



SOMUNCU BABA
Tarih ve Kültür Araştırmaları Merkezi

Kültür · Tarih · Din · Medeniyet

I. ULUSLARARASI
AKSARAY
SEMPOZYUMU

27·29
Ekim 2016



AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOMUNCU BABA TARİH VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ YAYINI

I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet)
Tam Metin Kitabı

Editörler

Mehmet Sami YILDIZ
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Ayşegül CAN
Aksaray Üniversitesi,
Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Mehmet ÖZKAYA
Aksaray Üniversitesi, Eğitim Fakültesi

Vildan ARMAĞAN
Aksaray Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

ISBN 978-605-88368-2-2

Baskı: Dizgi Ofset Matbaacılar Sit. 10451. Sk. No:4 Karatay/KONYA

Şubat 2017

"I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet) isimli kitabın tüm yayın hakları Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi'ne ait olup her hakkı saklıdır. Bu yayının hiçbir kısmı, editörlerin önceden yazılı izni olmaksızın çoğaltılamaz, bir geri çağrı sisteminde saklanamaz veya herhangi bir biçimde elektronik veya mekanik, kopyalama, kayıt veya başka yollarla iletilemez.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means electronical, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior written permission of editors.

"I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet)'na ait bu bildiriler kitabı 667 sayılı KHK ve bu KHK kapsamında FETÖ/PDY ve diğer milli birliğe düşman terör örgütlerine yönelik alınan önlemler kapsamında çıkarılan 672, 675 ve 677 sayılı KHK'lar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ
Sempozyum Başkanı

İletişim

aksaraysempozyumu@gmail.com

Sekreter

Okutman Ayşegül CAN (Aksaray Üniversitesi)

CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN MÜŞKİL AYET VE HADİSLERE DAİR ÇÖZÜMLEMESİ

Yrd. Doç. Dr. Necattin HANAY

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

necattinhanay@outlook.com

Özet: Cemaleddin Aksarâyî (ö. 791/1388), Anadolu topraklarında beyliklerin hüküm sürdüğü bir asırda yaşamış önemli bir âlimdir. Aksaray Zinciriye Medresesi müderrislerinden olan Aksarâyî, pek çok talebe yetiştirmiş, bununla birlikte Arapça, Farsça ve Türkçe eserler kaleme almıştır. Bunlardan biri daha çok *Es'ile ve Ecvibe* olarak bilinen *Şerhu Müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerhu Müşkilâti'l-Ehâdisi Rasûli Rabbi'l-Âlemîn* başlıklı eseridir. Aksarâyî eserinde Kur'an'da ve hadislerde çelişkili ve kapalı gibi görülen ifadelerin telifi ve teviline yer vermektedir. İki bölümden oluşan eserin dili Farsça olup ülkemizde pek çok yazma nüshası mevcuttur. Çalışmamızda bu eseri tanıttık ve mezkûr eserden hareketle müellifin metoduna yer vereceğiz. Ayrıca ayet ve hadislerde çelişki ve problem olarak görülen ifadelerin nasıl çözüme kavuşturulduğunun örneklerini sunacağız.

Anahatar Kelimeler: Cemaleddin Aksarâyî, Müşkilü'l-Kur'an, Müşkilü'l-hadis, Esile ve Ecvibe.

The Analyses of Jamaluddin al-Aksarayî in regard to the Quran verses and hadith

Abstract: Jamaluddin al-Aksarayî (d. 791/1388) is an important scholar who lived in Anatolia in period of Beyliks (principalities). Aksarayî who was one of the Zinciriya Madrasa's teacher, beside that he educated a large number of students, he also has written many books in Arabic and Persian. For instance *Sharhu Mushkilatu'l-Quran and Sharhu Mushkilatu'l-Hadith* is one of these books. In this book Aksarayî tried to reconcile and interpret (ta'wîl) those statements which seen as contradictory and problematical in Quran verses and hadith. The aforementioned book which has been written in Persian composed of two parts. There are so many different manuscript versions of this book in our country, Turkey. In our paper we will introduce this book and also we will try to uncover the methodolgy which applied by the author. In addition, we will present some examples that illustrate how he tried to reconcile those statements which seen as contradictory and problematical in Quran verses and hadith.

Keywords: Jamaluddin al-Aksarayî, Mushkilatu'l-Quran, Mushkilatu'l-hadith, As'ila wa Ajwiba.

Giriş

Cemaleddin Aksarâyî, Osmanlı devletinin kuruluş devri hükümdarı I. Murad Hüdavendigâr dönemi ve Anadolu topraklarında beyliklerin hâkimiyetini sürdürdüğü asırda yaşamış önemli bir âlimdir. Kâtip Çelebî'nin, 740 senesinde Aksarayî'nin 26 yaşında olduğunu belirtmesi¹ hicrî 714 yılında doğduğu bilgisini bize vermektedir. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) dördüncü kuşaktan torunu olduğu ifade edilir. Aksarayî'nin Anadolu topraklarında özellikle Aksaray ve Amasya'da uzun yıllar kaldığı ve neticede Aksaray'da vefat edip burada medfun olduğu bilinmektedir.

Cemaleddin Aksarayî Amasya'da yirmi yıldan fazla bir süre kaldı. Burada Fahreddin İlyâs b. Cemal İbrahim el-Aksarayî'den dersler aldı ve çeşitli görevlerde bulundu. Bu sebeple Amasya, Cemaleddin Aksarayî açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Amasya'da bulunduğu ilk yıllarda Amasya emiri Kutlu Şah'ın oğlu Şemsüddin Ahmed Hacı Şadgeldi (ö. 783/1381) ile birlikte ilim tahsil etti ve buna bağlı olarak dostlukları ilerledi. Hacı Kutlu Şah'ın vefat etmesiyle yerine gelen oğlu Şadgeldi Paşa, emirliği döneminde bu büyük âlim ve güvenilir dostu Aksarayî'yi Amasya kadısı ve Dâru'l-ilm müderrisi olarak vazifelendirdi. Amasya Kazaskeri Pir Nizameddin Muhammed Cürçânî 768/1366-67 dolaylarında vefat etmesi üzerine kazaskerlik vazifesi de kendisine tevdi edildi. Emir Hacı Şadgeldi Paşa'nın Kadı Burhaneddin'le süregelen mücadeleleri sonucunda baş gösteren bir fitne sebebiyle Aksarayî, Konya'ya gitmek zorunda kaldı.²

Konya'da bir müddet kalan Aksarayî, burada kendisine tevdi edilen kadılık vazifesini bir müddet icra etmesinin ardından Aksaray'a dönerek Zinciriye Medresesi müderrisliği yaptı. Engin ilmî seviyesi onu *Anadolu'nun Fahreddin Râzî'si* seviyesine taşıdı. Sayısız talebe yetiştiren Cemaleddin Aksarayî, 791/1389 senesinde Aksaray'da vefat etti. Kabri bugün Ervah kabristanlığı olarak bilinen yerde bulunmaktadır.

Cemaleddin Aksarayî tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, tıp, dilbilgisi vb. konulara dair pek çok eser kaleme almıştır.. Eserlerinden ikisini 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 *Es'ile ve Ecvibe* olarak da bilinen *Şerhu Müşkilâti'l-Kur'ân*

¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, 1941, II, 1544.

² Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, Necm İstikbâl Matbaası, İstanbul 1927, I, 17; III, 61-62, 76-77.

ve *Şerhu Müşkilâti'l-Ehâdis* başlıklı eseridir. Bu eserde ayet ve hadislerde yer alan müşkil ve mücmel ifadeler, aşağıda detaylarını muttali olacağımız çeşitli yöntemlerle çözüme kavuşturulmaktadır.

A- *Es'ile ve 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 *Es'ile ve Ecvibe*, *Kitâbü es'ileti'l-Kur'an ve'l-hadis min kâbeli't-tefsîr*, *Kitâbün fi'l-es'ile ve'l-ecvibe fi 'ilmi't-tefsîr ve'l-hadis*, *Kitâbü es'ile* adlarıyla da zikredilmektedir. En yaygın ismi, başlıkta da zikrettiğimiz, *Es'ile ve Ecvibe*'dir. Aksarayî'nin *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerhu müşkilâti'l- ehâdisi rasûli Rabbi'l-âlemîn* adlı eserinin *Es'ile ve Ecvibe*'den ayrı eser olduğu ifade edilse de³ bu bilgi doğruyu yansıtmamaktadır. İfade ettiğimiz gibi her iki isim de mezkûr esere aittir.

Ayet ve hadislerde ilk bakışta anlaşılması problemlili ve kapalı gibi gözüken müşkil, müteşabih ve mücmel ifadelerin sentez ve tahlilinin (telif-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.

1. Eserin Telif Sebebi:

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 Cemâli* de Yıldırım Beyazıt'a ithaf etmiştir.

Aksarayî *Es'ile ve Ecvibe*'yi, 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. Aynı şekilde Hüseyin b. Yahya el-Buharî ez-Zendevistî'ye

³ Mustafa Öz, “Cemâleddin Aksarayî”, *DİA*, VII, 309.

(ö.400/1010) ait *Ravzatü'l-ulemâ* adlı Arapça eserin *Teferrücü'l-ümerâ* adıyla Türkçe tercümesini de Paşa'ya takdim ettiği bir diğer eseridir. *Es'ile ve Ecvibe*'nin 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 gönü temiz bir zattır. Güzel ahlak ve vefa sahibi bir şahsiyettir. Sireti 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 lisanıyla 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 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. Beyazıt 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

⁴ Cemaleddin Muhammed b. Muhammed el-Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 71, vr. 2b-a.

⁵ Ahmet Ateş, "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, cilt: 8, 1945, İstanbul, Maarif Matbası, s. 94 vd.

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

soyu için Amasya'yı vazgeçilmez kılmakla beraber Amasya'nın şehzadeler şehri ve ilim merkezi olması da böyle bir tercihi cazip hale getirmiştir.⁷

1454-1481 yılları arasında Amasya'da şehzade vali olarak bulunan ve 1481-1512 yılları arasında da padişahlık yapan II. Bâyezid'a 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-ehâdisi'l-erba'ini'l-kudsiyye* başlıklı risalesi⁸ takdim edilmiştir. İlme ve âlime oldukça değer veren II. Bayezid'a 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 Hân'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 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 Saray'ında 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

⁷ Ramazan Ata, "Osmanlı Devletinde Cemalîler Okulu: Cemal Halvetî ve Zenbilli Ali Cemalî Efendi", *FÜİFD*, 20:1, 2015, s. 76-77.

⁸ Risalenin mukaddime kısmında II. Beyazıd'a ithaf edildiğine dair ifade için bk. Cemal Halvetî, *Şerhu erba'ini'l-kudsiyye*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 314/1, vr. 2b.

⁹ <http://www.topkapisarayi.gov.tr/tr/content/revan-köşkü> [11/10/2016]

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

¹¹ Ateş, "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", 8/127.

nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Nüshaların tamamı iyi muhafaza edilmekle beraber eksiksiz, okunaklı ve birbiriyle uyumludur. Zikrettiğimiz nüshaların tamamını görme ve inceleme fırsatını bulduk. Ancak inceleme fırsatını bulduğumuz bu nüshalar arasında ‘müellif nüshası’ bulunmamaktadır.

3. Eserin İçeriği, Metodu ve Kaynakları

Her ne kadar Aksarayî'nin eseri *Es'ile ve Ecvibe* olarak bilinse de asıl adı *Şerhu müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerhu müşkilâti'l-ehâdîsi râşûli Rabbi'l-'âlemîn*'dir. Esasında her iki isim birden kitabın içeriğini doğrudan önümüze koyan bir nitelik 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 gözükten nasları tavih eden eserler silsilesinin önemli halkalarından biri olarak kabul edilmelidir.

Mukaddimesinde de ifade edildiği üzere biri tefsir diğeri hadis olmak üzere iki ana başlığı içermektedir. Bu bağlamda *Diyanet İslam Ansiklopedisinde* 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 oldukça muhtasar tutacağını mukaddimede izah etmektedir. *DİA*'daki fıkıh ziyadesi Ayasofya numara 1033'te kayıtlı nüshanın zahriyesinde yer alan ve farklı bir eserle ilgili bilgi notunun yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

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 soruların 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 edilmemektedir. Az da olsa bazı ayetlerin hadislerle çelişmesi durumu da sorgulanmaktadır. Ayet ve hadislerde gündeme gelen

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

konuların bazıları kelamî-itikadî mevzularla ilgilidir. Bunlar iman-amel ilişkisi, rü'yetullah, ismet-i enbiyâ, kader-kaza, hüsun-kubuh gibi meselelerdir.

Hadis ilmine dair elli iki sorunun yer aldığı ikinci bölümde ise 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 kutsi hadislere ve bunlarda yer alan haberi sıfatların izahına dair soru-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, "Bendeniz de bu konuda şöyle der" şeklindeki ifadelerle görüşüne yer vermektedir. Bir örnek sunması bakımından şöyle bir soru ve cevap zikredebiliriz:

Sual: Bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: "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 kurtarıldıktan sonra küfre dönmeyi ateşe atılmak gibi çirkin ve tehlikeli gören."¹³ 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?]

Cevap: Bazı hadisçilere göre mezkûr hatip "*ve men 'asâhümâ*" 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 azarlamamanın gerekçesinin bu olmadığı anlaşılmaktadır.

Diğer bazılarına göre de Hz. Peygambere itaat ve isyan Allah'a itaat ve isyana tabidir. "*ve men 'asallahe ve rasûlehû*" ifadesinin aksine "*ve men 'asâhümâ*" 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 bazılarına 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 resûlehû*" ifadeleri arasında [hitabet sanatı açısından] daha fazla

¹³ Buhârî, İman 9, 14, İkraḥ 1, Edep 42.

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.¹⁴

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 ve hadislerin aşağıda belirteceğimiz yöntemlerden birine göre tevil 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 sorular/sorunlara 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. Buna bağlı olarak şunu açıkça 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 ve tasavvufî irfâna dayayan bilgi sistemini akla getirmektedir.¹⁵ 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

¹⁴ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 62a-63b

¹⁵ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker-Osman Demir (ed.), İstanbul: İSAM Yay. 2013, s. 285.

teknîğine 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. Yine Râzî'nin Aksarayî ve eseri üzerindeki etkisini göstermesi bakımından Müddessir suresinin 30. ayetinde yer alan "on dokuz" ifadesiyle kastedilenin ne olduğuyula 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. Bu tavır Aksarayî'nin ilmî hassasiyetinin ve disiplininin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.

Kitapta zikredilen hadislerin tamamı incelendiğinde bunların *Kütüb-i sitte* ya da *tis'a* içerisinde yer alan rivayetler olduğu görülmektedir. 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 kaynaklarına gelecek olursak; Eş'arî 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. İlâveten Kûfe dil okulunun önde gelen âlimlerinden Ferrâ (ö. 207/822), Mutezili 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. 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 problemlili ve çelişki gibi gözükten durumların çözümüne ilişkin zihinlerde soru bırakmayacak şekilde onların müfred ve mürekkep olarak ifade ettiği anlamları tespit etmek ve bu anlamları yanlış anlaşılmaya mahal vermeyecek şekilde tevil etmek gayesi gütse de kitaptaki bazı soru ve cevapların ne kadar ilmî ve derinlikli olduğu hususunun tartışılmaya açık bir mesele olduğunu da özellikle belirtmeliyiz. Bununla birlikte kullandığı dilin saldırgan ya da kırıncı bir niteliğe sahip olmadığını, gayet düzeyli ve polemikten uzak bir yapı arz ettiğini de ifade etmeliyiz.

B- Aksarayî'nin İşkâli Giderme Yolları:

Birbiriyle problemlili gibi duran nasları tevil etmek ya bunları uzlaştırmak ya da birini diğerine tercih etmek düşüncesine götürür. Uzlaşa 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 kelamî kabullere dayalı tevillerin 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 uzlaşayı gerekli kılacak bir çelişki ya da yanlış anlaşılmaya götüreceği 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 delillerle çözüme kavuşturulmaktadır. Binaenaleyh Aksarayî'nin eserindeki çözüm yolu ya tarihsel ya da kişisel içtihad ve re'y ile aydınlanmaktadır. Ancak kelamî mevzular hakkında belirleyici unsurun Eş'ârî düşünce sistemi olduğu unutulmamalıdır.

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."¹⁶ Hz. Aişe de (ra) şöyle buyuruyor: "*Rasulullah'ı (as) zilhiccenin on gününde oruç tutarken hiç görmedim.*"¹⁷ Mezkûr iki rivayet arasını "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.¹⁸

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 belâğî konularda son derece mahir olan Zemahşerî'ye *İtirazât* yazması, aynı zamanda ünlü filolog Sekkâkî'nin *Telhîs*'ini şerh etmesi konuyla 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 Zuhuruf 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 yanlış 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

¹⁶ Tirmizi, Savm 52; İbn Mâce, Siyâm 39.

¹⁷ Müslim, Siyam 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/177.

¹⁸ Aksarayî, *Kitâbü 'l-es'ile ve 'l-ecvibe*, vr. 76a-77b.

olan bir şeyin farz edilmesidir. Dolayısıyla [ayetin vermek istediği mesajda] bir problem söz konusu değildir.¹⁹

Eserde yer alan pek çok soru ve cevabın da şahitliğiyle Aksarayî için dilde zahir (ilk ve temel) anlamın öncelikli olduğunu ifade edebiliriz.²⁰ 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 “Arşa 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. İnsanların zihinlerindeki iktidar anlayışı da bu şekildedir.”²¹ yorumu mezkûr kodları dikkate aldığına işaret etmektedir.

Nassın zahiriyle bağlantılı bu tür anlam açılımlarının kabul edilebilirliği yanında zahirden sapmalara yol açan ve buna hiçbir şekilde uymayan yorumları kabul etmediğinin de altı çizilmesi gerekir. Nassın zahir ve hakiki anlama hamledilmesinin mümkün olmadığı durumlarda zahirî anlamla 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, âdeta bir ümmet gibiydi/bir ümmete denk idi.]

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.]

¹⁹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 39b-a.

²⁰ Zahir anlamın esas oluşu ve belâğatın da bu kapsamda değerlendirilmesi ile ilgili olarak bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424, III, 458; IV, 87; Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât I-VI*, Dâru İbn-i Affân, S. Arabistan 1997, IV, 208; İsmail Bayer, *Keşşaf Tefsirinde Belağat Uygulamaları*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, s. 31, 56.

²¹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 23a.

Diğer bazıları da bunun, isim tamlamasında tamlananın (muzafın) hafzedildiği bir kullanım şekli olduğunu ve kelimenin takdirinin “*rasûle ümmetin*” (ümmetin elçisi) ya da “*hâdî ümmetin*” (ümmetin yol göstericisi) şeklinde geldiğini belirtir.²²

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 de yine Eş'arî paradigmadır. Örneğin Zâriyât 56. ayette cinlerin ve insanların yaratılmaları hususunun gaye içeren bir ifadeye (*liye 'bûdûn*) bağlanması, Eş'arî kelamına göre Allah'ın fiillerinde bir gayelilik ve sebeplilik aranmayacağı mottosuna uygun düşecek bir biçimde şu şekilde izah edilmektedir:

[*liye 'bûdûn* 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.²³

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, ef'al-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 görül/e/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,²⁴ yine

²² Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 29b.

²³ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 41a-42b.

²⁴ A'raf 7/143.

“Gözler O’nu idrak edemez ancak O ise gözleri idrak eder”²⁵ mealindeki ayet ve ayrıca “O gün rablerine bakan parlak yüzler vardır” şeklinde çevrilen “*ilâ rabbihâ nâzirah*”²⁶ ayetleri çerçevesinde tartışılmaktadır. Bununla birlikte diğer bazı ayet ve hadislerin de tartışmaya dâhil edildiği bilinmektedir.²⁷

Aksarayî, eserinde üç yerde rü’yet meselesini gündeme taşımaktadır. Mutezilenin görüşünün aksine rü’yetin gerçekleşeceğini ifade ederek, bunu dilbilimsel tahliller ile aklî-burhanî delillerle mantıkî 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”²⁸ 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 demektedir. 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.²⁹

Soru [2]: Allah kendisi hakkında “Gözler O’nu idrak edemez”³⁰ buyurmaktadır. Bu ayetten [ahirette] Allah’ın görülemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu da Ehl-i sünnetin görüşüne aykırıdır. Bunu nasıl tevîl etmeliyiz?

Cevap: Âlimler bunu birkaç şekilde yorumlamışlardır.

Birincisi, idrak kelimesi “bir şeyi bütünüyle ihata ederek görmek” anlamındadır. Bu nitelikteki bir görmenin olamayacağını 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 nefyden de ahiretteki gözlerin görmeyeceği anlamı 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, görülme sıfatını medh üzere (kendine bir övgü olarak) zikretmektedir. Gözün idrakinin mutlak olarak nefyi ise bir medh değildir. Çünkü insan tarafından görülme özelliği pek çok varlıkta da mevcuttur. Öyleyse bu ayette görülmesi mümkün olmasına rağmen Allah, mahlûkatın aciziyetini ortaya koymak için gözlerin bu dünyada, kendisi dilemedikçe idrake kapalı olduğunu ifade etmektedir. Bu da Allah’ın [ahirette] görüleceğini mümkün kılmaktadır.³¹

²⁵ En’am 6/103.

²⁶ Kıyamet 75/22-23.

²⁷ Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *DİA*, XXXV, 312.

²⁸ Neml 27/89.

²⁹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 33a.

³⁰ En’am 6/103.

³¹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 21a-22b.

Soru [3]: Hz. Musa'nın kıssasında Allah "Musa: "Rabbim" dedi, "Bana kendini göster de seni bir [kez olsun] göreyim." Rabbi ona buyurdu ki; "Beni katıyyen göremezsin! (*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. Ayılıp kendine gelince, "Rabbim! Sen yüceler yücesisin. Tövbe eder, affını dilerim ve ben inananların ilkiyim" dedi."³² buyurmaktadır. Bu ayetin zahirine göre Hak Teâlâ'nın görülmesi 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 tevil 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.³³ Nitekim Allah, "Onu [ölümü] hiç bir zaman temenni edemezler"³⁴ (*ve len yetemnevhu ebeden*) diye buyurmaktadır. Hâlbuki Yahudilerin kıyamette ölümü temenni edecekleri de nas ile sabittir. Hz. Musa'nın özür dilemesinin sebebi ise zamansız bir istek olmasından dolayıdır. Çünkü Allah'ın görülmesi için iki ön şart olmalıdır: İlki, gözlere kendini görebilecek bir yeti vermesidir ki bu da 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 rüyetin 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.³⁵

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.³⁶

³² A'raf 7/143.

³³ "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.

³⁴ Bakara 2/95.

³⁵ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 24a-25b.

³⁶ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, 60.

Eserinde, örneğin Kur'an'da Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak anlatılan kıssada emredilen secdenin³⁷ bildiğimiz anlamda bir secde olup olmadığına, aynı şekilde Allah'tan gayrisine 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.³⁸ 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"³⁹ 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 'būdün*"daki "*lâm*"ı nasıl tevîl etmektedirler?

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 tevîli de şudur: Allah, ayette yaratma eylemini ifade etmekte ve bu eylemde bir hikmet (*li ye 'būdün*) zahir olup görünüşte gerekçeli (muallel) bir fiile benzemektedir. Şayet böyle bir fiil Allah'tan gayrisi tarafından [beşer düzeyinde] söylenmiş olsaydı, "bu fiil şu gerekçeyle yapıldı" denilirdi. Bu benzerlik sebebiyle "*lâm*" harfi mecazen kullanılmıştır.⁴⁰

İsmet-i Enbiya

İsmet-i enbiya, peygamberlerin nübüvvet öncesi ve sonrasında 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.⁴¹

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

³⁷ Hicr 15/29.

³⁸ Aksarayî, *Kitâbü 'l-es 'ile ve 'l-ecvibe*, vr. 7b-a.

³⁹ Zariyat 51/56.

⁴⁰ Aksarayî, *Kitâbü 'l-es 'ile ve 'l-ecvibe*, vr. 41a-42b.

⁴¹ Mehmet Bulut, "İsmet", *DİA*, XXIII, 135.

asla günah işle/ye/meyeceğini düşünmekte; özellikle peygamberlerin masumiyetine halel getirecek türden rivayetleri reddederek, bunları ağır bir dille eleştirmektedir.⁴²

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 kıptiyi öldürmesi hadisesi, Hz. Yûnus'un kavminden uzaklaşarak çekip gitmesi, Fetih suresinin başında yer alan Hz. Peygamberin geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlanması ayeti ile Duha suresindeki “*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 aklı deliller marifetiyle tevil 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.

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.”⁴³ buyurmakta, başka bir ayette de “Âdem Rabbine âsi olup yolunu şaşırdı.”⁴⁴ buyurmaktadır. Diğer bazı ayetlerde de bu konu geçmektedir. Hâlbuki kelam kitaplarında 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 günahtır. Nitekim bu olaydan sonra Allah “Sonra Rabbi onu seçti.” (*sümmectebâhu rabbühü*)⁴⁵ diye buyurmuştur. [Bilindiği üzere] *sümme* lafzı da [Arap dilinde] aşama/sıra/süreç (terâhi) için kullanılır.

Diğer bazılarına 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 nisyân ile sadır

⁴² Öztürk, “Tefsirde Fahreddin er-Râzî”, s. 297

⁴³ Bakara 2/36.

⁴⁴ Tâhâ 20/121.

⁴⁵ Tâhâ 20/122.

olmuştur. Nitekim Allah “O ise ahdimizi unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık.”⁴⁶ 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 erkeklere haramdır.”⁴⁷ 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 arasında 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 seyyiâtü'l-mukarrabîn* kabilinden bir durumdur.] Aynı zamanda bu, akıllı insanlara bir uyarı mahiyetindedir. Âdem bu kadar yüksek bir mertebedekeyken azıcık bir günahattan dolayı cennetten çıktığına göre, insanlar bunca günahlarıyla Allah'ın lütfu olmaksızın cennete nasıl girecektir! İbret alanlar için bu olay, yeterli bir örnektir.⁴⁸

Soru: Allah, Davud (as) hakkında şöyle buyurmaktadır: “Ve Dâvud bizim kendisini sınadığımızı anladı ve hemen Rabbinden bağışlanma diledi; secdeye kapanıp O'na yöneldi. Biz de onun hatasını bağışladık.”⁴⁹ Bazı kimseler şöyle bir eleştiride bulunmaktadır: “Rivayete göre Davud, Uriya'nın hanımına âşık olur ve onu, öldürülsün 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 uygulamam. Bu, peygamberlere iftira etmenin haddidir.”

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 sınadık” (*fetennâhu*) ifadesi de buna işaret etmektedir.

İmam Fahreddin Râzî de şöyle demektedir: Allah, Davud (as) hakkında “Seni yeryüzünde halife yaptık”⁵⁰ diye buyurmaktadır. Şayet bu iftiranın aslı olsaydı Davud (as) hilafete layık olmazdı. Binaenaleyh Kur'an da bu rivayeti yalanlamaktadır.⁵¹

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 boğazladı.”⁵² Süleyman (as) atları seyretmekle meşgul olunca ikindi namazını kaçırdı. Bu sebeple atları öldürdü. Nitekim Allah “Atları bacaklarından ve boğazlarından kesmeye başladı” buyurmaktadır. O hayvanların ne günahı vardı da

⁴⁶ Tâhâ 20/115.

⁴⁷ İbn Mâce, Libâs 19.

⁴⁸ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 7a-8b.

⁴⁹ Sâd 38/24.

⁵⁰ Sâd 38/26.

⁵¹ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 36a-37b.

⁵² Sâd 38/31-33

böyle bir muameleye maruz kaldılar? Yine Süleyman'ın söylediği "Benden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir hükümdarlık lütfet bana."⁵³ ifadelerinde de [sanki] bir hased kokusu gelmektedir!?

Cevap: Atları öldürmek yasaktır. Ayrıca ayetteki "meshen" ifadesinden de atların öldürülmesi anlaşılmalıdır. 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"⁵⁴ da buna işaret eder. Süleyman (as) sıkıntısı gidince de başkasına devredilebilen dünya mülkünü değil; aksine ilim ve salih amel mülkünü istedi. Nitekim hastalık halinde ölümün eşliğindeydi. [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.⁵⁵

Soru: Allah Teâlâ "Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik. Ta ki Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın"⁵⁶ buyurmaktadır. Fethi mağfiretin sebebi kılmıştır. Böyle bir illiyet ilişkisi nasıl kurulmuştur? Mustafa'nın (as) geçmiş ve gelecek ne günahı vardı?

Cevap: Fetihden 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) hafzedilmiş, 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 günahıtan 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."⁵⁷ ayetine göre Mekke fethinden çok önce affedilmişti.⁵⁸

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

⁵³ Sâd 38/35.

⁵⁴ Sâd 38/34.

⁵⁵ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 37a-38b.

⁵⁶ Fetih 48/1-2.

⁵⁷ Bakara 2/37.

⁵⁸ Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, vr. 40a-41b.

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-Hadis*'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 Eşârî âlimlerinin önde gelenlerinden Fahreddîn er-Râzî'nin yolunu takip etmekte ve çoğu 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 kelamî-itikadî kabullerin ilgili nasların yorumlanmasında devreye girdiğini, buna hizmet edecek rivayet ve görüşlerin maharetle kullanıldığı görülmektedir. Müellifin fıkıhta Şafîî, kelamda 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.

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 kelamın ve Peygamberin misyonunun özüyle 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 atflar, 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 nr. 71.
- Ata, Ramazan, "Osmanlı Devletinde Cemalîler Okulu: Cemal Halvetî ve Zenbilli Ali Cemalî Efendi", *FÜİFD*, 20:1, 2015, ss. 75-98.
- Ateş, Ahmet, "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, cilt: 8, 1945, ss. 94-135.
- Bayer, İsmail, *Keşşaf Tefsirinde Belağat Uygulamaları*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013.
- Bulut, Mehmet, "İsmet", *DİA*, XXIII, 134-136.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, 59-63.
- Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-Zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1941.
- Halvetî, Cemâl, *Şerhu erba'ini'l-kudsiyye*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 314/1.
<http://www.topkapisarayi.gov.tr/tr/content/revan-köşkü> [11/10/2016]
- Hüsameddin, Hüseyin, *Amasya Tarihi*, İstanbul: Necm İstikbâl Matbaası, 1927.
- Öz, Mustafa, "Cemaleddin Aksarâyî", *DİA*, VII, 308-309.
- Özcan, Abdülkadir, "I. Mahmud", *DİA*, XXVII, 352-357.
- Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker-Osman Demir (ed.), İstanbul: İSAM Yay. 2013.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm, *el-Muvâfakât I-VI*, S. Arabistan: Dâru İbn-i Affân, 1997.
- Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, XXXV, 311-314.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.