddis olmalarıdır.

[87] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 123-124 (No. 262), 140 (No. 309); Ayrıca bk. Ebû Sa'd Abdülmelik b. Muhammed el-Harkûşî, *Şerefü'l-Mustafâ* (Mekke: Dâru'l-Beşâir, 1424/2003), 3/201; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 45/175; 59/140.

[88] İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/384; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 8/169; Ebû'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 1434/2013), 10/266-267.

[89] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 70 (No. 120); Ayrıca bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 45/175; İbn Kayyim, *Rûh*, 26.

[90] Arîf, sivil veya askerî bir topluluğun başında bulunup onlar hakkında sahip olduğu bilgileri gerektiğinde devlet yönetimine vermekle yükümlü görevlilere verilen ünvanıdır. Arîfler içinde bulunanları topluluğun askerî birlik komutanlığının yanı sıra zekat işleri ve yetim mallarının vasiliği gibi görevleri icra etmektedirler. bk. Fahrettin Atar, "Arîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/360-361.



vergi tahsildarı meselelerine ihtimam göstermesini emrettiğini Ömer b. Abdülazîz'e bildirmesini ister. Adam da rüyada emredilene halifeye iletir.<sup>[91]</sup> Aynı mevzuu ele alan bir sonraki rivâyet daha tafsilatlıdır. İkinci rivayetteki rüyada Ömer b. Abdülazîz'in Mehdî ve Câbir olarak da isimlendirildiği, üç şeyden kendisini muhafaza ederse hem dünyasını hem de ahiretini muhafaza edeceği nakledilmektedir. Bunlar arıfler, mal kabul memurları ile vergi memurlarının yaptıkları yanlış icraatlara mani olmak suretiyle kendisini mesuliyetten kurtarmasıdır. Zira arıfler yetim malı, mal kabul memurları fazlalık malı, vergi memurları ise necis olarak nitelenen malı yemektirler. Rüyadaki bu hususlar kendisine iletilince halifenin atıyyelerin arıfler yerine bizzat sahiplerinin eline verilmesini yazdığı, ayrıca vergi memurlarına gerekli talimatları verdiği nakledilir.<sup>[92]</sup> Rivayetten anlaşılmaktadır ki, dönemin atıyye ödeme ve vergi tahsil sisteminde aksaklıklar mevcut olup görevlilerin suistimaline açık durumdadır. Aynı talimatları ihtiva eden üçüncü bir rivayette rüyayı gören kişi Ömer b. Abdülazîz'i Allah'ın halifesi olarak isimlendirince Hz. Peygamber'in bu söze müdahale edip onu Allah'ın halifesi değil, Mü'minler'in emîri olarak nitelemesi dikkat çekicidir.<sup>[93]</sup> Böylelikle Allah'ın halifesi sıfatının yöneticilere verilmesinin uygun görülmediği rüyalar vasıtasıyla ifade edilmektedir.

Öte yandan bahse konu rüyalarda Ömer b. Abdülazîz'e verilen isimlerin ideal yöneticide bulunması gerekli vasıflarla irtibatı bulunmaktadır. Onun emîru'l-müminin olarak isimlendirilmesi yöneticinin temel sorumluluk alanının tayinine, yetimlerin babası olarak isimlendirilmesi hakkını savunamayacak kesimlerin hakları hususunda izlemesi gerekli politikalara yönelik bir isimlendirme olarak görünmektedir. Ayrıca diğer rivayette geçen Mehdî isimlendirmesinin izlediği siyasetin doğruluğu, Câbir isimlendirmesinin ise politikalarının ıslahatçı yönü ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

Ömer b. Abdülazîz, izlediği siyasetle haksızlığa maruz kaldığı nakledilen pek çok kesimin umudu olmuştur. Haşimoğulları da bu kesimlerdenidir. Eserde yer alan rüyalardan biri bu mevzu ile ilgilidir. Rivayete göre bir kişi halife Ömer'e gelerek rüyasını anlatır. O rüyasında Haşimoğulları'nın Hz. Peygamber'e bir ihtiyaçları konusunda şikayette bulunduğunu, Allah Resulü'nün de "Ömer b. Abdülazîz nerede?" diye sorduğunu görmüştür.<sup>[94]</sup> Ömer b. Abdülazîz'in hayatı ve icraatleri incelendiğinde, görüldüğü nakledilen rüyanın tarihsel verilerle de uyumlu olduğu görülür. Zira onun, ganimetteki Allah Resulü ve akrabalarına ait olan payları Haşi-

[91] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 70-71 (No. 121); Ayrıca bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/185.

[92] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 72 (No. 122); Ayrıca bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/184.

[93] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 131 (No. 287).

[94] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 69 (No. 119); Ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/376; Ebû Nuaym, *Hilye*, 5/336; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/196.

moğulları'na gönderip<sup>[95]</sup> Fedek arazisinin gelirlerini onlara tahsis etmek suretiyle ihtiyaçlarını giderdiği nakledilir.<sup>[96]</sup>

Bir rivayetin Emevîler dönemindeki hukuk sisteminin durumuna dair fikir vermesi de dikkat çekicidir. Rivayete göre Tevbe el-Anberî (öl. 131/749), Irak valisi Yusuf b. Ömer es-Sekafî (öl. 127/744) tarafından bir göreve zorlanmış, işi tamamlayınca da hesaba çekilerek, bir süre hapse atılmıştır. Hapiste kaldığı süre gitgide uzatılan Tevbe'ye rüyasında bir dua öğretilir. Namaz kılıp duayı sabaha kadar tekrar eden Tevbe, o gecenin sabahında Yusuf b. Ömer'in huzuruna çıkarılır ve cezası affedilir.<sup>[97]</sup> Rivayette Emevî valilerin yaptıkları atamalarda kişileri görevle zorladıklarına temas edildiği gibi, gerçekleştirilen idarî yargılamalarda, duadan başka çare kalmayacak biçimde, keyfiliğin söz konusu olduğu da belirtilmektedir.

#### 4.5. Fitne Dönemine ve Sahâbeye Bakış

Bazı rüyalar fitne dönemleri olarak isimlendirilen kanlı iç karışıklık dönemleri hakkında fikir verir. Bu rüyalardan bir kısmı Hz. Osman'ın masumiyetiyle ilgilidir. Rivayete göre bir rüyada Resulullah'ın (s.a.s.) elinin üzerinde Hz. Ebu Bekir'in eli, onun elinin üzerinde Hz. Ömer'in eli, onun da elinin üzerinde Hz. Osman'ın eli bulunurken bir kan görülür. Bu kan, Hz. Osman'ın kanıdır. Allah'ın bu kanı talep edeceği söylenir.<sup>[98]</sup> Başka bir rivayette ise Hz. Osman şehit edilmeden önce şair olmayan bir kişiye rüyasında bir şiir ezberletilir. Şiirin son mısrasında Hz. Osman'ın uzun bir şerle başbaşa kaldığı ifade edilir. Bu rüyadan kısa bir zaman sonra Hz. Osman şehit edilmiştir.<sup>[99]</sup> Eserde yer verilen rüyalardan bir diğeri ise Hz. Osman'ın gördüğü nakledilen meşhur bir rüyadır. Hz. Osman rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş, onun "Seni kuşattılar mı? Seni susuz mu bıraktılar?" sorularına "Evet" cevabını veren Hz. Osman kendisine uzatılan sudan susuzlu-

[95] Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd ve Sa'd Hasen Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 31; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/517 (No. 33452); Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisaburî İbnü'l-Münzir, *el-Evsat mine's-sünen ve'l-icma' ve'l-ihlif* (Feyyum: Dâru'l-Felâh, 2010), 6/102.

[96] İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/377; Ebû Dâvûd, "Harâc", 19 (No. 2972); Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 40-41.

[97] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 132-133 (No. 291); Ayrıca bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-Ferec ba'de's-şidde* (Mısır: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1988), 89; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 11/100.

[98] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 92-93 (No. 175); Ayrıca bk. Ahmed b. Ali el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebi Ya'la*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984), 12/138 (No. 6768); Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/420; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 39/485.

[99] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 119 (No. 250); Ayrıca bk. Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*, thk. Fehim Muhammed Şeltut (Cidde, 1973), 4/1195-1196; Belâzurî, *Ensâb*, 12/66; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 2/696.

ğunu gidermiş, muhaliflerine galip gelme ya da Allah Resulü ile iftar yapma tek-lifi sunulunca iftari tercih etmiştir. Hz. Osman'ın bu rüyayı gördüğü gece şehit edildiği nakledilir.<sup>[100]</sup> Başka bir rivayette ise Hz. Osman'ın gördüğü rüyada Allah Resulü'nün yanında Hz. Ebu Bekr ve Ömer de vardır. Hz. Osman'dan kendilerine katılması ve bekletmemesi istenir.<sup>[101]</sup> Hz. Osman'ın şehadetine dair nakledilen bu rüyalar, onu şehit edenlerin haksızlığını vurgular. “Allah'ın bu kanı talep edeceği” ifadesi, hem ahirette faillerin karşılaşacağı çetin azaba hem de Hz. Osman'ı şehit edenlere bu dünyada hak ettikleri cezanın verilmediği, bu bağlamda adaletin tecel-li etmediğine delalet etmektedir.

Hz. Osman'ın ölümünden sonra meydana gelen fitne o kadar büyüktür ki, bu fitneden korunana bir rüyada Allah'ın salih kulları olarak nitelendirilir. Âmir b. Rabîa'ya rüyasında “Kalk! Allah'tan salih kullarını koruduğu fitneden seni de ko-rumasını iste!” denilmiştir. Kalkıp namaz kılan Âmir, hastalanmış ve fitnelere ka-rışmadan evden cenazesi çıkmıştır.<sup>[102]</sup> Bu rüyada fitneye karışmaktansa, ölmenin daha iyi olduğu vurgulanır. Buna benzer yaklaşımları, tarih ve tabakat kitaplarında rüya dışı nakillerde de görmek mümkündür. Hz. Ali'nin Cemel vakasında ölen Talha b. Ubeydullah'ın yüzündeki toprakları silerek bu olaydan önce ölmeyi te-menni ettiğine dair rivayetler bu bağlamda zikredilebilir.<sup>[103]</sup>

Fitnenin büyüklüğü insanların kafasını karıştırmış, nasıl bir yol izleyeceklerini bilememişlerdir. Bu kişilerden biri olan Hüseyl b. Hârice el-Eşcaî, doğru tavrı ara-dığı sıkıntılı bir zamanda Hz. İbrahim'i rüyasında Hz. Peygamber'e (s.a.s.) “Üm-metinin ne yaptığını görmüyor musun? İmamlarını öldürüp, kanlarını akıttılar. Dostum Sa'd gibi yapsalardı ya! Bundan dolayı Sa'd dostum olmuştur.” dediğini görmüştür. Bu rüyayı öğrenip sevinen Sa'd b. Ebî Vakkâs (öl. 55/675) ise “İbra-him'in dostu olmayan kaybetmiştir.” sözüyle sevincini dile getirir.<sup>[104]</sup> Rivayette iç savaşlarda tarafsız kalmak suretiyle fitneden uzak durmak, Hz. İbrahim gibi ülü'l-azm bir peygambere dost olmanın anahtarı olarak takdim edilmektedir.

[100] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 66 (No. 109); Ayrıca bk. Belâzurî, *Ensâb*, 5/573; Harkûşî, *Şeref*, 5/481; Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/478.

[101] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 123 (No. 261); Ayrıca bk. Ebu Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şâhîn, *Şerhu mezâhibi ehli's-sünne ve ma'rifetu şerâi'd-dîn ve't-temessük bi's-sünen*, thk. Âdil b. Muhammed (Müessesetu Kurtuba, 1415/1995), 183 (No. 130); Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberî Lâlekâî, *Şerhu Usuli't-tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cema'a*, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî (Riyad: Dâru Taybe, ts.), 8/1437 (No. 2578).

[102] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 105 (No. 210); Ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/360; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/1116.

[103] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/539 (No. 37796); Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 1/113 (No. 202); Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisabûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Musta-fa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3/420 (No. 5597).

[104] İbn Ebi'd-Dünyâ, *Menâmât*, 91 (No. 172); Ayrıca bk. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1973, 4/1251; Hâkim, *Müstedrek*, 4/499 (No. 8394).

Eserde Hz. Ali'nin ölmeden önceki rüyasına da yer verilir. Rivayete göre rüyasında Hz. Peygamber'i gören Hz. Ali, ümmetin tutumunu şikayet edince, Allah Resulü ona beddua etmesi için izin vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ali "Allah'ım! Onları benim için en hayırlı olanla değiştir, beni onlar için en şerli olanla değiştir." şeklinde beddua eder. Daha sonra da şehit edilir.<sup>[105]</sup> Bu rüya aracılığıyla ümmetin Hz. Ali'nin kıymetini takdir edemediği, bu sebeple daha kötü bir yönetime müs-tehak olduğu vurgulanır.

İslam dünyasının yaşadığı en elim olaylardan biri Kerbelâ hadisesidir. *el-Menâmât*'ta bu olayla ilgili İbn Abbas'a izafe edilen şu rüya nakledilir: Rivayete göre İbn Abbas rüyasında Allah Resulü'nü elinde kan dolu bir şişeyle kendisine şöyle derken görür: "Benden sonra ümmetim ne yaptığını bilmiyor. Oğlum Hüseyin'i öldürdüler. İşte onun ve arkadaşlarının kanları! Bunları Yüce Allah'a yükseltiyorum."<sup>[106]</sup> Bu rüyada Hz. Hüseyin'in katlinin ümmet içinde ne yaptığını bilmez kişilerce işlendiği ve Allah'ın huzurunda bu kanın hesabının sorulacağı net bir şekilde ifade edilir.

Emevî iktidarı aleyhinde faaliyete girişen Ehl-i beyt mensuplarının başlarına gelen elim hadiseler, Müslümanların gönlünde derin yaralar açmıştır. Cerîr b. Hâzim'in (öl. 170/787) rüyasında, Hz. Peygamber'i Zeyd b. Ali'nin (öl. 122/740) omzuna yaslanmış bir halde "Evladıma böyle yaptınız." diyerek sitemde bulunurken görmesi, yaşanan acıyı gün yüzüne çıkaran bir örnek olarak karşımızda durur.<sup>[107]</sup> Yaşanılan bu tür elim hadiselerin derin etkisinden ilim ehli de payını almış ve söz konusu meseleleri dert edinmiştir. Yusuf b. Musa'nın (öl. 253/867) naklettiği hocası Cerîr b. Abdülhamîd'in (öl. 188/804) rüyası, yaşadığı dönemde bir muhaddisin zihnini meşgul eden meseleleri göstermesi açısından önem arz eder. Rivayete göre Cerîr, rüyasında Allah Resulü'nü, elinden tutmuş bir halde görür. Ona "Ey Allah'ın Resulü! İnsanlara Ehl-i Beytini vasiyet ettin mi?" diye sorar. Aldığı "Evet" cevabının ardından Cerîr ikinci bir soru sorar: "Ehl-i Beytine de insanları vasiyet ettin mi?" Bu soruya da "Evet" cevabını alır.<sup>[108]</sup> Böylelikle rüya yoluyla zihnini meşgul eden nakillerin onayını almıştır.

Fitne olaylarına karışmış ashâba karşı takınılması gereken tavır, eserde nakledilen rüyaların mevzularından biridir. Hz. Zübeyr aleyhinde konuştuğu günün

[105] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 67 (No. 110); Ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/35; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib, *Esmâu'l-muğtâlîn mine'l-eshraf fi'l-câhiliyyeti ve'l-islâm*, thk. Seyyid Kisrevî Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 121.

[106] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 75 (No. 129); Ayrıca bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 4/507; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 14/237.

[107] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 134 (No. 296); Ayrıca bk. Belâzurî, *Ensâb*, 3/256; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 19/480.

[108] İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 106-107 (No. 215); Ayrıca bk. Ali b. Muhammed el-Vasitî İbnü'l-Meğâzilî, *Menâkibu emîri'l-mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*, thk. Türkî b. Abdullah el-Vadî'î (San'â: Dâru'l-Âsâr, 1424/2003), 134-135.

gecesinde rüyasında Hz. Ali'ye sövdükleri için ilâhî bir azaba düşer olan insanları görüp dehşete kapılan bir adamın Allah Resulü'nün elini öpmeye yeltendiği halde, Hz. Zübeyr aleyhinde konuştuğu için bunu başaramadığı, ancak böyle bir davranışa bir daha dönmeyeceğine dair verdiği sözle emeline ulaştığı nakledilir.<sup>[109]</sup> Öte yandan eserde Hz. Peygamber'in ashabına sövenlerin uhrevî akıbetlerine dair çok sayıda rüyaya yer verilir. Rüyalarda görülen kötü hallerin gerçek yaşama bir yansıması olarak bu kişilerin başına gelen belâ ve felaketlere temas edilir.<sup>[110]</sup>

Rüyalarda üzerinde durulan konulardan biri de Müslümanlar'ın birbirleriyle savaşmasına zemin teşkil eden itikâdî tartışmalardır. Bu mesele Muhammed b. Sîrîn'in zihnini o denli meşgul etmiştir ki, Harre Savaşı'nda öldürülen Kesîr b. Eflâh'a rüyada, ahirette nasıl karşılandıklarını sormuştur. İyi bir şekilde karşılandıkları cevabını alınca da ikinci bir soru olarak şehit olup olmadıklarını sormuş ve o da, Müslümanların kendi aralarında yaptıkları savaşlarda şehit olmadıklarını söylemiştir.<sup>[111]</sup> Nitekim Abdullah b. Zübeyr hakkında görülen bir rüya da bu anlayışı desteklemektedir. Tabiûndan biri, rüyasında kıyametin koptuğunu ve Abdullah b. Zübeyr'in çağrılıp cehenneme atılmasının emredildiğini görür. Tam bu esnada Abdullah b. Zübeyr "Namazım ve orucum nerede?" diye bağırır. Sonrasında "Namazı ve orucundan dolayı onu bırakın." şeklinde bir nidâ duyulur.<sup>[112]</sup> Abdullah b. Zübeyr'in cehenneme atılmasının emredilmesi, hem Müslümanlarla yapılan savaşta ölmesi dolayısıyla şehit olarak telakki edilmediğini hem de takip ettiği siyasetin yanlış addedildiğini gösterir. Bu sebeple o, ancak ibadetleri sayesinde cehennemden kurtulabilmiştir.

Başka bir rüyada ise Hz. Ali ve Hz. Aişe'nin dünyada olduğu gibi Hz. Peygamber'in huzurunda da davalastıkları görülmüştür.<sup>[113]</sup> Bu rivayetin ardından gelen rivayette ise, senedsiz bir şekilde Hz. Peygamber'in Hz. Ali ve Aişe'ye hitâben "Sizden kaynaklanan bir olay meydana gelecek fakat Allah Teâlâ sizi bağışlayacak." şeklinde buyurduğu nakledilir.<sup>[114]</sup> Görüldüğü üzere bu rivayetlerde fitneye bulaşmış ashâbın ahirete intikal edecek davalarının olduğu, fakat Yüce Allah'ın onları bağışlayacağı vurgulanarak dönemin güncel itikâdî ve siyâsî meselelerinin ahirete bırakıldığı ifade edilmektedir.

[109]İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 91-92 (No. 173); Ayrıca bk. Harkûşî, *Şeref*, 3/208-209 (No. 905); İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 18/438.

[110]İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 108-109 (No. 219-222), 133 (No. 292).

[111]İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 45-46 (No. 55), 129 (No. 280); Ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/294; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/483 (No. 37408); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, ts.), 2/52 (No. 1653).

[112]İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 130 (No. 285); Ayrıca bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 28/257.

[113]İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 68 (No. 116).

[114]İbn Ebî'd-Dünyâ, *Menâmât*, 69 (No. 117).

Saîd b. Abdurrahman ez-Zübeydî (öl. 156/773) rüyasında mahşerde toplanan insanlar arasında büyük bir kesimin ayrıldığını görüp bunların kim olduğunu sormuştur. Kendisine “Bunlar Resulullah’ın ashâbından birbiriyle savaşılanlardır.” denilince, ikinci bir soru yönelterek nereye gittiklerini sormuştur. Cennete gittiklerini öğrenen Zübeydî, birbirleriyle savaştıkları halde cennete gitmelerinin şaşkınlığını yaşayınca, kendisine “Allah’ın rahmetini unutuyorsun.” denmiştir.<sup>[115]</sup>

Özellikle Cemel ve Sıffin savaşlarına katılanların ahiretteki durumu zihinleri öylesine meşgul etmiştir ki Ebu Vâil’in (öl. 82/701) “Ebu Meysere’nin rüyası bir doğru çıksa” diyerek naklettiği Ebu Meysere Amr b. Şürahbil’in (öl. 63/683) Sıffin gecesinde gördüğü, herkesin birbirinden kısas hakkını alarak cennete gittiklerine dair rüya, muhaddislerin savaşlara katılan Müslümanlara yönelik hüsn-ü zannını yansıtır.<sup>[116]</sup>

## SONUÇ

Rüyaların ve yorumunun kişiselliği, bu yolla elde edilen bilgileri subjektif kılar. Bu niteliğinden dolayı İslam dininde rüyalar itikâdî ya da fikhî bir meselede delil olarak telakki edilmez. Zira rüyalardan itikâdî, fikhî ya da siyâsî hükümler çıkarılarak kişilerin hayatlarına nizam verilmeye kalkışılması ciddi sıkıntıları beraberinde getirir. Bununla birlikte rüyaların kişisel ya da toplumsal düşünceyi yansıtırma imkanından yararlanarak, rüya muhtevalı verilerden bir kişinin ya da grubun düşünce yapısına dair fikir edinmek mümkündür. Zira rüyalar, toplumun yaşantısı, kültürü, inancı ve düşünme biçiminin en iyi şekilde yansıdığı soyut alanlardır.

Yapısı gereği, rüya muhtevalı nakillerde takti’ gibi uygulamalara rastlanmaması elde edilen verilerin bir bütün olarak görülmesini sağlar. *Kitâbü’l-Menâmât*’taki rüyaların sahabe asrından müellifin yaşadığı döneme kadar muhtelif insanlara ait olması, ilk üç asrın düşünce dünyası hakkında değerlendirmeler yapma imkânı verir.

Eserin bu özelliğini göz ardı ederek, müellifin eserlerinin çoğunun zühde dair olması ve kendisinin de zahit bir eğitimci olmasından hareketle *Kitâbü’l-Menâmât*’ı sadece bir zühd ve ahlak kitabı olarak nitelemek eksik bir yaklaşım olacaktır. Zira *Kitâbü’l-Menâmât* ehl-i hadisin düşüncelerini yansıtan birçok rüyayı bir araya getirerek düşünce tarihi alanında çalışanlara da kıymetli veriler sunmaktadır. Ayrıca kitaptan iktibaslar yapan sonraki dönem müellifleri de eserin ahlakî yönüyle değil, ortaya koyduğu düşüncelerle ilgilenmişlerdir. Esere bu açıdan yaklaşmak onun zühd yönünü yok saymak anlamına gelmeyeceği gibi ihmal edilen başka bir yönünü de ortaya çıkaracaktır.

[115]İbn Ebî’l-Dünyâ, *Menâmât*, 74 (No. 125).

[116]İbn Ebî’l-Dünyâ, *Menâmât*, 117 (No. 246).

Senedli olarak nakledilmesinden hareketle, nesilden nesile ilim meclislerinin süzgecinden geçmiş rüyalardan müteşekkil olan rivayetlerin eserde yer aldığını söylemek mümkündür. Bundan dolayı kitapta rüyalar yoluyla anlatılan fikirlerde genel bir uyumun varlığı rahatlıkla görülür. Bununla birlikte senedinde inkitâ, meçhul râvi bulunma gibi kusurların yer aldığı rüya muhtevalı rivayetlerin ilim meclislerinde aktarılıp eserlere alınması, ehl-i hadisin kendi anlayışlarına uygun rüyalar konusunda mütesâhil davrandıklarını göstermektedir.

*Kitâbü'l-Menâmât*, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın da mensubu olduğu, ehl-i hadisin fikriyatının kısmen de olsa görülebileceği bir eserdir. Eserdeki rüyalarla aktarılan bazı fikirlerin ehl-i hadisin bilgi anlayışı, ehl-i re'y karşıtlığı ve ehl-i bid'at hasasiyeti ile uyumlu olması *Kitâbü'l-Menâmât*'taki rüyaların ehl-i hadisin birtakım düşüncelerini yansıttığını söyleme imkanını bize verir. Ayrıca bazı rüyaların Muhadislerin ideal yönetim anlayışı, fitneye ve fitne olaylarına dahil olan sahabeye bakış açılarından izler taşıdığı aşikârdır. Bu durum, rüyaların insanların duygu ve düşünceleri ile güçlü irtibatının doğal bir sonucu olarak görülebilir.

## KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Saïd b. Sâlih el-Kahtânî. 2 Cilt. Demâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Redd alâ Cehmiyye ve 'z-Zenâdika*. thk. Sabri b. Selâme Şâhîn. Riyad: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Basım, 1424/2003.
- Ahmed b. Hanbel. *Usûlü's-sünne*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Menâr, 1411/1990.
- Atar, Fahrettin. "Arîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Atar, Fahrettin. "Teşehhüd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1417/1996.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütühu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târihu'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-İslâmiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Ebû Mûsâ el-Medîni, Muhammed b. Ömer. "Zikru İbni Ebi'd-Dünyâ vemâ vakaa âliyen min hadisih". *Mecmuatu eczâin hadisiyye*. Cidde, Beyrut: Dâru'l-Harrâz, Dâru İbn Hazm, 1422/2001.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1394/1974.
- Ebû Talib el-Mekki, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisî. *Kütü'l-kulûb fî muameleti'l-mahbûb ve vasfu tariki'l-mürîd ila makami't-tevhid*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müşnedu Ebi Ya'la*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd ve Sa'd Hasen Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.

- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İmine, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansımaları (Hicri III. Asır)". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/18 (2017), 990-1010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi 'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts. Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 24 Eylül 2023. <http://sozluk.gov.tr>
- Gürlü, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Halef, Necm Abdurrahman. "Dirâse". *Kitâbü's-samî ve âdâbü'l-lisân*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Harkûşî, Ebû Sa'd Abdülmelik b. Muhammed. *Şerefü'l-Mustafâ*. 6 Cilt. Mekke: Dâru'l-Beşâir, 1424/2003.
- Hartmann, Ernest. *The Nature and Functions of Dreaming*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî. *Şerefu ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmet Sait Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İbn Ebû'd-Dünyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmecud ve Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsim Sîkatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed. *et-Târîhu'l-kebir*. thk. Salâh b. Fethî Hilâl. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâa ve'n-Neşr. 1. Basım, 1427/2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Ferec ba'de's-şidde*. Mısır: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1988.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Menâmât*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1. Basım, 1413/1993.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî. *Esmâu'l-muğtâlin mine'l-eşrafî'l-câhiliyyeti ve'l-islâm*. thk. Seyyid Kisrevî Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takribü'l-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Halep: Dâru'r-Reşîd, 1. Basım, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü'l-Tehzîb*. thk. Muhibbuddin el-Hâtîb. 12 Cilt. Haydarabad: Dâru'l-Maarifi'n-Nizâmiyye, 1325/1907.
- İbn Kayyim, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *er-Rûh fi'l-keâm 'alâ ervâhi'l-embvât ve'l-ahyâ bi'd-delâil mine'l-kitâb ve's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1395/1975.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1406/1986.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İbn Receb Hanbelî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed. *Ehvalü'l-kubur ve ahvâlu ehlihi ile'n-nüşûr*. thk. Âtîf Sâbir Şâhîn. Mansûre: Dâru'l-Ğaddî'l-Cedîd, 1426/2005.
- İbn Receb Hanbelî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu İleli'l-Tirmizî*. thk. Humâm Abdurrahîm Sa'îd. 2 Cilt. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1. Basım, 1421/2001.
- İbn Şâhîn, Ebu Hafs Ömer b. Ahmed. *Şerhu mezâhibi ehli's-sünne ve ma'rifetu şerâi'd-dîn ve't-temessük bi's-sünen*. thk. Âdil b. Muhammed. Müessesetu Kurtuba, 1. Basım, 1415/1995.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe. *Târîhu'l-Medîneti'l-münevere*. thk. Fehim Muhammed Şelut. 4 Cilt. Cidde, 1973.



- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata ve Mustafa Abdülkâdir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali. *Sıfatü's-safve*. thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- İbnü'l-Megâzilî, Ali b. Muhammed el-Vasitî. *Menâkibu emîri'l-mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*. thk. Türkî b. Abdullah el-Vadî'î. San'â: Dâru'l-Âsâr, 1. Basım, 1424/2003.
- İbnü'l-Münzir, Ebü Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisaburî. *el-Evsat mine's-sünen ve'l-icma' ve'l-ih-tilaf*. 15 Cilt. Feyyum: Dâru'l-Felâh, 2010.
- İbn Kayyim, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *er-Rûh fi'l-kelâm 'alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ahyâ bi'd-delâil mine'l-kütâb ve's-sünne*. Beyrût: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1395/1975.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-küttüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Karadaş, Çağfer. "Rüyanın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri". *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (2017), 43-62.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2007.
- Kinberg, Leah. "Introduction". *Morality in The Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitab Al-Manam with Introduction*. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberî. *Şerhu Usuli'îtikadi Ehli's-sünne ve'l-cema'a*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, ts.
- Mizzî, Cemâluddin Yusuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mukaddemî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *et-Târih ve esmâu'l-muhaddisîn ve künâhum*. thk. Muhammed b. İbrahim el-Leheydân. Karaçi: Dâru'l-Kitâb ve's-Sünne, 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi Küttübi'l-Arabiyye, 1412/1991.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *el-Mücteba min'es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebü Ğudde. Halep: Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Özkan, Halit. "Bir Muhaddis-Süfinin Rüyalari: İbn Ebî Cemre ve el-Merâi'l-Hisan'ı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011), 33-58.
- Saîd b. Mansûr, Ebü Osman. *Kitâbü's-Sünen*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002.
- Şehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Selâme, Muhammed Halef. *Takrîbu Kitâbi'l-Tevazû ve'l-humûl li İbn Ebi'd-Dünyâ*. DOC. Mektebetü Nur, 2019. <https://www.noor-book.com/jgbw0e>
- Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ. 13 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1382/1962.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dimaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 1434/2013.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Şerhu's-sudûr bi şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*. thk. Abdülmecîd Ta'me el-Halebî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecîd Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Tartî, Nevzat. "Rüya Kültürü ve Hadisçi Karizması". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 9-40.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü'l-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Mısır: Şeriketü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Duafâu'l-kebir*. thk. Abdülmü'ti Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984.

- Yıldırım, Enbiya. “Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 169-190.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. 27 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1988.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854, OMÜİFD Aralık 2023, 55: 627-650

## **Russell ve Kozmolojik Argüman: Açıklayıcılık Açısından Teizm-Ateizm**

Russell and Cosmological Argument:  
Theism-Atheism in Terms of Explanatory Power

**Dr. Fatma Nur AĞCA<sup>1</sup>**

· fatmanur.arslan88@gmail.com · ORCID > 0000-0002-3725-0498

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 07 Eylül/September 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Aralık/December 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 55 | **Sayfa/Pages:** 627-650

**Atıf/Cite as:** Ağca, F. N. "Russell ve Kozmolojik Argüman: Açıklayıcılık Açısından Teizm-Ateizm"  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55, Aralık 2023: 627-650.

## RUSSELL VE KOZMOLOJİK ARGÜMAN: AÇIKLAYICILIK AÇISINDAN TEİZM-ATEİZM

### ÖZ

Leibniz'in kozmolojik argümanı, yeter neden ilkesine dayanarak olumsal varlıkların var olmasından zorunlu bir varlığın var olduğu sonucunun çıkarılmasını hedefler. Buna göre, varlığının açıklaması kendisinde bulunmayan olumsal varlıklar, varlıklarının açıklanabilmesi için zorunlu bir varlığa ihtiyaç duyarlar. Bertrand Russell ise olumsal varlıkların bütününe birden bir açıklama arayışı içerisine girmenin anlamsız olduğunu ve meşru olmadığını savunur. Bu çalışmada, Russell'ın Leibnizci kozmolojik argümana yönelttiği eleştiriler değerlendirilmiştir. Öncelikle Russell'ın zorunlu varlık kavramının bir anlamının olmadığı düşüncesi irdelenmiştir. Daha sonra ise Russell'ın âlemin tek tek parçalarının bir nedeni olmasından bütününe bir nedeni veya açıklaması olması gerekmediği tezi eleştirel bir biçimde ele alınmıştır. Russell'ın bu kategorik yargısının ele alınması, ateizmin açıklayıcılığının ve rasyonelliğinin değerlendirilmesi açısından önemlidir. Diğer yandan, teizmin âlemin varlığı için talep ettiği yeterli açıklamanın ateistik bir çerçevede verilip verilemeyeceği ise tartışmalıdır. Bu makalede, âlem için yeterli açıklama talebine teistik bir çerçevede uygun ve makul bir karşılık verilebileceği savunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Tanrı, Âlem, Yeter Neden İlkesi, Bertrand Russell.



## RUSSELL AND COSMOLOGICAL ARGUMENT: THEISM-ATHEISM IN TERMS OF EXPLANATORY POWER

### ABSTRACT

Leibniz's cosmological argument aims to deduce the existence of a necessary being from the existence of contingent beings, based on the principle of sufficient reason. According to this argument, contingent beings, whose explanation is not found within themselves, require a necessary being for their existence to be explained. In contrast, Bertrand Russell argues that seeking an explanation for the totality of contingent beings at once is meaningless and illegitimate. This study evaluates Russell's criticisms of the Leibnizian cosmological argument. Firstly, Russell's idea that the concept of a necessary being has no meaning is examined. Subsequently, Russell's thesis that the whole does not need a cause or explanation just because its individual parts have causes is critically discussed. The considera-

tion of Russell's categorical judgment is important for the assessment of the explicative power and rationality of atheism. On the other hand, the question of whether a sufficient explanation demanded by theism for the existence of the universe can be provided within an atheistic framework is debatable. This article argues that a suitable and reasonable response to the demand for a sufficient explanation for the universe can be provided within a theistic framework.

**Keywords:** Philosophy of Religion, God, Universe, The Principle of Sufficient Reason, Bertrand Russell.



## GİRİŞ

“Tanrı vardır” önermesinin epistemik olarak haklı çıkarılıp çıkarılamayacağı sorunu, bizi ilk etapta Tanrı'nın varlığının çıkarımsal yolla kanıtlanıp kanıtlanamayacağı sorununa götürür. Âlemin varlığı başlı başına açıklama gerektiren bir olgu ise en iyi ve güçlü açıklamayı teizm mi yoksa ateizm mi vermektedir? Teistik tasavvurda olumsal âlemin varlığı için en iyi açıklamayı Tanrı verirken ve aynı zamanda âlemin varlığı Tanrı'nın varlığı için güçlü bir argüman olarak kabul edilirken, ateistik tasavvurda âlemin tümü için bir açıklama arayışı meşru bir talep olarak kabul edilmemektedir. Bu çalışmada Gottfried Wilhelm Leibniz'in (ö. 1716) formüle ettiği kozmolojik argümandan hareketle teizmin açıklama gücü değerlendirilecektir. Diğer yandan, Russell'in (ö. 1970) bu argümana yönelttiği eleştiriler bağlamında ise ateizmin bir açıklama gücünün olup olmadığı ele alınacaktır.

Leibniz'in metafiziğinde âlemin yaratılışı ve âlemin yaratıcısı olarak Tanrı merkezî bir yer tutmaktadır.<sup>[1]</sup> Leibniz'in metafiziğine anlam katması bakımından, Tanrı ve kendisinin felsefî sistemini dayandırdığı yeter sebep ilkesi kayda değer görünmektedir. Leibniz'e göre, âlemin ezeli olduğu varsayılsa bile, âlemin dışında ve nihâi bir neden/açıklama olarak Tanrı'nın varsayılması kaçınılmazdır.<sup>[2]</sup> Âlemin olumsal olması, açıklamaya ihtiyaç duyması için yeterli bir sebeptir. Diğer yandan, âlemin bir açıklama gerektirmesi noktasında Leibniz ile aynı görüşte olmayan pek çok düşünürden söz edilebilir. David Hume (ö. 1776) ve Immanuel Kant (ö. 1804) ile başlayan metafizik eleştirisi ve teistik argümanları çürütme teşebbüslerinden sonra mantıksal pozitivistler ile başlayan süreçte bütün teolojik önermelerin anlamsız (*meaningless*) olduğu öne sürülmüştür. Metafizik karşıtlığı ile ön plana çıkan, bilimsel bir dünya anlayışını öngören mantıksal pozitivistin oluşmasında ve gelişmesinde Russell'in bilgiyi tecrübeye dayandıran ampirist

[1] Nicholas Rescher, *Leibniz: An Introduction to His Philosophy* (Aldershot, Hampshire: Gregg Revivals, 1993), 13.

[2] G. W. Leibniz, “On the Ultimate Origination of Things”, *Philosophical Essays*, ed. Roger Ariew & Daniel Garber (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), 150.

epistemolojisinin doğrudan veya dolaylı etkisinden bahsedebiliriz.<sup>[3]</sup> Kendisi mantıksal pozitivist olmayan Russell, bütün teolojik çıkarımların anlamsız olduğu ve Tanrı'nın varlığı için rasyonel çıkarımların anlamsız olduğu noktasında mantıksal pozitivistlerle aynı görüşü paylaşırsa da Tanrı'nın varlığı ile ilgili birtakım soruların anlamsız olduğu noktasında hemfikirdir. Sözgelimi, Russell için de “Âlem neden vardır?” veya “Neden bazı şeyler yok değil de var?” gibi sorular bir anlam ifade etmemektedir. Âlemdeki tek tek şeyler için bu soruyu sormak anlamlı olabilir, fakat âlemin bütünü için sorulduğunda bu soru anlamını yitirmektedir.<sup>[4]</sup> Denilebilir ki, Russell'ın genel olarak rasyonel teolojinin ve metafiziğin anlamsızlığını savunduğu söylenemez. Ancak bilgiyi duyuşsal tecrübe ile sınırlandırması onun bazı kavramları kendisinin de benimsediği modern mantıkta anlamlandırmasını güçleştirmektedir.<sup>[5]</sup>

Kozmolojik argüman, her insanın kavrayabileceği âlemdeki birtakım olguların varlığından hareket ettiğinden öncüllerinin açıklığı ve argümandaki akıl yürütmenin akla yatkınlığı nedeniyle teistik argümanlar içerisinde özel bir yere sahiptir. Leibniz'in kozmolojik argümanı, tecrübe ettiğimiz âlemin bir açıklamasının olması gerektiği şeklinde oldukça temel bir sezgiden hareket etmektedir. Âlemin ezeli olduğu düşünülse bile açıklaması için kendisi dışında bir neden olması gerektiği düşüncesi, bu argümanı diğer kozmolojik argümanlardan ayırmaktadır. Bu hâliyle zamansal başlangıçlı esas alan diğer kozmolojik argüman versiyonlarına yapılan eleştirilere de maruz kalmamaktadır. Bu nedenledir ki, söz konusu argümanın temel varsayımı olan yeter neden ilkesinin rasyonel, zorunlu ve *a priori* bir ilke olup olmadığı, bunun yanı sıra argümantatif yapısı pek çok çalışmaya konu edilmiştir.<sup>[6]</sup> Biz de bu bağlamda Russell'ın Leibnizci kozmolojik argümana yönelttiği

[3] Mehmet Sait Reçber, “Günümüz Felsefe Akımları”, *Felsefe*, ed. Mehmet Bayraktar (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2006), 404.

[4] Paul Edwards, “Introduction: The Existence of God”, *A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources*, ed. Paul Edwards & Arthur Pap (New York: The Free Press, 1966), 373-374.

[5] Bertrand Russell, “The Existence of God”, *Why I am not a Christian*, ed. Paul Edwards (London & New York: Routledge, 2004), 129-130.

[6] Leibniz'in kozmolojik argümanı ile ilgili Türkçe literatüre baktığımızda, bu argümana yeter neden ilkesi bağlamında yöneltilen eleştirileri ve âlemin bir bütün olarak olumsal olmayabileceği şeklindeki iki temel eleştiriyi etraflıca ele alan Zikri Yavuz'un “Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz” başlıklı makalesini zikretmemiz gerekir. Bk. Zikri Yavuz, “Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz”, *Kelam Araştırmaları* 11/1 (Ocak 2013), 201-220. Benzer şekilde Leibniz'in kozmolojik argümanını konu edinen Zeyneb Betül Sarıyıldız'ın “İmkân Kanıtı ve Yeter Neden İlkesi” başlıklı tezi de literatüre bu anlamda bir katkı sağlamıştır. Bk. Zeyneb Betül Sarıyıldız, *İmkân Kanıtı ve Yeter Neden İlkesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014). Diğer yandan, Batı düşüncesinde konu ile ilgili burada hepsini zikredemeyeceğimiz çok daha geniş bir literatür vardır. Burada özellikle William L. Rowe'un Leibniz'in kozmolojik yeter neden ilkesini değerlendirmek suretiyle ele aldığı “The Cosmological Argument and the Principle of Sufficient Reason” isimli makalesine dikkat çekebiliriz. Rowe, bu makalesinde yeter neden ilkesinin güçlü formunu savunmanın birtakım problemlere yol açtığını ve bu ilkenin herkesin kabul etmek zorunda olduğu metafiziksel bir ilke olmadığını ileri sürer. Ona göre, bu ilke ne analitik olarak ne de sentetik olarak zorunlu ne de *a priori* olarak bilinebilen bir ilkedir. Eğer kozmolojik argüman bu ilkenin

temel eleştirileri değerlendirecek ve teizmin veya ateizmin açıklayıcı gücüne katkı sunup sunmadığına yanıt aramaya çalışacağız.

Kozmolojik argüman, olumsal âlemin varlığından ve bu âlemin sahip olduğu birtakım niteliklerden hareketle Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşmaya çalışır. Bu argümanın çeşitli versiyonlarında âlemden hareket etmek ortak olsa da söz konusu versiyonlar, âlemin sonradan olmasını veya olumsal bir yapıya sahip olmasını esas almasına bağlı olarak birtakım farklılıklar gösterir. Dolayısıyla, kozmolojik argümanın tek bir çeşidinden değil, pek çok çeşidinden bahsedilebilir.<sup>[7]</sup> Bütün versiyonların temel hareket noktası, âlemin sonradan veya olumsal olduğu kabul edildiğinde, varlığı için kendisi dışında bir açıklamaya ihtiyacının olacağı düşüncesidir. Bu durumda, kozmolojik argümanı savunanlara göre, var olması gerektiği iddia edilen açıklama da ancak varlığı ezeli olan ve var olamamazlık edemeyen/zorunlu olan Tanrı olabilir.<sup>[8]</sup>

İslam düşüncesinde Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 950) ve Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ'ya (ö. 1037)<sup>[9]</sup> atfedilen ve mümkün varlıkların varlığının açıklama-

güçlü formunu gerektirirse, bunun Tanrı'nın varlığı için bir argüman olduğu rasyonel bir biçimde iddia edilemez. Aynı şekilde, bu argümanın sonucu öncüllerinin doğru olduğunun bilinmesini gerektiriyorsa, kozmolojik argümanın Tanrı'nın varlığı için bir argüman olduğunu kabul etmek de zorunlu görünmemektedir. Bk. William Rowe, "The Cosmological Argument and the Principle of Sufficient Reason", *Man and World* 1/2 (Mayıs 1968), 289-290. Rowe, "Two Criticisms of the Cosmological Argument" isimli makalesinde de kozmolojik argümana yönelik iki temel itirazı ele alır. İlk itiraz, sadece toplamın üyelerine atfedilebilecek bir niteliği (nedeni veya açıklaması olmak gibi) sonsuz toplama atfetmek şeklindedir. Bu itiraz bizim de ele alacağımız ve Russell'in kategori hatası olarak nitelendirdiği itirazdır. İkinci itiraz ise kozmolojik argüman savunucularının ilk hatayı işleyerek toplamın üyeleri hakkındaki bir önermeden toplamın kendisi hakkında çıkarımda bulunmasına yöneliktir. İleride de görüleceği üzere Rowe'un bu konudaki yaklaşımı neden kavramının bütüne uygulanıp uygulanmayacağı meselesine farklı bir çözüm getirmiştir. Bk. Rowe, "Two Criticisms of the Cosmological Argument", *The Monist* 54/3 (Temmuz 1970), 441-459.

[7] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 39.

[8] Copleston (ö. 1994), Russell ile olan tartışmasında varlığın açıklamasının var olamamazlık edemeyen bir varlıkla açıklanabileceğini savunur. Bk. Russell, "The Existence of God", 127. Bu tasavvurun klasik teizmde genel olarak öne sürülen tasavvur olduğunu iddia edebiliriz. Tanrı'yı her şeye güç yetirme, her şeyi bilme, mükemmel bir biçimde iyi olma, ezeli olma ve kendindenlik gibi sıfatlara *özel olarak* sahip olan zorunlu varlık olarak tanımlamak, "mükemmel varlık teolojisi" denilen yöntemin bir gereğidir. Klasik teizmde Tanrı'nın varlığı ve sıfatları hakkında konuşurken mükemmel varlık teolojisinin uygun bir çerçeve sunduğunu öne sürmek mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bk. Thomas V. Morris, "Perfect Being Theology", *Noûs*, 21:1 (1987), s. 25. Ayrıca Tanrı ve mükemmellik konusunda yapılmış kapsamlı bir çalışma için bk. Müntheha Beki, *Tanrı ve Mükemmellik* (Ankara: İlahiyât, 2022).

[9] Fârâbî, Tanrı'yı "İlk Var Olan" olarak tanımlar ve O'nun "diğer bütün var olanların İlk Sebebi" olduğunu ifade eder. Tanrı, en üstün varlık olması bakımından diğer varlıklara öncelik teşkil eder. O, aynı zamanda var olmaması düşünülemeyen ve varlığı için bir neden düşünülmesi de imkânsız olandır. Bk. Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 3-4. Mümkün varlıkların varlığını bir başka sebepten almaya gerektiğine dayanan bu argümanın tahlili için ayrıca bk. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013), 118-119. İbn Sînâ da argümanını mümkün ve zorunlu varlık ayrımına dayalı olarak geliştirir. Ona göre, zâtî gereği zorunlu olan varlığın sebebi/illeti bulunmazken, zâtî gereği mümkün olan/zorunlu olmayan varlıkların varlıkları ve

masının zorunlu bir varlığa dayanması gerektiğini öngören imkân deliline benzer bir yaklaşımı, Leibniz'in yeter neden ilkesine dayanan kozmolojik argümanında görebiliriz. Leibniz, herhangi bir şeyde veya o şeyin bütününde o varlığın nihâî açıklamasının veya neden var olduklarına dair yeter nedenin bulunamayacağını ileri sürer. Sözgelimi, bir geometri kitabının bir önceki kitaptan, onun da bir önceki kitaptan kopyalandığını varsayalım. Bu açıklama zinciri sonsuz bir biçimde ne kadar geriye giderse gitsin, bu kitabın neden var olduğuna dair tam bir açıklama sağlamayacaktır. Çünkü, böyle bir durumda da bu kitapların neden var olduğunu ve neden bu şekilde var olduğunu merak edebiliriz.<sup>[10]</sup> Âlemle bağlantılı olarak düşündüğümüzde de benzer sonuçlara ulaşabiliriz. Âlemi ezeli olarak ve bir nedenler silsilesi şeklinde düşüsek bile, âlemin neden var olduğunun cevabını âlemin içerisinde değil, âlemin dışında bulabiliriz. Dolayısıyla, âlem ezeli olarak kabul edilse bile, âlemin nihâî ve kendisi dışındaki nedeninin Tanrı olmak zorunda olduğunu görürüz.<sup>[11]</sup> Görüldüğü üzere, Leibniz'in düşüncesine göre, âlemdeki varlıklar veya olayların bir nedenler zinciri içerisinde birbirini açıkladığı öne sürülebilse de hâlâ neden o varlıkların var olduğu veya neden başka türlü değil de o şekilde olduğu soruları cevapsız kalmaktadır. Yeter neden ilkesinden hareketle bu soruların cevaplanması gerekmektedir.

Leibniz'e göre yeter neden ilkesinden hareketle, yeter bir neden olmadıkça (bu nedenler genelde bizim tarafımızdan bilinmese bile), hiçbir olgunun gerçek veya var olduğunu, hiçbir önermenin doğru olduğunu, neden bu şekilde olup da başka türlü olmadığını ileri süremeyiz.<sup>[12]</sup> Varlığı olumsal olan âlemin nihâî veya yeter nedeni de tek tek olumsal varlıklar zincirinin veya serisinin dışında olmak zorundadır. Bu nihâî veya yeter neden ise varlığı zorunlu olan Tanrı olmalıdır.<sup>[13]</sup> Yeter nedene dayalı argümanı şu şekilde formüle edilebilir:

1. Bir şeylerin var olduğu açıktır.
2. Neden bazı şeylerin var olmayıp da var olduğunun yeter bir nedeni veya rasyonel bir temeli olmalıdır.
3. Bu yeter neden bu varlıkların kendisinde (tek bir şeyde veya bu şeylerin bütününde veya bu şeylerin etkin sebeplerinde) bulunamaz.

---

yoکلukları bir sebebe dayanmak zorundadır. Bk. İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 44-45. Ayrıca ayrıntılı tartışma için bk. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013). İbn Sînâ'nın delilinin farklı bir yorumu için bk. Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016).

[10] Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", 149.

[11] Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", 149-150.

[12] Leibniz, "The Monadology", *The Monadology and Other Philosophical Writings*, çev. Robert Latta (Oxford: Clarendon Press, 1898), 235.

[13] Leibniz, "The Monadology", 238.



4. Dolayısıyla, âlemin varlığı için âlemin dışında bir yeter neden var olmalıdır.
5. Bu yeter neden ise varlığının yeter nedeni kendisinde olan, bir diğer ifadeyle metafiziksel olarak zorunlu olan bir varlık olmalıdır.<sup>[14]</sup>

Yeter neden ilkesine dayanan bu argümanın temelde iki aşamada sergilendiğini belirtebiliriz: İlk olarak, birtakım şeylerin var olduğundan ve bu varlıkların yeter nedeni kendisinde olmayan olumsal varlıklar olmasından hareket edilir. İkinci olarak, bu yeter nedenin nasıl olması gerektiği üzerinde durulur. Buna göre, nasıl olursa olsun, bu olumsal varlık serisinde ne kadar geriye gidilirse gidilsin, hiçbir olumsal varlık neden bazı şeylerin var olduğunun veya öyle olduğunun açıklaması olamaz.<sup>[15]</sup> Copleston'un da ifade ettiği gibi, bu neden, olumsal varlıkların dışında olan, gerçekten var olan ve varlığının açıklaması kendisi olan bir varlık olmalıdır. Dolayısıyla, varlığı, ancak ve ancak var olamamazlık edemeyen bir varlıkla açıklayabiliriz.<sup>[16]</sup>

Görüldüğü üzere, Leibniz'in kozmolojik argümanında bütün olumsal varlıklar sonsuz bir bütün oluştursa da bir açıklamaya ihtiyacı olduğu vurgulanmaktadır. Zira, olumsal varlıklar var olsa da var olmama ihtimali de bulunan veya var olmayan varlıklardır. Bu olumsal varlıkların neden var oldukları veya neden başka türlü değil de o şekilde var olduklarının açıklanması göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptir. Tek tek olumsal varlıklar veya olgular birbirinin açıklamasını ilk etapta veriyor gibi görünse de bu nihâî bir açıklama olmaktan uzak görünmektedir. Kozmolojik argümana göre, nihâî ve tam bir açıklama olmaya layık tek varlık, varlığı olumsal olmayan, zorunlu varlık olan Tanrı'dır. Russell'ın bu argümana yönelttiği eleştiriler de bir açıdan zorunlu varlık kavramının anlamsızlığı tezine dayanırken, diğer bir açıdan tek tek varlıklara atfedilebilen olumsallık niteliğinin bütüne atfedilemeyeceği tezine dayanmaktadır. Bundan sonraki başlıklarda, Russell'ın bu eleştirilerinin âlem için tam ve nihâî bir açıklama talep eden teistik savunuyu zayıflatıp zayıflatmadığı üzerinde durulacaktır. Diğer yandan bu eleştirilerin ateizmi daha açıklayıcı ve rasyonel bir konuma getirip getirmediği de ele alınacaktır.

[14] William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London: Macmillan, 1986), 274. John Locke da benzer bir yaklaşımla kendi varlığımızın bilgisinden Tanrı'nın var olduğunun bilgisine ulaşabileceğimizi savunur. Locke'a göre, insan kendisinin gerçekte var olduğunun bilgisine sahiptir. Aynı zamanda hiçliğin hiçbir varlık üretmeyeceğini de bilir. Bu durumda ezelde bir şeyin var olması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Ezelde var olmayan şeyin bir başlangıcının olduğu ve başlangıcı olan bir şeyin hiçbir tarafından değil de başka bir şey tarafından üretilmiş olması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda, açık bir biçimde ezelde bir şeyin var olması gerektiği iddia edilebilir. Bk. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (New York: Oxford University Press, 1975), IV/X, 619-620.

[15] David Blumenfeld, "Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments", *Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 368.

[16] Russell, "The Existence of God", 127.

## 1. YETER NEDEN VE ZORUNLU VARLIK KAVRAMI

Kozmolojik argümana göre, olumsal varlıkların yeter nedeni ancak Zorunlu Varlık olan Tanrı olabilir. Ancak zorunlu varlık kavramının, özellikle Hume ve Kant'ın eleştirilerinin de büyük etkisiyle, tutarlı bir anlamının ve gerçekte karşılığının olmayacağı savunulmuştur. Yeter nedenini kendisinde barındıran zorunlu varlığın imkânını sorgulayan John Leslie Mackie (ö. 1981), Kant'ın eleştirilerinden hareketle, bir kavramın neyi içerirse içersin veya varlığı mahiyetinde içerilse dahi hâlâ gerçekte var olup olmadığı sorusunun cevapsız kalacağını ileri sürer. Ona göre, böyle bir varlığın bu durumda bile açıklamasını kendisinde barındırmayabileceği ve hatta var olmayabileceği iddia edilebilir. Bu varlık mantıksal olarak mümkün tüm dünyalarda var olmadığı için varlığının mantıksal olarak zorunluluktan bahsedilemez. Dolayısıyla, hangi anlamda zorunlu olarak var olduğunun ve yeter neden şartını nasıl yerine getirdiğinin cevaplanması gerekmektedir. Söz konusu zorunlu varlığın var olmamasının mantıksal olarak imkânsız olmadığı kabul edilirse, bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiğinin mümkün olduğuna inanmamız için de bir gerekçemiz olmadığını kabul edebiliriz.<sup>[17]</sup>

Russell da bu akıl yürütmeye benzer şekilde, zorunlu kavramının sadece inkâr edilmesi çelişki doğuran analitik önermelere özgü olduğunu ve bu zorunlu varlığı sadece varlığının inkâr edilmesi çelişki doğuruyorsa kabul edebileceğini belirtir.<sup>[18]</sup> Zorunlu önermelerin analitik önermeler olmak zorunda olduğunu düşünen Russell'a göre, söz gelimi "Akıllı olmayan hayvanlar, hayvandır" önermesi analitik bir önermeyken, "Bu bir hayvandır" önermesinin analitik olması düşünülemez.<sup>[19]</sup>

Ancak burada Copleston'un işaret ettiği bir duruma dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bir önermenin zorunlu olması, onun totolojik olması koşuluna mı bağlıdır? Sözelimi, "Olumsal varlık varsa, zorunlu varlık da vardır" şeklinde ifade edilen şartlı önerme, zorunlu bir önermedir. Bu önermenin zorunluluğu, olumsal varlıkların var olmasına bağlıdır. Tecrübemiz bize olumsal varlıkların var olduğunu gösterdiğine göre, olumsal varlıkların var olduğu kabul edildiğinde, buradan *zorunlu bir biçimde* zorunlu varlığın var olduğu sonucuna ulaşılır.<sup>[20]</sup> Diğer yandan, Russell'a göre, varlıkları zorunlu ve olumsal olarak adlandırmak hiçbir anlam ifade etmemektedir. Zorunluluk, analitik önermelerin dışında kullanıldığında modern mantığa uygun düşmemekte ve kullanışlı olmamaktadır.<sup>[21]</sup>

[17] J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God* (New York: Oxford University Press, 1983), 84.

[18] Russell, "The Existence of God", 127.

[19] Russell, "The Existence of God", 128.

[20] Russell, "The Existence of God", 128-129.

[21] Russell, "The Existence of God", 129.

Peki zorunlu varlık kavramının modern mantığa uygun düşmemesine dayanarak anlamsız ve kullanışsız olduğunun iddia edilmesi ne kadar makuldür? Copleston, modern mantığın belirli bir sisteminin bu şekilde anlamın tek kriteri olduğunu iddia etmenin başlı başına bir dogmatiklik olduğunu belirtir. Buna göre, olumsal varlık denildiğinde, varlığının nihâî ve tam nedeni kendisinde bulunmayan, diğer yandan zorunlu varlık denildiğinde ise var olmak zorunda olan ve var olamazlık edemeyen anlamlarının kastedildiği açıktır. Copleston, Russell'a böyle bir varlığın var olmadığını söyleyebileceğini, fakat zorunlu varlık teriminden bir şey anlamadığını söyleyemeyeceğini savunur. Zira, Russell zorunlu varlık teriminden bir şey anlamıyorsa, onun böyle bir varlığın var olmadığına dair bir iddiada bulunması da oldukça güçleşecektir.<sup>[22]</sup> Çünkü, anlamı kavranılmayan bir varlığın var olmadığı iddiası da bu noktada temelsiz olmak durumunda olacaktır.

Benzer şekilde, “Âlemin bir nedeni vardır” önermesinin anlamsız olduğu da ileri sürülemez. “Âlem herhangi bir nedene sahip değildir” şeklinde iddiada bulunmak mümkün olsa da “Âlemin bir nedeni vardır” önermesinin anlamsız olduğunu ileri sürmek varsayımdan öteye geçememektedir.<sup>[23]</sup> “Âlemin bir nedeni var mıdır?” gibi bir soru ile ne kastedildiğinin açık olduğu söylenebilir. Ancak Russell, “Âlemin bir nedeni var mıdır?” sorusunun anlamlı olduğunu kabul ettiğini, bununla birlikte Tanrı'nın âlemin nedeni olduğu öne sürüldüğünde “Tanrı vardır” önermesinin anlamı olan değil, varsayılan bir önerme olacağını ileri sürer. “Tanrı vardır” önermesini “Var olan yuvarlak kareler vardır” önermesi ile kıyaslayan Russell, ikinci önerme analitik bir önerme gibi görünse de böyle bir şeyin var olamayacağını, dolayısıyla analitik olamayacağını belirtir. Russell için “Tanrı vardır” önermesini de benzer şekilde inkârı çelişki doğuran analitik önerme gibi düşünmek mümkün değildir.<sup>[24]</sup> Ancak, burada gramatik olarak aynı fonksiyonda olsa da çelişkili bir şeyle Tanrı'nın kıyaslanması uygun olmadığını belirtmeliyiz. Çünkü bu önermelerin doğruluk değerleri farklıdır. Dolayısıyla, zorunlu varlığın Russell'in iddia ettiği şekilde anlamsız olduğu düşüncesinin temelsiz olmasının yanı sıra, böyle bir eleştirinin kozmolojik argümandaki akıl yürütmeyi zayıflattığını iddia etmenin de güç olduğunu söyleyebiliriz.

[22] Russell, “The Existence of God”, 129-130.

[23] Teistik argümanların ve Tanrı inancının rasyonelliğinin tartışıldığı bazı çalışmalar için krş. Reçber, Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti (Ankara: Kitâbiyât, 2004); Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007); Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008).

[24] Russell, “The Existence of God”, 130-131. Bu eleştiri, Kant'ın kozmolojik argümanın nihâî olarak ontolojik argümana dayandığı ve kozmolojik argümanın ontolojik argümanın başarılı olması durumunda başarılı olacağı tezi ile yakından ilişkilidir. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. ve ed. Paul Guyer & Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 571, A 607-B 635. Kant'ın ontolojik argümana yönelik eleştirilerinin bir değerlendirmesi için ayrıca bk. Fatma Nur Ağca, “Kant ve Ontolojik Argüman”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/8 (Aralık 2021), 248-265.

Russell, kozmolojik argümanın ontolojik argümana nazaran daha makul olduğunu düşünse de kozmolojik argümanı daha az felsefi ve biçimsel olarak da kusurlu bulur. Ona göre, “O, veri olarak sonlu varlıktan ve onun olumsal olduğunun kabulünden yola çıkar, olumsal olmayan bir varlığın çıkarımını yapar. Fakat öncül olumsal olduğu için sonucun da olumsal olması gerekir.”<sup>[25]</sup> Russell’a göre, bu durumdan kaçınabilmenin tek yolu, bu argümanın “birleşik bir önermeden onda mantıksal olarak önceden varsayılan bir önermeye ilerlediğine ve zorunlu doğruların da bu olumsal olanlarda içerilebileceğine işaret etmektir.”<sup>[26]</sup> Russell için ancak böyle bir durumda olumsal bir öncülden hareket etse de olumsal olmayan bir sonuca ulaşması meşru olabilir. Peki, bunu kozmolojik argüman için düşünecek olursak ne söylenebilir? Russell’a göre, eğer sonlu/olumsal varlığı kabul etme konusunda insanlar istekliyse, kozmolojik argümanla Tanrı’nın varlığını kabul etmeye zorlanabilirler. Ancak neden olumsal varlığı kabul etmeleri gerektiğini sorduklarında, kozmolojik argümanın geçerli olabilmesi için önce Tanrı’nın varlığına dair gerekçeler ele alınmalıdır. Bu gerekçeler de ancak ontolojik argümanda bulunabilecek veya temellendirilecek türdendir.<sup>[27]</sup> Görüldüğü üzere, Russell kozmolojik argümandaki akıl yürütmeyi kusurlu bulur ve argümanın bu hâliyle geçerli olabilmesini varsayılan Tanrı’nın varlığının olumsal âlemde bağımsız olarak temellendirilebilmesine bağlar. Ancak Russell her ne kadar bu konuda kısmen haklı olsa da olumsal varlıklardan olumsal olmayan varlığa neden ulaşamayacağına temellendirildiğini söylemek güçtür. Olumsal âlemin varlığının apaçık olduğu ve olumsalın anlamı göz önünde bulundurulursa, (ontolojik olarak) zorunlu bir varlığın olması gerektiği sonucuna, insanların olumsal âlemin varlığını kabul etmesinden bağımsız olarak ulaşılabilir. Burada önemli olan, olumsal denildiğinde, varlığı başkasına bağımlı olan varlık olarak anlamaktır. Bir başka deyişle, zorunlu varlık kavramı, olumsal varlık kavramında anlamsal olarak içerilmektedir. Zorunluluk ve olumsallığı sadece analitik önermelerde kullanıldığında anlamlı bulmak, ontolojik zorunluluk ve olumsallığı göz ardı etmek anlamına gelecektir.

Denilebilir ki, zorunlu varlık kavramının anlamsız olduğu şeklinde bir varsayımdan ziyade, âlemin açıklamaya veya bir nedene ihtiyacının olmadığı iddiasının temellendirilmesi gerekmektedir. Nihayetinde bu argümanın çıkış noktası, zorunlu varlık kavramının anlamının çözümlenmesi veya sırf mantıksal çıkarımlarla zorunlu varlığa ulaşmak şeklinde değildir. Âlemin olumsal yapısı göz önünde bulundurulduğunda, bu argümanda yeter neden olmaya en layık varlık ve âlem için en iyi ve tam açıklamayı sağlayan varlık ancak ve ancak zatıyla kâim, kendisi için bir neden düşünülmemeyen ve yokluğu düşünülmemeyen Tanrı olmaktadır. Bu-

[25] Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (London & New York: Routledge, 1992), 206-207.

[26] Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 207.

[27] Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 207.

radaki zorunluluktan kastedilen mantıksal zorunluluktan ziyade yukarıda ifade edilen anlamda ontolojik zorunluluktur.

## 2. ÂLEMİN BİR NEDENİ VEYA AÇIKLAMASI OLMALI MIDIR?

Kozmolojik argümanın olumsuzluğa veya imkâna dayalı Leibnizci versiyonunda cevabı aranan temel soru, yokluğu düşünülebilen bu olumsal âlemin neden değil de var olduğu veya neden başka şekilde değil de bu şekilde olduğudur. Tanrı'nın varlığına inanan teistler, her şeyin bir açıklaması olabileceğini ve olması gerektiğini öne sürerken, Tanrı'nın var olduğuna inanmayan Russell gibi pek çok kişi,<sup>[28]</sup> bu açıklamanın zorunlu olmadığını, yeter neden ilkesinin yanlış olduğunu öne sürmüştür. Buna göre, âlemin bir açıklamaya ihtiyacı yoktur, âlem sadece vardır ve açıklaması olmayan bir olgudur (*brute fact*).<sup>[29]</sup>

Teistik bir tasavvur ile ateistik bir tasavvur arasındaki temel farklardan biri, belki de âlemin varlığı için açıklama ihtiyacının gerekliliği konusundaki görüşleridir. Görüldüğü üzere, ateist için çoğu zaman âlem açıklaması olmayan, hatta açıklama bile gerektirmeyen bir olgu iken; teist açısından âlemin açıklaması olmayan bir olgu olarak sunulması bize bir çözüm sunmamaktadır. Teist, âlemin varlığı veya onun birtakım özelliklerinden hareketle Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşırken, “bir kişinin kasıtlı / niyetli eylemi bakımından nedensel bir açıklama” öne sürerek, diğer bir ifadeyle “kişisel açıklama” ile meseleye çözüm sunmaktadır.<sup>[30]</sup> Teist açısından kendisinin cevabını aradığı soru, niçin birtakım şeylerin yok değil de var olduğu sorusu olduğu için, bu soruya tam ve yeterli bir cevap ancak bir kişinin kasıtlı eylemi aracılığıyla, yani kişisel bir açıklama ile verilebilecektir. Diğer

[28] Sözelimi Robin Le Poidevin'e göre de teizm, âlemin açıklanması gereken bir olgu olduğu şeklinde örtük bir varsayımına sahiptir. Ancak âlemin neden var olduğunun Tanrı'ya başvurmaksızın basit ve sıradan bir yanıtının verilmesi her zaman mümkündür. Bk. Robin Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 72-73.

[29] Stephen T. Davis, “The Cosmological Argument and the Epistemic Status of Belief in God”, *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, ed. William Lane Craig (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002), 86. Benzer şekilde, Flew da açıklamanın doğası gereği birtakım olguların açıklaması olmayan olgular olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Buradan hareketle yeter neden ilkesinin zorunlu bir ilke olmadığı, hatta yanlış olduğu sonucuna ulaşır. Bk. Antony Flew, *God & Philosophy* (New York: Harcourt, Brace & World, 1966), 83. Yeter neden ilkesinin zorunlu bir ilke olup olmadığı veya bu ilkedeki hareketle olgular için yeter neden aramanın meşru bir talep olmadığı oldukça tartışmalıdır. Bizi burada ilgilendiren husus bu ilkenin eleştirisinin kozmolojik argüman üzerinde ne gibi etkilerinin olacağıdır. Rowe, Flew'in öne sürdüğü şekilde birtakım olguların bizim tarafımızdan açıklanamıyor oluşunun, açıklanamayan olguların olduğu sonucunu gerektirmeyeceğini belirtir. Bu durumda, Flew'in öne sürdüğü düşüncelerin yeter neden ilkesi ile bağdaşmadığı kabul edilse bile, kozmolojik argüman üzerinde ciddi etkileri olduğu ileri sürülemez. Zira kozmolojik argümanda vurgulanan husus, bu açıklamalar serisinde bir durma noktasının olması gerektiğidir. Kozmolojik argümanda temellendirilmeye çalışılan tez de diğer varlıkların açıklaması olan, fakat varlığının açıklamasını başka varlıklara dayandırmayan, kendi içerisinde barındıran bir nihâi varlığın var olduğudur. Bk. Rowe, *The Cosmological Argument* (New Jersey: Princeton University Press, 1975), 96.

[30] Richard Swinburne, *The Existence of God* (New York: Oxford University Press, 2004), 23.

yandan, tek açıklama türü kişisel açıklama değildir. Swinburne'ün ortaya attığı ayrıma göre, kişisel açıklamanın yanı sıra bir de bilimsel açıklamadan söz edebiliriz. Bilimsel açıklamada sebepler, doğal özellikler, olaylar, süreçler ve koşullar aracılığıyla açıklanabilir. Şeylerin “niçini” ise o şeyin belirli şartlar altında belirli sonuçların meydana geleceğini ifade eden doğal yasalar aracılığıyla açıklanabilir.<sup>[31]</sup> Bilimsel açıklama ile kişisel açıklamanın en temel farkı, kişisel açıklamada niyetli eylemin bulunması iken; bilimsel açıklamada olguyu açıklayan şey, herhangi bir niyet bulunmaksızın belirli şartlar altında söz konusu gücü gerçekleştirmeye eğilimin olmasıdır.<sup>[32]</sup> Yani buradaki asıl önemli kavram, niyet veya kasıt olmaktadır. O halde niyet veya kişisel açıklama olmaksızın getirilen bir açıklamanın yeterliliğinden veya tamlığından bahsedilebilir mi? Öyle görünüyor ki, yeter sebep ilkesi göz önünde bulundurulduğunda, bir şeyin o şekilde olmasının bilimsel açıklamaya ek olarak nihâi anlamda kişisel açıklama ile yapılması daha uygun görünmektedir. Bu yaklaşım, bilimsel açıklamayı dışlamayı veya gereksiz olduğunu savunmayı ise gerektirmemektedir.

Âlemin bir açıklamaya ihtiyacının olup olmadığının belirlenebilmesi için sebep (*cause*) ve yeter neden kavramları üzerinde durulmalıdır. Copleston'a göre, yeter neden ile zorunlu olarak sebep kastedilmemektedir. Sebep, yeter nedenin bir çeşidi olmakla birlikte sadece olumsal varlıkların sebebinden bahsedilebilir. Tanrı'nın kendisinin sebebi olmasından değil, yeter nedeni olmasından bahsedilebilir. Yeter neden, belirli varlıkların var olmalarının yeterli açıklaması olarak görülebilir. Sözgelimi, kibritin kutuya sürtülüp alev almak üzere olduğunu varsayalım. Copleston, pratik açıdan bu sürtme eylemi yeter neden olarak değerlendirilebilse de teorik açıdan bunun kısmî bir açıklama olabileceğini belirtir. Buna göre, yeterli bir açıklama kendisine ekleme yapılamayan, eksiksiz / tüm (total) bir açıklama olmalıdır.<sup>[33]</sup> Teistin de olumsal âlem için tam bir açıklama olması gerektiğini öne sürmesinin birtakım nedenleri vardır. Sözgelimi, kısmî bir açıklama epistemik ya da kişinin ilgisine dayalı bir bakış açısından yeterli gibi görünse de söz konusu durumun ontolojisi veya gerçekliği keşfedilmek istendiğinde yeterli görünmemektedir.<sup>[34]</sup>

Kozmolojik argümana Russell'ın yönelttiği eleştirilerden en önemlisinin de âlemin açıklaması olması gerektiği şeklindeki öncüle yönelik olduğunu belirtebiliriz. Kozmolojik argümanı savunanlara ve özeldir Copleston'a göre âlem, Tanrı var olmaksızın özü itibarıyla anlaşılmazdır. O halde, olumsal varlıklar dizisinin sonsuza kadar imkânsız olmasından ve olumsal varlığın bir başka olumsal varlığın yeter nedeni olamayacağından hareketle, olumsal varlıkların neden var olduğu so-

[31] Bruce R. Reichenbach, “Explanation and the Cosmological Argument”, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson & Raymond J. VanArragon (Bodmin, Cornwall: Blackwell Publishing, 2005), 100.

[32] Swinburne, *The Existence of God*, 44.

[33] Russell, “The Existence of God”, 132.

[34] Reichenbach, “Explanation and the Cosmological Argument”, 100.

rusunun meşru bir biçimde sorulabileceği iddia edilebilir. Copleston'un ifadesiyle, çikolatalara çikolata eklediğimizde koyun değil, çikolata elde etmiş oluruz. Benzer şekilde, olumsal varlıkları sonsuzluğa eklersek yine olumsal varlık elde etmiş oluruz, buradan zorunlu varlık çıkamaz. Olumsal varlıklar sonsuz bir dizi halinde olsa bile, olumsal bir varlık olarak kendi kendilerine neden olamazlar.<sup>[35]</sup> Teist-ateist tartışması açısından buradaki önemli ayrışma noktalarından birisi, görüldüğü üzere, nedenlilik düşüncesinin meşruiyetidir. Âlem kendi nedenini içerisinde barındırmakta mıdır yoksa kendisi dışında bir neden aramak mı gerekir? Russell'a göre ise âlemin bir nedeninin olup olmadığı sorusu anlamsızdır. Neden kavramı âlemin bütününe uygulanamadığı için, âlemin de bir açıklaması bulunmamaktadır. Bu durum Russell'ı öncüllerinin anlamsız olduğu, dolayısıyla kozmolojik argümanın geçerli olmadığı sonucuna götürmektedir. Ona göre, neden kavramı bizim birtakım tikel şeyleri tecrübe etmemize dayandığından, bütüne uygulanması da düşünülemez. Kozmolojik argümanın en temel öncüllerinden birisi, olumsal varlıkların bütünü için bir yeter neden olmasını gerektirdiğinden ve bütün için neden kavramı uygulanamayacağından âlemin nedeni olup olmadığı sorusu anlamsızdır. Russell'ın ifadesiyle, "Âlem oradadır ve hepsi budur."<sup>[36]</sup>

Bir ateist için "Âlem neden yok değil de var?" sorusunun anlamlı bir soru olmadığı açıktır. Çünkü böyle bir düşünceye göre, "neden" sorusu, nedensel bir açıklamanın bulunmasını varsayar. Bu da nedensel fail olarak eylemde bulunan bir varlığın bulunduğunu da varsaymayı gerektirir. Ayrıca bu sorunun meşru bir soru olduğunu kabul etmenin, varlığın bizâtilî nedensel bir önceliğinin olamayacağı şeklindeki teistik varsayımı içerisinde barındırdığı öne sürülür. Oysa ateiste göre asıl mesele, nedenselliğin varlıktan ayrılıp ayrılamayacağıdır.<sup>[37]</sup> Âlemin kendisi dışında herhangi bir nedene başvurulmaksızın, varlığının zorunlu olduğu temelinde dayanarak kendi kendine referansla, hiçbir kişisel açıklama öne sürülmeksizin tam olarak açıklanabileceği savunulabilir mi? George H. Smith (ö. 2022), Copleston'un âlemde tecrübe ettiğimiz bazı şeylerin varlığının başka şeylere bağımlı olmasından hiçbir tecrübe nesnesinin nedenini kendi içerisinde barındıramayacağı düşüncesine geçtiğini iddia eder. Halbuki ateistik bir düşünce açısından biz âlemde belli varlıkların nedensel olarak bağımlı olduğunu gözlemlese bile, olgusal bir delille bir bütün olarak âlemin olumsal olduğu sonucuna ulaşamayız.<sup>[38]</sup>

Âlemin açıklaması için onun ötesine gitmenin ve âlemin ötesinde bir açıklama aramanın gereksiz olduğu şeklindeki bu düşünceyi, Russell'dan ve pek çok modern ateistten daha önce Hume'un düşüncelerinde görebiliriz. Peki gerçekten âlem

[35] Russell, "The Existence of God", 133-134.

[36] Russell, "The Existence of God", 134.

[37] George H. Smith, *Atheism: The Case Against God* (Version 1.1: The Sceptic's Bookshelf, 2003), 144.

[38] Smith, *Atheism: The Case Against God*, 144.

kendisini açıklayabilir mi veya âlem için âlemin dışında bir açıklama arayışına girmek gereksiz ve anlamsız mıdır? Hume görüşlerini şu şekilde ifade eder:

*“Hem, böyle bir zincirde ya da nesnelere art arda gelişinde her parça kendinden önce gelen tarafından nedenlenmekte, kendisi de bir sonrakinin nedeni olmaktadır. Öyleyse, güçlük nerededir? Fakat bütün diyorsunuz bir nedeni gerektirir. Yanıtım şudur: Bu parçaların bir bütün içinde birleştirilmesi, tıpkı ayrı ayrı birçok ilin bir krallık halinde ya da ayrı ayrı birçok organın bir vücut halinde birleştirilmesinde olduğu gibi, yalnızca zihnin keyfi bir eylemiyle yapılmaktadır ve bunun, şeylerin doğal yapısı üstünde hiçbir etkisi yoktur. Ben size yirmi madde parçacığından oluşmuş bir dizinin her bir parçasının özel nedenlerini gösterseydim, siz de sonradan kalkıp bana bu yirmi parçanın hepsinin birden nedenini sorsaydınız, doğrusu, sorunuzu akla pek aykırı bir şey sayardım. Çünkü, parçaların nedenini açıklamakla, bütün yeterince açıklanmış olmaktadır.”<sup>[39]</sup>*

Peki ‘neden’ kavramının bizim tek tek olguları tecrübe etmemize dayandığını varsayalım. Bu durumda bizim bütünü tecrübe edemeyişimiz ‘neden’ kavramının bütüne uygulanamayacağı sonucunu gerektirir mi? Copleston’a göre, bizim nedenlere dair bilgimizin birtakım tikel nedenlere dayanması, olumsal varlıkların bütün olarak bir nedeninin olup olmadığını sormamızın imkânını ortadan kaldırmaz.<sup>[40]</sup> Kozmolojik argümanı savunanlara göre, olumsal bir varlık olan âlemin bir açıklamaya veya nedene ihtiyacının olduğunu iddia etmek için bütün olumsal varlıkları tek tek tecrübe etmeye gerek yoktur. Âlemin bütünü tek tek olumsal varlıkların toplamından daha fazla bir şey olmadığı için ve âlemin bütün parçaları olumsal olduğu için buradan bir bütün olarak âlemin olumsal olduğu sonucuna ulaşmanın önünde bir engel bulunmamaktadır. Dolayısıyla, eğer âlem olumsalsa bir neden veya açıklamaya ihtiyacı görünmektedir. Bu durumda bütüne neyin neden olduğu veya bütünün açıklamasının ne olduğu sorusu anlamlı bir soru olmaktadır.<sup>[41]</sup>

Diğer yandan Russell, tek tek parçalardan yola çıkarak bütün âlemin olumsal olduğu çıkarımında bulunmanın yanlış olduğunu savunur. Buna göre, nasıl ki var olan her insanın bir anneyle sahip olmasından hareketle insanlığın da bir anneyle sahip olması gerektiği gibi bir sonuca ulaşmak meşru değilse, âlemdeki tikel varlıkların olumsal olmasından âlemin bir bütün olarak olumsal olduğu sonucuna

[39] David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 156. Kant da olumsallıktan hareketle bir nedenin bulunması gerektiğini çıkarmanın yanlış olduğunu düşünür. Ona göre, bu şekilde bir nedenlilik ilişkisinin sadece duyuşal dünyada bir anlamı ve önemi vardır, duyuşal dünyanın dışında bir önemi yoktur. Bk. Kant, *Critique of Pure Reason*, 572, A 609 / B 637. Nedenlilik ilişkisinin neden sadece duyuşal âlem içerisinde anlamlı olduğunun gerekçesi ortaya konulmadan bu düşünce bir varsayımdan öteye geçemeyecektir.

[40] Russell, “The Existence of God”, 134-135.

[41] Bruce R. Reichenbach, *The Cosmological Argument: A Reassessment* (Illinois & Florida: Charles C. Thomas, 1972), 99; Yavuz, “Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz”, 215.



ulaşmak da meşru değildir.<sup>[42]</sup> Benzer şekilde Russell'a göre, Leibniz her bir sonlu varlığın diğer varlıklara bağlı olduğunu iddia edebilir, ancak bütün bu varlıklar dizisi veya bütünü herhangi bir varlığa bağlı olmayabilir. Bu da bütün varlıklar dizisinin yeter nedeninin bir varlık olmak zorunda olmayabileceğini ve varlıkların bütünüünün metafiziksel olarak zorunlu görülebileceğini gösterir.<sup>[43]</sup>

Görüldüğü üzere, Russell'ın eleştirisinin temel dayanağı, bütünüün üyelerine atfedilebilecek bir niteliği bütüne atfetmenin uygun olmayacağı düşüncesidir. Burada bütüne atfedilen nitelik, olumsal âlem söz konusu olduğunda, bir nedeninin veya açıklamasının olduğu niteliği olmaktadır. Buna göre, kozmolojik argümanda âlemin tek tek parçalarının olumsal olduğundan hareketle âlemin bütünüünün olumsal olduğu ve bir nedene sahip olması gerektiği sonucuna ulaşmakla bütünleme yanlışına (*fallacy of composition*) düşülmektedir. Russell, bütünüün veya toplamın, üyelerine kıyasla farklı bir mantıksal alana ait olduğu ve bu durumun bir kategori hatası olduğu kanaatindedir.<sup>[44]</sup>

Paul Edwards'a (ö. 2004) göre de bir bütün olarak bir seri için neden aramak, söz konusu seriyi onu oluşturan üyelerin üstünde bir şey olarak görme şeklinde yanlış bir varsayıma dayanır. Seriden bahsederken insan, köpek vs. gibi tikel bir objeden bahsediliyormuş gibi düşünmek hatalıdır. Serinin üyeleri açıklandığında zaten geriye açıklanacak bir şey kalmayacaktır. Meşhur Eskimo örneğinde Edwards, New York'a gelen beş kişilik bir gruptan hareketle bütün bir seri için neden aramanın saçma olduğunu ispatlamaya çalışır. Bu hikâyede, birinci Eskimo kutup bölgelerindeki aşırı soğuk havadan hoşlanmadığı ve ılıman bir iklimde yaşamak istediği için New York'a taşınmış olsun. İkinci Eskimo, birinci Eskimonun eşi olduğu için ondan ayrılamıyor olsun. Üçüncü Eskimo, birinci ve ikinci Eskimonun oğlu olsun ve anne-babasından bağımsız yaşamını sürdürüyor olsun. Dördüncü Eskimo, gazetede televizyona çıkacak bir Eskimo arandığı yönünde bir reklam görmüş olsun. Beşinci Eskimo da dördüncü Eskimoyu takip etmek üzere görevlendirilen bir ajan olsun. Bu durumda beş Eskimonun da neden New York'ta olduğunun açıklaması yapılmış olur. Bir bütün olarak bu grubun neden New York'ta olduğu şeklinde bir soru ise saçma bir soru olur. Çünkü, her bir üyenin neden orada olduğu açıklandığında aslında bu grubun neden orada olduğu da açıklanmıştır.<sup>[45]</sup> Edwards, nihayetinde, bir olgunun açıklanmasında o serinin üyelerinin üstünde veya ötesinde bir şey olmadığı için ve her olumsal varlık diğer bir olumsal varlığa referansla açıklanabildiği için zorunlu bir varlığa başvurmamanın gerekli olmadığını savunur.<sup>[46]</sup> Söz konusu düşüncüyü Pruss "Hume-Edwards

[42] Russell, "The Existence of God", 135.

[43] Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 209.

[44] Russell, "The Existence of God", 135; Rowe, "Two Criticisms of the Cosmological Argument", 446.

[45] Paul Edwards, "The Cosmological Argument", *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*, ed. Donald R. Burrill (New York: Anchor Books, 1967), 113-114.

[46] Edwards, "The Cosmological Argument", 119.

prensibi” şeklinde ifade eder: “Bir önermenin her bir bileşenini açıklamakla, bir kişi bütün bir önermeyi açıklamış olur.”<sup>[47]</sup>

Âlemdeki tek tek varlıkların veya olayların bir nedeni veya açıklamasının bulunmasından âlemin bir bütün olarak nedeninin veya açıklamasının olması gerektiği sonucu çıkarılamaz mı? Sonsuz biçimde geriye giden nedenler veya açıklamalar bulunduğunu varsayalım. Hume’un ileri sürdüğü şekilde,  $E_1, E_2, E_3, E_4$  vs. ile ve bu zincirdeki her şey bir ilk neden varsaymak suretiyle nihâî bir açıklaması olmaksızın açıklanıyor olsun. Bu açıklamanın yeterli bir açıklama olup olmadığını hâlâ sorgulayabiliriz. Yeter neden ilkesine dayanan kozmolojik argümanda gösterilmeye çalışılan şey de herhangi bir ilk nedene başvurmaksızın, sonsuz nedenler zinciri yoluyla yapılan açıklamanın “bütün bir zincirin neden var olduğunu açıklamada” başarılı olamadığıdır.<sup>[48]</sup> Dolayısıyla, Alexander R. Pruss’un da belirttiği gibi, Hume-Edwards prensibi olarak ifade edilen prensip doğruysa, bunun yeter neden ilkesine dayanan kozmolojik argüman üzerinde ciddi etkileri olacağından bahsedebiliriz. Çünkü olumsal bir önerme bir ikincisiyle, ikinci üçüncü ile vb. açıklanabilecektir. Fakat bu prensip, bileşenlerin açıklanmasından ziyade söz konusu bileşimin açıklaması için daha fazlasının gerektiğini göz ardı etmektedir.<sup>[49]</sup> Yeter neden ilkesine dayanan kozmolojik argümana dayanarak denilebilir ki, nedenler zincirindeki olumsal varlıklar ezeli de olsa veya hep var olagelseler de yine de doğası gereği açıklamalarını kendisinde barındıramazlar. William L. Rowe’un (ö. 2015) da işaret ettiği gibi, bir toplamın her bir üyesi aynı toplamın diğer üyelerine referansla açıklanmış olsa, buradan bütün bir toplamın açıklamasının olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü olumsal veya varlığı başkasına bağlı her bir varlığın açıklamasının olması bir şey, neden olumsal veya varlığı başkasına bağlı varlıkların bulunduğu açıklamasının olması başka bir şeydir. Farz edelim ki, her bir olumsal varlık diğer bir olumsal varlığı sonsuza gidecek şekilde nedensel olarak açıklamaktadır. Bu durum her bir olumsal varlığın açıklamasının olduğunu gösterir, ancak *neden* olumsal varlıkların var olduğunun bir açıklaması olamaz.<sup>[50]</sup> O halde, olumsal varlıkların varlığının tikel olarak bir diğer olumsal varlıkla açık-

[47] Alexander R. Pruss, “The Leibnizian Cosmological Argument”, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig & J. P. Moreland (West Sussex: Blackwell Publishing, 2009), 80.

[48] Pruss, “The Leibnizian Cosmological Argument”, 24-25. Bu problem literatürde geriye gidiş (*regress*) problemi olarak geçer.

[49] Pruss, “The Leibnizian Cosmological Argument”, 81. Benzer şekilde, A, B, C, D ve E şeklinde sadece beş olumsal üyeden oluşan çok basit bir evren düşünelim. E’nin varlığının açıklamasını D tarafından yaratılmış olması şeklinde verelim. D ve C’nin açıklamasının da her ikisinin de B tarafından yaratılmış olması olduğunu varsayalım. Yine B’nin varlığı da A tarafından yaratılması suretiyle açıklansın. Bu durumda A’nın açıklamasının nasıl olacağını sormak oldukça makul olacaktır. Bu problem bizim tecrübe ettiğimiz âlem ne şekilde olursa olsun veya ne kadar olumsal varlık içerirse içersin onun için de geçerli olacaktır. Bu dizinin veya serinin bir üyesi (bu zamansal olarak veya mantıksal olarak ilk üyesi olabilir) açıklanmadan kalacaktır. Bk. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 74-75.

[50] Rowe, *The Cosmological Argument*, 264-265.

lanabildiği düşünülse dahi, hâlâ ‘neden’ var oldukları sorusu cevapsız kalmaktadır. Peki parçadan hareketle bütün hakkında çıkarımda bulunan her argümanın hatalı olduğundan bahsedilebilir mi? Bruce R. Reichenbach’ın da ifade ettiği gibi, bu yöntemle oluşturulan, aynı zamanda geçerli olan ve hatalı olmayan pek çok argüman örneğinin bulunduğu öne sürülebilir. Sözgelimi, kitabın bütün parçalarının yayılmış olduğu, dolayısıyla kitabın da yayılmış olduğu sonucuna ulaşılabilir. Benzer şekilde, masanın bütün parçalarının ahşap olduğu, dolayısıyla masanın da ahşap olduğu sonucuna pekâlâ ulaşılabilir. Her iki durumda da bütün, parçanın sahip olduğu özellikleri sergilemek zorunda olduğu için, sonuç mantıksal olarak öncüllerden çıkmaktadır.<sup>[51]</sup> O halde, âlemin bütününün de bu örneklerdeki gibi parçalarının niteliğine sahip olduğu, dolayısıyla olgusal olduğu ve bir açıklamaya ihtiyacının bulunduğu öne sürülebilir.

Russell’in bu argümanda var olduğunu ileri sürdüğü bütünleme yanılışı, “Duvardaki bütün tuğlalar küçüktür, öyleyse duvar küçüktür” şeklindeki bir akıl yürütmeye benzemektedir. Peki âlemin olumsal olduğu öne sürülürken bu şekilde bir akıl yürütmeye mi bulunulmaktadır? Görünen o ki, buradaki akıl yürütme daha ziyade bütünün parçalarının özsel niteliğine sahip olacağı şeklindedir. Nitekim, duvar tuğla ile örülmüştür, dolayısıyla duvar tuğladandır şeklinde bir sonuca ulaşmada bir bütünleme yanılışı söz konusu değildir. Nasıl ki âlemin parçalarının son bulması âlemin de son bulmasına yol açıyorsa, olumsal âlem de bu parçaların toplamı olması nedeniyle parçalarının özelliğini sergileyecektir. Dolayısıyla, âlemin bu mânâda olumsal olduğu yargısına ulaşmakta bir bütünleme hatasından söz etmek uygun görünmemektedir.<sup>[52]</sup>

Rowe’un verdiği bir başka örnek de burada zikredilebilir. Rowe, elimizde on bilyeden oluşan bir toplam olduğunu varsaymamızı ister. Bu durumda sadece her bir bilye değil, bu toplamın kendisi de belirli bir ağırlığa sahip olacaktır. Hatta her bir bilyenin 30 gramdan daha fazla geldiğini ifade eden öncülden, geçerli bir biçimde bilye toplamının kendisinin 30 gramdan fazla geldiği sonucu da çıkarılabilir. Dolayısıyla, bir toplamın her bir üyesinin sahip olduğu bir özellikten hareketle toplamın da bu özelliğe sahip olduğu şeklinde bir çıkarımda bulunmak her zaman hatalı değildir. Fakat buradaki toplamın somut bir varlık mı yoksa soyut bir varlık mı olduğunun belirlenmesi önemli görünmektedir. Burada bilyelerin toplamı olarak bahsedilen şey, herhangi bir şeyin dizisini / grubunu veya sınıflandırmasını ifade etmemekte, fiziksel bir varlığa işaret etmektedir. Bu sınıfın veya grubun kendisi ise fiziksel bir toplamdan ziyade soyut bir varlık olduğundan ağırlığı olma gibi bir niteliği yoktur. Dolayısıyla, olumsal varlıkların sonsuz toplamının bir açıklaması veya nedeni olup olmadığına karar verebilmek için, toplamdan fiziksel toplam

[51] Reichenbach, *The Cosmological Argument: A Reassessment*, 99.

[52] Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 121.

gibi somut bir varlık mı yoksa soyut bir varlık mı anlaşıldığının netleştirilmesi gerekir.<sup>[53]</sup>

Russell'ın verdiği insan ve insanlık örneğine dönecek olursak; görünen o ki Russell, insanlığı, varlığının nedeni olmayan soyut bir dizi (*abstract set*) olarak görmektedir. Fakat Russell'ın bir bütün olarak âlem ve âlemin üyeleri arasındaki ilişkiyi açıklamak için yaptığı bu insan-insanlık benzetmesinin uygun olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü burada söz konusu olan âlem ve tek tek âlemdeki varlıklar zaman ve mekân içerisinde olduğu için her ikisi de somut varlık olarak görülebilir. Dolayısıyla, âlemin bütünü ve âlemdeki varlıklar arasındaki ilişki, insan ve insanlık kavramlarındaki ilişki gibi değildir. O halde, kozmolojik argümanda olduğu gibi tek tek âlemdeki olumsal varlıklardan hareketle bir bütün olarak âlemin nedeninin sorgulanmasında da kategorik bir hata bulunmamaktadır.<sup>[54]</sup>

Ayrıca kozmolojik argümanda bütünleme yanılığına düşülüp düşülmediğini değerlendirmek için âlemdeki varlıklar ve âlem arasında bir parça-bütün ilişkisi olup olmadığını da irdelemek gerekir. Olumsal varlıkların bütününden kastedilen, tek tek olumsal varlıkların toplamından başka bir şey değil midir? Eğer bütün, onun parçalarının toplamından başka bir şey değilse, parçalar olmasaydı bütünü de var olmayacağı sonucuna ulaşmak mümkün olur. Parça var olmadığında bütün de var olmayabilirse, bütünü de olumsal olduğu çıkarımını yapmak makul olacaktır. Kaldı ki, bütünü parçalarının olumsal olduğunu kabul edip bütünü olumsal olduğunu reddetmek de açık bir çelişki gibi durmaktadır.<sup>[55]</sup> Dolayısıyla, kozmolojik argümandaki âlemdeki tek tek olumsal varlıkların bir nedene veya açıklamaya sahip olması gerektiğinden bir bütün olarak âlemin olumsal olduğu sonucuna ulaşmak bir bütünleme yanılığıdır. Burada tıpkı daha önce bahsedilen kitap, masa ve tuğla örneğindeki gibi bir akıl yürütme söz konusudur.

Bir başka açıdan şu şekilde bir soru da sorulabilir: Kendi içerisinde yok oluş ve değişim yaşaması açısından, âlemin bir bütün olarak parçalarının toplamından daha büyük olduğu söylenebilse de bu durum âlemi bütün olarak daha farklı bir kategoriye dâhil edebilir mi? Nihayetinde âlemin içindeki her şey olumsalsa, bir bütün olarak âlem nasıl olumsal olmayabilir? Âlemdeki her bir olumsal varlığın ortadan kalktığını düşünürsek, böyle bir durumda âlem de olmayacaktır. Bütün bunlara dayanarak, eğer olumsal varlıklar kendisi dışında bir açıklama gerektiriyorsa, hangi mantıksal ve ontolojik temellere dayanarak âlemin bundan muaf tutulacağı sorusunu rahatlıkla sorabiliriz.<sup>[56]</sup>

[53] Rowe, "Two Criticisms of the Cosmological Argument", 448-449.

[54] Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 251.

[55] Reichenbach, *The Cosmological Argument: A Reassessment*, 102.

[56] David S. Oderberg, "The Cosmological Argument", *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, ed. Chad Meister & Paul Copan (London & New York: Routledge, 2013), 406.

Benzer şekilde, Copleston'un da ifade ettiği gibi, Russell'in kıyaslamasında bir eşitlik bulunmamaktadır. Buna göre, eğer Copleston "Her nesnenin fenomenal bir nedeni vardır, dolayısıyla bütün bir dizinin de fenomenal bir nedeni vardır" şeklinde bir akıl yürütmeye bulunsaydı, burada bir eşitliğin bulunduğundan söz edilebilirdi. Copleston'un söylediği, fenomenal nedenlerin bu diziyi açıklamada yetersiz olduğu, dolayısıyla aşkın bir nedeni olması gerektiğidir. Buna göre, bir olaylar dizisi için iki farklı seçenek önümüzde durmaktadır: Nedenlenmiş olmak ya da nedenlenmemiş olmak. Eğer nedenlenmemişse, bu onun kendi kendisi için yeterli olduğu, bir diğer ifadeyle zorunlu olduğu anlamına gelir. Ancak eğer bu olaylar veya varlıklar dizisinin her bir üyesi / parçası olumsuzsa, bu dizi veya bütün zorunlu olamaz. Çünkü, bütünün parçalarından ayrı bir varlığından söz edemeyiz. Her bir üye nedene / açıklamaya ihtiyaç duyuyorsa, bütünün de ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz.<sup>[57]</sup>

Nitekim kozmolojik argümanla ulaşılan sonuç, her bir insanın anneye sahip olmasından tüm insanlığın anneye sahip olacağı şeklinde bir sonuç değildir. Olumsal varlıkların bir şekilde yokluktan etkilenen varlıklar olduğunu göz önünde bulundurursak, olumsal varlık olmamızın bir gereği olarak (varlığımız bağımlı olduğu için) var olabilmek için bir anneye sahip olmamız gerektiği sonucuna ulaşırız. İnsanlığın da olumsal olması hasebiyle, bir bütün olarak varlığının bağımlı olması söz konusudur. Dolayısıyla, bir kümenin/sınıfın kavramının da (insanlık kavramı gibi) onun her bir üyesinin yoksun olduğu şeyden yoksun olduğunu söylemek hatalı değildir. O halde tek tek insanlar varlıksal bağımsızlıktan yoksunsa, insanlık kavramı için de aynı şeyin geçerli olduğu sonucuna varılabilir. Eğer olumsuzluk olumsal olmayan bir yeter nedeni gerektiriyorsa, bütün olarak âlem de tikel varlıklar gibi bu şekilde olumsal olmayan bir yeter nedeni gerektirir.<sup>[58]</sup>

Olumsal âlemin tek tek parçalarının bir açıklaması veya nedeni olmasından bütününün de açıklaması olması gerektiğinin çıkarılamayacağı düşüncesi, bir açıdan ateistik düşüncenin ağırlıklı olarak önermelerin doğruluk değerini duysal tecrübeye bağlamasıyla açıklanabilir. Çünkü böyle bir düşünceye göre, tek tek âlemdeki varlıklarda olumsuzluktan kaynaklanan bu varlıksal bağımlılığı tecrübe edebiliriz. Ancak bütünün varlıksal olarak bağımlı olup olmadığı, duysal tecrübenin konusu değildir. Görüldüğü üzere, Russell'in âleme dair nedensel bir açıklamayı kabul etmemesinin arka planında, anlamlı nedensel açıklamaların bilimsel açıklamaya başvuran açıklamalar olduğunu varsayan pozitivizmin olduğu söylenebilir. Ancak Reichenbach'ın da ifade ettiği gibi, özellikle kişisel açıklamaların gerçek (bir anlamda yeterli ve tam) açıklamalar olduğu kabul edildiğinde, nedensel açıklama arayışının meşru olmadığını savunan bir düşüncenin, ispat

[57] Russell, "The Existence of God", 135. Ayrıca bk. Robert C. Koons, "A New Look at the Cosmological Argument", *American Philosophical Quarterly* 34/2 (Nisan 1997), 204.

[58] Louis Leahy, "Contingency, in the Cosmological Argument", *Religious Studies* 12/1 (Mart 1976), 95-96.

etmek istediği şeyi varsaydığını, bir başka ifadeyle döngüsellik hatasına (*question begging*) düştüğünü ileri sürebiliriz.<sup>[59]</sup>

Ancak âlemin bir bütün olarak bir nedeninin veya açıklamasının olup olmadığı sorusunun makul veya meşru olup olmadığına sadece kabul edilen felsefi varsayımlara dayanarak karar vermek veya kategorik olarak nedenin var olma ihtimalini bile reddetmek uygun görünmemektedir. Copleston'a göre, olumsal/sonlu varlıkların varlığı gibi bir sorunun gerçekliğinin (ampirik bir olgu olarak) kabul edilip, bu sorunun çözümünün aşkın bir varlığın varlığını gerektirmediği kabul edilebilir. Bir diğer ifadeyle, bir kişi "Varlık vardır ve o kadardır" demek yerine, bu varlıkların varlığının açıklama gerektirdiğini, ancak bu açıklamanın aşkın bir varlık olmak zorunda olmadığını düşünebilir. Diğer taraftan olumsal varlıkların varlığının bir sorun olduğunu kabul etmek ve bu sorunun çözümünü aşkın varlığı olumlamaktan başka bir yerde aramak mümkün değildir. Eğer bir kişi aşkın varlığın olumlamasına götürecek bu yola girmek istemiyorsa, olumsal varlıkların varlığı sorununu inkâr etmesi gerekir. Aynı şekilde bu kişinin yapması gereken şey, şeylerin sadece var olduğunu ve söz konusu varlıksal sorunun sözde bir sorun olduğunu ileri sürmektir. Copleston bu durumu şu benzetmeyle açıklar: "Eğer bir kişi satranç tahtasına oturup hamle yapmayı bile reddederse, tabii ki mat edilemez."<sup>[60]</sup> Bu durumda iki seçenekle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir: İlki, gerçekte var olan olumsal varlıkların varlığının inkâr edilmesidir ki, bu makul bir seçenek değildir. İkincisi ise, bu varlıkların varlığının kabul edilip onlar için tam bir açıklama arayışına girmektir. Tam bir açıklama ise tek tek olumsal varlıkların başka olumsal varlıklar aracılığıyla açıklanması suretiyle değil, bütününi niçin var olduğunun ve o şekilde olduğunun açıklanması suretiyle mümkün olabilir. Olumsal varlıkların kabul edilip, bu varlıklar için bir yeter neden/açıklama aramanın anlamsız olduğunu iddia etmek birbiri ile bağdaşmamaktadır.

Richard M. Gale'e (ö. 2015) göre Russell, bütününi varlığı için bir açıklamanın bulunduğunu varsayma hakkımız bulunmadığı şeklinde bir iddiadan daha güçlü bir iddiada bulunmaktadır. Bu iddia da kavramsal olarak böyle bir açıklamanın olamayacağı şeklindedir. Fakat neden böyle bir açıklama olamayacağını sorabiliriz.<sup>[61]</sup> Yeter neden ilkesi gereğince bir şeyin neden var olmayıp da var olduğunun veya neden başka türlü değil de o şekilde olduğunun sorulmasının önünde bir engel görünmemektedir. Bir sorunun anlamlı bir soru olup olmaması ile o sorununun bir cevabının olup olmaması ise ayrı şeylerdir.<sup>[62]</sup> O halde, Copleston'un da belirttiği gibi, "Herhangi bir neden bulunmamaktadır" ve "Bir neden aramamalıyız" şeklindeki iki iddia birbirinden farklıdır. "Bir neden bulunmamaktadır" iddiası

[59] Reichenbach, "Explanation and the Cosmological Argument", 106.

[60] F. C. Copleston, *Thomas Aquinas* (London: Search Press, 1955), 128.

[61] Gale, *On the Nature and Existence of God*, 251.

[62] Rowe, "Two Criticisms of the Cosmological Argument", 451.

baştan varsayım şeklinde değil, araştırmadan sonra öne sürülebilecek bir iddiadır. Öyleyse, “Neden hiçbir şey yok değil de var?” sorusunu sormanın meşruiyeti göz ardı edilemez. Her ne kadar biz birtakım şeylerin nedenlerine dair bilgiyi tecrübe yoluyla edinsek de bu durum bizim birtakım şeylerin nedenini veya açıklamasını sormamızın önünde engel değildir.<sup>[63]</sup>

Denilebilir ki, bizim tarafımızdan bilinsin veya bilinmesin var olan her şeyin bir yeter nedeni vardır. Bir şeyin var olmasının onun varlığı için yeter neden aramız için makul bir gerekçe olduğu söylenebilir. Bir şeyin var olmayışının veya sırf yokluğunun bir açıklama gerektirmeyebileceği savunulabilir, ancak aynı şey varlık için geçerli değildir. Richard Taylor (ö. 2003) bu durumu şu şekilde açıklar: Ormanda yarı şeffaf bir bilye bulduğumuzu varsayalım. Bu bilyenin varlığının hiçlikten çıktığı veya varlığı için açıklama olmayacağı düşüncesi isabetli olmayacaktır. Pek az kişi bu bilyenin neden yok değil de var olduğu üzerinde düşünse de veya açıklama kavramının ne olduğu konusunda bir fikre sahip olmasa da bu durum, var olan her şeyin bir açıklaması olmasının gerektiği durumunu etkilemeyecektir. Bu şekilde bir bilye hiç var olmasaydı, elbette bir açıklama gerekmebilirdi. Farz edelim ki, bilye dışında her şey yok oldu ve söz konusu bilye bütün fiziksel âlemi oluşturdu. Bu durumda bile bilyenin varlığının açıklanmış olduğunu veya açıklama ihtiyacının bulunmadığını ileri süremeyiz. Hatta bir adım daha ileri giderek bu bilyeden başka bir gerçeklik olmadığını ve olamayacağını, bu bilyenin sonsuza kadar bütün fiziksel âlemi oluşturacağını varsaysak, neden yok değil de var olduğunun “ondan bağımsız” bir açıklaması olması gerektiğini hâlâ öne sürebiliriz. Benzer şekilde, bilye örneği olumsal âlem için de geçerlidir. Herhangi bir şeyi o veya bu şekilde betimlemenin, onların varlığına bir neden bulma zorunluluğundan kaçınmamız için bir gerekçe olamayacağını ileri sürebiliriz.<sup>[64]</sup>

Görüldüğü üzere, bir teist için âlemdeki tek tek olguların bir diğeri aracılığıyla açıklanması, bir anlamda onun betimlenmesinden öte bir anlam ifade etmemektedir. Bu şekildeki bir açıklama kısmî ve yetersiz kabul edilmektedir. Ateistik bir düşünce açısından ise âlem için bir “ilk neden” öne sürmek, açıklama olarak değerlendirilemez. Zira bu durum âlem hakkında bize fazladan bir bilgi vermekte ve âlemi daha fazla anlaşılır kılmamaktadır.<sup>[65]</sup> Russell’ın düşüncelerinin arka planında ise âlemdeki olguların ancak bilimle açıklanabileceği düşüncesinin bulunduğunu görmemiz mümkündür. Buna göre, bilimin açıklayamadığı şeyler açıklama alanının ötesinde olmaktadır. Ancak eğer yeter neden ilkesi doğru ise, var olan her şeyin tam ve yeterli bir açıklamasının olması gerekir. Bilim âlemdeki varlıkların neden yok değil de var olduğunu tikel düzlemde ve birbirleri ile ilişkisi açısından açıklayabilir. Ancak bir bütün olarak âlemin neden yok değil de var

[63] Russell, “The Existence of God”, 34.

[64] Richard Taylor, *Metaphysics* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1992), 100-103.

[65] Le Poidevin, *Ateizm*, 77.

olduğunun açıklamasını veremez.<sup>[66]</sup> O halde âlemin var oluşu için yine âlemin kendisinden hareketle sunulan kısmî açıklamanın âlemlle ilgili pek çok soruyu cevapsız bıraktığı söylenebilir. Âlem eğer olumsalsa, açıklanmaya muhtaç olduğunu düşünmemizin önünde bir engel görünmemektedir.

## SONUÇ

Leibniz'in yeter neden ilkesine dayanan kozmolojik argümanı, öncüllerinin ve akıl yürütmesinin açıklığı nedeniyle teistik argümanlar içerisinde özel bir yere sahiptir. Tek tek âlemdaki varlıkların ve bütün olarak âlemin olumsal olmasından ve olumsal varlıkların kendisinin nedeni olamayacağından hareket eden bu argümana yönelik en etkili eleştiri yöneltenlerden birisi de Russell'dır. Russell varsaydığı felsefi sistemle bağlantılı olarak, evvela zorunlu varlık kavramının anlamı olan bir kavram olmadığını öne sürmektedir. Russell'ın zorunlu varlığın anlamsızlığına yönelik eleştirisinin, Copleston'un, bu kavramdan bir şey anlaşılıyorsa, var olmadığını da iddia edilemeyeceği şeklindeki eleştirileriyle zayıfladığını düşünebiliriz. Buna göre, Russell'ın yapması gereken, zorunlu varlık kavramının anlamsız olduğu şeklinde kategorik bir yargıdan hareket etmek değil, olumsal varlıkların olumsal olmayan bir açıklamasının olması gerektiği şeklindeki akıl yürütmeyi eleştirmektir.

Russell'ın bir diğer eleştirisi ise kozmolojik argümanın temel öncüllerinden birisi olan olumsal varlıkların var olduğu ve âlemin de olumsal olduğuna yöneliktir. Kozmolojik argüman bütün varlıkların olumsal olamayacağından hareketle zorunlu varlığın var olmasını zorunlu görürken, Russell bütün bir âlem için neden veya açıklama aramanın meşru olmadığını savunmaktadır. Ancak varlığının açıklaması kendisinde bulunmayan olumsal varlıklar için onlardan bağımsız ve olumsal olmayan bir neden aramak son derece meşru ve rasyonel bir taleptir. Olumsal varlıkların var olduğu apaçıkça, bu varlıkların var olması için bir nedenin bulunması gerektiği de oldukça akla yatkın görünmektedir. Kaldı ki, Russell'ın âlem hakkında birtakım soruları sormanın meşru olmadığı şeklindeki varsayımlarının doğruluğu da bu varsayımların dayandığı felsefi sistemlerin temellendirilmesine bağlı görünmektedir. O halde Russell'ın eleştirilerinin cevaplanamaz nitelikte olmadığını söyleyebiliriz.

Nihayetinde Copleston ile Russell arasındaki çatışma bir yerde duysal tecrübeden bağımsız olarak zorunlu varlık hakkında mantıksal bir çıkarımda bulunulup bulunulamayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Pozitivist bir bakış açısıyla zorunlu varlık ve nedensellik kavramının duysal tecrübeden bağımsız bir anlamının olamayacağı sonucuna ulaşılabilir. Benzer bakış açısıyla, olumsal varlıkların var

[66] James W. Cornman vd., *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992), 230-231.



olması kendi kendisinin açıklamasını verebilirken, teistik bir bakış açısından sırf olumsal varlıklar kendisinin tam ve yeterli açıklamasını verebilecek nitelikte değildir. Bir bütün olarak âlem için bir nedenden bahsedememe ve nedenselliği âlemi tecrübe etmemizle sınırlama düşüncesinin kaynağı, pozitivizmin nedenselliği bilimsel açıklamalarla sınırlama şeklindeki temellendirilmemiş varsayımdır. Pozitivist bir bakış açısının bu varsayımları ise, âlem için yeter neden aramanın meşru olmadığı sonucuna ulaşmak için yeterli görünmemektedir. Burada gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus, olumsal âlem dışında zorunlu ve aşkın bir nedene başvurulmadığında âlemin neden/hangi amaca binâen var olduğu ve âlemi bir küme olarak düşünürsek, neden başka üyeleri değil de mevcut üyeleri içerdiğinin cevapsız kalacağıdır. Bu tür soruların cevapsız bırakıldığı bir açıklamanın ise ne kadar yeterli olabileceği ise tartışmalıdır.

Sonuç olarak, Leibniz'in kozmolojik argümanı ile âlemin bir açıklamasının veya yeter nedeninin olması gerektiği sonucuna ulaşılabileceği ancak bu yeter nedenin Tanrı olup olmadığının hâlâ tartışmalı olduğu iddia edilmektedir. Ancak bu argümanla var olduğu sonucuna ulaşılan yeter nedenin Tanrı olduğunun rasyonel bir beklenti olduğunu söyleyebiliriz. Nihayetinde olumsal âlemin nihâi ve tam açıklamasının kişisel açıklama ile mümkün olabileceğini, bu kişisel açıklamaya en layık varlığın da teizmin zorunlu, zati ve aşkın Tanrısı olduğunu öne sürebiliriz. O halde denilebilir ki, olumsal âlemin neden var olduğunu ve neden başka türlü değil de bu şekilde olduğunu Tanrı'nın varlığı ve O'nun filleri ile açıklamak oldukça makul bir sezgiye dayanmaktadır. Olumsal âlemin varlığı için teizmin ve ateizmin sunduğu çözüm önerileri kıyaslandığında, ateistik düşüncenin "Âlem sadece vardır ve o kadardır" şeklindeki iddiasına karşılık, kozmolojik argümanın sunduğu kişisel açıklamanın teizmin açıklayıcılığına önemli ölçüde katkıda bulunduğunu savunabiliriz.

## KAYNAKÇA

- Ağca, Fatma Nur. "Kant ve Ontolojik Argüman". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/8 (Aralık 2021). 248-265.
- Aslan, Adnan. *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2007.
- Beki, Münteha. *Tanrı ve Mükemmellik*. Ankara: İlahiyât, 1. Basım, 2022.
- Blumenfeld, David. "Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments". *Cambridge Companion to Leibniz*. ed. Nicholas Jolley. 353-381. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Copleston, F. C. *Thomas Aquinas*. London: Search Press, 1. Basım, 1955.
- Cornman, James W. vd., *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 4. Basım, 1992.
- Craig, William Lane. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: Macmillan, 2. Basım, 1986.
- Davis, Stephen D. *God, Reason and Theistic Proofs*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1. Basım, 1997.
- Davis, Stephen T. "The Cosmological Argument and the Epistemic Status of Belief in God". *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*. ed. William Lane Craig. 82-91. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1. Basım, 2002.

- Edwards, Paul. "Introduction: The Existence of God". *A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources*. ed. Paul Edwards & Arthur Pap. 372-389. New York: The Free Press, 5. Basım, 1966.
- Edwards, Paul. "The Cosmological Argument". *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*. ed. Donald R. Burrill. 101-123. New York: Anchor Books, 1. Basım, 1967.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Flew, Antony. *God & Philosophy*. New York: Harcourt, Brace & World, 1. Basım, 1966.
- Gale, Richard M. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 1991.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1979.
- İbn Sînâ. *Metafizik: İlahiyât-ı Şifa*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. İng. çev. ve ed. Paul Guyer & Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 1998.
- Koons, Robert C. "A New Look at the Cosmological Argument". *American Philosophical Quarterly* 34/2 (Nisan 1997), 193-211.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Leahy, Louis. "Contingency, in the Cosmological Argument". *Religious Studies* 12/1 (Mart 1976), 93-100. <https://doi.org/10.1017/S0034412500009021>.
- Leibniz, G. W. "The Monadology". *The Monadology and Other Philosophical Writings*. çev. Robert Latta. 215-277. Oxford: Clarendon Press, 1898.
- Leibniz, G. W. "On the Ultimate Origination of Things". *Philosophical Essays*. ed. Roger Ariew & Daniel Garber. 149-155. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1. Basım, 1989.
- Le Poidevin, Robin. *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. ed. Peter H. Nidditch. New York: Oxford University Press, 1975.
- Mackie, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. New York: Oxford University Press, 1. Basım, 1983.
- Mehdiyev, Nebi. *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Morris, Thomas V. "Perfect Being Theology". *Noûs* 21:1 (Mart 1987), 19-30. <http://www.jstor.org/stable/2215055>.
- Oderberg, David S. "The Cosmological Argument". *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. ed. Chad Meister & Paul Copan. 401-410. London & New York: Routledge, 2. Basım, 2013.
- Peterson, Michael vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Pruss, Alexander R. "The Leibnizian Cosmological Argument". *The Blackwell Companion to Natural Theology*. ed. William Lane Craig & J. P. Moreland. 24-100. West Sussex: Blackwell Publishing, 1. Basım, 2009.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 1. Basım, 2004.
- Reçber, Mehmet Sait. "Günümüz Felsefe Akımları". *Felsefe*. ed. Mehmet Bayraktar. 390-430. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Reichenbach, Bruce R. *The Cosmological Argument: A Reassessment*. Illinois & Florida: Charles C. Thomas, 1. Basım, 1972.
- Reichenbach, Bruce R. "Explanation and the Cosmological Argument". *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. ed. Michael L. Peterson & Raymond J. VanArragon. 97-114. Bodmin, Cornwall: Blackwell Publishing, 2. Basım, 2005.
- Rescher, Nicholas. *Leibniz: An Introduction to His Philosophy*. Aldershot, Hampshire: Gregg Revivals, 2. Basım, 1993.
- Rowe, William. "The Cosmological Argument and the Principle of Sufficient Reason". *Man and World* 1/2 (Mayıs 1968), 278-292. <https://doi.org/10.1007/BF01258405>.
- Rowe, William L. "Two Criticisms of the Cosmological Argument". *The Monist* 54/3 (Temmuz 1970), 441-459. <https://doi.org/10.5840/monist197054329>.
- Rowe, William L. *The Cosmological Argument*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.

- Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London & New York: Routledge, 1992.
- Russell, Bertrand. "The Existence of God". *Why I am not a Christian*. London & New York: Routledge, 1. Basım, 2004.
- Sarıyıldız, Zeyneb Betül. İmkân Kanıtı ve Yeter Neden İlkesi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Smith, George H. *Atheism: The Case Against God*. Version 1.1: The Sceptic's Bookshelf, 2003.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2004.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Taylor, Richard. *Metaphysics*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 4. Basım, 1992.
- Yavuz, Zikri. "Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz". *Kelam Araştırmaları* 11/1 (Ocak 2013), s. 201-220.



**Ahmed Cevdet Paşa, Kur'an'ın Metinleşmesi  
Üzerine (Hulâsatü'l-Beyân Fî Te'lîfi'l-Kur'ân), çev.  
Yaşar Akaslan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayınları, 1. Baskı, 2022, 101 sf.)**

Ahmed Cevdet Paşa, On the Textualization of the  
Qur'an (Hulâsatü'l-Beyân Fî Te'lîfi'l-Kur'ân), trans.  
Yaşar Akaslan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı  
Publishing, 2022, 101 p.)

**Yüksek Lisans Öğrencisi Recep ÇAYLAN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara  
· recepçaylan55@gmail.com · ORCID > 0000 0002 3533 8218

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Kitap İncelemesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 14 Eylül/September 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 07 Aralık/December 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 55 | **Sayfa/Pages:** 651-656

**Atıf/Cite as:** Çaylan, R. "Ahmed Cevdet Paşa, Kur'an'ın Metinleşmesi Üzerine (Hulâsatü'l-Beyân Fî Te'lîfi'l-Kur'ân), çev. Yaşar Akaslan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2022, 101 sf.)" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55, Aralık 2023: 651-656.

## KUR'ÂN'IN METİNLEŞMESİ ÜZERİNE

### ÖZ

Kur'ân-ı Kerim, nâzil olduğu günden günümüze kadar insanların ilgisini çekmiş ve birçok insan onun metniyle ilgilenmiştir. Kur'ân'ın metinleşmesi üzerine bugüne kadar pek çok çalışma yapılmıştır. Bu kapsamda eserde Kur'ân'ın metinleşme sürecine, âyet ve sûrelerin tertibine dair görüşler dile getirilmiştir. Ele alacağımız bu eser Kur'ân'ı Kerim'in metinleşmesi sürecini, âyet ve sûrelerin tertibinin tevkîfiliğini ifade etmektedir. Yazar gerekli durumlarda ilgili dipnotlarda eserden bağımsız açıklamalara yer vermiştir. Dipnotlarla zenginleştirilen ve aslında bir şerh niteliğine haiz eser bir başvuru kaynağı özelliğini taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Nüzûl, Âyet, Metin, Cem.



## ON THE TEXTUALIZATION OF THE QUR'AN

### ABSTRACT

The Qur'an, since the day it was revealed, has captivated the interest of people and many individuals have engaged with its text. Numerous studies have been conducted on the textualization of the Qur'an throughout history. In this context, the work in question expresses views on the process of the Qur'an's textualization and the arrangement of verses and chapters. This work, which we will discuss, signifies the textualization process of the Qur'an, emphasizing the structural order of verses and chapters. The author has provided independent explanations in relevant annotations when necessary. The work, enhanced with annotations and essentially possessing the nature of a commentary, serves as a reference source.

**Keywords:** Quran, Nuzul, Verse, Text, Assembly.



Ahmet Cevdet Paşa tarafından kaleme alınan *Hulâsatü'l-Beyân Fî Te'lîfi'l-Kur'ân* (*Kur'ân'ın Metinleşmesi Üzerine*) adlı eser Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Yaşar AKASLAN tarafından tercüme edilmiş, gerekli durumlarda ilgili dipnotlarda eserden bağımsız açıklamalara yer verilmiştir. Dipnotlarla zenginleştirilen ve aslında bir şerh niteliğini haiz eser bir başvuru kaynağı özelliğini taşımasının yanı sıra İlahiyat Fakültelerinde lisans ve lisansüstü öğrencileri, Kur'an tarihine ve kıraat ilmine ilgi duyanlar için önemli bir çalışma niteliği arz etmektedir.

Eserin mütercim ve şarihi ilk olarak kısa bir önsözle başlayıp akabinde eseri kaleme alan Ahmet Cevdet Paşa'nın hayatına ve eserlerine yer vermiştir. Kitapta anlatılmak istenenler tek ana başlık altında işlenmiş olup devamında kaynakçaya yer verilmiş ve eser orijinal metin ile son bulmuştur.

Eser *Kur'ân'ın Metinleşmesi Üzerine* ana başlığının altında yer alan Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri ve Kur'an'ı Cem' eden Sahâbiler, Ashâb-ı Kirâm Arasında Kurrâ Olarak Şöhret Bulanlar, Kıraat İhtilafları, Mushaf'ın İstinsah Süreci, Cem' ve İstinsah Faaliyetleri Arasındaki Farklar, Hz. Osman Döneminde Gerçekleşen İstinsah Faaliyetiyle İlgili Bazı Hususlar, Mushaf'ın İstinsah Zamanı, Sürelerin Tertibi gibi konulardan ve çevirisini yapan yazar tarafından ilave edilen kapsamlı notlardan oluşmaktadır.

Ahmet Cevdet Paşa besmele, hamdele ve salveleden sonra “Allah'ım! Çalışmamı gıpta edilen işlerden kıl! Heba olup boşa giden fiillerden eyleme!” diye dua ederek çalışmasına başlamıştır. Yazar konunun başında özetle (ss. 16-21) Kur'an-ı Kerim'in, Rasûlullah döneminde tamamının ezberlenip yazıya geçirildiğine ilişkin malumat vermiştir. Hz. Peygamber hayattayken Kur'an'ın iki kapak arasında olacak şekilde bir araya getirilmediğini gerekçeleriyle birlikte açıklamıştır. Allah Rasûlü'nün vefatını müteakiben Hz. Ebû Bekir döneminde sahâbenin elinde dağınık bir şekilde bulunan Kur'an sahifelerinin Mushaf'ta cem' edildiğine dair detaylar eserde yer almıştır. Hz. Osman döneminde ise bu Mushaf'ın çoğaltıldığına yönelik bilgiler gerekli açıklamaların yapıldığı dipnotlarla birlikte aktarılmıştır.

*Hulâsatü'l-beyân*'da (ss. 22-34) Hz. Peygamber'in vahiy katiplerine, Kur'an'ı cem' eden sahâbîlere ve ashâb-ı kirâm arasında kurrâ olarak şöhret bulanlara değinilmiştir. Vahiy kâtipleri hakkında bilgilere de yer verilen bu bölümde detaylı bilgi ve ilgili kaynaklar dipnotlarda ele alınmıştır. Ashâb-ı kirâm, vahiy kâtiplerinin yazdığı sıraya göre Kur'an'ı ezberlemişlerdir. Dipnotta kurrâ kavramına dair *literatürde kurrâ*, “yedi veya on mütevâtir kıraatin kendilerine isnad edildiği meşhur imamlara” ve onların yanı sıra kıraatleri iyi bilen kimselere de denildiği dile getirilmiştir. Kur'an'ın cem'i konusunda Rasûlullah hayatta iken sahâbeden bazılarının

özel olarak Kur'ân'ı cem' ettiği ve Hz. Ebû Bekir döneminde ise bir komisyon tarafından Kur'ân'ın cem' edildiği bilgilerine özetle yer verilmiştir. Kur'ân'ın cem' i ile ilgili asıl metinde eksik kalan, anlaşılmayan ve açıklamaya ihtiyaç duyulan kısımlar ise dipnotlarda detaylı bir şekilde ele alınarak izaha kavuşturulmuştur. Kur'ân'ın cem' i hususunda hıfzedilmesi de önemli bir yer teşkil etmesi sebebiyle konuyla bağlantılı şekilde sahâbe arasında "kurrâ" olarak şöhret bulan sahâbîlere yer verilmiştir. Tam anlamıyla kurrâ sahâbîlerin sayılarını tespit etmek ve isimlerini bilmek oldukça zordur. Bu bağlamda kurrâ sahâbîlerin en meşhurları muhacirlerden İbn Mes'ûd ve Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim; ensardan ise Muâz b. Cebel ve Übey b. Kâ'b olmak üzere hadiste beyan edildiği gibi dört kişi olduğu eserde belirtilmiştir.

Eserde Kur'ân'ın cem' ini gerekli kılan olaya şu şekilde yer verilmiştir:

*"Hicretin 11. senesinde gerçekleşen Yemâme Savaşı'nda, Hz. Peygamber tarafından dört meşhur kurrâ arasında zikredilen Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim'in de aralarında bulunduğu yetmiş kurrâ sahâbî şehit edilmişti. Bunun üzerine Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ebû Bekir'e gelerek şu ifadeleri dile getirmişti: "Ben, meydana gelecek diğer savaşları düşündüğümde kurrânın bu şekilde öldürülecek ve Kur'ân'ın birçok âyetinin kaybolup gidecek olmasından endişe ediyorum. Bu münasebetle Kur'ân'ın bir araya getirilmesi için harekete geçmen gerektiği kanaatindeyim." Hz. Ebû Bekir bu söz üzerine Zeyd b. Sâbit'i -gönderdiği bir haberci vasıtasıyla- yanına çağırması ve Hz. Ömer'in meseleye dair görüşlerini Zeyd b. Sâbit'e aktararak şu sözleri söylemiştir: "Senin hakkında şimdiye kadar bir itham söz konusu olmuş değildir. Ayrıca sen, Resûlullah'ın vahiy katibiydin. Dağınık hâlde bulunan Kur'ân âyetlerini araştır ve bir araya getirerek topla." Böylece Hz. Ebû Bekir, verdiği talimatla insanlardan Hz. Peygamber'den Kur'ân'a dair -alınan/yazılan- ne varsa getirmelerini istemiş, onlar da Kur'ân âyetlerine ilişkin ellerinde yazılı olarak bulunan âyetleri getirmişlerdir."*

Konunun devamında cem' faaliyetini yürüten komisyon başkanı Zeyd b. Sâbit'in Kur'ân âyetlerinin yazılı olduğu malzemeleri titizlikle toplayıp bir araya getirdiği bilgilerine yer verilmiştir. Hatta Zeyd b. Sâbit söz konusu âyetleri getiren sahâbîlere bizzat Rasûlullah'tan iştirilmiş olma kriterini şart koşturmuş. Kur'ân'ın bir araya getirilmesi işinin ne denli ağır bir sorumluluk gerektirdiğinin bilincinde olan sahâbîlerin bu bağlamda olabildiğince hassas ve titiz bir şekilde çalıştıkları eserde vurgulanmıştır. Kur'ân'ın cem' i tamamlandıktan sonra Mushaf'ın kimler tarafından muhafaza edildiğine yer verilmiştir.

Yazar (ss. 34-37) Kur'ân'ın metinleşme aşamasında istinsah sürecini hazırlayan etkenlerden birisi olan kırâat ihtilafları konusuna değinmiştir. Bu konuyu yazar; *"Müslümanların, kullandıkları lehçelerin çeşitliliği sebebiyle muhtelif bölgeelerde Kur'ân'ı farklı lehçeler üzere okudukları ve Müslümanlar arasında bazı*

*âyetlerin telaffuzu konusunda ihtilafların vaki olmaya başladığı”* bilgilerini aktararak konuyu özetlemiştir. Mütercim biraz muğlak kalan bu bahsi olabildiğince detaylandırarak konuya dair oluşabilecek birtakım soruları bertaraf etmiştir.

Mushaf'ın istinsah süreci (ss. 37-42) konusunda yazar yukarıda da belirttiğimiz üzere Mushaf'ın çoğaltılmasını tetikleyen sebebe dair hicri 25. yılda gerçekleşen Azerbaycan-Ermenistan fetihleri sırasında Şamlı ve Iraklı Müslüman askerlerin öğrendikleri farklı kıraatleri okumalarıyla birlikte aralarında cereyan eden olaya yer vermiştir. Meydana gelen bu hadiseyi Huzeyfe b. Yemân halife Hz. Osman'a haber vererek Müslümanları tek bir kıraat etrafında toplaması önerisinde bulunmuştur. Bu bağlamda yazar, halife Hz. Osman ve sahâbe-i kirâmın meselenin ciddiyetini anladıklarını belirtmiş, Huzeyfe b. Yemân'ın arz ettiği çözüm önerisi hususunda ise görüş birliğine vardıklarından bahsetmiştir. İstinsah sürecinin anlatıldığı bu kısımda Mushaf'ın istinsah sürecinde aktif görev alacak sahâbiler hakkında kısa bilgilere de yer verilmiştir.

Yazar (ss. 42-44) Cem' ve istinsah faaliyetleri arasındaki farklara da özetle şöyle değinmiştir:

*“Hz. Ebû Bekir'in dağınık hâlde bulunan Kur'an âyetlerini bir araya getirme (cem') nedeni Kur'an'ı ezberlerinde muhafaza eden hâfızların yapılan savaşlara katılmasıyla (şehit düşmesiyle) Kur'an'ın bazı âyetleri ve sûrelerinin kaybolacağı endişesidir. Nitekim Kur'an, daha evvel derlenip bir araya getirilmemişti. Hz. Ebû Bekir bu faaliyette, Hz. Peygamberin yaptırdığı (bildirdiği/işaret ettiği) şekilde sûrelerin âyetlerini bir Mushaf'ta tertip etmiştir. Hz. Osman'ın cem' (istinsah) teşebbüsünün gerekçesi ise Müslümanların günlük konuşma dilinde geçerli lehçeleriyle Kur'an okumaları nedeniyle vecihler hususunda meydana gelen ihtilafların ciddi sorunlara yol açmasıdır. Buna göre Hz. Osman, Kur'an'ın sahifelerini bir Mushaf'ta sûreleri tertipli bir şekilde istinsah etmiştir”*

Hz. Osman döneminde gerçekleşen istinsah faaliyetiyle ilgili bazı hususlar (ss. 44-57) başlığı altında önemi haiz bazı konulara yer verilmiştir. Öyle ki istinsah faaliyetinin yapıldığı dönemde bu hususlardan bir kısmı çözülememiş olsaydı daha sonraları Müslümanlar arasında ihtilafların çıkmasına sebep olabilirdi. Bu hususları sıralayacak olursak; *“Berae ve Enfâl sûrelerinin tek bir sure olup olmadığı, sahâbenin kendi/şahsi (kullandıkları) Mushaf'larının yakılarak imha edilmesi, İbn Mes'ud'un kendi/şahsi Mushaf'ını imha etmemesi ve ondan ders alanlara Mushaf'larını muhafaza etmelerini telkin etmesi ve Medine valisi Mervan'ın ısrarla Hz. Hafsa da ki Mushaf'ı alıp imha etmek istemesi”* gibi konulardır. Konuyla ilgili açıklama yeterli sayılabilir ölçüde yapılmış, buna ilaveten notlandırmalarla ve zikredilen kaynaklarla konu gayet anlaşılır şekilde izah edilmiştir.



Yazarın Mushaf'ın istinsah zamanı (ss. 57-63) ile ilgili yer verdiği bilgilerin bir kısmı tekrardan ibarettir. Burada bazı kaynaklardan aktarılan bilgilerin zamsal olarak değerlendirmesi yapılmış ve yazar kanaatini aktararak bu bilgilerin doğru olma ihtimalinin düşük olduğunu belirtmiştir. Olayların gerçekleşme safhaları bu bölümde tafsilatlı bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Yazar konuyu şöyle özetlemiştir:

*“Biz -komisyonun- Mushafların istinsahı faaliyetine ne zaman başladıklarını –net olarak- bilemesek de istinsah sürecinin tamamlandığı ve -yazılan Mushafların- ilgili merkezlere gönderildiği tarih kesin olarak hicretin 30. yılıdır. Zira aynı yılın başlarında Kûfe valiliğine Velid b. Ukbe'nin yerine Saîd b. Âs tayin edilmiştir. Kûfe'ye gönderilen Mushaf şehre ulaşınca Saîd b. Âs henüz Kûfe'den ayrılmadan önce İbn Mes'ûd mesele hakkındaki düşüncelerini söylemiştir. Böylece Huzeyfe b. Yemân Kur'ân kıraatleri konusunda yaşanan ihtilafları yakından görmesiyle istinsah edilen Mushafların ilgili merkezlere gönderilmesi arasında beş yıl ya da beş yıla yakın bir zaman vardır. Bu süre, böylesi önemli bir konu için çok sayılmasa gerektir.”*

Kitabın son kısmında yazar sûrelerin tertibi (ss. 63-68) konusuna yer vermiş ve bu hususun üç görüşü etrafında şekillendiğini belirtmiştir: Birincisi; “Sûrelerin tertibi tevkîfî olmayıp sahâbenin içtihadına dayandığı” görüşüdür. İkincisi ise; sûrelerin sıralaması, tıpkı âyetlerin tertibi gibi tevkîfidir. Üçüncü görüş ise; “Sûrelerin çoğunun tertibi, Allah Resûlü henüz hayattayken biliniyordu. Örneğin, seb'u't-tvâl, havâmim ve mufassal sûreler bu kapsamdadır. Bu bağlamda İbn Hacer, sûrelerin tertip edilmesinin tevkîfî olmasını engellemediğini dile getirir. Sü-yûti'nin *el-İtkân*'da belirttiğine göre bu hususta en doyurucu açıklamayı Beyhakî (ö. 458/1066) yapmıştır. Buna göre Berâe (Tevbe) ve Enfâl dışındaki tüm sûrelerin tertibi tevkîfidir. Yazar burada haklı olarak kendi düşüncesini de şöyle belirtiyor; “Eğer durum böyleyse sahâbenin Mushafları da aynı tertipte olmalıydı. Oysa Übey b. Kâ'b ile İbn Mes'ûd'un Mushafları tertip açısından birbirinden farklıdır. Bu itibarla her ikisinin Mushaf'ı da Hz. Osman Mushafına uyum sağlamaz.” Sûrelerin tertibi konusu kısa bir şekilde ele alınmış durumdadır. Notlandırmalarla konu biraz daha genişletilerek anlaşılır hale getirilmiştir.

Yazar âyetlerin tertibi konusunda ise müstakil bir başlık açmaya ihtiyaç duymamış ve tafsilata girmeden kısaca şu açıklamayı yapmıştır; “Âyetlerin tertibi şüphe ve ihtilâf olmaksızın tevkîfidir. *el-İntisâr*'dan naklen gelen bilgi üzerine *el-İtkân*'da da yer alan mevzuya göre bu durum vacip ve bağlayıcı bir hüküm gereğidir.”

Başta belirtildiği üzere tek ana başlıktan oluşan bu eseri yazar, Arapça olarak Kur'ân'ın muhafazasına yönelik yapılan ön yargılı çalışmalara cevaben kaleme almıştır. Risale niteliği taşıyan küçük hacimli bu eser dönemsel olarak bölümler halinde ele alınabilirdi. Aynı zamanda müslümanlar için ciddi bir öneme sahip

olan Kurân'ın metinleşmesi meselesi geniş bir bilgi yelpazesine sahiptir. Bu minvalde konular daha kapsamlı halde işlenip rivayetlere ve kaynaklara da yer verilebilirdi. Mütercim bu eksikliği gidermek adına eseri notlandırarak kaynaklara da yer vermeye çalışmış ve risâleyi olabildiğince sade bir dille tercüme etmiştir. Herhangi bir yorumda bulunmayan mütercim eserin metnine sadık kalarak kaynaklara dayalı bir şekilde bilgi aktarımı yapmıştır. Yazarın genel itibarıyla üslubu anlaşılır ve akıcı bir mahiyet taşımaktadır. Bu bağlamda “Kur'ân'ın Metinleşmesi Üzerine (Hulâsatü'l-Beyan Fî Te'lifi'l-Kur'ân)” adlı eser, içeriğiyle ve ilgili kısımların genişçe şerhedilmesi sebebiyle okuyucuyu bu alanda aydınlatıcı bir nitelik arz etmektedir.

### KAYNAKÇA

AKASLAN, Yaşar. Kur'an'ın Metinleşmesi Üzerine (Hulâsatü'l-Beyân Fî Te'lifi'l-Kur'ân). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Aralık 2023, 55: 657-662



## **Himmet Konur, Mihne - Sûfîlerin Zulümle İmtihanı, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023, 131 sf.)**

Himmet Konur, Mihna - The Ordeal of the Sufis With Cruelty, (İstanbul: Ketebe Publishing, 2023, 131 p.)

**Doktora Öğrencisi Sercan POLAT<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun  
· ahmetsercanpolat@gmail.com · ORCID > 0000-0003-2792-2593

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Kitap İncelemesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 15 Temmuz/July 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 11 Aralık/December 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 55 | **Sayfa/Pages:** 657-662

**Atıf/Cite as:** Polat, S. "Himmet Konur, Mihne-Sûfîlerin Zulümle İmtihanı, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023, 131 sf.)"  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55, Aralık 2023: 657-662.

## MİHNE SÛFİLERİN ZULÜMLE İMTİHANI

### ÖZ

Himmet Konur, *Mihne Sûfilerin Zulümle İmtihanı* adlı eserinde hicri III. ve IV. asırlarda düşündükleri ve söyledikleri yüzünden devrin güç sahipleri tarafından mihneye maruz bırakılan sûfileri inceler. Konur, eserinde sûfilerin de en az Mu'tezile ve Ehl-i Hadis kadar mihneye maruz kaldıklarını iddia eder. Eser bu temel iddiayla bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Müellif, eserin giriş bölümünde okuyucusunu mihneyle ve ilintili olan kavramlarla tanıştır. Birinci bölümde ise sûfilerin mihneye maruz bırakılma sebeplerini açıklar ve bu uğurda işkence gören hatta idam edilen sufilerden örnekler sunar. Çalışmanın ikinci kısmında ise müellif mihnenin doğurduğu psikolojik ve sosyolojik sonuçlar üzerinde durur. Bu bağlamda mihnelere maruz bırakılan sûfilerin dinî ve tasavvufî konulardaki yaklaşımlarının nasıl değiştiğine detaylıca değinmektedir. Konur, bu çalışmasında mihne kavramı hakkında kapsamlı ve bütüncül bir okuma yapmak isteyenlere bunun imkanını sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mihne, Mu'tezile, Ehl-i Hadis, Sûfiler, İşkence.



## MIHNA-THE ORDEAL OF THE SUFIS WITH CRUELTY

### ABSTRACT

In the work titled *Mihna the Ordeal of the Sufis With Cruelty*, Himmet Konur discusses the Sufis who were subjected to persecution (*mihna*) because of what they thought and said in III and IV centuries. The author claims that the Sufis were subjected to persecution at least as much as the Mu'tazila and the Ahl al-Hadith. The work consists of an introduction and two main chapters with this basic assertion. In the introduction of the work, the author explains the background and the related concepts to the reader. In the first part of the work, he makes clear why Sufis were subjected to persecution and provides examples of Sufis who were tortured and executed. In the second part of the work he analyzes the profound psychological and sociological consequences of the repression against the Sufi groups. It also provides examples of how persecuted Sufis changed their religious and mystical approaches. In brief, Konur provides an opportunity for those who would like to make a comprehensive and holistic reading of the oppression against Sufis.

**Keywords:** Mihna, Mu'tazila, Ahl Al-Hadith, Sufis, Cruelty.

İslam tarihi içerisinde çağlara ışık tutan büyük ilmî ve fikrî gelişmelere tanıklık edildiği gibi acı dolu bazı hadiseler de tanıklık edilmiştir. Bu acı hadiselerin bir kısmı iktidar sahibinin otoritesini tanımamaktan ya da güç sahibi olan kimselerle aynı düşünceleri paylaşmamaktan dolayı yaşanmıştır. Bu iktidar sahipleri bazen devlet gibi siyasi bir kurum olmuşken bazen de devrin siyasi otoritesine dayanan bir mezhep olabilmıştır. Gücü elinde bulunduran bu yapı, mutlak doğru kabul ettiği fikirlerini geniş toplum tabanına yaymak istemiştir. Bu amaç uğruna toplum nezdinde etkisi olan ve kendileri gibi düşünmeyen ilim adamlarını sorgulamaktan dâhi geri durmamışlardır. Bu şekilde ilim adamlarını baskı altına alıp sindirerek fikirlerini kabul ettirmeyi ya da onları bertaraf etmeyi amaçlamışlardır. Tercih edilen bu yöntem ilim adamlarına baskı, yalnızlaştırma, sürgün, dayak, hapis, işkence ve hatta idama kadar giden yolun kapısını açmıştır.

İslam tarihinde farklı düşünce sahibi olan kimselere uygulanan bu sistematik baskıya “Mihne” adı verilmiştir. Sözcük anlamı sorguya çekmek ve eziyete maruz bırakmak olan mihne, Abbasiler döneminde Mu'tezile'nin Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda kendileri gibi düşünmeyen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve takipçilerine uyguladığı baskı politikasının adı olmuştur. Mihne sürecinden sonra gücü ele geçiren Ahmed b. Hanbel taraftarları (Ehl-i Hadîs), Mu'tezile mensuplarını ve kendileriyle aynı fikirleri paylaşmayan âlimleri baskı altına almak suretiyle “Karşı Mihne” uygulamasını başlatmıştır. Dolayısıyla mihne denildiğinde Abbasiler döneminde Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesiyle başlayan ve Mu'tezile ile Ehl-i Hadîs'in karşı karşıya geldiği tarihi hadise akla gelmektedir.

Mihne hadisesi her ne kadar Mu'tezile ve Ehl-i Hadîs arasında cereyan eden bir vakıa gibi görünse de bu süreçte yaşanan olumsuz hadiselerden birçok sûfi de payına düşeni almıştır. Sûfîlerin bir kısmı -özellikle Ehl-i Hadîs'in mihnesi neticesinde- takibata uğramış, dövülmüş, sürgün edilmiş, hapsedilmiş ve hatta idam edilmiştir. Bu bağlamda sûfi mihnelerini ayrıntılı şekilde ele alan bir çalışma Prof. Dr. Himmet Konur tarafından kaleme alınmıştır. *Mihne Sûfîlerin Zulümle İmtihanı* adlı eserde Konur, hicrî III. ve IV. asırlarda mihneye maruz kalan sûfîlerin kimler olduğunu, mihneye maruz kalma sebeplerini, itham edildikleri suçları, görmüş oldukları işkenceleri, bu işkencelerden kurtulmak için kendilerince ürettikleri çözüm yollarını ve mihne baskısının sûfi gruplar doğurduğu trajik sonuçları incelemektedir.

Eserin hedef kitlesini genel anlamda tasavvuf tarihi okuyucuları ve araştırmacıları oluşturmaktadır. Bununla birlikte özellikle mihne sürecini, etkilerini, Ehl-i Hadîs ile kelamcıların sûfîlerle olan münasebetleri ve tartışmaları konularını inceleyen hadis ve kelam tarihi araştırmacıları için de eserin bir başvuru kaynağı olabileceğini belirtmek gerekir. Ayrıca İslam tarihi, mezhepler tarihi, din sosyolojisi ve psikolojisi alanlarına ilgi duyup inceleme ve okuma yapanların da bu eseri dikkate almaları gerektiğini belirtmeliyiz.

Konur'un eserindeki temel iddiası mihne ve karşı mihne sürecinde sûfilerin de en az Ehl-i Hadis ve Mu'tezile takipçileri kadar baskı ve zulme maruz kaldıklarıdır. Konur'a göre Mu'tezile'nin Ehl-i Hadis'e, Ehl-i Hadis'in de Mu'tezile'ye mihne uyguladığı tarihte bilinen bir hadisedir. Yani tarihin bir döneminde Ehl-i Hadis mazlum durumdayken ilerleyen süreçte Mu'tezile mazlum konuma geçmiştir. Ancak yaşanan bu mihne hadiseleri ve doğurduğu hazin sonuçlar daha yakından incelendiğinde görülecek ki sûfiler hem Mu'tezile'nin hem de Ehl-i Hadis'in mihnelerinden ziyadesiyle nasibini almış ve iki tarafın da baskısına maruz kalmışlardır. Konur'a göre mihnenin sebep olduğu mağduriyetler söz konusu olduğunda sûfilerin de en az diğer gruplar kadar mağdur tarafta zikredilmesi gerekmektedir. Eser, işte bu temel iddia üzerine kurgulanmıştır. Hemen şunu belirtmeliyiz ki yazar eserinde bir acı yarışması yapmamaktadır. En çok acıyı sûfiler çekti gibi bir iddiadan ziyade sûfilerin de mihne hadisesinden diğer gruplar kadar payını aldığını düşünmektedir. Fakat mihne konusunda yapılan çalışmalarda sûfilerin görmezden gelinmesinden mütevellit, sûfilere bir hakkı teslim etmeyi insanî ve ilmî bir sorumluluk olarak görmektedir. Bu durumu bir bakıma eserin telif sebebi olarak da değerlendirmek mümkündür.

Konur'un eserindeki temel hedefi hicrî III. ve IV. asırlarda mihneye maruz kalan sûfilerin kimler olduğunu, hangi sebeplerle mihneye maruz bırakıldıklarını, görmüş oldukları baskı ve şiddetin boyutunu ve bu olayların tasavvuf düşüncesi açısından doğurduğu trajik sonuçları birincil kaynaklar ışığında derli toplu bir şekilde ortaya koymaktır.

Çalışmasını bir giriş ve iki ana bölümden oluşturan müellif, giriş kısmında mihne ve karşı mihnenin tarihi serencamına kısaca değinmiştir. Devamında ise çalışmasına kaynaklık eden birincil kaynakları tanıtmış ve bu eserlerin çalışmasına ne şekilde katkı sağladığını açıklamıştır. Bu şekilde çalışmasının akademik ölçütlere uygun olduğu mesajını veren müellif, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'sı*, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Mihanüs's-Sûfiyye* ve *Tabakâtu's-Sûfiyye'si*, Hücvirî'nin (ö.465/1072) *Keşfü'l-Mahcûb'u* ve Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *er-Risâlesi* gibi tasavvufun temel klasiklerini çalışmasının birincil kaynakları olarak zikretmiştir. Bu eserlere ek olarak ihtiyaç halinde diğer tabakat türü eserlere de müracaat ettiğini ifade eden müellif, okuyucunun zihnini mihne olgusuna hazırlamak amacıyla mihneyle ilintili kelime ve kavramları giriş bölümünde tanıtmayı ihmal etmemiştir. Bu amaçla sûfi mihnelerine alet edilen ve sûfilerin kendileriyle itham edildikleri zındıklık, bidat, küfür, inkâr vb. kavramları açıklamış ve sûfilerin bu kavramlarla ne surette itham edildikleri konusuna giriş sadedinde birkaç yaşanmışlık örneği sunmuştur.

Çalışmanın birinci bölümü "İki Mihne Arasında Sûfiler" ana başlığından oluşmaktadır. Müellif bu bölümde "Mu'tezilenin Mihnesi" ve "Ehl-i Hadis'in Mihnesi" başlıkları altında mihne hadisenin tarihi sürecini giriş bölümüne nazaran

daha detaylı olarak anlatmıştır. Bu bölümü okuyucu açısından önemli kılan kısım ise müellifin okuyucunun zihnine mihnenin ne olduğuna dair bir şablon oturtmaya çalışmasıdır. Çünkü eserin geri kalanında sunulan mihne hadiseleri hakkında sağlıklı bir tahlil yapılabilmesi için okuyucu tarafından mihnenin ne olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Müellif, mihneyi iktidar sahipleri ile mezhep mensuplarının güç ve çıkar ilişkileri/çatışmaları bağlamında açıklamış, bir fikrin gücü elinde bulunduran kimseler tarafından baskı yoluyla başkalarına benimsetilmesini ilmi olmaktan ziyade siyasi bir tutum olarak değerlendirmiştir. Müellifin mihne ile alakalı şu değerlendirmesi mihnenin tarifi, uygulama biçimi, sosyolojik ve psikolojik yansımaları açısından dikkat çekicidir.

*“Kim ihdâs ederse etsin güçlü olanın sözünü geçirdiği kötü bir oyun kurulmuştur. İtiraz hakkı yoktur: İtiraz eden faturasını öder. Yıllar geçse de oyunun kuralı değişmemiştir. Gücü ele geçiren görüşünü dayatmış, itiraz edenlere haddini bildirmiştir.”<sup>[1]</sup>*

Müellif buraya kadar mihne kavramını ve tarihi sürecini ele alıp özetledikten sonra konuyu çalışmanın asıl amacı olan sûfi mihnesine getirir. “Mihneye Maruz Kalan Sûfiler” başlığı altında hicri III. asırdan V. asrın başına kadar olan dönemde mihneye maruz kalan sûfiler ve mihne nedenleri üzerinde durur. Mihneye maruz kalan sûfileri kronolojik bir şekilde sıralayan müellif, öncelikle sûfinin kısa biyografisini sunar. Ardından o sûfinin mihneye maruz kalma sebebini zikreder. Devamında çekmiş olduğu sıkıntıları, gördüğü işkenceleri ve idam edildiyse idam şekline de değinerek o sûfinin mihne imtihanını gözler önüne serer. Bazen de mihneye maruz kalan sûfilerin işkence esnasında göstermiş oldukları kerametleri zikreden müellif, yeri geldikçe sûfilerin mihnelerine sebep olan şiir ve sözlerini de nakletmeyi ihmal etmemiştir. Müellif, her ne kadar eserini hicri III. ve IV. asırlar olarak sınırladırsa da klasik kaynaklarda ilk mihneye maruz kalan sûfi olarak nitelendirilen Âmir b. Abdikays’ın<sup>[2]</sup> da (ö.55/675) mihne hikâyesini bu bölümde sunar. Bunu yaparken de sûfilerin Mu’tezile ve Ehl-i Hadîs’ten çok daha önceleri mihneye imtihan olduklarını göstermeyi amaçladığı düşünülebilir.

Çalışmanın ikinci bölümü “Mihne Olayları, Konuları ve Sonuçları” ana başlığından oluşur. “Mihne Olayları” başlığı altında müellif, ilk olarak sûfilerin mihnelerine sebep olan şâthiyelerini ele alır. Bu kapsamda sûfi şâthiyelerinden örnekler vererek sûfilerin şâthiye konusundaki tutum ve davranışlarını dile getirir. Zâhiren şeriata muhalif gibi gözükken şâthiyeler sebebiyle sûfilerin maruz kaldığı maruz kaldıkları ithamlara ve peşi sıra gelen mihnelere değinir. Şâthiye konusunu Gulâmu Halil hadisesi ve bu hadise neticesinde sûfilere başlatılan amansız so-

[1] Himmet Konur, *Mihne Sûfilerin Zulümle İmtihani* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 28.

[2] Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma’ İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altnoluk Yayınları, 1996), 402-403.

ruşturmanın zikredildiği bölüm takip etmektedir. Müellifin Gulâmu Halil olayını hususen zikretmesinin altında yatan en önemli sebep ise bu olayı sûfi mihnelerinin en kapsamlısı olarak tanımlamasıdır. Çalışmanın bu bölümünün asıl önemli kısmını ise tasavvuf tarihinin sembol isimlerinden olan Hallâc'ın (ö. 309/922) mihnesi ve idamı konusu oluşturur. Müellif, Hallâc'ın idamını sûfi mihnelerinin zirvesi olarak tanımlar. Bu kısımda Hallâc'ın biyografisine yer verir, maruz kaldığı işkenceleri ve idam edilme şeklini dile getirir. Müellif, Hallâc'ın idamını dinî ve hukukî olmaktan çok siyasî bir durum olarak tarif etmiş ve bunu delillendirmek suretiyle mihne hadisesinin siyasetten vareste olmadığını bir kez daha vurgulamıştır. Ayrıca müellifin örnek olarak sunduğu Ebû Suud Efendi'nin (ö. 982/1574) Hallâc aleyhine olan fetvası zâhir ulema nezdinde Hallâc'ın hala sanık sandalyesinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Müellif, “Mihne Konuları” başlığı altında ise mihneye tabi tutulan sûfilere yöneltilen suçlamaları ve bunların doğurduğu acı sonuçları zikreder. Bu kapsamda helalleri haram kılmak, melek, cin ve şeytanlarla görüşmek, sıfatlar hakkında konuşmak, Allah'a âşik olmak, hulûl ve ittihada inanmak, ilm-i hurûfla meşgul olmak gibi suçlamalarla itham edilen sûfilerin çekmiş oldukları sıkıntıları, işkenceleri ve idamları yaşanmış acı örneklerle bir kez daha gözler önüne serer.

Çalışmanın son kısmını ise “Mihne Hadisesinin Sonuçları” başlığı oluşturmaktadır. Müellif bu kısımda mihne hadiselerinin tasavvufî hayat üzerindeki yansımalarına ve sonuçlarına değinir. Müellife göre sûfilerin maruz kaldıkları mihneler neticesinde dinî ve tasavvufî konulardaki görüş, düşünce ve tavırları değişmiştir. Mihneye maruz kalmamak gayesiyle görüşlerini gizlemek, sekr ve sahv ayırımına gitmek, eleştirilen sûfilerden ayrılmak ya da onları bidayet ehli olarak görüp onlardan beri olmak gibi davranışlar sergilemeleri mihnenin sûfi gruplar üzerindeki etki ve sonuçları olarak değerlendirilmiştir. Müellif çalışmayı sonlandırırken sûfilere uygulanan mihneyi Ehl-i Hadîs'in zaferi olarak nitelendirir. Müellife göre Ehl-i Hadîs'in artan nüfuzu ve gücüyle gerçekleştirdiği mihneler neticesinde sûfiler onlara yaklaşmak ve onların ölçülerine uygun tasavvuf anlayışı geliştirmek zorunda kalmıştır. Mihnenin düşünce ve davranış üzerindeki tesirini bu şekilde özetleyen müellif eseri burada noktalandırır.

Müellif çalışmasında büyük oranda birincil kaynakları kullanmış, konuyla alakalı tüm tasavvuf klasiklerinden istifade ettiği görülmüştür. Aynı zamanda konuyla ilgili çalışma yapan başta Louis Massignon (ö.1962), W. Montgomery Watt (ö.2006), Josef Van Ess (ö.2021) gibi birçok batılı araştırmacının çalışmalarından da istifade etmiştir. İkincil kaynakları da kullanmayı ihmal etmeyen müellif, “Mihne” başlığı altına girebilecek ilgili literatürü taramış görünmektedir. Bu çerçevede eserin geniş bir kaynakçasının olduğunu ifade etmek gerekir.



*Mihne Sûfîlerin Zulümle İmtihanı* adlı eserin en belirgin vasfı akademik anlamda “mihne” ve “sûfî” kavramlarını yan yana getiren önemli bir çalışma olmasıdır. Klasik tasavvuf kaynaklarında sûfîlerin biyografileri zikredilirken satır aralarında verilen sûfî mihnesiyle alakalı bilgilerin derli toplu bir biçimde ele alınması eseri önemli bir başucu kitabı haline getiriyor. Ayrıca müellifin eser boyunca tarafsız bir tavır sergilemesi, aleyhte ve lehte değerlendirmelerden uzak kalıp, klasik kaynaklardaki bilgileri aktarmakla yetinmesi eserde ön plana çıkan bir durumdur. Bununla birlikte müellifin eserde konu edindiği bir sûfînin mihne imtihanını birkaç yerde çok defa zikretmesi okuyucuda tekrara düşme hissi uyandırabilmektedir.

Netice itibarıyla *Mihne Sûfîlerin Zulümle İmtihanı* isimli eser, genelde İslam düşünce tarihi özelde ise tasavvuf tarihi ekseninde “mihne” ve “sûfî” kavramlarını yaşanan acı hadiseler örneğinde bütün yönleriyle ortaya koyan bir eserdir. Mihnenin sûfî zümre üzerindeki etki ve sonuçlarını bütüncül bir bakışla ortaya koyan ve konuyu akademik ölçekte değerlendirmesi açısından dikkate değer bir çalışma hüviyetindedir.

### KAYNAKÇA

- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma' İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altnoluk Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Konur, Himmet. *Mihne Sûfîlerin Zulümle İmtihanı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2023.