

AKSARÂYÎ'NİN KİTABÜ'L-ES'İLE VE'L-ECVİBE'Sİ VE YORUM METODU

Necattin HANAY*

Öz

Cemalettin Aksarayî'nin *Kitabü'l-es'ile ve'l-ecvibe* olarak bilinen *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerim ve şerhu müşkilâti'l-ehâdîsi rasûli Rabbi'l-âlemîn* adlı kitabı bazı ayet ve hadislerdeki müşkilâta dair soru ve cevapları muhtevî Farsça bir eserdir. Anadolu topraklarında beylikler döneminde yaşamış olan Aksarayî, mevcut kitabını Amasya emiri Hacı Şadgeldi Paşa'ya ithafen kaleme almıştır. Ayet ve hadislerde var olduğu düşünülen problemleri gündeme taşıyan Aksarayî'nin naslar karşısında konumlandığı yer, tevilin kendisine sunduğu geniş hareket alanını da etkin bir şekilde kullandığı yorumlama/uzlaştırma zeminidir. Bu zemini ayakta tutan epistemolojik referansı ise çoğunlukla dilbilime dayalı beyânî bilgi sistemidir. Ancak eserde kelimî ve itikadî açıdan problem teşkil eden, örneğin rü'yettullah, hüsun-kubuh, ismet-i enbiya gibi meselelere taalluk eden nasların yorumu Eş'arî düşünce sistemine dayalı teolojiye uygun olarak çözüme kavuşturulmaktadır. Elinizdeki bu çalışma hem eser hakkında bilgi vermekte, aynı zamanda nas-yorum ilişkisini mezkûr eser özelinde ortaya koymaktadır.

Anahatar Kelimeler: Aksarayî, Es'ile, Ecvibe, Müşkil, Te'vil.



Aksarayî's Book Called al-As'ila wa'l-Ajwiba and His Method in Comment

Abstract

The book of Jamaluddin al-Aksarayî which called *Sharhu Mushkilati'l-Quran and Sharhu Mushkilati'l-ahâdith-i Rasulu Rabbi'l-Âlemîn* and knowns as *Kitab al-Asila wa'l-Ajwiba* is a book in Persian which contents question and answers about inconvenient in some verses and hadith. Aksarayî, who lived in the Anatolian territories in period of principalities has wrote his the mentioned book dedicated to Haji Shad Galdi Pasha Amr of Amasya. The place where Aksarayî, who carries the problems that are supposed to be in the verses and hadiths, is located in front of the nass (Quran and hadith) is the interpretation / compromise that he uses effectively the wide movement area offered by him. The epistemological reference that keeps this ground alive is mostly the system of formal information

* Yrd. Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, necattinhanay@outlook.com

based on linguistics. However, the interpretation of the nass, which is related to kalam and faith such as ru'yetullah, Husn-kubuh, is resolves in accordance with the theology based on Ash'arite thought system in this book. This paper gives some information about the mentioned work and at the same time reveals the relation between nass and comment.

Keywords: Aksarayî, As'ila, Ajwiba, Mushkil, Comment.

Giriş

Cemaleddin Aksarâyî, Osmanlı devletinin kuruluş devri hükümdarı I. Murad Hüdavendigâr döneminde ve Anadolu topraklarında beyliklerin hâkimiyet sürdüğü asırda yaşamış önemli bir âlimdir. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) dördüncü kuşaktan torunu olduğu ifade edilmektedir. Aksarayî, ömrünün yirmi yılı aşkın bir süresini Amasya'da geçirmiş ve burada çeşitli görevlerde bulunmuştur. Amasya'da bulunduğu ilk yıllarda Amasya emiri Kutlu Şah'ın oğlu Şemsüddin Ahmed Hacı Şadgeldi (ö. 783/1381) ile birlikte ilim tahsili devam ederken dostlukları ilerlemiştir. Hacı Kutlu Şah'ın vefat etmesiyle yerine gelen oğlu Hacı Şadgeldi Paşa, emirliği döneminde bu büyük âlim ve güvenilir dostu Aksarayî'yi Amasya kadısı ve Dâru'l-ilm müderrisi olarak vazifelendirmiş; Amasya Kazaskeri Pir Nizameddîn Muhammed Cürçânî'nin 768/1366-67 dolaylarında vefat etmesi üzerine kazaskerlik vazifesi de kendisine tevdi edilmiştir. Emir Hacı Şadgeldi Paşa'nın Kadı Burhaneddin'le süregelen mücadeleleri sonucunda baş gösteren bir fitne sebebiyle Aksarayî, Konya'ya gitmek zorunda kalmıştır.¹

Konya'da bir müddet kalan Aksarayî, burada kendisine verilen kadılık vazifesini belli bir süre icra etmesinin ardından Aksaray'a dönerek Zinciriye Medresesi müderrisliği yapmış,engin ilmi onu *Anadolu'nun Fahreddin Râzî'si* seviyesine taşımıştır. Sayısız talebe yetiştiren Cemaleddin Aksarayî, 791/1389 senesinde Aksaray'da vefat etmiş ve Ervah Kabristanlığı olarak bilinen yere defnedilmiştir.²

Cemaleddin Aksarayî tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, tıp, dilbilgisi vb. konulara dair pek çok eser kaleme almıştır. Eserlerinden ikisini

¹ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, Necm İstikbâl Matbaası, İstanbul 1927, c. I, s. 17; c. III, s. 61-62, 76-77.

² Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. İrfan Görkaş, *Cemaleddin Aksarayî'nin Hayatı-Eserleri*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. Konya 1995; Mustafa Öz, "Cemaleddin Aksarayî", *DİA*, c. VII, s. 308-309.

Amasya'da bulunduğu dönemde dostu Hacı Şadgeldi Paşa'ya ithafen kaleme almıştır. Biri Hüseyin b. Yahya el-Buharî ez-Zendevistî'ye (ö. 400/1010) ait *Ravzatü'l-ulemâ* adlı Arapça eserin *Teferrücü'l-ümerâ* adıyla Türkçe tercümesi, diğeri ise çalışmamızın medarı olan ve daha çok *Kitabü'l-es'ile ve'l-ecvibe* olarak bilinen *Şerhu Müşkilâti'l-Kur'ân ve Şerhu Müşkilâti'l-Ehâdis* başlıklı eseridir. Bu eserde ayet ve hadislerde yer alan müşkil ve mücmel ifadeler, çeşitli açılardan çözüme kavuşturulmaktadır.

A. Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe'nin Belli Başlı Özellikleri

Tam adı *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerhu müşkilâti'l-ehâdisi rasûli Rabbi'l-âlemîn* olan eserin kaynaklarda ve bazı yazma nüshalarda *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, *Es'iletü Aksarâyî*, *Es'ile ve Ecvibe*, *Kitâbü es'ileti'l-Kur'an ve'l-hadîs min kıbeli't-tefsîr*, *Kitâbün fi'l-es'ile ve'l-ecvibe fi 'ilmi't-tefsîr ve'l-hadîs*, *Kitâbü es'ileti Aksarâyî* adlarıyla da zikredilmektedir. Aksarayî'nin *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerhu müşkilâti'l-ehâdisi rasûli Rabbi'l-âlemîn* adlı kitabının *Es'ile ve Ecvibe*'den ayrı bir eser olduğu ifade edilse de³ bu bilgi kitabın yazmalarındaki verilerle uyuşmamaktadır. İfade ettiğimiz gibi her iki isim de mezkûr esere aittir.

db | 173

Ayet ve hadislerde ilk bakışta anlaşılması problemlili ve kapalı gibi gözüken müşkil, müteşabih ve mücmel ifadelerin sentez ve tahlilinin (teelif-tevil) yer aldığı eser soru-cevap şeklinde ve Farsça olarak kaleme alınmıştır. Eserin Amasya'da yazıldığı kesin olarak bilinmesine rağmen ne zaman kaleme alındığına dair elimizde sağlam veri bulunmamaktadır. Ancak bazı karinelerle, miladi 1375 tarihi sonrasında kaleme alınmış olabileceğini ifade edebiliriz. Kitabın mukaddimesinde yer alan "*Uzun bir süreden beri yorgun hafıza ve hastalıklı zihin telif işine yabancılaşmıştır.*" ifadesine bakılacak olursa Aksarayî, mezkûr ifadeleriyle, ihtiyarlık ve devletin resmi işlerinin getirdiği yorgunluğu kendisinde hissettiği bir dönemde olduğunun ve uzun bir süredir de eser yazmadığının işaretini vermektedir. Dolayısıyla telif tarihiyle ilgili verdiğimiz yaklaşık tarih Aksarayî'nin takriben 60-70 arası bir yaşta olduğu döneme rastlamaktadır.

³ Öz, "Cemaleddin Aksarâyî", VII, 309.

1. Eserin Telif Gerekçesi

Cemâleddin Aksarayî, eserlerinin bazılarını döneminin ileri gelen ve aynı zamanda kendisiyle bir şekilde ilişki kurduğu devlet adamlarına ithafen ya da onlardan gelen bir talep üzerine yazdığı bilinmektedir. Örneğin *Şerhu'l-îzah* isimli eseri Karamanoğlu Alaaddin Bey'e, *Ahlâk-ı Cemâlî*'yi Yıldırım Bayezid'e ithaf etmiştir.

Aksarayî *Es'ile ve Ecvibe* adlı eserini de yirmi yılı aşkın bir süre kaldığı Amasya'da kazaskerlik vazifesini icra ettiği bir dönemde, dostu Emir Hacı Şadgeldi Paşa'nın bir ricası üzerine kaleme alarak kendisine ithaf etmiştir. Mezkûr eserin yazma nüshalarının neredeyse tamamında yer alan mukaddimede kitabın telif gerekçesi şu şekilde ifade edilmektedir:

Şerefli ve saygı değer, nimet sahibi, ulemanın sığınağı, fazılların hamisi, mülkün dayanağı, âlemi ıslah eden, Haremeyn'in ziyaretçisi, doğunun ve batının en tanınmış siması, devletin ve dinin keskin kılıcı, mülkün destekleyicisi, muazzam emir Hacı Şadgeldi Paşa'nın -Allah ömrünü uzatsın ve iktidarına zeval vermesin- işaretiyle tefsir ve hadis ilmiyle alakalı bir kaç soru ve cevabı, bölge halkını da dikkate alarak Arap dilinden ve Hicaz ibaresinden daha kolay ve anlaşılır olması sebebiyle Farsça kaleme aldım. Onun ricasına uymayı kendime bir görev telakki ettim ve bu işi kendime bir borç olarak aldım. Çünkü o, güzel ahlakla ve şerefli kimselerin vasıflarıyla bezenmiş büyük bir zattır. Her dereceden insanın övmekten kendini alamadığı, yediden yetmişe herkesin kendisine muhabbet beslediği, lütuf sahibi ve gönlü temiz bir zattır. Güzel ahlak ve vefa sahibi bir şahsiyettir. Sîreti yiğitlik ve âdeti cömertlik olan, akli olgun, görüşü sağlam, huyu güzel, görünüşü sevimli, lütfu bol ve tevazu sahibi bir kimsedir.⁴

Dönemin şartlarına ve toplumsal ihtiyacına uygun olarak eserin Fars lisaniyle kaleme alınması, 14. asrın Amasya'sında halkın Kur'an ve hadisle alakalı meselelere olan alakasının bir neticesi ya da bir devlet politikası olarak görülebilir. Zira Anadolu'da beylikler döneminde yazılan Farsça eserlerin fazlalığı da buna işaret etmektedir.⁵ Aksarayî yukarıdaki gerekçesine ilaveten İslamî ilimlerin

⁴ Cemaleddin Muhammed b. Muhammed el-Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, no: 71, vr. 2b-a.

⁵ Ahmet Ateş, "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, Maarif Matbası, İstanbul 1945, c. VIII, s. 94 vd.

sofrasından faydalanabilmek, Kur'an ve hadislerdeki müşkil ve mücmel ifadelerin inceliklerini öğretmek gayesi güttüğünü de dile getirmektedir.⁶

2. Eserin Yazma Nüshaları

Miladî 14. asırda yazılan eserin tarihi süreçte pek çok nüshasının çoğaltıldığını ve yaygınlık kazandığını görmekteyiz. Bunun sebebinin Cemaleddin Aksarayî'nin ilmî ve manevî otoritesi olduğunu ifade edebiliriz; ancak bunun bazı siyasi nedenlerinin olduğunu da belirtmemiz gerekir.

Osmanlılarda Cemâlî ailesinin etkisinin hissedilmeye başladığı dönem II. Bayezid dönemidir. Bu dönemden sonra gittikçe etki ve yetkileri artan Cemâlî ailesi uzun süre devletin ilmî, idârî ve dinî alanlarında önemli hizmetlerde bulunmuştur. Aksarayî'nin Amasya'da uzun süre kalması ve oradan ayrıldıktan sonra bazı akrabaların burada kalmaya devam etmesi Cemâlî soyu için Amasya'yı vazgeçilmez kılmakla beraber Amasya'nın şehzadeler şehri ve ilim merkezi olması da böyle bir tercihi cazip hale getirmiştir.⁷

db | 175

1454-1481 yılları arasında Amasya'da şehzade vali olarak bulunan ve 1481-1512 yılları arasında da padişahlık yapan II. Bayezid'e tahta geçtiği senelerde Amasya'da bulunan Cemâlî ailesinin önde gelenlerinden –ihtimaldir ki– Cemâl-i Halvetî (ö. 899/1494) tarafından Cemaleddin Aksarayî'nin *Es'ile ve Ecvibe* adlı eseri ile yine Halvetî'nin kendi yazdığı *Şerhu'l-ehâdîsi'l-erba'îni'l-kudsiyye* başlıklı risalesi⁸ takdim edilmiştir. İlme ve âlime oldukça değer veren II. Bayezid'e takdim edilen *Esile ve Ecvibe*'nin sultânî nüshası bugün Ayasofya'da (nr. 71) kayıtlıdır. Oldukça nadide olan bu nüshanın zahriyesinde tezyin edilmiş bir çerçeve içinde eserin adı ve II. Bayezid Han'a takdim yazısı mevcuttur. 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar padişahlara özel kütüphane koleksiyonu arasında muhafaza edildiği anlaşılan eserin takdim yazısının kenarında I. Mahmud Han'ın (ö. 1168/1754) mührü ve altında vakıf kaydı mevcuttur. Bunun dışında yine uzun süre sarayda muhafaza edildiği anlaşılan ve bugün Ayasofya'da 70 ile 1033 numaralı olarak kayıtlı iki nüsha

⁶ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 3b.

⁷ Ramazan Ata, "Osmanlı Devletinde Cemaliler Okulu: Cemal Halvetî ve Zebilli Ali Cemali Efendi", *FÜFD*, 2015, 20:1, s. 76-77.

⁸ Risalenin mukaddime kısmında II. Bayezid'e ithaf edildiğine dair ifade için bk. Cemâl Halvetî, *Şerhu erba'îni'l-kudsiyye*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, no: 314/1, vr. 2b.

daha bulunmaktadır. Bunların da zahriyelerinde I. Mahmud Han'ın mührü ve vakıf kaydı aynı şekilde yer almaktadır.

Kaynaklardan edinilen bilgiye göre, I. Mahmud 1733 yılında Topkapı Sarayı içerisinde yer alan Revan Köşkü bölümünü açtırarak son derece değerli kitaplardan oluşan bir vakıf kitaplık oluşturmuş ve bizzat kendisi de buraya pek çok eser vakfetmiştir.⁹ Aynı şekilde Ayasofya, Fatih ve Süleymaniye camileriyle Galata Sarayı'nda kütüphaneler yaptırmış ve sarayda âtil vaziyette duran kıymetli kitapları buralara naklettirmiştir.¹⁰ O dönemde vakfedilen kitaplar arasında mezkûr nüshaların da olduğu anlaşılmaktadır.

Es'ile ve Ecvibe'nin yukarıdaki saray nüshalarına ilave olarak Ayasofya (nr. 69, 72), Carullah (nr. 2058), Fatih (nr. 99), Beyazıd (nr. 5343), Nafiz Paşa (nr. 108), Şehid Ali Paşa (nr. 45 ve 365), Yozgat (nr. 439) yazma eser kütüphanelerinde de kayıtlı nüshaları mevcuttur. Halet Efendi numara 108'de kayıtlı diğer bir nüshadan söz edilse de¹¹ bunun Nafiz Paşa'da kayıtlı nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Nüshaların tamamı iyi muhafaza edilmiş olup eksiksiz, okunaklı ve birbiriyle uyumludur. Zikrettiğimiz nüshaların tamamını görme ve inceleme fırsatını bulduk; ancak bunlar içerisinde müellifin bizzat kendi elinden çıkmış bir nüshaya rastlayamadık.

3. Eserin İçeriği, Metodu ve Kaynakları

Her ne kadar Aksaray'ın eseri *Es'ile ve Ecvibe* olarak bilinse de asıl adı *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerhu müşkilâti'l-ehâdîsi rasûli Rabbi'l-âlemîn*'dir. Esasında her iki isim birden kitabın içeriğini doğrudan önümüze koyan bir mahiyet arz etmektedir. Kitapta, müşkil ve mücmel (kısa ve özlü) olduğu ifade edilen Kur'an'daki bazı ayetler ve hadis edebiyatında yer alan birtakım rivayetler soru-cevap usulü çerçevesinde çözüme kavuşturulmaktadır. Mamafih *Es'ile ve Ecvibe*, mevcut halleriyle kullanılmaları ya da yan yana gelmeleri mümkün olmayan ayet veya hadislerin uzlaştırılmasını (telif) yorumlanmasını (tevil) soru ve cevap metodunu kullanarak ortaya koyan, diğer bir ifadeyle problemler gibi gözüken nasları tavzih eden eserler silsilesinin önemli halkalarından biri olarak kabul edilmelidir.

⁹ <http://www.topkapisarayi.gov.tr/tr/content/revan-köşkü> (et. 11/01/2017)

¹⁰ Abdülkadir Özcan, "I. Mahmud", *DİA*, c. XXVII, s. 352.

¹¹ Ateş, "Hicri VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", c. VIII, s. 127.

Mukaddimesinde de ifade edildiği üzere biri tefsir diğeri hadis olmak üzere iki ana başlığı içermektedir. Bu bağlamda *Diyanet İslam Ansiklopedisi*nde tefsir, hadis ve fıkıh olmak üzere üç ana başlığı içerdiğine dair verilen bilginin hatalı olduğu anlaşılmaktadır.¹² Aksarayî eserin tefsir ve hadis ilmiyle alakalı bir takım soru ve cevaplar içereceğini ve telif işi fazla uzamasın diye de kitabını oldukça muhtasar tutacağını mukaddimede izah etmektedir.¹³

Eserde 152'i tefsir, 52'si de hadis ilmiyle alakalı olmak üzere toplam 204 soru-cevap başlığı yer almaktadır. Ayrıca bazı soruların içeriğinde 10'a baliğ olan sualin yer aldığı göz önünde bulundurulacak olursa kitaptaki soru-cevap sayısı hayli artmaktadır.

Tefsirle ilgili olan ilk bölümde ayetlerin hangi sure kaçınıcı ayet olduğu belirtilmemektedir. Ancak soruların içeriği Kur'an'daki sure ve ayet sıralamasına göre tertip edilmesine karşılık bu sıralamada bütün sureler yer almamaktadır. Diğer bir ifadeyle her surede yer alan ilgili müşkil, mücmel ya da müteşâbih ayetlerden söz edilmektedir. Az da olsa bazı ayetlerin hadisle çelişmesi durumu da sorgulanmaktadır. Ayet ve hadislerde gündeme gelen konuların bazıları kalamî-itikadî mevzularla ilgilidir. Bunlar iman-amel ilişkisi, rü'yetullah, ismet-i enbiyâ, kader-kaza, hüsün-kubuh gibi meselelerdir.

Kitaptaki hadis rivayeti sayısı 67 adettir. Hadis ilmine dair elli iki sorunun yer aldığı ikinci bölümde hadislerin senedi ve kaynağı zikredilmemektedir. Rivayetlerin tamamında olmasa da kimi zaman hadisi nakleden sahabenin adına yer verilmektedir. Hadisler iman, oruç, sadaka, dua vb. muhtelif konular içermekte, bir kısmı da yine doğrudan Kur'an'a taalluk eden bir içerik arz etmektedir. Az da olsa kudsî hadislerle ve bunlarda yer alan haberi sıfatların izahına dair soru ve cevap yer almaktadır. Eserde tevil ve/ya telifi yapılması istenen nas, daha doğrusu işkâlin ortaya çıkmasına zemin oluşturan ayet ve hadis metinlerinin tamamı yerine duruma göre ilgili kısım verilmektedir. Söz konusu sorulara verilen cevaplar ise çoğunlukla muhtasardır. Bunlar içerisinde yeterli bulunmayanlar belirtilmekte ve gerektiğinde eleştirilmektedir. Müellifin mevzuyla alakalı kendine özgü bir çözümü varsa, diğer cevapları zikrettikten sonra, "Ben-

¹² Bk. Öz, "Cemaleddin Aksarâyî", VII, 309.

¹³ *DİA*'daki fıkıh ziyadesi Ayasofya numara 1033'te kayıtlı nüshanın zahriyesinde yer alan ve farklı bir eserle ilgili bilgi notunun yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

deniz de bu konuda şöyle der” şeklindeki ifadelerle görüşüne yer vermektedir. Bir örnek sunması bakımından şöyle bir sual ve cevap zikredebiliriz:

Sual: Bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: “Üç haslet vardır ki bunlara sahip olan kimse imanın tadına varır: Allah ve Resulü, kendisine onların dışındakilerden (*mimmâ sivâhümâ*) daha sevimli gelen kimse. Sevdiğini sadece Allah için seven. Allah kendisini küfürden kurtardıktan sonra küfre dönmeyi ateşe atılmak gibi çirkin ve tehlikeli gören.”¹⁴ Bu hadiste Hz. Peygamber “*sivâhümâ*” tamlamasında Allah ve resulüne işaret eden tesniye/ikil (*hümâ*) zamiri kullanmıştır. Bir başka rivayette ise “*men etâ‘allahe ve rasûlehû fekad ihtedâ; ve men ‘asâhümâ fekad ğavâ*” şeklinde konuşma yapan bir hatibe “Ne kötü bir hatipsin! [Cümlelerin ikinci kısmını] şöyle getirmeliydin: “*men ‘asallahe ve rasûlehû fekad ğavâ*” (Kim Allah’a ve resulüne isyan ederse yoldan çıkmıştır.) diyerek [Allah ve resulü yerine] tesniye zamiri (*‘asâhümâ*) kullandığı için azarladığı nakledilmiştir. [İki hadisin arasını nasıl uzlaştırmalıyız?]

178 | db

Cevap: Bazı hadisçilere göre mezkûr hatip “*ve men ‘asâhüma*” deyip bir süre sustuktan sonra “*fe kad ğavâ*” demiştir. Hz. Peygamber de iki ifade arasındaki bu suskunluğu sebebiyle kendisini azarlamıştır. Ancak bu görüş zayıftır. Zira kelamın fehvasından azarlanmanın gerekçesinin bu olmadığı anlaşılmaktadır.

Diğer bazılarının göre de Hz. Peygambere itaat ve isyan, Allah’a itaat ve isyana tabidir. “*ve men ‘asallahe ve rasûlehû*” ifadesinin aksine “*ve men ‘asâhüma*” ifadesinden bu anlam çıkmamaktadır. Zira atıfta, sonra gelen kelime (matuf) önce gelene (matufun aleyh) tabi olur. Yukarıdaki ilk hadiste ise tabiiyet söz konusu değildir. Çünkü sevgi, Allah’a olabileceği gibi bağımsız bir şekilde başka bir şeye de olabilir. Bu görüş daha ikna edicidir.

Diğer bazılarının göre ise Hz. Peygamber bize, Allah ve resulü için ikil zamir (tesniye) kullanmayı yasaklamıştır. Bu sebeple bizim böyle bir ifade kullanmamız caiz değildir. Hz. Peygamberin tesniye zamirini kullanması ise ona özgü bir durum olarak değerlendirilmektedir.

Bendeniz de şöyle bir kanaattedir: Hatibin kullandığı ifade biçimine karşın “*men etâ‘allahe ve rasûlehû*” ile “*ve men ‘asallahe ve*

¹⁴ Buhârî, İman 9, 14, İkrâh 1, Edep 42.

resûlehû" ifadeleri arasında [hitabet sanatı açısından] daha fazla bir uyum vardır. Bu da Hz. Peygamberin itirazı için yeterli bir sebeptir. Nitekim yaptığımız izah bedi' ilminde açıklanmaktadır. Diğer hadis için ise böyle bir durum söz konusu değildir.¹⁵

Eserin tamamı müellifin belirlediği amacına uygun olarak ayet ve hadislerdeki müşkil meselelerin tavzihine ve bunlarla alakalı olarak yöneltilen eleştirilerin bertaraf edilmesine ayrılmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Cemâleddîn Aksarayî'nin eserini üzerine inşa ettiği paradigmanın müşkil ve mücmel ayet ile hadislerin aşağıda belirteceğimiz yöntemlerden birine göre tevîl ya da telif edilebilir olmasıdır.

Aksarayî ayet ve hadislere yöneltilen eleştiri ve iddiaların kime ait olduğuna dair isim vermeden bunları kaydetmekte, dahası akla gelebilecek muhtemel işkâllere (problemlere) veya soru/n/lara da cevaplar vermektedir. Sorulara verilen cevaplar nitelik bakımından dikkate alındığında rivayetten çok dirayet yönünün ağır bastığı açıkça görülmektedir. Bu çerçevede eserde dilbilime ve mantık ilmine dayalı tahliller, kelâmî-itikâdî ve fikhî meseleler, işârî ve ahlakî yorumlara dair açıklamalar yer almakta; fakat tüm bunlara Eş'arî düşünce sistemi hâkim olmaktadır.¹⁶ Buna bağlı olarak şunu net bir şekilde ifade edebiliriz ki Aksarayî için kelâmî-itikâdî meselelerle ilgili açıklamalarda bağlayıcı unsur Eş'arî kelam sistemidir. Aynı zamanda müellif tarafından tatminkâr bulunsun ya da bulunmasın soruna ve/ya konuya diğer bazı âlimler tarafından daha önceden getirilen açıklamalar da aktarılmaktadır. Hatta kimi zaman başka izaha gerek kalmadan sadece bunlarla yetinildiği de görülmektedir. Geline bu noktada eserde ortaya atılan soru(n)ların ve yorum çeşitliliğini içeren cevapların gelenek yoluyla intikal eden ilmî ve fikrî mirasın bir taşıyıcısı olarak görülmesi mümkündür.

Zikrettiğimiz çözüm arama modellerinin eserin rivayetten ziyade dirayetin devreye girdiği bir mahiyetinin olduğuna işaret ettiğini ifade etmiştik. Bu da Fahreddîn er-Râzî'nin nasları yorumlamasında nakilden tamamen soyutlanmamış ve sırtını beyâna, aklî burhâna

¹⁵ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 62a-63b

¹⁶ Müellifin kelâmî-itikâdî yorumlarındaki hakim unsurun Eş'ari paradigma olduğuna dair örnekler çalışmanın ilerleyen safhalarında gelecektir.

ve tasavvufî irfâna dayayan bilgi sistemini akla getirmektedir.¹⁷ Aksarayî'nin Eş'arîlik ilkelerine bağlı kalarak filolojik tahlillere, aklî prensiplere ve az da olsa tasavvufî irfana bağlı yorumlar sunması da böyle bir düşünceyi haklı çıkarmaktadır. Bu durum eserde farklı düzey ve şekillerde soru ve cevapların yer aldığı anlamına da gelmektedir.

Eserde yer alan soruların gerçekte sorulmuş olup olmaması hususu ise çoğu zaman bunların, Kur'an ve hadis ilmiyle meşgul olan kimselerin aklına gelebilecek kurgusal bir soru tekniğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum bazı soruların genelde Ehl-i sünnetin özelde ise Eş'arîliğin düşünce sisteminin dışında kalan diğer mezheplerin -Mutezile, Mücessime gibi- görüşlerine bir cevap mahiyetinde kurgulandığı anlamına gelmektedir. Zira bazı soruların özellikle Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb* adlı tefsirinde aynen yer alıyor olması ve oradan alıntılanması da bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Şunu rahatlıkla belirtmeliyiz ki Râzî'nin tefsirinde yer alan pek çok mesele, Aksarayî'nin onu Farsçaya nakletmesi neticesinde dönemin Anadolu insanıyla buluşmaktadır. Fetih suresinin ilk iki ayeti kapsamında "fethin geçmiş ve gelecek günahlar için mağfiret sebebi kılınması arasında nasıl bir ilişkinin olduğu" sorusu; Zariyat 56. ayette cinlerin insanlardan önce zikredilmesindeki nükte ile meleklerin aynı ayette yer almamasının gerekçesinin sorulması ve bunlara verilen cevaplar örnek olarak zikredebileceğimiz onlarca alıntıdan sadece bir kaçıdır.¹⁸ Yine Râzî'nin Aksarayî ve eseri üzerindeki etkisini göstermesi bakımından Müddessir suresinin 30. ayetinde yer alan "on dokuz" ifadesiyle kastedilenin ne olduğuyla ilgili olarak sorulan soruya verdiği cevapların Râzî'nin *Mevâ'iz*'inde aynen yer alıyor olduğunu belirtmesi de önemlidir. Aksarayî, şayet verdiği cevaplar kendisine ait değilse bunu ya "Bazıları şöyle der" veya "Muhakkik âlimlere göre" şeklinde kapalı ya da "İmam Fahreddin er-Râzî'ye göre", "*Keşşâf* sahibine göre", "*Mesâbih* şarihi Muzhiruddin Ahmed der ki" şeklinde açık bir şekilde ifade eder.¹⁹ Bu tavır Aksarayî'nin ilmî hassasiyetinin ve disiplininin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.

¹⁷ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker-Osman Demir (ed.), İSAM Yay. İstanbul 2013, s. 285.

¹⁸ Bkz. Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 41a-43b.

¹⁹ Örnek olarak bkz. Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 4a, 16a, 22b, 47b, 52b, 59a, 70b, 78a.

Kitapta yer alan yetmiş yakın hadisin tamamını incelediğimizde bunların *Kütüb-i tis'a*'da geçen rivayetler olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple olsa gerek Aksarayî, hadislerin sıhhatine dair hiçbir açıklamaya yer vermemekte ve bunları sıhhat bakımından belli bir düzeyde gördüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kitapta ne hadisle alakalı bir metin tenkidi ne de râvi ile alakalı cerh ve tadile yönelik bir değerlendirme görmek mümkündür.

Aksarayî'nin yorumlarını kimi zaman refere ettiği kaynaklara gelecek olursak; Eşârî düşünce sistemiyle bazı noktalarda görüşleri farklılık arz etse de mezkûr ekolün önemli isimlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî'nin adeta Anadolu topraklarındaki sesi olan Aksarayî, pek çok meselenin çözüme kavuşmasında dedesi Râzî'nin görüşlerinden istifade etmektedir. İlaveten Kûfe dil okulunun önde gelen âlimlerinden Ferrâ (ö. 207/822), Mutezilî âlim ve *Keşşâf* tefsirinin sahibi Zemahşerî (ö. 538/1144), *Keşşâf* şârihi Şerafüddîn et-Tîbî (ö. 743/1342), muhaddis ve Hanefî fakih Şihabuddin Türpüşti (ö. 661/1363), *Mesâbihu's-sünne* şarihi Muzhiruddin Ahmed (ö. 727/1326) ve belağatta dönüm noktası Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi âlimlerin görüşlerine başvurmaktadır.²⁰ Tüm bu âlimler dikkate alındığında Aksarayî'nin kaynaklarının oldukça çeşitlilik arz ettiği söylenebilir.

Mezkûr âlimlerden naklettiği görüşün isabetli bir şekilde meseleyi çözüme kavuşturup kavuşturmadığına dair bir takım değerlendirmelerin eserde yer alıyor olması, yine Aksarayî'nin ihtiyaç hissettiğinde mevzuyla alakalı kendi görüşlerine yer vermesi *Es'ile ve Ecvibe*'yi kıymetli kılan unsurlardan biridir. Meselenin geldiği bu noktada Aksarayî, naslarla ilgili problemler ve çelişki gibi gözükken durumların çözümüne ilişkin zihinlerde soru bırakmayacak şekilde onların müfred ve mürekkep olarak ifade ettiği anlamları tespit etmek ve bu anlamları yanlış anlaşılma mahal vermeyecek şekilde tevîl etmek gayesi gütsen de kitaptaki bazı soru ve cevapların ne kadar ilmî ve derinlikli olduğu hususunun tartışılmaya açık bir mesele olduğunu da özellikle belirtmeliyiz. Bir örnek sunması bakımından Kâfirûn suresiyle alakalı zikredilen bir rivayet hakkındaki yorumunu zikredebiliriz:

²⁰ Bkz. Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 3a, 18a, 24b, 30a, 57a, 64a, 70b, 76a, 77a.

Sual: [Bir rivayette] Kâfirûn suresinin Kur'an'ın dörtte birine karşılık geldiği ifade edilmektedir.²¹ Bunu nasıl anlamalıyız?

Cevap: Allah'ın kelamı nesih olgusu itibariyle dört kısımdır. İlki: lafzı mensuh hükmü sabit, ikincisi: lafzı sabit hükmü mensuh, üçüncüsü: hem lafzı hem de hükmü mensuh, dördüncüsü: hem lafzı hem de hükmü sabit. Bu sure lafzı sabit, hükmü mensuh olan bir suredir. Dolayısıyla sure, bu dört kısımdan biri olmuş olur.²²

Verilen cevabın, tevhid ilkesi kapsamında yapılan değerlendirmelerin aksine,²³ tarihi süreçte usulcülerin belirlediği ilkelere uygun bir mahiyetinin olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Bununla birlikte eserde kullanılan üslubun saldırgan ya da kırıncı bir niteliğe sahip olmadığını, gayet düzeyli ve polemikten uzak bir yapı arz ettiğini de ifade etmeliyiz.

B. Nas-Yorum İlişkisi

Birbiriyle problemliliği gibi duran nasları tevil etmek ya bunları uzlaştırmak ya da birini diğerine tercih etmek düşüncesine götürür. Uzlaşma ya da tercihin yapılamadığı noktalarda tevakkuf etmek de bir yorumlama biçimidir. Aksarayî'nin naslar karşısında konumlandığı yer tercihten ziyade tevilin kendisine sunduğu geniş hareket alanını da etkin bir şekilde kullandığı yorumlama/uzlaştırma zeminidir. Bu zemini ayakta tutan epistemolojik referansı ise çoğunlukla dilbilime dayalı beyânî bilgi sistemidir. Ancak eserde aklî prensiplere ve kelâmî kabullere dayalı tevilin de yapıldığını ve fakat bunların birbirinden keskin hatlarla ayrılmadığını, kimi soru ve cevaplarda mezkûr referansların bir tedahülünün söz konusu olduğunu belirtmeliyiz.

Kitapta yer alan sorulardaki temel unsur naslarda yorum ya da uzlaşmayı gerekli kılabilecek bir çelişki ya da yanlış anlaşılmaya götürecek bir kapalılığın olmasıdır. Hal böyleyken müşkil ya da mücmel olduğu gündeme gelen ayet ve hadisler Aksarayî tarafından, yukarıda da belirttiğimiz üzere, gerek dilbilimsel gerekse aklî ve naklî

²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/472.

²² Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 79b.

²³ Mezkûr rivayetin tevhid ilkesi çerçevesinde anlaşıldığına dair yorum örnekleri için bk. Mubârekfûri, *Tühfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'u't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, ts., 8/203 vd.; Münâvi, *Feyzü'l-kadir şerhu'l-câmi'i's-sajîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1415/1994, 1/80; Şerafüddin et-Tibî, *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*, thk. Abdülhamid el-Hindâvi, Mektebetü Nizâr, Riyad 1417/1997, 5/1669.

delillerle çözüme kavuşturulmaktadır. Binaenaleyh Aksarayî'nin eserindeki çözüm yolu ya tarihsel ya da kişisel içtihad ve re'y ile aydınlanmaktadır.

Mezkûr düşünce sisteminin ortaya koyduğu esasların Aksarayî'nin yorumlarına rota tayin etmesine dair örneklere geçmeden önce eserinde sadece bir yerde, biri teklifi öngören diğeri teklifi ortadan kaldıran iki rivayet arasındaki işkâli giderme hususunda *tevakkuf* etmeyi tercih ettiğini belirtmeliyiz. Ebû Hureyre'nin (ra) rivayet ettiğine göre Peygamber (as) şöyle buyurmuştur: “Allah'a ibadet edilecek günler içinde zilhiccenin ilk on gününden daha sevimli günler yoktur. O günlerde tutulan her günün orucu bir senelik oruca, her gecesinde kılınan namazlar da Kadir gecesinde kılınanlara denktir.”²⁴ Hz. Aişe de (ra) şöyle buyuruyor: “Rasulullah'ı (as) zilhiccenin on gününde oruç tutarken hiç görmedim.”²⁵ Mezkûr iki rivayet arasındaki “Hz. Peygamberin muhtemelen oruç tuttuğu ve fakat Aişe'nin bundan haberdar olmadığı” şeklinde uzlaştırmaya çalışan Muzhiruddin Ahmed'in görüşünü “zorlama” olarak değerlendiren Aksarayî, “Hakikati en iyi bilen Allah'tır.” diyerek ihtilafı giderebilmek amacıyla başvurulan metotların sonuncusu olan *tevakkufu* tercih etmektedir.²⁶

1. Beyânî Bilgiye Dayalı Yorum

Ayetlerin ve hadislerin doğru anlaşılması, öncelikli olarak hitabın gerçekleştiği dilin imkânlarının doğru ve yeterli bir biçimde bilinmesiyle mümkün olur. Bu da lafızların manaya delaletlerinin muhatap tarafından bilinmesi anlamına gelmektedir. Bu bilinmediği takdirde problemlerin ortaya çıkması, yanlış anlaşılma ve çelişkilerin kendini göstermesi kaçınılmaz bir hal alır. Lafzın anlamının doğru bir şekilde anlaşılmasının yolu ise Arap dilinin temel unsurlarına dayanan ve muhtelif üslup özelliklerini içeren me'ânî, beyân ve bedi' ilimlerinin bilinmesidir. Cemâleddîn Aksarayî'nin Arap dilinin imkânlarını çok iyi bildiği ve dilde açığa çıkan metnin konuşanın (hatibin) zihninde yer alan niyete uygunluğunu sorgulayabilecek bir kapasiteye sahip olduğu bilinmektedir. Luğavî ve belağî konularda son derece mahir olan Zemahşerî'ye *İtirazât* yazması, aynı zamanda ünlü filolog Sekkâkî'nin *Telhîs*'ini şerh etmesi konuyla

²⁴ Tirmizî, Savm 52; İbn Mâce, Siyâm 39.

²⁵ Müslim, Siyâm 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/177.

²⁶ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 76a-77b.

ilgili yetkinliğinin ispatıdır. Eserinde dilbilimin ve buna bağlı olarak beyân dairesi içerisinde yer alan mantık kurallarını işlettiği ve bununla işkâli giderdiği yer sayısı oldukça fazladır.

Örneğin Zuhruf suresinin 18. ayetinde yer alan “[Ey Muhammed!] de ki: Eğer Rahmanın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum.” şartlı önerme cümlesiyle ilgili olarak bir peygamberin çocuğa ibadetinin nasıl tasavvur edilebileceğine dair soruya mantık kuralları çerçevesinde verdiği cevap şöyledir:

Mukaddemi ve talisi yanlıs olan bir şart cümlesinin kurulması geçerli [bir önerme şekli]dir. Bu durumda talinin karşıtı (nefyi) mukaddemin karşıtını (nefyini) gerektirir. Durum böyle olunca ayetin anlamı “Şayet onun bir çocuğu olsaydı, ben bir peygamber olarak, ona saygı gösterme hususunda sizden daha önde olurum. Çocuğu olsaydı ona ibadet etmekten de yüz çevirmezdim.” şeklinde olur. Lâzımın olmaması melzumun da olamayacağı anlamına gelir. O halde ilâhın çocuğu olmadığına göre, hakikatte ona ibadet etmek de söz konusu olamaz. Buradaki lâzım [çocuğun varlığı], muhal olan bir şeyin farz edilmesidir. Dolayısıyla [ayetin vermek istediği mesajda] bir problem söz konusu değildir.²⁷

Eserde yer alan pek çok soru ve cevabın da şahitliğiyle Aksarayî için dilde zahir (ilk ve temel) anlamın öncelikli olduğunu ifade edebiliriz.²⁸ Ancak o, nasların beşerî zihin ve dil kodlarına uygun olarak gelmesinden hareketle mecaz, teşbih, temsil, istiare vb. ifade biçimlerini de bünyesinde barındırdığını ve gerektiğinde bunlara hamledilebileceğini beyan etmektedir. Örneğin istiva hakkında “Arşâ istivanın teviline gelince bu, Allah’ın âlemdeki kudretinden ve hükmünün geçerliliğinden kinayedir. Örneğin padişah tahta oturunca emir ve yasaklarını kamuya uygular ve bunları yürütür. Bu benzetmedeki amaç da insanların anlamalarını sağlamaktır. İnsan-

²⁷ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 39b-a.

²⁸ Zahir anlamın esas oluşu ve belağatın da bu kapsamda değerlendirilmesi ile ilgili olarak bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424, c. III, s. 458; IV, 87; Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât I-VI*, Dâru İbn-i Affân, S. Arabistan 1997, c. IV, s. 208; İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belağat Uygulamaları*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, s. 31, 56.

ların zihinlerindeki iktidar anlayışı da bu şekildedir.”²⁹ yorumu mezkûr kodları dikkate aldığına işaret etmektedir.

Nassın zahiriyle bağlantılı bu tür anlam açılımlarının kabul edilebilirliği yanında zahirden sapsulara yol açan ve buna hiçbir şekilde uymayan yorumları kabul etmediğinin de altı çizilmesi gerekir. Nassın zahir ve hakiki anlama hamledilmesinin mümkün olmadığı durumlarda zahirî anlama ile dirsek teması olan mecazî veya teşbihî mananın takdiri cihetine yönelmesine örnek olması bakımından Nahl suresinin 120. ayeti zikredilebilir. Hz. İbrahim'in tek başına bir ümmet olduğu belirtilen ayette, sadece bir kimsenin ümmet olarak nitelendirilmesinin nasıl mümkün olabileceğine dair sorulan soruya şu şekilde cevap vermektedir:

Bazılarına göre, kâmil bir kimsenin mecazen ümmet/cemaat olarak nitelendirilmesi caizdir. Nitekim şair şöyle der: “*Allah'ın, âlemi vahdette cem etmesinde yadırganacak bir şey yoktur.*” (*leyse minallahi bi müstenkirin / en yecme'a'l-âleme fî vâhidin*) Bunun, teşbih anlamında kullanıldığı da ifade edilmektedir. Falan, bin kişi gibidir [bin kişiye denktir] denildiği gibi. [Yani İbrahim, âdeti bir ümmet gibiydi/bir ümmete denk idi.]

db | 185

Bazıları da “ümmet” kelimesinin ismi meful (me'mûm) manasında olduğunu belirtir. “Emme” fiili “kastetti/yöneldi” (kasade) anlamında olduğu için kelime “kastedilen/uyulan” (maksûd) anlamındadır. “Nuhbe” kelimesinin ism-i meful (menhûb) anlamında kullanılması gibi. Bu ayette kastedilen ise kendisine tabi olunan/uyulan (ism-i meful) anlamıdır. [Yani İbrahim kendisine tabi olunan bir kimseydi.]

Diğer bazıları da bunun, isim tamlamasında tamlananın (muza-fın) hafzedildiği bir kullanım şekli olduğunu ve kelimenin takdirinin “*rasûle ümmetin*” (ümmetin elçisi) ya da “*hâdî ümmetin*” (ümmetin yol göstericisi) şeklinde geldiğini belirtir.³⁰

Nasları doğru anlamak adına lafız-mana arasındaki delalet ilişkisinin tespitinde oldukça dikkatli davranan Aksarayî'nin söylenenden ziyade kastedilenin ne olduğuna dair çözümler ürettiği de anlaşılmaktadır. Ancak kitabın genelinde olduğu gibi bunlara yön veren Eş'arî paradigmadır. Örneğin Zâriyât 56. ayette cinlerin ve insanla-

²⁹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 23a.

³⁰ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 29b.

rın yaratılmaları hususunun gaye içeren bir ifadeye (*liye'büdûn*) bağlanması, Eş'arî kelamına göre Allah'ın fiillerinde bir gayelilik ve sebeplilik aranmayacağı mottosuna uygun düşecek bir biçimde şu şekilde izah edilmektedir:

[*liye'büdûn* ifadesindeki] “*lâm*” harfinin tevili şudur: Allah ayette yaratma eylemini ifade etmektedir. Bu eylemde de [*kulluk etsinler diye*] bir hikmet zahir olup [yaratma eylemi] görünüşte gerekçeli (muallel) bir fiile benzemektedir. Şayet böyle bir fiil Allah'tan gayrısı tarafından [beşer düzeyinde] söylenmiş olsaydı, “bu fiil şu gerekçeyle yapıldı” denilirdi. [Vahiy dilinin beşerin dil kodlarıyla olan] bu benzerliği sebebiyle “*lâm*” harfi mecazen kullanılmıştır.³¹

2. Kelâmî Yorum

Aksarayî'nin Eş'arî düşünce sistemine dayalı teoloji ve yorum ürettiğini yukarıda ifade etmiştik. Özellikle Fahreddin er-Râzî gibi mezkûr düşünce sisteminin önde gelen âlimlerinden birinin neslinden geliyor olması da bunda etkin bir rol oynadığı ifade edilebilir. Böyle bir mensubiyet doğal olarak eserde yer alan tevilleri çevreleyen bir mahiyet arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle zahiri ve hakiki manası kelâmî ve itikadî açıdan problem teşkil eden nasların yorumu aynı istikamete bakmaktadır. Örneğin rü'yetullah, kader-kaza, iman-amel ilişkisi, hidayet-dalâlet, e'fal-i 'ibâd, gaye-illet-hikmet, hüsün-kubuh, haberî sıfatlar, ismet-i enbiya gibi meselelere taalluk eden naslar Eş'arî çizgiye göre yorumlanmaktadır. Bunlarla ilgili birkaç örnek vermek mezkûr konuların Aksarayî açısından ne anlam ifade ettiğini daha belirgin hale getirecektir.

Rü'yetullah

Allah'ın ahirette müminler tarafından görülüp görülme/meyeceği meselesi Mutezilenin imkân dâhilinde görmediği, buna mukabil Ehl-i sünnetin ise müminler açısından öngördüğü bir durumdur. Rü'yetullah meselesi Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteğini dile getirdiği ayet,³² yine “Gözler O'nu idrak edemez ancak O ise gözleri idrak eder”³³ mealindeki ayet ve ayrıca “O gün rablerine bakan parlak yüzler vardır” şeklinde çevrilen “*ilâ rabbihâ nâzirah*”³⁴

³¹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 41a-42b.

³² A'raf 7/143.

³³ En'am 6/103.

³⁴ Kiyamet 75/22-23.

ayetleri çerçevesinde tartışılmaktadır. Bununla birlikte diğer bazı ayet ve hadislerin de tartışmaya dâhil edildiği bilinmektedir.³⁵

Aksarayî, eserinde üç yerde rü'yet meselesini gündeme taşımaktadır. Mutezilenin görüşünün aksine rü'yetin gerçekleşeceğini ifade ederek, bunu dilbilimsel tahliller ile aklî-burhanî delillerle mantikî açıdan ispata çalışmaktadır. Mevzuyla alakalı üç soru ve bunlara Aksarayî'nin verdiği cevaplar şu şekildedir:

Soru [1]: Allah “Her kim hasene ile gelirse o vakit kendisine daha hayırlısı vardır”³⁶ buyurmaktadır. Hak Teâla'yı bilmek (marifetullah) bir hasenedir. Cennetteki yeme, içme ve nimetlenme marifetullahtan daha iyi mi ki on katı bu olsun?!

Cevap: Allah, “daha hayırlısı verilecek” diye buyurmaktadır. Daha hayırlısından başka bir şey verilmeyecek dememektedir. Cennette Allah'ın görülmesinin (rü'yetullahın) vuku bulması, [marifetullaha nispetle] daha iyisinin verilmesi anlamına gelir. Zira cennette Allah'ı görmek, dünyadaki marifetullahın daha hayırlısına karşılık gelir.³⁷

Soru [2]: Allah kendisi hakkında “Gözler O'nu idrak edemez”³⁸ buyurmaktadır. Bu ayetten [ahirette] Allah'ın görülemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu da Ehl-i sünnetin görüşüne aykırıdır. Bunu nasıl tevil etmeliyiz?

Cevap: Âlimler bunu birkaç şekilde yorumlamışlardır.

Birincisi, idrak kelimesi “bir şeyi bütünüyle ihata ederek görmek” anlamındadır. Bu nitelikteki bir görmenin olamayacağıının ifade edilmesi [mutlak manada] bir görmenin nefyini gerektirmez.

İkincisi, burada kastedilen umumun nefyidir; nefyin umumu değil. Yani “hiçbir göz O'nu görmeyecek” anlamında değil; “[öyle isteyen] herkes O'nu göremez!” anlamındadır.

Üçüncüsü, ayette geçen “gözler”den kastedilen, bilinen anlamıyla dünyadaki gözlerdir. Zira kelimenin zihinde uyandırdığı ilk anlam budur. Bu nefyiden de ahiretteki gözlerin görmeyeceği an-

³⁵ Temel Yeşilyurt, “Rü'yetullah”, *DİA*, c. XXXV, s. 312.

³⁶ Neml 27/89.

³⁷ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 33a.

³⁸ En'am 6/103.

lamı çıkmaz. Çünkü ahiretteki gözler dünyadakilerden farklı olacak ve Allah, onları kendisini görebilecek bir donanımda yaratacaktır.

Diğer bazı âlimler, mezkûr ayetin bizzat Ehl-i sünnetin lehine bir delil olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki Allah, görülmeme sıfatını medh üzere (kendine bir övgü olarak) zikretmektedir. Gözün idra-kinin mutlak olarak nefyi ise bir medh değildir. Çünkü insan tara- findan görülmeme özelliği pek çok varlıkta da mevcuttur. Öyleyse bu ayette görülmeme mümkün olmasına rağmen Allah, mahlûkatın acziyetini ortaya koymak için gözlerin bu dünyada, kendisi dileme- dikçe idrake kapalı olduğunu ifade etmektedir. Bu da Allah'ın [ahi- rette] görüleceğini mümkün kılmaktadır.³⁹

Soru [3]: Hz. Musa'nın kıssasında Allah "Musa: "Rabbim" dedi, "Bana kendini göster de seni bir [kez olsun] göreyim." Rabbi ona buyurdu ki; "Beni katiyyen göremezsün! (*len terânî*) Bunun nedenini anlamak istersen dağa bak, eğer [ben tecelli ettiğimde] o yerinde kalırsa, o zaman sen de beni görürsün!" Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir ediverdi, Musa da bayılıp düştü. Aylılıp kendine gelince, "Rabbim! Sen yüceler yücesisin. Tövbe eder, affını dilerim ve ben inananların ilkiyim" dedi."⁴⁰ buyurmaktadır. Bu ayetin zahirine göre Hak Teâlâ'nın görülmeme caiz değildir. Zira ayetteki *len* ön eki ebedilik (te'bîd) ifade etmekte ve Hz. Musa da kendisini görmeyi istemesinden dolayı özür dilemektedir. Bu ayeti nasıl tevîl etmeliyiz?

Cevap: "*len*" öneki te'bîde delalet etmez. Müfessirlerden biri, "*len*"in ebedilik ifade ettiğini iddia etmenin lügat açısından doğru olmadığını ve Kur'an'ın bu iddiayı geçersiz kıldığını belirtir.⁴¹ Nitekim Allah, "Onu [ölümü] hiç bir zaman temenni edemezler"⁴² (*ve len yetemnevhü ebeden*) diye buyurmaktadır. Hâlbuki Yahudilerin kıyamette ölümü temenni edecekleri de nas ile sabittir.

Hz. Musa'nın özür dilemesinin sebebi ise zamansız bir istek ol- masından dolayıdır. Çünkü Allah'ın görülmeme için iki ön şart olma- lıdır: İlki, gözlere kendini görebilecek bir yeti vermesidir ki bu da

³⁹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'île ve'l-ecvibe*, vr. 21a-22b.

⁴⁰ A'raf 7/143.

⁴¹ "Rü'yetullah"ı kabul etmeyen Zemahşerî de görüşünü "*len*" edatının "*te'bîd*" anlamı üzerine değil "*te'kid*" ifadesi üzerine inşa eder. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 148.

⁴² Bakara 2/95.

dünyada olmayacaktır. İkincisi de O'nu ilk görecek kişi Peygamberimiz (as) olacaktır.

Muhakkik âlimler bu ayetin Allah'ın görülebileceğine iki açıdan delalet ettiğini söylemişlerdir. Birincisi, Hz. Musa'nın "Rabbim! Bana Kendini göster, Sana bakayım" sözü Allah'ın rü'yetini taleptir. Eğer rü'yet mümkün olmasaydı böyle bir talep de gerçekleşmezdi. Zira rü'yetin imkânsız olduğu farz edildiğinde iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Eğer Musa'nın, rü'yetin imkânsız olduğunu bilmediğini söylersek usul meselelerinin esaslarından (*ümmehâti mesâili usûl*) olan böyle bir konuda onun cahil olduğunu ifade etmiş oluruz. Ve hiçbir Müslümanın, Mutezilenin bu konuyu bilip de buna mukabil Hz. Musa'nın bilmediğini söylemeye dili varmaz. Şayet Hz. Musa rü'yetin imkânsız olduğunu bildiği halde onun böyle bir istekte bulunduğunu söylersek, onun abesle iştiğal ettiğini, boşu boşuna dua ettiğini ifade etmiş oluruz.

İkincisi, [ayetteki ifadeye göre] dağın parçalanması Allah'ın tecelli etmesinden sonra gerçekleşmiştir. Şayet parçalanma tecelliden önce gerçekleşmiş olsaydı, bu durumda sonuç (müsebbep) gerekçesinden (sebepten) önce gelmiş olurdu. Oysa bu olay, tecelliden sonra gerçekleşmiştir. Bu da rü'yetin mümkün olduğunu göstermektedir.⁴³

db | 189

İlet-Hikmet

Mutezile'ye göre en uygun (aslah) olanı kulları için yaratması Allah için vacip olmasına karşın açığa çıkan bir tepki olarak Eş'arîlikte dile gelen ilahi fiillerin herhangi bir hikmet ve gayeye bağlı olamayacağı, Allah'ın kendisini bu tür şeylerle sınırlandırmasının mümkün olmadığı düşüncesi Aksarayî'nin ayetleri anlama ve yorumlamasına etki eden unsurlardan bir diğeridir. Böyle bir düşünce sisteminde önemli olan şey, yeter sebep olarak Şâri'in iradesinin devreye girmiş olmasıdır. Bu durum hüsün-kubuh meselesinde de bu şekilde yorumlanır. Buna göre bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür.⁴⁴

Eserinde, örneğin Kur'an'da Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak anlatılan kıssada emredilen secdenin⁴⁵ bildiğimiz anlamda bir secde

⁴³ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 24a-25b.

⁴⁴ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, c. XIX, s. 60.

⁴⁵ Hicr 15/29.

olup olmadığına, aynı şekilde Allah'tan gayrısına secde etmenin nasıl mümkün olacağına ve bunu nasıl anlamamız gerektiğine dair ortaya atılan soruya Aksarayî, bu tür mevzularda şeriatlere göre farklılıkların olabileceğini ve Âdem'e yapılan secdenin bildiğimiz secde olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Mezkûr ifadeleriyle o, "Allah dilediğini yapar ve dilediği şeye hükmeder. O emretmişse mesele bitmiştir. Allah, o esnada Âdem'e secde edilmesini emretmiştir." görüşünde olduğunu izhar etmektedir.

Aynı şekilde mevzuyla alakalı pek çok örnek zikredilebilir. Bunlardan birini daha, önemine binaen aynen aktarmakta fayda görüyoruz.

Soru: Allah "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"⁴⁷ buyurmaktadır. Ayette cinlerin önce zikredilmesindeki nükte nedir? Ayrıca ayette melekler niçin zikredilmemiştir? [Son olarak] Ehl-i sünnet mezhebi Allah'ın fiillerinde bir amacın aranmayacağını belirttiğine göre [ayette yer alan] "*liye'büdûn*"daki "*lâm*"ı nasıl tevîl etmektedirler?

190 | db

Cevap: Bazılarına göre cinlerin önce zikredilmesinin sebebi onların ibadetlerinin gizli olmasıdır. Bu vasıfları sebebiyle onların ilk olarak zikredilmesi daha uygundur. Diğer bazılarına göre de ayetteki hitap, insanlardır. Cinler ise giriş mahiyetinde zikredilmiştir. Zira böyle bir ifade biçimi daha yumuşak ve daha kabul edilebilirdir.

Meleklerin zikredilmemesi ise Hz. Peygamberin (as) meleklerle değil; cinlere ve insanlara gönderilmiş olması sebebiyledir.

"*Lâm*"ın tevili de şudur: Allah, ayette yaratma eylemini ifade etmekte ve bu eylemde bir hikmet (*li ye'büdûn*) zahir olup görünüşte gerekçeli (muallel) bir fiile benzemektedir. Şayet böyle bir fiil Allah'tan gayrısı tarafından [beşer düzeyinde] söylenmiş olsaydı, "bu fiil şu gerekçeyle yapıldı" denilirdi. Bu benzerlik sebebiyle "*lâm*" harfi mecazen kullanılmıştır.⁴⁸

İsmet-i Enbiya

⁴⁶ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 7b-a.

⁴⁷ Zariyat 51/56.

⁴⁸ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 41a-42b.

İsmet-i enbiya, peygamberlerin nübüvvet öncesi ve sonrasıyla ilgili kendilerinden bir günahın sadır olup ol/a/mayacağıyla ilgili bir mevzudur ve Ehl-i sünnet, Mutezile ve Şia tarafından farklı açılardan yorumlanmaktadır. Fakat Peygamberlerin hem nübüvvet öncesi hem de sonrasında küfür ve şirkten korundukları noktasında bir konsensüsün olduğu ifade edilmelidir.⁴⁹

Peygamberlerin masumiyeti meselesine oldukça önem atfeden âlimlerden birinin Fahreddin Râzî olduğu bilinmektedir. O, “Peygamberler peygamberlikle görevlendirildiği andan itibaren büyük veya küçük hiçbir günah sadır olmaz” görüşünü benimseyerek onların asla günah işle/ye/meyeceğini düşünmekte; özellikle peygamberlerin masumiyetine halel getirecek türden rivayetleri reddederek, bunları ağır bir dille eleştirmektedir.⁵⁰

Bahsin mevzusu olan düşüncenin Aksarayî'nin eserinde karşılığının olduğunu belirtmeliyiz. Kitabında peygamberlerin masumiyeti meselesi Hz. Âdem'in yasak ağacın meyvesinden yemesi, Hz. Yusuf'un Züleyha ile kapılar ardında kapalı kalması, Hz. İbrahim'in duası, aynı şekilde “*Putları en büyüğü kırmıştır*” ifadesi ile “*Ben hastayım*” sözü, yine Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman ile ilgili ayetler ve gelen rivayetler, Hz. Nûh'un kavmine bedduası, Hz. Musa'nın bir kiptîyi öldürmesi hadisesi, Hz. Yûnus'un kavminden uzaklaşarak çekip gitmesi, Fetih suresinin başında yer alan Hz. Peygamberin geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlanması ayeti ile Duha sureesindeki “*arayış*” ifadesi ve son olarak da Hz. Peygamberin günde yüz defa istiğfar dilediğine dair hadis rivayeti çerçevesinde gündeme taşınmaktadır. Bunların tamamındaki odak noktanın ismet-i enbiya fikri olduğunu ifade edebiliriz. Binaenaleyh Aksarayî'nin naslarda yer alan peygamberlere ait yukarıdaki durumlar karşısındaki tavrı şu üç maddede özetlenebilir: 1. Filolojik ve akli deliller marifetiyle tevîl etmek. 2. “İsabetsiz içtihada bir sevap vardır” anlayışına merdiven dayayan bir içtihat hatası olarak değerlendirmek. 3. “İyilerin hasenatı mukarrabûn (Allah'a yakın olanlar) için seyyiattır” kabilinden bir neticeye bağlamak. Ancak burada ayrıca zikre şayan bir husus da Aksarayî'nin mezkûr meselelerle ilgili olarak, katılmasa bile, aksi yorumlara yer veriyor olmasıdır. Geline bu noktada kitapta yer alan bazı örneklerin şahitliğiyle meselenin daha bir netlik kazanması önem arz etmektedir.

⁴⁹ Mehmet Bulut, “İsmet”, *DİA*, c. XXIII, s. 135.

⁵⁰ Öztürk, “Tefsirde Fahreddin er-Râzî”, s. 297

Soru: Allah Kur'an'da Âdem kıssasını farklı yerlerde defalarca zikretmektedir. Bir ayette “Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde buldukları (cennetten) onları çıkardı.”⁵¹ buyurmakta, başka bir ayette de “Âdem Rabbine âsi olup yolunu şaşırdı.”⁵² buyurmaktadır. Diğer bazı ayetlerde de bu konu geçmektedir. Hâlbuki kelimelerinde sabit olduğu üzere peygamberler masumdur. Bu durumu nasıl yorumlamalıyız?

Cevap: Bazıları bununla ilgili olarak şöyle demektedir: Peygamberlerin nübüvvetten önce küçük günahlar işlemesi mümkündür. Bu olay da Âdem'in nübüvvetinden önce gerçekleşmiş küçük bir günahdır. Nitekim bu olaydan sonra Allah “Sonra Rabbi onu seçti.” (*sümme*tebâhu rabbühû)⁵³ diye buyurmuştur. [Bilindiği üzere] *sümme* lafzı da [Arap dilinde] aşama/sıra/süreç (terâhi) için kullanılır.

Diğer bazılarının göre de bu, küçük bir günah idi ve nübüvvetten sonra gerçekleşmiştir. Bu görüşte olanlar kendi aralarında iki gruba ayrılmaktadır. Birinci gruba göre bu fiil Âdem'den nisan ile sadır olmuştur. Nitekim Allah “O ise ahdimizi unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık.”⁵⁴ buyurmaktadır. Diğer gruba göre bu, bir içtihat hatası idi. Bu görüş doğruya daha yakındır. Bunun anlamı şudur: Yüce Allah “Bu ağaca yaklaşma!” derken, o ağaç türüne (nev') yaklaşma diyor idi. Nitekim Hz. Peygamber de eline bir parça ipek ve altın alarak “Bu ikisi ümmetimin kadınlarına helal ve erkeklerle haramdır.”⁵⁵ buyurmuştur. Peygamber (as) burada her ikisinin türlerini kastetmektedir. Âdem [şeytanın] vesvesesi sebebiyle yasaklanan ağacın sadece işaret edilen ağaç olduğunu yorumlayarak içtihat etti ve benzer başka bir ağaçtan yedi. Şöyle ki Allah'ın emrine imtisal maslahatı ile şeytanın vadettiği maslahat arasını telif edebileceğini zannederek işaret edilen ağaçtan değil de benzer başka bir ağaçtan yedi. Bu düşüncesinde de hata etti. Âdem'in [Allah katındaki] mertebesi yüksek olduğu için böyle bir cezaya maruz kaldı. Zira mertebesi yüksek olanın azıcık hatası büyük bir cezayı gerektirmektedir. [*Hasenâtü'l-ibrâr seyriâtü'l-mukarrabîn* kabilinden bir durumdur.] Aynı zamanda bu, akıllı insanlara bir uyarı ma-

⁵¹ Bakara 2/36.

⁵² Tâhâ 20/121.

⁵³ Tâhâ 20/122.

⁵⁴ Tâhâ 20/115.

⁵⁵ İbn Mâce, Libâs 19.

hiyetindedir. Âdem bu kadar yüksek bir mertebedekeyken azıcık bir günahdan dolayı cennetten çıktığına göre, insanlar bunca günahlarıyla Allah'ın lütfu olmaksızın cennete nasıl girecektir! İbret alanlar için bu olay, yeterli bir örnektir.⁵⁶

Soru: Allah, Davud (as) hakkında şöyle buyurmaktadır: “Ve Dâvud bizim kendisini sınavımızı anladı ve hemen Rabbinden bağışlanma diledi; secdeye kapanıp O'na yöneldi. Biz de onun hatasını bağışladık.”⁵⁷ Bazı kimseler şöyle bir eleştiride bulunmaktadır: “Rivayete göre Davud, Uriya'nın hanımına âşık olur ve onu, öldürürsün diye savaşa gönderir. Uriya savaşta öldürüldüğünde ise onun hanımıyla kendisi evlenir. Bu ayet de mezkûr olaya işaret etmektedir.” Peygamberlerin böyle bir şey yapması nasıl tasavvur edilebilir?

Cevap: Bu rivayet mühlitlerin uydurduğu bir iftiradır. Müminlerin emiri Ali (ra) şöyle buyurmaktadır: “Kim, Dâvud (as) hakkında hikâyecilerin (kussas) rivayet ettiği şeylere göre konuşursa, ona yüz altmış kırbaç uygularım. Bu, peygamberlere iftira etmenin hadididir.”

Olayın aslı şöyledir: Hz. Davud, o kadına evlenme teklifi yaptı. Fakat kendisinden önce Uriya'nın, o kadına evlilik teklif ettiğini bilmiyordu. Davud bunu öğrenince, yaptığı evlilik teklifinin öncesinde kadın hakkında gerekli araştırmayı yapmadığından dolayı istiğfarda bulundu. Ayetteki “onu sınavdık” (*fetennâhu*) ifadesi de buna işaret etmektedir.

İmam Fahreddin Râzî de şöyle demektedir: Allah, Davud (as) hakkında “Seni yeryüzünde halife yaptık”⁵⁸ diye buyurmaktadır. Şayet bu iftiranın aslı olsaydı Davud (as) hilafete layık olmazdı. Binaenaleyh Kur'an da bu rivayeti yalanlamaktadır.⁵⁹

Soru: Allah, Süleyman (as) kıssası hakkında şöyle buyurmaktadır: “Bir ikindi vakti Süleyman'a son derece zarif duruşlu cins atlar gösterildi. Süleyman da güneş batıncaya kadar onları seyretti. [Derken, ikindi ile akşam arasındaki ibadetini aksattığını fark etti ve bu yüzden,] “şimdi ben atları sevmeyi rabbimi zikretmeye tercih etmiş oldum. Getirin bana onları!” dedi. Bunun üzerine atlar getirildi; Süleyman da onların bacaklarını kesip devirerek hepsini bo-

⁵⁶ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 7a-8b.

⁵⁷ Sâd 38/24.

⁵⁸ Sâd 38/26.

⁵⁹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 36a-37b.

ğazladı.”⁶⁰ Süleyman (as) atları seyretmekle meşgul olunca ikinci namazını kaçırdı. Bu sebeple atları öldürdü. Nitekim Allah “Atları bacaklarından ve boğazlarından kesmeye başladı” buyurmaktadır. O hayvanların ne günahı vardı da böyle bir muameleye maruz kaldılar? Yine Süleyman’ın söylediği “Benden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir hükümdarlık lütfet bana.”⁶¹ ifadelerinde de [sanki] bir hased kokusu gelmektedir!?

Cevap: Atları öldürmek yasaktır. Ayrıca ayetteki “*meshen*” ifadesinden de atların öldürülmesi anlaşılmamaktadır. Rivayete göre atlar hazırlanınca Süleyman, bizzat kendi elleriyle, onların yelelerindeki ve bacaklarındaki tozları sildi. [Haliyle ayetteki *mesh* kelimesi “silmek”, “okşamak” anlamındadır.] Çünkü atlar, en iyi savaş aracı olduğu için Süleyman, onları severdi.

Bazılarına göre de [*meshen* ifadesi] savaş atlarının diğer atlardan ayırt edilmesi gayesiyle dağlanması/damgalanması anlamındadır. Şayet bu kelimenin “öldürmek” anlamına geldiğini kabul edersek, bu durumda muhtemelen Hz. Süleyman unutarak da olsa namazını terk etmesinden dolayı, buna kefarete olsun diye ve en iyi mallarını kurban etmek için bunu yapmıştır. Bilindiği üzere peygamberler, zellelerinde sert bir azarlamaya (muahaza) maruz kalırlar.

Soru soranın dile getirdiği “hased” şaibesi ise burada vaki değildir. Çünkü Süleyman (as) [o esnada] sıkıntılı bir durumdaydı. Nitekim ondan umudu kesmişlerdi. Kur’an’da bahsedilen “cesedin tahtın üzerine yığılması”⁶² da buna işaretir. Süleyman (as) sıkıntısı gidince de başkasına devredilebilen dünya mülkünü değil; aksine ilim ve salih amel mülkünü istedi. Nitekim hastalık halinde ölümün eşğindedeydi. [Haliyle böyle bir durumda dünya mülkü istenmez.]

Bazılarına göre Süleyman’ın (as) istediği şey mucize idi. Mucizenin özelliği ise başkalarının ona kadir olamamasıdır. Böyle bir istekte ise haset şaibesi söz konusu olamaz.⁶³

Soru: Allah Teâlâ “Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik. Ta ki Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın”⁶⁴ bu-

⁶⁰ Sâd 38/31-33

⁶¹ Sâd 38/35.

⁶² Sâd 38/34.

⁶³ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 37a-38b.

⁶⁴ Fetih 48/1-2.

yurmaktadır. Fethi mağfiretin sebebi kılmıştır. Böyle bir illiyet ilişkisi nasıl kurulmuştur? Mustafa'nın (as) geçmiş ve gelecek ne günahı vardı?

Cevap: Fetih'ten kastedilen Mekke'nin fethidir. Mekke'nin fethi de [Kabe'nin] putlardan temizlenmesini, Müslümanlar için hac ve umrenin kolaylaştırılmasını ve İslam sembollerinin Mekke'de yerleşmesini kapsamaktadır. Bunlar da bağışlanma sebepleridir. Bazılarına göre fetih cihadı içermektedir ve cihat da bağışlanma sebebidir. Ancak ilk görüş daha isabetlidir. Peygamberin günahından (zenb) maksat, enbiyadan sehven sadır olan küçük günahlardır. Bu görüş, peygamberlerden böyle günahların sadır olabileceğini düşünenlere göredir. Ya da “zenb”den maksat, terk-i evlâdır. [Evla olan amellerin terkedilmesidir.]

Diğer bazılarına göre de [ayette] muzaf (tamlanan) hazfedilmiş, mü'minlerin günahı kastedilmiştir. Yani “senin ümmetinin hatalarını” (*min zenbi ümmetike*)

Ayette geçen “geçmiş” ve “gelecek”ten kastedilen de nübüvvetten öncesi ve sonrası ya da fetih öncesi ve sonrasıdır. “Geçmiş günahattan maksat Âdem'in günahıdır” görüşü ise isabetli bir görüş değildir. Zira Âdem'in günahı “Âdem [rabbinin ilhamıyla] tövbe duaları öğrendi ve bu dualarla af diledi. Allah da onun tövbesini kabul buyurdu.”⁶⁵ ayetine göre Mekke fethinden çok önce affedilmişti.⁶⁶

db | 195

Değerlendirme ve Sonuç

Es'ile ve Ecvibe olarak bilinen *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerhu müşkilâti'l- ehâdîsi rasûli Rabbi'l-âlemîn* adlı eserin sahibi olan Cemaleddin Aksarayî, tıp dâhil pek çok alanda eser kaleme almış; bunun yanında oldukça fazla talebe yetiştirmiş bir âlimdir. Naslarla ilgili problemler ve çelişki gibi gözüken durumların çözümüne ilişkin kaleme alınan İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Müşkilü'l-Hadîs'i* gibi Aksarayî'nin mezkûr eseri de Eş'arî ekolün parametrelerini takip eden âlimlerin yazdığı eserlerden biri olarak kabul edilmelidir. Zira Aksarayî, pek çok meseleyi çözüme kavuştururken dördüncü kuşak torunu olduğu dedesi ve Eş'arî âlimlerinin önde gelenlerinden Fahreddîn er-Râzî'nin yolunu takip etmekte ve çoğu

⁶⁵ Bakara 2/37.

⁶⁶ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 40a-41b.

konuda onun açıklamalarına yer vermektedir. Dahası 14. asrın uğrağında Râzî'nin eserlerinde mevzuyla alakalı ortaya attığı pek çok soru ve cevabı Fars diline aktararak Anadolu'daki insanların gündemine taşımış ve adeta Râzî'nin Anadolu topraklarındaki sesi olmuştur.

Aksarayî ilmî gelenek içerisinde vücuda gelmiş ya da *Es'ile ve Ecvibe*'de kendisi tarafından gündeme taşınmış işkâllere (problemlere) ve suallere (soru/n/lara) cevap ararken başvurduğu en önemli çözüm aparatı dilbilim ile mantık kurallarının hâkim olduğu sentez (telif) ve analiz (tevil) etme metodudur. Detaylara inildiğinde kelâmî-itikadî kabullerin ilgili nasların yorumlanmasında devreye girdiğini, buna hizmet edecek rivayet ve görüşlerin maharetle kullanıldığı görülmektedir. Müellifin fıkıhta Şafîî, kelimada Eş'arî bilgi sistemini benimsemiş olması da sorulan soruların içeriği ile verilen cevapların üzerindeki hâkim paradigmayı imlemektedir. Vakıa, yapılan yorumlar da takip edilen düşünce sistemine bağlı ve onu sarsmayacak bir mahiyet arz etmektedir.

196 | db

Aksarayî'nin düşüncesine göre hitabın delalet ettiği manayı anlayamamak müşkilâtın bahanesi olamaz. Diğer bir ifadeyle ayetlerin ve hadislerin yanlış anlaşılması ya da bunlarda çelişki varmış gibi algılanması ilahî kelâmın ve Peygamberin misyonunun özülle bağdaşmayan bir durumdur. Ezcümle naslardaki ifade biçimlerinin birbiriyle uyumlu olması ve buna uygun olarak tevil/telif edilmesi gereği Aksarayî'deki hâkim anlayıştır.

Aksarayî'nin Mutezilî âlim Zemahşerî dâhil pek çok âlimin görüşünden istifade etmesi onun hakikati arama çabasının bir sonucu olarak görülmelidir. Eserdeki bu tür atıflar, söz konusu tevillerin kaynağına da işaret etmektedir. Ancak kitabın mukaddimesinde ifade edilen eserin muhtasar olacağı kaydı, verilen cevapların ve aktarılan tevillerin enine boyuna tartışılmasına müsaade etmemektedir. Eserin muhtelif yerlerinde bu ilkesini hatırlatan müellif, detaylar için konuyla ilgili eserlere başvurmayı tavsiye etmektedir. Ancak bazı soru ve cevapların ne kadar tatmin edici ve ilmî gerekçelere uygun olduğu meselesi ise ayrıca tartışılmaya değer bir konu olarak kenarda durmaktadır.

Kaynakça

- Aksarayî, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, no: 71.
- Ata, Ramazan, "Osmanlı Devletinde Cemaliler Okulu: Cemal Halvetî ve Zenbilli Ali Cemalî Efendi", *FÜİFD*, 2015, 20:1, ss. 75-98.
- Ateş, Ahmet, "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, 1945, c. VIII, ss. 94-135.
- Bayer, İsmail, *Keşşaf Tefsirinde Belağat Uygulamaları*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013.
- Bulut, Mehmet, "İsmet", *DİA*, c. XXIII, ss. 134-136.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, c. XIX, ss. 59-63.
- Görkaş, İrfan, *Cemaleddin Aksarayî'nin Hayatı-Eserleri*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. Konya 1995.
- Halvetî, Cemâl, *Şerhu erba'ini'l-kudsiyye*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, no: 314/1. <http://www.topkapisarayi.gov.tr/tr/content/revan-köşkü> (et.11/01/2017)
- Hüsameddin, Hüseyin, *Amasya Tarihi*, Necm İstikbâl Matbaası, İstanbul 1927.
- Mubârekfûrî, *Tühfetü'l-ahvezi bi şerhi câmi'u't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, ts.
- Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1415/1994.
- Öz, Mustafa, "Cemaleddin Aksarayî", *DİA*, c. VII, ss. 308-309.
- Özcan, Abdülkadir, "I. Mahmud", *DİA*, c. XXVII, ss. 352-357.
- Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker-Osman Demir (ed.), İSAM Yay. İstanbul 2013.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm, *el-Muvâfakât I-VI*, Dâru İbn-i Affân, S. Arabistan 1997.
- Tîbî, Şerafüddîn, *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, Mektebetü Nizâr, Riyad 1417/1997.
- Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, c. XXXV, ss. 311-314.
- Zemahşerî, *el-Keşşaf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1424.

Ek: II. Bayezid Han'a ithaf edilen nüshanın zahriyesi. Kenarda II. Mahmud Han'ın mührü ve vakıf kaydı. (Ayasofya, no: 71)

