

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



e-ISSN: 2587-1854

Issue / Sayı: 48

Samsun

Haziran / June 2020

Öndokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University
Prof. Dr. Sait BİLGİÇ
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Metin Yılmaz
Dekan / Dean

Editör / Editor
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

Editör Yrd. / Editorial Assistant
Arş. Gör. Osman CURUK

Alan Editörleri / Field Editors
Arş. Gör. Osman CURUK
(İslam Tarihi ve Sanatları Böl.)
Arş. Gör. Ömer YILDIZ
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)
Dr. Öğr. Üyesi. Şule GÜLDÜ
(Temel İslam Bilimleri Bölümü)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali BOLAT
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Prof. Dr. Cengiz BATUK
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE
Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ
Prof. Dr. Latif TOKAT
Prof. Dr. Metin YILMAZ
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Doç. Dr. Recep DEMİR
Doç. Dr. Recep GÜN
Doç. Dr. Süleyman TURAN
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ
Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ
Dr. Öğr. Üyesi Rıza KORKMAZGÖZ

Yayın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, 20 Haziran / June 2020

Dil Editörleri / Proof Reading
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (English)

Bu dergi uluslararası  Religion & Philosophy Collection uluslararası alan

indeksi, ATLA Religion Database® uluslararası alan indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı

ve  ASOS Index tarafından
taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. A. Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet BULUT; Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI; Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Prof. Dr. Ali Osman KURT; Prof. Dr. Ali TOKSARI; Prof. Dr. Ali YILMAZ; Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Prof. Dr. Bahattin KÖK; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN; Prof. Dr. Bilal SAKLAN; Prof. Dr. Burhanettin TATAR; Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL; Prof. Dr. Dilaver GÜNER; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM; Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Eyüp BAŞ; Prof. Dr. Eyüp TANRIVERDİ; Prof. Dr. Faruk KARACA; Prof. Dr. Gerald R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL; Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil APAYDIN; Prof. Dr. H. İbrahim BULUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof. Dr. Harun YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hasan ONAT; Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN; Prof. Dr. İsmail YİĞİT; Prof. Dr. İsmet ERSÖZ; Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÖZKURT; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ; Prof. Dr. Kemal YILDIZ; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. M. Doğan KARAÇOKUN; Prof. Dr. M. Münir ATALAR; Y. Doç. Dr. M. Kâmil YAŞARÖĞLU; Prof. Dr. Mahmut AYDIN; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. Metin YURDAGÜR; Prof. Dr. Michel REEBER; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALICI; Prof. Dr. Mustafa BAKTIR; Prof. Dr. Mustafa BIYIK; Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK; Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU; Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ; Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ; Prof. Dr. Necmeddin GÖKKİR; Prof. Dr. Nihat DALGIN; Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ; Prof. Dr. Niyazi USTA; Prof. Dr. Renzi KAYA; Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ; Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Ramazan AYVALI; Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ; Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN; Prof. Dr. Samim ARGÖNÜL; Prof. Dr. Selahattin POLAT; Doç. Dr. Selim EREN; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Prof. Dr. Süleyman TOPRAK; Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket YAVUZ; Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR; Prof. Dr. Üzeyir OK; Prof. Dr. Vejdi BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ; Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU

Bu Sayının Hakemleri / Advisory Board (This Issue)

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Prof. Dr. Hulusi Arslan, Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Sacit Kurt, Prof. Dr. Şuayip Özdemir, Doç. Dr. Macit Yılmaz, Prof. Dr. Fahrettin Atar, Prof. Dr. Naci Aslan, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kavaloğlu, Doç. Dr. İzzet Sargin, Prof. Dr. Ömer Faruk Toprak, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İnal, Prof. Dr. Şaban Hakkı, Doç. Dr. Hasan Özalp, Prof. Dr. Habil Şentürk, Doç. Dr. Muhammed Kızılgöçer, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Gökdemir, Dr. Öğr. Üyesi Recep Koyuncu, Dr. Öğr. Üyesi Resul Ertuğrul, Dr. Öğr. Üyesi Merve Bekçi Saçlı, Dr. Öğr. Üyesi Selman Benlioğlu, Doç. Dr. Mehmet Tıraşçı, Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim Hakeşver, Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz Öksüz, Dr. Öğr. Üyesi İhsan Timür, Dr. Öğr. Üyesi Maksut Çetin, Prof. Dr. Mahmut Ay, Doç. Dr. Harun Çağlayan, Doç. Dr. Hüseyin Akgün, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kartal, Prof. Dr. Ahmet Yüksel, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa İrmak, Doç. Dr. Ayhan Ak, Dr. Öğr. Üyesi Ali İhsan Topçuoğlu, Doç. Dr. Şevket Topal, Prof. Dr. Emine Öztürk, Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Güç, Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Aydın, Dr. Öğr. Üyesi Tuba Erkoç Baydar, Dr. Öğr. Münir Kaya, Dr. Öğr. Bekir Özudoğru, Dr. Öğr. Selim Demirci, Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz, Prof. Dr. Süleyman Toprak, Dr. Öğr. Üyesi Rıza Korkmazgöz, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Atsız, Dr. Öğr. Üyesi Fatih Topaloğlu, Doç. Dr. Ferhat Akdemir

Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayınlanan hakemli bilimsel süreli bir yayındır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yainci kuruluştun izni olmadan ksmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: omuifd@gmail.com web: http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd

İÇİNDEKİLER

Makaleler / Articles

Dr. Rabia Doğru

Tanrı İmgesi Bağlamında Tanzimat Şiirinin Tarihselliği
The Historicity of the Poetry in Tanzimat Era Within the Context of the God Image 5-49

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü
View of Human in Abû 'L-Mu'în Al-Nasafî's System of Theological Thought 51-95

Doç. Dr. Hasan DAM & İdris ERTÜR

Diyanet İşleri Başkanlığı Mesleğe Hazırlık Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi
Evaluation of the Content and Effectiveness of Preparation to Profession Training Program of Presidency of Religious Affairs 97-137

Doç. Dr. Yaşar AKASLAN

Kur'ân'ın Cem'î Meselesine Süyûtî Vechesinden Bir Bakış
A View from the Suyuti Perspective the Qur'an's Compilation Issue 139-167

Doç. Dr. Necmi KARSLI

Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi
The Meaning of Life and Its Relationship with Religiousness in University Students 169-201

Doç. Dr. Üyesi Ahmet İNANIR

Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin "el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh" Adlı Eseri Bağlamında Hanefî Mezhebinin Diğer Mezheplere Tercih Edilme Gerekçeleri
The Reasons for the Preference of the Hanafî Sect for the Other Sects in the Context of the Work of Sibt Ibn al-Cevzi entitled "el-Intisar ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahih" 203-239

Dr. Öğr. Üyesi İhsan ŞEN & Prof. Dr. Ahmet Çakır

Osmanlıda Resmî Kandil Merâsimleri ve Mûsikî
Official Candle Night Ceremonies and Music in Ottoman 241-264

İÇİNDEKİLER (2 . S a y f a)

Makaleler / Articles

Dr. Öğr. Üyesi Murat TALA

Musannifek'in Eserlerinin Arap Dil Bilimi ve Dil Öğretimine Katkısı 265-302
The Contribution of Muşannifak's Works to the Arabic Linguistics and the Language Teaching

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet SEVER

Şevâhidü'n-Nübüvve Adlı Eseri Bağlamında Abdurrahman Câmi'nin Ehl-İ Beyt Tasavvuru ve Ehl-İ Beyt'in Emeviler'le İlişkilerine Dair Bazı Görüşleri 303-334
Abd Al-Rahmân al-Jâmi's Thought of Ahl al-Bayt and Some of His Views on Ahl al-Bayt's Relation with the Umayyads in the Context of His Book Shawâhid al-Nubuwwah

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif ALTUNIŞIK

Shaftesbury'de Ahlakın Temeli: Ahlak Duygusu 335-362
The Basis of Morality for Shaftesbury: Moral Sense

Dr. Öğr. Üyesi Ümit TORU

Eş'arî Geleneğin İsmâîlîlik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelleri(Bağdâdî Örneği) 363-402
İsmâ'îlîsm Discourse of the Ash'arite Scholars and Socio-Political Background (The Case of Baghdâdi)

Dr. Öğr. Üyesi Aitmatamat KARIEV

Buhara Emirliği'ndeki (1747-1920) Şer'î Mahkemeler 403-427
The Shariah Courts in the Emirate of Bukhara (1747-1920)

Dr. Arş. Gör. Haşim ÖZDAŞ

Nisâ Sûresi 3. Âyetinin Dörtten Fazla Evliliğe Delâleti Meselesi Üzerine Bir İnceleme 429-454
An Investigation on the Issue of Surah al-Nisâ 3 Denoting More than Four Marriages

Dr. Arş. Gör. Üyesi Mustafa Cihad BAKKAL

Sûre Faziletleri Bağlamında Ölülere Yâsîn Okunmasıyla İlgili Hadisin Değerlendirilmesi 455-482
The Evaluation of Hadith on the Reciting the Surah 'Yasin' for the Deads in the Context of Surah Virtues

İÇİNDEKİLER (3 . Sayfa)

Makaleler / Articles

Abdul Basit ZAFAR

The Historical Account of ‘Abd al-Jabbār al-Hamadani’s Physicalist Conception of Human Soul

Kâdî Abdülcebbâr’ın İnsan Ruhü Kavramı ile İlgili Fiziksel Yaklaşımının Tarihsel Değerlendirmesi

483-504

Hafsa KESGİN

Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci

The Historical Process of Mâlikî Fıqh Methodology

505-535

Çeviri Makale / Translate

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN

İmam Mâtürîdî’de Hidayetin Yöntem ve Çeşitleri

Methods and Varieties of Guidance According to Imām Mâturîdî

537-564

Çeviren / Translated by Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN

Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN

Reviewing a Hadith Manuscript Equated to ‘Ali b. Ma‘bad al-Misrî (d. 218/833)

Ali b. Ma‘bed el-Misrî’ye (ö. 218/833) Nispet Edilen Bir Hadis El Yazmasının İncelenmesi

565-588

Çeviren / Translated by Evren DAĞDELEN

Kitap Tanıtım ve Değerlendirmeler / Book Reviews

Arş. Gör. Ömer YILDIZ

Adil Bir Dünya Ümidi

Yazar: Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN

589-593

Doç. Dr. Tamer YILDIRIM

Theodor W. Adorno (Theodor W. Adorno-Ein Letztes Genie)

Yazar: Detlev Clausen

595-600

TANRI İMGESİ BAĞLAMINDA TANZİMAT
ŞİİRİNİN TARİHSELLİĞİ
THE HISTORICITY OF THE POETRY IN TANZİMAT ERA
WITHIN THE CONTEXT OF THE GOD IMAGE

RABİA DOĞRU

[Dr., Türk İslâm Edebiyatı ABD.
Dr., Department of Turkish Islamic Literature
dogru.rabia@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8344-0735>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Mart/Marc 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Nisan/April 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 5-49

Atıf/Cite as: Doğru, Rabia. “Tanrı İmgesi Bağlamında Tanzimat Şiirinin Tarihselliği - The Historicity of the Poetry in Tanzimat Era Within the Context of the God Image”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 5-49. <https://doi.org/10.17120/omuifd.706764>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Tanrı İmgesi Bağlamında Tanzimat Şiirinin Tarihselliği*

Öz: Tanzimat döneminde Batılılaşmanın etkisiyle çeşitli alanlarda belirmeye başlayan karmaşa, zamanla toplumda dinî geleneğe dayalı bilginin sorgulanmasına yol açmıştır. Dinî inanç alanındaki kavramların merkezinde bulunan “Tanrı” kavramı da, söz konusu sorgulamalardan kaçınılmaz olarak etkilenmiş ve bu etkiyle, edebî metinlerdeki Tanrı imgeleri de dönüşmeye başlamıştır. Sözü edilen bu dönüşüm sürerken, hem bu dönüşümü anlamamıza yol açacak hem de bu dönüşüme istikamet verip yön gösterecek kavramların neler olacağı, bir soru olarak karşımızda belirmektedir. Dil, benimsediği kendi geçmiş varlık tasavvurundan birdenbire kopamayacağı ve ne olursa olsun kendi içinde aynı zamanda süreklilik arz edeceği için, biz her ne kadar Tanzimat dönemi için bir dönüşümden bahsetsek de, bu dönüşümün hâlâ kendisine yaslanmak zorunda kaldığı bir geçmişin etkisi söz konusudur. Ayrıca inanç geleneğinin şekillendirdiği Tanrı imgesini, Tanzimat şiirinin tarihselliği üzerinden açığa çıkarma gayreti, Tanzimat şiirinin konumlandığı yeri daha iyi fark etmemizi sağlayacaktır. Buradan hareketle biz bu makalemizde, Tanzimat şiirinin gelenekle ilgisine ve tarihle paralel olarak gelenekten farklılaşan yanlarına, yani tarih/gelenek içerisinde nasıl konumlandığı meselesine işaret etmeye çalışacağız.

6
OMÜİFD

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Batılılaşma, Tanzimat Şiiri, Tarihsellik, Tanrı İmgesi.



The Historicity of the Poetry in Tanzimat Era Within the Context of the God Image

Abstract: The complexity which became visible in several areas in Tanzimat era with effect of the Westernization has given cause to question information based on religious tradition in society in time. The concept “God” which is in the center of notions in the field of religious beliefs has inevitably been affected by the aforementioned questioning issue

* Bu makale, yazarın “Tanzimat Dönemi Türk Şiirinde Tanrı İmgesi” başlıklı doktora tezinin bir bölümü esas alınarak hazırlanmıştır. Makalede yer verilen şiirlerde, metnin alıntılanıldığı esere sadık kalınmış; üzerlerinde herhangi bir değişiklik/düzenleme yapılmamıştır.

and with this effect, the images of God in the literary texts also began transforming. While the transformation of the God is continuing, there is the question that what the concepts are in enabling us to understand the transformation. The effect of the past which the transformation has to lean on comes into question as the language has itself not become apart from its own past existence and been continuous although we mention about the transformation for the Tanzimat era. In addition, the effort to reveal the image of God shaped by the tradition of belief through the historicity of the poetry of Tanzimat will enable us to better recognize where it stands. From this point of view, we will try to point out interest of the poetry of Tanzimat with tradition and the aspects that differ from tradition in parallel with history, namely the issue of how it is positioned within history/tradition.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Westernization, The Poetry of Tanzimat, Historicity, The Image of God.



Giriş

Tanzimat dönemi özelinde bakıldığında Tanrı imgesi, anlamını, Osmanlı inanç geleneği içerisinde kazanarak gelmiştir. Nitekim kavramsal değişimler veya edebî imgelerin değişimi, kaçınılmaz olarak bir yönüyle gelenekle bağlantı içerisinde olacaktır. Çünkü bir değişim, ancak gelenekle bağlantısı kurularak, yani geçmişle bir karşılaştırma yapılarak açığa çıkarılabilir.

Bu durumda Tanzimat şiirinin hem gelenekle benzer taraflarını hem de -şayet bulunuyorsa- gelenekten ayrışma noktalarını, "Tanzimat şiirinin tarihselliği" şeklinde ifade edebiliriz. Yani bir yandan gelenekle korumayı sürdürdüğü bağı, diğer yandan da gelenekten bağımsızlaşmaya çalıştığı yanları, Tanzimat şiirinin tarihselliği içerisinde aynı anda var olmaktadır. Tarihselliğin, -geçmişten kendisini ayırtmaya başlaması anlamında- hem geçmişe hem de edebî metnin ortaya çıktığı âna referansla ele alınması gerekmektedir. Bu durumda söz konusu tarihselliği, iki ayrı kavramla izah etmemiz mümkün gö-

rünmektedir: Özdeşlik ve farklılık.¹ Tanzimat şiirinin “özdeşliği” (kimliği), onun, dönüşen zeminle aynı noktada/bir arada durduğunu ve bu anlamda değişime mecburi tanıklık ettiğini ifade ederken; farklılığı ise, geçmişteki şiir geleneğinden kendisini ayırıştırarak onunla bir çeşit ötekilik ilişkisine girmeye başladığını ifade etmektedir.

Bilindiği üzere tarihsel vasfı bulunan bir edebî metnin, toplumun değişimini izlemesi ve bu değişim sürecine kendisinin de dahil olması söz konusudur. Bir diğer deyişle, edebî eserin toplumla bağlantılı olması, toplumun yaşadığı kırılmalara kaçınılmaz olarak tanıklık edeceği anlamına gelmektedir. Bu durumda Tanzimat şiirinin tarihsel yönü, “olup biten”e yönelmemizi gerekli kılmaktadır. Çünkü edebî eserin/şiirin değişip değişmediğini, değiştiyse neye göre değiştiğini, yani yenilenen referans noktalarını tespit etmek, ancak olup bitenden yola çıkmakla mümkündür. Söz gelimi Tanzimat sonrası için, artık kendini dinî terminolojiye veya kutsal metinlere referansla yorumlayarak kendine tatbikat alanı oluşturan bir gelenekten değil; dinî referanslardan belli oranlarda bağımsızlaşmaya çalışan, dolayısıyla sekülerleşme eğilimine girmiş bir gelenekten bahsetmekteyiz. Yani Tanzimat dönemi ile birlikte artık eski geleneğin değişmeye başladığını, bu değişen geleneğin de aynı anda hem kısmî bir dindarlık hem de kısmî bir sekülerleşme içerdiğini söyleyebiliriz. Bu durumda, değişen/yenilenen bu gelenek içerisinde yaşayan Tanzimat şiirinin tarihsel özünden ne anlamalıyız?

Tanzimat şiirinin toplumsal değişimle paralel bir şekilde ilerleyerek ve o değişime ayak uydurarak Tanrı imgesi bağlamında yazılan şiirleri de dönüştürmeye başlaması; dolayısıyla değişimin izlenebildiği bir yer olması, kabaca bu şiirin tarihsel özünü ifade etmektedir. Bir başka deyişle Tanzimat şiirinin, içinde bulunduğu tarihe göre kendi özünü açığa çıkarması, onun söz konusu tarihle yani zaman ve

¹ Nitekim Ricoeur de, bu bağlamda ele alınabilecek yenilik ve aşinalığı, birbirinden ayırıştırılamayan bir biçimde iç içe geçmiş olarak tasarlamıştır. Rita Felski, *Edebiyat Ne İşe Yarar?*, çev. Emine Ayhan, 3. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 54.

mekânla özdeş olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü hiçbir edebî metnin, zaman ve mekândan bağımsız olarak tasarlanma imkânı bulunmamaktadır. Dolayısıyla edebî metinler de kaçınılmaz olarak kendi zamanının ve mekânının olaylarına referansla, o çağa ait olarak yazılmaktadır. Bu durumda içinde yaşadığı çağın dönüşümüyle özdeş olan Tanzimat şii, bu özdeşliğiyle bize, kendisinin nereye ait olduğunu ve neye göre anlamlandırılması gerektiğini söylemektedir.

Bir toplumun kendini dönüştürme özelliği olarak da değerlendirilen tarihselliği, onun, bir toplum türünden diğerine geçişte bir yönüyle sürekliliğe sahip olması anlamına gelmektedir.² Yani her toplum, dönüştükçe kendi olmayı sürdüren ve her değişimin birbirinden farklı rengini üzerinde taşıyan, böylece değişen renkleriyle dahi özdeşliğini/kimliğini kesintiye uğratmayan bir tarihselliğe sahiptir. Bu anlamda Greenblatt'ın, insanın, her şeyden önce "belirli bir toplumsal anın tarihsel sonucu"³ olduğunu; dolayısıyla toplumsal hafızayı nispeten üzerinde taşıması anlamında geleneğe aidiyetini⁴ ifade etmesi dikkate değer görünmektedir. Walter Benjamin, "Eskileri kuşatmış olan havanın soluğu bize deşip geçmez mi? Kulak verdiğimiz seslerde, artık susmuş olanların yankısı yok mudur?"⁵ derken de benzer şekilde insanın tarihselliğine vurgu yapmaktadır. İnsanın tarihsel olma özelliği, onu "öteden beri olageldiği şey olarak kalma"ya zorlamış ve geleceğe atılan her adımda bir şekilde kökenle bağ kurmak

² Alain Touraine, *Krizden Sonra*, çev. Olcay Kunal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 94.

³ Mehmet Fatih Uslu, "Greenblatt'ın Yeni Tarihselci Eleştirisi", *Edebiyatın Omuzundaki Melek: Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar*, haz. Zeynep Uysal, 2. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 31.

⁴ İnsanın, geçmiş ve gelecek tarafından kısmen sınırlandırılmış bir varlık olması hakkında bkz. Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru – Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (Bahar 2007), 46.

⁵ Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, haz. Nurdan Gürbilek, 7. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 40.

durumunda bırakmıştır.⁶ Bu bağlamda insanın tarihselliğini, onun, bir yandan değişime dahil olurken diğer yandan gelenekle ilişkisini kaçınılmaz olarak sürdürmesi şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Bu bakımdan bir edebî eser, yaratıcı estetiğine ve tüm indirgenemez bireyselliğine rağmen, doğduğu dönemin bir parçası olmayı sürdürecektir; dolayısıyla edebî metnin açığa çıktığı zaman ve mekân, bu metnin hareket noktalarını ve bağlamını ister istemez belirleyecektir. Nitekim “sanat yapıtının taşıyıcısı olan sanatçı onu ortaya çıkaran bireyden ibaret değildir; çalışması ve edilgin etkinliği sayesinde tümel toplumsal öznenin temsilcisi haline gelir.”⁷ Bu durumda bizim Tanzimat şiirinin tarihsel boyutunu açığa çıkarmamız için öncelikli olan, tarihî ve edebî metin arasındaki karşılıklı ve sürekli olan ilişkiselliği kavramaktır. Biz bu makalede, Tanzimat şiirindeki Tanrı imgelerinden hareketle bu şiirinin tarihselliğini ele almaya; böylece Tanzimat şiirinin kendi özünü açığa çıkardığı zaman ve mekâna ışık tutmaya çalışacağız.

10

OMÜİFD

1. Tanzimat Şiirinde Deistik Çağrışımlar ve Tabiata Yönelim

Tanzimat şiirindeki değişimin bir örneğini, bu şiirin, Tanrı inancını, peygamber ve kutsal kitaptan sıyrarak revize etme gayretinde görebiliriz. Bu anlamda şiirlerinde, deizmin ve panteizmin izlerini, ayrıca tabiata yönelerek kurgulanan Tanrı imgelerini fark ettiğimiz Şinâsi, bir yandan şiir dilini klasik şiirdeki estetik imar kaygısından⁸ uzaklaştırma denemeleri yaparken diğer yandan imgelerini hâlâ bir ideolojinin kucağında beslemeyi sürdürmektedir. Ancak bu ideoloji, artık tek başına klasik İslâm düşüncesi ile ilgili olmaktan çok uzaktır.

⁶ Odo Marquard, *İlkeselliğe Veda Çok Tanrıcılığa Övgü*, çev. Şebnem Sunar (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003), 21.

⁷ Theodor W. Adorno, “Vekil Olarak Sanatçı”, *Edebiyat Yazıları*, çev. Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak, 4. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 148.

⁸ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 65. “Estetik imar” ifadesiyle, “metafiziksel çerçevesi ve zemini önceden belirlenmiş bir kâinat anlayışı içinde mantıksal ilişkileri ve estetik uyumu ortaya çıkarma kaygısıyla tek tek varlıkların detaylı olarak yeniden biçimlendirilmesi” kastedilmektedir.

Şinâsî'nin, Batı medeniyetinin Osmanlı'ya elçiliğini yapan Reşid Paşa'yı, "medeniyet resûlü" veya "fahır-ı cihân-ı medeniyet" şeklinde vasıflandırması, onun için yepyeni bir medeniyet algısının doğduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim bu elçiliği, dinin kavram alanından tercih ettiği "resûl" kelimesiyle ifade etmesi, medeniyeti de bir din⁹ olarak görmeye başladığının işareti olmaktadır. Ayrıca Şinâsî'nin şiirleri arasında münâcât bulunup da –klasik şiir gele- neğinin aksine-¹⁰ na't bulunmaması, onun, "resûl" kavramının bağlamını değiştirmesiyle ilişkilidir. Şinâsî için "resûl" kavramı, artık muhtemelen Hz. Muhammed'i çağrıştırmamakta ve bu kavramın rezonans alanına öncelikle Reşid Paşa girmektedir. Bu durumda Reşid Paşa'nın elçiliğini yaptığı medeniyet olan Batı medeniyetine de, Paşa'nın çağrısıyla kendisine tabi olunması gereken bir çeşit kutsallık atfedilmektedir.

*Aceb midir medeniyet resûlü dense sana*¹¹

...

Sensin ol fahr-i cihân-ı medeniyet ki hemân

Ahdini vakt-i sa'âdet bilir ebnâ-yı zamân

Ne acep nâtık-ı i'câz-ı hikemdir dehenin

*Âyet-i beyyinedir âleme her bir sühanin*¹²

Şinâsî'nin, Münâcât'ına başlarken:

Hak-teâlâ azamet âleminin pâdişehi

⁹ "Bu yeni din de, yahut yeni asr-ı saadet de, eskisi gibi bir "zulmet" ve "cehalet" devrini kapar, akıl ve irfan devrini başlatarak, zulüm ve esaretten bizi kurtarır." Ahmet Hamdi Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı*, 9. Baskı (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 2001), 200.

¹⁰ "Dikkat edilecek noktalardan biri de, düşürdüğü, ölüm tarihlerinin dışında, Şinâsî divanında Peygamber'in ismine hiç tesadüf edilmemesidir. Hakikatte bu küçük di- van, bizde belki de na'tsız ilk divandır." Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı*, 205.

¹¹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, haz. İsmail Parlatur ve Nurullah Çetin (Ankara: Ekin Kitabevi, 2005), 11.

¹² Şinâsî, *Bütün Eserleri*, 8.

*Lâ-mekândır olamaz devletinin taht-gehi*¹³

beytinde Tanrı'ya işaretle kullandığı "padişah" imgesi, her ne kadar kendinden önceki tevhîdlerde veya eserlerinin çevirilerini yaptığı Racine'de karşılaşılan bir imgeyse de, Şinâsî'yle ilgili kapsamlı bir çalışması bulunan Bedri Mermutlu, bu imgede siyasî bir imaya dikkat çekilmiş olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre, Şinâsî'nin, geleneksel Tanrı imgelerini büyük oranda tasfiye etmesine rağmen padişah-Tanrı teşbihini öne çıkarmasını, basit bir benzetme olarak değerlendirmek pek mümkün görünmemektedir. Nasıl ki şair, Reşid Paşa için yazdığı kasideye "resûl" kavramıyla "peygamber"i yerleştirdiyse, tıpkı onun gibi Tanrı'yı konu alan münâcâta da, kendisine özel bir kaside yazmadığı "padişah"ı yerleştirmiş olabileceği şeklinde bir ihtimalden söz edilebilir. Yani kasidede peygamberi, münâcâta da padişahı kendi makamlarından bir bakıma azlederek bu görev makamlarını yeni ve asıl sahiplerine teslim ediyor olabilir. Dolayısıyla Şinâsî, padişahın, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olduğu anlayışının aksine yeryüzünün padişahlığını da Tanrı'ya layık ve sadece O'na has görmektedir.¹⁴

12

OMÜİFD

Bunun yanı sıra Şinâsî'nin şiirinde, artık bir kutsal kitaba ihtiyaç olmadığı yönünde bir din algısı dikkat çekmektedir. Bir taraftan Tanrı'nın varlığı ve birliğine olan inanç açıkça ifade ediliyorsa da, diğer taraftan Tanrı'nın kainattaki eserlerinin fark edilebilmesi için "kitab"a lüzum olmadığı dile getirilmektedir:

Kitapsız görülür sun'-i sâni-i ezeli

*Tutar hayâtım şâhid vücûd-i Hakk'a darîr*¹⁵

Görebildiğimiz kadarıyla peygambere ve kitaba ihtiyaç olmayan, sadece Tanrı ile kurulan kişisel ilişkinin yeterli olduğu bir dine işaret

¹³ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, 4.

¹⁴ Bedri Mermutlu, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 212.

¹⁵ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, 10.

eden bu imgeler, deist bir Tanrı anlayışını akla getirmektedir. Tanzimat şiirinin dönüştürücü karakterinde belki en etkili isim olan Abdülhak Hâmid, “kitab” a ihtiyaç olmadan Tanrı’nın bulunabilmesi ve O’na yaklaşılabilmesi konusunda Şinâsî’yle paralel görünen bir algıya sahiptir. Hâmid, bu konuyu, şehirden uzak yaşayan bir bedevînin inanç dünyası üzerinden kurgulamaktadır. Ona göre, Tanrı ile ilgili algılar daima tabiatın müşahedesinden doğmaktadır. Bu anlamda bedevînin herhangi bir mabede, imama veya kitaba ihtiyacı yoktur. Çünkü bu kişi için ışık saçan yıldızlar, bir mabedin kandili gibidir. Şaire göre en doğru din anlayışı, bedevî ile ilgili kurguladığı bu din anlayışıdır. Dolayısıyla ibadetin esasını da, “hey’et-i kâinâta bakmak” oluşturmaktadır:¹⁶

*Bedevînin ibâdeti haktır;
O da bi’l-farz olunsa bir tahkik,
Hey’et-i kâinâta bakmaktır,
Zen-i hem-râzını edip tefrik.
Olduğuyçün tabiate makrûn,
Bu ibâdet gelir ukûle sahih,
Olunur hem de hepsine tercih.¹⁷*

Hâmid ayrıca, Allah ile kul arasına bir ruhban sınıfının girmemesi gerektiğini düşünmektedir. Öyle ki mabed yahut dinî ritüeller bile, Allah ile araya giren fazlalıklar olarak ifade edilmektedir:

*Tâ’at-ı Hak derûna aiddir.
Ma’bed ü iktidâ zevâiddir.¹⁸*

¹⁶ Mehmet Kaplan, “Tabiat Karşısında Abdülhak Hâmid I”, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976), 323.

¹⁷ Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Şiirleri*, haz. İnci Enginün (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 22. Bedevînin tabiatla ilişkisi üzerinden kurguladığı inanç dünyasını konu alan “Hoş-Nişân” şiirinin tamamı için bkz. Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 21-28.

¹⁸ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 23.

Dolayısıyla tabiata doğru bir yönelimin fark edilmeye başlandığı Tanzimat şiirinde, bu dönemde beliren düşünce akımlarından Batı romantizminin etkisi, yavaş yavaş açığa çıkmaktadır. Nitekim eski bağların yıpranıp aşınması veya yer değiştirmesi ile doğan bir çeşit huzursuzlukla birlikte, yaşanan ve dokunulan hayata daha sıkı tutunma isteği kaçınılmaz olmuş; bu da dönemin şairlerini tabiattan söz etmeye ve dünyayı tabiat üzerinden anlamaya meylettirmiştir.¹⁹

Tanzimat şiirinde Tanrı'yla kurulan irtibatı tabiat zeminine çekmek yahut Tanrı'yı tabiatta görmeye çalışmak, panteizm anlayışının küçük bir yansıması olarak okunabilir. Nitekim "Zemzeme-I"de Recâizâde Mahmud Ekrem'in, Tanrı'nın tabiattaki eserlerine ibret gözüyle bakmaya davet ettiği mısralar, O'nun tecellilerini görmenin yahut göstermenin ötesine geçerek bir tabiat unsuru olan "giyâh"a (ota) secde etmeye çağırılmaktadır:

14

OMÜİFD

Bak şu âsâra çeşm-i ibret ile,

Her birinde iyân cemâlu'llah!

İmtizâc eylemiş meâlu'llah!

Lâfz-ı pür-cilve-i tabî'at ile.

Her giyâha tesseccüd etmelidir!²⁰

2. Tarihsel Bağlamda Açığa Çıkan Bazı Yeni Tanrı İmgeleri

Tanrı imgesi bağlamında yöneldiğimiz Tanzimat şiiri bize, bu imgenin kişiye özel olduğunu ve Tanrı'nın, her şahsın imgeleminde başka türlü yaşadığını anlatmaktadır. Ziyâ Paşa, Tercî-i Bend'inde açıkça bundan söz etmektedir:

Her şahs nefis unsuruna nisbet eyleyüp

¹⁹ Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı*, 79; Necat Birinci, "Ele Alman Mevzûlar Açısından Tanzimat Sonrası Edebiyatında Tevhid ve Münâcât", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (Ekim 1981), 4/68.

²⁰ Recaiade Mahmud Ekrem, *Şiirler*, haz. Hakan Sazyek vd. (Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2019), 148.

*Aklınca bir ilâh-ı müşahhas eder murâd*²¹

Buradan hareketle her insanın kendi geleneğine, tarihine, tecrübelerine yahut inançlarına göre şekillenen bir Tanrı imgesine sahip olduğunu, hatta kendi “aklınca” tasarladığı bir Tanrı beklentisinde olduğunu söyleyebiliriz.

Söz gelimi Ziyâ Paşa’nın, “Tevhîd-i Bârî ve Münâcât” isimli manzumesinde Tanrı’dan bir “mühendis” olarak bahsetmesi, onun muhayyilesinde yaşayan Tanrı imgelerinden birini açığa çıkarmaktadır. Şairin bu benzetmesi, Tanrı’nın dünyayı inşa etmesi ve alemde nizâmî bir sistem kurmasıyla ilgilidir:

Ey kevnî binâ eden mühendis

*Sen’sin bu menâzına müessis*²²

Aynı şekilde Ziyâ Paşa’nın, bir yandan çokça sitem edip huzursuzluğunu şikayet ettiği Allah’ı, diğer yandan “tabîb-i müşfik”, yani şefkatli bir hekim olarak görmesi dikkat çekicidir:

Dil-hastelere tabîb-i müşfik

*Her yâreye merhem-i muvâfık*²³

Bununla birlikte Ziyâ Paşa, “Na’t-ı Nebevî”sinde, Hz. Muhammed’in müdavimi olduğu bir mektepten söz ederken o mektepte kendisine öğretmenlik yapan kişinin Allah olduğunu ifade etmektedir. Şairin, Allah için kullandığı “muallim” tabiri, fark edebildiğimiz kadarıyla Tanzimat şiirinin yeni imgeleri arasındadır:

Bir mektebe oldu kim müdâvim

*Allah idi Zâtı’na mu’allim*²⁴

²¹ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 200.

²² Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 53.

²³ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 55; Haluk Gökalp, *Türk Edebiyatında Manzum Tevhidler* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2016), 420.

²⁴ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 59.

Ziyâ Paşa, yine na'tında Hz. Muhammed'le ilgili olarak Şeyh Gâlib'den almış olduğu²⁵ bir beyte yer vermekte ve Gâlib'in diliyle de olsa, Hz. Muhammed'i, ikinci bir Hudâ olarak nitelendirmektedir:

Çün evvel-i Mâ-Halâk'dır ol nûr

Sâni-i Hüdâ desem de mâ'zûr²⁶

Bu tarzda bir nitelendirmeye Nâmık Kemâl'in na'tında da rastlamak mümkündür. Görebildiğimiz kadarıyla bu şiirlerdeki peygamber imgesi, şairlerin ona duyduğu sevgi yahut bağlılık yoluyla şekillenen bir imgedir. Nitekim söz konusu na'tta, bir insan olması yönüyle hiçbir zaman Allah'ın "nazîr"i (eşi, benzeri) olamayacağı aşikar olan peygamberin, -şayet dünyada iki Allah'ın mümkün olması durumunda- bir bakıma "ikinci Allah" olabileceği üzerinde durulmaktadır:

16

OMÜİFD

Hâdim-i şirk olan diyânetime

Ederim bin yemîn bu da'vâda

Sana da bir nazîr olur der idim

İki Allah olaydı dünyâda²⁷

Yine Nâmık Kemâl'in şiirlerinde farklı bir Tanrı imgesi karşımıza çıkmaktadır. Kemâl, müstakil beyitlerinden birinde, öncelikle Hakk ehli kimselerin, bir insana duyulan (mecazî) aşkı "büt" (put) olarak değerlendirdiklerinden bahsetmektedir. Devamında ise Allah'ın, tapılan varlık olması yönüyle bir put olduğunu, ancak insanların putlaştırdığı ne varsa hepsinin yaratıcısı olması yönüyle bütün putların da Allah'ı olduğunu vurgulamaktadır:

Büt demiş erbâb-ı Hakk yâr-ı mecâzî aşkına

²⁵ Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, haz. Orhan Okay ve Hüseyin Ayan, 5. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 55.

²⁶ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 59.

²⁷ Önder Göçgün, *Nâmık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri* (Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999), 3.

*Hakk budur kim bütdür ammâ bütlerin Allah'ıdır*²⁸

Tanzimat şiirini incelemeyi sürdürdüğümüzde, Tanrı ile ilgili bir “şair” istiaresine tanık olmaktadır. Ancak bu istiare, “şair” kelimesinin kullanılmasından ziyade Tanrı’nın, yaratma konusundaki sanatının ifade edilmesi maksadıyla “divan, şiir, manzume, nazm, icaz, beyt, harf, kalem, evrak” gibi “şairlik”le ilgili unsurlara yer verilerek yapılmıştır. Bu bağlamda Recâizâde Mahmud Ekrem, Zemzeme II’nin “Tevhîd” şiirinde:

Bir harfini manzûme-i bî-gâye-i sun’un

Fehm eylemeden ben dahi şâir miyim Allâh?

Abdiyyetimi vâsıtaadır arza bu yoksa

*Tevhîdine lâıyk söze kâdir miyim Allâh?*²⁹

diyerek Allah’ın bir sanat olarak yarattığı şeyleri, “manzume” tabiriyle karşılamıştır. Dolayısıyla manzumeyi üreten olması itibarıyla Allah’a bir çeşit şairlik vasfı yükleyen Recâizâde, diğer taraftan bu manzumeyi anlamadıkça kendisinin de şair olamayacağını ifade etmiştir. Bunun yanı sıra hemen devamında, “Tevhid”ini, Allah’a olan kulluğunu sunmak için bir araç olarak kullandığını; yoksa zaten O’nun birliğini izaha layık bir söz söylemeye güç yetiremeyeceğini dile getirmiştir.

Aynı şekilde “manzume” tabirine Abdülhak Hâmid’in, içerik olarak büyük oranda gelenekle paralel olan “Münâcât”ında da rastlamaktayız. O, yaratılan her şeyi “manzume-i sermediyyet” (sonsuz bir manzume) olarak isimlendirmekte ve bunların hepsinin, Allah’ın iradesini gösteren bir nakış olduğunu söylemektedir. Ayrıca Hâmid’e göre, bunca fevkalade manzumenin içinde, ahengi bozuk olan tek bir mısra bulunmamaktadır. Allah’ın, söz konusu nazmın

²⁸ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 391.

²⁹ Recâizade, *Şiirler*, 189.

hem beyt-i matlaı, yani ilk beyti hem de maktaı, yani son beyti olduğunu, Hâmid şu şekilde ifade etmektedir:

Manzûme-i sermediyyetindir
Hep nakş-i yed-i meşiyetindir
Var bin mazmûn-ı dil-şikârı,
Yok bir mısra-ı sekte-dârı.
Hep sensin o nazma beyt-i matla',
Sensin yine matla'ında yine makta'.³⁰

Görebildiğimiz kadarıyla Hâmid'in bu son mısralarda kurgulanmış olduğu Tanrı imgesi, yaratılmış her şeyin kendisinden doğduğu (matla') ve kendisinde son bulacağı (makta') bir yer/varlık çağrışımıyla oluşturulan, anlamını da böylece üreten bir imgedir.

18

OMÜİFD

Tanzimat şiirinde dikkat çeken bir diğer husus, Tanrı'nın, vicdanlarda yaşayan bir varlık olarak imgeleştirilmesidir. Tanzimat şiirinde vicdandan, Tanrı'nın tecelli ettiği yahut aksettiği yer olarak söz edilmektedir:

Mevcûd u a'dîm bir nefeste,
Bir katre suda, havada, seste.
Ta'zîm edelim şu kâinâta,
Ya neyleyim o mûziyyâta?
Anlarla dahi ey Vücûd-ı Bâkî,
Olmakta büyüklüğün mülâkî.
Eylerse aceb midir o hâlâ,
Vicdânında benim tecellâ?³¹

³⁰ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 521.

³¹ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 526.

En yalın haliyle “doğru ile yanlış birbirinden ayırma yetisi” olarak tanımlanabilen vicdan kavramı, tarihten günümüze çok çeşitli anlamlar içermiştir.³² Temelde dinî-ahlakî bir kavram olan vicdanın, Tanzimat şiirindeki örneklerde karşılaştığımız üzere “Tanrı’nın tecelli ettiği yahut aksettiği yer” olarak alımlanması, Jean-Jacques Rousseau’nun vicdan algısını akla getirmektedir. Tanzimat döneminde Osmanlı toplumunun etkilendiği isimlerden biri olduğunu fark ettiğimiz Rousseau, vicdanla ilgili ifadelerine “Vicdan vicdan!” şeklinde bir seslenişle başlamaktadır. Vicdana, “Tanrısal içgüdü, ölümsüz ve göksel ses” olarak hitap etmekte ve onu, “zeki ve özgür bir varlığın güvenilir rehberi; insanı Tanrı’ya benzer kılan, iyilikle kötülüğün yanılmaz yargıcı” olarak tanımlamaktadır. Aynı kısımda insana dair bazı değerlendirmelerde bulunan Rousseau, insanı Tanrı ile hayvan arasında bir yerde konumlandırmakta ve vicdanı, insanı hayvandan uzaklaştırıp Tanrı’ya yakınlaştıracak tek kaynak olarak görmektedir.³³

3. Tanzimat Şiirinde Sınır Tecrübesi: Aklın Gelgitleri

Görebildiğimiz kadarıyla Tanzimat şiirinde akla yapılan vurgular ve birçok şeyin akılla kurulan irtibatı, bu dönemde belirginleşen rasyonalizm düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Şinâsî, insanın karar verme hürriyetini, onun akıl sahibi oluşuyla irtibatlandırmaktadır. Yani Allah’ın insana bir irade vermiş olması, aynı zamanda ona özgürlüğünü de sunduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Şinâsî’ye göre, insanların “kader” dediği gerçeklik, aslında onların her işte muhayyer bırakılmasına, yani serbestçe tercih yapma hakkına işaret etmektedir:

Kader dedikleri halkın murâd-ı Hak’tır kim

³² Şengül Çelik, “Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, ed. Yunus Cengiz ve Selime Çınar (İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018), 77.

³³ Çelik, “Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan”, 91-92; Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, Fransızca aslından çev. Yaşar Avunç, 4. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 406-407.

*Ezelde etdi bizi her umûrda tahyîr*³⁴

Tanzimat döneminde “yenilik” söylemleriyle yapılan düzenlemeler yahut çeşitli değişim hareketleri, bu değişimlere çizilmeye çalışılan birtakım sınırları da beraberinde getirmiş ve bu sınırlar, gelecekte gelen hakim bir epistemolojinin şemsiyesi altında sağlanmaya çalışılmıştır.³⁵

Söz gelimi rasyonalizm ve pozitivistimin etkisiyle aklın öne çıkarılmaya başlandığı şiirlerden biri olan, Şinâsî'nin “Münâcât”ında:

Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım

*Cân ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım*³⁶

şeklindeki ifadesiyle, Tanrı'nın birliği ile ilgili aklî sorgulamalara girdiği görülmektedir. Tanzimat şiirinde akla yapılan vurgular her ne kadar yeni gibi görünüyorsa da, aklın merkeze alındığı bu düşünme tarzıyla Tanrı'nın varlığını delillendirme çabası (isbât-ı vâcib), İslâm düşünce geleneğinde zaten mevcuttur. Ancak İslâm düşüncesinde daha ziyade nakil zemininde bir aklî sorgulama söz konusudur. Oysa Şinâsî'nin, kitapsız bir inanç dünyasına işaret etmekle bu çizgiden ayrıldığı, daha da önemlisi bu şekilde bir Tanrı imgesine şiirinde yer vererek gerek tarihî gerekse edebî açıdan mühim bir kırılma noktası oluşturduğu söylenebilir.³⁷

Şinâsî'nin, şiir dilinde yeni sayılabilecek bu hamlesi, kendisiyle birlikte bir çeşit pişmanlığı da beraberinde getirmiş gibidir:

Ne dedim tövbeler olsun bu da bir fi'l-i şerdir

³⁴ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, 10.

³⁵ Jale Parla, *Babalar ve Oğullar*, 10. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 11-12.

³⁶ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, 5.

³⁷ İslâm kelâmcılarının ve filozoflarının, “İsbât-ı Vâcib” tabiriyle ifade edilen Allah'ın varlığına dair sunduğu deliller ve bu deliller içerisinde aklın rolü ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 6. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 31-45.

*Benim özrüm günehimden iki kat bed-terdir*³⁸

Bu ifadesiyle Şinâsî'nin, bazı sınırları aşmayı denediği, ancak sonrasında yine bir sınır çizmeye çabaladığı, bunu da gelenek içerisinde belirlenmiş olan doğrulardan/yanlılardan hareketle yaptığı açıkça fark edilmektedir.³⁹ "Münâcât"ın devamında da söz konusu sınırları çizme denemesi sürmekte ve Tanrı'nın kahredici vasfından ziyade affediciliğini ve lütufkârlığını öne çıkararak Tanrı'dan bağışlanma dilemektedir. Ancak fark edebildiğimiz kadarıyla Şinâsî, kendisinin zaafa düşüp günah işlemesini bir kul olarak normal görmekte ve Tanrı'nın da "tanrılığ" itibarıyla bu kulu için mağfiret ve keremde bulunmasının adeta bir zorunluluk olduğunu ima etmektedir:

Nûr-ı rahmet neye güldürmeye rû-yi siyehim

Tanrı'nın mağfiretinden de büyük mü günehim

Bî-nihâye keremi âleme şâmil mi değil

Yoksa âlemde kulu âleme dâhil mi değil

Kulunun za'fına nisbet çoğ ise noksânı

Ya anın kahrına gâlip mi değil ihsâm

Sehvine oldu sebab acz-i tabî'î kulunun

Hem odur âlem-i ma'nûde şefî'i kulunun

Beni afveylemeğe fazl-ı ilâhîsi yeter

*Sanma hâşâ kerem-i nâ-mütenâhîsi biter*⁴⁰

Benzer duruma Ziyâ Paşa'nın "Terkîb-i Bend"inde de rastlamaktayız. Bu şiirde, yine akî sorgulamalarla çıkılan yolda, dü-

³⁸ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, 5.

³⁹ Şinâsî'nin "Münâcât" metni ve bazı değerlendirmeler için bkz. Mehmet Kaplan, "Münâcât", *Şiir Tahlilleri 1: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, 17. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002), 31-38.

⁴⁰ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, 5.

nyada söz konusu olan hile/tuzak ve fitnelerin kaynağı olarak Tanrı gösterilmiştir. Ayrıca devamında Farsça olarak, bir yandan 'yap' diye emir verirken diğer yandan Tanrı'nın verdiği bu emirle insanın yaptığı davranışı, yine Tanrı'nın kınadığından şikayet ederek kıyamet günü ellerinin O'nun eteğinde olacağını söylemiştir:

Sen'dendir İlâhî yine bu mekr ü bu fitne

Bu mekr ü bu fitne yine Sen'dendir İlâhî

Güftü bi-künü bâz zenî seng-i melâmet

Dest-i men ü dâmân-ı tü der-rûz-ı kıyâmet⁴¹

Bunun yanı sıra Ziyâ Paşa "Tercî-i Bend"inde, bu dünyada beliren karmaşa hakkında Tanrı'ya bazı sorular yöneltip ardından benzer şekilde dünyada olup biten ne varsa hepsini Tanrı'nın yarattığını vurgulamıştır. Fatalizmin (kadercilik) izlerinin fark edildiği bu dizelerde, insan iradesinin anlamsızlığı dikkat çekmektedir:⁴²

Yârab nedir bu keşmekeş-i derd-i ihtiyâc⁴³

Bütün fiilleri Tanrı'nın yaratmış olmasıyla beliren insan iradesinin anlamsızlığı düşüncesi, Ziyâ Paşa'yı farklı bir âlem kurgusuna sürüklemiştir. Ona göre bir sanat üstadı olan Tanrı, kendi sanatını açığa çıkarmak için bir tiyatrohane kurmuş ve buna "âlem" ismini vermiştir. Yine aynı sanatkarlık ve kudretle bir avuç toprağı yoğunlaştırarak insanı yaratmış ve ona da "Âdem" demiştir:

Perde perde san'at ibrâz etmeğe üstâd-ı sun'

Bir tiyatro-hâne yapmış sonra âlem koymuş ad

Hey ne kudret hey ne san'atdır ki Hallâk-ı Ezel

Bir avuç toprağı tahmîr etmiş Âdem koymuş ad⁴⁴

⁴¹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 209.

⁴² M. Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, 6. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 32.

⁴³ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 197.

Ziyâ Paşa'nın bu alımlama tarzına göre, Tanrı'nın âlemi bir tiyatro formatında tasarlaması; yarattığı insanların da, önceden belirlenmiş bir tiyatro senaryosunu yaşamak mecburiyetinde olduğu anlamına gelmektedir. Bu da Ziyâ Paşa'ya, insan iradesiyle ilgili çıkmazları yeniden tecrübe ettirmektedir.

Bunun yanı sıra ilgili beyitte yer verildiği üzere, "üstâd-ı sun" olan Tanrı'nın, kendinde tabiatıyla bulunan sanatını sergilemek amacıyla âlemi yarattığı ve böylece sanatını görünür kıldığı konusu, bize meşhur bir kutsî hadis rivayetini anımsatmaktadır: "Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım."⁴⁵

Ayrıca "Terkîb-i Bend"inde Ziyâ Paşa, geleneksel görüşün aksine hakikatin çoğulluğu/çeşitliliği konusuna vurgu yapmaktadır. "Hakikat taaddüd etmez" şeklindeki geleneksel anlayışta, varlığın özüne ilişkin tek bir hakikatin olduğu kabul edilmiş ve hakikatin çoğulluğu düşüncesi reddedilmiştir.⁴⁶ Ancak Ziyâ Paşa, hakikatin lafızlarla değiştirilemeyecek bir şey olduğunu, dolayısıyla küfür ile imanun da birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Nitekim devamında, kilise ve mescidin aynı topraktan inşa edildiğini ve Mecusî ile Müslümanın Allah'ın nazarında birbirinden farklı olmadığını açıkça dile getirdiği beyitler, Ziyâ Paşa için yeni bir hakikat algısının doğduğuna işaret etmektedir:

Kâbil midir elfâz ile tagyır-i hâkikat

Mümkün mü ki tefrîk oluna küfr ile îmân

Bir hâkden inşâ olunur deyr ile mescid

⁴⁴ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 261.

⁴⁵ Şeyh İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs*, 3. Baskı (Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1408), 2/2016.

⁴⁶ Hüseyin Subhi Erdem, "Varlığın Cezbesinde Dil ve Hakikat", *Birey ve Toplum* 2/3 (Bahar 2012),18.

Birdir nazar-ı Hakk'da mecûs ile müselmân⁴⁷

Diğer taraftan Ziyâ Paşa'nın şiirlerinde, muhtemelen söylediklerinin telaşıyla emniyetli bir alan olarak ifade ettiği "rıza" da sebat etmek ve tehlikeli görünen "koru ve ümit" dairesinden uzaklaşmak gerektiğini tavsiye eden mısralarla karşılaşmaktayız. Ayrıca "Üstâd" olarak isimlendirdiği yaratıcının ortaya koyduğu sanatları temâşa etmek veya "nasıl"/"niçin" gibi soruları sormamak üzerine yaptığı daveti, yaşadığı zihinsel karmaşaya bir cevap bulamadığının göstergesi olarak okunabilir. Çünkü devamında Ziyâ Paşa, insan idrakinin üzerindeki konulara akıyla dokunamayacağını, dahası akıl terazisinin bu kadar ağırlığı kaldıramayacağını, dolayısıyla soru sormaktan vazgeçmesi gerektiğini kabullenmiş görünmektedir:

Sâbit-kadem ol merkez-i me'mûn-ı rızâda

Vâreste olup dâ'ire-i ha'vaf u recâdan

...

Kıl san'at-ı Üstâd'ı tahayyürle temâşâ

Dem urma eger ârif isen çûn u çerâdan

İdrâk-i meâlî bu küçük akla gerekmez

Zîrâ bu terâzû o kadar sıkleti çekmez⁴⁸

Onun bir başka beytinde ise, insanın mutlak doğruya ulaşma ihtimalinin olmadığını ve akıl ekseninde düşünülduğünde her itikadın/inancın belirsiz bir anlama sahip olduğunu okumaktayız:

Kesb-i yakîne âdem için yokdur ihtimâl

Her i'tikâd akla göre gâ'ibânedir⁴⁹

⁴⁷ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 212-213; Harun Ögmüş, "Terkîb-i Bend Gelenegine Yansıyan Kur'anî Unsurlar -Ziyâ Paşa ve Muallim Nâcî'nin Terkîb-i Bendleri Çerçevesinde Bir Tahlil-", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, 438.

⁴⁸ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 210.

Bu dizelerde kendisini gösteren inanç alanındaki belirsizlik, bir çeşit septisizm veya agnostisizm ifadesi olarak yorumlanabilmektedir.⁵⁰ Zira bu bağlamdaki sorularına net bir cevap bulamadığı fark edilen Ziyâ Paşa'nın, şiirlerinin genel atmosferinde yerleşik olan dinî inanca dair herhangi bir gerçekliği inkâr etmesi pek mümkün olmayacağından, kısmen belirlenemezci bir yaklaşıma meyiletmesi anlaşılır görünmektedir.

Ayrıca Tercî-i Bend'de de, her bendin sonunda tekrarladığı bir beyitle Ziyâ Paşa, adeta kendini güvende hissettiği teslimiyet çadırı altına yeniden sığınmayı tercih etmektedir:

Subhâne men tahayyere fi sun'ihî'l-ukûl

Subhâne men bikudretihi yâ' cüzü'l-fuhûl⁵¹

Bir yandan akıl yoluyla kendi sınırlarını aşmaya zorlayan, diğer yandan pişman olmuşçasına Allah'ı anmaya yönelen Ziyâ Paşa'nın, aklının peşine düşmekten ötürü oldukça huzursuz olduğu fark edilmektedir. Öyle ki, bilincinde süren bu sorgulamaları, vücuduna dolan zehirli bir suya benzeterek bundan dolayı hissettiği acıya dikkat çekmiş ve Allah'tan bu durumu kendisine yaşatmamış olmasını dilemiştir. Devamında daha da açık bir şekilde, ya dünyaya gelmemiş olmayı yahut akıl sahibi olmamayı istemiş; sadece bu şekilde dert ve gam belasından sıyrılarak rahat olabileceğini vurgulamıştır:

Yârab ne eksilürdi deryâ-yı izzetinden

Peymâne-i vücûda zehr-âb dolmasaydı

Âzâde-ser olurdum âsîb-i derd ü gamdan

Ya dehre gelmeseydim ya aklım olmasaydı⁵²

⁴⁹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 197.

⁵⁰ Ziyâ Paşa'nın akıl yoluyla bir sonuca ulaşamaması, onun hayata bakışında genel itibarıyla hakim olan kötümser tavrıyla bağlantılı olabilir. Bu durum Ziyâ Paşa'yı bazen fatalist, bazen agnostik, bazen de septik bir yaklaşıma yöneltmiştir. Bilge Ercilasun, *Ziya Paşa* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2007), 120.

⁵¹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 197.

Tanrı'nın akılla kavranabilmesi konusunda farklı imgelerin açığa çıktığı Tanzimat şiirinde, Abdülhak Hâmid'in de hayata dair itirazlarına ve sorgulamalarına çokça rastlamaktayız. Ancak Hâmid, aklın Tanrı'yı tam anlamıyla kavrayamayacağını baştan kabullenmiş gibidir. Nitekim eşi Fâtıma Hanım'ın vefatı üzerine kaleme aldığı "Makber" şiirinde Tanrı'nın akılla yahut vicdanla bilinemeyeceği, söylenen her şeyin sınırlı ve eksik kalacağı şeklindeki ifadeler bize, Hâmid'in aklın sınırlılığını kendince keşfettiği izlenimini vermektedir. Nitekim insanların kendi aklıyla Tanrı hakkında çıkaracağı hükümlerin, tamamen yanlış bir zan doğuracağına; bunun yanı sıra Allah'ın, bu tarz bir muhakemenin konusu olamayacağına dair inancı, şiirlerinde belirgin haldedir:

Ne akl bilir onu, ne vicdân,

Tahdîd çıkar, ne dense noksân.

Biz hükmedelim, ne zu'mdur bu!..

Hiç mahkemeye gelir mi Yezdân?..⁵³

26

OMÜİFD

Hâmid'in eşini kaybetmesi, onun geleceğini de karanlıklaştırarak anlamsız hale getirmiştir. Artık ızdırabı da huzuru da arzu etmeyen Hâmid, bu kederli halden kurtulmak için bir hiç olmak istemiştir. Tanrı'yla kurduğu iletişimi de kaçınılmaz olarak dönüştüren bu durum, Hâmid'de başka/alternatif bir gerçekliği yaşama ihtiyacını doğurmuştur. Öyle ki tecrübe ettiği karanlık, onda yeni bir yol arayışını beraberinde getirmiş; onu Tanrı'dan, bir başka varlık, bir başka yaratılış, bir başka mekân ve zaman, belki aydınlık ve ferahlık beklentisiyle daha büyük bir gökyüzü isteğine sevk etmiştir:

Yarab, çekemem bu ıztırâbı,

Hattâ çekemem huzûr u hâbı.

Tebdîl buyur bu hâli artık,

⁵² Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, 250.

⁵³ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 127.

Elverdi bu gördüğüm karanlık.

Hissetmeyeyim bu iktirâbı,

Bir sıfır olayım bitir hisâbı.

Kabrinde onun beni şehîd et,

Elverdi türabımın azâbı.⁵⁴

...

Göster bana bir tarik Yarab,

Bir başka vücûd, başka meşreb;

Bir başka zemîn ile zaman ver,

Bundan büyücek bir âsmân ver.⁵⁵

Hâmid, bu acıya katlanamama düşüncesiyle her hayıflandığında, yaşadığı üzüntünün bir anlamı olabileceği, yani boşuna yaşanmadığı ihtimalini de birlikte düşünmüştür. Nitekim bu ölümü, yaşadığı kaybın bir sebebi bulunduğu, bize göre yok oluş gibi görünen şeyin Tanrı için ehemmiyetli olduğu yahut bu hayat gibi ikinci hayatın da var olduğu şeklinde anlamlı bir kurguyla birlikte dile getirmeye çabalaması bunun işaretidir:

Bîhûde gelir mi hiç halâk?..

Mahlûkunu hiç eder mi Hâlık?

Hem belki o bizce bir hederdir,

Hiçlik ona karşı bir değerdir.

Olmuş bize bir hayat şöyle;

Bir diğeri olmasın mı öyle?..

...

⁵⁴ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 120.

⁵⁵ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 138.

*Vardır sözü cehlden gelirmiş,
Yoktur dememiz de bence böyle.⁵⁶*

Ayrıca Hâmid, bir ölüm karşısında yaşadığı karmaşanın farkında olarak Tanrı'nın bu acizyeti affetmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü her ne kadar bu ölüm Tanrı'nın emriyle gerçekleşmiş olsa da, ona göre eşinin yokluğuna tahammül edememesi anlaşılır bir durumdur. Hâmid, Tanrı'nın isteğiyle gerçekleşmiş olan ölüm konusunda ikna olmakta ve eşine rahmet duası ederek onunla bir gün kavuşacağını ümit etmektedir. Bu bakımdan Hâmid'in, şikayetlerinin sonunda Tanrı'yla yine bir uzlaşmaya vardığı görülmektedir:

*Yok yok, buna kâni olmam aslâ,
Affetmelidir bu aczi Mevlâ.⁵⁷*

28

OMÜİFD

...
*Sanmam ki benim teemmülüm yok,
Yâ Hâlık'ıma tevakkülüm yok.
Allah işidir bu, bizde vâki,
Yani kaderim umuma râci.
Dünyaya, demem, temayülüm yok;
Cehlim bilirim, tecâhülüm yok.
Mechûl değil, vazîfem; ammâ
Gaybûbetine tahammülüm yok.⁵⁸*

...
*Olsa fakat emr-i Hak'la vâki,
Ölmek, sanırım, fenâ değildir.*

⁵⁶ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 124.

⁵⁷ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 129.

⁵⁸ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 131.

...

Rabbim sana rahmet etsin ey yâr

...

Yoksan dahi, yokluğundan âgâh,

Bir gün olurum seninle hem-râh;

Bir andır o gün, ya bir nefestir,

Âtîyi yakın yaratmış Allah.⁵⁹

“Makber”in genelinde, eşinin ölümünden ötürü duyduğu büyük bir çaresizlik içinde olduğunu fark ettiğimiz Hâmid, “Ölü” şiirinde, nispeten daha durağan ve dingin bir imajla karşımıza çıkmaktadır. Bu şiirde, Allah’ın her fiilinin bir sebebi bulunduğu ve O’nun işlerini, insanın kendi işleriyle mukayese etmemesi gerektiğine değinmektedir. Nitekim hoşnut olmayacağı şeylerle karşılaşmış olan insan, bu durumu, adaletsizlik veya zulüm olarak değerlendirdiğinde boşa konuşmuş olacaktır. Çünkü görebildiğimiz kadarıyla, Hâmid’e göre Tanrı hakkında konuşulduğunda tam olarak kavranabilecek bir varlık değildir. Bir başka deyişle, varlığı itibarıyla insandan farklı olan Tanrı ile ilgili yapılan değerlendirmeler, kesin bilgidен oldukça uzaktır:

Görünce goncayı gönlün senin küşâde olur;

Görünce goncayı gönlüm benim olur pür-hûn.

Benim kemâlim için diğerin izâle eden,

Güzel kılar onu, etmek için beni meftûn.

Olur mu böyle mesâilde câ-yı çûn u çirâ?.

Bizi bu türlü yaratmış o Hâlık-ı bî-çûn!..

İlâh’ın işlerini kendi işlerin sanma,

⁵⁹ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 132.

*Senin kıyasına uymaz bu hâdisât-ı şuûn.
Şu emre zulm veya ma'delet demek boştur;
Ne söylesen ona dair, yakîn değil maznûn.⁶⁰*

Hâmid, daha çok varlık-yokluk konusunun etrafında dolaştığı “Ölü” şiirinde, sahip olduğu düşüncelerin yahut yaptığı hesapların, Allah'ın hesaplarıyla uyuşmayabileceğine dikkat çekmektedir. Aklının, kendisine ancak çok sınırlı ve yanılabilirle dolu bir düşünce alanı sağladığını ima ederek Tanrı hakkında söylediği şeylerde de bu tarz yanılırlara düşebileceğini vurgulamaktadır:

*Nedir lüzum-ı zuhurum bu hâk-i esfelde.
Garîk olup gideceksem muhit-i nisyâna?
Hayır, giden ebedîdir zalâm-ı mâziye;
Evet, gelen ezeldir fezâ-yı devrâna.
Benim, fakat bu buluş kendi aklımın buluşu...
Uyar mı fikr ü hisâbım hisâb-ı Rahman'a?
...
Veren sıfâtı dahi Kibriyâ'ya aklımdır;
O akl ile çıkılır mı bugün bu meydana?..
O akl ile fakat etmez isem muhakememi,
Ne söyleyim ki ben olsun cevap vicdana?⁶¹*

Görebildiğimiz kadarıyla, Tanzimat şiirinin genel karakteri haline gelen gelgitler, sınırlara yaklaşıp onları aşma denemesi olarak açığa çıkmaktadır. Ancak bu denemelerde gelenek, hâlâ kendisinden kopulamayan bir gerçeklik şeklinde var olmayı sürdürmektedir. Bu bağlamda Hâmid'in “Garam” şiirinde, “zaman” etrafında beliren

⁶⁰ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 191.

⁶¹ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 186.

Tanrı imgesi oldukça dikkat çekici görünmektedir. Bu şiirde zamanın “mebde-i dehr-i kühen” yahut “târih-i ulûhiyyet” olarak nitelen-dirilmesi, zamanın olup bitenlere bir bakıma tanıklık etmesiyle ilgili olabilir. Bununla birlikte şiirde, bütün mevcudatı kuşatan, herkesin kendisinde var olduğu ve kendisinin hükmünde olduğu, kadîm ve mutlak, nihayetsiz ve zevalsiz gibi özellikler zaman için kullanılmakta ve böylece Tanrı'nın sıfatları zamana atfedilmektedir. Ancak şiirde, zamanın bir Tanrı olarak anlaşılmadığı da belirgindir. Zira Hâmid'e göre zaman, “sâni'-i rû-yi zemîn” yani yeryüzünü bir sanat eseri gibi yapan ve Allah'ın yarattığı eserleri bir araya getirip toparlayan bir şeydir.⁶² Dolayısıyla Hâmid, zamanı, mutlak bir Tanrı olarak değerlendirmemektedir:

*Ey zaman, ey sâni'-i rû-yi zemîn,
Câmi-i âsâr-ı Rabbü'l-âlemîn!...
Sensin ancak mebde-i dehr-i kühen,
Belki târih-i ulûhiyyet de sen!
Nâm-ı Hâlık sende kalmış yâdigâr,
Sırr-ı hilkat sende olmuş âşikâr!
Zîrde, bâlâda, bâlâ vü basît,
Cümle mevcudâta bir sensin muhît.
Hâricinde bir şey yok senin,
Evvelin de, âhirin de çok senin!...*

...

⁶² “Genç filozofa göre zaman yeryüzünün yaratıcısı(sâni-i rû-yi zemîn)dir. Fakat bizzat Tanrı değildir. Tanrı'nın bütün eserleri onun içinde toplanmıştır. Bu “dehr-i kühen”in mebdeidir. Zaman her şeye hâkim ve muhittir. Onun dışında hiçbir şey mevcut değildir. Zaman sonsuz yaratıcıdır: Bir saniye bin tesadüf halkeder. Zaman fikri genç Hâmid'i hayret edilecek bir surette coşturur.” Mehmet Kaplan, “Garam'daki İctimaî ve Felsefî Fikirler”, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976), 307.

Sen ne âlihler yarattın bî-şümâr,

Sen nasıl âlemler ettin târmâr!...

...

Anladım ki sensin ancak ey zaman!...

Sende mevcuduz, senin hükmündeyiz,

Tâbi'iz her hükmüne âlemde biz!...

Bazen insan der tecelli bendedir

Halbuki zât-ı tecelli sendedir!...

...

Sensin ancak hem kadîm ü hem cedîd,

Sensin ancak hem karîb ü hem baîd,

Mutlak u mevcud, hem gözden nihân,

Hep mekânı şâmil ü hem bî-mekân,

Bî-rakîb ü bî-şebîh ü bî-misâl,

Bî-bidayet, bî-nihâyet, bî-zevâl!...⁶³

Tarihte olup biten şeyleri yahut tabiatın seyrini, detaylarıyla zaman üzerinde kurgulayan ve bu anlamda zamana bir tür tanrısallık atfeden Hâmid, bu algısıyla ilk olarak Newton'un "Sensorium Dei" (God's Sensorium) düşüncesini akla getirmektedir.⁶⁴ Bu düşünceye göre mutlak bir varlık olan zaman, Tanrı'nın bir çeşit duyu organıdır. Diğer taraftan Hâmid'in bu dizeleri, zamanı bir kategori olarak değerlendiren Kant'ın düşünce sistemini⁶⁵ yahut tanrıları da içine alan bir zaman algısına işaret eden antik Yunan'daki "kronos"⁶⁶ fikrini veya

⁶³ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 451-452.

⁶⁴ Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı*, 531.

⁶⁵ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 18.

⁶⁶ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 24. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 182-183.

cahiliye dönemindeki “dehr” anlayışını⁶⁷ çağrıştırmaktadır. Ancak burada asıl yönelmemiz gereken nokta, bu şiirde “zaman”ın, bir kavram olarak mı yoksa bir metafor olarak mı kullanıldığıdır. Çünkü bu şiir, birçok düşünceyi çağrıştırıyor olsa da; zamanla ilgili ifadelerin tamamına bakıldığında, söz konusu felsefî sistemler içinde algılanabilecek tutarlılıkta görünmemektir. Zira fark edebildiğimiz kadarıyla Hâmid, bu şiirde zamanla kurduğu bireysel ilişkisini ifade etmektedir. Dolayısıyla “zaman”ı bir kavramdan ziyade, bir metafor olarak alımlamanın daha makul olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Hâmid’in bu şiirde, zamanla olan bağına metaforik de olsa felsefî açıdan ele alma çabasını, geleneğin sınırlarını aşma denemesi olarak değerlendirmemiz mümkündür. Çünkü Hâmid, zamana dair bu söylemleriyle, yeni bir şey dile getirdiğinin farkındadır. Nitekim geleksel düşünce tarzından uzaklaştığı için bu söylediklerinin tepkiye yol açabileceği bilinciyse şiirini sürdürmektedir.⁶⁸

Görüldüğü üzere Hâmid, kendisine özel bir din algısı oluşturduğunu ve inanç bağlamında dönüşen muhayyilesinin herhangi bir dinle sınırlanamayacağını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra söz konusu fikirlerinin “bid’at” (sonradan ortaya çıkan şey) ve “kâsır” (eksik, kusurlu) sayılabileceğinin farkındadır. Bu ifadelerini reddedecek bir kişi varsa, bunları duymaya da hazır olduğunu söyleyerek geleneksel algılara bir bakıma meydan okumaktadır.

Hâmid’in “fıkr-i kâsır” ifadesi, dönemin bir diğer şairi olan Recâizâde Mahmud Ekrem’de “akl-ı kasır” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadesiyle Recâizâde, dünyayı sadece akılla anlamaya çalışmanın mümkün olmadığına; bunun için tabiata, yani Allah’ın yarattığı şeylere bakmanın gerekliliğine işaret etmektedir:

Gör anla cilve-i esrâr-ı sun’-ı Mevlâ’yı

⁶⁷ Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/107.

⁶⁸ Şiirin devamı için bkz. Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 453.

*Cihâna akl-ı kasîrince verme ma'nâyı*⁶⁹

Bir diğer Tanzimat şairi olan Nâmık Kemâl'e yöneldiğimizde, Tanzimat karakterinin, onda da görünür halde olduğunu söyleyebiliriz. Bir önceki bölümde değindiğimiz üzere, Nâmık Kemâl'in Tanzimat'la ilgili teklifleri genel itibarıyla eklektik bir tarzdadır. Tanzimat dönemini bir "compromi" (taviz/ödün) olarak değerlendiren Tanpınar, Nâmık Kemâl'den, eskiye bağlılığını sürdürürken aynı anda Tanzimatçı da olabilen bir aydın olarak bahsetmektedir.⁷⁰ Ona göre Nâmık Kemâl'in şiirleri, yaşanan buhran sebebiyle bütünlükten uzak ve başlangıç noktası belirsiz bir tarzdadır. Bu açıdan Tanpınar, Kemâl'in şiirlerini bir sanat eserinden ziyade, toplumsal ve psikolojik yönüyle görmenin gerekliliği üzerinde durmaktadır.⁷¹ Ancak her durumda, dönemin değişen kavramları üzerindeki etkinliği ve böylece siyasî dili dönüştürme gücü olan Kemâl'in, Tanzimat şiirinin dönüşümüne de ciddi bir etkisi olduğu açıktır.

34

OMÜİFD

Söz gelimi Tanzimat döneminin siyasî/hukukî diline dahil ettiği yahut yeni anlam alanları açtığı kavramlardan olan hürriyet, vatan, millet veya adalete, onun şiirlerinde de -dönüşen yahut tanımı değişen şekliyle- yer verildiği fark edilmektedir. Burada asıl dikkat çekilmek istenen husus, halihazırda anlamı farklılaşan, daralan yahut genişleyen, yani bir şekilde rezonans alanını değiştiren kavramların, Tanzimat şiiri Tanrı imgeleri bağlamında varacağımız anlam dünyasını kaçınılmaz olarak yönlendirmesidir. Çünkü dönemin şiirlerinde Tanrı ile kurulan ilişki bağlamında başvuru her imge, aynı zamanda yavaş yavaş tanımı değişmeye başlayan bir dünya ile bağlantı içinde görünmektedir. Tanzimat şiirinin özdeşliğini, yani zamanına göre şekil alan karakterini gösteren bu durum, Nâmık Kemâl'in "Terkîb-i Bend"inde daha da belirginleşmektedir:

⁶⁹ Reçâizade, *Şiirler*, 44.

⁷⁰ Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 425.

⁷¹ Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 376.

*Yâ Rab ne siyeh rûzede geldim bu cihâne*⁷²

Yaşadığı dönemi “kara gün” olarak nitelendiren Kemâl, içinde bulunduğu dönemin karmaşasından oldukça şikâyetçi görünmektedir. Mesela Osmanlı’nın, Karadağ ile girdiği savaşta yenilgiye uğraması, şairde büyük bir üzüntüye sebep olmuş ve böylece vatanla ilgili bir mersiye kaleme almıştır. Söz konusu mersiyede Nâmık Kemâl, hak etmedikleri bir hezimet yaşadıkları inancıyla Osmanlı’nın uğradığı mağlubiyete izin vermesi yönüyle, bu yenilgiden bir bakıma Tanrı’yı sorumlu tutmuştur:

Bu felâket yakışır mı yüreği dağlılara

Hançer-i zulm urulur mu hiç eli bağlılara

Tepeletdin bizi yâ Rab bu Karadağlılar’a

Vatanın bağına düşman dayadı hançerini

*Yoğınmiş kurtaracak bahtı kara mâderini*⁷³

Ne var ki, Tanzimat’ın bir arayışlar dönemi olması sebebiyle yaşanan gelgitler Nâmık Kemâl için de söz konusu olduğundan, bir taraftan Tanrı’ya tepki gösterirken diğer taraftan yardımın ancak O’ndan geleceğini ifade etmektedir:

Bu kânun-ı meşîyyet ferdi ferde etmemiş muhtâc

*Sana Allah eder her hangi işde dâd lâzımsa*⁷⁴

İnsan hürriyeti konusunu oldukça önemseyen ve şiirlerinde de çokça vurgulayan Kemâl, bir başka beyitte Kerbelâ hadisesine atıfta bulunmakta ve orada hürriyetin yok olduğundan söz etmektedir. Hürriyetin yok sayılmasıyla birlikte Kerbelâ’da yaşanan acı hadise sırasında, Hakk’ın hukukunun bu dünyada tecelli etmediğine imada

⁷² Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 325.

⁷³ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 349.

⁷⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 69.

bulunan şair, söz konusu hukukun parça parça öte dünyaya gitmiş olduğunu, yani adaletin orada tecelli edeceğini dile getirmektedir:

Sahrâ-yı Kerbelâ'da hürriyet oldu nâ-bûd

*Hakk'ın hukûku gitdi uhrâyâ pâre pâre*⁷⁵

Bir başka gazelinde ise, Allah'ın kullarına tecellisinin, kulların zannı doğrultusunda gerçekleştiğinden ve kulun itikadı nispetinde kendisine yakın olacağından bahsetmektedir. Ayrıca aşağıdaki beyitte Kemâl'in, "Ben, kulumun hakkımdaki zannı gibiyim"⁷⁶ şeklindeki kutsî hadis rivayetine telmihte bulunduğunu fark etmekteyiz:

İbâda rütbe-i zannıncadır tecellî-yi Hakk

*Olur karîn-i yakîn âkıl i'tikâdı kadar*⁷⁷

36 Tanzimat dönemindeki dönüşümün etkisi şiirlerinde fark ediliyorsa da, –Tanzimat'ın diğer şairlerine nispetle- onun şiirlerinde OMÜİFD inançla ilgili konularda sınırları aşma denemesi pek belirgin değildir. Nitekim bir beytinde, kul olmaktan dolayı duyduğu mutluluktan dem vurarak:

Fârîg olmam rütbe-i abdiyyetinden tâ ebed

*Eylese tevdi' Rabbâniyyetin Mevlâ bana*⁷⁸

demektedir. Allah'ın, ilâhlık vasfını kendisine tevdi etmesi durumunda dahi sonsuza kadar kulluk mertebesinde vazgeçmeyeceğini dile getiren Kemâl'in bu beytinden anlaşılacağı üzere, Tanzimat döneminin kaotik ortamında dahi Tanrı-insan ilişkisinde sürdüğü fark edilen bir memnuniyet söz konusudur.

⁷⁵ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 123.

⁷⁶ Buhârî, "Tevhid", 15.

⁷⁷ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 270.

⁷⁸ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 51.

Nâmık Kemâl'in şiirinde rastladığımız "kara gün" tarzındaki benzetmeler, Recâizâde Mahmud Ekrem'in şiirlerinde de görülmekte; o da bahtının karalığından yakınmaktadır:

*Bahtım ne kadar siyâh imiş âh!*⁷⁹

Oğlu Nijad'ın ölümüyle oldukça sarsılan Ekrem, "Teevvüh" şiirinde ifade ettiği üzere, artık yaşamayı istememekte ve Tanrı'dan, emaneti olan kendi canını da almasını dilemektedir. Daha derinde intihar arzusunu çağrıştıran bu talep, muhtemelen şairin kendi hayatına son vermesinin dinen sakıncalı olması sebebiyle bunu Tanrı'dan isteme şeklinde yer bulmaktadır:

İstemem ben bu ömr-i fâniyi

Olmayınca yanımda dildârım.

Yaşamaktan ki yok benim kârım,

Neyleyim böyle zindegânîyi?

Al İlâhî vedâamı benden!

*Budur ancak tevakku'um senden.*⁸⁰

Bununla birlikte bir başka şiirinde Ekrem, derdine Tanrı'dan bir çare gelmediği için kendi kendini yok etmekten açıkça bahsetmektedir. Ancak kendince yöneldiği bu çeşit bir çare arayışı, hızlıca bir pişmanlığa dönüşmekte ve isyan ettiğini düşünerek tövbe etmektedir:

Bâri kendim beni helâk edeyim

Bir avuç râh-ı yâre hâk edeyim

Gideyim eft ü hîz ile yâre

Bulayım kendi derdime çâre

Tövbe tövbe kim eyledim ısyân

⁷⁹ Recâizade, *Şiirler*, 205.

⁸⁰ Recâizade, *Şiirler*, 213.

Bana gamdır dilimde mâye-i cân⁸¹

Diğer yandan Ekrem'in yaşadığı kayıptan ötürü duyduğu üzüntünün, onu, Tanrı'ya sorular sormaya yönelttiğini görmekteyiz. Bu dünyada kimsenin derdine çare bulunamadığı ve herkesin mutsuz olduğuna dair açığa çıkan sorularından hareketle Ekrem, Tanrı'nın dünyada olup biten felaketleri neden gerçekleştirdiğine odaklanmaktadır. Yani bu musibetlerin neden yaşandığı ve üzüntü veren şeylerde gizlenen hikmetin ne olduğuyla ilgilenmektedir. Ancak bu mısralarda dikkat çeken esas unsur, sorularını Tanrı'ya yöneltirken bir anda muhatabının yön değiştirmesi ve başa gelen felakette, Tanrı dışındaki bir şeyin sorumlu tutulmasıdır. Söz gelimi "Zemzeme III"te Ekrem, Necip Paşa'nın vefatından ötürü eceli muhatap almış ve Paşa'ya nasıl kıydığını ona sormuştur:

Olmaz mı bu felekte kerem-i bî-serd?

Her ferdde çâresiz midir derd?

Bed-baht mıdır cihânda her ferd?

Yok var ise bahtiyâr bir merd

Kimdir kim o bahtiyâr yâ Rab?⁸²

...

Nasıl kazâdır İlâhî nedir bu keyfiyyet?

Teemmülü veriyor akla hayret ü dehşet!

Nedir Hüdü bu felâkette muhtefî esbâb?

Nedir Hüdü bu musibette gizlenen hikmet?

Ecel nasıl kıyabildin Necib Paşa'ya?⁸³

⁸¹ Reaîzade, *Şiirler*, 46.

⁸² Reaîzade, *Şiirler*, 251.

⁸³ Reaîzade, *Şiirler*, 286.

Tanzimat şiirinde örneklerini fark ettiğimiz, felaketlerin kaynağına yönelme ve sebeplerini keşfetme çabası, hep tartışılabilen kötülük problemi konusunu akla getirmektedir. Nitekim Abdülhak Hâmid de benzer soruları, nispeten daha yoğun bir duygu halini yansıtarak ve bazen de öfkeyle sormaktadır. Öncelikle bu sıkıntılarla dolu dünyaya geliş amacını kendi kendine sorgulamaktadır:

*Bîhûde mi olsun ya sığındımsa Hudâ'ya?
Hep hiçe mi gitsin ana tâ'at u sücûdum?
Hiç olması lâzımsa, ne lâzımdı vücudum,
Maksad ne ki geldim bu sitemgâh-ı fenâya?⁸⁴*

Devamında Hâmid'in, insanlar dışında yaratılmış olan varlıkların bu dünyada hangi sebeple bulduklarını anlamaya çalışan beyitleriyle karşılaşmaktayız. Söz gelimi insanın hayatını sürdürürken ihtiyaç duyduğu yahut göze hoş gelen çiçek veya hayvanların bu dünyadaki varlığı anlaşılır bir durumken, yılan gibi zararı dokunan bir canlının neden yaşaması gerektiği konusu, Hâmid için oldukça bulanık haldedir. Ancak diğer yandan kendisinin kabaca lüzumsuz gördüğü bu tarz canlıların, Allah katında lüzumlu görülebileceğini ifade ederek bir anlamda asıl odaklanılması gereken noktanın bu olduğunu vurgulamaktadır:

*Güzel rengi var neşreden râyiha,
Müzeyyen de olmakla hoştur çiçek,
Bizim için yaratmışsa Hak anları,
Denilsin ki lâzımdır atla eşek.
Fakat öyleler var ki bizce muzır,
Ne lâzımdır, ez-cümle, bir engerek?⁸⁵*

⁸⁴ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 538.

⁸⁵ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 555.

...

O mahlûklar kim deriz bî-lüzûm,

Muzır bilmişiz hem bu tarihedek

Vücûduyla sâbit o mahlûklar,

Hudâ'nın huzurunda lâzım demek⁸⁶

Ne var ki kötülük problemini akla getiren bu tarz sorular, Hâmid için o kadar kolay çözülecek gibi değildir. Nitekim etrafına zarar veren canlıların bu dünyadaki gerekliliğini sorgulamakla başlayan süreç, ölümün sarsıcı etkisiyle daha da derinleşmiş ve şüphenin kısmî karanlığı baş göstermiştir:

Ben şüphedeyim, şüphede, ey zât-ı ilâhî!

Çok ağlanacak yerde bugün gülmedeyiz biz

Bilsem ki senin emrin ile ölmedeyiz biz,

"Lebbeyk!" derim emrine mesrur u mübâhî.⁸⁷

Hâmid, Tanrı'nın emriyle geldiğine kanaat getirdiği bir ölümü kolaylıkla kabulleneceğini söylüyorsa da, aslında ölümün Tanrı dışındaki başka kaynağı olabileceğine işaret etmektedir. Daha açık bir deyişle, "takdîr-i ilâhî"nin alternatifi olarak "kanûn-ı tabiat"ın varlığından ve bunların birbirine zıt şeyler olduğundan bahsetmekte; ancak diğer yandan "kanûn-ı tabiat"ın, Tanrı'nın emrine tabi olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda oldukça karmaşa içerisinde olduğu fark edilen Hâmid, kötülüklerin kaynağının tabiatın kendisi mi yoksa Tanrı mı olduğu sorularına cevap bulabilmiş değildir ve böylece şüphelerini beslemeyi sürdürmektedir:

Takdîr-i ilâhî ile kanûn-ı tabiat;

bunlar iki mazmûn-ı mürâdif gibi bir şey.

⁸⁶ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 556.

⁸⁷ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 694.

...

*Kanûn-ı tabiat, kürenin tâliûdir o,
 ecrâm-ı semaviye de câri mi o kanûn?
 Hâlık ki bu hilkat işinin sâni'idir o;
 manzûme-i ekvânı meâli ile meknûn.
 Kanûn-ı tabiat da onun emrine tâbi'!
 Biz işte o kanuna itaatteyiz ancak:
 Ölmek, yaşamak, zinde ve hasta bulunmak,
 bi'l-vâsıta olmakta demek Hâlık'a râci'.
 Hâl öyle iken şüphedeyim ben yine, eyvah!
 Ey nuru olan tâc-ı serim, Hâlık'ım Allah,
 gönlüm diliyor doğruca senden gele bir peyk;
 ta şevk u şetâretle deyim ben ona "Lebbeyk!"⁸⁸*

Dünyada yaşanan acı ve kederler karşısında Tanrı'nın iyiliğinden şüphe duyulması, tarih boyunca karşılaşılan bir durum olmuştur. İnsanların herhangi bir felaketi karşılama biçimi ve böylece kendisini gösteren kötülük problemi, elbette her Tanrı anlayışı açısından aynı oranda bir sorun oluşturmamaktadır. Bu durum daha ziyade, hem tamamen iyi (*perfectly good*) hem de sınırsız kudret sahibi (*unlimitedly powerful*) olan bir Tanrı'nın varlığını kabul eden inanışlar için bir sorun teşkil etmektedir.⁸⁹ Nitekim herhangi bir felakete karşı karşıya kalındığında Tanrı'nın hem kusursuz bir iyiliğe sahip olduğunu, hem de kötülüklerin kaynağı olduğunu kabul etmek kolay görünmemektedir. Abdülhak Hâmid'in, *Hep yahut Hiç* isimli şiir

⁸⁸ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 694.

⁸⁹ Kötülük problemi hakkında değişen yaklaşımlar için bkz. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 19; John Hick, *Evil and the God of Love*, 2nd Edition (London: The Macmillan Press Ltd., 1985), 4.

kitabında, iyiliklerin Tanrı'nın eliyle gerçekleştiğini; ancak kötülüklerin tabiat kaynaklı olduğunu ifade etmesi, tam olarak bu kabullenemeyişle ilgili olmalıdır:

Ben çok kerre düşündüm şöyle:

İyilikler bütün Allah'ın işi,

Kötülülense tabiattandır.

Hâlık'ın böyle değil halkedişi..

Aksilik hep o musibettendir.⁹⁰

Kötülüklerin Tanrı'dan geldiğine inanmak istemeyen Hâmid, bu kez "felek", "nehr", "şehr", "mevt", "dehr" gibi Tanrı dışındaki varlıkları suçlayarak bu problemi aşmayı denemektedir:

Kimden kime etmeli şikâyet?

Bu müşkile kim verir nihayet?..

Gaddâr felek, senin işindir,

Mağdur demek, senin işindir.⁹¹

Allah belânı versin ey nehr!..

Ömrüm gibi sen de kahr ol ey şehr!..

...

Allah belânı versin ey mevt,

Allah belânı versin ey dehr!..⁹²

Bir başka şiirinde Hâmid, Allah'a çokça yalvardığını, O'na karşı isyankar görünse de yine sadece O'ndan yardım dileyeceğini ve isyan sayılabilecek şeyler için kendi affını istediğini anlatmaktadır. Kur-gulandığı mekânın bir şifahane olduğunu fark ettiğimiz şiirde Hâmid,

⁹⁰ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 707.

⁹¹ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 139.

⁹² Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 148.

hasta bir kızın ölümüne doğru gidişinden duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Ancak şaşkıncı olan, bu kızın ölümüne bir sebep bulma arzusuyla Tanrı'nın, göklerde böyle meleklerle ihtiyaç duyabileceğini ve güzel bir kızı bundan dolayı öldürebileceğini ifade etmesidir:

Evet, Allah'ıma ben dün gece çok yalvardım!

*Galiba başka penâh olmadığı için, insan
onu hem münkir olur hem diler ondan ihsan!
Sanki isyan ile Hak'dan dilemiştim yardım:
Neye birdenbire eyler gibi isyan?
Olur ifrat ile tâatte de bazen tuğyan!
Pür-gazab pencereye doğru atıp birkaç adım
şöyle haykırdım: "İlâhî! Dilerim afv u amân.
Hastalıklı bu şifâhanede geçmez mi zaman?
Şu güzel kız ölecek; belki de her gün ölüyor!
Sana göklerde demek öyle melekler lâzım."⁹³*

Dünya düzeninin işleyişine dair Tanrı'nın belirlediği kuralları (âdetullah) bildiğini dile getiren Hâmid, Tanrı'nın bu kurallara bir bakıma tabi olduğuna ve dünya düzenine O'nun tarafından başka bir müdahalenin bulunmadığına işaret etmektedir. Bu açıdan tabiatla bağına koparmış, dünyaya kayıtsız kalmış bir Tanrı imgesiyle Hâmid'in bu şiiri bize, Tanzimat şiiri için yer yer söz konusu olan deizm düşüncesini çağrıştırmaktadır. Hemen devamında Hâmid, Tanrı'nın insanları akıl sahibi olarak yaratmış olmasına değinmekte ve bu işleyişte gerek duyulan müdahale için bir anlamda insan aklının yeterli olduğunu ima etmektedir:

⁹³ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 730.

Âdetullahını, Yarab, bilirim ben:

Hiç de bir şeye karışmaz gibisin sen..⁹⁴

Bir başka şiirinde Hâmid, yeryüzünde meydana gelen kötülöklere dikkat çekerek ilâhî kanunun nerede olduğunu sormaktadır. Tanrı'nın kendisinin iyi olduğu halde dünyada kötülöklere sürmesi, Hâmid'e, Tanrı'nın yeryüzünde olup biten şeylerle irtibatı kalmadığını düşündürmüştür. Dolayısıyla Hâmid'e göre Tanrı, yaratıklarıyla ilişkisini kesmiş ve yeryüzünü tamamen orada yaşayanlara bırakarak onları, her işte söz sahibi kılmıştır. Bu açıdan Tanrı, dünyaya doğrudan müdahale etmediği için insanlar, bir başkasının kötülüğüne karar verme hakkını kendilerinde bulmaktadırlar. Oysa Hâmid, birinin ölümüne karar verecek olanın sadece Tanrı olduğunu düşünmekte ve bu konuda insanların söz sahibi olmasını kabul lenememektedir:

44

OMÜİFD

Âh ey ilâh, ey ilâh! Nerde senin kanunun?

Acep yeryüzündeki hâdisâtın, şuûnun,

seninle râbitası kalmadı mı?. Sen, Hâlık,

bütün mahlûkatınla acep terk-i alâk,

terk-i münâsebet mi ettin? Arzı büsbütün

arzilere mi verdin? Nedir bu? Onlar bugün,

nasıl oluyor da sen varken, sen dururken,

yeniden bir cinayet, bir ceza, ve yeniden

bir ölüm halkederek, bir hâkimle bir mahkûm

bulup bir hükm-i idam... Karakuşlardan me'sûm,

ve zencilerden siyah bir hükm-i idam ile,

hükûmet ediyorlar! Bu mânâ-yı tam ile

⁹⁴ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 730.

bir mevt-i hak-nâ-pesend, bir mevt-i nev-zuhûrdur!

Bu kadın, efendiler, güzelliği ile meşhurdur,

ve onun bir ma'sûku yahut âşığı vardır...

Sizin gibi onların da bir Hâlık'ı vardır.

Ya o Hâlık'tan hazer, hicap etmeksizin,

onları öldürmeğe ne hakkınız var sizin!⁹⁵

Anlaşılacağı üzere Tanzimat şairleri, çoğunlukla kendi sınırlarını aşma ve sonrasında kendine yine bir sınır çizme çabasıyla, bir çeşit sınır/uç tecrübesi yaşamıştır. Elbette bu tecrübe her şeyden önce, Tanzimat dönemindeki değişimlerle birlikte belirginleşen sınırları fark edebilmekle ilgilidir. Çünkü her değişim, haddizatında taşıdığı cazibeye birlikte kendisini gösterdiği için, söz konusu sınırlar da büyük oranda cezbedici görünecektir.

45

OMÜİFD

Sonuç

Tanzimat'ın "mülemma"⁹⁶ vasfı, cezbeden değişimlere doğru hevesle yürüme, ancak yine de eskiden uzaklaşmama, uzaklaştığını fark ettiğinde de ona sınırsız yeniden sarılma durumlarını bir arada anlamamıza imkân vermektedir.

Klee'in, kelime anlamı "yeni melek" olan "Angelus Novus" adlı tablosu, Tanzimat döneminde göze çarpan direncin ve dolayısıyla Tanzimat şiirindeki gelgitlerin anlamlı bir ifadesi olarak okunabilir. Bu tablo, "bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği" tasvir etmektedir. Bu melek, "gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş" haldedir. Walter Benjamin bu tablodaki meleğin, bir bakıma yüzü geçmişe çevrilmiş bir "tarih meleği"ni anlattığını ifade etmektedir. "Biraz daha kalmak isterdi

⁹⁵ Hâmid, *Bütün Şiirleri*, 759.

⁹⁶ Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi* (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975), 358.

melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek... Ama Cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresi, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır."⁹⁷

Buradan hareketle Tanzimat şiirindeki Tanrı imgeleri, tıpkı "tarih meleği" gibi, hem geriye dönüp Tanrı'yla ilgili oluşan bütün yıkıntıları yeniden bina etme arzusu hem de geleceğe doğru mecburi sürüklenişin bir arada bulunduğu bir görüntüye bizi tanık etmektedir. Dolayısıyla Tanzimat şairlerinin Tanrı'yla halihazırda var olan ilişkilerini, "Angelus Novus"un, sırtı geleceğe dönük bir şekilde de olsa yine geleceğe doğru, yani arkasına bakarak ileriye gidiyor olmasına, böylece bakışlarını, uzaklaşmaya başladığı geçmişten ayıramamasına benzetebiliriz. Nitekim Tanzimat şiiri, insanın Tanrı'yla geçmişteki ilişkisine dönemeyişi ve onun Tanrı'yla gelecekte kurulması muhtemel ilişkisine tereddüt dolu bakışı aynı anda yansıtmaktadır.

46

OMÜİFD

Görebildiğimiz kadarıyla Tanzimat şiiri, hem değişime mecburi tanıklığı hem de gelenekle bağını bir şekilde muhafaza gayretiyle yeni formuna ulaşmayı sürdürmüştür. Bu anlamda Bergson'un, geçmişin hafızada yaşamaya devam ettiği, hiçbir şeyin tamamen unutulmadığı şeklindeki düşüncesinin,⁹⁸ bütün toplumların edebiyatları için de geçerli olduğu söylenebilir.

Tanzimat şiiri bize, genel itibarıyla insanın Tanrı'yla geçmişte güven duyarak sürdürdüğü bağı tekrar kuramayışını ve Tanrı'yla gelecekte kurulması muhtemel bağına da şüpheyle yaklaşmasını aynı anda fark ettirmektedir. Dolayısıyla bu şiir, bir yandan değişime mecburi tanıklığı diğer yandan da gelenekle bağını bir şekilde muhafaza gayretiyle yeni bir şiir dili yakalamaya çalışmış gibidir. Bu durumda

⁹⁷ Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, 43-44.

⁹⁸ M. Kayahan Özgül, *Dîvan Yolu'ndan Pera'ya Selâmetle* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 13.

Tanzimat şiirinin, geleneksel şiirin devamı olmayı kabullenmeyen fakat ondan tamamen koparak da var olamayan bir forma ulaşmayı denediğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. "Vekil Olarak Sanatçı". *Edebiyat Yazıları*. Çev. Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak. 4. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 9/107.
- Benjamin, Walter. *Son Bakışta Aşk*. Haz. Nurdan Gürbilek. 7. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Birinci, Necat. "Ele Alınan Mevzûlar Açısından Tanzîmat Sonrası Edebiyatında Tevhid ve Münâcât", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (Ekim 1981), 4/59-74.
- Çelik, Şengül. "Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ed. Yunus Cengiz ve Selime Çınar. İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018.
- Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. Çev. Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Ercilasun, Bilge. *Ziya Paşa*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Erdem, Hüseyin Subhi. "Varlığın Cezbesinde Dil ve Hakikat". *Birey ve Toplum* 2/3 (Bahar 2012), 18.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. 24. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Evkuran, Mehmet. "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru – Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (Bahar 2007), 45-62.
- Felski, Rita. *Edebiyat Ne İşe Yarar?*. Çev. Emine Ayhan. 3. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Göçgün, Önder. *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

- Göçgün, Önder. *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*. Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999.
- Gökalp, Haluk. *Türk Edebiyatında Manzum Tevhidler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. 2nd Edition. London: The Macmillan Press Ltd., 1985.
- Kaplan, Mehmet. "Tabiat Karşısında Abdülhak Hâmid I". *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.
- Kaplan, Mehmet. "Garam'daki İçtimaî ve Felsefî Fikirler". *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.
- Kaplan, Mehmet. "Münâcât". *Şiir Tahlilleri 1: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*. 31-38. 17. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.
- Marquard, Odo. *İlkeselliğe Veda Çok Tanrıçılığa Övgü*. Çev. Şebnem Sunar. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003.
- Mermutlu, Bedri. *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- Okay, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975.
- Okay, M. Orhan. *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. 6. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Öğmüş, Harun. "Terkib-i Bend Geleneğine Yansıyan Kur'ânî Unsurlar -Ziya Paşa ve Muallim Nâcî'nin Terkib-i Bendleri Çerçevesinde Bir Tahlil-". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, 429-446.
- Özgül, M. Kayahan. *Dîvan Yolu'ndan Pera'ya Selâmetle*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar*. 10. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Recaîzade Mahmud Ekrem. *Şiirler*. Haz. Hakan Sazyek vd. Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2019.

- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile*. Fransızca aslından çev. Yaşar Avunç. 4. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Şeyh Gâlib. *Hüsn ü Aşk*. Haz. Orhan Okay ve Hüseyin Ayan. 5. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Şeyh İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. 3. Baskı. Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1408. 2/2016.
- Şinâsi. *Bütün Eserleri*. Haz. İsmail Parlatır ve Nurullah Çetin. Ankara: Ekin Kitabevi, 2005.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19uncu Asır Türk Edebiyatı*. 9. Baskı. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 2001.
- Tarhan, Abdülhak Hâmid. *Bütün Şiirleri*. Haz. İnci Enginün. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Tatar, Burhanettin. *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Touraine, Alain. *Krizden Sonra*. Çev. Olcay Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. 6. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.
- Uslu, Mehmet Fatih. "Greenblatt'ın Yeni Tarihselci Eleştirisi". *Edebiyatın Omuzundaki Melek: Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar*. Haz. Zeynep Uysal. 25-51. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.



EBÜ'L-MU'İN EN-NESEFÎ'NİN KELÂMÎ
DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İNSAN GÖRÜŞÜ
VIEW OF HUMAN IN ABÛ 'L-MU'İN AL-NASAFÎ'S
SYSTEM OF THEOLOGICAL THOUGHT

FETHİ KERİM KAZANÇ

[Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD.
Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Basic Islamic Sciences
fkazanc@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-1555-4914>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Nisan/April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran/June 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 51-95

Atıf/Cite as: Kazanç, Fethi Kerim. “Ebü'l-Mu'în En-Neseffî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü - View of Human in Abû 'l-Mu'în al-Nasafî's System of Theological Thought”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran/June 2020): 51-95.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.725680>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Ebü'l-Mu'în En-Nesefî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü

Öz: Bu çalışma, Nesefî'nin kelâm sisteminde insan anlayışının incelenmesi, bu yaklaşımın diğer bazı kelâmî ekollerle mukâyese edilerek ortaya konulması ve tahlil edilmesini amaçlamaktadır. Nesefî (ölm. 508/1115), kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den sonra Ehl-i Sünnet'in Mâturîdiyye ekolünün en önde gelen kelimcilerinden biri olarak addedilir. Çünkü Nesefî, Mâturîdî'nin kelâm sisteminde kapalı ve muğlak bıraktığı noktaları daha anlaşılır hale getirmiştir. Nesefî'nin Maturîdî mezhebinin gelişmesi ve sistemleşmesindeki katkısı büyüktür. Onun düşünce sisteminde, insanın doğası ve mahiyetini açıklamak, onun varlık tarzları ve kabiliyetlerini çözümlemeye önemli bir tutamak işlevi görmektedir. Nesefî'nin kelâmî anlayışına göre insan; akleden, düşünen, bilen, irâde eden, yapıp edebilen ve değerler koyabilen ve belirleyebilen etkin bir varlıktır. Allah'ın ezeli bilgisi insanın ihtiyarî eylemleri üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olmadığından, insan kendi tercihleri doğrultusunda eylemde bulunan ve bu niteliği sebebiyle sorumlu kılınan bir varlıktır. Yapıp eden bir varlık olması bağlamında insan; genel olarak fiil, irâde, istitâ'at ve kudret kavramları eşliğinde değerlendirilir. İnsanın sorumluluğu ise kesb nazariyesi doğrultusunda açıklanır ve temellendirilir. Nesefî'nin düşünce sisteminde, Allah, mürid bir varlık olmakla birlikte, insanı da irâde edebilen bir varlık olarak yaratmıştır. Allah'ın bahşettiği bu irâde ile insan, kendi eğilim, niyet ve seçimlerine göre eylemde bulunan, özgür irâdesi ile karar verip, kendi eylemlerinin sonucu olarak mükâfat ya da cezâyı hak eden bir varlıktır. İnsanın yükümlü oluşunu, teklifin imkânı bağlamında temellendirirken, Nesefî, bu mükellefiyeti insanın yapabilirlikleri kapsamında sınırlayarak teklîf-i mâ lâ yutâk anlayışını reddeder. Mu'tezile kelimcilerinin benimsediği gibi, ona göre de, güç yetirilemeyen bir şeyi teklif etmek hikmete aykırıdır. Nesefî, ahlâkî kötülük, günah, sevap ve tövbe bağlamında insanın konumunu irdeler ve tahlil eder. O, iman-amel ayrılığı konusundaki yaklaşımı sayesinde, büyük günah sorunu üzerine de çözüm önerisinde bulunur.

Anahtar Sözcükler: Kesb, Yaratma, Bilgi, Değer, Ahlâk, Teklif, Akıl ve Ma'siyet.



View of Human in Abû 'l-Mu'în Al-Nasafî's System Of Theological Thought

Abstract: This study aims to examine the man understanding of al-Nasafî and to expose and analyse this approach by comparing it with some other theological schools. al-Nasafî is considered one of the most leading theologians of Mâturidite school of Ahl al-Sunnah after Ebû Mansûr al-Mâturîdî, who is its founder. al-Nasafî has made clearer the points which al-Mâturîdî leaved complicated and obscure in his system of speculative theology. al-Nasafî has

made a great contribution to development and systematization of al-Mâturidiyyah school. Explanation of human being's nature and character functions as an important grip for analyzing his existence modes and capabilities in his system of thought. According to the theological understanding of the al-Nasafî, human being is an active existence that can reason, think, will, know, make, put values, and establish them. Since God's eternal knowledge does not have a compelling effect on man's voluntary actions, man is an existence that acts in direction of his own preferences and is made responsible for this quality. In the context of being a constructing entity, human being is generally evaluated with the accompaniment of the concepts of act, will, capacity (istitâ'ah) and power (qudrah). The responsibility of the human being is explained and founded in the direction of theory of acquisition (al-kasb). In al-Nasafî's system of thought, God has created man as a creature who can also make man will, even though he is an willing being. With this will bestowed by God, man is an existence that acts according to his own tendencies, intentions and choices, decides with his free will and deserves reward or punishment as a result of his own actions. While basing the obligation of the person in the context of the possibility of imposition (al-taklîf), al-Nasafî rejects the concept of imposing unattainable obligations (taklîfu mâ lâ yutâq) by limiting this obligation to the scope of human capabilities. According to him too, imposing unattainable obligations is contrary to wisdom, as Mu'tazilite theologians assumed. al-Nasafî examines and analyzes position of servant in the context of ethical evil, sin, reward, and repentance. Through his approach to separation of faith-action, he also proposes solutions for the problem of grave sin.

Keywords: Acquisition, Creation, Knowledge, Value, Morality/Ethics, Obligation, Reason, and Transgression..



Giriş

Nesefînin Mâturîdî Kelâm Sistemindeki Konumu ve Önemi

EbŪ'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî (ölm. 508/1115), kurucusundan sonra Mâturîdiyye mezhebinin en önemli kelamcısı olarak vasıflandırılan büyük bir İslâm âlimidir. en-Nesefî, Mâturîdî'nin kurduğu Sünnî kelâm sistemini geliştiren ve daha anlaşılır hale getiren bir âlimdir. Öğrenimi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte, onun canlı bir ilim ortamında yetiştiği ve çeşitli ilim adamlarından ders aldığı söylemek mümkündür. Nesefî, döneminin geleneğine uygun olarak aldığı ilmi geliştirerek kendisinden sonra

gelen nesillere aktarmış ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. **Nesefî**, özellikle kelâm ilminde Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdiyye okulunun en önde gelen simaları arasında yer almış,¹ bu yüzden onun Mâtürîdiyye mezhebindeki yüksek mevkiî, Bâkılânî ile Gazzâlî'nin Eş'ariyye ekolündeki konumuna benzetilerek açıklanmıştır. Nesefî ile birlikte Mâtürîdîlik bir kelim akımı olarak tarihteki yerini almıştır.²

Gerek Mâtürîdî'nin şahsı gerekse Mâtürîdî'nin kelâm ekolü hakkında yapılacak araştırmalarda Ebû'l-Mu'in Nesefî ihmal edilecek olursa, onunla ilgili doğru bir değerlendirme yapmak son derece zor olacaktır. Kitâbü't-Tevhîd'in zor, karmaşık ve muğlak üslubu, ancak Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'si ile açıklığa kavuşabilir. Çünkü bu iki eser, birbirini tamamlar mahiyettedir. Tabsıra, Mâtürîdî kelâmının temel kaynaklarından birisi, hatta en önemlisi olarak görülebilir. Fikrî yapı olarak Mâtürîdî'ye çok yakın olduğu, birçok konuda aynı delilleri ve argümanları kullandığı için, kelâmî meseleleri ele alış ve tahlillerde çok büyük farklılıklar görülmez. Bu yüzden Kitâbü't-Tevhîd'in kapalı kalan yönlerini anlamada Tabsıra'dan daha isabetli ve yardımcı bir eser olamaz, demek mümkündür.³ Nesefî'nin, et-Temhîd li-Kavâidi'-Tevhîd adlı eseri 33 fasıldan meydana gelmiş olup, Tabsıra'nın özeti gibidir. Nesefî, et-Temhîd'de daha geniş bilginin Tabsıra'da verildiğine işaretlerle, okuyucuyu bu temel eserine müracaat etmeye yönlendirmektedir. Bahru'l-Kelâm, en-Nesefî'nin gençlik döneminde telif ettiği bir eserdir.

Nesefî'nin genelde kelim ilmindeki konumuna, özelde ise Mâtürîdîlik mezhebindeki yerine kısaca temas etmekte fayda vardır. Çünkü Nesefî, Mâtürîdî'nin kelâm sisteminde kapalı ve muğlak bıraktığı

¹ Ulrich Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, (Anakara: Otto Yayınları), 2011, 320-323.

² Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Okulunun İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'in en-Nesefî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, (Anakara: Otto Yayınları), 2011, 184.

³ Bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, (İstanbul: M.E.B. Yayınları), 1992, 19-20.

noktaları daha anlaşılır hale getirmiş ve daha iyi açıklamıştır. Bu yönüyle Maturîdî mezhebinin gelişmesi ve sistemleşmesindeki katkısı büyüktür.⁴

Nesefî, Mâturîdînin yolundan gidiyorsa da, her konuda onu takip etmez.⁵ Bir başka deyişle, pek çok mevzuda Mâturîdî'yi izlese de, ondan farklı düşündüğü konular da mevzubahistir. Konuları ele alış üslupları bunlardan bir tanesidir. Her iki mütekellimin de üslupları tetkik edildiğinde, Nesefî'nin Mâturîdî'den farklı bir dil kullandığı müşahede edilecektir. Mâturîdî, felsefî terimler için bir başlangıç sayılabilecek kelimeler kullandığı halde, Nesefî'de bu tür deyimlere pek rastlanmaz. Buna karşılık Nesefî, mensubu bulunduğu mezhepten farklı olarak kendisine özgü kalan, bugünkü tabirle, "semantik bir metot" olarak nitelenebilecek bir yöntem takip etmiştir. Tabsiratü'l-Edille eserinde kullandığı bu metot, İslâm kelâm tarihi açısından son derece önemlidir. Fakat Nesefî'nin öncülüğünü yaptığı bu metot, ondan sonra takip edilmemiş, dolayısıyla da fazla bir gelişme ve etki gösterememiştir.⁶

Nesefî, kullandığı semantik yöntemle Mâturîdî ekolüne ait görüşleri bir bütün haline getirerek sistemleştirmiştir. Daha doğru bir anlatımla, Nesefî, birçok konuda Mâturîdî'den farklı bir yorum getirmez; ancak Mâturîdî'de zor, karmaşık ve muğlak kalan pek çok yönü daha ayrıntılı ve sistematik olarak açıklamak suretiyle, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur. Ayrıca onun bu görüşleri hasım kabul ettiği mezhep ve fırkalara karşı savunmak suretiyle bu ekolün kökü sağlam temellere dayandırılan bir Sünnî kelâm okulu haline gelmesinde önemli katkıları olmuştur. Onu, mensubu bulunduğu ekol içerisinde özgün kılan fikirlerini;

⁴ M. Şerafeddin Yaltkaya, "Türk Kelamcıları", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, 5/23, 1932, 4; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî" md., *DİA*, (İstanbul), İstanbul 2006, XXXII: 568-569.

⁵ Sabri Erdem, *Tabsıra'ya Semantik Yaklaşım*, (Doktora Tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), 1988, 74.

⁶ Bk. Hüseyin Atay, "Önsöz", *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, trc. Hüseyin Atay, (Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları), 2002, XXXII-XXXIII; a. mlf., "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Semantik Metodu", *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB Yayınları), 2004, I: 16-17.

kelâmî meselelere vacip, mümkün ve imkansız gibi üç akli esastan hareketle çözüm üretmesi, ilâhî sıfatlar arasında hikmet sıfatına yer vermesi, tekvin-mükevven ayrılığını ayrıntılı olarak temellendirmesi, nesnelere ilişkin tabiat felsefesine ehemmiyet vermesi, kesb kuramı ve insanın ihtiyârî fiillerinden ötürü sorumluluğu meselesi üzerinde durması, Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirirken onun getirdiği ibadet şekillerinin hikmet ve anlamlı oluşuna dikkat çekmesi olarak saymamız mümkündür.⁷

Nesefî'nin, çalışmamızın ana temasını oluşturacak olan Mâturîdî mezhebi içinde insan meselesini tahlili ve tartışmasının, Mâturîdî geleneğinin gelişimine, yerleşmesine ve daha iyi anlaşılmasına yönlendirici etkisi ve katkısının bulunduğu yadsınamaz. Çünkü bu mesele, çok boyutlu bir mahiyet taşıyıp, ilim, irade kudret, yaratma (tekvîn), adalet, rahmet, hikmet vb. gibi ilâhî sıfatlardan insanın bilgisi, kazanımları, seçimleri, kararları, yapıp etmeleri (iman, küfür, iyilik, kötülük, tâat, masiyetler, katl vb. gibi) ve hürriyetine kadar kelâmın birçok meselesiyle çok yakından ilintili bir mevzudur. Onun düşünce sisteminde hikmet başat bir kavramdır. Nesefî, kelâmî düşünce sisteminde insanın konumu meselesini müstakil bir başlık altında tartışmasa da, yer yer insan kavramına Allah-âlem münasebeti ve Allah-insan münasebeti bağlamında temas ederek meseleyi geniş boyutta analiz ettiği görülmektedir. Çalışmamızda Mâturîdîlik mezhebinde İmam Mâturîdî'den sonra önemli bir yere sahip olduğu görülen Nesefî'nin düşünce sisteminin elverdiği kadar insanın varlık yapısı ve nitelikleri üzerinde durulacaktır. Biz de, insanın konumunu farklı başlıklar altında serpiştirilmiş düşünceleri sistemli bir biçimde bir araya getirerek, Nesefî'nin insan görüşünü ortaya koymayı amaçlamaktayız.

Aslında Nesefî'nin düşünce sisteminde insanın konumu meselesinin, duyular ötesi âlem ve Allah tasavvurundan bağımsız olarak eler alınıp tahlil edilmesi mümkün değildir. Çünkü Nesefî'nin kelâmî düşünce gele-

⁷ Yavuz, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî" md., XXXII: 569.

neğinde, insanın konumu; bir yandan Allah tasavvuruyla bağlantısı açısından, öte yandan insanın bilişselliği, yapıp etmeleri ve değer koyuculuk kabiliyetleri gibi kimi yönlerden ele alınmayı gerektirmektedir. Ancak çalışmamızın sınırları dahilinde daha çok insan anlayışının çözümlenmesi ve değerlendirilmesi üzerinde odaklanacağımızı ifade etmeliyiz. Dolayısıyla Neseî'nin kelam sisteminde insan görüşünü ya da insanın konumunu aşağıdaki başlıklar çerçevesinde bütüncül olarak ortaya koymayı ve değerlendirmeyi düşünmekteyiz.

Neseî'nin Kelam Sisteminde İnsan Anlayışı

en-Neseî, kelâmî düşünce sisteminde insan algısını muhtelif açılardan ele alıp incelemiştir. Biz de onun eserlerinde farklı kısımlarda muhtelif başlıklar altında bahis konusu yapılan bu yönleri, belli bir insicam ve tutarlılık içinde bir araya getirip, daha sistematik olarak ortaya koymaya ve tahlil etmeye çalışacağız.

1. İnsanın Doğası ve Mahiyeti

Neseî, insan kavramının tanımını açık bir ifadeyle vermez, ama onu bir takım imkân, özellik, kabiliyet, meleke, güç ve sınırlılıkları açısından tasvir etmeye girişir. Neseî'ye göre, insanın kendisine özgü bir doğası vardır. Neseî'nin düşünce sisteminde, insanın doğası ve mahiyetini açıklamak, onun varlık tarzları ve kabiliyetlerini çözümlenmede önemli bir tutamak işlevi görmektedir. Çünkü o, insanoğlunu, böyle bir mahiyet ve tabiat üzerinden tanıtip vasıflandırmaya çalışmaktadır. Ona göre, insan denen varlığın hilkatı, yapısı, nefsi, mizaç, karakter ve neliği meselesi, insan tasavvurunun çok boyutlu kavramlarla daha geniş ölçekte ele alınıp düşünülmesini gerektirmektedir. Neseî'ye göre, insan, sadece bedenden ibaret değildir. Aksine, o görünen ve görünmeyen boyutlarıyla çok daha kompleks ve karmaşık bir varlıktır. Bedenin (bünye) görünmeyen boyutunda yer alan ruh, nefis ve akıl gibi somut olarak gözle görülmeyen hususiyetlerle; bedenin dış yüzündeki eller, ayaklar, gözler, ku-

laklar ve duyu organlarının sağladığı veriler,⁸ sürekli olarak birbiriyle iletişim ve etkileşim halindedir. Neseфі, İslam filozofları gibi, nefsi bitkisel, hayvânî ve insânî (düşünme kuvvesi) olmak üzere üç kısma ayırır,⁹ onun kısımları ve yetilerini ayrıntılı ve sistemli bir biçimde ele alıp ortaya koymaz. Şu kadar var ki, o, insan bedeninde, akıl ve düşünmenin devre dışı kalması durumunda, nefs-i emmâre, (yırtıcı ve zarar verici) hayvânî nefis ve hayvânî yetinin egemenliği ele geçirmesine ve baskın bir konuma gelmesine de dikkat çeker.¹⁰ İnsan, bedenî, maddî (fizyolojik) ve manevî özelliklerin tümüyle birlikte insandır. Beden, insanlık manasını gerçekleştirmek üzere kendisine bahşedilen bu hususiyetlerin hepsinin ortak adıdır. Dolayısıyla tıpkı Mâturîdî gibi Neseфі'nin de, insan mahiyetini aydınlatma ve çözümlenmede parçacı ve indirgemeci değil de, daha bütüncül bir yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz mümkündür. O, insanın, ruh sahibi diri, ölümlü,¹¹ nefis sahibi, idrak eden, algılayan, duyumsayan, akıl sahibi, düşünebilen ve konuşabilen (nutk) bir varlık olduğunu ileri sürer.¹²

58

OMÜİFD

Tıpkı Mâturîdî gibi, Neseфі'ye göre de, Allah insanoğlunu en güzel bir surette yaratmış ve yeryüzündeki bütün şeyleri onun emrine vermiştir.¹³ O, insanın doğası ve mahiyetini, ruh, nefis, tabiat, cibiliyyet, hilkat, yaratılış, eğilim (meyl), nefret etme, hoşlanma, hoşlanmama ve akıl kavramları üzerinden tasarımlar, fakat nefsin, Peygamber'in işaret etme ve yol göstericiliği olmadan tam olarak gelişemeyeceği, yetkinleşemeyeceği ve tamamlanamayacağını vurgular. Çünkü ona göre, yaratılışındaki bilgisizliğiyle birlikte, akıl sahibi kimsenin aklının yaratılışında (tabiatında) bulunan özellik; Peygamberin işaret ve delaletlerine göre, kendi nefsini eğitip olgunlaştırması (ravd), nefsini, aklının yönelttiği ve çağırdığı şeye

⁸ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseфі, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB Yayınları) 2004, I: 24-33.

⁹ İbn Sinâ'da nefsin kısımları ve yetileri hakkında bk. Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları), 1993, 26.

¹⁰ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseфі, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, (Ankara: DİB Yayınları), 2003, II: 26-27.

¹¹ en-Neseфі, *Tabsıratü'l-Edille*, II: 364-367.

¹² en-Neseфі, *Tabsıratü'l-Edille*, I: 17, 25.

¹³ en-Neseфі, *Tabsıratü'l-Edille*, I: 18.

sevk etmesi ve aklının kendisini engellediği ve alıkoyduğu şeyden de uzaklaşması için, onu işlerin âkıbetini bilen bir kimseye muhtaç hale getirir. Nesefî'ye göre, insanın nefsinde, yaratılışı gereği, hazlara meyletme ve elemelerden kaçınma eğilimi vardır. Şu halde o, cibilliyeti ve yaratılışı ile hoşlandığı, sevdiği (heven) ve eğilim gösterdiği (meyl) şeylerle birlikte, nefsi tamamen göz ardı edip, ihmal etmeksizin, aklın doğru ve isabetli olana davet etmesi ve yönlendirmesinin gerçekleşebileceğini savunur. Ancak Nesefî, aklın temyiz ve kararlarında daha isabetli davranması yolunun, Peygamberlerin yol göstericiliği ve işaretleri ile desteklenmesinden geçtiği gerçeğini vurgular. İşte bu, ona göre, kesinlikle elçilerin gönderilmesinin mümkün kategorisinde olduğu görüşünün kabul edilmesini gerektirir.¹⁴

Tıpkı Mâtürîdî gibi,¹⁵ Nesefî de, nefsin idraki ve akıl arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. O, Allah'ın insanda hazları ve şiddetli arzuları (şehvetleri) idrak eden nefisle beraber işlerin akıbetini ve sonunu düşünebilen akıl yarattığını, aklın uyanıklık ve görme açısından daha mükemmel bir konuma sokulduğunu belirtmektedir. Ona göre, nefis karşısında hazır bulunan faydalı yada zararlı nesnelere idrak etme ve bilme özelliğine sahiptir. Bir başka söyleyişle, nefis, iyi ile kötüyü birbirinden tefrik ve temyiz edebilir. Ne var ki nefis, hem başka faktörler nedeniyle hem de idrak ve temyiz ettiği şeylerden iyi olanın yerine kötü olana meyledip yönelebilir, hem de gaybî hakikatleri idrak edemez. Çünkü bunlar, tefekkür, nazar ve düşünme yoluyla bilinebilir. Akıl yürütmek, tefekkür ve nazar ise nefsin değil, de aklın yetkinlik sahasındadır.¹⁶ Çünkü akıl, nefse idraki dışında kalan ya da idrakte zorlandığı şeylerde kılavuzluk etmekte, dolayısıyla nefsin idrak ve algılamadaki yanlışlarını düzeltip azaltmaktadır. Nesefî, aklı açıkça nefsin güçleri arasında saymasa da, akletmek için nefse ihtiyaç olduğunu savunduğu izlenimi vermektedir.

¹⁴ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 16.

¹⁵ Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 17/1: 2019, 246.

¹⁶ Bk. en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 27-33.

Sonuçta, Neseî, insanın, hem fizyolojik bir yapıya (bünye) hem de akla sahip kılınarak yaratıldığını söyler. Neseî'ye göre, tabiatında akıl, güzelliklere (el-mehâsin) eğilim gösterme ve çirkinliklerden (el-kabâ'ih) ise nefret etme ve hoşlanmama melekesidir. Neseî'ye göre, düşük seviyedeki tabiatlar ve zayıf kalpler, hırsızlar ve yol kesenler gibi kimseleri öldürmekten nefret eder. Böyle bir duygu, onu zamanla alışkanlık edinen kimsenin tabiatına kolay gelir. Aslında tabiat, onu adet edinmek suretiyle o kimseye kolay gelen bir hususiyettir. Hatta insan, alışkanlık edinmeden önce nefret ettiği bir şeye de zamanla alışmış olur. Akıl, özünden ötürü çirkin gördüğü şeyi kesinlikle güzel görmez. Zira eşyayı hakikatleriyle tabiat değil de, yalnızca akıl görüp öylece kavrar.¹⁷ Ayrıca akıl, güzelliklerin ve kötülüklerin zatlarına ya da kendilerine (a'yânihâ) değil de, geneline (cümlesine) ve tikelliklerine (efrâdihâ) değil de, tümelliklerine (külliyâtihâ) muttali olup kavrar. Aklın güzel bulduğu, tabiatın istemediği ve hoşlanmadığı; çirkin gördüğü de, onun nefret etmediği ve arzu etmediği bir şey olabilir, ya da akıl ile tabiat arasında bazen uyumsuzluk, bazen de uygunluk bulunabilir. Şu halde isabetli ve doğru olanın, hangi kategori ve konumda bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için her konuda nazar, tefekkür ve akıl yürütme ameliyesine gereksinim vardır. Dolayısıyla insanın mizacı (tabiatı) ve akli ayrı ayrı şeyleri iyi veya kötü gördüklerinde, başvuru kaynağı olarak son söz akla aittir. Neseî, akla bu kadar ehemmiyet vermesine karşın, onun başıboş bırakılmasını ve kendi haline terk edilmesini de uygun görmez. Çünkü ona göre akıl muhtelif arzular ve çeşitli tabiatlar üzere yaratılıp teçhiz edilmiştir. Eğer o, yaratıldığı gibi kendi haline bırakılırsa, insanlar birbirine düşebilirler. Bunun sonucunda da toplumda birbirini öldürme, fitne, fesad ve kargaşalar zuhur edip baş gösterebilir.¹⁸

2. İnsanın Varlık Koşulları ve Kabiliyetleri

¹⁷ en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 142

¹⁸ en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 30-32. İnsanın akıl ve tabiatlardan oluştuğu konusunda bk. Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâturîdî*, trc. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera Yayıncılık), 2016, 518-519.

Nesefî, kelâmî düşünce sisteminde, insanın kabiliyet, meleke, imkân ve varlık tarzlarını, bilişsellik, düşünme, değer koyma, yapıp etme, istitâa, kesb ve sorumluluk, iman etme, ma'siyet ve kötülük işleme, ilâhî buyruk ve tekliflere muhatap bir özne olma gibi muhtelif yönlerden irdeleyerek, onun mahiyeti ve güçlerini daha yakından tanımamıza ve görmemize olanak sağlamaktadır.

2.1.Bilen Bir Varlık Olarak İnsan: Bilgi ve İnsan

Nesefî, kelâmî bilgi sisteminde, insanın bilişelliğini ortaya koyarken, varlık-bilgi özdeşliğinden hareket eder. Nesefî, kelâmî düşünce sisteminde insanı bilme kabiliyeti olan bir varlık/fail olarak tasarılar. Nesefî, görünür âlemde (fi'ş-şâhid) varlık ile bilgi arasında organik bir bağ kurmaktadır. Ona göre, nesnelere bir gerçekliği sabit olduğuna, onları bile-bilme imkânı da söz konusudur. Eşyanın; şartlar yerine getirilmişse ve vasıtalar (organlar) sağlam olduğu sürece, insanoğlu tarafından kesinlik derecesinde bilinmesi mümkündür. Nesefî'nin, tıpkı Mâtürîdî gibi, bu konuda realist bir yöntem izlediğini, yani süje-obje ilişkisine realist bir açıdan baktığını söyleyebiliriz mümkündür. Realistler, bilen süjenin objesi haline geldikten sonra, ona bağımlı hale gelse bile, bilen süjeden bağımsız olan varlıklar dünyasının bulunduğunu kabul ederler.¹⁹ Mâtürîdî'de de bu anlayışı açıkça görmek mümkündür.²⁰ Bu konuda mezhep imamının yolunu aynen takip eden Nesefî, insanın bilme potansiyelini ve bilgiye konu olan objeleri akılla ilişki kurarak izah eder. Çünkü akıl, öznenin, hem duyular hem de haber kanalıyla elde ettiği bilgi ve verileri gerekli düzeltmeleri yaparak soyutlayıp kavramsallaştırır. Çünkü aklın hem analiz hem sentezleme hem de yargı gücü vardır.

Mâtürîdî'ye göre yaratıklar esas itibariyle iki kısımdır: Biz bir kısmını idrak edip bilebiliriz. Fakat diğer bir kısmını ise algılayıp idrak edemeyiz; ancak istidlâl ederek bilebiliriz. İdrak edilen ve bilinen kısım his ve müşahede alanıdır. İstidlâl edilen alan ise, bizim duyu bilgisiyle ulaşma-

¹⁹ Bk. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: Remzi, Kitabevi), 1992, 44, 50.

²⁰ Bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi, Problemi*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları), 1993, 51-52.

dığımız ve bilemediğimiz alandır. Çünkü bizim duyularımız yaratıklar arasında geçerlidir. İşte bu yüzden biz yaratıklar alanıyla, yani dış dünya ile irtibatımızı duyular kanalıyla sağlarız ve onu zorunlu olarak biliriz. Mâtürîdî, bizim bilgimizin bu görünür dünya ile sınırlı olduğunu da öne sürer. Biz ancak müşâhede ettiğimiz şeyleri isimlendirerek, yani kavramlarla ifade ederek bilebilir ve sadece duyulardan aldığımız şeylere işaret edebiliriz. Daha doğru bir anlatımla, biz eşyayı, yalnızca duyular yoluyla onların verdiği ve delillerin ortaya koyduğu şey üzerinde düşünerek kavrayabiliriz. Bizim eşya ve nesnelere ile ilgili bilgimiz, duyuların algılanması ve aklın da onları düşünmesi ve soyutlamasına dayanmaktadır. Mâtürîdî, aklı üzerinde düşüneneceği ve işleyeceği malzemeyi duyuların sağladığı görüşündedir. Yani akıl, duyular yoluyla dış doğal dünya ile irtibat kurar ve duyu verileri üzerinde düşünerek onların gerisindeki hikmetleri kavramaya çalışır. Mâtürîdî'ye göre, zorunlu olan duyu algısı, yani duyu bilgisi, fizikî şeylerle ilgili bilgi insanın ilk bilgisini ve hareket noktasını oluşturmaktadır. Öyle ki, insan ondan hareketle çıkarsama yoluyla diğer bilgilere ulaşmaktadır. Hemen şunu belirtmek gerekir ki, Mâtürîdî'nin düşünce sistemi, tabiatüstü âlemden tamamen kopmuş, sırf fizikî dünyaya dayanan bir düşünce de değildir.²¹ Çünkü Mâtürîdî, fizikî dünyayı bile ondaki Rabbânî hikmet ve incelikleri kavramak için inceler. İşte bu nedenle o, önce dış dünyanın bilinmesi, sonra da ona dayanarak gâib âlemi hakkında fikir yürütme ve delil getirme (istidlâl) ameliyesinin gerektiğini savunur. Bir başka söyleyişle, Mâtürîdî'nin anlayışının temelinde somuttan kalkıp soyuta gitme çabası yatmaktadır.²²

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'a göre, bilgi, bilineni (el-ma'lûm) olduğu gibi/olduğu hal üzere bilmektir ki, o da mahlukların ilmidir. Yüce Allah'ın ilmi ise bir şeyi olduğu gibi ihata etmek ve bilmektir (haber). Nesefî'ye göre, Mu'tezile'nin Allah'ın zâtının, O'nun ilmi olduğunu öne

²¹ Mehmet Evkuran, *İslam Kelâmında Zihniyetler -Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Seleflik Üzerine Tezler-*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 2019.

²² Özcan, *Mâtürîdîde Bilgi, Problemi*, s. 52.

sürmesinin aksine,²³ ilim Allah'ın ezeli sıfatlarındandır. Çünkü Mu'tezile'ye göre, Allah zatıyla âlimdir. Neseî'ye göre ise, Allah ilmiyle âlimdir. Allah'ın ezeli sıfatlarından ilim, olmadan önce olacak şeyi, olmayacak şeyi ve olacak olsaydı, nasıl olacağını bilmektir. Allah'ın eşyanın hakkında ilmi ise, daha ezelde iken onun varlık alanına çıkmasından önce vardır (sebkat).²⁴

Neseî'nin epistemolojik sisteminde, insanlar dış doğal dünyanın olgularını ve nesnel gerçekliğini duyumsayıp kavrayabilecek kabiliyet-te/fitratta bir varlık olarak görülür. Neseî'ye göre, görünür âlemde nesnelere bir gerçekliği (hakikati) vardır, onların insanlar tarafından bilinebileceği de kesinlik derecesindedir (sübût). Çünkü bunu inkâr eden kimse sergilediği tutumla yok sayma (nefiy) yoluyla da olsa, eşyanın bir gerçekliğinin mevcudiyetini kanıtlamış olur. Bu yolla da onların ontolojik varlığı kaçınılmaz bir şekilde sübut bulur. Çünkü onların reddedilmesi de bir gerçekliği ifade eder. Bu durumda hakikatlerin reddinin de bir gerçekliği vardır, demek mümkündür.

Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi, Neseî'ye göre de, insanlar için bilgi edinme yolları üçtür: Sağlam beş duyu, sâdik haber ve sağlam akıl.²⁵ Beş duyu; işitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadan ibarettir. Her bir duyu organı, kendi alanında geçerlidir ve her birinin kendine özgü bir algıya konu olan objeleri vardır. Bunlar vasıtasıyla bilgiye ulaşılması reddedilemez. Öyle ki başkasının değerlendirmesi bir yana, bunu reddedene kendisi dahi inatçılığı ve kibrini anlar. Çünkü duyularla elde edilen bilgi, zorunluluk (zaruret) yoluyla gerçekleşir. Zarûrî hususların inkârı ise, tamamen kibir ve inattan kaynaklanır.

Neseî'ye göre, doğru haber iki çeşittir: Birincisi, genellikle yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilemeyen büyük bir topluluğun naklettiği

²³ el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe), 1988, , 156-157.

²⁴ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1426/2005, 15-16.

²⁵ en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 24-26.

mütevâtir haberdir ki, bu haber zarûrî ilim ifade eder. Sözelimi, geçmiş zamanlarda yaşamış hükümdarların ve uzak memleketlerin mevcudiyeti zarûrî olarak sabittir. Bu bilgi kendisine ulaşan kimsenin, bildiğini kabul etmemesi diye bir şey söz konusu olamaz. İkincisi ise, mucize ile desteklenmiş Peygamberin haberidir ki, böyle bir haber çıkarsamaya dayalı (istidlâlî) ilim ifade eder. Bu yolla hasıl olan bilgi, kesinlik ve sübut açısından zarûrî ilimlerle gerçekleşen şeye benzer. Aralarındaki farkın izahına gelince, zarûrî ilim, elde etme uğraşısı olmadan gerçekleşirken, istidlâlî ilim akıl yürütme çabası bulunmadan sabit olmaz.

Nesefî'ye göre akıl da, bilgi edinme yollarından biridir. Burada aklın bedîhî ve nazarî yönlerine dikkat çekmektedir. Sözelimi, aklın, "*Bütün parçasından büyüktür*", "*Parça bütününden küçüktür*" gibi, apaçık (bedîhî) bir şekilde gerçekleşen kısmı zaruridir. Bu önerme matematiksel bir ilke olarak kabul edilir. "*Bir şey aynı anda iki yerde birden olamaz*" şeklindeki üçüncü halin yokluğuna dayalı mantıksal bir önerme de aklen zorunlu olarak bilinir.²⁶ Çıkarımla (istidlâl) ulaşılan kısmı ise çalışma ve gayret yoluyla elde edilmiştir (iktisâbî). Akıl ve nazarın bilgi edinme yolu olduğunu reddetmek söz konusu değildir. Zira bu yolu reddeden kimse, bizahtî kendisini (benliğini) de istidlâlde bulunarak reddeder ki bu durumda onu nefyeden ispat etmiş olur. Böylece aklî istidlâlin bilgi edinme yolu olduğu zarûrî bir şekilde ortaya çıkar; çünkü bir şeyin nefyi için ispatından başka bir yol yoktur. İstidlâl metodunu takip eden ve onun tüm öncüllerinde onun şartlarını gözeten ve bunların gereğini bihakkın yerine getiren herkesi, bu fikrî hareketi ve çabası kesin bilgiye götürür. Bir istidlâl yönteminin neticeye götürmesiyle, takip edilen metodun isabetli olduğu anlaşılır.²⁷ Onun için, İslâm kelâmında zaten böyle bir ameliye de sahih nazar olarak tavsif edilir. Sahîh nazar da düşünen kimseyi doğru bilgi elde etmeye götürür. Mâturîdîlerde ve Nesefî'de, insan, mantık ve matematik ilkelerinin bilgisi gibi bazı analitik bilgilere doğuştan zorunlu ola-

²⁶ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 27.

²⁷ Bk. en-Nesefî, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, thk. Abdülhayy Kâbil, (Beirut: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-evzî'), 1407/1987; a. mlf., *Tevhîdün Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, 24.

rak sahiptir; kimi bilgilerini ise bu analitik bilgileri temele koyarak düşünme (en-nazar) ve akıl yürütme uğraşısı yoluyla genişletir ve bu noktada yeni bilgilere erişmek için kimi akıl yürütme yöntemlerini takip eder.²⁸

Aklın vasıtası ile, hem duyu organlarının müşahedeleri ve haberlerin hakikatleri hem de bu iki kaynağın hükmü idrak olunur. Aklın bilgi edinme vasıtası oluşunu inkâr eden, duyu organının müşahedesini ve haberleri inkar edenler zümresine katılmış olur.²⁹

Her akıl sahibi ve ergenlik çağına ulaşmış kimsenin Hz. İbrahim (a.s.)'ın akıl yürütmesi gibi bu âlemin bir yaratıcısı olduğu hususunda aklını işletmesi ve akıl yürütmesi gerekir. Nitekim Hz. İbrahim (a.s.) gece kararı bir yıldız gördüğünde, "İşte bu benim Rabbimdir" diye söylemişti (el-En'âm sûresi, 6/76). Ashâb-ı Kehf de, "Rabbimiz göklerin ve yerin Rabbi'dir. Biz asla O'ndan başkasına yalvarıp yakarmayacağız" (el-Kehf sûresi, 18/14) demiştir. Zâhidler (el-Mütekaşşife) ve Eş'arî kelimcilerinin kanaatinin aksine, kendisine vahiy ulaşmasa da, insan dinî buyruklardan sorumlu bir varlıktır. Çünkü Mâtürîdiyye mezhebine göre, iman, Allah'ın kuluna sunmuş olduğu hidayeti soncunda, kulun onu sahiplenmesi eylemidir.³⁰

2.2.Değerleri Duyan ve Değer Koyan Bir Varlık Olarak İnsan: Değerler Dünyası ve İnsan

İmam Mâtürîdî gibi, Nesefî de, iyi ya da kötü, doğruluk ya da yalan, adalet ya da zulüm, hikmet ya da sefeh gibi değerlerin nesnelliği ve bunların aklın bilinme imkanının bulunduğu tezini savunur.³¹ Nesefî, değer koyan

²⁸ Bk. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 96-101; A. K. M. Eyyub Ali,, "Maturidilik", trc. Ahmet Ünal, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, (İstanbul: İnsan Yayınları), 1990, I: 299-300.

²⁹ Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, thk. ve haz. Ahmet Saim Kılavuz, (İstanbul: Emek Matbaacılık), 1989, 34.

³⁰ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 16-17.

³¹ Mu'tezile'de değerlerin nesnelliği anlayışı için bk. George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, (Oxford: Clarendon Press), 1971, 62-89, 103-109.

bir varlık olarak insanı tasvir ederken, hikmet, övgüye değer âkıbet, imtihan (imtihan edilenler), kalıcılık (bekâ) kavramlarına büyük bir yer vermektedir. O, değerler sahasında aklen kifayet ve ihtiyaçsızlık fikrine karşı çıkar. Allah tarafından âlemin yaratılmasındaki amaç ve gayeye dikkat çeker. Âlemin, belli bir ahenk, tertib ve nizam hali üzerine devam ettiğini hatırlatır. Aslında buradan insanoğlunun imtihan olma gerçeğine vurguda bulunmaya çalışır. Bu da, insanın bu dünyada yaratılış amacını açıklığa kavuşturur. Dolayısıyla Nesefînin kelâmî düşünce sisteminde hikmet, düzen ve amaç yönlerinden âlemin meydana getirilmesi ile insanın yaratılışı arasında sıkı bir münasebet vardır.

Mâturîdî'ye göre, Allah akılların nazarında doğruluk ve adaleti güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiş, bunların birinci grubunu muaz-zam ve değerli, ikincisini ise bayağı ve değersiz olarak gönüllere yerleş-tirmiştir. Bu yüzden akıllar, söz konusu edilen doğruluk, yalan, adalet ve zulüm gibi davranışları sergileyenlerden şerefini yükseltenleri işlemeyi emreden, sahibini küçük düşürücü olanlardan da sakındıran bir istikamet alır. Buna bağlı olarak da, yolunda bulunan ve hakkını eda eden kimse-nin insanlık şerefi kemalini bulsun ve nefsanî arzularını aklın rehberliği-ne tercih eden kimsenin de hak ettiği ceza gerçekleşsin diye aklî zorunlu-luk çerçevesinde önce ilâhî emir ve nehiy, sonra da mükâfat gereklilik kazanır. O halde peygamberin mevcudiyetine hükmetmenin gereği var-dır. Çünkü onlar, mahiyeti tam anlamıyla anlaşılamayan her şeyi açıklığa kavuşturmak şartıyla, insanlara adalet ve doğruluğun belirtileriyle bunla-rın zıddı olan zulüm ve yalanın alâmetlerini göstermiş olurlar. Ancak bu sayededir ki beşerî davranışlar övgüye lâyık bir konum alabilir.³²

Nesefî'ye göre akıl, iyilikleri ve kötülükleri genel manada (cümleten) kavrayabilir; ama onları somut olarak tek tek tespit edip belirleyemez. O zaman her bir nesne hakkında dinin ortaya koyduğu bir beyan ve açıklama-ya ihtiyaç vardır. İyiliklere ve kötülöklere tek tek değil, ama genel olarak vakıf olmak, akılların yeteneği dahilindedir. Yücelik ve hikmet ise

³² Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yayınları), 2002, 224.

genel olarak değil, tek tek vâkıf olmada saklıdır. O halde burada yer alan her bir hususun, iyiliklere meylîyle, onları yapmaya ve kötülülere nefretîyle de onlardan kaçınmaya, aklın, insanı yöneltmesi için, onun iyilik veya kötülük cümlesinden olup olmadığına dair, onların hakikatini bilen biri tarafından bir açıklama gelmesi gerekir. Eğer böyle olmasaydı, aklın iyiliklere meyyal, kötülüklerden nefret eder yaratılmasından dolayı, güzel bir sonuç elde edilmezdi. Oysa böyle bir şey hikmet değildir. Bu düşünceyi şu husus teyit edip desteklemektedir: Akıl, iki cinsin arasını tek tek ayırmaya vâkıf olamamasına rağmen, kişiyi iyiliklere çağırıp kötülüklerden nefret ettirdiğine göre, o zaman burada yerine getirme ve sakınma imkânı bulunmayan bir şeyin emir ve nehyi söz konusudur. Bu da hikmet değildir. Dolayısıyla her bir nesne hakkında bir açıklama gelmesi gerekir ki, o da başka bir şey değil, yalnızca dinin ortaya koyduklarıdır.³³

Nesefî, nimet verene kimseye şükrün aklen iyi ve zorunlu olduğunu, aksine nimet veren kimseye nankörlük etmenin ise aklen kötü ve haram olduğunu ileri sürer. Nesefî, şükretme vucubunu iskat etme ve nankörlüğü serbest bırakmanın hikmet sahibinin hikmetine uygun olmadığını belirtir. Bu nimetler daha başlangıçta insana verilmiştir. Dolayısıyla onlara şükretme zorunluluğunu iskat etmek ve onlara nankörlük etmeyi serbest bırakmak mümkün değildir. Böyle bir şey, nimetlerin ortadan kaldırılması ve onların kadrinin bilinmemesine yol açar. Şükretmenin, nimetler için uygun, özünde onlara denk ve miktarlarında onlara müsavi olması gerekir. Son tahlilde, ona göre, yaptığı iyiliklere karşı nimet verene şükretmenin gerekliliği, yine nankörlükten kaçınmanın zorunluluğu ise, akılların tabiatına yerleştirilmiştir. Ancak nimetlerin değerini ve onu karşılayacak şükrü bilmek, akılların gücü dahilinde değildir. Akıl işlemekle

³³ en-Nesefî, *et-Temhîd*, 43-44; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 69-70. Ayrıca bk. Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed es-Semerkindî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâturîdî (Şerh-u Semerkandî)*, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 179, vr. 1041a vd.; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 161; Mustafa Ceric, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization), 1995, 224-226.

yükümlü olduğunu eda edebilsin ve yapmaktan men edildiği fiillerden kaçınabilsin diye, bunu beyan ve tafsil eden bir şeriat (din) gelmelidir.³⁴

İslam kelimasında üç aklî esas, akîdevî meselelerin izah ve çözümünde belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında insan zihninde bu üç aklî hüküm yerleşik halde bulunmaktadır. İnsan aklı, görünür âlemde bu hükümleri çeşitli meselelere uygulayarak onları değerlendirme imkanına sahip olmaktadır. Peygamberler, insanoğlunun zihnine yerleştirilmiş bu hükümleri uygulama örneklerini göstererek, onlara yardımcı olmaktadır.

Nesefî'ye göre de, fiiller, aklen vâcib, mümteni' ile orta durum ve mertebede olan mümkün diye üç kısma ayrılmıştır. Ona göre, eğer vacip ve imkânsız olanı (mümteni') akılla kavramak (vukûf) mümkün olsa da, orta durumda olanı (mümkün) kavramak (vukûf) mümkün olmaz. Zira bazen övgüye değer âkıbet mümkün olana taalluk eder ve bazen de yergiye değer ve kötü sonuç ona taalluk eder. Akılların, övgüye değer sonuç ve yergiye değer sonuca güç yetirememesi, o sonuçların özündeki kapalılık ve müphemlikten ileri gelir. Dolayısıyla akıl sahibi kimseler, işlerden vâcib olanı eda etmeyi ve haram olandan imtina etme imkanına sahip olsunlar diye, işlerin akıbetlerinin iç yüzüne vâkıf olan (el-ittilâ') bir varlık olarak Allah'ın, elçilerden razı olduğu kimsenin diliyle bildirim ve beyanına ihtiyaç hasıl olur. İşte bu, bir nebze olsun azıcık aklı olan kimse için kendisinde kapalılık bulunmayan bir öncüdür.³⁵

Nesefî'ye göre de, aklen sabit olan kategorilerin ötesinde herhangi bir taksim söz konusu değildir. Bu kısımlar, vâcibu'l-vücûd, mümkünü'l-vücûd ve mümteni' u'l-vücûd'dan ibarettir. Nesefî'ye göre âlemin bütün işleri bu aklî hükümlere göre yürür.³⁶ O, Peygamberlik kurumunu da mümkünler kategorisi içinde değerlendirir. Böylece Nesefî, kelâmî düşünce isteminde bu sınıflamayı, Peygamberlik kurumunu temellendirmedi ve bu kanalla aklın yetkinleşmesini izah etmede dayanak noktası

³⁴ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 18; *et-Temhîd*, 44; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 70.

³⁵ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 21.

³⁶ Bk. en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 83.

yapar. Teklîfin, mülkü altındaki varlıklar üzerinde malikiyete sahip bulunan bir kimseden, yani değerleri vaz eden ve belirleyen bir konumda bulunan yüce hâkim bir varlıktan, îcap, hazr, izin verme/serbest bırakma ve yasaklama/engelleme gibi birtakım buyruk ve yasaklar getirmesi, akılların kabul etmediği ve delillerin çürüttüğü hususlardan değildir. Zira her mülk sahibinin mülkü altında bulunanlar üzerinde kendisine mahsus malikiyeti ölçüsünde tasarruf ve idare etme hükümlerliği ve yetkisi vardır. Oysa âlemin her bir parçasında ve Âdem oğlunun herhangi şahsında yaratma malikiyeti, yalnızca Allah'a aittir. Zira Allah, bu varlıkları yokluktan var eden ve bir ilkeden ileri gelmiş olmadan yaratandır. Dolayısıyla bu varlıkların her biri üzerinde, ister engelleme, ister izin verme, ister yasaklama, isterse icâb bakımından olsun, O'nun dilediği şekilde tasarruf ve hareket etme hakkı vardır. Bu tasarruf yetkisi, Allah isterse, bu teklifi bilmeyi yaratmak, isterse bunları kendisine vahyedip, kullarından mümeyyiz akıl sahibi kimselere tebliğ etmesini emrettiği bir elçi göndermek suretiyle gerçekleşir.³⁷ Mükemmel bir kudrete sahip olan âlemin yaratıcısı için acizlik imkansızdır. O, mükemmel kudreti ve meşîetinin yürürlükte olmasının bir zorunluluğu olarak, Peygamberlik iddiasında bulunan bir kimseyi değil de, doğru sözlü bir elçiyi göndermeye kadirdir. Böylece elçiler göndermek kendinde imkansız ve özünde sefeh değil, mümkünler sahası içinde bulunur. Hikmet, sefeh, hüsün ve kubhu kavrayış, sadece nakil (es-sem') yoluyla olur. Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî dışında kalan Muhaddislerin kelamcılarının benimsediği üzere, akıllar bu değerlerin iç yüzünü kavramak (el-ittılâ') için bir vasita olmaktan çıkar.³⁸

Nesefî'ye göre, Peygamberlerin gönderilmesinde ve şeriatların vaz edilmesinde yaratılmışlar için övgüye değer (güzel) bir sonucun elde edilmesi, kullar arasında hikmetsizlik, başıboşluk ve bozgunculuğa yol açacak sebeplerin savuşturulması söz konusudur. Dini inkâr eden, emir ve nehyi geçersiz sayan kimse, dünyada her türlü fitne, fesad ve yıkımın

³⁷ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 7.

³⁸ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 11.

doğmasına çalışmaktadır. Oysa o, her türlü dalâletten kurtulmanın, yalnızca Allah'ın yardım ve desteğiyle mümkün olduğunu belirtmektedir.³⁹ Şu halde, Neseffî'ye göre, şeriat insanoğlunun iyiliği ve salâhı için gerekli olduğu zaman, şeriatı inkar eden ve emir ve nehyi geçersiz kılan kimse, dış âlemde kargaşa çıkarmak, yıkımlara yol açmak, bozgunculuk yapmak, fitneyi alevlendirmek ve kışkırtmak, birbiriyle savaşıma ve birbirini yok etme sebeplerini yerleştirmek ve âlemin yaratıcısını sefeh ve bilgisizliğe nispet etmek için çalışıp çabalamış olur.⁴⁰

Neseffî, ahlâkî aklın çalışmasını, iki statüde değerlendirmektedir: Birinci konumda akıl, bir şeyin iyiliğini ya da kötülüğünü ya da kötülüğünü ya da kötülüğünü olayları ve nesnelerin durumunu eni konu tartarak ve istidlâlî çabayla düşünerek ya da sem'î bir kaynaktan gelen beyan ile kavrar. Çünkü beşerî düzlemde halden hale değişme, beliren ihtiyaçlar ve değişen koşullara bağlı kalmak söz konusudur. Neseffî, bu hususta, genel olarak iyilik veya kötülük gibi değerleri temyiz etme gücünün, Peygamberin haberi ve akıl yürütme yoluyla yeni durumlara ve değişmelere bağlı olarak geliştirilmesi ve pekiştirilmesinin altını çizmektedir. Dolayısıyla fitrî olarak insanoğluna bahşedilen bedîhî ve sezgisel olarak kavrama gücü ve kabiliyeti, ilkesel olarak insan aklına olayları ve nesnelere değerlendirmede ana bir çerçeve sunar. Ancak beşerî ilişkilerde ortaya çıkan bazı olayları bu çerçeve ve düzenek dahiline sokabilmek akli işletmeyi ve düşünmeyi gerektirir. Bunu da yapabilmek aklın, farklı yönlerden çalıştırılmasına ve değişik boyutların birlikte düşünülmesine ihtiyaç duyar. Ayrıca, insanın nefsinin terbiye etmesi ve aklının doğru (sahih) istidlalde bulunması; bir bakıma Peygamberlerin Allah'tan getirdikleri şeriat, teklif, tebliğ ve bildirimlerle aydınlanmasına bağlıdır. İşte Neseffî, kelâmî düşünce siste-

³⁹ En-Neseffî, *et-Temhîd*,

⁴⁰ en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, II: 15-16.

minde Allah'ın tarafından hayvanların boğazlanmasına izin verme (ibâha)⁴¹ ile âlemin salahı, insanların çoğunluğunun huzuru ve toplumda fitne çıkartılmasına karşı emniyeti sağlamak için hırsızların ve yol kesenlerin kısas icabı öldürülmelerinin talep edilmesini de böyle bir çerçeve içinde değerlendirmektedir. O halde insanoğlunun beşerî ilişkilerde doğru değer duygusuna sahip olması, onu geliştirilmesi ve doğru karar alabilmesi için Peygamber'in diliyle gelen haber bilgisine ve Allah'ın beyanına gereksinim bulunmaktadır. Sonuçta, insanoğlunun, doğru değer yargılarına sahip olmasında aklî güçlerinin yanında, dinî bildirim ve vahyin tafsili olarak aydınlatmanın da büyük bir rolü bulunmaktadır.⁴²

Mu'tezile ve Mâturîdîlere göre, iyi ve kötü, akıl kanalıyla nesnel kriterlerden hareketle tespiti mümkün olan niteliklerdir. Bu itibarla onlara göre, güzel olan fayda, iyi, çirkin olan zarar ise kötüdür. Onlara göre, övgü ve yergi, ancak bu tür fiiller için söz konusudur. Mâturîdîler, iyi ve kötünün bilinmesi ve tespiti konularında Mu'tezilî düşünceye katılmakla birlikte, aklın iyi olanı emredip, kötü olanı yasaklama yetkisi bulunduğu noktasında onlardan ayrılırlar, yani bu noktada emri ve nehyi belirlemede akla hâkim rolü vermezler.⁴³ Nesefî'nin düşünce sisteminde insan, Allah'ın fitratına ve özüne yerleştirdiği aklî kabiliyet ve melekelerine yabancılaşmadığı takdirde, sağlam fitratındaki yetilerini ve imkanlarını yerli yerinde kullanmak suretiyle değerler manzumesi geliştirip, ahlâkî bir toplumsal yapı inşa edebilir. Burada tamamen Mâturîdî'yi izleyen Nesefî'nin, lafzî olarak açık bir dille değil de de, genel ve anlamsal olarak değerler alanının izahına yönelik olarak eserlerinin kimi yerlerinde serpiştirilmiş ve dağınık bir vaziyette ifade ettiği ve ortaya koyduğu düşüncelerden hareketle, beşerî düzlemde böyle bir ahlâkî yapının tesisinin mümkün olabileceğini savunduğunu söylemek mümkündür. Çünkü

⁴¹ en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, I: 141-142. Ayrıca krş. Alâeddin es-Semerkindî, *Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, (Bağdâd: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şuûnî'd-Dîniyye), 1987/1407, I/252.

⁴² en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II: 12-28.

⁴³ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 127-128.

değerlerin nesnelliği anlayışını savunan Nesefî'ye göre, iyilik ve kötülük hissi, insan zihnine daha yaratılışında iken verilip ekilmiştir. Akıl, yaratılışı gereği, zaten iyilik ve kötülük kavramları kendisine yerleştirilmiş halde bulunduğu için, görünür âlemde onları birbirinden ayırt eden bir meleke konumundadır. Şu halde, insanın iyi ve kötüyü bilmesi, vahyin onların mahiyetini bildirimini ve açıklamasından önce gelir. İnsandaki ahlâkî duygu, onun temyiz çağına ulaşmasıyla birlikte başlamaktadır. Din (şariat) ise, beşeri düzlemde insanda zaten başlamış bulunan bu duygu ve temyiz gücünü daha da geliştirip pekiştirmekte ve mükemmelleştirmektedir.

2.3.Yapıp Eden Bir Varlık Olarak İnsan: İhtiyârî Eylemler ve İnsan

Mu'tezile'nin aksine, Ehl-i Sünnet, insanın fiillerinin durumunu ve sorumluluğunun gerekçelerini açıklamada kesb kavramına büyük bir ehemmiyet vermektedir. Bu arada özellikle Ehl-i Sünnet'in Mâturîdîlik kandaşının, Eş'âri'lere nazaran, insanın eylemleri ve sorumluluğunu izah etme konusunda daha başarılı bir yöntem izlediğini, daha bağlayıcı tutamaklar sunduğu ve daha ikna edici argümanlar kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü en-Nesefî, insana, Allah mutlak kudreti ve yaratıcılığı karşısında mutlak anlamda bir fail ve kâdir olmasa bile, belli ölçülerde bir özgürlük alanı tanımıştır. Zaten Mâturîdîlik teolojik antropolojisinde, el-ef'âlü'l-ihhtiyâriyye, kesb, fiil, irade, hürriyet, sorumluluk, gayret, niyet, kasd vb. etik içerikli kavramların da kullanılması bu hususu açıkça göstermektedir.

2.3.1.Yaratma, Kesb ve İnsanın Sorumluluğu

Nesefî'ye göre, kul için fiilin ispatı, onun Allah'a ortak olmasını gerektirmez.⁴⁴ Hasımların (Mu'tezile'nin) sözü, kafir, fiili küfür olan kimsedir. Nesefî, bunu kendilerinin de kabul ve teslim ettiğini söylemektedir.

⁴⁴ Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Claude Salamé, (Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fıransiyü lî'd-Dirâsâti'l-Arabiyye), 1993, I, 674.

Fakat o, kendilerine göre küfür, kafirin fiilidir, yoksa Allah'ın değildir, ancak Allah'ın mefulüdür. Neccariyye ve Ehl-i Hadis'i mütekellimlerinden her kim onlar için küfrün Allah'ın fiili olduğunu teslim ederse, onlar kafirin, küfrü yapan kimse olduğunu reddederler (men') ve kafirin, küfrü yapan kimse değil de, küfrün kendisiyle kaim olduğu kimse olduğunu öne sürerler. Nitekim hareket eden kimsenin, hareketi yapan kimse değil de, hareketin kendisiyle kaim olduğu kimse ve ölünün, ölümü yapan kimse değil de, ölümün kendisiyle kaim olduğu kimse olduğu gibi... Yine durum siyahlık, beyazlık, sıcaklık, soğukluk, tatlılık, ekşilik, uzunluk ve kısalık hakkında da böyledir. Ya hasımlar, bu manaların, O'nun bir fiili olduğu için, ölü, hasta, uzun, geniş, kısa, siyah, beyaz, sıcak, soğuk, tatlı ve ekşinin Allah olduğunu iddia ederler, böylece dinden ayrılıp çıkarlar, ya da mezheplerinin tenakuzunu ve şüphelerinin geçersizliğini kabul ve ikrar ederler.⁴⁵ Neseî'ye göre, özü itibariyle, fiil manasından takdir olunan isim, mananın kendisiyle kaim olduğu kimseye raci olur, yoksa manayı icad eden varlığa değil. İşte bu mana da, ihtiyarî hareket veya zarurî hareket gibi o kimsenin bir kesbi olur.⁴⁶

Mu'tezile'ye göre, kul mahlûku yapar. Her kim mahluku yaparsa, hâlık olur. Her kim mahlûku yaparsa, o kimse faildir. Bundan başka her kim fiili tek başına (ale'l-infirâd) yaparsa, o kimse haliktir; her kim fiili tek başına yapmazsa, o kimse müktesiptir. Bu, tekvinin mükevvenin aynı olduğunu söyleyenlerin ifadelerine göredir. Neseî'nin ifadesine göre ise, fiili mahlûk olan kimse, fâildir; mahlûku yapan varlık ise, hâliktir. O, Mu'tezile'nin ortaya koydukları bu türden soruların hepsinin bu yolla cevaplanacağını ileri sürmektedir.⁴⁷

Mâturîdî'ye göre, kullara hakikat manâsında fiil nispet etmek gereklidir. Bu husus, nakil, akıl ve inkâr edenin gerçeğe karşı bile bile direnen kimse durumuna düşeceği zaruri bilgi ile sabittir.

⁴⁵ en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 659.

⁴⁶ en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 248.

⁴⁷ en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 248.

Kulun hakikat manasında bir fiilin olduğu, bu fiilini hür iradesiyle gerçekleştirdiği, kulun bu konumunun kendi açısından tercih edilmeye ve sevmeye en çok lâyık olan şey durumunda bulunduğu, bu fiilin başka bir yönüyle Allah tarafından yaratılmış olmasının kendisini etkilemediği, sevk edici ve zorlayıcı rol oynamadığı artık sabit olmuştur. Şimdi bunun böyle oluşunun yanında, Allah'ın kulun bu fiilini bilmesi, bundan haberdar olması, bunu Levh-i Mahfûz'una kaydetmesi, işlenmesi sırasında onu mükerreren yaratmayı gerekli kılması ve tâat, masiyet gibi belli bir adla isimlendirmesi, kulu fiilini yapamaya mecbur tutmadığı ve ona sevk etmediğine göre, bütün bunlarla birlikte kişinin ilâhî emir ve nehye muhatap olması, azap veya mükâfata tabi tutulması, güzel ve yerinde bulunmuştur.⁴⁸

Mâturîdî'ye göre, yaratma, sadece Allah'a mahsustur ve iyi ve kötü, bütün insan fiilleri O'nun tarafından irade edilir, hükmedilir ve yaratılır. 74 Yaratmak; bir fiilin mutlak kudret ve küllî ilim sahibi tarafından yokluk-
OMÜİFD tan varlığa çıkartılmasıdır. İnsanoğlu, kendi fiilin bütün nitelik, sebep, şart veya sonuçlarını bilmediğinden ve bir fiili meydana getirmek için gerekli güce sahip olmadığından, kendi fiilin yaratıcısı sayılamaz. Allah bütün insan fiillerinin yaratıcısı olduğu ispat edildiği zaman, bunu ister istemez O'nun bu fiilleri murad etmiş olması takip edecektir. Çünkü ilâhî irade, ilâhî fiilden önce gelmelidir. Onun için, dünyadaki hiçbir şey Allah'ın iradesi olmaksızın veya O'nun iradesine muhalif olarak gerçekleşemez.

en-Nesefî'ye göre, Ehl-i Sünnet (Ehl-i Hakk), gerçekte kulların fiillerinin var edeni ve hâlikinin yüce Allah olduğunu ve kulun ise bunların kazananı ve faili olduğunu ve bu hususta Ehl-i Hadis mütekellimlerinin, Neccâriyye'nin ve Kerrâmiyye'nin kendilerine destek verdiğini belirtmiştir. Kul fail ve müktesib olunca, onun kudreti ve istitâatının olması gerekli ve kaçınılmazdır. Zira kudret olmadan fiil gerçekleşmez. Aynı şekilde

⁴⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 310.

kesbi kabul ve ikrar edenlere göre de kesb, ancak zarûrî fiillerden istitât ile ayrılır.⁴⁹

İmam Mâturîdî, kulların kendilerini de amellerini de Allah'ın yarattığını öne sürmektedir. Çünkü ona göre imal edilen şey Allah'ın mahlukudur.⁵⁰ en-Nesefî'ye göre, hayrı ve şerriyle, itaati ve masiyetiyle birlikte kulların fiillerini yaratmanın, yalnızca Allah Teâlâ'ya ait olduğu sabit ve kesindir. Yine Allah'ın , yarattığını yaratmada hür olduğu, bu konuda mecbur kalmadığı ve iradesiz seçim hakkının bulunamayacağı kesindir. Buna göre kulların meydana gelen bütün fiillerinin Allah'ın iradesi ile gerçekleştiği, meydana gelmeyenlerin ise, yaratmadığına göre, yine O'nun iradesi ile yaratılmadığı esası da sabit olmuştur. en-Nesefî, kendi görüşlerinin özünü şöyle dile getirmiştir: Her sonradan yaratılan ve var edilen (hâdis), her ne nitelikte idiye o şekilde, Allah Teâlâ'nın iradesi ile meydana gelmiştir. Üstelik bunlardan itaat olanlar yüce Allah'ın meşîeti, iradesi, rızâsı, sevgisi (mahabbet), emri, kazası ve kaderi ile olur iken, masiyet olanlar Allah'ın emri, rızâsı ve sevgisiyle değil de, meşîeti, iradesi, kazâ ve kaderiyle olur. Çünkü O'nun sevgi ve rızâsı bir şeyin O'nun katında güzel görülmesine dayanır. Bu da, masiyete değil, taata uygun düşer. en-Nesefî'nin aksine, İmam el-Eş'arî, sevgi ve rızânın irade manasında olduğunu ve irade gibi her varlığı kapsadığını öne sürmüştür. Bu hususu öz bir ifadeyle açıklamaya çalışan en-Nesefî'ye göre, Allah şer veya hayır, çirkin ya da güzel, taat veya masiyet olsun, varlığa geleceğini bildiği şeyin var olmasını dilemiştir. Yine *şer* veya hayır, çirkin ya da güzel, taat veya masiyet olmayacağını bildiği her leyin de vücuda gelmemesini dilemiştir. Yüce Allah, Firavun'da imanın değil, küfrün bulunacağını bildiği için, onda imanı değil, küfrü dilemiştir. Allah'a isyankâr olanların ve kâfirlerin durumu da böyle izah edilebilir.⁵¹

⁴⁹ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, II: 112.

⁵⁰ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Yavuz, (İstanbul: Mizan Yayınevi), 2008, XII: 167-168.

⁵¹ en-Nesefî, *et-Temhîd*, 75; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 112.

Nesefî'ye göre, Ehl-i Sünnet (Ehl-i Hak), hakikatte kulların fiillerini vücuda getiren (mûcîduhâ) ve yaratanın (hâlikuhâ) Allah olduğunu ve kulun ise onun kazananı ve faili olduğunu söylemiştir. Ehl-i Hadis'in mütekellimleri, Kerâmiyye ve Neccâriyye'nin bu hususta onlara destek vermiştir. Ayrıca kul fail ve müktesib olunca, onun kudreti ve istitâasının da bulunması gereklidir. Zira kudret olmaksızın fiil gerçekleşmez. Aynı şekilde kesbi kabul ve itiraf edenlere göre kesb, ancak zarurî fiillerden istitâ ile ayırt edilir.⁵²

Nesefî'ye göre, kulun bir fiili vardır, fakat yaratma kudreti yoktur. Kul, cebr altında değildir, seçimiyle fâildir ve yaratıcı olmadığı ispat edilmiştir. Bu öğreti ile Mu'tezile'nin, kul mahlûku yapar ve mahlûku yapan kimse haliktir, sözlerine cevap verilir. Nesefî, hidayet ve dalalet meselesinin, kulların fiillerinin yaratımı meselesinin aynı olduğunu savunur. Allah'ın kulların fiillerini yarattığı öğretisi sabit olunca, onlarda hidayete erme fiili ve sapkınlık gösterme fiilini yaratan Allah'tır. Dolayısıyla son tahlilde hidayet ve sapkınlık Allah'tandır. Nesefî'ye göre, hidayete erdirmek hidayete erme fiilini yaratmak; saptırma (idlâl) ise, saptırma fiilini yaratmaktır.

en-Nesefî'ye göre, kulların fiillerinin Allah'ın kazâ ve kaderiyle meydana gelmekle birlikte, kulun fiillerinde mecbur olmadığını bilmekteyiz. Nesefî'ye göre, küfür, Allah'ın kazası değil, kazasının sonucu-dur/ürünüdür (makzî). Biz Yüce Allah'ın kazasına ve küfrü bâtil niteliğinde yaratmasına razı oluyoruz. Ama kaza olunanın (el-makzî), bizzat sıfatımız olmasına razı değiliz. Bazen kişi istemese de, hakkında takdir edilen hastalıklar ve musîbetlerdir. Küfre gelince, kendisine bu hüküm verilen kişi, durumuna bütün gönlüyle razı olur ve ona sıkı sıkıya bağlanır. Nesefî'ye göre, küfür ve masiyet gibi kötülükler, kişinin kendi seçimi, kararı ve kesbiyle meydana gelir.

Mâturîdî'ye göre, herkes, yaptığı işte hür (muhtâr) olduğu gibi, fâil ve kâsib olduğunu da kendi içinden (bizzat) bilir. Bu ifadede Mâturîdî,

⁵² en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, II: 112.

hür (muhtâr), yapan (fâil) ve kesbeden (kâsib) terimlerini beraberce kullanmaktadır.⁵³ Bu ifadeden, insanın yaptığı bir işi hür olarak, kendi irade ve inisiyatifini kullanarak yaptığı anlaşılmalıdır. Fiilin Allah tarafından yaratılmış olması, insana bir mecburiyet yüklemes. Fiilinde hür olduğuna göre, Allah'ın yarattığı o fiili ister yapar isterse yapmaz. Hür iradesini yapma yönünde kullanınca, o fiili kesbetmiş olur. Aslında mesele insan hürriyeti açısından değerlendirildiğinde, fiil ikinci derecede kalır. Bundan önce seçim unsuru göz önüne alınmalıdır. Çeşitli seçenekler arasından birisinin seçilip eylem (fiil) sahasına geçilmektedir. Bundan ötürü, filozofların çoğu insan hürriyeti deyince, seçme ve tercih etme gücü üzerinde durmuşlardır.⁵⁴

en-Nesefî'ye göre, küfür Allah'ın kazası değil de, kazasının bir ürünüdür (makzî). O'nun kazası hak ve doğrudur. O'nun kazasının ürünü olan ise bâtıldır. Fiillerin yaratılması meselesiyle ilişkili olarak kendisinde hikmetin yer alması sebebiyle, bu makzînin kazası doğrudur. Her kim Allah Teâlâ'nın küfrü bâtil, kabîh ve şer olarak kılmasına rıza gösterirse, O'nun kazasına rıza göstermiş olur. Her kim buna rıza göstermezse, Allah'ın kazasına rıza göstermeyen bir kimse olur. Her kim buna rıza gösterir, fakat küfrün kendisinin bir sıfatı olduğuna rıza göstermez ve kendi nefsinde o küfrü yapması zorunlu olmazsa, yüce Allah'ın kazasına rıza göstermiş ve O'nun nefreti, kızgınlığı ve azaba uğratmasını gerektiren şeye rıza göstermemiş olur.⁵⁵ Sonuçta, Nesefî'ye göre, küfür, Allah'ın kazâsı değil de, kazâsının bir eseridir. Çünkü O'nun kazâsı, aynı zamanda O'nun bir sıfatıdır, küfür ise, kulun bir sıfatıdır. O'nun buradaki kazâsı, küfrü kâfirin nefsinde kötü, çirkin ve bâtil bir nesne olarak yaratmasıdır; fakat bu, kulun, Allah'ın gazap, öfke ve ebedî azabını hak edecek şekilde küfrü irâde ve ihtiyar etmesi halinde olur. Burada Nesefî, kulların böyle bir ilâhî kazâyâ rıza göstermeleri gerektiği temel öğretisinin altını çizmek-

⁵³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 284.

⁵⁴ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, (Ankara: Selçuk Yayınları), 1982, 14-15; Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 54.

⁵⁵ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 311-312.

tedir. Ona göre, kul, küfür gibi ihtiyar ve tercihiyle bizzat işlediği fiillere, bir teşvik ve özendirme olmadan daha çok razı olur. Allah, kulların kazandığı (kesbe) filleri yaratır (kazâ). Oysa kazâ, onları fiile mecbur bırakmamıştır. Allah'ın kazası, kulların filli tercih ve kesblerine göre gerçekleşir.

en-Nesefî, kazaya rıza gösterdiklerini beyan etmekte ve onun keyfiyetini belirtmektedir. el-Ka'bî'nin yüce Allah'tan aktararak delil getirdiği "Benim kazama rıza göstermeye ve belama sabretmeyen kimse kendisine benden başka bir Rab arasın!"⁵⁶ anlamındaki haberin hakikatinin hastalıklar ve musibetler hakkında olduğunu bildirmektedir. Mu'tezile'ye göre cehenemde ebedî kalma Allah'ın kazâsındandır. Zira onlar Allah için hulûd'ün manası dışındaki ebedî kılmayı ispat etmektedirler. el-Ka'bî, kendisi için ona rıza göstere, aksi taktirde kendisine başka bir Rabb arasın! Doğrusu, en-Nesefî'ye göre, küfür Allah'ın kazasıyla olur, ancak Allah'ın bunu kendisi hakkında kaza ettiği kimse, buna rıza gösterir ve kendisinden zail olmasına rıza göstermeyecek şekil buna sarılıp tutunur. Hakkında kaza edilen kimsenin zaman zaman rıza göstermediği ve kendisinden rahatsızlık duyduğu şey, ancak hastalıklar, belalar ve musibetlerdir. en-Nesefî'ye göre, Mu'tezile, bu musibetlere, belâlara ve hastalıklara, yalnızca bir bedel olarak rıza gösterir. en-Nesefî, kendileri hakkında bunları kaza eden Allah'ın dışında başka bir Rabb aramalarını salık vermektedir.⁵⁷

en-Nesefî'ye göre, yaratma (et-tahlîk), irade, kaza ve kader kavramları konusunda hiç kimsenin bir mazereti olamaz. Çünkü bu tür manalar kulları yaptıkları şeylere mecbur bırakmaz; bilakis kullar yaptıkları şeyleri otonom (muhtâr) varlıklar olarak yaparlar. Fiili yaratma, irade etme, kaza ve takdir etme, fiillerin kendilerinde vaki olduğu ve onlarsız vukua gelmediği vakitleri ve mekanları yaratmaya benzer. Kulları mecbur bırakmayı ve zorlamayı gerektirmeyeceği için, bunlardan herhangi bir şeyi

⁵⁶ Bk. Nûreddin es-Sâbûnî, Nureddîn es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB Yayınları), 1979, 162.

⁵⁷ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 312.

yaratma (et-tahlîk) mazeret olamaz. Bu takdir ve kazanın durumu da aynen böyledir. Çünkü kendisi sebebiyle yaptıkları eylem vaktinde bunlardan hiçbir şey kulların akıllarına gelmez. Dolayısıyla bununla mazeret göstermek ve hüccet getirmek bâtıldır. Eğer onların bununla hüccet getirmeleri mümkün olsaydı, ilim, güç yetirme vb. gerekçelerle hüccet getirmek mümkün olurdu. Çünkü kulların, Allah'ın kendilerinden vaki olacak şeyi bilmesiyle birlikte, kulları yarattığı ve O'nun keremi, cömertliği (cûd) ve onlara azap etmekten müstağni oluşuna; O'nun affedici ve mağfiret edici olduğu, O'nun onların itâatında hiçbir menfaatinin olmadığı ve masiyetlerinde ise O'nun aleyhine bir zararın bulunmadığı esasa dayanarak yaptıkları fiilleri meydana getirdikleri hususunda onların hiçbir mazeret üretmeleri mümkün değildir. Neseî, kaza ve takdir ile ilgili bu durumun da aynen böyle olduğunu ileri sürmektedir. Öte yandan Neseî, kulların fiili olduğunu, o fiili gerçekleştirmede muhtâr olduklarını ve bundan dolayı da cezaya çarptırılacaklarını gösteren delil ikame ettiklerini belirtmektedir.⁵⁸

Kul için yaratma kudretinin varlığı imkânsızdır. Cebriyye'ye karşı ileri sürülen naklî ve aklî deliller ile zarurî bir biçimde kesinlik kazanmıştır. Bunu reddeden inatçı konumuna düşer. Kul, fiil sahibidir.⁵⁹

Mâtürîdî gibi,⁶⁰ Neseî de, Ehl-i Sünnet kelamı içinde insanın sorumluluğunu Eş'ariyye kelimcilerden daha başarılı ve daha tutarlı bir biçimde izah etmiştir. Çünkü insan, onun isteminde yapıp edebilen yükümlü bir varlık olarak tasarılır ve yaptıklarından ötürü ona sorumluluk yüklenir. Neseî, bu sorunu çözümlemede Allah'ın mutlak kudret ve yaratıcılığı karşısında insanın failliğine göndermede bulunan kesb kuramına tutunur.

⁵⁸ en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, II: 313.

⁵⁹ en-Neseî, *et-Temhîd*, 99.

⁶⁰ İnsanın sorumluluğu hakkında bk. Harun Çağlayan, "İmam Mâtürîdî'de Hidayet-Ahlâk İlişkisi ", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, ed. Sıddık Korkmaz, (Ankara: Fecr Yayınları), 2019, 72-77.

2.3.2.Kudret ve İstîtâa: İnsan ve Yapabilme Gücü

Neseffî'ye göre, insana bahşedilen istitâa iki zıt şey için elverişlidir. Allah'tan başka bir varlık için yaratma kudretinin ispatı muhaldir. Kulun fiili vardır, ama onun asla yaratma kudreti yoktur. Aynı makdûrun iki kadirin kudreti altına girmesi câizdir.⁶¹

en-Neseffî'ye göre, istitâa iki kısımdır: Birincisi, bir fiilin gerçekleşmesi için gerekli fizikî şartların ve gereçlerin uygun ve yerinde; organ ve uzuvların sağlıklı olmasıdır. Kur'ân'da, "Yoluna gücü yeten herkesin, o eve (Ka'be'ye) gidip haccetmesi, insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır" meâlindeki âyet,⁶² bu manada kullanılmıştır. Âyette geçen "gücü yeten (istatâ'a)" ifadesinin yol azığı ve yolculuk araçları olduğu belirtilmiştir. İkincisi ise, fiili meydana getiren gerçek kudrettir ki, Allah Teâlâ'nın "Onların hem (gerçeği) işitmeye güçleri yetmiyor, hem de (onu) göremiyorlardı" (Hûd sûresi, 11/20) âyetinde geçen istitâa bu manada kullanılır. Burada Allah Teâlâ onları (müşrikleri) bu yüzden kınamıştır. Kınama ise onlara, ancak fizikî şartların müsait, organların ise sağlıklı bulunmasına rağmen, gerçek kudret yok olduğu bir durumda ilişir. Fizikî şartların yerinde bulunmayıp, organların ise sağlıklı olmadığı bir durumda ise kınama yapılmaz. Çünkü böyle bir istitâanın yok olması, kişinin ortadan kaldırmasıyla olmaz. Aksine burada insan mecburiyet altında bulunan bir varlık olarak telakki edilir. Bu tür istitâanın bulunmaması durumunda, insanlara, fiili yerine getirmemelerinden ötürü kınanama ilişmez. Neseffî, ikinci tür istitâanın araz olup, kendilerine göre fiille birlikte meydana geldiğini ileri sürmektedir. Mu'tezile, Dirâriyye ve Kerrâmiyye'nin ekseriyetine göre ise, bu istitâa fiilden önce bulunur.⁶³

Eş'arîlerin aksine,⁶⁴ Neseffî'ye göre, istitâa, iki zıt seçeneğe uygun ve elverişlidir. en-Neseffî'ye göre, arkadaşlarından her kim kudretin iki zıt

⁶¹ en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edillen*, (nşr. Salamé), II: 583, 613, 638, 643.

⁶² Âl-i İmrân sûresi, 3/97.

⁶³ en-Neseffî, *et-Temhîd*, 53; a. mlf., *Tevhîdün Esasları*, 85-86

⁶⁴ Eş'arîler için bir şeye kudret yetirmenin zıttı için geçerli olmadığı hususunda bk. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek (ö. 406/1015), *Mücerradu Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik), 1987, 117-118

şeye elverişli olduğunu söylüyorsa, küfür kudretinin iman için de elverişli olduğunu ve iman için elverişli olan kudretin onunla birlikte bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla kulun küfür yerine imanı kesbetmesi gerekir. Mu'tezile'ye göre, eğer istitâa fiilden önce gelmeseydi, bunda teklif-i mâ lâ yutâk söz konusu olurdu. Oysa bu kabîhtir. Çünkü eğer kâfirle birlikte iman olmadığı için, iman kudreti imanla birlikte bulunsa, kâfir için iman kudreti bulunmaz. Dolayısıyla kâfiri imanla yükümlü tutmak, teklif-i mâ lâ yutak olur.⁶⁵

en-Nesefî, kudretin fiilden önce gelişinin, kulun, fiil anında/vaktinde Yüce Allah'a muhtaç olmayışını gerektireceğini ileri sürmektedir. Kulun ömrünün bir lahzasında Allah'a muhtaç olmadığı görüşünü kabul etmek küfürdür. Kible ehlinin, her vakitte Allah'tan yardım dileme ve tevfiik isteme hususunda icmâ etmesi de böyledir. Eğer Allah insana taatın var oluşundan önce taat kudreti verseydi, dileme ve istemenin hiçbir manası kalmazdı. en-Nesefî'ye göre, el-Mâtûrîdî fiilden önce kudret vermenin hikmetin dışına çıkmak olduğu esasına dayanmıştır. Bu, yüce Allah'ın hikmetine lâayık değildir.⁶⁶

Kulların fiillerini yaratmada tek etkin varlık Allah'tır. Yaratma kudretinin Allah'tan başkası için isbatı, muhaldir. Kulun fiili vardır, ama yaratma kudreti yoktur. Aynı makdûrun, iki kâdirin kudreti altına girmesi mümkündür. Kul için fiilin isbatı, onun Allah'a şerik olmasını gerektirmez.

Nesefî, insan fiillerinin oluşumunda Mu'tezile'nin benimsediği tevel-lüd görüşünü çürütüp geçersiz kılmaktadır. İnsanın yaratma ve meydana getirme kudreti olmadığı kesinlik kazanınca, onun vurması akabinde vurulan kimsede oluşan acı, yine kırma fiilinden sonra camın kırılması veya bir adamın ona dayanması sonrasında tahtadaki hareket vb. bunların hepsinin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığı ve kulun burada herhangi bir ediminin söz konusu olmadığı da kesindir. Çünkü kulun yaratma

⁶⁵ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 160.

⁶⁶ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 159.

kudreti yoktur. Kudret mahallinde devamlılığı olmayana iktisap etmek imkânsızdır. Çünkü devan eden etki, yalnızca kulun kudret mahallinde değildir. Burada en-Nesefî, Mu'tezile'nin görüşünü kökten çürütmeye çalışmaktadır. Çünkü Mu'tezile'ye göre, bütün bu nesnelere kulun fiilinden doğmaktadır (el-mütevellid).⁶⁷ Zaten onlar kulun fiilidir, kul tarafından yaratılmaktadır ve fiilin yaratıcısı da odur. en-Nesefî, bu noktada Mu'tezile liderlerinden Bişr b. el-Mu'temir'in görüşünü yanlışlamaktadır. Ona göre, duymak, görmek vb. diğer idrakler ve bütün renk, tat ve kokular, insanın fiilinden doğmakta, onun mahlûku bulunmakta ve onun tarafından meydana getirilmektedir. en-Nesefî, şu hususla Mu'tezile'nin görüşünü yanlışlamaktadır: Elem, sebebin (vurmak) failinin (vuranın) fiili olsaydı, o zaman elem fiilinin ya vurmayı meydana getiren kudretle ya da başka bir kudretle var edilmesi gerekirdi. Oysa en-Nesefî'ye göre, bunların hepsi yanlıştır. Çünkü daha fiilin neticesi meydana gelmeden önce, fiilin bulunduğu kimsenin acı duygusunun oluşmasından sakınma imkânı yoktur. Halbuki kudret sahibinin, fiil meydana gelmeden önce onu yapmaktan kaçınma ve aksini elde etme imkânı vardır. Üstelik acı, yaralayan kimse öldükten sonra da bulunur. Halbuki kişi öldükten sonra, kudretinin devam etmesi veya ölümünden sonra onun için bir kudretin meydana gelmesi muhaldir. Aslında kudretsiz fiil de yoktur. Dolayısıyla bu durum, onun fiili olmadığına bir delildir.⁶⁸

82

OMÜİFD

3. İman Eden Bir Varlık Olarak İnsan: Günah (Ma'siyet) ve Kötülük

Nesefî, kelâmî düşünce sisteminde teolojik antropoloji sorununu; iman, günah ve kötülük ekseninde ele alıp çözümler ve Ebû Hanîfe'den beri gelen, büyük günah işleyenine asla tekfir edilemeyeceği akidesini benimser ve İslam toplumuna mensubiyetin koşulunu iman etme aktına bağ-

⁶⁷ Mütevellid fiiller hakkında bk. Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, (Ankara: Araştırma Yayınları), 2014, 322-336.

⁶⁸ en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 106-107.

lar.⁶⁹ Neseî, Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'de olduğu gibi, imanın sözlükte tasdikten ibaret olduğu düşüncesini benimser. Bir başkasını haber verdiği konuda tasdik eden her kişiye, sözlükte mümin adı verilir. Nitekim Yüce Allah, Yûsuf'un kardeşlerinin sözünü naklederek, "Ey babamız dediler, biz gittik, yarıştıyorduk; Yûsuf'u yiyeceğimizin yanında bırakmıştık. Onu kurt yemiş! Ama biz doğru söylesek de, sen, bize inanmazsın!" (Yûsuf sûresi, 12/17), yani "Bizi tasdik edici değilsin" diye buyurmuştur. Kim bu tasdikle gelirse, kendisi ile Yüce Allah arasında mümindir. İkrara gelince, insanların bilmesi ve İslâm hükümlerinin tatbik edilebilmesi için ona ihtiyaç duyulur. İmanın zıddı küfürdür. Küfür ise yalanlama ve inkârdır. Her ikisi de kalp ile olur. Aynı şekilde onların zıtları da kalpledir. Çünkü buldukları yer değiştiği zaman, zıtlık söz konusu olmaz.⁷⁰

Neseî'ye göre, iman etmek insanın önemli bir varlık koşuludur. Ama insan imanın gereğini yerine getirmediği zaman, büyük günah işlemiş olur. Bir başka deyişle, insan iman etmekle birlikte, günah ve kötülük de işleyebilen bir varlık olarak tasarımlanır. Fakat Neseî, Ehl-i Sünnet'in genel eğilimine bağlı kalarak, Hâricîlerin aksine, büyük günah işleyen kimseyi tekfir edip toplumdan dışlamaz. İmanını muhafaza eden kimse, sadece günahkâr ve fasık bir mümindir, günahı ve hatasından derhal tövbe etmelidir, ama son tahlilde, âhirette ya doğrudan ya da işlediği günahın cezasını çektikten sonra cennete gidecektir.⁷¹

Neseî'ye göre, kulun bir fiili vardır, fakat yaratma kudreti yoktur. Kul, cebr altında değildir, ama seçimiyle fâildir ve yaratıcı olmadığı ispat edilmiştir. Bu öğretisi ile Mu'tezile'nin, kul mahlûku yapar ve mahlûku

⁶⁹ İmanın mahiyeti ve sıhhati hakkında bk. el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö. 333/944), *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî, (Haydarâbâd: Matba'tü Meclisi Dâ'irati'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyyeti'l-Kâ'ine), 1321, 12-16; a. mlf., *İslâm İnanç Esasları*, trc. Adnan Bülent Baloğlu ve Murat Memiş, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat), 2014, 33-40; Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları), 1980, 187, 203, 209; es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 179-180.

⁷⁰ en-Neseî, *et-Temhîd*, 99-100; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 143-144.

⁷¹ Bk. el-Bakara, 2/284; Âl-i İmrân, 3/129; el-Mâide, 5/18, 40.

yapan kimse de haliktir, sözlerine cevap verilir. Neseî, hidayet ve dalalet meselesinin, kulların fiillerinin yaratımı meselesinin aynı olduğunu savunur. Allah'ın kulların fiillerini yaratmış olduğu öğretisi sabit olunca, onlarda hidayete erme fiili ve sapkınlık gösterme fiilini yaratan, sadece Allah'tır. Dolayısıyla son tahlilde hidayet ve sapkınlık Allah'tandır. Neseî'ye göre, hidayete erdirmek hidayete erme fiilini yaratmak; saptırma (idlâl) ise, saptırma fiilini yaratmaktır.

en-Neseî'ye göre, kulların fiillerinin Allah'ın kazâ ve kaderiyle meydana gelmekle birlikte, kulun fiillerinde mecbur olmadığını bilmekteyiz. Neseî'ye göre, küfür, Allah'ın kazası değil, kazasının sonucudur/ürünüdür (makzî). Biz Yüce Allah'ın kazasına ve küfrü bâtlı niteliğinde yaratmasına razı oluyoruz. Ama kaza olunanın (el-makzî), bizzat sıfatımız olmasına razı değiliz. Bazen kişi istemese de, hakkında takdir edilen hastalıklar ve musîbetlerdir. Küfre gelince, kendisine bu hüküm verilen kişi, durumuna bütün gönlüyle razı olur ve ona sıkı sıkıya bağlanır. Neseî'ye göre, fesad, küfür ve masiyet gibi kötülükler, kişinin kendi seçimi, kararı ve kesbiyle meydana gelir.

84

OMÜİFD

4. Dinî ve Ahlâkî Buyruklara Muhatap Bir Varlık Olarak İnsan: Teklifin İmkânı ve İlâhî Buyruklar

Teklif mevzusu, Allah'ın kelam sıfatıyla yakından ilişkilidir. Çünkü kelam sıfatı, muhataba yönelik olarak Allah'ın emir, nehiy, va'd, va'id ve haberlerini ihtiva eder.

Teklif, hitabın emir ve nehiy olarak muhataba yönelmesi şeklinde tanımlanarak, emre ve nehye itlak olunmuştur.⁷² Bu tanımında öne çıkan unsurlar, teklifin bir hitap olduğu ve teklifin emir ve nehiy olan içeriğidir. Teklif, diğer bir biçimde de, ibadet maksadıyla şer'î olanları gerekli kıl-

⁷² Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1401/1981, 207. Ayrıca bkz. Hüseyin Doğan, *Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin Kelâmî Düşüncesi*, (Bursa: Emin Yayınları), 2019, 211.

mak olarak tanımlanmıştır. Bu tanımda ise, teklifin amacı dikkate alınarak teklif Allah katından olduğundan, ondaki ibadet kastı öncelenmiştir.⁷³

Teklif, genel manada, emir ve nehiy olarak muhataba yönelir. Her ne kadar emir ve nehiy, fıkıh usulünün bir konusu olarak ele alınmış olsa da, gerçekte usûl geliştirmiş bütün ilimlerin inceleme alanında bulunan mevzularıdır. Bu konu, fıkıh usulü kitaplarında mükellefin fiillerine ait hükümler bağlamında incelenip değerlendirilmiştir.⁷⁴

Teklif olgusu; teklif eden otorite (mükellif), teklif olunan (mükellef) ve teklif objeleri olmak üzere üç unsurdan oluşur. Teklif olgusunun gerçekleşmesi, teklif oluşturan her üç öğede bazı şartların bulunmasına bağlıdır. Şer'î teklif olgusunda Allah, teklifi ve şartlarını belirleyen, insan da teklif edilen hakkında bilgi edinen ve onu gerçekleştiren konumdadır. Aklı teklifte ise şartları ve teklif nesnelere belirleyen taraf, genel olarak insanın kendisidir. İnsanın, teklifi kabul edebilecek bir donanım ve yetkinlikte yaratılmış olması, onun üstünde konum ve mertebe bakımından ona teklif edecek bir varlığın mevcudiyetini gerekli kılar. Teklif olunan bir yetkinlik ve donanımda yaratılış, insan için bir ihsan olduğu gibi, teklif olunmak da onun için bir lütuftur. Şer'î teklif açısından düşündüğümüzde, teklif eden yegâne otorite Allah'tır.

Teklifin kaynağı olarak Allah'ın, konuşan (mütekellim) olması ve teklif nesnesini sorumlu varlık olarak insana (mükellef) vahiy kanalıyla ulaştırması gereklidir. Bir şeyi başkasına teklif eden bir varlığın mütekellim olması, yani teklifi sözlü veya yazılı olarak ulaştırması lazımdır. Allah'ın beşer ile konuşmasının manası, iletişim enstrümanlarını kullanarak ona hitabını bildirmesidir. Muhatabın bilgi edinmediği teklifin gerçekleşmesi ve teklif olarak bir değer kazanması mümkün değildir. Gazzâlî'nin, teklif edende mütekellim olmaktan başka bir şart yoktur" diye söyleyerek, sorumlu tutan varlığın sorumluluk nesnelere sorumlu

⁷³ Bk. Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 2017, 25.

⁷⁴ Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 35.

varlığa bildirme görevini dahi dikkate almadığı müşahede edilmektedir. Aslında Gazzâlî'nin teklif eden hakkındaki bu anlayışı, hiçbir şeyin ne aklen ne de şer'an Allah için zorunlu olmadığı şeklindeki mutlak muhtar Allah tasavvur ile paralellik arz etmektedir.⁷⁵

Nesefî, teklif meselesini mülk kavramıyla ilişkilendirerek temellendirmeye çalışmaktadır. Nesefî, kulun dinî ve ahlâkî buyruklara muhatap olduğunu açıklamaktadır. Emir ve nehiy hitapla gerçekleşmektedir. Nesefî, insanı teklifi yüklenen bir özne olarak kabul etmektedir.⁷⁶ (Tabsira, II/26). Emirlerde muhatap için teşvik ve nehiylerde ise sakındırma söz konusudur.

Âlemin hakîm ve âlim bir yaratıcısı vardır ve âlemin her bir parçasının onun mülkü olup O'nun mülkünde hiçbir ortağı yoktur. en-Nesefî'ye göre, mülkünde yegâne hükümrانlık sahibi olan bir zât tarafından farz ve haram kılma, serbest bırakma ve yasaklama şeklinde yükümlülüklerin yöneltmesi, aklın reddedeceği veya imkânsız olduğuna hükmedeceği bir konu değildir. Çünkü her hükümrانlık sahibinin, hükümrانlığı ölçüsünde, mülkünde tasarruf yetkisi ve dilediği gibi davranma hakkı vardır. Âlemin her bir cüzünde ve Ademoğullarının her bir ferdi üzerinde Allah Teâlâ'nın yaratma hakimiyeti vardır. Çünkü onları yokluktan varlığa çıkaran, bir asla/ilkeye dayanmadan var eden yaratıcı, O'dur. Dolayısıyla bunlardan her biri üzerinde istediği şekilde tasarruf etme hakkı vardır. Ayrıca bunu, onlara istediği bir yolla bildirir. Dilerse onları böyle bir ilimle yaratır; dilerse de bunu mükelleflerin kendi cinslerinden veya kendi cinsleri dışından elçi göndererek yapar.⁷⁷

Mâturîdî'ye göre, teklife esas olan kudret iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, imkânlı, yani imkana dayanan kudrettir ki, bundan maksat, araç ve gereçlerin, her türlü vasıta veya sebeplerin elverişli bir durumda bulunmasıdır. Böyle bir kudretin tahakkuku, birtakım şartlara bağlıdır. Bi-

⁷⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, (Kahire: Sâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1983, 102-110.

⁷⁶ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 26.

⁷⁷ en-Nesefî, *et-Temhîd*, 41-42; *Tevhidin Esasları*, 67.

naenaleyh buna, şartlı kudret, şartlı istitâa adını vermek mümkündür. İkincisi, imkânlı kudretle beraber, fiili kolaylaştıran kudrettir ki, buna “kudret-i müyessire” denmektedir. İşte bu kudret vasıtasıyla insan mükellef bulunduğu fiili ; Allah’ın sonsuz fazl ve inayetinin bir sonucu olarak kolaylıkla yapar. Bununla beraber burada yine de kolaylık nedenlerinin bulunması şarttır. Mâtûrîdî’ye göre bu tür bir kudret, fiilden önce olmayıp, sadece fiille beraber ortaya çıkmaktadır. Daha açık bir deyişle, kulun kası ve durumunun da elverişli olmasıyla Allah kulda fiile mukârin olarak bu kudreti yaratmaktadır. Bu da göstermektedir ki, teklifte esas olan, durumun müsaitliği ve elverişliliği ile beraber kasıttır, amaçtır.⁷⁸ Fiil ise zaman itibariyle ona makrûn olan hâdis kudretle beraber Allah’ın ezeli kudretiyle vuku bulmaktadır. Eğer durumun elverişliliği beraber kasıt, amaç bulunmasaydı, hâdis kudretin makdûra, takdir olunan şeye makrûn olması imkânsızlaşırdı.

Eş’arîlerin aksine, en-Nesefî, güç yerilemeyen bir şeyi sorumlu tutma (teklif-i mâlâ yutâk)yı kabul etmez.⁷⁹ Sebepler sabit ve organlar tam ve yeterli olunca, kendisine emredilenin zıddıyla iştigal ettiği için, yokluk üzerinde kudretin bekası söz konusu olur, dolayısıyla kudreti ziyan etmiş olur ve mazûr sayılmaz ve teklif sahih olur. Eğer o teklifi elde etmeye yönelseydi (kasd), onun için kudret hasıl olurdu. Sebeplerin sâlim olması durumunda ise, bu teklif, onun fiili bizzat işlemeye yöneldiği anda, kudret kendisinde hasıl olmayan şeylerdendir. Bu kudretten engellenme halidir ve kişi fiille mükellef değildir. Fizikî şartlar mevcut, organlar tam ve yeterli olup kudret yok edildiğinde, burada kişi, kendisine emredilenin aksini yerine getirdiği için kendi kudretini ziyan/zayi etmiştir. Dolayısıyla emre uymama mazur sayılmaz ve bu noktada teklif doğrudur. Çünkü eğer onu elde etmeye yönelse, kudret meydana gelecekti. Ama fizikî şartların müsait olmaması durumunda, fiili yapmaya yöneldiğinde kud-

⁷⁸ Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, (Beirut: Dâru'l-Meşrik), 1986, 257; Kemal Işık, *Mâtûrîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, (Ankara: Fütüvvet Yayınları), 1980, 95-96. Eş’arîler için güç yetirilemeyen bir şeyle teklifte bulunmanın imkanı hususunda bk. el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 112-114.

⁷⁹ Bk.Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 164-165; es-Sâbûnî, *Mâtûrîdiyye Akâidi*, 145-147.

ret meydana gelmez. Bu kudretten yoksun olma halidir; dolayısıyla fiille yükümlü değildir.⁸⁰

Mürcie anlayışının mensuplarına göre, Allah mahlûkâtı yaratmış ve emir ve yasakları bildirmeden öylece bırakmıştır. Bu durumda Kur'ân'daki buyruklar, zahirî anlam açısından birer emir olup, gerçekte emir değildirler. Onlara göre bu hükümler mendub ve mübah bağlamında değerlendirilmelidir. Buna mukabil, Neseî böyle bir yaklaşımın tutarsız olduğu düşüncesindedir. Çünkü ona göre, Kur'ân'daki emir ve yasaklar muhataba belli bir yükümlülük getirir. Her emrin terk edilmesinden dolayı insan ceza görmez. Bu ise mendub ve müstehab olarak değerlendirilir. Terk edilmesinden dolayı cezanın gerektiği her emir ise, vacip olur, yani kesinlik ifade eder. Namaz konusunda Allah'ın, *"Onlardan sonra yerlerine öyle bir nesil geldi ki, namazı zâyi ettiler, şehvetlerine uydu-lar. Onlar kötülük bulacaklardır"* (Meryem sûresi, 19/59) âyetiyle zekât konusundaki *"... Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte onlara acı bir azâbı müjdele! O gün cehennem ateşinde bunların üzerleri ısıtılıp (pullanır); bunlarla onların alınları, yanları ve sırtları dağlanır: "İşte nefisleriniz için yığdıklarınız, yığdıklarınızı tadın"* (et-Tevbe sûresi, 9/34-35) meâlindeki âyet, Mürchie'nin tezinin yanlışlığını göstermektedir. Yaratılmışlardan hiçbir kimsenin emredilmekten ve yasaklanmaktan başıboş bırakılması, her şeye hâkim olan varlığın hikmetine uygun düşmez. Nitekim Allah Teâlâ, *"İnsan, başıboş bırakılacağını mı sanır?"* (el-Kıyâme sûresi, 75/36) ve *"Bizim sizi boş yere, bir oyun ve eğlence olarak ('abesen) yarattığımızı ve sizin bize döndürülüp getirilmeyeceğinizi mi sandınız?"* (el-Mü'minûn sûresi, 23/115) meâlinde buyurmaktadır.

İnsanoğluna teklifin yöneltmesinde misak da önemli bir tutamaktır. en-Neseî, Yüce Allah'ın mahlûkatı yarattığını, misak günü ne mümin ne de kâfir oldukları halde, onları Adem (a.s.)'in sulbünden çıkardığını ileri sürmektedir. Nitekim o, bu hususta, *"Rabb'in, Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye onları kendilerine şahit tutmuştu. "Evet, (buna) şahidiz!" dediler. Kıyamet günü "Biz*

⁸⁰ en-Neseî, *et-Temhîd*, 59.

bundan habersizdik!" demeyesiniz. Yahut "(Ne yapalım) daha önce babalarımız (Allah'a) ortak koştı, biz de onlardan sonra gelen bir nesil old(uğumuz için öyle yaptık). (Gerçekleri iptal edenlerin yaptıkları yüzünden, bizi helak mi ediyor-sun?" demeyesiniz diye (sizin Rabbiniz olduğum hakkında sizleri şahid tutmuş-tuk). İşte biz âyetleri böyle açıklıyoruz, artık herhalde döner (yola gelir)ler" (el-A'râf sûresi, 7/172-174) mealindeki ayete tutunmaktadır. Onlar yaratıklar oldular, sonra da Allah onlara iman ve küfrü arz etmiştir. Her kim kalbiyle itikad ederek imanı seçerse, o mümindir. Her kim küfrü seçerse o kimse kâfirdir; her kim itikad olmaksızın sözle icabet ederse, yukarıda zikredilen âyetten dolayı, o kimse münafıktır.⁸¹

Âlemin yaratıcısı olan Allah, sefahlik yapmayan, bilgisizlik etmeyen bir âlim olduğu ve kullarına karşı şefkat ve merhamet ile tavsif edilen hikmet sahibi (hakîm)⁸² bir varlıktır. Dolayısıyla O'nun, yaratılmışların noksanlığını gidermeyi sağlayacak, onları kemale erdirecek, hikmet ve ilimde yüksek derecelere ulaştıracak yardım elini uzatması ve destek olması imkânsız değildir.⁸³

İnsanlara müjdeleyici ve uyarıcı Peygamberlerin gönderilmesi, muhal olmayıp, imkan dahilinde bulunur. Hakîm yaratıcıdan Peygamber elçileri diliyle gelen emir ve nehiylerin hepsi, emrolunanların faydalana-cağı ve nehy olunanların ise kaçınmakla kendilerinden zararları def edecekleri hususlardır.⁸⁴

⁸¹ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 24.

⁸² Allah'ın hikmet sahibi bir yaratıcı olduğu hakkında bk. Hulusi Arslan, "Maturidî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Hikmet Yurdu İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı*, Yıl: 2, Sayı: 4 (Temmuz-Aralık 2009), 78-84; Fethi Kerim Kazanç, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açıdan Bir Tah-lili", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik ve Mâtürîdîlik- (05-07 Mayıs 2017)*, 2. Baskı, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2018, c. I, ss. 64-70, (ss. 49-74); Ebubekir Yalçın ve Hulusi Arslan, "Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 2019, X, Sayı: 1, 35-55.

⁸³ en-Nesefî, *et-Temhîd*, 42; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 68.

⁸⁴ en-Nesefî, *et-Temhîd*, 42; *Tevhidin Esasları*, 68.

Şayet Hakîm, bir din vazetmese; belirli sebeplere sahip olanın avantaj kazanacağı, bir başkasının ise diğerinin ona (sebeplere) mâlik olması sebebiyle avantajları ele geçirme ümidini keseceği şartları belirleyen hükümler ortaya koymasaydı; herkes tabiatının meylettığı hayatı için gerekli gördüğü istifade edeceğini umduğunun peşinden koşardı. Bu durumda ise çekişme ve düşmanlık meydana gelir. Bu ise kin ve nefretin doğmasına sebep olurdu. Bunların hepsi de, savaşa ve birbirini yok etmeye sevk eder ki, böyle bir halde mahlûkâtın son bulması insanoğlunun soyunun kesilmesi ve cinsinin ortadan kalkması söz konusudur. Oysa âlemin yaratılış amacı insandır. O halde böyle bir durum, mahlûkâtın özel olarak yokluk için yaratıldığı sonucunu doğurur.⁸⁵

Sonuç

İslam keliminde Allah, âlem, insan ve âhiret gibi temel konular ekseninde, Allah-âlem ve bu arada Allah-insan ilişkisi tasarımı ve çözüme kavuşturulur. Bu ilişki sağlam bir zeminde doğru bir şekilde inşa edilemezse, Allah ya da insan tarafında denge ve ölçü kaçırılabilir. Her iki tarafı da hesaba katarak dengeli ve gerçekçi bir çözüm şekline ihtiyaç vardır. Mâturîdîlik kelam geleneğinde Nesefî, işte bu denge ve ölçü üzerinden belli kabiliyet ve yetilere sahip insan sorununu özümlemeye çalışan önde gelen bir mütekellimdir.

Nesefî, diğer kelamcıların yaptığı gibi, insan anlayışını teistik tasavvur temelinde ortaya koymuştur. Nesefî, insan algısını, hem görür (şahid) hem de gâib (öteki) âleminin hakikatlerini bütüncül olarak göz önünde bulundurarak Tanrı, âlem, insan ve âhiret inancı ekseninde sağlam bir zeminde ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun için onun, doğru bir insan algısının tasarımı, oluşturulması ve geliştirilmesi konusunda, bir yandan akli delillere, öte yandan nakli (sem'î) delillere müracaat ettiği dikkati çekmektedir.

⁸⁵ en-Nesefî, *et-Temhîd*, 43; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 69.

Nesefî, dünyasal koşullarda insanı, bilen ve akleden (düşünen), belli başlı değerleri ortaya koyabilen, yapıp edebilen, belli sınır ve ölçüler dahilinde kısmî olarak (cüzî) hür iradeye sahip olan, tercih ve kararlarına bağlı olarak yükümlülük ve sorumluluk taşıyan, hem iman eden hem de günah işleyip tövbe edebilen bir varlık olarak tasavvur etmektedir. Onun, tüm bu hususlarda Cebriyye ve Mu'tezile arasında orta bir yol izlediği dikkat çekmektedir. Bu yönüyle de onun kelim sisteminin teşekkülünde Ehl-i Sünnet'in genel eğilimine ve bu arada Mâturîdîlik düşüncesine bağlı kalmayı tümüyle yansıttığını ve sürdürdüğünü söylememiz mümkündür. Düşünce tarihinde yeni fikir ve tasavvurların oluşumu, mevcut fikirlerin gözden geçirilip, onların açmazları ve çıkmazlarını tespit edip, yeni ve orijinal çözümlerin üretilmesiyle gerçekleştirilir. Ehl-i Sünnet'in düşünce paradigmasında müşahede ettiğimiz bu entelektüel donanım ve refleksi Nesefî'nin düşünce sistemi üzerinden okumamız ve değerlendirmemiz mümkündür.

Ehl-i Sünnet'in Mâturîdîlik koluna mensup bir kelimci olarak onun insana bakışı, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de teolojik antropolojinin çözümüne yönelik geniş imkanlar ve fırsatlar sunmaktadır. İnsan, ona göre pasif değil, yapıp etmelerinden ötürü dinî-ahlâkî sorumluluk taşıyan ve Allah tarafından dinî-ahlâkî yükümlülüğe (teklif) muhatap kılınmış olan, aktif bir varlıktır. Nesefî, insanın nesnel gerçeklik karşısında bilişsellik, varlık alanında yapma (fâilîk), fikhî ve taabbüdî hükümleri değil de, değerler alanında iyilik ve kötülük niteliklerini tespit edebilme ve değerler manzumesi koyabilme meleke ve istidadına güven beslediğini söylememiz mümkündür. Ehl-i Sünnet içinde insan sorununu çözüme kavuşturmak için Eş'arîlerden farklı bir yol izlediğine tanık olduğumuz en-Nesefî, Allah-insan ilişkisini sağlam bir biçimde kurup izah ederken, Eş'arîlerin aksine, insanı Allah'ın mutlak gücü ve hakimiyeti karşısında sorumlu bir özne (fâil) olarak yok saymamıştır.

Sonuç olarak, Nesefî, Mâturîdîlik kelim sisteminde Allah-insan ilişkisini izah ve anlamlandırma bağlamında İmam Mâturîdî'nin eserlerinde kapalı ve muğlak bıraktığı noktaları daha açık ve anlaşılır hale getirmiş,

öte yandan bu sorunu daha sağlam ve tutarlı bir biçimde tartışarak çözüme kavuşturmuş ve bu yönden genel olarak kelam ilminin, özelde ise Mâtürîdîlik düşünce sisteminin teşekkül ve gelişim sürecine büyük bir katkı sağlamıştır.

Kaynakça

Abdülcebâr, el-Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

Ali, A. K. M. Eyyûb. "Maturidilik", Trc. Ahmet Ünal, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, 2 Cilt, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, 295-310.

Arslan, Hulusi. "Maturidî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Hikmet Yurdu İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı*, Yıl: 2, Sayı: 4 (Temmuz-Aralık 2009), 71-90.

Atay, Hüseyin. "Önsöz", Kelama Giriş (el-Muhassal), Trc. Hüseyin Atay, Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, XXXI-XLIV.

92

OMÜİFD

Atay, Hüseyin. "Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin Semantik Metodu", *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, 1 Cilt, Ankara: DİB Yayınları, 2004, 16-42.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981.

Ceric, Mustafa. *Roots of Synthetic Theology in Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.

Çağlayan, Harun. "İmam Mâtürîdî'de Hidayet-Ahlâk İlişkisi", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, Ed. Sıddık Korkmaz, Ankara: Fecr Yayınları, 2019, 61-87.

Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 17/1: 2019, 228-254.

Doğan, Hüseyin. *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Kelâmî Düşüncesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Durusoy, Ali İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1993

Erdem, Sabri. *Tebşıra'ya Semantik Yaklaşım*, (Doktora Tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), 1988.

Evkuran, Mehmet. *İslam Kelâmında Zihniyetler -Mâtürîdîlik, Eş'arilik ve Selefilik Üzerine Tezler-*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 209.

- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Kahire: Sâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Hourani, Georfe F., *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Işık, Kemal. *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan (ö. 406/1015). *Mücerradu Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açısından Bir Tahlili", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik ve Mâturîdîlik- (05-07 Mayıs 2017)*, I, 2. Baskı, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu 2018, 49-74.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö. 333/944). *Kitâbü't-Tevhîd*, Nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö. 333/944). *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö. 333/944), *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, Thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî, Haydarâbâd: Matba'tü Meclisi Dâ'irati'l-Ma'arifî'n-Nizâmîyyeti'l-Kâ'ine, 1321.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö. 333/944), *İslâm İnanç Esasları*, Trc. Adnan Bülent Baloğlu ve Murat Memiş, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Nşr. Mustafa Yavuz, XII, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi, Kitabevi, 1992.
- en-Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-Kelâm*, Thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.

- en-Neseфі, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratü'l-Edille fı Usûli'd-Dîn*, nşr. Claude Salamé, I-II, (Dımeşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fıransıyyü li'd-Dirâsâti'l-Arabıyye), 1993.
- en-Neseфі, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratü'l-Edille fı usûli'd-Dîn*, Nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, I, Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- en-Neseфі, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratü'l-Edille fı Usûli'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, II, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2003.
- en-Neseфі, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. Ebû'l-Mu'în, *et-Temhîd fı Usûli'd-Dîn*, Thk. Abdülhıy Kâbıl, Kahire: Dârü's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1407/1987.
- en-Neseфі, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhid)*, Trc. Hülya Alper, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Ögük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1982.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdîde Bilgi, Problemi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1993.
- el-Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Rudolph, Ulrich. "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Haz. Sönmez Kutlu, (Anakara: Otto Yayınları), 2011, 315-24.
- Rudolph, Ulrich. *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, Trc. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- ,es-Sâbûnî, Nureddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*, Trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 1979.
- es-Semerkandî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî (Şerh-u Semerkandî)*, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 179.
- es-Semerkandî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mîzânu'l-Usûl fı Netâici'l-Ukûl*, Nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, 2 Cilt, Bağdâd: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye), 1987/1407.
- es-Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed. *Cümelü Usûli'd-Dîn*, Thk. ve Haz. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul: Emek Matbaacılık, 1989.

- Yalçın, Ebubekir ve Arslan, Hulusi, "Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 2019, X, Sayı: 1, 35-55.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Türk Kelamcıları", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, 5/23, 1932.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî" md., *DİA*, XXXII, (İstanbul), 2006, 568-570.
- Yar, Erkan. *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: MEB. Yayınları, 1992.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Mâtürîdî Kelâm Okulunun İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, (Anakara: Otto Yayınları), 2011, 169-188.



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI MESLEĞE
HAZIRLIK EĞİTİM PROGRAMININ İÇERİK VE
ETKİLİLİĞİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ
EVALUATION OF THE CONTENT AND EFFECTIVENESS OF
PREPARATION TO PROFESSION TRAINING PROGRAM OF
PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS

HASAN DAM & İDRİS ERTÜRK

[Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD.
Associate Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Department of Religious Education.
hasan.dam@omu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7975-3096>

Eğitim Görevlisi, Diyanet Samsun Aşıkutlu Eğitim Merkezi
Education Officer, Directorate of Religious Affairs Samsun Aşıkutlu Education Center
idriserturk@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6223-7367>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Nisan/April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Mayıs/May 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 97-137

Atf/Cite as: Dam, Hasan. Ertürk, İdris. “Diyanet İşleri Başkanlığı Mesleğe Hazırlık Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi Evaluation of the Content and Effectiveness of Preparation to Profession Training Program Of Presidency Of Religious Affairs”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran/June 2020): 97-137. <https://doi.org/10.17120/omuidf.725115>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuidf>

Diyanet İşleri Başkanlığı Mesleğe Hazırlık Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi

Öz: Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle görevli devlet kurumudur. Başkanlık, bu hizmetleri istihdam ettiği personeli aracılığı ile sürdürmekte; daha etkin hizmet verebilmek için, personelini, kendine ait eğitim merkezlerinde ya da uygun mahallî ortamlarda hizmet içi eğitime tâbi tutmaktadır. Süre ve içerik bakımından farklı programlarla şekillendirilen bu eğitimlere ilgili personel alınmaktadır. Söz konusu eğitim programlarından biri de Mesleğe Hazırlık Eğitimi'dir. Din Hizmetleri sınıfında görev yapmak üzere istihdam edilen Kur'an Kursu Öğreticisi, İmam- Hatip ve Müezzin- Kayım'ların zorunlu olarak alması gereken bu eğitimle, görevlilerin daha nitelikli hizmetler vermesini ve cami görevlilerinin bilgili ve donanımlı olmalarını temin etmek amaçlanmaktadır. Bu çalışmada, Mesleğe Hazırlık Eğitim Programının hedefleri, içeriği ve etkililiği araştırılmış; programın içeriği tahlil edildikten sonra uygulanan programın katılımcılara etkisi yapılan saha araştırması ile ölçülmeye çalışılmıştır. Çalışmanın temel amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca düzenlenen Mesleğe Hazırlık Eğitim Programının önemine dikkat çekmek, programın başlangıcından sonuna kadar tüm yapısal ve işlevsel sorunları imkânlar ölçüsünde tespit etmek, varsa tespit edilen bu sorunlara çözüm önerileri sunmaktır.

Anahtar Sözcükler: Din eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Hizmet İçi Eğitim, Mesleğe Hazırlık Eğitimi, Din Görevlisi.



Evaluation of the Content And Effectiveness of Preparation to Profession Training Program of Presidency of Religious Affairs

Abstract: Presidency of Religious Affairs is state institution which is charged with organizing the required affairs related to faith, rituals, and moral principles of Islam, as well as informing Muslim society on Islam and managing religious spaces for common rituals. Presidency is performing its main duty in terms of employee and staff members; and regularly it designs some periodical courses for preparing and educating those employee and staff members to the new conditions of the country. In this view, it renews the programs of the courses which is designed for a specific group of official personals. One of these educational programs is preparatory education for profession.

This program is mandatory for teachers employed for public official Koranic Courses, Imams and muezzins in the mosques so that they can better service as a well educated and equipped persons. This study reflects an analysis on contents, purpose and efficiency of the program mentioned above, as well as it aims at determining the results of a field study executed on the participants of the program. Accordingly, this study puts an emphasis on the significance of this kind of programs by realizing some structural and functional problems of them. Finally it offers some possible solutions for this type of problems.

Keywords: Religious Music, Ottoman, Candle Night, Ceremony, Performance.



Giriş

Problem

Diyanet İşleri Başkanlığı, milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç ederek İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek¹ görevi uhdesine verilmiş devlet kurumudur. Günümüzde başkanlık, Türkiye'ye ait bir kurum olmakla birlikte Avrupa'dan Amerika'ya, Asya'dan Afrika'ya, dünyanın her bölgesindeki Müslümanlarla iletişim ve iş birliği hâlinde, küresel ölçekte hizmet sunan uluslararası bir kurum hâline gelmiştir. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı, gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında dinî teşkilatlara model olan bir kurum olma özelliğini de taşımaktadır.²

Çağımızın gelişen ve değişen şartlarını göz önünde bulunduran Başkanlık, hayatın tamamını ve tüm insanlığı içine alan bir çerçeve ile hizmetlerini yürütmeye çalışmaktadır. Haddizatında böylesi hizmetlerin ve

¹ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (TCA), *Resmî Gazete* 17863 Mükerrer (9 Kasım 1982), md. 136.

² Ali Bardakoğlu, "3 Mart 1924 Kanunları ve Diyanet", *21. Yüzyıl Türkiye'sinde Din ve Diyanet*, der. Ömer Menekşe (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 1: 48.

faaliyetlerin yürütülmesi, nitelikli, bilgili, alanında yetkin ve etkin hizmet neferlerinin gayretli çalışmalarıyla mümkündür.³

Bilim ve teknolojiadaki gelişmelerin yanı sıra ihtiyaç ve beklentilerin değişmesi hemen her meslekte yeni bilgi ve becerilere sahip olmanın yanında alanında yararlanmak için teknolojiyi iyi kullanmayı ve çalışanların bu konularda yetiştirilmesini zorunlu kılmaktadır.⁴ Bu nedenle, bilgiyi alabilecek, kullanabilecek ve aynı zamanda üretebilecek personele sahip olmak, kurumların en çok ihtiyaç duyduğu konuların başında gelmektedir. Dolayısıyla bireylerin, yani kurumlarda çalışan personelin niteliği ön plana çıkmaktadır.⁵

Günümüzde eğitim ve öğretimi sürdürülebilir kılmak artık bir zaruret hâline gelmiştir. Bu eğitimin şekli ve amacı, yaşanan dönemin şartlarına göre değişiklik gösterebilir. Bu anlamda belli bir eğitim aldıktan sonra herhangi bir işte istihdam edilen bireyler, ister kamuda isterse özel sektörde çalışsın, çalıştığı sektörün ihtiyaç ve hedeflerine göre eğitilmelidir. Bu durum, değişen ve gelişen çalışma hayatının göz ardı edilemez bir gereksinimidir.⁶

Din görevliliği, mesleki sorumluluğu en yüksek, buna karşılık hataya tahammülü en az olan bir meslektir. Çünkü meslekî ya da kişisel bir hata, sadece hata yapan kişiyi bağlayan bir durum olmayıp hem görev yaptığı kurumu hem de temsil ettiği inanç sistemini bağlamaktadır. Her meslekte eksiklikler, hatalar, sorunlar olabilir, ancak pek çoğunun telafisi vardır. Yarım doktorun candan etmesi gibi yarım din görevlisi de hem

³ Şükrü Öztürk, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Eğitimi ve Hizmet içi Eğitim Faaliyetleri", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı*, haz. Fahri Unan- Yücel Hacaloğlu (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999), 405.

⁴ Refik Balay, "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (2004): 67; Tufan Aytacı, "Hizmet içi Eğitim Kavramı ve Uygulamada Karşılaşılan Sorunlar", *Millî Eğitim Dergisi* 147 (2000): 66.

⁵ Şuayip Özdemir- İsmail Arıcı, "Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri", *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011): 88.

⁶ Ahmet Emin Seyhan, "Din Hizmetlerinde Verimlilik ve Kalite Açısından Hizmet içi Eğitimin Rolü ve Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/14 (2011): 231.

dünyadan hem ahiretten edebilir ve bu meslekte bir yanlış tüm doğruları götürebilir.⁷ Sürekli değişen ve gelişen dünyamızda insanların dinî ihtiyacına cevap verecek elemanlar, bu değişkenliğe ve gelişmeye uygun olmalıdır. Doğunca çocuğuna isim koymaktan tutun da ölüp toprağa verilmeye kadar, yani beşikten mezara kadar hayatın her safhasında din görevlisiyle iç içe olan toplumumuz, nitelikli bilgi seviyesi yüksek elemanlarla muhatap olduğu oranda bilgili, ahlaklı, çalışkan ve hoşgörü duygularıyla dolu olacaktır.⁸

Bilimsel araştırmalar ve tecrübeler,⁹ din görevlilerinin görev ve sorumluluklarını daha iyi kavraması ve yerine getirebilmesi için, hizmet öncesinde aldıkları okul eğitiminin görevlerini ifada yeterli gelmediğine işaret etmektedir.¹⁰ Bundan dolayı, din görevlilerinin, hitap ettikleri kitlelere daha verimli ve etkili hizmet sunabilmeleri için hizmet öncesi/ hizmet içi eğitimle desteklenmelerine ihtiyaç vardır.¹¹

Hizmet içi eğitim sayesinde din görevlilerinin çalıştıkları sahalardaki eksiklerini gidermek, onların bilgilenmelerini temin etmek ve başarılı faaliyetlere imza atmalarına imkân hazırlamak gerekmektedir. Bütün bunlar ancak kaliteli ve verimli hizmetler bekleyen kişi ve kurumların dikkate alıp değerlendireceği hususlardandır.¹²

⁷ Hasan Dam, "Camilerde Din Eğitimi ve Sorunları", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2018): 293-294

⁸ Fahri Kayadibi, "Diyanet İşleri Başkanlığı Personelinin Eğitim ve Bilgi Seviyesinin Yükseltilmesi", *2. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2: 426.

⁹ Abdullah Özbek, "Günümüzde İrşat Görevi Yapacakların Eğitimi", *1. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 1: 191-201; M. Şevki Aydın, "Günümüzde İrşat Hizmetlerinde Görülen Bazı Yanlışlıklar", *1. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, 426-432.

¹⁰ Mehmet Bulut, "Din Görevlisi Yetiştirme Sorunu ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na Eleman Yetiştiren Kurum Olarak İmam-Hatip Okulları", *2. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 1: 563; Ayşe Zişan Furat, "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirilmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği", *Marife* (Bahar 2012): 107.

¹¹ Mehmet Yılğın, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet içi Din Eğitimi", *4. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 771.

¹² Celal Sürgeç, *Diyanet İşleri Başkanlığı ve Eğitim Faaliyetleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2010), X.

Devlet Memurları Eğitimi Genel Planı'nda, kalkınma planlarında ve stratejik planlarda eğitim için öngörülen amaçlar doğrultusunda her kuruma kendi personelini yetiştirme sorumluluğu verilmiştir.¹³ Buna göre kurumlar, belli bir düzeyde eğitim almış personelini, kurumun işleyişi, beklentileri ve hedefleri doğrultusunda eğitime tâbi tutmakla mükelleftir. Diyanet İşleri Başkanlığı personeli de mer'î kanunlara tâbi olduğundan söz konusu hizmet içi eğitimlerin başkanlık personeline de verilmesi gerekmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, kanunların verdiği yetkiye dayanarak, hizmetlerinin etkin, verimli, kaliteli ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte yürütülebilmesi için personelinin bilgi ve becerilerini geliştirmek, mesleği ile ilgili yeni gelişmelere uyumunu sağlamak amacıyla hizmet içi eğitim faaliyetleri düzenlemektedir.¹⁴ Süre ve içerik bakımından farklı programlarla şekillendirilen bu eğitimler, yine başkanlık tarafından yetiştirilen uzman personel aracılığıyla verilmeye çalışılmaktadır. Aynı zamanda bu eğitimlerde, başta ilahiyat fakültelerinin öğretim elemanları olmak üzere, değişik sahalarda alanında yetkin isimlerden de istifade edilmektedir. Bunlardan biri de sözleşmeli¹⁵ Kur'an kursu öğreticilerine, imam- hatiplere ve müezzin- kayımlara yönelik hazırlayıcı veya diğer adı ile mesleğe hazırlık hizmet içi eğitim programıdır. Bu eğitimle, görevlilerin daha nitelikli hizmetler vermesine katkı sunulması, vatandaşların birinci derecede kolaylıkla ulaşabilecekleri cami görevlilerinin daha bilgili ve donanımlı olması amaçlanmaktadır.

Hazırlayıcı eğitim programı, görevlinin bağlı bulunduğu kurum veya kuruluşu tanmasına, görevlerini, hak ve sorumluluklarını, teşkilatını ve ilgili mevzuatı bilmesine katkı sağlaması bakımından önemlidir. İlgili

¹³ Tüm bu planlamalar, 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun (DMK), 214 ve 216. Maddelerindeki amir hükme istinaden yapılmaktadır.

¹⁴ Hüseyin Kayapınar, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim Hizmetleri", 4. *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 807.

¹⁵ Devletin personel politikası gereği, son yıllarda kamuya alınan personelin çoğunluğu sözleşmeli pozisyonda istihdam edilmektedir. Bu atamalar, Devlet Memurları Kanunu'nun 4. Maddesinin B fıkrasına göre yapılmaktadır. Bu nedenle ilgili personel "4B'li" olarak isimlendirilmektedir.

eğitim neticesinde personel, görev mahallinde karşılaşılabileceği durumlara karşı donanımlı hâle gelmektedir. Aynı şekilde bu eğitim, yürüteceği hizmetle ilgili personele ufuk çizen, kurumuyla sağlıklı iletişim kurabilme becerisini geliştiren, kurumsal ilişkiler ve hizmet hayatı ile ilgili planlamalar yapmasına imkân sağlayan bir eğitimidir.¹⁶

Geçmiş yaşantılarında elde ettikleri bilgi ve becerilerin daha da geliştirilmesi, teorik ve pratik bilgi ile ilgili din hizmetlerinin gerektirdiği donanımına sahip olmaları, görev mahallerindeki din hizmetleri ile ilgili uygulamaları tanımaları, farklı mezheplere mensup vatandaşların da varlığını dikkate alarak herkese din hizmeti sunabilme becerisi ve formasyonu kazanmaları, hazırlayıcı eğitimin düzenlenmesini gerektiren diğer sebeplerdir.¹⁷

Söz konusu program; kurumsal gelişmeler, uygulayıcılardan gelen geri bildirimler, personel yeterliklerinin güncellenmesi ile günün gelişen ve değişen şartları dikkate alınarak oluşturulmakta ve güncellenmektedir. İşte bu çalışmanın temel problemini, “Mesleğe Hazırlık Eğitim Programının içeriği, hedefleri ve etkililiği konusunda kursiyerlerin görüşleri ve düşünceleri nelerdir?” sorusu oluşturmaktadır. Bu amaçla, önce programın içeriği tahlil edilmiş, daha sonra alan araştırmasına dayalı olarak katılımcıların görüşleri doğrultusunda uygulanan eğitim programının etkililiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Amaç ve Önem

Bu çalışmanın temel amacı, Diyanet İşleri Başkanlığınca düzenlenen Mesleğe Hazırlık Eğitim Programının önemine dikkat çekmek, programın başlangıcından sonuna kadar tüm yapısal ve işlevsel sorunları imkânlar ölçüsünde tespit etmek, varsa tespit edilen bu sorunlara çözüm önerileri sunmaktır.

¹⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı Sözleşmeli İmam-Hatiplere Yönelik Hizmet İçi Eğitim Programı (SÖZPER), (Ankara 2018), 5.

¹⁷ Kayapınar, “DİB Hizmet İçi Eğitim Hizmetleri”, 810.

Çalışma, aynı zamanda Mesleğe Hazırlık Eğitimi kurslarındaki eğitim faaliyetlerini, eğitim bilimlerinin sistematiği içerisinde inceleyerek kaliteyi artırmakta faydalı olabilecek önerilerde bulunmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, son 10 yıl içinde hazırlayıcı eğitim programı üzerine yapılan nadir saha araştırmalarından biridir. Dolayısıyla çalışma, programın eğitim hedeflerinin gerçekleşme düzeyinin belirlenmesi, süreç içerisindeki sorunların tespit edilmesi ve böylece program geliştirme süreçlerine katkı sağlaması açısından önemlidir.

Sınırlılıklar

Araştırma verileri, 2018 yılında Ordu, Van Abdülhakim Arvasi ve Tekirdağ Eğitim Merkezlerinde düzenlenen hazırlayıcı eğitim programına katılan 262 katılımcının görüşleri ve veri toplama amacıyla oluşturulan anket sorularıyla sınırlıdır.

104

OMÜİFD

Yöntem

Çalışmada, hazırlayıcı eğitim programına katılan kursiyerlerin, programın içeriği ve etkililiğine ilişkin düşüncelerini ortaya koyabilmek amacıyla, nicel araştırma modellerinden tarama araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nicel araştırma, pozitif bilim anlayışını temele alan ve genel olarak nicel verilerin toplandığı, analiz edilip bir yargıya varıldığı bilimsel bir süreçtir. Tarama yöntemi ise bir konuya ya da olaya ilişkin katılımcıların görüşlerinin veya ilgi, tutum, yetenek vb. özelliklerinin belirlendiği betimsel bir araştırma yöntemidir.¹⁸

Evren ve Örneklem

Araştırmanın çalışma evrenini, 2018 Eylül- Ekim döneminde, Ordu, Van ve Tekirdağ Eğitim Merkezlerinde düzenlenen Mesleğe Hazırlık Eğitim Programına katılan 262 kursiyer oluşturmaktadır. Hepsine ulaşma

¹⁸ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 15. Baskı (Ankara: Pegem Yayınları, 2013), 177.

imkânı açısından kursiyerlerin tamamı örnekleme dâhil edilmiştir. Kursiyerlerin tamamı imam- hatiptir.

Tablo 1. Araştırmanın Yapıldığı Eğitim Merkezleri ve Kursiyer Sayıları

Eğitim Merkezi	Kişi (N)	Yüzde (%)
Ordu Eğitim Merkezi	57	21,8
Van Abdülhakim Arvasi Eğitim Merkezi	99	37,8
Tekirdağ Eğitim Merkezi	106	40,5
Toplam	262	100,0

Bilgi Toplama Araçları

Araştırmaya ilişkin nitel veriler, ilgili literatür taranarak içerik analizi yöntemiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmanın nicel verilerini elde etmek için ise anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmacı tarafından geliştirilen anket formu, 8'i kişisel bilgilere ilişkin olmak üzere toplam 50 sorudan oluşmaktadır. Soruların 6'sı, konuya ilişkin daha derinlemesine bilgi elde edebilmek amacıyla açık uçlu olarak düzenlenmiştir.

Bilgilerin Toplanması

Araştırmanın asıl veri kaynağını oluşturan anket formları, gerekli izinlerin alınmasından sonra ilgili kursların sonlarına doğru araştırmacı tarafından yüz yüze uygulanmıştır. Araştırmanın amacı ve anlaşılmayan hususlarla ilgili olarak anında geri bildirimde bulunulmuştur. Araştırmacının aynı zamanda Diyanet Eğitim Görevlisi olması, eğitim sürecine ilişkin gözlem ve görüşmeler yapmasına, böylelikle anket verilerinin desteklenmesine katkı sağlamıştır.

Bilgilerin Analizi

Anketlerden elde edilen verilerin istatistiksel işlemleri SPSS 22 istatistik programı ile yapılmıştır. Hazırlayıcı eğitim programına katılan kursiyerlerin demografik özelliklerine ve kurs programına yönelik değerlendirmelerine ilişkin veriler, betimsel istatistiklerden frekans dağılımı ile gösterilmiştir. Ayrıca eğitim programlarına ilişkin değerlendirmelerde, kategorik bir değişkenin düzeylerine giren birey ya da nesnelere anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini test etmede, parametrik olmayan istatistiklerden tek örneklem ki-kare testi kullanılmıştır. Kategoriler arasındaki farkın önem kontrolü için manidarlık düzeyi asgari $p=0,05$ olarak alınmıştır.

1. Programla İlgili Bilgiler

1.1. Programın Genel Amacı ve Temel Yaklaşımı

Mesleğe Hazırlık eğitim programı ile personelin aşağıdaki kazanımlara ulaşması beklenmektedir:¹⁹

1. Başkanlık teşkilatını tanıma
2. Ana hatları ile mevzuat bilgisine sahip olma
3. Görevinin gerektirdiği bilgi, beceri ve formasyona sahip olma
4. Görev şuurunu ve kurumsal aidiyet bilincini artırma
5. Tecrübe sahibi meslektaşlarının rehberliğinde bilgi, görgü ve uygulama becerisi kazanma.

Din hizmetlerinin alt hizmet başlıklarından biri ve belki de en önemlisi, cami içi din hizmetleridir. Başta Kur'an tilaveti olmak üzere, imamlık- müezzinlik ve hitabet becerisi, bu hizmetin etkin yürütülmesinde olmazsa olmaz unsurlardır. Dolayısıyla bunların etkisi dikkate alınarak programda bu alanlara daha fazla yer verilmiştir. Aynı şekilde vatandaşlarımızın dinî ve sosyal hayatlarında karşılaşacakları manevî sorunlara

¹⁹ SÖZPER, 6.

din görevlilerinin çözüm bulmaları noktasında daha donanımlı ve bilgili hâle gelmeleri için temel dinî bilgiler alanına da programda ayrıca vurgu yapılmıştır.

1.2. Programın Alanları ve Ders Kredileri

Programda yer alan dersler ve kredileri, tablo hâlinde şu şekilde gösterilebilir:

Tablo 2. Mesleğe Hazırlık Eğitim Programı: Alanlar ve Ders Kredileri

DERSLER		Saati
1.	Kur'an-ı Kerim Okumaya Giriş	12
	Talim Üzere Yüzüne Okuma	60
	Talim Üzere Ezbere Okuma	40
2.	Kur'an-ı Kerim Meali	12
3.	Temel Dini Bilgiler	42
4.	İmamlık ve Müezzinlik Formasyonu	40
5.	Hutbe-Vaaz Hazırlama ve Sunma	18
6.	Sosyal ve Kültürel Etkinlikler	12
7.	Başkanlık Teşkilatı ve Mevzuatı	4
TOPLAM		240

107
OMÜİFD

Mesleğe Hazırlık Eğitim kurslarında Kur'an-ı Kerim dersleri, başat konumdadır. Her ne kadar programda Kur'an dersleri dışında, Kur'an-ı Kerim Meali, Temel Dini Bilgiler, İmamlık ve Müezzinlik Formasyonu, Hutbe-Vaaz Hazırlama ve Sunma, Sosyal ve Kültürel Etkinlikler, Başkanlık Teşkilatı ve Mevzuatı dersleri olsa da, bu dersin programda baskınlığı barizdir.

Diyanet teşkilatında din hizmeti veren her kademedeki personelin temel dinî bilgilere vâkıf olması ve Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun olarak okuması olmazsa olmaz şartlardan biridir. Başkanlığın, din hizmeti ağırlıklı olan tüm görevler için yaptığı personel seçimi sınavlarında, sına-

va katılan kişiyi önce Kur'an-ı Kerim'den imtihan etmesi, meseleye ne derece önem verdiğinin bir göstergesidir.²⁰

Diğer taraftan, din görevlilerinin Kur'an-ı Kerim bilgisi ve okuma becerisi noktasında sahada görülen sıkıntılar, bu tür programlarda Kur'an derslerine ağırlık verilmesini bir anlamda zorunlu kılmaktadır. 240 saatlik programın neredeyse yarısına (%46,6) denk 112 saati Kur'an-ı Kerim'e ayrılmıştır. "Kur'an-ı Kerim Okumaya Giriş", "Talim Üzere Yüzüne Okuma" ve "Talim Üzere Ezbere Okuma" şeklinde üç başlığa ayrılan Kur'an-ı Kerim derslerinde, yoğun bir harf talimi yaptırılması, bütün tecvit konularının öğretilmesi, teorik konuların yüzüne okutularak iyice belletilmesi, özellikle ezber müfredatındaki surelerin doğru bir şekilde okunmasının sağlanması hedeflenmektedir. Ayrıca "Elifba Öğretim Teknikleri", "Kur'an'ı Yüzünden Okuma Öğretim Teknikleri", "Kur'an'ı Ezberleme Teknikleri", "Tecvit Öğretim Teknikleri" ve "Kur'an-ı Kerim Tilavet Usullerini Öğretim Teknikleri" başlıklarıyla verilen konuların işlenmesi istenmektedir.

108
OMÜİFD

Programın "Kur'an Meali" derslerinde, kursiyerlere Kur'an-ı Kerim'in tamamının değil, müfredattaki surelerin meallerinin öğretilmesi; bu bağlamda, Kur'an'ın anlam dünyasına vâkıf olmaları, Kur'anî değerlerle donanmış bir kişilik inşa etmeleri hedeflenmektedir.²¹

Programdaki bir diğer alan "Temel Dinî Bilgiler" dir. Kısaca ilmihâl dersi olarak ifade edebileceğimiz bu ders, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın düzenlediği hizmet içi eğitim kurslarının neredeyse tamamında yer verilen bir derstir. 42 kredili derste, müfredatta belirlenen konuların eğitim görevlisi rehberliğinde sınıf ortamında işlenmesi; program sonunda gerçekleştirilecek ölçme- değerlendirme etkinliğinde ilmihâl'in tamamından sorumlu tutarak kursiyerlerin belirlenen ilmihâli baştan sona okumalarının sağlanması istenmektedir.²²

²⁰ Yılgin, "DİB Hizmet içi Din Eğitimi", 773.

²¹ SÖZPER, 16.

²² SÖZPER, 17.

“İmamlık ve Müezzinlik Formasyonu” dersinde ilk önce İmam-Hatiplik ve Müezzinliğin din hizmetlerindeki yeri, önemi, adap ve erkânı anlatılması istenmektedir. Sahada ihtiyaç duyulan çeşitli duaların ezberletilmesi, merasimlerde konuşma yapabilme, namazları usulüne uygun icra edebilme ve temel makamlarda ezanı, salâyı usulüne uygun okuyabilme becerisinin kazandırılması dersin konularını teşkil etmektedir. Bu ders, beceriye dayalı bir derstir. Bu nedenle, konuların teorik boyutuna fazla girilmemesi, kursiyerlerin becerilerinin geliştirilmesi hedeflenmekte, her kursiyere birebir uygulama yaptırılarak eksikliklerin, hataların tespit edilmesi ve düzgün icra becerisinin kazandırılması istenmektedir. Programda bu derse 40 saatlik bir kredi ayrılmıştır.²³

Program’daki diğer bir ders, “Hutbe-Vaaz Hazırlama ve Sunma”dır. 18 kredili bu derste, teorik bilgilerin ilk haftalarda ilgi çekici hâle getirilerek anlatıldıktan sonra, kursiyerlerin hitabet örneklerini sunabilmeleri için bir program yapılması, derslerin hutbe, vaaz gibi hitabet örnekleri çerçevesinde işlenmesi istenmektedir. Dersi verecek eğitim görevlilerinden konuları işlerken hutbe ve vaazın bilgi verme yanında bir davranış geliştirme vasıtası olduğu vurgulamaları, kursiyerlerin hutbe-vaaz hazırlama, sunma ve değerlendirme hususlarındaki becerilerini geliştirmeleri, her bir kursiyerin en az bir hutbe ve bir vaaz hazırlayarak sunmalarını sağlamaları, ayrıca Şafî mezhebindeki uygulama farklılıklarına özel olarak temas etmeleri beklenmektedir.²⁴

Diğer bir alanı teşkil eden “Sosyal ve Kültürel Etkinlikler” derslerinde ise, “Kurum Kültürü ve Aidiyet Bilinci”, “İslam Dünyasının İçinden Geçtiği Süreçler”, “Sünnetin Dindeki Yeri”, “Mezhep Gerçeği”, “FETÖ/DAEŞ vb. Dinî Görünümlü Ayrılıkçı Hareketler”, “Medyanın Bireysel- Toplumsal Hayata Etkileri ve Medya Okuryazarlığı” başlıklarında konferansların verilmesi istenmektedir. Konferansların, alanında uzman kişiler tarafından sunulması, bütün kursiyerlerin katılımının sağlanması, konferansların etkin, verimli ve disiplin içerisinde gerçekleşmesi

²³ SÖZPER, 21- 23.

²⁴ SÖZPER, 24.

için idare tarafından gerekli tedbirler alınması yine istenen durumlardandır. Her bir konferans için 2 saatlik bir zaman ayrılmış, böylelikle bu alana toplamda 12 saatlik bir kredi tanımlanmıştır.²⁵

Mesleğe Hazırlık eğitim programındaki son ders alanı ise “Başkanlık Teşkilatı ve Mevzuatı”dır. 4 saatlik kredi tanımlanan bu alanda, kursiyerlere başkanlığın kuruluşu, teşkilatlanması, misyon ve vizyonu gibi hususlar çerçevesinde kurum tarihi; başkanlığın merkez, taşra ve yurt dışı birimleri ile bu birimlerin yürüttükleri hizmetlerle ilgili genel bilgiler; başkanlıkla ilgili Anayasada yer alan hususlar ve 633 Sayılı Kanun ile ilgili bilgi verilmesi, ayrıca kursiyerlerin görev alanlarıyla ilgili yönetmelik ve yönergelere atıflarda bulunularak mevzuatla ilgili kavramsal çerçeve oluşturulması hedeflenmektedir.²⁶

1.3. Programın Süresi, Yeri ve Katılım

110 OMÜİFD Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet içi Eğitim Yönetmeliği'nin 4. Maddesine göre, süresi 3 aya kadar olan kurslar “kısa süreli kurslar”; 3 ay ve daha üstü uzunlukta olan kurslar ise, “uzun süreli kurslar” olarak kabul edilir. Hizmet içi kursların, üçer aylık dönemler hâlinde düzenlenmesi esastır.

Mesleğe Hazırlık eğitim kursları, kısa süreli hizmet içi eğitim kurslarıdır. Genelde süreleri 3 ayın altındadır. Bu kursların müfredatıyla ilgili standart bir içerik belirlenmiş olmakla birlikte, maalesef aynı standart kurs sürelerinde tutturulamamıştır. Bunda hazırlayıcı eğitimin işleyişini düzenleyen yasal metinlerin²⁷ yanı sıra özellikle bu eğitimlere katılanlara yolluk ve yevmiye tahsis edilmesinin de etkisi olmuştur. Zira bu eğitimlere katılan tüm personele (mahallinde düzenlenen kurslar hariç) yolluk ve yevmiye ödenmektedir. Bu da oldukça külfetli bir bütçe gerektirmektedir. Başkanlık, kendisine tahsis edilen bütçe olanaklarıyla bu kursları düzenlediğinden, malî duruma göre bu kursların süresini uzatıp kısalt-

²⁵ SÖZPER, 25.

²⁶ SÖZPER, 25.

²⁷ “Diyanet İşleri Başkanlığı Aday Memurların Yetiştirilmelerine Dair Yönetmeliği”nin 14. Maddesinde “Hazırlayıcı Eğitimin süresi, kurs sonunda yapılan sınav süreleri dâhil, bir aydan az, üç aydan fazla olamaz.” hükmü getirilmiştir.

bilmektedir. Ancak aynı içeriği bir aylık kurslarda da üç aylık kurslarda da uygulamak problem doğurmaktadır. İki ayın altında düzenlenen programlarda verimin düştüğü gözlemlenen ve dile getirilen bir durumdur.

Eğitime katılacak personel, ilgili birimler tarafından, tespit edilen kontenjana uygun olarak belirlenir ve isimleri Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne bildirilir.

Tüm hizmet içi eğitimlerde olduğu gibi, personelin hizmet ve çalışma alanına göre ihtiyaç duyulan konular tespit edilir. Programların süreleri, varılmak istenen amaç, programın yeri, eğitim görevlileri, eğitime katılanlar, tahsis olunan ödenek ve diğer programlarla ilişkisi gibi programı oluşturacak unsurların her biri dikkate alınarak tespit edilir. Zorunluluk olmadıkça aynı programlar eşit sürelerle uygulanır. Eğitim faaliyetlerinin hafta içinde yürütülmesi esastır. Başkanlığın onayı ile hafta sonu da eğitim yapılabilir.²⁸

Genel müdürlük, eğitim programını, süresini, yerini ve zamanını belirleyip, bununla ilgili gerekli yazışmaları yapar. Böylelikle eğitim süreci planlanmış olur.

DİB Hizmet İçi Eğitim Yönetmeliği'nin 23. maddesi, hizmet içi eğitimlerin, Dinî Yüksek İhtisas Merkezleri ve Eğitim Merkezlerinde yapılmasını öngörmektedir. Gerekli görülen hâllerde, programların özelliği dikkate alınarak, Başkanlığın uygun gördüğü diğer yerlerde de düzenlenebilmektedir. Bu faaliyetlerin yürütülmesinde ilgili kurum ve kuruluşlarla iş birliği yapılabilmekte, gerektiğinde hizmet satın alınabilmektedir.

Mesleğe Hazırlık eğitim kurslarına katılım, mecburidir. İlgili mevzuatta "Kesinleşen programlarda hizmet içi eğitime katılması kararlaştırılmış olan personel, hizmet içi eğitim faaliyetine katılmak zorunda olup, bağlı oldukları birimler bunu sağlamakla yükümlüdürler. Hizmet içi eğitime alınacaklar belirlenirken sırasıyla, göreve yeni başlayanlara, hiz-

²⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim Yönetmeliği (DİBHEY), md.22.

met süresi az olanlara ve hizmet içi eğitime hiç alınmayanlara öncelik tanınır. Ancak, geçerli mazeretleri nedeniyle eğitime katılamayacak olanların durumu, amirleri tarafından dikkate alınır. Hangi sebeple olursa olsun, toplam eğitim süresinin 1/8'ine katılmamış olan personelin programla ilişkisi kesilir. Bunlar daha sonra yapılacak aynı düzeydeki eğitim programlarına alınabilirler. Kanunî mazeretleri olanlar dışında, eğitim faaliyetine katılmayanlar hakkında 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun disiplinle ilgili hükümleri uygulanır. Eğitime katılan personel eğitim süresince idari yönden eğitim yapılan yerdeki müdür/müftüye bağlıdır.”²⁹ hükümleri getirilmiştir. Buna göre, göreve atanan her personelin, pozisyonu ne olursa olsun bu eğitimlere katılması mecburidir. Mazerete binaen eğitime katılmada takdim- tehir yapılabilirse de mümkün olan en kısa zamanda bu eğitimlerden geçmek mecburidir.

2. Bulgular ve Yorum

112

OMÜİFD

2.1. Ankete Katılan Kursiyerlere Ait Kişisel Bilgiler

Bu başlık altında araştırmaya katılan kursiyerlerin kişisel bilgilerine ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

2.1.1. Yaş Durumları

Tablo 3. Kursiyerlerin Yaş Durumu

Yaş Aralıkları	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
20- 25 Arası	191	72,9
26- 30 Arası	35	13,4
31- 35 Arası	18	6,9
36- 40 Arası	11	4,2
41 ve Yukarısı	7	2,7
Toplam	262	100,0

²⁹ DİBHEY, md. 25

Diyanet İşleri Başkanlığı, düzenlemiş olduğu bazı kurslarda³⁰ yaş şartı aramakla birlikte hazırlayıcı eğitimde bu şartı koymamıştır. Zira hazırlayıcı eğitim zorunlu olup yaşı ne olursa olsun her personel katılmak zorundadır.

Tablo 3'te görüleceği üzere araştırmanın yapıldığı eğitim merkezlerinde hazırlayıcı eğitim kursuna katılan kursiyerlerin çoğunluğunu genç personel oluşturmaktadır. Kursa katılan personelden sadece %2,7'si 41 yaş ve üstünde, diğerleri ise 40 yaşın altındadır. Bu sonuçlardan hareketle genç din görevlilerinin, alım sınavlarında daha başarılı oldukları söylenebilir. 40 yaş üstünde katılımın düşük olması, bu yaşın üstünde sınavlarda başarılı olanların sayıca az olması şeklinde yorumlanabileceği gibi³¹ bu yaşta olanların erken yaşlarda göreve başlamasına rağmen hazırlayıcı eğitime katılamamış olmalarıyla da izah edilebilir.

2.1.2. Eğitim Durumları

Hazırlayıcı eğitime katılan personelin mezun olduğu lise türü ile yükseköğretim düzeyi ve türüne ilişkin bulgular aşağıdaki tablolarda gösterilmiştir.

Tablo 4. Kursiyerlerin Lise Eğitim Durumu

Mezun Olunan Lise Türü	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
İHL	255	97,3
Diğer Lise	7	2,7
Toplam	262	100,0

³⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı, “ Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü”, <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr>. Erişim: 25 Mart 2020

³¹ Bunda adayın, bitirdiği okul eğitimi ile giriş sınavı arasında uzun bir süre geçmesinin ve farklı işlerle meşgul olması nedeniyle bilgi ve becerilerinin zayıflamasının etkisi olduğu söylenebilir.

Tabloda görüldüğü üzere, kursiyerlerin büyük çoğunluğu (%97,3) İmam-Hatip Lisesi, %2,7'si ise diğer lise mezunudur.

Tablo 5. Kursiyerlerin Yüksek Öğrenim Durumu

Yükseköğrenim Türleri	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
Ön Lisans (İlahiyat)	109	41,6
İlahiyat (Örgün)	34	13,0
İlahiyat (İltam)	6	2,3
Lisans (Diğer)	2	0,8
Üniversite Tahsili Yok	82	31,3
Cevap Vermeyenler	29	11,1
TOPLAM	262	100,0

114

OMÜİFD

Tablo 5'te görüleceği üzere, araştırmaya katılan kursiyerlerin %41,6'sı ön lisans ilahiyat mezunu olduğunu belirtmiştir. Örgün ilahiyattan mezun olduğunu söyleyenlerin oranı %13'de kalmıştır. Buna %2,3'lük İLTAM mezunlarını dâhil ettiğimizde oran %15,3 olacaktır. Araştırmaya katılanların %0,8'i diğer fakültelerden mezun olduğunu belirtmiş, %31,3'ü herhangi bir üniversite tahsili olmadığını ifade etmiştir. Kursiyerlerin %11'i soruya cevap vermemiştir.

Bu sonuçlara göre, kursiyerlerin %58'inin bir şekilde yükseköğrenim gördüğü söylenebilirse de din görevlileri için ideal olan, ilahiyat fakültesi mezunu olma şartının yeterince gerçekleşmediğini ifade etmek mümkündür. Bizce bu sonuç, İmam- Hatiplik mesleği adına üzüntü vericidir.

2.1.3. Hafızlık Durumları

Kursa katılan personelin hafızlık durumları tabloda gösterilmiştir.

Tablo 6. Kursiyerlerin Hafızlık Durumu

Hafızlık Durumu	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
Hafız	192	73,3
Hafız değil	66	25,2
Cevapsız	4	1,5
TOPLAM	262	100,0

Tablo 6'da görüldüğü gibi, kursiyerlerin büyük çoğunluğunu (%73,3) hafızlar oluşturmaktadır. Bu sonucun, alım sınavında hafızlara tanınan kontenjan ile doğru orantılı olduğu söylenebilir. Hafız olmadığını belirten kursiyerlerin oranı %25,2'dir. Kursiyerin %1,5'i ise bu soruya cevap vermemiştir.

115
OMÜFD

Hafızlık, başkanlığın atama, görevlendirme ve kursa katılımında dikkate aldığı şartlardan biridir, hatta hafızlara büyük önem verilmektedir.³² İstihdamda hafız olanlara öncelik tanınması sevindiricidir. Zira hafızlığı sahiplenmek ve değerlendirmek, aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in korunmasının önemli bir yoludur.³³ Kur'an-ı Kerim'i baştan sona ezberleyenlerin bu yeteneğinin, Kur'an-ı Kerim'le iç içe olunan bir sahada değerlendirilmesi elzemdir. Aksi takdirde bu büyük emek heba olup gidecektir.

2.1.4. Görev Yerleri

Kursiyerlerin görev yerlerine bakıldığında şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

³² Hafız personel üzerinde yapılmış bir çalışma için bk. Abdullah Emin Çimen, *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği*, (İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2010), 45- 60.

³³ Yaşar Kurt, "Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012): 248.

Tablo 7. Kursiyerlerin Görev Yerleri

Görev Yerleri	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
İl Merkezi	2	0,8
İlçe Merkezi	12	4,6
Belde	9	3,4
Köy	238	90,8
Cevapsız	1	0,4
Toplam	262	100

Tablo 7’de görüleceği üzere, kursiyerlerin büyük çoğunluğu (%90,8) köylerde görev yapmaktadır. Başkanlığın atama kıstaslarına göre, imam-hatipler ilk defa köy/kasaba ile il/ilçe merkezleri dışındaki mahallelerde bulunan D grubu camilere³⁴ atanırlar. Buralarda münhal D grubu cami bulunmaması hâlinde il ve ilçe merkezlerindeki münhal D grubu camilere de ilk defa atama yapılabilir. Bu gruptaki camilerde görev süresi asgari üç yıldır.³⁵ Dolayısıyla köylerde görev yapan kursiyerlerin çoğunluğu oluşturması gayet doğaldır.

2.2. Kursla İlgili Düşünce ve Değerlendirmeler

2.2.1. Kursa Duyulan İhtiyaç

Yukarıda hazırlayıcı eğitim kurslarının zorunlu kurslardan olup, istihdam edilen her personelin katılmasının mecburî olduğu ifade edilmişti. Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğünce planlaması yapılan görevli, bu kursa –özel bir durumu yoksa- belirlenen zamanda ve yerde katılmakla yükümlüdür. Mazereti nedeniyle planlanan dönemde kursa katılmayanlar bir sonraki kursa katılırlar.

³⁴ D Grubu camiler, genelde köylerde ya da şehirlerin dış kısmında yer alan ve bir cami görevlisine ihtiyaç duyulan cami ve mescitlerdir. İhtiyaç hâlinde bu grupta yer alan il, ilçe ve belde merkezlerindeki camilere iki cami görevlisi verilebilmektedir. Bk. DİBAYY, md. 30.

³⁵ Bk. DİBAYY, md. 12.

Araştırmada ölçülmek istenen hususlardan biri de kursiyerlerin böyle bir kursa ihtiyaç duyma düzeyidir. Bunu tespit edebilmek amacıyla kursiyerlere, “Göreve başladığımızda böyle bir hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duydu-
nuz mu?” sorusu yöneltilmiştir. İlgili soruya kursiyerlerin verdiği cevaplar, aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 8. Kursa Duyulan İhtiyaç

Seçenekler	Kişi (N)	Yüzde (%)
Evet, ihtiyaç duydum	171	65,3
Kısmen ihtiyaç duydum	70	26,7
Hayır, ihtiyaç duymadım	21	8
Toplam	262	100,0

$\chi^2: 133,977$ sd: 2p= 0,000p<0,05 Önemli

117

OMÜİFD

Tablo 8’de görüldüğü üzere kursiyerlerin çoğunluğu (%65,3) göreve başladıklarında hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir. Kısmen bu kursa ihtiyaç duyduğunu belirten kursiyer oranı %26,7’dir. Kursiyerlerin %8’i böyle bir kursa ihtiyaç hissetmediğini belirtmektedir. “Evet” ve “kısmen” cevabını verenler (%92) birlikte değerlendirildiğinde kursiyerlerin büyük çoğunluğunun bu kursa ihtiyaç hissettikleri görülmektedir.

Ayas (1998), tarafından yapılan araştırmada, imam- hatiplerin hizmet içi hazırlık eğitimine dair ihtiyaçları sorulmuş; katılımcıların %81,1’i “evet, var”, %15’9’u “kısmen var” derken, %2,8’i de böyle bir eğitime ihtiyaçlarının olmadığını ifade etmişlerdir.³⁶ Özdemir ve Arıcı (2011) tarafından hazırlayıcı eğitim kursiyerleri üzerine yapılan araştırmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir.³⁷

³⁶ Osman Ayas, *Camilerde Görev Yapan İmamların Hizmet içi Eğitim İhtiyaçları* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1998), 42.

³⁷ Bk. Özdemir ve Arıcı, “Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri”, 95.

Elde edilen sonuçlara göre, yeni göreve başlayan din görevlilerinin - eğitim seviyesi ne olursa olsun- hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duydukları rahatlıkla söylenebilir.

Bu ihtiyacı tetikleyen nedenler araştırıldığında görev öncesi okul eğitimlerinin yetersizliğinin önemli bir faktör olduğu söylenebilir. Ankette, konuya dair verilen cevaplar bunu destekler niteliktedir.

Tablo 9. Görev Öncesi Eğitimin Yeterlilik Durumu

Seçenekler	Kişi (N)	Yüzde (%)
Görev öncesi okul eğitimleri yeterli	37	14,1
Görev öncesi okul eğitimleri kısmen Yeterli	125	47,7
Görev öncesi okul eğitimleri yetersiz	99	37,8
Cevapsız	1	0,4
Toplam	262	100,0

$\chi^2: 144,562$ sd: $2p= 0,000$ $p<0,05$ Önemli

Tablo 9'da görüleceği üzere, kursiyerlerin %14,1'i mezun olduğu okulda aldığı eğitimi mesleğini icra etmek için yeterli görürken, %37,8'i "hayır" cevabını vererek aksini söylemektedir. Aldığı okul eğitiminin görevini ifada kısmen yeterli görenlerin oranı ise %47,7'dir.

Buyrukçu (1995) tarafından yapılan çalışmada din görevlilerinin büyük çoğunluğu, okullarda verilen bilgilerin, mesleklerini ifada yeterli olmadığını belirtmişlerdir.³⁸

³⁸ Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, 2. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 118.

Keyifli'nin (1997) araştırmasında din görevlilerinin sadece %24,8'i okullarda aldıkları eğitimi mesleklerini icra etme açısından yeterli görürken, %43,4'ü kısmen yeterli görmüş, %29,6'sı ise yeterli görmemiştir.³⁹

Yıldırım (2005), din görevliliği gibi çok önemli bir kamu görevini yerine getirecek kimselerin eğitim seviyesinin yeterli olması gerektiğini belirtmekte, İmam-Hatip Lisesi mezunu din görevlilerinin özellikle fıkîhî bilgi bakımından ilahiyat fakültesi mezunlarına göre nispeten daha yetersiz olduğu kanaatini taşımaktadır.⁴⁰

Özdemir ve Arıcı (2011), araştırmalarında din görevlilerinin sadece %6,8'inin okullarda aldıkları eğitimi mesleklerini icra etmeleri açısından yeterli gördüğü, %38,6'sının kısmen yeterli gördüğü, %54,5 ise yeterli görmediği sonucuna ulaşmışlardır.⁴¹

Turan ve Vural (2015), araştırmalarında İHL öğrencilerinin önemli bir kısmının, aldığı eğitimle din hizmetini ifa edecek yeterliği kendinde görmediği bulgusuna ulaşmışlardır.⁴²

Aşlamacı (2017), araştırmasında İHL öğrencilerinin %44,5'i, okullarında aldıkları din eğitimini yeterli görürken, %45,2'si yetersiz görmektedir. Öğrencilerin %10,3'ü ise bu konuda fikir beyan etmemiştir.⁴³

Bu sonuçlar, hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden din görevlilerinin genel olarak görev öncesi okul eğitimlerinin mesleklerini ifada yetersiz kaldığı kanaatini taşıdıklarını ortaya koymaktadır. Bu sorunun çözümü adına, din görevlilerinin istihdamında "dört yıllık dinî yükseköğrenim mezunu olma" şartının aranması yararlı olabilir. Yine din eğitimi

³⁹ Sükrü Keyifli, *Urfa ve Yöresinde Yaygın Din Eğitimi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997), 94.

⁴⁰ Mustafa Yıldırım, "Fıkîhî Bilgilerin Hayata Yansıtılması Bağlamında Din Görevlileri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, (2005): 99-100.

⁴¹ Özdemir ve Arıcı, "Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri", 94.

⁴² İbrahim Turan ve Ayşe Vural, "İHL Son Sınıf Öğrencilerinin Meslekî Yeterlik Algısı", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/3, (2019): 1755- 1756.

⁴³ İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam- Hatip Liseleri*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2017), 3.

veren müesseselerde din hizmetlerine yönelik becerilerin geliştirilmesi, uygulamalara daha fazla ağırlık verilmesi; özellikle ilahiyat/ İslamî ilimler fakültelerinde “din hizmetleri bölümü”nün açılıp tercih eden öğrencilere gerekli yeterliklerin kazandırılması fayda sağlayabilir.

2.2.2. Kursun Meslekî İhtiyaçları Karşılama Durumu

Bir önceki başlık altında, yeni göreve başlayan din görevlilerinin büyük çoğunluğunun hazırlayıcı eğitime ihtiyaç duydukları belirtilmişti. Peki, katılmış oldukları bu kurs, görevlilerin beklentilerini karşılayacak nitelikte midir? Bunu tespit etmek amacıyla kursiyerlere birtakım sorular sorulmuştur. Bunlardan bir tanesi, “Katılmış olduğunuz bu kursun, meslekî açıdan ihtiyaçlarınıza uygun olarak hazırlandığını düşünüyor musunuz?” sorusudur.

Tablo 10. Kursun Meslekî İhtiyaçlara Uygunluğu

Seçenekler	Kişi (N)	Yüzde (%)
Kurs, meslekî ihtiyaçlara uygun	165	63,0
Kurs, meslekî ihtiyaçlara kısmen uygun	84	32,1
Kurs, meslekî ihtiyaçlara uygun değil	11	4,2
Cevapsız	2	0,8
Toplam	262	100,0

$\chi^2: 136,946$ sd: $2p= 0,000$ $p<0,05$ Önemli

Tabloya 10'a göre, kursiyerlerin %63'ü, hazırlayıcı eğitim kursunun, meslekî açıdan ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte hazırlandığını ifade ederken, %32,1'i programın kısmen ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olduğunu belirtmiştir. Kursiyerlerin %4,2'si ise kursun ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte hazırlanmadığını belirtmiştir. Bu sonuçlardan hareketle,

hazırlayıcı eğitim kursunun büyük oranda kursiyerlerin beklenti ve ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olduğu söylenebilir.

Öte yandan bu sorunun devamı olarak, ‘kursta yeterli düzeyde meslekî bilgi edindiniz mi?’ sorusuna, kursiyerlerin %52,3’ü kursta yeterli meslekî bilgi edindikleri, %46,1’i de bunun kısmen gerçekleştiği şeklinde cevap vermişlerdir.

Özdemir ve Arıcı (2011), araştırmalarında din görevlilerinin %23,9’u hazırlayıcı eğitim kursunda yeterli ölçüde, %73,9’u kısmen yeterli ölçüde meslekî bilgi edindiklerini ifade ederken, %3,4’ü ise kursta yeterli meslekî bilgi edinmediğini belirtmiştir.⁴⁴

Buradan hareketle, hazırlayıcı eğitim kursunun, büyük oranda meslekî ihtiyaçları karşıladığı düşünülse de, bazı beklentilerin yeterince gerçekleşmediği görülmektedir. Bunun sebeplerine dair verilen açık uçlu cevaplarda şu sorunlar dile getirilmiştir:

“Eğitim süresi çok kısa, program ise çok yoğun. Kurs süresi daha uzun olmalı.”

“Ders işleyişleri gözden geçirilmeli, konular özümsemeden diğerlerine geçiliyor.”

“Kursiyerler beceri yönünden çok zayıf. Hayatında hiç ezan okumamış, namaz kaldırmamış arkadaşlarımız var. Bunlarla birebir ilgilenilmeli.”

“Edindiğimiz bilgilerin yerleşmesi için yeterli uygulama yapılmıyor. Kur’an-ı Kerim, hitabet ve imamlık- müezzinlik uygulamaları daha fazla ve her kursiyere ayrı ayrı yaptırılmalı.”

“Ezberler çok fazla. Ezber yapmaktan diğer derslere zaman ayıramıyoruz.”

“Günlük ders saati çok fazla, dinlenecek vakit kısıtlı. Dersleri tekrar edecek zaman bulamıyoruz.”

⁴⁴ Özdemir ve Arıcı, “Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri”, 99-100.

“Sadece kıraat eksenli bir eğitim veriliyor. Günümüzün ihtiyaçlarına cevap verecek, sahada işimizi kolaylaştıracak bilgi ve beceriler de kazandırılmalı.”

Yukarıda mesleğe hazırlık eğitim kurslarının, kısa süreli hizmet içi eğitim kurslarından olup genelde 3 aydan daha kısa sürdüğü; bu kursların müfredatı ile ilgili standart bir içerik belirlenmiş olmakla birlikte, aynı standardın kurs sürelerinde sağlanamadığı ifade edilmişti. Öteden beri süregelen bu problemin, kursların işleyiş ve verimliliğinde menfi bir durum oluşturduğu da belirtilmişti.

Araştırmanın yapıldığı dönemde hazırlayıcı eğitim, 36 gün olarak planlanmıştır. Bu sürede, yoğun içeriğe sahip böylesi bir programın çok verimli sonuçlar vermesi esasında pek mümkün gözükmemektedir. Süre kısıtlılığı, programın işleyişini olumsuz etkilemektedir. Kaldı ki, kursiyerlerin dile getirdiği sorunların içerisinde bu durum açıkça gözükmektedir. Her ne kadar kursiyerler, birçok bilgiyi daha önceden edinmiş olarak kursa katılsalar da söz konusu bilgilerin tazelenmesi, eksiklerin giderilmesi, ezberlerin tamamlanması, özellikle de ezan, Kur’an okuma ve hitabet becerilerinin geliştirilebilmesi zaman isteyen bir çalışmadır. Dolayısıyla programın süresi uzatılmalı, en az 4 aylık bir süre belirlenmelidir. Ayrıca müfredata geliştirilerek, sahada din görevlilerinin hizmetlerine katkı sağlayacak pratik bilgi ve beceriler verilmelidir.

2.3. Kurs Programının Derslere Göre Değerlendirilmesi

2.3.1. Kursa Katılmadan Önce İhtiyaç Duyulan Dersler

Din görevlilerinden kursa katılmadan önce kendilerini yeterli görmeyip geliştirme ihtiyacı duydukları dersleri belirtmeleri istenmiştir.

Tablo 11. Kursa Katılmadan Önce İhtiyaç Duyulan Dersler

Dersler	N	%
Kuran-ı Kerim	70	26,7
Temel Dini Bilgileri	35	13,4
Hutbe- Vaaz Hazırlama	77	29,4
Mevzuat Bilgisi	46	17,6
İmamlık ve Müezzinlik Formasyonu	11	4,2
Öğreticilik Bilgi ve Becerisi	21	8,0
Cevapsız	2	0,8
Toplam	262	100,0

$X^2: 79,969$ sd: $5p= 0,000p<0,05$ (Önemli)

123

OMÜİFD

Tablo'ya göre, kurs öncesinde din görevlilerinin %29,4'ü hutbe- vaaz hazırlama ve sunma, %26,7'si Kur'an-ı Kerim, %17,6'sı mevzuat bilgisi, %13,4'ü temel dinî bilgiler, %8'i öğreticilik bilgi ve becerisi, %4,2'si imamlık ve müezzinlik formasyonu alanında kendilerini yeterli görmediklerini ve bu alanlarda geliştirilmeye ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir.

Yapılan diğer araştırmalarda da din görevlilerinin eksik olduğu alanlara ilişkin benzer sonuçların çıktığı görülmektedir.

Buyrukçu'nun (1995) araştırmasında gerek din görevlilerinin kendileri, gerekse cemaat, çoğunlukla din görevlilerinin meslekî açıdan yetersiz olduklarını söylemişlerdir. Aynı araştırmada din görevlilerinin büyük çoğunluğu, din görevlilerinin pek çoğunun dinî bilgi ve genel kültürlerinin eksik olduğu görüşüne katıldıklarını belirtmişlerdir.⁴⁵

⁴⁵ Buyrukçu, *Din Görevlilerinin Mesleğini Temsil Gücü*, 124- 131.

Yılğın'ın (1997) araştırmasında, katılımcıların %17'si din görevlilerini meslekî açıdan yeterli bulurken, %27,9'u yetersiz bulunduğunu, %55'i de kısmen yeterli bulunduğunu ifade etmiştir.⁴⁶

Kayadibi'nin (2000) araştırmasında müftüler din görevlilerini kıraat (%41), dinî bilgiler (%31) ve halkla ilişkiler açısından (%16) yetersiz bulduklarını ifade etmişlerdir.⁴⁷

Dam'ın (2002) yetişkinler üzerinde yaptığı araştırmada katılımcıların %12'si din görevlilerini meslekî açıdan yeterli bulmakta, %33,9'u yeterli bulmamakta, % 43,1' ise kısmen yeterli bulmaktadır. Din görevlilerini yetersiz bulanlar, onların genelde alan bilgisi, genel kültür, hitabet yeteneği, formasyon eksikliği, söz- davranış uyumsuzluğu, günün şartlarına göre çözüm getirememesi ve insanlarla ilişkiler açısından yetersiz olduklarına dikkat çekmişlerdir.⁴⁸

124 Özdemir'in (2006) araştırmasında müftülerin %75,3'ü din görevlilerini kıraat yönünden, %63,6'sını dinî bilgiler açısından, %57,6'sı halkla ilişkiler açısından, %56'sı vaaz-hutbe verme açısından, %54,3'ü genel kültür açısından, %36,6'sı pedagojik formasyon açısından yetersiz bulmaktadır.⁴⁹

Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında din görevlilerinin görev öncesi okul eğitimlerinde meslekî bilgi ve beceri açısından yeterince yetişememelerinin temel bir faktör olduğu söylenebilir.

2.3.2. Derslerin Beklentileri Karşılama Durumu

Araştırmamızda, ölçülmek istenen hususlardan biri de derslerin beklenti ve ihtiyaçları karşılama durumudur. Toplamda yedi ders üzerine planlanan hazırlayıcı eğitim kurslarında, kursiyerlerin derslerden ne ölçüde

⁴⁶ Yılğın, *Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1997), 61- 62.

⁴⁷ Fahri Kayadibi, "Cumhuriyet Döneminde Müftülükler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7, (2000): 174.

⁴⁸ Hasan Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi* (İstanbul: Üniversite Yayınları, 2015), 155- 166.

⁴⁹ Şuayip Özdemir, *Müftülerin Gözüyle Din Hizmetleri* (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 82.

faydalandıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Her dersin sağladığı kazanımlar, müstakil olarak değerlendirilmiştir. Sosyal etkinlik ve mevzuat dersleri dâhil edilmemiştir.

Tablo 12. Derslerin Beklentileri Karşılama Durumu

Dersler	Evet	Kısmen	Hayır	Toplam
Kur'an-ı Kerim	172	85	5	262
	%65,6	%32,4	%1,9	%100
Kur'an Meali	72	112	78	262
	%27,2	%42,9	%29,9	%100
Temel Dinî Bilgiler	112	132	18	262
	%42,7	%50,4	%6,9	%100
İmamlık- Müezzinlik Formasyonu	160	83	19	262
	%61,1	%31,7	%7,3	%100
Hutbe- Vaaz Hazırlama ve Sunma	105	123	34	262
	%40,1	%46,9	%13,0	%100

125
OMÜİFD

χ^2 : 159,763sd: 2p= 0,000p<0,05 (Önemli)

Tablo 12'ye bakıldığında, kursiyerlerin derslerde elde ettikleri kazanımları değerlendirmelerinin derslere göre farklılığı görülmektedir. Elde edilen bulgulara göre, Kur'an-ı Kerim ve İmamlık- Müezzinlik Formasyonu derslerinin kazanım düzeyi diğerlerine nispetle daha iyi gözükmemektedir. Benzer durumun diğer dersler için geçerli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Özellikle Kur'an Meali derslerinin yeterince kazanım sağlamadığı dikkat çekmektedir. Kursiyerlerden bu durumun sebepleri açık uçlu olarak istenmiştir. Kursiyerlerin büyük çoğunluğu şu problemleri ifade etmiştir:

“Kurs süresi çok kısa, derslere ayrılan krediler yetersiz.”

“Ders içerikleri ile krediler bağdaşmıyor, konular yetiştirilmek için hızlıca geçiliyor; yeterince özümseyemiyoruz.”

“Bazı hocalar dersi hep kendi anlatıyor, kursiyerlere söz hakkı vermiyor. Öğretmen merkezli işlenen derslerde motivasyon sağlayamıyoruz.”

“Bazı hocalar müfredatın dışına çıkıp gereksiz ayrıntılara ve tartışmalara giriyor.”

“Kursiyer arkadaşlar gereksiz sorularla dersleri sabote ediyor.”

“Beceriye dayalı derslerde yeterli uygulama yaptırılmıyor. Durumu iyi olan arkadaşlara yaptırıp devam eden hocalarımız var.

“Kur’an, hitabet ve ezan derslerinde daha fazla uygulama şart.”

“Çok fazla ödev veriliyor, bunları hazırlamaktan derslere çalışmıyoruz.”

Görüldüğü üzere süre, içerik ve ders işleyişi noktasında yaşanan problemler, derslerden beklenen verimi düşürmektedir. Bu nedenle, süre-içerik dengesi gözetilerek planlama yapılmasının verimi artıracacağı düşünülmektedir.

2.3.3. Programa İlaveten İhtiyaç Duyulan Dersler

Mesleğe Hazırlık eğitim programında toplamda 7 ders bulunmaktadır. “Sosyal ve kültürel etkinlikler dersi” daha ziyade konferanslar şeklinde tasarlanmıştır. Başkanlık Teşkilatı ve Mevzuat dersleri kredi olarak oldukça azdır. Müfredat hazırlanırken, öncelikle din görevlilerinin sahada en çok ihtiyaç duydukları alanların dikkate alındığı aşikârdır. Programın genel amacı ve temel yaklaşımları göz önüne alındığında 36 günlük bir süre için bu kadar ders yeterli görülebilir.

Araştırmada kursiyerlere, “Hazırlayıcı eğitim programında olmadığı hâlde olmasını istediğiniz dersler var mı?” şeklinde bir soru sorulmuştur. Bu soruya “Evet” cevabı verenlerden istedikleri dersleri ve nedenini açık olarak yazmaları istenmiştir.

Tablo 13. Programda İlave Derslere İhtiyaç Var mı?

Seçenekler	Kişi Sayısı	Yüzde (%)
İlave derslere ihtiyaç var	117	44,7
İlave derslere ihtiyaç yok	104	39,7
Cevapsız	41	15,6
Toplam	262	100,0

$\chi^2: 0,765$ sd: $1p= 0,382p>0,05$ (Önemsiz)

Tablo 13’de görüleceği üzere, kursiyerlerin %44,7’si programda başka derslere ihtiyaç duyulduğunu, %39,7’si ise başka derslere gerek olmadığını belirtmiştir. Kursiyerlerin %15,6’sı bu soruya cevap vermemiştir. Yapılan ki- kare analizinde değişkenler arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir.

Soruya “Evet” cevabı veren kursiyerler, “Adab-ı Muaşeret, Tefsir, Hadis, Arapça, Musiki ve Diksiyon,” derslerinin olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu dersler arasından en çok önerilen ise, “Tefsir” dersi olmuştur. Kursiyerler, buna gerekçe olarak meal derslerinin çok sığ geçtiğini, yeterince Arapça bilgilerinin olmadığını, derslerin öğretmen merkezli işlendiğinden verimli geçmediğini ifade etmişlerdir. Adab-ı muaşeret derslerinin olmasını isteyenler, bazı kursiyerlerin imamlığa yakışmayacak tavır ve davranışlarda bulunduğunu, bunların eğitilmesi, hatta kurumla ilişkilerinin kesilmesi gerektiğini bildirmişlerdir. Bu bildirimler, yukarıda işaret ettiğimiz konuların hazırlayıcı eğitim programında verilmesinin gerekliliğini teyit etmektedir.

2.4. Programın Diğer Boyutları ve Değerlendirilmesi

2.4.1. Hocalarla İlgili Görüş ve Düşünceler

Hoca- öğrenci ilişkilerinin boyutunun, eğitimin verimliliğini müspet ya da menfi yönde etkilediği bilinen bir gerçektir. Neticede eğitim bir süreç-

tir ve bu süreçte öğretmene de öğrenciye de düşen görevler vardır. Herkes üzerine düşen görevleri yerine getirirse, eğitim daha verimli olur.

Araştırmada kursiyerlere eğitim görevlilerinin alan bilgisi, ders işleme yöntemleri ve kursiyerlerle ilişkileri ile ilgili düşünceleri sorulmuştur.

Tablo 14. Hocaların Alan Bilgisi

Dersler	Yeterli	Kısmen Yeterli	Yetersiz	TOPLAM
Kur'an-ı Kerim	252	7	1	260
	%96,9	%2,7	%0,49	%100
Kur'an Meali	189	45	25	259
	%72,7	%17,3	%5,6	%100
Temel Dinî Bilgiler	223	32	6	261
	%85,4	%12,3	%2,3	%100
İmamlık- Müez. Form.	229	26	4	259
	%88,4	%10,0	%1,5	%100
Hutbe- Vaaz Hazırla ve Sunma	216	32	11	259
	%83,4	%12,4	%4,2	%100
Mevzuat	186	39	34	259
	%71,8	%15,1	%13,1	%100

Tabloda 13'te görüldüğü üzere, kursiyerlerin büyük çoğunluğu, eğitim görevlilerinin alan bilgisini yeterli görmektedir. Kur'an Meali ve Mevzuat hocaları ile ilgili değerlendirmede nispeten bir farklılık göze çarpmaktadır. Bu sonucu kursiyerler, kısmen hocaların ders işleme yöntemlerine, kısmen de tutum ve davranışlarına bağlamaktadır. Kursiyerler, hocalar hakkında açık uçlu olarak şu görüşleri dile getirmiştir:

“Hocalarımızdan genel anlamda memnunuz. Allah hepsinden razı olsun.”

“Bazı hocalarımız kursiyerlere çocuk muamelesi yapıyor, sınıf içinde azarlıyor.”

“Bazı hocalarımız gereksiz tartışmalara ve ders dışı konulara girerek dersin eksenini kaydırıyor.”

“Bazı hocalarımız hep belli arkadaşlara okutuyor, durumu zayıf olanlarla pek ilgilenmiyor.”

“Mevzuat derslerine giren şube müdürü, şef gibi hocalar bize amirlik yapmaya çalışıyor.”

Tabii bu serzenişler eğitim merkezine ve hocalarına göre değişebilir. Ayrıca bu görüşleri dile getirenler azınlıktadır. Genel kanaat, kursiyerlerin hocalardan memnun oldukları yönündedir. Kursiyerler, ders dışında hoca- öğrenci ilişkilerinin daha iyi olmasını beklemektedir.

2.4.2. Sınavlarla İlgili Görüş ve Düşünceler

Hizmet içi eğitimlerde başarısızlık hâlinde görevin son bulma endişesi, kursiyerlerce dile getirilen ve gözlemlenen bir durumdur. Bunu ölçmek amacıyla “*Kursta başarılı olmadığınız takdirde görevinize son verileceği kaygısını taşıyor musunuz?*” sorusu sorulmuştur. Cevaplar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 15. Görevin Son Bulma Kaygısı

Seçenekler	Kişi Sayısı	Yüzde (%)
Evet, kaygı duyuyorum	78	29,8
Kısmen kaygılanıyorum	87	33,2
Hayır, kaygılanmıyorum	96	36,6
Cevapsız	1	0,4
TOPLAM	262	100,0

$\chi^2: 1,862$ sd: 2 p= 0,394p>0,05 (Önemsiz)

Tablo 14'e bakıldığında, kursiyerlerin %29,8'inin, başarısızlık durumunda görevine son verilme endişesi taşıdığı, %33,2'sinin kısmen böyle bir endişesi olduğu, %36,6'sının ise böyle bir endişe taşımadığı görülmektedir. Yapılan ki- kare analizinde değişkenler arasında anlamlı bir ilişki görülmesi de bu sonuç oldukça dikkat çekicidir. Nitekim diğer bir hizmet içi programı olan tashih-i huruf kursuna ilişkin yapılan bir araştırmada, tashih-i huruf kursuna katılan, hepsi kadrolu, görev yılı ve yaş olarak ilerlemiş kursiyerlerde bile kaygı düzeyi daha yüksek bulunmuştur. İlgili araştırmada kursiyerlerin %55,9'u atılma kaygısı duyduğunu, %25,8'i kısmen kaygılandığını, %18,3'ü ise herhangi bir kaygı duymadığını ifade etmiştir.⁵⁰

Sözleşmeli kursiyerlerin bu kanaatlerinde genç yaşta ve bekâr olmalarının verdiği cesaretin veya önceki dönemlerde başarısız kursiyerlere herhangi bir yaptırım uygulanmamasının etkisi olabilir. Diğer bir bakış açısıyla, başaracaklarına olan inancın kursiyerlerin öz güvenini artırdığı söylenebilir.

130

OMÜİFD

2.4.3. Sosyal Faaliyetlerle İlgili Görüş ve Düşünceler

Hazırlayıcı Eğitim kursuna katılan kursiyerlerden kurs süresince yapılan sosyal faaliyetleri değerlendirmeleri istenmiştir.

Tablo 16. Sosyal Faaliyetler Yeterli mi?

Cevaplar	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
Sosyal faaliyetler yeterli	52	19,8
Sosyal faaliyetler kısmen yeterli	93	35,5
Sosyal faaliyetler yetersiz	99	37,8
Başka	18	6,9
Toplam	262	100,0

$\chi^2: 65,908$ sd: $2p= 0,000p<0,05$ (Önemli)

⁵⁰ Bk. Hasan Dam- İdris Ertürk, "Diyanet İşleri Başkanlığı Tashih-i Huruf Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019): 488.

Kursiyerlerin %19,8'i yapılan sosyal faaliyetleri yeterli bulurken, %37,8 ise yetersiz bulmaktadır. Kısmen yeterli bulanların oranı ise %35,5'tir.

Bilindiği kadarıyla, kursiyerler her hafta düzenli olarak kendi aralarında futbol ve masa tenisi müsabakaları, yemek programları vb. faaliyetler düzenlemektedirler. Anlaşılan o ki, kursiyerler kendi aralarında düzenledikleri bu etkinlikleri sosyal faaliyet olarak görmemekte, eğitim merkezince düzenlenecek yemek, gezi, piknik vb. etkinliklerin olmasını beklemektedir. Açık uçlu bildirimlerde ve kişisel görüşmelerde bu husus dile getirilmiştir.

2.4.4. Eğitim Merkeziyle İlgili Görüş ve Düşünceler

Diyanet eğitim merkezleri, kurum personelinin eğitimi için oluşturulmuş müstakil kurumlardır. Hemen hepsi yatılı eğitim yapılabilecek donanımına sahip bu okullar, eğitime katılan personelin birer yetişkin olduğu öngörüsüyle farklı ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde tesis edilmiştir. Bununla birlikte, bazı eğitim merkezleri imkânlar noktasında emsallerine nazaran ileri veya geri seviyede olabilmektedir. Başkanlık, son yıllarda inşasına başlanan eğitim merkezlerinin aynı zamanda birer sosyal tesis olmasına özen göstermektedir. Haddizatında eğitim merkezlerinin eğitime uygunluğu, personelin ihtiyaçlarına cevap verecek kapasiteye sahip olması, eğitimdeki verimliliği de etkilemektedir.

Açık uçlu bir soru ile kursiyerlerden eğitim merkezlerinde karşılaştıkları problemleri çözüm önerileriyle birlikte değerlendirmeleri istenmiştir. Cevaplar çeşitlilik arz etmekle birlikte, en çok dile getirilen sorunların bir kısmı şu şekildedir:

“Yemekler kalitesiz, sürekli aynı menü çıkıyor.”

“Yatakhaneler yeterince temizlenmiyor, çoğu zaman kendimiz temizliyoruz.”

“Fizikî şartlar yetersiz, lavabo ve banyolar ihtiyacı karşılamıyor.”

“Eğitim merkezleri şehrin dışında, ulaşımında sıkıntılar yaşıyoruz, hatta telefon bile çekmiyor.”

“Harcırah meselesi bir türlü açıklığa kavuşmadı, fazla kesinti yapılıyor.”

“Okulda kantin yok, ihtiyacımız olduğunda dışarı çıkmak zorunda kalıyoruz.”

“Kimi okul personeli çok olumsuz davranıyor, bize çocuk muamelesi yapıyorlar.”

“İdare, izin konusunda katı davranıyor. Mazeret durumunda bile izin kullanamıyoruz.”

Toplu ortamlarda bazı sıkıntıların yaşanması doğal kabul edilmelidir. Bununla birlikte şikâyetlerin bazıları imkânlar nispetinde çözümlenebilir niteliktedir. Söz gelimi, yemek şirketleriyle görüşülüp kalite artırılabilir; idare, personelden kursiyerlere daha yapıcı davranmasını isteyebilir; temizlik noktasında daha titiz davranılabilir. Ancak okulların yerini değiştirmek mümkün değildir. Kaldı ki, günümüzde binlerce öğrenciye sahip üniversite yerleşkelerinin çoğu şehir dışında konuştudur.

Bazı sorunların resmiyetten kaynaklandığı da göz ardı edilmemelidir. Buna göre, kursiyer harcırahlarından yemek, barınma ve yönetmeliklerde belirtilen kalemlerden mecburî kesinti yapılmakta,⁵¹ maaşlarından ise hiçbir kesinti yapılmamaktadır. Şu da var ki, harcırahlar kursiyerlere harçlık olarak verilmemekte, bu ödenekler eğitim merkezinde kendileri için verilen hizmetlerin karşılanması için ödenmektedir. Okulda kantin açmak yasal olarak imkânsızdır; mer’i mevzuat, eğitim merkezlerinde kantin çalıştırılmasına müsaade etmemektedir.

İzin hususuna gelinirse, kursiyerler devlet memurudur, öğrencilerde olduğu gibi devamsızlık hakkına sahip değildir; hizmet içi eğitim süresince 657 sayılı DMK’nin 104’üncü ve 105’inci maddeleri dışında izin kullanamazlar.⁵² Bu hususların, ilk baştan kursiyerlere iyi anlatılması, sonradan oluşabilecek bazı sıkıntıları bertaraf edebilir.

⁵¹ Bk. DİBHEY, md. 32.

⁵² Bk. DİBHEY, md. 28. Bunlar, mazeret ve hastalık izinleridir. Ancak aynı yönetmeliğin 25. Maddesinde “Hangi sebeple olursa olsun, toplam eğitim süresinin 1/8’ine katılmamış olan personelin programla ilişkisi kesilir.” hükmü getirilmiştir. Buna göre, bir kursiyer kurs süresinin 1/8’ini aşan bir şekilde izin kullanamaz.

Sonuç ve Öneriler

Mesleğe Hazırlık Eğitim Programı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın düzenlediği kısa süreli hizmet içi eğitim kurslarından. Her personelin katılmakla yükümlü olduğu bu kursların, verimliliği, etkililiği ve hedeflerine uygunluğu, zaman zaman yapılan toplantı ve seminerlerde değerlendirilmektedir. Az sayıda da olsa bazı araştırmacılar tarafından akademik anlamda bu kursların değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu çalışma da hazırlayıcı eğitim programının hedefine ulaşp ulaşmadığına dair önemli bir geri bildirim çalışmasıdır. Programa devam eden kursiyerlerin görüş ve beklentilerini tespit ve değerlendirme amacı taşıyan araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır

Araştırmaya katılan din görevlileri genel olarak mesleklerini yerine getirirken, mezun oldukları okullardan aldıkları eğitimin yetersiz (%37,8) veya kısmen yeterli (%47,7) olduğu yönünde kanaat taşımaktadırlar.

Din görevlileri büyük oranda (%65,3), hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duyduklarını ifade etmektedirler. Ulaşılan bu sonuç, din görevlilerinin mesleğe hazırlanmalarında hazırlayıcı eğitimin ne derece gerekli olduğunu göstermesi açısından son derece önem taşımaktadır.

Din görevlilerinin çoğunluğu hazırlayıcı eğitim kursunun göreve başlamadan önce yapılmasını istemektedirler.

Din görevlileri, hazırlayıcı eğitimlerin içeriğinin genel olarak meslekî ihtiyaçlarını karşılayacak düzeyde olduğunu, ancak eğitim süresinin kısalığı nedeniyle beklenen kazanımları yeterince elde edemediklerini, bu sebeple hazırlayıcı eğitim süresinin mutlaka uzatılması gerektiğini kanaatini taşımaktadırlar.

Din görevlileri, büyük oranda kursa ilişkin olumlu görüşe sahiptirler.

Din görevlileri, eğitim görevlilerinden ve eğitim merkezlerinin işleyişinden memnun kaldıklarını belirtmektedirler.

Din görevlileri, sosyal faaliyetlere ve özellikle meslekî uygulamalara daha fazla ağırlık verilmesini istemektedirler.

Elde edilen verilerden hareketle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenmekte olan Mesleğe Hazırlık Eğitim kursları üzerine bazı değerlendirmeler yapmak ve önerilerde bulunmak mümkündür. Bunlar maddeler hâlinde şu şekilde ifade edilebilir:

1. Eğitim faaliyetlerinin verimlilik ve etkililiğinin değerlendirilmesi adına geri bildirim çalışmaları düzenli olarak yapıp sonuçlar planlamalarda dikkate alınmalıdır.
2. Diyanet İşleri Başkanlığı, istihdam politikasını gözden geçirmeli, alım sınavlarında adaylara “4 yıllık dinî yükseköğrenim mezunu olma” şartını getirmelidir.
3. İlahiyat/ İslamî İlimler Fakültelerinin bünyesinde mutlaka “din hizmetleri bölümü” oluşturulmalı; tercih eden öğrenciler, bilgi ve beceri olarak din hizmeti sunabilecek yeterliklerle donatılmalıdır.
4. Mesleğe Hazırlık Eğitim Programında günümüzde din görevlilerinin ihtiyaç duyduğu, “çocuk eğitimi, yetişkin eğitimi, etkili iletişim, din hizmetlerinde rehberlik ve danışmanlık ve benzeri konuların/derslerin programa yerleştirilmesi, en azından bu konuların konferans şeklinde verilmesi için çalışma yapılmalıdır.
5. Mesleğe Hazırlık Eğitiminin daha verimli ve etkili olması için, program gözden geçirilmeli, haftalık ders saati 32 krediyi aşmayacak şekilde en az dört aylık standart bir süre belirlenmelidir.
6. Kursiyerlerin edindikleri bilgi ve becerilerin geliştirilmesi için, okul dışındaki meslekî uygulamalara daha fazla zaman ayrılmalı, programda bunu sağlayacak düzenlemeler yapılmalıdır.
7. Kursiyerlerin yetişkin memurlar olduğu göz ardı edilmeden yapıcı bir yaklaşım tarzı sergilenmeli, kendilerine çocuk muamelesi yapılmamalıdır. Kursiyerler de memur olduklarını, memurluğun da öğrencilikten farklı özel sorumluluk gerektirdiğini unutmamalıdır.

8. Kurs programlarının süre ve işleyişini olumsuz olarak etkileyen harcırah sıkıntısının aşılması için mevzuatta gerekli değişiklikler yapılmalı, hizmet içi eğitimlere katılan personele maaş harici yevmiye ödemesi yapılmamalıdır.

9. Görev esnasında eğitime katılmanın dezavantajları dikkate alınarak, uzun süreli hizmet içi eğitimler yerine hizmet öncesinde kapsamlı ve etkili bir görev eğitimi verilmelidir. Bu bağlamda, kurum içerisinde ve çevresinde yıllardır konuşulan, hatta kurulma kararı alınan “Diyanet Akademileri”nin bir an önce hayata geçirilip personel eğitim politikası bu sisteme entegre edilmelidir.

Kaynakça

- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam- Hatip Liseleri*, İstanbul: DEM Yayınları, 2017.
- Ayas, Osman. *Camilerde Görev Yapan İmamların Hizmet içi Eğitim İhtiyaçları*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1998.
- Aydın, M. Şevki. “Günümüzde İrşat Hizmetlerinde Görülen Bazı Yanlılıklar”, 1. *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. 1: 426- 432. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Aytaç, Tufan. “Hizmet içi Eğitim Kavramı ve Uygulamada Karşılaşılan Sorunlar”. *Millî Eğitim Dergisi* 147 (2000): 66- 69.
- Balay, Refik. “Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (2004): 61- 82.
- Bardakoğlu, Ali. “3 Mart 1924 Kanunları ve Diyanet”. 21. *Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet*. Der. Ömer Menekşe. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Bulut, Mehmet. “Din Görevlisi Yetiştirme Sorunu ve Diyanet İşleri Başkanlığı’na Eleman Yetiştiren Kurum Olarak İmam-Hatip Okulları”, 2. *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. 1: 542- 565. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Buyrukçu, Ramazan. *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*. 2. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 15. Baskı. Ankara: Pegem Yayınları, 2013.
- Çimen, Abdullah Emin. *Haftızlık Tarihi ve Türkiye’de Haftızlık Kurumunun İşlevselliği*. İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2010.

- Dam, Hasan. *Yetişkinlerin Din Eğitimi*. İstanbul: Üniversite Yayınları, 2015.
- Dam, Hasan. "Camilerde Din Eğitimi ve Sorunları", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 275- 318. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Dam, Hasan ve Ertürk, İdris, "Diyanet İşleri Başkanlığı Tashih-i Huruf Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019): 467- 494.
- DİBTK, Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Kanunu. Resmî Gazete 12038 (2 Temmuz 1965). Erişim: 23 Mart 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr>.
- DİBAYY, Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 29327 (15 Nisan 2015). Erişim: 25 Mart 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr>.
- DİBPY, Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri. Erişim: 21 Mart 2020. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr>.
- DİBHEY, Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet içi Eğitim Yönetmeliği. Erişim: 19 Mart 2020. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr>.
- 136
OMÜİFD Diyanet İşleri Başkanlığı, "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü", Erişim: 25 Mart 2020 <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr>.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, "İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü", Erişim: 25 Mart 2020 <https://insankaynaklari.diyamet.gov.tr>.
- DMK, Devlet Memurları Kanunu. Resmî Gazete 12056 (23 Temmuz 1965). Erişim: 23 Mart 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr>.
- Furat, Ayşe Zişan. "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim- Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği". *Marife*, (Bahar 2012): 83- 110.
- Kayadibi, Fahri. "Diyanet İşleri Başkanlığı Personelinin Eğitim ve Bilgi Seviyesinin Yükseltilmesi". 2. *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. 2: 426- 432. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Kayadibi, Fahri. "Cumhuriyet Döneminde Müftülükler". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7, (2000): 143- 192.
- Kayapınar, Hüseyin. "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet içi Eğitim Hizmetleri". 4. *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. 807- 832. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Keyifli, Şükrü. *Urfa ve Yöresinde Yaygın Din Eğitimi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997.

- Kurt, Yaşar. "Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012): 229- 251.
- Özbek, Abdullah. "Günümüzde İrşat Görevi Yapacakların Eğitimi". *1. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. 1: 191- 201. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Özdemir, Şuayip- Arıcı, İsmail. "Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri". *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011): 87- 103.
- Özdemir, Şuayip. *Müftülerin Gözüyle Din Hizmetleri*. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Öztürk, Şükrü. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi ve Hizmet içi Eğitim Faaliyetleri". *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı*. Haz. Fahri Unan- Yücel Hacıoğlu. 401- 410. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Din Hizmetlerinde Verimlilik ve Kalite Açısından Hizmet içi Eğitimin Rolü ve Önemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/14 (2011): 231- 248.
- SÖZPER, Diyanet İşleri Başkanlığı Sözleşmeli İmam-Hatiplere Yönelik Hizmet İçi Eğitim Programı. Erişim: 25 Mart 2020. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr>.
- Sürgeç, Celal. *Diyanet İşleri Başkanlığı ve Eğitim Faaliyetleri*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2010.
- TCA, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. *Resmî Gazete* 17863 Mükerrer (9 Kasım 1982). Erişim: 23 Mart 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr>.
- Turan, İbrahim- Vural, Ayşe. "İHL Son Sınıf Öğrencilerinin Meslekî Yeterlik Algısı". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/3, (2019): 1745-1760.
- Yıldırım, Mustafa. "Fıkhî Bilgilerin Hayata Yansıtılması Bağlamında Din Görevlileri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, (2005): 95-106.
- Yılğın, Mehmet. "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet içi Din Eğitimi". *4. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. 771- 784. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Yılğın, Mehmet. *Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1997.



KUR'ÂN'IN CEM'İ MESELESİNE SÜYÛTÎ
VECHESİNDEN BİR BAKIŞ
A VIEW FROM SUYUTÎ'S PERSPECTIVE ON THE İSSUE
"COMPILATION OF QUR'AN"

YAŞAR AKASLAN

[Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi
Anabilim Dalı,
Associate Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Department of Recitation of Qur'an and Qırâ'ât
yakaslan55@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0715-9295>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Mart/Marc 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Mayıs/May 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 139-168

Atıf/Cite as: Akaslan, Yaşar. "Kur'an'ın Cem'i Meselesine Süyûtî Vechesinden Bir Bakış - A View From Suyuti's Perspective on the Issue "Compilation of Qur'an". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 139-168. <https://doi.org/10.17120/omuifd.707177>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Kur'ân'ın Cem'i Meselesine Süyûtî Vechesinden Bir Bakış

Öz: Kur'ân'ın cem'i, Kur'ân ve kıraat tarihinin önemli mevzularından birisidir. Vahyin metinleşmesi bağlamında fikir beyan eden âlimler, üzerinde farklı değerlendirmelerin olduğu Kur'ân'ın cem'i meselesini, muhtelif rivâyetler ışığında irdemişlerdir. Özellikle oryantalistlerin ilgisini çeken ve istismara açık bir konu gibi duran Kur'ân'ın derlenmesi hakkındaki mevcut rivâyetler, kaynaklarda oldukça tafsilatlı ele alınmıştır. Esasen farklı tanım ve boyutları bulunan cem' kavramının mahiyetine dair yapılagelen tartışmalar meseleyi geniş çaplı ele almayı zorunlu kılmıştır. Gerek mevzu hakkındaki rivâyetlere gerekse şahsî değerlendirmelerine yer veren Süyûtî bu bağlamda literatürde önemli yer tutmuştur. Zira kendisinden istifade edilen bir kaynak olarak Süyûtî, gerek oryantalistler gerekse Müslümanlar için önemli referans olmuştur. Bu itibarla çalışmada birbirinden farklı rivâyetleri ele alan Süyûtî'nin Kur'ân'ın cem'i meselesine bakışı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Süyûtî, Mushaf, Cem', Yazı.

140

OMÜİFD



A View From Suyuti's Perspective on the Issue “Compilation of Qur'an

Abstract: The compilation of the Qur'an, it is one of the important subjects in the history of the Qur'an and Qiraat. Scholars speaking in the context of the text of revelation, have examined the compilation of the Qur'an which has different information on the Qur'an in the light of different narratives. Rumors about the compilation of the Qur'an, which attracted the attention of orientalist, sources in a rather voluminous way. In fact, discussions on the nature of the concept of compilation with different definitions and dimensions have necessitated large diameteraddressing this question. Suyuti, which includes both the relevant narratives about the subject matter and his personal evaluations, holds an important place in the literature in this context. As a resource benefiting, Suyuti has been an important reference for both orientalist and Muslims. In this respect, in this study, Suyuti's view of the Qur'an's compilation issue, which deals with different narratives, will be discussed.

Keywords: Qur'an, Suyuti, Mushaf, Compilation, Lettering.



Giriş

Kur'ân tarihinin temel konularından sayılan ve üzerinde birbirinden farklı görüşlerin bulunduğu Kur'ân'ın metinleşme süreci, pek çok âlim gibi Celâlüddîn Abdurrahman Süyûtî'nin (ö. 911/1505)¹ de üzerinde fikir beyan ettiği konular arasında yer almıştır. Esasen “sözlü kültürün çocukları”² olan Araplar³ için vahyin metinleşmesi başlangıçta önemsenmezken; sonraları onların da mühimsediği en önemli konulardan biri hâline gelmiştir. Bilindiği üzere vahyin Mekke döneminden itibaren eksiksiz bir şekilde yazıya ve hafızalara aktarılması hususunda şüphe yoktur. Bu kapsamda Hz. Peygamber, Kur'ân'ı, kendisine öğretildiği şekliyle “belle-

- ¹ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 4: 65-70; Ebü'l-Felah Abdülhayy İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnavut-Mahmûd Arnavut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988), 74-79; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabîyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2: 82-85; Halit Özkan, “Süyûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 188-198.
- ² “Sözlü kültürün temel karakteristiği, yazma fiilini ancak zorunlu hallerde ve gerektiği ölçüde başvurmak şeklinde ifade edebileceğimiz yazı karşılığı tutumdur. Bu tutum, genelde sağlam bilginin hafızaya dayanması, yazıya güvenmenin hafızayı zaafa uğratması, yazıyla meşgul olup ezber usûlünün terkedilmesi, bilginin ehliyetlessiz insanların eline geçmesi, özde ise Hz. Peygamber'in sözlerinin Kur'ân vahyine karışacağından veya yazılı eser telifinin Kur'ân'a ilgisizliğe yol açacağından endişelenilmesi gibi sebeplerle açıklanır.” Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 20.
- ³ Bu bağlamda sözlü kültürün Araplar için ne ifade ettiği hususunda Zürcânî (ö. 1948) şunları söyler: “...Özellikle de ezberleme ve akılda tutma kabiliyeti verilenler, zihinde tutma ve canlandırmayı daha kolay gerçekleştirirler. Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Arap toplumu bu durumdaydı. Onlar, hızlıca ezberleme ve zihnin hemen intikal etmesi gibi halis Arap olmanın özelliklerini taşıyorlardı. Bu itibarla onların kalpleri kitapları olmuş; akılları, nesep bilgilerinin arşivi ve kendi aralarında yaptıkları savaşların kayıt defteri hâline gelmiş; hafızaları, şiirleri ile gurur duydukları olayları ezberde tutmuştur.” Muhammed Abdülazîm Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevzâ Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995), 1: 197-198.

yerek"⁴ okuyup muallim ve mübelliğ sıfatıyla⁵ sahâbeye de aynı şekilde öğretmiştir.⁶

1. Cem' Ne Demektir?

Kur'ân tarihi ve tefsir usûlü kaynaklarına bakıldığında "Cem'u'l-Kur'ân" terkihi⁷ ve başlığı, esasen iki konuya tekabül eder. Bunların ilki, nâzil olan vahyin, Hz. Peygamber'in talimatıyla derhal yazıya geçirilmesi⁸ ve bunların ezberlenmesi; ikincisi ise Hz. Ebû Bekir'in hilafeti sırasında, tek nüsha hâline getirilmesi yoluyla Kur'ân'ı koruma altına alma teşebbüsleridir. Bu çerçevede Süyûtî'nin, cem' kavramının farklı anlaşılmasına yol açabilecek rivâyetlere yer vermesi hasebiyle, konuya altyapı olması sadedinde muhtelif anlamlara yol açan bu kavrama kısaca değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Cem' sözlükte, "bir şeyi bir şeye katmak, eklemek, ilave etmek",⁹ "bir nesneyi, parçalarını veya bölümlerini birbirine yaklaştırmak suretiyle bir araya getirmek ya da toplamak"¹⁰ gibi anlamlara gelir. Kaynaklara bakıldığında cem' kelimesi, ilgili rivâyetler etrafında "ezberleme", "yazıya

⁴ el-Kıyâme 75/16-17.

⁵ el-Bakara 2/151; Yûnus 10/15-16.

⁶ Hz. Peygamber, herhangi bir âyet nâzil olduğunda, etrafındakilere: "Bana şöyle şöyle vahyolundu." ve "Bunu şu konuların anlatıldığı süreye koyun!" buyurarak ilgili âyetleri, vahiy kâtipleri vasıtasıyla çeşitli yazı malzemelerine kaydettiriyordu. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân Atıyye-Muhsin Harâbe-Vefâ Takıyyüddîn (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1999), 2: 91; Şihâbüddîn Abdurrahman Ebû Şâme Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: TDV Yayınları, 1986), 33; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 203.

⁷ Ahmed Aliyyü'l-İmam, *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'ân'ın 10 Kıraati*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010), 76-77. Ayrıca bk. Yusuf Alemdar, "Kıraatlerin Oluşumu Bağlamında Kur'ân'ın Cem'i Konusuna Yeni(den) Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 221-222.

⁸ Vahyin kaydedildiği malzemelere dair bk. Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 132. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 202-203.

⁹ Ebû Mansûr Ezherî, *Tezhîbü'l-lüğâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn-Muhammed Ali Neccâr (Kahire: 1979), 1: 397.

¹⁰ Hüseyin b. Mufaddal Râğib Isfehânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1961), 96.

aktarma", "derleme" ve "okuma" şeklinde anlaşılmıştır. Nitekim meseleyi müstakil hâlde ele alan eserlerde ya da temel kaynakların ilgili bölümlerinde, kavramı bu çerçevede anlamaya elverişli rivâyetler yer alır. Örneğin, kavramın "ezberleme" faaliyeti olarak anlaşılmasına, Katâde'nin (ö. 117/735) Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-712) naklettiği rivâyet ışık tutar. Buna göre Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ı Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]), Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Ebû Zeyd (Enes b. Mâlik'in amcalarından biri)¹¹ ve Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) olmak üzere dört kişi ezberlemiştir.¹² Rivâyette yer alan ifade "ceme'a'l-Kur'ân" şeklindedir. Âlûsî (ö. 1270/1854), kavramın bazen "ezberleme" anlamında olabileceğini söyleyerek Hz. Peygamber'in vefat ettiği sırada Hz. Ali'nin (ö. 40/661) henüz Kur'ân'ı cem' etmediği şeklindeki rivâyetleri değerlendirirken cem'in bu manasına işaret eder.¹³ Bunun yanı sıra Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) Kur'ân'ı cem' etmeden vefat etmesi ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Kur'ân'ı cem' etmeden şehit edilmesiyle ilgili rivâyetlere istinaden Kur'ân'ın tümüyle ezberlenmediği dile getirilmektedir.¹⁴ Sehâvî'ye (ö. 643/1245) göre ise *cem'*, "yazıya geçirme" manasındadır. Zira Kur'ân'ın isimlerinden biri de *el-Kitâb'*tır. Dolayısıyla "ketebe" ve "ceme'a" fiilleri aynı manada olup harflerin birbirlerine yaklaştırılmasının "ketebe" fiiliyle ifade edilmesi, "ketebe" ve "ceme'a" kelimelerinin aynı anlamı karşıladığına delil olmalıdır.¹⁵

Bahsedilen anlamlarıyla kavrama dair "câmi'u'l-Kur'ân" tabiri de kaynaklarda dikkat çeker. "Kur'ân'ı cem' eden kimse/kimseler" anlamın-

¹¹ Süyûtî, Ebû Zeyd'in ismini Kays b. Seken olarak ifade eder. Konuya ilişkin farklı rivâyetler için bk. Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 158.

¹² Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 17.

¹³ Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beirut: ts.), 1: 22. Süyûtî, Bâkallânî'den (ö. 403/1013) nakille, söz konusu dört ismin hıfz-cem' kavramlarıyla irtibatlandırılmasını sekiz maddede ele alır. Detaylar için bk. Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 156-157. Süyûtî, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ı ezberleyenlere dair bir başlık açmıştır. İlgili rivâyet ve değerlendirmeler için bk. Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 157-159.

¹⁴ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 157.

¹⁵ Ebû'l-Hasen Alemüddîn Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987), 1: 28.

daki bu kullanım, vahyin muhafaza edilmesine yönelik iki aşamalı gibi duran bu faaliyetler esnasında aktif rol oynayan sahâbîleri ifade eder. Dolayısıyla “Kur’ân’ı cem’ eden kimse/kimseler” Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemi olmak üzere iki grupta ele alınır.¹⁶ Nitekim mesele üzerindeki ihtilaflarda bu durumun ağır bastığı söylenebilir. Birinci aşamada “câmi’u’l-Kur’ân” grubuna dâhil olanlar, Hz. Peygamber’e vahiy kâtipliği¹⁷ yapıp âyetleri yazı açısından kayıt altına alanlar ve kendine şahsî bir nüsha (sahâbe nüshası) edinenlerdir.¹⁸ Nitekim Süyûtî’nin de katıldığı ve yorumladığı görüş olarak ilk cem’ faaliyeti budur. İkinci aşama olarak görülen ve Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleşen faaliyette ise Kur’ân’ı iki kapak arasında derleme işlemini yürüten cem’ komisyonu da “câmi’u’l-Kur’ân” olarak kabul edilir. Hz. Ebû Bekir de devletin başı olması itibarıyla bu sıfatla bilinir. Tüm bunlar bir araya getirildiğinde kav-

¹⁶ Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1: 197; Subhi Sâlih, *Mebâhis fi ’ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 2009), 65.

¹⁷ Vahiy kâtiplerinin sayısı tam olarak belli değildir. Kaynakların bazısının ifadesine göre bu kişiler kırkın üzerindedir. Gönüllülük esasına göre yürütülen söz konusu faaliyet, Rasûlullah’ın yanından ayrılmayanlar (görevliler) ve onun yanında zaman zaman bulunanlar şeklinde iki grup eşliğinde yürütülmüştür. Sayının farklılık arz etmesi, bu durumdan kaynaklanmış olmalıdır. Vahiy kâtiplerinin isimleri hakkında bk. Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1: 202; Muhammed Mustafa A’zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur’ân Tarihi*, çev. Ömer Türker-Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 106-107; Veli Kayhan, *Kur’ân Vahyinin Yazıldığı İlk Malzeme*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 105-109.

¹⁸ Zürcânî, bu şekilde vahiy kayıt altına alanları şöyle izah eder: “Sahâbe içinde Kur’ân’ı yazmak suretiyle kayıt altına alanlar vardı. Ancak onların her biri, âyetleri bulabildikleri kağıt, kürek kemikleri ya da başka kemikler vb. malzemelere, Hz. Peygamber’den kendilerine ulaşan kadarıyla yazabiliyorlardı. Sûrelerin peş peşe gelmesine ve tertibe dikkat etmiyorlardı. Bunun sebebine gelince, sahâbeden her biri Hz. Peygamber’e inen bir sûreyi ezberler ya da yazardı. Sonra onlardan biri askerî vb. bir gerekçeyle sefere katılması durumunda, Rasûlullah’ın yanından uzaklaşırdı. Yanında bulunmadığı sırada Hz. Peygamber’e başka bir sûre inerdi. Döndüğünde, sonradan nâzil olan âyetleri ezberleyip yazarak Rasûlullah’ın yanında bulunmadığı sırada inenleri telafi ederdi. Böylece kendisine kolay gelecek bir şekilde Kur’ân’ı araştırır ve bir araya getirirdi. Bundan dolayı yazdıkları arasında takdim-tehir meydana gelirdi. Sahâbenin bir kısmı ise sadece hafızasına güvenirdi. Bu nedenle Arapların nesep bilgilerini ezberleme, gür günlerini ve şirlerini yazmada hafızada tutma âdetine göre hareket ederek hiç yazmazdı. Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1: 203. Benzer yorumlar için bk. Muhammed Hamidullah, *Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 43-44.

ramın alternatif anlamları ve bu anlamlara dayanarak yapılan nitelendirilmeler, meselenin farklı açılardan yorumlanmasına yol açmıştır. Bununla birlikte kavram, “okumak” şeklinde de anlaşılmış ve zaman zaman rivâyetlerde bu manasıyla kullanılmıştır.¹⁹ Ancak Kur'ân tarihinin bir konusu olarak cem'; genellikle “derlemek, toplamak” manasındaki değerlendirmeye merkeze alınarak Kur'ân ve kıraat çalışmalarında yer bulmuştur.

2. Süyûtî'nin Cem' Meselesine Bakışı

Süyûtî, bu önemli mevzuyu *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde, “Kur'ân'ın Cem' ve Tertibi” başlığıyla müstakil bir bölüm olarak ele almıştır.²⁰ Bilindiği üzere Kur'ân, Hz. Peygamber vefat ettiğinde iki kapak arasında değildi.²¹ Rasûlullah'ın sağlığında, Kur'ân'ın mushaf hâlinde toplanmamasına ilişkin farklı gerekçeler dile getirilmiştir.²² Süyûtî'ye göre bunlardan birisi, Hz. Peygamber'in, hükmünü ya da tilâvetini nesh edecek bazı âyetlerin inmesini beklediği yönündeki görüştür. Nüzûl süreci Rasûlullah'ın vefatıyla tamamlanınca, Kur'ân'ı derleme teşebbüsünü, genel kabule göre Hz. Ömer'in teşvikiyle Hz. Ebû Bekir başlatmıştır.²³ Dolayısıyla vahyin tamamlanmasıyla Hz. Peygamber'in vefatı arasında kısa bir süre olması, Kur'ân metninin nihâî şeklini alması faaliyetine imkân vermemiş, bu işlem Hz. Ebû Bekir eliyle gerçekleştirilmiştir.

Süyûtî, Hâkim Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inden nakille Kur'ân'ı cem' faaliyetinin Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemi olmak üzere üç aşamada gerçekleştiğini ifade eder. Buna göre cem' süreci, Hz. Peygamber'in sağlığında başlamıştır.²⁴ Nitekim Zeyd b.

¹⁹ Adnân Zarzûr, *'Ulûmü'l-Kur'ân medhal ilâ tefsîri'l-Kur'ân ve beyânü 'i'câzih*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1991), 45.

²⁰ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 129-142.

²¹ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 129; Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 204.

²² Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 204; Ziya Şen, *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2007), 127-129.

²³ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 129.

²⁴ Bazı âlimler, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in sağlığında cem' ve tertip edildiği görüşündedirler. Buna göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemi faaliyetleri yeni bir cem' süreci

Sâbit'in "Biz Rasûlullah'ın yanında Kur'ân'ı deri parçaları üzerinde topluyorduk." şeklindeki sözü,²⁵ Hz. Peygamber'in, "Benden (söylediklerimden) Kur'ân'dan başka bir şey yazmayın!"²⁶ ifadesi ve onun Kur'ân ile ilgili yazılanları kontrol etmesi,²⁷ kavramın "yazmak" anlamına uygun olarak Kur'ân'ın yazıya aktarıldığını gösterir mahiyettedir. Süyûtî'nin, fikrini paylaştığı Beyhakî'ye (ö. 458/1066) göre buradaki toplamadan maksat, farklı zamanlarda inen âyetlerin, ait oldukları sûrelere Hz. Peygamber'in emriyle yerleştirilmesidir. Görüldüğü üzere Süyûtî, Hz. Peygamber dönemindeki cem' eylemini, âyetlerin ilgili sûrelere yerleştirilmesi suretiyle toplanması ve yazılması olarak anlar.²⁸ Aslında vahyin lafızlarının muhafazasını temin etmeye yönelik bu uygulamayla, Kur'ân'ın mevsûkiyeti noktasında pek çok önyargılı ve art niyetli görüş bertaraf edilmiştir. Dolayısıyla gerek Mekke gerekse Medine döneminde, sözlü kültürün revaçta olduğu ve ezber konusunda yetenekli pek çok kimseye karşılık az sayıda okuma-yazma bilenlerin yaşadığı Arap toplumunda, âyetlerin muhafazası gayesine matuf bu yöntem kullanılmıştır.

146
OMÜİFD

3. Cem' Faaliyetini Hazırlayan Nedenler ve Süreçte Rol Oynayan İsimler

Kur'ân'ın cem' faaliyetinin ikinci aşamasını Hz. Ebû Bekir dönemi oluşturur. Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin ilk yılında gerçekleşen Yemâme (el-Akrabâ) Savaşı'nda²⁹ bazı hâfız sahâbîlerin şehit edilmesi halifeyi endişe-

değildir. Konuya ilişkin farklı kanaatler ve eleştirisi için bk. Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, 44-46.

²⁵ Bedruddîn Abdullah Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1957), 1: 238; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 129.

²⁶ Müslim, "Zühd", 72.

²⁷ Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 42.

²⁸ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 129.

²⁹ Günümüzde Riyad taraflarında bulunan Yemâme'de, vaktiyle Hanîfeoğulları kabilesi yaşıyordu. Bu kabilenin İslâm ile tanışmaları, Hz. Peygamber döneminde Necd civarına gönderilen bir seriyenin, buranın liderlerinden Sümâme b. Usâl'i yakalayıp Medine'ye getirmesiyle başlamıştır. Sümâme b. Usâl bir süre burada kalmış, Müslüman olmuş ve yurduna dönmüştür. Rivâyete göre içlerinde Müseylimetü'l-Kezzâb, Mücâe b. Mürâre, Reccâl b. Ünfüvve, Sümâme b. Kebîr b. Habîb gibi isimlerin yer aldığı Hanîfeoğulları

lendirmiş; bu durum Hz. Ömer'i de Kur'ân'ın bazı bölümlerinin kaybolacağı kaygısına sevk etmiştir. Bu kaygının neticesi olarak Kur'ân'ın derli toplu kayıt altına alınmasına yönelik cem' faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Süyûtî, meselenin arka planını Buhârî'den (ö. 256/870) naklettiği bir rivâyetle dile getirir.³⁰ Süyûtî'nin aktardığına göre Hz. Ebû Bekir, Yemâme muharebesinde şehit edilenler hakkında konuşmak üzere Zeyd b. Sâbit³¹ yanına çağırır. Hz. Ömer, Yemâme'de çok sayıda kurrânın şehit edildiğini, gerçekleşecek diğer muharebeler için de aynı endişeyi taşıdığını, böylece Kur'ân'ın büyük bir kısmının hafızalardan silinmesi suretiyle kaybolabileceği kaygısını ifade ederek bu durumu engellemeye yönelik

heyeti Medine'ye gelip Hz. Peygamber ile görüşmüştür. Heyet döndüğü zaman Reccâl b. Ünfüvve'nin bir süre Medine'de kalıp Kur'ân öğrendiği, Rasûlullah'ın da onu İslâm'ı öğretmek için halkına gönderdiği söylenir. İddiaya göre Müseylime, Rasûlullah'a peygamberlik için ortaklık teklif etmiş, reddedilince bu sefer kendisi de peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Kısa süre sonra Rasûlullah vefat edince, Müseylime'nin iddiası kabilesi arasında giderek karşılık bulmuştur. Hz. Peygamber'i taklit ederek bazı seceli sözler sarf edip bunları vahiy olarak yaymaya çalışan Müseylime, Hz. Peygamber'in kendisini peygamberliğe ortak ettiğini iddia etmiş ve irtidat eden Reccâl b. Ünfüvve de ona tanıklık yapmıştır. Rasûlullah'ı taklit eden Müseylime'nin kendisine bir müezzin tayin ettiği ve Yemâme'de "harem" bölgesi oluşturduğu söylenir. Bir iddiaya göre Hz. Peygamber'e haber gönderip peygamberlikte kendisine ortak edildiğini söylemiş ve yeryüzünün yarısının Kureyş'e; yarısının da kendilerine ait olduğunu ifade etmiştir. Ancak Kureyş'in adaletle hükmetmediğini dile getirmiştir. Rasûlullah'ın vefatından sonra irtidat ve isyan hadiseleri giderek ivme kazanınca Müseylime'nin iddiası daha çok taraftar bulmuştur. Hz. Ebû Bekir halife seçildiği zaman buradaki irtidat ve isyan hadiselerini ikna yoluyla çözmek için Habîb b. Abdullah'ı oraya göndermiş, fakat Habîb, Müseylime tarafından şehit edilmiştir. Ardından İkrime b. Ebî Cehil ile bir ordu göndermiş, fakat o da başarılı olamamıştır. En sonunda Hâlid b. Velîd komutasındaki İslâm ordusu, el-Akrabâ mevkiinde, son derece çetin geçen bu savaştan zaferle ayrılmıştır. Bu savaşta çok sayıda sahâbî şehit olmuştur. Rivâyetlere göre bu muharebe, Bedir'den sonra en kanlı mücadele olarak nitelendirilmiştir. Savaşa dair ayrıntılı bilgi için bk. İsrâfil Balcı, *Sâdik Halife Hz. Ebû Bekir*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 201-206.

³⁰ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3.

³¹ Zeyd b. Sâbit, hicretten 11 yıl önce Medine'de doğan ve Hz. Peygamber'in vefatı sırasında 21-22 yaşlarında olan bir gençtir. Dolayısıyla o, Mekke dönemine şahit olmamıştır. Bu faaliyet için İbn Mes'ûd gibi Kur'ân'a vukûfiyeti hayli fazla olan birisi yerine Zeyd b. Sâbit'in seçilmesi, tarih boyunca tartışılacak konular arasında yerini almıştır. Hatta İbn Mes'ûd, meseleye ilişkin Zeyd b. Sâbit hakkında sitemli sözler sarf etmiştir. Cem' faaliyeti hususunda Zeyd b. Sâbit tercihinin gerekçeleri için bk. A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, 118; Şen, *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*, 165-171; Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, 77-81.

Kur'ân'ın bir kitap hâlinde toplanmasını emretmesi hususunda Hz. Ebû Bekir'e ricada bulunur. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'e: "Rasûlullah'ın yapmadığı bir işi nasıl teklif edersin?" sorusu üzerine Hz. Ömer, "Allah'a yemin ederim, bu hayırlı bir iştir." diyerek mesele üzerinde ısrar eder. Hz. Ebû Bekir tüm bu ısrarlar neticesinde, orada bulunan Zeyd b. Sâbit'e dönerek "Sen akıllı bir gençsin. Hakkında, şimdiye kadar bir itham söz konusu olmuş değildir.³² Ayrıca sen, Rasûlullah'ın vahiy kâtibiydin. Dağınık hâlde bulunan Kur'ân âyetlerini araştır ve bir araya getirerek topla!" diye Zeyd b. Sâbit'e emir verir.³³ Bu diyalogdan sonra meselenin önemini daha da kavrayan Zeyd b. Sâbit, kendi ifadesiyle "dağları yüklenmekten daha ağır gelen" cem' işine koyulur.³⁴ Onun bu kapsamda

³² Zeyd b. Sâbit hakkında ifade edilen bu sözün eleştirisine dair bk. Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, 77-80; İsrail Balcı, *Vahyin Gölgesinde Siyer Mekke Dönemi I*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 155-157.

³³ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 129. Buhârî'nin naklettiği ilgili rivâyette Zeyd b. Sâbit şöyle demiştir: "Ebû Bekir, Yemâme ehli şehit edildiklerinde beni çağırttı. Ömer b. Hattâb da yanındaydı. Bana: 'Ömer bana geldi ve Kur'ân hâfızlarının birçoğunun Yemâme günü şehit düştüğünü ve muhtelif yerlerde aynı şekilde şehit düşüp Kur'ân âyetlerinin bir kısmının kaybolmasından korktuğunu belirtti. Bu nedenle Kur'ân'ı derlememi teklif etti.' Ona, 'Rasûlullah'ın yapmadığı bir şeyi biz nasıl yapabiliriz?' dedim. Ömer: 'Allah'a yemin ederim ki bu, hayırlı bir iştir.' dedi ve teklifinde ısrar etti. Nihayet benim de gönlüm bu işe yattı. Ömer'in görüşünü ben de uygun görüyorum. -Zeyd devam ediyor: Ebû Bekir bana: 'Sen genç ve akıllı birisin. Şimdiye kadar seni itham edecek bir durum da söz konusu olmamıştır. Ayrıca sen, Rasûlullah'ın vahiy kâtiplerindin. Araştır ve Kur'ân'ı topla!' dedi. Allah'a yemin ederim ki, dağlardan birini taşımamı teklif etmiş olsalardı Kur'ân'ı cem' etmemden daha ağır gelmezdi. Ebû Bekir ve Ömer'e: 'Rasûlullah'ın yapmadığı bir işi nasıl yapıyorsunuz?' dedim. Bunun üzerine Ebû Bekir, 'Vallahi bu bir hayırdır.' diye cevap verdi. Allah; Ebû Bekir ve Ömer'in kalplerini nasıl ferahlattı ise benimkini de açtı ve onların görüşüne uydum. Ben Kur'ân'ı yazılı bulunduğu hurma dallarından, beyaz ince taşlardan ve hâfızların ezberinden derledim. Tevbe sûresinin son iki âyetini Ebû Huzeyme'de buldum ve olduğu gibi aldım. Topladığım bu sâhifeler, yaşadığı süre içinde Ebû Bekir'de kaldı. Ardından Ömer'e intikal etti. O da vefat edince mushaf, kızı Hafsa'ya emanet edildi." Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 9; Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 74-75; Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 45-46.

³⁴ Rivâyetin bir başka versiyonunu Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr* isimli eserinde şöyle görmekteyiz: "Yemâme'de birçok kişinin şehit edilmesi üzerine Ebû Bekir beni çağırdı. Gittiğimde yanında Ömer de vardı. Ebû Bekir söze şöyle girdi: 'Ömer bana geldi ve Yemâme'de birçok hâfızın öldürüldüğünü, diğer savaşlarda da hâfızların öldürülmesinden ve böylece Kur'ân'ın büyük bir bölümünün yok olmasından endişe et-

attığı ilk adım, âyetlerin yazılı olduğu kemik parçaları, deri ve hurma dalları ile âyetleri ezberlerinde muhafaza eden kimselere müracaat etmek olmuştur. Böylece Kur'ân âyetleri, Hz. Ömer'in teklifiyle ve Hz. Ebû Bekir'in (Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit'e) "Mescidin kapısında oturun! Her kim Allah'ın kitabından getirdiğini iki şahitle desteklerse, onu yazın!"³⁵ sözüne³⁶ istinaden iki şahit eşliğinde yazılarak bir mushaf hâlinde toplanmıştır.³⁷

Esasen cem' faaliyetinin en etkili ismi, teşvik edicisi olması itibariyle Hz. Ömer'dir.³⁸ Zira onun mevzu üzerindeki ısrarı, konuyu gündemde

tiğini, bu yüzden Kur'ân'ı bir araya getirmenin uygun olacağı kanaatinde olduğunu dile getirdi. Ben de kendisine, 'Rasûlullah'ın yapmadığı bir şeyi ben nasıl yaparım?' dediğimde, böyle yapmanın çok hayırlı olacağını söyledi. Ömer bu konuda bana o kadar ısrar etti ki sonunda Allah, benim de gönlümü bu işe ısındırdı ve Ömer'in bu mevzuda düşündüğünü ben de düşünmeye başladım.' Ebû Bekir bu şekilde konuşurken Ömer sesini çıkarmadan bir köşede oturuyordu. Sonra Ebû Bekir bana: 'Sen akıllı bir gençsin. Senin hakkında hiçbir olumsuz söz işitmedik. Sen, Rasûlullah'ın da vahiy kâtipliğini yapıyordun. Bu münasebetle bir araştırma yap ve Kur'ân'ı bir araya getir!' dedi. Vallahi! Ebû Bekir, bir dağı bir yerden başka bir yere taşımamı isteseydi, bu benim için Kur'ân'ı toplama işinden daha kolay olurdu. Onlara: 'Rasûlullah'ın yapmadığı bir şeyi siz nasıl yaparsınız?' diye sorduğumda, Ebû Bekir: 'Vallahi hayırlı bir iş olacak!' karşılığını verdi. Ebû Bekir mesele üzerinde sürekli ısrar edince, sonunda Allah benim de gönlümü bu işe ısındırdı ve hemen araştırmaya, hurma dalları, deri parçaları ve taşlar üzerine yazılan metinlere, hâfızların ezberlerinde olan âyetleri bir araya toplamaya başladım. Tevbe sûresinin son âyetleri olan, '*Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir. Yüz çevirirlerse de ki: Allah bana yeter. O'ndan başka ilah yoktur. Ben sadece O'na güvenip dayanırım. O yüce arşın sahibidir.*' âyetlerini Huzeyme b. Sâbit'ten başkasında bulamadım. Kur'ân'ın yazılı olduğu bu sâhifeler, vefatına kadar Ebû Bekir'in yanında; ardından Ömer'in yanında; o da vefat edince, (Ömer'in) kızı Hafsa'nın yanında kaldı." Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 4: 331-332.

³⁵ Kur'ân'ın cem'inde iki şahit istenmesiyle ilgili rivâyetin değerlendirilmesine dair geniş bilgi için bk. Abdülvahap Özsoy, "Hz. Ebû Bekir Dönemi Kur'ân'ın Cem'i Faaliyetinde İki Şahit İstenmesiyle Alakalı Rivâyetin Kaynak Değeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 104-138.

³⁶ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 129; *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4: 332.

³⁷ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 129-130.

³⁸ "...Ömer'e gelince, tarih, bu teşebbüsün kaynağının kendisi (Ömer) olduğunu, cem' faaliyetinin tatbikçisinin de Zeyd olduğunu belgelemiştir." Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 77.

tutmuş ve gerek halife sıfatıyla Hz. Ebû Bekir gerekse bu işin en yetkin ismi Zeyd b. Sâbit, söz konusu faaliyetin gerekliliğine onun ısrarları sonucu ikna olmuşlardır.³⁹ Hz. Ömer'in cem' sürecinde aktif rol oynaması, bir rivâyete göre cem' faaliyetinin bizzat onun tarafından, hatta ilk defa onun döneminde gerçekleştirildiği yönünde yorumlanmasına dahi sebep olmuştur.⁴⁰ Buna göre teklifin Hz. Ömer'den gelmesi ve mevzu hakkındaki ısrarı cem'e işaret etmiş olmalıdır. Süyûtî'nin "Kur'ân'ı ilk cem' edenden maksat, onun cem'ine işaretir."⁴¹ sözü de bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Kur'ân âyetlerinin bir araya getirilmesi hususunda Hz. Ömer'i endişeye sevk eden âmilin, Yemâme'de şehit olan hâfızlardan ziyade Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim'in (ö. 12/633)⁴² şehadeti olduğu kanaatindeyiz. Zira Sâlim'in Kur'ân'la olan irtibatı ve Kur'ân'ı çok güzel okumasından dolayı Hz. Peygamber'in Sâlim için "Ümmetimin içerisinde bunun gibileri var eden Allah'a hamdolsun."⁴³ şeklindeki ifadesi; aynı şekilde Kur'ân'ın, Sâlim'in de içinde yer aldığı dört kişiden öğrenilmesi husu-

³⁹ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 130; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 206.

⁴⁰ Söz konusu rivâyete göre Hz. Ömer, Kur'ân'ı toplamayı düşünmüş, bu itibarla 'Kim Rasûlullah'ın ağzından Kur'ân'dan bir şey işittiyse bize getirsin.' demiştir. Bu şekilde getirilen âyetleri de sâhifeler, levhalar ve hurma dalları üzerine yazmışlardır. O, iki şahidi olmadan da kimseden âyet kabul etmemiştir. Hz. Ömer, Kur'ân'ı bu şekilde bir araya getirmeye çalışırken şehit edilmiştir. Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 4: 332.

⁴¹ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 130.

⁴² Hayatına dair geniş bilgi için bk. Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1: 176-178; Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf İbn Abdilberr Nemerî, *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, tashih-tahric Âdil Mürşid (Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002), 297; Ebü'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 441-442; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut-Hüseyn Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 1: 167-170; Mehmet Özşenel, "Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2009), 36: 49-50.

⁴³ İbn Mâce, "İkâme", 176; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6: 165; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 442; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1: 168.

sundaki sözü,⁴⁴ bir başka deyişle onun hem kârî hem de mukrî sıfatıyla Hz. Peygamber'den iltifat görmesi Hz. Ömer'in endişesini artırmış olmalıdır. Nitekim bazı kaynaklara göre Sâlim Yemâme'de şehit olduğunda, "Kur'ân'ın dörtte biri gitti." ifadeleri yer alır.⁴⁵ Bu yorum, Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın dört kişiden öğrenilmesi hususundaki sözünden mülhem olmalıdır. Burada Araçlar için bir meselenin önemini göstermeye yönelik ifade edilen yetmiş⁴⁶ sayısı ile irtibatlı olarak, Sâlim'in şehadetinin yetmiş hâfızın şehadeti kadar ehemmiyet arz ettiğinin vurgulanmış olması da mümkündür. Zira Hz. Ömer'in mesele hakkındaki ısrarını, bu ifadeleri bir araya getirince anlayabiliriz. Ayrıca rivâyete göre Hz. Ömer'in bir âyet hakkında araştırma yaptığı, ilgili âyeti bilen kişinin Yemâme'de şehit düştüğünü öğrenmesi üzerine "innâ lillâhi" dediği nakledilir.⁴⁷ Onun, bu durum üzerine vahyin metinleşmesi için harekete geçtiği ifadesi dikkate değerdir.⁴⁸ Nitekim Süyûtî'nin, İbn Ebî Dâvûd'dan (ö. 316/929) gelen rivâyeti göstererek cem' sürecini Hz. Ömer'le irtibatlandırması ve bir sonraki rivâyetin yine Sâlim ile ilgili olması, adeta Hz.

⁴⁴ Buhârî, "Fedâilü Ashâbi'n-Nebî", 26, 27; "Menâkibü'l-Ensâr", 14; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 118. Süyûtî, söz konusu isimler için üç farklı rivâyete yer verir. Bk. Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 155.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, dirâse-thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 3: 226.

⁴⁶ Araçlar yedi, yetmiş ve yedi yüz gibi sayılara bir sınır koymaksızın bunları gerçek manalarının dışında; çokluk ve mübalağa ifade edecek şekilde kullanmışlardır. Ebû Şâme'nin onlu sayılarda yetmişin çokluğu ifade etmesi gibi tekli sayılarda da yedi sayısının kesret manasına geldiğini söylemesi bu durumu teyit eder. Bu görüşün izahıyla ilgili, gerek Kur'ân'da gerekse hadislerde yer alan bu tür sayıların tefsirleri yapılırken söz konusu sayıların gerçek manalarının yanında bunların çoklukta kinâye olabileceklerine de dikkat çekilmiştir. Konuya dair ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 99; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtü'l-aşr*, thk. Ali b. Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1: 26; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 105; Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 104.

⁴⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as İbn Ebî Dâvûd Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: Fârûku'l-Hedisîyye, 2002), 53; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 130.

⁴⁸ Bu teşebbüsü cem' faaliyeti görenler, Hz. Ömer'i Kur'ân'ı cem' eden ilk kişi olarak kabul ederler. Ancak bu rivâyetin isnâdının munkat' olduğunu dile getiren Süyûtî, söz konusu cem'den maksadın, derlemeye işaret olduğunu kaydeder. Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 130.

Ömer'in Sâlim'e verdiği değere dikkat çeker niteliktedir.⁴⁹ Ayrıca Hz. Ömer, vefat etmeden önce kendisine kimin halife olacağını soranlara "Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim hayatta olsaydı, onu halife olarak tayin ederdim. Rabbim bana: 'Niçin onu halife olarak tayin ettin?' diye sorduğunda ise şöyle derdim: Rabbim! Ben, senin elçinin: 'Sâlim, Allah'ı bütün kalbiyle sever.' dediğini işittim." cevabını vermiştir.⁵⁰ Bu çerçevede Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın kendisinden öğrenilmesini tavsiye ettiği isimlerden birisinin hayatını kaybetmesi, Hz. Ömer'i diğerlerinin de ölümü hâlinde Kur'ân'ın sahih bir şekilde öğretilmeyeceği endişesine sevk etmiş olabilir. Dolayısıyla o, mezkûr isimler henüz hayattayken Kur'ân âyetlerini iki kapak arasına getirmeyi amaçlamıştır. Kanaatimizce Hz. Ebû Bekir'i ve Zeyd b. Sâbit'i ikna hususunda olduğu gibi cem' komisyonunu belirlemede de Hz. Ömer'in etkin rolü söz konusudur. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in Kur'ân öğretimi hususunda tavsiye ettiği isimlerin çoğu bu komisyonun üyeleridir.⁵¹ Görüldüğü üzere cem' komisyonu üyelerinin belirlenmesinde, Kur'ân öğretimi hususunda Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuş isimler özellikle yer almıştır. Bu durum Hz. Ömer'in duyduğu kaygının bir neticesi olmalıdır.

⁴⁹ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 130.

⁵⁰ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1: 177. Hz. Ömer'in, "Sâlim'in Allah'a karşı çok güçlü bir muhabbeti vardır. Hatta Sâlim, Allah'tan korkmamış olsaydı dahi O'na isyan etmezdi." dediği zikredilmiş, bazı rivâyetlerde Hz. Ömer'in bu sözü Hz. Peygamber'den naklettiği ifadesi yer almıştır. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ* 1: 177.

⁵¹ Hz. Peygamber'in Kur'ân öğretimi hususunda tavsiye ettiği isimler, bir başka rivâyette şöyle zikredilir: "Ebû'd-Derdâ, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd." Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 8. Buhârî'nin *Sahîh*'inin farklı yerlerinde bulunan rivâyetlere göre bu mevzuda dört sayısı dikkat çeker. Ancak söz konusu rivâyetler Buhârî'de dağınık bir şekilde olup isimler peş peşe sıralanmamıştır. Bu çerçevede her rivâyette ortak isimler olmakla birlikte farklı kurrâ yer alır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in zikrettiği isimler üç rivâyette mükerrerleriyle birlikte yedidir. Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 65. Bu isimleri toplu hâlde sayacak olursak liste şöyledir: "İbn Mes'ûd, Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim, Übey b. Ka'b, Muâz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd". Bu durum, oryantalist Blachere'yi (ö. 1973) "Hadisler, Kur'ân için yedi hâfız tanımaktadır." değerlendirmesini yapmaya sevk etmiştir. Régis Blachère, *Introduction au Coran*, (Paris: Librairie Orientale et Americaine, 1947), 28; Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 65.

Öte yandan Yemâme'de şehit olan hâfızların sayısı için otuz, elli, yetmiş, beş yüz, yedi yüz gibi abartılı rakamlardan bahsedilir.⁵² Örneğin İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) göre bu rakam beş yüzdür.⁵³ Bazı kaynaklarda, burada şehit olan sahâbenin isimleri de yer alır. Aslında el-Akrabâ Savaşı için bu sayının bir netlik arz etmediği söylenebilir. Yine Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen Bi'rîmâüne (4/625) faciasında⁵⁴ da yetmiş hâfızın şehit edildiği dile getirilir. Ancak konuyu ele alan kaynaklara baktığımızda buralarda şehit edilen bazı isimlere yer verilirken mezkûr sayıya yaklaşılamamış olduğunu görmekteyiz. Gerek Bi'rîmâüne gerekse Yemâme hatta Uhud (bu muharebelerde de yetmiş sayısından bahsedilir) savaşlarında, bahse konu rakamın Arapların yedi, yetmiş, yedi yüz sayılarına verdikleri önemden kaynaklandığı ve kesretten kinâye olduğu kanaatindeyiz. Süyûtî'nin de Kurtubî'den (ö. 671/1273) nakille Bi'rîmâüne ve Yemâme hadiselerinde aynı rakamı vermesi bu yüzden olmalıdır. Bu konuda Süyûtî şöyle der: "Yemâme vakasında kurrâdan yetmiş kişi katledilmişti. Hz. Peygamber zamanında Bi'rîmâüne'de de aynı sayıda kurrâ katledilmişti."⁵⁵

Zeyd b. Sâbit bu faaliyet sürecinde, âyetlerin kendi ezberinde bulunmasına rağmen yazılı kanıt teşkil eden Kur'ân âyetlerinin yazılı olduğu nüshalarla dahi yetinmeyip âyetleri bizzat işiterek öğrenen kimselerin şahadetini vazgeçilmez kıstas addetmiştir.⁵⁶ Bu bağlamda Ebû Şâme'nin (ö. 665/1267) ifadeleri önemlidir. Ona göre Kur'ân'ı cem' ederken esas

⁵² Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 205. Vâkıdî (ö. 207/823) ve Corcî Zeydân (ö. 1914) kurrâ sayısının yedi yüz olduğunu nakleder. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkıdî, *Kitâbü'r-ridde*, thk. Yahya Cübûrî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 140; Corcî Zeydân, *Târîhu't-temeddüni'l-İslâmî*, (Beyrut: ts.), 2: 66.

⁵³ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, nşr. Ebû İshak Huveynî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416), 58; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 7.

⁵⁴ Hadiseye dair geniş bilgi için bk. Ahmet Önkâl, "Bi'rîmâüne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 195-196.

⁵⁵ Bk. Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 155-156; Aliyyü'l-İmam, *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'ân*, 53.

⁵⁶ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 131; *ed-Dürri'l-mensûr*, 4: 332. Kaynaklarda iki şahit hususunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Konuya dair özet bilgi için bk. Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, 118.

alınan kriter, yalnızca ezberden okunduğu üzere değil, aynı zamanda bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda kaydedildiği şekliyle yazılmasıdır. Nitekim Zeyd b. Sâbit'in, "Tevbe sûresinin son iki âyetini yazılı olarak Huzeyme b. Sâbit'ten (ö. 37/657)⁵⁷ başkasında bulamadım."⁵⁸ ifadeleri bunu doğrular niteliktedir. Zeyd b. Sâbit'in -tıpkı ezber olmaksızın yazılı metinle yetinmediği gibi- yazılı metnin bulunmadığı hâllerde de dinleme yoluyla iktifâ etmediği âşikârdır. Bu itibarla söz konusu âyetlerin, Zeyd b. Sâbit'in ezberinde olduğu ya da onları daha -cem' faaliyetinden- evvel başkasından da duyduğu ve yerini bildiği yorumu, mesele üzerinde yapılan değerlendirmelerin en makulüdür. Süyûtî'nin bu yorumu bağlamında, Zeyd b. Sâbit'in arza-i ahîre'de⁵⁹ Hz. Peygamber'in yanında bulunması⁶⁰ ve Kur'ân'ın tamamını ezberlemesi itibariyle ikinci şahit konumunda

⁵⁷ Şehadeti iki kişinin şahitliğine eşdeğer kabul edilmesine ilişkin rivâyet için bk. Muhammed Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: 1957), 4: 378-380. Hz. Peygamber'in, borcunu ödeyip ödemediği hususunda bir alacaklıyla aralarında çıkan anlaşmazlıkta, bu borcun ödendiğini görmediği hâlde Huzeyme'nin, "Biz seni, vahiy gibi daha önemli bir konuda tasdik ediyoruz." diyerek şahitlik etmesi üzerine Hz. Peygamber ona "şehâdeti iki şahit yerine geçen kimse" anlamında "züşşehâdeteyn" lakabını vermiştir. O günden sonra bu lakapla tanınan Huzeyme hakkında Hz. Peygamber ayrıca, "Herhangi bir kimsenin lehine veya aleyhine Huzeyme'nin şahitlik etmesi yeterlidir." demiş, Evs kabilesi onun bu özelliğini Hazrec kabilesine karşı iftihar vesilesi yapmıştır. Huzeyme'nin tek başına tanıklığının yeterli görülmesine dayanak teşkil eden konu budur. Ebû Dâvûd, "Akziye", 20; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 60-61; Asri Çubukçu, "Huzeyme b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 436. Mezkûr sahâbînin kimliğiyle ilgili tartışmalar için ayrıca bk. Şen, *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*, 198-201; Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, 118-122.

⁵⁸ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4: 332.

⁵⁹ "Arza", her yıl, Cebrâil ile Hz. Peygamber'in o zaman kadar indirilen âyetleri karşılıklı olarak birbirlerine okumalarıdır. Rasûlullah'ın vefat ettiği yıl bu karşılaştırma iki defa gerçekleşmiştir. Bu son karşılaştırmaya "arza-i ahîre" denir. Konuya dair bir rivâyet şöyledir: "Cebrail, her yıl benimle Kur'ân'ı bir kez okurdu. Bu yıl ise iki defa okudu. Bana öyle geliyor ki artık ecelim yaklaştı." Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 7; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 99; İbn Mâce, "Cenâiz", 64. Ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 35; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 113; Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 198; Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 42; Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, 60-69.

⁶⁰ Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Mukni' fi resmî'l-mesâhifi'l-emsâr*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1978), 16; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 69; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 131.

bulunması, iki şahit kriterini sağlamaktadır.⁶¹ Dolayısıyla bu kanaat, "Kur'ân, âhad haberle sabit olmaz."⁶² kâidesince, Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi bazı âlimlerin dile getirdiği "Zeyd b. Sâbit'in bu konuyla ilgili başkasının bilgisine müracaat etmesi malumat için değildir."⁶³ görüşünü kuvvetlendirmektedir. Bu durum, Zeyd b. Sâbit'in Kur'ân'ın toplanması noktasında ne kadar ihtiyatlı ve hassas bir tutum sergilediğinin göstergesidir. Süyûtî'nin konuya ilişkin görüşüne başvurduğu Sehâvî'ye göre ise şahitlikten maksat, matlûb iki şahidin, getirilen âyetin Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığına dair şهادette bulunmaları ya da Kur'ân'ın indirildiği vecihlerden biri olduğuna tanıklık etmeleridir. Süyûtî, Sehâvî'nin bu değerlendirmesi ışığında iki şahitten maksadın mahiyetine dair yorum yapar. Buna göre iki şahidin, ilgili âyetin Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl gerçekleşen arza-i ahîre'de okunmuş âyetlerden olduğuna tanıklık etmeleri gerekmektedir. Ayrıca Süyûtî, rivâyetlerde yer aldığı üzere iki şahit kriterinin -İbn Hacer'den (ö. 852/1449) nakledildiği üzere- hıfz ve kitâbet unsurlarını ifade ettiği ya da "iki ayrı kişinin elinde bulunan iki ayrı yazılı nüshaya" tekabül ettiği şeklindeki mutlak/koşulsuz yaklaşımları kabul etmek yerine, bu yorumlara net ve ayırt edici bir kayıt getirir. Buna göre her iki şahitte aranan nitelik, arza-i ahîre'de sem' yoluyla muttali olunan vahyi aynı zamanda yazılı nüsha ile kanıtlayabilmektir. Bir başka deyişle Süyûtî'nin yorumuna göre cem' sürecinde şart koşulan şahitlik, ezberlenen ya da herhangi bir vakitte bir sahâbî ya da Hz. Peygamber'den işitilen herhangi bir yazılı vahiy metnini elde bulundurmak değil, bizzat Hz. Peygamber'den arza-i ahîre'de işitilerek yazılmış metinleri sunabilmektir.⁶⁴ Bu noktada Süyûtî, arza-i ahîre'nin değerini daha evvel (*el-İtkân*'ın

⁶¹ İki şahit kriterinde aslanan; unutma ve yanıldan emin olmak için iki farklı hâfıza/shahsiyete başvurmaktır. Tek şahısta toplanması, aslında iki şahit kriterinin amacına uygun değildir. Zeyd b. Sâbit'in bu durumu, söz konusu kriterden sarf-ı nazar edilmesine bir gerekçe kabul edilebilir. Huzeyme'nin şهادetine gelince, esasen hıfz açısından fazlaca şahidi bulunan ilgili âyetlerin, yazılı kayıt itibarıyla sadece Huzeyme'de bulunması, onu tek şahit kılmıştır. Bu itibarla söz konusu âyetler, ezberde daha fazla şahide sahip olduğundan sorun teşkil etmemektedir.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 14.

⁶³ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 234.

⁶⁴ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 131.

Kur'ân'ın Nüzûl Keyfiyeti başlığında) dile getirdiğini belirtir.⁶⁵ Onun, şahitlik meselesini arza-i ahîre'ye bağlama nedeni ise Kur'ân'ın ancak bu arzada son şeklini almış olmasıdır. Böylece iki şahit kriterinin arza-i ahîre ile irtibatlandırılması, bu arzada okunan Kur'ân'ın/vahyin "mushaf" olarak sahâbe sonrası döneme ulaşan vahiyle özdeş olduğunun da bir ifadesi olup bunun tutarlı bir yaklaşım teşkil ettiği söylenebilir. Ayrıca bu yaklaşım -vahyi sadece Hz. Peygamber'den bizzat dinlemiş ve kaydetmiş olmakla kalmayıp diğer sahâbeden de duymuş olması hasebiyle ve bilhassa son arzada da hazır bulunmasından yola çıkıldığında- Zeyd b. Sâbit'in, cem' faaliyetinin hız kazanması ve tatmin edici bir neticeye ulaşması bakımından en uygun aktör olduğunu ortaya koyar niteliktedir.

Öte yandan Süyûtî, Muhâsibî'den (ö. 243/857) nakille Kur'ân'ın yazılışının, sonradan yapılan bir iş olmayıp Rasûlullah'ın sağlığında yapılagelen bir faaliyet olduğunu vurgular. Buna göre vahiy kâtiplerinin yazdığı bu âyetler deri, kemik parçaları ve hurma dalları üzerinde dağınık bir şekilde bulunuyordu. Hz. Ebû Bekir, dağınık hâlde bulunan bu âyetlerin bir arada toplanarak yazılmasını sağlamıştır. Onun bu teşebbüsü, Rasûlullah'ın evinde bulunan ve üzerinde âyetlerin yazılı olduğu evrâkın⁶⁶ korunması için bir kimse tarafından toplanıp tomar hâlinde bağlanması gibidir. Âyetleri, bez parçaları üzerine yazanlarla ezberleyenlerin dürüstlüğü'nün bilinebilmesi hususunda akla gelebilecek sorular için ise şunlar söylenebilir: "Onlar mucize hususiyeti ve nazmı bilinen bir

⁶⁵ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 113.

⁶⁶ Muhâsibî başta olmak üzere bazı âlimler, Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in sağlığında cem' ve tertip edilmesini, bir başka ifadeyle vahyin yazıyla kayıt altına alınmasını, tebliğ görevinin bir gereği olarak görmüşlerdir. Bu çerçevede onlar, söz konusu derli toplu bir yazılı metin olan ilgili evrâkın Rasûlullah'ın evinde bulunduğu kanaatine varmışlardır. Süyûtî'nin, Muhâsibî'den naklettiği bu görüşün benzerini Subhi Sâlih de şu şekilde dile getirir: "Nüzûl sürecinde, Kur'ân'ın her bir âyeti yazıya geçirilip Hz. Peygamber'in evinde muhafaza altına alınıyordu. Vahiy kâtipleri de kendileri için ayrı bir nüsha yazıyordu. Okuma yazma bilen/bilmeyen sahâbilerin hafıza ve ezberlerinin yanı sıra vahiy kâtiplerine ait bu nüshalar ile Hz. Peygamber'in evindeki sâhifeler, Hicr süresinin 9. âyetteki "Hiç kuşkusuz Kur'ân'ı indiren biziz. Onu koruyacak olan da şüphesiz biziz." ifadesini teyit eder şekilde Kur'ân'ın muhafazasına yardımcı olmuştur." Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 73-74. Benzer görüş ve değerlendirme için ayrıca bk. Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, (Kahire: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 1: 99-105.

kelâmı tespit edip yirmi (küsür) yıllık bir süreçte yazdıklarını Rasûlullah'tan alıyorlardı. Dolayısıyla onlar, bir sözün Kur'ân'dan olup olmadığını bildiklerinden emindiler. Onların endişeleri, yazılı malzemelerdeki bir âyetin kaybolmasıydı.⁶⁷

Cem' edilen mushaf, Hz. Ebû Bekir'in vefatına kadar kendisinde; akabinde Hz. Ömer'de; onun vefatı üzerine de Hz. Peygamber'in eşi ve Hz. Ömer'in kızı olan Hz. Hafsa'da (ö. 45/665-?) kalmıştır.⁶⁸ Süyûtî, Kur'ân'ı cem' etme meselesi üzerinde Hz. Ali'den de bahseder. Farklı rivâyetler eşliğinde ele aldığı bu hususu, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin, Kur'ân'ı cem' etmedikçe evinden çıkmamak üzere yemin ettiğine dair rivâyetler⁶⁹ etrafında irdeler. Hz. Ali'nin, ilgili rivâyetlerde kastettiği cem', daha evvel de ifade edildiği üzere kavramın "ezberleme" anlamına uygun düşer. Nitekim onun, mushafı ilk kez bir araya getiren kişi olarak Hz. Ebû Bekir'i göstermesi, bu durumu teyit eder mahiyettedir.⁷⁰ Ayrıca Süyûtî, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biat ettikten sonra eve çekilmesi hususundaki gerekçeyi halifeye beyan etmesini ve halifenin bu durumu hoş karşılamasını da bu bağlamda değerlendirir.⁷¹

Süyûtî'nin, mevzu hakkında kayda değer olarak vafettiği rivâyetlerden bir diğeri, Kur'ân'ı mushaf hâlinde ilk cem' edenin Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim olduğuna dairdir. Buna göre Sâlim, Kur'ân'ı cem'

⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 131. Benzer ifadeler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 238.

⁶⁸ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 130; *ed-Dürri'l-mensûr*, 4: 332. Mushaf'ın, Hz. Ömer'in vefatı üzerine 3. halife olan Hz. Osman yerine Hz. Hafsa'da kalmasına dair eleştiriler ve bunlara yönelik cevaplar için bk. Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 77.

⁶⁹ Bu rivâyetlerden biri şöyledir: "Hz. Ebû Bekir'e biat ettikten sonra Hz. Ali evine çekildi. Hz. Ebû Bekir'e: 'Ali sana biatten hoşlanmadı.' denilince halife, Hz. Ali'yi yanına çağırtdı ve 'Bana biatten memnun değil misin?' diye sordu. Hz. Ali 'Hayır! Allah'a yemin ederim böyle bir şey yok.' cevabını verdi. Hz. Ebû Bekir 'Seni evine kapanmaya sevk eden sebep nedir o hâlde?' diye sorunca, Hz. Ali 'Allah'ın kitabına ilaveler yapıldığını gördüm. Namaz vakitleri dışında Kur'ân'ı cem' edinceye kadar cübbemi giyip dışarı çıkmamaya karar verdim.' cevabını verdi. Hz. Ebû Bekir de Hz. Ali'ye 'Ne güzel düşünmüşsün dedi.'" Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 130.

⁷⁰ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 193; Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 283; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 130.

⁷¹ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 130.

edinceye kadar evinden dışarı çıkmamaya yemin etmiş ve bu işlemi evinde gerçekleştirmiştir. Sâlim, tamamlanan mushafa verilecek isim hususunda sahâbeden bazıları “Sifr” adını ortaya attıklarında, “Bu, Yahudilerin kullandığı bir isimdir.” deyince, sahâbe bu isimden vazgeçmiştir. Ancak o, Habeşistan’da buna benzer kitaplara “Mushaf” denildiğini duyduğunu ifade ettiğinde, cem’ edilen kitaba “Mushaf” adını verme konusunda görüş birliğine varılmıştır.⁷² Ancak rivâyetin isnâdının munkatı⁷³ olması, Sâlim’in, Hz. Ebû Bekir’in emriyle Kur’ân’ı toplayanlardan biri olduğuna hamledilebilir. Süyûtî, Sâlim’in yaptığı cem’ faaliyetini aktarır isnâdının munkatı’ olduğunu belirtmek suretiyle bu görüşe katılmadığına işaret etse de -bundan da öte- kronolojik açıdan Sâlim’in böyle bir eylem içerisinde bulunması mümkün değildir. Zira Sâlim, Kur’ân’ın cem’ sürecine zemin hazırlayan Yemâme’de şehit düşmüş,⁷⁴ Hz. Ebû Bekir’in emriyle Yemâme vakasından sonra gerçekleşen bu sürece yetişememiştir. Dolayısıyla onun, Kur’ân’ı cem’ ettiğine ilişkin nakledilen rivâyetler sorunlu görünmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere kavramın “ezberleme” anlamı eşliğinde değerlendirilmesinin meseleyi açıklığa kavuşturabileceği kanaatindeyiz. Nitekim Sâlim’in, Hz. Peygamber’in, “Kur’ân’ı kendilerinden öğrenin!” buyurduğu isimler içinde yer alması⁷⁵ ve birçok rivâyette Kur’ân’ı ezberleyenler arasında zikredilmesiyle cem’ kelimesinin muhtemel anlamları karıştırılmış olmalıdır. Öte yandan Süyûtî’nin aktardığı rivâyete göre Sâlim, cem’ faaliyeti neticesinde derlenen kitaba “Mushaf” isminin verilmesinde de aktif rol oynamıştır. Oysa Süyûtî, Kur’ân’ı ilk ezberleyen kimseler arasında zikrettiği Sâlim’in, Yemâme’de şehit edildiğini eserinin bir başka yerinde dile getirir.⁷⁶ Görüldüğü üzere Sâlim’in, derleme faaliyetleri öncesinde şehit edilmesi,

⁷² Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 130.

⁷³ Senedin sahâbiden sonra gelen kısmında bir veya daha çok râvisi atlanarak rivâyet edilen hadis türüdür. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, “Munkatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 12-13.

⁷⁴ İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-ğâbe*, 442; Özşenel, “Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe”, 36: 49.

⁷⁵ “Kur’ân’ı dört kişiden öğreniniz! Bunlar: İbn Mes’ûd, Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Sâlim, Übey b. Ka’b ve Muâz b. Cebel’dir.” Buhârî, “Fedâilü Ashâbi’n-Nebî”, 26, 27; “Menâkibü’l-Ensâr”, 14; Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 118.

⁷⁶ Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 155. Ayrıca bk. Ebû Nu’aym, *Hilyetü’l-evliyâ*, 1: 370.

mezkûr faaliyet sonrasında fikir beyan etmesini imkânsız kılmaktadır. Bu açıdan da rivâyetin sorunlu olduğunu yinelememiz gerekir.

4. Sürecin Bir Başka Parçası: Hz. Osman'ın İstinsâh Faaliyeti

Cem' sürecinin üçüncü aşamasını Hz. Osman (ö. 35/656) dönemi istinsâh faaliyetleri teşkil eder. Hz. Osman'ın hilafeti esnasında Azerbaycan ve Ermenistan seferlerine katılan Müslümanların farklı beldelerden olmaları ve kendilerine ulaşan kıraatleri doğru kabul edip diğer okuyuşları reddetmeleri, hatta birbirlerini bu hususta tekfir etmeleri⁷⁷ sebebiyle baş gösteren ayrışmalar ve ihtilaflar, süreci hazırlayan temel saik olmuştur. Buhârî'de yer alan bir rivâyete göre Azerbaycan ve Ermenistan seferinden sonra Şam ve Iraklı Müslüman askerlerinin Kur'ân'ı farklı kıraatler üzere okuyup bu konuda birbirleriyle tartışmaları, Huzeyfe b. Yemân'ı (ö. 36/656) endişelendirmiştir. Huzeyfe, halife Hz. Osman'ı Müslümanların da -Yahudi ve Hristiyanlarda olduğu gibi- kutsal kitapları hakkında ihtilafa düşmemeleri için bir an evvel tedbir alması hususunda ikaz etmiştir.⁷⁸ Bunun üzerine Hz. Osman, bir elçi aracılığıyla Hz. Hafsa'ya şu arzusunu iletmıştır: "(Hafsa) Elindeki mushafı bize yollasın. Onu çoğaltalım, sonra kendisine iade ederiz." Bu talep üzerine Hz. Hafsa, elindeki mushafı derhal halifeye göndermiştir. Hemen ardından Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. Âs ve Abdurrahman b. Hâris b. Hişam'dan oluşan bir komisyonu istinsâh faaliyeti için görevlendiren Hz. Osman, mevcut mushafı birkaç nüsha hâlinde çoğalttırmıştır. Bu faaliyet esnasında herhangi bir âyetin yazımı üzerinde ihtilaf edildiğinde esas alınan temel kriter, âyetin -Kur'ân'ın nâzil olduğu- Kureyş lehçesine göre yazıl-

⁷⁷ Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 47; Aliyyü'l-İmam, *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'ân*, 54.

⁷⁸ "Ey müminlerin emiri! Bu ümmet, Kur'ân hakkında Yahudi ve Hıristiyanların düştüğü ihtilafa düşmeden onun imdadına yetiş!" A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, 129. Taberî, yaşanan görüş ayrılıklarını şu şekilde nakleder: "Huzeyfe b. Yemân, halife Hz. Osman'ın yanına gelerek 'Ermenistan'ın fethinde Iraklı ve Şamlı Müslümanlar, düşmana karşı birlikte savaşıyorlardı. Şamlılar Übey b. Ka'b'ın kıraatini okuyor; Iraklılar onları tekfir ediyordu. Iraklılar ise İbn Mes'ûd'un kıraatini okuyor; Şamlılar da onları tekfir ediyordu.' dedi." Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1985, ts.), 1: 21.

muş olmasıdır.⁷⁹ Böylece Kur'ân, belirtilen kıstaslar çerçevesinde titizlikle istinsâh edilmiştir.⁸⁰ Akabinde, Hz. Hafsa'dan daha evvel emanet alınmış olan nüsha kendisine iade edilmiş, istinsâh edilen nüshalar da çeşitli beldelere gönderilmiştir. Bu nüshalar dışındaki sâhife ve mushaflar ise yapılmıştır. Kaynaklarda istinsâh faaliyetinin tarihlendirilmesi hakkında farklı görüşler bulunmakla beraber Süyûtî, hicrî 25. yıla işaret eder. Öte yandan meseleye vâkıf olmayan bazı kimselerce sened zikredilmeksizin aktarılan ve faaliyetin yaklaşık hicrî 30. yılda yapıldığını bildiren rivâyeti İbn Hacer'den nakille ifade eder.⁸¹

Hz. Ebû Bekir ile Hz. Osman dönemi cem' faaliyetlerinin mukayese-sini yapan Süyûtî, ilgili rivâyetler etrafında değerlendirmede bulunur. Buna göre Hz. Ebû Bekir'in cem'inin temel sebebi, kurrânın Yemâme'de şehit edilmeleriyle Kur'ân'dan bazı âyetlerin kaybolacağı endişesidir. Zira Hz. Peygamber döneminde Kur'ân, bir kitap hâlinde toplanmış de-ğildi. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir, âyetleri Hz. Peygamber'den öğrendik-leri üzere düzenli bir şekilde mushafta toplamıştır. Hz. Osman ise Kur'ân'ı iki kapak arasında toplama gayesi gütmemiştir. O, lehçelerin çeşitli olması hasebiyle Kur'ân'ı herkesin kendi lehçesiyle telaffuzu neti-cesinde bazı Müslümanların birbirlerini suçlamaları, hatta tekfir etmeleri üzerine doğacak fitnelere bertaraf etmeye yönelik bir tedbir almıştır. Bu duruma istinaden Hz. Osman, kıraatlerdeki farklılığın daha da artaca-ğından korkmuş olmalı ki sonraki nesillerin fitne sonucu şüphe ve fesada düşmemeleri için Hz. Peygamber'den öğrenilen kıraatleri bir araya geti-rip diğerlerini ortadan kaldırmayı murad etmiştir. Mevcut sâhifeleri de sûrelere göre tertip ederek bir mushaf hâlinde çoğaltmıştır. Görüldüğü üzere Süyûtî, Hz. Osman'ın istinsâh faaliyetlerinde iki hedef gözetildiğini düşünmektedir. Buna göre birinci amaç, Hz. Peygamber'den nakledilen

160
OMÜİFD

⁷⁹ Hz. Osman komisyon üyelerine şu talimatı vermişti: "Şayet Kur'ân'ın yazımı hususunda Zeyd b. Sâbit ile aranızda bir ihtilaf olursa, onu Kureyş lehçesiyle yazın! Çünkü Kur'ân, onların diliyle nâzil olmuştur." Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 78.

⁸⁰ İstinsâh sürecinde, Huzeyme b. Sâbit'ten alındığı Ahzâb sûresinin 23. âyetiyle ilgili olarak bk. Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 132-133.

⁸¹ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 132-133.

farklı kıraatlere resmî hüviyet kazandırarak tekfir hareketlerini bertaraf etmek; ikincisi ise esas alınan nüshalara muvâfık olmayan tüm okumaları reddederek Müslümanlar arasında meydana gelecek bölünmeleri engellemektir. Burada bahse konu ikinci hedefe yönelik bir başka hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bazı farklı okumaların ve sahâbeden bazı isimlerin şahsî mushaflarında yer alan açıklama ya da not sadedinde birtakım ziyadelerin mushaflara karışma ihtimalini engellemeye yönelik alınan bu tedbir, Hz. Osman'ın yaptığı cem' faaliyetinin önemini gözler önüne sermektedir.

Bilindiği üzere kaynaklarda Hz. Osman döneminde istinsâh edilen ve İslâm coğrafyasının farklı beldelerine gönderilen mushafların sayısı hakkında dört, beş, altı, yedi, sekiz, dokuz gibi farklı rakamlar zikredilir.⁸² Süyûtî'ye göre bu sayı beştir. Ancak o, Ebû Hâtim Sicistânî'den (ö. 255/869) nakledilen rivâyete de yer verir. Buna göre Mekke, Şam, Yemen, Bahreyn, Basra, Kûfe ve Medine olmak üzere yedi mushaf nüshası yazılmıştır.⁸³ Burada Ebû Şâme'den söz etmemesine rağmen bahsi geçen yedi belde içindeki Yemen ve Bahreyn için sık sık görüşüne başvurduğu Ebû Şâme'nin "Bu iki mushaf hakkında ne bir haber duyduk ne de herhangi bir ize rastladık."⁸⁴ ifadesi, Süyûtî'yi beş sayısını vermeye yönlendirmiş olmalıdır.

Hz. Osman'ın yedi beldeye mushaf dağıttığı kabulüne rağmen Yemen ve Bahreyn'e mushaf gönderildiğine dair bir haber duyulmadığını dile getiren Süyûtî; İbn Mücâhid (ö. 324/936) ve onun gibi düşünenlerin, mushafların sayısını esas alıp Yemen ve Bahreyn mushafları yerine iki kurrâ yerleştirdiklerini, böylece "yedi harf" rivâyetlerindeki yedi sayısının tutturulduğunu söyler. Ona göre söz konusu sayının, konuya ilişkin rivâyetlerdeki sayıyı karşılaması, "meselenin aslına vâkîf olmayan ve akıllarını yeterince kullanamayanları", "yedi harf" ile "yedi kıraat" kas-

⁸² A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, 136; Aliyyü'l-İmam, *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'ân*, 58-60; Tayyar Altıkulaç, *Günüümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: IRCICA, 2015), 59-65.

⁸³ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 134.

⁸⁴ Krş. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 159.

tedildiği zannına sevk etmiştir. Bu tespitin ardından Süyûtî, bir yandan yedi ya da on kıraatin her birinin sıhhat noktasında mütevâtir olduğunu ve birbirlerinden farkı bulunmadığını ifade ederken; diğer yandan kıraatler arasında sened itibariyle bir ayrıma gitmiştir. Bu mukayesesi sonucunda ise kıraatlerin en sahihinin Nâfi' ve Âsım; en fasihinin de Ebû Amr ve Kisâî kıraatleri olduğunu dile getirmiştir.⁸⁵

Görüldüğü üzere Süyûtî, esasen muhtelif konularda pek çok rivâyete yer vermesinin zaman zaman yol açtığı tutarsızlığı fark edememiş olmalıdır. Tabiri caizse ansiklopedik bilgi hüviyetli bazı çalışmalarında bu durum dikkatlerden kaçmaz. Ancak aktardığı bilgiler, doğru tahlil edildiğinde ve ilmî bir süzgeçten geçirildiğinde, onun özellikle Kur'ân tarihi ve ilimlerine ne derece vâkıf olduğunun göstergesidir. Nitekim gerek oryantalistlerin gerekse Müslümanların sıkça müracaat ettikleri *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* isimli çalışmasının bir klasik hâlini alması bu durumun bariz bir göstergesidir.

162

OMÜİFD

Sonuç

Kur'ân ve kıraat tarihinin en temel konusu, vahyin metinleşmesi ve mushaf hâline getirilmesidir. Vahiy, Mekke döneminden itibaren eksiksiz bir şekilde yazıya ve hafızalara aktarılsa da Hz. Peygamber'in sağlığında derli toplu bir şekilde ve iki kapak arasında değildi. Cem'u'l-Kur'ân tabiriyle karşılanan bu önemli mevzu, kavramın farklı anlamalara müsait yapısıyla pek çok âlimi üzerinde fikir beyan etmeye sevk etmiştir.

Süyûtî'ye göre Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'ân'ı mushaf hâlinde toplamamasının sebebi, hükmünü ya da tilâvetini nesh edecek bazı âyetlerin nüzûlünü beklemesidir. Nüzûl süreci, Rasûlullah'ın vefatıyla tamamlanınca, Kur'ân'ı derleme teşebbüsünü, Hz. Ömer'in teşvikiyle Hz. Ebû Bekir başlatmıştır. Zira vahyin tamamlanmasıyla Hz. Peygamber'in vefatı arasında kısa bir süre olması, Kur'ân metninin nihâî şeklini alması faaliyetine imkân vermemiştir. Dolayısıyla bu işlem Hz. Ebû Bekir eliyle gerçekleşmiştir.

⁸⁵ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 173.

Hz. Ömer'in cem' sürecinde aktif rol oynaması, cem' faaliyetinin bizzat onun tarafından ve ilk defa onun döneminde gerçekleştirildiği yönünde yorumlanmasına bile sebep olmuştur. Bu açıdan cem' faaliyetinin en etkili ismi, teşvik edicisi olması hasebiyle Hz. Ömer'dir. Süyûtî'nin, Kur'ân'ı ilk cem' edenden maksadın, onun cem'ine işaret edilmesi yorumu bu çerçevede değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın kendisinden öğrenilmesini tavsiye ettiği isimlerden birinin hayatını kaybetmesi, Hz. Ömer'i diğerlerinin ölümü hâlinde Kur'ân'ın sahih bir şekilde öğretilmeyeceği endişesine sevk etmiştir. Dolayısıyla o, mezkûr isimler henüz hayattayken Kur'ân âyetlerini iki kapak arasına getirmeyi amaçlamıştır. Bu durum, Yemâme'de hâfızların şehit olması, özellikle de Sâlim'in şehadetiyle sıkı irtibatlıdır. Yemâme vakasında kurrâdan yetmiş kişinin şehit olması ile Hz. Peygamber döneminde Bî'rîmâûne'de aynı sayıda kurrânın şehadetinin mukayesesi, esasen Sâlim'in Kur'ân'ın cem'i hususunda ne kadar önemli yer tuttuğuna işaret etmektedir. Zira Araçların yetmiş sayısına atfettikleri değer ile Sâlim'in konumu bu açıdan önemlidir.

Zeyd b. Sâbit cem' sürecinde, âyetlerin kendi ezberinde bulunmasına rağmen yazılı kanıt teşkil eden kaydedilmiş Kur'ân parçalarıyla dahi yetinmeyip âyetleri bizzat işiterek öğrenen kimselerin şehadetini vazgeçilmez kriter kabul etmiştir. Buna göre Kur'ân'ı cem' ederken esas alınan kıstas, yalnızca hafızadan okunduğu üzere değil, aynı zamanda bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda kaydedildiği şekliyle yazılmasıdır. Bu itibarla Zeyd b. Sâbit, yazılı metnin bulunmadığı hâllerde de işitme kriterini yeterli görmemiştir. Zeyd b. Sâbit'in arza-i ahîre'de Hz. Peygamber'in yanında bulunması ve Kur'ân'ın tamamını ezberlemesi itibarıyla ikinci şahit konumunda bulunması, iki şahit kriterini yerine getirmektedir.

İki şahidin arz ettikleri sözlerin, arza-i ahîre'de okunmuş âyetlerden olduğuna şehadetleri gerekmektedir. Süyûtî, hıfz ve kitâbet unsurlarını ifade ettiği ya da iki ayrı kişinin elinde bulunan iki ayrı yazılı nüshaya tekabül ettiği şeklindeki koşulsuz yaklaşımları kabul etmek yerine, bu yorumlara net ve ayırt edici bir kayıt getirmiştir. Buna göre her iki şahitte

aranan nitelik, arza-i ahîre'de sem' yoluyla muttali olunan vahyi aynı zamanda yazılı nüsha ile kanıtlayabilmektir. Bir başka deyişle cem' sürecinde şart koşulan şahitlik, ezberlenen ya da herhangi bir vakitte bir sahâbî ya da Hz. Peygamber'den işitilen herhangi bir yazılı vahiy metnini elde bulundurmamak değil, bizzat Hz. Peygamber'den arza-i ahîre'de işitilerek yazılmış metinleri sunabilmektir. Böylece iki şahit kriterinin arza-i ahîre ile irtibatlandırılması, bu arzuda okunan Kur'ân'ın/vahyin "mushaf" olarak sahâbe sonrası döneme ulaşan vahiyle özdeş olduğunun da bir ifadesidir.

Süyûtî, Sâlim'in yaptığı cem' faaliyetini aktarıp isnâdının munkatı olduğunu belirtmek suretiyle bu görüşe katılmadığına işaret etse de kronolojik açıdan Sâlim'in böyle bir eylem içerisinde bulunması mümkün değildir. Zira Sâlim, Kur'ân'ın cem' sürecine zemin hazırlayan Yemâme'de şehit düşmüş, Yemâme vakasından sonra Hz. Ebû Bekir'in emriyle gerçekleşen bu sürece yetişememiştir. Öte yandan Süyûtî, Kur'ân'ı ilk ezberleyen kimseler arasında zikrettiği Sâlim'in, Yemâme'de şehit edildiğini eserinin bir başka yerinde dile getirmiştir. Bu açıdan kavramın muhtelif anlamlarına istinaden Sâlim'in yaptığı cem'in, "ezberleme" faaliyeti olduğu açıktır.

Cem' sürecinin üçüncü aşamasını, bir başka ifadeyle sürecin uzantısını Hz. Osman dönemi istinsâh faaliyetleri teşkil eder. Hz. Hafsa'da bulunan mushaf, bazı kıstaslar çerçevesinde titizlikle istinsâh edilmiştir. Sonrasında, evvelce kendisinden emanet alınmış olan nüsha Hz. Hafsa'ya geri verilmiş, istinsâh edilen nüshalar da çeşitli beldelere gönderilmiş, bu nüshalar dışındaki sâhife ve mushaflar ise yakılmıştır. Söz konusu faaliyet, hicrî 25. yıla tekabül etmektedir.

Hz. Ebû Bekir ile Hz. Osman dönemi cem' faaliyetleri arasındaki farka gelince; Hz. Ebû Bekir'in cem'inin temel sebebi, kurrânın Yemâme'de şehit edilmeleriyle Kur'ân'dan bazı âyetlerin kaybolacağı endişesidir. Zira Hz. Peygamber döneminde Kur'ân, bir kitap hâlinde toplanmış değildi. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir, âyetleri Hz. Peygamber'den öğrendikleri üzere düzenli bir şekilde mushafta toplamıştır. Hz.

Osman ise Kur'ân'ı iki kapak arasında toplama gayesi gütmemiştir. O, lehçelerin çeşitli olması hasebiyle Kur'ân'ı herkesin kendi lehçesiyle telaffuzu neticesinde bazı Müslümanların birbirlerini suçlamaları, hatta tekfir etmeleri üzerine doğacak fitnelere bertaraf etmeye yönelik bir tedbir almıştır. Dolayısıyla gerek Hz. Ebû Bekir'in gerekse Hz. Osman'ın döneminde gerçekleştirilen faaliyetlerin çıkış noktaları farklıdır. Birincisi metni bir araya getirme çabasıyken diğeri muhtemel fitnelere bertaraf etmeye yönelik farklı okumaları kontrol altına almaktır.

Kaynakça

- Alemdar, Yusuf. "Kıraatlerin Oluşumu Bağlamında Kur'ân'ın Cem'i Konusuna Yeni(den) Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 219-248.
- Aliyyü'l-İmam, Ahmed. *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'ân'ın 10 Kıraati*. Çev. Süleyman Gündüz. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: ts.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi*. Çev. Ömer Türker-Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Balcı, İsrafil. *Sâdık Halife Hz. Ebû Bekir*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Balcı, İsrafil. *Vahyin Gölgesinde Siyer (Mekke Dönemi I)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Blachère, Régis. *Introduction au Coran*. Paris: Librairie Orientale et Americaine. 1947.
- Çubukçu, Asri. "Huzeyme b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 436. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni' fi resmi'l-mesâhifi'l-emsâr*. Thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1978.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.

- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahman Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: TDV Yayınları, 1986.
- Efendioğlu, Mehmet. "Munkatı'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ezherî, Ebû Mansûr. *Tezhîbü'l-lüğâ*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn-Muhammed Ali Neccâr. Kahire: 1979.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. Çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf Nemerî. *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. Tashih-Tahric Âdil Mürşid. Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh b. Süleyman b. Eş'as Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. Thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: Fârûku'l-Hedisiyye, 2002.
- 166 İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *Fedâilü'l-Kur'ân*. Nşr. Ebû İshak OMÜİFD Huveynî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416.
- İbn Sa'd, Muhammed Ebû Abdillâh. *Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: 1957.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi'l-kurâti'l-aşr*. Thk. Ali b. Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felah Abdülhayy. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*. Thk. Abdülkadir Arnavut-Mahmûd Arnavut. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fedâilü'l-Kur'ân*. Thk. Mervân Atıyye-Muhsin Harâbe-Vefâ Takıyyüddîn. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1995.
- Kayhan, Veli. *Kur'ân Vahyinin Yazıldığı İlk Malzeme*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabıyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. Dirâse-Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

- Önkal, Ahmet. "Bî'rîmaûne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özkan, Halit. "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 188-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özsoy, Abdülvahap. "Hz. Ebû Bekir Dönemi Kur'ân'ın Cem'i Faaliyetinde İki Şahit İstenmesiyle Alakalı Rivâyetin Kaynak Değeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 104-138.
- Özşenel, Mehmet. "Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa-Ünsal, Hadiye. *Kur'ân Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Râğıb Isfehânî, Hüseyin b. Mufaddal. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1961.
- Sâlih, Subhi. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2009.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. Thk. Ali Hüseyin Bevvâb. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *ed-Dao'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şen, Ziya. *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: 1985, ts.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'r-ridde*. Thk. Yahya Cübûrî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Zarzûr, Adnân. *'Ulûmi'l-Kur'ân medhal ilâ tefsîri'l-Kur'ân ve beyânü i'câzih*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1991.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut-Hüseyin Esed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zerkeşî, Bedruddîn Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1957.

Zeydân, Corcî. *Târîhu't-temeddüni'l-İslâmî*. Beyrut: ts.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvâz Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.



ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE HAYATIN ANLAMI VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ THE MEANING OF LIFE AND ITS RELATIONSHIP WITH RELIGIOUSNESS IN UNIVERSITY STUDENTS

NECMİ KARSLI

[Doç. Dr. Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü ABD.
Associate Professor., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Philosophical
and Religious Sciences.
necmikarsli@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-2975-9307]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10 Nisan/April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Mayıs/May 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 169-201

Atıf/Cite as: Karşlı, Necmi. “Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı Ve Dindarlık İlişkisi - The Meaning of Life and Its Relationship with Religiousness in University Students”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 169-201.

<https://doi.org/10.17120/omuifd.718108>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi

Öz: Hayata ve olaylara dair anlam arayışı en temel manevi ihtiyaçlardandır. Anlam bulma aynı zamanda beden ve ruh sağlığını korumak için de gereklidir. Olaylara anlam veremeyen kişiler daha fazla fizyolojik ve psikolojik sıkıntılarla karşılaşmaktadırlar. Din insan hayatına anlam kazandıran en önemli olgulardan birisidir. Din aynı zamanda bireyin hayata dair tüm yönelimlerinin merkezini oluşturmaktadır. Bu araştırmada üniversite öğrencilerinde dindarlık ve anlam algısı arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Araştırmanın örneklemini 2019-2020 eğitim öğretim döneminde Trabzon Üniversitesi'nde öğrenim görmekte olan 430'u kadın, 75'i erkek toplam 505 genç bireyden oluşmaktadır. Araştırmada ölçme araçları olarak Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği, İçsel Dini Motivasyon Ölçeği ve Ok-Dini Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Elde edilen verilerin analizi sonucunda özetle şu sonuçlara ulaşılmıştır. Kadınların anlam ve dindarlık düzeyleri erkeklerinkinden daha yüksektir. Sigara ve alkol kullanımı ile hayatta anlam bulma, dini tutum ve içsel dini motivasyon arasında negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Sağlıklı olma ve dışadönüklük ile hayatta anlam bulma arasında pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Dini tutum ve içsel dini motivasyon ile hayatta anlam bulma arasında ise pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Araştırma dinin eşsiz bir anlam sistemi olduğunu ortaya koymuştur.

170
OMÜİFD

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Hayatın Anlamı, Din, Dindarlık



The Meaning of Life and Its Relationship With Religiousness in University Students

Abstract: The search for meaning for life and events is the one of the most basic spiritual needs. To find meaning is also necessary to protect physical and mental health. People who don't give meaning to the events face more physiological and psychological problems. Religion is one of the most important facts that give meaning to human life. Religion is also the centre of all the individual's orientations regarding life. In this study, the relationship between religiosity and the sense of meaning among university students was examined. The sample of the study consists of 505 young people, 430 are female and 75 are male, studying at Trabzon University during the 2019-2020 academic year. In the research, the Meaning and Purpose of Life

Scale, Intrinsic Religious Motivation Scale and Ok-Religious Attitude Scale were used as measurement tools. As a result of the analysis of the data obtained, the following conclusions have been reached in summary. Women's meaning and religiosity levels are higher than men's meaning and religiosity levels. Negative relationships were found between smoking and alcohol use and finding meaning in life, religious attitude, intrinsic religious motivation. Positive relations were found between being healthy and extraversion and finding meaning in life. Positive relationships were found between finding meaning in life and religious attitude and intrinsic religious motivation. Research has revealed that religion is a unique meaning system.

Keywords: Psychology Of Religion, Meaning Of Life, Religion, Religiosity



Giriş

Anlam arayışı en temel manevi ihtiyaçlardan birisidir. Tarihin her döneminde insanlar hayata, ölüme, hakikate, salgın, kıtlık, afet ve diğer yaşamsal olaylara yönelik anlam arayışı içerisinde olmuşlar ve bu olaylara yönelik cevapları bilim, felsefe ve dinde aramışlardır. Günümüzde pek çok olay bilimsel olarak açıklanabilse de anlam arayışı modern insanın önemli ihtiyaçlarından birisi olarak varlığını sürdürmektedir. Anlam bulma aynı zamanda bireyin kendisini güvende hissetmesi, varlığını sürdürebilmesi, tehlikelere karşı hazırlıklı olabilmesi için de gereklidir. 2019'un aralık ayında Çin'in Wuhan şehrinde ilk defa ortaya çıkıp kısa sürede tüm dünyayı etkisi altına alan Koronavirüs (Covid-19) salgınına insanlar farklı anlamlar yüklemişlerdir. Koronavirüs'ü kimileri bir tür biyolojik silah, kimileri Allah'tan gelen bir mesaj veya cezalandırma, kimileri ise doğal olarak meydana gelen bir salgın olarak anlamlandırmıştır. Koronavirüs'e yüklenen anlamlardan hangisinin doğru olduğu bir tarafa ortada bir gerçek var ki o da insanlar sorunlarla başa çıkma sürecinde olaylara anlam vermeye ihtiyaç duymaktadırlar. Olaylara yönelik determinist açıklamalar bireyleri her zaman tatmin etmemekte, daha ulvi bir anlama ihtiyaç duyulmaktadır. İnsanlarda ulvi anlam ihtiyacını tatmin eden en önemli olgu ise dindir. Dinin insan hayatına etkisinin azaldığı günümüzde anlamsızlık ve varoluşsal boşluk modern insanın en önemli sorunlarından birisi haline gelmiştir. Kendisini genellikle can sıkıntısı olarak gösteren varoluşsal boşluk aynı zamanda pek çok intihar, saldırganlık, depresyon

ve madde bağımlılığının da temelinde yatan sebeplerden birisidir. Bu bağlamda araştırmamız çağımızın problemi olan anlamsızlık ile mücadelede ve hayatı anlamlandırmada dinin etkisini ortaya koymasından önem arz etmektedir. Araştırmamızın temel problemi hayatta anlam bulma ile dini tutum arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Bu temel problemin yanında cinsiyet, sigara/ alkol kullanımı, sağlık ve kişilik gibi demografik değişkenler ile dini tutum ve hayatta anlam bulma arasındaki ilişkilere de bakılmıştır. Araştırma sonuçları uygulamanın yapıldığı yer ve zaman ile sınırlı olup herkes için ve her zaman için genellenemez. Araştırma, katılımcıların anketteki ifadeleri anladıkları ve gerçek kanaatlerini ankete yansıttıkları varsayımına dayanmaktadır. Literatürde hayatın anlamı üzerine yapılmış çok miktarda çalışma mevcut olmakla birlikte, hayatın anlamı ve din ilişkisi üzerine olan çalışmaların sayısı nispeten azdır. Konu daha önce teorik olarak Şentürk ve Yakut¹ ile Kartopu² tarafından, nicel olarak ise Aydın³, Çamur⁴ ve Akıncı⁵ tarafından ele alınmıştır. Arıca konu Ulu⁶ tarafından kişilik özellikleri, Tanrıverdi ve Ulu⁷ tarafından ise değer yönelimleri bağlamında ele alınmıştır.

- 1 Habil Şentürk, Selahattin Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/33 (2014): 45-60.
- 2 Saffet Kartopu, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 67-90.
- 3 Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017): 89-108.
- 4 Zeliha Çamur, *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2014).
- 5 Akıncı Âdem, *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002).
- 6 Mustafa Ulu, "Hayatı Anlamlandırma ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine", *Bilimname* 2018/36 (2018): 165-188.
- 7 Abdullah Tanrıverdi- Mustafa Ulu, "Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/2 (2018): 1198-1234.

1. Anlam

Anlam sözlükte bir kelime, söz, davranış ve olgudan anlaşılan şey, bunların hatırlattığı düşünce veya nesne, mana şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ Anlam istemi veya arzusu Viktor Frankl'ın yaşamda uygun bir anlam ve amaç bulma ihtiyacı için kullandığı bir terimdir. Frankl anlam istemini günümüzdeki anlamsızlık yaşantısı ile ilişkili sorunların çözümüne yönelik olarak geliştirdiği logoterapideki temel güdülerden birisi olarak değerlendirmektedir.⁹

Hayatın anlamına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Sokrates'e göre sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değmez. Sokrates bu görüşüyle sorgulanan hayatın iyi bir hayat olduğunu değil, hayatın yaşanmaya değer değmediğini anlamak için sorgulamak gerektiğini savunmuştur. Sokrates'e göre hayatın anlamı iyi bir hayat yaşamak, iyilik ve gerçeğin peşinden koşmaktır.¹⁰ Plato'ya göre hayatın anlamı erdemli bir yaşam, ruhların felsefi inceleme ve tefekkür ile beslenmesi ve nefsin aşkın aleme hazırlık için arındırılmasından ibarettir.¹¹ Wittgenstein'e göre insan hayatın anlamını kendi içinde aramalıdır. İnsanın içinde hayata anlam kazandıran ve bu dünyayı açıklamaya yardımcı olan bir dünya görüntüsü tasarlama güdüsü yer almaktadır.¹² Varoluşçu filozof Soren Kierkegaard hayatın saçmalıklarla dolu olduğunu ve bu berbat dünyada bireyin kendi değerlerini kendisinin yapması gerektiğini savunmuştur. O'na göre birey fani bir şeye kayıtsız şartsız bağlanarak da kaygından uzak ve anlamlı bir hayat yaşayabilir.¹³ Bir diğer varoluşçu Friedrich Nietzsche'ye göre hayatın metafizik özellikli evrensel bir anlamı yoktur. Ancak bu hayatta hiçbir anlamın olmadığı manasına

⁸ İsmail Parlatır- Türk Dil Kurumu, Ed., *Türkçe Sözlük*, 9. Baskı (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998), 127.

⁹ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 69.

¹⁰ Vincent Brümmer - Marcel Sarot, *Happiness, Well-Being, and The Meaning of Life: A Dialogue of Social Science and Religion* (Kampen, The Netherlands: Kok Pharos Pub. House, 1996), 1.

¹¹ Raymond A. Belliotti, *What is The Meaning of Human Life?* (Amsterdam: Rodopi, 2001), 25.

¹² Ulrich Arnsward - European Institute for International Affairs, Ed., *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism, And Religion* (Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 2009), 8-11.

¹³ Hans-Juergen Strichow, *Our Ultimate Purpose in Life: The Grand Order of Design and The Human Condition*, 191.

gelmemektedir. Kişi hayatında kendi bireysel anlamını meydana getirebilir.¹⁴ Nietzsche'nin hayatın anlamı görüşü belli hedeflere ulaşmak yerine zarif dans, eğlenceli yaratıcılık, canlılık ve enerjikliğiyle dünyanın işleyişini müzakere etme gibi biçimsel hareketlere odaklanmaktadır.¹⁵ Amerikan Psikolojisinin kurucusu ve pragmatizmin öncülerinden olan William James hakikatin aranamayacağını bilakis yapılacağını savunmuştur. O'na göre hayatın anlamı sadece tecrübe yoluyla keşfedilebilir.¹⁶ James'in dini tecrübe üzerine yaptığı geniş kapsamlı araştırmalarda sıklıkla rüya alanı ile ilişkili olan bilinçaltı ilişkilerinin dini anlam edinmede çok etkili olabildiğini ortaya koymuştur.¹⁷ James bilinçaltı işleyişin psikologların iddia ettiği gibi sadece bireyin kişiliğinin bir ürünü olduğunu veya ilahiyatçıların iddia ettiği gibi Tanrı'nın bir etki alanı olduğu kabul etmekten sakınmış, bununla birlikte bu konudaki görüşlerini "Eğer Tanrı'nın lütfu mucizevi bir şekilde işliyorsa, o muhtemelen bilinçaltı kapı yoluyla işliyordur" şeklinde ifade etmiştir.¹⁸ Freud'a göre hayatın bir anlamı ve amacı yoktur. Bazıları hayatın anlamının olmamasının onu değersiz kılacağını savunsalar da bu düşüncenin bir önemi yoktur. Kişinin hayatın bir anlamı olduğunu ret etmeye hakkı vardır. Bu sorgulama insanın küstahlığından türemiştir. Freud'a göre sadece din hayatın amacının ne olduğu sorusunda cevap verebilir. Ancak Freud dinin sunduğu çözümü sağlıksız bir şeye teşvik edici ve ruh sağlığını bozucu olarak kabul etmiştir. Freud dini inançların temelini korkunç çaresizlik duygusu ve babası tarafından sağlanan korunma ihtiyacı gibi çocukça eğilimlere dayandırmıştır.¹⁹ Maslow'a göre hayatın anlamı ve nihai bir değeri veya amacı vardır. O da kendini gerçekleştirmektir. Bireyin kendini gerçekleştirme ihtiyacı giderilmediğinde şüphelik, hiçlik ve boşluk gibi

¹⁴ Julian Young, *The Death of God and The Meaning of Life* (London; New York: Routledge, 2003), 85.

¹⁵ Belliotti, *What Is The Meaning of Human Life?*, 36.

¹⁶ Hans-Juergen Strichow, *Our Ultimate Purpose in Life: The Grand Order of Design and The Human Condition* (Balboapress, 2013), 190.

¹⁷ Michael Barber, *Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning* (New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2017), 91.

¹⁸ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature: Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*, 2002, 211.

¹⁹ Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents* (New York: Norton Company, 1962), 19-23.

çeşitli ruhsal bozukluklar meydana gelmektedir.²⁰ Tüm insanlar, yaşamı yönlendiren, hayata anlam kazandıran ve başkalarına karşı yükümlülükleri vurgulayan değerleri seçmek için özgürlüklerini kullanma cesaretine, bağlılığına ve isteğine sahip olmalıdır. Maslow toplumda kendini gerçekleştirmiş insanların sayısının çok az olduğunu, varoluşsal krizler, değer ve anlam problemleri, gelişim eksiliği ve potansiyelin tamamlanmamasının maddi olarak konfor içindeki bireyler arasında yaygın olduğunu ileri sürmüştür.²¹ Frankl'a göre insanın anlam arayışı yaşamdaki en temel güdüdür. Bu anlam sadece bireyin kendisi tarafından bulunabilir olması yönüyle eşsiz ve özeldir. Frankl 2. Dünya Savaşı esnasında Almanların Auschwitz toplama kampında esir olarak tutulmuş, daha sonra toplama kampından sağ olarak kurtulup Amerika'ya dönmüş, esaret günlerinde edindiği tecrübelerden yola çıkarak Logoterapi adını verdiği anlam merkezli psikoterapi yaklaşımını geliştirmiştir. Logoterapi'de bireyin sorumluluklarının farkına varmasına ve yaşamındaki biricik anlamı keşfetmesine yardımcı olmak amaçlanmaktadır. Doğuştan var olan anlam arzusu en acımasız ve korkutucu şartlar altında bile bireyi sınırlayabileceği bir değere, amaca ve hedefe yöneltebilir. Bununla birlikte anlam arzusu engellendiğinde birey anlamsızlığa ve varoluşsal boşluğa düşer. Birey bu durumdan anlam duygusuna yeniden işlerlik kazandırdığında kurtulabilir. Hiçbir güç bireye anlam devşiremediği gibi anlam tecrübesi bireyin öz mücadelesi olmadan da kendi kendine meydana gelmez. Her birey kendi öz çabasıyla anlamı keşfetmek zorundadır.²² Logoterapi'ye göre hayatın anlamı üç yolla keşfedilebilir. Bunlardan birincisi bir eser meydana getirmek veya bir iş yapmaktır. Birey kendisini bir esere/iş'e ne kadar adanır ve kendisini ne kadar çok unutursa/aşarsa o kadar çok insan olur ve kendisini o kadar çok gerçekleştirir. Birey kendisini aşarak, sevgi eksenli bir yönelişle bir esere bir kişiye veya yüce bir amaca bağlanarak bütüncül bir anlama ulaşabilir. Anlam kazanmanın ikinci yolu iyilik, güzellik, doğruluk gibi erdemleri, doğayı ve kültürü yaşamak veya bir insanla etkileşime girmek yani sevmektir. Bir insanı en

²⁰ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi* (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 164.

²¹ Jaclyn Rodriguez - Tracy Irons-Georges, Ed., *Psychology and Mental Health* (Pasadena, Calif: Salem Press, 2001), 37.

²² Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapi Bir Araştırma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 15,56.

derinden kavramanın yolu sevgidir. Sevgi yoluyla kişi bir başkasının kişiliğini, eğilimlerini ve henüz gerçekleşmemiş olan potansiyellerini görebilir. Üçüncü anlam kazanma yolu ise kaçınılmaz acıya yönelik bir tavır geliştirmektir. Yaklaşımına göre acı çekmek yaşamda anlam bulmak için gerekli değildir, kaçınılmaz olan acıda bir anlam bulunması mümkündür. Birey acı çekmenin kaderi olduğunu gördüğünde acıyı kendisi için tek ve eşsiz bir görev olarak kabul etmek zorunda kalacaktır. Frankl'a göre insanın anlam arayışı içsel denge yerine içsel gerilim yaratabilir. Ancak ruh sağlığının vazgeçilmez ön koşulu bu gerilimdir. İnsanın aslında ihtiyaç duyduğu şey gerilimsiz bir durum değil, daha çok önem verdiği bir hedef veya amaç uğruna çalışmaktır.²³

Anlamsızlık duygusu modern çağın en yaygın sorunlarından birisidir. Max Weber bu durumu dünyanın "gözünün açılması" (disenchantment) kavramı ile ifade etmiştir. Weber'e göre bilimsel ilerleme zihinsel rasyonelleşmenin en önemli parçasıdır ve modern koşullar altında dine yönelme aklın feda edilmesini gerektirmektedir.²⁴ Bazıları Weber'in "gözün açılması" fikrinin kaynağını aydınlanmada, bazıları Darwin, Marx ve Freud'un yazılarında, bazıları ise modern bilimin yükselişinde aramıştır. Geçtiğimiz yüzyılda bilimde meydana gelen bazı gelişmeler hayatta anlam bulmayı zorlaştırmıştır. Bunlardan en önemlisi olan DNA temelli doğal seleksiyonun hayatta bir tasarım ve amacın varlığını reddetmesidir. Bir diğeri bilinçli zihnin, genetik etkilerle donanmış beyin hücrelerinin bir ürünü olduğu görüşüdür. Bir başkası maddi olmayan bir ruh inancının aksine beynin diğer hücreler gibi dokulardan meydana geldiğinin bulunmuş olmasıdır.²⁵ Bu ve benzeri görüşlerin hepsinin ortak özelliği görünmez bir gücün var olduğu ve en yüksek iyiliğe bu gücün isteklerine uygun bir yaşam sürerek ulaşılabileceği düşüncesinin reddedilmesidir.²⁶ Sonuç olarak insanoğlunun psikososyal bir ger-

²³ Viktor E Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 94-107; Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 200'ü* (Ankara: Otto, 2020), 227.

²⁴ Max Weber vd., *The Vocation Lectures* (Indianapolis: Hackett Pub, 2004), 30,33.

²⁵ Robert Pollack, *The Faith of Biology & The Biology of Faith: Order, Meaning, and Free Will in Modern Medical Science* (New York: Columbia University Press, 2013), 15.

²⁶ Tim Crane, *The Meaning of Belief: Religion from an Atheist's Point of View* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017), 40.

eksinimi olan hayatta anlam bulma ihtiyacını karşılayamaması anlamsızlık duygusuna yol açarak fizyolojik ve psikolojik sorunlar yaşamasına yol açmaktadır.²⁷

2. Hayatın Anlamı ve Din İlişkisi

Din nihai kurtuluşa ulaştıracağına inanılan bir dizi inanç ve onların tekrarlayan ritüellerine bağlanmaktadır.²⁸ Bir başka tanıma göre din bireylerin aşkın olan bir varlık ile olan ilişkileri bağlamında dünyayı ve onun içindeki konumlarını anlamlandırmaya yönelik sistemli ve uygulamalı bir girişimdir.²⁹ Din bir anlam arayışıdır ancak her anlam arayışı dini bir arayış değildir. İnsanoğlu bir diğeri ile duygusal etkileşime girerek, bir iş yaparak veya bir eser meydana getirerek, sanatla uğraşarak güzel şeyler yaşayarak, bir felsefi görüşe veya ideolojiye bağlanarak da anlam ihtiyacını giderebilir. Dolayısıyla anlam ihtiyacını gidermek için mutlaka bir dine bağlanmak gerekmez. Ancak bunların hiçbirisi bir bütün olarak hayatın anlamının ne olduğu sorusuna değinmez. Din ise bir bütün olarak hayatta bir anlam bulma girişimidir. Din insanlık tarihi ile başlayan varoluşsal sorgulamalara, hayat, ölüm, hakikat gibi konulara tatmin edici cevaplar vererek bireyi varoluşsal boşluğa, anlamsızlık duygusuna düşmekten korumaktadır. Semavi veya dünyevi dinlerde hayatın ve yaşamsal olayların anlamına dair birtakım görüşler yer almaktadır. Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam gibi semavi dinlerde evren sonsuz ve ebedi güce sahip bir Tanrı tarafından belli amaçlar için yoktan var edilmiştir. Bu dini geleneklere göre insan Tanrı'nın kendisi için belirlediği amacı ne kadar çok yerine getirirse hayatı o derecede anlamlı olur. Tanrı'nın amacı hayatın anlamını oluşturmaktadır.³⁰ Hristiyanlıkta hayatın amacı Tanrı'yı tanımak ve O'na hizmet etmektir. Bu ise diğerleri ile ilgilenme ve yardım etme ile mümkün olabilir.³¹ İnsanoğlu Tanrı'ya ve diğer insanlara hizmet ederek hayatın gerçek anlamını keşfedebilir. Bu durum İncil'deki "*Çeşitli hizmetler var, fakat*

²⁷ Şentürk ve Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din", 57.

²⁸ Paulin Batairwa Kubuya, *Meaning and Controversy Within Chinese Ancestor Religion* (Cham: Palgrave Macmillan, 2018), 41.

²⁹ Crane, *The Meaning of Belief*, 6.

³⁰ John Cottingham, *On the Meaning of Life* (London; New York: Routledge, 2006), 44; Thaddeus Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study*, First Edition (New York: Oxford University Press, 2013), 97.

³¹ Lynne Gibson, Ed., *Christianity* (Harlow, Essex: Heinemann, Part of Pearson Education, 2002), 57.

hepimiz aynı Rab'be hizmet ederiz"³²; "*Hepimiz farklı insanlar olsak da cemaat olarak Mesih'te tek bir bedeniz. Aynı bedenin değişik azaları gibi, birbirimize bağlıyız*"³³ metinlerinde ifade edilmiştir. Yahudilikte her şey Tanrı tarafından belli bir amaçla yaratılmıştır. Yahudilikte hayat her durumda kutsaldır ve hayatın bir anlamı bulunmaktadır. Hayatın amacı dünyada Tanrı'yı keşfetmek, O'nun kurallarına uymak ve ahirette Tanrı'nın huzuruna varmaktır.³⁴ Budizm'de yaşamın amacı Samsara adı verilen yaşam ve ölüm döngüsünün doğal bir parçası olan ıstıraptan kurtulmak ve hiçbir ayırımın olmadığı her şeyin birliğini idrak etme durumu olan ve bildiğimiz evrenin ötesinde yer alan Nirvana'ya ulaşmaktır. Budizm inancında bedensel hazlar kaçınılmaz olarak zıddını yani acıyı çeker. Bundan dolayı kurtuluş tüm arzu ve bağlılıklardan serbest kalma ile meydana gelebilir.³⁵ Hinduizm'e göre hayatın amacı heves ve isteklerimizi tatmin ederek sadece bu dünyada mutlu olmak değildir. Hayatın en önemli amacı hayatta mükemmelliği aramaktır. Bu ise bencilce eğilimlerimize ve dürtülerimize karşı koymak ve doğru davranışların yasası olan *Dharma*'ya (evrenin düzenini ve ruhsal gelişimi sağlayan kozmik doğa yasaları) bağlanmakla mümkün olabilir. Bu kozmik bakış açısına göre iyi olmak ve iyilik yapmak en temel görevdir, mutlu olmak ise ikincil öneme sahiptir. Doğru olan davranış ödül alma veya cezadan kaçınma amacıyla değil kendiliğinden seve seve görevleri yerine getirmektir.³⁶ Diğer semavi dinler gibi İslam inancında da evren Allah tarafından belli amaçlar için yaratılmıştır. Kur'an- Kerim'de "*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*"³⁷ ayetinde hayatın temel gayesinin Allah'ı tanımak ve ona kulluk yapmak olduğu bildirilmektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de "*O, hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı*"³⁸, "*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele*"³⁹ ayetlerinde ve

³² Corinthians, 12:6

³³ Romans, 12:4-8

³⁴ Mordecai Menahem Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion* (Detroit: Wayne State University Press, 1994), 2-297; Ezriel Tauber, *Choose Life! The Purpose of Creation as The Key to Happiness, Meaning, Life* (Monsey, N.Y: Shalheves, 1995), 47.

³⁵ Garrett Thomson, *On the Meaning of Life* (Australia: Thomson/Wadsworth, 2003), 61-65.

³⁶ Bansi Pandit, *Explore Hinduism* (Wymeswold, Loughborough: Heart of Albion, 2005), 84.

³⁷ ez-Zâriyât, 51/56.

³⁸ el-Mülk, 67/2.

³⁹ el-Bakara, 2/155.

diğer pek çok ayette insanların dünyada çeşitli sıkıntılar ile imtihan edilecekleri bildirilmek suretiyle hayatın temel amacının imtihan olduğu vurgulanmaktadır.

Dinin insan hayatına anlam katan unsurlarından birisi ahiret inancıdır. Ahiret inancının kazandırdığı anlamlar hayatın devamlılığı ile hesap verme bilincini geliştirmesidir. İnsanoğlunun doğasında ölümsüzlük arzusu bulunmaktadır. Genel olarak her insan elinden geldiğince uzun süre yaşamak, dünyanın nimetlerinden daha fazla istifade etmek, sevdiği ile birlikte olmak ister. Ölüm ise insana yok oluşu, sevdiği kişilerden ve sevdiği şeylerden uzak kalmayı anımsattığı için istenilmez ve bilinç altına itilir. Kur'an-ı Kerim'de ölümden sonra tekrar dirilişin olacağı⁴⁰; ahiret hayatının sonsuzluğu⁴¹ ve insanların dünya hayatındaki tüm davranışlarından ötürü ahirette hesaba çekilecekleri bildirilmektedir.⁴² Böylece din, hayatın devamlılığını, ölümün bir yok oluş değil başka bir hayata açılan bir kapı olduğunu bildirerek varoluşa ulvi bir anlam kazandırmaktadır.

Hayatın anlam kazanmasına katkı sağlayan unsurlardan bir diğeri sorumluluktur. Sorumluluk duygusu bireyde görev bilincini canlı tutarak varoluşsal boşluğa düşmekten korumaktadır. Din inanan bireye Allah'a ve diğer insanlara karşı ifa edilmesi gereken birtakım görevler ve sorumluluklar vermek suretiyle anlamsız bir hayat algısının oluşmasını önlemektedir. Dinin insana yüklediği sorumluluklar; insanın kendisine karşı sorumlulukları, diğer insanlara, hayvanlara ve çevreye karşı sorumlulukları ve Allah'a karşı sorumlulukları şeklinde üç kategoria incelenebilir. İnsanın kendisine karşı sorumlulukları maddi ve manevi kötülüklerden ve tehlikelerden uzak durması⁴³, bedeninin ihtiyaçlarını gidermesi⁴⁴, güçlü olması⁴⁵ ve sağlığını korumasıdır.⁴⁶ Diğerlerine karşı sorumlulukları; bakmakla yükümlü olunan kişi ve yakınlarla karşı görevleri yerine getirmesi⁴⁷,

40 el-Enbiyâ, 21/35.

41 en-Nisâ, 4/57.

42 el-İsrâ, 17/71; el-Zilzâl, 99/6-8.

43 el-Bakara, 2/195.

44 Buhari, "Savm", 55.

45 Müslim, "Kader", 34.

46 Müslim, "Siyam", 181.

47 en-Nisâ, 4/19

adil olması⁴⁸, doğru ve güvenilir olması⁴⁹, başkalarına maddi ve manevi olarak zarar vermemesi⁵⁰, insanların sıkıntısını gidermesi⁵¹, hayvanlara merhamet etmesi⁵², çevreyi koruması⁵³ ve israf etmemesidir.⁵⁴ Allah'a karşı sorumlulukları ise kulluk görevini yerine getirmesi⁵⁵, ortak koşmaması⁵⁶, ibadetleri yerine getirmesi⁵⁷, şükretmesi, zikretmesi⁵⁸, dua etmesi⁵⁹, yalnızca ona sığınmasıdır.⁶⁰

Hayatta anlam bulmayı etkileyen faktörlerden birisi sosyal etkileşim veya sosyal destektir. Sosyal destek bireylere gerçek yardım sağlayan sosyal etkileşimler/ ilişkiler veya bireyin içinde değer gördüğü bir sosyal gruba bağlanma, ilgi görme ve sevilme duygusu oluşturan sosyal bir sistem olarak tanımlanmaktadır.⁶¹ Dinde sosyal destek sağlayan iki temel unsur sonsuz güce sahip bir Allah inancı ve aynı dini geleneğe sahip bireylerin birbirleriyle olan dayanışmasıdır. Sonsuz güce sahip Allah inancı sıkıntılarla başa çıkma sürecinde inanan birey için eşsiz bir destek sağlamaktadır. Kulun yaratıcısından destek talep etme yöntemi ise duadır. Kur'an-ı Kerim'de sıkıntılar karşısında sadece Allah'a sığınma ve sadece O'ndan yardım isteme tavsiye edilmektedir.⁶² Dini sosyal desteğin ikinci yönü ise aynı dine inanan bireylerin birbirleri olan dayanışmasıdır. İslam'da borçluya, Allah yolunda savaşınlara, yoksula, yolda kalmışa yardım etmek, anne baba, eş,

⁴⁸ en-Nisâ, 4/58.

⁴⁹ el-Ahzâb, 33/35.

⁵⁰ Buhârî, "İman", 7.

⁵¹ Buhârî, "Mezâlim", 3.

⁵² Buhârî, "Şirb", 9.

⁵³ Ebu Davud, "Edeb", 158.

⁵⁴ el-A'râf, 7/31.

⁵⁵ ez-Zâriyât, 51/56.

⁵⁶ en-Nisâ, 4/48.

⁵⁷ en-Nisâ, 4/36.

⁵⁸ el-Bakara, 2/52,152

⁵⁹ el-Furkân, 25/77.

⁶⁰ el-İnşirâh, 94/8.

⁶¹ Nichole Egbert - Kevin B. Wright, Ed., *Social Support and Health in The Digital Age* (Lanham: Lexington Books, 2019), 8.

⁶² el-A'râf, 7/55; el-Furkân, 25/77; eş-Suarâ, 26/213

çocuk ve akraba ve yaşlılarla ilgilenmek, bir Müslümanın sıkıntısını gidermek hem bir ibadet hem de bir dini bir görevdir.⁶³

Gelecekte herhangi bir insan, olay veya varlıktan ötürü ortaya çıkması beklenen ve olumlu bağlara yol açan, henüz gerçeklik kazanmamış bir beklenti olarak tanımlanan umut anlam kazanmaya olumlu katkı sağlayan en önemli faktörlerden birisidir.⁶⁴ Umudun gelecekte bir durumun gerçekleşmesine dair düşük beklentiye rağmen geleceğe dair hayaller ve olumlu fanteziler olarak tanımlanmaktadır.⁶⁵ Umudun aynı zamanda bireyi hayata bağlayan nedenlerden birisidir. Umutsuzluk ise DSM 5'e göre majör depresif bozukluk, kalıcı depresif bozukluk, akut stres bozukluğu, adaptasyon bozukluğu ve intihar davranışı risk belirtileri arasında sayılmıştır.⁶⁶ Kur'an-ı Kerim'de inananlara ümitli olma tavsiye edilirken ümitsizlik yasaklanmaktadır.⁶⁷ Dinin bu konudaki tavsiyelerine uyarak yaşamsal sıkıntılar karşısında dua yoluyla Allah'tan yardım isteyen birey başa çıkma sürecinde kendisine ilahi yardım geleceğine dair daha fazla güven ve umut duyguları içerisinde olur, sabreder, karamsarlık ve yılgınlığa düşmez. Araştırmalarda bireylerde dindarlık düzeyi yükseldikçe umudun arttığı, umutsuzluğun ise azaldığı tespit edilmiştir. Örneğin Bahadır'ın araştırmasında dindarlık düzeyi yüksek olan bireylerin umut ve iyimserlik düzeylerinin de yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁶⁸ Kızılgöçer'in araştırmasında da dini inanç, dini duygu, dini ibadet ve içsel dini motivasyon düzeyi yüksek olanların umutsuzluk düzeylerinin daha düşük olduğu bulunmuştur.⁶⁹

Logoterapi yaklaşımının kurucusu Frankl'a göre insanoğlu bir iş yaparak veya eser bırakarak, bir insan ile etkileşime girerek, severek ve kaçınılmaz olan açığa

⁶³ el- Bakara, 2/215,233,277; et-Tahrîm, 66/6; el-İsrâ, 17/23-24; Buhari, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 66.

⁶⁴ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 92.

⁶⁵ Matthew W. Gallagher - Shane J. Lopez, Ed., *The Oxford Handbook of Hope* (New York, NY: Oxford University Press, 2018), 70.

⁶⁶ American Psychiatric Association - American Psychiatric Association, Ed., *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5*, 5th Ed (Washington, D.C: American Psychiatric Association, 2013), 160-286.

⁶⁷ ez-Zümer, 39/53.

⁶⁸ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 97.

⁶⁹ Muhammed Kızılgöçer, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015), 214.

karşı bir tavır geliştirerek hayatına anlam katabilir.⁷⁰ Buna göre insan hayatına anlam katan unsurlardan birincisi bir iş yapmak veya bir eser meydana getirmektir. İslam inancında ilim öğrenmek, çalışarak kendi ayakları üzerinde durmak, güçlü olmak ve insanların faydalanacağı eser bırakmak bir ibadettir.⁷¹ Dolayısıyla dini bir gereklilik olarak bir işte çalışmak, insanlığa faydalı bir eser/ıcat bırakmak veya hayırlı bir evlat yetiştirmek birer ibadet olmasının yanında insan hayatına anlam kazandırmaktadır. Logoterapi'ye göre insan hayatına anlam katan diğer bir unsur bir insan ile etkileşime girmektir. Bir başka insanı sevmek, ilgilenmek, değer vermek ve kendini ona adanmak hayata anlam katmaktadır. İslam sevgi ve barış dinidir. Dini kaynaklarda Allah'ı, insanları, hayvanları ve doğayı sevmek tavsiye edilmektedir.⁷² Günümüz dünyasında kişiler arası ilişkilerde sevgi çoğu zaman araçsallaştırılmaktadır. İnsanlar ilişkide olduğu kişiyi ahlakı ve karakteri ile o kişi olduğu için değil meslek, zenginlik veya güzellik gibi sahip olduğu niteliklerinden dolayı sevmektir. Bu sevgi tek yönlü, çıkar odaklı bir sevgidir ve muhataptaki sevilen özellik ortadan kalktığında sevgi de yok olmaktadır. Oysa İslam insanlar arası ilişkilerde Allah rızası için sevmeyi tavsiye ederek sevgiye ulvi bir anlam kazandırmaktadır.⁷³ Logoterapi'ye göre insan hayatına anlam katan bir başka unsur ise kaçınılmaz olan acıya karşı bir tavır geliştirmektir. Bu yaklaşıma göre birey varlığını sürdürebilmesi ve mutlu olabilmesi için sadece güzel olaylara değil başına gelen kötü olaylarda da bir anlam bulmalıdır. Din bireye hayatta tecrübe edeceği negatif yaşamsal olayların birer imtihan olduğunu belirterek tecrübe edilen sıkıntı verici olaylarda ulvi anlamlar bulmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda tecrübe edilen negatif yaşamsal olayın ilahi bir imtihan olduğu bilincinde olmak bireyin daha kontrollü ve sakin kalmasına katkı sağlamaktadır. Bu konuda yapılan araştırmalarda genel olarak dini bağlılığı güçlü olan bireylerin dini bağlılığı düşük olanlardan daha fazla duygu ve davranış kontrolüne sahip oldukları tespit edilmektedir.⁷⁴

⁷⁰ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 107.

⁷¹ en-Necm, 53/39; Müslim, "Vasiyye", 14.

⁷² el-Bakara, 2/165; el-Fecr, 89/27-30; Müslim, "İman", 93; Tirmizi, "Birr", 16; Ebu Davud, "Edeb", 158-159.

⁷³ Ebû Dâvûd, "Sünne"t, 3,16; Müslim, "Birr", 37.

⁷⁴ Veysel Uysal, "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel-Toplumsal Yanımları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/32 (2007): 19; Necmi Karlı, *Öf-*

3. Yöntem

3.1.Örneklem

Araştırmanın örneklemini 2019-2020 Eğitim Öğretim döneminde Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi'nin Fen Bilgisi Öğretmenliği, İlköğretim Matematik, Sınıf Öğretmenliği ve Okul Öncesi Öğretmenliği bölümlerinde öğrenim görmekte olan 430'u kadın, 75'i erkek toplam 505 genç bireyden oluşmaktadır.

Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Anketi: Araştırmanın bu kısmında yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, sigara ve alkol kullanımı, sağlık durumu ve kişilik yapısını içeren demografik değişkenlere yönelik ifadeler bulunmaktadır.

Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği: Bireylerin yaşamlarındaki anlam düzeylerini belirlemek amacıyla Aydın ve arkadaşları tarafından geliştirilen Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği likert formatında 17 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin geçerliliğini tespit için yapılan faktör analizi sonucunda madde yüklerinin 0,40 ile 0,80 arasında olmak üzere birinci faktörde toplandığı görülmüştür. Madde toplam puan korelasyon katsayıları 0,47 ile 0,77 arasında ($p<0,01$) düzeyinde anlamlı bulunmuştur. Ayrıca faktör analizi sonucunda ölçek maddelerinin iki alt faktörde toplandığı görülmüştür. Bu faktörler hayatın anlam ve amacı ve hayatın anlamsızlığı ve amaç yoksunluğu şeklinde isimlendirilmiştir. Ölçeğin güvenilirlik düzeyini tespit için iç tutarlılık, test yarı test ve test tekrar test yöntemleri kullanılmıştır. Ölçeğin bütününe ilişkin iç tutarlık katsayısı (Cronbach Alpha) 0,91; test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0,81; test-tekrar test güvenilirlik katsayısının 0,74 ($p<0,01$) olduğu görülmüştür. Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği üzerinde yapılan geçerlilik ve güvenilirlik analizleri ölçeğin bireylerin hayatlarındaki anlam düzeyini belirlemede kullanılacak yeterlilikte geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu ortaya koymuştur.⁷⁵

ke Kontrolü ve Dindarlık (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 342; Steven Pirutinsky, "Does Religiosity Increase Self-Control and Reduce Criminal Behavior?: A Longitudinal Analysis of Adolescent Offenders", *Criminal Justice And Behavior* 41/11 (2014): 1290.

⁷⁵ Cüneyd Aydın v.dğr., "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2015): 39.

İçsel Dini Motivasyon Ölçeği: Dean Hoge tarafından geliştirilen ve Türkçe'ye uyarlanması Karaca tarafından yapılan İçsel Dini Motivasyon Ölçeği likert formatına toplam 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin geçerlilik düzeyini tespit için faktör analizi ve iç tutarlılık teknikleri kullanılmıştır. Yarıya bölme tekniği ile analiz edilen ölçek maddelerinin her iki yarısı arasındaki korelasyon katsayısı .76 olarak bulunmuştur. Faktör analizi sonucunda bir madde haricinde tüm ölçek maddelerinin aynı faktörde kümelendiği görülmüştür. Ölçek maddelerinin iç tutarlılığını tespit için korelasyon katsayıları hesaplanmış ve ölçekteki tüm maddelerin aynı yönde ayrıştıkları saptanmıştır. Ölçeğin güvenilirlik analizleri için homojenlik endeksi ve yarıya bölme yöntemleri kullanılmıştır. Ölçeğin içsel tutarlılık düzeyini gösteren Cronbach's Alfa katsayısı .84 olarak bulunmuştur. İçsel Dini Motivasyon Ölçeği'nin Türkçe formu üzerinde yapılan analizler ölçeğin araştırmalarda kullanılmaya uygun geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğunu ortaya koymuştur.⁷⁶

184
OMÜİFD

Ok-Dini Tutum Ölçeği: Ok tarafından geliştirilen ve likert formatında toplam 8 maddeden oluşan ölçek dini tutumun bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutlarını ölçmeyi amaçlamaktadır. Ölçeğin geçerliliğini tespit için uygulanan faktör analizi sonucunda ölçeğin tüm maddelerinin önceden belirlenen 4 faktörde yüklendiği, tüm maddelerin toplam varyansın %78'ini açıkladığı görülmüştür. Ölçeğin davranış alt boyutu .60 dışındaki tüm alt boyutlarının alfa düzeylerinin tatmin edici seviyede olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca uygulamalarda ölçeğin tüm alt boyutlarıyla birlikte yüksek bir iç tutarlılığa sahip olduğu (.81 ve .91), açılımsal ve doğrulayıcı faktör analizleri ölçeğin 4 alt grubuyla iyi bir model oluşturduğu ve benzer dindarlık ölçekleri ile yapılan analizlerinde ölçeğin güçlü bir kriter geçerliliğine sahip olduğu görülmüştür. Sonuç olarak geçerlilik ve güvenilirlik analizlerinde ölçeğin kullanılmaya uygun bir ölçüm aracı olduğu görülmüştür.⁷⁷

⁷⁶ Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001): 196-199.

⁷⁷ Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.

Verilerin Analizi

Araştırmada öncelikle yaş, cinsiyet, ekonomik durum, sigara ve alkol kullanımı, sağlık durumu ve kişilik yapısı ile ilgili değişkenlerin yüzdeleri hesaplanmış daha sonra bu değişkenlerin anlam algısı ve dindarlık ile ilişkilerine bakılmıştır. Verilerin analizi için SPSS (v23) programı kullanılmış ve frekans, korelasyon, t-testi, ki-kare testi, tek yönlü anova ve regresyon analizi işlemleri uygulanmıştır.

İşlem

Trabzon Üniversitesi Etik Kurulu'ndan izin alınmasından sonra Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi'nin Fen Bilgisi Öğretmenliği, İlköğretim Matematik, Sınıf Öğretmenliği ve Okul Öncesi Öğretmenliği bölümlerinde öğrenim görmekte olan öğrenciler üzerinde gönüllülük esasına göre anket uygulaması yapılmıştır. Uygulama öncesinde örneklem grubuna araştırmanın amacı ve verilerin gizli tutulacağı konusunda bilgi verilmiştir.

4. Bulgular

4.1. Demografik Değişkenler Açısından Örneklem Grubunun Özellikleri

Yaş: Örneklemin 362'si (%71,7) 18-21 yaş grubunda, 143'ü ise (%28,3) 22-39 yaş grubunda yer almaktadır.

Cinsiyet: Örneklemin 430'u (%85,1) kadın, 75'i ise (%14,9) erkektir.

Sigara Kullanımı: Örneklemin 46'sı (%9,1) sık sık, 28'i (%5,5) ara sıra, 32'si (%6,3) nadiren sigara kullanırken, 399'u ise (%79) sigara kullanmamaktadır.

Alkol Kullanımı: Örneklemin 3'ü (%0,6) sık sık, 28'i (%5,5) ara sıra, 28'i (%5,5) nadiren alkol kullanırken, 446'sı ise (%88,3) alkol kullanmamaktadır.

Sağlık Durumu: Örneklemin 441'i (%87,3) kendisini sağlıklı, 64'ü ise (%12,7) hasta olarak bildirmiştir.

Kişilik Yapısı: Örneklemin 199'u (%39,4) içedönük, 306'sı ise (%60,6) dışadönük kişilik yapısına sahiptir.

4.2. Demografik Değişkenlere Göre Hayatın Anlamı ve Dindarlık Düzeyleri

Tablo 1. Demografik Değişkenler ile Hayatın Anlamı ve Dindarlık Arasındaki Korelasyonlar

	Yaş	Cinsiyet	Ekonomi	Sigara	Alkol	Sağlık	Kişilik
Hayatın Anlamı	.066	-.109*	.085	.120**	.146**	.092*	.168**
Dini Tutum	-.003	-.178**	-.007	.298**	.470**	.027	-.138**
İçsel Dini Motivasyon	-.067	-.155**	-.001	.296**	.440**	-.023	-.151**

(Not: Çift yıldızlı olanlar 0,01 düzeyinde, tek yıldızlı olanlar 0,05 düzeyinde anlamlıdır)

186 Tablo 1'de görüldüğü üzere hayatın anlamı ile cinsiyet ($r=-.109$, $p<.05$), sigara kullanımı ($r=.120$, $p<.01$), alkol kullanımı ($r=.146$, $p<.01$), sağlık durumu ($r=.092$, $p<.05$) ve kişilik ($r=.168$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler; dini tutum ile cinsiyet ($r=-.178$, $p<.01$), sigara kullanımı ($r=.298$, $p<.01$), alkol kullanımı ($r=.470$, $p<.01$) ve kişilik ($r=-.138$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler; içsel dini motivasyon ile cinsiyet ($r=-.155$, $p<.01$), sigara kullanımı ($r=.296$, $p<.01$), alkol kullanımı ($r=.440$, $p<.01$) ve kişilik ($r=-.151$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır. Hayatın anlamı ile yaş ve ekonomik durum arasındaki ilişkiler; dini tutum ve içsel dini motivasyon ile yaş, ekonomik durum ve sağlık durumu arasındaki ilişkiler ise istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmamıştır.

Tablo 2. Cinsiyete Göre Hayatın Anlamı ve Dindarlık Düzeyleri

	Cinsiyet	N	\bar{X}	ss
Hayatın Anlamı	Kadın	430	66.76	9.88
	Erkek	75	63.70	10.07
		t=2.462	df=503	p=.014
Dini Tutum	Kadın	430	34.56	4.64
	Erkek	75	32.00	6.97
		t=3.073	df=85.821	p=.003

Tablo 2'deki yer alan verilere göre kadınların hayatın anlamı ortalaması $\bar{X}=66.76$ iken, erkeklerin ortalaması $\bar{X}=63.70$ 'tir. T-testi analiz sonuçlarına kadınların hayatın anlamı düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{(0,05;503)}=2.462$, $p=.014$, $p<.05$). Ayrıca tablo 2'deki verilere göre kadınların dini tutum ortalaması $\bar{X}=34.56$ iken erkeklerinki $\bar{X}=32.00$ 'dir. T-testi analiz sonuçlarına göre kadınların dini tutum düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{(0,05;85,82)}=3.073$, $p=.003$, $p<.05$). Ayrıca tabloda yer vermediğimiz cinsiyet ile içsel dini motivasyon ilişkisine gelince kadınların içsel dini motivasyon ortalaması $\bar{X}=39.76$ iken erkeklerinki $\bar{X}=36.78$ 'dir. T-testi analizi sonuçlarına göre kadınların içsel dini motivasyon düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{(0,05;88,48)}=2.850$, $p=.005$, $p<.05$).

Tablo 3. Sigara Kullanımına Göre Hayatın Anlamı ve Dindarlık Düzeyleri

	Sigara Kullanımı	N	%	\bar{X}	ss	LCD
Hayatın Anlamı	1 Sık Sık	46	9.1	63.43	10.36	1/4
	2 Ara sıra	28	5.5	64.85	9.84	3/4
	3 Nadiren	32	6.3	63.28	10.10	
	4 Hiçbir zaman	399	79	66.98	9.83	
	Toplam	505	100	66.30	9.96	
$F_{(3,501)}= 3.106$ $p=.026$ $p<.05$						
	Sigara Kullanımı	N	%	\bar{X}	ss	Tamhane
Dini Tutum	1 Sık Sık	46	9.1	29.95	8.03	1/4
	2 Ara sıra	28	5.5	32.07	5.24	
	3 Nadiren	32	6.3	33.15	5.12	
	4 Hiçbir zaman	399	79	34.90	4.38	
	Toplam	505	100	34.18	5.13	
$F_{(3,501)}= 16.405$ $p=.000$ $p<.05$						

Tablo 3'te yer alan verilere göre sık sık sigara kullananların hayatın anlamı ortalaması $\bar{X}=63.43$ iken (ara sıra=64.85; nadiren=63.28), sigara kullanmayanların hayatın anlamı ortalaması ise $\bar{X}=66.98$ 'dir. Uygulamış olduğumuz Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) sigara kullanım sıklığı ile hayatın anlamı arasında ters yönlü anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur ($p=.026$ $p<.05$). Post Hoc (LCD) analizine göre bu durum sık sık ve nadiren sigara kullananlar ile hiç sigara kullanmayanlar arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Ayrıca tabloda yer vermediğimiz alkol kullanımı ve hayatın anlamı ilişkisine gelince sık sık alkol kullananların hayatın anlamı ortalaması $\bar{X}=52.33$ iken (ara sıra=61.82; nadiren=65.53), alkol kullanmayanların hayatın anlamı ortalaması ise $\bar{X}=66.73$ 'tür. Uygulamış olduğumuz Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) alkol kullanım sıklığı ile hayatın anlamı arasında ters yönlü anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur ($p=.005$ $p<.05$). Post Hoc (LCD) analizine göre bu durum sık sık alkol kullananlar ile nadiren ve hiç kullanmayanlar arasında ve ara sıra alkol kullanan-

lar ile hiç alkol kullanmayanlar arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Sigara kullanımı dindarlık arasındaki ilişkilere gelince sık sık sigara kullananların dini tutum ortalaması $\bar{X}=29.95$ iken (ara sıra=32.07; nadiren=33.15), sigara kullanmayanların dini tutum ortalaması ise $\bar{X}=34.90$ 'dır. Tek Yönlü Varyans Analizine (Anova) göre sigara kullanım sıklığı ile dini tutum arasında ters yönlü anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle örneklemin dini tutum düzeyi yükseldikçe sigara kullanım düzeyi anlamlı bir şekilde azalmaktadır ($p=.000$ $p<.05$). Post Hoc (Tamhane) analizine göre bu durum sık sık sigara kullananlar ile hiç sigara kullanmayanlar arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Ayrıca tabloda yer vermediğimiz dini tutum alkol kullanımı ilişkisine gelince sık sık alkol kullananların dini tutum ortalaması $\bar{X}=21.00$ iken (ara sıra=26.03; nadiren=31.03), alkol kullanmayanların dini tutum ortalaması ise $\bar{X}=34.98$ 'dir. Tek Yönlü Varyans Analizine (Anova) göre alkol kullanım sıklığı ile hayatın anlamı arasında ters yönlü anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle örneklemin dini tutum düzeyi arttıkça alkol kullanım düzeyi anlamlı bir şekilde azalmaktadır ($p=.000$ $p<.05$). Post Hoc (Tamhane) analizine göre bu durum ara sıra ve nadiren alkol kullananlar ile hiç alkol kullanmayanlar arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Tablo 4. Sağlık Durumu ve Kişilik Yapısına Göre Hayatın Anlamı Düzeyleri

		Sağlık	N		
		Durumu			
		Hasta	64		
		Sağlıklı	441		
Hayatın			t=-2.070	df=503	p=.039
Anlamı	Kişilik Yapısı	N			
	İçedönük	199			
	Dışadönük	306			
			t=-3.817	df=503	p=.000

Tablo 4'teki verilere göre hastaların hayatın anlamı ortalaması $\bar{X}=63.90$ iken sağlıklıların hayatın anlamı ortalaması $\bar{X}=66.65$ 'tir. T-testi analizi sağlıklıların hayatın anlam düzeylerinin hastalarinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur ($t_{(0,05;503)}=-2.070$, $p=.039$, $p<.05$). Tablo 4'teki verilere göre içedönüklerin anlam ortalaması $\bar{X}=64.23$ iken dışadönüklerin anlam ortalaması $\bar{X}=67.65$ 'tir. Buna göre dışadönüklerin anlam düzeyleri içedönüklerinkinden anlamlı derecede daha yüksektir ($t_{(0,05;503)}=-3.817$, $p=.000$, $p<.05$).

4.3. Dindarlık ile Hayatın Anlamı Arasındaki İlişiler

Tablo 5. Dini Tutum ve İçsel Dini Motivasyon ile Hayatın Anlamı Arasındaki Korelasyonlar

	Dini Tutum	İçsel Dini Motivasyon
Hayatın Anlamı	.317**	.247**

(Not: **. Çift yıldızlı olanlar 0,01 düzeyinde anlamlıdır.)

190

OMÜİFD

Tablo 5'te yer alan korelasyon analizi sonucuna göre hayatın anlamı ile dini tutum ($r=.317$, $p<.01$) ve içsel dini motivasyon ($r=.247$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır.

Tablo 6. Dini Tutum ve İçsel Dini Motivasyon Durumuna Göre Hayatın Anlamı Düzeyleri

	Dini Tutum	N	\bar{X}	ss
	Düşük	67	59.49	10.76
	Yüksek	89	72.40	7.86
Hayatın	t = -8.293 df = 115 p = .000			
	İçsel Dini Motivasyon	N	\bar{X}	ss
	Düşük	66	62.46	11.35
	Yüksek	79	69.56	9.99
Anlamı	t = -4.002 df = 143 p = .000			

Tablo 6’da yer alan verilere göre dini tutum düzeyi düşük olanların hayatın anlamı ortalaması $\bar{X}=59.49$ iken, dini tutum düzeyi yüksek olanların hayatın anlamı ortalaması $\bar{X}=72.40$ ’tır. T-testi analizine göre dini tutum ile hayatın anlamı arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle bireylerin dini tutum düzeyi arttıkça hayatta anlam bulma düzeyi de artmaktadır ($t=-8.293$, $p=0.000$, $p<.01$). Ayrıca uyguladığımız ki-kare analizine göre dini tutum düzeyi yüksek olanların %93’ünün ($n=40$) hayatın anlamı düzeyi yüksek, %7’sinin ($n=3$) hayatın anlamı düzeyi düşük olduğu görülürken, dini tutum düzeyi düşük olanların %83’9’unun ($n=26$) hayatın anlamı düzeyinin düşük, %16,1’inin ($n=5$) ise hayatın anlamı düzeyinin yüksek olduğu görülmüştür. Buna göre dini tutum ile hayatın anlamı arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($X=44.693$ $df=1$ $p=.000$ $p<.05$). İçsel dini motivasyon anlam ilişkisine gelince içsel dini motivasyonu düşük olanların hayatın anlamı ortalaması $\bar{X}=62.46$ iken içsel dini motivasyonu yüksek olanların hayatın anlamı ortalaması ise $\bar{X}=69.56$ ’dır. Buna göre içsel dini motivasyon ile hayatın anlamı arasında da pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($t=4.002$, $p=0.000$, $p<.05$). Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analizine göre içsel dini motivasyonu yüksek olanların %80’ninin ($n=28$) hayatın anlamı düzeyi yüksek, %20’sinin ($n=7$) hayatın anlamı düzeyi düşük iken, içsel dini motivasyonu düşük olanların %69’unun ($n=20$) hayatın anlamı düzeyi düşük, %31’inin ($n=9$) ise hayatın anlamı düzeyi yüksek çıkmıştır. Buna göre içsel dini motivasyon ile hayatın anlamı arasında da anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($X=15.591$ $df=1$ $p=.000$ $p<.05$). Böylece yapmış olduğumuz analizlerde örneklemin dini tutum ve içsel dini motivasyon düzeyi yükseldikçe hayatın anlamı düzeyinin de yükseldiği görülmüştür.

Tablo 7. Dini Tutum ile Hayatın Anlamı Arasındaki Regresyon Analizi

Hayatın Anlamı	β	t	p	R ²
	.777	10.479	.000	.604

Tablo 7’de dini tutum ile hayatın anlamı arasındaki tekli regresyon analizi sonuçlarına yer verilmiştir. Araştırmada katılımcıların dindarlık düzeyini ölçmek için Ok-Dini Tutum Ölçeği ve İçsel Dini Motivasyon Ölçeği kullanılmıştır. Bu iki ölçeğin birbiri ile olan ilişki düzeyini tespit için yaptığımız korelasyon analizi

sonucunda iki dindarlık ölçeği arasında çoklu benzeşiklik (.775**) durumu gözlemlendiğinden dolayı regresyon işlemine sadece hayatın anlamı ile daha yüksek ilişki gösteren dini tutum ölçeği dahil edilmiş ve tekli regresyon analizi işlemi yapılmıştır. Regresyon analizinde bağımsız değişken olarak dini tutum, bağımlı değişken olarak ise hayatın anlamı kabul edilmiştir. Regresyon analizi sonucunda dini tutumun hayatın anlamı üzerindeki etkisinin %60,4 oranında olduğu tespit edilmiştir ($\beta=.777$, $p < .05$). Buna göre örneklemin dini tutum seviyesi arttıkça hayatta anlam bulma düzeyi de artacaktır.

Tartışma ve Sonuç

1.Araştırmada kadınların erkeklere nazaran daha yüksek hayatta anlam bulma düzeylerine sahip oldukları tespit edilmiştir. Örnekleminin %71'i 18-21 yaş grubu, %85'ini ise kadınlardan oluşmaktadır. Tablo 2'de kadınların dini tutum düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek olduğu tespit edilmişti. Araştırmada kadınların anlam düzeylerinin daha yüksek çıkmasında hayatın anlamı üzerinde oldukça fazla etkisi olan dindarlık düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek olması etkili olmuş olabilir. Ayrıca kadınların iyilik, güzellik ve doğruluk gibi erdemleri daha fazla yaşamaları, diğer insanlarla daha kolay etkileşime girmeleri, sevmeleri ve seilmeleri anlam düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Zira daha önce bahsedildiği gibi temel erdemleri yaşamak ve insanlarla etkileşime girmek, sevmek ve seilmek hayata anlam katma yollarından birisidir. Ulu'nun araştırmasında da erkeklere nazaran kadınların hayatta anlam bulma düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ulu bu sonucu kadınların sorumluluk, acıma, kibarlık ve adanmışlık bakımından daha gelişmiş olması ile ilişkilendirmiştir.⁷⁸ Aydın'ın araştırmasında da benzer şekilde kadınların hayatın anlamı düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüştür.⁷⁹ Bahadır'ın araştırmasında ise kadınlara nazaran erkeklerin hayata daha olumlu ve anlamlı yaklaştıkları tespit edilmiştir. Bahadır'a göre kadınların anlam düzeylerinin daha düşük olması yetişkinlik

⁷⁸ Mustafa Ulu, "Hayatı Anlamlandırma ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine", *Bilimname* 2018/36 (2018): 180.

⁷⁹ Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 94.

dönemlerindeki orta yaş krizi, yalnızlaşma, güçten düşme, menopoz gibi sorunlardan kaynaklanmaktadır.⁸⁰ Ulu ve Tanrıverdi'nin yaptıkları araştırmada da erkeklerin hayatta anlam ve amaç bulma düzeylerinin kadınlarınkinden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁸¹ Ayrıca araştırmada kadınların erkeklere nazaran daha yüksek dini tutum ve içsel dini motivasyon düzeylerine sahip oldukları tespit edilmiştir. Kadınlar erkeklere nazaran daha duygusal, itaatkâr ve daha fazla kontrol sahibi bireylerdir. Kadınların itaatkâr, öz kontrol ve duygusal yapıları dindarlık düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek olmasında etkili olmuş olabilir. Bununla birlikte dinin bireyin hayatındaki yansımaları olan dindarlık üzerinde yaş, cinsiyet, ekonomik durum, meslek, kişilik, sağlık durumu, kullanılan ölçüm aracı gibi pek çok faktörün etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla araştırmada kadınların erkeklere nazaran daha dindar çıkmasında hesaba katmadığımız başka faktörler de etkili olmuş olabilir. Konu üzerine yapılan başka araştırmalarda farklı sonuçlar elde edilmiştir. Şöyle ki, Yapıcı tarafından yapılan meta analiz çalışmasında cinsiyetle dindarlık arasındaki farklılaşma düzeyinin %2 ile %15 arasında olduğu, yani cinsiyete göre dindarlık farklılaşmasının kuvvetli olmadığı tespit edilmiştir.⁸² Aydın'ın⁸³ araştırmasında kadınların dindarlık düzeyi erkeklerinkinden daha yüksek çıkarken, Karslı'nın⁸⁴ araştırmasında erkeklerin dindarlık düzeyi kadınlarınkinden daha yüksek çıkmıştır. Kızılgeçit'in⁸⁵, Ulu ile İkis'in⁸⁶ araştırmasında cinsiyet ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

2.Araştırmada hayatta anlam bulma, dini tutum ve içsel dini motivasyon ile sigara ve alkol kullanımı arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.

⁸⁰ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 78,79.

⁸¹ Tanrıverdi- Ulu, "Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki", 1218.

⁸² Asım Yapıcı, "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri", *Dini Ara* 19/49 (2016): 131.

⁸³ Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 94.

⁸⁴ Necmi Karslı, *Mutluluk ve Dindarlık* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 197.

⁸⁵ Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma*, 170.

⁸⁶ Mustafa Ulu- Mehmet İkis, "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (2016): 87.

Sigara ve alkolün pek çok sağlık sorununa yol açtığı bilimsel araştırmalarla kanıtlanmıştır. Dünya Sağlık Örgütü verilerine göre dünyada her yıl 8 milyon insan sigaranın neden olduğu hastalıklar nedeniyle hayatını kaybetmektedir. Bu sayının 7 milyonu aktif sigara kullanıcısı iken geriye kalan 1 milyonu ise sigara kullanmadığı halde ortamdaki sigara dumanından etkilenecek pasif içici durumunda olan kişilerdir.⁸⁷ Alkol ise 200'den fazla hastalığa ve yaralanmalara yol açarak dünya genelinde her yıl 3 milyon insanın ölümüne neden olmaktadır. Erken gelişim dönemlerinde alkol tüketimi ölüm ve sakatlıklara yol açmaktadır. 20-39 yaş grubundakilerin yaklaşık olarak %13,5'i alkol nedeniyle hayatını kaybetmektedir. Alkol aynı zamanda zihinsel, davranışsal ve iletişimsel problemlere de yol açmaktadır.⁸⁸ Alkol kullanmak dinen haram olarak kabul edilirken sigara kullanmanın hükmü konusunda alimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefi fakihlerine göre sigara kullanmak harama yakın mekruhtur. İslam'da israf haramdır ve emanet olarak verilen bedeni hastalıklardan korumak dini görevler arasındadır. Sigara ve alkol neden oldukları hastalıklar ve davranışsal problemler düşünüldüğünde hayattan ziyade ölüme hizmet etmektedir. Anlam ve dindarlık düzeyi yükseldikçe sigara ve alkol kullanımının azalmasında bu maddelerin sağlığa zararlı olması aynı zamanda dinen de yasaklanması veya kötü görülmesi etkili olmuş olabilir.

3.Araştırmada sağlıklı olma ile hayatta anlam bulma arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Araştırmada örneklemin çoğunluğunu oluşturan genç ve sağlıklı bireylerin (%87,3) bir işte çalışma, eser üretme, bir insanla duygusal etkileşime girme gibi hayata anlam kazandıran faaliyetlerle daha fazla ilgilenme fırsatı bulmaları anlam düzeylerinin de yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Zira sağlıklı olmak geleceğe dair ümitli olmak, hayata anlam katan faaliyetlerle uğraşabilmenin en temel şartıdır. Konu üzerine yapılan başka araştırmalarda da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Örneğin Bower ve arkadaşlarının AIDS hastaları üzerinde yaptığı araştırmada AIDS'in neden olduğu ölüm olaylarına anlam bulan kişilerin daha sağlıklı bir bağışıklık sistemine sahip oldukları ve

⁸⁷ WHO, "Tobacco", erişim: 08 Nisan 2020, <https://www.who.int/news-room/factsheets/detail/tobacco>

⁸⁸ WHO, "Alcohol", erişim: 08 Nisan 2020, <https://www.who.int/news-room/factsheets/detail/alcohol>

gelecek 3-4 yıl içinde AIDS hastalığından hayatlarını kaybetme ihtimallerinin düşük olduğunu ortaya koymuştur.⁸⁹ Marone ve arkadaşlarının araştırmasında anlamlı bir hayat yaşama ile yaşa bağlı hastalıklarda azalma arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir.⁹⁰ Candela ve arkadaşlarının ilerlemiş kanser tedavisi görmekte olan hastaları ve hemşireleri üzerinde yaptıkları araştırmada olumlu ilişkiler kurmaya çalışmanın hasta ve hemşirelerin yaşamlarında değişime yol açtığı, böylece hastaların yaşamın önemli yönlerini anlamaya ve zor durumlara anlam bulmaya başladıkları görülmüştür.⁹¹

4.Araştırmada dışadönük ile hayatta anlam bulma arasında da pozitif yönlü ilişki tespit edilmiştir. Dışadönüklük, yumuşak kalplilik, iyi huyluluk, güven, egemenlik, atılganlık, yüksek aktivite, mizah, açık sözlülük ve maceracılık özelliklerine sahip bir kişilik yapısıdır.⁹² Dışadönük bireylerin hayatın anlamı düzeylerinin daha yüksek çıkmasında hayata ve diğer insanlara daha fazla yönelmiş olmaları, sevmeleri ve sevlilmeleri, kendinden emin, iyimser ve girişimci yapıya sahip olmaları etkili olmuş olabilir. Ayrıca araştırmada dışadönüklerin anlam düzeylerinin yüksek olmasında cinsiyet faktörü etkili olmuştur. Tablo 2’de kadınların anlam düzeyleri erkeklerinkinden daha yüksek çıkmıştı. Uygulamış olduğumuz ki-kare analizinde kadınların %60,9’unun (n=262) dışadönük kişilik yapısına sahip oldukları, %39,1’inin (n=168) ise içedönük kişilik yapısına sahip oldukları görülmüştür. Dolayısıyla dışadönüklerin anlam düzeyleri üzerinde cinsiyet faktörünün de dolaylı bir etkisinin olduğu söylenebilir. Bununla birlikte elde edilen bu sonuç içedönüklerin anlamsız bir hayat yaşadıkları şeklinde

⁸⁹ Julienne E. Bower v.dğr., “Cognitive Processing, Discovery of Meaning, CD4 Decline, And AIDS-Related Mortality among Bereaved HIV-Seropositive Men.”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66/6 (1998): 979.

⁹⁰ Sarah Marone v.dğr., “Purpose in Life Among Centenarian Offspring”, *The Journals of Gerontology: Series B*, 2018, 308.

⁹¹ Maria Luigia Candela v.dğr., “Finding Meaning in Life: An Exploration on The Experiences With Dependence on Care of Patients With Advanced Cancer And Nurses Caring for Them”, *Supportive Care In Cancer*, 2020.

⁹² Marvin Zuckerman, *Psychobiology of Personality*, (New York, N.Y: Cambridge University Press, 2005), 89.

yorumlanmamalıdır. Ulu'nun araştırmasında ise dışadönüklük ile hayatta anlam bulma arasında negatif yönlü anlamlı ilişki bulunmuştur.⁹³

5.Araştırmada dini tutum ve içsel dini motivasyon ile hayatta anlam bulma arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle bireylerde dindarlık arttıkça hayata dair anlamlılık da artmaktadır. Diğer bir deyişle dindarlar dinden uzak olanlara nazaran daha anlamlı bir hayat yaşamaktadırlar. Eşsiz bir anlam sistemi olan din insanlık tarihi ile başlayan varoluşsal sorgulamalara, hayat, ölüm, hakikat gibi konulara tatmin edici cevaplar vererek bireyi varoluşsal boşluğa, anlamsızlık duygusuna düşmekten korumaktadır. İslam inancında her şey Allah tarafından belli amaçlar için ve hikmetle yaratılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de insanların ve cinlerin Allah'a kulluk etmeleri için yaratıldığı ve insanoğlunun dünya hayatında çeşitli sıkıntılarla imtihan edileceği bildirilmektedir. Dolayısıyla İslam'a göre varoluşun temel gayesi imtihandır. Dindeki hayata anlam katan unsurlardan birisi de ahiret inancıdır. Ahiret inancı hayatın ölümle sona ermediği, bir başka boyutta devam ettiği, dünyada yapılanların hesabının sorulacağı ebedi bir hayat anlamlarına gelmektedir. Ayrıca din gerek Tanrı inancının birleştiriciliği gerekse diğer inançlı bireyler arasındaki dayanışma ile sosyal destek sağlayarak, her şeyin Allah'ın takdiri ile meydana geldiğini ve zorlukla beraber kolaylık olduğunu vaz ederek geleceğe dair yaşama ümidi ve zorluklara karşı dayanma gücü aşılayarak, çalışmayı, insanlığa faydalı bir eser bırakmayı, sevmeyi tavsiye ederek insan hayatına anlam kazandırmaktadır. Konu üzerine yapılan başka çalışmalarda da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Şentürk'e göre Allah inancı bireyin dünyaya bakışını etkilemekte, hayatın anlamı ve olaylara bakış şekli bu inanç çerçevesinde şekillenmektedir.⁹⁴ Aydın'ın üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada da dini tutum ile hayatın anlamı arasında yüksek düzeyde pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir.⁹⁵ Yaparel'in üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada dini inanç ile Allah'a yapılan yüklemeler arasında pozitif, talihe yapılan yüklemeler arasında ise negatif ilişki

⁹³ Ulu, "Hayatı Anlamlandırma ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine", 178.

⁹⁴ Habil Şentürk, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 30.

⁹⁵ Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 98.

tespit edilmiştir.⁹⁶ Yapıcı'nın üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada da din kavramının gençlerde ruhsal huzur ve manevi mutluluğu çağrıştırdığı tespit edilmiştir. Yapıcıya göre din yaşamın anlam ve amacını öğretmesi, emniyet ve güvenlik duygusu oluşturmasıyla bireyi boşluk ve yalnızlık duygusundan korumakta, modern dünyanın bunalımlarıyla başa çıkmada bireye yardımcı olmaktadır.⁹⁷ Krok'un araştırmasında da hayatta anlam bulmanın dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluşun en önemli unsuru olduğu bulunmuştur.⁹⁸ Park'ın bir yakını kaybetmiş 169 lise öğrencisi üzerinde yaptığı araştırmada dindarlık ile anlam bulma ve olumlu dini başa çıkma arasında pozitif ilişki tespit edilmiştir.⁹⁹

Sonuç olarak araştırmada dini tutum ve içsel dini motivasyon düzeyi ile hayatta anlam bulma düzeyi arasında güçlü seviyede pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Din eşsiz bir anlam sistemidir. Din hem hayat ve ölüm, kötülük, hakikat gibi varoluşsal konularda hem de hayatta tecrübe edilen negatif yaşamsal olaylara tatmin edici cevaplar vererek, görev ve sorumluluklar yükleyerek, umut, güven, sevgi, bağlılık duygusunu geliştirerek, sosyal destek sağlayarak bireyin anlam ihtiyacını karşılamakta ve yaşamsal krizler karşısında anlamsızlığa düşmekten korumaktadır. Araştırmamız belli bir yaş ve meslek grubundan oluşan bir örneklem üzerinde uygulanmış olması yönüyle sınırlıdır. Güncel bir sorun olan anlam ihtiyacı ve arayışı üzerinde dinin etkisinin daha net bir şekilde tespit edilebilmesi için bu araştırma farklı yaş ve meslek gruplarından bireyler üzerinde tekrar edilmelidir.

⁹⁶ Recep Yaparel, "Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1994): 286.

⁹⁷ Asım Yapıcı, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 9/2 (2009): 29.

⁹⁸ Dariusz Krok, "The Role of Meaning in Life within the Relations of Religious Coping and Psychological Well-Being", *Journal of Religion and Health* 54/6 (2015): 2292.

⁹⁹ Crystal L. Park, "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress", *Journal of Social Issues* 61/4 (2005): 719.

Kaynakça

- Akıncı, Âdem. *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.
- American Psychiatric Association - American Psychiatric Association, ed. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5*. 5th ed. Washington, D.C: American Psychiatric Association, 2013.
- Arnswald, Ulrich - European Institute for International Affairs, ed. *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism, and Religion*. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 2009.
- Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017): 89-108.
- Aydın, Cüneyd- Kaya, Mevlüt- Peker, Hüseyin. "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38 (2015): 39-55.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın anlam arayışı ve din: logoterapik bir araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Barber, Michael. *Religion and humor as emancipating provinces of meaning*. New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2017.
- Batairwa Kubuya, Paulin. *Meaning and Controversy within Chinese Ancestor Religion*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- Belliotti, Raymond A. *What Is the Meaning of Human Life?* Amsterdam: Rodopi, 2001.
- Bower, Julienne E. - Kemeny, Margaret E. - Taylor, Shelley E. - Fahey, John L. "Cognitive Processing, Discovery of Meaning, CD4 Decline, and AIDS-Related Mortality among Bereaved HIV-Seropositive Men." *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66/6 (1998): 979-986.
- Brümmer, Vincent - Sarot, Marcel. *Happiness, well-being, and the meaning of life: a dialogue of social science and religion*. Kampen, the Netherlands: Kok Pharos Pub. House, 1996.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Candela, Maria Luigia - Piredda, Michela - Marchetti, Anna - Facchinetti, Gabriella - Iacorossi, Laura - Capuzzo, Maria Teresa - Mecugni, Daniela - Rasero, Laura - Matarese, Maria - De Marinis, Maria Grazia. "Finding Meaning in

Life: An Exploration on the Experiences with Dependence on Care of Patients with Advanced Cancer and Nurses Caring for Them". *Supportive Care in Cancer*. 2020.

Cottingham, John. *On the Meaning of Life*. New York: Routledge, 2006.

Crane, Tim. *The meaning of belief: religion from an atheist's point of view*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017.

Çamur, Zeliha. *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2014.

Egbert, Nichole - Wright, Kevin B., ed. *Social support and health in the digital age*. Lanham: Lexington Books, 2019.

Frankl, Viktor E. *İnsanın anlam arayışı*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.

Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. New York: Norton Company, 1962.

Gallagher, Matthew W. - Lopez, Shane J., ed. *The Oxford handbook of hope*. New York, NY: Oxford University Press, 2018.

Gibson, Lynne, ed. *Christianity*. Harlow, Essex: Heinemann, Part of Pearson Education, 2002.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature: Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*. 2002.

Kaplan, Mordecai Menahem. *The meaning of God in modern Jewish religion*. Detroit: Wayne State University Press, 1994.

Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001): 196-199.

Karslı, Necmi. *Mutluluk ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.

Karslı, Necmi. *Öfke Kontrolü ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.

Kartopu, Saffet. "Dini Yaşayıta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 67-90.

Kızılgöçer, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: Otto, 2020.

Kızılgöçer, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.

- Krok, Dariusz. "The Role of Meaning in Life Within the Relations of Religious Coping and Psychological Well-Being". *Journal of Religion and Health* 54/6 (2015): 2292-2308.
- Marone, Sarah - Bloore, Katherine - Sebastiani, Paola - Flynn, Christopher - Leonard, Brittany - Whitaker, Kelsey - Mostowy, Marilyn - Perls, Thomas T - Andersen, Stacy L. "Purpose in Life Among Centenarian Offspring". *The Journals of Gerontology: Series B*. 2018.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.
- Metz, Thaddeus. *Meaning in life: an analytic study*. First edition. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2013.
- Ok, Üzeyir. "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.
- Pandit, Bansi. *Explore Hinduism*. Wymeswold, Loughborough: Heart of Albion, 2005.
- Park, Crystal L. "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress". *Journal of Social Issues* 61/4 (2005): 707-729.
- Parlatır, İsmail- Türk Dil Kurumu, ed. *Türkçe sözlük*. 9. baskı. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998.
- Pirutinsky, Steven. "Does Religiousness Increase Self-Control and Reduce Criminal Behavior?: A Longitudinal Analysis of Adolescent Offenders". *Criminal Justice and Behavior* 41/11 (2014): 1290-1307.
- Pollack, Robert. *The faith of biology & the biology of faith: order, meaning, and free will in modern medical science*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Rodriguez, Jaelyn - Irons-Georges, Tracy, ed. *Psychology and mental health*. Pasadena, Calif: Salem Press, 2001.
- Şentürk, Habil - Yakut, Selahattin. "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/33 (2014): 45-60.
- Şentürk, Habil. *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Tanrıverdi, Abdullah- Ulu, Mustafa. "Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/2 (2018): 1198-1234.
- Tauber, Ezriel. *Choose life! the purpose of creation as the key to happiness, meaning, life*. 2nd ed. Monsey, N.Y: Shalheves, 1995.

- Thomson, Garrett. *On the meaning of life*. Australia: Thomson/Wadsworth, 2003.
- Ulu, Mustafa. "Hayatı Anlamlandırma ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine". *Bilimname* 2018/36 (2018): 165-188.
- Ulu, Mustafa- İkis, Mehmet. "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (2016): 75-96.
- Uysal, Veysel. "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç ibadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları". *Veysel Uysal, "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç ibadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/32 (2007).
- Weber, Max vd. *The Vocation Lectures*. Indianapolis: Hackett Pub, 2004.
- WHO, "Tobacco". Erişim: 08 Nisan 2020. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/tobacco>
- WHO, "Alcohol". Erişim: 08 Nisan 2020. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/alcohol>
- Yaparel, Recep. "Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (1994).
- Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dini Ara* 19/49 (2016): 131-131.
- Yapıcı, Asım. "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 9/2 (2009): 1-37.
- Young, Julian. *The death of God and the meaning of life*. London; New York: Routledge, 2003.
- Zuckerman, Marvin. *Psychobiology of personality*. New York, N.Y: Cambridge University Press, 2005.



SİBT İBNÜ'L-CEVZÎ'NİN "EL-İNTİSÂR VE'T-TERCİH Lİ'L-
MEZHEBİ'S-SAHİH" ADLI ESERİ BAĞLAMINDA HANEFİ
MEZHEBİNİN DİĞER MEZHEPLERE
TERCİH EDİLME GEREKÇELERİ

THE REASONS FOR THE PREFERENCE OF THE HANAFI SECT FOR
THE OTHER SECTS IN THE CONTEXT OF THE WORK OF SİBT İBN AL-
CEVZİ ENTITLED "EL-İNTISAR VE'T-TERCIH LI'L-MEZHEBI'S-SAHIIH"

AHMET İNANIR

[Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku ABD.
Assoc. Dr., Gaziosmanpaşa University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
ahmet.inanir52@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0001-8300-2682]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 09 Nisan/April 2020 *Kabul Tarihi / Accepted:* 11 Haziran/June 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 203-239

Atıf/Cite as: İnanır, Ahmet. "Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin "el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh" Adlı Eseri Bağlamında Hanefî Mezhebinin Diğer Mezheplere Tercih Edilme Gerekçeleri - The Reasons for the Preference of the Hanafî Sect for the Other Sects in the Context of the Work of Sıbt İbn al-Cevzî entitLED "el-Intisar ve't-tercih li'l-mezhebi's-sahih"". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 203-239. <https://doi.org/10.17120/omuifd.717107>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin "el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh" Adlı Eseri Bağlamında Hanefî Mezhebinin Diğer Mezheplere Tercih Edilme Gerekçeleri

Öz: Bu çalışmada, Hanefî mezhebinin diğer mezheplere göre tercih gerekçeleri, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin "el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh" adlı eseri bağlamında incelenmiştir. İncelenen bu eserin yazılış amacı, Eyyûbîler döneminde Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebi aleyhine ortaya atılan bazı iddialara karşı Ebû Hanîfe'yi savunmak ve onun diğerlerinden üstün bir müçtehit olduğunu ortaya koymaktır. Sıbt İbnü'l-Cevzî bu eserinde, diğer mezheplere kıyasla, Hanefî mezhebini kamu yararını gözeten, devlet başkanına daha geniş yetkiler veren, halkın işlerini kolaylaştırıcı çözümler sunan ve Kur'an ile Sünnete en uygun hükümleri içeren bir mezhep olarak nitelendirmektedir. Eser, konu ve içerik bakımından Şâfiî mezhebini önceleyen siyasi tercihin, Hanefî mezhebi lehine dönmeye başladığı bir zamanda Şâfiîlerin aleyhindeki iddialarına karşı bir cevap niteliğindedir. Ayrıca bu eser, Hanefî mezhebinin Dimaşk ve Kahire'de varlığını devam ettirmesine katkı sunan öncü ve hacimli çalışmalardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Zira burada yer alan çeşitli delil ve örneklerin, sonraki dönemlerde yazılan bazı eserlere de ilham kaynağı olduğu görülmektedir. Siyasi ve sosyal şartlar gereği, zaman zaman ortaya çıkan mezhepler arası etkinlik mücadelesi dışında, fikhî çeşitliliği zenginlik olarak gören hoşgörü anlayışının bu coğrafyada belirleyici olduğu söylenebilir. Diğer yandan bu eser, Hanefî mezhebinin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışanların kimliği bakımından da değerlidir. Zira hem eserin yazılmasını teşvik eden yöneticinin hem de müellifinin daha önce başka mezheplere mensupken, Hanefî mezhebini tercih ettikleri bilinmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Eyyûbîler, Sıbt İbnü'l-Cevzî, el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh



The Reasons for the Preference of the Hanafi Sect for the Other Sects in the Context of the Work of Sıbt Ibn al-Cevzi entitled "el-Intisar ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahih"

Abstract: In this study, the reasons for the preference of Hanafi sect against other sects have been examined in the context of the work titled "el-İntisar ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahih" of the Sıbt İbnü'l-Cevzî. The purpose of the ex-

amined work was to defend Abu Hanifa against some claims made against the Abu Hanifa and Hanafi sects during the Ayyubid period and to reveal that he was a superior interpreter of Islamic law than others. In his work, Sibt İbnü'l-Cevzî defines the Hanafi sect as a sect that provides public benefits, gives wider powers to the head of state, facilitates the affairs of the people, and includes the most appropriate provisions for the Qur'an and the Sunnah. The work is a satisfying answer to the claims of the Shafii sect at a time when the political preference prioritizing the Shafii sect in terms of subject and content started to turn in favor of the Hanafi sect. In addition, this work emerges as one of the pioneering and voluminous works that contributed to the Hanafi sect's existence in Damascus and Cairo. Since it is seen that various evidence and examples here are an inspiration for some works written in the following periods. It can be said that the understanding of tolerance, which sees fiqh diversity as richness, is determinant in this geography, except for the struggle between inter-sectarian activities that arise from time to time due to political and social conditions. On the other hand, this work is also valuable in terms of the identity of those who try to demonstrate the superiority of the Hanafi sect. Since it is known that both the director who promotes the writing of the work and the author preferred the Hanafi sect while they belonged to other sects.

Keywords: Islamic Law, Hanafi Sect, Ayyubids, Sibt İbnü'l-Cevzî, el-İntisar ve't-tercih li'l-mezhebi's-sahih.



Giriş

Sahâbe ve tâbîn dönemlerinde fakihler kendi içtihatlarına göre hüküm vermiş, mükellefler ise bir tek müçtehide bağlanmaksızın bunlardan isteğine uymuşlardır. Ne var ki kısa bir sürede siyasi coğrafyanın fevkalade genişlemesi ve Medine merkezli şehir devletinin birçok millet ve medeniyeti içine alacak şekilde büyük bir devlete dönüşmesi hukukî emniyet ve istikrar arayışını da beraberinde getirmiştir. Abbasi halifelerinden Harun Reşid ve diğer yetkililerin İmam Mâlik'in (ö. 179/795) Muvatta'sını esas alarak ülkede geçerli hukuk kodu haline getirme çabası işte bu zarurî

ihtiyacın bir sonucudur.¹ Bu arayış fikhî mezheplerin teşekkülünü doğuran süreci de zorunlu kılmıştır. Kısaca Emevîlerin son yıllarında, Abbasi-lerin ilk dönemlerinde başlayan mezhep olgusu Eyyûbîler (1171-1462) asrına gelinceye kadar istikrar ve yaygınlık kazanmıştır. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) yaşadığı dönem Dımaşk'ta Şâfiî ve Hanefî mezhebi yaygın olmakla birlikte sınırlı sayıda da olsa Mâlikî ve Hanbelî mezhebi mensupları bulunmaktadır.²

Dımaşk, Abbasilerin (750-1258) zayıflamasıyla birlikte farklı mezheplere mensup hanedanların hâkimiyeti altına girmiştir. Meselâ Nured-din Zengî³ (ö. 569/1174) Hanefî mezhebine mensup iken Eyyûbî melikleri ise genellikle Şâfiî'dir. Onların içinden sadece el-Melikü'l-Muazzam İsa (ö. 624/1227) Şâfiî mezhebini terk ederek Hanefî mezhebini tercih etmiştir. Araştırmaya konu olan mezhep tartışmaları da işte bu dönemde gündeme gelmiştir. Eyyûbî melikleri iktidarda buldukları asırlarda diğer mezhepleri de göz ardı etmemekle birlikte gerek inşa ettikleri medreselerde gerekse kâdilkudât⁴ atamalarında öncelikle mensubu oldukları Şâfiî mezhebini desteklemişlerdir.⁵ Fakat emirlerin çoğu Hanefî mezhebine mensup olduğundan bu konuda dengeli bir siyaset takip etmek zorunda

¹ Sadrüddin Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İzz el-Hanefî el-Ezdî, *el-İttibâ'*, thk. Muhammed Ataullah Hanif-Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyûti (Lahor: Mektebetü's-Selefiyye, 2. Baskı, 1985), 35.

² İbn Şeddâd İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim, *el-A'lâku'l-hatîre fi zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Sâmi ed-Dehhân (Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1956), 240; Nu'aymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris*, thk. Cafer el-Hasenî, (y.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1988), 1/359-362.

³ Nureddin Zengî'nin diplomatik faaliyetleri için bkz. Ali Aslan Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 98, 100.

⁴ Sözlükte "kadılar kadısı" anlamına gelen bir terkiptir; başkadı olarak da geçer. III. (IX.) yüzyılın sonlarına kadar umumiyetle başşehirin kadısına verilen bir şeref unvanı iken ülkenin çeşitli bölgelerinde ve şehirlerinde görev yapan bütün kadılar onun nâibi olarak tayin edilir oldu. İlk defa Abbâsîler tarafından Bağdat'ta kurulan kâdilkudâtlık müessesesi sonraki dönemlerde birçok İslâm devletinde yaygınlık kazandı. (Şükrü Özen, "Kadilkudât", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2001), s. 24/77-82).

⁵ Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskiöğlu (Ankara: TDİB Yayınları, 1996), 362.

kalmışlardır. Ancak ne var ki Eyyûbi melikleri arasında bir türlü sonu gelmeyen iktidar mücadelesi, mezhepleri de içine alacak şekilde genişlemiştir.⁶

Çalışmaya konu olan *el-İntisar ve't-tercih li'l-mezhebi's-sahih* de Hanefî mezhebinin üstünlüğü çerçevesinde kaleme alınmıştır. Buradaki bilgilerden hareketle Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin yaşadığı dönem Dımaşk'ta, Ebû Hanîfe'nin sika bir râvî olmaması, ictihadları arasında Kur'an ve Sünnet'e aykırı hükümler bulunması ve muhaddislerin kendisi hakkındaki olumsuz görüşleri bulunduğu gibi bazı iddialar bir kısım Şâfiîler tarafından gündeme getirilmiştir. Dımaşk meliki el-Melikü'l-Muazzam İsa başta olmak üzere bazı Hanefilerin ricası üzerine müellif, kamu yönetimi ve halk maslahatı için Hanefî mezhebinin önemini ortaya koyacak bir eser yazmaya çalışmıştır. Adını da Türkçe *Sahih Mezhebin Tercih ve Üstünlüğü* anlamına gelen "*el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*" koymuştur.⁷ Zâhid Kevserî⁸ bu eseri aynı mahiyetteki diğer eserlerle karşılaştırarak müellifin diğer mezheplere karşı kışkırtıcı olmayan ilmî bir yol izlediğini ifade etmiştir.⁹

İntisâr ve't-tercîh de dahil olmak üzere tercih ve üstünlük konulu eserlerin mukaddimleri incelendiğinde, genellikle müelliflerin söz konusu eseri yazmalarını rica ve teşvik eden melik ve emir isimleri öne çık-

⁶ Ekmeleddin Bâbertî'nin ifade ettiğine göre tarih boyunca Türk asıllı yöneticiler Hanefî mezhebinin himaye etmişlerdir. (Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercîh-i Mezheb-i Ebî Hanîfe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1384), vr. 210b-211a.

⁷ Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (İstanbul: Enver matbaası, 1360/1941), 5.

⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Zâhid Kevserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 78-79; Ebubekir Sifil, "Zâhid Kevserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 81.

⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 3; Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercîh-i Mezheb-i Ebî Hanîfe* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384), vr. 204b-211a.

maktadır.¹⁰ Bu durum, bu tür eserlerin ilmî sâikten ziyade siyasi ve sosyal bazı maksatlar gözetilerek kaleme alındığını göstermektedir. Nitekim Sadrüddin Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İzz el-Hanefî el-Ezdî (ö. 792/1390) Sultan Selahaddin Eyyûbî (ö. 589/1193) döneminde bazı emir ve fakihlerin sultan aleyhinde iş birliği yaparak Allah'ın ortadan kaldırdığı Cahiliye dönemine ait "asabiyyeti/milliyetçiliği" yeniden dirilttiklerini ileri sürmektedir. Bu tespitler Eyyûbi melikleri arasında bir türlü nihayete ermeyen iktidar mücadelesinin fıkıh mezheplerini ve tâbilerini de içine alacak şekilde yapıldığını göstermektedir. Hanefî fakihlerden Ekmeledin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercîh-i Mezheb-i Ebî Hanîfe* ve İbn Ebi'l-İzz'in buna reddiye olarak yazdığı *İttibâ'*sı incelendiğinde Sibt İbnü'l-Cevzî'den yaklaşık bir buçuk asır sonra da tercih ve üstünlük temalı tartışmaların şiddetli bir şekilde yapıldığı görülmektedir.¹¹ Hatta *İntisâr ve't-tercîh*'de kullanılan bazı delillerin o risalede de tekrar ettiği dikkate alındığında bu eserin aynı zamanda sonraki çalışmaların da öncüsü ve kaynağı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

208

OMÜİFD

Kaynaklarda *İntisâr'ın* yazılış tarihiyle ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ancak bu eserin mukaddimesinde yer alan bazı ifadeler, kesin olmasa da yakın bir tarihi belirlemede yardımcı olacak mahiyettedir. Nitekim Sibt İbnü'l-Cevzî, mukaddimesinde el-Melikü'l-Muazzam'ın eserin telifi hususunda kendisini teşvik ettiğini belirterek¹² bu vesileyle hem kendisine hem de babası el-Melikü'l-Âdil Seyfüddîn Muhammed'e (ö. 615/1218) dua etmektedir. Fakat dua da el-Melikü'l-Âdil için merhum ve rahimehullah vb. ifadeler kullanmadığı dikkat çekmektedir. Buradan hareketle kitabın yazıldığı sırada el-Melikü'l-Âdil henüz hayatta olduğu söylenebilir. Melikin 615/1218 yılında vefat ettiği bilindiğine göre *İntisâr ve't-tercîh*

¹⁰ Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 3; Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercîh-i Mezheb-i Ebî Hanîfe* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384), vr. 204b.

¹¹ Sadrüddin Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İzz el-Hanefî el-Ezdî, *el-İttibâ'*, thk. Muhammed Atallah Hanif-Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyüti (Lahor: Mektebetü's-Selefiyye, 2. Baskı, 1985), 62-63, 89.

¹² Muammer Arangül, "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sibt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019): 669-670.

bu tarihten önce yazılmış olmalıdır. Çünkü babası el-Melikü'l-Âdil'in kendisine ailesinin tamamı Şâfiî olduğu halde nasıl Ebu Hanife'nin mezhebinin tercih ettiğini sormuş o da babasına "Ya Hâvend, sizden birisinin de Müslüman olmasına razı olmaz mısınız?" şeklinde latife yaptığı nakledilmektedir.¹³ Ayrıca kaynaklarda Sıbt İbnü'l-Cevzî'yle el-Melikü'l-Muazzam'ın dostlukları 607/1210 yılından itibaren başlatılmaktadır. Yine 609/1212 yılındaki Kahire yolculuğunu birlikte yaptıkları ve 611/1214 yılında ise birlikte "Hanefî mezhebine göre" haccettikleri belirtilmektedir.¹⁴ Bu yıllarda el-Melikü'l-Muazzam'ın mezhep değiştirmesi, Şâfiî mezhebine mensup bazı mansıp sahiplerini haklı olarak kaygılandırmış olabilir. Bu durumun beraberinde Hanefilere yönelik öteden beri Şâfiîler tarafından dile getirilen bazı tenkitlerin tekrar gündeme taşınmasına vesile olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgiler eserin yazılış tarihinin 612/1215 yıllarına rastladığını göstermektedir.

Diğer taraftan Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin eserindeki başlıklar incelendiğinde Şâfiîlerin iddialarına cevap teşkil edecek şekilde düzenlendiği görülmektedir. Müellif ilk altı başlıkta Ebu Hanife'nin üstün bir imam, mezhebinin de Kur'an ve Sünnet'e en uygun mezhep olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Özellikle yedinci ve sekizinci bölümlerde Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebine göre devlet başkanına daha geniş yetki tanıdığı ve başta inanç, ibadet, yargı ve yönetim olmak üzere fıkıhın pek çok

¹³ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim b. Nasrillâh İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi aḥbâri Benî Eyyûb*, thk. Haseneyn Muhammed Rabî' (4-5 ciltler) (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1957), 4/211; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'lmeşâhîr ve'l-a'lâm*: 621-630, Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1418/1998), 206; Arangül, "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu", 671.

¹⁴ Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türki el-Avni el-Bağdâdî Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1434/2013), 22: 200; Arangül, "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu", 665.

alanında hem birey hem de kamu yararını sağlayabilecek bir mezhep olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

Çalışmada öncelikle Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin eseri esas alınmış, özellikle müellifin hayatı ve yaşadığı dönemle ilgili konularda öne çıkan fıkıh, tarih ve tabakât kitaplarından istifade edilmiştir. Türkiye'de Eyyûbîler dönemiyle ilgili Harun Yılmaz'ın *el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)*¹⁶ ve "Zengîler ve Eyyûbîler Döneminde Dımaşk'ta "Medrese" (1154-1260)¹⁷ adlı lisansüstü tezleri hem konuyla ilgili birincil kaynaklara ulaşılmasına hem de çalışmanın zenginleşmesine yardımcı olmuştur. Yine Musatafa Kılıç'ın "Âlim ve Devlet adamı olarak bir Eyyûbî Meliki: el-Melikü'l-Muazzam (576-624/1180-1227)"¹⁸ makalesi, Ali Sevim'in "Sıbt İbnü'l-Cevzî"¹⁹, Cengiz Tomar'ın "el-Melikü'l-Muazzam"²⁰ adlı ansiklopedi maddeleri yanında o dönem âlim ve devlet adamlarıyla ilgili maddelerden yararlanılmıştır. Şimdi müellifin hayatına kısaca yer verilecektir.

210

OMÜİFD

1. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hayatı

XIII. yüzyıl Eyyûbî dönemi bilginleri içinde önemli bir yeri olan Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin asıl adı Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-

¹⁵ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 17-18; Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercîh-i Mezheb-i Ebî Hanîfe*, 204b-211a; Milli Kütüphane, Yazmalar Bölümü, Arşiv No: 18Hk 477/12, Varak 167b-171b; 45 Hk 1656/5, 104b-108b, sehven İbn Kemal adına kaydedilen "Tercihü'l-Mezhebi'l-Hanefî ala Gayrihi" Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 212, vr. 9b-13a; *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma: en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercîh-i Mezheb-i Ebî Hanîfe*, Hazırlayan: Bele Hasan Ömer Müsaid (Riyad:Kral Suûd Üniv Eğitim Fak. Yay., 1997, 27-72.

¹⁶ Harun Yılmaz, *el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 1-126.

¹⁷ Harun Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Döneminde Dımaşk'ta "Medrese" (1154-1260)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014).

¹⁸ Mustafa Kılıç, "Âlim ve Devlet adamı olarak bir Eyyubî Meliki: el-Melikü'l-Muazzam (576-624/1180-1227)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 337-355.

¹⁹ Ali Sevim, "Sıbt İbnü'l-Cevzî", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 209), 37/87-88.

²⁰ Cengiz Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/71-73.

Türkî el-Avnî el-Bağdâdî'dir. Müellif 581/1185 veya 582/1186 yıllarında Bağdat'ta doğmuştur. Babası Hüsâmeddin Kızıoğlu'dur. Kendisi Abbasi veziri Avnuddin Yahya b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî'nin (ö. 560/1165) Türk Memlûkudur. Bu sebeple el-Avnî ve et-Türkî nisbeleriyle anılmıştır. Annesi ünlü Hanbelî âlimi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) kızı Râbia'dır. Küçük yaşta babasının ölmesi üzerine anne tarafından dedesinin yanında büyütülmüştür. Bu sebeple Sıbt(torun) İbnü'l-Cevzî olarak tanınmıştır. Sıbt İbnü'l-Cevzî, dedesinin himayesinde Bağdat'ta başladığı tahsilini Musul ve Dımaşk'ta sürdürmüştür. Ebü'l-Yümn el-Kindî (ö. 613/1217), Fahreddin İbn Teymiyye (ö. 622/1225) ve Cemâleddin Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî (ö. 636/1238) gibi hocalardan ders almıştır.²¹ Henüz genç yaşta dinî ve edebî ilimlerle tarih yazıcılığında ileri bir seviyeye ulaşmış, Dımaşk'a gelmeden önce de etkili bir vaiz olarak meşhur olmuştur. O, ilk seyahatini 600/1204 yılının başında Bağdat'tan Şam'a yapmış, Dımaşk'a gelmeden önce de Dakuk, Erbil, Musul, Harran ve Halep'e uğramıştır. Buralarda çeşitli ilim meclislerine katılmış ve hadis dinlemiştir. Daha sonra Dımaşk'a ulaşmış, buradan Kudüs'e hareket ederek orada bir müddet kalmış, tekrar Dımaşk'taki Kasyun'a dönmüş ve 603/1206 yılına kadar orada ikamet etmiştir. Aynı yıl tekrar Halep'e²² uğramış ve bir yıl sonra da hacca gitmiştir. 605/1208 yılında ise Dımaşk'a tekrar geri dönmüştür.²³ 607/1210 yılında el-Melikü'l-Muazzam ile daha

²¹ Ebü'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman Ebû Şâme el-Makdisî, *ez-Zeyl ale'r-Ravqateyn = Terâcîmü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 2. Baskı, 1974), 165; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978), 3/142; Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah el-Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1374/1954), 1/39-40; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr, 1418/1997), 5/343; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1355/1936), 7/39.

²² Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22/134-135.

²³ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22/149, 157, 165.

yakından tanışmışlar ve 609/1212 yılındaki Kahire yolculuklarında da mezkûr melike eşlik etmiştir. 611/1214 yılında da birlikte hacca gitmişler ve “*Hanefî mezhebine göre*” haccetmişlerdir.²⁴

Döneminin tanınmış bir vaizi olan Sıbt İbnü'l-Cevzî Cumartesi günleri günün erken saatlerinde Emevî Camii'nde vaazlar vermiş, devrin seçkin din ve devlet adamlarının da bulunduğu çok büyük bir kalabalık hazır bulunmuştur.²⁵ Vaazlarının kitleler üzerinde çok tesirli olması iç ve dış tehditlere karşı Eyyûbi meliklerinin kendisinden yardım istemelerine sebep olmuştur. Nitekim el-Melikü'l-Muazzam, Haçlılar Dimyat'ı işgal ettiği sıralarda kendisine gönderdiği bir mektupla yardım istemiş, o da vaazlarıyla Dımaşk halkından önemli sayılabilecek miktarda destek sağlamıştır.²⁶ el-Melikü'l-Muazzam'ın oğlu el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd (ö. 656/1258) da Mısır meliki el-Melikü'l-Kâmil'in (ö. 635/1238) aleyhine kamuoyu oluşturmak amacıyla baba dostu Sıbt İbnü'l-Cevzî'den rica etmiştir.²⁷ Hatta İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) el-Melikü'l-Eşref Musa'ya (ö. 635/1237) Dımaşk'ta vaaz vermek istediğini arz ettiğinde kendi-

²⁴ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22/200.

²⁵ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22/290-292; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî İbn Tağrıberdî, *el-Menhelî's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1427/2006), 7/287; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/142; Ebü Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravdateyn*, 31. es-Sübkî, Tâceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ* (thk. Mahmud Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kahire 1964, 8/236; Salâhuddin Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dârânî Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1973), 4/356; el-Aynî, Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa el-Hanefî, *İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire 1407/1987), 1/123; Harun Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Döneminde Dımaşk'ta "Medrese" (1154-1260)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 151-152.

²⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 239; Sübkî, *Tabakât*, 8/236; Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Döneminde Dımaşk'ta "Medrese"*, 152.

²⁷ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22/296; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 4/245; Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbîler Döneminde Dımaşk'ta "Medrese"*, 156.

sinin Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin gölgesinde kalacağı yönünde ikazda bulunmuş o da vaaz vermekten vazgeçmiştir.²⁸

el-Melikü'l-Muazzam'ın yanı sıra diğer Eyyûbi melikleri arasında da Sıbt İbnü'l-Cevzî, büyük bir itibara sahiptir. Öyle ki V. Haçlı Seferi sırasında el-Melikü'l-Muazzam kardeşi el-Melikü'l-Eşref Musa'yı ittifaka ikna edebilmek için Harran'a kadar bizzat gitmiş ve bir netice alamamıştır. Fakat Sıbt İbnü'l-Cevzî, el-Melikü'l-Eşref'i, kardeşleri el-Melikü'l-Kâmil ve el-Melikü'l-Muazzam'la Dimyat önlerinde ittifak yapmaya ikna edebilmiştir. Yine o, el-Melikü'l-Muazzam ve el-Melikü'l-Eşref'le birlikte 607/1210 yılında Haçlılara karşı düzenlenen Nablus seferine katılmıştır.²⁹

Dedesinden aldığı eğitim sebebiyle Sıbt İbnü'l-Cevzî, kaynaklarda önceleri Hanbeli olduğu hatta Hanefi mezhebine mensubiyetinin zahirde olduğuyula ilgili değişik görüşler ileri sürülmüştür. Meselâ Hanbelî tarihçi Kutbüddin Yûnînî'ye³⁰ (ö. 726/1326) göre Sıbt İbnü'l-Cevzî, Dımaşk'a gelmeden önce Hanbelî'dir. Fakat el-Melikü'l-Muazzam ile ilim meclislerinde yaptıkları müzakereler neticesinde melikin kendisini Hanefî mezhebine geçmeye ikna etmiştir.³¹ Yine bir başka Hanbelî âlim Zehebî de (ö. 748/1348) Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hanbelî iken dünyalık için Hanefi mezhebine geçtiğini, melik ve kadıların kendisini Şi'leştirdiğini iddia etmiştir.³²

²⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22/135; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/142; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 1/40, 43; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Beşşar Avvad Maruf, Muhyî Hilal es-Serhân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 23: 296-297; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: 651-660*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 184-185; Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 29/121-122; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5/343; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 7/39.

²⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22/172-173; Yılmaz, *Zengîler ve Eyyûbiler Döneminde Dımaşk'ta "Medrese"*, 227.

³⁰ Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Yûnînî, Kutbüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/596.

³¹ Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, 1/41.

³² Bk. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidal fi naqdi'rricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcud, Abdülfettah Ebû Sün-

İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) ise Hanbelî tarih yazarlarının mezhep taassubu sebebiyle onun hakkında asılsız ithamlarda bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin babası Hüsamettin Kızıoğlu zaten Hanefî mezhebine mensup biridir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, her ne kadar Bağdat'ta yetişip dedesi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin mezhebi üzere eğitilse de özellikle dedesinin vefatını takip eden dönemlerde kendisini fıkhıta geliştirerek daha Dımaşk'a gelmeden önce de fakih olarak öne çıkmış, babasının mezhebi olan Hanefî mezhebine geçmiştir.³³ Leknevî de (ö. 1304/1886) onun Hasîrî'ye öğrenci olmak suretiyle fakihleşerek Hanefî olduğu görüşündedir.³⁴ Ancak Hasîrî'nin Dımaşk'a 611 yılında geldiği tahmin edildiğine göre³⁵ aynı yıl Sıbt İbnü'l-Cevzî ile el-Melikü'l-Muazzam birlikte Hanefî mezhebine göre haccettikleri dikkate alındığında³⁶ Hasîrî'nin bu konudaki etkisinin sınırlı olduğu söylenebilir.³⁷ Bize göre de Hanbelî tarihçilerin Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye yönelik tenkitlerinin mezhep taassubuna dayandığı kabul edilebilir. Ancak Dımaşk'a ilk yolculuğu esnasında uğradığı şehirlerde hadis dinlediğiyle ilgili bilgiler onun ilk dönemlerde Hanbelî mezhebine yakın olduğunu güçlendirmektedir. Diğer taraftan araştırma konusu kitabında yer verdiği şu bilgiler onun dedesinden ders okurken de Ebü Hanife'ye karşı yapılan tenkitleri körü körüne kabul etmediği ve sorguladığını göstermektedir:

214

OMÜİFD

ne (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1416), 7/304; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 651-660: 185; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 4/356; Safedî, *el-Vâfi*, 29/122.

³³ İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 12/232-233.

³⁴ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324), 230.

³⁵ Zehebî, *Siyer*, 23/54; Yılmaz, *el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler*, 47; Arangül, "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu", 665.

³⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22/200; Arangül, "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu", 665.

³⁷ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22/359; Ebü Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413/1993), 3/431-432; Zehebî, *Siyer*, 23/54; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 6/313; Cengiz Kallek, "Hasîrî, Mahmud b. Ahmed", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/383.

"Bir defasında şeyhimiz İmam Âlim Cemaleddin Şemsü'l-Huffâz Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye; 'Efendim niçin bazı muhaddisler Ebû Hanîfe hakkında menfi bir yargıya sahip oldular?' diye sordum. O da 'çünkü kıyası aldı' dedi. Ben de 'diğer imamlarda kıyası aldı' dedim. 'Fakat o diğerlerin daha çok kıyası kullandı' diye cevap verdi. Ben de bu durumda 'onlarda kullandığı kıyas kadar hakkında menfi yargıya maruz kalması gerekmez mi?' dedim ve konuşma bu şekilde sona erdi."³⁸

Burada bir taraftan el-Melikü'l-Muazzam'ın Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hanefi Mezhebine geçmesine vesile olduğu iddia edilirken diğer taraftan el-Melikü'l-Muazzam'ın mutaassıp bir Hanefi olmasında Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin rolünden bahsedilmesi gibi müşkil bir durum ortaya çıkmaktadır.³⁹ Bize göre el-Melikü'l-Muazzam'ın mutaassıp Hanefi olduğu iddiası⁴⁰ aslında çok da isabetli değildir. Çünkü ilk defa onun zamanında Hanbeliler Emevi Camii'nde bir kürsü edinebilmiş, Hanefi medreseleri dışında Şâfiî ve Hanbeli medreseler inşa ettirmiştir.⁴¹

Dımaşk'taki Şibliyye⁴², Bedriyye, Müstansırıyye medreselerinde uzun süre müderrislik yapan Sıbt İbnü'l-Cevzî, aralarında Ebû Bekir b. Abbas, Abdülhâfız Bedrân, Şerefeddin Abdullah ve Muhammed b. İlyâs gibi âlimlerin de bulunduğu birçok öğrenci yetiştirmiştir. Sıbt İbnü'l-

³⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 9.

³⁹ Ebû'l-Yümn el-Uleymî (ö. 926/1522) "Bâbu'd-Düveydâriyye" olarak bilinen Mescid-i Aksâ'nın kapısının yanında el-Melikü'l-Muazzam'ın 27 Cemâziyevvel 606/1209 yılında Hanefî medresesi yaptırdığını belirtmektedir. Dolayısıyla el-Muazzam'ın Hanefî mezhebine bu tarihten önce geçtiği anlaşılmaktadır. (Ebû'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, thk. Adnan Yunus Abdülmecid Ebû Tabbâne (Amman: Mektebetü Dendîs, 1999/1420), 1/551; Arangül, "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefi Oluşu", 666).

⁴⁰ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 4/211.

⁴¹ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 240; Nu'aymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, 1/359-362; Yılmaz, *Zengîler ve Eyyübîler Döneminde Dımaşk'ta "Medrese"*, 34, 269.

⁴² el-Melikü'l-Muazzam 623 (1226) yılında Sıbt İbnü'l-Cevzî'yi Şibliyye Medresesi müderrisliğine getirmiştir. (Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22/279; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/409; İbn Tolun, Ebû'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-Kalâidü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihîyye*, thk. Muhammed Ahmed Dehmân (Dımaşk: y.y., 1980), 1/196.

Cevzî 21 Zilkade 654 (10 Aralık 1256) tarihinde Dımaşk'ta Kâsiyûn dağı eteklerindeki evinde vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.⁴³

Sibt İbnü'l-Cevzî'nin öne çıkan eserleri ise şunlardır:

a) *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*: Müellif bu eseri, yaratılıştan ölümüne kadar geçen olaylara yer veren kırk ciltlik umumi bir tarih kitabı olarak yazmıştır.

b) *Tezkiretü havâssi'l-e'imme fi hasâ'isi'l-e'imme*: Bu eser, Hz. Ali başta olmak üzere on iki imamın biyografilerini içerir

c) *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh* (el-İntisâr li-imâmî e'immeti'l-emsâr): Araştırma konumuz olan bu eser İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin menkıbeleri ve mezhebinin üstünlükleri hakkındadır.

d) *Kenzü'l-mülûk fi keyfiyeti's-sülûk*: Müellif *Cevheretü'z-zaman fi tezkireti's-sultân* adlı eserini bitirdikten sonra onu özetleyerek tuhaf hikayeler ve mesellerle birlikte yeni yazdığı bir eserdir.⁴⁴

e) *Îsârü'l-insâf fi âsâri'l-hilâf*: Hanefî mezhebiyle Hanbelî, Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri arasında ihtilâf konusu olan meseleler hakkında tarafların hadis delilleri sıralanmakta ve bu hadislerin değerlendirilmesi yapılmaktadır. Bu açıdan *İntisâr ve't-tercîh*'in son bölümünün daha da genişletilmiş hali olduğu söylenebilir.

f) *el-Celîsü's-sâlih ve'l-enîsü'n-nâsih*: Bir siyâsetnâme niteliğindedir.

g) *Vesâ'ilü'l-eslâf ilâ mesâ'ili'l-hilâf*: Müellif bu eserinde bazı fakihlerin sadece ahkâm âyetleriyle yetinerek hadisleri göz ardı etmelerine karşı çıkarak hadislerin fikhî meselelerin açıklanmasındaki önemini örneklerle ortaya koymaktadır.⁴⁵

⁴³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/142.

⁴⁴ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Kenzü'l-mülûk fi keyfiyeti's-sülûk* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu: 02021-001), vr. 1b-44a.

⁴⁵ Diğer eserleri için bk. Brockelmann, GAL, I, 425; Suppl., I, 589; Sevim, "Sibt İbnü'l-Cevzî", 37/87-88.

2. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin "el-İntisâr ve't-Tercih li'l-Mezhebi's-Sahîh" Bağlamında Hanefi Mezhebinin Diğer Mezheplere Tercih Gerekçeleri

Sıbt İbnü'l-Cevzî, eserini mukaddime hariç sekiz başlıkta ele almış ve burada Ebû Hanife ve mezhebinin üstünlüğünü diğerlerinin ise noksanlığını ortaya koymaya çalışmıştır:

Muhaddislerin Ebû Hanife'ye yaptığı övgüler, kendisini sika olarak kabul ettiklerine ve rivâyette bulunulduklarına dairdir.⁴⁶

Bazı muhaddislerin Ebû Hanife'ye yönelttikleri eleştirilere yönelik cevaplar.⁴⁷

Ebû Hanife'nin üstünlüğüne dair bazı menkıbeler hakkındadır.⁴⁸

Ebû Hanife'nin bazı sahâbîleri görüp onlardan rivâyette bulunduğuna dairdir.⁴⁹

Ebû Hanife'nin diğer mezhep imamlarından faziletli olmasıyla ilgilidir.⁵⁰

Ebû Hanife'nin mezhebinin diğer mezheplerden daha faziletli olduğuna dairdir.⁵¹

Ebû Hanife'nin mezhebini esas almak, devlet başkanı için daha uygun, ümmet için de zorlukları kaldıracak mahiyette olduğuna dairdir.⁵²

Ebû Hanife'nin Kitap ve sahih sünnete uyduğuna, diğerlerinin ise bunlara muhalefet ettiğine dairdir.⁵³

Bu başlıklar ve içeriklerinden hareketle Şâfiîlerin Ebû Hanife'ye yönelik tenkitleri; sika bir râvî olmaması, muhaddislerin kendisi hakkında-

⁴⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 6-8.

⁴⁷ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 8-9.

⁴⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 9-10.

⁴⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 10-15.

⁵⁰ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 15-16.

⁵¹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 16-17.

⁵² Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 17-18.

⁵³ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 18-30.

ki menfi görüşleri, içtihatları arasında Kur'an ve Sünnet'e aykırı fetvalar bulunması şeklinde özetlenebilir. Sıbt İbnü'l-Cevzî ise Ebû Hanife'nin diğer mezhep imamlarından daha önce gelmesi münasebetiyle daha üstün, yönetim ve halk için daha münasip bir mezhep olduğunu delilleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Çalışmanın bu aşamasında Ebû Hanife ve Hanefi mezhebi aleyhindeki ithamlara yer verilerek değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2.1. Muhaddislerin Ebû Hanife'ye Yaptığı Övgüler

Sıbt İbnü'l-Cevzî burada konuyu iki başlıkta ele almaktadır. Bunlardan birincisi Ebû Hanife'den yapılan rivâyetler ve sika olması hakkındadır. Burada Şeyh Salih Sika Ebû Tahir Ahmed b. Muhammed b. Hamdiyye el-Akberî'nin 586/1192 yılında kendisine Ebü'l-Kerem el-Mübârek b. el-Hasen b. Ahmed eş-Şehrezûrî el-Bağdâdî (ö. 550/1156)'den... onun da Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Hayyân'dan yaptığı şu rivâyeti aktardığını bildirmektedir: *“Babamın kendi el yazısıyla yazdığı bir kitabımı buldum. Orada Ebû Zekeriya Yahya b. Maîn'nin Ebû Hanife hakkında şöyle rivâyet edildiği yazılıydı: Süfyânü's-Sevrî, Abdullah b. Mübarek, Hammâd b. Zeyd, Hüseyim, Veki', Abbâd b. el-Azvâm, Cafer b. Avn, Ebû Abdurrahman el-Mukrî ve daha niceleri Ebû Hanife'nin sika olduğunu kendisinden rivâyette beis olmadığımı bildirmişlerdir.”* Yine o, Ebû Zekeriya Yahya b. Saîd'den *“Allah'a karşı yalan konuşamayız. Bazen Ebû Hanife'nin görüşlerinden güzel bulduklarımızı alıyoruz”* rivâyetine yer vermektedir.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, ikinci başlıkta bazı muhaddislerin Ebû Hanife'nin hadis alanındaki yetkinliğini takdir eden görüşlerine yer vermektedir. Bunlardan Hâfız Ebû Naîm, Ebû Hanife'nin keskin bir zekâyâ, müstesna bir muhakeme yeteneğine, sorunlara hızlı ve isabetli bir şekilde çözüm üreten bir ferasete sahip olduğu görüşündedir. İmam Malik'e Ebû Hanife hakkında sorulduğunda *“Ebû Hanife öyle bir kişidir ki sana şu direğin altın olduğunu iddia etse, iddiasını ispat edebilecek birisidir”* demektedir. İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) ise *“Bütün insanlar fıkhıta, Ebû Hanife'nin aile fertle-*

ri sayılır" görüşünde olduğunu belirtmektedir.⁵⁴ Sıbt İbnü'l-Cevzî, bu rivâyetlerle muhaddislerin Ebû Hanife aleyhinde kendi aralarında fikir birliği içinde olmadığını aksine ileri gelen bazılarının onun sika olduğunu ifade etmek suretiyle cevaplandırmaya çalışmaktadır.

2.2. Bazı Muhaddislerin Ebû Hanife'ye Yönelik Tenkitleri

Bazı muhaddislerin haksız bir şekilde Ebû Hanife'yi hıfzının kötülüğü, Mürcie⁵⁵ ve Cehmiyye'ye⁵⁶ mensubiyeti, bazı hadislere muhalefet etmesi ve kıyas kullanması gibi yönlerden tenkit ettiklerini belirten Sıbt İbnü'l-Cevzî, iddialara şu şekilde cevap vermektedir:⁵⁷

Ebû Hanife'nin hıfzının kötü olması iddiası Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye göre isabetli değildir. Muhaddisler Ebû Hanife'nin hadisleri manasıyla rivâyet etmesini hıfzının kötü olduğu şeklinde yanlış yorumlamaktadır. Ona göre Ebû Hanife'nin Mürcie ve Cehmiyye'ye mensup olduğu iddiası da doğru değildir. Zira burada mesele, amelin imandan bir cüz olup olmasıyla ilgilidir. İman tasdiktir, tasdik ise artmaz ve eksilmez. Artma ve eksilmeyle ilgili âyet⁵⁸ imanın kendisinin değil kuvvetinin artması ve eksilmesi manasına gelmektedir. Dolayısıyla söz konusu itham da delilsizdir.

⁵⁴ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 6-8.

⁵⁵ "Çeşitli tanımları yapılan Mürcie, siyasî ve itikadî bir fırka olarak Hz. Osman ve Ali başta olmak üzere, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakıp, mânevî sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyen topluluklara verilen ortak bir isimdir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Sözmez Kutlu, "Mürcie", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/41-45

⁵⁶ "İslâm âleminde ilk ortaya çıkan fırkalardan biri olan Cehmiyye, Muattıla ve Cebriyye-i Hâlisâ adlarıyla da anıldığı gibi bazılarınca zenâdıkadan sayılmıştır. Ayrıca ilk dönemlerde kelâm ve felsefe ile meşgul olanlar için de Cehmiyye tabiri kullanılıyor, bununla genel olarak fikir hareketlerine katılan, özel olarak da yabancı fikirlere ilgi duyan kişiler kastedilmiştir." Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 234-236.

⁵⁷ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 8.

⁵⁸ Enfal 8/2.

Ebû Hanife'nin bazı hadislerle muhalefet etmesi ve kıyası kullanması iddiasına ise Sibt İbnü'l-Cevzî şu şekilde cevap vermektedir: Ebû Hanife'nin kendine göre cerh ve ta'dil ilkeleri vardır. Bazen Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in sika bulduğu râvîleri o, güvenilir bulmamıştır. Diğer taraftan o, haber-i vâhidi umûmü'l-belvâda vârid olması halinde hüccet olarak kullanmamıştır. Ayrıca bazı sahih hadislerle muhalefet etme ve kıyası kullanma konusunda hiçbir imamın Ebû Hanife'den farkı yoktur. Nitekim Sibt İbnü'l-Cevzî dedesi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye bazı muhaddislerin Ebû Hanife hakkında menfi yargıya sahip olmasının sebebini sormuş o da kıyası kullanması olduğunu beyan etmiştir. O da diğer imamların da kıyası kullandığını söyleyince dedesi; onun, diğerlerin daha çok kıyası kullandığını ifade etmiştir. O da bu durumda onlar da kullandığı kıyas kadar aleyhlerinde menfi yargıya maruz kalmaları gerekmez mi? diyerek o ayrımcı yaklaşıma itiraz etmiştir.⁵⁹ Sibt İbnü'l-Cevzî'ye göre Ebû Hanife hakkındaki iftira ve karalamaların neredeyse hepsinin kaynağı ya Süfyânü's-Sevrî'nin (ö. 161/778) kendisi ya da ona nispet edilen bir haberdir. Bir rivâyete göre de Sevrî dahi söz konusu iddialarından vazgeçmiştir.⁶⁰

220

OMÜİFD

2.3. Ebû Hanife'nin Üstünlüğüne Dair Bazı Menkıbeler

Sibt İbnü'l-Cevzî burada Ebû Hanife'nin ne kadar âbid, zâhid ve cömert bir müçtehit olduğuna delalet eden yedi menkıbeye yer vermektedir. Bunlar şu şekilde kısaca özetlenebilir.

Ebû Yusuf'un aktardığına göre hocası Ebû Hanife'yle birlikte yolda giderken çocuklar kendisini görür ve kendi aralarında "*Ebû Hanife bütün geceyi ihya ediyor*" diye konuştuklarını işitir. Bunun üzerine Ebû Hanife, Ebû Yusuf'a artık ölünceye kadar başını yastığa koymadan tüm geceyi ihya edeceğini belirtir. Yine Ebû Hanife, gündüz saim gece kâimdir. Yatsı namazını kıldıktan sonra bütün geceyi ihya eder ve hatim indirir. Hatta kırk beş sene boyunca yatsı namazı ile sabah namazını bir abdestle kıldığı

⁵⁹ Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 9.

⁶⁰ Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 9.

ve her gece iki veya dört rekâtta Kur'ân'ı hatmettiği rivâyet edilir. Osman b. Affân (ö. 35/656), Temîm ed-Dârî (ö. 40/661), Saîd b. Cübeyr'den (ö. 94/713) sonra ümmet içerisinde Kur'an'ı bir rekâtta hatmeden dört kişiden birisidir. Oğlu Hammad, Fâtiha suresini güzel bir şekilde okuduğunda Kur'an öğreticisine beş yüz dirhem verecek kadar cömert biridir.⁶¹ O, asla haram lokma yemez ve ihsan ettiği bir şey mukabilinde karşılık beklemeksizin her yıl kazancından sadaka vermiştir.

2.4. Ebû Hanife'nin Bazı Sahâbîleri Görmesi ve Rivâyette Bulunması

Hanefîlerin çoğu Ebû Hanife'nin birçok sahâbi ile karşılaştığını ve onlardan rivâyette bulunduğunu iddia etmişlerdir. Diğer mezhep mensupları ise onun sahâbîlerden hadis rivâyetinde bulunduğunu reddetmişlerdir.⁶² Sibt İbnü'l-Cevzî ise Ebû Hanife'nin sahâbîlerden Enes b. Malik, Abdullah b. Haris b. Cüz ez-Zebîdî ve Abdullah b. Ebû Evfâ'dan Tâbiîn'den ise Ahvas b. Hakîm'den rivâyette bulunduğunu iddia etmiştir. Sibt İbnü'l-Cevzî'ye göre Enes b. Malik'in hangi yıl vefat ettiği ihtilafıdır. Şayet 93/711 yılında vefat ettiği kabul edilirse, Ebû Hanife'nin de 80/699 yılında doğduğu dikkate alındığında her ikisi de on üç yıl aynı zaman diliminde yaşamıştır. Sibt İbnü'l-Cevzî'ye göre "İlim öğrenmek her Müslümana farzdır"⁶³ hadisini Ebû Hanife, Enes b. Malik'ten rivâyet etmiştir. Yine Ebû Hanife 96/714 senesinde babasıyla birlikte hacca gittiğinde Abdullah b. Haris'i (r.a.) Mescid-i Haram'da ders verirken dinlemiş ve kendisinden "Allah'ın dininde tefakkuh eden kimsenin Allah sıkıntısını giderir ve öngörmediği şekilde rızıklandırır"⁶⁴ hadisini nakletmiştir. Yine Ebû Hanife, Câbir b.

⁶¹ Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 10.

⁶² Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/132. 131-138.

⁶³ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen* (th. Şuayb el-Arnaût), Dimeşk, Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye 1430/2009, Mukaddime, 17, H. No: 224; Ebû Bekir Ahmed b. Ömer b. Abdilhâlik Bezzâr, *Müsned*, thk. Âdil b. Sa'd, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1426/2005), 13/240, H. No: 6746; Necdet Aydoğdu, "Ebû Nuaym El-İsbehâni Ve "Müsnedü'l-İmâm Ebû Hanîfe" Adlı Eseri Üzerine", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 10, C: 10, Sayı: 20 (Ocak – Haziran, 2017/2), 230 ss. 213 - 235.

⁶⁴ İbn Abdulber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah Muhammed en-Nemerî el-Kurtubî, *Camii Beyani'l-İlm ve Fadlih*. thk. Ebi'l-Eşbal ez-Züheyrî (Suudi Arabistan: Daru İbnü'l-Cevzi

Abdullah'tan (r.a.) çocuğu olmayan kimseye Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çok istiğfarda bulunmasını ve sadaka vermesini emrettiğini, bunları yerine getirince adamın dokuz erkek çocuğunun dünyaya geldiğini haber vermiştir. Ayrıca Ebû Hanife, Abdullah b. Ebû Evfâ'dan (r.a.) "*Kim (Allah rızâsı için) orman tavuğunun yuvası kadar veya daha küçük bir mescit inşa ederse, Allah da ona cennette bir ev (köşk) yapar*"⁶⁵ hadisini nakletmiştir. Sıbt İbnü'l-Cevzî aynı şekilde Ebû Hanife'nin rivâyet ettiğini iddia ettiği birkaç hadis daha zikretmiştir.⁶⁶

2.5. Ebû Hanife'nin Diğer İmamlardan Faziletli Olması

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû Hanife'nin diğer mezhep imamlarına üstünlüğünü Kitâb ve Sünnet yanında akla dayalı delillerle de ortaya koymaya çalışmıştır. Kur'ân'dan delil olarak "*Muhâcirlerin ve ensârın ilkleri önde olanlardır.*"⁶⁷ (İman ve amelde) öne geçenler ise (Ahirette de) öne geçenlerdir. İşte onlar (Allah'a) yaklaştırılmış kimselerdir.⁶⁸ İçinizden fetihten önce harcayan ve savaşanlar ötekilerle bir değildir⁶⁹ âyetlerini zikretmiştir.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Sünnet'ten delil olarak Hz. Peygamber'in "*Asırların en hayırlısı benim bulunduğum asır, sonra onu takip edenler, sonra onu takip edenlerdir. Sonraki devirlerde ise yalancılık yayılacaktır*"⁷⁰ hadisine yer ver-

1994), 1/203, Hadis no: 216; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî, *Müsnedü'l-İmâm Ebi Hanife*, thk. Nazar Muhammed Fâryâbî (Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1415/1994), 25; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 14-15; İbnü'l-Cevzî, bu hadisin Hz. Peygamberden sahih olarak gelen bir hadis olmadığını çünkü el-Hammânî'nin hadis uydurduğunu iddia etmiştir. Dârekutnî ise Ebu Hanife, Sahabeden hiç kimseden hadis duymamış, sadece Enes b. Malik'i görmüştür." (Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/136, Hadis No. 196; Aydoğdu, "Ebû Nuaym El-İsbehânî Ve "Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanife" Adlı Eseri Üzerine", 231).

⁶⁵ İbn Mâce, *Kitabu'l-Mesâcid ve'l-Cemaat*, Hadis No: 738.

⁶⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 14-15.

⁶⁷ Tevbe 9/100

⁶⁸ Vâkıa 56/10-11.

⁶⁹ Hadid 57/10.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Fedâilu Ashabi'n-Nebî*, 1; Şehâdet, 9.

miştir. Ebû Hanife ikinci kuşakta olmasa da tartışmasız üçüncü kuşaktadır. Sibt İbnü'l-Cevzî'ye göre bu hadis müttfekun aleyh olup Ebû Hanife'nin üstünlüğüne açıkça delâlet eder. Ayrıca "Ümmetim, evveli mi sonu mu daha hayırlıdır kesin bilinmeyen yağmur gibidir"⁷¹ rivâyetinde İmam Müslim (ö. 261/875) tek başına kalmıştır, dolayısıyla önceki hadise denk değildir. Diğer taraftan her ikisi de haber niteliğindedir, bu sebeple birinin diğerini nesh etmesi de söz konusu değildir. "Beni görenle, benim yüzümü görmüş olanları görenlere ve onları görenlere ne mutlu"⁷², "Ashabıma sövmeyin; sizden birisi Uhud Dağı kadar altın bağışlasa, ashabımdan birinin bir avuçluk bağışının yerini tutmaz."⁷³ Sibt İbnü'l-Cevzî'ye göre sahabînin tâbiînden, tâbiînin de etbau't-tâbiînden daha faziletli olması daha önce gelmesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁴

Aklî delil olarak da Sibt İbnü'l-Cevzî "Önce gelen sonra gelenlerden daha hayırlıdır" iddiasını ileri sürmektedir. Buna şâir Harîrî'nin (ö. 516/1122) Makâmât'ındaki mısralardan delil getirmektedir.⁷⁵ Ayrıca İmam Şâfiî'nin "İnsanlar fıkhıta Ebû Hanife'nin aile fertleri gibidir" sözüne yer vermektedir.

Sibt İbnü'l-Cevzî, eğer Hz. Muhammed (s.a.v.) en son Peygamber ama diğerlerin daha faziletlidir denirse bu durumda o kimseye "Beni Hz. Musa'ya üstün kılmayın!"⁷⁶ "Yunus b. Metta'ya karşı beni daha faziletli kılmanız"⁷⁷ rivâyetlerini nakleder. "Ben Ademoğullarının efendisiyim, ama yine

⁷¹ Tirmizî, "Edeb", 81; "Emsal", 6 (nr. 2869); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/130.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/245.

⁷³ Buhârî, *Fezâilü Ashâbî'n-Nebi*, 5; Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe*, 221-222.

⁷⁴ Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 15-16.

⁷⁵ Abû Muhammad al-Kâsım b. Alî b. Muhammad b. Osmân *el-Harîrî, Makâmâtü'l-Harîrî* (Beyrut; Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2003), 14; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülmü'min el-Gaysî eş-Şüreyşî, *Şerhu Makâmâtü'l-Harîrî*, Kahire; Matbaatü't-Temeddün, 1979), 1/33-34. Sonraki dönemde aynı mısraları Bâbertî'de Ebû Hanife'nin üstünlüğü konusunda delil olarak kullanmıştır. (Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercîh-i Mezheb-i Ebî Hanîfe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1384), vr. 206a).

⁷⁶ Buhârî, *Husumât* 1, *Enbiya* 34, 35, *Rikâk* 43, *Tevhid* 31; Müslim, *Fezâil* 160, (2373); Ebu Dâvud, *Sünnet* 14, (4671).

⁷⁷ Buhari, *Enbiya* 35; Müslim, *Fezail* 166; Ebu Davud, *Sünnet* 14.

de övünme yoktur”, “Kıyamet gününde Âdemoğullarının efendisi benim, Hamd sancağı benim elimdedir”⁷⁸ hadisleriyle cevap verilebileceğini ifade eder.

2.6. Hanefi Mezhebinin Diğer Mezheplerden Daha Faziletli Olması

Hanefi Mezhebinin diğer mezheplere üstünlüğüne ise dört yönden inceleyen Sıbt İbnü'l-Cevzî, ilk olarak diğer mezhep imamlarından istişhadda (delil getirme) bulunmaktadır: *“Bütün insanlar fıkhıta, Ebû Hanife'nin aile fertleri sayılır”* sözüyle İmam Şâfiî onun üstünlüğünü açıkça itiraf etmiştir. Bu hususta İmam Malik ve Ebû Nuaym gibi âlimlerin Ebû Hanife'yle ilgili görüşlerine yer vermektedir. İkincisi, bir imamın diğerlerine karşı üstün ve faziletli olduğu sabit olursa, onun mezhebi de diğer mezheplere karşı üstün ve faziletli olur. Diğer imamların İmam-ı A'zam hakkındaki takdir edici sözleri, onun fıkhının ve ilminin daha üstün ve faziletli olduğunun kanıtıdır. Üçüncüsü insanlar birçok hususta onun mezhebiyle amel etmek zorundadır. Bu da onun mezhebinin diğer mezheplere göre daha üstün olduğunu göstermektedir. Son olarak ise Ebû Hanife, diğerleri gibi içtihatlarında Kur'an ve sahih hadislerle muhalefet etmemektedir.⁷⁹

2.7. Kamu Maslahatı Açısından Hanefî Mezhebinin Diğer Mezheplere Tercih Edilmesi

Sıbt İbnü'l-Cevzî bu konuyu iki açıdan ele almaktadır. İlk başlıkta Hanefi mezhebinin devlet başkanının otorite ve yetkisini diğerlerine göre daha geniş tuttuğuna dair olup burada dokuz meseleye yer vermektedir. İkincisinde ise Hanefi mezhebinin ümmetten daha çok sıkıntıyı giderdiği hakkındadır. Bu çerçevede abdest ve temizlikle ilgili yedi, hacla ilgili bir, alışverişle ilgili üç toplam on bir meseleye yer vermektedir.

⁷⁸ Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe*, 3. Tirmizî, *Menâkıb*, 1, *Tefsir*, 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/282.

⁷⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 16-17.

2.7.1. Devlet Başkanının Hanefi Mezhebini Tercih Etmesini Gerektiren Hükümler

Haraç arazisine sahip bir kimsenin araziyi işlemekten aciz kalıp vergisini ödeyememesi durumunda Ebû Hanife "devlet başkanı o araziyi kiraya verebilir ve o kiradan da haraç vergisini tahsil edebilir. Eğer o araziyi kiralayacak hiç kimse yoksa, arazi sahibini rızası olsun ya da olmasın o araziyi satın haraç vergisini tahsil edebilir" görüşündedir. Diğer mezhepler ise devlet başkanına böyle bir yetki tanımaz.

Ebû Hanife'ye göre küfür memleketlerinden zorla veya galebe yoluyla fethedilen arazileri devlet başkanı kamu yararı gördüğü takdirde, gaziler razı olsun yahut olmasın eski sahiplerinin kullanımında bırakabilir ve onları cizyeden muaf tutabilir. Ebû Hanife'ye muhalefet edenlere göre ise fethedilen arazilerin gaziler arasında paylaşılması esastır, eski sahiplerinin kullanımında bırakılması ancak gazilerin onayıyla olabilir.⁸⁰

Ebû Hanife'ye göre seleb⁸¹, devlet başkanının iznine bağlıdır. Diğer mezheplerde ise seleb öldüren gaziye aittir, ayrıca devlet başkanının iznine gerek yoktur.⁸²

Ebû Hanife'ye göre devlet başkanı, bir suç işleyen hükümlüye ta'zir cezası uygularken suçlunun ölmesi halinde diyet ödemesi gerekmez, diğer mezheplere göre ise diyet ödemesi gerekir.⁸³

⁸⁰ Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 17-18; Murat Karacan, *Hanefî ve Şafîî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri (Tuhtetü't-Türk Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2013), 106-111.

⁸¹ Fıkıh terimi olarak savaş sırasında öldürülen düşman askerinin üzerinde ya da yanında bulunan her türlü giysi, para, takı, değerli eşya ve madenlerle kullandığı silâhlar ve bineği ifade eder. Bu açılımıyla seleb savaş ganimetlerinin (enfâl) özel bir türüdür. (*Ahmet Yaman, "Seleb", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/398-399)

⁸² Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 17.

⁸³ Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 17; Karacan, *Devlet Başkanının Yetkileri*, 82-88.

Ebû Hanife'ye göre ölü bir araziye ihya eden devlet başkanının izni olmaksızın ona malik olamaz. Diğer mezheplere göre ise devlet başkanının iznine gerek yoktur.⁸⁴

Ebû Hanife'ye göre bir adamın kölesi içki içse, zina etse ya da hırsızlık yapsa efendisi devlet başkanının izni olmadan kendisine had cezası uygulayamaz. Diğer mezheplere göre ise devlet başkanının izni olmaksızın had cezası uygulanabilir.⁸⁵

Ebû Hanife'ye göre yılın çoğunda meralarda otlayan (saime) hayvanların sahibi, zekatını fakire verse dahi devlet başkanı isterse tekrar zekât alabilir, diğer mezheplere göre ise tekrar zekât alamaz.⁸⁶

Ebû Hanife'ye göre bir kimse lakîti (buluntu çocuk) kasıtlı bir şekilde öldürse (amden katl) devlet başkanı o kimseye kısas uygulayabilir, diğer mezheplere göre ise uygulayamaz.⁸⁷

226
OMÜİFD

Ebû Hanife'ye göre bir cenazenin teçhiz ve tekfin işleri tamam ise sultan ve veli birlikte oldukları durumlarda sultan veliden daha önceliklidir, diğer mezheplere göre ise değildir.⁸⁸

2.7.2. Halkın Hanefi Mezhebini Tercih Etmesini Gerektiren Hükümler

Sıbt İbnü'l-Cevzî ümmetten sıkıntıyı kaldıran hükümler çerçevesinde abdest ve temizlikle ilgili yedi, hacla ilgili bir, alışverişle ilgili üç örnek zikretmektedir:

Hanefi mezhebine göre abdest ve gusülde niyet şart değildir. Diğer mezheplere göre ise abdest ve gusülde niyet etmek şarttır. Şâfiî mezhebine göre hamamlar necis iken İmam Azam'a göre necis değildir. Şâfiî'ye göre toprak kaplarda su içmek, içine kül karışması sebebiyle caiz değildir. Murdar hayvanın saçı, kemiği ve boynuzu İmam Azam'a göre necis de-

⁸⁴ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 17.

⁸⁵ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 17; Karacan, *Devlet Başkanının Yetkileri*, 76-82.

⁸⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 17.

⁸⁷ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 18.

⁸⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 18.

ğilken Şâfiî'ye göre necistir. İmam Şâfiî'ye göre niyetin tekbirle bitişik olması lazımken Hanefi mezhebinde bitişik olması şart değildir. Şâfiî'ye göre ergenlik çağına varmayan çocuğun alışverişi caiz değilken Hanefi mezhebine göre caizdir. Şâfiî'ye göre tandırlar necistir, İmam Azam'a göre necis değildir.⁸⁹

Sıbt İbnü'l-Cevzî, İmam Ebû Hanife'nin kolaylaştırıcı hükümler verirken İmam Şâfiî'nin ise zorlaştırıcı hükümler verdiğini ifade etmektedir. Hâlbuki Yüce Allah "Sizi o seçti ve din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi"⁹⁰ buyurmaktadır. Ona göre İmam Şâfiî'nin caiz görmediği şeylerden kaçınmak neredeyse mümkün değildir. Bunun ise insanlarda meşakkat ve sıkıntıya yol açacağı aşikârdır.⁹¹

2.8. Ebû Hanife'nin Nasslara Bağlı, Diğer İmamların ise Muhalefet Ettiğini Gösteren Meseleler

Ebû Hanife'nin Kur'an'a ve sahih Sünnet'e muhalefet ettiği iddialarına cevap teşkil edecek nasslara ve içtihatlarla yer veren Sıbt İbnü'l Cevzî, bu bölümde Ebû Hanife'nin Kur'an âyetlerine uygun görüşler benimsediğine diğerlerinin ise muhalefet ettiğine dair on bir meseleye yer vermektedir. Bunların ikisinde "Ebû Hanife dışındaki diğer mezhep imamlarının", dokuzunda ise sadece İmam Şâfiî'nin Kitâb'a muhalefet ettiğini iddia etmektedir.⁹² İkinci kısımda ise Sıbt İbnü'l-Cevzî Ebû Hanife'nin sahih Sünnet'e uygun içtihat ettiğini diğerlerinin ise muhalefet ettiğini örnek elli meseleyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre bu gibi meseleler bu kitaba sığamayacak kadar çoktur. Fakat burada zikredilen sınırlı sayıda misal dahi Hanefî mezhebinin sultan ve halk için daha uygun olduğunu göstermeye yetecektir. Şimdi Hanefî mezhebinin Kur'an'a uygun olduğunu gösteren on bir meseleye kısaca değinilecektir.

⁸⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 18.

⁹⁰ Hac 22/78.

⁹¹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 18.

⁹² Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 18.

2.8.1. Ebû Hanife Dışındakilerin Kur'an'a Muhalefet Etmesi

Yüce Allah âyette “*Erkeklerden iki şahidi de tanık tutun*”⁹³ buyurmaktadır. Ebû Hanife dışındakilere göre bir erkek şahit ve bir yeminle yargılama caiz değildir. Hâlbuki her ikisi iki erkek şahit yerine geçmektedir. İmam Malik⁹⁴ ve Şâfiî’ye⁹⁵ göre, bir adam bir kadınla zina etse ve bu ilişkiden bir kız çocuğu dünyaya gelse zânî, bu kızla evlenebilir” görüşündedir. Çünkü onlara göre göre zina ile sihriyet bağı meydana gelmez. Ebû Hanife’ye göre ise âyette “*Size anneleriniz ve kızlarınız haram kılındı*”⁹⁶ buyurulduğu için evlenemez. İmam Şâfiî “*Allah adına kesilmeyen bir şeyi yemeyiniz*”⁹⁷ âyetine rağmen “*bir kimse bilerek besmeleyi terk etmiş olsa dahi zebihası (kestiği) yenilebilir*” görüşüyle söz konusu âyete muhalefet etmiştir. Âyette “*Zina eden erkeğe ve zina eden kadına yüz değnek vurun*”⁹⁸ buyrulmaktadır. İmam Şâfiî âyete muhalefet ederek celdeye ilave olarak sürgün cezası verileceği görüşündedir. İlgili âyette “*Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesiniz*”⁹⁹ buyurulmaktadır. İmam Şâfiî ise âyete rağmen el kesme cezasına ilave olarak çalınan malın tazmin edileceği görüşündedir.

Yüce Allah “*Kur'an'dan size kolay geleni okuyunuz*”¹⁰⁰ buyurmaktadır. İmam Şâfiî söz konusu âyete rağmen “*Fâtiha'sız namaz olmaz*”¹⁰¹ görüşün-

⁹³ Bakara 2/282.

⁹⁴ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye), 5/115

⁹⁵ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1990), 5/164; Mâverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 9/214; Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh, *Nihâyetü'l-matlab fi dirayeti'lmezheb*, thk. Abdülazîm Mahmude ed-Dîb, (ys: Dâru'l-minhâc, 2007), 12/240; Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1993), 4/204; Detaylı bilgi için bkz. Ali Kumaş-Muharrem Yılmaz, “Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2, (2017), 51-67.

⁹⁶ Nisa 4/23.

⁹⁷ En'am 6/121.

⁹⁸ Nur 24/2.

⁹⁹ Maide 5/38.

¹⁰⁰ Müzzemmil 73/20.

dedir. Yüce Allah "Cana can"¹⁰² buyurmaktadır. İmam Şâfiî, âyet ortadayken "Eğer bir Müslüman zimmiyi öldürse ona karşılık Müslüman kısas edilemez" görüşündedir. Yüce Allah "Oraya giren emin olur"¹⁰³ buyurmaktadır. İmam Şâfiî âyete rağmen "Harem-i şerîfe giren suçlu öldürülebilir" görüşündedir. Yemin keffâretinde "Köle azat edin"¹⁰⁴ âyette mutlak olarak geçerken İmam Şâfiî, zihar keffâretinde olduğu gibi mutlakı mukayyede hamlederek mümin köle azad edileceği görüşündedir. Yüce Allah "Eğer oruç tutarsanız sizin için daha hayırlıdır"¹⁰⁵ buyurmaktadır. İmam Şâfiî âyete rağmen meşakkat az veya çok olsun seferde oruç tutmamayı daha faziletli bulmaktadır. Hanefilere göre ise meşakkat az ise ayete uygun olarak oruç tutmak daha faziletlidir. Yüce Allah "At, katır, merkepler siz binesiniz diye"¹⁰⁶ buyurmaktadır. İmam Şâfiî âyete rağmen at etini yemek caizdir görüşündedir. Ebû Hanife'ye göre ise at etini yemek caiz değildir.¹⁰⁷

Ebû Hanife Kur'an'a uygun içtihat ederken İmam Şâfiî ise muhalefet ettiğini iddia eden Sibt İbnü'l-Cevzî, bazı ihtilafların, mutlakın mukayyede hamli, haber-i vâhidin kitap karşısındaki konumu vb. usul farklılığından kaynaklandığını zikretmemekte ve sadece meselenin Kitâb'a muhalefet etme yönüne odaklanmaktadır. Zira Hanefî usulcülerinin çoğunluğuna göre âmmin delâleti kesindir ve tahsis nesih konumundadır. Bu yüzden kitâbın haber-i vâhidle tahsisi câiz değildir. Cumhura göre ise âmmin fertlerine delâleti zannîdir ve tahsis nesihteki gibi hükmün kaldırılması değil beyandır. Dolayısıyla haber-i vâhidle tahsisi câizdir.¹⁰⁸ Sibt İbnü'l-Cevzî'nin burada sadece İmam Şâfiî'yi hedef alması, Ebû Hanife ve Ha-

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü Kurtuba, t.y.), 2/ 478; Buhârî, "Sıfetü's-Salâit", 13; Müslim, "Salat", 11.

¹⁰² Maide 5/45.

¹⁰³ Âl-i İmran 3/97.

¹⁰⁴ Mücadele 58/3.

¹⁰⁵ Bakara 2/184.

¹⁰⁶ Nahl 16/8.

¹⁰⁷ Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 19.

¹⁰⁸ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1414/1994), 1/142-207.

nefi mezhebiyle ilgili söz konusu menfi iddia sahiplerinin Şâfiiler olduğunu açıkça göstermektedir.

2.8.2. Ebû Hanife Dışındakilerin Sünnete Muhalefet Ettiğine Dair Örnekler

Fıkıhın neredeyse bütün bölümlerini tarayarak örnek elli meseleyi delilleriyle birlikte inceleyen Sıbt İbnü'l-Cevzî, bunlar arasında toplam yirmi altı meselede sadece İmam Şâfiî'yi; yedi meselede sadece Ahmed b. Hanbel'i; iki meselede sadece İmam Mâlik'i sahih sünnete muhalefet etmekle itham etmektedir. Yine altı meselede İmam Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'i, bir meselede İmam Şâfiî ile İmam Mâlik'i ve bir meselede de Ebû Hanife dışındaki diğer üç imamın sahih sünnete muhalefet ettiğini iddia etmektedir. Altı meselede ise belirli bir imam zikretmeksizin Ebû Hanife'nin ve muhaliflerin görüşünü ifade etmekle yetinmektedir.¹⁰⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî burada Ebû Hanife'nin sahih Sünnete muhalefet ettiği iddialarını reddederek, asıl onun dışındakilerin naslara muhalefet ettiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Şimdi burada sünnete muhalefetle ilgili elli meseleyi delilleriyle birlikte zikretmek makalenin sınırlarını aşacağından birkaç örnek ile yetinilecektir.

1) Namazda Fâtiha Sûresi Okumak

Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in hilafına Ebû Hanife'ye göre Fâtiha suresi okumadan da namaz sahih olur. Her iki imam da "*Fâtiha'sız namaz olmaz*"¹¹⁰ tahrîç (hadisini isnadıyla birlikte kitabına alıp nakletme) etmiştir. Ayrıca bu hadisi İmam-ı Müslim "*Namaz erken doğan çocuk gibidir*"¹¹¹ şeklinde rivâyet etmiştir. Bize göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bir kimsenin namazı hakkında bilgi sahibi olduğunda "*Tekbir al, sonra da Kur'an'dan kolayına geleni oku*"¹¹² buyurduğu şeklinde Sahihayn'da yer alan rivâyete dayanarak amel etmek Kitab'a daha uygundur. Ebû Hanife'ye göre Fâtiha

¹⁰⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 24-37.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/ 478; Buhârî, "Sifetü's-Salât", 13; Müslim, "Salat", 11.

¹¹¹ Müslim, "Salat", 39.

¹¹² Müslim, Salat, 45; Tirmizî, Mevakit, 110, Salât, 226, 302; Nesâî, İftitah 105; Ebû Dâvud, Salât, 148.

okumak vaciptir, vacibin terki ise namazı fâsîd kılmaz. Ahmed b. Hanbel ve İmam Şâfiî'nin delil olarak zikrettiği "*Namaz erken doğan çocuk gibidir*" hadisinde de ifade edildiği üzere farzın terki namazı fasid kılar, dolayısıyla namaz eksik olur, fakat bâtil olmaz. Bu sebeple Hanefilerin zikrettiği hadis ile amel etmek diğer görüşlere göre sahih sünnete daha uygundur.¹¹³

2. Nikah Lafızları

Ebû Hanife'ye göre hibe, temlik vb. lafızlarla yapılan nikah sahihtir. İmam Şâfiî'ye göre nikah ancak tenkih ve tezcic lafızlarıyla sahih olur. Hanefilerin delili şu rivâyettir: Bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın Rasûlü, dedi. Sana nefsimi bağışlamaya geldim." Hz. Peygamber kadına dikkatlice baktı ve sonunda (hiçbir şey söylemeden) başını yere eğdi. Kadın, Hz. Peygamber'in kendisi hakkında hiçbir hükme varmadığını görünce oturdu. Derken bir adam doğrulup: "Ey Allah'ın Rasûlü! Sizin ona ihtiyacınız yoksa onu bana nikahlayın!" dedi... Hz. Peygamber: "Haydi git, ben kadını sana ezberindeki Kur'an âyetleri karşılığında temlik ettim" buyurdular.¹¹⁴ Bu hadisi Buhari ve Müslim tahrîc etmiştir. Dolayısıyla Hanefi mezhebinin görüşü Şâfiî'nin görüşüne göre sahih sünnete daha uygundur.¹¹⁵

231
OMÜİFD

3. Şuf'a Hakkı

Bitişik komşuluk sebebiyle şuf'a (kanûnî önalım hakkına) sahip olunur. İmam Şâfiî'ye göre ise hak sahibi olunmaz. Bizim delilimiz "*Komşu bitişik komşuluk sebebiyle şuf'a daha çok hak sahibidir*"¹¹⁶ hadisidir. Bu hadis Buhari ve Müslim'de geçmektedir. Şâfiî'nin delili ise Buhârî'de geçen "*Şuf'a taksim edilemeyen şeylerdedir*"¹¹⁷ hadisidir. Bizim delil olarak zikrettiğimiz

¹¹³ Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 24.

¹¹⁴ Buhari, Nikah 6, 32, 35, 37, 40, 44, 50, 51, Vekale 9, Fedailu'l-Kur'an 21, 22, Libas 49; Müslim, Nikah 76.

¹¹⁵ Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh*, 28.

¹¹⁶ Tirmizi, Ahkâm, 32; Ebû Dâvûd, Buyu', 73.

¹¹⁷ Buhari, Şuf'a 1, Buyu', 96, 97, Şirket 8-9; Müslim, Musâkat 134, Tirmizi, Ahkâm, 33.

hadis hem Buhârî’de hem de Müslim’de geçmesi sebebiyle daha evladır.¹¹⁸

4. Hadd-i şirb

Hadd-i şirb Hanefilere göre seksen celdedir. Şâfiî ise kırk celde olduğu görüşündedir. Hz. Ömer bir heyet ile bu konuyu istişare ederken Abdurrahman b. Avf haddin hafif geldiğini dolayısıyla seksen olmasını önerir. Hz. Ömer de bu teklifi münasip bulur. Eğer Hz. Peygamber yaklaşık kırk celde vurduğu iddia edilirse bu durumda Hanefiler onun “had değil ta’zir” olduğu şeklinde cevap verirler. Çünkü had cezası olarak kabul edilirse naslarla belirlenmiş sınır aşılmış olur.¹¹⁹

Sonuç

“Sıbt İbnü’l-Cevzî’nin ‘el-İntisâr ve’t-tercîh li’l-mezhebi’s-sahîh’ Adlı Eseri Bağlamında Hanefi Mezhebinin Diğer Mezheplere Tercih Edilme Gerekçeleri” isimli araştırmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Araştırma konusu eser Ebû Hanife ve mezhebinin diğer mezheplerden üstün olduğunu ispat etmek maksadıyla yazılmıştır. Bu dönemde Dımaşk meliki el-Melikü’l-Muazzam İsa’nın Şâfiî mezhebinden Hanefi mezhebine geçmiş olmasının mezhep üstünlüğü tartışmalarının yeniden canlanmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Sıbt İbnü’l-Cevzî’nin de söz konusu melikle aynı dönemlerde Hanbelî mezhebinden Hanefi mezhebine geçtiği dikkate alındığında *İntisâr ve’t-tercîh*; hem melikin hem de müellifin niçin Hanefi mezhebini tercih ettiklerini gerekçeleriyle birlikte ortaya koyan bir eserdir. Bu eserde Şâfiî mezhebinin yaygın olduğu merkezlerde dahi Türk yöneticilerin büyük bir kısmının Hanefi mezhebini öncelik vermeleri ve sahiplenmelerinin arkasındaki sâikin anlaşılmasına katkı sunacak tespitler yer almaktadır. Bu bağlamda Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebine göre devlet başkanına daha geniş yetki tanınması yanında başta temizlik, ibadet, muâmelât, yargı ve yönetim olmak üzere fıkın

¹¹⁸ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *el-İntisâr ve’t-tercîh*, 27.

¹¹⁹ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *el-İntisâr ve’t-tercîh*, 30.

pek çok alanında hem birey hem de kamu yararını sağlayabilecek nasslara uygun bir mezhep olması öne çıkmaktadır. Ayrıca farklı asırlarda bazı devlet adamlarının bu tür eserlerin yazılmasını teşvik etmesi, Hanefî mezhebinin zaman zaman Dımaşk ve Mısır coğrafyalarında Şâfiîler tarafından sıkıştırıldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu tür eserlerin mezhep tercihi ve üstünlüğünü iddiasını ortaya koymaktan öte yapılan saldırıları bertaraf etmeye yönelik savunma amaçlı çalışmalar olduğu anlaşılmaktadır.

Şâfiîlerin Ebû Hanife'ye yönelik tenkitleri; sika bir râvî olmaması, muhaddislerin kendisi hakkındaki menfi görüşleri, Kur'an ve Sünnet'e aykırı içtihatlar içermesi, Mürcie ve Cehmiyye olduğu şeklindedir. Sibt İbnü'l-Cevzî her bir iddiayı cevaplandırarak neticede onun Kur'an ve Sünnet'e uygun görüşleri olan sahâbîleri görmüş diğer mezhep imamlarından önce gelmiş olmakla da tercih edilmeye en uygun müçtehit olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Burada özellikle İmam Ebû Hanife'yi merkeze alan bir mezhep savunmasının ortaya konulmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. Bu durumun tenkitlerin merkezinde Ebû Hanife'nin bulunmasından kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca birçok meselede diğer mezhep imamları da aynı görüşte olmasına rağmen Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin değil de Şâfiî mezhebinin eserde hedef alınması ise tenkit yapanların kim olduğunu göstermektedir.

Nasslara muhalefet edenin başta İmam Şâfiî olmak üzere diğer imamlar olduğunu ispat etmeye çalışan Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebû Hanife'nin müdafaası uğruna, diğer mezhep imamlarına karşı haksızlık yapmış, maalesef maksadı vâsıtaya feda etmiştir. Burada diğer mezhepleri karalayıcı bir yöntem benimsediği söylenebilir. O, Ebû Hanife'yi diğer mezhep imamlarıyla mukayese edilemez eşsiz bir müçtehit olarak nitelemektedir. Ona göre Hanefî mezhebi her şeyden önce ülkede istikrarlı bir yönetim oluşmasına imkân veren ve halkın ihtiyacına uygun çözüm üreten en sahih hükümleri içinde barındıran bir mezheptir. Müelliften bir buçuk asır sonra da aynı çerçevede eser yazan Ekmeleddin el-Bâbertî'nin bu eserde yer alan Ebû Hanife ve mezhebinin üstünlüğünü ortaya koyduğu

iddiasını taşıyan birçok deliği olduğu gibi benimsediği görülmektedir. Dolayısıyla *İntisâr ve't-tercîh* kendisinden sonraki çalışmalara kaynaklık eden alanındaki öncü çalışmalardan biri olduğu söylenebilir. Kullanılan yöntem ve deliller bakımından bu tür çalışmaların ayrı bir çalışmada incelenmesi konuyla ilgili daha doğru tespitlerin yapılmasına yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü Kurtuba, t.y..

Arangül, Muammer. "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 656-683.

Arangül, Muammer. "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/23 (Aralık 2019), 656-683.

234

OMÜİFD Aydoğdu, Necdet. "Ebû Nuaym El-İsbehânî ve "Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanife" Adlı Eseri Üzerine". *Hikmet Yurdu*, Yıl: 10, 10/20 (Ocak – Haziran, 2017/2), 213-235.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa el-Hanefî. *Ikdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire 1407/1987.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercîh-i Mezheb-i Ebî Hanife*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1384. vr. 204b-211a.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma: en-Nuketü'z-Zarîfetü fi Tercîh-i Mezheb-i Ebî Hanife*. haz. Bele Hasan Ömer Müsaid. Riyad: Kral Suûd Üniv Eğitim Fak. Yay., 1997.

Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer b. Abdilhâlik. *Müsned*, thk. Âdil b. Sa'd. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1426/2005.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-şuûnü'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1414/1994.

Gölcük, Şerafettin "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fî dirayeti'lmezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûde ed-Dîb. ys: Dâru'l-minhâc, 2007.
- Ebü Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman. *ez-Zeyl 'ale'r-Ravdateyn: Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2. Baskı, 1974.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İmam Şâfiî*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Harîrî, Abû Muhammad al-Kâsım b. Alî b. Muhammad b. Osmân. *Makâmâtü'l-Harîrî*. Beyrut; Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2003.
- İbn Abdulber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullâh Muhammed en-Nemerî el-Kurtubî. *Camîu Beyani'l-İlm ve Fadlih*. thk. Ebi'l-Eşbal ez-Züheyri. Suudi Arabistan: Daru İbnü'l-Cevzi 1994.
- İbn Ebi'l-İzz, Sadrüddin Ali b. Ali b. Muhammed el-Hanefî el-Ezdî. *el-İttibâ'*. thk. Muhammed Ataullah Hanif-Ebu Suheyb Abdullâh b. Asım el-Karyûti. Lahor: Mektebetü's-Selefiyye, 2. Baskı, 1985.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Cize: Hicr, 1418/1997.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût), Dimeşk, Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye 1430/2009.
- İbn Şeddâd, İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim. *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. thk. Sâmi ed-Dehhân. Dimaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1956.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mü'lûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1355/1936.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. Thk. Muhammed Muhammed Emin. 13 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1427/2006.

- İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *el-Kalâidü'l-ceoheriyye fi târihi's-Sâlihiyye*. thk. Muhammed Ahmed Dehmân. Dimaşk: y.y., 1980.
- İbn Vâsıl, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim b. Nasrillâh. *Müferricü'l-kürûb fi ahhâri Benî Eyyûb*. Thk. Hasaneyn Muhammed Rabî (4-5 ciltler). 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1957.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İsbehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Müsnedü'l-İmâm Ebi Hanife*. thk. Nazar Muhammed Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1994.
- Kallek, Cengiz. "Hasrî, Mahmûd b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 383. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karacan, Murat. *Haneî ve Şafî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri (Tuhtetü't-Türk Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, 2013.
- OMÜİFD Kılıç, Mustafa. "Âlim ve Devlet adamı olarak bir Eyyûbî Meliki: el-Melikü'l-Muazzam (576-624/1180-1227)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 337-355.
- Kumaş, Ali-Yılmaz, Muharrem. "Sihriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2, (2017), 51-67.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî' li ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. I-V Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413/1993.
- Kutlu, Sözmez. "Mürchie". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* 32/41-45. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Yûnînî, Kutbüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 596-597. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kütübî, Salâhuddin Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dârânî. *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1973.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324 h.

- Mâverîdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1954.
- Nu'aymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer ed-Dımaşkî, ed-Dâris fî târîhi'l-medâris (thk. Cafer el-Hasenî), I-II Cilt, y.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1988.
- Özen, Şükrü. "Kadilkudat". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 24/77-82. İstanbul: TDV. Yayınları, 2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâi'ttürâsi'l-Arabî, ty..
- Tomar, Cengiz. "el-Melikü'l-Muazzam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/71-73. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Sevim, Ali. "Sibt İbnü'l-Cevzî", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 37/87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 209.
- Sifil, Ebubekir. "Zâhid Kevserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/81. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*. Thk. İbrahim ez-Zeybek. 23 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1434/2013.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî*. İstanbul: Enver matbaası, 1360/1941.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2010.

- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *Kenzü'l-mülûk fi keyfiyyeti's-sülûk*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu: 02021-001 vr. 1b-44a.
- Sübkî, Tâceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed Tanahi-Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbaatu'l-İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şüreyşî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülmü'min el-Gaysî. *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*. Kahire; Matbaatü't-Temeddün 1979.
- Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*. Thk. Adnan Yunus Abdülmecid Ebû Tabbâne. 2 Cilt. Amman: Mektebetü Dendîs, 1999/1420.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebû Hanife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/131-138. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yaman, Ahmet. "Seleb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/398-399. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zâhid Kevserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/78-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Harun. *el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dimaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Yılmaz, Harun. *Zengîler ve Eyyübîler Döneminde Dimaşk'ta "Medrese" (1154-1260)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Yûnînî, Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b Muhammed b Abdullah. *Zeylû Mir'âti'z-zamân*. 3 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1374/1954.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidal fi naqdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmecid, Abdülfettah Ebû Sünne. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1416.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Beşşar Avvad Maruf, Muhyî Hilal es-Serhân. 11. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve ve-feyâtü'lmeşâhîr ve'l-a'lâm*: 621-630. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabi, 1418/1998.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve ve-
feyâtü'lmeşâhîr*

ve'l-a'lâm: 651-660. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-
Arabî, 1419/1999.



OSMANLIDA RESMÎ KANDİL MERÂSİMLERİ
VE MÛSİKÎ
OFFICIAL CANDLE NIGHT CEREMONIES AND
MUSIC IN OTTOMAN

İHSAN ŞEN & AHMET ÇAKIR

[Dr. Öğr. Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Sanatları ve Dinî Mûsikî ABD.
Dr. Lecturer, Kocaeli University, Theology College, Department of Islamic Arts and Religious Music,
ihsan.sen@kocaeli.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0003-0495-148X>]

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi ABD.
Professor, Ondokuz Mayıs University, Theology College, Department of Turkish Religious Music,
ahmetc@omu.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-1322-7146>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Şubat/Fabruary 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Nisan/April 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/june 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 241-264

Atıf/Cite as: Şen, İhsan. Çakır, Ahmet. “Osmanlıda Resmî Kandil Merâsimleri ve Mûsikî -
Official Candle Night Ceremonies and Music in Ottoman”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48
(Haziran/June 2020): 241-264. <https://doi.org/10.17120/omuifd.686576>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği
teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs
University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Osmanlıda Resmî Kandil Merâsimleri ve Mûsikî¹

Öz: Bu çalışmada, II. Abdülhamid döneminde icra edilen resmî kandil merâsimleri ve bu merâsimlerin mûsikî yönü ele alınmaktadır. Bu merâsimlerin geçmişteki icra yöntemlerinin araştırılması ve doğru tahlil edilmesi, gelecekte icra edilecek kandil merâsim içeriklerinin daha sağlıklı belirlenmesi noktasında önem arz etmektedir. Osmanlı arşiv belgelerine ve tarih kaynaklarına dayanılarak hazırlanan bu makalenin giriş bölümünde Osmanlıda kandil merâsimleri hakkında genel bir bilgi verilmektedir. Makalenin ilk bölümünde II. Abdülhamid döneminde resmî olarak icra edilen Mevlid Kandili Merâsimleri, ikinci bölümünde dönemin Regaib Kandili Merâsimleri, üçüncü bölümünde Berat Kandili Merâsimleri, dördüncü bölümünde Kadir Gecesi ve beşinci bölümünde Mirac Kandili Merâsimleri tarih, teşrifât ve mûsikî açısından ele alınmaktadır. Makalenin son bölümünde ise dönemin kandil merâsimlerinin kültür tarihimiz açısından önemi ve günümüzdeki kandil merâsimlerine potansiyel katkıları hakkında genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Bu çalışmada elde edilen bulgular ve sunulan değerlendirmeler, kültürümüzde önemli bir yeri olan kandil merâsim icralarının dününün daha iyi anlaşılmasına ve bugününün daha iyi değerlendirilmesine katkı sunabilir.

Anahtar Sözcükler: Dinî Mûsikî, Osmanlı, Kandil, Merâsim, Teşrifât.



Evaluation of the Content And Effectiveness of Preparation to Profession Training Program of Presidency of Religious Affairs

Abstract: This article explores official candle night ceremonies performed during the reign of Abdulhamid II and the musical aspects of these ceremonies. Research on past performance styles of these ceremonies and their right analysis may contribute to the development of the content of future candle night ceremonies in a better way. Written relying on Ottoman archival documents and historical sources, this article presents general information about Ottoman candle night ceremonies in its introduction section. The first part of the article explores Mawlid Candle Ceremonies carried out in the reign of Abdulhamid II; the second part looks at Ragaip Candle Night Ceremonies; the third section, Berat Candle Night (Laylat al-baraa) Cere-

¹ Bu makale 28.11.2019 tarihinde savunulan "II. Abdülhamid Döneminde Merâsim Mûsikîsi" adlı doktora tezi esas alınarak yazılmıştır.

monies; the fourth part, Qadr Night and the fifth, Miraj Candle Night Ceremonies. The last part of the article presents a general evaluation on the significance of these ceremonies in our cultural history and potential contributions of candle night ceremonies of the period to today's candle night ceremonies. The findings and evaluations presented in this study may contribute to having a better understanding of the past of candle night ceremonies that have an important place in our history and making a better evaluation of the present state of these ceremonies.

Keywords: Religious Music, Ottoman, Candle Night, Ceremony, Performance.



Giriş

“İçinde sıvı bir yağ ve fitil bulunan kaptan oluşmuş aydınlatma aracı”² anlamına gelen kandil, dînî literatürde bazı özel gün ve geceler için kullanılan tabirdir. Bu özel gün ve geceler, Peygamber Efendimiz’in dünyayı teşrifleri olan “Mevlid Kandili”, ana rahmine düştüğü geceyi ifade eden “Regaib Kandili”, Müslümanlar için başışlanma vesilesi kabul edilen “Berat Kandili”, miraç hadisesinin vuku bulduğu gece olarak idrak edilen “Miraç Kandili” ve Kur’an’ın indirilmeye başladığı gece olan “Kadir Gecesi” olarak bilinmektedir. Bu önemli gün ve gecelere kandil denilmesi geleneğinin II. Selim döneminde (1566-1574) Mevlid ve Regaib Kandilleri’nde camilerde kandiller yakılması ile başladığı zikredilmektedir.³

Kandillerin Osmanlı toplumunda kültürel ve dînî öğelerin ortak bir sonucu olarak ortaya çıktığı, zengin bir sosyo-kültürel birikimle icrâ edildiği ve bu kutlamaların devlet erkânı tarafından hem benimsenip hem de desteklendiği bilinmektedir. II. Abdülhamid döneminde de kandil merâsimlerinin icrası resmî mahiyette ve idare tarafından son derece ciddiyetle ele alınmış ve halkla birlikte zengin bir mûsikî ile eda edilmiştir. Dolayısıyla kandiller toplum tarafından da tam kabul görmüş ve en

² *Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü Haluk Akalın (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1/1296.

³ Balıkhane Nâzırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, haz. Ali Şükrü Çoruk (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 193.

güzel şekilde icra edilmeye çalışılmış olan özel gün ve geceler olarak bizlere intikal etmiştir. Ancak bu merâsim icralarının hem müzikal içerik hem de teşrifât olarak zenginliğinin günümüz kandil merâsimi icralarının içeriklerinde bulunmaması bir problem olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu merâsimlerin dinî ve kültürel olarak tarihimizdeki yerinin tespiti ve günümüz kandil merâsimlerine olabilecek muhtemel katkılarının ortaya çıkarılması önemli bir husustur. Bu çalışma ile bu merâsimlerin yapısının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlanacaktır.

Nitel bir araştırma olan bu çalışmada durum değerlendirmesi yapılmış ve veri toplama aracı olarak doküman analizi yapılmıştır.

Burada kandil merâsimlerinin her birinin tarihi, teşrifâtı ve mûsikî yönü üzerinde durulacaktır. Resmî merâsimle icrâ edilmeye başlanan ilk kandilin “Mevlid Kandili” olması nedeniyle konuya *Mevlid Kandili Merâsimleri’nde Mûsikî* ile giriş yapılacaktır.

244

OMÜİFD **Mevlid Kandili Merâsimleri’nde Mûsikî**

Peygamber Efendimiz’in dünyayı teşriflerinden ötürü rebiyülevvel ayının on ikinci gecesi, geleneksel olarak Müslümanlar tarafından önemli bir zaman dilimi olarak telakki edilmiştir. Peygamber Efendimiz’in doğum yıl dönümü Müslümanlar tarafından çeşitli etkinliklerle kutlanmış ve bu etkinlikler içerik olarak zamanla zenginleştirilerek bir merâsim haline dönüştürülmüştür. Neticede bu merâsimler, edebiyat, mûsikî ve hat gibi islâm sanatlarına ilham kaynağı olmuştur.

Peygamber Efendimiz’in doğum gününü kutlamak için Türklerde ilk resmî mevlid merâsimlerinin Selçuklu Atabeglerinden Muzafferüddin Gök-Börü (1190-1233) tarafından yapıldığı kabul edilir.⁴ Osmanlı’da ise genel kabul gören görüş bu geleneğin Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminden itibaren saray protokolünde yer almaya başladığı, III. Murad (1574-1595) zamanında tamamen resmîyet kazandığıdır.⁵ Bu tarih-

⁴ Ahmed Ateş, *Vesîletü’n-Necat Mevlid* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954), 6.

⁵ Mehmet Şeker, “Mevlid” *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2003), 29/479-480.

ten itibaren artık mevlid merâsimlerinin devlet erkânının geniş katılımlarıyla icrâ edildiğini söylemek mümkündür. Bunu örneklendiren, merâsimlerin organizesi için resmî yazışmaların yapıldığını gösteren önemli tarihi belgeler mevcuttur.⁶ Ayrıca yapılacak olan mevlid merâsimleri dönemin gazeteleri tarafından halka duyurulmuş ve kimlerin iştirak edeceği hususunda toplum bilgilendirilmiştir.⁷ (H. 1298-M. 1881) yılına ait aşağıdaki belgede güzel âdetlerden olduğu zikredilen ve resmî mahiyette kıraat edilecek olan mevlid menkıbesinin hangi camide yapılacağı ve teferruatına dair padişahın bilgi ve emir sorulduğu görülmektedir.

Âdet-i müstahseneden olduğu üzere iş bu şehir-i halin on ikinci günü menkıbe-i celile-i hazreti risâletpenâhî kıraati resm-i âlisinin icrâsı isti'zanına dair cânib-i teşrifâtın terkim olunan tezkere manzur muayimvefûr hazreti mulûkâne buyurulmak için leffen arz ve takdim kılınmış olmağla resm-i âliyi mezkûrun hangi camii şerifte ve teferruatının dahi bermûceb tezkere icrâsı hakkında her ne vecihle emr-u ferman-ı hümayûn cenab-ı cihanbâni müteallik ve şerefsudûr buyurulur ise hükm-i âlisine tevfiik hareket olacağı beyanıyla tezkere-i senâveri terkim olundu efendim. (9 Rebiyülevvel 1298-9 Şubat 1881)⁸

245
OMÜİFD

Mevlid Kandili Merâsimleri için XVI. yüzyılın sonlarında Ayasofya Camii, XVII. yüzyılın başlarından itibaren Sultanahmed Camii'nin tercih edildiği görülmektedir. Bunun yanında Bayezid, Nusretiye, Pertevniyal Valide Sultan, Eyüp Sultan gibi camilerde de bu merâsimlerin yapıldığı belirtilmektedir.⁹ II. Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarında mevlid merâsimlerinin mutatan bir şekilde Sultanahmed Camii'nde icrâ edildiği ve Hırka-i Şerif Dairesi'nde mevlid-i şerif kıraati icrâ olunduğu bilinmektedir.¹⁰ II. Abdülhamid döneminin sonlarında ise özellikle Yıldız

⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Teşrifât Kalemi Belgeleri* [A, { TŞF.}], No. 1, Gömlek No. 70.

⁷ *Sabah*, "Mevlid-i Saâdet Mevrid-i Hazreti Risâletpenâhî" (13 Rebiyülevvel 1307), 1.

⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hazine-i Evrak Müdürlüğü İradeler* [İ, DUİT], No. 824, Gömlek No. 66405.

⁹ Hakan T. Karateke, *Padişahım Çok Yaşasın Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merâsimler* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 226.

¹⁰ Eğinli Said Paşa, *II. Abdülhamid'in İlk Mabeyn Feriki Eğinli Said Paşa'nın Hâtırâtı*, haz. Davut Erkan (İstanbul: Bengi Yayınları, 2011), 139.

Hamidiye Camii'nin tercih edildiği ifade edilmektedir.¹¹ Arşiv belgelerinde de mevlid merâsimlerinin Hamidiye Camii'nde icrâ edildiğini örneklendiren belgeler görülmektedir.¹²

Mevlid merâsimlerinde resmî olarak husule getirilen mevlid alaylarının Osmanlı döneminde eski bir gelenek olduğu, XIX. yüzyıla kadar devam ettiği, daha sonra daha sade bir hal almaya başladığı ve sadece sarayda icrâ edilmeye başlandığı zikredilmektedir.¹³ Bu alayların II. Abdülhamid döneminde de oluşturulduğunu görmekteyiz. (13 Rebiyülevvel 1295-17 Mart 1888) tarihinde Dolmabahçe'de Valide Sultan Camii'nde bir mevlid alayının tertip edildiği kaynaklarda belirtilmektedir.¹⁴ Namazın eda edileceği camiye göre değişiklik arz edebilen bu alaylara çeşitli rütbelerdeki devlet ricâlinin davet edildiği ve padişahın iştirakiyle namazın kılınıp mevlidin icrâ olunduğu ifade edilmektedir.¹⁵

Mevlid Kandili Merâsimleri'nde düzenlenen mevlid alaylarına iştirak edenlere padişah tarafından ihсанlar verilmesi de eski bir âdettir. Bu âdetin II. Abdülhamid döneminde de devam ettirildiği belgelerden anlaşılmaktadır. Örneğin (15 Ramazan 1303-17 Haziran 1886) tarihli bir belgede Hamidiye Camii Şerifi Müezzini Hacı Selim Efendi'ye 250 kuruş atıyye verildiği görülmektedir.¹⁶ (7 Ramazan 1303-9 Haziran 1886) tarihli bir belgede ise Mevlid Kandili Merâsimi'nde yer alan Müezzinân-ı Şehriyâri'lerin listesi ve Ceyb-i Hümâyûn'dan aldıkları meblağlar verilmektedir. Görevli listesindeki bu isimlerin sadece Mevlid Kandili Merâsimleri'nde değil bütün kandil merâsimlerinde icralar yaptıkları kuvvetle muhtemeldir. Padişahın müezzinlerinin listesini vermesi ve katılan isim-

¹¹ Karateke, *Padişahım Çok Yaşa Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merâsimler*, 226.

¹² Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Arşivi Müzesi Evrakı [TS, MA, E]*, No. 541, Gömlek No. 50.

¹³ İstanbul, "Mevlit Alayı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1993), 5/431.

¹⁴ Said Paşa, *II. Abdülhamid'in İlk Mabeyn Feriki Eğinli Said Paşa'nın Hâtîrâtı*, 210.

¹⁵ Ali Said, *Saray Hatıraları Sultan Abdülhamid'in Hayatı*, haz. Ahmed Nezih Galitekin (İstanbul: Nehir Yayınları, 1994), 52-53.

¹⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Hazine-i Hassa Nezareti [Y, PRK, HH]*, No. 16, Gömlek No. 51.

lerin unvanlarını göstermesi bakımından listenin tamamının burada verilmesi uygun görülmektedir.

Tablo 4: II. Abdülhamid'in müezzinlerinin listesi.¹⁷

Sermüezzın Rifat Bey (Miralay)	Serhezâr Baha Bey	Kolağası İsmail Efendi	Yüzbaşı Tâhir Efendi	Yüzbaşı Hidâyet Efendi	Yüzbaşı Râşit Efendi	Yüzbaşı Feyzi Efendi
Yüzbaşı Hâfız Tefvik Efendi	Yüzbaşı Hüsâmeddin Bey	Yüzbaşı Hâfız İbrahim Efendi	Mısırlı Afîfi Efendi	Mekkeli İbrahim Efendi	Karslı Ali Efendi	Mekkeli Ali Efendi
Halepli Sâlih Efendi	Mülâzım Hâlid	Mülâzım İsmail Bey	Mülâzım Hâfız Hakkı Efendi	Mekkeli Ahmed Efendi	Mülâzım Ali Efendi	Serçavuş Mücip Bey
Serçavuş Ahmed Bey	Nefer Hâfız Hasan Efendi	Nefer Hâfız İsmail Efendi	Nefer Mustafa Bey	Halepli Abdullah Efendi		

Mevlid Kandili Merâsimleri'nin padişahın iştirakiyle sarayda da icrâ edildiği bilinmektedir. Ayşe Osmanoğlu sarayda icrâ edilen Mevlid Kandili Merâsimleri'ne dair gözlemlerini şöyle anlatmaktadır:

Kandil günlerinin akşamları Küçük Mabeyn Dairesi'nde mevlid-i şerif okunurdu. Babam için ve mevlidde bulunacak paşalar ve bendegân için minderler konurdu. Mabeyn-i Hümâyûn'a sabahtan tebrike gelenler çok olur, tabii bunlar padişaha arz olunurdu. Babam bu gelenlerden bazı- larını mevlide davet ederdi. Mevlid başlamadan önce babam küçük salonda ayakta olarak Serasker Paşa başta olduğu halde vükelâdan gelenleri, damat paşa ve beyleri, şehzadeleri kabul ederdi. Sonra mevlidi okuyacak Hamidiye Camii başımamı ile Muzıka-i Hümâyûn'un güzel sesli

¹⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Mabeyn Erkânı ve Saray Görevlileri* [Y, PRK, SGE], No. 2, Gömlek No. 66.

müezzinleri girerler, onlarda tebriklerini takdim ederlerdi. Babam gelir, minderin üzerine diz çökerek oturur, paşalara, beylere oturunuz emrini verir, herkes yerine geçip otururdu. Mevlid bitince babam kalkardı. O kalkınca herkes de kalkar, tekrar teşekkürlerini arz ederek çıkarlardı.¹⁸

Burada sarayda icrâ edilen Mevlid Kandili Merâsimleri'ne Hamidiye Camii başımamının ve Muzika-i Hümâyûn'un Müezzinân-ı Hassa Bölüğü'nden¹⁹ mûsikîşinas müezzinlerin iştirak ettiği bilgisi verilmektedir. Sarayda icrâ edilen mevlid merâsiminde başımam ve Müezzinân-ı Hassa'nın mûsikîşinas isimlerinin yer alması, okunan mevlid-i şerifin yanında İlahi ve Kaside gibi diğer mûsikî formlarının da icrâ edilmiş olabileceğini düşündürmektedir.²⁰

¹⁸ Ayşe Osmanoglu, *Babam Sultan Abdülhamid* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 67-68.

¹⁹ Sarayda padişahın kıldığı vakit namazları başta olmak üzere çeşitli dinî merâsimlerde görev alan ve belli ölçüde mûsikî müktesebatına sahip olan görevli memurlardır. Geniş bilgi için bk. Hikmet Toker, *Abdülaziz Dönemi Saray Mûsikîsi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 207. ; Nihat Ergin, *Yıldız Sarayında Müzik Abdülhamid II Dönemi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1999), 18-19.

²⁰ Efendimizin doğum yıldönümlerinde na't, münacaat ve kaside okuma âdetinin eskiden beri İslam memleketlerinde var olduğu bilinen bir gerçektir. Bu formların zamanla zenginleştiği, Mevlid, Miraciye ve Muhammediye gibi eserlerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Osmanlı döneminde Süleyman Çelebi tarafından 1409 yılında kaleme alınan "Vesiletü'n-necât" adlı eser bunlara verilebilecek en güzel örnektir. Hızır İlyas'ın "Letâif-i Enderun" adlı eserinde "Vekar-ı kadimi neğamat ile perde-i makamâtı tezyin edüp" ve "Mevlidhan-ı andelib-i elhan efendiler nazm-ı mezkûru meşhuru enva-i nağamat-ı güzün ve esvat-ı savt-ı hazin ile okumaları" ifadeleri mevlidin eskiden beri makam eşliğinde icrâ edildiğini göstermektedir. Mevlid'in "sehlümteni" vafında, "Fâilatün fâilatün fâilün" vezninde kaleme alındığı ve bu özellikleri dikkate alınarak çeşitli makamlarda bestelendiği zikredilmektedir. Türk Mûsikîsi Antolojisi'nde Sadettin Nüzhet Ergun mevlidin bestelenmesi ile ilgili olarak şu ifadelerle yer vermektedir: "Mevlidi muhtelif asırlarda muhtelif kişilerin besteledikleri muhakkaktır. Nitekim "Hayhay"lı ve "Salât"lı iki mevlid bestesinin yakın zamanlara kadar unutulmadığını, hatta bazı kısımlarını hala bilenlerin bulunduğunu görüyoruz." Ayrıca Mevlid'in Sinaeddin Yusuf Çelebi (ö. 1565) ve Bursalı Sekban (ö. ?) tarafından da bestelenmiş olabileceği rivayet edilmektedir. Geniş bilgi için bk. Ali Seydi Bey, *Teşrifât ve Teşkilatımız*, haz. Niyazi Ahmed Banoğlu (b.y.: Kervan Kitapçılık yayınları, ts.), 151; Hızır İlyas, *Letâif-i Enderun* (İstanbul: Darü't-tıbbââtü'l-Âmire Yayınları, H.1276), 48; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi* (İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası Yayınları, 1942), 469-470; Ali Rıza Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1951) 25-26; Sehl-i mümteni, kolay ve sade görüldüğü halde, bulunup söylenmesi ve

Osmanlı sarayında mevlid merâsiminin icrâsı hususunda Hazine-i Hassa yazı işlerinde vazife yapmış olan Ali Seydi Bey (1867-1933)'in bize vermiş olduğu bilgiler II. Abdülhamid döneminin mevlid merâsimlerini örneklendirmesi bakımından önemlidir. Ali Seydi Bey sarayda yapılan mevlid merâsimlerini şöyle anlatmaktadır:

Merâsimin yapılacağı günden birkaç gün evvel merâsimde bulunması gereken kişilerin isimleri tespit edilir ve bir defterle Reisülküttab'a gönderilir. Reisülküttab defteri inceler ve Kethüda'ya gönderir. Sonra defterde ismi yazılı olanlara bir tezkere ile mevlid merâsiminin yapılacağı gün ve saat bildirilir. Merâsime katılan devlet erkânının her biri kendisine mahsus olan resmî elbiseleri ile gelir ve yerlerini alırlar. Çoğu zaman bu merâsimler Sultanahmed Camii'nde yapılır. Normal namaz vakitlerinde camide kimseye özel yer ayrılmazken bu merâsime has olmak üzere iştirak edecek devlet erkânına özel olarak yer tahsis edilirdi. Padişah camide kendisine ait olan yere (mahfel-i hümayûn)²¹ geldiğinde cemaate özel bir işaretle haber edilir ve cemaat hep birlikte ayağa kalkar ve yine bir işaretle oturlardı. Mevlid icrâsından sonra padişah orada hazır bulunan vükelâyâ, kürsi şeyhlerine, mevlidhanlara, müezzinlere ve diğer iştirak edenlere hil'atlar²² giydirdirdi. Sonrasında şeker ve şerbet dağıtılırdı. Mevlid merâsiminin son aşamasında ise her sene olduğu gibi Mekke-i Mükerrime emiri tarafından sadâkat bildiren bir mektup merâsimle açılıp okunur ve emir tarafından gönderilen hurmaların cemaate dağıtılması gerçekleştirilirdi.²³

Görüldüğü üzere son derece titiz hazırlanmış bir program dâhilinde ve protokol esasları çerçevesinde bir mevlid merâsimi resmedilmektedir. Aslında bu teşrifâtın cami atmosferine uygun olmadığı düşünülebilir.

taklidi zor olan söz. Bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2015), 1086.

²¹ Selâtin camilerde padişahların namaz kılmaları için ayrılmış yer. Bk. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 652.

²² Hil'at, üste giyilen resmî bir elbisedir. Detaylı bilgi için bk. Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I/ 833.

²³ Seydi Bey, *Teşrifât ve Teşkilâtımız*, 151-152.

Ancak Osmanlı döneminde devletin idaresi ile dînî liderlik olan halifeliliğin padişah şahsında toplandığı düşünüldüğünde merâsimlerdeki dînî ve resmî bütünlüğün nedeni daha iyi anlaşılabilir.

II. Abdülhamid döneminde sarayda teşrifât kaideleri çerçevesinde icrâ edilen mevlid merâsimlerinde özellikle Hamidiye Camii Başımamı'nın ve Muzıka-i Hümayûn'un Müezzinân-ı Hassa Bölüğü'ne mensup güzel sesli müezzinlerin mevlid-i şerif kıraat ettikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra Tevşih, Na't, İlahi, Salât-ı ümmiye ve Kaside formlarının da icrâ edildiği ifade edilmektedir. Ayrıca bu merâsimlerde Tekbir ve Tehlil formunun kullanıldığı da dönemin kaynakları tarafından zikredilmektedir.²⁴

Regaib Kandili Merâsimleri'nde Mûsikî

Regaib, rağbet olunan, rağbetle istenilen şeyler, bol hediyeler gibi anlam-
250 lara gelmektedir.²⁵ "Fahr-ı kâinat Efendimiz Hazretleri'nin rahm-ı madere
OMÜİFD düştükleri leyle-i mübârekeye müsadif gece ki recebin ilk cuma gecesi-
dir" şeklinde ifade edilen bu gece Osmanlı'da idrak edilen beş kandilden biridir.²⁶

Kandillerde yapılan merâsimlerin benzer hususi özellikleri görülmektedir. Özünde dinî bir merâsim olmanın bu benzerliği de beraberinde getirdiği söylenebilir. Örneğin mevlid merâsimlerinde Mevlid formunun icrâsı diğer kandillerin de bir özelliği haline gelmiştir. Nitekim Ayşe Osmanoğlu'nun "Kandil günlerinin akşamları küçük mabeyn dairesinde mevlid-i şerif okunurdu" ifadesi bu durumu destekler niteliktedir. Bu nedenle Mevlid Kandili'nde yapılan teşrifâtın diğer kandil merâsimlerinde de uygulanmış olduğu neticesine varılabilir. Bu durumu aşağıdaki Regaib Kandili icrâsına dair belgede de görmek mümkündür.

²⁴ İkdâm, "Mevlid-i Saâdet Mevrid-i Nebevi" (13 Rebiyülevvel 1313), 1.

²⁵ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 1032.

²⁶ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî* (İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları, 1989), 667.

(...)Hazine-i Enderun-ı Humâyûn hidivvilerinin seferli koğuşunda menkibe-i velâdet-i hazreti risâletpenâhî'nin emr-ü fermanı mutesavver bulunmuş olduğu(...). (27 Cemaziyelevvel 1318-22 Eylül 1900)²⁷

Bu satırlar II. Abdülhamid'in saltanatının son yıllarına yakın zamanlarda yapılan Regaib Kandili Merâsimleri ile ilgili bize bilgi vermektedir. Merâsimin yapılması ile ilgili padişahın izin ve tavsiye istenmektedir. Ayrıca belgede seferli koğuşunda mevlid-i şerif icrâsı ve merâsime sadece saray-ı hümâyûn bendegânının iştirak edecek olması konu edilmektedir. Bu merâsimin saraya has bir icrâ olduğu görülmektedir. Ayrıca merâsimin seferli koğuşunda yapılacak olması mevlid kıraatini mûsikîşinasların icrâ edeceği anlamına da gelebilir. Çünkü seferli koğuşunun mûsikîşinasların koğuşu olduğu bilinmektedir.

Regaib Kandili Merâsimleri'nin bazen padişahın özel desteği ile önemli zatların türbesinde icrâ edildiği de belgelerde görülmektedir. Örneğin aşığında Regaib Kandili Merâsimi'nde Hz. Halid türbesinde mevlid merâsimi icrâsının yapılacağı ve bu merâsimin masraflarının Ceybi Hümâyûn'dan alınacağı beyan edilmektedir.

Leyle-i Celile-i Regaib münasebetiyle Hz. Halid radiyallahü 'anhü'l-bari efendimiz hazretlerinin türbe-i şeriflerinde kıraat olunacak mevlid-i şerif masarısı olarak ber mutad ihsan buyurulan ber vechi bala beş yüz kuruşun İmam-ı Evvel Akif Efendi'ye verilmek üzere Ceybi Hümâyûn-ı Mulukane'den ahz olunduğuna mübeyyen iş bu senedi takdim kılındı. (16 Eylül 1318-29 Eylül 1302)²⁸

Regaib Kandili Merâsimleri'nde dinî mûsikînin birçok formu icra edilmektedir. Bu formlarımızdan birisi de ilahilerdir. Özellikle receb ayına mahsus ve Regaib Kandili'nde okunan ilahiler mevcuttur. Bunlara receb ilahileri veya regaib ilahileri denilebilir. Bu ilahilere,

“Yine teşrif etti hilâl-i receb

²⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS, MA, E]*, No. 607, Gömlek No. 49.

²⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Emlak-ı Emiriyye [ML, EEM]*, No. 419, Gömlek No. 39.

Çok şükür yetiştik elhamdülillah”

Mısrayıla başlayan pençgâh makamında bestelenmiş güftesi ve bestesi anonim olan eser örnek olarak verilebilir.²⁹

II. Abdülhamid döneminde icrâ edilen Regaib Kandili Merâsimle-ri’nde mevlid-i şerif kıraatinin özellikle sarayın mûsikîşinaslar topluluğu olan Seferli Koğuşu tarafından icrâ edilmesi form bakımından zengin bir icrânın yapıldığını ifade edebilir. Regaib Kandili’ne has bir form olduğu zikredilen Regaibiyye de bu dönemin icrâ edilen formları arasında zikre-dilebilir. Ayrıca camide İlahi, Salâ ve Kur’an-ı Kerim gibi formlar icrâ edilirken tekkelerde mukabele okunduğu ve Âyin-i şerif icrâsı yapıldığı da anlaşılmaktadır.

Berat Kandili Merâsimleri’nde Mûsikî

Sözlükte muaf, özgür olma anlamlarına gelen “berâet”³⁰ kelimesi halk arasında zamanla “berat” şeklinde yaygınlık kazanmıştır. Berat Kandili olarak idrak edilen gece “Mübarek Gece”, “Sakk (Sened) Gecesi”, “Berâe Gecesi”, “Rahmet Gecesi” gibi isimlerle anılmıştır. Berae ve sakk gecesi denilmesi hususunda şöyle denilmiştir: “Harac tamamen alındığı zaman temize çıkmalarını dile getiren bir sened yazıldığı gibi, Allah (cc) da bu gece kullarına beraet yazar.”³¹ Şaban ayının on beşinci gecesinde mü’minlerin Allah’ın bağışlaması neticesinde günahlardan kurtulacağı umuduyla bu geceye Berat Kandili veya gecesi denmiştir.³²

Osmanlı döneminde Berat Kandili uygulamasının 1577 yılında III. Murad döneminde Necmettin Hasan Efendi’nin girişimi ile başladığı görüşü bulunmaktadır.³³ Bu merâsimlerin Osmanlı’nın son dönemlerinde de devam ettiği bilinmektedir.

²⁹ Halil Can, *Dînî Mûsikî Ders Notları* (b.y.: ts.), 25-26.

³⁰ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 47.

³¹ Emalılı Hamdi Yazır, *Hak Dînî Kur’an Dili*, haz. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel (İstanbul: Umut Matbaası Yayınları, ts.), 7/67.

³² Halit Ünal, “Berat Gecesi”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2003), 5/ 475.

³³ Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, 194.

II. Abdülhamid döneminde Berat Kandili Merâsimleri'nin çok canlı bir şekilde icrâ edildiğini arşiv belgelerinden anlamak mümkündür. Nitekim döneme ait bir belgede Berat Kandili Merâsimi'ne Müezzînân-ı Hazret-i Şehriyâriler'in tamamının katıldığı görülmektedir.³⁴ Bu durum dönemin kandil merâsimlerinin müzikal olarak zengin bir içeriğe sahip olduğunun bir ifadesi olarak görülebilir. Berat Kandili vesilesiyle yapılan merâsimlerin yanında başka faaliyetlerin de yapıldığına belgelerde rastlamak mümkündür. Örneğin padişah tarafından fakirlere ve acizlere maddi yardım yapıldığı,³⁵ Gazi Sultan Osman Han Hazretleri'nin kabirlerinin ziyaret edilerek Buhari-i Şerif okutulduğu,³⁶ cami ve mescidlerin kandillerle süslediği bunlardan bazılarıdır.³⁷

Kandillerde yapılan faaliyetlerin genel olarak Berat Kandili'nde de yapıldığı ancak Berat Kandili'nin Mahmil-i Şerif'in³⁸ saraya gelmesi ve kalkması gibi ayrı bir özelliğinin olduğu zikredilmektedir. Konu hatıratlarda şöyle izah edilmektedir:

Berat Kandili'nin bir hususiyeti Mahmil-i Şerif'in saraya gelmesi ve kalkması idi. Darussaade ağasına sarayda Kızlar Ağası denirdi. Elinde onlara mahsus fildişi ve altın işlemeli bir asa olduğu halde Kızlar Ağası en önde ve sarayın yüzlerce Haremağaları onun arkasında olmak üzere Mahmil-i Şerif'i tutarak tekbir ve ilahilerle getirirler, Harem Dairesi'nin bahçesine koyarlardı. Mahmil-i Şerif bütün sultanlar, kadınefendiler ve kalfalar tarafından ziyaret olunurdu. Her sultan ve her kadınefendi hediye olarak sırmalı ustufalar verirdi. Sarayın iki kalfası bu kumaşlarla Mahmil-i Şerif'i süslerdi. Süsleme işi bittikten sonra Kızlarağası ile Haremağaları Mahmil-i Şerif'i alıp Darussaade Ağası'nun dairesine götürürdü.

³⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Mabeyn Erkanı ve Saray Görevlileri* [Y, PRK, SGE], No. 3, Gömlek No. 4.

³⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Babıali Evrak Odası* [BEO], No. 1247, Gömlek No. 93518.

³⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî* [DH, MKT], No. 1128, Gömlek No. 19.

³⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Babıali Evrak Odası* [BEO], No. 736, Gömlek No. 55143.

³⁸ Harameyn'e "Surre" adıyla gönderilen para ve hediyelerin yükletildiği vasıta için kullanılan bir tabirdir. Mahmil-i-Şerif şaban ayı ortalarında gönderilirdi. Bk. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 384-385.

Ertesi gün Surre Emini'ne Mahmil ve emanetler teslim edileceğinden Yıldız yokuşunda alay yapılır, efendimiz mabeyne çıkar, paşalarla birlikte pencereleden seyrederdi. Biz de arabalarımıza binerek bakardık. Kızlarağası dairesinde duran Mahmil-i Şerif büyük ve süslü bir devenin üzerine konur, kordonları o yıl Surre Emini olan zata verilir. Alay sarayın kapısı önünden dolaşarak mabeynin önünden geçerdi. Alayın önünde hepsi de zenci olan ve hakkam denilen adamlar davul çalar, kılıç ve kalkan oyunları oynarlar, cambazlıklar yaparak maharetlerini gösterirlerdi. Bu, hakikaten pek hoş olurdu. Mahmil, Üsküdar'a geçince top atılırdı.³⁹

Berat Kandili'nde icra edilmekte olan formlardan özellikle İlahilerin ayrı bir hususiyeti vardır. Bu İlahilere,

“Yine şaban mahi erdi

Habibullah mahım dedi

Hakkın rahmeti erişti

Bihamdülillah Bihamdülillah”

Mısraları ile başlayan ve bayati makamında bestelenmiş güftekarı ve bestekârı anonim olan İlahi,

“Gerçek âşıklara salâ denildi

Derdi olan gelsin dermanı buldum

Ah ile vah ile cevlan ederken

Canımın içinde cananı buldum”

Mısraları ile başlayan güftesi Emir Sultan Hazretleri'ne (ö. 1429-1430) ait Hayrullah Taceddin Efendi (ö. 1883) tarafından rast makamında bestelenmiş ilahi,

“Yazılır halkın beratı

Gelince berat gecesi

³⁹ Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdulhamid*, 68-69.

Ger hayatı ger mematı

Gelince berat gecesi”

Mısralarıyla başlayan hüseyni makamında bestelenmiş güftekârı ve bestekârı anonim İlahiyi örnek olarak verebiliriz.⁴⁰

Berat Kandili’nde diğer kandillerde icrâ edilen dînî mûsikî form örneklerimizin birçoğunun kullanıldığı görülmektedir. Özellikle Mahmil-i Şerif’le ilgili olarak yapılan faaliyetlerde Tekbir ve İlahi formunun kullanıldığı görülürken, bazı zamanlarda da merâsimlerde Salâ formunun icrâ edildiği anlaşılmaktadır.

Miraç Kandili Merâsimleri’nde Mûsikî

Sözlükte merdiven, göğe çıkma gibi anlamlara gelen “miraç”⁴¹, receb ayının yirmi yedinci gecesi Peygamber Efendimiz’in göğe çıkması ve Allah katına yükselişi anlamına gelmektedir. Osmanlı döneminin son yıllarına kadar icrâ alanını kaybetmeyen kandil merâsimlerinin bazen padişah tarafından belirlenen camii şeriflerde bazen tekkelerde icrâ edildiği bilinmektedir. II. Abdülhamid dönemi icrâlarında Eyüp Camii başı-mamı Akif Efendi tarafından Miraç Kandili’nde Sakal-ı Şerif ziyareti gerçekleştirildiği, akabinde hatm-i şeriflerin okunduğu ve Eyüp civarında bulunan Rifâi Dergâhı’nda da Âyin-i şerif icrâ edildiği belgelerden anlaşılmaktadır.⁴²

II. Abdülhamid döneminde faaliyetlerine devam eden çeşitli tarikatların dergâh veya tekkelerinde kandil gecelerinde yapılan faaliyetlerin padişah tarafından desteklendiği daha önce de ifade edilmişti. Bu uygulamanın Miraç Kandili Merâsimleri’nde de devam ettiği görülmektedir. Nitekim Şâzeli Dergâhı’nda Miraç Kandili münasebetiyle okunacak olan

⁴⁰ Eserlerin notası için bk. Özdamar, *İslambol Geleneğinde Doğumdan Ölüme Mûsikî*, 144-145.

⁴¹ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 757.

⁴² Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı [Y, PRK, ZB]*, No. 14, Gömlek No. 122.

mevlid-i şerif'in masrafının Hazine-i Hassa tarafından ödenmesine dair izin talep edildiği belgelerde görülmektedir.⁴³

Miraç Kandilleri'nde Mevlid, Miraciye, Muhammediye, Salâ ve İlahi gibi formların okunduğu bilinmektedir. Ancak bunlar arasında Nâyi Osman Dede tarafından bestelenen ve dînî mûsikîmizin en uzun eseri olduğu kabul edilen Miraciye'nin yalnız Miraç Kandilleri'nde icrâ edilmek üzere kaleme alınarak bestelendiği zikredilmektedir.⁴⁴ II. Abdülhamid döneminde de Miraç Kandilleri'nde Miraciye okuma geleneğinin devam ettiği söylenebilir.

Miraç Kandili'nde icrâ edilen pek çok dînî mûsikî formundan birisi de İlahilerdir. Bu noktada "Matla-ı nur-ı ilahidir yüzün yâ Mustafa" mısrayla başlayan güftesi ve bestesi anonim eser, Güftesi Yunus Emre'ye ait, bestesi anonim olan "Cebrail'im selâm söyle dostuma" mısrayla başlayan hüseyini ilahi, çeşitli bestekârlar tarafından farklı makamlarda bestelenmiş olan Eşrefoğlu Rumi'nin kaleme aldığı "Cemi'-i Enbiyâlardan Muhammed Cümlenin Şâhı" mısrayla başlayan manzum eseri ve Yunus Emre'nin kaleme aldığı "Bir gece Muhammed'e Çalab'dan Geldi Burak" şeklinde başlayan eserleri örnek olarak vermek mümkündür.⁴⁵

II. Abdülhamid dönemi Miraç Kandili Merâsimleri'nde kandil merâsimlerinin genel teamülleri yanında bazen Ceyb-i Hümâyûn'dan destek alınmış, Sakal-ı Şerif ziyareti yapılmış ve Âyin-i şerif icrâ edilmiştir. Ayrıca bu merâsimlerde Mevlid, Miraciye, Muhammediye, Salât, İlahi ve Tevşih gibi dînî mûsikî formları icrâ edilmiştir. Bu formlar arasından özellikle Miraciye'nin icrâsı daha öne çıkmıştır.

E) Kadir Gecesi Merâsimleri'nde Mûsikî

"Değer, itibar, onur, şeref, haysiyet, meziyet, rütbe, derece" gibi anlamlara gelen "kadr", Kur'an-ı Kerim'in inmeye başladığı geceye verilen

⁴³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Emlak-ı Emiriyye [ML, EEM]*, No. 166, Gömlek No. 20.

⁴⁴ Ekrem Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 162.

⁴⁵ Özdamar, *İslambol Geleneğinde Doğumdan Ölüme Mûsikî*, 136-139.

isimdir.⁴⁶ Müslümanlar tarafından “Kadir Gecesi” olarak isimlendirilen bu zaman dilimi Osmanlı döneminde merâsimle icrâ edilen kandillerdendir. Bu merâsimlerin tam olarak ne zaman başladığı bilinmemekle beraber, Osmanlı döneminde padişahın katılımıyla kadir alayı denilen bir alay eşliğinde icrâ edildiği bilinmektedir.⁴⁷ Padişahların Abdülmecid dönemine kadar teravîh ve yatsı namazlarını genellikle Ayasofya Camii’nde, Abdülmecit zamanından sonra ise saray yakınlarındaki camilerde kıldığı zikredilmektedir. On dokuzuncu yüzyıl sonrasında padişahların Ayasofya Camii’ne değil de sahil saraylara daha yakın olan Kılıç Ali Paşa, Nusretiye, Dolmabahçe, Sinan Paşa ve Yıldız Camilerine gitmeleri dolayısıyla Kadir Alayları da bu güzergâha taşınmıştır.⁴⁸

Abdülmecid ve Adülaziz dönemlerinde Kadir Alayı’nın güzergâhının kandil ve fenerlerle süslediği, top, fişek gösterileri ve şenlikler gerçekleştirildiği bilinmektedir.⁴⁹ Bu geleneğin II. Abdülhamid döneminde de yaşamaya devam ettiği belgelerde görülmektedir.⁵⁰ Nitekim aşağıda anlatılan II. Abdülhamid dönemine ait Kadir Alayı ve Merâsimi icrâsı bunu teyit etmektedir.

Ramazan’ın yirmi yedinci gecesi olan Kadir Gecesi alayı da büyük olurdu. Babam kendi arabasına Gazi Osman Paşa’yı alırdı. Onun ölümünden sonra Serasker Rıza Paşa binerdi. Ve bermutad Burhaneddin Efendi de daima beraber bulunurdu. Saraydan yine Valide Sultan’ın arabası başta olarak harem arabalarıyla namazdan önce çıkıp Hamidiye Camii avlusunda sıra ile arabalarımızda dururduk. Evli sultanlar, vükela haremeleri de gelirdi. Sarayın harem kapısından camiye kadar civar donanırdı. Harem arabalarının önlerinde ikişer kavas gümüş kaplamalı deri fenerler taşırlandı. Padişahın arabasının iki yanında Hademe-i Hümâyûn’dan on beşer kişi bu fenerleri tutarlardı. Paşalar, vezirler bü-

⁴⁶ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 551.

⁴⁷ Ali Seydi Bey, *Teşrifât ve Teşkilatımız*, 155.

⁴⁸ M. Baha Tanman, “Kadir Alayı”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1993), 4/369-372.

⁴⁹ Sadri Sema, *Eski İstanbul Hatıraları*, 233.

⁵⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Emlak-ı Emiriyye [ML, EEM]*, No. 126, Gömlek No. 25.

yük üniforma giyerlerdi. Askerler selamlıklarda olduklarından daha çok gelirdi. Padişah camiye gittikten sonra bütün askere Kiler-i Hümâyûn'dan peynirli büyük pideler, nefis şerbetler verilirdi. Namaz bitinceye kadar Yıldız Meydanı'nda fişekler atılırdı. Çocukluğumda bu fişekleri çok severdim. Selamlıklarda olduğu gibi, namazın sonuna doğru askere izin verilir, onlar da bandolarını çalarak kışlarına giderlerdi.⁵¹

Camide namazın edasından sonra askerler tarafından dönüşte bando çalındığından bahsedilmektedir. Bu, aslında dînî merâsimlerin genel yapısı bakımından sık karşılaşılan bir durum değildir. Ancak burada padişahın bir alay eşliğinde camiye gelişinden olsa gerek askerin de onu takip ettiği ve aynı zamanda mûsikî icrâsını da gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Kısacası bu merâsimlerin devlet yapısı içerisinde çok önemli bir yere sahip olduğu, ciddi hazırlıklarla icrâ edildiği belgelerde somut bir şekilde görülmektedir.⁵² Ayrıca Kadir Gecesi Merâsimleri'nde Yıldız Sarayı ve Hamidiye Camii civarında çeşitli hazırlıklar yapıldığı, şehrâyin⁵³ düzenlendiği dönemin gazeteleri tarafından ifade edilmektedir.⁵⁴

Kadir Gecesi'nin halk arasında da cami ve tekkelerde çeşitli şekillerde idrak edildiği malumdur. Kur'an'ın inmeye başladığı gece olması vesilesiyle o gece camilerde hatimler yapıldığı, dualar edildiği, Lihye-i Şerif⁵⁵ ziyaretleri gerçekleştirildiği ve bu ziyaretler esnasında tekbirler okunduğu zikredilmektedir. Tekkelerde ise bestekârlar yaptıkları bestelerle bu geceyi idrak etmeye çalışmışlardır. Hammamizâde İsmail Dede Efendi (1778-1846)'nin (17 Şaban 1239-17 Nisan 1824) tarihinde bestelediği Neva Âyin-i Şerif'in ilk icrâsının Kadir Gecesi'nde yapıldığı bilinmek-

⁵¹ Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, 97-98.

⁵² Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı* [Y, PRK, ZB], No. 103, Gömlek No. 77.

⁵³ Herhangi bir hadisenin hatırlanması için yapılan şenlik anlamında kullanılan bir tabirdir. Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3/319.

⁵⁴ İkdâm, "Leyle-i Celile-i Kadir" (27 Ramazan 1313-12 Mart 1896), 1.

⁵⁵ Lihye-i şerif, Hz. Peygamber'in kestirdiği saç ve sakalından biriktirilip ziyaret edilmek üzere saklanan kıllar hakkında kullanılan bir tabirdir. Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/366.

tedir.⁵⁶ Dede Efendi tarafından bestelenen ısfahan makamındaki Âyin'in mukabelesinin de (H.1252-M.1836) senesinin Kadir Gecesi'nde yapıldığı kaynaklarda zikredilmektedir.⁵⁷ Ayrıca Ayasofya Camii'nde şeyh ve derişlerin Kadir Gecesi'nde tarikat âyini icrâ ettiği rivayet edilmektedir.⁵⁸ Bu uygulamaların II. Abdulhamid döneminde de çeşitli tekke ve dergâh-larda devam ettiği tahmin edilmektedir.

Kadir Gecesi'nde ihya edilen merâsimlerden birinin de "Lihye-i Şerif Ziyareti" olduğu bilinmektedir. Sakal-ı Şerifler'in birçok camide, Topkapı Sarayı Kutsal Emanetler Dairesi'nde ve ekâbir konaklarının özel dairelerinde bulunduğu ve kandillerde ziyaretlere açıldığı zikredilmektedir. Bu ziyaretler esnasında Kur'an-ı Kerim okunduğu, hatmi şeriflerin yapıldığı, salât ü selamların getirildiği,⁵⁹ tekbirlerin okunduğu belirtilmektedir.⁶⁰

II. Abdülhamid dönemi Kadir Gecesi Merâsimleri'nde kadir alayı kurulmuş ve bu alayla camiye intikal edilmiştir. Camide namazın edasından sonra dönüşte bando icrâ edilmiş ve fişekler atılmıştır. Tekbirler eşliğinde Lihye-i Şerif ziyareti gerçekleştirilmiştir. Bazı tekkelerde Kadir Gecesi'nde Âyin-i şerif icrâsı gerçekleştirilmiştir. Bunların yanında Salâ ve İlahi gibi dînî mûsikî formları da icrâ edilmiştir. Dolayısıyla kandil merâsimlerinin zengin bir mûsikî içeriği ile icrâ edilmiş olduğu ve bu merâsimlerde dînî mûsikînin hemen her formunun kullanıldığı söylenebilir.

⁵⁶ Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 436.

⁵⁷ İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, *Hoş Sada Son Asır Türk Mûsikîşinasları* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1958), 152.

⁵⁸ Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/132.

⁵⁹ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merâsim ve Tabirleri*, 248-249.

⁶⁰ Suphi Ezgi, *Nazari ve Ameli Türk Mûsikîsi*, haz. Kemal Batanay, Naime Batanay (İstanbul: Bankalar Basımevi, ts.), 3/ 67.

Değerlendirme

Osmanlı'nın son zamanlarına tekabül eden II. Abdülhamid dönemini sosyal, siyasi, kültürel ve dinî anlamda birçok gelişmenin yaşandığı bir zaman dilimi olarak nitelendirmek mümkündür. Batılılaşma hareketlerinin son derece yoğun yaşandığı, özellikle müzikte batılılaşmanın hız kazanmış olduğu bir dönemde dinî ve kültürel değerlerimiz bağlamında şekillenen kandil merâsimlerinin icrası ve bu icralarda geleneksel dinî mûsikînin kullanılmaya devam etmesi önemli bir husustur. Bütün alanlarda meydana gelen farklılaşmalara rağmen dinî ve kültürel bir uygulama olan kandil merâsimlerinin icrasında II. Abdülhamid döneminde geleneğin büyük oranda terkedilmediği ve özellikle dinî mûsikî formlarının icra edildiği görülmektedir. Ancak bazı kandil merâsimi icralarına bakıldığında Batı Müziği icrasının yapılmış olduğu görülmektedir. Bu durum bize geleneksel kandil merâsim uygulamalarının yanında Batılılaşma temayülünün varlığını da açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca dönemin kandil merâsimlerinin icrasının saray tarafından organize edilmesi ve titizlikle icra edilmesi konuya verilen ehemmiyetin tarihi süreçte devam ettiği mesajını vermesi bakımından önemlidir. Bu noktada günümüz kandil merâsimlerinin icrasına yönelik bir değerlendirme yapılacak olunursa bugün Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından organize edilen kandil merâsimlerinin icrasını resmî bir mahiyette kabul etmek mümkündür. Ancak tarihteki gibi devlet erkânının geniş katılımı ile icra edilmediği de zikredilmelidir. Bu makale, günümüz kandil merâsim icralarının içerik ve icra şekli konusunda tarihten ilham alınarak bugünkü şartlarla daha uygun bir modelin ortaya çıkması noktasında bir katkı sağlayabilir.

Kaynakça

- Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet, Merâsim ve Tabirleri*. Haz. Kazım Arısan & Duygu Arısan Günay. II Cilt. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, I. Basım, 1995.
- Türkçe Sözlük*. Haz. Şükrü Haluk Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, XI. Basım, 2011.

- Ali Rıza Bey, Balikhane Nâzırı. *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, III. Basım, 2011.
- Ateş, Ahmet. *Vesîletü'n-necât Mevlid*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, I. Basım, 1954.
- Can, Halil. *Dîni Mûsikî Ders Notları*. y.y., b.y.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, XXXI. Basım, 2015.
- Ergin, Nihat. *Yıldız Sarayında Müzik Abdülhamid II Dönemi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, I. Basım, 1999.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, II Cilt, İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası Yayınları, I. Basım, 1942.
- Ezgi, Dr. Suphi. *Nazari Ameli Türk Mûsikîsi*. Haz. Kemal Batanay & Naima Bata-nay. V Cilt, İstanbul: Bankalar Basımevi, t.y.
- Hızır İlyas. *Letâif-i Enderun*. İstanbul: Darü't-tıbbaatü'l-Amire Yayınları, I. Basım, (H.1276).
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemâl. *Hoş Sada Son Asır Türk Mûsikîşinasları*. İstanbul: Maarif Basımevi, I. Basım, 1958.
- İstanbul. "Mevlit Alayı". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5/431. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1993.
- Karadeniz, Ekrem. *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, I. Basım, 2013.
- Karateke, Hakan T.. *Padişahım Çok Yaşa Osmanlının Son Yüzylında Merâsimler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, I. Basım, 2017.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, I. Basım, 1995.
- Osmanoğlu, Ayşe. *Babam Sultan Abdülhamid Han*. İstanbul: Timaş Yayınları, XI. Basım, 2017.
- Özdamar, Mustafa. *İslambol Geleneğinde Sivîl Merâsimler ve Doğumdan Ölüme Mûsikî*. İstanbul: Bayrak Matbaacılık Yayınları, I. Basım, 1997.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. III Cilt, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, I. Basım, 1993.
- Sağman, Ali Rıza. *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, I. Basım, 1951.

Said Paşa, Eğinli. *II. Abdülhamid'in İlk Mabeyn Feriki Eğinli Said Paşa'nın Hâtırâtı*. Haz. Davut Erkan. İstanbul: Bengi Yayınları, I. Basım, 2011.

Said, Ali. *Saray Hatıraları Sultan Abdülhamid'in Hayatı*. Haz. Ahmet Nezih Galitekin. İstanbul: Nehir Yayınları, I. Basım, 1994.

Sami, Şemseddin. *Kamus-ı Türkî*. İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları, I. Basım, 1989.

Sema, Sadri. *Eski İstanbul Hatıraları*. Haz. Ali Şükrü Çoruk. İstanbul: Bayrak Matbaacılık, II. Basım, 2008.

Seydi Bey, Ali. *Teşrifât ve Teşkilatımız*. Haz. Niyazi Ahmet Banoğlu. b.y: Kervan Kitapçılık Yayınları, I. Basım, t.y.

Şeker, Mehmet. "Mevlid". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 29/479-480. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2003.

Tanman, M. Baha. "Kadir Alayı". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 4/369. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1993.

262

OMÜİFD

Toker, Hikmet. *Abdülaziz Döneminde Sarayda Müsik*. İstanbul: TBMM Milli Saraylar Yayınevi, I. Basım, 2016.

Ünal, Halit. "Berat Gecesi". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 5/475. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2003.

Yazır, Emalılı Hamdi. *Hak Dînî Kur'an Dili*. Haz. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel. X Cilt, İstanbul: Umut Matbaası Yayınları, I. Basım, b.y.

Arşiv Belgeleri

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Babıali Evrak Odası (Arşivi) Belgeleri [BEO]*. No.1247, Gömlek No. 93518.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Babıali Evrak Odası (Arşivi) Belgeleri [BEO]*. No. 736, Gömlek No. 55143.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Babıali Sadâret Dairesi Kalemî Hazine-i Evrak Müdürlüğü-İradeler [İ, DUİT]*. No. 824, Gömlek No. 66405.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH, MKT]*. No. 1128, Gömlek No. 19.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Maliye Emlak-ı Emîriyye [ML, EEM]*. No. 126, Gömlek No. 25.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Maliye Emlak-ı Emîriyye [ML, EEM]*. No. 166, Gömlek No. 20.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Maliye Emlak-ı Emîriyye [ML, EEM]*, No. 419, Gömlek No. 39.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Sadâret Teşrifât Kalemi Belgeleri [A, TŞF, J]*. No. 1, Gömlek No. 70.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS, MA, E]*. No. 541, Gömlek No. 50.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS, MA, E]*. No. 607, Gömlek No. 49.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı, Mabeyn Erkâmı ve Saray Görevlileri [Y, PRK, SGE]*. No. 3, Gömlek No. 4.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Nezaret ve Daireler Askeri Maruzâtı [Y, PRK, ASK]*. No. 103, Gömlek No. 77.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Nezaret ve Daireler Mabeyn Erkâmı ve Saray Görevlileri [Y, PRK, SGE]*. No. 2, Gömlek No. 66.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Nezaret ve Daireler Zabtiye Nezareti Maruzâtı* [Y, PRK, ZB]. No. 11, Gömlek No. 65.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Nezaret ve Daireler Zabtiye Nezareti Maruzâtı* [Y, PRK, ZB]. No. 14, Gömlek No. 122.

<http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

Gazeteler

İkdam, “Mevlid-i Saâdet Mevrid-i Nebevî”, (13 Rebiülevvel 1313-3 Eylül 1895), 1.

İkdam, “Leyle-i Celile-i Kadir”, 27 Ramazan (H. 1313-M. 1895), 1.

Sabah, “Mevlid-i Saâdet Mevrid-i Hazret-i Risâletpenâhî”, (13 Rebiülevvel 1307-7 Kasım 1889), 1.



MUSANNİFEK'İN ESERLERİNİN ARAP DİL
BİLİMİ VE DİL ÖĞRETİMİNE KATKISI
THE CONTRIBUTION OF MUŞANNİFAK'S WORKS TO THE
ARABIC LINGUISTICS AND THE LANGUAGE TEACHING

MURAT TALA

[Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı
Faculty Member, Ph.D., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and Rhetoric

mtala70@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6661-3526]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ağustos/August 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Nisan/April 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 265-302

Atıf/Cite as: Tala, Murat. "Musannifek'in Eserlerinin Arap Dil Bilimi ve Dil Öğretimine Katkısı - The Contribution of Muşannifak's Works to the Arabic Linguistics and the Language Teaching". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 265-302.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.612595>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Musannifek'in Eserlerinin Arap Dil Bilimi ve Dil Öğretimine Katkısı

Öz: Bu araştırma, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî'nin (ö. 875/1470) dil bilimsel eserleri üzerine bir inceleme yapmayı hedeflemektedir. Özellikle onun gramer, belâgat, edebiyat, dil bilimi ve dil felsefesi içerikli eserlerinin Arap dil bilimi ve dil öğretimine katkılarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmamız bir giriş, üç bölüm, bir değerlendirme kısmı, sonuç, kaynakça ve ekler kısımlarından oluşmaktadır. Araştırmada Şeyh Ali Musannifek'in bütün eserleri ele alınmamış, konu onun doğrudan Arap dil bilimi sahasında kaleme almış olduğu eserleri ve dil bilimsel içeriğe sahip olan diğer eserleri ile sınırlandırılmıştır. Araştırmamızda ele aldığımız konu doküman analizi ve veri analizi metotlarından faydalanılarak irdelenmiştir. Araştırmada incelenmesi amaçlanan konu, doğrudan, el yazması formundaki birinci el orijinal kaynaklar kullanılarak ele alınmıştır. Bununla beraber, araştırmamızın bazı yerlerinde, Musannifek hakkında bilgi aktaran klasik kaynaklar ile onun eserleri üzerine yapılan bilimsel araştırmalardan da faydalanılmıştır. Ancak söz konusu dil bilimsel eserlerden bazıları yakından incelenirken, doğrudan Musannifek'in kaleminden çıkmış orijinal yazma nüshalar üzerinden yapılan okumalar neticesinde tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Dil bilimi, Musannifek, Şerh, Hâşiye



The Contribution of Muşannifak's Works to the Arabic Linguistics and the Language Teaching

Abstract: This research aims to make an examination on the linguistic works of Şaykh 'Alî b. al-Majd al-Dîn b. Muḥammad b. Mas'ûd b. Maḥmûd b. Muḥammad b. 'Umar al-Şahrûdî al-Biṣṭāmî –Muşannifak (ö. 875/1470). In particular, it aims to identify the contributions of his works of grammar, rhetoric, literature, linguistics and language philosophy to Arabic linguistics and language teaching. Our research consists of an introduction, three sections, an evaluation section, conclusion and bibliography sections. In the research, all works of Şaykh Alî Muşannifak were not addressed, the subject was limited to his works written directly in the field of Arabic linguistics, and other works with linguistic content. The subject we dealt with in our research was examined by making use of document analysis and data analysis methods. The subject, which is intended to be examined in the re-

search, is directly addressed by using original sources that in the form of manuscript. In addition, in some parts of the research, classical sources that transfer information about Muşannifak and scientific research on his works have also been used. However, while examining some of his linguistic works closely, determinations and evaluations were made as a result of the readings made on the original manuscripts written directly by Muşannifak himself.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Linguistic, Muşannifak, Exegesis, Annotation



Giriş

Şeyh Ali Musannifek'in (ö. 875/1470) dil bilimsel eserlerinin Arap dil bilimi ve dil öğretimine katkılarını tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmada konu, doküman analizi ve veri analizi metotlarından faydalanarak irdelenmiştir. Dil bilimi vb. terimlerin yazımında *Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu* esas alınmıştır.

Araştırmamız giriş, üç bölüm, değerlendirme, sonuç, kaynakça ve ekler kısımlarından oluşmaktadır. Girişte araştırmamızın amaçları, kapsamı, metodu ve planı hususlarında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Şeyh Ali Musannifek'in hayatı hakkında bazı açıklamalar yapılmıştır. İkinci bölümde Musannifek'in dil bilimsel eserleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda konu, onun dil bilimsel eserleri, dil bilimsel içerik açısından zengin eserleri ve dil bilimsel içerikli Farsça eserleri şeklinde tasnif edilmiştir. Üçüncü bölümde Musannifek'in dil bilimsel eserlerinden bazıları ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu kısımda onun *Şerhu'l-Lübâb* ve *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel* adlı eserleri kısaca incelenmiştir. Yakından incelenen eser, dil bilimsel değerinin yanı sıra, eserin ne zaman yazıldığı, ilk müsveddesinin ne zaman temize çekildiği, düzeltme ve eklemelerle ikinci edisyonu yapılarak ibraz edilip edilmediği bakımlarından ele alınmıştır. Ayrıca, eserin ne tür değişim-dönüşümler geçirdiği –özellikle Anadolu'da yeni bir edisyonunun yapıp yapılmadığı-, kimler tarafından temellük edildiği, hangi bölgeleri dolaştığı, Arap dil bilimi ve dil öğretimi açısından ne

katkılar sunduğu gibi hususlarda bazı tespitler yapılmıştır. Değerlendirme bölümünde Musannifek'in dil bilimsel eserleri hakkında bazı hususlara dikkat çekilmiştir. Bu konuda, Şeyh Ali Musannifek'in eserlerinin, hangi geleneğe eklemeli olduğu ve geleneğin sürekliliğine katkısı; Arap dil bilimi ve dil öğretimine sunduğu katkılar; onun eserlerinin Anadolu dil bilimi geleneklerine katkısı gibi hususlara işaret edilmiştir. Araştırmamızda ulaştığımız neticeler sonuç kısmında açıklanmış daha sonra araştırmanın kaynakçası ve ekler kısmı verilmiştir.

1. Şeyh Ali Musannifek

Şeyh Ali Musannifek'in hayatı hakkında şunları belirtmek mümkündür.

Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ'* adlı eserinde ismi ve nisbesini şu şekilde açıklamıştır:

“Şeyh Ali b. Mecciddîn b. Muhammed b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. Muhammed b. Fahriddîn Muhammed b. 'Umer er-Râzî el-Umerî el-Bekrî.”¹

Musannifek müellif nüshası günümüze ulaşmış birçok eserinin başında kendi ismini “Şeyh Ali”, nisbesini ise “Şâhrûdlu Bistâmlı” ve “Şâhrûdlu sora Bistâmlı” şeklinde takdim etmiştir.

Örnek:

*“Allah'ın rahmeti ve bağışlamasına muhtaç kul[u], ben, Şâhrûdlu Bistâmlı Şeyh Ali b. Mecciddîn, –Allah onu sevdiği ve razı olduğu dereceye yükselsin ve evvelinde ve âhîrinde, ona dilediğini versin- diyorum ki ...”*²

Örnek:

¹ bk. Şeyh Ali b. Mecciddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî –Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2855, 159a-b.

² Musannifek, Şeyh Ali b. Mecciddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu Mişbâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5032, 2a (müellifin kaleminden çıkmış nüsha). Ayrıca, orijinal yazı için bk. Ekler Resim-9.

“Allah’ın rahmeti ve başışlamasına muhtaç kul[u], ben, Şâhrûdlu sonra Bistâmlı Şeyh Ali b. Mecdiddîn –Allah onu dilediğine ulaştırısın ve onu evvelinde ve âhirinde nimetlerine kavuştursun- diyorum ki ...”³

Örnek:

“Ganî olan Allah’a muhtaç kişi, ben, Şâhrûdlu sonra Bistâmlı Şeyh Ali b. Mecdiddîn –Allah onu rızasına muvaffak eylesin ve gelecekteki hâlini geçmiştekinden hayırlı eylesin- diyorum ki ...”⁴

Yukarıda zikredilenlerin aksine, Musannifek’in (ö. 875/1470) adı biyografi yazarları ve araştırmacılar tarafından farklı şekillerde kaydedilmiştir.⁵ Taşkoprizâde, “Şeyh Ali”⁶ şeklinde kaydetmiştir. Taşkoprizâde’nin diğer bir eserinin matbu nüshasında “eş-Şeyh Ali” şeklinde kaydedilmiştir.⁷ Onun adını “Ali” şeklinde kaydedenlerden bazıları şunlardır: Kâtib Çelebi,⁸ Bağdatlı İsmâil Paşa,⁹ Mecdî Mehmed Efendi,¹⁰ Yaşaroğlu.¹¹ Abdülazîz el-Harbî, Musannifek’in adını tezinin başlığında “Ali” ve dirase

³ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes’ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. ‘Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu Lübâbi’l-i’râb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 1b-726a (müellifin kaleminden çıkmış ve temize çekilmiş nüsha). Ayrıca, orijinal yazı için bk. Ekler Resim-10.

⁴ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes’ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. ‘Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 4a-b (müellifin kaleminden çıkmış nüsha). Ayrıca, orijinal yazı için bk. Ekler Resim-11.

⁵ Taşkoprizâde Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye fi ‘ulemâi’d-Devleti’l-‘Usmâniyye* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1975), 100; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-‘ârifin esmâü’l-müellifin ve âsârü’l-muşannifin* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), 1/735; Musannifek’in hayatı hakkında geniş bir araştırma için bk. Ümit Karaver, *Musannifek’e Nisbet Edilen “Avâmil-i Atik” Şerhi Tahkik ve Tahlil* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 51-66.

⁶ Taşkoprizâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu’s-sa’âde ve mişbâhu’s-siyâde fi mevduâtî’l-‘ulûm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1985), 1/176.

⁷ Taşkoprizâde, *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye*, 100.

⁸ Katib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1708.

⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-‘ârifin*, 1/735.

¹⁰ Mecdî Mehmed Efendi, *Terceme-i Şekâyik-i Nu’mâniyye*, 184.

¹¹ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Musannifek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/239; Karaver, *Musannifek’e Nisbet Edilen “Avâmil-i Atik” Şerhi*, 53.

kısımında naklettiği bir ifadede ise “Şeyh Ali” şeklinde kaydetmiştir.¹² Karaver, ilk çalışmasında Musannifek’in adını “Ali” olarak kaydetmiş,¹³ ancak sonraki bir beyanında onun adının –eserlerindeki bazı kayıtlardan ve kullanmış olduğu kendi mühründen hareketle- “Şeyh Ali” olduğunu vurgulamıştır.¹⁴ Kanaatimizce bu karışıklığı gidermek için yazarın kendi beyanına müracaat edip onu esas almak isabetlidir. Kısaca, Musannifek’in adı “Şeyh Ali” şeklindedir. Bu ismin bileşik bir yapıya sahip olduğu ifade edilebilir. İsmi başındaki “Şeyh” ifadesi “hoca” anlamında bir unvan veya saygı ifadesi değil, doğrudan “Şeyh Ali” şeklindeki bileşik ismin bir parçasıdır.

Şeyh Ali (ö. 875/1470) Horasan bölgesi âlimlerindedir. Musannifek [مُصَنِّفَك / Küçük yazar] lakabıyla meşhur olmuştur. Musannifek [مُصَنِّفَك] sözcüğünün sonundaki kâf harfi [ك] sözcüğe küçültme anlamı kazandırmıştır. Şeyh Ali Musannifek’in bu lakabı almasındaki en önemli etken, ömrünün erken yaşlarında kitap yazmaya başlamasıdır.¹⁵

270
OMÜİFD

Şeyh Ali Musannifek, Horasan vilâyetinin başkenti Herât şehrine bağlı Bistâm kasabası yakınlarındaki Şahrûd köyünde,¹⁶ 803/1401 senesinde doğmuştur. Musannifek bazı eserlerinde kendini tanıtırken –önce belirtildiği üzere- الشَّاهُ رُوْدِي “Şahrûdli” ve الأَيْسَطَامِي “Bistamlı”¹⁷ ifadesini

¹² Abdülazîz b. Muhammed b. Nefcân el-Harbî, *Şerhu'l-Misbâh li Ali b. Mecdiddîn Muhammed b. Muhammed el-Bistâmî eş-Şehîr bi Musannifek Dirâse ve Tahkîk* (Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2017), 153.

¹³ Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atik" Şerhi*, 53.

¹⁴ bk. Ümit Karaver, “Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları”, *Osmanlıda İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık - Harun Arabacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 70.

¹⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 100; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1/735; Musannifek'in hayatı hakkında geniş bir araştırma için bk. Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atik" Şerhi*, 51-66.

¹⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 100.

¹⁷ Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 4a-b (müellifin kaleminden çıkmış nüsha).

kullanmıştır. Musannifek 812/1409 yılında buralardan ayrılıp öğrenim görmek için kardeşiyle birlikte Herat'a gitmiştir.¹⁸

Şeyh Ali Musannifek'in soyu Fahrüddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) ulaşır. Râzî kendini Ebû Bekr es-Sıddîk'in (Bekrî) ve Ömer b. el-Hattâb'ın ('Umerî) soyuna dayandırır. Şeyh Ali Musannifek'in Bekrî ve 'Umerî diye nitelenmesi¹⁹ bundan kaynaklanıyor olmalıdır.

Şeyh Ali Musannifek birçok hocadan ders almıştır. Arap diline dair ders aldığı şahıslar arasında iki hocası öne çıkmaktadır. Bunlardan biri Teftâzânî'nin meşhur öğrencisi Celâluddîn Yûsuf el-Evbehî, diğeri ise Celâluddîn Yûsuf el-Evbehî'nin öğrencisi Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Herevî'dir.²⁰

Şeyh Ali Musannifek, hocası Abdülazîz b. Abdilazîz el-Ebherî'nin Şâfiî fıkhu derslerine katılır. Bu hocasından, *el-Hâvî* adlı eseri okur, furû ve usûle dair mütedâvel [tedâvülde bulunan, elden ele dolaşan] kitapları okutma ve fetva verme icazeti alır.²¹

271

OMÜİFD

Şeyh Ali Musannifek diğeri bir hocası Fasîhuddîn Muhammed b. Muhammed b. el-'Alâ'dan Hanefî fıkhu eğitimi alır. Bu hocasından Merğînânî'nin *el-Hidâye*'sini okur.²²

Zeynüddîn el-Hâfî'nin halifelerinden birinden icâzet alan²³ Şeyh Ali Musannifek 842/1438 yılında Anadolu'ya geçerek²⁴ Konya'da müderrislik görevi icra eder.²⁵ Sadrazam Mahmud Paşa onu Fâtih Sultan Mehmed'e

¹⁸ Ahmed b. Mustafa -Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevduâtî'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 1/174; Taşkoprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 100.

¹⁹ Taşkoprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 100.

²⁰ Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/177.

²¹ Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/177.

²² Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/177-179.

²³ Taşkoprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 102; Şihâbüddîn Ebülfelâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî ed-Dimeşkî -İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, nşr. Abdülkâdir el-Arnâvût - Mahmûd el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1993), 9/476.

²⁴ Yaşaroğlu, "Musannifek", 31/239.

²⁵ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 9/476.

takdim eder.²⁶ Fâtih Sultan Mehmed'in 867/1463 yılındaki Bosna seferine katılır.²⁷

Şeyh Ali Musannifek'in 875/1470 senesinde İstanbul'da vefat ettiği ve Eyüp Kabristanı'na defnedildiği belirtilmiştir.²⁸ Ayrıca onun cenazesine şehrin alimlerinin katıldığı aktarılmıştır.²⁹ Ancak onun kabrinin nerede olduğu hususu henüz netlik kazanmamıştır.³⁰

2. Eserleri

Şeyh Ali Musannifek hızlı yazan bir alimdir.³¹ Yukarıda işaret edildiği gibi, erken sayılabilecek bir yaşta eser yazmaya başlamıştır. Onun Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelim, tasavvuf ve mantık gibi alanlarda çok sayıda eseri vardır.³² Eserlerinden çoğunun Arap dili ve edebiyatıyla ilgili şerh ve hâşiyelerden oluştuğuna işaret edilmiştir.³³

272

OMÜİFD

2.1. Dil Bilimsel Eserleri

Şeyh Ali Musannifek'in gramer, belâgat, edebiyat, dil bilimi ve dil felsefesi içerikli eserlerinden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

²⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâîku'n-Nu'mâniyye*, 101-102.

²⁷ J. T. P. de Bruijn, "Musannifak", *The Encyclopaedia Of Islâm*, EI² (İng.), ed. C.E. Bosworth - VAN Donzel - W.P. Heinrichs - CH. Pellat (Leiden - Newyork: E. J. Brill, 1993), 7/663.

²⁸ Taşköprizâde, *eş-Şekâîku'n-Nu'mâniyye*, 100; Muhammed b. Abdilhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Ahmed ez-Zü'bî (Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkâm, 1998), 319; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 9/477.

²⁹ bk. Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fuukahâi mezhebi'n-Nu'mân el-muhtâr*, nşr. Saffet Köse vdğr. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 4/306.

³⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 9/477. Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi*, 66.

³¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 9/477.

³² bk. Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2855, 161b-162a. Ayrıca bk. Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/174-176, 2/106; Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. el-Ğazzî, *Dîvânu'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 4/148-149; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/735; Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi*, 66-98.

³³ J. T. P. de Bruijn, "Musannifak", *The Encyclopaedia Of Islâm*, 7/663.

1-) *Şerhu'l-İrşâd [er-Reşâd fi şerhi'l-İrşâd]*: Şeyh Ali Musannifek bu eserini 823/1423 senesinde yazar.³⁴ Kâtib Çelebî, onun ilk telif ettiği eserin, yirmi yaşındayken kaleme aldığı *Şerhu'l-İrşâd* olduğuna işaret eder. Şeyh Ali Musannifek'in günümüze ulaşmış olan bu kitabı³⁵, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Arap gramerine dair yazdığı *İrşâdü'l-Hâdî* adlı eserin bir şerhidir.³⁶

2-) *Şerhu'l-Mişbâh*: Şeyh Ali Musannifek, ilk yazdığı eserlerden olan bu kitabını 824/1421 senesinin Şevvâl ayında Herat'taki Gıyâsiyye [Medrese-si'n]de tamamlamıştır.³⁷ *Şerhu'l-Mişbâh*, Ebu'l-Feth Ali el-Mutarriżî'nin (ö. 610/1213) Arap gramerine dair yazdığı *el-Mişbâh* adlı eserin şerhidir. Şeyh Ali Musannifek Mutarriżî'nin *el-Mişbâh*'ını iki kere şerh etmiştir. İlk seferinde eserin bazı ifadelerini çözümlenmiştir. Bununla beraber Şeyh Ali Musannifek *Şerhu'l-Mişbâh* adlı eserini, seçkin kimselerin okuttuğunu ve onu tekrar şerh etmesini istediklerini görünce bu şerhin ikinci versiyonunu ayrıntılı olarak yazmıştır.³⁸ Eser günümüze ulaşmıştır.³⁹

Buradan hareketle Şeyh Ali Musannifek'in eser telifine dil bilimsel iki eserin şerhiyle başladığı ifade edilebilir.

3-) *Hâşiye 'ala Şerhi Âdâbi'l-bahş li-Mes'ûd eş-Şirvânî [Şerhu Âdâbi'l-Bahş]*: Şeyh Ali Musannifek'e ait böyle bir eserden bahsedilmektedir. Taşkö-

³⁴ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu'l-İrşâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, 2479, 64a.

³⁵ bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, 2479 (müellifin kaleminden çıkmış nüsha); Amcazâde Hüseyin, 417; Pertev Paşa, 542; Şehid Ali Paşa, 477; Şehid Ali Paşa, 2388.

³⁶ Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerafeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, ts.), 1/67-68.

³⁷ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu'l-Mişbâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5032, 125a.

³⁸ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1708.

³⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5032 (müellifin kaleminden çıkmış nüsha). Eser üzerine üç nüshası [Ragıppaşa, 1364, 1365 ve Mektebetu Melik Fehd el-Vatanî, 415/1471] karşılaştırılarak bir tahkik çalışması yapılmıştır. Söz konusu tahkikte müellif nüshası kullanılmamıştır. bk. Abdülazîz b. Muhammed b. Nefcân el-Harbî, *Şerhu'l-Mişbâh li Ali b. Mecdiddîn Muhammed b. Muhammed el-Bistâmî eş-Şehîr bi Musannifek Dirâse ve Tahkik* (Riyad: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2017), 153-155.

prizâde bu eserin Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) işaretiyle 826/1422 yılında yazıldığını belirtir.⁴⁰

4-) *Şerhu Lübâbi'l-i'râb*: Şeyh Ali Musannifek'in bu kitabı Tâcuddîn Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî / el-İsferâînî'nin (ö. 684/1285) *el-Lübâb fi 'ilmi'l-i'râb [el-Lübâb fi'n-nahv – Lübâbü'l-i'râb]* adlı eserinin⁴¹ şerhidir.⁴² Eser günümüze ulaşmıştır.⁴³ Araştırmanın ilerleyen kısımlarında bu eser hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir.

5-) *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel [Şerhu'l-Mutavvel]*: Şeyh Ali Musannifek'in bu kitabı, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin belâgat ilmine dair yazdığı *el-Mutavvel* adlı eseri⁴⁴ üzerine yazılmış bir hâşiyedir.⁴⁵ Eser günümüze ulaşmıştır.⁴⁶ Araştırmanın ilerleyen kısımlarında bu eser hakkında bilgi verilecektir.

6-) *Şerhu Şerhi'l-Miftâh li't-Teftâzânî*: Musannifek bu eserini 834/1430 senesinde yazmıştır. Eser Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm* adlı kitabının hâşiyesidir.⁴⁷ Eser günümüze ulaşmıştır.⁴⁸

274

OMÜİFD

⁴⁰ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/175.

⁴¹ Tâcuddîn Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî, *el-Lübâb fi 'ilmi'l-i'râb*, nşr. Şevkî el-Me'arrî (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), neşredenin girişi, 5.

⁴² Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/173; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1043-1044; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/735.

⁴³ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu Lübâbi'l-i'râb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 1b-726a (müellifin kaleminden çıkmış ve temize çekilmiş nüsha). Eserin baş tarafından bir kısmı tahkik edilmiştir. bk. Abdülazîz b. Sâlih b. Abdillâh el-'Umerî, *Şerhu Lübâbi'l-i'râb li 'Alâidîn Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed el-Bistâmî (Musannifek) (ö. 875) –min evveli'l-kitâb ilâ nihâyeti'l-merfû'ât dirâse tahkik* (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2008).

⁴⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. 'Umer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), neşredenin girişi, 10.

⁴⁵ Mecdî Mehmed Efendi, *Terceme-i Şekâyik-i Nu'mâniyye* (İstanbul: Dâru't-Tibâatî'l-âmire, 1852), 185-186; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/475.

⁴⁶ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531 (müellifin kaleminden çıkmış nüsha); Turhan Vâlide Sultan, 284 (Giyâsuddîn b. Sayfiyullah tarafından 860/1456 yılında yazılmış nüsha). Bu eser tahkik edilmiştir. bk. Elbera Eldîh, *Musannifek'in Hâşiye 'Ale'l-Mutavvel Adlı Eserinin Tahkiki* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴⁷ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/175.

7-) *Şerhu'l-Bürde*: Bu kitap Bûsirî'nin (ö. 695/1296) *Kaside-i Bürde* adlı eseri üzerine yazılmış bir şerhtir.⁴⁹ Şeyh Ali Musannifek bu eserini 836/1433 senesinde Bistam'da yazmıştır. Eser günümüze ulaşmıştır.⁵⁰

8-) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid*: Şeyh Ali Musannifek'in bu eseri Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Miftâhu'l-'ulûm* üzerine yazdığı *el-Mişbâh* adlı şerhin hâşiyesidir. Şeyh Ali Musannifek bu eserini 850/1447 senesinde tamamlamıştır. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid* adlı bu eser günümüze ulaşmıştır.⁵¹ Eser, onun 849/1446 yılında Lârende'de *el-Mişbâh*'ı okuturken yaptığı talimatlar⁵² neticesinde meydana gelmiş olmalıdır. Bu kitap Şeyh Ali Musannifek'in Anadolu'da yazdığı dil bilimsel eserlerdendir.

9-) *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*: Şeyh Ali Musannifek'in bu kitabı Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsiri üzerine yazılmış bir hâşiyedir.⁵³ Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî (ö. 990/1582), Musannifek'in bu eserine "*Kâle fi Hâşiyetihî Dibâceti'l-Keşşâf*" şeklindeki ifadeleri ile atıfta bulunur.⁵⁴ Eser günümüze ulaşmıştır.⁵⁵

10-) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli'*: Şeyh Ali Musannifek'in bu kitabı, Ebû's-Şenâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâli'u'l-envâr* adlı eserine, Ebû Abdillâh Muhammed b.

⁴⁸ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu Şerhi'l-Miftâh li't-Teftâzânî*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1808; Süleymaniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, 2340.

⁴⁹ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/175.

⁵⁰ bk. Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Burde*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Ârif Bey (M Arif-M Murad), 180, 101a (Bu nüsha Kefe'de yazılmıştır).

⁵¹ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid*, Süleymaniye, Murad Molla, 1608, 1b-108a (müellifin kaleminden çıkmış nüsha).

⁵² Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/175; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1762-1765.

⁵³ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/176.

⁵⁴ Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-aşyâr*, 1/99.

⁵⁵ bk. Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 327.

Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365) tarafından yazılan *Levâmiu'l-esrâr* adlı şerhin hâşiyesidir.⁵⁶ Eser günümüze ulaşmıştır.⁵⁷

11-) *Şerhu'l-Avâmili'l-'atîk*: Şeyh Ali Musannifek'e nisbet edilen böyle bir eser vardır. Eser Arap gramerine dairdir.⁵⁸

2.2. Dil Bilimsel İçerik Açısından Zengin Eserleri

Şeyh Ali Musannifek'in doğrudan dil bilimsel alanda yazmış olmasa da dil bilimsel konu ve içerik açısından zengin eserleri vardır. Bu durumu onun usûl-i fıkıh ve akâid konularında yazdığı kitaplarında gözlemek mümkündür. Söz konusu eserlerde lafız anlam ilişkisini temellendirmeye yönelik anlam çözümlemeleri dikkat çeker ve dil bilimsel içerik yoğun olarak görülür.

Örnek:

276 *et-Tahrîr fî Şerhi'l-Bezdevî*.⁵⁹

OMÜİFD *Kitâbu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*.⁶⁰

Hâşiyeye 'ale't-Telvîh.⁶¹

Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye li't-Teftâzânî.⁶²

⁵⁶ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/175.

⁵⁷ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Metâli'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3373, 1b-91b.

⁵⁸ Bu eser üzerine yapılan bir araştırma için bk. Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi*, 95.

⁵⁹ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *et-Tahrîr fî Şerhi'l-Bezdevî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1324 (müellifin kaleminden çıkmış nüsha, 1b-151a).

⁶⁰ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Kitâbu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 668, 49b-56b.

⁶¹ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Hâşiyeye 'ale't-Telvîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1951, 1b-10b.

⁶² Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye li't-Teftâzânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1605, 1b-40a.

Hallu'r-rumûz ve keşfü'l-künûz: Şeyh Ali Musannifek'in 866/1462 senesinde Edirne'de kaleme aldığı ve tasavvuf konusundaki bu eseri⁶³ dil bilimsel tahliller ve anlam çözümlenmeleri açısından dikkat çeker.

2.3. Dil Bilimsel İçerikli Farsça Eserleri

Şeyh Ali Musannifek'in Farsça olarak kaleme aldığı ve dil bilimsel içeriği bulunan kitapları vardır. Onun söz konusu eserlerinden bazıları şunlardır:

Envâru'l-aḥdâk: Şeyh Ali Musannifek'in Farsça eserlerindedir.⁶⁴ Kâtib Çelebî'nin aktardığına göre bu eser nesir ve inşâ konusundadır. Mahmud Paşa için kaleme alınmıştır.⁶⁵

*el-Muhammediyye fi Tefsîri'l-Kur'ân*⁶⁶ adlı eser *Kitâbüş-Şifâ' fi Tefsiri Kelâmillâhi'l-Münzeli mine's-Semâ'* ismi ile de tanınmıştır. Bu kitap Fâtih Sultan Mehmed'e ithâf edildiğinden dolayı *el-Muhammediyye* diye anılmıştır.⁶⁷ Ayrıca eser zâhir ve bâtın ilimlerini birleştirdiğinden dolayı *Mültekal'l-bahreyn* diye meşhur olmuştur.⁶⁸ Şeyh Ali Musannifek günümüze ulaşan bu kitabını Edirne'de tamamlamıştır.⁶⁹

Şerḥu's-Şemsiyye: Şeyh Ali Musannifek'in bu eseri, Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvî'nin (ö. 675/1277) mantık ilmine dair yazdığı *eş-Şemsiyye* adlı

⁶³ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Hallu'r-rumûz ve keşfü'l-künûz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2611, 203b-204a.

⁶⁴ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/176; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/735.

⁶⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/185.

⁶⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/735.

⁶⁷ Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi*, 67.

⁶⁸ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Kitâbüş-Şifâ' fi Tefsiri Kelâmillâhi'l-Münzeli mine's-Semâ'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 636, 4a. bk. Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi*, 67.

⁶⁹ bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 285, 432a. Eser hakkında bk. Karaver, "Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları", 85-91.

eserin şerhidir. Şeyh Ali Musannifek günümüze ulaşan ve dili Farsça olan bu eserini 863/1459 tarihinde Edirne’de tamamlamıştır.⁷⁰

Şerhu'l-Kaşîdeti'r-Rûhiyye: İbn-i Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-Kaşîdetü'r-rûhiyye* adlı eserinin şerhidir.⁷¹ Eser günümüze ulaşmıştır.⁷²

Son tahlilde Şeyh Ali Musannifek'in, dil bilimsel eserlerinden çoğunu Horasan ilim havzasında –özellikle Herat, Bistâm- telif ettiği dikkat çeker. Anadolu'ya geldikten sonra yine dil bilimsel içerikli bazı yeni eserler kaleme almıştır. Horasan bölgesinde yazdığı dil bilimsel eserlerinden bazılarının ikinci edisyonlarını Anadolu'da yazmıştır. Anadolu'da kaleme aldığı dil bilimsel içerikli eserleri arasında şunlar özellikle zikredilmelidir: 850/1446-47 ila 856/1452-53 tarihleri arasında *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Miftâh*, *Şerhu Usûli'l-Bezdevî*⁷³, *et-Tahrîr Şerhu Kitâbi'l-Bezdevî fi Usûli'l-Fıkıh* [850/1446-Konya], *Hâşiye 'alâ Levâmi'i'l-esrâr Şerhi Metâli'i'l-envâr* [850/1446] ve *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf* [eser 856/1452 tarihinde yazılmıştır⁷⁴].

278

OMÜİFD

3. Dil Bilimsel Eserlerine Yakından Bakış: *Şerhu'l-Lübâb* ve *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*

Burada Şeyh Ali Musannifek'in Horasan ilim havzasında kaleme aldığı ve dil bilimlerine dair zengin içeriğe sahip eserlerinden *Şerhu'l-Lübâb* ve *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel* adlı kitapları, mahiyet, dil bilimsel muhteva, Anadolu'ya nakil süreci, geçirdiği değişim ve dönüşümler vb. açılarından irdelenecektir.

3.1. *Şerhu'l-Lübâb*

⁷⁰ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/176. bk. Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu's-Şemsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2557; Şehit Ali Paşa, 1792.

⁷¹ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/175.

⁷² bk. Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'r-rûhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 3707, 1b-21b.

⁷³ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/113.

⁷⁴ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi meḥâsini men ba'de'l-Kârni't-tâsi'* (Kâhire: Dâru'l-Kitâb el-İslâmî, ts.), 1/497.

Araştırmamızın ikinci kısmında belirtildiği üzere, Şeyh Ali Musannifek'in bu kitabı, Tâcuddîn Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî'ye (ö. 684/1285) ait *el-Lübâb fi 'ilmi'l-i'râb*'ın bir şerhidir. Eserin müellifin kaleminden çıkma ve temize çekilmiş nüshası günümüze ulaşmıştır.

Resim-1: Şerhu'l-Lübâb [Süleymaniye Ktp., Fatih, 5004, 1b-2a.]



279

OMÜİFD

Resim-2: Şerhu'l-Lübâb [Süleymaniye Ktp., Fatih, 5004, 725b-726a.]



Şeyh Ali Musannifek *Şerhu'l-Lübâb*'ı yazmaya 827/1424 senesinin Şevvâl ayında Herât'ta başlamış, eserin telifini 9 Şaban 829/1426 tarihinde bitirmiştir. Musannifek Anadolu'ya geldikten sonra *Şerhu'l-Lübâb*'ı güncellemiştir. Bu bağlamda 858/1454 yılının Ramazan ayında başladığı eser-

in özetleme, ayıklama, düzeltme ve temize çekme [telhîs, tenkîh ve te-byîz] hususlarını, 859/1455 senesinin Ramazan ayında Konya Merâm'da -Vâdî Merâm'da- tamamlamıştır.⁷⁵ Böylece Şeyh Ali Musannifek *Şerhu'l-Lübâb* adlı eserinin ikinci edisyonunu yazmıştır.

Burada şu husus da belirtilmelidir ki, İsferyâyînî'nin *Lübbü'l-elbâb* adlı başka bir eseri daha vardır. Bu kitap onun *el-Lübâb fi 'ilmi'l-i'râb* adlı eserinden farklı bir eserdir. İki kitabın aynı eser sayılması hatalıdır.⁷⁶ İsferyâyînî aynı zamanda Mutarrizî'nin nahiv ilmine dair *el-Mişbâh* adlı eserine yazdığı *Dav'ü'l-Mişbâh* adlı şerhiyle tanınmaktadır.⁷⁷

Şeyh Ali Musannifek *Şerhu'l-Lübâb* adlı eserinin mukaddimesinde, İsferyâyînî'nin (ö. 684/1285) *el-Lübâb fi 'ilmi'l-i'râb*'ının otorite alimler arasında meşhur oluş sebebini açıklarken kitap hakkında -Merzûkî'nin (öl. 421/1030) *Şerhu Dîvânî'l-Hâmâse'si*⁷⁸ ve İbn Nüceym'in (öl. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nazâir*⁷⁹ gibi bazı eserler hakkında darb-ı mesel olmuş şiirsel bir övgüden esinlenerek yaptığını düşündüğümüz- bir övgü şiiri zikreder: [el-Vâfir]

كِتَابٌ لَوْ تَأَمَّلَهُ صَرِيرٌ لَعَادَ كَرِيمًا
بِإِتِّبَابِ لَوْ تَمَرَّتْ حَوَائِلُهُ بَقِيرٌ
لَصَارَ الْمَيْثُ حَيًّا فِي التَّرَابِ

Öyle bir kitap ki; eğer onu bir kör incelese, şüphesiz iki gözü geri gelir.

Onu taşıyan kimse, bir kabre uğrasa, muhakkak ölü toprakta canlanır.⁸⁰

Musannifek'in bu övgüsü, şerh ettiği metnin ilmi ve edebi değerine de bir gönderme sayılabilir.

⁷⁵ Fatih Kütüphanesi, 5004, 725b-726a. Ayrıca bk. Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1043-1044.

⁷⁶ İsferyâyînî, *el-Lübâb fi 'ilmi'l-i'râb*, neşredenin girişi, 6.

⁷⁷ Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/179.

⁷⁸ Abbâs el-Kummî, *el-Kunâ ve'l-elkâb* (Tahran: Mektebetu's-Sadr, ts.), 2/56.

⁷⁹ Seyyid Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-Hamevî, *Ğamzu 'uyûni'l-beşâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nazâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 1/6.

⁸⁰ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 2b.

Musannifek bu eserinde i'râb ilmini, ilimlerin en değerlilerinden sayar. Musannifek, Kur'ân'ın i'câzının vecihlerinin onunla keşfedilmesi ve ince anlamların anahtarı olması vb. yönlerinden dolayı, i'râb ilmini "doğruya götüren şey" olarak niteler.⁸¹

Eserin temel kaynakları arasında, el-Ḥalîl b. Ahmed, Ebû 'Amır b. el-'Alâ', Sîbeveyh,⁸² el-Aḥfeş,⁸³ Abdülkâhir el-Cürçânî ve Zemahşerî⁸⁴ gibi şahıslar ile *eş-Şihâh*,⁸⁵ *el-Keşşâ*⁸⁶ ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Îdâh Şerhu'l-Mufaşşal*'ı gibi eserler vardır.⁸⁷

Abdülkâhir el-Cürçânî ve Zemahşerî hakkında "eş-Şeyhân" ifâdesini kullanır.⁸⁸

Abdülkâhir el-Cürçânî, Zemahşerî⁸⁹ ve İbnü'l-Hâcib'i "eş-Şeyh" diye nitelemesi⁹⁰ onların görüşlerine verdiği ehemmiyetin bir göstergesi olmasıdır.

Musannifek, tartışmalı meseleleri eleştirel bir metot ile ele alır. Bu yerlerde "Lâ nüsellimü" ve "el-men'u" gibi münazara ilmine ait terminolojiyi kullanır.⁹¹

Musannifek meselelerin çözümünde kendine özgü cevaplar verir. Bu yerlerde "Ben derim ki" ifadesini çok tekrarlar.⁹² Kendi görüşünü ifade ederken *bana göre* [عندي]⁹³ ifadesini de kullanır.

⁸¹ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 2a.

⁸² Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 251b.

⁸³ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 252a, 642a.

⁸⁴ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 288a.

⁸⁵ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 252a, 444b.

⁸⁶ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 284b.

⁸⁷ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 246a, 252b.

⁸⁸ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 288a.

⁸⁹ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 288a.

⁹⁰ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 246a, 252b.

⁹¹ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 333a.

⁹² Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 339b, 446a.

⁹³ Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 649a.

Farklı görüş ve vecihlerle açıkladığı bir meseleyi “el-hâsıl”⁹⁴ ve “hâsılı kelâmih” ifadeleriyle özetler ve zikrettiği sözden asıl kast olan anlamı açıklar.⁹⁵

Kavram açıklamaları yapar.

Örnek:

“İsti’nâf: Önce geçeni terk etmek ve ona iltifat etmemektir.”⁹⁶

Musannifek, Arap dili alimlerinin görüşlerine yönelik birçok eleştiri getirir.⁹⁷

Bu eseri bağlamında Musannifek’in dil bilimsel metodunun en belirgin özellikleri; anlama riayet etme, grameri belâgat ile ilişkilendirme, sözü zahirine hamletme, mantık ilminden faydalanma ve bağlam karinesini dayanak alma şeklinde özetlenebilir.⁹⁸

282
OMÜİFD Son tahlilde, Musannifek’in *Şerhu’l-Lübâb’ı*, hem dil bilimsel hem de dil öğretimi açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Ayrıca eser oldukça geniş hacmiyle de dikkat çekmektedir.

3.2. Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel

Araştırmamızın ikinci kısmında belirtildiği üzere, Şeyh Ali Musannifek’in *Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel’i*, Sa’düddîn et-Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) belâgat ilmine dair kaleme aldığı *el-Muṭavvel* adlı eseri üzerine yazılmış bir haşiyedir.⁹⁹

Şeyh Ali Musannifek, İsferyânî’nin *el-Lübâb fi ‘ilmi’l-i’râb’ı* hakkında zikrettiği¹⁰⁰ övgü şiirini Teftâzânî’nin *el-Muṭavvel’i* hakkında da zikreder¹⁰¹:

⁹⁴ Musannifek, *Şerhu’l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 465b, 619b, 620a.

⁹⁵ Musannifek, *Şerhu’l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 547a.

⁹⁶ Musannifek, *Şerhu’l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 465b-466a.

⁹⁷ ‘Umerî, *Şerhu Lübâbi’l-i’râb li ‘Alâidîn Ali b. Mecciddîn -dirâse tahkîk*, 67-81.

⁹⁸ bk. ‘Umerî, *Şerhu Lübâbi’l-i’râb li ‘Alâidîn Ali b. Mecciddîn -dirâse tahkîk*, 83-94.

⁹⁹ Meccî Mehmed Efendi, *Terceme-i Şekâyik-i Nu’mâniyye*, 185-186; Katib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1/475.

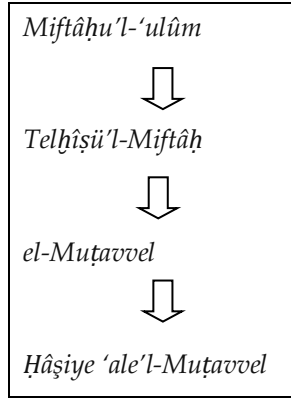
¹⁰⁰ Musannifek, *Şerhu’l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 2b.

¹⁰¹ Musannifek, *Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 2b

Şeyh Ali Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel* isimli kitabının mahiyeti, oluşum sürecinde geçirdiği evreleri, değeri, dil bilimlerine katkısı ve Anadolu ilim havzasında meydana getirdiği etki vb. hususlar hakkında şunları ifade etmek mümkündür.

Şeyh Ali Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*'inin merkez metni olan *el-Muṭavvel*, Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telhîşü'l-Miftâh* adlı eserinin¹⁰² şerhidir.¹⁰³ Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin *el-Muṭavvel*'inin merkez metni olan *Telhîşü'l-Miftâh* ise Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin¹⁰⁴ üçüncü kısmının özetidir.¹⁰⁵ Bu metin kümesini meydana getiren ilmi silsile ve şecereyi aşağıdaki şekilde takip etmek mümkündür.

Şekil-1: Şeyh Ali Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*'inin ilmî şeceresi



Şekilden anlaşıldığı üzere, Şeyh Ali Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel* adlı kitabı, *Miftâhu'l-'ulûm* geleneğine bağlanmaktadır. Ancak bu kitabın öne çıkan yönü *el-Muṭavvel* adlı eserin bir hâşiyesi olması ve kendini geleneğe bu şekilde eklemesidir. Ayrıca Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-*

¹⁰² Celâluddîn Muhammed b. Abdîrahmân el-Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh*, nşr. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), neşreden giriş, 5.

¹⁰³ Teftâzânî *Telhîsü'l-Miftâh* üzerine *Muhtasaru'l-meânî* adlı bir şerh daha yazmıştır. bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. 'Umer et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, nşr. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), neşreden giriş, 5.

¹⁰⁴ Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Naîm Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1.

¹⁰⁵ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1762-1764.

Muṭavvel'inin, Hicrî 9. asrın üçüncü çeyreğinden itibaren, Anadolu'da, *el-Muṭavvel*'in anlaşılmasına katkı sağlayan eserlerden biri olduğu ifade edilebilir. Bu eseri, *el-Muṭavvel*'in Anadolu'da tedâvüle giren erken dönem haşiyelerinden biri saymak mümkündür.

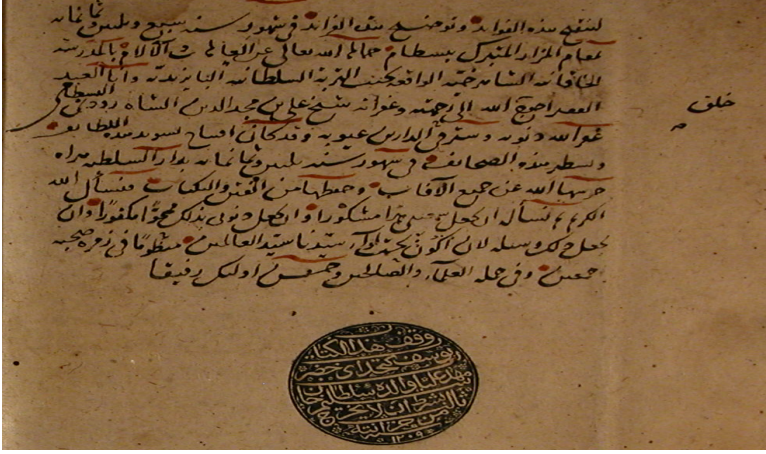
Şeyh Ali Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*'inin nüshaları ve dil bilimsel özellikleri hakkında şu hususlar dikkat çeker.

Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel'in çok sayıda nüshası günümüze ulaşmıştır. Eserin nüshaları arasında Şeyh Ali Musannifek'in kaleminden çıkmış, gözden geçirilmiş, düzeltilmiş ve geliştirilmiş [tenkîh ve tavzîh] orijinal nüshanın büyük bir kısmı bulunmaktadır.

Örnek:

Resim-3: *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel* [Yusuf Ağa Ktp., 5531, 1b-2a]



Resim-4: *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel* [Yusuf Ağa Ktp., 5531, 412b]

Şeyh Ali Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*'i 830/1426 senesinde Herât'ta yazmaya başlamış ve eserin telifini 832/1428 tarihinde Bistâm'da bitirmiştir.¹⁰⁶

Şeyh Ali Musannifek fevâid ve ferâid diye nitelediği *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*'ine 837/1433 senesinde Bistâm'da bir takım düzeltme ve açıklamalarda bulunmuştur.¹⁰⁷ Böylece eserin ikinci versiyonunu hazırlamıştır. Şeyh Ali Musannifek'in bu tenkîh ve tavzîhleri neticesinde -ileride ele alınacağı gibi- eser üzerinde ciddi değişiklikler meydana geldiği ifade edilebilir.

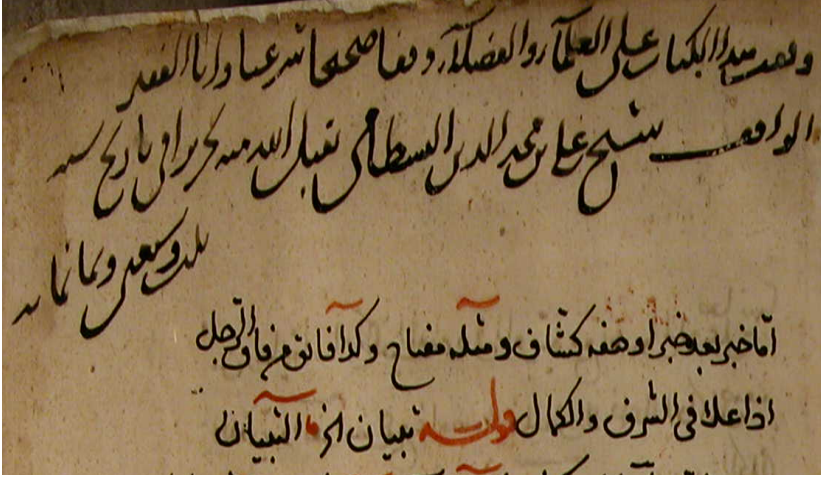
Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel, Şeyh Ali Musannifek Anadolu'ya yerleştikten yıllar sonra, vefatından birkaç sene önce bizzat kendisi tarafından 873/1469 yılında vakfedilmiştir.

¹⁰⁶ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/475.

¹⁰⁷ Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 412b (müellifin kaleminden çıkmış nüsha).

Örnek:

Resim-5: Musannifek'in Vakıf Kaydı [Yusuf Ağa Ktp., 5531, 9a]



286

OMÜİFD

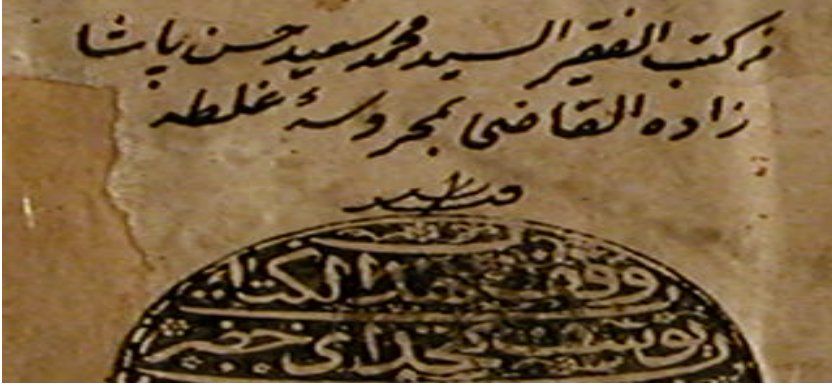
“Vakaftu hâza'l-kitâbe 'ale'l-ulemâ' ve'l-fudelâ' vakfen sahîhan şer'iyyen. Ve ene'l-fakîru'l-vâkıf Şeyh Ali b. Mecdiddîn el-Bistâmî –tekabbelallâhu minhu-tahrîran fi târîhi seneti şelâsin ve seb'îne ve semâni mie / Bu kitabı ulemâyâ ve fuzelâyâ şerî ve sahîh bir şekilde vakfettim. Ben [Allah'ın rahmet ve bağışlamasına] muhtaç vâkıf Şeyh Ali b. Mecdiddîn el-Bistâmî –Allah kabul etsin- tarih: 873/1469 senesi.”

Burada şu soru akla gelmektedir. *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel* adlı eser Şeyh Ali Musannifek tarafından vakfedildiği halde Konya'daki Yusuf Ağa Kütüphanesi'ne nasıl ulaşmıştır? Müellif nüshasında bulunan Şeyh Ali Musannifek'in kaleminden çıkma vakıf kaydı, Yusuf Kethüdâ'nın vakıf mührü, müellif nüshasının zahriyesinde bulunan temellük ifadeleri gibi muhtelif tarihli kayıtlardan ve eser üzerinde meydana gelen fiziksel eklemelerden hareketle konu hakkında şunları ifade etmek mümkündür.

Şeyh Ali Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*'inin zahriye sayfasında bulunan temellük kayıtları, eserin zaman içinde bazı kimselerin mülküne geçtiğini göstermektedir.

Örnek:

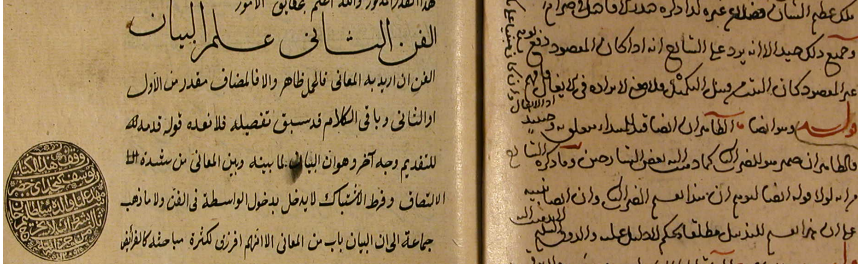
Resim-6: Yusuf Ağa Ktp., 5531 [zahriyye]



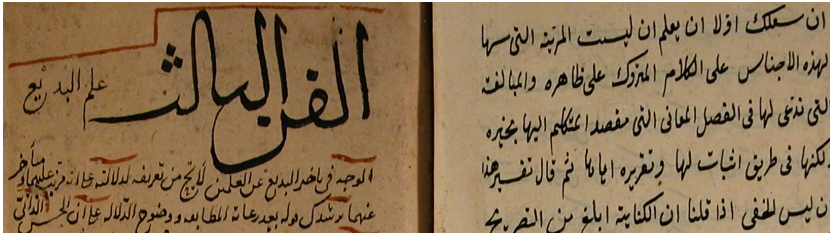
Resmin altındaki mühür Yusuf Kethüdâ'nın vakıf mührüdür. Resmin en üstünde yer alan temellük kaydında ise “Min kütübi's-Seyyid Muhammed Saîd Hasan Paşazâde el-Kâdî bi mahrûse-i Galata – Galata kadısı Seyyid Muhammed Hasan Paşazâde fakirin kitaplarından” ifadeleri yer almaktadır.

Yine Şeyh Ali Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel'*inin nüshaları incelendiğinde, eserin Bistam'da tamamlanan ve müellifin kaleminden çıkma, gözden geçirilmiş ikinci versiyonu ile Anadolu'daki bazı nüshaları arasında farklar olduğu dikkat çeker. Bu durum esrin içinde bulunan bazı bölümlerin özellikle de “el-Fennü's-şânî 'ilmü'l-beyân” başlıklı kısmın, eserin ilk versiyonunda bulunup bulunmadığı hususunda bazı şüpheler meydana getirir. Örnek:

Resim-7: Yusuf Ağa Ktp., 5531, 380b-381a (s. 720-721)



Resim-8: Yusuf Ağa Ktp., 5531, 408b-409a-412b (s. 780-781)



288

OMÜİFD

Şeyh Ali Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*'inin Yusuf Ağa Ktp., 5531 numarada kayıtlı nüshasına ait yukarıdaki resimlerden anlaşılacağı üzere "el-Fennü's-sânî 'ilmü'l-beyân" kısmının, eserin müellifin kaleminden çıkmış Herat-Bistam nüshasına sonradan eklendiği açıktır. Bu durum daha önce işaret edildiği şekliyle eserin ilk versiyonunda ilmü'l-beyân kısmının varlığı konusunda meydana gelen şüpheyi destekler mahiyettedir. Zira, müellifin kaleminden çıkan nüsha içinde bulunmasına rağmen bu kısım; hat, kağıt, mürekkep ve kalem kriterlerine göre değerlendirildiğinde Şeyh Ali Musannifek'in kaleminden çıkmadığı, tam aksine bu nüshaya sonradan eklendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca eklenen kısmın ilk sayfasında eserin 1209/1795 yılında Yusuf Ağa [Yusuf Kethüdâ] tarafından vakfedildiğine dair bir mühür bulunmaktadır.¹⁰⁸ Bu kısım eserin ilgili yerlerini içeren tam nüshaların¹⁰⁹ bazılarında kopya edilerek eklenmiş

¹⁰⁸ Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 361a.

¹⁰⁹ Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*'inin tam nüshası için bk. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 1028, 235a; Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4422. Eserin bu nüshası müellif nüshasındaki ferağ kaydını aynen muhafaza eder.

olmalıdır. Nüshanın kalan kısmında yer alan ilmü'l-bedî ile ilgili kısımlar¹¹⁰ yine Şeyh Ali Musannifek'in kendi kaleminden çıkan kısımlardır. Son tahlilde *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel* adlı eserin müellifin kaleminden çıkmış nüshasına "el-Fennü's-şânî 'ilmü'l-beyân" kısmının sonradan eklendiği açıktır. Ancak esere sonradan eklenen bu kısmı, Şeyh Ali Musannifek'in ne zaman ve nerede kaleme aldığı ayrıca *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*'in bazı nüshalarına ne zaman eklendiği konusunda net bir yargıya varılamamıştır.

Şeyh Ali Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*'inin Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4422 numarada kayıtlı nüshası¹¹¹ dikkate alındığında eseri; Musannifek'in girişi [1b-2b], *el-Muṭavvel*'in baş tarafları [2b-25a], mukaddime [25a-75a], 'ilmü'l-me'ânî [75a-206b], 'ilmü'l-beyân [206b-224a] ve 'ilmü'l-bedî [224a-228a]- şeklinde altı kısma ayırarak incelemek mümkündür.

Şeyh Ali Musannifek'in en çok *el-Muṭavvel*'in ilmü'l-me'ânî kısmına yönelik hâşiyeler yazdığı anlaşılmaktadır. Kısaca, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*'in Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4422 numarada kayıtlı nüshasının varak sayısı esas alındığında, Şeyh Ali Musannifek'in yazdığı hâşiyelerin oranı açısından *el-Muṭavvel*'in ilmü'l-me'ânî kısmı birinci [%57.456], mukaddime kısmı ikinci [%21.929] *el-Muṭavvel*'in baş tarafları üçüncü [%10.28], ilmü'l-beyân kısmı dördüncü [%7.894], ilmü'l-bedî ile alakalı bölümü ise beşinci [%1.75] sırada yer almaktadır.

Şeyh Ali Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel* adlı eserinde dil bilimsel bir metot kullanır. Analize dayalı dil bilimsel yorumlara hemen her sayfada rastlanır.¹¹²

¹¹⁰ Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 409a-412b.

¹¹¹ Eserin Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4422 numarada kayıtlı nüshası 228 varaktan oluşmaktadır. Son varığın arka yüzü hariç her sayfada otuz bir satır vardır. Her satırda ortalama on iki kelime vardır. Her sayfada aynı sayıda satır bulunduğu için yüzdelik oran kıyaslamalarında bu nüsha tercih edilmiştir.

¹¹² bk. Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4422, 3a-b.

Şeyh Ali Musannifek, bazı meseleler hakkında, daha öce kimsenin söylemediğini iddia ettiği yeni dil bilimsel görüşler ortaya koyar. Bu tür görüşlerini açıklarken genellikle مِنَ الْأَنْهَامِ فِيهِ أَحَدٌ مِنْ الْأَنْهَامِ “Bunu benden önce kimse söylemedi” vb. ifadeler kullanır.¹¹³

Örnek:

Musannifek, lâm-ı ta’rîf’in nicelik ifade edip etmediği ile ilgili bir tartışmayı ele alırken, meseleyi tenvîn’in de nicelik anlamı taşıyıp taşımadığı hususuna getirir. Bu bağlamda, تَمْرَةٌ خَيْرٌ مِنْ جَرَادٍ “Bir hurma, bir çekirgeden daha iyidir” önermesinde تَمْرَةٌ ve جَرَادٍ sözcüklerindeki tenvîn’in nicelik bildirdiğini, öte yandan كَذَا بَعْضٌ يَقُولُ كَذَا “Bazısı /birileri böyle söylüyor” önermesindeki بَعْضٌ [bazısı / birileri] sözcüğünde ise nicelik değil belirsizlik [ibhâm] ifade ettiğini vurgular. Musannifek, tenvîn belirsizlik ifade ettiği zaman önermenin de belirsiz [kaziyye-i mühmele] olacağına ve bu hususun öyle anlaşılmasının zorunlu olduğuna, ayrıca bu hususa kendisinden önce hiç kimsenin işaret etmediğine özellikle dikkat çeker.¹¹⁴

Musannifek kelime tahlilleri yapar.

Örnek:

Cihet [الجهة] sözcüğünün birincisi illet ve sebep, ikincisi yol, yöntem ve tarz olmak üzere iki farklı anlam özelliğinden bahseder. Sözcüğün ilk akla gelen anlamı birincisidir.¹¹⁵

تَابِعَةٌ [yetenekli, üstün] sözcüğünün sonundaki ة harfinin mübâlağa ifade ettiğini beyan eder.¹¹⁶

Gramatik tahliller zikreder.

Örnek:

¹¹³ bk. Musannifek, *Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 127b; 254a; 256a.

¹¹⁴ bk. Musannifek, *Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 256a.

¹¹⁵ bk. Musannifek, *Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 48b.

¹¹⁶ bk. Musannifek, *Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4422, 3b-4a.

Musannifek, isim fiillerin müteaddîlik ve lazımlık konularındaki hükümleriyle ilgili bir tartışmayı gündeme getirir. Muhakkik alimlere göre, isim fiillerin müteaddîlik ve lazımlık hususlarındaki hükümlerinin, onlarla aynı anlama gelen fiillerin hükmü gibi olduğunu belirtir. Fakat, amel etmeleri zayıf olduğu için عَلَيْهِ بِه “Bunu yapman gerekir” cümlesinde olduğu gibi isim fiillerin mef’ûllerinin başında bâ harf-i cerrinin zâit gelmesinin yaygın olduğunu vurgular.¹¹⁷

Arap gramer alimlerinden bir çoğunu hataya sevk eden bazı sebeplere işaret eder.

Örnek:

لَأَسِيْمًا sözcüğünün gramatik çözümlemesi hususundaki hataları ortaya çıkaran sebeplere vurgu yapar.¹¹⁸

Genel kullanımlı bazı tabirlerden kast olan anlamı açıklar.

Örnek:

“İlmü'l-beyân” tabirinin çoğunlukla belâğatin her üç ilmini [meânî, beyân, bedî'] de içine alacak şekilde kullanıldığını belirtir.¹¹⁹

Fevâid kısımlarında bazı ek açıklamalar ve yorumlar yapar.

Örnek:

Kur'ân'ın icâzının, hem lafız hem de anlam yönlerinin beraberce merkeze alındığında ortaya çıktığını, eğer bunlardan lafız yönü tercih edilerek anlam yönüne öncelenirse, bazı yerlerde birçok anlam inceliğinin kaybolacağını vurgular. Ayrıca söz konusu öncelenmenin, bu hususta muteber olanın sadece lafız ciheti olduğunu çağrıştıracığına dikkat çeker.¹²⁰

¹¹⁷ bk. Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 49a-b.

¹¹⁸ bk. Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4422, 4a.

¹¹⁹ bk. Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4422, 4a.

¹²⁰ bk. Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 47a-b.

Arap Edebiyatından şiirler aktarıp çözümler.¹²¹

Son tahlilde, Musannifek'in *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel'*i hem dil bilimsel hem de dil ve belâgat öğretimi açısından zengin bir içeriğe sahiptir.

4. Musannifek'in Dil Bilimsel Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme

Şeyh Ali Musannifek'in gramer, belâgat, edebiyat, dil bilim ve dil felsefesi içerikli eserleri hakkında şunları ifade etmek mümkündür.

Şeyh Ali Musannifek, beraberinde Anadolu'ya getirdiği *Şerhu'l-İrşâd'*ı aracılığı ile Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin *İrşâdü'l-Hâdî* adlı eserinin Horasan ilim havzasından sonra Anadolu ilim havzasında da anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Şeyh Ali Musannifek'in *Şerhu'l-Mişbâh'*ı, Mutarrizî'nin *el-Mişbâh* adlı kitabının anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu bağlamda *Şerhu'l-Mişbâh'*ın Arap gramerine dair bir kısım dil bilimsel muhtevanın Anadolu'ya intikal etme sürecinde taşıyıcı rol üstlendiği ve *el-Mişbâh'*ı anlama hususunda zaten Anadolu'da var olan literatürü zenginleştirdiği ifade edilebilir.

Şeyh Ali Musannifek'in *Şerhu'l-Lübâb'*ı, Tâcuddîn el-İsferâyînî'nin *el-Lübâb fi 'ilmi'l-i'râb'*ının anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca Şeyh Ali Musannifek'in *Şerhu'l-Lübâb'*ın ikinci versiyonunu Konya'da yazmış olması –Ramazan 859/1455 Merâm-, eserin Anadolu ilim havzasında güncellendiğine işaret etmektedir. Konya'da temize çekilen hali itibarı ile *Şerhu'l-Lübâb*, Şeyh Ali Musannifek'in Arap grameri sahsında yazdığı en hacimli eseri olarak dikkat çeker. Dolayısıyla onun Arap gramerini temellendirme hususundaki özgün fikirlerinden bir kısmını bu kitabında bulmak mümkündür.

Şeyh Ali Musannifek *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel'*i vasıtası ile Teftâzânî'nin *el-Muṭavvel'*ini açıklamaya yönelir. Müellif bu eserinde, hem Teftâzânî'nin hem de diğer bazı dil alimlerinin görüşlerine yönelik eleştirel açıklamalar

¹²¹ bk. Musannifek, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4422, 4a.

yapar. Onun Arap dili ve belâgatini temellendirme hususundaki özgün fikirlerinden bir kısmını bu kitabında bulmak mümkündür.

Şeyh Ali Musannifek *Şerhu Şerhi'l-Miftâh li't-Teftâzânî* adlı kitabında, Teftâzânî'nin *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm* adlı eserinin bazı yerlerini açıklamış ve böylece Arap belâgatine dair bir kısım dil bilimsel muhtevanın anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Onun Arap dili ve belâgatine dair özgün fikirlerine bu kitabında da rastlamak mümkündür.

Şeyh Ali Musannifek Anadolu'ya geldikten sonra yazdığı *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid* adlı kitabıyla Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin *el-Mişbâh* adlı *Miftâhu'l-'ulûm* şerhine yönelik açıklamalar yapmıştır. Böylece hem eserin hem de Arap belâgatine dair bir kısım dil bilimsel muhtevanın anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Onun Arap dili ve belâgatine dair özgün fikirlerini bu kitabında da takip etmek mümkündür.

Şeyh Ali Musannifek'in yine Anadolu'ya geldikten sonra yazdığı *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*'ı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Şeyh Ali Musannifek Anadolu'ya geldikten sonra yazdığı *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli'* adlı eseri, Ebû's-Senâ Sirâcüddîn el-Urmevî'nin *Metâli'u'l-envâr*'ının anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Şeyh Ali Musannifek'in *Şerhu'l-Bürde'si*, Bûsîrî'nin *Kaside-i Bürde'sinin* anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu eser, onun Horasan ilim havzası dışında üretilen bazı metinlere de ilgi duyduğunu gösterir.

Şeyh Ali Musannifek'in *et-Tahrîr fi Şerhi'l-Bezdevî*, *Kitâbu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye li't-Teftâzânî* ve *Hallu'r-rumûz ve keşfü'l-künûz* adlı eserlerinde yaptığı lafız anlam ilişkisini temellendirmeye yönelik anlam çözümlemelerinin de dil, anlam ve yorum bilimlerinin anlaşılmasına ve gelişmesine katkı sağladığı ifade edilebilir.

Şeyh Ali Musannifek'in *Şerhu Âdâbi'l-bahş* adlı eserinin dil bilimlerinin gelişimine katkı sağlayacak bir konuda yazıldığı açıktır.

Şeyh Ali Musannifek'in Farsça olarak kaleme aldığı ancak dil bilimsel içeriği bulunan *Envâru'l-aḥdâk, el-Muhammediyye fi Tefsîri'l-Kur'ân [Kitâbüs-Şifâ' / Mülteka'l-bahreyn], Şerḥu's-Şemsiyye ve Şerḥu'l-Kaşîdeti'r-Rûhiyye* gibi eserlerinin de dil, anlam ve yorum bilimlerinin anlaşılma ve gelişmesine katkı sağlayacak içeriğe sahip olduğu açıktır.

Şeyh Ali Musannifek'e nisbet edilen *Şerḥu'l-Avâmil-i'l-atîk* adlı eser de dil bilimsel bir muhtevaya sahiptir.

Sonuç

Küçük yazar [Musannifek] lakabı ile tanınan ve Herat'ın Bistam Kasabası'nın Şahrûd köyünden olan Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî (ö. 875/1470), Arap dili ve dil öğretimine dair bir kısım dil bilimsel eserlerin okunup anlaşılmasına katkı sağlayan alimlerdenidir. Bistam ve Herat'ta ilim tahsil ettikten sonra Anadolu'ya gelerek ilmi ve dil bilimsel faaliyetlerini burada sürdürmüştür.

Şeyh Ali Musannifek eser telifine dil bilimsel iki eserin şerhiyle başlamıştır. Daha sonra dil bilimlerinin yanı sıra farklı alanlarda eserler kaleme almıştır. Dil bilimsel kitaplarından çoğunu Horasan bölgesinde yazmış ve onları Anadolu'ya getirmiştir. Böylece Horasan'dan Anadolu'ya bir ilim mirasını geliştirip, dönüştürüp yeniden üreterek nakletmeye katkı sağlamıştır. Şeyh Ali Musannifek Anadolu'ya geldikten sonra da üretken ve aktif bir ilmi tavır sergilemiştir. Eserlerinden bazılarının gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş versiyonlarını, ayrıca çok sayıda yeni eserini Anadolu'da yazmıştır. Kitaplarından bir kısmını Sultanlara ve yüksek düzey devlet idarecilerine ithaf etmiştir. Bazı eserlerini Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine telif etmiştir.

Şeyh Ali Musannifek eserlerinin birçoğunu Anadolu'da okutmuştur. Daha çok Herat, Bistâm, Konya ve Edirne şehirlerindeki ilmi faaliyetleri ile öne çıkmıştır. Onun eserleri dünyanın –özellikle Anadolu'nun- birçok yerine dağılmıştır. Şeyh Ali Musannifek Anadolu ve Osmanlı dil bilim

geleneklerinin gelişimine tedris, telif ve eser istinsahı türünden gayretleri ile katkı sunmuştur.

Şeyh Ali Musannifek dil bilimlerinin değişim ve dönüşüm kavşağında önemli rol oynayan birçok otorite eser üzerine çalışmalar yapmıştır. O, gramer, belâgat, edebiyat, dil bilim, anlambilim ve dil felsefesi içerikli eserleriyle, dil bilimlerinin anlaşılmasına ve dil öğretimine katkı sağlamıştır. Bu hususta özellikle şu eserleri dikkat çekmektedir: *Şerhu'l-İrşâd*, *Şerhu'l-Mişbâh*, *Şerhu Lübbâbi'l-i'râb*, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, *Şerhu Şerhi'l-Miftâh li't-Teftâzânî*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid* ve *Şerhu'l-Bürde*.

Şeyh Ali Musannifek Anadolu'da –özellikle Konya-Karaman- yaşadığı zaman diliminde kaleme aldığı şu eserleri ile dil bilimsel katkılar sunmuştur: *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid*, *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*, *Kitâbu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli'* ve *Şerhu Usûli'l-Bezdevî*.

Şeyh Ali Musannifek'in Farsça olarak kaleme aldığı bazı eserleri de dil bilimsel muhtevaya sahiptir: *Kitâbüş-Şifâ' fî Tefsiri Kelâmillâhi'l-Münzeli mine's-Semâ' [el-Muhammediyye fî Tefsîri'l-Kur'ân]*, *Envâru'l-Ahdâk*, *Şerhu's-Şemsîyye*, *Şerhu'l-Kaşîdeti'r-Rûhiyye*.

Kısaca, Şeyh Ali Musannifek, Arap grameri, Arap dili öğretimi, Arap dil bilimi, belâgat, Arap şiiri, mantık, kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi ilimlere ait bazı metinlerin okunup anlaşılmasına katkı sağlamıştır. İbn Sîna, Abdülkâhir el-Cürcânî, Zemahşerî, Sühreverdî, Mevlâna Celâleddîn er-Rumî, Sirâcüddîn el-Urmevî, Mutarrizî, Sekkâkî, Kazvîni, İsferyânî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi alimlerin görüşlerinin anlaşılması hususunda açıklamalar getirmiştir. Bu alimlerden bir çoğunun eserleri üzerine yazdığı şerh, hâşiye ve ihtisar türü çalışmaları aracılığıyla katkılar sunmuştur.

Şeyh Ali Musannifek'in dil bilimsel eserleri, hem Şark ilim havzası hem de Anadolu'daki ilmi ve dil bilimsel faaliyetlerin geleneğe eklenerek gelişip dönüşmesi ve kendini yeniden üretmesine katkı sağlayan bir halka olmuştur. Şeyh Ali Musannifek'in eserleri, ilgili oldukları ilim dalında

kurucu bir misyona sahip olmasalar da çözümleyici, yorumlayıcı, ilim taşıyıcı ve katkı sağlayıcı bir mahiyet arz etmektedir.

Şeyh Ali Musannifek'in dil bilimsel tahlillerinde; açıklanan metnin anlamı merkezi bir konuma sahiptir. O, bazı gramer meselelerini belâgat ilmi ile ilişkilendirerek açıklamıştır. Şerh ettiği metni, üslup özellikleri bakımından da incelemiştir. Açıkladığı sözü, öncelikle zahir anlamına göre açıklamıştır. Tahlil ve tanımlamalarında mantık ilminden faydalanmıştır. Dil bilimsel tahlillerinde, bağlam karinesine dayalı temellendirmeler yapmıştır. Musannifek, bazı dil bilimsel meselelerde kendisinden önce ifade edilmemiş farklı açılımlar getirmiştir.

Şeyh Ali Musannifek'in dil bilimsel eserleri Arap dil öğretim geleneğine metot, tahlil, tenkit ve yorum olarak katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- 296 Akalın, Şükrü Haluk vdğr., *Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu*. 27. Basım. Ankara: OMÜİFD TDK Yayınları, 2012.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âşârü'sannifin*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Eldîh, Elbera. *Musannifek'in Hâşiye 'Ale'l-Mutavvel Adlı Eserinin Tahkiki*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Hamevî, es-Seyyid Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *Ġamzu 'uyûni'l-beşâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nażâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Ġazzî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Dîvânu'l-İslâm*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-İmâd, Şihâbüddîn Ebülfelâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî ed-Dimeşķi, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*. Nşr. Abdülkâdir el-Arnâvût - Mahmûd el-Arnâvût. 9: 475-477. Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1993.
- İsferâyînî, Tâcuddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Lübâb fi 'ilmi'l-i'râb*. Nşr. Şevķî el-Me'arrî. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

- J. T. P. de Bruijn. "Muşannifak". *The Encyclopaedia Of Islâm*, EP (İng.). Ed. C.E. Bosworth – VAN Donzel – W.P. Heinrics – CH. Pellat. VII, 663. Leiden – Newyork: E. J. Brill, 1993.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerafeddîn Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Karaver, Ümit. *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Afik" Şerhi Tahkik ve Tahlil*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Karaver, Ümit. "Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları". *Osmanlıda İlm-i Tefsir*. ed. M. Taha Boyalık - Harun Arabacı. 69-109. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb. *Telhîşu'l-Miftâh*. Nşr. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân. *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr min fuğahâi mezhebi'n-Nu'mân el-muhtâr*. Nşr. Saffet Köse vdğr. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2017.
- Kummî, Abbâs. *el-Kunâ ve'l-elkâb*. Tahran: Mektebetu's-sadr, t.y.
- Leknevî, Muhammed b. Abdilhayy. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye ve 'aleyhi et-Ta'likâtu's-seniyye 'ale'l-Fevâidi'l-behiyye*. –Eser son tarafında Leknevî'nin *Ṭarabu'l-emâşil bi terâcimi'l-efâdil* adlı eseriyle beraber basılmıştır. Nşr. Ahmed ez-Zü'bî. Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkâm, 1998.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Terceme-i Şekâyik-i Nu'mâniyye*. İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1852.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Şerhu'l-İrşâd [er-Reşâd fî şerhi'l-İrşâd]*. Süleymaniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, 2479.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Şerhu'l-Mişbâh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5032.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Şerhu'l-Lübâb*. Fatih Kütüphanesi, 5004.

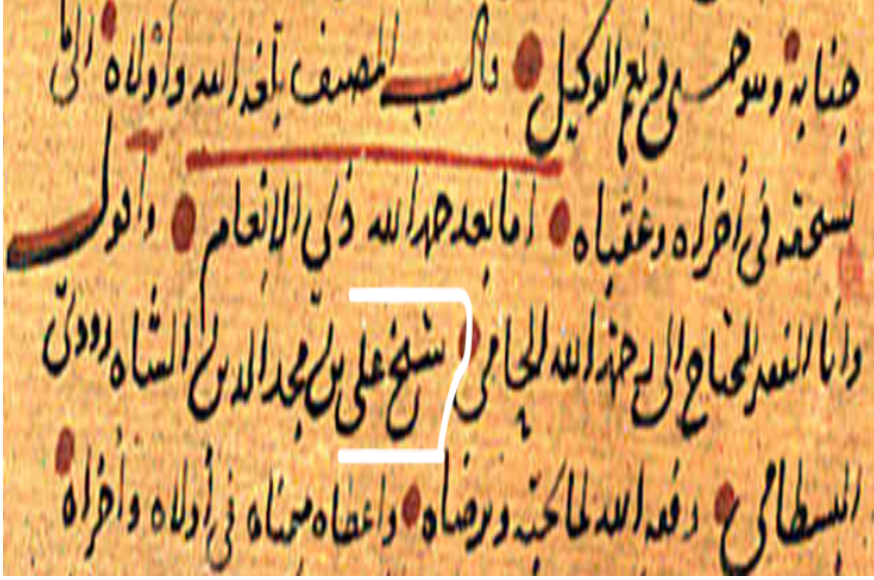
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*. Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Şerhu Şerhi'l-Miftâh li't-Teftâzânî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, 2340.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Tuhfetu'l-vüzerâ'*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2855.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1608, 1b-108a.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Şerhu'l-Bürde*. Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Ârif Bey (M Arif-M Murad), 180.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 327.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli'*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3373, 1b-91b.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *et-Tahrîr fi Şerhi'l-Bezdevî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1324.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Kitâbu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 668, 49b-56b.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Hâşiye 'ale't-Telvîh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1951, 1b-10b.

- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye li't-Teftâzânî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1605, 1b-40a.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *el-Muhammediyye fi Tefsiri'l-Kur'ân [Kitâbüş-Şifâ' fi Tefsiri Kelâmillâhi'l-Münzeli mine's-Semâ']*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 285.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Şerhu's-Şemsiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2557.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî. *Şerhu'l-Kasîdeti'r-Rûhiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 3707, 1b-21b.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. Nşr. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedri't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-Kârni't-tâsi'*. Kâhire: Dâru'l-kitâb el-İslâmî, t.y.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. 'Umer. *el-Muṭavvel*. Nşr. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. 'Umer. *Muḥtaşaru'l-Me'ânî*. Nşr. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'arabî, 1975.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevḏûâtî'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985.
- 'Umerî, Abdülazîz b. Sâlih b. Abdillâh. *Şerhu Lübâbi'l-i'râb li 'Alâidîn Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed el-Bistâmî (Musannifek) (ö. 875) –min evveli'l-kitâb ilâ nihâyeti'l-merfû'ât dirâse tahkîk*. Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmîyye, Doktora Tezi, 2008.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Musannifek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ekler

Resim-9: *Şerhu Mişbâh* [Süleymaniye Ktp., Fatih, 5032, 2a.]

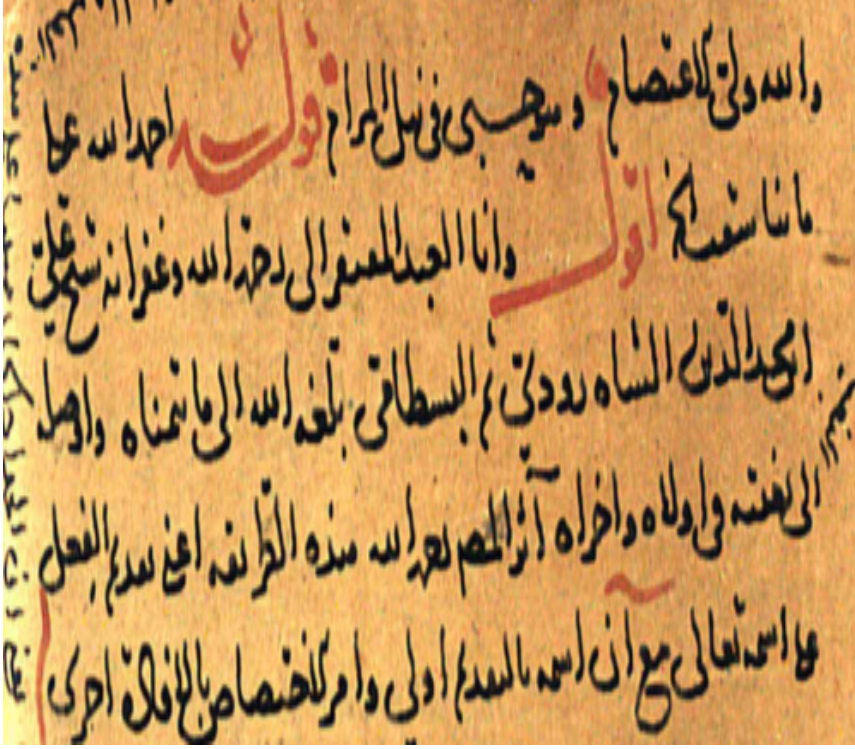


"Allah'ın rahmeti ve bağışlamasına muhtaç kul[u], ben, Şâhrûdlu Bistâmlı Şeyh Ali b. Mecdiddîn, –Allah onu sevdiği ve razı olduğu dereceye yükselsin ve evvelinde ve âhîrinde, ona dilediğini versin- diyorum ki ..." ¹²²

Örnek:

Resim-10: *Şerhu Lübâbi'l-i'râb* [Süleymaniye Ktp., Fatih, 5004, 4b.]

¹²² Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu Mişbâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5032, 2a (müellifin kaleminde çıkmış nüsha).

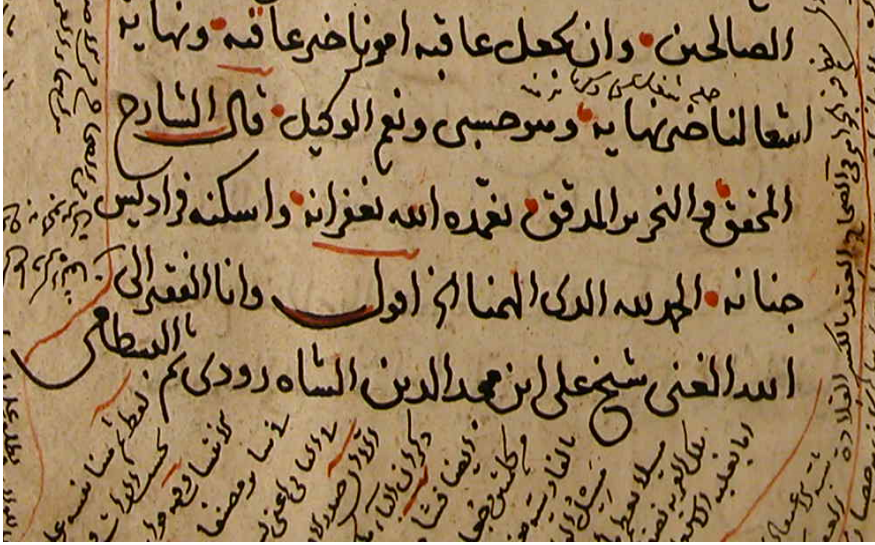


“Allah’ın rahmeti ve bağışlamasına muhtaç kul[u], ben, Şâhrûdlu sonra Bistâmîli Şeyh Ali b. Mecdiddîn, –Allah onu dilediğine ulaştırırsın ve onu evvelinde ve âhirinde nimetlerine kavuşturursun- diyorum ki ...”¹²³

Örnek:

Resim-11: *Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel* [Yusuf Ağa Ktp., 5531, 4a.]

¹²³ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes’ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. ‘Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu Lübâbi’l-i’râb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5004, 1b-726a (müellifin kaleminde çıkmış ve temize çekilmiş nüsha).



“Ganî olan Allah’a muhtaç kişi, ben, Şâhrûdlu sonra Bistâmlı Şeyh Ali b. Mecdiddîn, –Allah onu rızasına muvaffak eylesin ve gelecekteki hâlini geçmiştekinden hayırlı eylesin- diyorum ki ...”¹²⁴



¹²⁴ Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mes’ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. ‘Umer eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5531, 4a-b (müellifin kaleminde çıkmış nüsha).

ŞEVÂHİDÜ'N-NÜBÜVVE ADLI ESERİ BAĞLAMIN-
DA ABDURRAHMAN CÂMÎ'NİN EHL-İ BEYT
TASAVVURU VE EHL-İ BEYT'İN EMEVİLER'LE
İLİŞKİLERİNE DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ
ABD AL-RAHMÂN AL-JÂMÎ'S THOUGHT OF AHL AL-BAYT
AND SOME OF HIS VIEWS ON AHL AL-BAYT'S RELATION
WITH THE Umayyads IN THE CONTEXT OF HIS BOOK
SHAWÂHİD AL-NUBUWWAH

MEHMET SEVER

[Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi ABD.
Faculty Member, PhD., Bayburt University Faculty of Divinity, Department of Theology and History
of Islamic Sects

msever@bayburt.edu.tr

[http://orcid.org/0000-0001-6385-6576 /](http://orcid.org/0000-0001-6385-6576/)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Nisan/April 2020 *Kabul Tarihi / Accepted:* 18 Mayıs/May 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 303-334

Atf/Cite as: Sever, Mehmet. “Şevâhidü'n-Nübüvve Adlı Eseri Bağlamında Abdurrahman Câmî'nin Ehl-İ Beyt Tasavvuru ve Ehl-İ Beyt'in Emeviler'le İlişkilerine Dair Bazı Görüşleri - Abd Al-Rahmân al-Jâmî's Thought of Ahl al-Bayt and Some of His Views on Ahl al-Bayt's Relation with the Umayyads in the Context of His Book Shawâhid al-Nubuwwah”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 303-334. <https://doi.org/10.17120/omuifd.721344>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Şevâhidü'n-Nübüvve Adlı Eseri Bağlamında Abdurrahman Câmî'nin
Ehl-İ Beyt Tasavvuru Ve Ehl-İ Beyt'in Emeviler'le
İlişkilerine Dair Bazı Görüşleri

Öz: Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) İslam düşünce geleneğinin önemli simalarından biri olarak kabul edilmektedir. Kalam, felsefe, Arap grameri ve menkıbeler üzere telif ettiği eserler ile birlikte, Arapça ve Farça mesnevilerden oluşan *Dîvân*'ı, İslam düşüncesinin vazgeçilmez klasikleri arasına girmeyi başarmıştır. Aldığı klasik eğitimin yanı sıra İbn Arabî düşüncesi ile Nakşîliği benimsemiş olması, eserlerinde kelâmî, felsefî ve dilsel yaklaşımlarla beraber tasavvufî geleneğin izlerinin görülmesini sağlamıştır. Bu bağlamda Câmî, Eş'arî geleneğin içinde Ekberî ve Nakşî anlayışın bir sentezini yapmaya çalışmış bir âlim olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışma Sünnî bir mütekelim ve şair olan Câmî'nin Ehl-i Beyt hakkındaki tasavvurunu ve Emeviler dönemi siyasi ilişkilerini *Şevâhidü'n-Nübüvve* adlı eserinden hareketle ortaya koymayı hedeflemektedir. Özellikle Câmî'nin yaşadığı dönem Timurular dönemi iktidarının Sünnilik ve Şiilik arasında din politikalarının değişkenlik gösterdiği bir dönemdir. Bu bağlamda iktidarın farklı din politikaları izlemesi, mezhepsel gerginlikleri yatıştırılamamış, toplumsal tartışmaları ve yaşanan kavgaları önleyememiştir. Özellikle Şîî grupların Ehl-i Beyt'in manevî otoritesi üzerinden "imamet" ve "kutsal hanedanlık" teorisini inşâ etmeyi istemesi, bu tartışmaları Ehl-i Beyt tasavvuru merkezine çekmiştir. Şîîlerin "ismet" ve "vasiyet" kavramları ekseninde ortaya koydukları "Ehl-i Beyt" tasavvuru, zamanla politik ve dini bir argümana dönüşmüş; Hulefâ-i Râşidîn başta olmak üzere sahabenin çoğunluğunu dışlayan bir tarih tasavvuru oluşturmuştur. Bu iddialara karşı Câmî, Ehl-i Beyt'in fazilet ve menkıbelerini, Şîîler'in iddialarının aksine yeni bir yoruma tabi tutmayı denemiş, iki mezhep arasında ortak bir "Ehl-i Beyt" tasavvuru ortaya koyma imkânını aramıştır.

Anahtar Kelimeler: Câmî, Ehl-i Beyt, Sünnilik, Şiilik, Tarih, Siyaset.



Abd Al-Rahmân al-Jâmî's Thought of Ahl al-Bayt and Some of His Views
on Ahl al-Bayt's Relation with the Umayyads in the Context of His
Book *Shawâhid al-Nubuwwah*

Abstract: Abd al-Rahmân Jâmî (d. 898/1492) is accepted as one of the important figures of Islamic thought tradition. Along with the books he has written about kalam (Islamic theology), philosophy, Arabic grammar and manâkib

(sufi anecdotes), his *Dîvân*, consisting of Arabic and Persian mesnevis, has become one of the essential classics of Islamic thought. In addition to the classical education he received, his adoption of Naqshbandi Order with the thought of Ibn Arabî enabled the traces of the Sufi tradition along with the theological, philosophical and linguistic approaches in his works. In this context, Jâmî stands out as a scholar who tried to make a synthesis of the Akbarî and Naqshbandi understanding within the Eş'arî tradition. This study aims to reveal the conception of Jami, who is a Sunni mutakallim (theologist) and poet, about Ahl al-Bayt and political relations of the Umayyad period from his work titled *Shawahid al-Nubuvvah*. Especially the time that Jâmî lived was a period when the religious policy of the Timurids period varied between Sunnism and Shiism. In this context, the government's pursuit of different religious policies could not ease sectarian tensions and prevent social debates and quarrels. Especially the Shia groups' desire to build the theory of "imamate" and "holy dynasty" over the spiritual authority of Ahl-i Bayt drew these debates to the center of conception of Ahl al-Bayt. The conception of "Ahl al-Bayt", which Shiites put forward in the axis of the concepts of "ismah/innocence" and "vasiyah/testament", turned into a political and religious argument in time; It created a historical conception that excludes the majority of the Companions (Sahâbah), especially al-Hulafâ al-Râshidûn. Against these claims, Jâmî tried to reinterpret the virtues and manâkib of Ahl al-Bayt, contrary to the claims of the Shiites, and sought the opportunity to come up with a common view of Ahl al-Bayt between the two sects. Against these claims, Câmî tried to subject the virtue and menakib of Ahl al-Bayt to a new interpretation contrary to the Shiites' claims, and sought the possibility of establishing a common conception "Ahl al-Bayt" between the two sects

Keywords: Jâmî, Ahl al-Bayt, Sunnism, Shiism, History, Politics.



Giriş

İtikadî ve siyasî İslam mezheplerinin ortaya çıkış ve teşekkül dönemlerinde, fırkaların karşı düşüncüyü ve inancı savunan mezhepler aleyhindeki reddiye ve ağır tenkitlerine şahit olunmaktadır. Mezheplerin ve toplumsal yapıların kendi varlıklarını ortaya koyma, kendi inanç dünyalarını inşa etme sürecinde görülebilecek bu yaklaşım, genel olarak "öteki" diyebileceğimiz fırka ve mezhepler üzerinden kendi varlığını ve grup içi

dayanışmayı temin etme anlayışı, tarih sahnesinde bulunmaya devam edebilmeyi temin eden bir argümandır.¹ Bu yaklaşım, mezhepler arası tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuş, taraflar arasındaki gerilimden fikrî ve itikadî canlılığı temin eden argümanların yenilenerek tekrar üretilmesini sağlamıştır. Bu noktada, özellikle Şîî grupların tarihte Ehl-i Beyt'in imamet hakkının gasp edildiğine dair anlatı üzerinden kendi varoluşlarını anlamlandırma gayretleri, Ehl-i Sünnet'in konuya biraz mesafeli yaklaşmasına sebep olmuştur. Ehl-i Beyt'in tarihî serüveni üzerinden İslâm tarihinin inşası noktasında, Şîî grupların en önemli rakiplerinin, silsilelerinde Ehl-i Beyt imamları bulunan Sünnî tasavvuf ekolleri olduğu görülmektedir. Tasavvuf ekollerinin konuya yaklaşımları, ihmal edildiği düşünülen Ehl-i Beyt'in karizmatik otoritesini Sünnî düşünce içerisinde inşâ etmede önemli bir araç olmuştur. İktidarların din politikaları ya da kimi itikadi mezhep mensuplarının konuya çözüm arayan yaklaşımları mevcut mezhepsel gerginlikleri azaltmaya yönelik arayışlar olarak görülebilir. Bu bağlamda Ehl-i Beyt hakkında ortak tasavvurların kabul edilmesi önemli bir husus olarak durmaktadır.

Sünnî düşünce içerisinde Ehl-i Beyt'in şahsî ve siyasî hayatları hakkında eser telif eden âlimlerden biri de Abdurrahman Câmî'dir. Abdurrahman Câmî, XV. yüzyılda İran, Azerbaycan, Irak ve Anadolu topraklarında kendi çağında farklı mezhep politikaları izleyen Sünnî ve Şîî sultanların ortak teveccühüne layık olan, eserleri günümüze kadar gelen süreçte Şîî ve Sünnî ilim geleneğinde her zaman medrese ve tekke gibi eğitim kurumlarında okutulan bir âlimdir. Câmî, Timurlar döneminde yaşamış bir mütekellim, fakih, sûfî ve şair olarak yazmış olduğu eserlerde Sünnî düşüncüyü savunmuştur. Ancak bu savunma, geleneksel Sünnî tasavvurun Timurlar döneminde görülen şeklinin sınırlarını aşmıştır. Özellikle *Şevâhidü'n-Nübüvve*² adlı eserinde, Ehl-i Beyt hakkındaki yaklaşımları,

¹ Mehmet Ali Büyükkara, "Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 7 (2007): 114.

² Molla Abdurrahman Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve li takvîyeti yakîni ehli'l-fütüvve* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1995); Mahmud b. Osman Lamiî Çelebi, *Tercüme-i şevâhidü'n-nübüvve* (İstanbul, 1876); Muzaffer Ozak, *Şevâhidün-Nübüvve Tercümesi* (İstanbul: Ergin

Şiîlerde görebileceğimiz kudsiyet ve “karizmatik lider” anlayışlarını barındırmaktadır. Bu yönleri dikkate alındığında özellikle Anadolu topraklarında eserleri tercüme edilmek suretiyle Anadolu Sünnilik tasavvurunda Ehl-i Beyt algısının şekillenmesinde etkili olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Câmî'nin *Şevâhü'd-Nübüvve*³ adlı eserinden hareketle, tarihsel rivayetleri kullanırken dayandığı referanslar ve yapmış olduğu nakillerin yapısı ve bunların tahlil edilmesi onun Ehl-i Beyt tasavvurunu anlamamıza katkı sağlayacağı gibi Sünnî bir âlimin Emeviler dönemi din-siyaset politikalarına dair düşüncelerini de yansıttacaktır.

1.Molla Câmî'nin Hayatı ve Eserleri:

Yaşadığı çağda ünü İran, Hindistan ve Anadolu'ya ulaşmış olan Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî hicrî 817 (miladi 1414) yılında Horasan'ın Câm şehrinin Harcird kasabasında doğmuştur.⁴ Daha çok Molla Câmî diye tanınmıştır. Bu mahlası kullanmasında doğduğu şehrin yanı sıra Ahmed-i Nâmekî-yi Câmî'nin (ö. 536/1141) hatirasını yaşatmak arzusunun olduğunu ifade etmiştir. Aslen İsfahanlı bir aileye mensup olan Molla Câmî, ilk tahsilini küçük yaşta babasının Herat'a göç ederek Nizamiye medresesinde görev yapması sebebiyle Herat ve Semerkant şehirlerinde tamamlamıştır. Ardından Eş'arî düşüncenin son dönem meşhur simalarından olan Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) talebesi Ali es-Semerkandî ile Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) öğrencisi Şehâbeddin Muhammed el-Câcermî (ö.?) gibi devrin önde gelen âlimlerinin derslerine katılmak suretiyle tahsiline devam et-

Kitabevi, 1958); Hüseyin Hilmi Işık, *Şevahidü'n-Nübüvve Peygamberlik Müjdeleri* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2017).

³ Şevâhidü'n-Nübüvve adlı eser ilk olarak Lamiî Çelebi tarafından Türkçe 'ye çevrilmiştir. Tercümenin dili dönemin ruhunu yansıtmakta olup ağır bir dille yazılmış olması istifade ve karşılaştırma imkânını zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı çalışmamız esnasında Câmî'nin eserinin Farsça baskısı dışında Muzaffer Ozak tarafından yapılan tercüme kullanmaya çalıştık. Eserin, Cumhuriyet dönemindeki ilk tercüme çalışması olması bu yaklaşımda etkili olmuştur. Bununla birlikte İhlas Vakfı tarafından H. Hilmi Işık tarafından yapılan tercüme zaman zaman karşılaştırma yapmak için kullandık. Muzaffer Ozak, *Şevahidün-Nübüvve Tercümesi* (İstanbul: Ergin Kitabevi, 1958).

⁴ Fahrüddîn Alî Safî b. Hüseyin Vâiz Kâşifi, *Reşehât 'Aynü'l-Hayât*, trc. M. Murad el-Kazanî (Diyarbakir: el-Mektebetü'l-İslamiyye, t.y.), 106.

miştir. Dinî ilimlerin yanı sıra Uluğ Beğ Medresesi'nde Kadızâde er-Rumî (ö. 841/1437)'den riyâziyyât (matematik) dersleri de almıştır. Hatta ünlü bilgin Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) kendisiyle karşılaştığında sormuş olduğu sorulara Câmî'nin vermiş olduğu cevaplar karşısında hayran kaldığına dair rivayetler nakledilir.⁵ Dönemin medreselerinde okutulan dinî ve aklî ilimleri ikmâl eden Molla Câmî, bu ilimlerin dışında tasavvuf ilmine de ilgi duymuş, dönemin meşhur Nakşî şeyhlerinden Sa'deddîn-i Kâşgarî'ye (ö. 860/1455) intisap etmiştir.⁶ Hatta aklî ve naklî ilimlerde hocası Muhammed Hâcermî onun hakkında "Beş yüzyıldan beri Horasan öğrencileri arasında bir merd-i kâmil gelmişti onun da yolunu Kaşgarî kesti" ifadesini kullanmıştır.⁷ Kâşgarî'nin vefatından sonra halefi Hâce Ubeydullah Ahrâr'a (ö. 895/1490) intisap etmiş ve onunla birkaç defa görüşmüştür. Molla Câmî üzerinde diğer Nakşî şeyhlerine nazaran Hâce Ahrâr'ın etkisi daha fazla olmuş, Câmî de bunu her fırsatta ve özellikle vefatı üzerine yazmış olduğu mersiye de ifade etmiştir.⁸

308

OMÜİFD

Yaşadığı dönemde haklı bir şöhrete kavuşan Molla Câmî, hac yolculuğu ve sonrasında Taşkent, Hemedan, Bağdat, Kerbelâ, Nefes, Şam, Halep, Musul ve Tebriz gibi birçok şehir gezmiş, buralarda iltifat gördüğü gibi ilim meclislerinde ünü daha da yayılmıştır.⁹ Dönemin sultanlarından büyük bir ilgi gören Câmî, Fatih Sultan Mehmed'in daveti üzerine İstanbul'a gelmek için Konya'ya vardığında sultanın vefat ettiği haberini alınca geri dönmüştür.¹⁰ Aynı şekilde, Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan'ın Tebriz'de kalması yönündeki ısrarına rağmen Herat'a geri dönmüş ve Sultan Hüseyin Baykara'nın kendisi için yaptırmış olduğu medresede

⁵ Kâşifî, *Reşehât*, 107; Ömer Okumuş, "Abdurrahman Câmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7: 94.

⁶ İdris Şinâsi, *Molla Câmî* (İstanbul: Asır Matbaası, 1321), 17; Okumuş, "Câmî", 7: 94.

⁷ İdris Şinâsi, *Molla Câmî*, 19; Hellmut Ritter - Zeki Velidi Togan, "Câmî", *İslam Ansiklopedisi: İslam alemi tarih, coğrafya, etnografya, ve biyografya lugati* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 3: 18.

⁸ Okumuş, "Câmî", 7: 94.

⁹ Abdurrahman Câmî, *Baharistan*, trc. M.Nuri Gençosman (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985), 3.

¹⁰ İdris Şinâsi, *Molla Câmî*, 22.

vefat edene (ö. 898/1492) kadar ilim tedrisi ile meşgul olmuştur.¹¹ Cenazesine başta Sultan Hüseyin Baykara ve yakın dostu Ali Şir Nevâyi olmak üzere büyük bir kalabalık iştirak etmiş, Sultan'ın şehzadeleri tabutunu taşımış ve Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin türbesinin yanına defnedilmiştir.¹²

Molla Câmî, Farsça ve Arapça birçok eser kaleme almıştır. Bu eserler kelim, tasavvuf, şiir, delâilü'n-nübüvve ve Arapça gramer olmak üzere farklı alanlara dairdir. Yazıldıkları dönemin edebî zevkini aksettiren bu eserler, sonraki dönemlerde düşünce ve edebiyat alanında etkili olmuştur. Müellifin Farsça telif ettiği bazı eserler şunlardır; *Heft Evreng*, *Divân-ı Câmî*, *Çihil Hadis/ Hadis-i Erbaîn*¹³, *Risâle-i Tercüme-i Kelimât-ı Kudsiyye*, *Risale-i Sağîr der Muammâ*, *Nefâhatü'l-Üns*, *Nakdû'n-Nusûs fi Şerhi Nakşi'l-Fusûş*, *Eşi 'atü'l-Lemeât*¹⁴, *Silsiletü'z-Zeheb*, *Baharistan*. Arapça eserleri arasında *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* ve *ed-Dürretü'l-Fâhire fi Tahkîki Mezhebi's-Sufiyye ve'l-Mütekellim ve'l-Hukemâ* ayrı bir hususiyete sahiptir. *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*:¹⁵ Câmî, bu kitabı okuturken başta öğrencisi ve oğlu Ziyaüddin Yusuf olmak üzere gramer öğrenmekte olan öğrencileri için didaktik özellikleri dikkat çeken *Baharistan* adlı eserini de kaleme almıştır.¹⁶ *ed-Dürretü'l-Fâhire fi Tahkîki Mezhebi's-Sufiyye ve'l-Mütekellim ve'l-Hukemâ*¹⁷: Câmî'nin kendi dönemine değin İslam düşünce tarihinde görülen tartışma konuları etrafında kelimcilerin, felsefecilerin ve mutasavvıfların serdettiği görüşleri değerlendirdiği eserdir. Müellifin Eş'arî anlayışının en bariz şekilde görülebileceği bu eser, farklı isimler ile defalarca

¹¹ Okumuş, "Câmî", 7: 94-95.

¹² Ali Asgar Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, trc. Gencosman M. Nuri (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 45.

¹³ Yusuf Nabi, *Şerh-i Çihil Hadis-i Nebî Kırk Hadis Tercümesi*, trc. Ekrem Bektaş (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2018).

¹⁴ Okumuş, "Câmî", 7: 98-99.

¹⁵ Ali Rıza Kaşlı- Bekir Sırmabıyıkoglu, *Mecmûatü Havâşî Molla Câmî*, 2 c. (Diyarbakir: Mektebetü Seydâ, 2016).

¹⁶ Câmî, *Baharistan*, 4.

¹⁷ Molla Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire fi Tahkîki Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâ'l-Mütekaddimîn* (Tahran: İntişârât-ı Müessesese-i Mutalaât-ı İslamî, 1358).

basılmıştır. Eseri hususi kılan en önemli özellik, Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzere kaleme alınmış olmasıdır.¹⁸

2. Timurlar Döneminde Sünnî Tasavvufî Bir Ekol Olan Nakşibendiliğin Şiilik ile İlişkileri

Timur, devletini tesis etmiş olduğu ilk günden itibaren, dönemin muta-savvıflarına büyük bir saygı duymuştur. Fethettiği bütün şehir ve kasaba-larda ilk iş olarak yöredeki sufi kabir ve türbelerini ziyaret etmiş, yaşayan velilere karşı saygılı bir tavır takınmış, izzet ve ikramda bulunmuştur. Timur'un din politikasında görülen bu yaklaşım, kendi çocuklarının ve görevlendirmiş olduğu valilerin icraatlarına da yansımıştır. Böylece Ti-mur döneminde İran ve Maverâünnehir bölgesinde tasavvuf ve irşat ocakları bir hayli çoğalmıştır.¹⁹ Bu bağlamda tasavvufî cereyanlar, Timur-lar döneminde toplumun dinî ve mezhebî kimliğinin oluşmasında güçlü faktörler olmuştur.²⁰ Daha sonraki süreçte, takip edilen bu yaklaşım - feodal yapının da değişmesi ile beraber- kimi zaman Hurûfilik²¹ gibi ifrat ve sapkınlık barındıran akımların ortaya çıkmasına sebep olsa da döne-min en etkili Sünnî tasavvuf ekollerinden biri olan Nakşibendilik'in böl-geye hâkim olma sürecini hızlandırmıştır.²² Bu yıllarda gerek devlet erkânı, gerekse âlimler ve toplum üzerinde en etkili ekollerden biri olarak Nakşibendilik dikkat çekmektedir.²³ Öyle ki dönemin sultanları, Nakşî şeyhlerinin kendi topraklarında yapmış oldukları seyahatlerden dolayı

¹⁸ Abdurrahman Acer- Şamış Öçal, ed., Molla Câmî'de Varlık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 74.

¹⁹ Ömer Faruk Teber, "İslâmın Bir Din Olarak Benimsenmesi ve Yayılmasında Maturidî'den Hoca Ahmet Yesevî'ye: Vasat Bir Ümmet Projesi = From Imam al-Maturidi to Khoja Ahmet Yassawi Islam's Acceptance As a Religion and Its Expansion: The Project of a Middle-Way Community", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu I* (2017): 248.

²⁰ Hanifi Şahin, "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 45 (2016): 111.

²¹ Fatih Usluer, *Hurufilik* (İstanbul: Kocabı Yayınları, 2014), 18.

²² Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 17.

²³ İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, 3. Bs (Türk Tarih Kurumu, 1991), 135.

Semerkant ve Buhara gibi şehirlerden toplanan vergileri kaldırmışlardır.²⁴ Böylelikle iktidarın desteğini de almış olan Nakşilik, dönemin Sünnî anlayışında önemli bir eğilim olarak varlığını devam ettirmiştir.²⁵

Ehl-i Beyt imamları tasavvuf ekollerine ait silsilelerde zikredilmektedir. Nakşibendilik silsilesinde ise Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) haricinde Ehl-i beyt imamları yer almamasına rağmen Câmî, Ehl-i Beyt hakkında çok güzel şiirler yazmış, Sünnilik ve Şîilik arasında bir bağ tesis edebilecek bir yaklaşımı ortaya koymak²⁶ suretiyle eserlerinde Ehl-i Beyt imamlarının hayat hikâyelerine yer vermiştir.²⁷ Bu noktada Hikmet, Câmî'nin on iki imama saygı duymaları ve kendilerine rehber kabul etmelerinden dolayı İmamiyye Şîa'sına karşı saygı duyduğundan bahseder.²⁸ Aslında bu durum bölgede Sünnî-Şîî ilişkilerini, tartışmalarını ve bölge tarihinde görülen fitne olaylarının birçoğunu yaşayan Câmî'nin, iki mezhep arasındaki ihtilaf konularını telif etmeye yönelik bir anlayışı sayılabilir. Yine bu noktada özellikle Şirvan, Meşhed ve Gur başta olmak üzere toplumda Şîî nüfusu varlığı, iktidarın Ehl-i Beyt hakkındaki politikalarında da etkili olmuştur. Emir Timur sonrasında da bu dinî ve siyasî yaklaşım devam etmiştir. Mesela Şahrüh (ö. 850/1447), devlet tarafından himaye edilen Ehl-i Beyt'in sekizinci imamı İmam Rıza'nın Meşhed'teki türbesini sık sık ziyaret ederdi. Hatta bu ziyaretlerde kalacağı bir sarayı da buraya inşa

²⁴ Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 20; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, 15. Bs (İletişim Yayınları, 2018), 38-40.

²⁵ Dönemin Nakşî/hâcegân sufilere arasında bu eğilim Timur döneminde hız kazanmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Jürgen Paul, "The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat", *Afghanistan's Islam*, ed. Nile Green, *From Conversion to the Taliban* (University of California Press, 2017), 86, <https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1kc6k3q.9>.

²⁶ Ömer Faruk Teber v.dğr., "Risâle-i Ca'fer-i Sâdık' Üzerinden Ondört Ma'sumân-ı Pâk On Yedi Kemer-Best", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* X/53 (2017): 914-920.

²⁷ Halil İbrahim Şimşek, "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî'nin (ö. 1034-1624) Şîa ve Ehl-i Beyt'e Bakışı", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IV/3 (2004): 200-206.

²⁸ Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 17.

ettirmişti.²⁹ Yine bu dönemde sultanlar sufi tekke ve dergâhlarını himaye ediyor ve sık sık ziyaretlerde bulunuyorlardı.³⁰

Timurlular'ın son sultanı olan Horosan-Mavreâünnehir bölgesini yöneten ve Câmî'nin *Baharistan* adlı eserini kendisine ithâf ettiği Sultan Hüseyin Baykara'nın tahta çıktığı yıllarda Ehl-i Beyt sevgisinin ötesinde Şîî düşünceye meyli olduğu bilinmektedir. Bu meybinden dolayı hutbe-lerde Ehl-i Beyt imamlarının isimlerinin okunmasına bir dönem izin vermiştir. Halkın çoğunluğunun Sünnî olduğu Herat şehrinde Baykara'nın bu politikası tepkiyle karşılanmıştır. Özellikle Molla Câmî ve Ali Şir Nevâî'nin telkinleri ile bu siyaseti terk eden Sultan Baykara daha sonra din politikalarında şeriat kurallarını ifa etmeyi, zulüm, küfür ve menhiy-yatı engellemeyi hedeflemiş; seyyidleri, âlimleri ve şairleri gözeterek dinî yaşamı desteklemiştir. Aslında ilk dönemlerinde Şîîliğe açıktan bir tepki koymayan Nakşîler, daha sonraki süreçte Herat şehrinde yaşanan olaylar ve Baykara'nın Şîî eğilimleri üzerine, Molla Câmî'nin devreye girmesi ile tepkilerini izhar etmişlerdir.³¹

Hüseyin Baykara'nın Şîîliğe olan eski temayülü, 1481 yılında yaşanan bir olay ile yeniden ortaya çıkmıştır. Dönemin sufilerinden olan ve Bâyezid-i Bistâmî'nin soyundan geldiği iddia edilen Şemseddin Muhammed'in Selçuklular dönemine ait bir eserde "Hz. Ali'in mezarı, Hoca Hayrân Köyü'nde falan yerdedir" şeklinde bir ibare gördüğünü ifade etmesi üzere kayıp olan mezar yeniden keşfedilmiştir. Hüseyin Baykara'nın kardeşi Mirza Baykara zikredilen mevkiye giderek kazı yaptırmış, toprağın altından üzerinde "burası Hz. Ali'nin mezarıdır" yazılı olan bir taş bulmuştur. Daha sonra mezar açılmış ve durum Sultan'a haber verilmiştir. Mezar Hz. Ali'nin mezarı olarak kabul edildikten sonra Sultan beyleri ile mezarı ziyaret etmiştir. Sonrasında etrafına köy, çarşı ve hamam kurulmak suretiyle yeni bir dini ve kutsal alan ortaya çıkmış; böyle-

²⁹ Beatrice Forbes Manz, *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*, trc. Dilek Şendil (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 264.

³⁰ Manz, *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*, 265.

³¹ Hamid Algar, *Nakşibendilik*, trc. A.Cüneyd Köksal, 4. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 202-204.

likle bölgenin en önemli şehirlerinden olan Mezar-ı Şerif kurulmuştur.³² Bulunan mezarın Hz. Ali'ye ait olup olmadığı zamanla halk arasında tartışma konusu olmuş, bir ara Herat'a taşınması da gündeme gelmiştir. Halk arasındaki tartışmaları bitirmek üzere Sultan Baykara, ilmî bir tartışma meclisi tertip etmiş ve bu meclise Câmî de davet edilmiştir. Câmî, bulunan kabrin Hz. Ali'ye ait olup olmadığını tarih kitaplarının konusu olduğunu söylemiş, bununla birlikte bu mekânda görülen bazı harikula- de olayların ise gerçek olabileceğini dile getirmiştir. Bu mecliste yapılan tartışmalar sonrasında mezarın olduğu yerde bırakılması ve mevcut tartışmaların sonlandırılması kararı alınmıştır.³³

Ehli Beyt hakkındaki görüşleri ile kimi zaman bölgenin Sünnîleri tarafından Şiilik meyli olduğu düşünülen Molla Câmî, Şiilerin tepkisinden de kurtulamamıştır. Hac yolculuğu esnasında (877/1472) Bağdat'a uğradığında burada bulunan bazı Şiîler, onun Ehl-i Beyt hakkındaki şiirlerinde ve *Silsiletü'z-Zeheb* mesnevisinde tahrifat yaparak bunları aleyhinde kullanmak istemişlerdir.³⁴ Lâmiî Çelebiye göre Câmî, *Silsiletü'z-Zeheb* adlı eserinde bütün "tâifeleri" hakkı batıldan ayıracak şekilde izah etmiştir. Bu yöntemi ve ilmî değerinden dolayı Lâmiî mezkûr eseri *Faslü'l-Hitab* olarak kabul eder. Bu eserde zikredilen ve tepkilere neden olan husus, aslında teoriden ziyade Râfızîlerin yanlış inanç ve tavırlarıdır. Tevilde aşırıya gidilmesi ve Hz. Ali hakkında yalanlara başvurulması Câmî tarafından yerilmiştir. Nitekim o, dönemin Râfızîleri hakkında şunları söylemektedir:

"Rafiziye bak. Aklı terk ederek haddi tecavüz etti. Ali'nin methi hakkında kocakarı yalanlarından ibaret sözler söyledi. Oysa Ali'nin değeri o sözlerden çok üstündür. Rafizinin aklı ona erer mi hiç? Bir avuç adi insan onu aşırı şekilde methetmektedir. Bu aşırı medihlerde onun ne suçu var? Sapıklık içinde şapmış

³² İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sem- pozyumu*, 1993, 87.

³³ Kemaleddin Abdülvasi Nizami-yi Baharzi, *Makamat-ı Cami Molla Cami'den Ali Şir Nevai ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*, ed. Veysel Başçı (İstanbul: Büyüyenay, 2016), 286-287.

³⁴ Okumuş, "Câmî", 7: 95.

*sapıklara alçak deme.*³⁵ Belki alçaktan daha alçaktır. O Mustafa'nın kemalinin sırrıydı. Peygamberin halifelerinin sonuncusuydu. Mustafa peygamberlerin sonuncusu olduğu gibi Onun halifelerinin sonuncusu oldu. Bir grup ona biat etmekten yüz çevirdi, bu itaatsızlıkla hata ettiler. Kemal ehlinin emrine başkaldırmak vebal ve kusurdan kaynaklanmaktadır. Dünyada Ali gibi bir şah ve lidere başkaldıran kimse ne hilecidir. Onlara da [Ebubekir-Ömer] lanet etme, bu ona da lanettir. Çünkü dostuna lanet dostu lanettir. Rafizi'nin ne inanç ne de yaşayış bakımından ona [Ali'ye] benzer bir yanı yoktur. Rafizi kendi vehmine yönelmiş, onun için vehminde o küçük kalmış, Ali'yi kendine göre bir kılığa sokmuş o nasipsiz, hayaline göre şekillendirmiştir. Ali, yaşayış ve imanıyla Ali'dir. Onun gibi düşünüp yaşayarak ona layık olunur."³⁶

Görüldüğü gibi Molla Câmî, dönemin Râfizîlerinin Hz. Ali'yi kendi vehim ve düşüncülerine göre şekillendirdiklerini, kendi hayal dünyalarındaki karizmatik lider anlayışını oluşturma noktasında aşırılıklara kaçtıklarını söylemiştir.³⁷ Ayrıca birçok Şii fırkada görülen sahabenin tenkit ve lanetlenmesi konusunda onları ikaz etmiş, Sahabeye ve özellikle Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e yapılan lanetin bizzat Hz. Ali'ye lanet etmek anlamına geleceğini dile getirmiştir. Kâşifî'ye göre Hac yolcuğu esnasında Bağdat bölgesindeki Râfizîlerin bu iddialarının temelinde yanlış bilgi vardır. Molla Câmî'nin yanında bir müddet kalmış mübtedilerden bir kimse bu yolculuk esnasında Câmî'nin hizmetçileriyle tartışmış ve münakaşanın uzamasıyla kin ve nefrete dönüşen intikam duygusuyla bölgedeki Râfizîlere sığınmıştır. Ardından Câmî'nin görüşlerini eksik bir şekilde buradaki Râfizîlere anlatmıştır. Yanlış ve eksik bilgiyle galeyana gelen

³⁵ Bu yaklaşımın Osmanlı Döneminde bir temsilcisi olarak Hersekli Arif Hikmet gösterilebilir. Hersekli Arif Bey, Şiilerin tevellâve ve teberâ noktasında gülüv içinde olduklarını, bu aşırılığın Ehl-i Sünnet ile ittifak etmeleri önünde en büyük engel olduğunu söyler. Bkz. Hersekli Arif Hikmet, Makâleler, trc. Rıdvan Özdiç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 339.

³⁶ Abdurrahman Cami, *Evlîya Menkıbeleri*, trc. Lâmi Çelebi v.dğr. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 544. .

³⁷ Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü (Sempozyum)*, 2010, 24-25.

bölge halkı daha sonra bir kısım olayların çıkmasına sebep olmuştur.³⁸ Bu olaylar üzerine Bağdat'ın en büyük medreselerinden birinde ilmî bir meclis tertip edilmiştir. Bu mecliste dönemin Bağdat hâkiminin kayınbiraderi ve aynı zamanda eski hâkim/vali Halil Bey, dönemin Bağdat hâkimi Maksud Bey, sağ ve sol tarafında ise Hanefi ve Şafiî kadıları hazır bulunmuştur. Orada Molla Câmî *Silsiletü'z-Zeheb* adlı eserinde Hz. Ali'den ve onun temiz evlatlarından övgüyle bahsettiğini eserinden beyitler okuyarak ispatlamıştır.³⁹ Mecliste hazır bulunanlar Hz. Ali ve evladını bu şekilde daha önce kimsenin methetmediğini ikrar etmişler ve Câmî'nin eserinin güzelliğini ve sahih olduğunu beyan eden bir berat vermişlerdir.⁴⁰ Bu mecliste Kâşifî'nin beyanına göre Molla Câmî, yazmış olduğu eserlerdeki Ehl-i Beyt vurgusundan dolayı özellikle Horasan Sünnilerinde Rafizî olarak itham edilmekten korktuğunu, ancak kaderin bir cilvesi olarak Râfizîler tarafından itham edildiğini dile getirmiştir.⁴¹ Zira Câmî başka bir eserinde Timurlular döneminde Sünnî-Şîî zümrelerin büyük çatışmaların yaşanmasına sebep olacak şekilde halk içinde ayrışmanın kaynağını teşkil ettiğini dile getirir. O bir şiirinde "*Ey zamâne sahibi şarap kadehimi ver, zira Sünnî ve Şîî kavgalarından mideme bulantı geldi. Bana hangi mezheptensin diye soruyorlar, yüzlerce şükür ki Sünnî köpeği ve Şîî eşeği değilim*" diyerek⁴² taassuptan kaynaklanan yaklaşımlardan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Bununla birlikte Sünnî-Şîî ilişkilerinin rengini gösteren bir figür olarak Molla Câmî, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisini güçlü bir vurgu ile dile getirmekten çekinmemiş, onların menkıbelerini anlatmak suretiyle, iki mezhep arasında bir itidal arayışı içinde olmuştur. Buna rağmen Câmî, Safeviler döneminin meşhur Şîî âlimi Kadı Nurullah Şüsterî'nin (1019/1610) "Ehl-i Beyt'e husumeti sebebiyle insaf sahibi hiçbir kimsenin Câmî'yi tasvip etmeyeceğini" dile getirmesi gibi bir ithamdan kurtulamamıştır. Hatta Safevî topraklarında Câmî'nin itibarsızlaştırılması

³⁸ Kâşifî, *Reşehât*, 116.

³⁹ Kâşifî, *Reşehât*, 117.

⁴⁰ Kâşifî, *Reşehât*, 116.

⁴¹ Kâşifî, *Reşehât*, 116.

⁴² Aka, *Timur ve Devleti*, 135-136.

noktasında Ehl-i Beyt figürü kullanılmıştır.⁴³ Her ne kadar Câmî, Nakşîbendiyye tarikatının sahabeye olan saygısını şiirlerinde dile getirmiş; her iki zümre arasında yeni bir üslup ve anlayış geliştirmeye çalışmış olsa da tarafların sert tenkitlerinden kendini kurtaramamıştır. Bu bağlamda Câmî, döneminin sosyal muhaliflerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁴⁴

Bu yaklaşımlarından dolayı Molla Câmî vefat ettikten sonra Şîîler/Kızılbaşlar Herat'ı istila ettiklerinde oğlu, babasının mezarını başka bir yere taşımıştır. Şîîler eski mevkiindeki kabrini açıp içinde naaşını göremeyince ona olan kızgınlıklarından dolayı, mezardaki tahta parçalarını yakmışlardır.⁴⁵ Her ne kadar Câmî, mezarında öfkeli Şîîlerden kurtulmuş olsa da, daha sonraları Safeviler döneminde Tahmasb'ın (ö. 984/1576) lanetleme ritüeline konu olan doksan kişilik Sünnî âlimler listesine dâhil edilmekten kurtulamamıştır.⁴⁶

316

OMÜİFD

3. Molla Cami'nin Eserlerinde Ehl-i Beyt Kavramı:

Ehl-i Beyt ve imamları, İslam düşünce tarihinde ve özellikle Sünnî ve Şîî düşüncede önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte mezheplerin teşekkül süreçlerinde "manevî prestiji" temin edebilecek etkiye sahip olan ve bundan dolayı her iki mezhep arasında tartışmaların gündeminde var olmuş bir kavramdır. En dar anlamıyla aile efradı/ev halkı anlamına gelen Ehl-i Beyt ile İslam tarihinde Hz. Peygamber, hanımları, Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin ya da zikredilenlerle birlikte Hz. Peygamber'in bütün akrabaları kastedilmiştir. Kimi âlimlere göre ise bu kavram Hz. Peygamber'in bütün ümmetini içine alacak şekilde anlam zenginliğine

⁴³ Hamid Algar, *Abdurrahman Cami*, trc. Abdullah Taha Orhan - Zeyneb Hafsa Orhan Aström (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 156.

⁴⁴ Algar, *Abdurrahman Cami*, 137.

⁴⁵ Cami, *Evlîya Menkıbeleri*, 543; Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İıran'da Şiîliğin Seyri* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 218.

⁴⁶ Algar, *Abdurrahman Cami*, 157.

sahip bir terimdir.⁴⁷ Bütün bu açıklamaların ötesinde Ehl-i Beyt, Şîf düşünceyi benimseyenlerin tanımına göre Hz. Peygamber, Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve onların soyundan gelenler şeklinde bir tarif ile ifade edilmektedir.⁴⁸ Tarihte Sünnî-Şîf tartışmalarının konusu olan “Ehl-i Beyt” kavramı, Câmî'nin eserlerinde incelenmiş, itikadi ve siyasi ilişkileri yönünden değerlendirilmiştir. Bu noktada Molla Câmî'nin Ehl-i Beyt hakkındaki düşüncelerini en belirgin görebileceğimiz kaynak *Şevâhidü'n-Nübüvve* ve *Silsiletü'z-Zeheb* adlı eserleridir. Câmî, Ehl-i Beyt hakkında nazil olan “Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (Ahzap,33/33) mealindeki ayeti şiir şeklinde tefsir etmiş ve kavram etrafında İslam tarihi boyunca süregelen tartışmalara bir cevap vermiştir. Bir Sünnî olarak onun bu yaklaşımında bazı metodik yaklaşımları da görmek mümkündür. Nitekim Molla Câmî bu şiirinde şöyle demektedir:

*“İnnemâ yurîdullahu'nun mânâsı
Âgâh ârifin nezdinde şudur ki:
“Allah, Ehl-i Beyt'ten her türlü recesi,
Kötülüğü temizlemeyi murad etmiştir”
Akıl sâhiplerine gizli değildir ki
Reces, günahların en kötüsüdür
Reces, zillet ve isyan olduğundan,
Temizlenmesi affedilmek ile olur ancak
Demek ki bütün Ehl-i Beyt affedilmiştir.
Âhiretteki [kötü] âkıbetten emandadırlar*

⁴⁷ M. Zeki Duman, “Kur’ân-ı Kerîm’de ‘Ehl-i Beyt’”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun’un Anısına] (2001): 37-58; Mustafa Öz, “Ehl-i Beyt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994).

⁴⁸ M. Bahaüddin Varol, *Siyasallaşma Sürecinde Ehli Beyt* (Konya: Yediveren Kitap, 2002), 13-21.

Kötülük ve günahattan beri olduklarından,

Onlara mezemmet etmek olmaz”⁴⁹

Ehl-i Beyt’in günahlarının affedileceğini ifade eden Câmî, konunun tarih içerisindeki farklı bir yorumu olan “İsmet” teorisine de temas etmiştir. Şîi gruplar Ehl-i Beyt’in günahlarının affedileceği anlayışına istinat ederek ya da diğer bir görüşe göre İslam toplumun liderinin hatasız olmasının toplumsal ve dini düzenin tesis edilmesi ve devam etmesi noktasında zorunlu olduğunu düşünerek hatadan korunmayı ifade eden “İsmet” nazariyesini kabul etmişlerdir.⁵⁰ Ehl-i Sünnet ile Şîi gruplar arasında Ehl-i Beyt tasavvurlarında ortaya çıkan farklılık bu noktada kendini göstermiştir. Söz gelimi Câmî, bu hususta;

“Günahlardan masumdurlar deme

Ama günahkâr diye de kötüleme

[Ehl-i Beyt’ten] birinin günahını biliyorsan eğer,

Şerîata göre o günahı saklayamazsın

O günaha karşılık şeriat hukukunu icrâ et

Edemiyorsan en azından ondan teberrâ et”⁵¹

diyerek Ehl-i Beyt’in günahsız kabul edilmesinin caiz olmadığını dile getirmiştir. Ancak kimi insanların Ehl-i Beyt’i hatalarından dolayı eleştirmelerini de doğru bulmamış, verilecek hükmün şeriat dâhilinde verilmesi gerektiğini, aksi durumda Ehl-i Beyt’in günahları hakkında tartışmaktan uzak durmak (teberrâ) lazım geldiğini düşünmüştür. İsmet konusundaki tartışmalardan hareketle, İslam hakkında ileri geri konuşulmasına sebep olacak bir mevzuun terk edilmesi gerektiğini -özellikle Şîi grupların ilkelerinden olan- “teberrâ” kavramıyla ifade etmeye çalışması da dikkat çekici bir husustur. Câmî’nin Ehl-i Beyt konusundaki hassasiye-

⁴⁹ Baharzi, *Makâmât-ı Câmî*, 211-212.

⁵⁰ Hamid Dabaşı, *İslam’da Otorite*, trc. Süleyman E. Gündüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 165.

⁵¹ Baharzi, *Makâmât-ı Câmî*, 212.

tini, toplumun gündelik yaşam içinde kullandıkları kelimeler hakkındaki görüşlerinde de bulmak mümkündür. Söz gelimi Câmî, bölge halkının Sünnî ve Şîî farklılaşmasının bir neticesi olarak birbirleri hakkında kullandıkları bazı ifadeleri eleştirmektedir. Bâharzî'nin ifadesine göre kendisinin de hazır bulunduğu bir mecliste, fasit niyetli öğrencilerden⁵² birisi Câmî'nin yanında bulunan bir grup seyyide bölge halkı arasında kullanılan "ami" ifadesi ile hitap etmiştir. Bu kelimeyi işiten Câmî, "Değerli Seyyidlere 'ami' demek nasıl olur?" diye sormuş Bâherzî cevap olarak, bu ifadenin halk arasında seyyidler için kullanıldığı, hatta Sadi Şîrâzî'nin Bostan adlı eserinde "ami" kelimesini "Alevî" karşılığında kullandığını söylemiştir.⁵³ Bunun üzerine Câmî,

"Bâzıları halkın diliyle konuşarak seyyidlere farklı yakıştırmalarda bulunuyor. Doğru ile yanlış birbirinden ayırt edemeyen bu kişileri ve mesnetsiz sözlerini elbette bizler de kabul edemeyiz. Bu tür kişiler sanıyorlar ki ilim sadece kişinin kendi istîdâdınca halkın diliyle konuşabilmesidir, oysa öyle değildir. Zîrâ Hazret-i Risâlet-Salavatullahi ve selamuhu aleyhi ve âlihî- ve ashabı kiramları – Allah selâmı üzerlerine olsun- ilim ve ahlak sancağını birlikte yükseltmişlerdi. Lâkin[bu tür kişiler] o sancağı idrâk etmekten uzaktırlar"⁵⁴

diyerek bu ifadeyi kullananları tenkit etmiştir.

4. Molla Câmî'nin Eserlerinde Ehl-i Beyt-Emeviler İlişkisi:

Câmî, eserlerinde Emeviler dönemine ait birçok olayı hikâye eder. Emeviler'in Ehl-i Beyt ile olan ilişkilerini değerlendirirken genellikle olaylar ve meseller üzerinden konuyu incelediği görülmektedir. Bir Sünnî âlim ve mutasavvıf olan Abdurrahman Câmî'nin, Emeviler dönemine dair görüşlerinde dengeli bir yaklaşımı benimsemiş olduğu görülmektedir. Nitekim o, naklettiği olayların detaylarında dönemin iktidarına dair eleştirilerini nazik bir dille ifade etmeye özen gösterir. Bununla birlikte doğru kabul etmiş olduğu düşünceyi dile getirmekten de çekinmez. Hatta bu tavrıyla

⁵² Baharzi, *Makâmât-ı Câmî*, 212.

⁵³ Baharzi, *Makâmât-ı Câmî*, 213.

⁵⁴ Baharzi, *Makâmât-ı Câmî*, 213.

dönemin mevcut yaklaşımının dışına çıkmış olacağından olsa gerek ki Şîlilikle itham edilmekten korkmuştur. Bununla beraber Molla Câmî, Emevî Devleti'ni var eden gücün halk olduğu kanaatindeydi. Ancak onun meseleye yaklaşımı halkın bir kazanımdan çok, kendi elleri ile daha kötü bir yönetimi tercih edişini anlatmaktadır. Molla Câmî'nin anlatısına göre, Hz. Ali, bir gece rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Rüyada Hz. Peygamber'e "Ya Rasûlallah! Senin ümmetinden bana karşı beslenen husumetler ve sıkıntılar niçindir?" diye sorar. Hilafeti döneminde Müslüman toplumun Cemel ve Sıffîn başta olmak üzere kendi iç çatışmaları ile muhatap olan halifeye Hz. Peygamber "Onlar hakkında dua et" der. Bunun üzerine Hz. Ali rüyasında "Ya Rabbî, bana onlardan dolayı iyi karşılık ver! ve onlar üzerine benden daha kötüsünü musallat eyle" diye dua eder ve ertesi gün şehit edilir.⁵⁵

320
OMÜİFD

Molla Câmî, halkın yönetimin kötü icraatlarını değiştirme gücü olduğunu düşünmektedir. Ona göre, yönetim-toplum ilişkilerinde devlet ve iktidarın sahipleri "herkese yumruk sallamak" gibi bir siyaseti benimserlerse "günün birinde eli altında bulunanların tekmeleriyle can veremeleri" mukadderdir.⁵⁶ Bundan dolayı Emeviler Ehl-i Beyt ve onların yakınları ile iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Örneğin Hz. Ali'nin kardeşi olan Ukayl b. Ebu Talib ile Muaviye arasında sağlam bir dostluk var olduğunu dile getiren Câmî, bu dostluğun bozulduğunu, aralarında bir soğukluk meydana geldiğini ve Ukayl'in bütün ilişkilerini kestiğini dile getirir. Bunun sonucunda Ukayl, artık Muaviye'nin düzenlemiş olduğu ilim meclislerine katılmayı terk etmiş, hoşnutsuzluğunu toplantılara katılmayarak dile getirmiştir. Bu durumun farkında olan Muaviye, ilk olarak Ukayl'den özür dilemiş ve daha sonra ona bir mektup yazarak gönlünü almayı hedeflemiştir. Câmî'nin naklettiğine göre Muaviye mektubunda şöyle yazar:

"Ey Abdülmuttalib Oğullarının yüce dileği, Kusay ailesinin son umudu; İbn Abdimehaf'ın nafından=göbeğinden misk saçan ahusu ve Ey Halim oğulları-

⁵⁵ Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*, 223; Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 254.

⁵⁶ Câmî, *Baharistan*, 33.

nın cömertliğinin kaynağı; peygamberlik hakkındaki ayet sizin şanınızda inmiştir. Yalvaçlığın değeri sizin ocağınızda parlamıştır. O bütün büyüklük ve yumuşak huyluluk faziletleri nerede kaldı? Gel, tekrar gel ki, aramızda geçmiş olan şeylerden pişman ve gittiğinden dolayı da perişanım.”⁵⁷

Molla Câmî, Ehl-i Beyt ve Muaviye arasında geçen bu mektuplaşmada da görüldüğü gibi her iki tarafın karşılıklı ilişkilerine dair ifadeleri zikretmiş olsa da bazı anekdotlarda Muaviye’yi ve siyasetini eleştirir. Örneğin Muaviye bir gün Ukayl b. Ebu Talib ile birlikte otururken mecliste hazır olanlara “Ey Şamlılar! Tanrı kitabında buyrulmuş olan (Ebu Leheb’in eli kurusun) ve kendisi kahrolsun ayetini hiç işittiniz mi?” diye sorar. Bu soruya Şamlılar “Evet” diye cevap verirler. Muaviye beklediği cevabı aldıktan sonra “Ebu Leheb, Ukayl b. Ebu Talib’in amcasıdır” diyerek konuşmasını bitirir. Olayın devamında Ukayl da “Ey Şamlılar! Bu ayette “Odun hamalı olan karısı” kelamını da işittiniz mi?” diye sorunca meclistekiler “Evet” karşılığını verirler. Bunun üzerine Ukayl “İşte o karı Muaviye’nin halasıdır” şeklinde cevap verir.⁵⁸ Bu hadise üzerinden Câmî şöyle bir değerlendirmede bulunur:

“Kendisinde bir eksiklik yokmuş gibi başkalarının aybını ortaya atmak, akıllı adama yakışmaz. Mademki bir kimse senin ayıplarına karşı sükût etmiştir. Sen niçin susmuş olan adama ayıplarını söyletirsin?”⁵⁹

Müellif bu metinde Emevîler döneminde Hz. Ali ve taraftarları aleyhinde süregelen propagandanın ve bu siyasetin tetiklediği Şiî isyanlarının başlangıcında etkili olan faktörlere temas etmiş gibi görünmektedir. Emevîler döneminde başta Hz. Ali hakkında yapılan lanetleme propagandası Ehl-i Beyt’i sevenleri isyan hareketlerini desteklemeye sevk etmiştir. Bu yanlış tutuma rağmen bazı iyi uygulamaları da zikreden Câmî’nin anlatısına göre Muaviye, Abdullah b. Cafer için kendi hilafeti zamanında Beytü’l-Mâl’den her sene yıllık tahsisat ayırmıştır. Yıllık bin akçe olan bu tahsisat, Yezid döneminde beş bin akçeye çıkarılmıştır. Bunu

⁵⁷ Câmî, *Baharistan*, 54.

⁵⁸ Câmî, *Baharistan*, 111.

⁵⁹ Câmî, *Baharistan*, 112.

gören insanlardan bazıları -ki muhtemelen Ehl-i Beyt aleyhinde olanlardır- Yezid'i kınamaya başlamış ve bu parada diğer Müslümanların da haklarının olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun üzerine Yezid, aslında bu parayı "Abdullah b. Cafer'e değil Medineli fakirlere veriyorum" demiş ve Abdullah'ın bu parayı kendisi için kullanmadığını açıklamıştır. Ancak bu tartışmanın akabinde Yezid'in bir görevliyi Medine'ye gönderdiğini ve Abdullah b. Cafer'in bu parayı nasıl kullandığını araştırdığını aktaran Câmî, yapılan araştırmanın sonunda Abdullah'ın parasız kalana dek sadaka verdiğinin tespit edildiğini dile getirir.⁶⁰ İlk bakışta Yezid hakkında olumlu bir yaklaşımı ihsas eden bir anlatımı görmüş olduğumuz zannedilse bile başka bir eserinde Molla Camî, Yezid'e dair eleştirisini açıkça dile getirir. Mirza Bâbur zamanında (852-861/1448-1456) Semerkantlı Mezîd adında bir fakih, Herat şehrine geldiğinde Câmî'nin de hazır bulunduğu bir mecliste Mirza fakihe "Yezid'e lanet konusunda ne dersiniz?" şeklinde bir soru yönelir. Bu soruya Fakih Mezîd, geleneksel Maturidî-Sünnî düşüncede hâkim görüş olan "Kıble ehlinde olduğu için caiz değildir" cevabını verir.⁶¹ Bunun üzerine Mirza Bâbur, Molla Câmî'ye yönelerek "Mirza Mezîd'i duydunuz, siz ne dersiniz?" diye sorunca Molla Câmî, "Biz deriz ki yüz lanet Yezîd'e olsun yüz de fakih Mezîd'e" şeklinde cevap verir.⁶²

322

OMÜİFD

4.1. İmamın Otoritesi Bağlamında İlahi Bilgi ve Hz. Ali:

Câmî'ye göre, Hz. Ali'nin faziletleri sözle ve kalemlle ifade edilemeyecek kadar çoktur. Ona ilmin onda dokuzu verilmiş, Tevrat ve İncil'deki bilgilere vakıf kılınmıştır. Bu bağlamda Câmî, Hz. Ali'nin vasî olduğu hakkında Şûiler tarafından dile getirilen "Men Küntü Mevlâhu" hadisini ve Gadîr-i Hum olayını kabul eder. Ancak bu hadis üzerinden ilk halifelere

⁶⁰ Câmî, *Baharistan*, 70.

⁶¹ Ahmed Asım, *Merahu'l-me âli fi şerhi'l-Emâli*, ed. İbrahim Çoşkun (İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2016), 138-141.

⁶² Hasan Çiftçi, "Camî'den Eleştirel Latife ve Nükteler: Edebî, Sosyal ve Dini Kusurlara Dair", ed. Hicabi Kırılğaç - Şerife Yerdemir (6. Türkiye-İran İlişkileri Sempozyumu (Tarihte Ortak Şahsiyetlerin Etkileri ve Günümüze Yansımaları), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009), 32.

lanet edenleri de tenkide tabi tutar. Eş'arî olan Câmî, dört halifenin sıralamasına geleneksel anlayış içinde bağlı kalır. Birçok şiirinde bu tarihsel ve fazilet merkezli sıralamaya dair beyitler kaleme alır.⁶³

Tarihi rivayetlerde mistik anlayışı benimsemiş görünen Câmî'nin, insan ve tarih faktörünü de ihmal etmediği görülmektedir. Ona göre Hz. Ali döneminde yaşanan olaylar dinler tarihinde yaşanan ihtilaflar gibi dini tecrübenin kendi doğasından ve toplumun değişiminden kaynaklanmaktadır.⁶⁴ Bununla beraber, Câmî'ye göre Hz. Ali'ye biat etmeyenler itaatsizlik sebebiyle hata etmişlerdir. Câmî, bu ifadelerinde biat etmekten kaçınarak hata edenler ile sahabilerden Hz. Ali'ye biat etmeyenleri kastetmiştir. Bunun haricinde Hz. Ali'ye karşı gelen, emirlerini dinlemeyenler ise hileci kişilerdir.⁶⁵ Câmî, "hileci kişiler" tabiri ile önce biat etmiş ve hatta bu biatin gereği savaşa katılmış olmalarına rağmen, Hz. Ali'nin emirlerini dinlemeyen Hâriciler'i kastetmektedir. Bu bağlamda özellikle muhalefet edenleri anlattığı bölümde "nevâşıb" kavramını kullanır.⁶⁶ Hz. Ali'nin Nehrevan'da Hâriciler'le olan savaşlarına dair birçok bilgiyi paylaşır ve kerametlerini zikreder.⁶⁷ Câmî, Hz. Ali'ye biat ettikten sonra onunla savaşan ve onu lanetleyen Hâriciler'i İslamî bir fırka kabul etmekle birlikte, onların Yahudiler'in etkisinde kaldıklarını savunmaktadır. Bu iddiasını İbn Mülcem üzerinden desteklemektedir. Bu bağlamda Câmî, Hâricilerden İbn Mülcem hakkında dikkat çekici bir rivayeti zikreder. Nitekim Câmî'ye göre Hz. Ali, kim tarafından suikasta uğrayacağını daha önceden biliyordu. Zira suikasta uğramadan önce bir hutbenin ardından İbn Mülcem'i görmüş ve yanına çağırmıştır. Hz. Ali, İbn Mülcem'e "Sen küçükken hangi lakap ile çağırılırdın?" diye sormuştur. İbn Mülcem'in böyle bir şey yoktu demesi üzerine Hz. Ali "Senin Yahudilerden bir bakıcın var mıydı? O, sana 'Ey eşkâ ve Ey 'Akır Nâka-i Salih" der miydi?"

⁶³ Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*, 221-223; Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 252-253.

⁶⁴ Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 241.

⁶⁵ Cami, *Evlîya Menkıbeleri*, 544.

⁶⁶ Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*, 224.

⁶⁷ Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*, 215; Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 244-245.

diye sormuş, bunun üzerine İbn Mülcem'de "evet" cevabını vermiştir.⁶⁸ Câmî, bu rivayetleri sufi bir yaklaşımla kabul ederek eserinde zikretmiş, Hz. Ali'nin bütün eylemlerini keramet ve ilahi bilgiye mazhar olma çerçevesinden izah etmeye çalışmıştır. Zira onun siyasi ve dini eylemlerinde görülecek her olay bu noktadan hareketle bir okumaya tabi tutulmuştur. Öyle ki o Hz. Ali'nin hakkında kötü söz söyleyenleri ve isyan edenleri ikna etmek için çok farklı rivayetleri zikretmekten çekinmez. Zikrettiği rivayetler arasında, Hz. Ali'ye lanet eden birinin ve ona engel olmayan komşusunu ölümü, Hz. Ali'ye ağır sözler söyleyenlerin deve ile ezilerek ölmesi⁶⁹, lanet edenlerin yüzünün kararması⁷⁰ ve mihrabtan düşerek Medine valisinin⁷¹ ölmesi gibi menkıbevi olaylar bulunmaktadır. Câmî, bu yaklaşımına rağmen, Necef ziyareti esnasında Şîîler'in eleştirilerinden kurtulamamıştır. Bu eleştirilerin sebeplerinden biri de Ebu Talib'in imanı hakkındaki görüşüdür. Sünnî ve Şîî literatürde Ebu Talib'in iman edip etmediğine dair tartışmalar asırlar boyu devam etmiştir.⁷² Şîî fırkalar Ebu Talib'in iman üzere öldüğünü kabul etmek suretiyle diğer halifelerin babalarının iman etmeden öldüklerini ortaya koymaya ve böylece Hz. Ali'nin diğer halifelerden efdal ve ilk halife olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Bu noktada Ehl-i Beyt hakkında yerine göre aşırı rivayetleri kabul eden Câmî, genel Sünnî çizgiyi takip etmekte, Ebu Talib'in iman üzere ölmediğini savunmaktadır. Ona göre Ebu Talib "peygamberlik ağacının bir dalı olmasına rağmen iman meyvesi" verememiştir. İmandan nasibi olmamış, soyundaki kutsallığın kendisine bir faydası dokunmamış, Ebu Leheb gibi Ebu Talib de cehennemi hak etmiştir. Bu görüşlerinden dolayı kendi dönemi ve sonrasında Şîî âlimlerin ve sultanların hedefinde olan Câmî hakkında Kadı Mîr Hüseyin Şafii Yezdî(ö.?) eleştirel bir beyit yazmıştır. Ona göre "*Tanrı velisi olan o gerçek İmam ki, adı -Allah'ın galip*

⁶⁸ Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*, 223; Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 254.

⁶⁹ Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*, 225; Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 256.

⁷⁰ Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*, 225; Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 257.

⁷¹ Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*, 225; Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 257.

⁷² Konu hakkında tarihi tartışmaları ve ileri sürülen akli nakli ve sosyolojik delilleri görmek için bk. Halil İbrahim Bulut, *Şii-Sünni Polemiğinde Ebu Talib ve Dini Konumu* (Araştırma Yayınları, 2011).

*Aslanı'dır- onu iki kişi candan incittiler. Bu işi biri cahilliğinden biri de hamlı-
ğından⁷³ yaptı. Her ikisinin de adı Abdurrahman'dır. Birinin lakabı Mülcem
ötekinin adı Câmî'dir'' şeklinde ağır bir ithamda bulunmuştur.⁷⁴*

4.2. İmamın Otoritesinde Hz. Peygamber'e Fizikî Benzerlik Vastfı; Hz. Hasan:

Câmî'nin Hz. Hasan'ın menkıbesini Şîi kaynaklarda görebileceğimiz mitolojik unsurları içinde barındıran bir yaklaşımla anlattığı görölmektedir. O, Ehl-i Beyt'i imamlar olarak isimlendirmekten çekinmez. Onun anlayışında da Hz. Hasan on iki imamın ikincisidir. Bununla beraber o, Hz. Hasan'ın isminin konması hususunda, Şîilerin ortaya koyduğu yaklaşımı kısmen görebileceğimiz ifadeleri kullanmaktadır. Nitekim anlatılana göre Hz. Hasan doğduğunda Hz. Ali, ismini koymadan Hz. Peygamber'in huzuruna getirmiş, isim koyma merasimi esnasında Hz. Cibril ipekten bir bez ile meclise gelmiştir. Cibril'in getirmiş olduğu bezde hangi ismin konulacağı yazılıdır. Câmî bu esnada tam da Şîilerin iddia etmiş olduğu Hz. Musa ve Hz. Harun ilişkisi üzerinden yapılan Hz. Peygamber ve Hz. Ali ilişkisini destekler bir rivayeti kullanır. Rivayete göre Cibril "Senin nezdinde Ali, Musa nezdinde Harun gibidir. Öyleyse Ali'nin oğlunun adını, Harun'un oğlunun adı gibi koy. Harun'un oğlunun adı, Şenber'dir. Şenber'in manası Arapça'da "Hasan"dır." demiş ve Hz. Peygamber de bu ismi torununa vermiştir.⁷⁵ Bu noktada Hz. Hasan hakkında özellikle Hz. Peygamber'le benzer yönlerinin zikredilmesi ayrıca önem taşımaktadır. Hz. Ali'nin niteliksel anlamda Hz. Peygamber' e yakın kabul edilmesi, evlatları noktasında özellikle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'de fiziksel benzerlik üzerinden ifade edilmeye çalışılmıştır.⁷⁶

⁷³ Bir rivayete göre Şah İsmail, Herat'ı zaptettiği zaman askerlerine emir vererek üstünde Molla Câmî yazan bütün kitapları bulmalarını ve "Câm" kelimesini, olgunlaşmamış, ham ve çiğ adam anlamına gelecek şekilde "Hâm" ile değiştirilmesini istemiştir. Şairin şiirinde zikretmiş olduğu "hamlık" ifadesi kanaatimizce bu tarihi olaydan esinlenerek söylenmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Hikmet, Camî Hayatı ve Eserleri, 86.

⁷⁴ Hikmet, Camî Hayatı ve Eserleri, 239-240.

⁷⁵ Câmî, Şevâhidü'n-nübüvve, 226; Ozak, Peygamberlik Müjdeleri, 257-258.

⁷⁶ Câmî, Şevâhidü'n-nübüvve, 226; Ozak, Peygamberlik Müjdeleri, 258.

Hz. Ali'nin vefatı akabinde (19 veya 21 Ramazan 40 / 26 veya 28 Ocak 661) Kûfe'de Hz. Hasan'a biat edilmiştir. Hz. Hasan'ın Kûfe'de halife kabul edilmesi, Şam'da Muaviye tarafından yakından takip edilmiştir. Söz gelimi Muaviye hiç zaman kaybetmeden siyasi ve askeri faaliyetlere girişmiş, aynı zamanda propaganda çalışmaları başlatmıştır. Molla Câmî eserlerinde Hz. Hasan dönemi siyasi ve askeri olaylarına pek değinmez. Bununla beraber o, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hasan'dan iki grup arasını ıslah edecek kişi olarak bahsettiğini zikreder. Bu rivayeti bildiğini ileri sürdüğü Muaviye'nin, bundan dolayı gizli bir şekilde Hz. Hasan ile musalaha yaptığını, kendisine bir şey olması durumunda bunu Hz. Hasan tarafından yapılmış bir eylem olarak kabul edeceğini de söylemiş olduğunu ifade eder. Bu bilginin doğruluğu net olmamakla birlikte, Şam ordusunun Medâin üzerine yürümesi ve Hz. Hasan'ın da 12.000 kişilik bir orduyu bölgeye sevk etmesi üzerine iki taraf arasında siyasi ve askeri gerginlik baş göstermiştir. Hatta Hz. Hasan'ın komutan olarak atamış olduğu Ubeydullah b. Abbas'ın, Muaviye'nin teklifi üzerine Şam ordusuna yanındaki bir kısım güçlerle katılması ordu içinde panik ve karamsarlık havasını güçlendirmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla Câmî'nin Hz. Hasan ve Muaviye arasında var olduğunu söylediği 'musalaha'nın bir geçerliği kalmamıştır. Kanaatimizce bu yaklaşım Câmî'nin bir Sünnî olarak sahabe arasında yaşanan ihtilafı en asgari düzeye indirme düşüncesinin bir tezahürüdür. Bununla birlikte o, Hz. Hasan'ın daha sonra ordusunda görmüş olduğu savaşa karşı isteksizlik hali üzerine irâd etmiş olduğu hutbeyi kısa ve veciz bir şekilde zikreder. Ardından bu hutbenin, Hz. Peygamber'in daha önce torunu Hz. Hasan Hakkında söylemiş olduğu "İki taifenin arasını bulacağına" dair haberine delalet ettiğini kabul etmektedir. Nitekim Câmî'nin rivayetine göre Hz. Hasan hutbesinde, fitneyi asla tasvip etmediğini, kendisinin musalaha yaptığını ve hilafeti Muaviye'ye bıraktığını açıklamıştır. Zira hilafet şayet Muaviye'nin hakkı ise onu elde etmesinin hakkı olduğunu, aksi takdirde kendi hakkı ise, kendisinin bu haktan vazgeçtiğini ve hakkını ona bağışladığını söylemiştir. Bu kararın

⁷⁷ Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2006), 73.

Ümmet-i Muhammed için daha hayırlı olduğunu beyan etmiş olan Hz. Hasan, Muaviye'ye "Allah seni vali eyledi. Bu ya bir hayırdan dolayı ya da sende gördüğü bir şerden dolayıdır" demek suretiyle de ikaz etmiştir.⁷⁸ Câmî, her ne kadar Hz. Hasan'ın ordusunda yaşanan kargaşa ve kendisine karşı yapılan saldırılara temas etmese de hutbe sonrasında Hz. Hasan'ın grubunda yaşanan bir tartışmaya değinmiştir. Bu tartışmanın dikkat çeken tarafı ise, Hz. Hasan'a karşı ileri sürülen ithamlarda Şîî ve Hâricî yaklaşımların bulunmasıdır. Câmî'ye göre Hz. Hasan'ın hilafet görevinden ayrıldığını beyan etmesi üzerine onu dinleyenlerden birisi "Ey Müsevoid-i vucûh-i Müminîn (Ey Müslümanların yüzünü kara çıkaran) sen Muaviye'ye biat ettin ve malı ona mı bıraktın?" şeklinde çıkmıştır.⁷⁹ Bu rivayet, Câmî tarafından zikredilmeyen ordu içi tartışmaları yansıtmaları bakımından dikkat çekmektedir. Zira Hz. Hasan'a yönelik "yüzümüzü kara çıkardın" ithamı, ordunun bir kısmının hilafetin Hz. Hasan'ın vazgeçemeyeceği bir görevi olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Ayrıca bu grup, hilafetin dini gücünün yanı sıra ekonomik bir gücünün de olduğunu düşünmekte ve hilafet gelirlerinin kendileri dışında başka bir gruba geçmesinden rahatsız olmaktadır. Bu bağlamda Câmî'nin temas etmediği olayların başında, Hz. Hasan'ın Şam ordusuna doğru hareket ettiği süreç içinde, kendi ordusu içinde Medâin'de savaşa karşı isteksizlerin olduğunu görmesi üzerine bu hutbeyi irat etmiş olması gelmektedir. Diğer bir husus, Hz. Hasan'a "hilafet ile birlikte malı da ona mı bıraktın" diyen grubun, Hâricîler'den oluşmasıdır. Zira bu grup, Hz. Hasan'a "Hasan da babası gibi küfre düştü" demiş, ona fiili saldırıda bulunmuş ve Hz. Hasan'ın oturmuş olduğu seccadeyi çekerek bir arbede yaşanmasına sebebiyet vermiştir.⁸⁰

Câmî, Hz. Hasan'ın vefatına dair görüşlerinde ise Şîî kaynaklar tarafından sıklıkla dile getirilen zehirlenme iddiasını kabul etmiş görünmektedir. Ona göre göre Hz. Hasan, vefat etmeden Hz. Hüseyin'in "bu zehri

⁷⁸ Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*, 226; Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 258-259.

⁷⁹ Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*, 227; Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 259.

⁸⁰ el-İsfehânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyîn*, 72.

sana kim verdi? Kimden şüphe ediyorsun” sorusuna “onu öldürmek için mi soruyorsun?” şeklinde karşılık vermek suretiyle Hz. Hasan’ın kimse-nin ismini vermediğini ortaya koymaya çalışmış olduğu görülmektedir. Bu açıklamaların akabinde Câmî, Hz. Hasan’ın, Muaviye’nin emri ile eşi Ca ‘de tarafından zehir verilmek suretiyle öldürüldüğüne dair rivayeti meşhur olarak kabul etmiştir.⁸¹

4.3. İmamet ve Nübüvvette Ortak Bir Tarih Olarak Şehâdet ve Hz. Hüseyin:

Ehl-i Beyt’in üçüncü imamı olan Hz. Hüseyin, İslam tarihinde kendisinden sonraki süreci etkileyen en önemli karakterlerden biridir. Şia’nın ortaya çıkmasında olduğu kadar günümüze kadar devam etmesinde en büyük pay Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da şehit edilmesi olayına aittir. Bundan dolayı onun hakkındaki anlatı gerek Şii kaynaklarda gerekse Sünni kaynaklarda önemli bir yer tutar. Câmî, Hz. Hüseyin doğumu ve yetişmesinde daha önce zikredilen menkıbevi yaklaşımı sürdürmüştür. Öyle ki altı aylık iken doğan Hz. Hüseyin bu özelliği ile Zekeriyya (a.s)’a benzetilmektedir. Bu benzerlikle ifade edilmek istenen doğumunda olduğu kadar vefatında da vuku bulacak benzerliği telmihtir. Abdurrahman Câmî her yönüyle Hz. Peygamber’e benzetilen Hz. Hüseyin’in daha çocukken görülen kerametlerini zikreder. Hatta doğumu esnasında vefat edeceği yeri ve günü bildiren bir meleğin kendisine geldiğinden bahseder. Hz. Peygamber’in Ümmü Seleme’ye bir avuç toprak verdiği ve bu toprağın Hz. Hüseyin’in şehit edildiği gün kana bulanacağı rivayetini geniş bir biçimde zikreden Câmî, Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi sonrası yaşanan olayları da bu şekilde değerlendirir. Müellif, Hz. Zekeriyya’nın şehit edilmesinden ötürü yetmiş bin kişinin ilahi bir cezaya uğrayarak çeşitli sebeplerle öldüğünü anlatır. Benzer şekilde, Hz. Peygamber’in kendi torununu öldürenlerden dolayı bunun iki katı insanın öleceğine ve onun katline müdahil olanların hepsinin helak olacaklarına dair rivayeti de zikreder. Hatta bu rivayeti tarihî olaylar ile izah etmeye çalışır. Bu anlatının yanı sıra Câmî, Kerbelâ’da Hz. Hüseyin’in ihanete uğradığını ve

⁸¹ Câmî, *Şevâhidü’n-nübüvve*, 228; Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 260.

kendini davet edenler tarafından yalnız bırakıldığını detaylıca anlatır. Bu hususta birçok şiir ve olayı da detaylarıyla nakleder.⁸²

Câmî, kendisi hakkında ithamlarda bulunan Bağdat Şiîlerine tarihi olaylardan ve özellikle Kerbelâ'dan hareketle tenkitlerini açıkça dile getirir. Özellikle Ehl-i Beyt'in tarihte yaşamış olduğu acı olayların asıl sorumlusu olarak Şiîleri kabul eder. Bağdat ve Kufe Şiîlerinin her dönem Ehl-i Beyt'in haklarını savunma iddiasında olduklarını, ancak tarihin de şahit olduğu gibi, bu iddianın gereklerini de hiçbir zaman yerine getirmediğini söyler. Nitekim Câmî,

"[Ben şu güne kadar] Horasan'dan kalkıp ta Arabistan[yarımadası]na Peygamber'in –salavatullahi ve selamühü aleyhi ve âlihî- değerli evlad[lar]ını öldürmek kastı ile giden birini ne duydum ne de gördüm. Hakikat o ki; Peygamber'in çocukları, siz sapkın hileci fırkanın gaddar kılıçları altında can verdiler. Teşeyyü' iddiasında bulunarak türlü türlü mektuplar yazdınız." [Ehl-i Beyt'in] iktidarı için gerekli her türlü imkânı hazırlayacağız, bu yolda her türlü fedakârlığı en iyi şekilde yerine getireceğiz dediniz". Öyle ki onları [Ehl-i Beyt'i/Hz. Hüseyin'i] şehit etmeleri için her türlü imkân ve fedakârlığı sağladınız!"⁸³

diyerek onları eleştirir. Onların Ehl-i Beyt'in hakkını savunma yönündeki iddialarının gerçek olmadığını, her türlü nifak ve ikiyüzlülüğün bu grup için geçerli olduğunu dile getirir.⁸⁴ Hatta Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra Kufelilerin pişmanlık duyarak başlattıkları Tevâbun Hareketine dair tenkitlerini de ortaya koymaktadır. Ona göre asırlarca Hz. Hüseyin'in intikamını almayı asıl amaç ve inançları haline getiren Râfızîler'in bu iddialarını yerine getirmediği gibi, Hz. Hüseyin'in temiz yatırı etrafında dinin asla uygun görmeyeceği adetler ve işler yaptıklarını ve bu uygulamalarından dolayı ahirette büyük bir azabı hak ettiklerini söyler.⁸⁵

⁸² Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*, 228-232; Ozak, *Peygamberlik Müjdeleri*, 260-271.

⁸³ Baharzi, *Makâmât-ı Câmî*, 214.

⁸⁴ Baharzi, *Makâmât-ı Câmî*, 214.

⁸⁵ Baharzi, *Makâmât-ı Câmî*, 215.

Sonuç

Molla Abdurrahman Câmî, XV. yüzyılda yaşamış ve etkileri yaşadığı coğrafyanın sınırlarını aşmış bir âlimdir. Arap grameri, kelimeler, felsefe, tasavvuf, menâkıb ve şiir alanlarında yazmış olduğu eserler ile dönemin ilim adamlarının ve sultanlarının takdirini kazanmıştır. Eserlerinde itikadi olarak Eş'arî çizgiyi takip eden Câmî, genel anlamda Gazâlî'nin izinden gitmekte, filozofların görüşlerini eleştirmektedir. İbn Arabî ve Nakşîlik üzerinden tasavvufî eğilimleri eserlerinde bariz şekilde görülen Câmî, hakikatin elde edilmesinde keşfi ve ilhamı asıl araç kabul eden bir yaklaşıma sahiptir. İslam ilim geleneği içinde gelişen ilimler hakkında Farsça ve Arapça eserler kaleme alan Câmî, İslam tarihinin en önemli konularından biri olan Delâil-i Nübüvvet hakkında da eser telif etmiştir. Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat için yazmış olduğu bu eserde, Şîî düşüncenin imamet nazariyesini, karizmatik otorite etrafında şekillendirmiş olduğu Ehl-i Beyt'in hayatları ve faaliyetleri hakkında da bilgiler vermiştir.

Câmî, Timur döneminde özellikle on iki imam anlayışı üzerinden toplum içindeki etki ve taraftarlarını artırmaya çalışan Şîîleri ciddi olarak eleştirir. On iki imamın hayat hikâyesini anlattığı *Şevâhidü'n-nübüvve* adlı eser, kısmî olarak Şîî tasavvurları paylaşmış olsa da, on iki imamın hayatına dair Sünnî bir yorum olarak dikkat çekmektedir. O, tarihsel süreçte Şîî varlığını ve onların ortaya atmış olduğu iddiaları tamamen göz ardı etmemektedir. Kendi Sünnilik tasavvuru çerçevesinde bu iddiaların kabul edilebilir olanlarını Sünnî bir yorum ile yeniden inşâ etmektedir. Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkında Şîî ve Rafizî kabul edilen grupların itikatlarının yanlış olduğunu ve kendi vehimlerinde inşâ etmiş oldukları farklı bir Ali tasavvuruna inandıklarını kabul eder. Sahabe arasındaki ihtilafları geleneksel Sünnî anlayış üzerinden değerlendiren Câmî, bununla beraber Emeviler döneminde yaşanan bazı olayları hikâye ederken tatlı serzenişlerde de bulunmayı ihmal etmez. On iki imam hakkında yazmış olduğu biyografiler incelendiğinde Ehl-i Beyt imamaları için "İmam" kavramını

kullanmış olduğu görülmektedir. Hz. Ali'den bahsederken on iki imamın birincisi şeklinde bahsetmiş, imamet ve hilafet arasında belirgin bir ayırım yapmıştır. Ancak, Ehl-i Beyt imamları hakkında tazim ifadesini Şiîler'in yaptığı gibi "aleyhisselam" şeklinde değil de "radiyallahu anh" şeklinde dile getirir. Anlaşıldığına göre Câmî, on iki imamın karizmatik ve menkıbevi hayat hikâyelerini Sünnî bir yorum ile yeniden revize ve restore etmeye çalışmıştır. Şiî düşüncenin, dile getirmiş olduğu iddialarda gerçekçi olmadığını (nifâk), sahabeler hakkında ileri sürmüş oldukları delillerin hevâdan kaynaklanan niza ve taassubun perçinlediği bir bidat olduğunu düşünmektedir. Söz gelimi o, şiîlerin sahabe hakkındaki iddialarını genel anlamda dikkate almamıştır. Bu bağlamda insanların anlayışsızlığından şikâyet etmiş, Sünniler ve Şiîler arasında yaşanan kavgaları ise bıkkınlık verici konular olarak görmüştür. Hz. Ali ve özellikle Hz. Hüseyin hakkında yazmış olduğu şiirler ile Ehl-i Beyt'i övmektedir. Ancak kendi döneminde kimi Seyyid olduğunu iddia edenlerin Ehl-i Beyt'in toplum nezdinde saygınlığını istismar ettiklerini örnekler ile dile getirmekten de çekinmemiştir. Bu noktada gerek Ehl-i Beyt mensupları gerekse ailenin Seyyid ve Şerif kabul edilen üyelerinin günahahtan masum olmadıklarını Sünnî düşünce ekseninde izah etmiş olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Emevîler ile Ehl-i Beyt ilişkilerini mutedil bir yaklaşımla ortaya koymaya çalışmıştır. Ehl-i Beyt'in bu dönemde başına gelen felaketler kadar, devlet ricali tarafından kendilerine karşı gösterilen saygıyı da zikretmektedir. Yaşanan acı olaylarda halifeleri sorumlu tutmakla birlikte asıl sorumluların Ehl-i Beyt'i sevdiğini iddia eden ama onları yalnız bırakan Şiî toplum olduğunu savunmaktadır.

Ortaya koyduğu yaklaşımla Sünnî ve Şiî düşüncenin eksiklerine değinmesi ve kimi görüşlerini tenkit etmesi, dönemin özellikle Şiîleri tarafından eleştirilmiştir. Buna rağmen Câmî'nin Ehl-i Beyt tasavvuru İmamîyye Şîa'sının görüşlerine birçok noktada benzerlikler göstermektedir. Bu yaklaşımda tasavvuf ekollerinin etkisi de olma ihtimali de vardır. Bu noktada Câmî'nin, yaşadığı dönemdeki kelam-felsefe, fıkıh-tasavvuf anlayışları ile Sünnî-Şiî çatışmaları arasında Ehl-i Beyt kavramı üzerinden bir arayış içinde olduğu görülmektedir.

Kaynakça

Abdurrahman Acer - Şamiş Öçal, ed. *Molla Câmî'de Varlık*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Aka, İsmail. *Timur ve Devleti*. 3. Bs. Türk Tarih Kurumu, 1991.

Aka, İsmail. "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik". *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. 1993. 69-103-103.

Algar, Hamid. *Abdurrahman Cami*. Trc. Abdullah Taha Orhan - Zeyneb Hafsa Orhan Aström. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. Trc. A.Cüneyd Köksal. 4. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Asım, Ahmed. *Merahu'l-me âli fi şerhi'l-Emâlî*. Ed. İbrahim Çoşkun. İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2016.

Baharzi, Kemaleddin Abdülvasi Nizami-yi. *Makamat-ı Cami Molla Cami'den Ali Şir Nevai ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*. Ed. Veysel Başçı. İstanbul: Büyüyenay, 2016.

332

OMÜİFD Bulut, Halil İbrahim. *Şii-Sünni Polemiğinde Ebu Talib ve Dini Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları". *Usûl: İslam Araştırmaları*. 7 (2007): 107-136.

Câmî, Abdurrahman. *Baharistan*. Trc. M.Nuri Gençosman. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985.

Cami, Abdurrahman. *Evlîya Menkıbeleri*. Trc. Lâmiî Çelebi - Mustafa Kara - Süleyman Uludağ. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

Câmî, Molla Abdurrahman. *Şevâhidü'n-nübüvve li takviyeti yakîni ehli'l-fütüvve*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1995.

Çelenk, Mehmet. *16-17. Yüzyıllarda İnan'da Şiiliğin Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Dabaşî, Hamid. *İslam'da Otorite*. Trc. Süleyman E. Gündüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Duman, M. Zeki. "Kur'an-ı Kerim'de 'Ehl-i Beyt'". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun'un Anısına] (2001): 37-58.

- Hasan Çiftçi. "Camî'den Eleştirel Latife ve Nükteler: Edebî, Sosyal ve Dini Kusurlara Dair". Ed. Hicabi Kırlangıç - Şerife Yerdemir. 1-38. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.
- Hersekli Arif Hikmet. *Makâleler*. Trc. Rıdvan Özdiñç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Hikmet, Ali Asgar. *Camî Hayatı ve Eserleri*. Trc. Gencosman M. Nuri. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Işık, Hüseyin Hilmi. *Şevahid Ünnübüvve Peygamberlik Müjdeleri*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2017.
- İdris Şinâsi, İdris Şinâsi. *Molla Câmî*. İstanbul: Asır Matbaası, 1321.
- İsfehânî, Ebü'l-Ferec el-. *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2006.
- Kâşifî, Fahrüddîn Alî Safî b. Hüseyin Vâiz. *Reşehât 'Aynü'l-hayât*. Trc. M.Murad el-Kazanî. Diyarbakir: el-Mektebetü'l-İslamiyye, t.y.
- Kaşlı, Ali Rıza - Sırmabıykoğlu, Bekir. *Mecmûatü Havâşî Molla Câmî*. 2 Cilt. Diyarbakir: Mektebetü Seydâ, 2016.
- Lamî Çelebi, Mahmud b. Osman. *Tercüme-i şevâhidü'n-nübüvve*. İstanbul, 1876.
- Manz, Beatrice Forbes. *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*. Trc. Dilek Şendil. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Molla Câmî. *ed-Dürretü'l-Fâhire fi Tahkîki Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâi'l-Mütekaddimîn*. Tahran: İntişârât-ı Müessese-i Mutalaât-ı İslamî, 1358.
- Nabi, Yusuf. *Şerh-i Çihil Hadis-i Nebî Kırk Hadis Tercümesi*. Trc. Ekrem Bektaş. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslam*. 15. Bs. İletişim Yayınları, 2018.
- Okumuş, Ömer. "Abdurrahman Câmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 94-99. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Ozak, Muzaffer. *Şevahidün-Nübüvve Tercümesi*. İstanbul: Ergin Kitabevi, 1958.
- Öz, Mustafa. "Ehl-i Beyt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 498-501. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Paul, Jürgen. "The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat". *Afghanistan's Islam*. Ed. Nile Green. 71-86. *From Conversion to the Taliban*. University of California Press, 2017. <https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1kc6k3q.9>.

- Ritter, Hellmut - Togan, Zeki Velidi. "Câmî". *İslam Ansiklopedisi : İslam alemi tarih, coğrafya, etnografya, ve biyografya lugati*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Şahin, Hanifi. "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*. 45 (2016): 109-138.
- Şimşek, Halil İbrahim. "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî'nin (ö. 1034-1624) Şîa ve Ehl-i Beyt'e Bakışı". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IV/3 (2004): 199-209.
- Teber, Ömer Faruk. "İslâmîn Bir Din Olarak Benimsenmesi ve Yayılmasında Maturîdî'den Hoca Ahmet Yesevî'ye: Vasat Bir Ümmet Projesi = From Imam al-Maturidi to Khoja Ahmet Yassawi Islam's Acceptance As a Religion and Its Expansion: The Project of a Middle-Way Community". *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu I* (2017): 246-255.
- Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü (Sempozyum)*. 2010. 69-80.
- Teber, Ömer Faruk - Öz, Ayşe Gül - Yılmaz, Sabri. "'Risâle-i Ca'fer-i Sâdık' Üzerinden Ondört Ma'sumân-ı Pâk On Yedi Kemer-Best". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* / *The Journal of International Social Research* X/53 (2017): 914-920.
- Usluer, Fatih. *Hurufilik*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2014.
- Varol, M. Bahaüddin. *Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i Beyt*. Konya: Yediveren Kitap, 2002.



SHAFTESBURY’DE AHLAKIN TEMELİ:
AHLAK DUYGUSU
THE BASIS OF MORALITY FOR SHAFTESBURY:
MORAL SENSE

MEHMET AKİF ALTUNIŞIK

[Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
Faculty Member, PhD Amasya University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and
Religious Studies.

mehmetakif72@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9922-2233>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Nisan/April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 01 Haziran/June 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 335-362

Atf/Cite as: Altunışık, Mehmet Akif. “Shaftesbury’de Ahlakın Temeli: Ahlak Duygusu - The Basis of Morality for Shaftesbury: Moral Sense”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 335-362. <https://doi.org/10.17120/omuifd.718958>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Shaftesbury’de Ahlakın Temeli: Ahlak Duygusu

Öz: Bu çalışmada on sekizinci yüzyıl İngiliz düşünürlerinden Shaftesbury’nin *ahlak duygusu* teorisi tartışılmaktadır. Ahlak duygusunun doğal bir duygu olduğunu öne süren Shaftesbury, bu duygu sayesinde iyi ve kötünün ne olduğunu bileneceğini, bu nedenle de ahlakın temelinde ahlak duygusunun yer aldığını iddia eder. Shaftesbury’ye göre ahlak duygusu, görme ve işitme gibi doğal bir yetidir. O, ahlak duygusunun çeşitli nedenlerle bozulmasını önlemenin ve yetkinliğini geliştirmenin ancak iyi bir eğitimle mümkün olabileceğini düşünür. Ayrıca o, bireylerin kendi faydasına göre davranmak isteyeceğini inkâr etmez, ancak bireyin çıkarı ile toplumun çıkarının uyum içinde olduğunu ve bu uyum sayesinde ahlaki iyiliğin ortaya çıktığını savunur. Egoist ahlaka ve kötücül insan doğası anlayışına karşı çıkan Shaftesbury, ahlakın nesnel ve özerk olduğuna inanır. Duygucu ahlakın öncüsü kabul edilen Shaftesbury’nin ahlak duygusu teorisi, sonraki duygucu ahlak teorilerinden önemli ölçüde farklıdır. Zira o, ahlak duygusunu ahlakın temeli görmekle birlikte duygunun işlevsel olabilmesi için aklın da devrede olması gerektiğini düşünür. Shaftesbury’nin ahlak teorisi, insana duygu-akıl bağlamında bütüncül olarak yaklaştığı için oldukça önemlidir.

336

OMÜİFD

Anahtar Kelimeler: İnsan Doğası, Ahlak Duygusu, Etik Temellendirme, İyi ve Kötü, Erdem.



The Basis of Morality for Shaftesbury: Moral Sense

Abstract: In this study, *the moral sense* theory of Shaftesbury, who is one of the British philosophers of the eighteenth century, is discussed. Suggesting that the moral sense is a natural sense, Shaftesbury claims that one is able to know what is right or wrong thanks to this sense, and that is why the moral sense is the basis of morality. According to Shaftesbury, the moral sense is a natural faculty as faculties of sight and hearing. He thinks preventing the moral sense from degeneration due to various reasons and improving its competence is only possible with a thorough education. Also, he does not deny the fact that individuals want to act for their own interests, however, he supports the idea stating that self-interest and society’s interest are in accord with each other and moral goodness exists thanks to this accord. Opposing the egoist morality and malicious human nature mentality, Shaftesbury believes that morality is objective and autonomous. The moral sen-

se theory of Shaftesbury, who is acknowledged as the pioneer of moral sentimentalism, is significantly different from the following theories of emotive morals. Because, besides regarding the moral sense as the basis of morality, he also thinks that reason should be involved in order for emotion to be functional. The moral theory of Shaftesbury is particularly significant since it approaches human holistically within the context of emotion-reason.

Keywords: Human Nature, Moral Sense, Ethical Justification, Right and Wrong, Virtue.



Giriş

Etik kuramlara dair tartışmalara ahlakın temellendirilmesi sorununun öncelik teşkil ettiğini, hatta bir ahlak sisteminin doğasının büyük oranda ahlakın temeli üzerinden şekillendiğini söyleyebiliriz. Zira iyi ve kötünün nasıl belirleneceği, ahlaki ilke ve normların kaynağı, ahlaki müeyyide ve motivasyon meselesi, değerlerin evrensel ya da görece olması gibi temel meseleler, ahlakın ne ile ya da nasıl temellendirildiği ile yakından alakalıdır. Birden çok temellendirme teorilerinin yer aldığı etik tarihinde, din, akıl, doğa, duygu, vicdan, sezgi, toplum ve ödevin başlıca temellendirme kuramları olduğu görülür. Birden çok temellendirme kuramı bize, temellendirme sorununun kolay aşılacak bir mesele olmadığını göstermektedir. Ahlakın temeline dair teorilerden biri de ahlak duygusu teorisi'dir. Biz bu çalışmamızda duygu merkezli ahlakın ortaya çıkışını ve bazı dayanaklarını görmek için ilk deistlerden Shaftesbury'nin *ahlak duygusu* anlayışını ele alacağız.

İngiltere'de on sekizinci yüzyıl düşüncesinde özellikle de ahlak alanında önemli bir etkisi olan ve İngiliz Platoncu geleneğinin son temsilci olarak kabul edilen Shaftesbury'nin üçüncü lordu Anthony Ashley Cooper (1671-1713), ahlak duygusu kuramı ile etikteki duygucu okulun kurucusu olarak kabul edilir.¹ Shaftesbury, kendisinden önce hiçbir

¹ Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-century England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 1; Isabel Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment A Study of the Language of Religion and*

ahlakçının belirgin bir şekilde üzerinde durmadığı bir ahlak sistemi ortaya koymuştur.² Onun ahlak sistemi bazı düşünürleri önemli ölçüde etkilemiştir.

On sekizinci yüzyılın başlarında kullanılmaya başlanan ve bazılarınınca ahlakın temeli olarak kabul edilen ahlak duygusu teorisi ile Shaftesbury'nin özellikle Francis Hutcheson (1694-1746) ve David Hume (1711-1776) üzerinde belirgin bir etkisinin olduğu görülür. Teoriyi ilk defa ortaya atan Shaftesbury, onu geliştiren Hutcheson, açıklayıp son şeklini veren de Hume'dur.³

Shaftesbury'nin ahlak anlayışında rasyonel bir yön olmakla birlikte duygu yönü daha baskındır.⁴ O, ahlak duygusu teorisiyle hem Hutcheson, Hume, Butler ve Adam Smith'i hem de Rousseau ve Voltaire gibi Fransız deistleri önemli ölçüde etkilemiştir. Shaftesbury, özellikle Francis Hutcheson'ın felsefi gelişimine ciddi bir katkı yapmıştır, Hutcheson da Shaftesbury'nin düşüncelerini daha sistematik bir hale getirmiştir.⁵ Ayrıca Shaftesbury'nin, din-ahlak ilişkisine yaklaşımı laik yirminci yüzyıl Anglo-Amerikan ahlak filozoflarını da etkilemiştir. Shaftesbury'nin ahlak duygusu teorisinde kilisenin teolojik öğretisine eleştirel bir şekilde yak-

Ethics in England, 1660-1780, Shaftesbury to Hume, c. II (New York: Cambridge University Press, 2000), 86; David McNaughton, "Shaftesbury, Third Earl of (Anthony Ashley Cooper) (1671-1713)", içinde *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London and New York: Routledge, 1998), 7950.

² Henry Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics For English Readers* (London: Macmillan and Co, 1939), 184.

³ Bk. James Bonar, *Moral Sense* (London & New York: George Allen & Unwin Ltd, The Macmillan Company, 1930), 17-18.

⁴ Michael B. Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2006), 89.

⁵ McNaughton, "Shaftesbury, Third Earl of (Anthony Ashley Cooper) (1671-1713)", 7950; Gill, *The British Moralists*, 89; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet ve Orhan Saadeddin (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 458. Shaftesbury'nin icat ettiği 'ahlak duygusu' kavramını takipçilerinin kendi sistemlerine uyarladığı belirtilmektedir. Mesela, Hutcheson bu kavramı bazı küçük değişikliklerle detaylandırmıştır. Joseph Butler (1692-1752) vicdan anlamında, David Hartley (1705-1757) ahlaki kabiliyeti açıklamak için, Adam Smith (1723-1790) ise sempati olarak kullanmıştır. Bk. Leslie Stephen, *Essays on Freethinking and Plainspeaking* (London: Smith, Elder and Co. & Duckworth and Co., 1907), 265.

laştığı ve ortodoks Hristiyanlığa ve Hobbes'ın kötücül insan doğasına bir gönderme olduğu belirtilmektedir.⁶

Klein, Shaftesbury'nin ahlak duygusu (moral sense) ifadesini kullanmadığını söyler.⁷ Her ne kadar Shaftesbury'nin ahlakın temelini tartışırken çoğunlukla 'doğru ve yanlış duygusu' (sense of right and wrong) ifadesi kullansa da onun, ahlak duygusu (moral sense) ifadesini az da olsa kullandığı görülür.⁸ Ancak Shaftesbury'nin ahlak anlayışını ele alan düşünürler konuyu genellikle ahlak duygusu (moral sense) kavramını kullanarak açıklamaktadırlar.⁹

1. Ahlak Duygusu

Shaftesbury, ahlak duygusu ile ne anlatmaya çalışmaktadır ya da bu duygunun doğası nedir? Bu duygu her insanda var mıdır, varsa nasıl oluşmaktadır ve ahlaki hayatı nasıl etkilemektedir?

Shaftesbury, doğru ve yanlış duygusu ya da iyilik duygusu dediği ahlak duygusunun doğal ve ilk ortaya çıkan duygu olduğunu ve her insanda farklı düzeyde de olsa var olduğunu iddia eder.¹⁰ Ona göre ahlak duygusu aynı zamanda güçlü bir duygudur. İnsandaki bu doğal duyguyu güçlü bir fikir ya da inanç yoluyla bile anında yok etmek ya da devre dışı bırakmak mümkün değildir.¹¹

Shaftesbury'ye göre ahlak duygusu, haksızlık ve adaletsizlik karşısında gerçek bir nefret etme, eşitlik ve adalet karşısında ise gerçek

⁶ Gill, *The British Moralists*, 89; James Martineau, *Types of Ethical Theory*, Third edition, c. II (Oxford: Clarendon Press, 1889), 492; Alexander Lyons, "Shaftesbury's Ethical Principle of Adaptation to Universal Harmony" (Thesis for Ph. D, New York University, 1909), 13.

⁷ Klein, *Shaftesbury*, 56.

⁸ Bk. Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, third Earl of, "An Inquiry concerning Virtue and Merit", içinde *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, c. II (Indianapolis: Liberty Fund, 2001), 18,25,26,27.

⁹ Bk. Bonar, *Moral Sense*, 17; Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Bülent Gözkân ve diğerleri (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010), 57.

¹⁰ Shaftesbury, "Inquiry", 25, 30.

¹¹ Shaftesbury, 26.

bir hoşnutluk ve sevgi duymadır.¹² Söz konusu duygu, insanın doğruyu ve yanlış hızlı bir şekilde deneyimlemesine imkân sağlayan ve toplumsal birlikteliği sağlamak için salt rasyonellikten daha etkili olan bir yetidir.¹³ Ona göre insan doğasında var olan ahlak duygusu sayesinde hem iyi ve kötünün ne olduğu anlaşılmakta hem de kötüye karşı bir tavır alma söz konusu olmaktadır. Bu duyguyu daha iyi anlamak için Shaftesbury'nin yaptığı tasnifine bakmak gerekir.

Shaftesbury, insanları etkileyen ve yöneten üç tür duygudan bahseder. Bir kimse bu duygulardan hangisine sahipse ona göre iyi ya da kötü, erdemli ya da erdemsiz olur. İlki sevgi, şefkat, manevi huzur ve iyi niyet gibi toplumun iyiliğine vesile olan 'doğal duygular'dır. İkincisi, bir zarara maruz kalındığında acı çekme, bedensel arzular, övülmekten hoşlanma, rahatı sevme gibi 'şahsi duygular'dır. Üçüncüsü de kişisel ihtirasların en yüksek seviyede olması, kindarlık, barbarlık, ahaksız arzular, batıl inançlar nedeniyle oluşan duygular gibi 'doğal olmayan duygular'dır. Bu son duygunun ne topluma ne de kişinin kendisine bir faydası vardır. Aslında doğal olmayan duyguların tümüyle erdemsizlik olduğu apaçık bir gerçektir. Shaftesbury'ye göre erdemli olabilmek, ilk iki duygunun düzgün kullanılmasına bağlıdır. Kişinin ortak iyiye katkı yapabilmesi ancak bu şekilde mümkün olabilir.¹⁴

McNaughton'a göre, Shaftesbury'nin üçe ayırdığı duyguların ilk ikisi birbirine benzediğinden birini diğerinden ayırmak biraz zordur. Her ne kadar onun şahsi duygular (self-affection) adlandırması tüm insanların iyiliğini değil de kişinin sadece kendi arzuları için iyi olanı desteklemeyi ima etse de Shaftesbury aslında bunu kastetmez, 'şahsi' veya 'kişisel'

¹² Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, 57-58.

¹³ Bk. Eagleton, 57.

¹⁴ Shaftesbury, "Inquiry", 50, 57; Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, 186-87; David McNaughton, "British moralists of the eighteenth century: Shaftesbury, Butler, and Price", içinde *Routledge History of Philosophy: Philosophy and the Age of Enlightenment*, ed. S. Brown, c. VI (London and New York: Routledge, 1996), 206.

duyguya toplumun iyiliğini desteklemeyi de dâhil eder. Yani, bazen bu iki duyguyu birbirinin yerine kullanıyor gibi görünmektedir.¹⁵

Shaftesbury'ye göre şahsi/kişisel duyguların hedefi başkalarına karşı bazı avantajlar elde etmek değildir. Ayrıca doğal duygular, evrensel bir uyum özelliğine sahip olmasından dolayı takdire şayan ve huzur veren duygulardır.¹⁶ Mesela yaşam sevgisi, hatalardan dönme, beslenme arzusu, mutlu olma isteği gibi şahsi duygular, ölçülü duygulardır ve herhangi bir erdemsizliğe neden olmazlar. Fakat şahsi duygularda sınırın aşılması gerçekte erdem olan bu duyguların, korkaklık, kin, intikam, açgözlülük ve hırs gibi erdemsizliklere dönüşmesine neden olabilir.¹⁷ Shaftesbury'ye göre işkence, katliam, zulüm, yağma, şiddet, intikam, haset, kin, nefret ve cinsel sapma gibi duygular doğal olmayan duygulardır. Bu duyguların tuzağına düşmek aymazlıktır. Zira doğal olmayan bu tür hallere sahip olan kişiler başkalarının eleştirisinin ve düşmanlığının hedefi haline gelecektir.¹⁸

Shaftesbury'ye göre ahlak duygusu insanın oluşum sürecindeki ilk esas ve doğal bir duygudur. Bu gerçeği şüpheli hale getirecek ya da tamamen geçersiz kılacak herhangi bir düşünce ve inanç söz konusu değildir. Kendine özgü ve sırf doğal olan bu duyguyu örf-adet, alışkanlık ve geleneklerin dışında başka hiçbir şey etkisiz hale getiremez.¹⁹ Yukarıdaki üçlü tasnifte ahlak duygusunun, eğer sonradan herhangi bir bozulmaya uğramadıysalar, doğal duygular ve şahsi duygular tarafından temsil edildiğini söyleyebiliriz.

Shaftesbury, inanç, adalet, dürüstlük ve erdemin insan doğasında ilk baştan beri var olduğunu, aksi takdirde bunların hiçbir şekilde sonradan var olamayacağını söyler ve insan doğasında iyi ve kötünün daha önceden var olmaması durumunda toplumsal uzlaşının mümkün olama-

¹⁵ McNaughton, "British moralists", 206-207.

¹⁶ McNaughton, 207.

¹⁷ Shaftesbury, "Inquiry", 80-81.

¹⁸ Shaftesbury, "Inquiry", 93-96; McNaughton, 209.

¹⁹ Shaftesbury, "Inquiry", 25.

yacağını iddia eder. O, insanın dünyaya gelirken iyilik getirdiğini ve dünyada da iyilik bulduğunu düşünür.²⁰ Shaftesbury'ye göre, nasıl ki uçmak ve yuva yapmak kuşların doğal ve kalıtsal bir özelliği ise insandaki dostluk kurma arzusu ve kamu yararı için duyarlılık gösterme gibi sosyal duygular da doğal bir durumdur.²¹ Bu duygu insan tarafından icat edilmiş bir şey değildir; özgün bir şeydir.²²

Ahlak duygusu kendine yeten bir yeti midir, etkin olabilmesi için başka şeylere ihtiyaç duyar mı ve özellikle de akıl ile ne tür bir ilişkisi vardır gibi sorular akla gelmektedir. Bu anlamda duygucu ekolün öncüsü kabul edilen Shaftesbury ile onun takipçileri olduklarını daha önce ifade ettiğimiz Hutcheson ve Hume'un, duygu-akıl ilişkisine yaklaşımlarında benzerlik olmakla birlikte köklü farklılıkların da olduğu görülür.

Shaftesbury, ahlak alanında akılı dışlamaz. Zira ona göre, doğal ve iyi olan ve toplum tarafından benimsenen duyguların doğru bir şekilde kullanılması ve yeteri kadar güvenli olabilmesi akılı kullanmaya bağlıdır.²³ Yine o, ahlaki duygunun akıl tarafından korunması ve eğitilmesi gerektiğini düşünür.²⁴

Klein'in belirttiğine göre Shaftesbury için duygular ahlakın sadece temelidir. Ahlak, duygu kaynaklı olmasının yanında bilinç ve rasyonellik olgusudur. İnsanlar doğal olarak sosyalleşebilme ve erdemli olma potansiyeline sahip olmakla birlikte doğal olarak tam anlamıyla iyi ve erdemli olamayabilirler; erdemli olmak için eğitim ve çabaya da ihtiyaç duyarlar. Erdeme yatkın olan insanın ahlak duygusunun gelişebilmesi ve erdeme dönüşebilmesi için rasyonel bir bilinç ihtiyacı vardır.²⁵ Her ne

²⁰ Lyons, "Shaftesbury's Ethical Principle", 13.

²¹ Gill, *The British Moralists*, 81; Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of, *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand (London and New York: Swan Sonnenschein & The Macmillan, 1900), 403, 404, 415.

²² Lyons, "Shaftesbury's Ethical Principle", 29.

²³ Shaftesbury, "Inquiry", 20.

²⁴ Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, 58.

²⁵ Klein, *Shaftesbury*, 56.

kadar bazı düşünürler ahlak alanında duygunun bağımsız bir yeti olduğunu öne sürseler de Shaftesbury'nin 'bütün (whole)' ve 'uyum (harmony)' düşüncesine önem vermesinden²⁶ hareketle duygunun işlevsel olmasında akli tamamlayıcı bir unsur olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Şahsi duygularda haddin aşılması veya doğal duyguların bozulması ya da doğal olmayan duyguların diğerlerine baskın çıkması gibi sebeplerle yukarıda bahsedilen üç tür duygudan herhangi birinin diğeri ile çatışması halinde ne yapılacaktır? Shaftesbury, duygu ya da tutkuların çatışma ihtimalini de göz önünde bulundurur. Mesela bir kişi herhangi bir şeyden hoşlanırken aynı şeyden bir başkası nefret edebilir. O, kişilerin ahlaki tercihlerinin çatışması durumunda bunun çözümünün rasyonel bir ilkeden geçtiğini düşünüyordu. Zira ona göre çatışan duygulardan birinin yanlış olduğu rasyonel olarak anlaşılabilir bir şeydir. Shaftesbury, erdemli olmayı insanlığın iyiliğini desteklemek olarak görmüştür. Bu yüzden eğer ahlaki çatışma olursa haklıyı haksızdan ayırt etmek için yapılacak şey, insanlığın iyiliğini isteyenlerin haklı, istemeyenlerin ise haksız sayılmasıdır.²⁷ Shaftesbury'nin sisteminde duyguların çatışması halinde hakemlik rolünü akıl üstlenmektedir.

Shaftesbury'nin ahlak duygusu teorisini esas alarak kendi ahlak anlayışını oluşturan Hutcheson, ahlakın, Tanrı'dan ve akıldan bağımsız olarak insani bir yeti olan ahlak duygusu ile edinilen bir bilgi türü olduğunu düşünür.²⁸ Ona göre ahlak duygusunu insanlara Tanrı bağışlamıştır, ancak bu duygu ilahi tasavvurlardan bağımsızdır, aynı zamanda hem inananlarda hem de inanmayanlarda mevcuttur.²⁹ Beş duyuya benzeyen ahlak duygusu yetisi ile insan ahlaki üstünlüğü algılar. Ancak akıl, duygulanımlar olmadan tek başına ahlaki güdülenmeyi

²⁶ Bk. Shaftesbury, "Inquiry", 5, 33, 56, 60, 78; Lyons, "Shaftesbury's Ethical Principle", 30.

²⁷ Bk. Gill, *The British Moralists*, 93.

²⁸ Kemal Bakır, *Francis Hutcheson ve Ahlak Duygusu Teorisi Yüreğin Yasası* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 31.

²⁹ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 458.

sağlayacak ve insanı ahlaki eyleme yönlendirecek güçte değildir.³⁰ Hutcheson'a göre nasıl ki görme, işitme ve koku alma vs. istem dışı bir algıysa ve insan, aydınlık bir ortamda gözünün önündeki bir nesneyi istese de istemese de görüyorsa aynı şekilde yardımseverlik, acıma ve başkalarının sevincini ve üzüntüsünü paylaşma gibi ahlaki algılar da ahlak duygusu ile algılanan doğal algılardır.³¹

Ahlaki iyi ve kötü ayrımının akıl tarafından yapılmasının imkânsız olduğunu,³² erdem ve erdemsizliğin salt akıl yoluyla keşfedilemeyeceğini³³ savunan David Hume, ahlaki iyi ve kötünün ancak duygularımız tarafından anlaşılabilirliğini iddia eder.³⁴ Ona göre insan eylemleri övgüye değer veya kusurlu olabilir ancak akla uygun ya da akla karşıt olamaz. Yani ahlaki ayrımlar akıldan doğmazlar, akıl, hiçbir zaman ahlak duygusunun kaynağı olamaz.³⁵ Zira ona göre ahlak, duyumsanan bir şeydir.³⁶

344

OMÜİFD

Shaftesbury, Hutcheson ve Hume'un, ahlaki iyi ve kötünün kriteri olarak duyguyu ana unsur kabul ettiklerini ancak akla yaklaşımlarında aralarında bazı farklılıkların olduğunu görüyoruz. Shaftesbury, akli, duyguyu destekleyen, hatta erdemin tezahüründe büyük rol oynayan ve olası duygu çatışmalarında hakemlik rolü üstlenen bir konumda görmektedir. Hutcheson, duygu ile aklın arasına biraz mesafe koymuştur. Hume ise akla oldukça mesafelidir, ona göre, aklın ahlak alanında bir fonksiyonu yoktur, ahlakın temelinde tek başına duygu yer alır. Başka bir ifadeyle Shaftesbury'nin ahlakın temelinde duyguyu ana unsur, akli ise en önemli yardımcı unsur olarak gördüğünü, Hutcheson'nun, Shaftesbury'ye kıyasla akli daha geri plana aldığını, Hume'un ise duygu alanını iyice öne çıkarıp akli devre dışı bıraktığını söyleyebiliriz.

³⁰ Bakır, *Francis Hutcheson*, 31.

³¹ Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması* (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007), 138-39.

³² David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 312.

³³ Hume, 316.

³⁴ Hume, 392.

³⁵ Hume, 309.

³⁶ Hume, 317.

2. İnsan Doğası İyi mi Kötü mü?

İnsan doğasına dair yaklaşımlar ahlak hadisesiyle, özellikle de ahlakın temeliyle yakından alakalıdır. Ahlakı, insanın sahip olduğu potansiyellerden yola çıkarak temellendirmek, insana ve özellikle de insan doğasına nasıl bir anlam yüklediğini kritik bir hale getirmektedir.

İnsan doğasının iyi mi kötü mü olduğu meselesinde farklı yaklaşımların olduğunu biliyoruz.³⁷ Shaftesbury, ahlak duygusunun doğuştan, doğal bir duygu olduğunu ve aynı zamanda insan doğasının iyi olduğuna iddia ederken, insan doğası dendiğinde ilk akla gelenlerden Thomas Hobbes (1588-1679) bu konuda Shaftesbury gibi düşünmez. Çünkü Hobbes'a göre insanın doğası kötülüğe ve çatışmaya yatkındır.

Hobbes, insanların doğuştan eşit olduğuna inanır.³⁸ Ve eşitliğin, insanların birbirine karşı güvensizliğe yol açtığını iddia eder. Bu düşüncesini de amaçları aynı olan iki insanın aynı amaca ulaşma çabasının aralarında düşmanlık doğuracağını ve hatta birbirlerini yok etmeye kadar gidecek bir çatışmanın olacağını iddia ederek temellendirmeye çalışır. Güvensizliğin ise savaşa neden olacağı inancındadır. Bir kimsenin güvensizlikten kurtulabilmek için, kendisi için tehlikeli olabilecek herhangi bir güç kalmadığını görünceye kadar cebren ve hileyle, olabildiğince çok sayıda insanı hakimiyeti altına almasının akla yatkın olduğunu düşünür.³⁹

Hobbes'a göre insan doğasında var olan kavganın üç temel nedeni vardır: Rekabet, güvensizlik, şan ve şeref tutkusu.⁴⁰ O, "devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir" der ve insanların hepsini korku altında tutacak bir güç olmadığı zaman birbiriyle savaşacaklarını iddia eder. Savaşın doğasının sadece çatışma eyleminden ibaret olmadığını; ancak çatışmaya yönelik kesin bir eğilim olduğunu düşünür. Ona

³⁷ İnsan doğasının iyiliği ve kötülüğü hakkındaki tartışmalar için bk. Semra Tüfenkci, *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017).

³⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 99.

³⁹ Hobbes, 100.

⁴⁰ Hobbes, 101.

göre insan doğasının bu durumu hava gibidir, nasıl ki havada sağanak yağmur eğiliminin yanında başka ihtimaller de varsa, insan doğasında da savaş eğilimi haricinde barış eğilimi de vardır.⁴¹

Hobbes'a göre insan, doğasındaki bu çatışma durumundan biraz duyguları biraz da aklıyla çıkabilir. O, ayrıca ölüm korkusu, rahat bir yaşam sürmek için gereken şeyleri elde etme arzusu ve aklın, insanları barışa yönelten duygular olduğunu düşünür.⁴² Hobbes, insanların doğuştan bir duygudaşlık becerisine sahip olduğunu ancak bunun sürekli olan çatışmaları önlemeye yetecek kadar güçlü olmadığı kanaatinde.⁴³

Hobbes, bireyci ve rekabetçi olan insan doğasının kendi öz çıkarının peşinde olduğunu düşünür. Böyle bir insanın temel isteği arzularını tatmin etmektir. İnsan için önce kendi rahatı önemlidir, daha sonra başkalarının rahatı gelir. Onun bu bakış açısı psikolojik egoizm olarak adlandırılır.⁴⁴ Shaftesbury ise ne psikolojik egoist ne de etik egoisttir. Zira o, ahlaki motivasyonu kişinin kendisi için kaygılanmasından daha çok başkaları için kaygısının sağladığına inanır.⁴⁵

Shaftesbury, Hobbes'ın sistemindeki bencil doğa iddiasını, ahlakın temelini ahlaksızlık üzerine kurulması olarak gördüğünden bu durumun mantıken ve felsefi olarak kabul edilemeyeceği inancındadır.⁴⁶ Shaftesbury'e göre, insanın sadece rasyonel, kötü ve anormal bir varlık olduğu iddiası doğru olsaydı, insanın kendisi gibi rasyonel bir varlık olan hemcinslerine karşı sevgi, şefkat, merhamet gibi iyi duygular beslememesi gerekirdi. Yine aynı şekilde rasyonel bir varlık olan insanın adalet, cömertlik ve minnettarlık gibi erdemleri zihninde tasavvur etmediğini ve bu tür erdemlerden hoşlanmadığını veya bunların zıddı olan erdemsizli-

⁴¹ Hobbes, 101.

⁴² Hobbes, 103.

⁴³ Lars Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*, çev. Mehmet Hocaoglu (İstanbul: Redingot Kitap, 2018), 90.

⁴⁴ Bk. Tüfenkci, *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası*, 47.

⁴⁵ McNaughton, "British moralists", 206.

⁴⁶ Lyons, 13.

klerden hoşlandığını iddia etmek gerekirdi.⁴⁷ Halbuki böyle bir durum söz konusu değildir.

Gill'in belirttiğine göre Shaftesbury, insan doğasının kötü olduğu fikrini zararlı bir anlayış olarak görmüştür. Bu fikrin yayılmasının sebebinin Hobbes'ın egoist insan doğası anlayışı ile Kalvinizm gibi Hristiyan tarikatların kötücül insan doğası anlayışına bağlamıştır. Shaftesbury, insan doğasının kötü olduğunu iddia eden ve gerçek erdem var olduğu inancını tahrip eden düşüncelere karşı mücadele etmek gerektiği inancındadır. Erdem hakkındaki bu tür olumsuz kanaatlerin davranışa da yansıtacağını, mesela insanın tümüyle bencil olduğuna inanan birinin kolaylıkla bencil davranma ihtimalinin yüksek olduğunu, ancak insanın başka insanlara iyi davranabileceğine inanan birinin ise bencil olma ihtimalinin düşük olduğu kanaatindedir. Yani o, erdem inkanınızlığına inanmayı erdeme engel olan aşılmaz bir duvar olarak, erdem inkanınızlığının da erdemli olmaya önemli bir teşvik unsuru olarak görür.⁴⁸

Klein, Shaftesbury'nin *The Inquiry*'de ahlakın iki yönü üzerine yoğunlaştığını belirtir. İlki ahlakı ontolojik bir temele dayandırarak şüpheciliği ve etik nominalizmi çürütmeye çalışmış, ikinci olarak da insanın ahlaki kapasitesini ve duygularını temellendirerek egoist ahlaka karşı çıkmıştır. Böylece, özverili olmanın insani, doğal bir durum olduğunu ve insan davranışlarında birtakım karmaşıklar olmakla birlikte bunun salt bir egoizme indirgemenin mümkün olamayacağını göstermeye çalışmıştır.⁴⁹

Shaftesbury, eylemlerimizi kamu yararı prensibini esas alarak yaptığımızı ve ahlaklılığın başkaları için kaygı duyma motivasyonu olduğu kanaatindedir.⁵⁰ Shaftesbury'nin takipçilerinden Hutcheson da benzer şekilde, kişilerin kendi mutluluğu ile başkalarının mutluluğu

⁴⁷ Shaftesbury, "Inquiry", 25.

⁴⁸ Gill, *The British Moralists*, 79, 80.

⁴⁹ Klein, *Shaftesbury*, 53.

⁵⁰ McNaughton, "British moralists", 206.

arasında olumlu bir ilişki olduğunu, bu ilişkiyi sağlayan şeyin de ahlak duygusu olduğunu söyler. Ayrıca o da ‘kamu duygusu’nun insana kendisi ve başkalarının yararını düşünme duygusu kazandırdığını ve başkaları mutlu olunca bireyin de mutlu olduğunu, başkaları mutsuz olunca bireyin de mutsuz olduğunu iddia eder.⁵¹ Yine Hutcheson insanda doğuştan bencil duyguların yanında daha esas olan duygunun sempati duygusu olduğu kanaatindedir.⁵² Hume ise “arkadaş canlısı, iyi huylu, insancıl, merhametli, kıymet bilir, cana yakın, yüce gönüllü, iyiliksever” gibi özellikleri “insan doğasının erişmeye muktedir olduğu” en yüksek meziyetler olarak görür.⁵³

Shaftesbury, insan doğasının iyilik yönünü öne çıkarıp bunu ahlakın temeli olacak kadar güvenilecek bir durum olarak görürken; Hobbes iyiliği bütünüyle inkâr etmemekle birlikte belirleyici olan tarafın kötülük olduğunu düşünür. Bizim kanaatimize göre, insan doğası iyilik ve kötülük potansiyelini birlikte bulundurmakla birlikte iyiliğe daha yatkındır; ancak iyi veya kötü duygulardan herhangi birinin gelişmesi ve kökleşmesi eğitim, kültür ve çevre şartları ile yakından ilişkilidir.

348

OMÜİFD

3. İyi, Kötü ve Erdem

İnsan doğasının iyi mi kötü mü olduğu tartışmaları aynı zamanda etik tarihi boyunca en çok tartışılan meselelerden biri olan ‘iyi’nin ne olduğu sorusunu akla getirmektedir. Aristoteles’e göre iyi, ruhun erdeme uygun davranmasıdır.⁵⁴ Aristoteles, erdemi, akıl tarafından belirlenen ve orta olanda bulunma huyu olarak görmüş⁵⁵ ve erdemlerin sadece ne doğal ne de doğaya aykırı olduğunu, ancak doğal yapımızın onları edinmeye uygun olduğunu ve erdemleri, alışkanlıklar ile tam olarak geliştirebileceğimizi söylemiştir.⁵⁶

⁵¹ Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, 135-36.

⁵² Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 458.

⁵³ David Hume, *Ahlâk*, çev. Nil Şimşek (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 18.

⁵⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 18.

⁵⁵ Aristoteles, 37.

⁵⁶ Aristoteles, 30.

Aristoteles'in erdem ile iyiyi, erdemsizlik ile de kötüyü hemen hemen aynı anlamda kullandığı söylenebilir.⁵⁷ Bu konuda Aristoteles'e benzer düşünen Shaftesbury göre erdem farklı bir meziyet değil, iyiliğin bir alt kümesidir. O, ahlak duygusunun insanların faydasına olacak birtakım duygular ürettiğini düşünür. Bu yüzden erdemli insan demek ahlak duygusu tarafından motive edilen insan demektir. Dolayısıyla erdemli kişi aynı zamanda iyi insandır.⁵⁸ Yine Shaftesbury, insanların erdemli olmasının sebebini bilinçli varlık olmalarına bağlar.⁵⁹ Shaftesbury'de erdemın doğası (the nature of virtue), ahlaki doğru ve yanlış ilkeleri ile rasyonel bir varlık olan insanın yaratılışı ve duygularının uyumuna dayanır. Rasyonel bir varlık olan insanın erdemsizliği ya doğru ve yanlışın ne olduğunu ayırt eden doğal duygunun (naturel sense) yok edilmesiyle, ya da doğal duygunun kullanılmasında hata yapılmasıyla, ya da doğal duyguya karşıt bir duygunun öne geçirilmesi ile olabilir. Erdem ilkesini (the principle of virtue) desteklemek için ise söz konusu doğal duygunun güçlendirilmesi ve desteklenmesi, aslının korunması ve ona zarar veren duyguların bastırılması gerekir.⁶⁰

Shaftesbury'ye göre her insan, saldırganlık ve başkalarına fiziki zarar vermeyi cezalandırılması gereken bir davranış olarak, erdem olarak adlandırılan dengeli olmayı ise ödüllendirilmesi gereken bir davranış olarak görür. En kötü insanda bile bu duygular mevcuttur. Bu nedenle herhangi bir haksızlığa ve yanlışlığa karşı nefret ve tiksinti duyulmalıdır. Adalet ve hakkaniyet karşısında ise bunların kendi doğasında bizatihi var olan iyilik ve değerden dolayı gerçek bir takdir ve sevgi duygusu beslenmelidir.⁶¹ Zira insanda gerçek bir sevgi olmasa ya da ahlaki pratiklerde bazı kötülükler olsa da en azından her insanda güçlü bir erdem tasavvuru vardır. Bazı şeyler erdemlerin tezahürüne engel olsa bile insan

⁵⁷ Bk. Fatma Yüce, "Ahlakta Tutarlılık ve Denge Modeli: Aşırılık ve Eksiklik Ortasında, Objektif ve Bütüncül Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23, sy 3 (15 Aralık 2019): 1262.

⁵⁸ Gill, *The British Moralists*, 92.

⁵⁹ M cNaughton, "British moralists", 205.

⁶⁰ Shaftesbury, "Inquiry", 23-24.

⁶¹ Shaftesbury, 24-25.

doğası tek başına erdemleri tasavvur edebilecek kapasitededir. İnsanın iyi ile kötüyü ayırt edebilmesi yani yalın doğal durumuna ulaşabilmesi için zihinsel egzersizler başta olmak üzere uzun süre ciddi bir çaba sarf etmesi gerekir.⁶²

Erdemsizliği kesinlikle nefret edilmesi gereken şey olarak gören⁶³ Shaftesbury sevgi, cömertlik, merhamet, yardımseverlik veya bunlara benzer toplumsal veya bireysel dostluk örneklerinden hareketle erdemli kimselerin yaşamlarındaki hazzın ne olduğunu makul bir şekilde açıklamıştır. Ona göre erdemli kişi başkalarının sahip olduğu iyiliklerden kendisi sahipmiş gibi sevinç duyar. Ve başkalarının iyiliğinden alınan haz, bu tür kişilerin davranışlarına açıkça yansır. Erdemsiz kişi ise başkalarının sahip olduğu iyiliklerden rahatsızlık duyar ve bu huzursuzluğu da davranışlarında görülür.⁶⁴

Aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte hem Aristoteles hem de Shaftesbury *doğal, düşünce ve akıl* kavramlarına yer vermişlerdir, ancak Shaftesbury'de *doğal duygu* daha baskındır. Ayrıca Aristoteles'teki *orta olma* kavramı ile Shaftesbury'de *uyum ve denge* kavramlarının birbirine büyük oranda benzediğini söyleyebiliriz.

Aristoteles, erdemleri düşünce ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre doğru yargılama ve akli başındalık düşünce erdemi, cömertlik ve ölçülü davranmak da karakter erdemidir.⁶⁵ Benzer şekilde Stoalılar da erdemleri teorik ve pratik olarak ikiye ayırmışlardır. Onlara göre iyi düşünmek ve eşyanın tabiatı hakkında doğru kavramlara sahip olmak teorik erdem, akla göre hareket etmek ve iyi yaşamak pratik erdemdir.⁶⁶

⁶² Shaftesbury, 25.

⁶³ Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, 64.

⁶⁴ McNaughton, "British moralists", 208.

⁶⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 29.

⁶⁶ Weber Alfred, *Felsefe Tarihi Felsefe, Metafizik ve Bilim* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 106-7. Stoalıların ahlak anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Suat Çelikkol, "Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname* 2019, sy 37 (30 Nisan 2019): 1225-45.

Aristoteles ve Stoacılar'ın düşünce ya da teorik erdemlerine benzer şekilde Shaftesbury de pratik erdemini tek başına yeterli görmemiş, erdemli davranışın anlamını kavrayabilmeyi yani düşünce boyutunu da erdemle bir parçası olarak görmüştür. Shaftesbury'ye göre bir kimse şefkat, cömertlik ve vefakârlık gibi erdemlere sahipse fakat kendisinin bu erdemleri ve başkalarındaki bu tür erdemlerin değeri ve anlamı hakkında derinlikli olarak düşünemiyor ve tefekkür edemiyorsa o kişi gerçekte erdemli bir karaktere sahip değil demektir, ancak bu tür erdemlerin anlamı hakkında derinlikli bir kavrayışa sahipse o zaman 'doğru' ve 'yanlış' duygusu kapasitesine de sahip demektir.⁶⁷

Shaftesbury'ye göre toplum için iyi olan bir şey birey için de iyidir, toplum için kötü olan bir şey birey için de kötüdür. Bu da bize tüm canlılar için iyiliğin ne anlama geldiğini test etme imkânı verir.⁶⁸ Hobbes'ın etik anlayışının temelinde bireysel/kişisel olan yer alırken, Shaftesbury'ninkinde ise genel/evrensel olan yer alır. Shaftesbury'nin sisteminde toplumun menfaatleri ile kişilerin menfaatleri çakışması durumunda erdeme uzak olan kişilerin çıkarlarıdır. Hobbes'ın sistemi ise tam anlamıyla kişi eksenslidir.⁶⁹ Shaftesbury, insan doğasındaki şahsi çıkar duygusunun varlığını kabul etmekle birlikte yine insan doğasında var olduğuna inandığı toplumsal duygulanımları ön plana çıkararak şahsi çıkarın önemini azaltmıştır.⁷⁰ Ancak kişisel fayda ile toplumsal faydayı birbirine düşman olarak görmemiştir. Onun, kişi ile toplum arasındaki uyumu esas alarak bir ahlaki sistem kurmaya çalıştığını görüyoruz.

Shaftesbury'ye göre uyumlu ya da ahenkli olan iyidir. *Bütün* de ahenkli ya da uyumlu olduğu için iyidir. Bu durumu kanıtlamak için Shaftesbury, eğer dışardan herhangi bir bozucu etken olmazsa her özel/kişisel doğanın kendisinin iyiyi ortaya koyabileceğine inanır. Ona göre, her bir kişisel doğa kendi başına hakikati sürekli keşfedebildiği için

⁶⁷ Shaftesbury, "Inquiry", 18.

⁶⁸ Bonar, *Moral Sense*, 30.

⁶⁹ Lyons, "Shaftesbury's Ethical Principle", 26.

⁷⁰ Bakır, *Francis Hutcheson*, 38.

iyidir. Genel/evrensel doğa ya da bütün de bu doğal duruma, yani bireysel iyiye yabancı bir şey olmadığı ya da zarar vermeyeceği için iyidir.⁷¹ Shaftesbury'nin siteminde *bütün* fikrinin önemli bir yeri vardır.⁷² Lyons'un belirttiğine göre, Shaftesbury, Spinoza ve Leibniz'in anlayışından hareketle bireyi evrenselin bakış açısından ele alır. Ona göre, etikte evrensel uyumun hâkim olması gerekir. Çünkü uyum, erdemün özüdür ve insan erdemli olmak için bu uyuma dâhil olmalıdır. Yaşamın etik değeri, kişinin genel/toplumsal hayata uyum derecesi ile ölçülmelidir. Shaftesbury'ye göre, *bütün*'e karşı çıkmak hem utanç verici hem de aptallıktır.⁷³ Erdem sadece bireysel ile evrensel arasındaki uyum değil aynı zamanda bilinçli ve maksatlı yapılan bir eylemdir; mekanik bir eylem, erdem bile değildir.⁷⁴

Shaftesbury'ye göre erdemün mekanik bir konuma düşmemesi için motivasyona ihtiyaç vardır ve bu motivasyonun iyi olabilmesi için ise toplumsal bir anlamı olması gerekir ve *bütün*'ün iyiliğine uygun ve sonuçta elde edilecek şey de kişisel çıkardan bağımsız olmalıdır.⁷⁵ Shaftesbury'nin temel hedefi, kişisel duygular ile toplumsal duygular arasında bir uyum ve benzerlik olduğunu ispat etmektir. O, hem toplumsal duyguların kişisel mutlulukları desteklediğini hem de kişilerin, toplumun iyiliğini istemeye yatkın olduğunu öne sürerek iddiasını temellendirmeye çalışmıştır.⁷⁶ Shaftesbury'a göre, insan, bir iç göz sayesinde rezil, ayıp, sevimsiz eylem ve duygular ile cana yakın ve hayranlık uyandıran eylem ve duyguları kolayca birbirinden ayırır. Erdemli kişi, kendi eğilim ve duygularını hemsinsi olan başka insanların eğilim ve duygularıyla uyumlu hale getiren kişidir. İnsanın kendisini tatmin ede-

⁷¹ Lyons, "Shaftesbury's Ethical Principle", 18.

⁷² Bk. Shaftesbury, "Inquiry", 5, 33, 78; Lyons, 18.

⁷³ Lyons, 26.

⁷⁴ Lyons, 27.

⁷⁵ Lyons, 28.

⁷⁶ Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, 186.

cek şey ile başkalarının iyiliğine olacak şeyler arasında hiçbir çatışma yoktur. Zira insanın doğal eğilimi hayırseverliğe yöneliktir.⁷⁷

Shaftesbury'nin erdem hakkındaki temel yaklaşımı, erdemın dogmatik ya da keyfi buyruklardan kaynaklanmadığı ve insanların tümüyle bencil olmadığı, ancak kendi iyiliği için de erdemli olmayı önemseydiği aksindedir.⁷⁸

Shaftesbury'ye benzer şekilde Hume, kişinin bir yönüyle topluma dönük olduğuna ve insanın toplum için en büyük kaygısının duygudaşlık olduğuna inanır.⁷⁹ Hume göre insanlar gönüllü yasalarda uzlaşarak toplumu kurmuşlardır. Bu uzlaşımın üstüne bir de doğal olarak bir ahlak duygusu vardır. Bu duygu ise toplumun çıkarı ile olan duygudaşlığımızdan doğar.⁸⁰ Bazı erdemler toplumun iyiliğine yönelik olduğu için toplumsal erdemler olarak adlandırılır. Bu anlamda uysallık, iyilikseverlik, yardımseverlik, cömertlik, ölçülülük ve merhamet gibi erdemler toplumsal erdemlerdir.⁸¹ Ona göre sosyal erdemlerin en temel özelliği toplumun faydasına olmasıdır. Ayrıca bu erdemler doğal duygulara hitap eder ve bize de uygundur. Bu erdemler insana ya kişisel çıkar nedeniyle ya da daha yüce gönüllü güdüler ve düşünceler nedeniyle haz verir.⁸² Hume, Shaftesbury gibi bireysel arzuları ile toplumsal arzular arasında doğal bir uyum olduğu inancındadır.

Ancak Shaftesbury'nin birey ile toplum arasındaki uyuma dayalı 'iyi' anlayışına Bernard de Mandeville (1670- 1733) karşı çıkar. Mandeville, Shaftesbury'nin ahlak sisteminde önemli bir yere sahip olan diğerkâmlık ve hayırseverlik duygularının gerçek olmadığını düşünür. Mandeville'ye göre eylemin ana unsuru şahsi ve egoistlik öz çıkardır. Kamusal iyi denen şey, kişilerin kendi iyisinden başka iyilere aldırış et-

⁷⁷ Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyut Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2001), 184.

⁷⁸ Gill, *The British Moralists*, 80.

⁷⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 385.

⁸⁰ Hume, 386.

⁸¹ Hume, 385.

⁸² Hume, *Ahlâk*, 56.

memesi nedeniyle oluşur. Ona göre eğer insanlar Shaftesbury'nin iddia ettiği gibi diğerkâm olsalardı toplumsal hayat asla ilerlemezdi.⁸³ Mandeville, Shaftesbury'nin kamunun yararına olan her eylemi erdem olarak, her türlü bencilliği de erdemsizlik olarak görmesini eleştirir. Mandeville'ye göre durum pratikte böyle değildir, zira ona göre, insanın doğal olarak özgeci olduğuna dair ampirik bir delil yoktur.⁸⁴

Shaftesbury, hazırcıların savunduğu, hoşumuza giden şeyin iyi olduğu düşüncesini reddeder.⁸⁵ O, vicdan ile iyi arasında yakın bir bağlantı olduğunu düşünür. Yine vicdan ile insan doğası yaklaşımı arasında mantıksal bir tutarlılık söz konusudur. Ona göre 'iyilik', uyum, doğallık, barış ve kolaylıktır. 'Kötülük' ise uyumsuzluk, doğal olmayan, rahatsızlık ve acı veren şeydir. İşte söz konusu iyilik aynı zamanda vicdan demektir. Vicdan, herhangi bir insana hak etmediği halde yapılan kötü ve üzücü bir davranışa ya da insanın kendi huzuruna zarar veren bir davranışa karşı zihinsel, doğal bir tepkidir.⁸⁶ Shaftesbury, insandaki doğal iyiliğin vicdan ile tezahür edeceğini, kötülüğün ise doğallığa aykırılık olduğunu ve her vicdanlı kimsenin de kötülüklerle tepki vermesi gerektiğini düşünmektedir. Onun, bireysel çıkar eksenli değil, toplumsal barış ve huzur eksenli bir ahlak sistemini savunduğunu görüyoruz. Bu yönüyle de evrensel bir ahlakı savunduğunu söyleyebiliriz.

Hobbes'a göre ise, bir insanın arzu ve isteğinin yöneldiği şey o insan için iyidir, kişinin tiksindiği ve nefret ettiği şey de kötüdür. Ona göre, iyi, kötü ve değersiz kavramları bunları kullanan kişinin bakış açısına göre kullanılır, zira mutlak olarak iyi, kötü ve değersiz hiçbir şey yoktur. Devlet otoritesinin olmadığı yerde iyi ve kötünün ne olduğunu belirleyen kişinin kendisidir. Devlet otoritesinin olduğu yerde ise iyi ve kötüyü ya bir hakem ya da bir yargıç belirler. İyi ve kötünün ne olduğu hakkında nesnelere kendi doğalarından edinilebilecek herhangi bir genel kural

⁸³ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 185.

⁸⁴ Bakır, *Francis Hutcheson*, 40.

⁸⁵ Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, 58.

⁸⁶ Shaftesbury, "Inquiry", 69; Lyons, "Shaftesbury's Ethical Principle", 14.

yoktur.⁸⁷ Hobbes'ın, insan doğasının doğuştan iyi olmadığını düşündüğü ve devletin yani dış otoritenin olmadığı yerde ahlakın kişisel tercihe göre belirlendiğini düşündüğü için görece bir ahlaki savunduğunu söyleyebiliriz.

Hobbes tarafından öne sürülen egoist ahlak anlayışına karşı çıkan⁸⁸ Shaftesbury'ye göre ahlak kişiye göre değişen bir şey değildir, neseldir. Ahlak insana yöneliktir, insanın algılayabileceği, pratik olarak uygulayabileceği ve kendini adapte edebileceği bir şeydir. Ona göre dünyadaki en doğal güzellik dürüstlük ve ahlaki doğruluktur.⁸⁹

Shaftesbury gibi düşünürsek aslında erdemli bir insan için, kişiyi tatmin eden şey ile başkalarının iyiliğine olan şey arasında bir fark olmadığı anlaşılır. Yani, kendi doğasına uygun hareket eden bir insandan başkalarına zarar verecek bir duygu beslemesi beklenmez.⁹⁰

Shaftesbury'nin anlayışına göre, ahlak duygusu sayesinde iyilik yani erdem açığa çıkmakta, doğal duygunun çeşitli şekillerde bozulması ile de erdemsizlik ortaya çıkabilmektedir. Ancak insanlar erdemsizlikten kendi gayreti ile kurtularak doğasındaki iyilik durumuna geri dönebilir. Ona göre, iyiliğin bir ölçütü de başkalarının iyiliğine sevinmek kötülüğüne de üzülme. O, bireyin iyiliği ile toplumun iyiliğinin çatışmayacağını tam tersine aralarında bir uyum olduğunu düşünmektedir. Ayrıca onun adalet gibi erdemlerin bizatihi iyi olduğunu savunduğu ve ahlaki, birey değil toplum merkezli ele aldığı için nesneliliği savunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

4. Ahlak Duygusunun Bozulması

İnsan doğuştan ahlak duygusuna sahipse veya doğal olarak iyi ise toplumda görülen erdemsizliklerin sebebi ne olabilir? Ya da insanların

⁸⁷ Hobbes, *Leviathan*, 50.

⁸⁸ Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, 184-85.

⁸⁹ Lyons, "Shaftesbury's Ethical Principle", 29.

⁹⁰ Bk. Duygu Aksoy, "Ahlakta Duygu Faktörü: Felsefi Bir Analiz" (Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2018), 37.

azımsanmayacak bir kısmının toplumun yararından daha çok kendi çıkarlarını gözetmesi ve bazı insanların da çeşitli şekillerde sürekli olarak başkalarına zarar vermesi nasıl izah edilebilir? Ayrıca ahlak duygusu doğal olarak iyi ise onun bu yönü sürekli korunabilir mi?

Shaftesbury, bir kimsenin erdemsiz olmasına neden olan üç temel husustan bahseder. Bunlar; doğal duyguların zayıflaması ya da bozulması, bencil davranmak gibi şahsi duygularda haddi aşma ve doğal olmayan duygulardır.⁹¹ Kalbimize gerçek bir doğru ve yanlış duygusu ve erdemli olma duygusu yerleştirilmiştir. Ancak, öfke, hırs ve şehvet gibi başka birtakım kötü duygular insana âdete çakılı olan iyi duyguların önüne geçebilir ve onları etkisiz hale getirebilir.⁹²

Shaftesbury'ye göre ahlak duygusu ayrıca, ya kişinin insan doğasına aykırı bir eğitime tabi tutulması ya da yanlış örf-âdetler nedeniyle bozulabilir. Başka bir ifadeyle insan doğasına aykırı olan birtakım erdemsizlikleri, örf-âdetler ve siyasal kurumların meşru karşılaması ya da onları erdem olarak görmesi nedeniyle bazı toplumlarda ahlak duygusunun doğru ve yanlış gereği gibi bilme yetisi kaybolabilir.⁹³

Yine kişisel ya da içsel sebepler diyebileceğimiz bazı nedenler de söz konusu doğal duygunun bozulmasına neden olabilir. Shaftesbury, insanların bu duyguyu bozan şahsi çıkar, aşırı istek ve hırs, kızgınlık gibi duygularının esiri olmadan davranması gerektiğini belirtir. Zira bu tür duygular doğal olan iyi ve kötü duygusunu baskı altına alıp ona zarar vermektedir.⁹⁴

Örneğin bir insan doğal olarak çok dürüst, yumuşak huylu ve iyi birisi olduğu halde yoksulluk ve başka bazı sıkıntı ve zorluklar nedeniyle, üzüntü ve nefret gibi birtakım huy değişimleri yaşayabilir. Yani insanın başına gelen birtakım olumsuzluklar ya da şanssızlıklar, iyi huylarında

⁹¹ Shaftesbury, "Inquiry", 98.

⁹² Shaftesbury, 35.

⁹³ Shaftesbury, 26-27.

⁹⁴ Shaftesbury, 30.

bazı olumsuz değişimlere neden olabilir.⁹⁵ Shaftesbury bu tür duygu değişmelerini, insanın pek fazla kendi elinde olmayan ve doğal da olmayan dışsal denebilecek nedenlere bağlı olduğunu ima etmektedir.

Shaftesbury, insanın iyiliği önemsiz görmesine neden olan şeyin bozulmuş ve doğal olmayan şeylerden kaynaklandığını ve doğal iyiliğin şeytanca yaşama çabası dışında kaybolmayacağına inanır. O, ortodoks Hristiyanlık ile çatışan bu öğretilerin çok açık ve önemli bir gerçek olduğunda ısrar eder.⁹⁶

Ahlak duygusunun doğal iyiliğinin korunması ve geliştirilmesinin yolu Shaftesbury'ye göre uygun bir ortam ve kültür, bir de erken yaşlarda verilecek eğitimidir. Eğer uygun bir eğitim verilmezse ahlak duygusu kadük kalır ve yanlış şekillenme sonucu sapkın hale gelebilir. O, uygun bir zamanda alınan iyi bir eğitim sayesinde insanların bedensel diğer duygularının otomatik çalıştığı gibi ahlak duygusunun da aynı şekilde ahlaki temyiz yönünden işlevsel olacağına düşünür.⁹⁷

Her bir etik temellendirme teorisi en azından bir yönüyle eleştiriye açıktır. Hatta etik tarihi boyunca birbirine alternatif temellendirmeler yapılmasının en büyük sebebinin ahlakın temeli olarak kabul edilen bir şeyin herkesi aynı şekilde ikna etmemesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle duygucu ahlak da eleştiriye açıktır. Ancak Shaftesbury'den sonra geliştirilen duygucu ahlak teorilerine yönelik eleştirilerin kapsamına Shaftesbury'nin de dâhil edilip edilemeyeceğine bakmak gerekir.

Ahlaki önermelerin, "onları ortaya koyan insanların bir kişi ya da varlığa karşı olan beğeni, ilgisizlik ya da nefretini ifade ettiğini ve başka insanlarda da aynı duyguları doğurmak fonksiyonunu yerine getirdiğini" savunma ve "özü itibariyle tümceyi kuran kişinin, başkalarını kendi tavrını paylaşma konusunda ikna etme girişimi"⁹⁸ şeklinde tanımlanan bir duygucu etik ile Shaftesbury'nin sistemi arasında doğrudan bir alaka

⁹⁵ Shaftesbury, 35.

⁹⁶ Lyons, "Shaftesbury's Ethical Principle", 31.

⁹⁷ Lyons, 31.

⁹⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), 510.

kurmak bize göre zor görünmektedir. Zira görebildiğimiz kadarıyla, Shaftesbury'nin sisteminin kendisinden sonra Hume ve birçok filozof tarafından savunulan çeşitli duygucu etik teorilerden⁹⁹ oldukça farklı olduğunu söyleyebiliriz.

Annemarie Pieper'e göre, kendimizde ve başkalarında var olduğunu düşündüğümüz ahlaki duygu ve duyarlılıkların belli bir şekilde davranmanın gerekçesi olarak gösterilmesi, o eylemi belli bir yere kadar açıklamakta ve anlaşılır kılmaktadır. Ancak bu durum duygu temelli açıklamanın ahlaki açıdan haklılığını ortaya koymaz. "Zira istediği kadar yoğun olsun hiçbir duygu (sevgi ya da nefret, onaylama ya da reddetme, sempati ya da antipati, hoş görme ya da görmeme, beğenme ya da beğenmeme) ahlaki bir norm gibi bağlayıcı bir kriter olamaz."¹⁰⁰

Pieper, büyük oranda haklı görülebilir. Ancak Shaftesbury'nin ahlak duygusu anlayışının, Pieper'in eleştirisine maruz kalan türden bir duyguculuğa benzediğini söylemek zordur. Zira Shaftesbury'nin anlayışındaki duygu, insan doğasında var olan ve eğer sonradan bozulmadıysa ahlaki doğru ve yanlış kavrayabilecek güçte ve erdem üreten bir yetidir. Ve kendisi tek de değildir; akıl ile birlikte işlevsel olmaktadır. Pieper'in eleştirisine maruz kalan duyguculuk, ahlaki davranışı yoğun bir şekilde etkileme gücü pek olmayan, etkilese bile oldukça zayıf olan, sadece duygusal bir tepkiden ibaret gibi durmaktadır. Shaftesbury'nin öne sürdüğü duygu ise, eylem oluşmadan önce ahlaki doğru ve yanlışın ne olup olmadığını bilen ve hatta olması gereken yönde tercih etmeyi de sağlayan yani bir anlamda norm koyan doğal bir yeteneği temsil etmekte, hatta sağlam bir vicdana benzemektedir.

Duyguculuğu eleştirenlerin, ahlaki yargılar eğer akla dayandırılmaz ve sadece duygunun eline bırakılırsa ahlak keyfiliğe terkedilmiş olur ve

⁹⁹ On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl felsefesindeki duygucu etik teorilerin geniş bir değerlendirmesi için bk. Aksoy, "Ahlakta Duygu Faktörü: Felsefi Bir Analiz".

¹⁰⁰ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 155.

bu şekilde de yeterli ve etkili bir ahlak sistemi kurulamaz¹⁰¹ şeklindeki kaygısı gayet anlaşılabilir bir kaygıdır. Ancak Shaftesbury'nin sisteminde akıl devre dışı bırakılmamakta, hatta ahlak duygusunu destekleyen en önemli unsur olarak yer almaktadır. Özellikle aklın bu konumu nedeniyle onun teorisinin duygucu etiğe yapılan eleştirilerden muaf olacağını söyleyebiliriz.

Sonuç

Ahlaki ilkelerin ya da iyi ve kötünün temelinde ne olduğu tartışmasında Shaftesbury, ahlak duygusu teorisine öne çıkmaktadır. Ona göre bu duygu, her insanda doğal olarak vardır, dinden de tecrübeden de bağımsızdır. İnsanlar bu duygu ile iyi ve kötünün ne olduğunu ve erdemli davranışın nasıl olması gerektiğini kavrarlar. Bu duygu, ahlakın temelini oluşturmada asıl olmakla birlikte o ancak akıl ile birlikte işlevsel olabilir. Başka bir ifadeyle ahlak duygusu asıl, akıl da ona destek olan yardımcı unsur rolündedir. Shaftesbury her ne kadar duygucu ekolün öncüsü olarak kabul edilse de bize göre onun ahlak duygusu teorisinin, kendisinden sonra güçlenen duygucu etik ekoller ile örtüştüğünü söylemek zordur. Zira o, özellikle duygunun yanında akla da yer vermesi ve ahlak duygusu'na yüklediği yetkinlik nedeniyle sonraki duygucu teorilerden büyük oranda ayrılır.

İnsanın doğal olarak iyiliğe meyilli olduğunu iddia eden Shaftesbury, iddiasını, toplumsal uzlaşa üzerinden kanıtlamaya çalışır. Ona göre toplumdaki ahlaki uzlaşa mümkün kılan şey, insanların doğal olarak sahip olduğu görme ve işitme yeteneği gibi yine doğal olarak sahip olduğu ahlak duygusudur. O, özellikle Hobbes'ın insanın bencil ve doğal durumunun daha çok çatışmaya yatkın olduğu tezine ısrarla karşı çıkar. İyilik ya da erdemin ortaya çıkmasını, insanın en az kendi iyiliği kadar toplumun iyiliğini de düşünen bir yapıda olmasına bağlar. Kişi ile toplumu bir bütün olarak görür ve bu bütünlük zeminindeki uyum sayesinde iyiliğin tezahür ettiğine inanır.

¹⁰¹ Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 20.

Shaftesbury'nin, ahlak duygusunun her insanda doğal olarak var olduğu tezini kanıtlamada büyük oranda ikna edici olduğunu söyleyebiliriz. Zira o, etik kuramcılarının birçoğu tarafından ahlakın temeli olarak görülen aklı devre dışı bırakmamıştır. Onun ahlak teorisi, insana, duygusal bağlamında bütüncül olarak yaklaştığı ve birey ile toplumu bir bütün olarak gördüğü için oldukça önemlidir.

Erdemsizliklerin insan doğasına aykırı olduğunu düşünen Shaftesbury, ahlak duygusunun çeşitli nedenlerle bozulup doğru ve yanlışı gereği gibi bilme yetisini kaybetme ihtimali olduğunu da kabul eder. Ona göre bu duygunun bozulmasının kişisel ve toplumsal bazı sebepleri vardır. Mesela hırs ve şahsi çıkar gibi kötü duyguların baskın hale gelmesi ve olumsuz çevre şartları nedeniyle bu duygunun doğal yetisi zayıflayabilir. Shaftesbury'ye göre, ahlak duygusunun doğal durumunun korunması ve geliştirilmesi, uygun bir kültürel ortam, erken yaşlardan itibaren verilecek iyi bir eğitim ve aklın gereği gibi kullanılmasına bağlıdır.

Sonuç olarak Shaftesbury, ahlak duygusunun bir tezahürü olarak iyiliğin doğal bir durum olduğunu, kötülüğün de doğal duruma aykırılık olduğunu öne sürmüş ve ahlaki, aklı da ihmal etmeden *ahlak duygusu* ile temellendirmiştir.

Kaynakça

- Aksoy, Duygu. "Ahlakta Duygu Faktörü: Felsefi Bir Analiz". Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2018.
- Alfred, Weber. *Felsefe Tarihi Felsefe, Metafizik ve Bilim*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- Bakır, Kemal. *Francis Hutcheson ve Ahlâk Duyusu Teorisi Yüreğin Yasası*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Bonar, James. *Moral Sense*. London & New York: George Allen & Unwin Ltd, The Macmillan Company, 1930.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.

- Çelikkol, Suat. "Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Bilim-name* 2019, sy 37 (30 Nisan 2019): 1225-45.
- Eagleton, Terry. *Estetiğin İdeolojisi*. Çeviren Bülent Gözkân ve diğerleri. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010.
- Gill, Michael B. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Hume, David. *Ahlâk*. Çeviren Nil Şimşek. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- — —. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Klein, Lawrence E. *Shaftesbury and the Culture of Politeness Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Lyons, Alexander. "Shaftesbury's Ethical Principle of Adaptation to Universal Harmony". Thesis for Ph. D, New York University, 1909.
- MacIntyre, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*. Çeviren Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyut Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2001.
- Martineau, James. *Types of Ethical Theory*. Third edition. C. II. Oxford: Clarendon Press, 1889.
- McNaughton, David. "British moralists of the eighteenth century: Shaftesbury, Butler, and Price". İçinde *Routledge History of Philosophy: Philosophy and the Age of Enlightenment*, editör S. Brown, VI:203-227. London and New York: Routledge, 1996.
- — —. "Shaftesbury, Third Earl of (Anthony Ashley Cooper) (1671-1713)". İçinde *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward Craig, 7950-52. London and New York: Routledge, 1998.
- Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. Çeviren Veysel Atayman ve Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Rivers, Isabel. *Reason, Grace, and Sentiment A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780, Shaftesbury to Hume*. C. II. New York: Cambridge University Press, 2000.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of. *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*. Editör Benjamin Rand. London and New York: Swan Sonnenschein & The Macmillan, 1900.

— — —. “An Inquiry concerning Virtue and Merit”. İçinde *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, II:1-100. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

Sidgwick, Henry. *Outlines of the History of Ethics For English Readers*. London: Macmillan and Co, 1939.

Stephen, Leslie. *Essays on Freethinking and Plainspeaking*. London: Smith, Elder and Co. & Duckworth and Co., 1907.

Svendsen, Lars. *Kötülüğün Felsefesi*. Çeviren Mehmet Hocaoglu. İstanbul: Redingot Kitap, 2018.

Taşkın, Ali. *İskoç Aydınlanması*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007.

Tüfenkci, Semra. *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

362

Vorlander, Karl. *Felsefe Tarihi*. Çeviren Mehmet İzzet ve Orhan Saadeddin. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

OMÜİFD

Yaran, Cafer Sadık. *Ahlak ve etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Yüce, Fatma. “Ahlâkta Tutarlılık ve Denge Modeli: Aşırılık ve Eksiklik Ortasında, Objektif ve Bütüncül Bir Yaklaşım”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23, sy 3 (15 Aralık 2019): 1257-77.



EŞ‘ARÎ GELENEĞİN İSMÂİLİLİK SÖYLEMİ VE SOS- YO-POLİTİK TEMELLERİ(BAĞDÂDÎ ÖRNEĞİ) ISMÂ‘İLİSM DISCOURSE OF THE ASH‘ARİTE SCHOLARS AND SOCIO-POLİTICAL BACKGROUND (THE CASE OF BAGHDÂDÎ)

ÜMİT TORU

[Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri ABD.
Faculty Member, PhD Amasya University, Faculty of Divinity, Department of
Theology and Islamic Sects.
umittoru@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5055-7995>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Ocak/January 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Nisan/April 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 363-402

Atıf/Cite as: Toru, Ümit. “Eş‘arî Geleneğin İsmâililik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelle-ri(Bağdâdî Örneği) - İsmâ‘ilism Discourse of the Ash‘arite Scholars and Socio-Political Backg-ound (The Case of Baghdâdî)”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 363-402.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.674876>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Eş'arî Geleneğin İsmâîlîlik Söylemi Ve Sosyo-Politik Temelleri (Bağdâdî Örneği)

Öz: Abdülkâhîr el-Bağdâdî, İslam Mezhepleri Tarihi alanında ilk eserlerden birisini kaleme almış Eş'arî bir alimdir. İsmâîliyye'nin Fâtımîler sayesinde önemli bir güç haline geldiği bir dönemde Horasan bölgesinde yaşamıştır. Ehl-i Sünnet'e yoğun bir aidiyet duygusuyla bağlı bulunmakta ve kurtuluşun, ancak bu mezhebe mensup olmakla mümkün olacağını düşünmektedir. Hâl böyle olunca Fâtımîler'in yükselişe geçtiği bir dönemde Sünnî halkı onlardan uzak tutmaya yönelik bir söylem geliştirmiştir. Bu söylemdeki anahtar iddia, onların İslam düşmanı bir Dehrî olduklarıdır. İsmâîliyye hakkında verilen diğer bütün bilgiler, bu temel bakış üzerine bina edilmiştir. Mesela mezheplerin tarihsel süreçleri hakkında bilgi vermek çok yaygın bir yaklaşım olmadığı halde o, İsmâîlî grupların yayıldıkları yerlerdeki sosyo-politik faaliyetleri hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. Böyle yapmakla o, onların İslam düşmanı yapılarını bütün açıklığıyla insanlara göstermeyi hedeflemiştir. Yine onların İslam'ın şerî esasları hakkındaki olumsuz düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuş, cinsel içerikli aşırı uygulamalarına ise bilhassa vurgu yapmıştır. Bu da onların İslam karşıtı karakterlerini ifşa etmeye yönelik bir girişimdir. Bu kadar marjinal bir grubun nasıl olup da Müslümanları etkilemeyi başardıklarını ise İsmâîlî davetçilerin iki yüzlü karakterleriyle anlamlandırmıştır. Bu makale söz konusu iddialar ve sosyo-politik hedefleri üzerine odaklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsmâîliyye, Karmatîlik, Eş'arîlik, Fâtımîler, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Abdülkâhîr el-Bağdâdî



Ismâ'îlism Discourse of the Ash'arite Scholars and Socio-Political Background (The Case of Bağdâdî)

Abstract: Abdul-Qâhîr al-Bağdâdî is an Ash'arite scholar who wrote one of the first works in the field of the History of Islamic Sects. He lived in the Khorasan region at a time when Ismâ'îlism became an important force thanks to the Fatimids. He was feeling an intense sense of belonging to the Ahl al-Sunnah and thinking that salvation from hell would only be possible by belonging to this sect. Therefore, he developed a discourse on Ismâ'îlism to keep the Sunni people away from them at a time when the Fatimids were on the rise. The key argument in this discourse was that they were an

enemy of Islam. All the other information about Ismâ'ilism was based on this basic perspective. For example, although it was not a common approach to give information about the historical processes of sects, he gave very detailed information about the socio-political activities of the Ismâ'îlite groups. By doing so, he aimed to reveal their anti-Islamic structure to people. He also highlighted their negative thoughts about the commandments and prohibitions of Islam, with special emphasis on their deviant sexual practices. Likewise, this was an attempt to expose their anti-Islamic characters. As to how such a heretic group managed to influence Muslims, he explained this with the hypocritical characters of the Ismâ'îlî dâis. This article will focus on these claims and their socio-political basis.

Keywords: Human Nature, Moral Sense, Ethical Justification, Right and Wrong, Virtue.



Giriş

İslam Mezhepleri Tarihi'ne dair klasik eserler, erken dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında yaşanan itikâdî, siyâsî ve sosyal içerikli tartışmaları ve bunun neticesinde meydana gelen gruplaşmaları kayıt altına almak suretiyle "İslam düşünce tarihinin kültürel belleğini muhafaza etme" gibi çok önemli bir işlev görmüştür. Ne var ki bu önemli görevi icra ederken bazı makalât yazarları salt betimlemeyle sınırlı kalmamış, mezhepler hakkında çoğu defa olumsuz bir söylem geliştirmiştir. Bu alandaki ilk eserlerden birisini kaleme alan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/945) dahi "Mezheplerle ilgili eser yazarların veya onların görüşlerinden söz edenlerin, eksik anlatımlarda bulduklarını, muhalifinin görüşlerinden anlattıklarında abartıya kaçtıklarını, düşmanlarını kötölemek niyetiyle naklettiğinde bilerek yalan söylediklerini, ihtilaf edenlerin farklı görüş ayrılıklarını rivayet ederken derinlemesine bir araştırma yapmadıklarını ve bütün deliller onları bununla ilzam ediyor zannıyla görüşlere ilaveler yaptıklarını gördüm." demek suretiyle bu durumdan şikayet

etmiştir.¹ Bu yüzdendir ki mezhepler hakkında bilgi veren klasik eserlerimize salt mezheplerin ve düşüncelerin tarihi değil, “mezheplerle ilgili algıların ve söylemlerin tarihi” nazarıyla bakmak gerekmektedir. Zira bu eserlerin bir kısmı, ilmî kaygıların yanı sıra üretildiği sosyo-kültürel bağlam içerisinde ideolojik² birtakım hizmetler görmeyi de amaçlamıştır.

Söylem, belli insan grupları arasında olan ve diğer insan grupları ile ilişkili olarak geliştirilen fikirleri, ifadeleri ve bilgileri içeren dil pratiklerine verilen addır. Bu yönüyle söylem, salt söylenenle ve sözcüklerin anlamıyla sınırlı bir durum değildir. Söylem, bir iletinin içeriği de dâhil olmak üzere tüm boyutlarını, onu dile getireni (kim söylüyor), söyleyenin otoritesini ve dayanaklarını, kime söylendiğini ve amacını (söyleyenler söyledikleri ile neyi başarmak istiyor) da kapsayan çok yönlü ifadeler bütünüdür.³ Habermas’ın da dediği üzere “söze dökülmüş şeyler, kısacası söylenenler hiçbir zaman basit birer cümle ya da söz dizini değildir. Söylenenlerin içerikten ayrı kendilerine has ruhları vardır. Söylenenlerin anlamı, içinde yapılandığı özneler arası içerikten türemektedir.”⁴ Bu yüzdendir ki sözcükleri anlamak, söyleneni ve söylemi anlamak anlamına gelmez. Sadece birinci basamağı teşkil eder. Söylemi anlamak için bazen söylenmeyenler bile en az söylenenler kadar anlam ifade eder. Yani söylemi anlamak, çok daha kapsamlı bir analizi, bilhassa da sosyal bağlamın

¹ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, Thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dârü'n-Neşr, 1980), 1.

² İdeoloji kavramı, kullanan kişiye göre değişen geniş bir anlam dünyasına sahiptir. Bununla birlikte tüm kullanımları kapsayacak şekilde şöyle bir tanıma gitmek mümkündür: “İdeoloji, evreni, dünyayı, eşyayı ve insanı kendisine mahsus bir bakış açısıyla yorumlayan, bu yüzden zaman zaman gerçeği maskeleyebilen, çoğu defa kitlelere belli bir yön vermeyi hedefleyen fikirler ve inançlar sistemine verilen addır.” Bu tanımdaki anahtar vurgular, ideolojinin alemi belli bir bakış açısıyla yorumlaması, bütün unsurlarıyla birlikte dünyayı bu bakış açısı doğrultusunda şekillendirmeye çalışması ve kendi içinde tutarlı sistematik bir düşünceler bütünü olmasıdır. İdeoloji kavramına yüklenen değişik anlamlar konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Şerif Mardin, *İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 15-70; Kathleen Knight, “Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century”, *American Political Science Review* 100/4 (2006): 619-626.

³ Hilal Çelik – Halil Ekşi, “Söylem Analizi”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27 (2008), 100.

⁴ Çelik – Ekşi, “Söylem Analizi”, 101.

analizini gerektirir. Michel Foucault, bu tür bilgiye *derinlemesine bilgi* adını vermekte, belirli bir dönemin herhangi bir söylemine karşılık gelen bilgiyi *yüzeysel bilgi*, bu söylemi mümkün kılan koşulların bilgisini ise *derinlemesine bilgi* diye adlandırmaktadır.⁵ Bu durumda bir dönemde üretilen söylemi bilmek yüzeysel bilgiyi, bu söylemi ortaya çıkartan şartları bilmek ise derinlemesine bilgiyi ifade etmektedir. Bir bilim dalı olarak İslam Mezhepleri Tarihi'nin en önemli görevi ise söylemin arkasındaki bağlamı da görüp söylemle bağlamı birlikte değerlendirmektir. Mezhepler hakkında verilen bilginin hakikatine ancak bu sayede erişilebilir. Zira bir âlimin herhangi bir mezhebe yönelik bakışını ve onunla ilgili söylemini etkileyen çok sayıda faktörden bahsedilebilir. Bunların başında ise hiç kuşkusuz, sapkın olarak nitelenen muhalif bir mezhebin yükselişe geçmesi gelmektedir. Sosyal Psikoloji alanında yapılan araştırmalar bize göstermektedir ki genel kabul görmüş bir dinî geleneğin dışına çıkan ve sapkınlık olarak nitelenen yapıların hızlı bir şekilde büyümesi, dini topluluğun bütünsel yapısı için tehdit olarak algılanmakta,⁶ herhangi bir grubun kendi sosyal kimliğini tehdit altında hissetmesi ise kendisini korumaya yönelik bir strateji geliştirmesine,⁷ mesela önemsiz noktaları bile akîdevî ayrılıklar seviyesine çıkartmasına, kimliğini tehlikeye sokan muhalifin çoğunlukla eksik yanlarını teşhir etmeyi amaçlayan bir üslup benimsemesine⁸ yol açmaktadır.⁹

4. (10.) asrın başlarından itibaren başta İsmâiliyye olmak üzere Şîî fırkalar, “sosyo-politik hayatta aktif bir rol oynamaya başlamıştır. Hatta bu yüzden bazı araştırmacılar, bu dönemi “Şîî Yüzyılı” diye bile nitele-

⁵ Bk. Vedat Çelebi, “Michel Foucault'da Bilgi, İktidar Ve Özne İlişkisi”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 5/1 (2013), 514-515.

⁶ Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 202.

⁷ Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)* (Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004), 116.

⁸ Ahmet el-Kâtip, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık: Sünnîlik-Şîîlik* (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 10-11.

⁹ Ümüt Toru, *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmîyye Algısı* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 110.

miştir.¹⁰ Oryantalist araştırmacı Louis Massignon (1883-1962) ise bilhassa İsmâiliyye yükselişini dikkate alarak hicri dördüncü asrı, “İsmâiliyye Çağı” olarak adlandırmıştır.¹¹ Hal böyle olunca bu dönemlerden itibaren muhalifleri arasında İsmâiliyye aleyhtarı bir söylem de yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu söylemdeki hakim argüman, hiç kuşkusuz onları İslam dışı çeşitli din ve inançlarla ilişkilendirmek, aslında gizli bir ajandalarının olduğunu ileri sürmek olmuştur. Bunun yanında onların şerî esasları kabul etmediklerini ortaya koymak, siyasal ve sosyal hayattaki icraatlarıyla ilgili dehşet uyandıran haberlerden insanları haberdar etmek ve neticede onlara karşı takınılacak tavrın dinî ve siyâsî sınırlarını belirlemek de onları marjinalleştirici söylemin temel argümanları arasında yer almıştır. İsmâiliyye’yi İslam dışı inançlarla özdeşleştiren söylemleri, bir başka çalışmamızda daha geniş şekilde ele aldığımızdan bu makalemizde, İsmâilî düşüncenin sapkın karakterini göstermeyi hedefleyen diğer söylem unsurlarını analiz etmeyi amaçlamaktayız. Dolayısıyla makalemizin ana teması, muhalif Sünnî söylemin doğruluğu ya da yanlışlığından ziyade hangi tarihsel, siyasal, sosyal ve dinsel amaçlara hizmet ettiğini tespit etmeye yönelik analizlerden oluşmaktadır. İsmâiliyye tarihinin erken dönemini aydınlatmaya çalışan ve bu arada İsmâiliyye hakkındaki iddiaların yanlışlıklarını delilleriyle ortaya koyan birçok araştırma yapılmış¹² olsa da Sünnî ulemanın İsmâiliyye söyleminin bir bütünlük içinde

¹⁰ Marshal G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, yayına hazırlayan: Metin Karabaşlıgılı (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 2/38.

¹¹ Ferhad Daftary, “Gazzâlî ve İsmâiliyye”, Farsça’dan çev. Nâim Döner, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 534.

¹² Bk. Mehmet Ali Büyükkara, “İsmâilîler’e Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Da’vet Süreci’ Üzerine Bir İnceleme”, *İLAM (Aziz Mahmud Hüdayî Vakfı İlmî Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi* 3/2 (1998): 35-49; a.mlf., “İsmâilî Dâî ve Fâtımî Davet”, *İLAM (Aziz Mahmud Hüdayî Vakfı İlmî Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 9-36; Muzaffer Tan, *İsmâilîliğin Teşekkül Süreci* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005); a.mlf., “Horasan ve Meverâünnehir’de İlk İsmâilî Faaliyetler”, *Dinî Araştırmalar* 10/30 (2007): 55-73; a.mlf., “Tarihsel Süreçte İsmâilîlik ve Yaşadığı Farklılaşmalar”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 111-145; a.mlf., “İsmâilî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci”. *Dinî Araştırmalar* 18/47 (2015): 79-95; Ali Avcu, *Karimatlığın Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011); a.mlf., *Horasan-Maverâünnehir’de İsmâilîlik* (Ankara: Asitan Yayınları, 2014); a.mlf., “Erken Dönem İsmâilîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergi-*

ortaya konmamış olması, dahası çalışmaların muhalif bir mezhebin diğer bir mezheple ilgili söylemini bütün yönleriyle analiz etmeye yönelik bir perspektife dayanmaması, bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir. Birden fazla Sünnî ulemanın söylemlerinin mukayese edilmesi makale sınırlarını zorlayacağından çalışmamız, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin İsmâiliyye tasvirinin söylem düzeyinde analiziyle sınırlı olacaktır. Bağdâdî'nin örnek olarak seçilmesi ise Eş'arî gelenek içerisinde ilk somut değerlendirmeleri onun tarafından yapmış olmasından ve sonraki ulemanın büyük oranda onun söylemini devam ettirmesinden kaynaklanmaktadır.

1. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Hayatı

Abdülkâhir el-Bağdâdî, kesin olarak bilinmemekle birlikte tahminen 350/961 yılı civarında Bağdat'ta doğdu.¹³ Bağdat'ın Şâfiî fakihlerinden birisi olan babasının yanında başladığı eğitimini Amr b. Saîd, Muhammed b. Cafer, Ebû Bekir el-İsmâîlî ve Ebû Bekir b. Adî (ö. 365/975) gibi bilginlerin yanında devam ettirdi.¹⁴ Daha sonra tacir olan babasıyla birlikte Horasan bölgesinin en büyük şehirlerinden birisi olan Nîşâbur'a gitti.¹⁵ Nîşâbur'a tam olarak ne zaman geldiği bilinmemekle birlikte hocalarından Ebû Bekir b. Adî'nin 365/975, babasının da 383/993 yılında öldüğü göz önüne alınırsa bu tarihler arasında bir dönemde gelmiş olmalıdır. Burada Eş'arîliğin teşekkülünde önemli yerleri olan Bakillânî ve İbn Fûrek ile birlikte zamanın önde gelen alimlerinden birisi olan Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-İsferâinî'nin (ö. 418/1027) Mescid-i Ukayl'deki

si 13/2 (2009); a.mlf., "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâîlîlik Örneği", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 4/2 (2013), 355-390.

¹³ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/245.

¹⁴ Fıçlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", 245.

¹⁵ Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Asakir, *Tebyinü Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 255; Takiyüddîn Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Sarîfînî, *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li-târîhi Nisâbûr*, thk. Hâlid Haydar (b.y: Dâru'l-fîkr, 1993), 394; Ebû'l-Abbâs Şemsü'd-Din Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Ve-feyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sadır, 1990-1994), 3/373; Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, thk. Abülalîm Hân (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986), 1/211; Fıçlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", 245.

derslerine katıldı¹⁶ ve kendisinden usûlü'd-dîn (kelam) okudu.¹⁷ Hocasının ölümünden sonra ise onun yerine geçip Mescid-i Ukayl'de ders vermeye başladı.¹⁸ İbn Şühbe (ö. 851/1447), bu mescitte iki yıl görev yaptığını belirtmişse¹⁹ de diğer tabakât kitapları bu konuda net bir tarih belirtmemişler ve senelerce burada hocalık yaptığını ifade etmişlerdir.²⁰ Bağdâdî'nin en az yedi sekiz yıl bu mescitte ders verdiği söylenebilir. Çünkü onun ömrünün son demlerinde Nişabur'u terk edip İsfereyîn'e gittiği bilinmektedir.²¹ İsfereyîn'e ne zaman geldiği ve ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Ancak Sübkî (ö. 771/1370), Bağdâdî'nin bu şehirde ölünceye kadar çok kısa bir süre kaldığını kaydetmektedir.²² O zamanlarda Gazneliler'in elinde bulunan Nişabur'un Bağdâdî'nin vefat ettiği yıl²³ olan 429/1037'da Selçuklular tarafından fethedildiği²⁴ göz önüne alınırsa onun Selçuklu akınlarının ilk başladığı dönemlerde Nişabur'u terk ederek İsfereyîn'e geldiği, Selçuklular ile Gazneliler arasındaki hakimiyet yarışının yol açtığı kaotik ortamdan kaçtığı söylenebilir.

370

OMÜİFD

¹⁶ İbn Asâkir, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî*, 255; Sarîfinî, *el-Müntehab*, 394; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/373; Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyerü'l-âlemi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 13/223; Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi - Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv. b.y.: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1964, 5/137; İbn Şühbe, *Tabakât*, 1/211; Fiğlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", 245.

¹⁷ Muhammed b. Şâkir b. Ahmed Salâhu'd-Dîn el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1974), 2/371.

¹⁸ İbn Asâkir, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî*, 255; Sarîfinî, *el-Müntehab*, 394; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/373; Zehebî, *Siyer*, 13/223; Fiğlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", 245.

¹⁹ İbn Şühbe, *Tabakât*, 1/211.

²⁰ İbn Asâkir, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî*, 255; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/373; el-Kütübî, *Fevât*, 2/371; Sübkî, *Tabakât*, 5/137.

²¹ İbn Asâkir, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî*, 255; Sarîfinî, *el-Müntehab*, 394; Zehebî, *Siyer*, 13/223; Sübkî, *Tabakât*, 5/137; İbn Şühbe, *Tabakât*, 1/211; Fiğlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", 245.

²² Sübkî, *Tabakât*, 5/138.

²³ Takıyyüddîn es-Sarîfinî, Nişabur tarihini konu alan ve burada yaşamış alimleri anlatan eserinde Bağdâdî'nin 427/1035 yılında vefat ettiğini belirtir (Sarîfinî, *el-Müntehab*, 394). Ancak yaygın kanaate göre Bağdâdî, 429/1037 yılında vefat etmiştir. (İbn Asâkir, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî*, 255; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/373; Zehebî, *Siyer*, 13/223; Sübkî, *Tabakât*, 5/138.)

²⁴ Osman Gazi Özgüdenli, "Nişabur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/149.

Bağdâdî, Eş‘arî düşüncenin teşekkülünde önemli yeri olan ilk alimlerden birisidir.²⁵ Hocası İbn İshak‘ın vefatından sonra Nişâbur‘da onun yerine geçmesi, yine İsferrâin‘e gelişinin insanlarda büyük sevinç uyardırdığının belirtilmesi,²⁶ onun devrinin önemli ilim insanlarından birisi olduğunu gösterir. Eş‘arî tabakât yazarlarından Sübkî‘nin “Horasanlılar‘a ilmin çoğu onun ile nakledilmiştir.” şeklindeki ifadesi²⁷ abartılı bir mahiyet taşısa da onun Horasan bölgesinin ilim dünyasında ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir. On yedi ayrı ilim dalında ders okuttuğu nakledilen Bağdâdî, özellikle kelâm, mezhepler tarihi, fıkıh, fıkıh usulü, edebiyat, şiir, nahiv ve matematikte kendisiyle rekabetin mümkün olmadığı bir âlim olarak kabul edilmiştir.²⁸ İslâmî ilimler tarihindeki şöhretini ise daha çok *el-Fark beyne‘l-fırak* ve *Usûlü‘d-dîn* adlı kitaplarıyla kazanmıştır.

Bağdâdî‘nin gerek çocukluk yıllarını geçirdiği Bağdat, gerek ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Nişâbur, gerekse ömrünün son demlerinde gittiği İsferrâin, o dönemlerde çoğunlukla Sünnî halkın yaşadığı yerlerdi.²⁹ Bilhassa ilmî faaliyetlerini yürüttüğü Nişâbur‘da Mecûsiler, Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi gayrı İslâmî dinlere ve Kerrâmiyye ve Mu‘tezile gibi gayrı Sünnî fırkalara mensup kişiler yaşasa da halkın kâhır ekseriyeti Ehl-i Sünnet mezheplerinden Şâfiîliğe ve Hanefîliğe mensuptu.³⁰ Yine İsmâilî dâîler de Ubeydullah el-Mehdî döneminden (297-322/909-934) beri şehirde Fâtımîler‘e bağlı olarak davet faaliyetlerini sürdürmekteydi. Hatta şehir, İsmâilîliğin Horasan‘dan Maverâünnehir‘e taşındığı ana merkez konumundaydı.³¹ Bu sosyo-kültürel şartlarda Şâfiî

²⁵ Fiğlalı, “Abdülkâhır el-Bağdâdî”, 246.

²⁶ Zehebi, *Siyer*, 13/223; Sübkî, *Tabakât*, 5/137; İbn Şühbe, *Tabakât*, 1/211.

²⁷ Sübkî, *Tabakât*, 5/136.

²⁸ İbn Asâkir, *Tebyînü Kizbi‘l-Müfterî*, 255; İbn Hallikân, *Vefeyâtü‘l-a‘yân*, 3/373; Sübkî, *Tabakât*, 5/136, 137.

²⁹ Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el- Makdisî, *Ahsenü ‘t-tekâsim fî ma‘rifeti‘l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetü medbûlî, 1991), 323.

³⁰ Makdisî, *Ahsenü ‘t-tekâsim*, 323; Özgüdenli, “Nişâbur”, 149; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 158-161.

³¹ Avcu, *Horasan-Maverâünnehir‘de İsmâilîlik*, 149.

ve Eş‘arî bir âlim olarak Bağdâdî, Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere karşı amansız mücadelesiyle öne çıktı.³² O, kendi aralarında bazı ayrılıkları olsa da bütün Ehl-i Sünnet mensuplarının on beş ilke üzerinde ittifak ettiklerini, hangi alt koluna mensup olurlarsa olsunlar bu ilkeleri benimseyen herkesin kurtuluşa ereceğini, bunlar dışındaki bütün fırka mensuplarının ise helak olacağını iddia etti.³³ Muhaliflerine karşı da dışlayıcı bir dil kullandı. Öyle ki mezheplerin tasnifinde genel sistemini büyük ölçüde Bağdâdî’den alan³⁴ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bile onun muhaliflerine karşı “şiddetli bir taassup” içerisinde olduğunu, bu yüzden de muhaliflerinin görüşlerini tarafsız ve tam olarak nakledemediğini belirtti.³⁵

2. Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin İsmâiliyye Söylemi

2.1. İsmailiyye’nin Şeriatı Reddettiği İddiası

İslam tarihi boyunca muhalif bir kişi ya da grup marjinalleştirilmek istendiğinde en sık müracaat edilen yöntemlerden birisi, daha önce de ifade ettiğimiz üzere onu İslam dışı din ya da inanışlarla ilişkilendirmek olmuştur. Bunun yanında onun İslam şeriatının temel rükünlerinden birisini ya da birkaçını reddettiğine yönelik iddialarda bulunmak da en az sapkın inanışlarla ilişkilendirmek kadar yaygın bir yaklaşımdır.³⁶ Hatta gulat olarak nitelenmek, grupların bu tür ithamlarla karşı karşıya bırakılmaları için çoğu defa yeterli bir sebep teşkil etmiştir.³⁷ Bu kapsamda namaz, oruç ve hac gibi temel ibadetlere karşı çıktıkları, içki içtikleri, kadınlarla nikahsız birlikteliklere ve ensest ilişkilere cevaz verdikleri,

³² Fığlalı, “Abdülkâhir el-Bağdâdî”, 245-246.

³³ Ebû Mansûr Abdü’l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el- Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak* (Mısır: Dârü’l-ma‘ârif, ts.), 313-324.

³⁴ Toru, *Eş‘arî Makâlât Geleneğinde İmâmîyye Algısı*, 227, 229. Krş. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015), 207-208, 210; a.mlf., “Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 362.

³⁵ Fahreddin er- Râzî, *el-Münâzarât*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Müessesetü ‘ızzî’ d-din li’t-tibâa ve’n-neşr, 1992), 153-154; Fığlalı, “Abdülkâhir el-Bağdâdî”, 246.

³⁶ R. B. Buckley, “İlk Dönem Şî‘û Gulatı”, çev. Mehmet Atalan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 150.

³⁷ Avcu, “Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâililik Örneği”, 360.

hatta livata türü eylemlerde buldukları özellikle vurgulanmıştır. Tarih- sel gerçeklikleri bir tarafa bu tür örneklerin bir mezheple ilişkilendirilme- sinin, onların toplumsal vicdanda mahkum edilmesine yönelik bilinçli seçimler olduğu söylemek gerekir. Zira bu yolla muhalif mezhebin diğer bütün fikir ve eylemleri, İslam toplumunda çok hassas olunan bu gibi emir ve yasakların gölgesinde bırakılabilmekte, bunların İslam ile ilişkile- rinin ne kadar zayıf olduğu kesin bir şekilde ortaya konulabilmektedir.

Eş'arî makâlât yazarlarından Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin hâkim İsmâiliyye söylemi de büyük oranda söz konusu yaklaşım üzerine bina edilmiştir. Onun verdiği bilgilere bakılırsa İsmâiliyye, Mecûsî ve Dehrî bir kökenden gelmektedir. Bu yüzdendir ki bu mezhebin mensupları, ilk günlerden beri tamamen İslam'ı tahrif etmeye, Müslümanları Mecûsîleş- tirmeye yönelik bir amaçla hareket etmişlerdir. Onların nihai hedefi, "ya- ratılışın arzu ettiği her şeyi mübah görme," bir anlamda "kuralsızca ya- şama" eğilimi doğrultusunda hareket etmek ve en sonunda Allah'ın da olmadığını söyleyip yüzlerindeki asıl perdeyi kaldırmaktır.³⁸ Ancak buna o an itibariyle güçlerinin yetmeyeceğini bildikleri için doğrudan Müslü- manları şeriatı uzaklaştırmaya yönelmişler,³⁹ bu amaçlarına ulaşmak için de "tevil metodunu" seçmişler ve "her zahirin bir batını olduğunu, zahir ile amel etmenin ancak avamın ve inkarcı şeytanların işi olduğunu, tevili öğrenen kişiden farzların düştüğünü" iddia etmişlerdir.⁴⁰ Bu kap- samda "Namazı, imama bağlılık; haccı imamı ziyarete gitmek ve ona hizmet etmek; orucu ise sahip olunan Bâtınî sırrı kimseye ifşâ etmemek diye tevil etmişlerdir."⁴¹ Yine onlar, "haccın farz olduğunu reddetmiş- ler",⁴² hatta "hac ve umreyi alaya almışlardır."⁴³ Bağdâdî'nin cinsel konu- larda naklettiği örnekler ise çok daha dikkat çekicidir. Ona göre Bâtiniy-

³⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 285-286, 294, 296 305-307; *Usûlü'd-dîn*, thk. Muhammed Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002), 349, 355.

³⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 349, 355.

⁴⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 296.

⁴¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 296; a.mlf., *Usûlü'd-dîn*, 355.

⁴² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 346.

⁴³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 304.

ye, “kız evlat ve kız kardeşe evlenmeyi mübah saymış, insana zevk veren hiçbir şeyin yasaklanamayacağını ileri sürmüştür.⁴⁴ O, bu iddiasını İsmâilî Fâtımîler Devleti'nin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'ye (ö. 322/934) nispet ettiği şu sözlerle desteklemiştir: “Akıllı olduğunu iddia eden, fakat güzel bir kız kardeşi veya kızı varken onu kendisine haram kılarak eş olarak almayı yabancı birine nikahlayan kimsenin acayıplığından daha şaşılacak bir şey olur mu? Eğer bu cahilin akılsız olsaydı, kız kardeşi ve kızı üzerinde, bir yabancından daha çok hak sahibi olduğunu bilirdi.”⁴⁵ Bir başka bağlamda ise o, 319/931 yılında Bahreyn ve Ahsâ'da ortaya çıktığını belirttiği İbn Ebî Zekeriyâ et-Tâmî adlı Karmatî Bâtınî'nin “kendine uyan erkeklerin birbiriyle cinsî münasebette bulunmalarını bir nizam olarak koyduğunu ve hatta kendisiyle birlikte olmak isteyen bir erkeği reddeden birinin öldürülmesini gerekli kıldığını” bildirmiştir.⁴⁶

374
OMÜİFD

Bağdâdî, bu gibi cinsel içerikli örneklerle Bâtınıye tasvirinde defaatle yer vermiştir. Çünkü onun İsmâiliyye söyleminin öncelikli muhatabı, yaşadığı dönemde Sünnî dünya için sadece itikâdî bir öteki değil aynı zamanda önemli bir siyasal rakip konumuna gelmiş olan Fâtımîler'dir. Ubeydullah el-Mehdî liderliğinde Kuzey Afrika'da kurulan Fâtımîler, kısa denilebilecek bir sürede sınırlarını genişletmişler, 358/969 yılında Mısır'ı alarak başkentlerini Kahire'ye taşımışlardır.⁴⁷ Bundan sonra fikrî anlamda hızlı bir yayılma süreci içerine girmişler, bilhassa Irak ve İran coğrafyasındaki birçok yerde İsmâilî fikirlerin hâkim olmasını sağlamışlardır.⁴⁸ Öyle ki çok kısa bir süreliğine de olsa Musul, Enbâr, Medâin ve Kûfe gibi Irak coğrafyasının birçok şehrinde hutbeleri, Fâtımî halifesi

⁴⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 285-286.

⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 297-298.

⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 286.

⁴⁷ Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-ünem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992), 14/197; İmâdü'd-Dîn Ebü'l-Hasan b. el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1997), 7/280.

⁴⁸ Tan, “İsmâilî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci”, 84.

adına okutmayı başarmışlardır.⁴⁹ Bir dizi mücadeleden sonra 404/1014 yılında Suriye topraklarının fethini tamamlamaları⁵⁰ ise Bağdâdî dönemindeki en önemli başarılarından birisi olmuştur. Hal böyle olunca toplumsal vicdanda onları mahkum etmeye ve sosyal hayatta kök salmalarının önüne geçmeye yönelik bir söylem, Bağdâdî gibi Sünnî ulema arasında yaygın bir hal almıştır. Bu söylemdeki hâkim unsurun başında ise onların şerî ilkeleri umursamadığı ve bilhassa ibâhî bir hayat sürdüğü yönündeki iddialar teşkil etmiştir.

İsmâilî gruplar arasında şeriatın neshedildiğine dair bazı iddiaların bulunduğu kuşku yoktur. Ne var ki bu yöndeki iddiaların “en erken Fâtımî-Karmatî bölünmesinden (286/899) sonra, bilhassa başıboş kalan çeşitli Karmatî gruplar arasında yaygınlaştığı, Fâtımî İsmâilîlerin ise ayrıştıkları ilk günlerden itibaren bu yöndeki kabulleri kesinlikle reddettileri ve şerî ilkelere bağlılık bakımından daha makul bir İslam anlayışını yerleştirmeye çalıştıkları bilinmektedir.⁵¹ Mesela Fâtımî Devleti'nin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin şeriatı uygulamayan bazı taraftarlarını cezalandırdığı, bazılarını hapse attırdığı, hatta bu konuda ileri gidenleri öldürttüğü belirtilmiştir.⁵² Diğer Fâtımî halifelerinin tavrı da ondan farklı değildir.⁵³ Halbuki Bağdâdî'nin İsmâiliyye söyleminin öncelikli muhatabı Fâtımîler'dir. O, geniş halk kitleleri nezdinde zaten kötü bir şöhreti olan Karmatîler ile Fatımi halifeleri arasında organik bir bağ kurmak suretiyle Fâtımîleri mahkum etmek, onların halk nezdindeki itibarlarını düşürmek istemiş gözükmektedir.⁵⁴ Oysa daha önce de ifade ettiğimiz üzere böyle

⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/571.

⁵⁰ Cengiz Tomar, “Suriye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/548.

⁵¹ Büyükkara, “İsmâilîler'e Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Da‘vet Süreci’ Üzerine Bir İnceleme”, 44.

⁵² Kadı Nu‘mân b. Muhammed, *İftitâhu'd-da‘ve*, thk. Ferhat Dişrâvî (Tunus: eş-Şeriketü't-Tûnusiyye li't-tevzî', 1986), 249-250, 280, 328-329.

⁵³ Nafız Danışman Tuğ, “Eş'arilik Neden Batınlığe ve Hulule Karşı Cephe Almıştır?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (1957), 148. İsmâiliyye tarihinde şeriatın neshine yönelik iddialar konusunda daha kapsamlı değerlendirmeler için bk. Avcu, “Erken Dönem İsmâilîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine”, 269-2285.

⁵⁴ Avcu, “Erken Dönem İsmâilîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine”, 286-287.

bir ilişki olduğunu haklı çıkartacak hiçbir delil bulunmamaktadır. Ne var ki insanların diğer mezhep mensuplarının özellikle olumsuz durumlar söz konusu olduğunda daha *türdeş* olduklarını düşünmeleri, onların hepsine *benzer özellikler* yüklemeleri, bir anlamda bir *grup prototipi/kalıbı* oluşturmaları ve grubun tüm üyeleri hakkında aynı yargılarda bulunmaları, kendi mezhepleri içerisinde böyle bir şey olduğundaysa bunu azınlık kişi ya da kişilere atfetmeleri,⁵⁵ onu böyle bir genellemeye sevk etmiş olmalıdır. Bununla birlikte şunu da ifade etmeliyiz ki İsmâîlîler arasında yaygın olan iki husus, Bağdâdî'nin bilhassa Fâtımîler'i hedef alan abartılı söylemini besleyici bir işlev görmüştür. Bunlardan birincisi Fâtımîlerin de içinde olduğu bütün İsmâîliyye mensuplarının zahirden ziyade batının önemine vurgu yapmalarındır. İkincisi ise Fâtımî idaresi altındaki İsmâîlîler arasında da zahirî hükümler karşısında ihmalkar tutumların yaygın olmasıdır. Fâtımî halifelerinin sık sık zahirin önemine vurgu yapmaları, zahir olmadan batına ulaşılamayacağını, zahiri inkâr edenlerin azaba duçar olacağını söylemeleri, yine dönemin önde gelen İsmâîlî ulemasının zahirin önemsiz olduğunu söyleyenleri tekfir etmeleri,⁵⁶ halifeler ve alimler arasında olmasa bile taraftarları nezdinde şeriatın neshine yönelik aşırı bazı tasavvurların bulunduğunu düşündürmektedir. Bu durumda Bağdâdî, aslında sadece Karmatî gruplar arasında baskın olan bir düşünceyi, toplumsal hayatta yaygın olan olgusal durumun da etkisiyle bütün İsmâîliyye için genelleştirmiş gözükmektedir.

Fâtımîlerle ilgili algıyı bütünüyle olumsuz bir çerçeveye oturtan ibâhîlik söylemine gelince, öncelikle belirtmeliyiz ki abartılı da olsa kısmî bir haklılık payı içeren şerî kuralların ihmaline yönelik iddiaların aksine cinsel sapkınlığa vurgu yapan ibaha söylemleri, bütünüyle kurgu ürünüdür. Zira büyük ölçüde düşmanlığa dayanan ve genellikle tam bir gerçekliği bulunmayan bu tür iddialar, yabancı bir mezhep veya rakip bir ideolojiyi tanımlarken bütün dinlerin tarihinde çok sık görülen genel bir po-

⁵⁵ Krş. Nuran Hortaçsu, *Ben Biz Siz Hepimiz (Toplumsal Kimlik ve Gruplar Arası İlişkiler)* (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 30-31, 88-91.

⁵⁶ Bazı örnekler için bk. Avcu, "Erken Dönem İsmâîliliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", 285-286.

lemik konusu olmuştur.⁵⁷ Kaldı ki araştırmalar, İran coğrafyasında yaygın olan Mazdekilik gibi gnostik din mensupları hakkında bu tür suçlamaların İslam öncesi dönemlerden beri bilhassa Katolik din adamları tarafından yaygın bir şekilde dillendirildiğini, bölgenin Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra da Müslüman alimlerin, bu yöndeki iddiaları aynen devraldığını, bilhassa genel din anlayışının dışına çıkan bütün *gulat fırkalar* hakkında benzer iddiaları dillendirmeye başladığını, İsmâilî grupların da benzer bir yaklaşımın kurbanı olduğunu ortaya koymaktadırlar.⁵⁸ Gulat mezheplere karşı dışlayıcı bir dil kullanan Bağdâdî'nin de bu kapsamda değerlendirdiği İsmâililik için aynı söylemi sahiplendiği, hatta bölgesel bazı Karmaîî gruplar ve kişiler hakkında dile getirilen tikel örnekleri Fâtımîleri de içine alacak şekilde tüm İsmâilîlere genelleştirdiği anlaşılmaktadır.⁵⁹ İçinde yaşadığı sosyo-politik şartların etkisi, onun böyle bir söylem geliştirmesine yol açmış olmalıdır.

2.2. İsmâilî Dâvetçilere ve Hedef Kitlelerine Yönelik İthamlar

Sapkın olarak görülen bir mezhebin nasıl olup da insanlar arasında taraf-tar bulabildiği, siyasal ve sosyal açıdan yaygınlık kazanabildiği muhalifleri açısından hep merak konusu olmuştur. İçinde bulunulan mantikî açmaz, genelde mezhebi yayanların iki yüzlü yöntemleriyle ve bu tuzaklara düşenlerin düşük profilleriyle ya da İslam karşıtı yapılarıyla aşılma-ya çalışılmıştır. Fâtımîler Devletini kurmalarına kadar varan İsmâiliyye yükselişi de benzer bir söylemle sunulmuştur. Bu bağlamda fırkaların yayıldıkları yerler ve yayılma biçimleri ile etkili oldukları yerlerdeki insanların özellikleri hakkında bilgi vermek, klasik dönem makâlât eserlerinde yaygın bir uygulama olmadığı halde İsmâiliyye söz konusu olduğunda yayılma seyri ve yayıldığı yerlerdeki insanların özellikleri hakkında çok önemli bazı bilgiler verilmiştir. Fâtımîler'in altın çağında yaşamış

⁵⁷ Buckley, "İlk Dönem Şii Gulatı", 150.

⁵⁸ İbâhâ iddialarının tarihsel ve kültürel kökeni hakkında ayrıntılı bir analiz için bk. Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbâhâ: İsmâililik Örneği", 358-363.

⁵⁹ Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbâhâ: İsmâililik Örneği", 377.

olan Bağdâdî'nin bu konuda en fazla malumat veren âlimlerden birisi olması ise ayrıca dikkat çekicidir.

Bağdâdî'nin söyleminde İsmâilî davetçilerin gittikleri yerlerdeki halk arasında tutunmalarını sağlayan anahtar faktör, Ehl-i Beyt ismini kullanmaları ve hiç alakaları olmadığı halde onlar adına hareket ettiklerini ileri sürmeleri olmuştur. Bu kapsamda onlar, bilhassa ilk günlerde gerçek niyetlerini gizleyerek takiyye yapmışlar ve dindar halk arasında müttaki kişilermiş gibi görünerek onların güvenini kazanmışlardır. Bağdâdî, bu bağlamda *dokuz aşamalı bir davet sürecinden* bahsedip adım adım insanları inançlarından uzaklaştırdıklarını ve İsmâilî düşünceyi kabule hazırladıklarını söyler. Başlangıçtan itibaren sırasıyla “teferrüs, te'nîs, teşkîk, ta'lik, rabt, tedlîs, te'sîs, imân mîsâkı ve ahd, hal' ve sulh” adlarını taşıyan bu yöntemde İsmâilî dâîler, ilk önce davette bulunacakları kişiler hakkında araştırmalar ve gözlemler yapmakta, kimleri kandırıp kimleri kandırmayacakları konusunda belli bir olgunluk ve feraset kazanmakta (teferrüs), daha sonra da bir anlamda nabza göre şerbet vermek suretiyle herkese kendi meşrebine göre yaklaşmakta, müttakinin yanında müttaki, gulatın yanında gulat gibi davranmakta, şüphelinin şüphesini, heva ve heveslerine düşkün olanların haz tutkularını, etnik amaçlarla hareket edenlerin bu duygularını beslemekte, bütün bu yollarla onunla belli bir yakınlık kurmayı başardıktan (te'nîs) sonra eğer İsmâilî davet konusunda onda bir ışık görürse o kişiyle münasebetlerini sürdürüp adım adım İsmâilî düşünceyi ona empoze etmektedir. Bu kapsamda kişiler, belli bir İslam anlayışına sahipse öncelikle kafa karıştırıcı ve inancı sarsıcı sorularla şüpheye düşürülmekte (teşkîk), eğer kişi sorularına cevap bulmak isterse kendisine tatmin edici cevaplar verilmeyerek belli bir süre boşluk içerisinde bırakılmakta ve böylece cevaplar konusunda yoğun bir iştihak duyması sağlanmakta (ta'lik), kafasındaki sorulara cevap bulma konusunda büyük bir istek içerisinde olan kişiye ise daha sonra meselenin sadece zahirden ibaret olmadığı, bu yüzden de zannedildiği kadar kolay halledilemeyeceği, bu şüphelerinin cevabını ancak imamlarda bulabilecekleri söylenmekte ve imama bağlanması sağlanmakta (rabt), akabinde de verilecek sırları kimseye açmayacağı hususunda kendilerinden ağır

yeminler alınarak ve yeminini bozduğu takdirde büyük sorumluluklarla karşı karşıya kalacağı söylenerek kandırılmakta (tedlîs) ve İsmâîlî inançlar yavaş yavaş aktarılmaya başlanmaktadır.⁶⁰ Bağdâdî, bundan sonraki üç aşamada neler yaptıkları konusunda net bilgiler vermez. Çünkü onun öncelikli amacı, İsmâîlî dâîlerin insanları nasıl kandırdığını göstermektir. Buraya kadar gelinen noktada ise insanlar zaten yeterince kandırılmış durumdadır. Bundan sonrası onun açısından çok da önemli değildir. Ancak adım adım İsmâîlî düşüncenin tesis edildiği, mezhep içinde yükselme sürecinin başladığı ve daha özel gizli bilgilerin verildiği anlaşılmaktadır.⁶¹

Bağdâdî açısından İsmâîlî dâîlerin başarısında önemli rol oynayan hususlardan birincisi takiyye ise ikincisi de birtakım sihirbazlık gösterileri ile kendilerinde olağanüstü bazı güçlerin olduğu zannı uyandırmalarıdır. Mesela Fâtımîler'in kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin Kuzey Afrika'da Kayravân dolaylarında ortaya çıkmasından sonra başarılı olup Mağrip ülkesini ele geçirmesi, bölgedeki Kutâme Kabilesi⁶² mensuplarıyla bir grup Berberî'yi⁶³ sergilediği bir takım kurnazlık ve sihirbazlıklarla kandırması, boş kafalı cahil insanların bütün bunları onun bir mucizesi sanmaları nedeniyledir.⁶⁴

⁶⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 298-313.

⁶¹ Diğer aşamalarda verildiği iddia edilen bilgiler ve yapılan davet çalışması hakkında bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: ed-Dâru'l-kavmiyye li't-tubâ'a ve'n-neşr, 1964), 29-33.

⁶² Kutâme Kabilesi ve İsmâîliyye'ye intisap etme süreciyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın Çelik, "Fâtımîler Devleti'nin Kuruluşu," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2005): 444-446; Yunus Emre Aydın, "Fâtımîler Devleti'nin Kuruluşunda Kutâme Kabilesinin Rolü ve Mağrip'de Fâtımî- Kutâme İlişkileri (762-972)", *Anasay Dergisi* 3 (2018): 79-98.

⁶³ Berberî, klasik İslam tarihi kaynaklarında Mağrip diye isimlendirilen Kuzey Afrika'da çoğunlukla kabileler halinde ve göçebe bir şekilde yaşayan insanlara verilen genel bir isimdir. Berberî coğrafyanın İslam ile tanışması Hz. Ömer devrinden itibaren yavaş yavaş başlamış ve 2. (8.) asra gelindiğinde bölgenin İslamlaşması tamamlanmıştır. Berberîler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Berberîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/478-483.

⁶⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 288-289.

İsmâîlî davetin başarı elde ettiği kesimlere gelince, Bağdâdî'ye göre İsmâîlî davetçilerin başarısındaki anahtar faktörlerden birincisi, hedef kitlesi olarak çoğunlukla “cahil, akli kıt, aptal, boş kafalı, acemi, toy ve dinî meselelerden anlamayan” sıradan halk tabakasını seçmeleridir.⁶⁵ Bunun yanında ilimler konusunda hiçbir bilgisi olmayan hükümdarlar da onların kandırmayı başardığı kişiler arasında yer almıştır. Bu kapsamda onlar, kendi aralarında birbirlerine “Tohumunuzu çorak araziye atmayınız” ve “İçinde lâmba bulunan evde konuşmayınız” diyerek üzerinde etkili olamayacakları kesimleri hedef kitlelerinin dışında tutmuşlar, “kelâm ilmini, akıl yürütme ve tartışma usûllerini bilen kimselerin” yanında konuşulmamasını istemişlerdir.⁶⁶ Bu sayede Bâtınî fikirler, Nabatîler, Kürtler ve Mecûsîlerin oğulları gibi, ilmî esaslar ve tartışma yollarını kavramakta görüşleri kıt geniş halk toplulukları arasında yayılma imkanı bulmuştur.⁶⁷

380
OMÜİFD

Bağdâdî'nin nazarında İsmâîlî düşünceyi benimsemesi sağlanan kişiler, sadece kandırılmış sıradan Müslümanlardan oluşmamaktadır. Bunun yanında çeşitli sebeplerle İslam toplumuna düşman olan ya da İslâmî inançları tam olarak içselleştiremediği için onlara yakın fikirler savunan kesimler de Bâtınîlik'in aralarında gelişme kaydettiği toplumsal kesimlerden birisini teşkil etmiştir. Mesela Müseylemetü'l-Kezzâb'ın kavmi olan ve peygamber kendilerinden çıkmadığı için kavmiyetçilik yaparak Mudâr Kavmine⁶⁸ düşmanlık besleyen Rebîaoğulları⁶⁹ ile Acemlerin

⁶⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 301-302, 305. Bağdâdî'den önce Şerif Ebü'l-Hüseyin tarafında İsmâîliyye mensupları hakkında yapılan benzer bir değerlendirme için bk. Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbüddin en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûn'l-edebe* (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002), 25/235.

⁶⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 298, 301-302.

⁶⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 282, 300.

⁶⁸ Mudâr kavmi, Arapların temelini oluşturan dört kabileden birisidir. İslam'ın gelmesinden sonra bir kısmı Müslüman olurken bir kısmı da İslam'ı kabul etmemiştir. Yerleşik hayata geçmede zorluk yaşayan Mudâr, bedevî yaşam tarzını sürdürmüş, Kûfe ve Basra'daki Hâricîler çoğunlukla onlardan çıkmıştır. Hulefâ-i Râşidîn devrinden itibaren Suriye, Irak, İran, Mısır, Filistin, Kuzey Afrika, Horasan ve Endülüs gibi yerlere göç edip yeni kurulan Kûfe, Basra ve Kahire şehirlerinde yaşamaya başlamışlardır. Cahiliye döneminden itibaren Rebîaoğulları ile sürekli bir üstünlük yarışı içerisinde olmuşlardır. Hatta bu rekabet, Emevîler döneminde çok ciddi boyutlara ulaşmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Sabri Küçükkaşçı, “Mudâr,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/358-359.

Araplardan üstün olduğuna inanan ve hükümranlığın yeniden İranlılara geçmesini temenni eden Acem milliyetçileri bunlardandır.⁷⁰ Yine İslâmî inançları tam özümseyememiş, hatta İslam ile hiçbir bağ kuramamış gulat fırkalar, Bâtınî düşüncenin aralarında en fazla yayılma imkanı bulduğu dinsel gruplardandır. Mesela Meymûn b. Deysân, Mağrib bölgelerine göçüp davetini başlatınca gulat Şiîler ile Hulûliyye'den bir topluluk onun çağrısına uymuştur.⁷¹ Yine Bâtınîliğin Mutasım döneminde (217/833-227/842) yayıldığı ilk coğrafi mekanlardan Cebel bölgesindeki Tuz Dağı Kürtleri ile Beddeyn dağlıları, Mazdekîlik dinine bağlı olarak Hürremî oldukları için Hürremiyye ile Bâtıniyye yekvücut olmuştur.⁷² Bunun yanında "Sebeiyye, Beyâniyye, Muğiriyye, Mansûriyye ve Hattâbiyye" gibi Gulât Şiî fırkalar da ayet ve hadisleri kendi görüşleri doğrultusunda tevil ettikleri için Bâtınîler açısından elde edilmeleri kolay kesimi temsil etmişlerdir.⁷³ Ayrıca filozoflar da önemli bir hedef kitlesi olarak görülmüş ve İsmâilî düşünceye öncelikle davet edilen kişiler olmuştur. Mesela Ubeydullah el-Mehdî, İslam dünyasındaki çeşitli dâîlere gönderdiği bir risalede onların "kutsal kitapların inkarında ve âlemin kadim olduğu görüşünde hemfikir oldukları için filozoflara güvenmelerini ve onlarla münasebetlerini hep sürdürmelerini" istemiştir.⁷⁴ Bu söyleme göre İsmâilîlik, bir anlamda İslam düşmanı olan ya da İslam'ın genel inanç sistemini kabulde zorlanan bütün etnik ve dinî grupları bünyesinde toplamış ekolün adı olmuştur. Takiyye yapmaları, bu noktada en önemli yöntemleri olmuş, bu sayede hem cahil halkı ve dinî esasları bilmeyen yöneticileri hem de İslam düşmanı tüm kesimleri İsmâilîliğe kazandırmayı başarmış-

⁶⁹ Benî Rebîa, Araplar'ın dört ana kolundan birisidir. Cahiliyye döneminden itibaren Arap yarımadası, burada yaşayan kabilelere yetmemeye başlayınca bölge dışına göç etmişler, Kûfe, Basra ve Kayrevan gibi yeni şehirlerde kendi adlarına mahalleler kurmuşlardır. Emevîler ve Abbasîler devirlerinde Arap yarımadasının kuzeyinde Musul'dan Fırat havzasına kadar uzanan Musul, Nusaybin, Sincar ve Cizre gibi yerleşim yerlerinin bulunduğu bölge "Diyar-ı Rebîa" diye anılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. İrfan Aycan, "Rebîa," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/498-499.

⁷⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 300-301.

⁷¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 282.

⁷² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 284.

⁷³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 299-300.

⁷⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 294-295.

lardır. Kendilerini Ehl-i Beyt'e nispet etmeleri ise Şiîler arasında kendilerine taban bulmalarını sağlamıştır. Bilhassa gulat Şiî gruplar, zaten ayet ve hadisleri keyiflerine göre yorumladıkları için bu davete daha kolay intisap etmişlerdir. Alemin kıdemine inanma gibi fikrî benzerlikleri ise filozofların ve Mazdekîliğin devamı olan aşırı inanışların daveti kabul etmelerinde önemli rol oynamıştır.

Fâtımîler dönemini istisna tutarsak İsmâîlî düşüncenin ilk günlerden itibaren büyük oranda Irak, Azerbaycan, Taberistan, Horasan, Suriye, Yemen ve Kuzey Afrika bölgelerindeki dağlık ya da kırsal yerleşim yerlerindeki halk arasında yayıldığını görmekteyiz.⁷⁵ O dönem itibariyle Kuzey Afrika'da Berberîler'in, Irak, Azerbaycan, Taberistan ve Horasan'ın dağlık bölgelerinde Kürtlerin yaygın olduğu, dinî bakımdan ise bu bölgelerde Hulûliyye, Hürremiyye ve daha başka çok sayıda gulat fırkanın, bilhassa da Maniheizm, Sâbiîlik, Mecûsîlik ve Mazdekîlik gibi gnostik inanışların etkin bir durumda olduğu bilinmektedir.⁷⁶ Dolayısıyla İsmâîliyye'nin buralardaki sözü edilen etnik ve dinî gruplar arasında yayılmış olması mümkündür. Bununla birlikte İsmâîlî düşüncenin gnostik inançlar ve gulat fırkalar arasında yayılması, büyük oranda bölgesel özdeşlikten kaynaklanırken sanki İslam'ı içten yıkmaya yönelik bilinçli bir tercihmiş gibi sunulması, bir anlamda yükselişe geçmiş sapkınun nasıl bir tarihsel kökene ve toplumsal tabana sahip olduğunu, İslam'a düşman tüm kesimleri nasıl bünyesinde topladığını göstermeye yönelik bir mesaj içeriği taşımaktadır. İsmâîlî düşüncüyü benimsediği söylenen insanların "zekâ düzeyi itibariyle aptal, eğitim durumu bakımından cahil" diye nitelenmesi ise hiçbir şekilde *genel geçer gözlemlere* ve *objektif bilgilere* dayanan betimlemeleri yansıtmaz. Bu söylem, mantıklı bir insanın kabul etmesinin mümkün olmadığı düşünülen bir mezhebi, birilerinin kabul

382

OMÜİFD

⁷⁵ İsmâîlî davetçilerin ilk faaliyette bulunduğu yerler için bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997), 232-235; Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn, *Târihu İbn Haldûn* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988), 4/110; Tan, "Horasan ve Mevârünnehir'de İlk İsmâîlî Faaliyetler", 55.

⁷⁶ Bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdâdî, *Sûretü'l-Arz* Beyrut: Dâru sâdır, 1938), 2/357-373; Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-İstahrî el-Kerhî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 195-203.

etmiş olmalarından kaynaklanan *sübjektif kanaatlerdir*. Bağdâdî'nin şu ifadeleri, bu tür değerlendirmelerin tamamen sübjektif kriterlere dayandığının açık bir göstergesidir: “Sağlam dini ve doğru yolu kabul edenler, suda paslanmayan, toprakta çürüyüp kaybolmayan ve ateşte yok olup gitmeyen saf altın gibi olup bir iki hile ve şüphe ile doğru yoldan ayrıлып gitmezler. Bâtınîler'in ve öteki zındıkların kalpleri ise çorak toprağa benzer. Zira hilelere kanıp gitmiştir. Bu yüzden de onlara, ne akıl yardım edebilir ne de kanunlar engel olabilir.”⁷⁷ Bir anlamda o, bu tür ithamlarla İsmâiliyye'nin sosyal tabanını itibarsızlaştırmak, İsmâilî düşünceyi benimseyen kimselerin ne tür kişiler olduğunu göstermek ve böylece sıradan halkı duygusal bakımdan onlardan uzak tutmak istemiş gözükmektedir. Bâtınîlik'in siyasal ve dinî olarak Ehl-i Sünnet'in egemen olduğu İslam dünyasında çağdaş muhalif bir hareket olarak varlığını koruması, hatta devlet olarak temsil edilmesi, bir tehdit unsuru olarak algılanmasında ve mensuplarına yönelik aşağılayıcı ifadeler kullanılmasında önemli rol oynamış gözükmektedir.

İsmâilî davetin başarısının tamamen takiyye üzerine kurulu dokuz aşamalı bir davet süreciyle ilişkilendirilmesine gelince, daha önce de ifade ettiğimiz üzere Bağdâdî tarafından zikredilen bu yöntemin İsmâilî kaynaklarda tam olarak bir karşılığı yoktur. Onların, bilhassa da Fâtımî İsmâilîlerinin davette bulunurken tadrîcî bir yol izlediklerinde⁷⁸ kuşku bulunmamaktadır. Hatta Fâtımîler'in İsmâilî düşünce açısından insanları on iki gruba ayırdığı, dâîler hiyerarşisinin en alt basamağını teşkil eden ve “me'zûnu'l-mahdûd” veya “mukâsir (kırıcı)” adını taşıyan kişiler eliyle ilk önce *müstecîb* adını verdikleri sempatizanlar üzerine yoğunlaştığı, bunları mezhebe kazandırmaya çalıştığı, *me'zûnu'l-mutlak* adı verilen dâîlerin ise biat aldığı, sonra da farklı dâîlerin farklı bilgileri vermekle yükümlü olduğu bilinmektedir.⁷⁹ Yine dâîlerin ahlaklı ve muttaki kişiler

⁷⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-ıfırak*, 298-299.

⁷⁸ Büyükkara, “İsmâilîler'e Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Da’vet Süreci’ Üzerine Bir İnceleme”, 47.

⁷⁹ Fâtımîler, hiyerarşik şekilde insanları “Nâtk, imam, bâb, hüccet, dâi'l-belâğ, dâi'l-mutlak, dâi'l-mahdûd (dâi'l-mahsûr), me'zûnu'l-mutlak, me'zûnu'l-mahdûd, Mü-

olmasına, insanların dâîlerde sadece hayrı ve güzellikleri müşahede etmesine, faaliyet yürüttüğü bölgenin dini ve etnik yapısını çok iyi bilip ona uygun davranmasına büyük önem verdikleri de bir gerçektir.⁸⁰ Ne var ki gerek geçmişte gerekse Fâtımîler dönemindeki davet çalışmalarında davetin yedi ya da dokuz ile sınırlandırıldığına dair hiçbir malumat yoktur.⁸¹ Dahası eldeki bilgiler çerçevesinde davet aşamalarının ilk defa Bağdâdî tarafından kavramsallaştırıldığı söylemek de mümkündür. Ondan önce ne Ehû Muhsin'den aktarılan bilgilerde ne de İbnü'n-Nedîm'in bizzat okuduğunu belirttiği ifadelerde söz konusu aşamalara herhangi bir isim verilmiş değildir. Bu durumda onların asılları itibariyle Mecûsî ve Dehrî davetçiler olduklarını düşünen Bağdâdî'nin İsmâilî davetçilerin kabul edilebilir İslâmî hâl ve tavırlarını tamamen takiiye ile ilişkilendiren ve böylece onlara sempati ile bakılmasının önüne geçmeyi hedefleyen bir söylem geliştirdiğini, "onların Müslümanları nasıl dinlerinden çıkardıklarını ve ahlaksızlığa sürüklediklerini göstermek"⁸² suretiyle dine hizmet etmeyi hedeflediğini söylemek mümkündür. Hiyerarşik dâî silsilesi ve daveti kabul edenlerden alınan gizlilik yemini,⁸³ onun böyle bir söylem geliştirmesinde etkili olmuş olmalıdır.

384

OMÜİFD

2.3. İsmâilî Düşüncenin Sapkın Karakterinin Sosyo-Politik Göstergeleri

İslam Mezhepleri Tarihi'nin klasik eserlerinde en sık karşılaşılan sorunlardan birisi *seçmeci bir yaklaşımla* mezhepler hakkında çok sınırlı malumatlar verilmesidir. Öyle ki bu eserlerden yola çıkarak herhangi bir mezhep hakkında sistematik bir bilgi edinmek mümkün değildir. Halbuki bir

minûn, müstecîb ve Müslimûn (İsmâilî olmayan Müslümanlar)" şeklinde sıralamıştır. Bk. Büyükkara, "İsmâilî Dâî ve Fâtımî Davet", 20-22. Krş. Tan, "İsmâilî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci", 89-91; a.mlf., "Tarihsel Süreçte İsmâilîlik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", 126-127.

⁸⁰ Büyükkara, "İsmâilî Dâî ve Fâtımî Davet", 22-29; Tan, "İsmâilî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci", 91-93.

⁸¹ Büyükkara, "İsmâilîler'e Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Davet Süreci' Üzerine Bir İnceleme", 46-47; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 190.

⁸² Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 190-191.

⁸³ Büyükkara, "İsmâilî Dâî ve Fâtımî Davet", 28-29.

mezhebin tanınması, onun tüm yönleriyle bilinmesine bağlıdır. Bunun en önemli sebebi, kanaatimizce bu eserlerin, bütün eserler için genellemek doğru olmasa da çoğunlukla mezhepler hakkında *bilgi vermek* değil *kanaat oluşturmak* şeklindeki bir bakış açısıyla üretilmesidir. Bu yüzden ki mezhepler tarihi eserlerinin birçoğunda verilen bilgilere, vurgu yaptığı ya da daha fazla öne çıkardığı noktalara, hatta vermediği bilgilere veya kasıtlı bir şekilde ihmal ettiği hususlara, *söylem analizi* açısından değer atfetmek, önem arz etmektedir.

Klasik dönem İslam mezhepleri tarihçileri, mezheplerin daha çok itikâdî görüşlerini zikretmekle ve bunu da mümkün olduğunca özetlemekle iktifa etmişler, onların siyâsî ve sosyal faaliyetleri hakkında çok fazla bilgi vermemişlerdir. Ancak bazı müelliflerin İsmâililik tasvirine baktığımızda bu yaklaşımın büyük oranda terk edildiğini, diğerler müelliflerin kaydetmeye gerek duymadığı birçok hususu nakletmekten geri durmadıklarını, onu görüşlerinin dışında siyasal ve sosyal faaliyetleri ile de tanıtma ihtiyacı hissettiklerini görmekteyiz. Günümüz Mezhepler Tarihi araştırmalarında benimsenen temel metodolojik ilkeler açısından bu bilgiler çok değerli olmakla birlikte belli bir mezheple sınırlı kaldığında ya da daha baskın bir hal aldığına, “bilgiden ziyade söylem değeri taşıdığı” yönündeki kanaatimizi pekiştirici bir işlev görmektedir.

Bilhassa Fâtımîler döneminde ve akabinde yazılan eserlere bakıldığında İsmâiliyye mezhebi hakkında verilen bilgilerin diğer hiçbir mezheple mukayese edilemeyecek bir genişliğe sahip olduğu görülmektedir. Örneğin Fâtımîlerin en parlak dönemlerinden birisinde yaşamış olan Abdülkâhir el-Bağdâdî, İsmâiliyye hakkında seleflerinin, hatta haleflerinin kaydetmeye gerek duymadığı birçok hususu eserinde ayrıntılı bir şekilde nakletmiştir. Bilhassa İsmâilî yayılış süreci hakkında bazen kronolojik bir sırayla, hatta şahıs ve mekan unsurlarına da yer vermek suretiyle ayrıntılı bilgiler vermiştir. Ancak o, siyasal faaliyetleri, Müslüman toplum ile ilişkileri ve İslamî sembollere saygısı bakımından “hacı adaylarını haraca bağlayan, ele geçirdikleri yerlerdeki idarecilerle kadın ve çocukları esir eden, mescit ve mushafları yakan, tavaf yapan kişiler üzerine taş

yağdıran, Kabe ve Mekke'yi harap eden, Müslümanların mallarına zorla el koyan" bir fırka tablosu çizmiştir. Mesela onun naklettiğine göre Ubeydullah el-Mehdî, Mağrip bölgesini ele geçirip Fâtımîler Devleti'ni kurmasından sonra ona tabi olanlardan Ebû Saîd Hasan b. Behrâm (ö. 301/914)⁸⁴ adlı bir İsmâilî davetçi, Ahsâ, Katîf ve Bahreyn'de ortaya çıkıp kendisine uyanlarla birlikte düşmanlarının üstüne yürümüş, kadınlarını ve çocuklarını esir edip mushafları ve mescitleri yakmıştır. Aynı şahıs daha sonra Hecer'i istilâ edip erkekleri öldürmüş, çocukları ve kadınları ise köle olarak almıştır.⁸⁵ Sonra onlardan Sanâdikî olarak bilinen biri, Yemen'de zuhur edip⁸⁶ kadın ve çocuklar dâhil Yemen halkının çoğunu öldürmüştür.⁸⁷ Meymûn b. Deysân'ın Ebü'l-Kasım Yahya b. Zikreveyh adlı bir torunu ise 289/901 yılında Şam'da ortaya çıkıp Mu'tezid'in kumandanı Sebük'ü öldürmüş, Rusâfe'yi ele geçirdiğinde ise şehrin bütün mescitlerini yaktırıştır.⁸⁸

⁸⁴ Ebû Saîd Hasan b. Behrâm hakkında bk. Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âgibü'l-hümem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Sürûş, 2000), 5/88-89; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/630-631; Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-İber fi-haberî men-ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/440; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1993), 23/10-11, 25/13-14.

⁸⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 288-289. İnsanların korkudan onun davetini kabul ettiklerine dair benzer bir iddia için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 25/235-236; Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk* 12/402; Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Makrîzî, *İttî'âzu'l-hunefâi bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyîni'l-hulefâi*, thk. Cemâluddîn eş-Şeyâl (Kâhire: el-Meclisü'l-a'lâ li-şuûni'l-İslâmiyye, ts), 1/160; Ebü'l-Hasan b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî (Kâhire: Mektebetü's-şarki'l-İslâmiyye, 1938), 339-342; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 242-243.

⁸⁶ Yemen'de İsmâilî davetin Mansur el-Yemen ve Ali b. Fadl ile başladığı belirtilir. (Bk. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 281-283.) Mansur el-Yemen'in daha önce İsmâilî davete katıldığı bilindiğine ve Bağdâdî de Ali b. Fadl'ın daha sonra es-Sanâdikî'ye katıldığını söylediğine göre Bağdâdî'nin Sanâdikî diye zikrettiği kişi Mansûr el-Yemen olmalıdır.

⁸⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 289.

⁸⁸ Bağdâdî'nin eserinde bu şahsın adı, Ebü'l-Kasım Mikreveyh şeklinde zikredilir. Diğer kaynaklar ise bu şahıstan Ebü'l-Kasım Yahya b. Zikreveyh diye bahseder ve Bağdâdî ile benzer faaliyetlerini nakleder. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 289-290; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-turâs, 1967), 10/95-96; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/29-30.

Bağdâdî'nin tasvirine bakılırsa İsmâilî davetçilerin faaliyetleri, 4. (10.) asra geldiğinde daha şiddetli bir hal almıştır. Mesela 311/923 yılında, Bahreyn'de Karâmîta'dan Ebû Tâhir Süleyman b. Hasan b. Behrâm (ö. 318/930)⁸⁹ fitnesi çıkmıştır. Bu şahıs, 312/924 yılında bir hac kervanına saldıracak hacıların çoğunu öldürdüğü gibi kadınları ve çocukları esir almıştır.⁹⁰ Aynı şahıs, 313/925 yılında Kûfe'ye girip halkı kılıçtan geçirmiş, zorla mallarını gasp etmiştir.⁹¹ 317/929 yılında ise Mekke'ye girmiş, tavaf eden insanları feci bir şekilde öldürmüştür. Bununla da yetinmeyip öldürdüğü kişileri zemzem kuyusuna atmıştır. Tarihçiler, onun bu olayda üç bin kişiyi öldürdüğünü,⁹² yedi yüz genci sürdüğünü, Kâbe örtülerine el koyduğunu ve Hacerü'l-Esved'i yerinden söküp Bahreyn'e götürdüğünü nakletmiştir.⁹³ Bağdâdî'ye göre Süleyman b. Hasan'ın başlattığı bu fitne, onun ölümünden sonra da bitmemiştir. Taraftarları, bölge ellerinden kurtarıncaya kadar aynı müteceviz tavırları sürdürmüştür. Mesela uzun yıllar boyunca Kûfe ve Basra'dan hacca giden kişilerden mallarını koruma karşılığında vergiler toplamışlar, 339/950 yılına kadar Hacerü'l-Esved'i Bahreyn'de alıkoymuşlardır.⁹⁴ 363/973 yılına gelindiğindeyse

⁸⁹ Ebû Tâhir Süleyman ve ona nispet edilen aşırı bazı fikirleri hakkında bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*, 25/13-17.

⁹⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*, 21/28, 25/13-14; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/238-239; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/689-690; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/279-285; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 247.

⁹¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/240; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/697; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/285.

⁹² Zehebî, bu sayıyı bin yedi yüz olarak zikreder. Nizâmülmülk ise daha abartılı bir rakam vererek kuyularda diri diri öldürülenlerin dışında yirmi bin kişinin daha katledildiğini belirtir. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*, 23/380; Nizâmülmülk Ebû Ali Hasan b. Ali et-Tûsî, *Siyâset-Nâme*, Çev. Mehmet Taha Ayar (b.y: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 322.

⁹³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/88, 25/279-285; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/238-239, 281-282; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/689-690, 742; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*, 23/380, 25/14; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 25/296-297; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/472, 4/116, 128-129; Nizâmülmülk *Siyâset-Nâme*, 320-322; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 247.

⁹⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-frak*, 287, 290-291. Hacerü'l-Esved'in Ka'be'deki yerine konuluş tarihi ve sebebiyle ilgili çeşitli değerlendirmeler için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 25/303; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/80-81; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/742; İbn Haldûn,

İhşidiler'in Fâtımîler'e katılmasıyla Mısır'ın idaresi, Fâtımîler'e geçmiştir.⁹⁵ Fâtımîler, doğal olarak sadece ülkenin yönetimini ele geçirmekle kalmamışlar, kendi bidatlerine bağlı insanları, burada kurdukları Kahire şehrine getirmeye başlamışlardır. Öteden beri burada yaşayan Sünnî halkı ise kendilerine haraç vergisi ödemek zorunda bırakmışlardır.⁹⁶

Görüldüğü üzere Bağdâdî, İsmâiliyye mezhebini tasvir ederken kendi içlerindeki farklılaşmalara hiç işaret etmemiş, sanki kuruluşundan itibaren hep aynı oluşumun devamıymış gibi bir söylem geliştirmiştir. Halbuki 286/899 yılında İsmâiliyye içerisinde ciddi bir bölünme yaşanmış,⁹⁷ Karimatî dâîler, yaklaşık iki asır boyunca Fâtımîlerden bağımsız hareket etmişlerdir. Mesela Bahreyn ve Irak bölgelerinde meydana gelen ve Bağdâdî tarafından zikredilen İsmâilî faaliyetlerin Fâtımîler ile organik bir bağı hiçbir zaman olmamıştır. Yemen ve Suriye İsmâilîleri ise başta Ubeydullah el-Mehdî ile birlikte hareket etmiş olsalar da zamanla yollarını ayırmışlardır.⁹⁸ Hatta bazı Karimatî gruplar ile Fâtımîler arasında zaman zaman bazı çatışmalar bile meydana gelmiştir. Mesela 363/974 yılında Irak Karimatîlerinden Hasan b. Ahmed b. Ebî Saîd el-Cennâbî (ö. 366/977), Fâtımî idaresindeki Mısır üzerine yürümüş, Fâtımî halifesi Muiz Lidinillah'ın "Atalarının yaptığı gibi onun da Fâtımîler'in hak davasına biat etmesi gerektiği" yönündeki mektubuna olumsuz cevap vermiş, Mısır'ı kuşatarak onunla savaşmıştır.⁹⁹ Ancak Bağdâdî'nin tasvirinde bu ayrışmanın hiçbir izine rastlanmaz. Hatta Sünnî İslam dünyasında

Târihu İbn Haldûn, 3/472, 4/116, 128-129; Avcu, *Karimatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 252-254.

⁹⁵ Tarihçiler, Mısır'ın Fâtımîler'in eline geçtiği tarih olarak 358/969 tarihini verirler. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/197; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/280.

⁹⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 291.

⁹⁷ Ferhad Daftary, *İsmâilîler (Tarihleri ve Öğretileri)*, çev. Erdal Toprak (Ankara: Doruk Yayınları, 2002), 194-200; a.mlf., "Gazzâlî ve İsmâiliyye", 531; Avcu, *Karimatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 191-200; Tan, "İsmâilî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci", 81-82; a.mlf., "Tarihsel Süreçte İsmâilîlik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", 114-116.

⁹⁸ Ubeydullah el-Mehdî'ye tepki gösteren ya da onun ile birlikte hareket etmeye başlayan dâîler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 170-172; Avcu, *Karimatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 200.

⁹⁹ Makrîzî, *İtti'âzu'l-hunefâ*, 1/189-202; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/318.

İsmâiliyye'nin kötü şöhretinin en önemli sebeplerinden birisi olan¹⁰⁰ Bahreyn Karamatileri ile Fâtımîlerin organik bağının olduğu bizzat söylenir. Bağdâdî'nin yaptığı gibi bu şekilde iç farklılaşmaları vermeden bütün alt kolları ve faaliyetlerini ortak bir şemsiye isim altında sunmak, hepsinin de ortak bir strateji etrafında hareket ettiklerini düşündürmeye yönelik bilinçli bir söylemdir. Böylece çok farklı bölgelerdeki benzer eylemlerin, okuyucu tarafından ortak bir bağlam içerisinde algılanması sağlanmakta, hepsine yönelik ortak bir refleks geliştirilmekte, bazı tarihsel ve bölgesel örnekler üzerinden bütün bir fırka marjinalleştirilmektedir. İsmâilî gruplar arasında bu söylemin öncelikli hedefi ise hiç kuşkusuz, Fâtımîlerdir. Bütün grupların Fâtımîlerin kontrolü altında hareket ettikleri şeklinde bir algı yaratılarak Fâtımîler, tüm cürümlerin ortağı haline getirilmiştir. Dahası Fâtımîler'in ele geçirdiği Mısır gibi şehir ve beldelerdeki demografik dengeleri nasıl değiştirdiklerine ve Sünnî halkı kendi beldelerinde vergi ödemek zorunda kalan azınlık bir grup haline getirdiklerine dikkat çekilmek suretiyle onların da aslında diğerlerinden pek farklarının olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında Mısır'daki Sünnî halkın her ne kadar haraçlarını ödeme hususunda onlara itaat etse de sünnete sadakatlerini sonuna kadar sürdürdüklerinin söylenmesi¹⁰¹ ise Bâtınîler'in yönetimi altında yaşamak durumunda kalan halka, Mısır halkının örnek tavrı üzerinden Sünnî kimliklerini koruyacak bir mesaj içeriği taşımaktadır.

2.3. İsmâîlilere Yönelik Sosyal Mesafe Normları

Mezhepler arası ilişkilerde görülen en önemli sorunlardan birisi, toplumsal barışı olumsuz etkileyen tutum ve davranışlardır. Önyargılı (olumsuz algı sahibi) olma, karşıtlığını açıkça ifade etme, kalıp yargılarda (stereotip) bulunma, uzak durma/tutma, toplum dışına itme, ayrımcı bir tutum takınma ve dezavantajlı bir konuma düşürme gibi çok çeşitli şekillerde tezahür edebilen olumsuz ilişkiler, zaman zaman fiziksel saldırılarda

¹⁰⁰ Daftary, "Gazzâlî ve İsmaililik", 530.

¹⁰¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 291.

bulunmaya, hatta toplu kıyımaya kadar gidebilmektedir. Burada muhalif kişi ya da gruba nasıl bakıldığı ve bu arada bu grubun bir tehdit olarak algılanıp algılanmadığı önemli bir etken olarak karşımıza çıkmakta, tehdit olarak görülen kişi ya da gruba yönelik daha uzak mesafeler önerilmektedir.¹⁰²

Bağdâdî, daha önce de ifade ettiğimiz üzere bütün gulat fırkaları, “İslam devletinde ortaya çıkmış, dış görünüşüyle Müslüman kılığına bürünmüş ve Müslümanları aldatmış kâfirler” diye nitelemiş, İsmâiliyye’yi de bu fırkalardan birisi olarak zikretmiştir.¹⁰³ Bu genel bakışın bir sonucu olarak o, bütün bu fırkaların mensuplarını mürtetlerle (dinden dönenlerle) aynı hükme tabi tutmuştur. Bununla da yetinmeyip o zamanlarda Fâtımîler sayesinde en parlak dönemlerinden birisini yaşayan İsmâiliyye mensupları için ayrı bir bölüm açmış ve daha özel değerlendirmelerde bulunmuştur.¹⁰⁴ O, büyük bir tehdit olarak gördüğü Fâtımîlerin toplumsal hayatta kök salmasına müsaade etmemek, halkın onlara meyiletmesinin önünü almak adına onları fikhî bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştır. Ehl-i Sünnet ulemasının onlar hakkında ihtilaf ettiklerini, bir kısmının “Onların hükmü Mecûsîler’in hükmü gibidir. Bu yüzden kendilerinden cizye almak caizdir. Ancak kestiklerini yemek ve kadınları ile nikahlamak haramdır” derken diğer bir kısmının “Onların hükmü, mürtetlerin hükmü gibidir. Ya tövbe eder ya da öldürülür” dediklerini belirtmiştir. Kendisi ise onlar hakkındaki en isabetli hükmü İmam Mâlik’in verdiğini söylemiş¹⁰⁵ ve bu hükmü bütün gulat fırkalara genelleştirmiştir. Yani “onların, kestiklerini yemenin, kadınları ile nikâhlanmanın helal

¹⁰² Gruplar arası ilişkilerin mahiyetini belirleyen faktörler konusunda ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 473-477; Hortaçsu, *Ben Biz Siz Hepimiz*, 92-96, 173-174; Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)* 23; Asım Yapıcı – Kadir Albayrak, “Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler”, *Dinî Araştırmalar* 5/14 (2002): 42; Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, 202; Nuri Bilgin (Ed.), *Sosyal Psikoloji* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 242-243; Toru, *Eş’arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı*, 230-236.

¹⁰³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 356-357.

¹⁰⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 355.

¹⁰⁵ Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el- Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Nasrî Nâdir (Beirut: Dâru'l-maşrik, 1986), 154.

olmayacağını, cizye karşılığında Müslümanların yurdunda yaşamalarına dahi izin verilemeyeceğini, eğer yakalanmadan önce tövbe etmiş olmazlarsa idam edilmelerinin ve mallarına el koymanın vacip olduğunu, geri kalan kadın ve çocuklarının ise köle olarak alınması gerektiğini, bu arada cenaze namazlarının da kesinlikle kılınmayacağını,” söylemiştir.¹⁰⁶ Bu insanların kendilerine nüfuz edilemeyecek bir yurtta (dâru menâ) bulunmaları durumundaysa zimmet ehli değil, harp ehli kapsamında değerlendirilmeleri gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁷

Konjontürel şartların baskısı altında şekillenen bütün söylemler, kendi içlerinde ciddi bazı çelişkiler barındırırlar. Bağdâdî'nin söz konusu hükümleri de büyük oranda sosyo-politik şartların etkisiyle şekillendiğinden bazı çelişkilerle malüldür. En başta onun İsmâiliyye'yi de dahil ettiği bütün gulat fırkalara mürtet hükümlerini uygulaması, İslam hukukunun genel ilkeleri çerçevesinde savunulabilir bir durum değildir. Çünkü o, bu fırkaları “İslam ile bir ilgileri olmadığı halde İslam'a nispet edilenler” diye nitelemiş, “İslam devletinde ortaya çıkmış, dış görünüşüyle Müslüman kılığına bürünmüş ve gizlice Müslümanları aldatmış olan kâfirler” diye tanımlamıştır.¹⁰⁸ Yani bunları hiç Müslüman kabul etmemiştir. Yaptığı tasnif ve nitelemeler, bu fırkaların mürtet değil en fazla münafık sayılabileceğini göstermektedir Halbuki o, bunları Müslüman oldukları kesin bir şekilde biliniyorken daha sonra dinden çıkan mürtetlerin hükmüne tabi tutmuştur. İsmâiliyye mensuplarıyla evlilik ilişkisi çerçevesinde söyledikleri ise bu çelişkiyi daha net bir şekilde göstermektedir. Bağdâdî, İsmâiliyye mezhebine mensup kadınlarla evlenmenin haram olduğunu söyleyerek onları bir anlamda müşrik konumuna yerleştirmiştir. Zira bizzat Kur'an, müşrik bir kadın veya erkekle evliliği kesinlikle yasaklamış,¹⁰⁹ Kur'an'ın belirlediği bu çerçevede hareket eden Müs-

¹⁰⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 357; a.mlf., *Usûlü'd-dîn*, 215-216, 343-350, 355-357; a.mlf., *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihâl*, 154.

¹⁰⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 356.

¹⁰⁸ Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihâl*, 153-154.

¹⁰⁹ Kur'an'ın evlilik hukuku bağlamında dile getirdiği hükümler için bk. Bakara, 2/221; Maide, 5/5.

lumanlar da Müşrik kadın ya da erkekle evliliğin kesinlikle haram olduğuna hükmetmişlerdir.¹¹⁰ Ne var ki söz konusu çelişkiler, onun açısından çok önemli değildir. Çünkü onun öncelikli amacı, bidat ehli olarak gördüğü, hatta İslam ile bir alakalarının olmadığını düşündüğü fırkalara karşı toplumsal bir cephe oluşturmaktır.

Peki bu söylem, İslam dünyasında bir kaosa, insanlar arasında fiili çatışmalara yol açmaz mıydı? Söz konusu tehlikeyi fark etmiş olacak ki Bağdâdî, mürtet hükümlerinin uygulanmasında bazı yumuşatmalara gitti. En başta o, öldürme hükmünü uygulamanın sadece sultanın görevi olduğunu, mürtede had cezasını infaz etmenin halkın işi olmadığını, yöneticiler bu cezayı uygulamadığında halkın onlarla ilişkisinin Ehl-i Harb hukuku çerçevesinde olması gerektiğini, mesela onlarla bazı anlaşmalar yapabileceklerini söyledi.¹¹¹ Yine dalâlet ehli olarak zikrettiği fırka mensuplarının toplumsal ve siyasal üstünlüğü ele geçirdiği yerlerde Sünnî halkın can ve mal emniyetinden endişe duymadan inançlarını yayabiliyorsa burasının dâru'l-İslam olarak değerlendirilmesi gerektiğini, vergi ödemeden inançlarını yaşamalarına izin verilmeyen yerlerde ise harp ve küfür yurdu (dâru harp ve küfür) hükümlerinin geçerli olacağını” söyledi.¹¹² Son olarak kendileriyle yürütülecek toplumsal ilişkiler bakımından halk ile ulema sınıfı arasında da bir ayırıma gitti ve “âlimlerin görüşlerinden haberdar olmayan, ne dediklerini tam olarak anlamayan sıradan halkın da onların itikatlarında sayılamayacağını, bu yüzden onlar ile evliliğin, kestiklerini yemenin ve cenaze namazlarını kılmanın helal olduğunu” belirtti.¹¹³ Bir başka bağlamda ise “Müslümanların avamının ve kendisinden sâdır olan bir bidat bilmediğimiz herkesin iman üzere olduğunu ve hükümlerinin de mü'minlerin hükmü gibi olacağını, ahiretteki durumlarını ise en iyi Allah'ın bileceğini” söyledi.¹¹⁴ Anlaşıldığı ka-

¹¹⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 353-356. Ayrıca bk. Toru, *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı*, 233-234.

¹¹¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 363.

¹¹² Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 364-365.

¹¹³ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 280-281, 363.

¹¹⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 289. Bağdâdî'nin bu bağlamda İmam Eş'arî'ye nispet ettiği görüş ise “böyle bir kişinin genel olarak ne mü'min ne de müşrik olarak isimlendirileceği,

darıyla Bağdâdî'nin böyle bir görüşe ulaşmasında sosyal tecrübesinin rolü oldu. Zira o, "Kerrâmiyye'nin halk tabakasından bir topluluğun, önde gelen kişilerin "Yaratıcı'nın zatında hâdis şeylerin ortaya çıkabileceği" yönündeki görüşlerinden haberdar olmadıklarına şahit olduğunu" belirtti ve bu hususu görüşüne delil olarak zikretti.¹¹⁵

Sadece itikâdî bir öteki değil aynı zamanda siyasal ve toplumsal bir rakip konumuna da gelen bir mezhebe karşı yalnızca toplumsal ve kültürel bir cephe oluşturmak çoğu defa yeterli olmayacaktır. Bu kapsamda siyasal mücadeleyi de devreye sokacak bir söylemin inşa edilmesi faydalı olacaktır. İsmâilî davete karşı siyasal erki elinde bulunduran yöneticilerin takınması gereken ideal tavır konusundaki söylemini Bağdâdî, zamanındaki bazı yöneticilerinin icraatları üzerinden ortaya koydu. Buna göre Nîşâbur valisi Ebû Bekir Muhammed b. Muzaffer b. Muhtâc (329/941),¹¹⁶ şehirdeki dâîlerden Ebû Saîd eş-Şa'rânî'yi idam ettirdi. Şa'rânî'den sonra bölgede dâî olarak görev yapan Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin ve Ebû Ya'kûb es-Siczî'nin kaderi de ondan farklı olmadı. Her ikisi de ileri sürdükleri sapıklıkları yüzünden idam edildiler.¹¹⁷ Yine Gazneli Mahmut (388/998-421/1030), Bâtınî dâîlere hiç göz açtırmadı. Hatta yönettiği yerlerde bulunan bütün İsmâîlîleri ortadan kaldırdı.¹¹⁸ O, Hind ülkesinde Bâtıniyye dâvetine girmiş olan Multân halkını ise binlercesi öldürüp binlercesinin de elleri kesmek suretiyle cezalandırdı.¹¹⁹ Aynı şekilde Büvey-

çünkü bir kişinin mü'min ismini ancak bir kısım delillerle âlemin sonradan yaratılmışlığı, yaratıcının tekliği ve nübüvvetin doğruluğu hususlarında hakkı bilmesiyle hak kazanacağı, bununla birlikte ne Müşrik ne de kâfir olduğu için onun bağışlanmasının câiz olmazı gerektiği" yönündedir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 281.

¹¹⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 363. Krş. Toru, *Eş'arî Makalât Geleneğinde İmâmiyye Algısı*, 235.

¹¹⁶ *el-Fark beyne'l-fırak*'ta bu şahsın adı muhtemelen istinsah hatası olarak Ebû Bekir b. Haccâc şeklinde geçer. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 283.

¹¹⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 283.

¹¹⁸ Gazneliler'in ve özellikle Gazneli Mahmud'un bölgedeki Bâtınîler'le mücadeleleri ve Abbasî halifeleri tarafından taltif edilmeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/125-126; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/28; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şibrî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988), 12/8; Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 201-204.

¹¹⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 293.

hoğulları'ndan Fennâhusrev'in (ö 372/983) ölmesinden sonra Fâtımîler'in Doğu eyaletlerine yönelik bir yayılma politikası içerisine girmesi üzerine bölgesel idarecilerin kendilerine gönderilen mektuplara cevapları da çok sert oldu. Bağdâdî'nin verdiği örneklere bakılırsa Kâbus b. Veşmgîr (ö. 403/1012),¹²⁰ kendisine bağlanılması istenen kişiye "Seni, ancak helada anarım" diye cevap verdi. Nâsıru'd-Devle Ebü'l-Hasan Muhammed b. İbrahim b. Simcûr (ö. 378/989),¹²¹ gönderilen mektubun arkasına, "De ki: Ey kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam ... (Kâfirûn, 109/1-2.)" diye başlayan *Kâfirûn Suresini* yazıp iade etti. Horasan bölgesinde etkin olan Samanî Devleti'nin emiri Nuh b. Mansur'un¹²² cevabı ise mektubu getiren dâîyi öldürmek şeklinde oldu.¹²³ Bu söylem, öncelikle topraklarında davet faaliyetleri yürütülen yöneticilere ve buralarda yaşayan insanlara yönelik birtakım mesajlar içermektedir. Yöneticilere bir anlamda nasıl davranmaları gerektiği konusunda örnekler verilmekte, halka ise bu hareketin sapkın ve sosyo-politik hayattaki gayrı meşru yapısı gösterilmeye çalışılmaktadır.

¹²⁰ Kâbus b. Veşmgîr (403/1012), Taberistân ve Cürcân bölgesinde iki dönem halinde 366/976-371/981 ve 388/998-403/1012 yılları arasında hüküm süren Ziyârî Emirliği'nin sultanıdır. 367/978 yılında Büveyhîler'in desteğiyle padişah olmuş, ancak daha sonra ilişkilerinin bozulması ve bölgenin Büveyhîler'in eline geçmesi üzerine 371/981-388/998 yılları arasında on yedi yıl boyunca Samanîler'de mülteci olarak kalmış, 388/998 yılında yeniden emirliğe geçtiğinde Abbasiler ve Gazneliler ile iyi ilişkiler içerisinde bulunmuştur. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/381-383; Ahmet Güner, "Kâbus b. Veşmgîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/43-44;

¹²¹ Ebü'l-Hasan Muhammed b. İbrâhim b. Simcûr (378/989), IV/X. asır Samanoğulları bürokrasisinde önemli bir yeri olan Türk kökenli Simcûr ailesinden bir şahıstır. Nişabur, Horasan ve Buhara bölgelerinde çeşitli devlet kademelerinde görevler yapmış, zaman zaman azledilmiş olsa da 336/948-378/939 yılları arasında Sâmânî ordularının Horasan bölgesi kumandanlığını yapmıştır. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/257; Erdoğan Merçil, "Simcûrîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/210.

¹²² Nuh b. Mansur, 366/967-387/997 yılları arasında hüküm sürmüş son Sâmânî sultanlarından. Horasan, Gazne ve Meverâünnehir bölgelerinde etkin olmuştur. Onun ölümünden sonra Samânî Devleti'nin durumu kötüleşmiş, bundan cesaret alan çevre devletlerin ilgisi onların hâkim olduğu bölgelere yönelmiştir. Çok kısa bir süre sonra da 395/1005 yılında Sâmânîler Devleti yıkılmıştır. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/370; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/488; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 4/469.

¹²³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 292.

Muhالیf mezheplerle mücadeleyi mistik ve metafizik söylemler üzerinden yürütmek, en azından bu tür düşünme biçimine yatkın olan insanlarda daha güçlü bir etki yaratacaktır. Bağdâdî, birtakım gerekçelerle Bâtınî davete olumlu cevap vermeyi düşünen yöneticilere, bu minvalde uyarılar yaptı. Ona göre “Harez m ülkesinde Cür cân valilerinden birisi, Bâtınîler’in çağırısına uydu. Ne var ki valinin onların dinine girişi, hükü mranlığının elden gidişi ve adamlarının öldürülmesi şeklindeki bir düşmanlıkla sonuçlandı. Yine gizlice onlarla birlikte hareket eden Ebû Ali b. Sîmcûr (ö. 387/997),¹²⁴ Gazneliler Devleti’nin kurucusu Sebük tigin zamanında (367/977-387/997) Gazne’de öldürüldü. Ebû Ali b. Sîmcûr adına Bâtınîliğe çağır an kardeşi Ebü’l-Kâsım Ali b. Ebü’l-Hasan (ö. 392/1002’den sonra)¹²⁵ da aynı şekilde Sâ mânî ordusu kumandanı Bektüzün tarafından Nîşâbur’da katledildi.”¹²⁶ Bağdâdî, bütün bu yöneticilerin başlarına gelenleri Bâtınıyye uğursuzluğuna bağladı. Bununla da yetinmeyip aynı uğursuzluğun bu olaylardan sonra onların taklitçilerine geçtiğini söyledi ve “bütün bu açıklamalardan sonra bunlara itibar edecekler etsinler bakalım!” diyerek başlarına gelebilecek uğursuzluklara şimdiden hazır olmalarını istedi.¹²⁷ Böyle bir söylem geliştirmek suretiyle o, İsmâilî daveti kabul eden kişi ya da yöneticilerin yaşadıklarını, siyasal ve top-

¹²⁴ Tam adı Ebû Ali Muhammed b. Ebü’l-Hasan olan Ebû Ali b. Sîmcûr (ö. 387/997), 4. (10.) asır Samanoğulları bürokrasisinde önemli bir yeri olan Sîmcûr ailesinden bir şahıstır. Ebû Ali, Samanoğulları’nda Horasan bölgesi ordu komutanlığı yapmış, devlet yönetiminden Sîmcûr ailesini uzaklaştırmak isteyen yöneticilerin faaliyetleri üzerine muhalif bir tutum takınarak önemli başarılar elde etmiştir. Samanoğulları Devleti’ni ortadan kaldırmak amacıyla çevre devletlerle iş birliği yapması üzerine Samanoğulları, Sebük tigin’in yardımıyla kendisini yakalamış, Buhara’da bir yıl tutuklu kaldıktan sonra 387/997 yılında ölmüştür. Bk. Merçil, “Sîmcûrîler,” 37/210-211.

¹²⁵ Ebü’l-Kâsım b. Ebu’l-Hasan es-Sîmcûrî, kardeşi Ebû Ali’den sonra başlangıçta Sebük tigin ve Samanîler’e itaat etmiş, ancak daha sonra iktidar mücadelesine girişmiştir. Bektüzün’ün makamını (ordu kumandanlığını) elde etmek istediği için 388/998’de onun ile savaşmış, ancak yenilince kaçmak zorunda kalmıştır. Bağdâdî, onun Bektüzün tarafından öldürüldüğünü söylese de Gazneli Mahmut döneminde 392/1002 yılında Gazne’de tutuklandığı bilinmekte, ancak ne zaman öldüğü konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bk. Merçil, “Sîmcûrîler,” 37/211.

¹²⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 293.

¹²⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 293.

lumsal tüm bağlamlardan soyutlayarak “ilâhî bir ceza”¹²⁸ olarak sundu. Böylece muhatapları üzerinde metafizik bir baskı da oluşturmuş oldu.

Sonuç

Bağdâdî, bütün İsmâiliyye söylemini onların İslam düşmanı bir Dehrî oldukları iddiası üzerine kurdu. Onların namaz, oruç, hac gibi temel ibadetlerle içki içmek, zina etmek, aile içi evlilik yapmak ve livatada bulunmak gibi temel yasaklar konusundaki umursamaz sözlerinin ise onun bu iddiasını açıkça gösterdiğini ileri sürdü. Bunun yanında diğer hiçbir mezhep hakkında yapmadığı şekilde onların siyasal ve sosyal faaliyetleri hakkında bilgi verip ortaya çıktığı ilk günlerden itibaren Müslümanlara saldırdıklarını ya da bu konuda İslam düşmanı tüm kesimlerle ilişki halinde olduklarını ve ele geçirdikleri yerlerde İslam’ın hiçbir kutsalına saygı göstermediklerini, mecitleri yıktıklarını, mushafları yıktıklarını ve hacı adaylarını haraca bağladıklarını belirtti. Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerde ise gerçek niyetlerini açıklamaya korktukları için takiye yaptıklarını, ancak dokuz aşamalı bir davet sürecinin sonunda gerçek niyetlerini ortaya koyduklarını iddia etti. Hedef kitlesi olaraksa çoğunlukla sıradan insanları ya da din konusunda bilgisi zayıf yöneticileri seçtiklerini, bunların yanında toprakları Müslümanlar tarafından fethe edildiği için İslam’a düşman olan ya da filozoflar gibi İslâmî değerleri yeterince özümseyememiş kesimleri de bünyelerinde topladıklarını belirtti. Bütün bu sebeplerle bunlara sosyal hayatta en uzak mesafeyi önerip kestiklerini yemenin, kadın veya erkekleriyle evlenmenin, hatta Müslümanlar arasında cizye vererek yaşamalarına dahi müsaade edilemeyeceğinin caiz olmayacağını söyledi. Çünkü İslam’ın emir ve yasaklarını kabul etmeyen, yaratılışın arzu ettiği her şeyi mübah görme, bir anlamda kuralsızca yaşama arzusu içinde olan bir grubu, samimi hiçbir Müslümanın kabul etmesi mümkün değildi. Yine İslam düşmanı tüm kesimleri bünyesinde toplayan, İslâmî bütün değerlere savaş açan bir gruba karşı topyekûn mücadele etmenin gerekliliği de ortadaydı. Onların meşru gö-

¹²⁸ Mezhep mensuplarının başlarına gelenlerin ilâhî ceza ile açıklandığı daha başka bazı örnekler için bk. Ümüt Toru, *Eş’arî Makâlât Geleneğinde İmâmîyye Algısı*, 303-305.

rülen tutum ve davranışları karşısında ise dikkatli olunmalı, gerçek yüzlerini maskeleyen bir örtüden ibaret olduğu asla unutulmamalıdır.

Fâtımî yükselişiyle Sünnî ulemanın İsmâiliyye söyleminin olumsuz bir hal alması arasında, kesinlikle zamansal bir yakınlık vardır. Bununla birlikte Bağdâdî'nin İsmâiliyye söylemini sadece Fâtımî yükselişine indirgeyerek açıklamak mümkün değildir. Onun İsmâiliyye söyleminin köklerini, öncelikle kendi mezhebiyle kurduğu yüksek aidiyet ilişkisinde aramak gerekmektedir. Çünkü mezhep mensuplarının kendilerine fikrî bakımdan daha uzak mezheplere karşı daha olumsuz bir söylem geliştirdiği bilinmektedir. Dolayısıyla kurtuluşun ancak Sünnî olmakla mümkün olacağını düşünen, dahası zahirî hükümlerin kesinlikle kabul edilmesi gerektiğine inanan bir kişinin dinî hükümlerde zahir-batın ayırımı yapan ve bu ayırımda batını öne çıkartan muhalif bir mezhep hakkında olumlu değerlendirmelerde bulunması düşünülemez.

Bununla birlikte mezhep mensuplarının herhangi bir sebeple rakip konumuna gelmesinin aralarındaki ilişkiyi çok olumsuz etkilediği, karşılıklı algı ve tutumlarının çok daha olumsuz bir hal almasına yol açtığı bilinmektedir. Her zaman yaşanabilecek algı sorunları, bu gibi durumlarda çok daha yaygın bir hal almaktadır. Gruplar arası ilişkide bir *grup prototipi* oluşturmak, daha açık bir ifadeyle grubun tüm üyelerini türdeş/özdeş algılamak ise en yaygın algı yanılsamalarından birisidir. Bağdâdî'nin söz konusu İsmâiliyye söylemi de açık bir şekilde bu problem ile maluldür. Çünkü onun İsmâiliyye söyleminin öncelikli hedefi, Fâtımîler'di. O, genelde tüm İsmâilîler'i, özelde ise Fâtımîler'i toplumsal vicdanda mahkum etmek, onların insanlar nezdindeki itibarlar kazanmasına engel olmak istiyordu. Bu amacını gerçekleştirebileceği fikir ve uygulamalar ise bilhassa Karmatîler arasında yaygındı. Bu yüzden de Fâtımîler ile tepki çeken eylemleriyle öne çıkmış olan Bahreyn Karmatîleri arasında doğrudan bir bağ kurması gerekiyordu. Bu arayış, onu anakronik bağlantılar kurmaya, zamansal ve mekânsal farklılıklarına, hatta fikrî bakımdan ayrılmış olmalarına bakmadan tüm İsmâilî fırkaların birbirleriyle iletişim halinde olduklarını, aralarında organik bağlar bulun-

duğunu, hepsinin de ilk günden itibaren ortak bir strateji etrafında hareket ettiklerini iddia etmesine yol açmış gözükmektedir. Dolayısıyla Bağdâdî, o dönemlerde aslında Karmatî İsmâilîler arasında yaygın olan bazı gulat fikirler ve uygulamalar üzerinden daha yakın bir tehdit konumundaki Fâtımî İsmâilîler'i hedef almış, Karmatî grupların işlediği tüm cürümleri, onlara da mâl etmiştir. Oysa 286/899 yılında yaşanan ayrışmadan beri Fâtımî İsmâilîler ile Karmatîler arasında hiçbir organik bağ bulunmamaktadır. Dahası Fâtımîler, sadece siyasal ve toplumsal bakımdan değil fikrî bakımdan da Karmatîler'den ciddi şekilde ayrılmış, en başta şerî ilkeler konusunda daha kabul edilebilir bir İslam anlayışı hâkim kılmaya çalışmıştır.

Bununla birlikte Bağdâdî, genelde İsmâiliyye, özelde ise Fâtımîler söyleminde tümüyle kurgusal bir zeminde hareket ediyor değildi. Çünkü Fâtımîlerin de içinde bulunduğu bütün İsmâilî gruplar, zahirden ziyade batının önemine vurgu yapıyor, hatta batını öne çıkartan bu söylem nedeniyle zaman zaman İslam'ın zahir hükümlerini küçümseyebiliyor, en azından umursamaz bir tutum takınabiliyorlardı. Zâhirî hükümleri terk etmenin küfür olduğunu düşünen Fâtımî yönetimi altındaki halk arasında bile bu yönde bazı temayüller söz konusuydu. Doğal olarak bu olgusal durum, muhalifleri nezdindeki *İslam ile bağları olmayan İsmâiliyye* tasavvurunu besliyor, onların da diğerlerinden bir farklarının olmadığını düşünlmesine ve meşru söylemlerden bile şüphe edilmesine yol açıyordu. Bağdâdî'nin Fâtımî İsmâilîlerini hedef alan söyleminde hiç kuşkusuz bu durumun da rolü vardır.

Kaynakça

- Ahmet el-Kâtip. *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık: Sünnîlik-Şîîlik*. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Avcu, Ali. "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâilîlik Örneği". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 4/2 (2013): 355-390.
- Avcu, Ali. "Erken Dönem İsmâilîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009): 267-287.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâilîlik*. Ankara: Asitan Yayınları, 2014.

- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Aycan, İrfan. "Rebîa," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/498-499. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, Yunus Emre. "Fâtımîler Devleti'nin Kuruluşunda Kutâme Kabîlesinin Rolü ve Mağrib'de Fâtımî- Kutâme İlişkileri (762-972)". *Anasay Dergisi* 3 (2018): 79-98.
- Aydınalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 187-215.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Mısır: Dârü'lma'ârif, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*. Thk. Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Muhammed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Bağdâdî, Ebü'l-Kâsim Muhammed b. Havkal. *Sûretü'l-arz*. Beyrut: Dâru sâdir, 1938.
- Bilgin, Nuri (Ed.). *Sosyal Psikoloji*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Buckley, R. B. "İlk Dönem Şiî Gulatı". Çev. Mehmet Atalan. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005): 137-159.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İsmâilî Dâî ve Fâtımî Davet". *İLAM (Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmi Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi* 3/1 (1998): 9-36.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İsmâilîler'e Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci' Üzerine Bir İnceleme". *İLAM (Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmi Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi* 3/2 (1998): 35-49.
- Çelebi, Vedat. "Michel Foucault'da Bilgi, İktidar Ve Özne İlişkisi", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 5/1 (2013): 512-523.
- Çelik, Aydın. "Fâtımîler Devleti'nin Kuruluşu". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2005): 433-453.
- Çelik, Hilal – Ekşi, Halil. "Söylem Analizi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27 (2008): 99-117.
- Daftary, Ferhad. *İsmâilîler (Tarihleri ve Öğretileri)*. Çev. Erdal Toprak. Ankara: Doruk Yayınları, 2002.
- Daftary, Ferhad. "Gazzâlî ve İsmâilîyye". Farsça'dan çev. Nâim Döner. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016): 526-544.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980.
- Fıglalı, Ethem Ruhi. "Abdülkâhir el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Fedâihu'l-Bâtıniyye*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: ed-Dâru'l-kavmiyye li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1964.
- Gömbeyaz, Kadir. "Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî". *İslam Düşüncesi-nin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. 347-378. Edt. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Güner, Ahmet. "Kâbûs b. Veşmgîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/43-44. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Hortaçsu, Nuran. *Ben Biz Siz Hepimiz (Toplumsal Kimlik ve Gruplar Arası İlişkiler)*. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.
- 400
OMÜİFD İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Târihu İbn Haldûn (Dîvânü'l-mübtede ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevi's-se'ni'l-ekber)*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1988
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şibrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1988.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub. *Tecâribü'l-ümem ve te'âgibü'l-hümem*. Thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Sürûş, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. Muhammed, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülük*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İmâdu'd-Dîn Ebü'l-Hasan. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (438/1047). *el-Fihrist*. Thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- Kadı Nu'mân b. Muhammed. *İftitâhu'd-da've*. Thk. Ferhat Dişrâvî. Tunus: eş-Şeriketü't-Tûnusiyye li't-tevzî', 1986.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

- Kerhî, Ebû İshâk İbrâhimb. Muhammed el-Fârisî el-İstahrî (346/95). *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrt: Dâru sâdır, 2004.
- Knight, Kathleen. "Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century". *American Political Science Review* 100/4 (2006): 619-626.
- Küçükaşçı, M. Sabri. "Mudâr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/358-359. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed Salâhu'd-Dîn. *Fevâtü'l-vefeyât*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru sâdır, 1974.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (380/990). *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetü medbûlî, 1991.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *İttiâzu'l-hunefâi bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtmiyyîni'l-hulefâi*. Thk. Cemâluddîn eş-Şeyâl (1. cilt) - M. Hilmi Muhammed Ahmed (2. ve 3. ciltler). Kâhire: el-Meclisü'l-a'lâ li-şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Mardin, Şerif. *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Merçil, Erdoğan. "Simcûrîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/210-211. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî. Kâhire: Mektebetü'ş-şarki'l-İslâmiyye, 1938.
- Nizâmülmülk, Ebû Ali Hasan et-Tûsî. *Siyâset-Nâme*. Çev. Mehmet Taha Ayar. b.y: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbuddîn. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûn'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Nişâbur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/149-151. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Sübkî, Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi. *Tabakâtu'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi - Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv. b.y.: Dâru ihyâi'l- kütübî'l-Arabiyye, 1964.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk)*. Beyrut: Dâru't-turâs, 1967.
- Tan, Muzaffer. *İsmaliliğin Teşekkül Süreci*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Tan, Muzaffer. "Horasan ve Meverâünnehir'de İlk İsmâilî Faaliyetler". *Dinî Araştırmalar* 10/30 (2007): 55-73.

- Tan, Muzaffer. "Tarihsel Süreçte İsmâîlilik ve Yaşadığı Farklılaşmalar". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 111-145.
- Tan, Muzaffer. "İsmâîlî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci". *Dinî Araştırmalar* 18/47 (2015): 79-45.
- Tomar, Cengiz. "Suriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/545-550. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Toru, Ümüt. *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.
- Tuğ, Nafız Danışman. "Eş'arîlik Neden Batniliğe ve Hulule Karşı Cephe Almıştır?". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (1957): 135-152.
- Yapıcı, Asım. *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)*. Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004.
- Yapıcı, Asım - Albayrak, Kadir, "Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler". *Dinî Araştırmalar* 5/14 (2002): 35-59.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Berberîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/478-483. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- 402 Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-İber fi-haberi men-ğaber*. Thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: OMÜİFD Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve ve-feyâti'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1993.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.



BUHARA EMİRLİĞİ'NDEKİ (1747-1920) ŞER'İ
MAHKEMELER
THE SHARIAH COURTS IN THE EMIRATE OF BUKHARA
(1747-1920)

AİTMAMAT KARIEV

[Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD.
Faculty Member, PhD., Karabük University Faculty of Divinity,
Department of Islamic Law
k.aytmamat@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-8976-3685>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19 Nisan/April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Mayıs/May 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 403-427

Atıf/Cite as: Kariev, Aitmamat. "Buhara Emirliği'ndeki (1747-1920) Şer'î Mahkemeler
The Shariah Courts in The Emirate of Bukhara (1747-1920)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 48
(Haziran/June 2020): 403-427. <https://doi.org/10.17120/omuifd.723330>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği
teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs
University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Buhara Emirliği'ndeki (1747-1920) Şer'î Mahkemeler

Öz: Buhara Emirliği, 1747-1920 seneleri arasında Mangıtlar sülalesinin yönettiği Orta Asya'daki Türk Hanlıklarından/devletlerinden biridir. Şeybânî ve AŐtarhânîler hanedanları tarafından yönetilen Buhara Hanlığı, Mangıtlar hanedanının iktidara gelmeleriyle Buhara Emirliği olarak anılmaya başlamıştır. Hanlık/Emirlik ismini, baŐşehir olan Buhara'dan almıştır. Orta Asya'nın kalbi diyebileceğimiz Buhara Şehri, Emevî ve Abbâsiler dönemlerinde Müslüman fatihlerinin Şehri fethetmelerinden Cengiz Han istilasına kadar geöen zaman diliminde, İslâmî ilimlerin ve İslâm medeniyetinin beŐiđi olmuştur. Çarlık Rusya İmparatorluğu'nun Buhara Emirliği'ni iŐgaline kadarki sürece de İslâmî ilimlerin ve İslam medeniyetinin daha da ilerletilmesi söz konusu olmuştur. Buhara Emirliği üzerine çok sayıda ilmî çalışmalar yapılmıştır. Ancak Buhara Emirliği'nin yargı sistemi, özellikle Şer'î mahkemeleri hakkında yeterli çalışmalar yapılmamıştır. Bu nedenle makalemizde genel olarak Buhara Emirliği'ndeki yargı sistemi, hususî olarak da Şer'î mahkemeler konusu ele alınmış, önemli bulgu ve sonuçlara ulaşılmıştır.

404
OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: İslam Yargı Hukuku, Buhara Emirliği, Şer'î Mahkemeler, Kâdı, A'lam, Müftü, Dava, Sicil.



The Shariah Courts in The Emirate of Bukhara (1747-1920)

Abstract: The Emirate of Bukhara is the one of the Turkish Khanates in Central Asia, which was ruled by the Mangitian dynasty between 1747-1920 years. It was called as "Khanate of Bukhara" in the periods of the Shaybanid and Ashtarhanid dynasties. By the rule of Mangitian dynasty, the khanate was named as "Emirate of Bukhara". The emirate is named after their capital city, Bukhara that is situated at the heart of Central Asia. The city had become the cradle of Islamic sciences and Islamic civilization, from its conquest by the Umayyads and the Abbasids until its occupation by Chinggis Khan. However, the contribution of the emirate to Islamic civilization by means of a miscellany of works and activities regarding Islamic sciences had been continued until the Russian invasion. Although a number of academic works on the Emirate of Bukhara can be found, there is a dearth of scientific studies on the judicial system, particularly the shariah courts in Emirate of Bukhara. Therefore this article deals with the judicial system of the emirate, the shariah courts in particular. Based on the data, it attains significant findings and conclusions.

Keywords: Islamic Judicial Law, The Emirate of Bukhara, Shariah Courts, Qadi, A'lam, Mufti, Lawsuit, Records.



Giriş

İslâm tarihinde özel bir konuma sahip olan Orta Asya bölgesinde Buhara Hanlığı'nın ortaya çıkmasına kadar geçen dönemde birçok Türk İslâm devleti hüküm sürmüştür. Bu bölge ilk olarak Emevîler döneminde Müslüman fatihlerle tanışmış ve bu bölgede yer alan Buhara ve Semerkand gibi şehirlere Emevîler, daha sonra Abbasîler tarafından valiler tayin edilmeye başlanmıştır. Müslüman fatihlerle tanışan Buhara şehri, bu bölgede yeni sayılan Emevî idarî sistemi ve bölgedeki eskiden beri devam ettirile gelen yerli idarî (ikili/karışık) sistem ile yönetilmiştir. Daha sonra bölgede Uygur Devleti'nin (745-840) İslâm dinini resmî din olarak kabul etmesi, İslâmî ilimler alanında Buhara merkezli Orta Asya ekolünü meydana getirmesine sebep olmuştur. Öte yandan Mâverâünnehir ve Horasan'da hüküm süren Sâmânîler (819-1005) ile Mâverâünnehir ve Doğu Türkistan'da hüküm süren Karahanlılar'ın (840-1212) da İslâmî ilimlerin gelişmesindeki çok önemli katkıları inkâr edilmez. Aslında Orta Asya'da Buhara merkezli İslâmî ilimlerle ilgili bu gelişmelerin şehrin fethinden önceki kağıt sanayindeki gelişmiş Çin medeniyetine borçlu olduğu söylenebilir. Şöyle ki Arap Yarımadası'nda mukaddes kitabımız olan Kur'ân-ı Kerîm daha kemik, ahşap, deri, taşlara yazıldığı bir dönemde Buhara şehrinde çok kaliteli yazı malzemesi olan ve renkli yazı yazılabilen eski Çin papirüsleri kullanılıyordu. Bu nedenle, bütün İslâm ilimlerinde olduğu gibi, özellikle de Karahanlılar Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemde, İslâm hukuku alanındaki çalışmalar, adeta fıkıh ekolleri arasında "Buhara Ekolü" diyebileceğimiz yeni bir ekolü teşkil etmiştir.

Buhara Hanlığı, Orta Asya ve İran'da 1370-1507 tarihleri arasında hüküm sürmüş Timur Devleti'nin yıkılması sürecinde ortaya çıkan hanlıklardan biridir. Şeybânîler'in 1500 tarihinde bugünkü Özbekistan bölgesinde kurduğu bu hanlık 1599 yılına kadar bu hanedan tarafından yönetilmiştir. Şeybanîler'den sonra bu hanlığı, 1599-1747 tarihleri arasında

Aştarhanîler hanedanı (Caniler) idare etmiştir. Buhara Hanlığı olarak bilinen devletin ismi, Mangıtlar'ın 1747 tarihinde iktidarı ele geçirmesi ile birlikte Buhara Emirliği olarak anılmaya başlanmıştır¹. Bu nedenle makalemizin konusunu "Buhara Emirliği" şeklinde sınırlandırmış bulunuyoruz. Mangıtlar hanedanı, Ruslar'ın ülkeyi işgal tarihi olan 1920 yılına kadar Buhara Emirliği'nde iktidarda kalmıştır. Mangıtlar zamanında devletin sınırları daralmaya başlamıştır. Bununla birlikte emirliğin idaresi altında Buhara, Semerkand, Karşı, Şehr-i Sebz, Kermine, Hisar, Belh, Endhuy, Cizak, Çarcuy, Kette-Kurgan, Ura-Tübe, Hisar, Hatırça, Çarşamba, Karakul, Nur-Ata, Pence-Kend, Cizzak, Yengikurgan, Pencşembe, Çelek, Pey- Kend gibi tarihî şehirler bulunuyordu². Buhara Hanlığı/Emirliği, kurulduğu 1500 yılından yıkıldığı 1920 yılına kadar 420 yıl ömür sürmüştür, bu yönüyle Osmanlı Devleti'nden sonra en uzun ömürlü ikinci Türk devleti olarak tarihteki yerini almıştır.

406
OMÜİFD

Buhara Emirliği ile ilgili birçok dilde ilmî araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalarda emirliğin tarihi, medeniyeti, idaresi, idarede yer alan memurların unvanları, vergi politikası, vakıf kültürü, antropolojisi, sosyolojik yapısı vb. bütün konular çalışılmıştır. Ancak, Buhara Emirliği çatısı altında yaşayan Müslüman toplumun, günlük hayattaki dava ve husumetlerinin çözüm mercii olarak kabul edilen şer'î mahkemeleri konu edinen, daha doğrusu konuyu bütün yönleriyle araştıran Türkçe çalışmalar, maalesef henüz yapılmamıştır. Bu nedenle, telif ettiğimiz bu makalede bu boşluğu doldurmak üzere Buhara Emirliği'ndeki şer'î mahkemelerin yapısı ve işleyişi hakkında detaylı bilgi verilmesi, bu mahkemelerde kayda geçirilen sicillerin karakteristik özelliklerinin ele alınması, en so-

¹ Nurettin Hatunoğlu, Buhara - Afganistan - Türkiye Üçgeninde Mangıt Hanedanı'nın Dil ve Aidiyet Durumu, bilig GÜZ 2015 / S. 75, 127-156; Buhara Emirliği hakkında daha geniş bilgi için bk; Nurettin Hatunoğlu, Türkistan'da Son Türk Devleti Buhara Emirliği Ve Âlim Han, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2011.

² Seda Yılmaz Vurgun, "Buhara Emirliğinin İki Önemli Şehri: Buhara ve Semerkand", Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi Yıl: 2016, S. 1, Güz, 140; Geniş bilgi için bk; Seda Yılmaz Vurgun, XIX. Yüzyıl Seyahatnameleri Işığı Altında Buhara Emirliği (Hanlığı), Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

nunda da bu sicillerden hareketle emirlikte uygulanan cezalar hakkında kısa bir bilgi verilmesi amaçlanmıştır.

1. Buhara Emirliği'ndeki İdarî Yapı

Makalemizin giriş kısmında da belirttiğimiz gibi, geçmişi çok eski zamanlara dayanan Buhara Emirliği'nde kamu hizmetlerinin düzenli ve verimli olarak yürütülmesi açısından idarî yapıda iyileştirme mahiyetinde pek çok yenilik yapılmıştır. Buhara Emirliği yeni kurulduğu zamanlarda da, kendisinden önceki devletlerdeki idarî yapıyı, kendisi için birer örnek model olarak korumaya devam etmiştir. Aynı şekilde, sürekli olarak idarî yapıyı geliştirme çabası içerisinde olmuştur.

Buhara Emirliği'nin idarî yapısı *merkezî ve mahallî* yönetim şeklinde iki kısma ayrılıyordu. Her iki kısmın başında da emir yer alıyordu. İdarî yönetim; askerî, merkezî (saray), dinî bölüm olarak, üç ana kısma ayrılıyordu. Askerî yönetimin altında; *noyon, tuğbeği, tevaçi, cevâçi, kutlov, doruğa, kurçiboşi, mingboşi, kâdı asker, müftü asker, çuhraboşi* şeklinde isimlendirilen memurlar yer alıyordu.³ İdarî yapının merkezî (saray çalışanları) kısmında da; *atalık, nakip, porvanaçi, vezir-i a'zam, vezir, devonbegi, mushrif, hazinaçi, şigovul* isimli memurlar bulunuyordu.⁴ Konumuz açısından bir hayli önemli olan dinî bölümde ise, Hanıkov'un verdiği bilgilere göre; *hoca-i kelan, şeyhülislam, kâdulasker, kâdıkelan, rais, a'lam, müftü asker, müftü, müderris, imom cuma, imom panj vakt, müezzin (sûfi), sadr, müftü, rais* (muh-

³ Askerî alandaki unvanlar konusunda Çarlık Rusya ve Orta Asya halkı arasında cereyan eden savaşları ve o bölgede kullanılan askerî unvanları konu edinen, ayrıca Osmanlıca'nın eski versiyonu sayılan Türki dilinde yazılan eserlere bakmak isabetli olacaktır. Bu konudaki geniş bilgiler için bk; Osmon Ali Sıdıkov, Tarihi Kırgız Şadmaniya, Ufa: Elektro-Tipografiya "Vostochnaya Peçat", 1914. Ayrıca terimlerin kullanışı ve Rusçaya tercümesi konusunda mukayese ederek okuma maksadında da bk; N. Koldevin, Bitva Russkih s Buhartsami v 1868 g, S. Petersburg: Tipografiya Tovarişestva "Obşestvennaya Polza", 1873.

⁴ Mirzolim Mahmud Hoci, Tarihi Türkiston, Toşkent: Yangi Asr Avlodi, 2009, 214-215; E. A. Kabulov, "Mestnaya Sistema Upravleniya v Buharskom Emirate", Nauçnyy Jurnal, №10 (Ekim) 2016, 387-391.

tasip) yer alıyordu.⁵ İvanov'un verdiği bilgilerde de kâdıkelanın kâdılkudat şeklinde isimlendirilmesi, aynı şekilde kâdıkelanın derece bakımından kâdılkaskerden üstün olduğunu göstermektedir.⁶ Semenov ise kâdıkelan teriminin yerine kâdılkudat terimini tercih etmektedir. Hatta, Buhara Emirliği'ndeki unvanları konu edinen eserinde; *"Emirlikteki idarî yapıda emirden sonra kâdılkudatlar yer alıyordu. Bunların içinden en bilgisi de şeyhülislam diye isimlendiriliyordu"*⁷ şeklindeki kıymetli bilgileri paylaşmaktadır.

Buhara Emirliği'nin idarî yapısındaki mahallî yönetimin altında esasen üç ana kısım vardı. Bunlardan biri vilayet hâkimi idi. Kendisinin emri altında bölge hâkimi vardı. Onun emri altında da kasaba hâkimi yer alıyordu. En altta da aksakallar bulundurulurdu. Burada en fazla yetkili kişi bölge hâkimi idi. Zira, o aynı anda kendisinin emri altındaki kasaba hâkimi, onunla birlikte vergi görevlileri, ayrıca dinî alanda görevli olan kâdı, müftî, rais gibi memurları da tayin etme yetkisine sahipti.⁸

2. Buhara Emirliği'ndeki Yargı Sistemi

Buhara Emirliği'ndeki yargı sistemi, şehrin fethinden beri devam ettirile gelen yerli (eski) yargı sistemi ile İslâm yargı sisteminin mündemiç olduğu bir sistemden ibaretti. Yani emirlikteki hukuk hem örfî hem şer'î hu-

⁵ Nikolay Vladimiroviç Hanikov, *Opisanie Buharskago Hanstva*, S. Petersburg: İmperatorskoy Akademii Nauk, 1843, 179-180; Mirzolim Mahmud Hoci, *Tarihi Türkiston*, 166; R. E. Halikova, "Ob Administrativnom Upravlenii Buharskogo Hanstva vo Vtoroy Polovine XVIII- naçale XIX vv.", *Universum: Obşestvennie Nauki*, (Elektron. Nauçn. Journ.), 2014. № 8 (9), 2.

⁶ Pavel Petroviç İvanov, *Oçerki po İstorii Sredney Azii*, Moskva: İzdatelstvo Vostoçnoy Literaturı, 1958, 104, 185.

⁷ Aleksandr Aleksandroviç Semenov, *Buharskiy Traktat o Çinah i Zvaniyah i ob Obyazannostyah Nositeley ih v Srednevekovoy Behare*, Moskva: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1948, 139.

⁸ E. A. Kabulov, "Mestnaya Sistema Upravleniya v Buharskom Emirate", *Nauçnyy Jurnal*, №10 (Ekim) 2016, 387-391; N. A. Abdurahimova vd., *Davlat Muassasalari Tarihi*, Toshkent: "Sharq", 2007, 32; R. E. Halikova, "Ob Administrativnom Upravlenii Buharskogo Hanstva vo Vtoroy Polovine XVIII- naçale XIX vv.", *Universum: Obşestvennie Nauki*, (Elektron. Nauçn. Journ.), 2014. № 8(9), 1-10.

kuktan oluşmaktaydı. Ancak, Şişov'a göre, Buhara halkının yargı işlerinde her bölgenin örfü esas alınması gerekirken, aslında her zaman şer'î hukuk esas alınmaktaydı.⁹ Yargı sisteminin başında da emirin kendisi yer almaktaydı.

Emirlikteki hukukî yapıyı ihtimamla modernize eden Murat Şah (1785-1800), kendisine tevcih edilen soruların cevaplandırılması konusunda, her zaman sarayda ülkede ilim ve irfaniyle tanınmış kırk fakih/alimi zâtı bulunduruyordu.¹⁰ Emir yargı sisteminin başında yer alıyordu. Emir'den sonra yargı sisteminde görevli üç sınıf mevcuttu. Kısaca, emirlikteki yargı sisteminde idarî ve askeri dava ve konularla ilgilenen bölümün başında kâdılasker,¹¹ ahlakî konularla ilgilenen bölümün başında rais (muhtesip)¹², şer'î davalara bakan bölümde ise kâdikelan (başkâdı) yer alıyordu.¹³ Saidov'un verdiği bilgilere göre ise, özellikle idarî işlerle ilgili davalarda emir, kuşbegi, rais, mişab, muhtesip, bek, amlakdar isimli memurlar da yetkili idi.¹⁴

Hokand Hanlığı'nda, hanı (padişahı) tahttan indirme, siyasî konular üzerine yapılan propaganda, vergi kaçakçılığı, ölüm cezası gibi davaların bizzat han tarafından bakıldığı gibi,¹⁵ Buhara Emirliği'nde de özellikle bu

⁹ Aleksandr Şişov, Sarti: Etnografiçeskoe i Antropologiçeskoe İsledovanie, Taşkent: Tipolitografiya V.M.İlina, 1904, 348; P. Yu. Pokaçev, "Gosudarstvennost i Pravo Sredneaziatskih Hanstv v Zapiskah Rossiyskih Puteşestvennikov XVIII v.", Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta, 2017, No: 414, 111.

¹⁰ Sodikov, H.vd., Turkiston Çor Rusyasi Mustamlakaçiligi Davrida, Taşkent: "Şark" Noşriyot, 2000, 1/46.

¹¹ Semenov, Buharskiy Traktat o Çinah i Zvaniyah i ob Obyazannostyah Nositeley ih v Srednevekovey Behare, 139-140.

¹² Bu konu ile ilgili daha detaylı bilgiler için bk; Mamed Salihoviç Yusupov, Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – načale XX v., Yay., Haz.: Ulfat Abdurasulov-Paolo Sartori, Taşkent-Vena: 2016, 47; Zikirullo Saidov, İstoriçeskie Osobennosti Deystviya Norm Şariata v Buharskom Emirate (1868-1920) (Avtoferat), Moskva: 2006, 7, 16.

¹³ Saidov, İstoriçeskie Osobennosti Deystviya Norm Şariata v Buharskom Emirate (1868-1920), 18.

¹⁴ Saidov, İstoriçeskie Osobennosti Deystviya Norm Şariata v Buharskom Emirate (1868-1920), 16.

¹⁵ Bu tür konularla ilgili detaylı bilgiler, aslında Hokand Hanlığı'ndaki yargı kurumları üzerine kaleme almış olduğumuz, bir diğer makalemizde mevcuttur. Bk. Fahrettin Atar-

konular yine emir tarafından bakılarak bir karara bağlanırdı.¹⁶ Biraz önce de ifade edildiği gibi Buhara Emirliği'ndeki en üst yargı kurumlarının başında bizzat emirin kendisi yer alırdı. Başka bir ifadeyle, yargı kurumlarının başı sayılan kâdikelan dahi, sadece beş yüz Buhara tillasına kadarki davalara bakabilirdi.¹⁷ Bu sınırlandırmanın dışında, çok ağır cezalar ve ölüm cezası söz konusu olan davalarda da, muhakkak emirin onayını alma zorunluluğu söz konusu idi.¹⁸

Hokand Hanlığı'na ilişkin Nabiev'in verdiği bilgilere göre, olası durumlarda hana destek çıkması amaçlanarak (özellikle) şeyhülislam, kâdikelan, kâdilkudat, kâdılmutlak, kâdılasker, kâdırails, a'lam, müftî gibi önemli devlet memurları hocalar tabakasından seçilir, hatta bunların padişaha karşı gelmemesi ve sözü geçen halk tebaasının isyana kalkışmaması için kendilerine çokça arazi ve değerli eşyaların vakfedilmesi/tahsis edilmesi söz konusu idi.¹⁹ Aynı şekilde, Buhara Emirliği'nde de, Nebiev'in dile getirdiği mezkur anlayış söz konusuydu. Hatta, Rus İşgali sürecinde, özellikle din adamlarının büyük mallara sahip olduğu ve kendi ticaretlerini kollama amacıyla birçok konuda, işgalci Rus halkı ile işbirliği içinde olması âdetti.

Aiitmamat Kariev, "Hokand Hanlığı'ndaki Yargı Kurumları Üzerine Kısa Bir Bakış", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, S. 28, 2016, 293-305.

¹⁶ Yusupov, Sud V Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – načale XX v., 13-14; Hanıkov, Opisanie Buharskago Hanstva, 179-180.

¹⁷ Hanıkov, Opisanie Buharskago Hanstva, 179-180. Hokand Hanlığı ve Buhara Emirliği'nde kullanılan para birimleri (tilla ve tanga) aynıydı. Bu nedenle Hokand Hanlığı paralarını ayrıntılı bir şekilde araştırma konusu edinen İshanhanov'un eseri, o günkü piyasadaki 500 tillanın ne kadar değeri olduğunu, satım alma gücünün başka ne tür mallarla kıyas edilebileceğini mukayese etme konusunda son derece önemlidir. Bu konulardaki daha detaylı bilgiler için bk; Sattıhan Habiboviç İshanhanov, Katalog Monet Kokanda XVIII-XIX vv, Taşkent: İzdatelstvo "Fan" Uzbekskoy SSR, 1979.

¹⁸ İvan İvanoviç Kraft, Sudebnaya Çast v Turkestanskom Krae, Orenburg: Tipolitografiya İ. N. Jarinova, 1898, 20; Nodirahon Eşonova, Orta Osyoda Kozilik Sudlari Faoliyatining Hukukiy Asoslari (XIX-Asrning İkinci Yarimi va XX-Asrning 20-Yillari), Taşkent: Fan va Ta'lim Poligraf Basmohanasi, 2010, 9.

¹⁹ Raşidbek Nabieviç Nabiev, İz İstorii Kokandskogo Hanstva, Taşkent: İzdatelstvo "Fan" Uzbekskoy SSR, 1973, 263-264.

Buhara Emirliği'ndeki yargı sistemi üzerine genel bir bakış açısıyla bakacak olursak, daha doğrusu şeriatla yönetilen bir devletin yargı alanında nasıl bir yapıya sahip olması gerektiği konusunu ön plana çıkardı. Bizim zaman, aslında emirlikteki yargı sisteminin esasen bizzat emir tarafından kontrollü bir şekilde yönetildiği, yüksek saray mahkemesi diyebileceğimiz emirlik mahkemesi, yargının idarî husumetler koluna bakan ve başında kâdılaskerin bulunduğu idarî mahkeme, toplumdaki ahlak kurallarının ihlal edilmemesi ve toplum huzurunu yerine getiren raislik (muhtesip) mahkemesi, dinle ilgili bütün konulardaki dava ve husumetlerin karar mercii olan şer'î mahkemeler şeklinde yapılandırıldığı, dolayısıyla da toplumun yargı alanındaki ihtiyaçlarını son derece sistematik bir şekilde yerine getirildiği söylenebilir.

3. Buhara Emirliği'ndeki Şer'î Mahkemeler

3.1. Şer'î Mahkemelerin Yapısı

Buhara Emirliği'ndeki kâdikelanlık kurumu şer'î hukuk alanındaki davalarının bakılıp karara bağlandığı en üst yargı mercii olmuş ve başkâdılık kurumu olarak kamu hizmeti görevini ifa etmiştir. Kurumun şer'î hukuk alanındaki tüm davalarda yetkili olmasından ötürü, çoğu yabancı kaynaklarda bu kurum *şer'î mahkemeler* şeklinde isimlendirilmiştir. Bu kurumun yapısı da, başında kâdikelanın bulunması, sonra müftülerin yer alması, ondan sonra muharrir, mulozim, tarikaçi (terekeci/kassam), amnaçi (büyük hacimdeki alış-verişlerin noterliğini yapan memur), murza-i icâra (vakıfları kayda geçiren memur), rais (atlı zabıta), şabgard (bekçi), farroşlardan (temizlikçi) oluşan bir yapıya sahip olmuştur. Kâdılık kurumunun aksine, kâdikelanlık sadece başkentte, tek bir adet resmî kurum olarak hizmet vermiştir.²⁰

Kâdikelanlık kurumuna bağlı olarak, halkın şer'î davaları ile yakından ilgilenen kâdılık kurumlarının yapısı da, kâdikelanlık kurumunun

²⁰ Hanıkov, *Opisanie Buharskago Hanstva*, 179-180; Yusupov, *Sud v Buhare: Sudoustroystvo i sudoproizvodstvo v Buharskom emirate v kontse XIX – načale XX v.*, 16.

yapısından biraz farklı bir yapıya sahip olmuştur. Özellikle kâdıların başkanlık ettiği şehir mahkemesi, mahalle mahkemesi, köy mahkemesi şeklinde kategorize edilişi dikkat çekmektedir. Bununla birlikte kâdılık kurumlarında en üst derecede kâdı, ondan bir alt derecede fetvaların seriata uygunluğunu gözeten a'lam, daha sonrasında davayla ilgili fetvaları istidlal eden müftü, en altta da muharrir (katip/mirza) yer almıştır. Şubinskiy'in verdiği bilgilere göre, Buhara Emirliği'nde her şehir ve mahallede esasen camî, pazar, hamam, medrese gibi kamu hizmetlerinin ifa edildiği mekânların bulunmasının yanı sıra kâdılarının da olması şart idi.²¹ Meyendorf'un verdiği bilgilerde ise her şehrin bir kâdısı ve iki müftüsü oluyordu.²² Ancak, şehirlerdeki merkezî mahkeme (kâdıhane), yoğun bir şekilde yapılan davaların önemine binaen, diğer kâdıhanelere nazaran bir hayli büyük olabiliyordu. Horoşkin'in verdiği bilgilerde, 1864 senesinden önce Taşkent Şehir Kâdıhanesi'nde kâdının emri altında üç a'lam ve dokuz müftünün çalıştığı kaydedilmiştir. Bu da şehirdeki nüfusun yoğunluğunu ve davaların çokluğunu gösteriyordu.²³

3.2. Şer'î Mahkemelerin İşleyişi

Buhara Emirliği'ndeki şer'î mahkemelerde çalışan kâdılar husumet ve davaları Hanefî mezhebine göre çözüme bağlıyorlardı. Yukarıda zikrettiğimiz konuların bizzat emir tarafından bakılması haricinde, şer'î mahkemeler kendi çalışma alanının kapsamındaki bütün işlerde tamamen bağımsızdı.²⁴ Kâdılık kurumunun işleyişi alenilik ve çabukluk ilkesine dayanıyordu. Buna göre, mahkemenin işleyişi davalı ve davacının şifahî veya yazılı olarak mahkemeye resmî bir şekilde başvurması ile başlatılı-

²¹ Pavel Platonoviç Şubinskiy, Oçerki Buharı, S. Petersburg: Tipografiya A. S. Surovitsa-P. Ertelev, 1892, 647.

²² Egor Kazimiroviç Meyendorf, Puteşestvie iz Orenburga v Buharu, Moskva: Glavnaya Redaktsiya Vostoçnoy Literaturi, 1975, 136.

²³ Aleksandr Pavloviç Horoşkin, Sbornik Statey Kasayushihhsya do Turkestankago Kraya, S. Petersburg: Tipografiya i Hromolitografiya A. Tranşelya, 1876, 91.

²⁴ Saidov, İstoriçeskie Osobennosti Deystviya Norm Şariata v Buharskom Emirate (1868-1920), 10.

yordu. Daha doğrusu, şifahî olarak başvuran hasımların husumetini dinleyen mahkeme katibi, olayı yazıya dökerek, resmî bir şekilde davayı başlatmış oluyordu. Dilekçede; esasen davanın içeriği, davayla ilgili özellikle *Hidâye* ve *Mühtaşarü'l-Vikâye* eserlerinde yer alan rivayet, müftünün resmî mührünün bulunması şarttı.²⁵ Yukarıdaki süreçlerden geçen bu dilekçe *mahzar/mahdar* veya *rivâyetnâme* şeklinde isimlendiriliyordu.²⁶ Daha sonraki süreçte, duruşma gününde taraflara ve şahitlere *hatt-ı ihzâr/ihdâr* diye isimlendirilen davetiyenin gönderilmesi, konuyla ilgili saat ve mekanın taraflara iletilmesi vb. konular, müftünün emri altında çalışan iki muharrir tarafından gerçekleştirilerek, böylece husumetli olan tarafların bütün işlemleri kayda geçiriliyordu.²⁷ Bazen davalı ve davacının iki farklı müftüyü, kendi işlerinde vekil olarak, onların adına avukatlık yapmasını da istediği vakitler oluyordu. Bu tür dava süreci, diğer davalara nazaran, bir hayli çekişmeli bir şekilde devam edip uzun süre sonunda sonuçlanıyordu.²⁸

Dava süreci bu şekilde devam ederken son olarak kâdı kendisine takdim edilen mahzar/mahdar kağıdına bakar, a'lam ve müftülerine danışır,²⁹ delilleri inceledikten ve kendileri hakkında tezkiye aldığı şahitleri dinledikten sonra, süreci hızlandırma amacıyla çoğunlukla bir celsede, mezkur davayla ilgili kendi kararını açıklıyordu. Bu işlem sonrasında *tezkire* adı verilen bu kararı da, ikisi taraflara bir nüshası da kâdının sicil defterine konulmak üzere, mirza yeniden temize geçiyordu. Bu durum

²⁵ Hanikov, *Opisanie Buharskago Hanstva*, 203; Yusupov, *Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – načale XX v.*, 11-12.

²⁶ Evgeniy Feodorov, *Oçerki Natsioanlno-Osvoboditelnogo Dvijeniya Sredney Azii*, Taşkent: y.y.,1925, 27; Boboev, J. vd., *Özbek Davlatçılığı Tarihi*, y.b., y.y., 2./368-369; Tuh-tamet Gafaroviç Tuhtamatov, *Rossiya i Buharskiy Emirat v Naçale XX veka*, Duşanbe: İzdatelstvo İrfon, 1977, 17; Olga Aleksandrovna Suhareva, *Buhara XIX- načalo XX v.*, Moskva: İzdatelstvo "NAUKA", 1966, 293-294.

²⁷ Saidov, *İstoriçeskie Osobennosti Deystviya Norm Şariata v Buharskom Emirate (1868-1920)*, 19; Yusupov, *Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – načale XX V.*, 44.

²⁸ Feodorov, *Oçerki Natsioanlno-Osvoboditelnogo Dvijeniya Sredney Azii*, 27; Yusupov, *Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – načale XX v.*, 24.

²⁹ Meyendorf, *Puteşestvie iz Orenburga v Buharu*, 136.

karşısında, eğer taraflar toplumun orta kesiminden ise, genellikle kâdının verdiği karara razı oluyor, dava da böylelikle sona eriyordu.³⁰ Ancak, çok nadir de olsa, çoğunlukla zenginlerin arasındaki davalarda taraflar, kâdılarının verdiği karara razı olmuyor, dolayısıyla davayı bir üst mahkemeye, yani kâdikelana taşıyorlardı. Çünkü Suhareva'nın verdiği bilgilerde emirlikteki kâdılar çoğu zaman zengin ve meşhur insanların davayı kazanmalarını sağlıyorlardı.³¹ Bazı durumlarda da, aynı dava, emirin bizzat kendisinin karar vermesini gerektirecek kadar uzun sürebiliyordu. Sonuç olarak, Buhara Emirliği'ndeki şer'î mahkemelere konu olan davalar, en kısa sürede, yani adil bir şekilde bir celsede karara bağlanıyordu.

3.3. Mahkeme Organlarının Tayini, Azli, Maaşları

Kâdikelan Hokand Hanlığı'nda bizzat han tarafından tayin edildiği gibi,³²

414 Buhara Emirliği'nde de bizzat emir tarafından tayin ediliyor ve kazâ-adli
OMÜİFD alandaki bütün işlerden sorumlu tutuluyordu. Devletin en yüksek bir bürokrati olarak görevlendirilen kâdikelan şer'î davaların en ağır ve çetrefilli türlerinin çözümünde son mercii olarak kabul ediliyordu.³³

Kâdikelanların emir tarafından tayin edildiğini tarihi kaynaklardan tespit edebiliriz. Nitekim 1786 senesinde Emir Haydar'ın bizzat kendisinin Mir Arap Medresesi mezunu Mir Abdülhayy'ı (Kâdı Şal-1756-1827) Semerkant şehrinin kâdikelanı olarak tayin ettiğini kaynaklardan öğrenmekteyiz. Aynı şekilde, Emir Haydar döneminde Mir Abdülhayy'ın vefatı üzerine, yerine oğlu Abu Said Hoca'yı tayin ettiği kaynaklarda rivayet

³⁰ Hanıkov, *Opisanie Buharskago Hanstva*, 204-206; Şişov, *Sarti: Etnografiçeskoe i Antropologiçeskoe İsledovanie*, 353.

³¹ Olga Aleksandrovna Suhareva, *İslam v Uzbekistane*, Taşkent: İzdatelstvo Akademii Nauk Uzbekskoy SSR, 1960, 60-62.

³² Konstantin Konstantinoviç Palen, *Narodnie Sudı Turkestanskogo Kraya*, St. Petersburg: Tipografiya Senato, 1909, 5; Tuhtamatov, *Rossiya i Buharskiy Emirat v Naçale XX veka*, 15.

³³ Meyendorf, *Puteşestvie iz Orenburga v Buharu*, 136.

edilmiştir.³⁴ Yine, Ebülhayr Han döneminde Kul Muhammed Said'in bu göreve tayini, daha sonrasında da Kemalüddin Hocakelan'ın aynı mahkemede kâdikelan tayin edildiği de müşahede edilmiştir.³⁵ Hatta, Suhareva'nın paylaştığı bilgilere göre, kâdikelan her zaman emirin en yakın adamı olarak bilinmiştir.³⁶ Aynı şekilde Hafız Daniş b. Mir Muhammed el-Buhârî'nin verdiği bilgiye göre, Şeybânîler sülalesine mensup Abdullah Han (1557-1598) kendi döneminde, devletin tüm işlerinde dönemin kâdikelanı Nureddin Muhammed'i yetkili kılmıştır.³⁷

1892 senesine ait Buhara Emirliği vakıfnâmelerini inceleyen Abaşin'in, vakıfnâmede Kâdıkudat Mir Abdülhay b. Mir Abdülhayr A'lam'a yer vererek ismini zikretmesinden, Çarlık Rusya döneminde dahi şer'î mahkemelerin devam ettirildiğini görmek mümkündür.³⁸ Buhara Emirliği'nde kâdılık görevine tayin edilebilmek için medrese mezunu olmak ve *Hidâye* eseri esasında şifâhî olarak yapılan imtihanda başarılı olmak gibi şartlar aranıyordu³⁹ Saidov ve Yusupov tarafından kâdı tayinlerinin de emir tarafından gerçekleştirildiği dile getirilmiştir. Ayrıca yargı alanındaki kadro meselesinde, çoğunlukla kâdikelanın emire tavsiye ettiği elemanların tanzifi söz konusuydu.⁴⁰ Kâdikelan ve kâdılar açık bir şekilde umumî ahlak kurallarını ihlal etmedikçe görevlerinden azledilmiyorlardı. Ancak, emirin izlediği politikanın çizgisinden çıkarsa, çok hızlı bir şekilde azli söz konusu olabiliyordu. Mahkemede görevli olan memurlar

³⁴ A. Malikov, "Medrese Samarkanda v Gosudarstvennoy Politike Buharskago Emirata i Rossiyskoy İmperii (Konets XVIII-naçalo XX veka)", Samarkand: 2019, İstoriya İ Arheologiya Turana, No: 4, 268.

³⁵ Bori Ahmedoviç Ahmedov, Gosudarstvo Koçevih Uzbekov, Moskva: İzdatelstvo "Nauka", 1965, 101.

³⁶ Suhareva, Buhara XIX- naçalo XX v., 293.

³⁷ Daniş b. Mir Muhammed el-Buhârî, Şarafnâme-i Şâhî, Moskva: Nauka, 1989, 92.

³⁸ Sergey Abaşin, İslam v Byurokratiçeskoj Praktike Tsarskoy Administratsii Turkestana (Vakufnoe Delo Dahbitskogo Medrese:1892-1900), Moskva: Russkaya Ponorama, 2003, 169.

³⁹ Malikov, "Medrese Samarkanda v Gosudarstvennoy Politike Buharskago Emirata i Rossiyskoy İmperii (Konets XVIII-naçalo XX veka)", 269.

⁴⁰ Yusupov, Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – naçale XX v., 37; Saidov, İstoriçeskie Osobennosti Deystviya Norm Şariata v Buharskom Emirate (1868-1920), 17.

resmî bir şekilde maaş almasalar da, diğer Müslüman topluluklarında olduğu gibi, yaptıkları işleri karşılığında mühür hakkı alıyorlardı. Mu-harrirler hazırladığı her kağıt için iki tanga ücret elde ediyorlardı.⁴¹

3.4. Mahkeme Organlarının Yetkili Oldukları Alanlar

İslam dini, insanoğlunun bütün hayatını kuşatan bir dindir. Bu sebeple şer'î mahkemelerdeki görevli kâdikelanlar ve kâdıların, her çeşit hukukî işlemle ilgilenmişler ve her çeşit davaya bakmışlardır. Mesela 1850 senesine ait belgede şer'î mahkemelerdeki kâdikelan ve kâdıların aile hukuku alanındaki davalara baktıkları, evlenenlere evlilik belgesi (خط النكاح) ve boşananlara da boşanma belgesi (خط الطلاق) düzenledikleri görülmektedir.

Yusupov'un ve İvanov'un verdiği bilgilerden kâdılarının hukukî tasarruflara dair yazılı belge düzenleme yetkilerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. H. 1306 senesine ait ev satımı, H. 1325 senesine dair tarla kiralama, H. 1220 senesine ait köle azad etme, H. 1303 senesine ait borç ibrası, H. 1261 senesine ait arsa satımı, H. 1327 senesine ait ev satımı, H. 1250 senesinde Molla Abdurref ile Bibi Halima arasındaki nikah belgesinin hazırlanması, H. 1303 yılında Tuhta Murad ile Münevver Ay arasında yapılan nikah akdi vb. birçok belge kadılar tarafından düzenlenmiştir. Saidov'un verdiği bilgilerden de kâdılarının kefâlet, âriyet, icâre, şirket ortaklığı, sulh ile ilgili yazılı belgeleri düzenledikleri, hatta pazarlardaki mallara ait narh listelerini hazırladıkları anlaşılmaktadır.⁴²

Ayrıca, Çınar'ın "Sulûku'l-Mulûk ve Destûru'l-Mulûk" adlı eserden naklettiği bilgilere göre, kadılar yukarıda değindiğimiz mezkur alanlar haricinde zekat, cizye ve haraç toplama, cenaze namazlarını kıldırma, birbirine dargın olan insanları barıştırma, müftü, muhtesip ve imamları

⁴¹ Malikov, "Medrese Samarkanda v Gosudarstvennoy Politike Buharskago Emirata i Rossiyskoy İmperii (Konets XVIII-naçalo XX veka)", 269; İvanov, Oçerki po İstorii Sredney Azii, 217; Suhareva, Buhara XIX- naçalo XX v., 293.

⁴² İvanov, Oçerki po İstorii Sredney Azii, 61; Yusupov, Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – naçale XX v., 105-169.

tain etme, yetimlerin mallarını güvence altına alma, dulları veya babasız kızları evlendirme, borçlunun mallarını satarak borcunu kapatma gibi konularda da yetkili kılınmışlardır.⁴³

3.5. Şer'î Mahkemelerin Adli İşlerini Yürüttüğü Mekan (Kozihona/Kâdihâne)

Hokand Hanlığı'nda kadılar davalara daha çok câmi, câmi odaları, ev gibi mekânlarda bakıyorlardı.⁴⁴ Buhara Emirliği'nde ise kâdı veya kâdikelanlar evlerini yargılama/duruşma salonu olarak kullanıyorlardı. Bu nedenle yargılama yerleri *kâdihane* şeklinde isimlendiriliyordu. Buhara Emirliği'ndeki şer'î mahkemelerin işlerini yürüttükleri mekanların seçiminde uygulanan politika *Kenzü'd-Dekâik* eserinin sahibi Ebû'l-Berakât en-Neseî (ö. 710/1310) ve *Mültekâ* kitabının sahibi Halebî'nin (ö. 956/1549) fikrine muvafık idi. Kâdikelanın evi (yani kâdihane) esasen üç bölümden oluşuyordu. Ana kapıdan içeri girince büyük salon bulunuyordu. Bu salon ilk prosedür işlerini yürüten muharrirlerin oturduğu bölüm oluyordu. İkinci salonda davanın fetva boyutunu araştıran a'lam ve müftüler bulunuyordu. En sondaki pencere odada da kâdikelan (kâdı) oturuyordu. Bu odada kâdının kitaplarını koyduğu kitap raflığı, yazım işlerinin gerçekleştirdiği masası, oturduğu sandalyenin arkasında duvara asılı olan süs halısı, kâdının sağ tarafında da sicillerin muhafaza edildiği, sol tarafında da paraların konulduğu sandığı yer alıyordu. Her salon ve odaların kendi kapıları oluyordu. Yani, bir dava sonuçlandırıldıktan sonra, hemen ikinci davaya konulmak maksadında, ev tasarımları ona göre yapılıyordu. Evin arka kısmında ise kâdının ailesinin iskân

⁴³ Gülay Karadağ Çınar, "Buhara Hanlığının İdari Hukukuna Dair İki Mühim Kaynak: Sulûku'l-Mulûk ve Destûru'l-Mulûk", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Yıl/ 4, Sayı/No. 1 Bahar, 2019, 225-227.

⁴⁴ Eşonova, Orta Osyoda Kozilik Sudlari Faoliyatining Hukukiy Asoslari (XIX-Asrning İkinci Yarimi va XX-Asrning 20-Yillari), 9.

ettiği bölüm yer alıyor, kâdı da buraya sadece kendi akrabalarını veya üst düzey idarecileri kabul ediyordu.⁴⁵

4. Şer'î Mahkemelerde Kayda Geçirilen Sicillerin Karakteristik Özellikleri

4.1. Sicillerde Çokça Kullanılan Terimler

Hokand Hanlığı'nda şer'iyeye sicilleri Arapça, Farsça, Çağatayca, hatta bazı siciller eski Rusça ile kaleme alınıyordu.⁴⁶ Mirzaev'e göre Buhara Emirliği'nde siciller daha çok Çağatayca düzenleniyordu.⁴⁷ Ancak, Mirzaev'in bu fikri yukarıda zikrettiğimiz (kullanılan) dillere nazaran eksik bilgiler içeriyor. Bu fikrimizi desteklemek amacıyla, Buhara Emirliği'ndeki kâdılık kurumlarında çalışan mulozimlerin (katip), ihtiyaçtan ötürü Rus dilini bilen tercüman bulduklarını dile getirmemiz isabetli olacaktır.⁴⁸ Buhara Emirliği'ndeki şer'î mahkemeler diyebileceğimiz kâdıkelanlık ve kâdılık müesseselerinde kayda geçirilen siciller günümüze kadar ulaşmıştır. Sicillerde çokça kullanılan terimler, aslında dönemin sosyal yapısını ortaya çıkarma konusunda, gerçekten çok önemli bir kaynak olarak sayılmaktadır. Uzun kağıtlara yazılan dava kararlarının baş kısmında ilk kelime olarak هو الحي kelimesi yer alırken, hemen akabinde de حضرت أمير المؤمنين سلمه الله تعالى kelimesinin yer aldığı görülmüştür. Ondan sonra da, dava ile ilgilenen kâdı veya kâdıkelanlara işaretten قضاة الإسلام، أئمة قضاة الإسلام، أممات الإسلام gibi terimler kullanılmıştır. Karar kağıdında esas karar metnine yer verildikten sonra da, son olarak olaya şahitlik

⁴⁵ Yusupov, Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – načale XX v., 16.

⁴⁶ A. KARIEV, "Hokand Hanlığı ve Safranbolu Şer'iyeye Sicillerinin Muhtevâsı Açısından Mukayesesi (XVIII.-XIX. Asırlar)", Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dinî, İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu Bildiri Kitabı, Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları-51, 2019, 46.

⁴⁷ N. M. Mirzaev, "Arhivme Fondu Kazıyskih Sudov-Vajny İstočnik po İzuçeniyu Sotsialnoy İstorii G. Taşkenta Kontsa XIX-Naçala XX v.", Rossiya İ Musulmanskiy Mir, 115.

⁴⁸ Yusupov, Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – načale XX v., 28.

edenler nazarda tutularak, كان ذلك بمخضر من المسلمين şeklinde mezkur dava (olay) sonuçlandırılmıştır. Sicilin en alt kısmında da, kâdikelan veya kâdı ile müftünün mühürlü imzasına ve aynı şekilde şahitlerin imzasının da yer veriliyordu.⁴⁹

4.2. Kayda Geçirilen Sicillerin Türleri

Buhara Emirliği'ndeki şer'î mahkemelerde esasen şer'î hukuk alanında ortaya çıkan davalar görülüyordu. Bu nedenle, kâdihanelerde kayda geçirilen davaları türleri bakımından tasnif ettiğimiz zaman, karşımıza daha çok hukukî muamelelere dair düzenlenmiş siciller çıkmaktadır. 1941 senesinden önceki Semerkant Devlet Müzesi'nde muhafaza edilmekte olan Buhara Emirliği'ne ait şer'îye sicillerinin; *Borç İbrası*, *Bey-i Bât*, *Bey-i Caiz*, *İkrar*, *Hatt-ı İcâre (Hatt-ı Kâdı)*, *Hatt-ı Tereke*, *Hatt-ı Nikah*, *Mahzar-u Dava*, *Mubareknâme (Kâdikelanın tayini ile ilgili ferman)*, *Arize (Dilekçe)*, *Vakıfnâmeler* vb. konularında tutulduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. Aslında bu siciller bizim ulaşabildiğimiz kaynaklardan örnek olarak seçip verdiğimiz sicil türleridir. Ancak, İslam dininin resmî bir din olarak, devletçe bütün alanda tatbik edildiği, toplumun bütün tabakası da İslam dinî ile yaşadıkları, o dönemin adeta İslam sembolü olan Buhara Emirliği'ne ait sicillerin türlerinin, aslında hayatın bütün alanları ile ilgili olduğu açıktır.⁵⁰

⁴⁹ Yusupov, Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – načale XX v., 17-18.

⁵⁰ Pokaçev, "Gosudarstvennost i Pravo Sredneaziatskih Hanstv v Zapiskah Rossijskih Putešestvennikov XVIII v.", 108; Tuhtamatov, Rossiya i Buharskiy Emirats v Naçale XX veka, 110. Ayrıca konuyla ilgili daha detaylı bilgiler için bk; T. Welsford - N. Tashev, A Catalogue of Arabic-Script Documents From The Samarkand Museum With The Assistance Of Masudhon İsmailov and Hamidulla Amirov, Samarkand: IICAS (Intern. Inst. For Central Asian Studies), 2012. Yine kâdılarının vakıflarla ilgili kayda geçirdikleri siciller hakkındaki bilgiler için bk; Murteza Bedir, Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

5. Şer'î Mahkemelerde Verilen Cezaların Türleri

Buhara Emirliği'ndeki mahkemelerde verilen ceza türleri klasik İslam fıkıhındaki cezalara benzerlik arz ediyordu. Bu cezaların başında kısas cezası geliyordu. Ancak, kısas cezasının uygulanmasında, her zaman son söz Buhara emirinin oluyordu. Buhara Emirliği'nin son dönemlerdeki kısas uygulamalarında, eğer fidye (diyet) ödettirmeye gidilecek olursa, bu durumda, o günün şartlarında erkek maktul için 20000 tanga veya 3000 ruble ödeniyordu. Kâdınlara için de yukarıdaki miktarın yarısını ödeme söz konusu oluyordu.

Buhara Emirliği'nde çokça uygulanan bir başka ceza türü de idam cezası olmuştur. Hatta, idam kararı infaz edilirken, özellikle imamın orada bulunması yasaklanmıştır. Bununla suçlunun kelime-i şehadet getirmemesi, dolayısıyla idam edilen suçlunun cenazesinin dahi kılınmaması, böylece diğer insanların idam edilen suçlunun suçunu asla tekrarlamaması göz önünde bulundurulmuştur.⁵¹

Aynı şekilde, recim cezası da, Buhara Emirliği'nde yaygın görülen bir ceza türü olmuştur. Timofeiç'in verdiği bilgilere göre, daha 1909-1910 senelerinde bile, emirlikteki recim cezası yaygın görülen cezalardan kabul edilmiştir. Nitekim kendisi bu iki sene içerisinde en az 45 civarında recim cezasının uygulandığına şahit olmuştur.⁵² Ancak, recim cezasını uygulamaya gelince, klasik fıkıh uygulamalarındaki zânî ve zâniyenin muhsan olup olmaması kuralına, hiçbir şekilde dikkat edilmediği görülmüştür. Âdeta recim sadece kâdınlara mahsus bir ceza olarak algılanmıştır. Erkeklerin muhsan oluşu ya da olmayışına bakılmaksızın, ceza olarak sadece 100/80 celde vurulması ile yetinilmiştir. Rus gezgini Nazarov'un hatıralarında 17 yaşındaki kızın pazar meydanına getirilerek, göğüsüne kadar kazılan yere gömüldükten sonra, ilk taşı celladın atmasıyla gerçek-

⁵¹ Yusupov, Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – naçale XX v., 43, 52-57.

⁵² Yusupov, Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – naçale XX v., 57-61.

leştiği, daha sonra kardeşleri kızı oradan çıkartarak defnettiği dile getirilmiştir.

Yine, recim cezasındaki bir diğer yanlış uygulama, zâniyeleri çuvala koyularak minare veya kaleden atılarak öldürülmesi ile ilgili olmuştur. Aynı şekilde devenin üzerine oturtulan zâniyelerin okçular tarafından nişan tahtası şeklinde değerlendirilmesi, hatta cezayı nişan oyununa çevirmesi de söz konusu olmuştur. Kaleden atma konusunda, zina eden kadının veya kızın, aslında daha az ızdırap çekmesi amacı güdülmüş olabilir. Ancak, bu amaca binaen, cezası bizzat âyetçe takdir edilen, bu cezayı değiştirme yetkisi veya eğlenceye çevirme işi, acaba adem oğluna verilmiş bir yetki midir? Aynı şekilde, cezası bizzat âyetçe belirlenen cezayı, atılan okları isabet ettirme müsabakasına çeviren adem oğlu, bu durumda gerçekten de şeriatı unutmuş olabilir mi? En son olarak da, zina edenlerin şeriatça belirlenen sayıları aşmamak kaydıyla, öldürme kastıyla sert bir şekilde celdeyle (dayak) döverek ölüme terk edilmesi de, maalesef söz konusu olmuştur ki, İslam dini daha, doğrusu İslam ceza hukuku caydırıcı olmak şartıyla esasen kolaylaştırma prensibi üzerine kurulmuştur.

Buhara Emirliği'nde hayata son verme cezası; kısas, idam, recim, kale veya minareden atma, tuzlu su içirme ve hemen ardından karpuz yedirek öldürme vb. şekillerde uygulanmıştır. Ölüm cezalarının bu şekilde uygulanması birçok itirazı beraberinde getirmiştir.⁵³ Nitekim günümüz müslüman toplumunun yapısıyla, o günkü müslüman toplumunun yapısını kıyas edince, o dönemin ceza türlerini daha iyi anlamamız mümkündür. Çünkü Buhara Emirliği İslam dinindeki ceza prensipleri üzerine kurulmuştur. Ancak, bu prensiplerde güdülen asıl gayeyi yok ederek, cezaların başka maksatlarda kullanıldığı, başka bir ifadeyle cezaları eğlenceye çevirmek ne kadar doğrudur? Elbette ki bu, konumuz haricinde ki, tamamen başka bir tartışmanın konusudur.

⁵³ Yusupov, Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – načale XX v., 45-50, 60; Pokaçev, "Gosudarstvennost i Pravo Sredneaziatskih Hanstv v Zapiskah Rossiyskih Puteşestvennikov XVIII v.", 110.

Sonuç

Buhara Emirliği, Çarlık Rusya İmparatorluğu'nun işgal ettiği Orta Asya'daki en son İslam devletidir. Fethinden itibaren İslamî ilimlerin en iyi şekilde geliştirilmesi, Karahanlılar Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemde İslam dininin resmî bir şekilde devletçe kabul edilmesi, özellikle bunun neticesinde o bölgenin insanların gündelik hayat tarzının da değişmesi, elbette ki dava ve husumetlerden hâli olmayan gündelik hayatta da, toplumun husumetlerine İslam dini esasında çözüm üretilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bunun neticesinde de, bütün İslam aleminde olduğu gibi, o bölgede de şer'î mahkemelerin ikamesi söz konusu olmuş, aynı İslam yargı sistemi XX. asrın ikinci çeyreğine kadar aktif olarak hizmet vermiştir.

422 Buhara Emirliği'ndeki idarî yapıda yargı sistemi çok önemli konuma
OMÜİFD sahip olmuştur. Öneme binaen Murat Şah (1785-1800) döneminde sarayda 40 fıkıh uzmanının bulundurulması, hatta aynı dönemde yargı alanının modernize edilmesi, aslında Buhara Emirliği'ndeki idarî yapının adalet üzerine kurulduğunu göstermektedir. Ayrıca şer'î mahkemelerin yapısı ve işleyişini göz önünde bulundurduğumuz zaman da, yapısının sade olduğu kadar işleyişinin de pratik çözüm mercileri olduğu görülmektedir.

Şer'î mahkemelerin başkanlığını yapan kâdikelan ve kâdılarının tayininin bizzat emir tarafından gerçekleştirilmesi, İslam hukuk tarihinin ilk dönemlerinde de kâdikudat ve kâdılarının bizzat halife tarafından tayin edilişi ile aynı olmuştur. Elbette ki bu işin arka planında, devletin şer'î-adlî yargı işlerini radikal düşüncelere sahip kişilerin eline bırakmama, sözü dinlenen halkı arkasına alarak halifeye veya emire karşı gelmeyecek bilginleri bu alanda yetkilendirme vb. birçok sebepleri olmuştur. Emirin özel fermanıyla şer'î mahkemelerde görev alan kâdikelan ve kâdılarının yetkili oldukları alanları, aslında yukarıda zikri geçen konunun altında ulaşılabildiğimiz kaynaklar aracılığı ile tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda Buhara Emirliği'ndeki şer'î mahkemelerde kayda geçirilen sicillerin karakteristik özelliklerinin, sicillerin türlerinin ve sicillerde kullanılan terimlerin genel olarak, klasik İslam fıkhdaki sicillerin karakteristik özellikleriyle aynı karakterlere sahip olduğu, Buhara Emirliği'ndeki şer'î mahkemelerin eskiden beri devam ettirile gelen geleneğe bağlı kalmış olduğu ve bu yönüyle de diğer müslüman devletlerinde kayda geçirilen sicillerle büyük oranda örtüşmüş olduğu tespit etmiştir. Aslında, sicillerden hareketle, Buhara Emirliği'ndeki müslüman toplumunun sosyal hayat tarzının, genel olarak diğer Müslüman toplumlara ile aynı olduğu söylenebilir.

Son olarak, makalemizde Buhara Emirliği'nin şer'iyye mahkemelerinde kısas, recim, idam, kale veya minareden atma, tuzlu su ile beraber karpuz yedirme vb. birçok cezanın uygulanmış olduğu; şer'î mahkemelerin özellikle ceza verme ve cezaları tatbik etme konusunda, İslam ceza hukukundaki esas prensip olan caydırıcılık prensibinin göz ardı edildiği, hatta cezaların birer eğlenceye çevrildiği tespit edilmiş, araştırmacılara emirlikteki şer'î mahkemelerin yapısı, işleyişi, kadı sicillerinin özellikleri konusunda çok önemli bulgular sunulmuştur.

Kaynakça

Abaşın, Sergey. İslam v Byurokratiçeskoy Praktike Tsarskoy Administratsii Turkestana (Vakufnoe Delo Dahbitskogo Medrese:1892-1900). Moskva: Russkaya Ponorama, 2003.

Abdurahimova, vd., Davlat Muassasalari Tarihi. Toshkent: "Sharq", 2007.

Ahmedov, Bori Ahmedoviç. Gosudarstvo Koçevih Uzbekov. Moskva: İzdatelstvo "Nauka", 1965.

Atar, Fahrettin, - Kariev, Aitmat, "Hokand Hanlığı'ndaki Yargı Kurumları Üzerine Kısa Bir Bakış", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, S. 28, 2016, 293-305.

Bedir, Murteza. Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

424

OMÜİFD Boboev, N. vd., Özbek Davlatçılığı Tarihi. y.b., y.y., 2.

Çınar, Gülay Karadağ. "Buhara Hanlığının İdari Hukukuna Dair İki Mühim Kaynak: Sulûku'l-Mulûk ve Destûru'l-Mulûk". Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi, Yıl/4, Sayı/No. 1 Bahar, 2019, 187-232.

Eşonova, Nodirahon. Orta Osyoda Kozilik Sudlari Faoliyatining Hukukiy Asoslari (XIX-Asrning İkinci Yarimi va XX-Asrning 20-Yillari). Taşkent: Fan va Ta'lim Poligraf Basmohanasi, 2010.

Feodorov, Evgeniy. Oçerki Natsioanlno-Osvoboditelnogo Dvijeniya Sredney Azii. Taşkent: y.y., 1925.

Daniş b. Mir Muhammed el-Buhârî. Şarafnâme-i Şâhî. Moskva: Nauka, 1989.

Hankov, Nikolay Vladimiroviç. Opisanie Buharskago Hanstva. S. Petersburg: İmperatorskoy Akademii Nauk, 1843.

Halikova, R. E. "Ob Administrativnom Upravlenii Buharskago Hanstva vo Vtoroy Polovine XVIII- naçale XIX vv.". Universum: Obşestvennie Nauki, (Elektron. Nauçn. Journ.), 2014. № 8 (9), 1-11.

Horoşkin, Aleksandr Pavloviç. Sbornik Statey Kasayushihsy a do Turkestankago Kraya. S. Petersburg: Tipografiya i Hromolitografiya A. Tranşelya, 1876.

İşanhanov, Sattihan Habiboviç. Katalog Monet Kokanda XVIII-XIX vv.

Taşkent: İzdatelstvo "Fan" Uzbekskoy SSR, 1979.

İvanov, Pavel Petroviç. Oçerki po İstorii Sredney Azii. Moskva: İzdatelstvo Vostoçnoy Literaturı, 1958.

Kabulov, E. A. "Mestnaya Sistema Upravleniya v Buharskom Emirate". Nauçnyy Jurnal, №10 (Ekim) 2016/387-392.

Kariev, Aiiimamat. "Hokand Hanlığı ve Safranbolu Şer'iyeye Sicillerinin Muhtevâsı Açısından Mukayesesi (XVIII.-XIX. Asırlar)". Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dinî, İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu Bildiri Kitabı, Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları- 51, 2019, 36-53.

425

OMÜİFD

Koldevin, N. Bitva Russkih s Buhartsami v 1868 g. S. Petersburg: Tipografiya Tovarişestva "Obşestvennaya Polza", 1873.

Kraft, İvan İvanoviç. Sudebnaya Çast v Turkestanskom Krae. Orenburg: Tipo-Litografiya İ. N. Jarinova, 1898.

Malikov. A. "Medrese Samarkanda v Gosudarstvennoy Politike Buharskago Emirata i Rossiyskoy İmperii (Konets XVIII-naçalo XX veka)". Samarkand: 2019, İstoriya İ Arheologiya Turana, No: 4/266-285.

Meyendorf, Egor azimiroviç. Puteşestvie iz Orenburga v Buharu. Moskva: Glavnaya Redaktsiya Vostoçnoy Literaturı, 1975.

Mirzaev, N. M. "Arhivnie Fondı Kazıyskih Sudov-Vajny İstoçnik po İzüçeniyu Sotsialnoy İstorii G. Taşkenta Kontsa XIX-Naçala XX v.". Rossiya i Musulmanskıy Mir, 113-122.

Mirzolim Mahmud Hoci. Tarihi Türkiston. Toşkent: Yangi Asr Avlodi, 2009.

Nabiev, Raşidbek Nabieviç. İz İstorii Kokandskogo Hanstva. Taşkent: İzdatelstvo "Fan" Uzbekskoy SSR, 1973.

- Palen, Konstantin Konstantinoviç. Narodnie Sudı Turkestanского Kraya. St. Petersburg: Tipografiya Senato, 1909.
- Pokaçev, P. Yu. "Gosudarstvennost i Pravo Sredneaziatskih Hanstv v Zapiskah Rossiyskih Puteşestvennikov XVIII v." Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta, 2017, No: 414/108-113.
- Saidov, Zikirullo. İstoriçeskie Osobennosti Deystviya Norm Şariata v Buharskom Emirate (1868-1920) (Avtoreferat). Moskva: 2006.
- Semenov, Aleksandr Aleksandroviç. Buharskiy Traktat o Çinah i Zvaniyah i Ob Obyazannostyah Nositeley İh v Srednevekovoy Buhare. Moskva: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1948.
- Sıdıkov, Osmon Ali. Tarihi Kırgız Şadmaniya. Ufa: Elektro-Tipografiya "Vostoçnaya Peçat", 1914.
- Sodıkov, H. – Şamsutdinov, R. – Ravşanov, P. – Usmonov, K. Turkiston Çor Rusyasi Mustamlakaçılıgi Davrida. Taşkent: "Şark" Neşriyot, 2000, Cild. 1.
- Suhareva, Olga Aleksandrovna. Buhara XIX- naçalo XX v. Moskva: İzdatelstvo "NAUKA", 1966.
- Suhareva, Olga Aleksandrovna. İslam v Uzbekistane. Taşkent: İzdatelstvo Akademii Nauk Uzbekskoy SSR, 1960.
- Şişov, Aleksandr. Sarti: Etnografiçeskoe i Antropologiçeskoe İsledovanie, (Sbornik Materialov Dlya Statistiki Sır-Darınskoy Oblasti, Cild: XI). Taşkent: Tipolitografiya V.M.İlina, 1904.
- Şubinskiy, Pavel Platonoviç. Oçerki Buharı. S. Petersburg: Tipografiya A. S. Surovitsa-P. Ertelev, 1892.
- Tuhtamatov, Tuhtamet Gafaroviç. Rossiya i Buharskiy Emirat v Naçale XX veka. Duşanbe: İzdatelstvo İrfon, 1977.
- Welsford, T., - Tashev, N. A Catalogue of Arabic-Script Documents From The Samarkand Museum With The Assistance Of Masudhon İsmailov and Hamidulla Amirov. Samarkand: IICAS (Intern. Inst. For Central Asian Studies), 2012.

Yusupov, Mamed Salihoviç. Sud v Buhare: Sudoustroystvo i Sudoproizvodstvo v Buharskom Emirate v Kontse XIX – načale XX v. Yay., Haz.: Ulfat Abdurasulov-Paolo Sartori, Taşkent-Vena: 2016.



**NİSÂ SÛRESİ 3. ÂYETİNİN DÖRTTEN FAZLA
EVLİLİĞE DELÂLETİ MESELESİ ÜZERİNE
BİR İNCELEME**
**AN INVESTIGATION ON THE ISSUE OF SURAH AL-NİSÂ 3
DENOTING MORE THAN FOUR MARRIAGES**

HAŞİM ÖZDAŞ

[Dr. Arş. Gör. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD.
Dr. Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology Department of Tafsir
hasimozdas@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4621-435X]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Nisan/April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran/June 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 429-458

Atıf/Cite as: Özdaş, Haşim. “Nisâ Sûresi 3. Âyetinin Dörtten Fazla Evliliğe Delâleti Meselesi Üzerine Bir İnceleme - An Investigation on the Issue of Surah al-Nisâ 3 Denoting More than Four Marriages”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 48 (Haziran-June 2020): 429-458.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.725407>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Nisâ Sûresi 3. Âyetinin Dörtten Fazla Evliliğe Delâleti Meselesi Üzerine Bir İnceleme

Öz: Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında Arapçanın öncelikli bir yerinin olduğu muhakkaktır. Bu nedenle hem tefsir hem de tefsir usulü eserlerinde Kur'ân'ı yanlış veya eksik anlamamak için lügat, sarf, nahiv ve dile dair benzer ilimlerin bilinmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu hususla bağlantılı olarak âyetlerin, dilde var olan zayıf, kural dışı veya garîb anlamlara değil, âyetlerin sözdizimine uygun olan ve dilde yaygın olarak kullanılan güçlü anlamlara hamledilip buna göre tefsir edilmesi gerektiği beyan edilmiştir. Çalışmamızın konusunu teşkil eden Nisâ sûresi 3. âyeti ile ilgili farklı açıklamalarda bulunulmuştur. Âlimlerin kâhir ekseriyetine göre, söz konusu âyet, evliliği dört ile sınırlandırmaktadır. Buna karşın bazı âlimler ise, âyette zikredilen ^{مَثَلِي} وَتَلَّتْ وَرَبَاعَ “mesnâ ve sülâse ve rübâ'a” lafızlarının, dörtten fazla evliliğe delâlet ettiğini ileri sürmektedirler. Erken dönem tefsir kaynaklarında, herhangi bir şahıs, mezhep ya da gruba nispet edilmeden eleştirilmiş olan bu görüş, hicrî beşinci yüzyıldan sonra yazılmış kaynakların bazılarında Râfizîlerden bir grup ile Zâhirîyye mezhebinin kurucusu olan Dâvûd ez-Zâhirî'ye veya Zâhirîlere, diğer bazılarında ise Hâricîlere, Zeydiyye mezhebine, Ebû Muhammed Kasım b. İbrahim'e, nispeten geç dönem bazı kaynaklarda ise İmam Nehâî ile İbn Ebî Leylâ'ya nispet edilmiştir. Bu çalışmada, Nisâ sûresi 3. âyetinin dörtten fazla evliliğe delâletini savunanların kim veya kimler olduğu tespit edilmeye çalışılacak, daha sonra bu yaklaşımın Arap diline uygun olup-olmadığı hususu incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nisâ 3, Mesnâ ve Sülâse ve Rübâ'a, Dil, Delâlet.



An Investigation on the Issue of Surah al-Nisâ 3 Denoting More than Four Marriages

Abstract: It is clearly known that Arabic has a great importance in understanding the Holy Qur'an. Therefore, it has been reported that in both works of exegesis and its methodology, lexicon, syntax, grammar and sciences related to Arabic should be known very well in order to prevent confusion or avoid understanding incompletely. In relation with this issue, it is stated that the verses should be interpreted in accordance with their strong meanings which are commonly used in the language appropriate for word sequence not about their weak, irregular and strange meanings. Various explanations have been made about the third verse of Surah al-Nisâ, which makes the

subject of our study. According to overwhelming majority of scholars, the verse in question has limited the number of marriages to four. On the other hand, some other scholars have been defending that the words, **مَثْنَى وَثُلَّةَ** **وَرُبَاعَ** *mağnā* (twice), *şulāğa* (three times) and *rubā'a* (four times), have signified more than four marriages. This view, criticized without attributing to any person or group in early period sources, has been attributed to a group from Raifidhis and Dāwūd al-Zāhirī or in general to Zāhiriyyas in sources written after Hegira fifth century, while it has been attributed to Kharijites, Zaydiyyah sects, Abū Muḥammad Qāsim b. İbrāhīm, and in relatively late period sources, to Imam Neḥa'ī and Ibn Abī Laylā. In this study, it will be tried to find out who have been the defenders of more than four marriages as in Nisā 3; after this, this approach will be investigated whether it corresponds with Arabic.

Keywords: Exegesis, Nisā 3, Mağnā (Twice) and Şulāğa (Three times) and Rubā'a (Four Times), Language, Signification.



Giriş

Kur'ân-ı Kerim Arap diliyle nâzil olduğu için bu dile dayalı bilgiler, Kur'ân'ın anlaşılmasında yardımcı unsur olarak değerlendirilmiştir.¹ Ancak bu, dilin Kur'ân'ı anlamada yegâne unsur olup, dile hâkim olan her bireyin Kur'ân'ı açıklayabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in âyetlerin izahına yönelik sözleri,² âyetlerin nüzûl sebepleri, tarihi bilgiler, sahâbe ve tabiûn âlimlerinin açıklamaları³ ve buna benzer dil dışı kaynakların da Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir yeri

¹ bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 50-53; Ahmed b. Hemdan er-Râzî Ebû Hâtim, *Kitâbü'z-zîme fi'l-kelâmâtî'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyye*, thk. Hüseyin b. Fedlullah el-Hemedânî (Sana/Yemen: Merkezü'd-Dirasât ve'l-Bühûs'l-Yemenî, 1415), 134; Ebû Hasan Ahmed İbn Fâris, *es-Şâhibî fi fıkhi'l-lügati'l-'Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-'Arabi fi kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1418/1997), 34-35; Ebû İshak İbrahim b. Musa Şâtübî, *el-İ'tişâm*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan (Dâru't-Tevhîd, ts.), 3/370-374; a.mlf., *el-Müvafakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan (el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Süûdiyye: Dâru İbn 'Affân, 1997), 4/224-232.

² Şâfiî, *er-Risâle*, 28-30.

³ bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mükaddime fi üşûli't-tefsîr*, thk. Adnan Zerzûr, 1392/1972, 47-74.

bulunmaktadır.⁴ Bu nedenle Kur'ân'ı salt dile dayalı olarak açıklamanın doğru bir yaklaşım olmadığı belirtilmiş ve bunun, Kur'ân ve Sünnet ile sabit olan pek çok dinî ve şer'î kavramın geçersizliğine yol açabileceği endişesinden söz edilmiştir. Dolayısıyla âyetleri, dilde var olan zayıf, kural dışı veya *garîb* anlamlara değil, şer'î delillerin yanı sıra âyetlerin bağlamlarına uygun ve dilde yaygın olarak kullanılan güçlü anlamlara hamletmek gerekir.⁵

Çalışmamızın konusunu teşkil eden Nisâ sûresi 3. âyeti ile ilgili farklı yaklaşımlarda bulunulmuştur. Bunları şu şekilde kategorize etmek mümkündür:

a. Âlimlerin çoğunluğuna göre Nisâ sûresi 3. âyeti, erkekler için evliliği dört kadınla sınırlandırmaktadır. Bu görüşü benimseyenlere göre, âyette yer alan *مَثْنَى وَرَبَاعٌ* (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızları, çok eşlilikte üst sınırın dört olduğuna delâlet etmektedir.⁶

432

OMÜİFD

b. Azınlıkta kalan bir gruba göre ise, âyette geçen *مَثْنَى وَرَبَاعٌ* (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızları, bir erkeğin dokuz kadınla evlenebileceğine delâlet etmektedir. Bu görüşü benimseyenlere göre, âyette sözü edilen sayıların her biri başlı başına evlenilebilecek kadın sayısını bildirmektedir. Ayrıca birbirine zıt bu iki görüş dışında az kişi tarafından benimsenen bir üçüncü görüş daha vardır ki; bunlara göre, bir erkek on sekiz kadınla evlenebilir.⁷ Hatta son iki görüşten farklı olarak âyete dair şöyle bir yaklaşımdan da söz edilmektedir: Âyette geçen *مَثْنَى وَرَبَاعٌ* (mesnâ

⁴ bk. Müsâid b. Süleymân b. Nâsır Tayyâr, *et-Tefsîrû'l-Lüğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dâru İbnü'l-Cevzî, ts.), 50, 633-644.

⁵ Hüseyin b. Ali Harbî, *Ḳavâ'idü't-tercîḥ 'inde'l-müfessirîn dirâse taḥkîkiyye nazariyye* (Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1417/1996), 363-376.

⁶ bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kahmavî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1992), 2/347.

⁷ bk. Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbn 'Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2003), 1/408-409; Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 6/33; Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûḥü'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 4/192-193.

ve sülâse ve rübâ'a) lafızları, evlenilecek kadınlarla ilgili herhangi bir sınırlama içermemektedir. Dolayısıyla erkek, istediği sayıda kadınla nikâh kıyıp evlenme hakkına sahiptir.⁸

Son olarak şunu belirtelim ki; Nisâ sûresi 3. âyetten hareketle İslâm hukukunda meşrû olarak görülen dörde kadar evlilik, 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesinin hazırlanışına kadar devam etmiş, Muhammed Ubeydullah, Celal Nuri (öl. 1936), Mansurizâde Mehmet Said, Mehmet Şemsettin Günaltay (öl. 1961) gibi isimler, çok eşliliğin tamamen yasaklanmasını; Babanzâde Ahmed Naim (öl. 1934), Reşîd Rızâ (öl. 1935), Mehmet Âkif Ersoy (öl. 1936), Mûsâ Cârullah (öl. 1949) ve Ahmet Hamdi Akseki (öl. 1951) gibi isimler ise, tek eşliliği esas görmekle birlikte, gerekli durumlarda çok eşliliğe izin verilmesi gerektiğini savunmuştur. Konuya dair tartışmaların hararetli olduğu bir ortamda hazırlanmış olan Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin, çok eşlilik üzerinde sınırlandırmalar getiren ilk kanun olduğu, 1924 yılında hazırlanan ancak uygulama imkânı bulunamayan Hukuk-i Aile Layihası'nda ise çok eşliliğin sınırlandırılması noktasında daha ayrıntılı düzenlemelerin yer aldığı belirtilmiştir.⁹

Bu tartışmaların bir devamı olarak, Kur'ân-ı Kerim'in hukuki bir belge olmaktan ziyade, bir dini ve ahlaki ilke ve uyarılar kitabı olduğunu belirten Fazlur Rahman'a göre Kur'ân'da, sayısız kadınla evlenme konusu kesin bir şekilde kurala bağlanmış ve evlenilecek kadın sayısını dört ile sınırlandırılmıştır. Bu nedenle evlenilecek kadınlar arasında âdil davranmama endişesi yaşayan erkeğin, tek bir kadınla evlenmesi gerektiği belirtilip, ayrıca buna şöyle bir ilke eklenmiştir: "Adil hareket etmeye ne

⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîd*, 2/171; ayrıca bk. Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, *Me'hâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, 1376/1957, 1110-1111; Mustafa Yıldırım, "Nisa Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İzmir, 2012), 539.

⁹ Halil İbrahim Acar, "Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar", *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 207-210; İsmail Yalçın, "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1710; ayrıca bk. Abdullah Durmuş, "Ahmed Hamdi Akseki'nin Birden Fazla Evlilik (Te-addüd-i Zevcât) Konusundaki Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015), 262-268.

kadar uğraşsanız, kadınlar arasında adaleti hiçbir zaman sağlayamazsınız.” (Nisâ 3/129). Dolayısıyla “Bu beyanların genel mantiki sonucu, normal şartlar altında çok kadınla evlenmenin yasaklanmasıdır. Buna rağmen daha önceden mevcut olan bir müessese olarak çok kadınla evlilik hukuki sahada kabul edilmiş; ancak zamanla sosyal şartlar daha uygun bir hale geldiğinde tek kadınla evliliğin tesis edilebilmesi için açık yol gösterici istikamet gösterilmiştir.” Sonuç olarak Fazlur Rahman’a göre, sonraki Müslümanlar, Kur’ân-ı Kerim’de ortaya konulan bu yol gösterici istikametleri gözetmemiş ve gerçekte onun amaçlarına ket vurmuştur.¹⁰

Diğer bazıları ise, Nisâ sûresi 3. âyetin birden fazla evlilikle değil, yetimlerin mallarıyla ilgili olduğunu söylemiştir. Meselâ; Yusuf Ziya Keskin, söz konusu âyete dair düşüncesini şöyle ifade etmiştir: “Kanaatimizce Nisâ sûresi 3. âyet, dörtten fazla kadınla evlenmenin yasak olduğu hükmünü getirmek için vaz’edilmiş değildir. Âyetin maksadı, yetimlerin mallarını haksız yere yemekten sakındırmaya yöneliktir. Buna göre; yetimle evlenildiğinde ona haksızlık edileceğinden endişe ediliyorsa, bu takdirde yetimlerin dışında diğer kadınlarla evlenmeyi tavsiye etmektedir.”¹¹ Bu yaklaşım, Mustafa Yıldırım tarafından da dillendirilmiştir.¹² Mustafa Öztürk ise konuya dair düşüncesini şu sözlerle beyan etmiştir: “Teaddüd-i zevcatla ilgili ‘dört kadın’ sınırlaması Kur’an’a değil, icmâ haline gelmiş örfü dayanmaktadır. Bu konuda Hz. Peygamber’e atfedilen hadisler ise -şayet sahih iseler- kişiye özel hükümler içermektedir. Bütün bunlar bir yana, bu âyet teaddüd-i zevcatın limitlerini belirlemeye değil, himaye altındaki dul kadınlara ve yetim kızlara haksızlık yapmamak gerektiğiyle ilgili ahlaki bir hükme işaret etmektedir.”¹³

¹⁰ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmed Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 86-87.

¹¹ Yusuf Ziya Keskin, “Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Âyet ve Hadislerin Tahlili”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 8.

¹² bk. Yıldırım, “Nisa Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi”, 538-539.

¹³ *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016) en-Nisâ 4/3 (iki nolu dipnot).

Bu çalışmada, Kur'ân-ı Kerim'in Arap diliyle olan münasebetine ve Kur'ân'ın anlaşılmasında bu dilin öneminden kısaca bahsedilecektir. Daha sonra Nisâ sûresi 3. âyetinde zikredilen مَثَلٌ وَرُبَّاعٌ (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızlarının, dörtten fazla evliliğe delâlet ettiği görüşünü savunanların kim veya kimler olduğu tespit edilmeye çalışılacak, ayrıca bu görüşün Arap diline uygun olup-olmadığı hususu irdelenip, bu görüşe yöneltilen dilsel eleştirilere yer verilecektir.

1. Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Arap Dilinin Önemi

Pek çok âyette geçtiği üzere, Kur'ân-ı Kerim Arap diliyle nâzil olmuştur.¹⁴ Bu nedenle Arap diline ilişkin ilimlere yakınlığı en fazla olan ilmin tefsir olduğu belirtilmiştir.¹⁵ İbn Abbâs'ın (öl. 68/687-88) şu sözü, Kur'ân-ı Kerim'in nâzil olduğu dil ile olan münasebetini göstermesi açısından önemlidir: "Kur'ân'a dair dört çeşit tefsir vardır; helal ve harama dair hiç kimsenin bilmemekte mazur sayılmayacağı tefsir. Arapların dillerinden dolayı bildikleri tefsir. Te'vilini âlimlerin bildikleri tefsir. Te'vilini sadece Yüce Allah'ın bildiği tefsir ki, bu konuda bir bilgi iddiasında bulunan, yalan söylemiştir."¹⁶ Mücâhid b. Cebr'den (öl. 103/721) nakledilen şu söz de, Kur'ân'ı tefsir etmede dilin önemini ortaya koymaktadır: "Allah'a ve ahiret gününe iman etmiş bir kişinin, Arapların dili konusunda yeterli bilgisi olmadan Allah'ın Kitab'ını tefsir etmesi helal değildir."¹⁷ Gerek İbn

¹⁴ Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şu'arâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; Ahkâf 46/12.

¹⁵ İsmail Aydın, "Filolojik Tefsirin İmkânı Üzerine", *Ekev Akademik Dergisi* 46 (2011), 77.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001), 1/70; Ebû Bekir Muhammed b. Kasım b. Beşşâr İbnü'l-Enbârî, *İdâhü'l-vaqf ve'l-ibtidâ*, thk. Mühyüddin Abdurrahman Ramadan (Dimaşk: Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye, 1391/1971), 1/101; Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğib el-İsfahânî, *Mûkaddimetu câmi'i't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1405/1984), 87; Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 7: 192.

¹⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/292. Bu hususla bağlantılı olarak, tabiûn neslinin önde gelen âlimlerinden Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) şöyle dediği haber verilmektedir: "Dili bilmemek onları felakete sürükledi." (Ebû Abdullah Muhammed Hasan el-Buhârî, *Kitâbü't-tarihî'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/93). Şâtîbî (öl. 790/1388), bu sözün anlamına dair şöyle bir açıklamada bulunur: "Onlar, dili tam anlamıyla bilmedikleri

Abbas'ın gerekse İbn Mücâhid'in sözleri, Kur'ân'ın anlaşılmasında dilin öncelikli bir yerinin olduğunu göstermektedir. Nitekim Zerkeşî (öl. 794/1392), İbn Abbas'tan nakledilen yukarıdaki sözle bağlantılı olarak lügat ve í'râbın Arapların dillerinden dolayı bildikleri tefsir kısmına dâhil olduğunu belirtmiştir.¹⁸ Selef âlimlerinden nakledilen bazı sözler, genelde Kur'ân'ın anlaşılmasında, özelde ise lafızların anlamlarının ortaya çıkarılmasında dilin önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Sa-hâbeden İbn Abbas başta olmak üzere tabiûn ve sonraki müfessirlerin çoğunun, âyetleri açıklamada dilsel argümanlara müracaat etmeleri de bu olguyu teyit etmektedir.¹⁹

Taberî'nin (öl. 310/923) şu beyanı da Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlamlarına ulaşmada dilin önemli bir işleve sahip olduğunu göstermektedir: "Hz. Peygamber'e indirilen Kitab'ın anlamları, Arap kelimelerindeki sözlerin anlamlarına muvafık olması gerektiği gibi, ondaki zahirî anlamların da Arapların zahirî kelimelerine uygun düşmesi gerekir."²⁰ Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında dilin önemini daha sonraki âlimlerin çalışmalarında da görmek mümkündür Sözcügelimi, Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği); lafzî, aklî ve mevhibe şeklinde sıraladığı müfessirin bilmesi gereken on ilim dalından ilk üçü sözcükbilim, iştikâk ve sarf-nahiv ilimleridir.²¹ Zerkeşî ile Ebû Hayyân (öl. 745/1344) da, tefsir ilminin tanımında diğer bazı ilimlerin yanı sıra lügat, nahiv ve sarf ilimlerine yer

çin, Kur'ân'ı yanlış şekilde te'vil ediyorlar. Bu da onları felakete sürüklemektedir." (Şâtıbî, el-İ'tişâm, 3/364) Hasan-ı Basrî'nin "onlar" ifadesiyle kimleri kastettiğini tespit edemediğimizi ifade etmek isteriz. İbn Şihâb ez-Zühri'nin (öl. 124/742) şu sözü de Kur'ân'ın anlaşılmasında dilin önemini ortaya koymaktadır: "Arap dilini bilmedikleri için birçok insan, Kur'ân'ın te'vilinde hataya düştüler." (Ebû Hâtim, Kitâbü'z-zîne 124). İmam Mâlik'ten (öl. 179/795) nakledilen şu söz de bu yaklaşımı destekler mahiyettedir: "Arapların dilini bilmeden Allah'ın Kitab'ını tefsir eden bir kimse yanına geldiğinde, kendisini şiddetle azarlarım." (Zerkeşî, el-Burhân, 1/292, 2/160; Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed es-Süyûtî, el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 4/461-462).

¹⁸ Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetu Dârü't-Türâs, 1404/1984), 2/160, 165.

¹⁹ Aydın, "Filolojik Tefsirin İmkânı Üzerine", 78-79.

²⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/12.

²¹ Râgıb el-İsfahânî, *Mükaddimetu câmi'i't-tefâsîr*, 94.

vermişlerdir.²² Kâfiyeci (öl. 879/1474) de, Râgıb el-İsfahânî'ye benzer şekilde; müfessirin sözcükbilim, iştikâk, sarf ve nahiv ilimlerini bilmesi gerektiğini belirtmiştir.²³

2. Nisâ Sûresi 3. Âyetinin, Dörtten Fazla Evliliğe Delâlet Ettiği Görüşünü Savunanlar

Nisâ sûresi 3. âyetinin dörtten fazla kadınla evliliğe delâlet ettiği görüşünün kim/kimler tarafından dillendirildiği veya savunulduğu meselesini incelemeden önce bu görüşe kâil olanların argümanlarından kısaca bahsetmek istiyoruz.

Nisâ sûresi 3. âyetinin bir erkeğin dokuz kadınla evlenebileceğine delâlet ettiğini ileri sürenlere göre âyette geçen *مَنْثَى وَتَلَكَ وَرُبَاعَ* (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızlarının her biri, başlı başına evlenilebilecek kadın sayısını bildirmektedir. Bunun formüle edilmiş şekli ise şöyledir: $2+3+4=9$. Bu görüşte olanlar, delil olarak, bu ifadeler arasında yer alan atıf harfi olan *و* (*vav*) matematiksel olarak toplama anlamında olduğunu kabul etmektedirler. Ayrıca, Hz. Peygamber'in aynı anda dokuz kadınla evli olmasını da, bu yaklaşımlarına delil göstermektedirler. İlgili âyetin on sekiz kadınla evlenebileceğini gösterdiğini kabul edenlere göre, atıf harfi olan *و* (*vav*), mutlak cem'i, asıl sayıların ma'dûlu²⁴ olan *مَنْثَى وَتَلَكَ وَرُبَاعَ* (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızları ise, tekrarı ifade etmektedir. Buna göre; *مَنْثَى* (mesnâ) lafzı, iki artı ikiye; *تَلَكَ* (sülâse) lafzı, üç artı üçe; *رُبَاعَ* (rübâ'a) lafzı ise, dört artı dörde delâlet etmektedir. Bunu şöyle formüle etmek mümkündür: $2+2+3+3+4+4=18$.²⁵ Son olarak, erkeğin sınırsız sayıda kadınla evlenme hakkına sahip olduğunu görüşünü benimseyenlere göre,

²² Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/13; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîd*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/121.

²³ Mühyüddîm Muhammed b. Süleymân Kâfiyeci, *et-Teyşîr fi kavâ'idü 'ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1419/1998), 27.

²⁴ Arapçada, asıl sayıların tekrarlanmasıyla elde edilen rakamlara "ma'dûl sayılar" denilmektedir. Türkçede buna, üleştirme sayıları denilmektedir. Çalışmamız boyunca üleştirme sayıları yerine, ma'dûl ifadesi kullanılacaktır.

²⁵ bk. İbn 'Arabî, *Ahikâmü'l-Kur'ân*, 1/408-409; Kurtubî, *el-Câmi' li ahikâmü'l-Kur'ân*, 6/33; Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî*, 4/192-193.

âyette geçen مَتْنِي وَرُبَاَعٌ (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızları, evlenilecek kadınlarla ilgili bir sınırlama içermemektedir.²⁶

Nisâ sûresi 3. âyetinin dörtten fazla kadınla evliliğe delâlet ettiği meselesinin kim/kimler tarafından dillendirildiği veya savunulduğu meselesine gelecek olursak, bazı kaynaklarda bu konu, bazılarının iddiası olarak kaydedilmişken; diğer bazılarında belirli şahıs, mezhep veya gruplara nispet edilmiştir. Sözgelimi, Mâtürîdî (öl. 333/944), Nehhâs (öl. 338/950), Vâhidî (öl. 468/1076), Ebû Bekir İbn 'Arabî (öl. 543/1148), İbnü'l-Feres el-Endülüsî (öl. 597/1200) ve Şâtibî gibi âlimler, herhangi bir şahıs, mezhep veya grup adı belirtmeksizin Nisâ sûresi 3. âyetin dörtten fazla evliliğe delil getirilmesinin Arap diline uygun düşmediğini ifade etmişlerdir.²⁷

Buna karşın İbn Hazm (öl. 456/1064), Râfizîlerden bir grubun dörtten fazla kadınla evlenilebileceğini ileri sürdüklerini ifade ederken,²⁸ Şâfiî mezhebi fakihlerinden Ebû Bekir eş-Şâşî (öl. 507/1114), Kâsımiyye ile Zeydiyye'den bazılarının dokuz kadınla evlenilebileceğini söylediklerini nakletmiştir.²⁹ İbn Kudâme (öl. 620/1223) ise, bunu, Zeydiyye mezhebinin

²⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîd*, 2/171; ayrıca bk. Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, 1376/1957, 1110-1111; Yıldırım, "Nisâ Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", 539.

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 3/12; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 2/13-14; Ali b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-besîf* (Riyad: el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Süüdiyye Vezâretü't-Ta'limi'l-'Alî Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1430/2009), 2/8; İbn 'Arabî, *Ahıkâmü'l-Kur'ân*, 1/408; Ebû Muhammed Abdülmünim b. Abdurrahim İbnü'l-Feres el-Endülüsî, *Ahıkâmü'l-Kur'ân*, thk. Münciye bint el-Hâdî en-Nakrî es-Sevâiyihî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 2/50-51; Şâtibî, *el-İ'tişâm*, 3/371, 2/351; a.mlf., *el-Müvafakât*, 4/227.

²⁸ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî (Mısır: et-Taba'a el-Müniriyye, 1349), 9/441.

²⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Şâşî, *Hilyetü'l-'ulemâ' fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*, thk. Saîd Abdülfettâh - Fethî Atıyye Muhammed (Riyad: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, 1418/1998), 2/869.

Kâsımiyye kolunun kurucusu kabul edilen Ebû Muhammed Kasım b. İbrahim er-Ressî'ye (öl. 246/860) nispet etmiştir.³⁰

Hanefî mezhebi fakihlerinden Kâsânî (öl. 587/1191), bazılarının Nisâ sûresi 3. âyetin zahirinden hareketle dokuz; diğer bazılarının ise on sekiz kadınla evlenmenin cevazına kâil olduklarını naklederken,³¹ Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), buna ilave olarak Hz. Peygamber'in dörtten fazla kadınla evli olmasından hareketle bazılarının Nisâ sûresi 3. âyetin sınırlama ifade etmediğini ileri sürdüklerini aktarmıştır.³² Bu bilgidен hareketle bazıları, Râzî'nin bu âyetin sınırlama anlamına gelmediği kanaatinde olduğunu ifade etmişlerdir.³³ Fakat bunun doğru olmadığı belirtmekte fayda vardır.

Bu bağlamda Kurtûbî (öl. 671/1273), bir erkeğin dokuz kadınla evlenebileceği iddiasının Râfizîler ile bazı zahir ehli tarafından; on sekiz kadınla evlenebileceği iddiasının ise bazı zahir ehli tarafından dillendirildiğini söylemiştir.³⁴ Kurtûbî'nin zahir ehli ifadesinden, Zâhirîye mezhebini kastettiği anlaşılmaktadır. Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ise; dokuz, on sekiz ve hatta sınırsız kadınla evlenebileceği iddiasının Şîâ mezhebine mensup bazıları tarafından ileri sürüldüğünü, ifade etmiştir.³⁵ Aynı ifadeler, İbn Kesîr (öl. 774/1373) tarafından da nakledilmiştir.³⁶ Ayrıca bazılarının iddia ettiği gibi,³⁷ İbn Kesîr, Nisâ 3. âyette geçen *مَثْنَىٰ وَثُلَّةٌ وَرَبَائِعٌ* (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızların sınırsızlık ifade ettiğini, belirtmemiştir.³⁸

³⁰ Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 1997), 9/471-472.

³¹ Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiü's-şanai' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/265-266.

³² Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr*, 9/180-181.

³³ Keskin, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Âyet ve Hadislerin Tahlîli", 8.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmü'l-Kur'ân*, 6/33.

³⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîḥ*, 171.

³⁶ Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed (Kahire: el-Farûkü'l-Hedîse, 2000), 3/340.

³⁷ Yıldırım, "Nisa Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", 539.

³⁸ bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/340.

Öte yandan Zeydiyye mezhebine mensup tefsir âlimi Fakih Yûsuf (öl. 832/1429); Dâvûd ez-Zâhirî'nin (öl. 270/884) dokuz kadınla evlenmeye cevaz verdiğini ileri sürmüştür.³⁹ Hanefî mezhebi fakihlerinden İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457); İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714) ve İbn Ebî Leylâ'nın (öl. 148/765) yanı sıra Râfizilerin, hür kadınlar ile evlenmede dokuz; Hâricîlerin on sekize kadar cevaz verdiklerini; diğer bazılarının ise bunun sınırsız olduğunu belirttiklerini söylemiştir.⁴⁰ Bedreddin el-'Aynî (öl. 855/1451) ise, bu bilgilere ilave olarak Ebû Muhammed Kasım b. İbrahim'in icmâa aykırı olduğu halde dokuz kadınla evlenmeyi caiz gördüğünü ifade etmiştir.⁴¹ Desûkî (öl. 1230/1815), bunu, Hâricîlerin bir iddiası olarak ifade etmiştir.⁴² Şiâ'nın Ca'feriyye mezhebine göre de bir erkeğin en fazla dört kadınla evlenebileceğini belirten Âlûsî (öl. 1270/1854), buna muhalif görüşün mezhebin genel kabulüne aykırı olması gerektiğinden söz etmiştir.⁴³

440
OMÜİFD

Son olarak hür kadınlarla evliliğin dört ile sınırlandırıldığı söyleminin, hem Nisâ sûresi 3. âyetine hem de Hz. Peygamber'in uygulamalarına aykırı olduğunu belirten Cemâleddin el-Kâsımî'ye (öl. 1914) göre; Zâhirîler, Şâfiî mezhebi fakihlerinden İbnü's-Sabbâğ (öl. 477/1084) ile Yahyâ el-İmrânî (öl. 558/1163), Ehl-i Beyitten Kasım b. İbrahim, Şiâ'dan bir grup ile müteahhir muhakkik âlimler, evliliğin dört ile sınırlandırıldığı hususuna karşı çıktıkları için bu konuda bir icmâin varlığından söz etmek gerçek dışıdır.⁴⁴

³⁹ Yûsuf b. Ahmed b. Osman Fakih Yûsuf, *Tefsîrû's-semerâti'l-yâni'a ve'l-ahkâmi'l-vâdîhati'l-kâti'a* (Saada: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1423/2002), 2/250.

⁴⁰ Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamîd es-Sivâsi İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-Kadîr 'ala el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/229-230.

⁴¹ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrûddîn el-'Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1411/1990), 4/555.

⁴² Şemsüddîn Muhammed 'Arafe Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala ş-şerhi'l-kebîr* (Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 4/315.

⁴³ Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî*, 5/193.

⁴⁴ bk. Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 1110-1111.

Toparlayacak olursak; dörtten fazla kadınla evlenebileceği görüşü, genel olarak Şiâ, Zeydiyye, Hâricîler, Zâhirîler ile Râfizilerden bir gruba nispet edilmiştir. Fakat bu yöndeki nakillerin sorunlu olduğunu ifade etmek gerekir. Nitekim Şiâ'nın Ca'feriyye mezhebine mensup âlimler, böyle bir iddiaya karşı çıkmışlardır. Sözelimi, Şiâ'nın Ca'feriyye mezhebine mensup Ayyâşî (öl. 320/932 [?]), Nisâ sûresi 3. âyetinin tefsiri kısmında, bir erkeğin en fazla dört hür kadınla evlenebileceğini ifade etmiştir.⁴⁵ Benzer bilgiler, Şehîd-i Sâni olarak anılan Zeynüddîn b. Ali (öl. 966/1559 [?]), tarafından da kaydedilmiştir.⁴⁶

Bunun gibi Zeydiyye mezhebine mensup âlimlere göre, bir erkek en fazla dört hür kadınla evlenebilir.⁴⁷ İbnü'l-Mürtezâ (öl. 840/1437), Zeydiyye mezhebinin konuya dair görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Nisâ sûresi 3. âyetine göre dörtten fazla kadınla evlenmek haramdır." İbnü'l-Mürtezâ; bazılarının, Hz. Peygamber'in uygulamasından hareketle dokuz kadınla evlenilebileceği iddiasına ise şöyle cevap vermiştir: "Âyeti bu şekilde tefsir etmek, Arap dili anlatım tarzına aykırıdır. Hz. Peygamber'in uygulaması da kedisine özgü bir durum olduğundan bizlere örneklik teşkil etmez. Zaten bu konuda icmâ vardır. Kasım b. İbrahim'den nakledilen rivayet ise sahih değildir."⁴⁸ Fakih Yûsuf da, İmrânî'nin Kasım b. İbrahim'den naklettiği söylenen rivayetin gerçeği yansıtmadığını ifade etmiştir.⁴⁹ Şiâ'nın Ca'feriyye mezhebine mensup Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî (öl. 826/1423) de, Zeydiyye mezhebinin Kâsımiyye kolundan bu

⁴⁵ Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd Ayyâşî, *et-Tefsîr* (Tahran: Müessesetü'l-Bi'sati, 1421), 1/365; Ebü Ali Fadl b. Hasan Tabersî, *Mecma'ü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Mürtezâ, 2006), 3/13.

⁴⁶ Zeynüddîn b. Ali b. Ahmed el-Cübâi el-Âmilî Şehîd-i Sâni, *er-Ravdatü'l-behiyye fi şerhi'l-Lüm'ati'd-Dimaşkiyye* (Kum: Mecme'ü'l-Fikri'l-İslâmî, 1424), 3/212.

⁴⁷ bk. Ebü Sa'îd Mühsin b. Muhammed Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire - Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Misrî - Dârü'l-Kitâb el-Lübnânî, 1440/2019), 2/1449-1450, 1452; Ahmed b. Kasım el-İnsî el-Yemânî San'ânî, *et-Tâcü'l-mezheb li aḥkâmi'l-mezheb* (Sana/Yemen: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993), 2/5; Ahmed b. Yahya Mürtezâ, *el-Baḥrû'z-zaḥḥâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâi'l-emşâr* (Sana/Yemen: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1366/1947), 3/9.

⁴⁸ bk. Mürtezâ, *el-Baḥrû'z-zaḥḥâr*, 3/34-35.

⁴⁹ Fakih Yûsuf, *Tefsîrü's-semerâti'l-yâni'a*, 2/250.

yönde bazı nakillerin olduğunu, ancak onların bunu inkar ettiklerini belirtmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla sözü edilen görüşün hem Zeydiyye mezhebine hem de Kasım b. İbrahim'e nispet edilmesinin sorunlu olduğunu söylemek mümkündür. Son olarak yukarıda işaret edildiği üzere İbn Hazm, böyle bir yaklaşıma kesin bir dille karşı çıkmıştır.⁵¹ İbn 'Âşûr (öl. 1973) ise, Dâvûd ez-Zâhirî ile arkadaşlarının bu yönde bir görüşlerinin olmadığını belirtmiştir.⁵²

3. Nisâ Sûresi 3. Âyetinin, Dörtten Fazla Evliliğe Delâlet Ettiği Görüşüne Karşı Çıkanlar

Birçok müfessire göre, Nisâ sûresi 3. âyetinde zikredilen مَثْنَى وَرَبَاعٍ (mesnâ ve sülâse ve rüb'a'a) lafızlarından hareketle dörtten fazla kadınla evlenmenin caiz olduğunu söylemek Arap dilinin anlatım tarzına uygun değildir. Meselâ; Arap dili ve tefsir âlimlerinden Ebû Cafer en-Nehhâs, söz konusu lafızlardan hareketle dörtten fazla kadınla evlenmenin caiz olduğu görüşüne şu gerekçelerle karşı çıkmıştır:

1. Bu yaklaşımın dilde bir karşılığı yoktur. Çünkü مَثْنَى (mesnâ) lafzı, Arap kelimasında, sadece iki değil, iki-iki demektir.

2. Arap dilinin özelliklerinden biri de kelimada ihtisardır. Şayet iddia edildiği gibi bu lafızlardan kasıt dokuz kadınla evlenmek olsaydı, kelimada ihtisar gereği ilgili ifadeler yerine doğrudan dokuz denilmesi gerekirdi. Dolayısıyla sözü edilen lafızların anlamı dokuz olamaz.

3. Bu iddianın doğru olduğu kabul edilecek olursa, bu durumda evlenecek olan erkek ya bir ya da dokuz kadınla evlenmesi gerekirdi. Bu da sözü edilen iddianın yanlışlığını ortaya çıkarmaktadır.⁵³

⁵⁰ Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdullah Süyûrî, *Kenzü'l-'irfân fi fıkhlil'l-Şur'ân*, thk. Muhammed Bakır Şerîfzâde (Tahran: el-Mektebetü'l-Mürtezeviyye, ts.), 2/141-142.

⁵¹ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/441.

⁵² Muhammed Tahir İbn 'Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984), 4/225.

⁵³ Nehhâs, *Me'âni'l-Şur'ân*, 2/13-14.

Buhârî (öl. 256/870), Ali b. Hüseyin'in (öl. 94/712) Nisâ sûresi 3. âyetini, "ikişer veya üçer veya dörder" şeklinde açıkladığını rivayet etmektedir. Buna göre, âyette söz konusu sayılar arasında geçen و (vav) harfleri, "veya" anlamındadır.⁵⁴ Buna göre âyetin anlamı şöyledir: Üst sınır olan dört sayısını aşmadan iki, üç veya dört kadınla evlenebilirsiniz. Âyette geçen و (vav) harfinin أو (ev) yani "veya" anlamında olduğunu ifade eden Mâtürîdî'ye göre de bir erkeğin dörtten fazla kadınla evlenmesinin caiz olduğunu söylemek, isabetli değildir.⁵⁵ Cessâs (öl. 370/981) tarafından yer verilen bu anlam,⁵⁶ Fakih Yûsuf tarafından da benimsenmiştir.⁵⁷ Zeydiyye mezhebinin imamı Ali b. Hüseyin'den nakledilen rivayetin, Fakih Yûsuf'un tercihiinde etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan yukarıdaki dilsel yaklaşımın Arap dil bilgisi bakımından zayıf olduğuna değinen İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1360), bu konuda Hamza el-İsfahânî'den (öl. 360/971'den önce) şunları nakletmiştir: و "vav" harfinin, أو (ev) yani "veya" anlamında olduğunu söylemek, gerçeği kavramaktan aciz olmaktır. Zira sayılar iki kısımdır: Birinci kısım, asıl sayılardır. Şu örneklerde olduğu gibi bu tür sayılar birbirine eklenir: فَصِيَامُ ثَلَاثَةٍ "... üç gün hacda, yedi gün de geri döndüğünde oruç tutar. Toplamı on gün eder"⁵⁸ وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمَّ "Musa ile otuz geceliğine sözleşmiştik; buna on gece daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceyi buldu."⁵⁹ İkinci kısım ise, asıl sayıların tekrarlanmasıyla elde edilen ma'dûl sayılardır. Nisâ sûresi 3. âyet ile Fâtır sûresi 1. âyette zikredilen bu tür sayılarda birbirine ekleme söz konusu olmayıp, her biri diğerinden bağımsızdır.⁶⁰ Bu itirazla bağlantılı olarak, Sebe' sûresi 46. âyette geçen, "Allah için ikişer ikişer ve

⁵⁴ Buhârî, "Nikâh", 19.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/12-13.

⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/346.

⁵⁷ Fakih Yûsuf, *Tefsîrü's-semerâti'l-yâni'a*, 2/250.

⁵⁸ *Süleymaniye Vakfı Meali*, çev. Abdulaziz Bayındır (Erişim 22 Nisan 2020), el-Bakara 2/196.

⁵⁹ el-A'râf 7/142.

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Müççü'l-lebib 'an kütübü'l-a'arib*, thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb (Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sakafe ve'l-Fünûn ve'l-Edeb, 1423/2002), 6/552-553.

teker teker kalkıp...” وَفُرَادَى” ifadededen de anlaşılıyor ki و (vav) harfi, أو (ev) anlamında değildir. Aksi takdirde bütün toplumun, ya ikişer ya da teker teker kalkıp düşünmeleri söz konusu olacaktı. Bu da gösteriyor ki, gerek Nisâ 3, gerekse Fâtır 1. âyette geçen و (vav) harfi, أو (ev) yani “veya” anlamında değildir.⁶¹

Kur’ân-ı Kerim’in en fasih dille Araplara hitap ettiğini ifade eden Vâhidî’ye göre, مَثْنَى وَثَلْتٌ وَرُبَاعٌ (mesnâ ve sülâse ve rübâ’a) lafızlarının, dokuz anlamında olduğu görüşü, dilsel temelden yoksundur. Zira belîğ bir kişi, dokuz rakamını ifade etmek için falancaya “iki, üç ve dört ver”, demez. Böyle bir cümle, sağlam olmadığı gibi anlatım bakımından da kifayetsizdir.⁶² Buna göre, âyette zikredilen و (vav) harfleri, “bedel/yerine” anlamındadır. Şayet و (vav) yerine, أو (ev) harfi ile atıf yapılmış olsaydı, iki kadınla evli olanın üçüncü; aynı şekilde üç kadınla evli olanın dördüncü kadınla evlenememe sonucu ortaya çıkardı. Bu nedenle ilgili lafızlar, ve anlamındaki و (vav) harfiyle birbirine bağlanmıştır. Ayrıca normal sayılar ile ma’dûlleri arasında şöyle bir farktan söz edilmektedir: الْقَوْمُ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةٌ örneğinde olduğu gibi “Topluluk bana, üç, üç olarak geldi”, gelen topluluğun üst sınırı belirtilmektedir. Buna karşın şu örnekte ise, جَاؤُونِي رُبَاعٌ وَثَنَاءٌ “Bana dörder ve ikişerli geldiler” dörderli, ikişerli geldiği anlamı vardır.⁶³ Bunun gibi, şu âyette bütün meleklerin veya her birinin dokuz kanata sahip olduğu kastedilmemektedir: جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي “...melekleri ikişer, üçer ve dörder kanatlı elçiler yapan...”⁶⁴ Aksine bazıları iki, bazıları üç, bazıları ise dört kanatlıdır. İşte söz konusu bu durum, Nisâ sûresi 3. âyeti için de geçerlidir.⁶⁵ Âyete dair bu açıklama-

⁶¹ bk. ‘Aişe Abdurrahman Bintü’ş-Şâtî’, *el-İ-câzü’l-beyânî li’l-Kur’ân ve mesâilü İbnü’l-Ezrak dirâse Kur’âniyye lüğaviyye beyâniyye* (Dârü’l-Me’ârif, 2004), 206-207; ayrıca bk. Salah Abdülfeâtâh Halidî, *İ-câzü’l-Kur’âni’l-beyânî ve delâilü maşdarihî’r-Rabbânî* (Amman: Dâru ‘Ammâr, 2000), 162-166.

⁶² Ali b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *el-Vesîf fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. ‘Adil Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu’avved (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1995), 2/8.

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmü’l-Kur’ân*, 6/34-35.

⁶⁴ Fâtır 35/1.

⁶⁵ Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir Kurtubî, *el-Müfhim*, thk. Mühyüddin Dîb Mîsto vd. (Dımaşk - Beirut: Dâru İbn Kesîr - Dârü’l-Kelim et-Tayyib, 1417/1996), 7/327-328.

lar, Hz. Peygamber'in, Cebrail'i iki defa; vahyin ilk gelişi ile İsrâ-Mî'râc gecesinde kendi suretinde 600 kanatlı olarak gördüğünü ifade eden rivayetlerle⁶⁶ çelişmediği gibi, Nisâ sûresi 3. âyeti dörtten fazla evliliğe delil gösterenleri de desteklememektedir. Çünkü meleklerin dörtten fazla kanatlı olabilecekleri hususu, Fâtır sûresi 1. âyette geçen مَثْنَىٰ وَتِلْكَ وَرُبَاعٌ (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızlarından değil, aynı âyetin devamındaki şu ifadeden elde edilmektedir: "وَيَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ" *kendi tercihinine göre yaratılıştan artırma yapan O'dur.*"⁶⁷

Nisâ sûresi 3. âyetinden dokuz kadınla evlenebileceği sonucunu çıkartmanın doğru olmayıp anlatım bakımından kusurlu ve acemice olduğunu, dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'in beyanı ile uyumlu olmadığını ifade eden Ebû Bekir İbn 'Arabî'ye göre, âyetteki مَثْنَىٰ وَتِلْكَ وَرُبَاعٌ (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızları şu anlama gelmektedir: "Dört kadınla evlenebilirsiniz. Aralarında âdil davranamayacaksınız, üç kadınla, onlar arasında da âdil davranamayacaksınız iki kadınla, şayet iki kadın arasında da âdil davranamayacaksınız bir kadınla evlenin."⁶⁸

Âyetteki hitap bütün müminlere olduğu için tekrarı ifade eden ma'dûl sayıların kullanılması gerektiğini belirten Zemahşerî (öl. 538/1144), و (vav) harfinin kullanılmasında yer alan hikmeti şöyle açıklamıştır: Şu örnekte olduğu gibi اِقْتَسِمُوا هَذَا الْمَالَ وَهُوَ أَلْفٌ دِرْهَمٌ دِرْهَمَيْنِ وَثَلَاثَةٌ اِقْتَسِمُوا هَذَا الْمَالَ وَهُوَ أَلْفٌ دِرْهَمٌ دِرْهَمَيْنِ وَثَلَاثَةٌ "Bin dirhem olan bu malı ikişer ikişer, üçer üçer ve dörder dörder dirhem olarak paylaşın" ifadesinde dağıtımın iki, üç ve dört dirhem şeklinde olması gerekir. Bu nedenle evlenmek isteyenler de dördü aşmamak kaydıyla ister iki, ister üç, ister dört kadınla evlenebilirler. Şayet sayılar arasında "veya" anlamındaki أَوْ (ev) harfi kullanılmış olsaydı, kişinin sadece iki veya üç veyahut dört kadınla evlenebileceği sonucu

⁶⁶ Buhârî, "Kitâbü't-Tefsîr", 53, "Kitâbu Bed'i'l-Halk", 7; Müslim b. Haccâc b. Müslim, *Şahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006), "Kitâbü'l-İmân", 76.

⁶⁷ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haikâiki gâvâmiidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vüçûhi't-te'vîl*, thk. Şeyh 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 5/136.

⁶⁸ İbn 'Arabî, *Ahķâmü'l-Kur'ân*, 1/408-409.

ortaya çıkardı.⁶⁹ Ebû Hayyân'ın şu açıklaması da bu anlamla bağlantılıdır: أَقْسِمُ الرَّاهِمِ بَيْنَ الرَّيْدَيْنِ دِرْهَمَيْنِ دِرْهَمَيْنِ وَثَلَاثَةَ ثَلَاثَةَ وَأَرْبَعَةَ أَرْبَعَةَ “Dirhemleri iki Zeyd arasında iki-iki, üç-üç ve dört-dört dirhem dağıt!” sözü, dağıtımın sadece bu şekilde olması gerekir. Bu nedenle dağıtılanlardan herhangi birine beş dirhem verilemez.⁷⁰

Bir erkeğin dokuz kadınla evlenebileceği görüşünün, icmâa aykırı olduğunu ifade eden Tûsî'ye (öl. 460/1067) göre, âyette geçen ثَلَاثَ (sülâse) lafzı, مَثْنَى (mesnâ) lafzından; رُبَاعَ (rubâ'a) lafzı ise ثَلَاثَ (sülâse) lafzından bedeldir.⁷¹ مَثْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızlarından dokuz kadınla evlenebileceği sonucunu çıkartmanın doğru olmadığını belirten Tabersî (öl. 548/1154) bunu şöyle temellendirmiştir: Dokuz sayısı için dilde vaz edilen bir sayı vardır. Dolayısıyla bunu, söz konusu lafızlarla ifade etmek belîğ değildir. Ayrıca şu örnekte olduğu gibi، دَخَلَ الْقَوْمُ الْبَلَدَ مَثْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ bir kavmin beldeye ikişer, üçer ve dörder olarak girişi esnasında bütün sayıların bir arada toplanması anlamı yoktur.⁷²

Daimî nikâh akdinde en fazla dört kadınla evlenilebileceği hususunda icmâ bulunduğunu aktaran Süyûrî'ye göre, Nisâ sûresi 3. âyetinde sayılar arasında geçen و (vav) harfi, zaman değil; hüküm bakımında toplanmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla kişi, farklı zaman dilimlerinde dördü aşmamak kaydıyla bu sayılardan biriyle evlenebilir. Şayet âyette أَوْ (ev) harfi kullanılmış olsaydı, bu takdirde sadece belirtilen bu sayılardan biriyle yetinilmesi gerektiği vehmi ortaya çıkardı. Yani bir kadınla evlenen iki kadınla; iki kadınla evlenen üç kadınla; üç kadınla evlenen dört kadınla evlenemeyeceği sonucu ortaya çıkardı.⁷³ Son olarak çağdaş tefsir âlimlerinden Tabâtabâî (öl. 1981) de Tabersî'nin yer verdiği açıkla-

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/15-16.

⁷⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîd*, 3/171.

⁷¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 3/107.

⁷² Tabersî, *Mecma'ü'l-beyân*, 3/11, 13.

⁷³ Süyûrî, *Kenzü'l-'irfân fî fıkhlil'l-Kur'ân*, 2/141.

malara atıfta bulunarak bir erkeğin en fazla dört kadınla evlenebileceğini söylemiştir.⁷⁴

Sonuç

Hür kadınlar ile erkekler bağlamında ele alınan Nisâ sûresi 3. âyeti ile ilgili olarak farklı yorum ve değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Âlimlerin büyük bir bölümüne göre, âdil davranma korkusu yaşamayan hür erkekler, en fazla dört özgür kadınla evlenebilirler. Bu görüşe katılan âlimlere göre, âyette yer alan مَثْنَىٰ وَثُلَّةٌ وَّرُبَاعٌ (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızları, evlilikte üst sınırın dört olduğunu göstermektedir. Buna karşın, çok az kişi tarafından dillendirildiği anlaşılan bazılarına göre, söz konusu lafızlar, bir erkeğin dokuz kadınla evlenebileceğini göstermektedir. Bu görüşü benimseyenlere göre âyette geçen sayıların her biri, diğerine eklenmektedir. Diğer bazılarına göre, ilgili lafızlar, bir erkeğin on sekiz kadınla evlenebileceğine delâlet etmektedir. Bu görüşte olanlara göre, atıf harfi olan و (vav) harfi, mutlak cem'i, ma'dûl sayılar ise tekrarı ifade etmektedir. مَثْنَىٰ وَثُلَّةٌ وَّرُبَاعٌ (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızlarının sınırlama anlamında olmadığını ileri süren diğer bazılarına göre ise, bir erkek istediği sayıda kadınla evlenebilir. Son olarak günümüzde bazıları, Kur'ân'ın evliliğe dair beyanlarının genel mantıki sonucunun, normal şartlar altında çok kadınla evlenmenin yasaklanmaya yönelik olduğu savunurken; Nisâ sûresi 3. âyetin yetimlerin mallarıyla ilgili olduğu görüşünü benimseyen diğer bazıları, dört kadınla evlenme sınırlamasının Kur'ân'a değil, icmâ haline gelmiş örfе dayandığını ileri sürmüşlerdir.

Öte yandan Nisâ sûresi 3. âyetinde geçen مَثْنَىٰ وَثُلَّةٌ وَّرُبَاعٌ (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızlarından hareketle hür bir erkeğin dörtten fazla kadınla evlenebileceği görüşü, hicrî dördüncü yüzyıla kadar yazılan tefsir kaynaklarında belirli bir şahıs, mezhep veya gruba ait olarak değil de; bazılarının iddiası olarak geçmektedir. Daha sonraki dönemlerde yazılan bazı tefsir ve fıkıh eserlerinde ise bu mesele, genel olarak Râfîzilerden bir

⁷⁴ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1997), 4/173-174.

grup ile Dâvûd ez-Zâhirî veya Zâhirîlere, diğer bazılarında ise Zeydiyye mezhebi veya Kâsımiyye kolunun kurucusu kabul edilen Ebû Muhammed Kasım b. İbrahim'e veyahut Hâricîlere nispet edilmiştir. Hatta geç dönem bazı fıkıh kaynaklarında İbrahim en-Nehâî ile İbn Ebî Leylâ'nın bu görüşte oldukları bildirilmiştir. Fakat hem Şîâ ile Zeydiyye mezhebine mensup birçok âlimin hem de İbn Hazm'ın bu iddiaya karşı çıktıklarını ifade etmek gerekir. Ayrıca İbrahim en-Nehâî ile İbn Ebî Leylâ'ya nispet edilen bu görüşün, erken dönem kaynaklarda değil, nispeten geç dönem olarak ifade edebileceğimiz eserlerde kaydedilmiş olması, kendilerine nispet edilen görüşe kuşkuyla yaklaşmamıza yol açmaktadır. Kısaca yaptığımız inceleme sonucunda, karşıt grup veya mezhep âlimlerinin diğer bazı grup veya mezheplere nispet etmeleri durumu hariç, dörtten fazla evliliği açıkça kabul eden veya savunan biriyle karşılaşmadığımızı ifade etmek isteriz.

448
OMÜİFD

Çalışma sonucunda bizde oluşan kanaate göre, Nisâ sûresi 3. âyette zikredilen مَثَلَىٰ وَرَبَاَع (mesnâ ve sülâse ve rübâ'a) lafızlardan hareketle, bir erkeğin dörtten fazla kadınla evlenebileceği yaklaşımı, dilsel açıdan zayıf olmasının yanı sıra, hem Hz. Peygamber'den nakledilen hadislere hem de Müslümanların nesiller boyu fiili uygulamalarına muhaliftir. Hz. Peygamber'in şahsi uygulamalarının dörtten fazla evliliğe delil getirilmesinin ise, isabetli olmadığını ifade etmek gerekir. Zira âlimlerin icmâına mesnet teşkil eden "يَأْتِيهَا النَّبِيُّ" terkibi ile başlayan Ahzâb sûresi 50. âyette dört hüküm belirtilmektedir. Bu hükümlerden biri de dörtten fazla evliliktir. İlgili âyetin فَذُ عِلْمَنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا خَالَصَتْ لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ile قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا خَالَصَتْ لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ bölümleri, söz konusu hükmün Hz. Peygamber'e özgü olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Nisâ sûresi 3. âyeti erkekler için evliliği belirli şartlar altında dört kadınla sınırlandırmaktadır. Çünkü birçok tefsir âliminin de ifade ettiği gibi, sözü edilen lafızlardan hareketle 9, 18 veya sınırsız sayının kastedildiğini söylemek, Arap dili anlatım tarzına aykırı olduğu gibi fesahatin zirvesi olan Kur'ân-ı Kerim'in üslubuna da uymamaktadır. Bu nedenle ilgili âyetin dörtten fazla evliliğe delâlet ettiği yaklaşımı, bizce de

isabetli görünmemektedir. Ali b. Hüseyin, Mâtürîdî ve Fakih Yûsuf gibi âlimlerin âyetin dörtten fazla evliliğe delâlet etmediği yönündeki kanaatleri isabetli olmakla birlikte söz konusu sayılar arasında geçen و (vav) harflerinin, و (ev) yani “veya” anlamında olduğu yönündeki açıklamalarının, dilsel açıdan zayıf olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü Nehhâs, Hamza el-İsfahânî, Zemahşerî ve İbn Hişâm en-Nahvî'nin ifade ettikleri gibi bu durumda, evlenecek olan erkek bir, iki, üç veya dört sayılarından biri ile iktifa etmesi gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır

Kaynakça

Acar, Halil İbrahim. “Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar”. *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 189-220.

Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûhü'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.

Aydın, İsmail. “Filolojik Tefsirin İmkânı Üzerine”. *Ekev Akademi Dergisi* 46 (2011), 75-87.

449

OMÜFD

Ayyâşî, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd. *et-Tefsîr*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü'l-Bî'sati, 1421.

Bedrüddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1411/1990.

Bintü's-Şâti', 'Aişe Abdurrahman. *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbnü'l-Ezrak dirâse Qur'âniyye lügaviyye beyâniyye*. Dârü'l-Me'ârif, 3. Basım, 2004.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed Hasan. *Kitâbü't-tarihî'l-kebîr*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

Cemâleddin el-Kâsımî, Muhammed. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, 1376/1957.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık Kahmavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1992.

Desûkî, Şemsüddîn Muhammed 'Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala's-şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.

- Durmuş, Abdullah. "Ahmed Hamdi Akseki'nin Birden Fazla Evlilik (Te-addüd-i Zevcât) Konusundaki Yaklaşımı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015), 251-276.
- Ebû Hâtîm, Ahmed b. Hemdan er-Râzî. *Kitâbü'z-zîne fi'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyye*. thk. Hüseyin b. Fedlullah el-Hemedânî. Sana/Yemen: Merkezü'd-Dirasât ve'l-Bühûs'l-Yemenî, 1415/1994.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-mühît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1993.
- Fakih Yûsuf, Yûsuf b. Ahmed b. Osman. *Tefsîrû's-semerâti'l-yâni'a ve'l-aşkâmi'l-vâdihâti'l-kâti'a*. 5 Cilt. Saada: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1423/2002.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. çev. Mehmed Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 10. Basım, 2012.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'îd Mühsin b. Muhammed. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire - Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Misrî - Dârü'l-Kitâb el-Lübânî, 1440/2019.
- Halidî, Salah Abdülfettâh. *İ'câzü'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilu maşdarihî'r-Rabbânî*. Amman: Dâru 'Ammâr, 2000.
- Harbî, Hüseyin b. Ali. *Qavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessirîn dirâse taḥbîkiyye nazariyye*. Riyad: Dârü'l-Kâsım, 1417/1996.
- İbn 'Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Aşkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Fâris, Ebû Hasan Ahmed. *es-Şâhibî fi fıkhi'l-lügati'l-'Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-'Arabi fi kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Muḥallâ*. thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkı. 11 Cilt. Mısır: et-Taba'a el-Münîriyye, 1349.

- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. *Müçî'l-lebîb 'an kütübi'l-a'arîb*. thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb. 6 Cilt. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî lî's-Sakafe ve'l-Fünûn ve'l-Edeb, 1423/2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîrû'l-Şur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kahire: el-Farûkû'l-Hedîse, 2000.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım b. Beşşâr. *İdâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Mühyüddin Abdurrahman Ramadân. 2 Cilt. Dimaşk: Mecme'u'l-Lügati'l-'Arabîyye, 1391/1971.
- İbnü'l-Feres el-Endülüsî, Ebû Muhammed Abdülmünim b. Abdurrahim. *Ahkâmü'l-Şur'ân*. thk. Müniciye bint el-Hâdî en-Nakrî es-Sevâyihî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdülhamîd es-Sivâsî. *Şerhu Fethü'l-Kadîr 'ala el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-Mübtedâ*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalim. *Mükaddime fi üşûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zerkûr, 1392/1972.
- Kâfiyeci, Mühyüddîn Muhammed b. Süleymân. *et-Teyzîr fi kavâ'idî 'il-mi't-tefsîr*. thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1419/1998.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâiü's-şanai' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Âyet ve Hadislerin Tahlîli". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 5-26.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmi' li ahkâmü'l-Şur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Müfhim*. thk. Mühyüddin Dîb Misto vd. 7 Cilt. Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1417/1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mürtezâ, Ahmed b. Yahya. *el-Bağrî'z-zahhâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâi'l-emşâr*. 6 Cilt. Sana/Yemen: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1366/1947.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *Şahîhu Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Şur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.
- Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Râgîb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Mükaddimetu câmi'i't-tefâsîr*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1405/1984.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîrû'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1401/1981.
- San'ânî, Ahmed b. Kasım el-İnsî el-Yemânî. *et-Tâcü'l-mezheb li ahkâmi'l-mezheb*. 4 Cilt. Sana/Yemen: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993.
- Süleymaniye Vakfı Meali*. çev. Abdulaziz Bayındır, Erişim 22 Nisan 2020. <https://www.suleymaniyevakfimeali.com>
- Süyûrî, Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdullah. *Kenzü'l-irfân fi fikhil'l-Şur'ân*. thk. Muhammed Bakır Şerîfzâde. Tahran: el-Mektebetü'l-Mürtezeviyye, ts.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Şur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.
- Şâşî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Ĥilyetü'l-'ulemâ'' fi ma'rifeti mezâhibi'l-fükahâ'*. thk. Saîd Abdülfettâh - Fethî Atıyye Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 2. Basım, 1418/1998.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa. *el-İ'tişâm*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan. 4 Cilt. Dârü't-Tevhîd, ts.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa. *el-Müvafakât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan. 6 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Süûdiyye: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Şehîd-i Sâni, Zeynüddin b. Ali b. Ahmed el-Cübâi el-Âmilî. *er-Ravdatü'l-behiyye fi şerhi'l-Lüm'ati'd-Dimaşkiyye*. 4 Cilt. Kum: Mecme'ü'l-Fikri'l-İslâmî, 1424.
- Tabâtabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Ķur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ķur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan. *Mecma'ü'l-beyân fi tefsîri'l-Ķur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mürtezâ, 2006.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır. *et-Tefsîrü'l-Lügavî li'l-Ķur'âni'l-Kerîm*. Dâru İbnü'l-Cevzî, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vesît fi tefsîri'l-Ķur'âni'l-Mecîd*. thk. 'Adil Abdülmecûd - Ali Muhammed Mu'avved. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrü'l-besît*. 25 Cilt. Riyad: el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Süûdiyye Vezâretü't-Ta'lîmî'l-'Alî Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Süûd el-İslâmiyye, 1430/2009.

- Yalçın, İsmail. "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1707-1725.
- Yıldırım, Mustafa. "Nisa Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi". *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 533-546. İzmir, 2012.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haķāiki ğavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķāvil fi vücühi't-te'vîl*. thk. Şeyh 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Dârü't-Türâs, 3. Basım, 1404/1984.



SÛRE FAZİLETLERİ BAĞLAMINDA ÖLÜLERE YÂSİN OKUNMASIYLA İLGİLİ HADİSİN DEĞERLENDİRİLMESİ

THE EVALUATION OF HADITH ON THE RECITING THE SU-
RAH 'YASİN' FOR THE DEAD IN THE
CONTEXT OF SURAH VIRTUES

MUSTAFA CİHAD BAKKAL

[Dr. Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı
Dr. Süleyman Demirel University Faculty of Divinity, Department of Tafsir
cihadbakkal@sdu.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-3030-991X>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Mart/Marc 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Mayıs/May 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 455-482

Atf/Cite as: Bakkal, Mustafa Cihad. "Sûre Faziletleri Bağlamında Ölülere Yâsîn Okunmasıyla İlgili Hadisin Değerlendirilmesi - The Evaluation of Hadith on the Reciting the Surah 'Yasin' for the Dead in the Context of Surah Virtues". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 455-482.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.702424>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Sûre Faziletleri Bağlamında Ölülere Yâsîn Okunmasıyla İlgili Hadisin Değerlendirilmesi

Öz: Ölüm, Kur’ân’da da belirtildiği üzere her canlının tadacağı kaçınılmaz bir gerçektir. İnsanlar, çoğu zaman dinî bazen de psikolojik sâiklerle hayatlarını kaybeden yakınlarını yâd etme ihtiyacı hissederler. Bu nedenle farklı dinlerde ve kültürlerde ölen kişinin ardından merasimler ve anma törenleri düzenlenmektedir. İslâm dininde de ölüler için bir görev olarak yerine getirilen yıkama, kefenleme ve defin işlemlerinin yanı sıra onların ruhları için Kur’ân okuma ve özellikle de Yâsîn sûresini okuma geçmişten günümüze kadar uzanan bir gelenektir. Bu çalışmada ölülere Yâsîn okuma uygulamasının dinî boyutu araştırılacak, bilhassa konuyla doğrudan alakası olan ve muteber kaynaklarda yer alan “Ölülerinize Yâsîn okuyunuz” hadisi üzerinde durulacaktır. Söz konusu hadis, sened ve metin yönünden tahlil edilecek; ayrıca konu hakkındaki tartışmalara yer verilerek değerlendirmeler yapılacaktır.

456 **Anahtar Kelimeler:** Kur’ân, Fezâil, Yâsîn, Hadis, Tenkid, Ölülere Yâsîn Okuma.

OMÜİFD



The Evaluation of Hadith on the Reciting the Surah ‘Yasin’ for the Deads in the Context of Surah Virtues

Abstract: Death is an inevitable fact that every living being will taste as stated in the Qur’an. Due to religious and sometimes psychological motives, people often feel the need to memorialize their relatives who lost their lives. For this reason, ceremonies and commemorations are held in different religions and cultures after the death. The duties fulfilled in Islam have not only been to wash, shroud and to bury the body of a dead person but also to recite the Qur’an, especially the surah ‘Yasin’, which has been a tradition from past to present, for their souls. In this study, the religious dimension of the reciting the surah ‘Yasin’ for the dead will be discussed. “*Recite the Yasin upon your deads*”, which is directly related to the subject and cited from reliable sources, is the hadith that will be analyzed specifically in terms of *sanad* and *matn* alongside the discussions and evaluations related to it.

Keywords: Qur’an, Virtues, Yasin, Hadith, Criticism, Reciting the Yasin upon the Dead.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in üstünlüklerini, onun tamamını veya bazı sûre ya da âyetlerini öğrenip okuyan, öğreten, dinleyen, ezberleyenlerle hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapları, bazı sûre yahut âyetlerinin şifalı oluşuna dair âyet ve hadislerde verilen bilgileri ifade etmek üzere İslâmî kaynaklarda genellikle "fezâilü'l-Kur'ân", kimi zaman da "sevâbü'l-Kur'ân" ve "menâfiu'l-Kur'ân" gibi ifadeler kullanılmıştır.¹ Bu tabirler bazen müstakil kitaplara isim olmuş,² bazen de kitapların bir bölümüne başlık olarak konulmuştur.³

Kur'ân'ın faziletlerini ele alan kaynaklar incelendiğinde özellikle ilk dönem eserlerinde Kur'ân'ın vahyi, nüzülü, okunması ve ezberlenmesi gibi Kur'ân tarihi ile ilgili birçok konunun ele alınmasının yanı sıra⁴ Kur'ân'ın tamamı, bir sûresi veya bir âyetinin faziletinden bahseden rivayetlerin de geniş yer tuttuğu görülmektedir. Kur'ân'ın tamamının faziletine "Kim Kur'ân-ı Kerîm'den bir harf okursa, onun için bir iyilik sevabı vardır. Her bir iyiliğin karşılığı da on sevaptır. Ben, elif lâm mîm bir harftir demiyorum; bilakis elif bir harftir, lâm bir harftir, mîm de bir harftir." rivayeti⁵ ve âyet faziletine ilişkin ise "Her kim bir gece içerisinde Bakara sûresinin son iki âyetini okursa ona o ikisi kâfi gelir." şeklindeki rivayet⁶ örnek olarak zikredilebi-

1 Abdullah Aydemir, "Fezâilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/532-533. Farklı tarifler ve değerlendirmeler için bkz. Abdüsselâm b. Sâlih el-Cârullâh, *Fezâilü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 1419/2008), 36-42; Ali Bulut, *Ebü 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbu Fezâilü'l-Kur'ân'ı -Bir Kavram ve Eser İncelemesi-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 101-103.

2 İlk dönemden itibaren günümüze kadar bu sahada farklı isimlerle telif edilen eserlerin detaylı bir listesi için bkz. Abdüsselâm b. Sâlih, *Fezâilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 84-124.

3 Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Bulut, *Ebü 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbu Fezâilü'l-Kur'ân'ı*, 36-39, 73-74, 83-84.

4 Fezâilü'l-Kur'ân kitaplarının genel muhteva analizi için bkz. Abdüsselâm b. Sâlih, *Fezâilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 47-50.

5 Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 16 (No. 2910). Konuyla ilgili diğer rivayetler için bkz. Ebü'l-Fazl Abdurrahmân er-Râzî, *Fezâilü'l-Kur'ân ve tilâvetühu*, thk. Âmir Hasan Sabri (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1415/1994), 70-126.

6 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 10; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 808. Âyet faziletiyle ilgili rivayetler için ayrıca bkz. Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk ve

lir. Öte yandan sûre faziletlerine dair Fâtîha, Bakara, İhlâs vb. pek çok sûre hakkında önemli miktarda rivayet mevcuttur.⁷ Sözgelimi İhlâs sûresinin fazileti ile ilgili sahih kaynaklarda “*Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin olsun ki İhlâs sûresi Kur’ân’ın üçte birine denktir*”⁸ şeklinde bir rivayet dikkat çekmektedir. Asıl konumuz olan Yâsîn sûresi ise faziletleri hakkında en fazla rivayet nakledilen sûrelerden biridir.⁹ Bunlar arasında “*Ölülerinize Yâsîn okuyunuz*” hadisi, ön plana çıkan rivayetlerden biri olmasının yanı sıra yoğun tartışmalara da sebep olmuştur. Bu çalışmada söz konusu hadis bağlamında ölülere Yâsîn okumanın dinî temelleri araştırılacaktır. Hadis, öncelikle sened ve metin yönüyle incelenecek, ardından konu hakkındaki farklı görüş ve düşünceler zikredilerek çalışma bir sonuca bağlanacaktır.

Makalede genel manada ölülerin arkasından Kur’ân okuma meselesi üzerinde durulmayacaktır.¹⁰ Bununla birlikte ölülere Yâsîn okunmasıyla yakından ilişkili olması sebebiyle konuya yeri geldikçe değinilecektir.

Senedlerde geçen sika râvilerle ilgili detaylı bilgi verilmeyecek, sadece ilk geçtikleri yerlerde ilgili kaynaklara işaret edilmekle yetinilecek, daha sonra ise herhangi bir açıklama yapılmayacaktır. Tenkide uğrayan râviler hakkında ise detaylı bilgilendirme yapılacak, cerh ve tadil âlimlerinin söz konusu râvilerle ilgili görüşlerine yer verilecektir.

thrc. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2006), 2/513-535, 566-568, 636, 751-772.

⁷ Bu rivayetler ve değerlendirmeler için bkz. Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur’ân*, 2/536-750.

⁸ Buhârî, “*Fezâilü'l-Kur’ân*” 13; Müslim, “*Salâtü'l-Müsâfirin*” 811. İhlâs sûresinin faziletine ilişkin rivayetler için bkz. Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur’ân*, 2/694-729.

⁹ Rivayetler için bkz. Ahmed b. Şuayb, en-Nesâî, *Fezâilü'l-Kur’ân*, thk. Fârûk Hamâde (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1414/1992), 86-90, 94-98; Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur’ân*, 2/591-600. Rivayetlerin sened ve metin tenkitleri için ayrıca bkz. Mahmut Karakış, *Yasin Sûresiyle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2012), 13-84.

¹⁰ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Özel, “*Ölünün Ardından Kur’ân-ı Kerîm Okunmasının Dini Dayanakları*”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006), 483.

I. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri

Ölülere Yâsîn okunması ile ilgili hadis pek çok farklı kaynakta geçmektedir. Burada öncelikle Kütüb-i Sitte içerisinde yer alan eserlerde ölülere Yâsîn okunmasını ifade eden hadisler senedleri açısından tahlil edilecek; ardından diğer hadis kaynaklarında geçen benzer rivayetlerin bir kısmı da örnek teşkil etmesi bakımından değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1- Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) zikrettiği hadis şöyledir: Muhammed b. Alâ (ö. 248/862)¹¹ ve Muhammed b. Mekkî el-Mervezî (ö. ?)¹² > İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797)¹³ > Süleyman et-Teymî (ö. 143/760)¹⁴ > Ebû Osman (en-Nehdî olan değil) > Babası > Ma'kil b. Yesâr (ö. 61/679)¹⁵'ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:

اقرأوا (يس) على موتاكم

"Ölülerinize Yâsîn okuyunuz."¹⁶

Bu hadisin senedinde yer alan Muhammed İbnü'l-Alâ, Muhammed b. Mekkî el-Mervezî, İbnü'l-Mübârek, Süleyman et-Teymî ve Ma'kil b. Yesâr sika râvilerdir. Kütüb-i Sitte sâhipleri bu râvilerin rivayetlerine kitaplarında yer vermişlerdir. Bu açıdan senedin Ebû Osman'a kadar olan kısmında herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Ancak senedde Süleymân et-Teymî'den sonra yer alan Ebû Osman ve babası tanınmamaktadır. İsnad zincirinde adı geçen Ebû Osman ile meşhur olan Ebû Osman en-Nehdî'nin¹⁷ birbirine karışmaması için özellikle kayıt düşülmüştür. Münzirî (ö. 656/1258), Ebû Osman ve babasının meşhur

¹¹ Cemâlüddîn Ebû Haccâc Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 26/643-648. (No. 5529)

¹² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26/495-496. (No. 5628)

¹³ Mizzî *Tehzîbü'l-kemâl*, 16/5-25. (No. 3520)

¹⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12/5-12. (No. 2531)

¹⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 28/279-280. (No. 6095)

¹⁶ Ebû Dâvud, "Cenâiz", 19-20, (No. 3121)

¹⁷ Ebû Osmân en-Nehdî hakkında detaylı bilgi için bkz. İsmail Lütfi Çakan, "Ebû Osmân en-Nehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/210.

olmayan râviler olduklarını söylemektedir. Ali b. Medînî (ö. 234/849) ise Ebû Osman'dan, Süleyman et-Teymî dışında hiç kimsenin rivayetinin bulunmadığını belirtmektedir.¹⁸

Ebû Osman'ın isminin Sa'd olduğu söylenmektedir. İbn Hibbân (ö. 354/965) onu sika râviler arasında zikrederken, İbn Hacer (ö. 852/1448) de rivayeti makbûl olarak nitelendirmektedir.¹⁹

Dârakutnî (ö. 385/955)'nin söz konusu hadis ile ilgili görüşleri şu şekildedir: "Bu hadisin isnadı zayıf, metni meçhuldür ve konuyla ilgili herhangi bir sahih hadis yoktur."²⁰

İbnü'l-Kattân (ö. 628/1230) ise hadisin sahih olmadığını, çünkü Ebû Osman'ın tanınmadığını ve Süleyman et-Teymî dışında kimsenin ondan rivayetinin bulunmadığını söylemektedir.²¹

Elbânî (ö. 1420/1999), hadisin senedine yönelik üç illet zikretmekte ve bu illetlerden dolayı hadisi zayıf olarak nitelendirmektedir: Bunlar; 1- Ebû Osman'ın tanınmaması 2- Babasının tanınmaması 3- Hadiste ızdırâb²² bulunması. Nitekim Ebû Osman bazı senedlerde babasından hadisi rivayet ederken, bazılarında ise doğrudan Ma'kil b. Yesâr'dan rivayet etmektedir.²³

¹⁸ Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Hâlid b. İbrahim el-Mısırî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 6/40.

¹⁹ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehziib*, (Suriye-Haleb: Dâru'r-Raşîd 1996), 657. (No. 8240)

²⁰ Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Mısırî İbnü'l-Mülakkin, *el-Bedru'l-münîr fi ehâdisi ve'l-âsâri'l-vâki'a fi şerhi'l-kebîr*, (Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004), 5/195.

²¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilmelik İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehmi ve'l-ihâmi'l-vâki'in fi kitâbi'l-ahkâm*, thk. Hüseyin Âyt Saîd (Riyad: Dâru Tayyibe, 1998) 5/49-50; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/ 550 (10409); İbnü'l-Mülakkin, *el-Bedru'l-Münîr*, 5/194.

²² Muzdarib: Birbirlerine zıt oldukları halde birini diğerine tercih imkânı bulunmayan hadislerden her biri. İzdırâb, hadisin metninde olabileceği gibi senedinde de olabilir. Detaylı bilgi için bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 242.

²³ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *İrvâü'l-galîl fi tahrîci ehâdisi menâri's-sebil*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1399/1979), 3/151.

İsnad zincirinde yer alan Ebû Osman'ın babası hakkında ise kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bu bakımdan Ebû Osman'ın babası meçhul bir râvidir ve senedin problemliliğinin en temel sebebidir.

2- İbn Mâce'nin (ö. 273/886) tahrîc ettiği hadis şu şekildedir: Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)²⁴ > Ali b. Hasan b. Şakîk (ö. 215/830)²⁵ > İbnü'l-Mübârek > Süleyman et-Teymî > Ebû Osman (en-Nehdî olan değil) > Babası > Ma'kil b. Yesâr'ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:

اقرعواها عند موتاكم

"Onu (Yâsîn) ölümlerinizin yanında okuyunuz."²⁶

Bu hadisin isnad zincirinde İbnü'l-Mübârek ve sonrasında gelen râviler, Ebû Dâvud'un rivayet ettiği seneddeki râvilerle aynıdır.

461

OMÜİFD

3- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) konuyla ilgili iki hadis zikretmektedir. İlk hadis şöyledir: Ali b. İshak (ö. 213/829)²⁷ > Attâb (ö. 212/828)²⁸ > Abdullah b. Mübârek > Süleyman et-Teymî > Ebû Osman (en-Nehdî olan değil) > Babası > Ma'kil b. Yesâr'ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:

اقرعواها على موتاكم

"Onu (Yâsîn) ölümlerimize okuyunuz."²⁹

Rivayetin senedinde yer alan Ali b. İshak, metinde geçen "ha/ها" zamiriyle Yâsîn sûresinin kastedildiğini söylemektedir.

²⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 16/34-42. (No. 3526)

²⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20/371-374. (No. 4042)

²⁶ İbn Mâce, "Cenâiz" 4 (No. 1448).

²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20/318-320. (No. 4023)

²⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 19/291-293. (No. 3765)

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/27.

Ahmed b. Hanbel'in tahrîc ettiği bu hadis sened açısından Ebû Dâvud hadisiyle paralellik arz etmektedir. Her iki senedde de hadisi İbnü'l-Mübârek'ten itibaren aynı râviler nakletmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde geçen diğer hadis ise şu şekildedir: Ârim (ö. 224/838)³⁰ > Mu'temir > babasından > o, bir adamdan > o da babasından > Ma'kil b. Yesâr'ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:

البقرة سنم القرآن وذروته نزل مع كل آية منها ثمانون ملكا واستخرجت {الله لا إله الا هو الحي القيوم} من تحت العرش فوصلت بها أو فوصلت بسورة البقرة ويس قلب القرآن لا يقرؤها رجل يريد الله تبارك وتعالى والدار الآخرة الا غفر له واقراءها على موتاكم

“Bakara sûresi Kur’ân’ın zirvesidir. Onun her âyetiyle birlikte gökten sek-sen melek inmiştir. Âyete’l-Kürsî, Arş’ın altından alınıp Bakara Sûresi’ne ek-lenmiştir. Yâsîn ise, Kur’an’ın kalbidir. Her kim Allah’ın –Tebâreke ve Teâlâ-rızasını ve âhiret yurdunu murad ederek Yâsîn’i okursa o kişinin günahları ba-ğışlanır. Onu (Yâsîn) ölülerinize okuyunuz.”³¹

462
OMÜİFD

Bu hadisin senedinde yer alan “bir adam/رجل ve O’nun babası/أبيه” lafızlarıyla kimlerin kastedildiği bilenemediğinden senedin zayıf olduğunu ifade edilmektedir.³²

4- Nesâî (ö. 303/915) konuyla ilgili iki hadis rivayet etmektedir. Hadislerden ilki şöyledir: Mahmud b. Hâlid (ö. 249/863)³³ > Velid (ö. 194/809)³⁴ > Abdullah b. Mübârek > Süleyman et-Teymî > Ebû Osman > Ma’kil b. Yesâr’ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:

اقرأوا على موتاكم يس

³⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 26/287-292. (No. 5547)

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/26.

³² Bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk ve thr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999/1420), 33/417. (dipnot 1’de)

³³ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 27/295-297. (No. 5813)

³⁴ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 31/86-97. (No. 6737)

“Ölülerinize Yâsîn okuyunuz”³⁵

Nesâî'nin tahrîc ettiği hadisin senedi Ebû Dâvud'un rivayet ettiği hadisin senediyle benzerlik arz etmektedir. Nitekim her iki senedin de Abdullah b. Mübârek'ten sonraki kısmı tek bir farkla aynıdır. O fark da Nesâî'nin senesinde Ebû Osman'dan sonra babasının düşmesidir. Bu nedenle senedde kopukluk vardır ve hadis senedi açısından zayıftır.

Nesâî'nin kitabında yer verdiği bir diğer hadis ise şu şekildedir: Muhammed b. Abdu'l-Alâ (ö. 245/859)³⁶ > Mu'temir (ö. 187/803)³⁷ > babasından (ö. 143/760)³⁸ > o, bir adamdan > o da babasından > Ma'kil b. Yesâr'ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:

يس قلب القرآن لا يقرؤها رجل يريد الله والدار الآخرة إلا غفر له اقرؤها على موتاكم

“Yâsîn, Kur'ân'ın kalbidir. Her kim, Allah'ı ve âhiret yurdunu murad ederek onu okursa o kişinin günahları bağışlanır. Onu (Yâsîn) ölülerinize okuyunuz.”³⁹

463

OMÜFD

Hadis, sened açısından problemlidir. Zira senedde Mu'temir'in babasından sonra gelen “bir adam” ve “babası” ifadeleriyle kimlerin kastedildikleri belli değildir. Anlaşıldığı kadarıyla önceki hadislerin senedlerinde yer alan Ebû Osman ve babasının kim oldukları bilinmediğinden burada söz konusu iki şahıs “bir adam” ve “babası” tabirleriyle ifade edilmiştir. Bu iki râvi meçhuldür. Bundan dolayı hadis senedi yönüyle zayıftır.

5- Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında hadisi iki farklı tarikiyle zikretmektedir:

Birinci tarih: Ebü'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Bişrân (ö. 415/1024)⁴⁰ > İsmail b. Muhammed es-Saffâr (ö. 341/952)⁴¹ > Ubeyd b. Ab-

³⁵ Ahmed b. Şuayb b. Ali Ebû Abdirrahmân en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 9/394. (No. 10846)

³⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 15/581-583. (No. 5385)

³⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/250-256. (No. 6080)

³⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12/5-12. (No. 2531)

³⁹ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/394. (No. 10847)

di'l-Vâhid b. Şerîk (ö. 280/893)⁴² > Nuaym b. Hammâd (ö. 228/842) > İbnü'l-Mübârek > Süleyman et-Teymî > Ebû Osman (en-Nehdî olan değil) > Babası- Ma'kil b. Yesâr.

İkinci tarik: Ebû Abdillâh el-Hafız (ö. 405/1014)⁴³ > Ebû Abbâs Muhammed b. Ya'kûb (ö. 346/957)⁴⁴ > Muhammed b. İshak es-Sağânî (ö. 270/883)⁴⁵ > Ebû İshak et-Talkânî (ö. 215/830)⁴⁶ > İbnü'l-Mübârek > Süleyman et-Teymî > Ebû Osman (en-Nehdî olan değil) > Babası > Ma'kil b. Yesâr'ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:

أَفْرُغُوا عِنْدَ مَوْتِكُمْ

"Onu (Yâsîn sûresini) ölümlerinizin yanında okuyunuz."⁴⁷

İlk tarihte yer alan Nuaym b. Hammâd hadis âlimleri tarafından tenkit edilmiştir. Ebû Dâvud onunla ilgili aslı olmayan yirmi kadar hadisi Hz. Peygamber'e nisbet ettiğini söylerken Nesâî de zayıf bir râvi olduğunu belirtmektedir. Nuaym, sünnetin müdafaasına yönelik hadis uydurmakla itham edilirken ayrıca Cehmiye mezhebine mensup olduğu da ileri sürülmektedir.⁴⁸

Ölümlere Yâsîn okunmasını ifade eden benzer rivayetler; Tayâlisî (ö. 204/819)'nin *Müsned'*inde⁴⁹; İbn Hibbân (ö. 354/965)'in *Sahîh'*i⁵⁰; Taberânî

⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.), 12/97-98. (No. 6527)

⁴¹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, (Beyrut-Lübnan: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1422/2003), 2/165. (No. 1230)

⁴² İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 4/120. (No. 255)

⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. Abdi'l-Çinâ İbn Nukta, *Kitâbü't-Takyîd li-ma'rifeti'r-ruvât ve's-sünen ve'l-mesânîd* (Hindistan: Meclisü Dâirati'l-Maârifî'l-Osmânî, 1403/1983), 1/64-65.

⁴⁴ İbn Nukta, *Kitâbü't-Takyîd*, 1/128-130.

⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 24/396-399. (No. 5053)

⁴⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 2/39-41. (No. 145)

⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/538.

⁴⁸ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 4/268-269.

⁴⁹ Süleyman b. Dâvud b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1420/1999), 2/244. (No. 973)

(ö. 360/971)'nin el-Mu'cemü'l-Kebîr'⁵¹ ve Beyhakî (ö. 458/1066)'nin Şuabü'l-İmân'⁵² gibi diğer hadis kitaplarında da geçmektedir.

Buraya kadar konuyla ilgili olarak naklettiğimiz hadisleri senedleri açısından değerlendirdiğimizde şunları söyleyebiliriz: İlgili rivayetlerin tamamının senedleri muttasıldır. Ölülere Yâsîn okuma ile ilgili rivayetler sahâbe tabakasında sadece Ma'kil b. Yesâr tarafından rivayet edildiğinden ferd-i mutlakdır.⁵³

Ebû Dâvud, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel "Ölülerinize Yâsîn okuyunuz" hadisini İbnü'l-Mübârek, Süleyman et-Teymî, Ebû Osman- Babası- Ma'kil b. Yesâr tarikiyle merfû bir senedle zikretmişlerdir. Nesâî ise isnadda Ebû Osman'dan sonra gelen babasını atlayarak doğrudan Ma'kil b. Yesâr'dan hadisi rivayet etmektedir. Bu nedenle Nesâî'nin rivayet ettiği hadis merfû değil, münkâtı'dır.⁵⁴ Senedlerde zikredilen Ebû Osman ve babasının kim oldukları tam olarak bilinemediğinden pek çok muhaddis tarafından hadis zayıf olarak nitelendirilmiştir.

II. Metin Değerlendirmesi

Görüldüğü üzere farklı hadis kaynaklarında yer alan ölülere Yâsîn okunmasını tavsiye eden rivayetler lafız olarak bazı farklılıklar arz etse de mana itibariyle aynıdır. Nitekim bazı rivayetlerde takdim-tehir bulunmaktadır. Bununla birlikte bazen Yâsîn lafzının açık, bazen ise zamirle ifade edildiği görülmektedir. Metinlerde dikkat çeken bir diğer nokta ise

⁵⁰ Emîr Alâüddîn Ali İbn Balabân, *Sahîh-u İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 7/269, (No. 3002)

⁵¹ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 20/220, 230-231.

⁵² Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid vd. (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1403/2003), 4/93-94, (No. 2231)

⁵³ Ferd-i Mutlak: Senedlerin herhangi bir yerinde (tabakasında) râvi sayısı bire düşen hadis. Bkz. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 78.

⁵⁴ Münkâtı': Senedin sahâbîden sonra gelen kısmında bir veya daha çok râvisi atlanarak rivayet edilen hadis. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Münkâtı'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/12-13.

bazı rivayetlerde “على” harf-i cerrinin; bazılarında ise “عند” mekân zarfının kullanılmış olmasıdır.

İlgili hadislerde zâhirleri itibariyle ölülere Yâsîn okunması tavsiye ve teşvik edilmiş olmasına rağmen ilk dönemlerden itibaren konu hakkında tartışmalar yaşanmıştır. Hadisleri lafzî/zâhirî olarak anlamayıp ölen bir kişinin ardından Yâsîn sûresinin okunamayacağını savunanlar olduğu gibi, böyle bir uygulamada herhangi bir sakıncasının bulunmadığını iddia edenler de vardır. Her iki grup da görüşlerini delillerle desteklemektedir. Bu grupların yanı sıra ilgili nasların her iki mânâyâ da gelebileceğini ifade eden bir üçüncü grup daha göze çarpmaktadır. Şimdi söz konusu grupların konu hakkındaki görüşlerini inceleyim.

1. Ölülere Yâsîn Okunamayacağı Görüşü

Ölen kişinin arkasından Yâsîn okunamayacağını savunanlar görüşlerini 466 Kur’ân ve sünnetten naslarla desteklemiş; ayrıca Peygamber Efendimiz OMÜİFD (sav) zamanında böyle bir uygulamanın bulunmadığına dikkat çekmişlerdir.

a) Kur’ân’dan Deliller

Kur’ân-ı Kerîm’de “Ölülerinize Yâsîn okumayın” veya “Kur’ân okumayın” diye doğrudan bir ifade yer almamaktadır. Fakat bazı âyetlerin, ölülere okunan Kur’ân’ın onlara hiçbir faydasının olmadığına işaret ettiği belirtilmektedir.

Bu görüşte olanların Kur’ân’dan getirdikleri delillerden bazıları şunlardır:

وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحْسِنُ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا

“Biz onlardan önce nice nesilleri helâk ettik. Onlardan hiçbirini hissediyor yahut onların bir fısıltısını olsun işitiyor musun?”⁵⁵

إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءِ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ

⁵⁵ Meryem 19/98.

“Şüphesiz sen ölülere duyuramazsın. Arkalarına dönüp kaçarlarlarken sağırlara da çağırıyor duyuramazsın.”⁵⁶

وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ

“Diriler ile ölüler de bir olmaz. Allah, dilediğine işittirir. Sen, kabirde bulunanlara işittirecek değilsin.”⁵⁷

لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَجِئَ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ

“(Aklen ve fikren) diri olanları uyarması ve kâfirler hakkındaki o söziün (azabın) gerçekleşmesi için Kur’an’ı indirdik.”⁵⁸

وَأَن تُلَيِّنَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى

“İnsan için ancak çalıştığı vardır.”⁵⁹

Anlaşıldığı kadarıyla ölülere Yâsîn de dahil Kur’an’dan bir şey okunamayacağını savunanların temel gerekçelerinden biri, okunan Kur’an’dan ölülerin haberdar olamayacağı ve sevapların kendilerine ulaşamayacağı şeklindedir.⁶⁰

467
OMÜİFD

Burada şunu ifade etmek gerekir ki ölülere Kur’an okunamayacağına delil olarak zikredilen bu naslar ya bağlamlarından koparılmış ya da içerdikleri edebî sanatlar görmezden gelinerek âyetler lafzî bir şekilde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Oysa Kur’an’ın edebî sanatlar açısından çok zengin ve zirve bir kitap olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Buradan hareketle âyette geçen “ölülere duyuramama” ifadesi ölen kişilere Kur’an okunamayacağı, okunan Kur’an’ın onlara herhangi bir fayda-

⁵⁶ en-Neml 27/80.

⁵⁷ Fâtır 35/22.

⁵⁸ Yâsîn 36/70.

⁵⁹ en-Necm 53/39. Söz konusu âyetlerin değerlendirmeleri için bkz. Bahattin Dartma, “Kur’an’ın Dirilere de Ölülere de Fayda Veren Çok Yönlü İlahi Bir Mesaj Oluşu Üzerine”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 7-8 (2009), 29-31.

⁶⁰ Konu fikhî mezhepler tarafından da tartışılmıştır. Hanefî ve Hanbelî mezhepleri okunan Kur’an’ların sevaplarının ölülerin ruhlarına bağışlanabileceğini söylemektedir. Şafii mezhebinde meşhur olan görüşe göre ise okunan Kur’an’ların sevapları ölülere ulaşmaz. Sonraki dönem Şafii bilginleri ise bunun mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Özel, “Ölüniün Ardından Kur’an-ı Kerîm Okunmasının Dini Dayanakları”, 483.

sının olmayacağı anlamına gelmez. Bu gibi yerlerde mecâzî kullanım söz konusudur. Dolayısıyla bahsi geçen ölümler ifadesinden kasıt, gerçek manada ölmüş olanlar değil, Allah'ın âyetlerinden ibret almadıkları için imanın kendilerine nasip olmadığı kâfirlerdir.⁶¹

b) Hadisten Deliller

Bu görüşü savunanlar hadislerde konuyu aydınlatıcı mahiyette delillerin bulunduğunu belirtmişlerdir. Hadisten getirdikleri delillerden biri şöyledir:

لَقِّنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

“Ölülerinize ‘Lâ İlâhe İllallah’ı telkin ediniz.”⁶²

Hadiste “موتكم/ölüleriniz” ifadesiyle ölmek üzere olanlar kastedilmektedir. “Ölümlere Yâsîn okuyunuz” hadisinde de aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla Yâsîn ölümlere değil, ancak ölmek üzere olanlara okunabilir.⁶³

Diğer hadis ise şu şekildedir:

مَا مِنْ مَيِّتٍ يَمُوتُ فَيُقْرَأُ عِنْدَهُ بِسِ إِلَّا هُوَ اللَّهُ عَلَيْهِ

“Ölen bir kişinin yanında Yâsîn okunursa Allah ona kolaylık verir.”⁶⁴

Ölümlerin arkasından Yâsîn okunamayacağını savunanlara göre bu hadis “Ölümlerinize Yâsîn okuyunuz” hadisinin bir açıklaması mahiyetindedir. Çünkü hadiste ölmek üzere olan bir kişinin yanında Yâsîn okun-

⁶¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 2/396. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Dartma, “Kur’ân’ın Dirilere de Ölümlere de Fayda Veren Çok Yönlü İlahi Bir Mesaj Oluşu Üzerine”, 29-30.

⁶² Müslim, “Cenâiz”, 1; Tirmizî, “Cenâiz”, 7 (No. 976); Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 15 (No. 3117); Nesâî, “Cenâiz” 4 (No. 1824); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/3.

⁶³ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr*, haz. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe (Amman: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 2004), 692.

⁶⁴ Muhammed b. İsmail es-San'ânî, *Sübü'lî's-selâm şerhu bü'lûgi'l-merâm*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2006), 2/270. Elbânî, hadisin senedinin problemliliğini söylemektedir. Elbânî, *İrvâu'l-galîl*, 3/152; Ahmed b. Ebu Bekr b. İsmail el-Bûsîrî, *İthâfu'l-hıyerati'l-mehera bi zevâidi'l-mesânidi'l-aşera*, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 2/ 431.

duğunda ruhunu daha kolay teslim edeceğinden bahsedilmektedir. Bundan dolayıdır ki ilgili hadislerde geçen “میت/ölü، موتاكم/ölüleriniz” ifadeleri ölmüş olanlar değil, ölmek üzere olanlar anlamındadır.⁶⁵

c) Bu Görüşü Savunan Bazı Âlimlerin Konu Hakkındaki Açıklamaları

Bu görüşü genellikle Hanbelî mezhebine mensup âlimlerin savundukları görülmektedir. Mesela bu bağlamda İbn Teymiyye (ö. 728/1328), ölülere Yâsîn okumanın bid'at bir uygulama olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶

İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ölülere Yâsîn okuma hadisiyle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Bu hadis, hem ölmek üzere olan hem de ölmüş bir kişi için Yâsîn okunabileceğine delil teşkil etmektedir. Fakat ben bazı delilleri de göz önünde bulundurarak hadisin ölmek üzere olanlara Yâsîn okunmasını ifade ettiği kanaatindeyim.”⁶⁷

İbn Kayyım konu hakkında genel kanaatini bu şekilde belirttikten sonra delillerini şu şekilde sıralamaktadır:

1- Bu hadisin benzeri “Ölülerinize ‘Lâ ilâhe İllallah’ı telkin ediniz” hadisidir. (Her iki hadiste de “ölüler” den kasıt, ölmek üzere olanlardır.)

2- Ölmek üzere olan birine içerisinde tevhîd, meâd ve cennet müjdesinin yer aldığı Yâsîn sûresinin okunması fayda sağlar. Çünkü Yâsîn Kur'ân'ın kalbidir ve ölmek üzere olan birinin yanında okunduğunda şaşırtıcı bir etki gösterir.

3- İnsanların Yâsîn sûresini okuma konusundaki âdetleri ve uygulamaları, geçmişte de günümüzde de ölmek üzere olanların yanında okunması şeklindedir.

⁶⁵ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci châdîsi'r-râfî'l-kebîr*, thk. Hasan b. Abbâs b. Kutub (b.y: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 2/213.

⁶⁶ Ali b. Muhammed b. Abbas el-Ba'î, *el-Ahbârü'l-ilmîyye mine'l-ihthiyarâti'l-fikhiyye li-Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Ahmed b. Muhammed b. Hasan el-Halil (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1418/1998), 136.

⁶⁷ Ebû Abdillâh İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 13.

4- Eğer sahâbe “Ölülerinize Yâsîn okuyun” hadisinden, öldükten sonra kabirlerin başında Yâsîn okunmasını anlasalardı bunu yaparlardı ve bu onların arasında yaygın bir uygulama olurdu.

5- Ölmek üzere olan bir kişi dünyadaki son anlarında Yâsîn sûresini dinlediğinde kalbi ve zihni huzur bulur. Öldükten sonra Yâsîn sûresinin okunmasında ise bir fayda yoktur.⁶⁸

Tîbî (ö. 743/1343), muhtevası itibariyle risaletin, tevhidin ve kaderin ispatı, yeniden diriliş, haşr, hesap, ceza gibi temel itikadî meselelerden bahsetmesinden dolayı ölmek üzere olan bir kişinin yanında okunacak en uygun surenin Yâsîn olduğunu belirtir.⁶⁹

Münâvî (ö. 1031/1622) de Yâsîn sûresinin ölülere değil, ölmek üzere olanlara okunabileceğini söylemektedir. Çünkü ölüm anında insan kuvvetten düşer ve bütün azaları bitkin bir hâl alır. İşte tam bu esnada can çekişen kişinin yanında okunacak Yâsîn, o kişinin kuvvetini artırır ve imanını güçlendirir.⁷⁰

Konuyla ilgili son dönem Ebû Dâvud şârihlerinden Abdü'l-Muhsin el-Abbâd ise şunları söylemektedir: Peygamberimiz (sav) Yâsîn sûresinin fazileti hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu nedenle ölülere Yâsîn okuma ve Yâsîn'in Kur'ân'ın kalbi olduğu yönündeki rivayetler sahih değildir. Öyleyse ölen bir kişiye Kur'ân'dan -Yâsîn de dahil- hiçbir şey okunmaz. Hadislerde konu hakkında sadece ölmek üzere olan birine kelime-i şehadetin ve kelime-i tevhîdin telkin edilmesiyle ilgili bilgiler mevcuttur. Ölülere Yâsîn okunmasını teşvik eden hadis sahih kabul edilse bile, ölmek üzere olan bir kişiye Yâsîn okunması şeklinde anlaşılır. Çünkü hadiste zikri geçen “موتاكم” ifadesi ölü değil, ölmek üzere olan anlamındadır. Nitekim “Ölülerinize Lâ İlâhe İllallah'ı telkin ediniz” hadi-

⁶⁸ İbn Kayyım, *er-Rûh*, 13-14.

⁶⁹ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî ale'l-mişkât=el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, thk. Addülhamîd Hindâvî (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 4/1375.

⁷⁰ Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmiu's-sağîr*, (Beirut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1391/1972), 2/67.

sinde de mana "ölmek üzere olanlara" şeklindedir.⁷¹ Dolayısıyla bir kişi vefat ettikten sonra onun için Kur'ân okunmaz.

Ayrıca sahâbeden bir zatın ölmek üzereyken, yanında bulunanlardan kendisi için Yâsîn okumalarını istemesi kaynaklarda bilgi olarak mevcuttur.⁷²

2. Ölülere Yâsîn Okunabileceği Görüşü

a) Kur'ân'dan Deliller

Ölülere Yâsîn okunabileceğine dair Kur'ân'da doğrudan bir âyet bulunmamaktadır. Bununla birlikte konuya dolaylı olarak işaret eden âyetler mevcuttur. Nitekim ölülerin arkasından onlar için bağışlanma dilenebileceği şu şekilde dile getirilmektedir:

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ...

"Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: "Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla..."⁷³

Âyette de ifade edildiği üzere ölen bir kişi için Allah'tan affını dilemek ve onun için dua etmek güzel bir davranıştır. Hadislerde ölülere Yâsîn okunmasını teşvik eden ifadeler bunun bir yansımasıdır.

Bir başka âyette ise şöyle denilmektedir:

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا نَفْعَ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ

"Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma. Çünkü onlar Allah'ı ve Resûlünü inkâr ettiler ve fâsik olarak öldüler."⁷⁴

Âyette münafıklardan bahsedilmekte ve Hz. Peygamber (sav) onların cenaze namazını kılmama ve kabirlerinde dua etmeme hususunda

⁷¹ Abdü'l-Muhsin el-Abbâd, *Şerhu süneni Ebî Dâvud*, (b.y: y.y., ts.), 2/1979. https://archive.org/stream/Ibn3abbad_Sonan_AbDaoud/Abbad002#page/n1977/mode/2up (Erişim 20.02.2020)

⁷² Elbânî, *İrvâu'l-galîl*, 3/151.

⁷³ el-Haşr 59/9.

⁷⁴ et-Tevbe 9/84.

uyarılmaktadır. Cümlelerin mefhum-u muhalifinden müminlerin cenaze namazını kılmanın ve kabirleri başında dua etmenin dinen meşru bir davranış olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁵

Öte yandan cenaze namazlarında Hz. Peygamber'in (sav) Fatiha sûresini okuduğu⁷⁶ ve sahâbenin de bu uygulamayı devam ettirdiği rivayet edilmektedir.⁷⁷ İçerik itibariyle ölümlere herhangi bir faydası olmayan Fâtîha sûresini Hz. Peygamber ve sahâbe ölümlerin arkasından okuduğuna göre, konuyla ilgili hadislerin de delâletiyle Yâsîn sûresinin okunması noktasında bir sakıncanın olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁷⁸

b) Hadisten Deliller

Bu görüşte olanların en büyük delilleri hadislerde konu hakkında açık ifadelerin bulunmasıdır. Nitekim pek çok farklı hadis kitabında ölen bir kişinin ardından Yâsîn sûresinin okunması tavsiye edilmektedir. Öyle görülüyor ki ölümlere Yâsîn okunabileceğini kabul edenler tarafından konuyla ilgili hadisler zâhîrî manalarıyla anlaşılmış ve böyle bir uygulamada herhangi bir sakıncanın olmadığı sonucuna varılmıştır.

Ayrıca bu görüşü savunanlar bazı kaynaklarda geçen ve kabir başlarında okunan Yâsîn'in, ölümlerin affına ve mağfiretine vesile olacağına dair rivayetleri delil getirmektedir. Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

من زار قبر والديه كل جمعة ، فقرأ عندهما أو عنده { يس } غفر له بعدد كل آية أو حرف

*"Kim her Cuma anne-babasının kabrini ziyaret eder, her ikisinin veya birinin yanından Yâsîn okursa her âyet veya her harf sayısınca bağışlanır."*⁷⁹

من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم وكان له بعدد من فيها حسنات

⁷⁵ Dartma, "Kur'an'ın Dirilere de Ölümlere de Fayda Veren Çok Yönlü İlahi Bir Mesaj Oluşu Üzerine", 25.

⁷⁶ Buhârî, "Cenâiz" 66.

⁷⁷ Tirmizî, "Cenâiz" 39 (No. 1026).

⁷⁸ Dartma, "Kur'an'ın Dirilere de Ölümlere de Fayda Veren Çok Yönlü İlahi Bir Mesaj Oluşu Üzerine", 25-27.

⁷⁹ Bu rivayetin mevzu olduğu belirtilmektedir. Bkz. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, *Silsiletü ehâdîsi'l-zâife ve'l-mevzûa ve eseruhe's-seyyiü fi'l-ümme*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1992), 1/126.

“Kim kabristanlara gidip de Yâsîn sûresini okursa, Allah onların (kabirlerdeki ölülerin) azablarını hafifletir. Kendisine kabirlerdeki ölüler sayısınca sevab yazılır.”⁸⁰

c) Diğer Deliller

Ölülerin ardından Yâsîn de dahil Kur’ân okunamayacağını savunanların itiraz noktalarından biri de Peygamber Efendimiz (sav) zamanında sahâbe arasında böyle bir uygulamanın bulunmamasıdır. Fakat kaynaklara bakıldığında durumun sanılanın aksine olduğu görülmektedir. Nitekim konuyla ilgili olarak Süyûtî, ensardan biri vefat ettiğinde, onların toplanıp ölen kişinin kabrinde Kur’ân okuduklarını rivayet etmektedir.⁸¹

Konu hakkındaki bir diğer rivayet ise şu şekildedir: Musa b. el-Haddâd anlatıyor; “Bir gün Ahmed b. Hanbel ile birlikte bir cenazeye katılmıştık. Yanımızda Muhammed b. Kudâme de vardı. Ölü defnedilince gözleri görmeyen bir adam kabrin başında Kur’ân okumaya başladı. Ahmed b. Hanbel bu adama, kabrin başında Kur’ân okumanın bid’at olduğunu söyledi. Mezarlıktan çıktıktan sonra Muhammed b. Kudâme, Ahmed b. Hanbel’e ‘Mübeşşir el-Halebî’yi nasıl tanırsın’ diye sordu. Ahmed, onun hadis ilminde sika biri olduğunu söyleyince kendisinden bir hadis yazıp yazmadığını sordu. ‘Evet’ cevabını alınca Mübeşşir’in, Abdurrahmân b. el-Alâ el-Leclâc’tan naklettiği rivayette, babasının öldüğü zaman Bakara sûresinin baş ve son taraflarının kabri başında okunmasını vasiyet ettiğini, İbn Ömer’in de bu vasiyeti duyduğunu söyledi. Bunun

⁸⁰ Ebû İshak Ahmed es-Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-beyân (Tefsîru’s-Sa’lebi)*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1422/2002), 8/119; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 17/403; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Şerhu’s-sudûr bi şerhi hâli’l-mevtâ ve’l-kubûr*, (Cidde: Dâru’l-Medenî, 1985), 312. Bu rivayetin mevzu olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Elbânî, *Silsiletü Ehâdisi’l-Zâife ve’l-Mevzûa*, 3/397.

⁸¹ Süyûtî, *Şerhu’s-sudûr*, 123.

üzerine Ahmed b. Hanbel ona, 'dön ve adama (Kur'ân) okumasını söyle' dedi."⁸²

Öte yandan kabirlerde ölümler için Kur'ân okunması ve ölümlerin okunan Kur'an'dan istifade etmesi bağlamında konuyla ilgili rivayetleri nakleden ve bu esnada Yâsîn hadislerine de temas eden İbn Kudâme (ö. 682/1283) nihayetinde genel bir değerlendirme yaparak şunları söylemektedir: "Ölümlere Kur'ân okunabileceğine dair Müslümanlar arasında icma vardır. Zira onlar, her asırda ve her yerde ölümleri için bir araya gelip Kur'ân okumuşlar, sevabını hediye etmişler ve bu uygulamalarına ilişkin herhangi bir itirazla karşılaşmamışlardır."⁸³

3. Hem Ölmek Üzere Olanlara Hem de Ölümlere Yâsîn Okunabileceği Görüşü

Kaynaklarda ölümlere Yâsîn okunmasına ilişkin hadisin her iki ihtimale de açık olduğunu ifade eden görüşlere rastlamak mümkündür. Nitekim 474 OMÜİFD Türbüştî'ye (ö. 661/1263) göre ilgili hadisi "Ölmek üzere olanların yanında Yâsîn okuyun" manasına hamletmek mümkün olduğu gibi yeni vefat edip naaşı evde bulunan veya henüz kabre defnedilmemiş ölümlerin yanında Yâsîn okuyun şeklinde anlamak da mümkündür.⁸⁴

⁸² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1875. Ayrıca bkz. Özel, "Ölünün Ardından Kur'ân-ı Kerîm Okunmasının Dini Dayanakları", 479-480.

⁸³ Şemsüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Amr İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-mukni'*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/424-426. Mübarekfürî, İbn Kudâme'nin bu görüşünün tartışmalı olduğunu zira konuyla ilgili hadislerin tamamının zayıf olmasının yanı sıra seleften bu hususta sahih bir bilginin gelmediğini ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi't-Tirmizî*, haz. Abdurrahmân Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/340-341.

⁸⁴ Ebû Abdullah Fazlullah b. Hasan b. Hüseyin et-Türbüştî, *Kitâbü'l-müyesser fi şerhi mesâbihi's-sünne*, thk. Abdülhamîd Ahmed Hindavî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1429/2008), 2/385. Bu görüş için ayrıca bkz. Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkati'l-mesâbih*, thk. Cemal Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001/1422), 4/79.

San'ânî (ö. 1182/1769) ise ilgili hadisin, ölmek üzere olanlarla beraber ölmüş olanları da kapsadığını ve dahası hadisteki asıl anlamın ölmüş olanlara Yâsîn okunması olduğunu belirtmektedir.⁸⁵

Şevkânî (ö. 1250/1834), ölülere Yâsîn okumayı salık veren hadisin, lafzı itibariyle ölülere Yâsîn okunmasını ifade eden bir nas olduğunu; söz konusu lafzı, ölmek üzere olanlara da şamîl kılmanın mecâzî bir anlam taşıdığını, mecâza ise ancak bir karinenin bulunması durumunda gidilebileceğini ifade etmektedir.⁸⁶

Görüldüğü üzere bu görüşe sahip olanlar ilgili nasların her iki manayı da ihtiva ettiğini söylemektedirler. Nitekim lafız olarak bakıldığında ölülere Yâsîn okunmasını tavsiye eden hadislerden ilk anda ölünün arkasından Yâsîn sûresinin okunabileceği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte konuya ilişkin diğer hadislerde yer alan bilgiler ışığında "Ölülerinize Yâsîn okuyunuz" hadisinin "Ölmek üzere olanlara Yâsîn okuyunuz" şeklinde anlaşılması da mümkündür. O halde konu hakkında net olarak "Ölülere Yâsîn sûresi okunmaz" şeklinde bir sonuca varmanın yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.

4. Tefsirlerde Ölülere Yâsîn Okunması İle İlgili Hadis

Ölülere Yâsîn sûresinin okunması meselesiyle ilgili olarak tefsirlere bakıldığında konunun üzerinde pek fazla durulmadığı görülmektedir. Bazı tefsirlerde sadece ilgili hadisin nakliyle yetinilirken⁸⁷ bazılarında ise hadise ilişkin değerlendirmelere yer verilmektedir. Konuyla ilgili açıklama yapan müfessirlerden biri Râzî'dir (ö. 606/1209). Yâsîn sûresinin Kur'ân'ın kalbi olduğunu ifade eden hadis bağlamında Yâsîn ile kalp arasındaki ilişkiye temas eden Râzî, ölmek üzere olan kişinin başucunda

⁸⁵ San'ânî, *Sübü'lü's-selâm*, 2/338.

⁸⁶ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 692.

⁸⁷ Örnek olarak bkz. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî (Meâlimü't-tenzîl)*, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1418/1997), 7/30; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), 12/311.

Yâsîn okumanın mendûb olduğunu, çünkü bu esnada dilin kuvvetinin zayıflamasına ve zâhir organların gücünü kaybetmesine rağmen sadece kalbin masivadan rücu ederek Allah'a yöneldiğini ifade etmektedir. İşte böyle bir durumda ölmek üzere olan kişinin başında okunacak Yâsîn, kalbi kuvvetlendirir ve dinin üç temel esasını tasdiğe yardımcı olur.⁸⁸ Râzî her ne kadar doğrudan ölümlere Yâsîn okunmasına ilişkin bir tartışmadan söz etmese de açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla ilgili hadisi "ölmek üzere olanların yanında Yâsîn okunması" şeklinde anlamaktadır. Bazı diğer tefsirlerde de Râzî'nin bu görüşünün tekrar edildiği görülmektedir.⁸⁹

İbn Kesîr (ö. 774/1373), ölümlere Yâsîn okunmasıyla ilgili farklı kaynaklarda geçen rivayetleri naklettikten sonra bu sûrenin ölmek üzere olan kişinin yanında okunmasının sebebinin, "Rahmet ve berekete vesile olması ve kişinin ruhunu teslim ederken bunu kolayca gerçekleştirebilmesini sağlamak" olabileceğini ifade etmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla İbn Kesîr'in bu ifadelerinden hareketle Yâsîn sûresinin ölmek üzere olanlara okunabileceği görüşünde olduğu söylenebilir.

İlgili hadise tefsirinde yer veren bir diğer müfessir Bikâî'dir (ö. 885/1480). O, söz konusu hadise ilişkin İbn Kâttân ve Dârakutnî'nin tenkitlerini nakletmekte ve ayrıca İbn Hibbân'ın hadisi ölmek üzere olanların yanında okunması şeklindeki teviline yer vermektedir.⁹¹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla meseleyi en detaylı şekilde ele alan müfessir Reşid Rızâ'dır (ö. 1354/1935). Yapılan ibadetlerin sevabının ölümlere hediye edilmesi bağlamında ölümler için Yâsîn okunmasıyla ilgili ha-

⁸⁸ Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, (Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 26/99.

⁸⁹ Mesela Bikâî ve İsmail Hakkı Bursevî'nin tefsirlerinde bu görüşe yer verdikleri görülmektedir. Bkz. Ebü'l-Hasen Burhânüddin İbrahim b. Ömer b. Hasan el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 6/241; İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 7/442.

⁹⁰ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1408/1988), 3/541.

⁹¹ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 6/241.

dise temas eden Reşid Rızâ, hadisın sened ve metin açısından sahih olmadığını, sahih olsa bile ölüler için Yâsîn okunması noktasında delil teşkil etmediğini, aksine ölmek üzere olan bir kişinin yanında Yâsîn sûresinin okunması manasına geldiğini ifade etmekte ve konuyla ilgili İbn Kayyim el-Cevziyye'nin açıklamalarını naklederek bu açıklamaların yeterli derecede bilgi içerdiğini belirtmektedir.⁹²

Konuyla ilgili rivayetleri tefsirinde nakleden ve bu esnada farklı görüşlere temas eden Elmalılı (ö. 1942), hadisın İbn Hibbân gibi ilk dönem âlimleri tarafından ölmek üzere olanların yanında Yâsîn okunması şeklinde anlaşıldığını bununla birlikte son dönem âlimlerinden bazılarının ilgili hadisi zâhiri itibariyle anladıklarını ve ölüler için de Yâsîn okunabileceği görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir.⁹³

Sonuç

Konuyla ilgi yapılan bütün bu açıklamalardan sonra, öncelikle ölülere Yâsîn okunmasını ifade eden hadisın isnadında problem olduğunu söylemek gerekir. Nitekim senedlerin hemen hepsinde yer alan Ebû Osman ve babasının kimler olduğu bilinmemektedir. Söz konusu iki râvi meçhuldür ve bu nedenle hadis, senedi yönünden cerh ve tadil âlimleri tarafından genellikle zayıf olarak nitelendirilmiştir. Bununla birlikte hadis, metin yönüyle de tartışmalara sebep olmuş ve bu konuda üç farklı görüş ortaya atılmıştır. Bazı âlimler ölmüş bir kişinin arkasından Yâsîn okumanın yanlış olduğunu ve bu sûrenin sadece ölmek üzere olanların yanında okunabileceğini savunurken bazıları ise bu uygulamada herhangi bir sakıncanın bulunmadığını ileri sürmüştür. Üçüncü bir grup ise Yâsîn sûresinin hem ölmek üzere olanların yanında hem de ölmüş kişiler için okunmasının önünde bir engel bulunmadığını belirtmiştir. Öte yandan tefsirlerde tartışmanın detayına ilişkin fazla bilgiye yer verilmese de yapı-

⁹² . Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1393/1973), 8/265-268.

⁹³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, haz. Ahmet Altıntepe vd., (İstanbul: Yenda Yayınları, 2001), 6/407-408.

lan açıklamalardan müfessirlerin genel itibariyle Yâsîn'in ölmek üzere olanlara okunabileceği görüşünde oldukları anlaşılmaktadır.

Ortaya atılan tüm görüşler, deliller ve değerlendirmeler bir bütün olarak incelendiğinde orta yolu bulmaya çalışan üçüncü görüşün daha tutarlı ve daha doğru olduğunu söylemek gerekir. Zira her ne kadar kaynaklarda Hz. Peygamber döneminde ölümler için Yâsîn sûresinin okunduğuna delil teşkil eden açık örnekler rastlanmasa da bu uygulamanın yanlışlığına işaret eden kesin bir nass da mevcut değildir. Aksine kaynaklarda konuyla ilgili zayıf da olsa zâhiri itibariyle ölümlere Yâsîn okunmasını teşvik eden bir hadis bulunmaktadır. Dolayısıyla ölümler için Yâsîn okumanın dinde yerinin olmadığını iddia etmek yerine hem ölmek üzere olanlar hem de de ölmüş kişiler için Yâsîn sûresinin okunabileceğini söylemek daha doğru gözükmektedir.

Kaynakça

478

OMÜİFD

Abbâd, Abdü'l-Muhsin. *Şerhu süneni Ebî Dâvud*. b.y: y.y., ts. https://archive.org/stream/Ibn3abbad_Sonan_AbDaoud/Abbad002#page/n1977/mode/2up (Erişim 20.02.2020)

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.

_____, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk ve thrc. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999/1420.

Ali Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu mişkati'l-mesâbih*. thk. Cemal Aytânî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.

Aydemir, Abdullah. "Fezâilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/532-533. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015.

Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk. Hâlid b. İbrahim el-Mısırî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1999.

Ba'î, Ali b. Muhammed b. Abbas. *el-Ahbârü'l-ilmiyye mine'l-ihitiyarâti'l-fikhiyye li-Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. thk. Ahmed b. Muhammed b. Hasan el-Halil. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1418/1998.

- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Tefsîru'l-Begavî (Meâlimü't-tenzîl)*, 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 4. Basım, 1418/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım. 1424/2003.
- _____, *Şuabü'l-imân*, thk. Abdülali Abdülhamîd Hâmid vd. 14 Cilt. Riyad: Mek-tebetü'r-Ruşd, 1. Basım, 1403/2003.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrahim b. Ömer b. Hasan. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağ-rı Yayınları-Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.
- Bulut, Ali. *Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbu Fezâilü'l-Kur'ân'ı -Bir Kavram ve Eser İncelemesi-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tefsîru Râhi'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bûsîrî, Ahmed b. Ebu Bekr b. İsmail. *İthâfu'l-hıyerati'l-mehera bi zevâidi'l-mesânîdi'l-'aşera*. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1420/1999.
- Cârullâh Abdüsselâm b. Sâlih. *Fezâilü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 1. Basım, 1419/2008.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Ebû Osmân en-Nehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklo-pedisi*. 10/210. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dartma, Bahattin. "Kur'ân'ın Dirilere de Ölülere de Fayda Veren Çok Yönlü İlahi Bir Mesaj Oluşu Üzerine". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*. 7-8 (2009), 17-31.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as Sicistânî. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.
- Ebü'l-Fazl Râzî, Abdurrahmân. *Fezâilü'l-Kur'ân ve Tilâvetühu*. thk. Âmir Hasan Sabri. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münkatı'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *İrvâü'l-galîl fi tahrîci ehâdisi menâri's-sebûl*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1399/1979.
- _____, *Silsiletü ehâdisi'l-zâife ve'l-mevzûa ve eseruhe's-seyyiü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Ri-yad: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1992.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*, haz. Ahmet Altıntepe vd., 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayınları, 2001.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1426/2005.

Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1425/2004.

İbn Balabân, Emîr Alâüddîn Ali. *Sahîh-u İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. thk. Şu-ayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1994.

İbn Kayyım Cevziyye, Ebû Abdillâh. *er-Rûh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1408/1988.

İbn Hacer Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. Suriye-Haleb: Dâru'r-Raşîd, 4. Basım, 1996.

_____, *el-Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdîsi'r-râfîi'l-kebîr*. thk. Hasan b. Abbâs b. Kutub. 4 Cilt. b.y: Müessesetü Kurtuba, 1. Basım, 1416/1995.

480

OMÜİFD

_____, *Lisânü'l-mîzân*. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1422/2003.

İbn Kudâme, Şemsüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Amr Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-mukni'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.

İbn Nukta, Ebû Bekr Muhammed b. Abdî'l-Ğınâ. *Kitâbü't-Takyîd li-ma'rifeti'r-ruvât ve's-sünen ve'l-mesânîd*. 2 Cilt. Hindistan: Meclisü Dâirati'l-Maârifî'l-Osmânî, 1. Basım, 1403/1983.

İbnü'l-Kattân, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilmelik. *Beyânü'l-vehmi ve'l-ihâmi'l-vâki'in fi kitâbi'l-ahkâm*. thk. Hüseyin Âyt Saîd. 6 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1. Basım, 1998.

İbnü'l-Mülakkin, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Mısrî. *el-Bedru'l-münîr fi ehâdîsi ve'l-âsâri'l-vâki'a fi şerhi'l-kebîr*. 10 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1. Basım 2004.

Karakuş, Mahmut. *Yasin Sûresiyle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2012.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1427/2006.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebû Haccâc Yusuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1992.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi't-Tirmizî*. haz. Abdurrahmân Muhammed Osman. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmiu's-sağîr*. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1391/1972.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.
- Müstağfirî, Ca'fer b. Muhammed. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk ve thrc. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1426/2006.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen*, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.
- _____, *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- _____, *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Fârûk Hamâde. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 2. Basım, 1414/1992.
- Özel, Mustafa. "Ölünün Ardından Kur'ân-ı Kerîm Okunmasının Dini Dayanakları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006), 477-486.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtilhu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1393/1973.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safoetü't-tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân (Tefsîru's-Sa'lebî)*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1422/2002.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail. *Sübülü's-selâm şerhu bülûgi'l-merâm*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 2006.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1424/2003.

_____, *Şerhu's-sudûr bi şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr*. haz. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Amman: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2004.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülme'cîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud b. Cârûd. *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Cîze: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1. Basım, 1420/1999.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu't-Tîbî ale'l-mişkât=el-Kâşif an hakâiki's-sünen*. thk. Addülhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 1417/1997.

482 Tirmizî, Ebû İsa, Muhammed b. İsa. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru OMÜİFD Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.

Türbüştî, Ebû Abdullah Fazlullah b. Hasan b. Hüseyin. *Kitâbü'l-müyesser fi şerhi mesâbihî's-sünne*. thk. Abdülhamîd Ahmed Hindâvî. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2. Basım, 1429/2008.

Wensinck, A.J. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî*. Leiden: Mektebetü Berîl, 1936.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.



THE HISTORICAL ACCOUNT OF ‘ABD AL-JABBĀR
AL-HAMADANĪ’S PHYSICALIST CONCEPTION
OF HUMAN SOUL
KĀDĪ ABDŪLCEBBĀR’IN İNSAN RUHU KAVRAMI İLE İLGİLİ
FİZİKSEL YAKLAŞIMININ TARİHSEL DEĞERLENDİRMESİ

ABDUL BASİT ZAFAR

[Dr. Öğrencisi, Anlra Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ABD.
PhD. Student Ankara University Faculty of Divinity,
Department of Kalam
mohammedbasitzafar@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-0840-5865>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Ocak/January 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Nisan/April 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 483-504

Atıf/Cite as: Zafar, Abdul Basit. “The Historical Account of ‘Abd al-Jabbār al-Hamadani’s Physicalist Conception of Human Soul- Kādī Abdūlcebbār’in İnsan Ruhı Kavramı ile İlgili Fiziksel Yaklaşımın Tarihsel Değerlendirmesi”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 483-504. <https://doi.org/10.17120/omuifd.671352>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Kâdî Abdülcebbar'ın İnsan Ruhü Kavramı ile İlgili Fiziksel Yaklaşımının Tarihsel Değerlendirmesi*

Öz: Bu çalışmada, Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) insan tasavvuru ilgili bazı argümanları ele alınacaktır. Nitekim Kelâm ilminin erken döneminden itibaren klasik konuların (İlâhî zât ve sıfat, kidemü'l Kurân, Kader vb.) yanı sıra insanın mahiyeti, yani onun ne olduğuna dair farklı kanaatlar gündeme gelmiştir. Bu argümanları üç farklı şekilde ele almak mümkündür. Bunlardan ilki insanın mahiyeti bedenden öte görülmeyen ebedi bir ruh olduğunu illere sürürken, ikincisi insanın ruh ve bedenini bitişik dualite olduğunu iddia etmektedir. Bu iki görüşten farklı düşünen Basra ekolün kurucusu Allaf (ö. 850), Behaşmiyye ekolü ve Mu'tezili kelâmın ünlü isimi Kâdî Abdülcebbar insanı maddî olan bir fiziki yapıdan oluşan bir bütün (*cümle*) olduğunu iddia etmektedir. Bu çalışmamızda Kâdî'nın yaygın olan ebedi ruh algısının reddedilmesine neden olan argümanların, onun kozmolojik zeminde temel bulunduğunu göstermeye hedeflemektedir. Kâdî'nın teolojik anlayışında 'Ruh' atomculuğa dayanmaktadır ki o halde ruh ya cevher yada araz olmalı. Bu durumda ruhun nedenselliği problemi ortaya çıkar. Kâdî, insanın herhangi bir maddî veya ölümsüz ruha sahip olmadığını savunur. Bu çalışma, insanın bu tür özgün bir görüşünün Kâdî'nın kozmolojik teorisinin ve dini meselelere yönelik düşüncesinin doğal sonucu olduğunu iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mutezile, Kadı Abdülcabbar, Teolojik Antropoloji, İnsan Kavramı,



The Historical Account Of 'abd Al-Jabbār Al-Hamadani's Physicalist Conception Of Human Soul

Abstract: This study aims to present a brief historical account of Mu'tazilite understandings of the human person and expounds on Qadi 'Abd al-Jabbār al-Hamadani's (d. 1025) strong rejection of non-physicalist view of human being. In Classic period of Kalam amongst the Mu'tazilite school prevailed three distinct views on the human person, henceforth of the human soul;

* I would like to thank the Scientific and Technological Research Council of Turkey (TÜBİTAK) for their generous funding for the Graduate Scholarship Program for International Students, without which this study would have never finished.

the non-physicalist tradition represented by Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām (d. 836) who claimed that man is the dwelling soul in the human corpse. The dualist view as advocated by Mu'ammār b. 'Abbād (d. 830) who understood man as a composite of the material body and immaterial soul. The third view is the so-called physicalist stance on the human being. This view though was initially propagated by Abu'l- Hudhayl Al-Allāf (d. 849-50) remained in BaHashmiyya denomination of Mu'tazilites for few generations. Qadi 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025) as their successor advocates this view arguing that man does not possess any immaterial or immortal soul. This study proposes that such a peculiar view of man was the natural outcome of 'Abd al-Jabbār's cosmological theory and his thoughtfulness towards religious matters (*talkif*). 'Abd al-Jabbār's image of man does not need other; a soul, to make him will or capable of certain actions, for man is this corporeal body which could be seen in its actuality, and experienced in its totality. Therefore, he defines man (*šahs*) as a living being (*hayy*), having volition (*murid*), capable of acting voluntarily (*qādir*) and consequently entitles him with the responsibility for moral and religious obligations (*al-mukallaf*). It could be widely observed that Qadi, though admits the presence of soul in the body for its being alive, does not consider it to be living in itself or eternal. The soul, however, is the contingent breath, by which lightweight bodies (air) are inhaled and exhaled. It is an integral part of a living human being such as his flesh, blood or body structures.

Keywords: : Kalam, Mu'tazila, 'Abdu al-Jabbar, Theological Anthropology, Concept of human being,



Introduction

The Mu'tazilite system is though pioneer in its theology, has much in common with early day Ash'arites in its cosmological settings, as they both followed an atomistic solution to understand the world. It is very interesting that how out of atomism emerged very unique ideas of the human soul. The arguments in support of an immaterial soul, which could be found in al-Rāzī's, *Kitāb al-Nafs* or in *al-Mabāḥith al-Mašriqiyya* certainly overlap with Avicennian arguments on the same issue. However, this paper intends to give a profoundly different approach to the subject of the human soul.

In this study, I will focus on an important advocate of the physicalist theory of the human soul from the Mutaqaddimūn period of the Basrian Mu‘tazilite tradition. He, namely Qadi ‘Abd al-Jabbār al-Hamadani al-Asadabadi, relied on the physicalist understanding of soul and so did classic theologians with fractional differences.¹ The expressions used for explaining human souls such as *jism al-latīf*, an atom (*jawhar e fard*) or thin bodies (*jism daqīq*), I suggest, we have some connotation of physicality in them. The major difference that separates the Basrian (BaHashmiyya) approach from the rest is that they don’t assign any peculiar attributes to soul.

I will begin with a brief overview of ‘Abd al-Jabbār’s atomistic cosmology and its development. Afterward, I will tackle the historical background briefly, where I will argue that the physicalist view of the soul was supportive in polemical formulation against Gnostics and Dualists (thanawiyya) denominations but it also helped in forming serious arguments against rival views on human ontology within the circles of the Mu‘tazilites. In this way, I aim to cover ‘Abd al-Jabbār’s view of the soul, its nature and its locus in human ontology. In the concluding section, I would share some of the implications of this view; that is to consider man as a physical being, an agent, a subject of God’s commandments and the comforts it brought to classic theologians.

Atomism

The nature of man is discussed extensively in both Kalam and medieval philosophy. However, this quest took radical shifts depending on which

1 Ayman Shihadeh, ‘Classical Ash‘arī Anthropology: Body, Life and Spirit’, *The Muslim World*, Vol. 102. (July/ Oct., 2012), pp. 433- 477. There Shihadeh expresses on Ash‘arī’s theory of man, as ‘this visible body that is composed in this manner of composition and structured in this specific way’, is very much similar to the physicalist theory Mu‘tazilite advocated. This physicalist understanding of human being in classic Kalam, however evolved and reshaped by Avicennaian philosophy resulting into traditional Soul-body dualism.

school of thought considered it.² For instance, the peripatetic philosophers considered prime matter (*hayūlâ*) as the founding block of existence. They argued that the human soul is an immaterial substance that is the human essence and it precedes bodily existence. Whereas the physicalists (*aṣḥāb al-tabīyyūn*) believed a man as a balance of four prime elements i.e. air, water, fire and earth (*anasir al-arba*). The Dualist denominations, on the other hand, established their belief in opposing forces of light and darkness as the key element to human inquiry. However, classic Mu'tazilite theologians took an interesting position, by adopting the atomism as a tool to defend their explanatory version of the universe, with the same token, they also refute³ other cosmologies of their time.

The concept of atomism was adopted and modified with an urge to establish some reliable ontological grounds of reality. This is why it could be said that Kalam's theory of knowledge is based on two fundamental inquiries; a) what can be known? b) How can it be known? The former is a question of ontology that also marks human intellectual capacity whereas the latter is an epistemological inquiry. So, under these primary questions, the possibility of attaining any knowledge, its sources and its limits were demarcated.

2 The question what is human soul? or what is the nature of soul? could have alternative versions, such as what is a man? who is a mukkalaf etc. For such debates check heresiographic works of Ash'ari, Sharistani, Baghdadi, Ibn Hazm and others. Also see, Majid Fakhry, 'The Mu'tazilite View of Man', *Recherches d'islamologie: Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gradet par leur collègues et amis*, (Leuven, 1977) pp. 107-121.

3 Stroumsa mentions that Jewish and Muslim polemics were also very vibrant against dualists such as Manichaeans, as they 'strove to establish' their arguments in favour of an almighty God. The advocated an indivisible and immutable God who created the world out of nothing. For such arguments were also woven in the atomistic frame of Kalam. S. Stroumsa and G. G. Stroumsa, 'Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam', *The Harvard Theological Review*, Vol. 81. No. 1. (Jan., 1988), pp. 37-58.

The primary term which appeared to construct such universal taxonomy of existence is called a thing, *shay*.⁴ The 'thing or existence' is whatever could exist in any given possibility. This initial category is further divided into two classes: the known existence or the intelligibles *Ma'lūm* (whatever is known or can be known)⁵ and *Ma'dūm* (the non-existence). In epistemological settings, however, knowledge is not abstract at all, it has to be the 'knowledge of some 'thing'. Perhaps, this is why 'Abd al-Jabbār elaborates nonexistence (*madūm*) as "known thing which does not exist".⁶ On the same grounds, Ibn Mattawayh, one of his disciple, establishes that 'a thing is known either as existence or non-existence'. These statements clarify that the realm of human knowledge is just of known entities (*ma'lūm*). This known existence is further divided into two categories, the eternal (*qadīm*) and the world (*hādīs* or with beginning in time).⁷ Under such parameters, after establishing the meta-scale scheme of known existence, comes the nature of the physical world and its building blocks, the atoms or 'ajza (*al juz` alladhī-lā yatajazza*) and accidents (*arad*).

4 The term *Shay* or *dhat* could have similarity, the term *dhat* (being) seems technically precise in Basrian theologians, see Alnoor Dhanani, *The physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mutazili Cosmology*, (Leiden, 1994) pp. 30. Interpreting the term 'thing' in the context of atomistic predilections, human acts are also things. See J. Meric Pessagno, 'Irada, Ikhtiyar, Qudra, Kasb the View of Abu Mansur al-Maturidi', *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 1, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal (Jan. – Mar., 1984), pp. 177-191.

5 J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech A study of the Mu'tazilī Qadī l-Qudāt Abu l-Hasan 'Abd al-Jabbār bn Ahmad al-Hamdānī*, (Leiden, 1976) pp. 106.

6 The non-existence is comprehended as absolute nothingness in Sunni Kalam, since God created the world out of nothing *ex nihilo*. However, *ma'dūm*, 'nothing' is a 'thing' in 'Abd al-Jabbār's setting. It is a part of existence which could be known by reason, the term is close to philosopher's idea of contingent existence (*Mumkin al-Wujūd*). See, Peters, *Ibid.*, pp. 108; 'Abd Al-Jabbār [Mankadīm Shashdīw], *Şarḥ al-uşūl al-ḥamsa*, ed. Metin Yurdagur (Istanbul, 2013), Vol. 1. pp. 177. This version is also published with a Turkish translation by Ilyas Celebi the manuscript could be found in the archives of Topkapi Palace Museum Library under the III. Ahmed collection, No. 1872.

7 Ibn al-Mattawayh, *Tadhkira fi ahkam al-jawahir wa al-arad*. Ed. S. Lutf and F. 'Awn. (Cairo. 1975) pp. 33-34; Alnoor Dhanani, *Ibid.*, pp. 16.

Atom and Accidents

The theologians usually from Baṣrian Mu'tazilites tradition adopted atomism without any hesitation and implored that contingent existence (*muḥdath*) is constituted of theoretically small particles (atoms) and their accidents (*araḍ*). These atoms (*jawḥar*) are the smallest units that could not be further divided. They are created by God and according to some views are numbered particles which are the foundation of the created world. These atoms have primary and secondary properties which are called accidents (*araḍ*). There is a difference however between atoms and accidents. Atoms are neutral particles and do not have opposites. Accidents, on the other hand, are created as opposites to each other for instance motion and rest, black and white, etc.

Accidents can only sustain with an atom or group of atoms. This implies that there are certain necessary properties for atoms, such as being present at a certain space with other atoms, occupying a tiny bit of space (*mutaḥayyiz*), being bound to motion or rest and having a property of adjoining with other atoms (*ta'lif*),⁸ etc.

Since the discrete unit of matter is an atom, so these single atoms come close to one another due to the accident of *ta'lif* and create length, width and depth, eventually creating a single unit of the body (*jism*).⁹ Just like atoms, bodies could not have opposites, since only contrary to each other are accidents that subsist on substrata of body. Since bodies are composed and contingent, they are also subject to motion and rest (*'itimād*) hence, they could not be eternal. In terms of the physical world, one could infer it is composed of atoms and accidents that inhere in them, whereas the known existence also includes God. This is why it was inevi-

8 J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Vol. III Translated by G. Goldbloom, (Leiden, 2018) pp. 241.

9 There are different versions of geometric explanations on nature of atoms and the formation of bodies. For different opinions on how many numbers of atoms, when unite make one unit of body (*jism*) See: Alnoor Dhanani, *Ibid.*, pp. 101-133.

table for 'Abd al-Jabbār' to explain the physical world with fundamental categories of atoms and accidents.

While the existence is a composite of bodies, made up of atoms (*jawāhir*) so is the human being. Man is a part of such a physical world, so he shall be explained within the confines of atomism. Considering this physical theory as a reference point, the human soul could be either a composite of atoms (a body) or would be an accident. If it is a single atom, that would still make it subject to properties of *mutaḥayyaz*; i.e. occupying space, having a position (*makan*) in relation to other objects, etc., making it subject to physical laws. However, if the soul is some sort of accident that dwells in the body making it living. In that case, it is not eternal and cannot sustain without a body as its locus. Conceding this 'Abd al-Jabbār upholds the traditional Baṣrian view as his conceptual foundation, not just for the human soul, but for the entire world.

490

OMÜİFD

Atomism and the Theories of Soul

Mu'tazilite understandings along the path of atomism took three distinct views on man.¹⁰ Such as the non-physicalist, an-Nazzām, who claimed that man is the dwelling soul in the human corpse. The body is dead and the soul is living in it. Then there were dualists, like Mu'ammār b. 'Abbād who understood man as a combination of the material body and an immaterial soul. Finally, 'Abd al-Jabbār, following his predecessors Abū 'Alī Muḥammad al-Jubbā'ī (d. 915), Abū Hāshim al-Jubbā'ī (d.933) and Abu-'l-Hudāil al-'Allāf, had a physicalist and materialist stance on the human person. This stark difference of opinions, I propose, resulted from and was simultaneously affected by their cosmological settings.

It is important to note that the tripartite and hierarchical view of the soul, constituting a vegetable, animal, and human fragment, was yet not the only accepted view in his period. This view became much popular with Avicenna and could be seen extensively in later Kalam.

10 Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu l-Hudhayl Al-Allaf A Philosophical Study of the Earliest Kalam*, (Istanbul, 1966) pp. 3-4.

'Abd al-Jabbār's strict opposition to dual and multiple human essences could be seen regarding eternal or immaterial imagery of soul in his theological summa, *al-Muġnī's* book XI *al-taklīf* where he catalogs the views of his adversaries and disprove them with extensive rhetoric. The tradition of Kalam prior to al-Ghazali and Avicenna uphold a unique way of argumentation, unlike crafting axioms in Aristotelian syllogism,¹¹ they relied mostly on the revelation (*burhan*) as their inductive truth, rhetoric with *ad hominem*, and human sense experience (intuitional knowledge) as their evidence. In the case of 'Abd al-Jabbār, we would see these all with regard to his position of the human soul.

Non-physicalist Conception of Soul

A few elaborations on non-physicalists' views are as follows; they define the soul as 'light from lights'.¹² The soul is eternal, ultimate good and pure being. The soul is a lightweight or translucent body (*jism al-latīf*), which resides in the human heart¹³ and at other times its place is ambiguous. An-Nazzām is a peculiar example of this kind. He renounced atomism while adopting the divisibility of matter ad infinitum. Unlike Ibn Rāwandī (d. 911), who thought of the heart as the locus of living souls,¹⁴ an-Nazzām considered that the soul resides in the body as rosewater in roses or oil in olives. So, it interacts with all bodily organs however heart

11 Sarah Stroumsa, "Early Muslim and Jewish Kalām: The Enterprise of Reasoned Discourse," in Christoph Marksches and Yohanan Friedmann, ed., *Rationalisation of Religion: Judaism, Christianity and Islam* (Jerusalem and Berlin: The Israel Academy of Sciences and Humanities and de Gruyter, 2019), pp. 202-223.

12 Hisham also had (ghulat) Shia propensities and he is known as deliberately preaching reincarnation of light (soul) from one body to another. Same goes for an-Nazzam, See; Saul Horovitz, 'Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam' (Breslau, 1909) Turkish translation Ö. Taşcı., Yunan Felsefesinin Kelāma Etkisi, (Istanbul, 2014) pp. 56.

13 This is the view of Ibn Rāwandī (d. 854) it overlaps with understanding of an-Nazzam and Hisham See: Al- Muġnī Vol. XI, pp. 312-18.

14 Perhaps ibn Rawandī with the (fi al badani'arwāhun ḥayyun) implied not only the soul, but a soul having multiple facades in relation to the human body. One can also observe the traces of this idea, of a universal human soul from which each individual soul takes its portion. Such claims Qadi rejects for having ambiguous argumentations of opponents, Al- Muġnī Ibid., pp. 313.

is considered the origin of it.¹⁵ This light body of the soul is interpenetrated or interwoven and diffused (*mudakhhalat mushabaka*)¹⁶ in the dense body of the matter.

An- Nazzām who is considered a pioneer for introducing the concept of the immortal soul in Muslim theology, also propagated the notion of the soul as an unlimited being that suffers being imprisoned in a body.¹⁷ The human body is only instrumentalized by the soul, which is the source of volition and action. Even though the soul resides in the body, its function is none other than that of intellect and reasoning.¹⁸ Such expressions could give ample proof of his close affinity with the Gnostics and Manicheists anthropology.¹⁹

After careful analyzes of the non-physicalist view, ‘Abd al- Jabbār argues that if a soul is an active agent and body is only an instrument, how can we be sure that the soul is not the instrument of another free agent and so on. Mu‘tazilite though had different versions of human on-

15 Shahrastānī (d. 1153), *Milel ve Nihal*, (turkish trans.). Mustafa Öz (Istanbul, 2011) pp. 64.

16 Al- Muğnī *Ibid.*, pp. 312.

17 Patricia Crone, ‘The Dahris According to al-Jahiz’, in H. Siurua (eds.), *Islam, the Ancient Near East and Varieties of Godlessness*, Vol. 3. (Leiden, 2016) pp. 319; ‘Abd al-Qahir al-Baghdadi, ‘Al-Farq bayn al-Firaq’ Turkish translation by Ethem Ruhi Fiğlalı *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Ankara, 2017) pp. 95.

18 In an-Nazzām one cannot find the classic three phase division of soul as it could be found in antiquity; the vegetative soul, animal soul and the rational soul. Human soul very likely has different faculties by which it does thinking, perception and motion. Cengiz calls these Quwwa faculties as mental processes. See: Cengiz, Yunus, ‘Two Competing Approaches in the Mu‘tazilite View of the Human Being: The Traditions of Abu al Hudhayl and al-Nazzam’, *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 4/2 (May 2018) pp. 57-73.

19 Though Baghdadi reports an-Nazzam as extensively writing and debating with dualists Crone’s argument have more weight that he got influenced by their cosmology. See. J. Van Ess, *Ibid.*, pp. 361; al- Baghdadi, *Ibid.*, pp. 100; Patricia Crone, *Ibid.*, pp. 99. For Manihist See Mirecki, P., and Beduhn, J., *The Light and the Darkness studies in Manichaeism and its World*, (Leiden, 2001) pp. 11; John C. Reeves, *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism* (Canada, 2011) pp. 160.

tology, they agreed on some sort of human freedom of action.²⁰ This human ontology in which the active role is played by the human soul would eventually lead to the doctrine of determinism. Whereas it is the basic Mu'tazilite thesis, that 'God has not preordained human actions, they are free in their choices', making it incoherent within Mu'tazili theology.

An-Nazzām's understanding came up with new complexities, such as does the human soul subsists after death? If the soul is the true agent, then how does body function. What anchors a soul to a particular body?²¹ What is the status of the soul after it leaves the body, and before that where does it reside? This also raised the issue of the animal soul, its immateriality, and its immortality as they are also living and procreating creatures. One possible answer came from Aḥmad b. Ḥābiṭ (d. 847) a disciple of an-Nazzām, that a soul goes through recurring imprisonment from one body to another body (*tanasukh*),²² in humans and animals alike. This response as al-Baghdadi noticed created an infinite regression and a logical impossibility hence was never welcomed in theological circles.

493
OMÜFD

The consequences of such a view of body and soul motivated radical asceticism, rejection of bodily needs and life-negating atmosphere.²³ In conjunction with, negating body not as being one's own self but rather a prison, helped the narrative of a self-induced pain and flogging to attain

20 Majid Fakhry presents the view that not all Mu'tazilites were on the same ground as far as human free will is concerned, even if it was asserted that man is free in his actions and choices it was not more than a verbal assertion. Their primary motive was to safeguard both God's omnipotence and human free will, however in doing so the results turned in to complex and paradoxical solutions. See, Majid Fakhry, 'Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will', *School of Oriental and African Studies*, pp. 95- 109.

21 One answer would be, which philosophers hold, soul upon descending inheres in a particular body 'out of love for it'. However, there are no valid arguments why a soul should choose body A over body B, or a sick body over a healthy one. For more details see arguments of W. Madelung, 'Ibn al-Malāhimi on the human soul', *The Muslim World*, Vol. 102., (2012), pp. 426-32.

22 Šahrastānī *Ibid.*, pp. 68; J. Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trans. J. Marie Todd. (London, 2006) pp.111.

23 J. Van Ess, *Ibid.*, (Leiden, 2018) pp. 402-405; John C. Reeves, *Ibid.*, pp.108.

salvation.²⁴ This idea of imprisonment of soul in the human body gave birth to a whole soteriology with an infinite incarnation of soul in different bodies, until it attains salvation. ‘Abd al-Jabbār espouses his materialistic stance on such grounds since there is no possible refuge from consequences otherwise.

‘Abd al-Jabbār doubts an-Nazzām and ibn Rāwandī’s esoteric approach.²⁵ He defends the view that this totality of being (*jumla*) could be understood in an atomistic sense, as the atoms unite with each other forming a particular body they inhere the accident of life, which consequently turns the body atoms into unity and interconnectedness. With the accident of life, the body becomes living, perceiving and deliberately moving. Likewise, when the body moves, it moves as a whole, when it wills, it wills as a single being.

494 Soul- body Dualist Approach

OMÜİFD

Mu‘ammar b. ‘Abbād (d. 830), unlike Nazzām, observes a rather strong dichotomic view, stating that the soul is not found in the body, however, it controls the body and executes its affairs. Mu‘ammar views the soul not as a light body, but as a distinct and discrete single atom, perhaps a qualifier (*ma‘na*) that exercises power and manages the body.²⁶ A particle that is neither connected nor fully aloof from the human body carries qualities of *mukallaf* such as life, volition, and capacities of action. However, it could not be seen or observed through senses. ‘Abd al-Jabbār in this scenario resists any definition which could not be perceived by ordinary senses or comprehended by reason. In his settings, rationality or other

24 There were theologians of antiquity who thought of soul as the root cause of suffering and evil. Such as Paul the Persian, Zacharias or Titus of Bostra, who claimed since soul is the root cause of evil it is not divine in its source. See, S. Stroumsa and G. G. Stroumsa, *Ibid.*, (Jan., 1988), pp. 37-58.

25 It is normally accepted that an-Nazzam found inspiration in teachings of Hisham b. al Hakam See, Ibn an-Nedim, *el-Fihrist*, edited by M. Yolcu., (İstanbul, 2017) pp. 480; J. Van Ess, *Ibid.*, (London, 2006) pp.109; *Al- Muğnī* Vol. XI, *Ibid.*, pp. 333

26 *Al- Muğnī* Vol. XI, *Ibid.*, pp. 313. “inn al-insan juzun laa yatajazza’; *al-Ash’ari*, *Kitab Maqalat al-Islamiyin wa-khtilaf al- Muslimin* (n.d); J. Van Ess, *Ibid.*, (Leiden, 2018) pp. 90-92.

novel phenomena are not quiddities of the soul but are reduced to accidents (*araz*) or the abilities of the human body. The soul since has no ontological structure or empirical evidence.

'Abd al-Jabbār does not find a need for demonstrating the status of soul in the human body as the free agent or as the governing administrator of bodily affairs. He would rather indulge in refuting and critiquing the opinions held otherwise. In his dialectical setting, Qadi would argue with the opponent using rhetoric (*jadāl*) and *ad hominem*; by finding a flaw, ambiguity, contradiction or self-negation in the opponent's argument.

For instance, an opponent makes a statement, saying *a* is *b*.

On such a premise, 'Abd al-Jabbār would make his relation of *a* and *b* and then reverse the statement to accuse his [hypothetical] opponents that in given situation why don't they accept *b* as *a*. To make this clear, in his arguments against Mu'ammār's conception of the soul; which is neither attached to the physical body nor is close to it (*mujāwara*) and is neither subject to motion nor rest. This soul or ma'na as Mu'ammār asserts, cannot be seen or observed through senses.

Qadi reject this statement arguing that,

If the soul is *per se* living, free agent *qādir* and is potent *mudabir* then

- a) It should be living, with and without body,
- b) It should be able to do and act freely and since it is potent *per se* it could not have any hindrance by any means, however, this is not the case in everyday experience.
- c) So, if it is not the case, then there is no soul with such attributes and if it is the case, this makes the soul a being with the same qualities as transcendental God.

Given that Mu‘ammar should have to accept that this being (soul) is God since it is God we attribute with these qualities.²⁷ Mu‘ammar perhaps has intended to rather not to describe the soul itself but to apprehend it through its actions. However, this again would not be a satisfying attempt, as ‘Abd al-Jabbār elaborates, considering an immaterial soul being living *hayy* and potent *qādir* per se makes it a partner in God’s attributes of essences creating the ontological borders ambiguous. He continues, say, *if there are two things which are black (sawādāin) and you call one of those black, the other could be none other than black (too).*²⁸ If there are exactly the same attributes it has to be the same thing, in this case, God or soul.

Unlike body-soul dualism, the expression of ‘totality of being’ *jumla* often emphasized in ‘Abd al-Jabbār’s readings. ‘Abd al-Jabbār criticizes the notions of multiple active agents within a human being and relates such views with the Trinitarian approach. An annotated translation goes; *‘we would accuse him (Mu‘ammar) of similarity with Christians in their belief of unity (itihad) as when they say that God worked through Jesus, as it was God in him. And when they are asked in what manner (the spirit of) God gets incarnated in (the flesh of) Christ. They say it is neither different nor combined but is a kind of union, and He (God) cannot be attributed to a place or to motion [...] same is said for human being by our opponents, even worse [...].’*²⁹ So, in this way, ‘Abd al-Jabbār argues, that there is only one human being having parts and particles making it a whole, not a singularity that comes out of fusion or mixing up of different ontologies, soul, holy spirit or God, etc.

It is the unifying quality of the accident of life that the body organs under different sensations give a single experience to self. Once a body part is separated from the totality it cannot be called living. Likewise, ‘Abd al-Jabbār would insist that living is neither heart nor soul, the living

27 Al- Muğnī, Vol. XI: Ibid., pp. 324-327.

28 Al- Muğnī, Ibid., pp. 324.

29 See Al- Muğnī, Ibid., pp. 328, for detailed series of refutations against Christians see Muğnī book V and Gabriel Said Reynolds, A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu ‘Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins, (Brill, 2004).

is the totality in itself (*al-Jumla hiya al-ḥayya*).³⁰ Death, in this case, is explained as a stage when the atoms are no longer able to retain the proper structure of jumla in its shape and thus the accident of life cannot inhere anymore.

This notion of the unity of being is pivotal to his theory of knowledge, as he would state, knowledge is believing something as it is, with the tranquility of soul', *ma' sukun nafs'* is also a strong indicator that the tranquility of soul or mind could only be achieved by a self, only if it is a unity.

Physicalists' Defense of Soul

In Abu Huzayl al-Allaf's paraphrasing, who is 'Abd al-Jabbār's point of reference, 'human being is an eating and drinking person (*haza al-jasad al-zahir al mar'ii*), with two legs and two hands'.³¹ In its outlook, such a description seems superficial, nonetheless, it defines man as an observable entity. This eating, drinking body is an aggregate (*jumla*) of living and nonliving features, such as Allaf would continue, 'the hairs, the bones and nails' on which no sensation is found are not living. Since they are attached to the visible body (*jumla*) they are a part of it. These sensations of warmth, cold or pain are the primary indications of an object being living. He continues, 'for the soul is an accident and it is other than life'. This statement is later made clear by 'Abd al-Jabbār as life (*ḥayāt*) is different from being living (*ḥayy*). Life in this regard is an accident when subsists in a particular body and makes the body living. The indication of a body, being living is that it begins to sense warmth, cold and feels pain.

This characteristic of a living being, borrowing Frank's wording, is a 'fundamental outward orientation'.³² This orientation is the perception of one's self and the physical world alike. The living being is oriented to-

30 Al- Muḡnī, Ibid., pp. 316.

31 Al- Muḡnī, Ibid., pp. 312; Hākīm al-Jusheymi, 'uyūn al-Masāil fi Usūl al- Taklīf, ed. Ramzan Yıldırım (İstanbul, 2018) pp.137.

32 R. M. Frank, 'Several Fundamental Assumptions of the Basra School of the Mu'tazila', *Studia Islamica*, No. 33 (1971), pp. 5-18.

wards the outer world with its whole self. This orientation could be marked by its motion or rest, which implies it is being able to act (*fā'il*). Life as an accident inheres a body. On the other hand, the soul is one of the phenomena which is integral with such a living body as heartbeat, growth, appetite, etc. One could deduce from such an explanation that 'Abd al-Jabbār was very cautious in demarking human ontology without any extension. The flesh is the body, with muscles, bones, blood and other interrelated organs. Some are crucial to others for life.

He argues that man does not possess any immaterial or immortal soul. He defines, man "The living agent (*ḥayy*) who has the power of action (*qudra*) is this particular body (*bunya al-makhsusa*), by which he is distinguished from the rest of animals (*yufāriq bi-ha sa'iral ḥaywān*), commands and prohibitions, praise and blame are all attributed to this totality (aggregated individual)".³³ Along these lines, 'Abd al-Jabbār asserts that man is experienced instantly with his unique body, a shape having a unique structure (*būnya al-maḥsūsa*). In the same manner, the self-experiences itself as a unity (*jumla*). There is no need for further rationalization.

A profound change that might emerge through these differences of approaches is marked by Cengiz; the non-physicalists such as an-Nazzam considered human beings as having natural dispositions and perpetual inclinations by birth.³⁴ This is why they could not consider man fully free due to bodily influences. On the contrary, the physicalist school insists on no essence before the existence of human beings. Once a person is born, his outer conditions and his life experience shapes him as he is. In this way, the tradition of 'Abd al-Jabbār undermines human nature (*taba'*) as a determining force of his choices.

One might resolve that it is 'the body', the existence that precedes any religious identity or moral obligation of the agent. 'Abd al-Jabbār

33 Al-Muḡnī, Ibid., pp. 314

34 Cengiz, Yunus, Ibid., pp. 57-73.

may be called a realist or in a sense an empiricist in this regard. He also stresses his claim of human freedom and his utter newness on the face of the earth, without any preceding sin(s) from a former life. One could assert that the dualistic approach emphasizes on human inborn nature whereas Basrian school gives importance to a man's nurture and immediate surroundings.

The intentions behind defining man are not as philosophical as it may seem, however, the motive was perhaps theological. i.e. to find the agent of obligation, the agent worthy of blame or praise (*zam wal madh*). Along these lines 'Abd al-Jabbār also mentions, the general use of the expression, when someone commits a crime, his soul is never accused of such an action, likewise, on appraisal, it is always the body known as the person himself. The imposition of the obligation is on the body, this is why the mukallaf by definition requires a body. A body by which the moral agent can fulfill God's commandments. Otherwise, commandments would be of no use, and it would be God's action in vain (*'abas*). It also possesses an ethical factor, as a free agent (*mukallaf*)– that man must will and act as a whole. So, he is appraised or condemned as a single unity. The other fundamental accidents that come along being living, are also in totality, like belief, motion, capacity to act (*qudra*) appetite, pain, and pleasures.

It can also be seen in 'Abd al-Jabbār's notion of the usefulness of creation. What might be the scale of usefulness of an eternal soul in a mortal human body, if a body can act on its own? Existence as the human body, with its structure, precedes any attributes of being living or being able to communicate (*hayvan nātiq*). Because 'Abd al-Jabbār is well aware that the definition of the human being should encompass only human distinction. The difference of man from other animate beings is neither life nor motion. Living 'hayy' is also a quality found in other animals as they also move, feel pain and procreate. The attribute of man as being able to speak or rational was also an unjustified trait because the speech was believed to be a quality of other beings, such as angels. However, the

quality of reasoning or *t'qul* which separates human species from other living forms is a slow process that evolves with experience and reaches its heights with maturity. If reasoning shall be taken as the only distinguishing mark that would exclude children or irrational people. So, the feasible mark that separates humans from the rest is his physical shape which can be seen from the naked eye and one intuitively knows the other as humans.

In this regard, 'Abd al-Jabbār clarifies that not any appearance or shape of inanimate material that resembles a human figure such as a statue could be called a human being, because it lacks flesh, blood or any sensation in it.³⁵ This implies that flesh, blood, and humidity are integral to this specific structure called *insān*. So, man is the set, 'a totality of different accidents and functionalities' integral for being living. But above all, what makes him a man is his very form, the biological structure which we inherently know of, or the phenotype features which differentiate one person from others.

500
OMÜİFD

'Abd al-Jabbār while debating on his physicalist stance presumes a speculative setup, where if he is asked, about the human body parts undergoing through various changes or the problem of change in the physical appearance of a man, who has gone through serious physical deformation, for instance, does it imply that a person's identity after losing or gaining weight changes? Abd al-Jabbār's answer is a clear no, in the sense of the totality of being, self as itself remains the same, remains a physical body. As there are temporal and relatively permanent characteristics of any physical object, so would be the case with the human body.³⁶ A change in these characteristics does not change the sense of self in that person.

35 'Abd al-Jabbār, here clarifies the statement of his mentor Abū 'Alī Muḥammad al-Jubbā'ī that human being is made of clay does not mean an idol or a statue made of clay could be called a human being since it lacks physical organs as such flesh, blood and qualities of living. Al- Muḡnī, Vol. XI: Ibid., pp. 315.

36 Wilferd Madelung, 'Ibn al-Malāhimi on the human soul', The Muslim World, Vol. 102., (2012), pp. 426-432.

This raises the question of our corporeal organs and external characteristics of the body for they are always under constant change and deterioration, whereas the soul that apprehends body remains the same. One could use Avicenian argument, in favor of an incorporeal soul, that the only thing that remains consistent is a person's knowledge of herself, whereas the body is an object of generation and corruption. 'Abd al-Jabbār's response to this identity problem is rather nominal.³⁷ He would insist that a person with a proper name, say, Ahmad would remain Ahmad as a primary knowledge in a social setup. Any weight gain or weight loss, likewise hair loss, cannot modify his sense of being unity and neither him being Ahmad, as a known fact.

Another argument comes from everyday human perceptual experience. It is observed that man finds himself as a unity,³⁸ and there is no element of him that intuitively perceives a soul, an observable soul. Since God is the creator of this initial experience it must be real. Perception is considered a source of immediate knowledge in 'Abd al-Jabbār. Since the source of such knowledge is God and God could not create immediate knowledge as false knowledge. This would be very much contrary to how Mu'tazilites perceived God in their deontological ethics.

Perception (*idrak*) is also the only parameter of a living being. For 'Abd al-Jabbār it is not a property of soul likewise, knowledge, will, and action is necessary accidents that inhere in body successively. So, the body parts that cannot sense heat, cold or pain such as hair, nails, bones and bodily fluids such as blood, saliva, bile, etc.³⁹ were excluded as non-living components of human anatomy. However, they are necessary for life, likewise, the soul is neither living nor is connected to the human totality.⁴⁰ Though it is important for living creatures. The soul is understood as the "thin body" (*jism al daqīq*) the contingent breath by which

37 Al-Muġnī, Vol. XI: Ibid., pp. 346.

38 Al-Muġnī, Vol. XI: Ibid., pp. 318.

39 Al-Muġnī, Vol. XI: Ibid., pp. 314.

40 Margaretha T. Heemskerk, Ibid., pp. 127-156.

lightweight bodies (air) are exhaled and inhaled and are an indispensable component of being living.⁴¹ The only difference is the locus of air, while it is inside the human body, it is called soul (*rūḥ*). It is an integral part of a living human being such as his flesh, blood or structure.

We can remember that life can only inhere in a substrate maḥl that is formed as a specific structure, for instance, a human body, a horse, a sheep, etc. Since air does not have such a 'specific structure' and cannot have necessary accidents of perception of heat, cold or any pain. Air or soul cannot be a living being. This inhaled breath is a part, a non-living part of the human body. It is not living, it cannot move, motivate or affect man's freedom of choice, his actions alike. So, soul and a human being are not one and the same thing. It cannot be taken synonymous to a human being or his totality (jumla).

Conclusion

502

OMÜİFD

Qadi 'Abd al-Jabbār's such imagery of man and soul make it very clear that all existence is one, in its essence made of atoms. The thing which distinguishes man from the rest of beasts is his relation with God via obligation. It could be concluded by summarizing the notion of the soul that life as an accident subsists in a body, with a specific structure, makes it a living being that perceives and acts freely. The reason which was in later Kalam considered as a vital function of the human soul i.e. intellection of universals, would not be an ability of soul per se but of human being that relies heavily on a sound mind and body.

So, the soul or the breath is one of the phenomena which is integral to the human body for its survival i.e. heartbeat, growth, appetite, etc. One could induce from it that for 'Abd al-Jabbār the meaning or telos of human life shall be found in his fulfillment of divine commands and bodily sufferings.

41 For more detailed discussion Margaretha T. Heemskerck, *Ibid.*, pp. 134.

'Abd al-Jabbār's solution to the quest of the human soul in absolute physicalist sense also become more valuable since he emerged on the theological stage after the Inquisition period *mihna* and before al-Ghazali. The consequences of holding such a view reduce the problems that come along with belief in eternal souls, reincarnation, predestined meaning of life and above all non-acceptance of the body as one's own self. As can be seen, for 'Abd al-Jabbār, man is not a mere linguistic expression that has no reference in the real world but is a physical reality. Perhaps this is why he, along with his predecessors pointed towards the human body as this body. This linguistic index could also shed some light on the classical belief in a reality that can be known by a man with intuition and pure reasoning (*aql*).

Bibliography

- Abd al-Qahir al-Baghdadi, 'Al-Farq bayn al-Firaq' Turkish translation by Ethem Ruhi Fiğlalı *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Ankara, 2017)
- Abdul - Jabbār [Mankadīm Shashdīw], *Şarḥ al-uşūl al-ḥamsa*, ed. Metin Yurdağur (Istanbul, 2013)
- Abdul Jabbār, Qadi, *al- Muğnī fi Abvâbi't-Tawhīd va'l-'Adl*, 'al-Taklīf' ed., M. Khodor Nabha (Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2012)
- Cengiz, Y. 'Two Competing Approaches in the Mu'tazilite View of the Human Being: The Traditions of Abu al Hudhayl and al-Nazzam,' *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 4/2 (May 2018) pp. 57-73.
- Crone, P. 'The Dahris According to al-Jahiz', in H. Siurua (eds.), *Islam, the Ancient Near East and Varieties of Godlessness*, Vol. 3. (Leiden, 2016)
- Dhanani, A. *The physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mutazili Cosmology*, (Leiden, 1994)
- Fakhry, M. 'The Mu'tazilite View of Man', *Recherches d'islamologie: Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gradet par leur collègues et amis*, (Leuven, 1977) pp. 107-121.
- Frank, R. M. *The Metaphysics of Created Being According to Abu l-Hudhayl Al-Allaf A Philosophical Study of the Earliest Kalam*, (Istanbul, 1966)
- Hākīm al-Jusheymi, *uyūn al-Masāil fi Usūl al- Taklīf*, ed. Ramzan Yıldırım (İstanbul, 2018)

- Horovitz, S. 'Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam' (Breslau,1909) Turkish translation Ö. Taşcı., *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, (Istanbul, 2014)
- Ibn al-Mattawayh, *Tadhkira fi ahkam al-jawahir wa al-arad*. Ed. S. Lutf and F. 'Awn. (Cairo. 1975)
- Ibn an-Nedim, *el-Fihrist*, edited by M. Yolcu., (Istanbul, 2017)
- Madelung, W. 'Ibn al-Malâhimi on the human soul', *The Muslim World*, Vol. 102., (2012), pp. 426-32
- Mirecki, P. & Beduhn, J., *The Light and the Darkness studies in Manichaeism and its World*, (Leiden, 2001)
- Pessagno, J. M. 'Irada, Ikhtiyar, Qudra, Kasb the View of Abu Mansur al-Maturidi', *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 1, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal (Jan. – Mar., 1984), pp. 177-191.
- Peters, J. R. T. M. *God's Created Speech A study of the Mu'tazilî Qadî l-Qudât Abu l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamdânî*, (Leiden, 1976)
- 504 Reeves, J. C. *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism* (Canada, 2011)
- OMÜİFD Reynolds, G. S. *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu 'Abd al-Jabbâr and the Critique of Christian Origins*, (Brill, 2004)
- Shahrastânî (d. 1153), *Milel ve Nihal*, (turkish trans.). Mustafa Öz (Istanbul, 2011)
- Shihadeh, A. 'Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit', *The Muslim World*, Vol. 102. (July/ Oct., 2012), pp. 433- 477.
- Stroumsa, S. "Early Muslim and Jewish Kalâm: The Enterprise of Reasoned Discourse," in Christoph Marksches and Yohanan Friedmann, ed., *Rationalisation of Religion: Judaism, Christianity and Islam* (Jerusalem and Berlin: The Israel Academy of Sciences and Humanities and de Gruyter, 2019)
- Stroumsa, S. & Stroumsa, G. G. 'Aspects of Anti-Manichaeian Polemics in Late Antiquity and under Early Islam', *The Harvard Theological Review*, Vol. 81. No. 1. (Jan., 1988), pp. 37-58.
- Van Ess, J. *The Flowering of Muslim Theology*, trans. J. Marie Todd. (London, 2006)
- Van Ess, J. *Theologie und Gesellschaft*, Vol. III Translated by G. Goldbloom, (Leiden, 2018)



MÂLİKÎ FIKİH USÛLÜNÜN
TARİHSEL SÜRECİ
THE HISTORICAL PROCESS OF MÂLİKÎ FİQH
METHODOLOGY

HAFSA KESGİN

[Uzman Vaiz. Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Expert Preacher. Dr., Directorate of Religious Affairs, Department of Fıqh,
Bursa / Turkey
hafsasenses@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-3603-7422>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 17 Nisan/April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs/May 2020
Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/june 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 505-535

Atıf/Cite as: Keskin, Hafsa. “Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci - The Historical Process of Mâlikî Fıqh Methodology”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran/June 2020): 505-535.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.721948>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci

Öz: Usûl ilminin ortaya çıkmasından sonra her mezhebin kendine özgü bir usûl anlayışı oluşmuştur. Fakihlerin farklı usûl anlayışları temelinde farklı usûller ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Mâlikî usûlü de usûl eserlerinin telif ve tedvîn edildiği erken dönemlerde eserlerini vermiştir. İmâm Mâlik'in usûle dair bir eseri mevcut olmasa da fetvâ, fıkıh ve hadisleri topladığı *el-Muvattâ* isimli telifi söz konusu usûl faaliyetlerinin temel dayanağı olmuştur. Mâlikî mezhebinde ortaya çıkan Medîne, Mısır, Irâk ve Endülüs ekollerinin farklı bakış açıları usûl ilmine de etki etmiş ve her ekol kendi düşünceleri çerçevesinde eserler ortaya koymuşlardır. İlk usûl çalışmaları Irâk merkezli olmuş daha sonra Endülüs ulemâsı üzerinden gelişme çağı yaşanmış, Mısır ekolü ise Mâlikî usûlünün klasik dönemini şekillendirmiştir. Söz konusu bu süreçlerde fukahâ ve memzûc metod kullanılmış olsa da ağırlıklı olarak mütekellimîn metodu çerçevesinde bir telif geleneği oluşturulmuştur. Usûl anlayışı bakımından ise temel karakteristiği cedel ve hilâf olan Irâk Mâlikî usûl anlayışı, söz konusu bu anlayışa karşı duruş sergileyen Endülüs usûl anlayışı ve bu iki metodu mezceden Mısır usûl anlayışı etken olmuştur. Nihâyi süreçte Irâk'ın etkisinde kalan ve Irâk metodunu esas alan Endülüs usûl ekolü ve Mısır usûl anlayışı mezhepteki hâkimiyetini devâm ettiren iki temel ekol olmuştur. Modern dönemde ise klasik usûl anlayışından çok farklı makâsîd temelli bir usûl anlayışı hâkim olmuştur. Bu makalede Mâlikî usûl ilminin geçirdiği bu dönemlerin kendine has özellikleri ve tarihsel süreci ele alınarak Mâlikî usûlünün gelişim seyrine dair bütüncül ve genel bir resim ortaya konulacaktır.

Anahtar Sözcükler: Fıkıh, Mâlikî, Usûl, Mütekellimîn, İmâm Mâlik



The Historical Process of Mâlikî Fıqh Methodology

Abstract: After the emergence of methodology, each sect created an original methodology. Different methods emerged on the basis of different conceptions of the fuqaha in terms of method. In this context, Mâlikî methodology made publications in the early periods of compilation and codification of methodology works. Although Imam Malik does not possess any methodological works, his compilation titled *el-Muvattâ* in which the fatwa, fiqh, and hadith are compiled forms the basis for these methodology activities. The different perspectives of Medina, Egypt, Iraq, and Andalusia schools which emerged in the Malikian sect also affected the methodology of each school,

and each school produced works within the framework of their own thoughts. The first methodological works were centered in Iraq and then an era of development through the Andalusian scholarship was observed, while the Egyptian school shaped the classical period of the Maliki methodology. Although the fuqaha and combined method were used in these processes, a compilation tradition was created mainly within the framework of the mutakallamin method. The Iraq Maliki methodology of which the basic characteristic is debate and opposition in terms of methodology, Andalusia methodology which contradicts with this approach, and Egypt methodology which fuses these two methods have been effective. The Andalusian methodology school and the Egyptian methodology which remained under the influence of Irâq in the final process and based on the Irâq methodology were the two main schools that continued their dominance in the sect. In the modern era, a maqasid-based methodology, which is very different from the classical method, became dominant. In the present article, a holistic and overall picture of the development course of the Maliki methodology will be presented while considering the peculiar features and historical process of these periods of the Maliki methodology.

Keywords: Fıqh, Maliki, , Methodology, Mutakallamin, Imam Malik



Giriş

H. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın farklı beldelelere yayılmasıyla birlikte değişik toplum, kültür ve medeniyet yapılarıyla karşılaşılması dini-hukukî alana dair farklı sorunları da beraberinde getirmiştir. H. Peygamber döneminde var olan ilim ehli de dini anlatmak üzere farklı farklı beldelelere gitmişler ve bu bölgelerde dini anlatmanın yanında ilim meclislerinde ders vermişlerdir.¹ Bu sürecin sonucunda Basra, Kûfe, Bağdat, Mısır ve Medîne gibi birçok ilim merkezi ortaya çıkmıştır. Bu dönemde/h. II. asır amaç bir metin ortaya koymak değil problemlere çözüm üretmektir. Bu bağlamda Medîne ilim meclisinin en önemli temsilcisi ise İmâm Mâlik (ö. 179/795) olmuştur. İmâm Mâlik kendisine sorulan sorulara cevap vererek bu cevapları, fıkhi faaliyetleri ve hadisleri *el-Muvattâ*

¹ Asım Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i fıkıh", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 18 Mart 2020).

isimli bir eserde telif etmiştir. Mezhebe dair usûl kuralları ise söz konusu bu telif üzerinden çıkarılmıştır. Bu dönemde usûle dair kaleme alınan tek eser İmâm Şâfi'î'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'sidir. Onun dışındaki diğer mezhep imâmlarının bu şekilde usûle dair bir eseri mevcut değildir. İmâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmâm Mâlik her ne kadar bu konuda bir eser vermeseler de verdikleri hükümlerde belli bir usûlü takip ettikleri görülmektedir. Bu usûl daha sonra mezhep müntesipleri tarafından tespit edilmiştir.²

Mâlikî mezhep usûlünde İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007) ve Bakillânî'nin (ö. 403/1013) dönemine kadar yazılı bir metne ulaşılamaz. Bazı metinlerin kaleme alındığı ifade edilse de söz konusu çalışmalar günümüze ulaşmamıştır.³ Mâlikî usûl tarihinde özellikle Irâk Mâlikî ekolünün usûl ilminin ilk ortaya çıkmaya başladığı dönemlerdeki mesâileri zikre değerlidir.⁴ İbnü'l-Kassâr'ın *et-Takrîb* isimli eseri Şâfi'î'den sonra usûl alanında verilmiş ikinci eser niteliğindedir. Irâk Mâlikî ekolünün kendine has bir usûl anlayışı ortaya çıkmıştır. Bulunduğu konum gereği karışık bir yapıya sahip olan Irâk, cedel ve hilâfa dayalı bir usûl anlayışını esas almıştır.⁵ Gelişme döneminde etkin olan ekol ise söz konusu kelâm, cedel, mantığa aykırı bir tavır sergileyen Endülüs olmuştur.⁶ Ancak Bâcî ile birlikte Doğu'nun cedel ve hilâf tekniği Endülüs'e girmiş bundan sonraki dönemde usûl eserleri bu teknik üzerinden verilmiştir.⁷ Klasik dönemde ise usûl

² Muhammed, Ebû Zehrâ, *Mâlikî: Hayâtuhû, 'asruhû, arâuhû ve fikhuhû*, (yy.:Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 271-272.

³ Söz konusu bu eserlerin ilk eserler olduğuna dair bkz. Alhasan Ambarek Eshteivi Ahmed, *Mâlikî Usûlündeki İhtilâfların Furû'daki Sonuçları*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 25; İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fi 'usûli'l-fikh*, nşr. Mustafâ Mahdûm, (Riyâd: Dâru'l-Mu'allime, 1420/1999), 77.

⁴ İlk usûl çalışmalarının Irâk ekolü tarafından verilmesine dair bkz. Eyüp Sait, Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 26 Mart 2020).

⁵ Ahmed, *Mâlikî Usûlündeki İhtilâfların Furû'daki Sonuçları*, 25.

⁶ Endülüs ekolünün usûl anlayışına dair bkz. Beşşâr, Selmânî, *İshâmâtü'l-imâmeyni el-Bâcî ve İbni'l-'Arabî fi 'usûli'l-fikhbi'l-Endelüs*, (Cezâyir, Câmi'atü Muhammed Bûdiyâf el-Mesilâ, Yüksek Lisans Tezi, 1440/2019), 55.

⁷ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 26 Mart 2020).

çalışmaları Mısır Mâlikî ekolüne tabi olan ulemâ tarafından gerçekleştirilmiştir.⁸

Mâlikî mezhebinin usûl açısından yetersiz olduğunu iddia eden bazı görüşler⁹ mevcut olsa da tarihi süreç içinde bu görüşlerin gerçeği yansıtmadığı mezhepte ortaya çıkan usûlcülerin çalışmalarıyla ortadadır. Bu bağlamda çalışmada Mâlikî usûl ilminin geçirdiği aşamalar tarihsel olarak ele alınacak ve Mâlikî mezhebinin usûl ilmine olan katkıları dönemin önde gelen isimleri çerçevesinde ortaya konulacaktır. Mâlikî fıkıh usûlüne dair ülkemizde yapılan herhangi bir çalışma mevcut değildir. Müslüman dünyada yapılan çalışmalar ise gördüğümüz kadarıyla daha ziyade usûl konularına yöneliktir. Mâlikî fıkıh usûlünün geçirdiği tarihî sürece ilişkin olarak da esas konular arasında kısmen parça bilgiler mevcuttur. Söz konusu bilgiler daha ziyade eserlerin mukaddimelerinde bulunan sınırlı bilgilerden müteşekkildir. Mâlikî fıkıh usûlünün tarihsel sürecini bir bütün olarak ele alan müstakil bir çalışmaya ise rastlayamadık. Çalışmamızın Mâlikî fıkıh usûlünün geçirmiş olduğu tarihsel süreci bir bütün olarak ortaya koyması ve genel bir çerçeve sunması bakımından bir katkı sağlayacağını temenni etmekteyiz.

1. Mâlikî Usûl İlminin Ortaya Çıkışı /Mütakaddimîn Dönemi (H. II. ve IV. Asır)

1. 1. Mâlikî Usûl İlminin Ortaya Çıkmasında İmâm Mâlik'in Rolü

H. II. asırda fıkıh usûlünün ilke ve esasları belirlenmiş bir şekilde bulunmasa da fukahânın zihninde belli bir usûlün varlığı söz konusudur.

⁸ Çalışmanın ilerleyen kısımlarında da görüleceği üzere Mısır ekolünden İbnü'l-Hâcib ve öğrencisi Karâfî'nin telif etmiş olduğu eserlerin mezhepteki etkisi bu durumu göstermektedir.

⁹ İbn Haldûn Mukaddime'de kedisi Mâlikî mezhebine müntesip olmasına rağmen Mâlikî usûl çalışmalarının yetersiz olduğunu ifade etmiş, Mâlikî mezhebinin bedevi anlayışa yatkın olduğunu, fikir ve düşünceden ise uzak olduğunu savunmuştur. İbn Haldûn, el-Mukaddime, (Beyrût: ty.), 444, 449; Söz konusu görüşün abartılı olup isabetli olmadığına Mâlikî Mezhebi müntesiplerinin usûl ilmi çerçevesinde yüzden fazla eser kaleme aldıklarına, Mâlikî usûlünün niteliğinin eser veren usûlcülerin eserlerinde ortada olduğuna dair karşıt görüş için bkz. Muhammed Muhtâr Veled Ebâhu, *Medhâl ilâ usûli'l-fikhi'l-mâlikî*, nşr. Muhammed Şâzelî en-Neyfer, (Rabât: Dâru İbn Hazm, 1436/2011),16.

İmâm Şafî'î'ye (ö. 204/820) kadar bu alanda bir eser telif edilmemiştir.¹⁰ Bu bağlamda İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) de gerek genel usûl gerekse de kendi usûlüne dair bir eser kaleme almadığı bilinmektedir. Onun kaleme aldığı *el-Muvattâ'* isimli eseri, Hz. Peygamber'in sünnetini¹¹, sahabe ve tabiînin fetvâlarını ve Medîne halkının uygulamasını kayıt altına alma çabasının bir ürünüdür.¹² Söz konusu bu eser, usûl ilminin ilke ve esaslarını belirtmese de İmâm Mâlik'in kendi usûlünü yansıtan yorumları ihtivâ etmektedir.¹³ Öğrencileri onun eseri çerçevesinde bir usûl tespit ederek usûl kurallarını furû' fıkıh konuları üzerine bina etmişlerdir. Ebû Zehrâ'nın "İmam Mâlik mezhebini üzerine binâ ettiği, meselelerin hükümünü verirken bağlı kaldığı bir usûl oluşturmamış, bu konuda çağdaşı Ebu Hanîfe gibi davranmıştır. Hüküm çıkarma ve tespit etmede usul bilgisi ortaya koyan ve delil getirirken de neye dayandığını açıklayan öğrencisi İmam Şafî'î gibi hareket etmemiştir. Ancak İmam Mâlik hüküm çıkarmada dayandığı fıkıh usûlü hakkında bir açıklama yapmasa da olaylara verdiği hüküm ve fetvâları içeren eserleri onun takip ettiği usule işaret etmektedir"¹⁴ şeklindeki ifadeleri bu durumu göstermektedir.

Mâlikî ulemâ, İmâm Mâlik'in eserlerini telif ederken belli bir usûl ilmine dayandığını ve fıkıhın furû'a ait hükümlerinin işte bu usûle daya-

¹⁰ Bilal, Aybakan, "Şâfi'î Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 13 Nisan 2020).

¹¹ Söz konusu sünnetten kasıt Hz. Peygamber'den muttasıl ya da merfu yolla nakledilen hadislerdir. Muvattâ' genel olarak mürsel hadisleri içerse de, senet açısından münsed, mürsel, merfu', munkat' hadisleri de nakletmektedir. Ebâhu, *Medhâl ilâ usûli'l-fıkhi'l-mâlikî*, 167.

¹² Hadis ve fıkıh alanında yazıldığı kabul edilen bu eserin muhtevasına dair daha geniş bilgi için bkz. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endülîsî, İbn 'Abdilber, *et-Temhîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed, Muhammed Abdulkebir, (Mağrib: Vezâretu Umumi'l-Evkâfve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1967), 1: 78; Musâ b. İyâd es-Sebtî, Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lemi mezhebi Mâlik*, (Rabat: Vizaretu'l-Evkaf el Mağribiyye, 1403/1983), İkinci Baskı, 2: 73.

¹³ Muhammed, Ebû Zehrâ, *Târihu'l-mezâhibu'l-islâmî*, (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l 'Arabî, 1989), 2, 430; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 207; Fahrettin, Atar, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, ts.), 406.

¹⁴ Muhammed, Ebû Zehrâ, *Mâlik: Hayâtuhû, 'asruhû, arâuhû ve fikhuhû*, (yy.:Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 271-272.

nılarak oluşturulduğunu, eserlerine bakıldığında onun diğer birçok imâmın yapmadığı düzenli bir metod kullandığının görüldüğünü ifade etmektedirler.¹⁵

Usûl alanında ilk eserlerden birini vermiş olan İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007) da eserinin giriş kısmında mezhebinde bulunduğu usûl kurallarını sunmayı amaçladığını ifade etmiştir.¹⁶ Diğer taraftan İmâm Mâlik'in *Muvattâ'* da takip ettiği metoda dair "Burada Hz. Peygamber'in hadisleri, sahabe ve tabiînin sözleri ve yaşadığım bölgedeki ilim ehlinde elde ettiğim ve onların çizgisinin dışına çıkmadığım görüşlerim mevcuttur"¹⁷ ifadeleri Mâlikî Mezhebi içinde ortaya çıkan usûl ilminin kaynağının İmâm Mâlik'in fıkhi faaliyetleri olduğunu göstermektedir.

1. 2. Mâlikî Usûl İlminde Telif Geleneği

1. 2. 1. Usûl İlmi Çerçevesinde Ortaya Çıkan Telif Yöntemleri

H. II. asırdan itibaren fıkıh usulü alanında üç farklı telif geleneği ortaya çıkmıştır. Fukahâ, mütekellimîn ve memzûc olarak isimlendirilen bu yöntemlerin her biri belli bir mezhebin usûl telif etmede dayandığı birer metod olmuştur. Bir fıkıh mezhebinin fûrûya dair fetvâ ve hükümlerini temellendirmeye ve söz konusu hükümlerin delillerden nasıl çıkarıldığını ortaya koymaya çalışan usûl yöntemi "fukaha metodu", hükümlerin delillerden çıkarılmasında kelâm esaslarına dayanan usûl yöntemi ise "mütekellimîn metodu" olarak kabul edilmiştir. H. II. ve VI. asırlar arasında cereyân eden bu yazım yöntemlerinden fukahâ metodu daha ziyâde Hanefilerle ilişkilendirilirken mütekellimîn metodu Şâfiîlere nispet edilmiştir. VI. (XII.) ve özellikle VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren usul telifinde bu iki yöntemi birleştiren ve "karma (memzûc) metot" olarak isimlendirilen

¹⁵ İbn 'Arabî ve Kâdî İyâz, İmâm Mâlik'in *Muvattâ'* adlı eserine dair yorumlarında, onun bu eserinde fıkıh usûlünün birçok kuralına vurgu yaptığını savunmuşlardır. Bkz. Ebû Bekr, İbnü'l-'Arabî, *Kabs fi şerh-i Muvattâ'*, nşr. Muhammed AbdullahVeled Kerîm, (Bejrût: Dârü'l-Çarbi'l-İslâmî, 1992), 1, 75; Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 1: 89.

¹⁶ İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fi 'usûli'l-fikh*, 133.

¹⁷ İmâm Mâlik, *Muvattâ'*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâki, (Mısır: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî: ty.), 1: 313.

yeni bir usûl metodu ortaya çıkmıştır.¹⁸ Ancak günümüzde yapılan bazı çalışmalar İbn Haldûn'a dayalı olan bu anlayışın kesinlik bildirmediğini zira Şâfiî olan bazı müelliflerin mütekellimîn metodu yerine fukahâ yöntemini kullandıklarını belirtmiştir.¹⁹ Fukahâ yönteminde usûlcü mezhep kaygısı güderek belirlediği usûl kurallarının mezhebiyle uyumlu olmasını sağlamaya çalışırken kelâmcılar usûl kaidesini ortaya çıkarırken prensip olarak böyle bir kaygı taşımamaktadır. Bu bağlamda Hanefilerde fıkıh usûlünü mezhebin furû'u doğrultusunda ele alan bir anlayışın hâkim olmasına karşın söz konusu bu usulü sadece onlara has kılmak tarihi verilerle bağdaşmamaktadır.²⁰ Zira bizim de ele aldığımız Mâlikî usûl eserlerinin bazılarının bu anlayışla yazıldığını aşağıda ifade edeceğiz. Mâlikî mezhebinin telifleri mütekellimîn metodu eksenli kabul edilmiştir.

1. 2. 2. Telif Edilen İlk Eserler ve Fukahâ Metodunun Benimsenmesi

Mâlikî usûl alanında telif edilen ilk eserlerden günümüze ulaşan sayı çok azdır. Bunlardan günümüze ulaşan ilk eser Irak Mâlikî ekolüne mensup İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1007) aynı zamanda tek eseri olan *'Uyûnü'l-edille fi mesâ'ili'l-hilâf beyne fukahâ 'i'l-emşâr* isimli teliftir. Eser adından da anlaşıldığı üzere sadece usûl ilmi üzerine yazılmış bir çalışma değildir. Müellif Mâlikî ulemâ ile o dönemdeki fukahâ arasındaki fıkhi görüş ayrılıklarını ele alan bir eser yazmıştır. Eserin mukaddime kısmı *el-Mukaddime fi usûli'l-fıkıh* adıyla ayrıca neşredilmiştir. Yani usûl ilminde meşhur olan bu eseri esasında *'Uyûnü'l-edille'*ye yazılmış bir mukaddimedir.²¹ Müellif burada Mâlikî'in görüşlerinden vukufiyet sağladığı ve mezhebine uygun

¹⁸ Köksal-Dönmez, "Usûl-i fıkıh".

¹⁹ Söz konusu bu iki yöntemin Hanefî ve Şâfiî metodu gibi mezheplere atfedilmesi yerine fukahâ ve mütekellimîn metodu denilerek faaliyet gösteren fukahâ ve kelâmcılara atfedilmesinin daha doğru olduğu belirtilmektedir. Zira mezhepler içerisinde Şâfiî ve Mâlikî olduğu halde fukahâ metodunu benimseyen usûlcüler bulunduğu vurgulanmaktadır. Bu konuya dair daha detaylı tahlil ve değerlendirmeler için bkz. Davut, İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimnâme*, 172 (2009): 65-95, 68 vd..

²⁰ İltaş, "Fıkıh Usûlü", 74, 75.

²¹ Eser ilk olarak Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî tarafından 1996 yılında Beyrût'da neşredilmiştir.

olan usule dair kâideleri aktaracağını belirtmektedir.²² Bu ibare müellifin kitabının telifinde izlediği metodun fukahâ metodunu uygulayanların yöntemiyle benzerlik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Kassâr imâmının hüküm verdiği meselelerden ona uygun usûl çıkarmaya çalışmıştır. Eser içtihad ve istidlâlın gerekliliği konularıyla başlamış taklîd, Kur'ân, sünnet icmâ, kıyâs, haber-i vâhid, istishâbu'l-hâl ve usulün diğer konularından emir, nehiy, umûm, husûs gibi hususları ele almıştır. Müellif, İmâm Mâlik'den açık bir rivâyet gelmediği durumlarda tahrîç yöntemine dayanarak usûl kuralı çıkarmaya çalışmıştır. Eser kendinden sonraki Mâlikî ulemânın önde gelen âlimlerinden Bâcî, İbn Rüşd (ö. 520/1126), Karâfî (ö. 684/1285), İbn Ferhûn (ö. 799/1397) gibi birçok fakihin referans aldığı bir telifdir.²³

Mâlikî usûl telif geleneğinde ilk ortaya çıkan usûl yazım metodunun fukahâ yöntemi olduğunu ifade etmek gereklidir. Bu durum İmâm Mâlik'in ortaya koyduğu eserlerdeki fıkhi faaliyet metoduyla ilgilidir. Zira O, Ebû Hanîfe gibi, bir usûl ortaya koyma amacından daha ziyâde toplumda ortaya çıkan sorun ve olayların hükmünü vermeyi amaçlamıştır.²⁴ Ancak bunu yaparken her iki imâmın da zihinlerinde uyguladıkları bir usulün varlığı da esastır.

²² İbnü'l-Kassâr'ın ifadesi şu şekildedir: " Ben size, Mâlik'in mezhebinden vukufiyet sağladığım ve onun mezhebine uygun olan usûl meselelerinden bir bölüm sunmayı istedim ve İmâm Mâlik'in usûl ve furû'undan hilâf meselelerinin bilgisini bir araya getirmek amacıyla her bir asıl için bir nükte zikrettim." İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 133.

²³ Şükrü Özen, "İbnü'l-Kassâr", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 19 Mart 2020).

²⁴ Bu durum iki imâmın usûl ilmüne dair herhangi bir telifinin olmaması ve verdikleri eserlerin muhtevâsının bir meselenin hükmünü açıklayan furû' türünde telifler olmasıyla açıklanabilir. İmâm Mâlik'in *el-Muwattâ'* da furû'a dair konularda kendi yorumları yanında sahâbe ve tâbiûn fetvâlarını da aktarmış olması bunu göstermektedir. Eserin muhtevâsına dair bilgi için bkz. İbn 'Abdilber, *et-Temhîd*, 1: 78; Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 2: 73; Ebû Zehrâ, *Târihu'l-mezâhibu'l-islâmî*, 2, 430; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 207; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 406; Ebû Hanîfe'den nakledilen ilk eserlerin de onun furû' alanındaki meselelere dair verdiği hükümleri ifade ettiği görülmektedir. Eserin muhtevâsı için bkz. Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit, (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008).

Günümüze ulaşan bu eser dışında kaynaklarda İbü'l-Kassâr'dan önce eser veren mezhep müntesiplerinin de olduğu ifade edilmektedir. Nakledilen verilere bakıldığında Mâlikî usulüne dair ilk teliflerin h. III. asrın başları gibi erken bir dönemde olduğu görülmektedir. Bazı eserler şöyledir:

Asbağ b. Ferec (ö.225/840) *Kitâbu'l-Usûl*²⁵

İsmâil b. İshâk (ö. 282/) *Kitâbu'l-Usûl*²⁶

Kâdı Ebi'l-Ferec (ö. 331) *Kitâbu'l-luma' fi usûli'l-fikh*²⁷

Ebu'l-Fadl el-Kuşeyrî (ö. 344) *Kitâbu usûli'l-fikh, Kitâbume'huzi'l-usûl*

Ebû Bekr el-Ebherî (ö. 375/985) *Kitâbu'l-Usûl*²⁸

İbnu Mücâhid et-Tâî (ö. 370/980) *Kitâbu fi usûli'l-Mâlikiyye*²⁹

Vermiş olduğumuz bu eserlerin gösterdiği en önemli bilgi Asbağ b. Ferec haricinde Mâlikî usûlüne dair ilk telifler Irak Mâlikî ekolü tarafından verilmiştir.

²⁵ Asbağ b. Ferec Mâlikî mezhebinin Mısır ekolüne mensup bir fakihdir. Söz konusu usûle dair eserinin on cilt olduğu nakledilmektedir. İbn Ferhûn, *Dibâcü'l-müzheb fi ma'rifetie'yâni 'ulemâi'l-mezheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedi Ebu'n-Nûr, (Kâhire: Mektebetu Dârî't-Türâs, 1426/2005), 1: 268; Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nuri'z-zekiyye fi tabakati'l-Malikiyye*, nşr. 'Ali 'Ömer, (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1328/2007), 1: 142.

²⁶ Irak Mâlikî ekolüne mensup olan müellif içtihad etme derecesine ulaşmış bir fakih olarak tanıtılmaktadır. Mahlûf, *Şecere*, 1: 140.

²⁷ Asıl adı Muhammed b. Amr el-Leysî olan Ebu'l-Ferec Irak Mâlikî ekolüne mensuptur. İbn Ferhûn, *Dibâcü'l-müzheb*, 2: 99.

²⁸ Irak mâlikî ekolüne mensup olan Ebherî'nin mezhebin Irak'ta yayılmasında etkisi olduğu gibi döneminin fakihî kabul edilmiştir. Sadece kendi mezhebi değil Hanefî ve Şâfiî mezhebinden imamlarının sözleri hakkında ihtilâfa düşenlerin Ebherîye müracaat ettikleri nakledilmektedir. Mâlikî usûlüne dair ilk olma niteliğindeki eserin yazarı İbnü'l-Kassâr ve sonraki dönemde en kapsamlı, ayrıntılı ve sistemli usûl eserini kaleme alan Bâkîllânî Ebherî'nin öğrencileridir. Bkz. İbn Ferhûn, *Dibâcu'l-müzheb*, 2: 162-164; Mahlûf, *Şecere*, 1: 212-213.

²⁹ Irâk Mâlikî ekolüne mensup olan Mücâhid et-Tâî, Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin de hocasıdır. Bakîllânî'nin O'ndan kelâm ve hadis dersi aldığı nakledilmektedir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile aynı dönemde yaşayan müellifin usûle dair eseri günümüze ulaşmamıştır. Mahlûf, *Şecere*, 1: 214.

1. 3. Mütেকkellimîn Metodunun Benimsenmesi

Bu dönemin telif edilen bir diğer önemli eseri ise Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *Kitâbu't-takrîbve'l-irşâd* adlı eseridir.³⁰ İlk dönem eserlerinden olan bu telif, takip ettiği usûl yönteminin farklılığı ve kendinden sonraki ulemaya etkisi bağlamında farklı bir konumdadır. Eserin diğer bir özelliği ise usûlün bütün konularını ele almasıdır. Diğer bir ifadeyle mütেকkellimîn telif yöntemi açısından bütün usûl konularının günümüze yazılı olarak ulaştığı ilk sistematik eserdir. Ancak eserin elimize ulaşan kısmı Hz. Peygamber'in fillerine kadar olan kısmıdır.³¹ Elimize ulaşmayan diğer kısmı ise Cüveynî'nin (ö. 478/1085) söz konusu eseri özetlediği *Kitâbu't-Telhîs fi usûli'l-fikh*³² aracılığıyla elde edilmektedir. Zira Cüveynî burada genel olarak eserin geniş bir özetini nakletmektedir.

Bâkılânî'nin mensup olduğu fıkıh mezhebine dair Şâfi'î, Hanbelî gibi farklı iddialar vardır.³³ Ancak Ebherî (ö.375/985) ve Muhammed et-Tâî (ö. 370/980) gibi hocalarının ve Irak Mâlikî ekolünün en önde gelen ismi Kâdî 'Abdülvehhâb (ö. 422/1031) gibi öğrencilerinin Mâlikî fıkıhına mensubiyeti Bâkılânî'nin Mâlikî fıkıhıyla daha güçlü bir bağının olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda onun Mâlikî olduğu düşüncesi daha baskın olduğu söylenebilir. Şâfi'î mezhebiyle ilişkilendirilmesi Bâkılânî'nin usûl ilminden ziyade çoğunluğu Şâfi'îlerden oluşan eşârî-keâm ilmindeki

³⁰ Kâdî Ebu Bekr el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdû's-sağîr*, nşr. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998); Irak Mâlikî ekolünden olan Bâkılânî'nin günümüze ulaşan bu eseri dışında *et-Ta'rîf ve'l-irşâd fi usûli'l-fikh*, *el-Muknî fi usûli'l-fikh* ve *Kitâbu Emâlî ve icmâ'u ehl-i Medîne* isimli fıkıh usûlüne dair üç eserinin daha olduğu nakledilmektedir. Bkz. Mahlûf, *Şecere*, 1: 216; İbn Ferhûn, *Dibâcu'l-müzeh*, 1: 179; Tahkik edilerek basılan bu eseri ise günümüze ulaşamayan *et-Takrîb ve'l-irşâdû'l-kebîr* ve *et-Takrîb ve'l-irşâdû'l-evsat* isimli olan iki eserinin özeti olarak yazılmıştır. Ayrıca Cüveynî'nin *Kitâbu't-telhîs* ismiyle ihtisar ettiği eser ise bunlardan *et-Takrîb ve'l-irşâdû's-sağîr*'in muhtasarıdır. Bâkılânî, *Takrîb*, Neşredenin Girişi, 1: 81-82.

³¹ Bâkılânî, *Takrîb*, 3: 431.

³² Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbu't-telhîs fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdullah Cülem en-Nibâlî-Beşîr Ahmed el-Umerî, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996).

³³ Şerafettin, Gölcük, "Bâkılânî", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 22 Mart 2020).

vukufiyeti ve bu alandaki öncülüğünden kaynaklanmaktadır.³⁴ Mâlikî mezhebine müntesip olmasına rağmen Şâfi'î usûlcülerin takip ettiği bir isim olması bu durumu destekleyen bir gelişmedir. Onun *et-Takrîb*'i, Cüveynî'nin *el-Burhân* ve Gazalî'nin (ö.505/1111) *el-Mustasfâ* isimli eserlerinin referans kitabıdır. Zira Cüveynî Bâkılânî'yi takip etmiş ve yüz elli meselede eserinden nakilde bulunmuştur. Yine Şîrâzî (ö. 476/1083) yirmi dört meselede Gazalî, Âmidî (ö. 631/1233) ve Fahrettîn er-Râzî (ö. 606/1210) de telif ettikleri usûl eserlerinde gerek Cüveynî'nin eserleri vasıtasıyla gerekse de direk Bâkılânî'nin eserinden nakiller yapmışlardır. Hanbelî âlimlerinin önde gelen isimlerinden Ebû Ya'lâ b. el-Ferrâ (ö. 458/1066) ve Râzî (ö. 606/1210) de *el-Mahsûl*'de³⁵ kendisinden nakilde bulunan isimler arasındadır. Bâkılânî'yi takip eden Şâfi'î usûlcüler dışında Mâlikî usûlcüler de bulunmaktadır. Bunlardan Bâcî (ö. 474/1081) *İhkâmu'l-fusûl*'da müelliften altmış meselede nakilde bulunmuştur.³⁶

516
OMÜİFD

et-Takrîb usûl konularını ele alma konusunda kendinden önce yazılan usûl eserlerine bakıldığında daha sistematik görünmektedir. Şâfi'î'nin *er-Risâle* ya da Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl*'u Bâkılânî'den önce yazılan iki eserdir. Ancak bu üç eser yazım sistemi bakımından karşılaştırıldığında Bâkılânî'nin eserine fıkıh ve fıkıh usûlünü tanımlayarak başlaması dikkat çekicidir.³⁷ Yine icmâ bahsinde de kendinden önceki İmâm Şâfi'î, Cessâs, Mâlikî usûlcü İbnü'l-Kassâr ve diğer usûlcüler bir tanım yapmadan konuya girerken Bâkılânî icmâyı tanımlamış ve konuyu daha ayrıntılı ve kapsamlı ele almıştır.³⁸ Hanefî usûlünde neredeyse usûlün bütün konularını ihtivâ eden ilk kapsamlı eser veren isim Cessâs'tır.³⁹

³⁴ Gölcük, "Bâkılânî".

³⁵ Ferhat, Koca, "el-Mahsûl", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 6 Nisan 2020).

³⁶ Bâkılânî, *Takrîb*, Neşredenin Girişi, 1: 95, 96.

³⁷ Bâkılânî, *Takrîb*, 1: 171.

³⁸ Bu bilgi ve icmâ teorisine Bâkılânî'nin katkısına dair daha fazla değerlendirme için bkz. Taha, Nas, "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 30 (2014/2): 6.

³⁹ Soner, Duman, "Usûlü'l-fıkıh", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 22 Mart 2020).

O'ndan sonra usûlün tüm konularını ele alan ikinci isim ise Bâkîllânî'dir. Ancak bu iki eser karşılaştırıldığında *et-Takrîb*'in *el-Fusûl*'dan daha kapsamlı ve kâmil olduğu ifade edilmektedir. Onun Mâlikî usûlüne en büyük katkısı kendisine kadar gelen usûl bilgisini kelâm ilmiyle harmanlamış olmasıdır. Mâlikî mezhebinde usûl ilmine dair ilk teliflerin Irâk çevresinden verildiği ifade edilmişti. Bâkîllânî ile birlikte mezhepteki usûl ilminin gelişimi ve daha içerikli teliflerin yine Irâk ekolü tarafından devam ettirildiği görülmektedir.

2. Mâlikî Usûl İlminin Gelişimi/ Müteahhirûn Dönemi (h. IV. ve VII. Asır)

2. 1. Mâlikî Usûl Çalışmalarının Endülüs'e Kayması

H. IV. asırdan sonra Irâk Mâlikî usûl ilmindeki çalışmaların merkezi olmaktan artık çıkmaya başlamış, söz konusu ekolün bölgedeki varlığı zayıflamış tadrîs halkası kopmuş ve mezhebin gelişimini sağlayan fakihler yetişmemiş bu durum Irâk ekolünün yok olması sonucunu doğurmuştur.⁴⁰ Irâk Mâlikî ekolünün mezhep içindeki etkisini tamamen yitirmesinden sonra mezhep içindeki usûle dair çalışmaların Endülüs'e kaydığı görülmektedir. Bu noktada etken olan isim Ebûl-Velîd el-Bâcî, Doğu'da Bağdât, Şâm, Mısır ve Hicâz ilim merkezlerinde Mâlikî ve Şâfi'î hocalardan altı sene boyunca fıkıh ve hadis dersleri almıştır.⁴¹ Bâcî aldığı ilimle birlikte kendi anavatanı olan Endülüs'e dönüş yapmış fikhî faaliyetlerine burada devam etmiştir.⁴² Bâcî ile birlikte Irâk Mâlikî ekolünün temel karakteristiğini yansıtan cedel, hilâf ve fıkıh usûlü ilmi Endülüs'e taşınmıştır.

⁴⁰ Ali Hakan, Çavuşoğlu, *Irak mâlikî Ekolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 226.

⁴¹ Aslen Irâk ekolüne mensup olan Herevî yine Irâklı iki büyük Mâlikî fıkıhçıdan ders almıştır. Bunlardan Ebû Bekîr el-Ebherî'den usûl ilmi, İbnü'l-Kassâr'dan ise fikhî hilâf (el-hilâfû'l-fikhî) okumuştur. İbnü'l-Kassâr'ın Mâlikî mezhebinde hilâf ve usûl sahasına dair olan telifi elimize ulaşan ilk kişi olduğunu ifade etmiştik. Ayrıca Irâk Mâlikî ekolünün son hocası olan Kâdî 'Abdülvehhâb'ın ve İbnü'l-Kassâr'ın öğrencisi olan Ebu'l-Fadl b. 'Amrûs'tan (ö. 452/1060) yine usûl ve hilâf okumuştur.

⁴² İbn Ferhûn, *Dîbâcî'l-müzheb*, 1: 330; Mahlûf, *Şecere*, 1: 292.

Endülüs Mâlikî ekolünün en temel özelliklerinden biri söz konusu ekolün kelâm ve cedel ilmine karşı olan tavrıdır. Bu durum Dâvud ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) temsil ettiği zâhirilik anlayışının bu bölgede hakim olmasıyla ilişkilendirilebilir. Zira bu dönemde Endülüs'te hakim olan isim İbn Hazm (ö.456/1064) olmuştur.⁴³ Bâcî'nin İbn Hazm ile birçok münazarası olduğu nakledilmektedir. İbn Hazm aralarında çok fazla görüş ayrılıkları olmasına rağmen Bâcî ile ilgili "Abdülvehhâb'tan sonra Endülüs'te Bâcî gibi bir fakih gelmemiştir" ifadelerine yer vermiştir.⁴⁴ Bu ibâre tartışmanın şiddeti ve Bâcî'nin bu husustaki başarısını ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Endülüs ulemâsının cedel ve münazara tekniğini iyi kullanamamalarından dolayı İbn Hazm'a cevap veremedikleri bu sebeple İbn Hazm'ın şöhretini, kullandığı cedel tekniği sayesinde artırdığı belirtilmektedir. Ancak Bâcî'nin Endülüs'e dönmesi ve İbn Hazm ile olan münazaralarda cedel tekniğini iyi kullanması ve ilmî birikiminin de güçlü olması sonucunda İbn Hazm'ın yaşadığı beldeden ayrıldığı nakledilmektedir.⁴⁵

518

OMÜİFD

Bâcî'nin genelde Mâlikî Mezhebi özelde ise Endülüs usûlüne katkısı çok büyüktür. Zira o kendisine kadar gelen Mâlikî birikim içinden meşhur olan görüşleri nakletmiş ve delillendirmiştir. Eserini yazma sebebini şöyle açıklamaktadır: "Etrafımdakiler benden usûle dair bir eser yazmamı, Mâlikî mezhebinin meşhur görüşlerini nakletmemi, her mezhebin kendi görüş ve dayanaklarını belirttikten sonra kendi görüşümü sahit deliller çerçevesinde ıspatlamamı talep ettiler, ben de bu taleplere karşılık verdim".⁴⁶ Bâcî'nin ifadelerinde döneminin ulemâsı tarafından kendisin-

⁴³ İbn Ferhûn, *Dîbâcû'l-müzheb*, 1: 332; Yunus, Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 24 Mart 2020).

⁴⁴ İbn Ferhûn, *Dîbâcû'l-müzheb*, 1: 332; Mahlûf, *Şecere*, 1: 292.

⁴⁵ Bâcî, Ebû'l-Velîd, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, nşr. 'Abdülmeçîd Türkî, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), Neşredenin Girişi, 1: 104; İbn Hazm ile Bâcî'nin arasında olan bu tartışmalar günümüze ulaşmasa da daha sonraları 'Aldülmeçîd Türkî tarafından bir kitapta toplanmıştır. Söz konusu eser için bkz. 'Abdülmeçîd Türkî, *Münazarât beyne 'usûlî'-ş-şerîati'l-İslâmiyye beyne İbnHazmve'l-Bâcî*, çev. 'Abdüssabûr Şâhîn, (Beyrût: 1986).

⁴⁶ Bâcî'nin eserinde ifade ettiği ibâreler şöyledir: "Sen benden fıkıh usûlüne yönelik bir kitap yazmamı talep ettin. Bu kitapta Mâlikî mezhebinin sözlerini, meşhur görüşlerini, söz konusu görüşlerden imam Malik'e ait olanlarını belirlememi, her mezhebin dayan-

den yardım talep edildiği görülmektedir. Söz konusu bu talebin temel sebebinin İbn Hazm'ın savunmaları karşısında yetersiz kalmaları olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın cedel tekniğini kullanarak bunu sağlaması karşısında Bâcî'nin de eserini cedel tekniğini kullanarak yazması bunu desteklemektedir. Zira eserin en önde gelen özelliği cedelî bir metodla yazılmış olmasıdır.⁴⁷ Diğer taraftan Mâlikî görüşler yanında Hanefî ve Şâfi'î ulemânın görüşlerine de mukayeseli olarak yer vermiştir.⁴⁸

İhkâmü'l-fusûl'ün usûl yazım tekniği açısından cedelci usûbuna rağmen fukahâ metoduna daha yakın bir yöntemle yazıldığı ifade edilmektedir.⁴⁹ Zira Bâcî önce bir meseleyi ele almış daha sonra meseleye dair ilgili diğer mezheplerin bütün görüşlerini delilleriyle birlikte nakletmiş sonrasında da mensup olduğu mezhebin üstünlüğünü görüş ve delillerini ortaya koyarak sağlamaya çalışmıştır. Gerekli gördüğü durumlarda kendisi de bir tercihte bulunmuştur.⁵⁰ Bâcî ile birlikte Endülüs'te usûl alanında yapılan telifler yaygınlaşmıştır. Diğer taraftan delile dayalı bir usûl anlayışı da mezhep usûlüne girmiştir.

Bâcî ve İbn 'Arabî'den önce Endülüs Mâlikî usûl eserlerini şöyle ifade edebiliriz:

'Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/853) *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-mensûh*⁵¹

dığı delilleri -ortaya koymamı, doğru olan kendi görüşümün üstünlüğünü ispatlamamı görüşümün doğruluğunda ise sahih bir delile dayanmamı ve sıkıcı uzatmalardan ve kuru bir özetleme yapmamamı istedin. Ben de -Allah'ın, ayetlerin insanlara açıklanması, şüphelerin giderilmesi emrini yerine getirerek- bu talebini yerini getirdim". Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, md. 3., 1: 174.

⁴⁷ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, Neşredenin Girişi, 1: 9.

⁴⁸ Sabri, Erturhan, "Ebü'l-Velîd el-Bâcî ve *"İhkâmü'l-fusûl"*ü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2002): 235-248, 239, 240; Ahmet, Özel, "Bâcî", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 26 Mart 2020).

⁴⁹ Erturhan, "Ebü'l-Velîd el-Bâcî", 241; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 26 Mart 2020).

⁵⁰ Bâcî'nin eserindeki bu metoduna dair daha fazla örnek ve değerlendirme için bkz. Erturhan, "Ebü'l-Velîd el-Bâcî", 242vd..

⁵¹ Mâlikî mezhebinin temel eserleri içinde yer alan *el-Vâdihâ* isimli eserin müellifi olan İbn Hâbib Endülüs Mâlikî ekolünün en önde gelen isimlerindedir. Mâlikî mezhebinin Endülüs'te yerleşmesinde çok önemli fikhî faaliyetlerde bulunmuştur. Kuzey Afrika'da

Yahyâ b. 'Ömer el-Kinânî (ö. 289/902) *er-Red 'ale's-Şâfi'*⁵²

'Abdülmelik b. Kâdı Ebû Mervân (ö. 303/1012) *Kitâbü'd-Delâil ve'l-e'lâm 'alâ 'usûli'l-ahkâm*⁵³

Vermiş olduğumuz bu eserler usûl ilminin sınırlı bir konusunu ele alan teliflerdir. Ancak söz konusu eserler Endülüs'te usûle dair çalışmaların az da olsa h. III. asır gibi erken bir dönemde başladığını göstermektedir. Ancak Endülüs bölgesinde bu alana dair esas telifler Bâcî ve İbnü'l-'Arabî vesilesiyle h. V. asırda verilmiş ve genelde Mâlikî Mezhebi özelde de Endülüs usûl ilmine ciddi bir katkı sağlamıştır.

2. 2. Mâlikî Usûl Çalışmalarına Şâfi'î Usûlünün Etkisi

Mâlikî usûl ilmini etkileyen teliflerden biri de yine Endülüs çevresinde telif edilen İbn 'Arabî'nin (ö.543/1148) *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl* isimli eseridir. İbn 'Arabî söz konusu eserinde Bâkîllânî ve Ebû Bekîr el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) metodunu takip etmiş ve onlardan etkilenmiştir. Söz konusu bu iki âlim eserlerinde eşârî kelâmını kendi fikhî mezhepleriyle birleştiren bir yöntem izlemişlerdir. Bâkîllânî daha önce de ifade ettiğimiz üzere Mâlikî mezhebi üzerinden bu faaliyeti gerçekleştirirken İsferâyînî bu metodu Şâfi'î fikhî üzerinde uygulamıştır. Aynı şekilde İmâm Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı ve Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân*'ı da müellifin eserinde dayandığı diğer iki Şâfi'î âlimdir. İbn 'Arabî eserlerinde Şâfi'î ulemâya dayansa da onların görüşlerine karşılık mensup olduğu

Sahnûn'un yaptığını Endülüs'te İbn Habîb yapmıştır. Hayatı ve mezhepteki konumuna dair daha geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelûs*, nşr. Muhammed Ebyârî, 2. Baskı (Beyrût: Matbaatü'l-Medenî, 1989), 1: 312; Humeydî, *Cüzvetü'l-muktebis fî târîhi 'ulemâifi'l-Endelûs*, nşr. İbrâhîm Ebyârî, (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1989), 2: 447.

⁵² İbn Habîb'ten ders alan Kinânî, Mâlikî Mezhebi içinde "*Ahkâmü's-sûk*" ismiyle çarşı ve pazar ahkâmına dair elimize ulaşan ilk eseri vermiş olan isimdir. İbn Ferhûn, *Dibâcü'l-müzheb*, 2: 283.

⁵³ Bağdat'ta üç sene eğitim aldıktan sonra ciddi bir ilmî birikimle Endülüs'e dönen Ebû Mervân döneminin kazâ ve şurâ makamını üstlenmiştir. İbn Ferhûn, *Dibâcü'l-müzheb*, 2: 13.

Mâlikî mezhebinin usûle dair görüşlerini delilleriyle savunmuştur.⁵⁴ İbn ‘Arabî Endülüs’te İbn Hazm ve Bâcî arasında uzlaştırıcı bir rol oynamış Mâlikî olsa da Zâhirî ekole olan yakınlığıyla da bilinen bir isimdir.⁵⁵ İbn ‘Arabî eserinde usûl kurallarının çoğunu ihtisâr etmiştir.⁵⁶

Bu dönemde eser veren Mâlikî mezhebinin meşhur bir fakih de yine Endülüs ulemâsından İmâm Mâzerî (ö. 536/1141)’dir. Mâzerî gelişme döneminin en önemli ismi olmakla birlikte İbn Hâcib sonrası dönemde görüşlerine en fazla referans yapılan kişidir. Mâlikî literatürde önemli bir yeri olan Halîl b. İshâk’ın (ö.776/1374) *el-Muhtasar*’ında “kavl” ile belirtilen ibârenin yalnızca Mâzerî’nin görüşlerini ifade etmek için kullanılması⁵⁷, onun mezhepteki konumunu gösteren dikkat çekici bir veridir.⁵⁸ Mâzerî Irâk Mâlikî ekolüne mensup olmasına rağmen eserlerinde Kayravân/Kuravî ve Irâk/İrâkî metodlarını meczeden bir fakih olarak bilinmektedir. Kendinden önceki Irâk Mâlikî fukahâsından hilâf ve mukâren fıkıh alanında mütehasıs olan Kâdı ‘Abdülvehhâb’ dan etkilenmiştir.⁵⁹ Mâzerî’nin Mâlikî fıkıh usulüne dair katkısı ve değerlendirilmesinde ön plana çıkan eseri *İzâhü’l-mahsûl min Burhân’il-usûl* isimli çalışmasıdır. Mâzerî’nin bu eseri Cüveynî’nin *Burhân fî usûli’l-fıkh* isimli eserinin icmâ bahsine kadar olan kısmının şerhidir. Hatta Mâzerî’nin bazı eserlerinde “*Şerhu ’l-Burhân*” ismini kullandığı nakledilmektedir.⁶⁰ Cüveynî’nin esasen etkilendiği fıkıhçı ilk dönem Mâlikî usûlcülerden Bâkîllânî’dir. Cüveynî ilk dönemlerinde Bâkîllânî’nin eserini özetlemiş ve

⁵⁴ Selmânî, *İshâmâtü’l-imâmeyni el-Bâcî ve İbni’l-‘Arabî fî ‘usûli’l-fıkhbi’l-Endelüs*, 55; Örnek olarak bkz. Ebû Bekr, İbni’l-‘Arabî, *Mahsûl fî usûli’l-fıkh*, nşr. Hüseyin ‘Ali el-Yedri, (‘Ammân: Dârü’l-Beyânık, 1420/1999), 146-147.

⁵⁵ Kâşif Hamdi, Okur, “Muhyiddîn İbni’l-‘Arabî’nin Kıyâs ve İstihâna Yaklaşımı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (2007/4): 223.

⁵⁶ Beşşâr, *İshâmâtü’l-imâmeyni el-Bâcî ve İbni’l-‘Arabî fî ‘usûli’l-fıkhbi’l-Endelüs*, 55.

⁵⁷ Halîl b. İshâk, *Muhtasaru Allâme Halîl*, nşr. Ahmed Câd (Kâhire: Dârü’l-hadîs, 1426/2005), Neşredenin Girişi, 12.

⁵⁸ Mâzerî’nin döneminde kendisinden daha iyi fıkıh bilen birinin olmadığı nakledilmektedir. Eyüp Sait, Kaya, “Mâzerî”, *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 01 Nisan 2020).

⁵⁹ Mâzerî, *İzâhü’l-mahsûl min Burhân’il-usûl*, nşr. ‘Ammâr et-Tâlibî, (yy.:Dârü’l-Gâribi’l-İslâmî, ty.), Neşredenin Girişi, 8.

⁶⁰ Mâzerî, *İzâhü’l-mahsûl min Burhân’il-usûl*, Neşredenin Girişi, 14.

onunla aynı görüşleri paylaşmıştır. Ancak ömrünün sonlarına doğru olgunluk çağı olarak nitelendirilen dönemde kendi özgün düşüncelerini belirttiği *el-Burhân*'ı telif etmiştir.⁶¹ Ancak bu eserde de Bâkîllânî'den çokça nakilde bulunmuştur.⁶² Cüveynî'nin bu eseri klasik dönem Mâlikîliğini büyük ölçüde etkilemiş ve söz konusu telif üzerinde başka Mâlikî usûlcüler de şerh yazmışlardır. Bunlardan biri Mâzerî'nin metodunu takip eden Ebyârî'nin (ö. 618/1221) yazdığı *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân* isimli telifidir. Şerif el-Hasenî ise kaleme aldığı *Kifâyetü tâlibi'l-beyân şerhi'l-Burhân* şerhinde Mâzerî ve Ebyârî'nin şerhlerini cem etmiştir.⁶³ Mâzerî'nin usûle dair telif ettiği eserinin kendinden sonraki usûl çalışmalarını etkilediği ve Mâlikî usûl tarihinde Eşarî-Şâfiî fıkıh usûlü eserlerinin Mâlikî literatürüne girmesi bakımından yeni bir dönemin öncülerinden biri olduğu görülmektedir.⁶⁴ Cüveynî'nin *el-Varakât* isimli diğer fıkıh usûlü üzerine de Mâlikî ulemâdan şerh yazanlar olmuştur. Bunlardan en önemli olan telif Muhammed er-Ru'aynî (ö. 954) tarafından kaleme alınan *Kurratü'l-'ayn bi şerhi Verakati İmâmi'l-Harameyn* isimli eserdir.⁶⁵

522

OMÜİFD

Eserleri Mâlikî ulemâyı etkileyen bir diğer önemli usûlcünün İmâm Gazalî (ö. 505/1111) olduğu görülmektedir. Onun usûl ilmine dair en kıymetli eseri olan *el-Mustasfâ* üzerine Mâlikî usûlcüler tarafından ihtisâr, şerh ve hâşiye çalışmaları yapılmıştır. Elimize ulaşan ilk yazılı ihtisâr çalışması ise Mâlikî mezhebinin gözde âlimlerinden İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) yazdığı *ez-Zarûrî fi usûli'l-fıkh* isimli eseridir. Endülüs çevresi

⁶¹ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007), 11-12; Cüveynî'nin iki eseri karşılaştırıldığında *el-Burhân*'da ilk görüşlerinden farklı görüşleri savunduğu ve daha çok İmâm Şâfiî'ye meylettiği belirtilmektedir. İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", 71; Cüveynî'nin Bâkîllânî'ye muhalif olduğu konulara dair bir liste için bkz. İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî, Cüveynî, *el-Burhân fi usuli'l-fıkh*, nşr. 'Abdül'azîm Mahmûded-Dîb, (yy.:Dârü'l-Vefâ, 1997), Neşredenin Girişi, 1: 965-967.

⁶² Cüveynî'nin Bâkîllânî'den yaptığı nakillerin bir listesi için bkz. Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, Neşredenin Girişi, 1, 948-949.

⁶³ Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl min Burhân'il-usûl*, Neşredenin Girişi, 16.

⁶⁴ Kaya, "Mazerî".

⁶⁵ Ali, Pekcan, "Cüveynî'nin *el-Varakât* Adlı Eseri Üzerine Çeviri ve Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14 (2009): 332.

gibi Mısır ulemâsı da bu esere önem vermiş İbn Şâs el-Mısırî (ö. 616/1219)⁶⁶ eser üzerine bir ihtisâr yazmıştır. Yapılan şerh çalışmalarına ise Abder'ın (ö. 626/1025) *el-Müsteşfâ fi şerhi'l-Mustasfâ* isimli telif örnek olarak verilebilir.⁶⁷

H. V. asırda Mâlikî usûl çalışmaları çerçevesinde verilen eserlerin Cüveynî aracılığıyla daha ziyade Şâfi'î usûl eserleri üzerinden sürdürüldüğü görülmektedir. Esasen Cüveynî'nin temelde referans aldığı ismin Bâkılânî olduğu görüldüğü de sonradan görüşlerini değiştirmesi ve İmâm Şâfi'î ile örtüşen bir görüntü vermesi ve Mâlikî çevrede onun söz konusu bu eseri üzerinden çalışmaların yürütülmesi Mâlikî usûlünde Şâfi'î usûl anlayışının etkisini göstermesi açısından önemlidir. Diğer taraftan bu dönemde yine Bâcî ve İbnü'l-Arabî'nin de aynı şekilde eserlerinde Şâfi'î usûlcülerden faydalandıkları anlaşılmaktadır.

H. IV. ve VI. asırdaki fıkıh usûlü çalışmaları genel olarak değerlendirildiğinde iki temel durumun ortaya çıktığı tespit edilebilir. Bunlardan biri usûl çalışmalarının ilk başladığı Irâk bölgesinden artık Endülüs'e kaydığı ve Mâlikî usûl ilminin gelişimini artık Endülüs ulemâsının eliyle sürdürdüğü gerçeğidir.⁶⁸ Diğer ise Şâfi'î usûl eserlerinin Mâlikî usûl çalışmalarına bu dönemde girmeye başladığı bilgisidir. Ancak Mâlikî usûl çalışmaları bu dönemde Şâfi'î usûl eserleri üzerinden yapılmış olsa

⁶⁶ İbn Şâs Mısır bölgesinde Mâlikî fıkıhını en iyi bilen kişi olarak tanıtılmaktadır. Onun *furû'* fıkıha dair kaleme aldığı *'İkdü'l-cevâhiri's-semine fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne* isimli eseri mezhep içinde muteber ve meşhûr olan bir başvuru kitabıdır. İbn Ferhûn bu eserin Gazâlî'nin *el-Vecz* isimli eserinin tertibinde yazıldığını ifade etmiştir. İbn Ferhûn, *Dibâcü'l-müzheb*, 1: 283; Ayrıca Karâfi bu telifi Doğu ve Bât'da bulunan bütün Mâlikî çevrelerin başvurduğu beş kitap arasında zikretmektedir. Karâfi, *ez-Zehîra*, 1: 36.

⁶⁷ Gazâlî'nin eserlerine yapılan bu çalışmalar ve Mağrib Mâlikî ekolüne olan etkisine dair daha fazla tahlil ve değerlendirme için bkz. Züveyb Hamâdî, "Gazzâlî'nin Fıkıh Usulü Çerçevesinde *"el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl"* Adlı Eserinin Konumu ve Kuzey Afrika Ülkelindeki Mâlikî Mezhebine Etkisi (el-Gazâlî müceddiden fi el-Mustasfâ ve eseruhu fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî)", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014), 143-160.

⁶⁸ H. IV.-VI. asırlar arasında usûle dair verilen en önemli eserlerin konu başlığında belirtildiği üzere İbnü'l-Arabî, Bâcî gibi Endülüs'e mensup ulemâ tarafından verilmesi bu tespitin gerekçesidir.

da Mâlikî usûlcülerin üzerinde çalıştıkları müellifi eleştirdikleri ve Mâlikî usûl anlayışını savunmaya devam ettikleri de vurgulanmalıdır. Kâdî Abdülvehhâb (ö. 422/1031) *el-İfâde fî usûli'l-fıkh, et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*⁶⁹, Muhammed Ebû Bekr b. Huveyz Mendâd (ö. h. 390 civarı) *Kitâbu fî usûli'l-fıkh*⁷⁰ bu asırda ele alınan ve sonraki dönemde mezhepte etkisi olan usûl eserlerindedir.

3. Mâlikî Usûl İlminde Klasik Dönem (h. VII. Asır ve Devamı)

3. Usûl Çalışmalarında Mısır Ulemâsının Etkisi

H. VII. asra geldiğinde Mâlikî usûl çalışmalarının Mısır eksenli yürütüldüğü görülmektedir. Mısır Mâlikî ekolü h. IV. asırdan sonra ilmi bir kopuş süreci yaşamış ancak h. V.-VII. asırlar arasında yaşanan gelişmeler sonucunda bölgede bütün Mâlikî ekollerin yakınlaştığı yeni bir Mâlikî fıkıh anlayışı ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve öğrencisi Karâfî ile başlayan bu hareket fıkıhın hem furû' hem de usûl alanında etkili olmuştur. Bu bağlamda Mısır'da sona eren fikhî faaliyetlerin bu asırda yeniden canlandığı görülmektedir.⁷¹

Mâlikî usûlü h. VII. asırda daha önce benzeri görülmemiş bir telif faaliyeti ve ilmî hareketliliğe sahne olmuştur. Özellikle İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ile birlikte bu açıdan da yeni bir döneme girilmiştir. Âmidî'nin mütekellim usûlüne göre yazdığı ve fıkıh usûlü eserlerinin olgunluk çağını temsil eden, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-'Umed*, Cüveynî'nin *el-Burhân*, Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed* ve Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ'* sını özetlediği ve bunların içeriğini yeni bir sistemle ele aldığı el-

⁶⁹ Irak Mâlikî mezhebinde çok etkili bir isim olan müellif, Ebherî ve öğrencilerinden hadis ve fıkıh dersleri aldı. Özellikle fıkıh alanında İbnü'l-Kassâr ve Bâkılânî'den istifade etmiştir. İbn Fehûn, *Dibâcü'l-müzheb*, 2: 22; Karafî her iki eseri *Nefâ'isü'l-usûl*'ünde başvuru kaynağı olarak zikretmiş ve *el-İfâde*'nin iki cilt olduğu bilgisini vermiştir. Karafî, *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahşûl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz, (Beyrut: yy., 1416/1995), 1, 92.

⁷⁰ Irak Mâlikî ekolünden olan Mendâd Ebherî'den hadis ve fıkıh eğitimi almıştır. Kaynaklarda vefat ettiği tarihe ilişkin kesin bir bilgi yoktur. Ancak h. 3. Asrın sonlarında olduğuna dair bir bilgi nakledilmektedir. İbn Fehûn, *Dibâcü'l-müzheb*, 2: 180.

⁷¹ Çavuşoğlu, *Irâk Mâlikî Ekolü*, 61.

İhkâm adlı eserini *Nihâyetü'l-vusûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* ismiyle ihtisâr edip sonra tekrar bu eser üzerine *Muhtasarü'l-usûl*'ü yazmıştır.⁷² Müellifin bu çalışmasından sonra eser, dönem ulemâsının ciddi bir teveccühüne mazhar olmuştur. Bu bağlamda eser üzerine şerh ve ihtisâr çalışmaları çok fazla yapılmış ve hadisleri tahrîç edilmiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre söz konusu metin üzerine yaklaşık otuzdan fazla şerh yazılmıştır.⁷³ Bu çalışmalar içinde Şâfi'î âlimler yoğunlukta olmak üzere Hanefî, Mâlikî ulemâ da bulunmaktadır.⁷⁴ İbnü'l-Hâcib'in yazdığı şerhi ihtisâr ettiği *el-Muhtasâr*'ı ise daha fazla ilgi görmüş Doğu ve Batı Mâlikî dünyasında ilim talep etmek isteyenlerin başvuru kitabı olmuştur.⁷⁵ Bu süreçte yapılan çalışmalarından dolayı İbnü'l-Hâcib Mâlikî fıkhnın olgunluk çağını başlatan⁷⁶ ve klasik dönem usûl çalışmalarını en fazla etkileyen isim olarak kabul edilmiştir.

el-Muhtasar gerek mütekellimîn gerekse de fukahâ yöntemine göre yazılan dönem eserleri tarafından başvurulan son muhtasar olarak kabul edilmiştir. Zira bundan sonraki usûl çalışmaları özellikle mütekellimîn yönteminde daha ziyâde şerh ve hâşiye üzerinden yürütülmüştür.⁷⁷ İbnü'l-Hâcib'in eserinde kullandığı ibârelerin icâzlı ve muğlak olmasından⁷⁸ dolayı üzerine çok fazla şerh yazılmıştır. İbnü'l-Hâcib'in Mâlikî usûl

⁷² Ferhat, Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 8 Nisan 2020); Eseri Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı üzerine yapılmış bir ihtisâr çalışması olarak kabul edenler bulunduğu gibi Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü üzerine yapılmış bir çalışma olduğu konusunda da iddialar bulunmaktadır. Hammâdî, Düveyb, *et-Te'lîfî'l-usûlîfi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, (yy: Dirâsât Meğâribiyye, 2001), 32.

⁷³ Eseri neşredenlerden biri olan Nezîr Hamadû eserin yaklaşık 72 tane şerhini liste olarak vermiştir. Şerh ve haşiyelere dair ilgili liste için bkz. İbnHâcib, *Muhtasuru Müntehe's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, nşr. Nezîr Hamadû, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), Neşredenin Girişi, 92-104.

⁷⁴ İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına şerh yazan alimlerin bir listesi için bkz. Ebû Zeke-riyyâYahyâ b. Musa Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl fi şerhi Muhtasar Müntehe's-sûl*, nşr. el-Hadi b. Hüseyin Şübeily, (Dübey : Dârü'l-Buhusli'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, 2002/1422), Neşredenin Girişi, 43-44.

⁷⁵ Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, Neşredenin Girişi, 15.

⁷⁶ İbrâhîm 'Alî, *İstîlâhu'l-mezheb 'inde'l-Mâlikîyye*, (Dübey: yy., 2000), 379.

⁷⁷ Koca, "el-Muhtasar".

⁷⁸ Söz konusu icâzlı ve muğlak ifadeler için bkz. İbn Hâcib, *Muhtasuru Müntehe's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûlve'l-cedel*, Neşredenin Girişi, 116.

ilmine olan en büyük katkısı ele aldığı usûl konularını mantık ilminin ilkeleri çerçevesinde işlemesidir. Bu bağlamda mantık ilmi eksenli usûl çalışmalarını Mâlikî fıkıh usulüne dahil eden kişinin İbnü'l-Hâcib olduğu ifade edilmektedir. Zira bu döneme kadar İbnü'l-Arabî, Bâcî, ve Mâzerî gibi Endülüs ulemâsı usûlde Eş'arî metodunu benimse de mantık ilmine karşı bir tavır geliştirmişlerdir.⁷⁹

3. 2. Memzûc Telif Metodunun Mâlikî Usûle Girmesi

Bu asırda Mâlikî usûl çalışmalarının yine Endülüs ulemâsı eliyle devam ettirildiği görülmektedir.⁸⁰ Bu dönemde Mâlikî usûl ilmi açısından en önemli çalışmayı Karâfî (ö.684/1285) vermiştir. Onun usûl ilmine dair mezhepte meşhur üç eseri bulunmaktadır. Bunlardan biri *Tenkîhu'l-fuşûl fi 'ilmi'l-usûl* isimli ilk eseridir.⁸¹ Eser, Karâfî'nin bizzat kendi ifadesiyle *Tenkîhu'l-fusûl fi'htîşâri'l-Maḥşûl* ismiyle kullanıldığından yaygın olarak Râzî'nin *Mahsûl*'ünün muhtasarı olarak bilinmektedir. Ancak Karâfî'nin eserinde Kâdî Abdülvehhâb'ın *el-İfâde'si*, Bâcî'nin *el-İşâre'si* ve İbnü'l-Kassâr'ın *Uyûnü'l-edille'sinin* mukaddimelerine dayandığını ve bu eserlerdeki konuları özetlediğini ve onlarda bulunmayan başka konuları da ilave ettiğini ifade etmesi⁸² ve bu eseri de *ez-Zahîra* isimli fıkıh telifine bir mukaddime olması için yazdığını belirtmesi⁸³ onun sadece *Mahsûl*'ü ihtisâr etmediğini göstermektedir. Eserde "imâm" ifadesiyle Râzî, "kâdî" ibaresiyle Bâkîllânî, "üstât" kelimesiyle de İsferyânî kastedilmektedir.⁸⁴ Kullanılan bu ibârelerden Karâfî'nin hem Mâlikî hem de Şâfiî usûlcülerin

⁷⁹ Selmânî, *İshâmâtü'l-imâmeyni el-Bâcî ve İbni'l-Arabî fi 'usûli'l-fikhbi'l-Endelüs*, 19.

⁸⁰ Söz konusu bu dönemde mezhepte usûle dair verilen en etkili ve önemli eserlerin İbnü'l-Hâcib, Karâfî, Şâtîbî gibi Endülüs ulemâsı tarafından verilmesi bu durumu göstermektedir.

⁸¹ Karâfî *Zehîrâ* isimli eserine iki tane mukaddime yazdığını ilk mukaddimedede ilmin fazileti ve âdâbını işleyeceğini ikinci mukaddimedede ise fıkıh usûlü ve kurallarını açıklayacağını ifade etmiştir. İşte söz konusu bu eser onun *Zehîrâ* isimli fıkıh eserine yazdığı ikinci mukaddime kısmıdır. Karâfî, *Zehîra*, nşr. Muhammed Haccî, (Beyrût: Dârü'l-Gârbi'l-İslâmî, 1994), 1: 39.

⁸² Karâfî, *Zehîra*, 1: 55

⁸³ Karâfî, *Zehîra*, 1: 55.

⁸⁴ Davut, İltaş, "Tenkîhu'l-fusûl", *Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 6 Nisan 2020).

teliflerinden yararlandığı görülmektedir. Zaten onun Râzî'nin *Mahsûl'*üne yazdığı *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl* isimli şerhi Kârâfî üzerinde özelde Râzî'nin genelde Şâfi'î usûl anlayışının etkisini göstermesi bakımından oldukça önemli bir veridir.⁸⁵ Karâfî bu şerhte her ne kadar Râzî'nin eserini şerhetse de bunun dışında müteakdimûn ve müteahhirûndan bütün Mâlikî ekoller, Şâfi'î, Mu'tezile ve Zâhirî usûlcülerin de birçok eserini kullanmıştır.⁸⁶ Bu bağlamda Karâfî'nin usûle dair yazdığı her iki eserinde Mâlikî usûl ilmine olan en büyük katkısının bu döneme kadar devam eden iki ayrı telif yöntemini mezcetmesi olduğu ifade edilmelidir. Usûl ilmiyle paralel olarak Karâfî'nin furu' fıkıh çerçevesinde hem Doğu hem de Batı Mâlikîlerinin referans aldığı kaynakları eserinde topladığı görülmektedir.⁸⁷

3. 3. Şâtıbî ve Mâlikî Fıkıhında Makâsıd Temelli Yeni Bir Usûl Anlayışı

İbn Hâcib'in ortaya koyduğu usûl geleneğinden çok farklı bir usûl ilmi ortaya koyan Şâtıbî'ye (ö. 790/1388) göre mezhebin ana kaynakları İbn Hâcib gibi müteahhirûn ulemânın muhtasarları yerine müteakdimûnun eserleri olmalıdır. İbn Hâcib'e olan bu tepkisi usûle dair kaleme aldığı eserde de ön plana çıkmaktadır. Zira orada öğrencisi Karâfî'nin usûlünü kaynak olarak kullanırken İbn Hâcib'in usûlünü hiç kullanmamıştır.⁸⁸ Şâtıbî esasen Mâlikî fıkıh usûlünün ilk dönemlerinden beri devam eden maslahat teorisini güçlü bir şekilde ele almasıyla diğer usûlcülerden ayrılmaktadır. Onun dönemine kadar Cüveynî, Gazâlî, 'Izz b. 'Abdüsselâm (ö. 606/1262) ve Karâfî ile devam eden maslahât ve makâsıd düşüncesi

⁸⁵ Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavaz, (Beyrut: yy., 1416/1995).

⁸⁶ Mâlikîlerden Bâcî, Kâdî ' Abdülvehhâb, Ebyârî, İbnü'l-'Arabî, İbnü'l-Hâcib zâhirilerden İbn Hazm ve Şâfi'îlerden Âmidî, Gazâlî ve Mutezileden EbûHüseyn el-Basrî (ö.436/1044) gibi eserlerin isimlerine dair bkz. Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, 1: 94-96.

⁸⁷ Karâfî'nin furu' alanında tüm Mâlikî çevrelerin itibar ettiğini söylediği beş eser, Sahnûn'un *el-Müdevvene*, İbn Şâs'ın (ö.616/1219) *el-Cevâhir*, İbnü'l-Cellâb'ın (ö. 378/988) *et-Tefrî'*, Kâdî ' Abdülvehhâb'ın *et-Telkîn* ve Kayrevânî'nin (ö. 386/996) *er-Risâle* isimli kitaplarıdır. Karâfî, *ez-Zehîra*, 1: 36.

⁸⁸ Müellifin *el-Muvafakât* isimli usûl eserinin kaynaklarına dair bkz. Ebû Ubeyde Âlu Selmân, "Şâtıbî'nin *el-Muvafakât*'taki Kaynakları Üzerine, çev. Burhan Baltacı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2006).

fıkıh usûlü delillerinden sadece biri iken Şâtıbî ile birlikte bu delil usûlün merkezine oturtulmuştur.⁸⁹ Maslahat söylemini ele alan müellifler arasında bu teoriyi en ileri düzeye taşıyan kişi yüksek maslahat teorisiyle Şâtıbî'den önce Karafî olmuştur.⁹⁰ Ancak Şâtıbî telif ettiği *el-Muvafakât fi usûli'ş-şerî'a* isimli usûl eserinde klasik fıkıh usûlü eserlerinden çok daha farklı bir sistematik kullanmış ve makâsîd teorisine eserin büyük bir kısmını ayırmıştır.⁹¹

Şâtıbî'nin eserinde en çok referans aldığı isimler İmâm Mâlik, Gazâlî, Râzî, Cüveynî, Karâfî, İbn Abdüsselâm, Şâfiî, Bâcî, İbn Hazm, Mâverdî (ö.450/1058) ve İbn Rüşd'dür. Müellifin genel olarak Mâlikî mezhebine müntesip usûlcülerden nakil yaptığı Şâfi'î olarak sadece İmâm Şâfi'î, Mâverdî ve Sunhâcî'den nakil yaptığı belirtilmektedir. Hanbelî ve Hanefî fıkıh usûlüne dair eserlerden bir alıntı yapıldığı ise tespit edilmemiştir.⁹² Şâtıbî'ye dair çalışma yapan son dönem araştırmacılar onun makâsîd konusunda bir çığır açtığı hususunda ortak kanaate sahiptirler. Bu araştırmacıardan bazısına göre, Şâtıbî bir hukuk felsefesi ve metodolojisi çalışması yapmış⁹³ bazısına göre ise Şâtıbî de İbn Haldûn gibi yeni bir ilmin temelini atmış olsa da gereken ilgiyi görememiştir.⁹⁴

Mâlikî usûl ilmi bakımından bu dönemin yeni bir dönem olduğuna işaret eden diğer bir çalışma ise Tilimsânî'nin (ö. 771/1370) *Miftâhü'l-vusûl* isimli

⁸⁹ Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998),16-20.

⁹⁰ Apaydın, "Karafî".

⁹¹ Eserin klasik fıkıh usûlü eserlerindeki sistematığe uymadığını görmek için eserin muhtevasına bakılması yeterlidir. Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî Şâtıbî, *el-Muvafakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meshûr b. Hasân Âlü Salmân, (Huber : Dâru İbn Affan, 1997/1417); Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Mehmet Erdoğan, "Şâtıbî'nin el-Muvafakât'ını Yeniden Okuma Anlama", *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Sosyal ve Kültürel İşler Müdürlüğü, 2002), 547-558, 2.

⁹² Şâtıbî, *Muvafakât*, Neşredenin Girişi, 1, 19-24; Âlu Selmân, "Şâtıbî'nin el-Muvafakât'taki Kaynakları Üzerine", 182-188.

⁹³ Mehmet, Erdoğan, "el-Muvafakât", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 11 Nisan 2020).

⁹⁴ Şâtıbî, *Muvafakât*, Neşredenin Girişi, 1: 25, 26, 29.

usûl eseridir.⁹⁵ Mağrib bölgesinin önemli fakihleri arasında bulunan Tilimsânî bu asırda mantık ve felsefenin Mağrib ve Endülüs'te gelişmesinde çok önemli bir role sahiptir. Şâtıbî gibi Müteahhirün döneminde ortaya çıkan muhtasar fıkı anlayışını eleştirmiş ve ilk dönem eserlerin fıkıhta temel eserler olarak alınması gerektiğini savunmuştur. Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl türündeki eserlerin önde gelen teliflerinden kabul edilen bu eser türündeki diğer eserlerden de farklılık arz eder. Bütün fıkı mezheplerinin görüşlerini fıkıh usûlü tarzında ele alan Tilimsânî usûl ve furû' arasında bir irtibat kurmaya çalışmıştır.⁹⁶

H. XIII. asır gibi geç dönemde Mâlikî usûl telifinde manzum türünde şekil açısından farklı bir edebiyat tarzının ortaya çıktığı görülmektedir. Esasen fıkıh usûlü ilminde söz konusu manzum edebiyatın tarihi daha öncesine dayansa da fıkıh usûlü tarihinde h. VIII. asırdan itibaren artış göstermiştir.⁹⁷ Mezhep içinde önde gelen ve benimsenen üzerinde birçok çalışmalar yapılmış eserler üzerine bir de manzum türü çalışmalar yapılmıştır. Mesela Mâlikî çevreler yanında Hanefî ve Şâfi'î ulema tarafından da kabul edilen İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar'*ına Şâfi'î ulema tarafından bu şekilde şerhler yazılmıştır.⁹⁸ Eser üzerine yazılan manzum şerhler dışında müstakil olarak manzum telif edilen fıkıh usûlü eserleri de mevcuttur. İbn 'Asım'ın (ö. 829/1426) *Murtaka'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı eseri müstakil olarak telif edilmiş ilk manzum eserlerdendir.⁹⁹ Müstakil olarak telif edilen Mâlikî usûl tarihinde üzerinde birçok çalışmanın yapıldığı en önemli manzum eser İbn Hâc el-'Alevî'nin (ö. 1233/1836) telif ettiği *Merâkî's-su'ûd* ve yine müellif tarafından yapılmış *Neşru'l-bunûd*¹⁰⁰ isimli

⁹⁵ Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüçûl ilâ binâ'i'l-fürû' 'ale'l-usûl*, nşr. M. Ali Ferkûs, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1998).

⁹⁶ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 92-96.

⁹⁷ Kaya, "Mâlikî Mezhebi".

⁹⁸ İbnü'l-Bulkinî (ö. 824/1421) ve Nasr el-Kinânî el-Askalânî (ö. 876/1472) gibi Şâfi'î âlimler bu esere manzum türü şerh yazan ulemâ arasındadır. Koca, "Muhtasar".

⁹⁹ Kâmil Yaşaroğlu, "İbn Asım, Ebû Bekir", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 13 Nisan 2020).

¹⁰⁰ İbn Hâc İbrâhîm el-'Alevî, *Merâkî's-su'ûd şerhu Neşru'l-bunûd*, nşr. Muhammed el-Emîn b. Muhammed Bîb, (yy: yy., 1426/2005).

şerhidir. Söz konusu bu esere Mâlikî usûlcülerden yine manzum türünde birçok şerh yazılmıştır. Ancak yine müellifin kendisinin yazdığı şerh kapsamlı olduğundan daha meşhur olmuştur.¹⁰¹ İbn Hâc eserinde mü-tahhîrûnun metodu olan memzuc yöntemini kullanmış ve Şâfi'î usûlcülerde Subkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* de kullandığı yöntemi takip etmiştir.¹⁰² Subkî'nin bu eseri ise Mâlikî usûlcü İbnü'l-hâcib'in *Muhtasar'*ına yazdığı *Ref'û'l-hâcib* ile *Minhâcü'l-vusûl'* a yazdığı *el-İbhâc* adlı şerhlerinin özeti olan bir çalışmadır.¹⁰³

Sonuç

Mâlikî usûl ilminin h. II.-IV. asırda tesîs/mütekaddimûn, h. IV.-VI. asırda gelişim/müteahhîrûn, h. VII. asırda klasik ve h. VIII. asırdan günümüze kadar da modern dönem olmak üzere dört farklı tarihsel süreç geçirdiği görülmektedir. Mâlikî usûlüne dair çalışmalar tesis dönemi olarak nitelenen ilk dönemlerden itibaren kaleme alınmıştır. Söz konusu bu çalışmaların temel dayanağı ise İmâm Mâlik'in fikhî faaliyetleri olmuştur. Kendisinin usûle dair bir eseri olmasa da telif etmiş olduğu *Muvattâ* isimli eser söz konusu usûl çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Usûl ilmi telif geleneği çerçevesinde fukahâ ve mütekellimîn olmak üzere başlıca iki telif geleneği ortaya çıkmıştır. Mâlikî fikhî usûlü tarihinde ilk dönemlerde yapılan usûl çalışmalarında Irâk Mâlikî ekolünün ağırlığı ve etkinliği ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda yazılı olarak h.II. asırdan günümüze ulaşan ilk eser olan *Mukaddime'*de fukahâ metodunun esas alındığı görülmektedir. Ancak daha sonra telif edilen usûl eserlerinde mütekellimîn metodu hakim olmuştur. Mâlikî tarihinde bu methodla usûl eseri telif eden ve kapsamlı, sistematik ilk eseri veren isim, klasik ve modern dönem Mâlikîliğini ve ilk dönem Şâfi'î usûlünü de etkileyen Bâkîllânî olmuştur.

¹⁰¹ Muhammed Emîn b. Ahmed Zeydân'ın (ö.1335/1934) *Merâkî's-su'ûd* Muhammed Muhtâr el-Velâtî'nin (ö. 1330/1929) *Fethü'l-vedûd* Yahyâ b. Selîme el-Yunûsî'nin (ö. 1354/1953) *Teyşîrû's-su'ûd* isimli eserleri bu eser üzerine yazılmış şerhlerden bazılarıdır. 'Alevî, *Merâkî's-su'ûd şerhu Neşru'l-bunûd*, Neşredenin Girişi, 1: 15.

¹⁰² 'Alevî, *Merâkî's-su'ûd şerhu Neşru'l-bunûd*, Neşredenin Girişi, 1: 24.

¹⁰³ Ali Bardakoğlu, "Cem'u'l-cevâmi'", Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi. (Erişim Tarihi 13 Nisan 2020)

h. IV.-VI. asır olan gelişme döneminde gelindiğinde Irak Mâlikî ekolünün zayıflaması ve hatta yok olmasıyla birlikte mezhepteki usûl çalışmaları Endülüs'e kaymıştır. Doğu'da eğitim alan Bâcî Doğu'nun cedel üzerine dayalı olan usûl anlayışını Endülüs'e taşıyarak cedel ve kelâm karşıtı olan Endülüs usûl çalışmalarının seyrini değiştirmiştir. Bütün Mâlikî usûlü nakledecek kadar kapsamlı ve mezhepte bulunan bütün görüşleri ve özellikle mezhepte meşhûr olan görüşleri ele alan *İhkâm* kendinden sonra Endülüs'te cedel, tercih ve hilâf temelli yeni bir usûl anlayışının öncüsü olmuştur. Bu dönemde yapılan usûl çalışmaları Şâfi'î usûl eserleri üzerinden yürütülmeye başlansa da Mâlikî anlayışı hep sürdürülmüştür. Bu bağlamda özellikle Mazerî'nin Cüveynî'nin *Burhân'ı* üzerine yazdığı *İzâhü'l-mahsûl* söz konusu temâyülün en önemli göstergesidir.

H. VII. asır ve sonrasında devam eden klasik dönem Mâlikî usûl çalışmalarında ise Endülüs ulemâsının yerini Mısır Ekolü almıştır. Memzuc telif geleneğinin Mâlikî usûle girdiği bu dönemin en önemli temsilcileri İbnü'l-Hâcib ve öğrencisi Karâfi olmuştur. Özellikle İbnü'l-Hâcib ile birlikte mantık temelli bir usûl anlayışı ortaya çıkmıştır. Muhtasar usûl anlayışının da ortaya çıktığı bu dönemde Mâlikî usûlü falliyetleri Şâfi'î ulemadan Razî ve Âmidî'nin eserleri üzerinden yürütülmüştür. İbnü'l-Hâcib'in çalışmaları neticesinde bu dönem Mâlikî usûlünün olgunluk çağı olarak nitelendirilmiştir. Bundan sonra usûle dair çalışmalar daha ziyâde şerh ve hâşiyeler üzerinden devam etmiştir.

Modern döneme gelindiğinde ise klasik fıkıh usûlü eserlerinin sistematiğinden çok farklı bir telif anlayışı ortaya çıkmıştır. Şâtıbî'nin kaleme aldığı *el-Muvafakât* daha önce mezhepte varlığını sürdüren maslahât ve makâsîd teorsini zirveye taşımış ve fıkıh usûlünü bu ilke üzerine bina etmiştir. Bu süreçten sonra Mâlikî usûlüne dair olan çalışmalar daha ziyâde Şâtıbî'nin ilkelerini ortaya koyduğu Makâsîd teorisi çerçevesinde yürütülmüştür. Bu dönemde artan bir telif türü de usûlde manzum türü eserlerin verilmesidir. İbn Hâc'ın eseri bu çerçevede verilmiş en meşhur ve üzerinde en fazla çalışmanın yapıldığı telifdir.

Söz konusu süreç genel olarak değerlendirildiğinde usûl tarihi boyunca Mâlikî ve Şâfi'î usûlcüler arasında sürekli ve karşılıklı bir ilişki olduğu tespit edilmektedir.

Kaynakça

- Ahmed, Alhasan Ambarek Eshteiwi. *Mâlikî Usûlündeki İhtilâfların Furû'daki Sonuçları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- 'Alevî, İbn Hâc İbrâhîm *Merâkî's-su'ûd şerhu Neşru'l-bunûd*, nşr. Muhammed el-Emin b. Muhammed Bîb, 2 Cilt, (yy: yy., 1426/2005).
- Âlu Selmân, Ebû Ubeyde. "Şâtîbî'nin el-Muvafakât'taki Kaynakları Üzerine. çev. Burhan Baltacı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/1 (2006): 181-189.
- Apaydın, Yunus. "İbnHazm". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. (Erişim Tarihi 24 Mart 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hazm#1>
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, ts..
- Aybakan, Bilal. "Şâfi'î Mezhebi". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. (Erişim Tarihi 13 Nisan 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii-mezhebi>
- Bâcî, Ebû'l-Velîd. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*. nşr. 'Abdülmeccid Türkî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Gârbî'l-İslâmî, 1986.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebu Bekr. *et-Takrîbve'l-irşâdii's-sağîr*. nşr. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd. 3 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "Cem'u'l-cevâmi'". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. (Erişim Tarihi 13 Nisan 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/cemul-cevami-subki>
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukuk'unda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdümelik b. Abdullah b. Yusuf. *Kitabu't-telhîs fî usûli'l-fikh*. 3 Cilt. nşr. Abdullah Cülem en-Nibâlî-Beşîr Ahmed el-Umerî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî. *el-Burhân fî usuli'l-fikh*. nşr. 'Abdül'azîm Mahmûd ed-Dîb. 2 Cilt. yy.: Dârü'l-Vefâ, 1997.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak mâlikî Ekolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Duman, Soner. "Usûlü'l-fikh". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. (Erişim Tarihi 22 Mart 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/usulul-fikh>

- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibu'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 1989.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Mâlik: Hayâtuhû, 'Asruhû, Arâuhû ve Fıkhuhû*. İkinci Baskı. Beyrût: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, ts..
- Erdoğan, Mehmet. "Şâtıbî'nin el-Muvafakât'ını Yeniden Okuma Anlama". *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 547-558. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Sosyal ve Kültürel İşler Müdürlüğü, 2002.
- Erdoğan, Mehmet. "el-Muvafakât". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. (Erişim Tarihi 11 Nisan 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-muvafakat>
- Erturhan, Sabri. "Ebü'l-Velîd el-Bâcî ve "İhkâmü'l-fusûl"ü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/1 (2002). 235-248.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkîllânî". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. (Erişim Tarihi 22 Mart 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/bakillani>
- Halîl b. İshâk. *Muhtasarı Allâme Halîl*. nşr. Ahmed Câd. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1426/2005.
- Hamâdî, Züveyb. "Gazzâlî'nin Fıkıh Usulü Çerçevesinde "el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl" Adlı Eserinin Konumu ve Kuzey Afrika Ülkelerindeki Mâlikî Mezhebine Etkisi (el-Gazzâlî müceddiden fi el-Mustasfâ ve eseruhu fi'l Mezhebî'l-Mâlikî)", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*. 143-160. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014.
- Humeydî. *Cüzvetü'l-muktebis fi târîhi 'ulemâîfi'l-Endelûs*. nşr. İbrâhîm Ebyârî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbî'l-Mısırî, 1989.
- İbn 'Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endülišî. *et-Temhîd*. 26 Cilt. nşr. Mustafa b. Ahmed, Muhammed Abdulkebîr. Mağrib: Vezâretu Umumî'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslamiyye, 1967.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr. *Kabs fi şerh-i Muvoattâ'*. nşr. Muhammed Abdullâh Veled Kerîm. Beyrût: Dârü'l-Gârbi'l-İslâmî, 1992.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr. *Mahsûl fi usûli'l-fıkh*. nşr. Hüseyin 'Ali el-Yedrî. 'Ammân: Dârü'l-Beyârik, 1420/1999.
- İbnü'l-Faradî. *Târîhu 'ulemâî'l-Endelûs*. nşr. Muhammed Ebyârî. 2. Baskı. Beyrût: Matbaatü'l-Medenî, 1989.
- İbn Ferhûn. *Dibâcü'l-müzheb fi ma'rifetie'yâni 'ulemâî'l-mezheb*. nşr. Muhammed el-Ahmedi Ebu'n-Nûr. 2 Cilt. Kâhire: MektebetüDârî't-Türâs, 1426/2005.
- İbnü'l- Hâcib. *Muhtasuru Müntehe's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. nşr. Nezîr Hamadû. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.

İbnü'l-Kassâr. *Mukaddime fi 'usûli'l-fikh*. nşr. Mustafâ Mahdûm. Riyâd: Dâru'l-Mu'allime, 1420/1999.

İbrâhîm 'Alî. *Istîlâhu'l-mezheb 'inde'l-Mâlikîyye*. Dübey: yy., 2000.

İltaş, Davut. "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimnâme*. 17 (2009/2): 65-95.

İltaş, Davut. "Tenkîhu'l-fusûl". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. (Erişim Tarihi 6 Nisan 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenkihul-fusul>

İmâm Mâlik, *Muvattâ'*. nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâki. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî: ty..

Kâdî İyâz, Musâ b. İyâd es-Sebtî. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lemi mezhebi Mâlik*. İkinci Baskı. Rabat: Vizâretu'l-Evkâf el Mağribiyye, 1403/ 1983.

Karâfi. Şahâbuddin Ebû Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Nefâ'isü'l-uşûl fi şerhi'l-Maḥşûl*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz. Beyrut: yy., 1416/1995.

Karâfi, Şahâbuddin Ebû Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîra*. nşr. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Gârbi'l-İslâmî, 1994.

534

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

OMÜİFD

Kaya, Eyüp Sait. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. (Erişim Tarihi 26 Mart 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/maliki-mezhebi>

Kaya, Eyüp Sait. "Mâzerî". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. (Erişim Tarihi 01 Nisan 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/mazeri>

Koca, Ferhat, "el-Maḥsûl", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 6 Nisan 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mahsul#7s8d6f87>

Ferhat, Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 8 Nisan 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-muhtasar--ibnul-hacib>

Köksal, Asım Cüneyd- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i fıkıh". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 18 Mart 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/usul-i-fikih>

Mahlûf, Muhammed. *Şeceretü'n-nuri'z-zekiyye fi tabakati'l-Malikiyye*. nşr. 'Ali 'Ömer. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1328/2007.

Mâzerî. *İzâhü'l-maḥsûl min Burhân'il-usûl*. nşr. 'Ammâr et-Tâlibî.yy.: Dâru'l-Gârbi'l-İslâmî, ty..

Muhtâr, Muhammed. *Medhâl ilâ usûli'l-fıkhi'l-mâlikî*. nşr. Muhammed Şâzelî en-Neyfer. Rabât: Dâru İbn Hazm, 1436/2011.

Nas, Taha. "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17, 30 (2014/2): 1-38.

- Okur, Kâşif Hamdi. "Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin Kıyâs ve İstihsâna Yaklaşımı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (2007/4): 213-245.
- Özel, Ahmet. "Bâcî". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 26 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/baci>
- Özen, Şükrü. "İbnü'l-Kassâr". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. (Erişim Tarihi 19 Mart 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-kassar>
- Pekcan, Ali. "Cüveynî'nin el-Varakât Adlı Eseri Üzerine Çeviri ve Değerlendirme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14 (2009), 329-352.
- Rahûnî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Musa. *Tuhfetü'l-mes'ûl fi şerhi Muhtasar Münteheşsül*. nşr. el-Hadi b. Hüseyin Şübeyli. 4 Cilt. Dübey : Dârü'l-Buhuslî'd-Dirasâtî'l-İslâmiyye ve İhyâî't-Türâs, 2002/1422.
- Selmânî, Beşşâr. *İshâmâtü'l-imâmeyni el-Bâcî ve İbni'l-'Arabî fi 'usûli'l-fikhbi'l-Endelüs*. Cezâyir: Câmî'atü Muhammed Bûdiyâf el-Mesilâ, Yüksek Lisans Tezi, 1440/2019.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. ed. Mustafa Cevat Akşit. 30 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî. *el-Muvafakât*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasân Âlü Salmân. Huber : Dâru İbn Affan, 1997/1417.
- Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed. *Miftâhu'l-vüşûl ilâ binâ'î'l-fürû' 'ale'l-uşûl*. nşr. M. Ali Ferkûs. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1998.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 18 (2007): 1-25.
- Türkî, 'Abdülmeçîd. *Münazarât beyne 'usûli'-ş-şer'iatî'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*. çev. 'Abdüssabûr Şâhîn. Beyrût: 1986.
- Yaşaroğlu, Kâmil, "İbn Asım, Ebû Bekir", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 13 Nisan 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-asim-ebu-bekir>



Çeviri Makale/ Translate

İMAM MÂTÜRİDÎ'DE HİDAYETİN

YÖNTEM VE ÇEŞİTLERİ

METHODS AND VARIETIES OF GUIDANCE

ACCORDING TO İMÂM MÂTURİDÎ

HARUN ÇAĞLAYAN

[Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Associate Professor, Kırıkkale University, Faculty of Divinity, Department of Kalam,
caglayanharun@gmail.com
0000-0002-0228-5164]

Çeviren / Translated by

HARUN ÇAĞLAYAN

[Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Associate Professor, Kırıkkale University, Faculty of Divinity, Department of Kalam,
caglayanharun@gmail.com
0000-0002-0228-5164]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makale/ Translate

Geliş Tarihi / Received: 01 Şubat/February 2020 Kabul Tarihi / Accepted: 01 Mayıs/May 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 Sayı – Issue: 48 Sayfa / Pages: 537-564

Atf/Cite as: Çağlayan, Harun. "Methods and Varieties of Guidance According to İmâm Mâtürîdî. Trc. Harun Çağlayan – "İmam Mâtürîdî'de Hidayetin Yöntem ve Çeşitleri. Trans. Harun Çağlayan. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 537-564. <https://doi.org/10.17120/omuifd.683142>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

İmam Mâtürîdî'de Hidayetin Yöntem ve Çeşitleri¹

Öz: Müslüman kelâmının başat karakterlerinden olan İmam Mâtürîdî'nin günümüz açısından sürdürülebilir bir din anlayışının kurgulanmasında önemli bir kişilik olduğu herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Bu kabul onun Sünnî düşünceye katkılarının yanı sıra kelâmî konularda sergilediği akıl-vahiy birlikteliğinden kaynaklanmaktadır. Küreselleşen dünyamızın sorunlarına çözüm üretmede onun akıl-vahiy arasında kurduğu dengeli çözüm önerileri, Mâtürîdî'ye rağbeti artırmıştır. Her toplumda olduğu gibi Müslüman dünyasında da hakikat veya hidayet bir süreç değil, kendilerinde tamamlanmış bir değer olarak görülmesi, büyük açmazlara neden olmaktadır. Bu açmazların giderilmesi için Müslüman hidayet anlayışının sosyal gerçekler ışığında sağlıklı bir şekilde kurgulanması gerekir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin konuya ilişkin özgün ve kuşatıcı yorumlarını tespit edebilmek, insanlığın ortak geleceği açısından barışçıl bir din algısının teşekkülünde yararlı olacaktır. Mâtürîdî'nin hidayet anlayışına ilişkin değerlendirmelerin merkezinde, onun yöntem ve çeşit açısından hidayet meselesine nasıl yaklaştığı durmaktadır. Çalışmada hem bu yöntem ve çeşitlerin neler olduğuna değinilmiş, hem de bunlar arasındaki karşılıklı etkileşimin nasıl sağlandığına ilişkin Mâtürîdî'nin yaklaşımları analiz edilmiştir.

538

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Kelâm, Mâtürîdî, Hidayet, Beyân, Lütuf.



Methods and Varieties of Guidance According to Imām Mâturîdî

Abstract: Mâturîdî, one of the prominent Kalâm scholar, is mostly considered to have played a significant role in the construction of a sustainable religious approach today. This recognition originates from his joint reference to intellect and divine inspiration with regard to issues in Kalâm in addition to his contributions to the Sunni way of thinking. His balanced use of the intellect and divine inspiration in his solutions for issues of Hidāyat increased his popularity. In the Muslim world, just as in any other community, perception of reality or guidance not as a process but as outright values of their community causes such problems as religious fanaticism and advocacy for sole

¹ Bu çeviri, Harun Çağlayan, "Methods and Varieties of Guidance According to Imām Mâturîdî" *Ulum* 2/1 (Temmuz 2019), 29-50. (DOI: 10.5281/zenodo.3354604) künyeli makalenin Türkçe'ye çevirisidir. Çalışmada ulaşılan sonuçlarda, Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâturîdî'nin Hidayet Anlayışı* Ankara: Grafiker Yayınları, 2015 eserinden esinlenilmiştir.

truth. To solve such problems, a sound understanding of guidance in Muslim communities should be constructed in the light of proper and social realities. In this respect, determining unique and comprehensive interpretations of Mâtürîdî of the issue will be of great help for establishing a peaceful religious understanding for the common future of humanity. In the center of Mâtürîdî's interpretations of guidance lies his approach to guidance with respect to its methods and varieties. Besides presenting the definitions of these methods and varieties, the current study analyzes Mâtürîdî's interpretations of how these methods and varieties interact.

Keywords: Kalâm, Mâtürîdî, Hidâyat, Bayân, Luţf.



Giriş

Günümüzde artık hiçbir kültür, kendi dünyasında yaşama lüksüne sahip değildir. İnsanlığın ortak değerler sistemine doğru ilerlediği günümüzde, dinî açıdan hidayet kavramının anlaşılma biçimi, oldukça önemlidir. Hidayet yolları, çeşitlidir. Hidayet anlayışlarının farklılığını kültürel bir zenginlik olarak değil, çatışma nedeni olarak görmek, medeniyetler arası yıkıcı ve anlamsız bir tartışmaya neden olacağından bu durum kendini gerçekleştirme serüvenine zarar verecektir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) hidayet anlayışıyla ilgili düşünceleri, günümüzde ihtiyaç duyduğumuz barış ve hoşgörü gibi ortak insânî değerlere katkı sunacak niteliktedir. Onun aklî ve ahlâkî ilkeler bağlamında hidayet konusunu işlemesi, herkesin üzerinde uzlaşması mümkün olan evrensel bir metot geliştirmesiyle sonuçlanmıştır.²

İslâm düşüncesinin hidayet anlayışı ile diğer semâvi dinlerdeki kurtuluş teorileri arasında önemli farklar vardır. İslâmî düşüncede hidayetle amaçlanan, kişinin günahından arınarak özgürleşmesi değil, kendi rızasıyla huzura kavuşmasıdır. İslâmî hidayet algısında kişinin aklî ve vicdânî ilkelere göre yaşamasını, dinî öğretinin hedeflediği dünya ve ahiret huzuruna erişmekle eşdeğer görmek mümkündür. Bu bağlamda aklî ve

² Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 7.

naklî hidayet yaklaşımları arasında dengeli ve uzlaştırıcı niteliğiyle öne çıkan Mâtürîdî'nin hidayet anlayışı önemlidir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Hidayet

Arapça “hedâ” kök fiilinden türetilmiş masdar bir kelime olan hidayet; sözlükte yol göstermek, rehberlik etmek,³ irşâd etmek,⁴ istenilene ulaşmak⁵ gibi anlamlara sahiptir. Kavram olarak hidayet, çoğunlukla insanın ilâhî bir lütufla doğru yolu bulması şeklinde tarif edilir.⁶

Hidayet, Kur'an'da kavram anlamıyla üçyüzü aşkın yerde geçmektedir.⁷ Ayetlerde geçen hidayet kelimesi, genel olarak; bilgi (akıl, zekâ, bedihî bilgiler), nakil (elçi ve kitap), tevfiik ve cennet anlamlarındadır.⁸ Kur'an'da hidayet, doğru yolu bulmak, doğruyu göstermek veya doğruya ulaştırmak şeklinde olumlu bir anlamda kullanılır.⁹ Bunlardan çok azı kötülükte önder olmayı içerir (7/23; 22/4). Hidayet kavramının isim olarak kullanımında; yol gösterme, rehberlik, doğru inanç ve hediye gibi¹⁰ daha çok olumlu anlamlara yer verilir. Allah'ın “el-Hâdî” ismi, Kur'an'da en fazla geçen isimlerinden olup “hidayet yolunu gösteren” anlamına gelmektedir.¹¹

540

OMÜİFD

³ Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şâzelî (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts), 51/4638; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Fadl er-Râgıb İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kurân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts), 538.

⁴ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1979/1399), 6/42.

⁵ Alî ibn Muhammed eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, (Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1985), 277.

⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 538.

⁷ Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li'l elfâzı'l-Kur'ânî'l Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1364), 731-735.

⁸ İsfehânî, *Müfredât*, 538.

⁹ Muhammed Hamdi Elmalılı Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/119.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 51/4639; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 277.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 51/4638.

1.2. Hidayet Anlayışları

Kelâm'da hidayet konusu, ağırlıklı olarak *kulların fiilleri (efâlu'l-ibâd)* meselesiyle ilişkilendirilerek *cebrî, itizâlî ve sünnî* şeklinde üç yaklaşımla açıklanır.¹² Cebriye'ye göre insan, hiçbir etkinliği olmadığı ve eylemlerinde mutlak güç olan Allah'ın takdir ettiğini yaşamaya mecbur olduğundan hidayet, tümüyle Allah'ın isteğine bağlıdır.¹³ Yani bireyin tüm düşünce, söz ve davranışları tanrı tarafından belirlendiği için kişinin kaderindeki iman veya küfre razı olmasından başka çaresi yoktur.¹⁴ Cebri hidayet anlayışını, ilâhî egemenlik adına insan özgürlüğünü inkârı etmek şeklinde okuyabiliriz.¹⁵

Mutezile'ye göre birey, özgür olduğundan irade ve eylemlerinin yaratıcısıdır.¹⁶ Dolayısıyla kişinin hidayet veya kötülüğe ulaşması kendi çabasıyladır.¹⁷ Ayetlerde geçen hidayet Allah'tan olduğu ifadesinden kasıt, vahyin rehberliğiyle doğru yolun beyan edilmesidir. Allah, ayırım yapmaksızın tüm kulları için hidayeti istemiş; ancak hepsi hidayete ermemiştir.¹⁸ Hidayete erenler ise salih amelleriyle hidayetlerini daha da artırmışlardır.¹⁹ Şu hâlde hidayet, kalplerde hazır bulunan bir değer değil, doğruyu görüp uymaları için insanların tamamına yapılmış bir davet

¹² Abdulmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd (Bağdat: el-Mektebu'l-Hancı, 1950), 381.

¹³ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-keîâm fî ilmi't-tevhîd*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr (Dımeşk: Mektebetu Daru'l-Farfûr, 1421/2000), 145.

¹⁴ Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâil el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısıryye, 1950), 1/132.

¹⁵ Çağlayan, *Etik Açısından Mâturîdî'nin Hidayet Anlayışı*, 20.

¹⁶ Eşârî, *Makâlât*, 1/273; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 147.

¹⁷ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 231-311. İsrak ve kurtuluş bağlamında hidayet-psikoloji ilişkisi için bkz. Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Delalet* (İstanbul: Pınar Yayınları 2003), 27-32.

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/583; 4/155; 7/255, 398; Eşârî, *Makâlât*, 1/298.

¹⁹ Eşârî, *Makâlât*, 1/298, 299.

veya beyandır.²⁰ Mutezile'nin hidayet yaklaşımını, iradenin kurtarılmasına yönelik bir girişim olarak okuyabiliriz.²¹

Genel olarak sünnî yaklaşıma göre insan, irade ve fiillerinden sorumludur; ancak fiillerinin yaratıcısı değildir. Onlara göre insanın yaratıcısı olmadığı fiillerden sorumlu olmasının nedeni, kişinin kesb veya cüzi iradesiyle bir fiili yapmaya niyetlenmesidir. Çünkü insan iradesinin ortaya çıkmasının hemen ardından fiil, Allah tarafından yaratılmaktadır. Buna göre bireysel eylemlerin oluşumunda, insan ve Allah birlikte etkin olmaktadır.²²

Kelamcılarının hidayet tanımlarında *hedâ* fiiline yüklenen, hibe etmek ve yol göstermek anlamlarının etkili olduğu görülmektedir. Cebrî ve sünnî yaklaşımlar, fiilin hibe etmek anlamından hareketle hidayetini "hediye" olduğunu; Mutezile ise yol göstermek anlamından hareketle hidayetini "beyan" olduğunu savunmaktadır.²³

542

OMÜİFD

Mâtürîdî, fikri açıdan hareketli bir coğrafyada yaşadığından diğer düşüncelere karşı daha anlayışlı bir politika izlemiştir. Onun konuları işlerken tercih ettiği akılcılık Mutezile ile yarışacak, bazen de geçecek düzeyde olduğundan onu teolojik akılcılığın öncüleri arasında sayabiliriz.²⁴ Bu açıdan Mâtürîdî'nin akademik metodunu, döneminin ilmî ve sosyal birikimlerinin akıl bağlamında harmanlanması olarak ifade edebiliriz.

1.3. Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/368; Eşarî, *Makâlât*, 1/298; Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd (Bağdat: el-Mektebu'l-Hancı, 1950), 211.

²¹ Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*, 20, 21.

²² Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: TDV İsam Yayınları, 2003), 365, 366.

²³ Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*, 22.

²⁴ Mâtürîdî'nin akılcılığı ve Hanefî gelenek içerisindeki yeri hakkında bkz. Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlmî Havzası ve Mâtürîdî", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 18-20; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 27-29.

Kelamcılar genel olarak hidayeti, “*Genel Hidâyet*” ve “*Özel Hidayet*” şeklinde iki kategoride inceler. Genel hidayet, insanda yaratılıştan bulunan akıl ve akletme yeteneği iken; özel hidayet, insanlara lütuf olarak gönderilen vahiy ve elçilerdir.²⁵ Hidayet meselesiyle ilgili Mâtürîdî'nin farklı yerlerdeki çözümlerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için çalışmada konular, genel hidayet için “*Edinimli Hidayet*”; özel hidayet için ise “*Verili Hidayet*” kavramlarıyla ifade edilerek işlenmiştir.

Doğru bilginin kaynağını, nakil ve akla²⁶ bağlayan Mâtürîdî, Allah'ın herkese genel hidayeti bahsettiğini; ancak çoğu kimsenin bundan haberdar olmadığı için hidayetten mahrum kaldığı düşüncesindedir.²⁷ O, hidayet insanın kendisine bırakıldığı için kimsenin başkalarının hidayetiyle sorumlu olmayacağını söyler.²⁸

Müşahede, haber ve istidlâl ilkelerine dayanan Mâtürîdî'nin epistemolojisi,²⁹ aynı zamanda onun hidayet anlayışının kaynağıdır. O, insanlara bahşedilen duyma, görme ve gönüllerin varlık nedenini, “bilerek hidayete ulaşmak” olarak tanımlar.³⁰

Mâtürîdî, “*hedâ*” fiilinin Allah'ın birliğini göstermek ve O'na itaati sağlamak şeklinde iki anlamı olduğu söyler.³¹ Ona göre hidayet ve irşad kavramları eş anlamlıdır. Ancak doğruya ulaşmayı daha iyi ifade ettiği ve kullanımı daha yaygın olduğundan “hidayet” kavramı meşhur olmuştur. Mâtürîdî, hidayet konusundaki görüşünün esasları, tefsirinin hemen başlarında “Bizi doğru yola ilet!” (el-Fâtihâ 1/6) ayetini yorumlarken vermektedir. Ona göre hidayet; beyan, tevfik ve dua olmak üzere üç şekilde anlaşılabilir. Bu ayette mü'minlerin hidayete ulaşmak için dua etmesinin iki anlamı vardır. İlki, hidayet nimetinden ayrılmama isteği;

²⁵ Mesud b. Ömer Sa'duddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Sâlih Mûsâ Şerif (Beyrut: Âlemu'l-Kutûb, 1419/1988), 4/310, 311.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 5, 620, 621; a.mlf., *Te'vilât*, 2/109; 6/144.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 184, 185.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/10, 166; 9/92.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 13-17; a.mlf., *Te'vilât*, 8/591.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/128.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/95.

ikincisi ise hidayet fiilini sürekli yapmayı istemektir. Bu şekilde mü'min, imanına aykırı davranmaktan uzak olduğunu anlatmak ister.³² Dolayısıyla ayette (1/6) geçen "doğru yol" ibaresi, bilgi ve aklî temeller üzerine inşa edilen iman anlamındadır.³³ Mâtürîdî, mü'minlerin dualarında Allah'ın nimet verdiği kimselerin yoluna iletmeyi (el-Fâtihâ 1/7) istemelerini ise; aslah teorisinin iptali için bir delil sayar.³⁴ Ona göre, aslah ilkesinin bir gereği olarak Allah, kulları için en iyiyi yapmaya mecbur olsaydı; herkes için hidayeti yaratırdı. Oysa hidayetin sadece nimet verilenler için olduğu bildirilmektedir.³⁵

Mâtürîdî'nin "irşad" dediği hidayet; hem Allah'ın istek ve yaratması hem de kulun istek ve gücüyle bağlantılıdır. Yani hidayet, ilâhî ve insânî etkilere açık ortak bir çabanın sonucudur.³⁶ Mâtürîdî'ye göre karanlıktan aydınlığa çıkaran hidayet,³⁷ dört şekilde gerçekleşir. Bunlardan ilki doğrunun beyanı, ikincisi doğruya teşvik, üçüncüsü doğruya davet ve sonucusu ise doğruya akıl yürüterek ulaşmaktır. İlk üç hidayet; elçiler aracılığıyla, sonuncusu ise ilâhî yardım (tevfik) ile gerçekleşir.³⁸ Buna göre Mâtürîdî'nin anlayışını, mecbur olmadığı halde ilâhî lütfun bir açılımı olarak insanlara doğru yolun gösterilmesi, verilen nimetlerin ve Allah'a sığınmanın hatırlatılması şeklinde özetleyebiliriz.³⁹

2. Edinimli Hidayet

Edinimli veya kesbî hidayet kavramından maksat, kişinin kendi araştırmaları sonucunda doğruya ulaşmasıdır. Bu, kapsamlı araştırmalar neticesinde olabileceği gibi, kısa bir tefekkür sonucunda yaşanan içsel bir ay-

³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/366.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/366, 367; 6/32, 309, 358.

³⁴ Kelâm terminolojisinde aslah, en iyi olanı yapmak konusundaki zorunluk demektir. Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *et-Tamhîd fî usûli'd-dîn*, ed. Abdulhay Kâbil (Kahire: Dâr'ul-Sagâfa, 1987), 84.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/368.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 358, 359; a.mlf., *Te'vilât*, 1/366.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/40.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/359.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/369.

dınlanmayla da olabilir. İç aydınlanma, ilâhî bir lütuftur; ancak vahiy değildir.⁴⁰

Kesbî hidayetle ulaşılan bilgi, düşünsel deneyimler neticesinde kazanılan aklî bir sürecin sonucunda gerçekleşir.⁴¹ Bu bilginin ilham, havâtır, kavrayış veya kalbî bir aydınlanma şekillerinden herhangi biriyle gerçekleşmiş olması, sonuçta onun kişinin kendi gayretleriyle ortaya çıktığı gerçeğini değiştirmez.⁴² Kesbî hidayet, bireysel çabalarla ilişkili olduğundan bilgi kaynaklarıyla yakından ilgilidir. Mâtürîdî, Kur'an'da hiçbir şey bilmez halde iken kişinin görme, duyma ve kavrayış yetenekleriyle dünyaya geldiğinin (en-Nahl 16/78) haber verilmesini, hidayetle ilişkilendirir. Çünkü insan ancak bu yetenekleriyle aklederek Allah'a şükretmesi gerektiğini öğrenip hidayete erebilir.⁴³

2.1. Duyusal Algılama

Mâtürîdî, duyu organları için "*havas*", duyuusal idrak için "*ıyân*" terimlerini kullanılır. Bunlar arasında küçük anlam farkları olmakla⁴⁴ beraber eşanlamlı oldukları düşünülebilir. Mâtürîdî'ye göre varlığın hakikatine dair bilgilerimizin öncelikli kaynağı ıyândır. İyân, sağlam duyu organlarıyla algılanan bilgiyi ifade eder. Duyu organları sözkonusu olduğunda akla ilk gelen "göz" olduğu için ıyân kavramı, Arapça "görmek" fiilinden üretilmiştir.⁴⁵ Mâtürîdî'nin bilgi teorisinde ıyân, duyu organlarının kendisinden öte, sağlamış oldukları algıyı temsil eder. Bu algı veya idrak sayesinde kişi, bilgisizlikten kurtulup doğru yolu bulabilir.⁴⁶

Mâtürîdî'ye göre, duyu organlarının yetersizliği ve algılanacak nesnenin uzaklık ve hacimsizlik gibi niteliklerine bağlı olarak oluşabilecek

⁴⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/310, 311.

⁴¹ Eşarî, *Makâlât*, 1/298.

⁴² Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/309, 310.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/645.

⁴⁴ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993), 58.

⁴⁵ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 59.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 11, 12.

yanılmalara⁴⁷ karşın ıyân, en güçlü bilgi kaynağıdır.⁴⁸ Çünkü ıyân, katıksız bir hakikat olarak algılanan evrenin bilgisini verdiğinden⁴⁹ haberin sağladığı bilgiye göre daha sağlam ve daha az şüphelidir.⁵⁰

Mâtürîdî'nin bilgi teorisinde ıyân veya duyuusal algının yeri ve önemi değişebilir. Şöyle ki; insan, diğer canlılardan farklı olarak sadece duyuusal bilgiyle yetinmez; bu bilgiler üzerinden aklederek (akıl yürütme) yeni bilgiler üretir ve ürettiği bilgileri haber yoluyla gelecek kuşaklara aktarır. Bu denkleme göre akletmek ve haber, gerçekte ıyân sayesinde meydana gelir. Dolayısıyla ıyânı bilgi kaynaklarının kaynağı olarak görmek mümkündür.⁵¹

Benzer zihinsel süreci takip etmelerine karşın ıyân ile istidlâl arasında önemli farklar vardır.⁵² İyânla özel olarak evrenin bilgisi sağlanırken; istidlalle genel olarak duyu ve duyu ötesi evrenin bilgisi algılanır.⁵³ Bu sayede insan; aklî, haberî ve duyuusal bilgilerden yararlanarak, faydalı-zararlı, temiz-pis, yumuşak-sert ve tatlı-acı gibi şeyleri bilir.⁵⁴

Mâtürîdî, duyu sahibinin sahip olduğu duyu organlarının içerik ve işleyişini bilmemesini, duyuusal idraktan bağımsız, ilim ve hikmet sahibi bir gücün varlığına delil sayar. Ona göre madde, kendini bilmek ve korumaktan aciz olduğu için onu yaratan ve gözetken birinin varlığı mantıken gereklidir.⁵⁵ Bundan dolayı kendini bilen rabbini de bilir. Çünkü o, kendindeki devamlılık ve istikrar gibi hususlardaki noksanlığı bildiği halde bunları gidermekten acizdir. Öyleyse onun bu aciziyetini gideren bir yaratıcının olması gerekir.⁵⁶ Aynı şekilde varlık, yapısı gereği sonra-

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15, 229.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15; a.mlf., *Te'vilât*, 8/153.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 12.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/153.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 281; a.mlf., *Te'vilât*, 4/144; 6/545.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/26, 27; 10/351.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/382; 5/97; 10/128.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/486.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 199, 268; a.mlf., *Te'vilât*, 4/455.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 159, 160.

dan olmalıdır. Çünkü onun yaratıcısından önce olması, mantık açısından çelişkidir.⁵⁷

Mâtürîdî, ıyân olmaksızın hiçbir algısal ve akli sürecin olmayacağını bildiğinden insanın duyuşal bilgiden uzak kalamayacağını söyler. Ona göre ıyânı ancak inatçılar kabul etmez. Çünkü bitki ve hayvanlar bile, duyu organlarını kullanarak hayat veren şeylere yönelir, ölümcül şeylerden uzaklaşır.⁵⁸ Nitekim ıyân, kesin bir bilgi kaynağı olduğu hakkında, bazı sofistler hariç, herkesin üzerinde ittifak ettiği bir bilgi kaynağıdır.⁵⁹

Duyusal bilginin gerçekliğini kabul etmeyen (septik) inatçı kimseler için Mâtürîdî, fiziksel ceza verilmesini önererek, onların acıya katlanamayıp feryat etmelerini, duyuşal bilginin gerçekliği olmadığı yönündeki iddialarının asılsızlığına delil asayar.⁶⁰ Mâtürîdî'nin bu öneriyle gerçekte yapmak istediği rakiplerine işkence yapılmasını sağlamak değil, metodik bir düşünceyle ıyânı reddetmenin tutarsızlığını vurgulamaktır.

547

Mâtürîdî'ye göre ıyân yoluyla Allah'ın zâtıyla ilgili doğrudan bilgi sağlanamaz;⁶¹ ancak dolaylı olarak Allah'ın bilinmesinde ıyânın önemli bir katkısı vardır. Bu katkı, ıyânın fiziksel evren hakkında bilgi sahibi olmamıza olanak sağlamasıdır. Bu bilgi sayesinde insan, ilahiyat konularında kullanacağı akletme işlemine hazırlık yapar. Aynı şekilde bu bilgi sayesinde Allah'ı cisimleştiren "Mücessime" ve diğer yaratılmışlara benzeten "Müşebbihe" nin yanlışlığı ispatlanabilir.⁶²

OMÜİFD

Evren, değişik cevher⁶³ ve arazlardan⁶⁴ meydana gelir. Cismin özünü oluşturan cevher, başka araz ve cevherlerle birlikte olmaya muhtaçtır.⁶⁵

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/194, 195.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 12.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 235; a.mlf., *Te'vilât*, 5/97.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 12-14, 20, 234.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 13; a.mlf., *Te'vilât*, 4/135.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 47-51; a.mlf., *Te'vilât*, 9/420, 421.

⁶³ Kelâm terminolojisinde cevher, kendinden bağımsız olunamayan (bölünemeyen) varlığın sabit ve temel niteliğidir. Neseî, *Tamhîd*, 4.

⁶⁴ Kelâm terminolojisinde âraz, renkler ve sabit-hareketli gibi kendinden bağımsız oluna-bilen (bölünebilen) varlığın çeşitli nitelikleridir. Neseî, *Tamhîd*, 4.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 25; a.mlf., *Te'vilât*, 2/520; 3/143.

Cevherlerin bu bağımlılığı, onların zorunlu olmaması ve varlıklarını sürdürebilmek için başka şeylere muhtaç olduklarını göstermektedir. Oysa ezeli olmak, kendiliğinden var olmayı ve varlığının devamı için herhangi bir şeye muhtaç olmamayı gerektirir. Oysa sonradan olmak, bir araya gelmesi ve ayrışması mümkün olan geçici niteliklere sahip olmaktır. Evren, Allah'ın sağlıklı bir şekilde bilinmesinde önemli bir delil olup onun şuursuz ve sonradan olan maddeden oluşan doğa tarafından meydana getirilmesi imkânsızdır.⁶⁶

2.2. Akıl Yürütme

İnsan, çevresinde olup bitenleri sebep ve sonuçlarıyla anlayabilen tek varlıktır. O, bu yeteneği sayesinde içinde yaşadığı evren ve toplumun devamı için insanları çatışmadan uzak tutacak bir hakikatın gerekliliğini bilir.⁶⁷ İnsanın bu bilgilere sahip olması, kendisine bahşedilen akletme yeteneğiyle mümkündür.⁶⁸

548

OMÜİFD

Mâtürîdî, akletme yeteneği için kelimcilerin kullandığı *istidlâl* ve *nazar* kavramlarını aynı anlamda kullanır.⁶⁹ Aynı şekilde o; akıl yürütmek, tefekkür ve teemmül gibi ifadeleri de “nazar” kavramıyla eşanlamlı sayar.⁷⁰ Bu bağlamda nazar, doğru üzerinde buluşmak için insanların kullandığı ortak dili ifade eder.⁷¹ Üç temel bilgi kaynağından biri olan nazar,⁷² Mâtürîdî'nin bilgi teorisinde isim olarak aklın kendisine değil, kullanılış biçimi olan aklın işletilmesine (nazaru'l-akl) karşılık gelir. Mâtürîdî'ye göre nazar, Allah'ın varlık, birlik ve mahiyetiyle ilgili bilgilere ulaşmamızı sağlayan kaynaklardandır.⁷³ Hatta ona göre insan; ancak

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 25, 26; a.mlf., *Te'vilât*, 8/701; 2/104.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 5-7; a.mlf., *Te'vilât*, 4/459.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 254.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 27.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 17; a.mlf., *Te'vilât*, 6/525; 9/150, 194.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 47.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 12.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 3-271; a.mlf., *Te'vilât*, 7/262, 333; 8/55.

aklı sayesinde dinî anlamda muhatap kabul edileceğinden aklın olmadığı bir yerde hidayetten bahsedilemez.⁷⁴

Nazarın hidayette önemi büyüktür.⁷⁵ İnsanların duyu ve akıl sahibi olmasının amacı, yararlarına olacak şeylere giden yolları bilmeleridir.⁷⁶ İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli nitelik, akletmektir.⁷⁷ İnkârcılar, her canlı gibi duyulara sahip olmalarına karşın, akledemedikleri için doğru yolu bulamamıştır.⁷⁸ Bu yönüyle inkârcılar, Mâtürîdî'ye göre hayvanlardan bile daha aşağı bir konumdadır. Çünkü hayvanlardan farklı olarak inkârcılar, akledip doğruyu bulma şansları olduğu halde hidayetten mahrum kalmışlardır.⁷⁹

Mâtürîdî için nazar, insanın özünde yerleşik bir nitelik olup onun sağladığı bilginin yanlış olabileceği düşüncesi, şeytandandır. Nazar sayesinde kişi, dünya ve ahret hayatında doğru yolu bulabilir ve gerçekleşmeden önce ahretteki yaşanacaklar için hazırlık yapma şansına sahip olabilir. Nitekim insan, olaylar karşısında zaten gayr-i ihtiyarı düşünmeye başladığı için nazar, kişi için olmazsa olmaz bir niteliktir.⁸⁰

Akletme sayesinde insan, akli ve vahyî doğrular arasındaki benzerlik ve yakınlığı görebilir.⁸¹ Nitekim Kur'an'ın hiçbir yerinde akletmenin sakıncasına dair bir emir yoktur. Zaten mantık gereği, akletmenin bilgi kaynağı olmadığını ispatlamak isteyen kişinin aklederek fikir üretmekten başka çaresi olmadığından, her girişiminin kendi sözünü çürütmekten başka bir işe yaramayacağı açıktır. Çünkü o, akletmenin yetersiz olduğu-

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/71; 3/601.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/482.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/128.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/118.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/175, 176; 3/547, 548.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/97.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 20.

⁸¹ Abdülğaffar Aslan, "Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu", *Dini Araştırmalar* 4 (2001), 112.

nu aklederek ispatlamaya çalışmaktadır.⁸² Dolayısıyla her durumda akletmek, bir ihtiyaç olduğundan terk edilmesi düşünülemez.⁸³

Mâtürîdî'ye göre aklın görevini yerine getirebilmesi için duyu organlarının verdiği bilgi üzerinde akletmek gereklidir.⁸⁴ Çünkü ona göre, Allah'ı tanımada ancak evren bir delil olabilir.⁸⁵ Dolayısıyla yer ve gökler, gece ve gündüz, rüzgâr ve bulutların varlık nedeni, Allah'ın varlık ve teklîğinin bilinmesi içindir.⁸⁶ Evren, insanlar tarafından Allah'ın bilinmesi için işaretlerle donatılmıştır.⁸⁷ Dumanın ateşi, aydınlığın güneşi ve yazının yazarını gerektirmesi gibi evren de yaratıcısı olan Allah'ı gerektirir.⁸⁸ Böylece insan, kâinatın işleyişine bakarak Allah'ın niteliklerine şahit olabilir.⁸⁹

Mâtürîdî, ayetlerde geçen “düşünecek olursanız” ve “akletmez misiniz?” gibi ifadeleri, insanların akıllarını gerektiği gibi kullanmadıkları şeklinde yorumlar.⁹⁰ Uyarı ve öğütler; ancak akıllarını sağlıklı bir şekilde kullananlar içindir.⁹¹ Aklını öğüt almak için değil, kötülük için kullananlar, hidayete ulaşamazlar.⁹² Bu bağlamda ayetlerde doğanın işleyişine dikkat çekilmesi (2/164; 51/20-21) bunların biri tarafından tasarlandığının bilinmesi içindir.⁹³ Doğadaki işleyiş ve uyarıları dikkate almayanlar, bunlardan alınması gereken ibretten mahrum kaldıkları için hidayetten uzaklaşırlar.⁹⁴

Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında aklın hidayete vesile olması, birbirinin devamı olan aklî tahkik ve kalbî tasdik aşamalarından sonra

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 21; a.mlf., *Te'vilât*, 1/373.

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 207.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 200; a.mlf., *Te'vilât*, 6/144; 8/591.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 199.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/613.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 200, 201; a.mlf., *Te'vilât*, 8/55, 56.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 281, 282.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 199; a.mlf., *Te'vilât*, 2/334.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 16, 17; a.mlf., *Te'vilât*, 1/621, 622; 2/464.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 13; a.mlf., *Te'vilât*, 2/262.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/310, 311; 8/226.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 5-7; a.mlf., *Te'vilât*, 1/613; 9/381, 382.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/397.

mümkündür. Genel olarak ifade edecek olursak insanın aklederek hidayete ermesi, akli tahkik yoluyla inanılacak hususları analiz edip doğruluğuna emin olduktan sonra kalbî tasdik yoluyla onlara iman etmesiyle gerçekleşir.⁹⁵

2.2.1. Aklî Tahkîk

Doğru ya da yanlışlığı tartışılmakla birlikte her insan bir inanca sahiptir.⁹⁶ Mâtürîdî, savaş ve yıkıma neden olan şeyin herkesin ittifakla üzerinde birleşebilecekleri tek bir hakikatın olmadığından kaynaklandığını gördüğü için ortak bir doğru arayışı içerisine girmiştir.⁹⁷ Doğru tek iken insanların sorgusuz sorgulamadan önceki nesillerin peşinden gitmeleri, doğruya ulaşmada taklitçiliğin⁹⁸ bir yöntem olamayacağını göstermektedir.⁹⁹ Hidayet yolu, basiretten geçer. Basiret ise; kişiyi yanlışla sürükleyen şehvet, heva ve hasetlikten arınıp bilgi ve delillerle Allah'a davet etmektir.¹⁰⁰

Mâtürîdî'ye göre fikirlerin doğruluğu, taraftarlarının çokluğuyla değil içeriğiyle ilgilidir. Taklit sayesinde doğru olmayan bir yolun yaygınlaşması mümkündür; ancak tutarsızlıktan kurtulunmadığı müddetçe varlığını sürdüremez. Dolayısıyla inancın devamlı olması için taklitten tahkik seviyesine çıkması ve akli ilkelere uygun olması gerekir.¹⁰¹ Bu bağlamda Kur'an'da bildirilen hidayet yolunun taklidî imanla örtüştüğü söylenemez.¹⁰²

İnsan, evren üzerinde düşündüğünde onun bir sebepten meydana geldiğini anlar ve bu sebebin niteliklerini merak eder. Evrenin yaratıcı unsuru, tüm üstün yeteneklerine rağmen insan olmayacağı gibi;¹⁰³ hare-

⁹⁵ Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*, 58.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4; a.mlf., *Te'vilât*, 9/432.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 11.

⁹⁸ Kelâm terminolojisinde taklit, düşünmeksizin inanmak ve davranmaktır. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4; a.mlf., *Te'vilât*, 9/432; 1/621; 8/311.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/297; 3/547.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4; a.mlf., *Te'vilât*, 2/440, 562; 3/3.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4; a.mlf., *Te'vilât*, 2/440, 441.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 34, 35.

ketli gökcisimleri, zıtlıklar, heyûlâ ve tıynet gibi temel maddeler de olmaz. Çünkü bunların tamamı, evrenle birlikte sonradan olan şeylerdir. Bu durumda yaratıcı unsurun evrenin dışında olan Allah olması gerekir.¹⁰⁴ Allah, evrende bulunan her şeyin yaratıcısı ve düzenleyicisidir.¹⁰⁵ Dikkat edilecek olursa Mâtürîdî, duyusal idrakın (ıyân) sağladığı bilgiyi evrenin yaratılmış olduğunu ispatlarken; akletmenin (istidlâl) sağladığı bilgiyi ise evrenin bir yaratıcısı olduğunu ispatlarken öne çıkarmaktadır.

Mâtürîdî için hidayete ulaşmada evrenin bir yaratıcısı olduğunun bilinmesinden daha önemli olan, bu yaratıcının tek olduğunun bilinmesidir. Çünkü bu yaratıcı güç tek olmazsa aklî açıdan bazı soru ve sorunların çıkması kaçınılmazdır. Mâtürîdî, ortaya çıkacak bu soru ve sorunları “*Temânu Delili*” bağlamında ele alarak şöyle demektedir: “Eğer birden fazla yaratıcı olsaydı evrendeki düzene bakarak onların anlaşarak kâinatı birlikte yarattıklarını düşünürdük. İsteklerini anlaşarak yapabilen ilah olamaz. Onların anlaşmayıp savaştıklarını düşündüğümüzde de durum değişmez. Çünkü savaşın galibi kim olursa olsun, galip olan veya mağlub olan mutlak güç olamayacağından ilah olamaz.”¹⁰⁶ *Temânu delili*, kaynağının Kur’an’dan alan (el-Mü’minûn 23/91) bir delildir.¹⁰⁷

552
OMÜİFD

Evrenin varlık ve devamlılığından Allah’ın varlık ve birliğine ulaşan Mâtürîdî, Allah’ın mahiyeti konusuna fazla girmez. Mâtürîdî; Allah hakkında: “O nedir? sorusunu; “O, benzeri olmayandır” şeklinde selbî (olumsuzlama) bir cevap vermekten öteye gitmez.¹⁰⁸ Doğrusu maddî dünyanın ölçüleriyle ilâhî mahiyet arasında bir benzerlik olmadığından¹⁰⁹ selbî metot, ilâhî ve maddî nitelikler arasındaki tüm benzerlikleri ortadan kaldıran, kelimcilerin kullandığı en sağlam metottur.¹¹⁰

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 171-174.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 93, 227, 238; a.mlf., *Te’vilât*, 10/548.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 32-35, 115, 170, 214; a.mlf., *Te’vilât*, 8/521, 517, 518.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/336; 8/477.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 47-50, 193; a.mlf., *Te’vilât*, 8/267.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 384, 391, 392; a.mlf., *Te’vilât*, 8/267.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 194, 203.

Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî, fiziksel evrenin metafiziğe delil olmasını iki açıdan ele almaktadır. O, evrenin ahirete işaret etmesini reel/maddî; Allah'a işaretini ise rasyonel/aklî bir delil sayar.¹¹¹ Buna göre evrenin mevcut haline tanık olan insan, onun aynıysa veya bir benzerinin daha yaratılabileceğini reel olarak kabullenmekte zorluk çekmez; aynı şekilde, mantıkî evrenin kendi başına olmayacağı için bir yaratıcısı olması gerektiğini de rasyonel olarak kabullenir.¹¹²

2.2.2. Kalbî Tasdik

Mâtürîdî'ye göre aklî tahkik ile kalbî tasdik arasında gerçek bir ayırmadan bahsedilemez. Çünkü her ikisinin de işlevleri aynıdır.¹¹³ Muhtemelen Mâtürîdî, kavramların daha rahat anlaşılması ve hidayete ulaştıran imanın gerçekleşme aşamalarını ayrıntılı olarak anlatmak için böylesi bir ayırma gitmiştir. Ona göre akıl, duyuusal idrak üzerinden akletmek iken; kalp, duyuusal ve duygusal idrak üzerinden akletmektir.¹¹⁴

553

Mâtürîdî'ye göre duyuusal idrakin aklî tahkikteki konumu ile duyuusal idrakin kalbî tasdikteki konumu aynıdır. Çünkü onun hidayet anlayışında kalp, akıl tarafından doğrulukları onaylanmış bilgileri görünce, insanın karar verme yetisini harekete geçirerek onları kabule sevk eder.¹¹⁵ Buna göre Mâtürîdî için kalp, hem doğruya ulaştıran akletmenin yapıldığı, hem de ulaşılan doğruların tasdiklendiği bir yerdir.¹¹⁶ Diğer bir deyişle ona göre imanın psikolojik yönünü kalp, bilimsel yönünü ise akıl temsil etmekte; ancak bunlar aynı potada eriyerek imanı oluşturmaktadır. Böylece vicdan ve mantık, kalpte birleşmektedir.¹¹⁷ Nitekim Mâtürîdî, iman-akıl ilişkisini şöyle izah eder: "İman ile muhatap olmak aklın varlığına bağlıdır; ancak imanı oluşturan unsurların mahiyetine ilişkin bilgiler düşünce ve akıl yürütme yoluyla kazanılır. İşte bu iş (akıl yürütme), tıpkı

OMÜİFD

¹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 221.

¹¹² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 49, 93, 142, 171, 217, 252.

¹¹³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 608; a.mlf., *Te'vilât*, 1/374.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/144.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 608; a.mlf., *Te'vilât*, 1/374.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/545; 5/545; 8/333.

¹¹⁷ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 57.

iman gibi kalbin bir fonksiyonudur.”¹¹⁸ Görüldüğü gibi Mâtürîdî, iman etmenin ancak bilgiye dayalı bir kalbî tasdikle mümkün olacağı kanaatinde. ¹¹⁹ Şu hâlde bilgi olmayınca tasdik; tasdik olmayınca da imanın bir anlamı yoktur. Diğer bir deyişle bilgisizlik cehaleti, cehalet inkârı, inkâr ise hidayetten ayrılmaya neden olmaktadır.¹²⁰

Mâtürîdî’ye göre marifet, tasdikın yolunu açsa da iman için tek başına yeterli değildir.¹²¹ Çünkü iman, bilmek değil, tasdiktir. Eğer iman bilmek olsaydı zıddı, yalanlama değil, cehâlet olurdu.¹²² Yani bir şeyin varlığını bilmek, tasdik olmadığı gibi, bilmemek de yalanlamak değildir.¹²³ Dolayısıyla vehim, şüphe, zân ve bilgi gibi bilişsel kavramlar, imanın kendisi değil onun gelişim evreleridir.¹²⁴

Mâtürîdî, hidayetin kaynağı olan imanın her türlü şüpheden uzak olması gerektiğini savunur. Dolayısıyla Müslümanların ellerinde olmayan işlerle ilgili “inşallah” denilmesi emrine istinaden (el-Kehf 18/23,24) “İnşallah Müslümanım” denilmesini, anlamsız bulur. Çünkü “inşallah”, zân ve şüphe durumunda söylenir. Oysa Kur’an’da inananlar için “sonra da asla şüpheye düşmeyenler” (el-Hucurât 49/15), münafıklar içinse “şüphe ve zanna tabi olanlar” (el-Hadîd 57/14) denmiştir. Zân, tahmin ve şüphe olmayan yerlerde “inşallah” demek doğru değildir. Dolayısıyla hidayete ermiş bir kimsenin; “İnşallah Müslümanım” demesi, imanın zayıflığına ve hidayet nimetinin kaybına neden olacağından doğru değildir.¹²⁵

3. Verili Hidayet

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 608.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 532, 535, 567, 604; a.mlf., *Te'vilât*, 1/374.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 567; a.mlf., *Te'vilât*, 5/456.

¹²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 563, 611-613; a.mlf., *Te'vilât*, 9/183.

¹²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/520, 419; 5/242.

¹²³ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 144.

¹²⁴ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1992), 35.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 624-635; a.mlf., *Te'vilât*, 7/158.

Kelâmî literatürde kişinin kendi gayreti olmaksızın hazır olarak bulduğu hidayet, verili veya vehbî hidayet olarak isimlendirilir. Verili hidayet, kişinin dıştan bir yardım sayesinde doğruya ulaşmasını ifade eder. Dıştan gelen bu yardım, melek ve insan elçilerin getirdiği ilâhî mesaj olan vahiydir. Yani vahiy rehberliğinde hidayete ulaşmaya, verili hidayet denir.¹²⁶ Dolayısıyla hidayete ulaştıran bir rehber ve açıklayıcı bir kitap olmaksızın özel/verili hidayetten bahsedilemez.¹²⁷

Vahyin gerek inişinde ve gerekse sonraki nesillere aktarımında haberî bilginin önemi büyüktür. Dini bilginin ağırlıklı olarak nakil aracılığıyla gerçekleştiğinin bilincinde olan Mâtürîdî,¹²⁸ haberi zorunlu olarak bilgi kaynakları arasında sayar. Ona göre doğruluklarını ispatlayan mucize sahibi peygamberlerin getirdiği haberlerden daha sağlam bir haber yoktur. Dolayısıyla elçinin haberini, inatçı ve kibirli kimselerin dışındakilerin reddetmesi mümkün değildir.¹²⁹

Toplumun düzen içinde yaşaması için haberin verdiği bilgiye ihtiyaç olduğu gibi nebevî haber de hikmet iddiasında bulunan herkesin kabule mecbur olduğu bir bilgi kaynağıdır.¹³⁰ Nitekim uzak diyarlar, krallıklar, savaş ve başka birçok mesele hakkındaki bilgiler; ancak haber yoluyla yayılmaktadır. Haber, dünyalık işlerin bilinip yürütülmesinde bile bu kadar önemli ve vazgeçilmez iken; ilâhiyata dair hususların bilinmesinde geçersiz olması doğru değildir. Kuşkusuz elçiler ve beraberinde getirdikleri haberler, insanların hidayete ulaşmasında açık bir delildir.¹³¹

Haberin yalan ve hatalı olma olasılığından dolayı terk edilmesi, faydasız olduğu gibi zararlı bir tutumdur. Çünkü tüm insanlar, kendilerine fayda ve zarar verecek şeyleri tecrübe ederek öğrendikten sonra bu deneyimlerini başkalarına haberle nakleder. Dolayısıyla akıl sahiplerinin tecrübeye dayalı haberlerin sağladığı bilgiye güvenmemesi yanlıştır.

¹²⁶ Eşarî, *Makâlât*, 1/298; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsüd*, 4/310, 311.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 3; a.mlf., *Te'vilât*, 7/393; 8/553.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 164, 282.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 14, 271, 308; a.mlf., *Te'vilât*, 2/109.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 5.

¹³¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 25, 281, 282; a.mlf., *Te'vilât*, 9/332.

Mâtürîdî'ye göre, haberin bilgi değeri taşımadığını insana söyleyen şeytandır. Şeytan, insanın kulağıyla işittiği bilginin duyuşal gerçekliğini inkâr edemeyince, bu bilginin yalan olduğunu söyleyerek kişinin yararına olan şeyden uzaklaşmasını ister. Oysa akıl sayesinde hem duyma yetisinin hem de duyulan haberin doğrulanması mümkündür. Buna göre duyuşal bilgi ve haberin her ikisi de doğru bilgi elde etmede bir yöntem olup birbirlerine açık bir üstünlükleri olmadığı müddetçe, bilgi kaynağı olmaları açısından her ikisi de eşittir.¹³²

İlâhî mesajın sonraki nesillere aktarılmasında, rivayet eden kimselerin hatasız (mâsum) olmamasından dolayı haberlerin her zaman akıl tarafından analiz edilmesi gerekir. Bu bağlamda kelimcilerin amelde güvenilir haber olarak gördükleri mütevâtir haber bile mutlak değildir.¹³³ Çünkü Hz. İsa'nın öldürülmesiyle ilgili haberlerin çoğu, mütevâtir olmasına karşın gerçek değildir.¹³⁴ Mütevâtir seviyesine ulaşmayan ahad haberlerin ise hatalı olma ihtimalleri daha yüksek olduğundan Mâtürîdî'ye göre, ahad haberler isnad ve metin yönünden analiz edilerek doğrulukları teyit edilmelidir. Son tahlilde ilmî ve dinî gerçeklerle çelişmeyen her türlü haber, Müslüman kültüründe bilgi değeri taşıyan bir gerçekliğe sahiptir.¹³⁵

556
OMÜİFD

3.1. Elçi

Allah, insanların hidayete ulaşarak huzur bulmaları için elçiler göndermiştir. Elçiler, getirdikleri mesajlar yoluyla hidayeti tercih edenleri cennetle müjdelemek; kabul etmeyerek isyan edenleri ise azapla ikaz etmekle görevlidir.¹³⁶ Bu bağlamda insanların elçilerin getirdiği mesaj çevresinde toplanıp hidayete ulaşmaları faydalı bir durumdur.¹³⁷

¹³² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 19, 20; a.mlf., *Te'vilât*, 9/420.

¹³³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15; a.mlf., *Te'vilât*, 2/18.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 14; a.mlf., *Te'vilât*, 3/409, 410.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15; a.mlf., *Te'vilât*, 9/257, 332.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 308, 321; a.mlf., *Te'vilât*, 8/144, 145.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 7.

Elçilerin müjde ve uyarı görevlerinin ötesinde insanları hidayete erdirmekle ilgili özel güçleri yoktur. Diğer bir deyişle; “Şüphesiz sen, doğru yola hidayet etmektesin” (eş-Şûrâ 42/52) ve “Her kavmin bir hidayete erdirenidir” (er-Ra’d 13/7) gibi ayetlerde ifade edilen elçilerin hidayet rehberleri olmaları, hidayet yolunun sağlıklı bir şekilde tebliğ ve teybin edilmesi anlamına gelir.¹³⁸ Buna göre elçiler, Allah’tan aldıkları mesajı, hiçbir katkı ve gizleme olmaksızın açıklamakla yükümlüdürler.¹³⁹

Mâtürîdî, insanların doğruyu bulmada akli yeterli görürken diğer imkânların yetersiz görülmesini uygun bulmaz. Hatta ona göre iyice düşünülmesi durumunda, aklın kendisi dışındaki diğer hidayet imkânlarının da kullanılmasını önerdiğini savunur. Akıl, faydalı olana yaklaşma ve zararlı olandan uzak durma ilkelerine göre işlediğinden, başka imkânlar olması durumunda asla tehlikeyi göze almaz. Örneğin kişinin hakkında bilgi sahibi olmadığı bir gıdanın zehirli olma ihtimaline karşı, tüketmeden önce araştırma yapmasını öğütleyen bizzat akıldır. Bu durumdaki bir kimseye ilgili gıda hakkında tecrübeli olan bir kimsenin tavsiyesi nasıl değerliyse; aynı şekilde hidayet arayan bir kimse için de elçilerin haberi aynı şekilde değerlidir. Dolayısıyla akıl, elçilerin hidayete ulaşmada kendisine önemli bir katkı sağladığını bizzat onaylamaktadır.¹⁴⁰ Ayrıca dinin aslını oluşturan hususlarda akıl, yetersiz kalacağından bu alanlarla ilgili bir hükme varabilmek için elçilerin haberi gereklidir.¹⁴¹

557

OMÜİFD

Mâtürîdî, aklın ihtiyacı olmasaydı bile, Allah’ın kullarına bir lütfu olarak elçi gönderilmesinin caiz olduğu kanaatindedir. Çünkü Allah, kendisini lütüfkârlık, kullarını ise lütfu muhtaç olmakla nitelendirir. Nitekim Allah, kulları için teki yeterliyken çoğu organı çift yaramış, daha azı yeterliyken rızkı bol ve çeşitli vermiştir. Tüm bunlar, Allah’ın kullarına karşı çok lütüfkâr olduğunun kanıtıdır. Dolayısıyla Allah’ın doğru yolu

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1/572.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/557, 630; 6/354, 509; 7/186.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 275.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 282; a.mlf., *Te’vilât*, 3/420, 421; 9/36, 37.

bulmalarında yardımcı olması için kullarına aklın yanısıra elçiler göndermesi de lütfunun bir tecellisidir.¹⁴²

Mâtürîdî'ye göre Allah, lütukarlığının yanısıra adaletinin bir gereği olarak elçi gönderir. Elçi sayesinde insanların akletmemelerine bahane bulmalarının önüne geçilmiş olur Nitekim ayetlerde insanların: “Rabbimiz! Bize bir elçi gönderilseydi, bu rezil hale düşmeden önce senin emirlerine uyardık” (Tâhâ 20/134) demesinler ve “Elçilerden sonra kulların rablerine karşı mazeretlerinin kalmaması” (el-Kasas 28/47) için Allah, elçiler göndermiştir.¹⁴³

Elçilerin gönderilmesinde pratik açıdan birçok fayda vardır. Örneğin akıl, üstün niteliklerine karşın imkânlarının sınırları olduğuna ve her meselede doğru hüküm veremediğine tanık olmaktadır.¹⁴⁴ Hatta hüküm vermeye yetkili olduğu konularda bile bazen yanılabilir.¹⁴⁵ Dolayısıyla insan, birçok dünyevî meşguliyet ve nefsanî isteklerle çevrili bir haldeyken doğruyu bulmak için daha fazla zahmet çekmeden ulaşabileceği hazır bir hidayet yolunu terk etmesi uygun olmayacaktır.¹⁴⁶

Mâtürîdî'ye göre insanın dinî ve dünyevî işlerinde elçiye olan ihtiyacı, kimi yerlerde yardımcı olmanın ötesine geçerek bir gerekliliğe dönüşür. Dinsel açıdan elçiye olan ihtiyaç, insanın rabbine nasıl şükredeceğini bilmesinde en sağlıklı yöntemin mantık gereği nübüvvet olmasından dolayı gereklidir. Çünkü Allah'ın nasıl bir şükür beklediğini en iyi kendisi bilebilir. Dünyevî işler açısından elçiye olan gereksinim ise insanlar arasındaki sosyal ve siyasal anlaşmazlıklarda aralarını uzlaştıracak taraf-sız bir merciye olan ihtiyaç kaynaklanmaktadır. Kendileri dışında insanlar hakkında en iyi merci Allah olduğundan elçilerin verdiği haberleri görmezden gelmek yanlıştır.¹⁴⁷

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 283; a.mlf., *Te'vilât*, 8/477.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 282; a.mlf., *Te'vilât*, 3/420, 421; 9/36, 37.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 179.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 290.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 284, 285, 277; a.mlf., *Te'vilât*, 5/360; 1/611.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 278, 279, 282; a.mlf., *Te'vilât*, 6/144.

3.2. Kitap

Mâtürîdî, hidayete ulaşmada aklın yanısıra elçilere olan ihtiyacın bir devamı olarak beraberlerinde getirdikleri ilâhî mesajı ifade eden kitaplara iman, dinin asıllarından sayar. Çünkü ilâhî mesaj veya vahyin kaynağı Allah'tır. Vahyin Allah tarafından gönderilmiş olduğunun delili, rasyonel ve reel ilkelerle uyumlu olmasıdır.¹⁴⁸

Kur'an'da geçen *beyyinât*, *zubûr* ve *aydınlatıcı kitap/el-Kitâbu'l-Munîr* (Âl-i İmrân 3/184) gibi kavramlar, Mâtürîdî için eşanlamlıdır. Ona göre, aydınlatıcı kitap ifadesindeki "*kitap*" kavramı dinî hükümleri içeren kitaba, "*munîr*" kavramı ise hidayete ermiş kimselerin kalplerini aydınlatan değere işaret eder. Dolayısıyla hak ile batılı ayırarak insanları hidayete ulaştırdıklarından tüm ilâhî kitaplar, *furkân* ve *münîr* vasfını taşır.¹⁴⁹

Mâtürîdî'ye göre kitapların hidayet kaynağı olduğunun en açık delili, "İşte bu Kitap, Allah'ın, dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir" (ez-Zümer 39/23) ayetidir.¹⁵⁰ Kitaplar; ancak kendisine uymak isteyen kimseler için bir delil ve hidayet rehberi olabilir.¹⁵¹ Kitabın hidayete ulaştırıcı ve doğru ile yanlış birbirinden ayıran bir delil olması,¹⁵² onun açık ve akledilebilir olmasını gerekli kılar. Yoksa teklif ve hidayet açısından vahyin bir anlamı kalmazdı.¹⁵³

İnsanların tamamı için aynı delilleri içermesine rağmen ilâhî kitaplar, bazılarını hidayete, bazılarını ise azgınlığa yönlendirir.¹⁵⁴ Bu bağlamda Mâtürîdî, hidayet beyan olup olmadığı tartışmasına dönerek; "Kendisinde şüphe bulunmayan bu kitap, takva sahipleri için bir hidayettir" (el-Bakara 2/1) gibi ayetlerde geçen hidayet kavramıyla anlatılmak istenenin, "*açık beyan*" olmadığı kanaatindedir. Eğer ayette geçen kitabın hidayet kaynağı olması, "*beyân*" olsaydı, takvalı olan kişiyle olmayan kişi

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/273.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/550.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/675.

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/168, 170, 437.

¹⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/431.

¹⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/578.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/383.

arasında bir fark kalmazdı. Oysa bu tarz ayetlerde, kitabın ancak takva sahipleri için bir rehber olduğu ifade edilmektedir.¹⁵⁵ Gerçeği görüp kitaba inanmasına rağmen ona uymayan ve içindeki gerçekleri saklayanlar hidayete ulaşamaz.¹⁵⁶

Mâtürîdî'ye göre vahiy; nur, ruh, şifa ve hidayet kaynağıdır. İnsan, nurla gerçekliğin bilgisine, ruhla varlığın canlılığına, şifayla deritten kurtulmaya ve hidayetle iyiliğin idrakine ulaşarak huzur bulur.¹⁵⁷ Vahiy, iman edenlere hidayet ve rahmet, inkârcılara azgınlık ve helak getirir.¹⁵⁸ Kitap, inananlar için dünyada hidayet kaynağı olup onlara işlerinde rehberlik ederken; ahirette rahmet kaynağı olup onların bağışlanmalarında önder olur.¹⁵⁹ İlahî kitapların hidayete daveti herkesi kapsayan genel bir çağrıdır; ancak özelde sadece bu çağrıya uyanlara yöneliktir.¹⁶⁰

560

OMÜİFD

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde ilahî mesajın elçiye gönderilmesi vahiy, elçiden insanlığa nakli ise haber-i rasûl kavramıyla ifade edilir.¹⁶¹ Son elçi için söyleyecek olursak, haber-i rasûlun peygamberden sonraki nesiller için anlamı, Kur'an-ı Kerim'dir.¹⁶² Yani Hz. Muhammed ile gönderilen kitap olan Kur'an'dır.¹⁶³ Mâtürîdî'ye göre Kur'an, kıyamete değin tahrif edilmeksizin varlığını sürdürecektir. Çünkü o, hem mütevâtir olarak nesilden nesile aktarılmakta hem de aklî bir mucize olarak her devirde gerçekliğini koruyabilmektedir.¹⁶⁴

Kanaatimizce Kur'an'ın aklî mucize olması, onun kaynak, anlam ve metot açısından diğer edebi eserlerden farklı olmasıyla ilgilidir. Kur'an, kaynağı açısından eşsiz olup sadece bu açıdan bir benzerinin getirilmesi imkânsızdır. Kur'an'ın aklî bir mucize olmasını Mâtürîdî, daha çok onun

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/373, 583.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/8, 9.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/261.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/438.

¹⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/134.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/12.

¹⁶¹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 64.

¹⁶² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 320.

¹⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/168; 7/161.

¹⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 300, 308.

sahip olduğu mana ve üslup zenginliğiyle ilişkilendirir. Ona göre tertipli ve tesirli söz sanatı, şiir ve kehanet olmak üzere iki çeşittir. Kur'an hem tertip açısından şiirden hem de tesir açısından kehanetten farklı ve üstündür. Kur'an'ın bu özelliği, onun ilâhî bir kitap olduğunu gösterir.¹⁶⁵ Anlam ve hükümleri açısından Kur'an'ın mucize olmasına ağırlık vermesinden olsa gerek Mâtürîdî, Numân b. Sâbit Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Arapça dışındaki dillerle de namaz kılınabileceği fetvasını onaylar. Çünkü hidayet açısından esas olan ilâhî kitabın dili değil, vermek istediği mesajdır.¹⁶⁶

Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da geçen kelime, tamamlama ve cümle dizilimlerinin hepsi Araplarca biliniyordu; ancak bunlardan hiçbiri Kur'an'ın sahip olduğu ölçüde bir ahenk ve anlam birlikteliği içinde sunulmamıştır. Böylesi bir mesajın hayatı boyunca örgün veya yaygın herhangi bir eğitim almadığı bilinen birinin ağzından çıkıyor olması, Mâtürîdî'ye göre mucizeden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Kur'an, diğer mucizeler gibi bir benzerinin ancak Allah tarafından getirilmesi mümkün olan eşsiz bir mucizedir.¹⁶⁷

561

OMÜİFD

Kur'an, kıyamete değin her nesil için hidayet kaynağıdır. Çünkü o, hem geçmiş ve gelecek hakkındaki verdiği haberlerle tarihsel verileri doğrulamakta, hem de kullandığı delillerle noksanlık ve çelişkiden uzak durmaktadır. Ayrıca Kur'an, bir türedi olmadığını ve daha önceki ilâhî kitap ve peygamberleri onaylayarak onların bir devamı olduğunu söylemektedir. Tüm bunlarla Mâtürîdî, ehl-i kitap için de Kur'an'ın bir hidayet kaynağı olduğunu göstermeye çalışmıştır.¹⁶⁸

Sonuç

Nitelik ve imkânlar açısından tüm hidayet çeşitlerini, *beyan* ve *lütuf* olarak temelde iki yaklaşım etrafında açıklamak mümkündür. Mutezile'nin öncülüğünü yaptığı yaklaşıma göre beyan olarak hidayet, insanların kendi

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 325, 329; a.mlf., *Te'vilât*, 8/235.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/200, 201.

¹⁶⁷ Mâtürîdî *Te'vilât*, 300-302, 320; a.mlf., *Te'vilât*, 2/375, 376.

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 300-302; a.mlf., *Te'vilât*, 3/533.

gayretleriyle ulaşacakları doğru yolun tüm insanlara açıklanmasıdır. Ehl-i Sünnet'in başını çektiği lütuf olarak hidayet ise önceden belirlenmiş bazı kimseler dışında başka hiç kimsenin ulaşamayacağı özel bir hediyedir.

Mâtürîdî'nin hidayet anlayışı, beyan ve lütuf teorilerinin her ikisini de belli oranda içeren bir yapıya sahiptir. O, hidayet konusunu açıklarken teşekkül ve gelişim aşamasında Mutezile gibi, sonuç aşamasında ise Ehl-i Sünnet gibi düşünür. Onun bu tavrından beyan ve lütuf teorilerini, birbirlerinin alternatifi olarak görmediğini çıkarmamız mümkündür. Dolayısıyla Mâtürîdî, Mutezile'ye muhalefet için hidayet beyan olmadığını söylerken, onun teybinle bir bağının olmadığı kastetmez. Çünkü onun hidayet kaynakları olarak nitelendirdiği duyusal idrak (ıyân) ve akletmek (nazar) gibi kavramlar, yapıları gereği zaten beyandır.

562

OMÜİFD

Müslüman kültüründe haberî bilgiyle ulaşılan verili hidayet ve akli bilgiyle ulaşılan edinimli hidayet olmak üzere temel iki hidayet yöntemi vardır. Verili hidayet, elçi ve kitap gibi dışsal bir rehber eşliğinde hidayete ulaşılmaması; edinimli hidayet ise akıl ve ahlak gibi içsel bir rehber eşliğinde hidayete ulaşmasını ifade eder. Mâtürîdî, hidayet yöntemleri arasında bir tercih yapmaksızın her ikisini de doğru kabul ederek, hidayet anlayışını buna göre şekillendirir. Onun için hidayette esas olan, yönteminin ne olduğu değil, doğru sonuç verip vermediğidir.

Mâtürîdî'ye göre verili hidayet kaynağı olan vahiy, Allah'ı tanımada bir gereklilik iken; dinî hükümleri bilmede bir zorunluluktur. Edinimli hidayet kaynağı olan akıl ise Allah'ı tanımada bir zorunluluk iken; dinî hükümleri bilmede bir gerekliliktir. Buna göre insan, vahiy kendisine ulaşmadığı durumlarda genel iyi-kötü ilkelerini esas alarak Allah'ı bulabilir. Ancak vahye ulaştığı durumlarda dinî hükümleri öğrenip ona göre yaşamakla hidayete ulaşabilir. Bu durumda vahiy, Allah'ı değil, şerî hükümleri bilmenin bir gereğidir.

Son tahlilde Mâtürîdî'ye göre hidayet kaynağı, akıl ve kalptir. İnsan, aklederek doğruyu bilir ve kalbi sayesinde ona iman ederek hidayete ulaşır. Hidayet meselesinde önemli olan, onun hangi yöntemle olursa

olsun, sorgusuz taklit ve şartlanmışlıktan uzak olmasıdır. Ancak bu şekilde hidayet yolunu kabullenen bir bilgiyle, reddeden de yine bir bilgiyle tercihini yapmış olur.

Kaynakça

- Abdübâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfrehes li'l elfâzı'l-Kur'âni'l Kerîm*, Kâhire: Dâru'l-Kutubı'l-Mısriyye, 1364.
- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidayet ve Delalet*. İstanbul: Pınar Yayınları 2003.
- Aslan, Abdülğaffar. "Kelam'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu". *Dini Araştırmalar* 4 (2001), 95-112.
- Cürcânî, Alî ibn Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1985.
- Cüveynî, Abdulmelik, *Kitâbu'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd. Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî, 1950.
- Çağlayan, Harun. *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali, "Semerkant İlmi Havzası ve Mâtürîdî". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. 13-29. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- Eşarî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979/1399.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şâzelî, Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Fadl er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kurân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 23-64. Ankara: Otto Yayınları, 2011.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-Tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: TDV İsam Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyru: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-kelâm fî ilmi't-tevhîd*. thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dîmeşk: Mektebetu Daru'l-Farfûr, 1421/2000.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *al-Tamhîd fî usûl'id-dîn*. ed. Abdulhay Kâbil. Kahire: Dâr'ul-Sagâfa, 1987.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1992.
- Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014.
- Taftazânî, Mesud b. Ömer Sa'duddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Sâlih Mûsâ Şerif. Beyrut: Âlemu'l-Kutûb, 1419/1988.
- Yazır, Muhammed Hamdi Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.



Çeviri Makale/ Translate

REVIEWING A HADITH MANUSCRIPT
EQUATED TO ‘ALİ B. MA‘BAD AL-MİSRÎ
(D. 218/833)

ALİ B. MA‘BED EL-MİSRÎ’YE (Ö. 218/833) NİSPET EDİLEN
BİR HADİS EL YAZMASININ İNCELENMESİ

HÜSEYİN AKGÜN

[Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD.
Associate Professor, Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity, Department of Hadith
huseyinakgun@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-5335-9901>]

Çeviren / Translated by

EVREN DAĞDELEN

[Çevirmen
b.evren.dagdelen@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-0228-5164>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: **Çeviri Makale/ Translate**

Geliş Tarihi / Received: 20 Kasım/November 2019 *Kabul Tarihi / Accepted:* 20 Nisan/April 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 565-588

Atıf/Cite as: Dağdelen, Evren. “Ali b. Ma’bed el-Misrî’ye (ö. 218/833) Nispet Edilen Bir Hadis El Yazmasının İncelenmesi. Trc. Evren Dağdelen – “Reviewing a Hadith Manuscript Equated to ‘Ali b. Ma’bad al-Misrî (d. 218/833). Trans. Evren Dağdelen. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran-June 2020): 565-588. <https://doi.org/10.17120/omuifd.649077>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Reviewing a Hadith Manuscript Equated to

‘Ali b. Ma‘bad al-Misrī (d. 218/833)¹

Öz: Hanafî bookman ‘Ali b. Ma‘bad b. Shaddād al-Rakkī al-Misrī (d. 218/833) from Raqqa who actualized the major scientific activities in Egypt was a little-known narrator and canonist in our day. ‘Ali b. Ma‘bad took lessons from teachers such as al-Layth b. Sa‘d (d. 175/791), İsmail ibn Ja‘far (d. 180/796), Muḥammad al-Shaybānī (d. 189/805) ‘Abd Allāh ibn Wahb (d. 197/813). Moreover, he was the narrator of Imam Muḥammad’s books called *al-Jāmi al-Kabīr* and *al-Jāmi al-Saghīr*. The book called *Kitāb al-tā‘at wa al-ma‘siya* that is the only text equated to him is still on the loose. We aimed to analyze the hadiths that are written on a papyrus recorded as “Mich.Pap.D.953” in Cambridge University. We have concluded by this papyrus that 13 numbered papyrus that N. Abbott analyzed in his book called *Studies in Arabic literary papyri II* is the two parts of the same book. In this regard, we also researched whether this papyrus belongs to the book we’ve mentioned about. However, this papyrus might be a part of his other book that we do not know. Our investigation of this book as a hadith fascicle that was directly written by the author will offer an insight to the reliability of narration of hadith books. Our goal is to contribute to arguments in this aspect.

566

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Ali Ibn Ma‘bad, *Kitāb al-tā‘at wa al-ma‘siya*, Papyrology, Manuscript, Narration of Hadith Books, Egypt.



Ali b. Ma‘bed el-Misrī‘ye (ö. 218/833) Nispet Edilen

Bir Hadis El Yazmasının İncelenmesi

Abstract: Rakkalı olmakla birlikte asıl ilmi faaliyetlerini Mısır’da gerçekleştirmiş olan Hanefî âlim Ali b. Ma‘bed b. Şeddād er-Rakkī el-Misrī (ö. 218/833) zamanımızda pek bilinmeyen bir muhaddis ve fakîhtir. Leys b. Sa‘d (ö. 175/791), İsmail b. Ca‘fer (ö. 180/796), İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) gibi hocalardan ders alan Ali b. Ma‘bed, aynı zamanda İmam Muhammed’in *Câmi‘u’l-kebir* ve *Câmi‘u’s-saghir* adlı eserlerinin de râvisidir. Kendisine nispet edilen tek eseri olan *Kitābu’l-tā‘at ve’l-ma‘siye* adlı kitabı da kayıp durumdadır. İşte bu araştırmamızda ona ait olduğunu düşündüğümüz, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi’nde “Mich.Pap.D.953” olarak kayıtlı bulunan bir papirüs üzerine yazılmış olan

¹ This article has been published previously in Turkish: AKGÜN, Hüseyin. "Ali b. Ma‘bed el-Misrī‘ye (ö. 218/833) Nispet Edilen Bir Hadis El Yazmasının İncelenmesi". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 45 (Aralık 2018): 35-60. <https://doi.org/10.17120/omuifd.463022>

hadisleri değişik açılardan incelemeyi amaçladık. Söz konusu bu papirüsle N. Abbott'un *Studies in Arabic literary papyri II* adlı kitabında incelediği 13 numaralı papirüsün aynı eserin iki parçası olduğu sonucuna vardık. Bu bağlamda bu papirüsün söz konusu eserine mi ait yoksa, adını bilmediğimiz başka bir eserin bir parçası mı olduğunu da araştırdık. Bir hadis cüzü/kıtabı olarak doğrudan müellifi tarafından yazdırılmış olan bu eseri incelememiz hadis kitaplarının naklindeki güvenilirliğe de ışık tutacak niteliktedir. Amacımız bu çalışmayla bu yöndeki tartışmalara bir katkıda bulunmaktır.

Keywords: Ali b. Ma'bed, *Kitâbu't-tâ'at ve'l-ma'siye*, Papiroloji, Yazma eser, Hadis Kitaplarının Nakli, Mısır.



Introduction

The issues of composition, narration and codification of ḥadīths are of particular importance regarding the history of ḥadīth. Studies has been done on these matters both in the West and in the Islamic world.² However, the results in some of these studies require revision as new manuscripts and data have been found. Recently, new fields, such as the examinations on the first period architectural structures and stone inscriptions, have gained importance as they offer a helping hand to the studies in the history of ḥadīth. With the development of Papyrology in the West particularly, some researches have focused on ḥadīth fragments written on papyrus³ as well as other manuscripts.⁴ These new materials will facilitate

567

OMÜİFD

² Some of those who have studied on this matter are I. Goldziher (d. 1924), J. Horowitz (d. 1931), J. Schacht (d. 1969), N. Abbott (d. 1981), M. Hamidullah (d. 2002), G.H.A. Juynboll (d. 2010), M. Mustafa al-A'zamī (d. 2017), F. Sezgin (d. 2018), H. Motzki (d. 2019), G. Schoeler.

³ For information on papyri written in Arabic and their history, see Geoffrey Khan, *Bills, Letters, and Deeds: Arabic Papyri of the 7th to 11th Centuries*, (New York: Nour Foundation, 1993), 11-22; Lennart Sundelin, "Introduction: Papyrology and the Study of Early Islamic Egypt", *Papyrology And The History Of Early Islamic Egypt*, ed. Petra M. Sijpesteijn, (Leiden: Brill, 2004), 1-21. For another project on papyri in Arabic, see <http://www.apd.gwi.uni-muenchen.de:8080/apd/project.jsp>

⁴ Nabia Abbott, *Studies in Arabic literary papyri: Qur'anic commentary and tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1967); W. Matt Malczycki, "A Page from an Aspiring Muḥaddiṭ's Personal Notes, dated mid-late third/ninth century (P.Utah, Ar. inv. 443v)", *Documents et histoire: Islam, VIIe-XVIe siecle: actes premieres journees d'etude internationales*

the evaluation of the authenticity of our ḥadīth sources. This article aims to analyze a digital papyrus on which ḥadīths are written and which were registered to be anonymous in the ḥadīth collection from multiple perspectives.

1. Introduction to the Manuscript

The papyrus analyzed is registered as “Mich.Pap.D.953” in the “Michaelides Fragments”⁵ collection in Cambridge University, and the following information is given:⁶

Origin: Egypt

Copyist/Author: Unknown

Date of Writing: 3rd century A.H./9th century A.D

Language: Arabic

568 Measurements: Single leaf, Leaf height: 19,5 cm, Width: 19 cm.

Material: Light brown papyrus

OMÜİFD

Physical Condition: Papyrus has two small holes at the center and top left side is torn. There are inscriptions on both sides. The inscription on recto⁷ is 20 lines written in black ink. The right half is nearly completely erased. Verso has 19 lines written in black ink.

Script features: Diacritical points are rarely used. (See Appendix-3). At first, it was determined that the ḥadīths on the papyrus were transmitted from a scholar/narrator named to ‘Alī b. Ma‘bad. As a result of examination considering the scholars to whom he addressed, we concluded that this person whose ḥadīths were narrated is to ‘Alī b. Ma‘bad b.

ecole pratique des hautes etudes IVe section musee du Louvre, departement des Arts de l'Islam Paris 16 et 17 mai 2008 (Geneve: Librairie Droz, 2013), 241-261; Petra M. Sijpesteijn, “A Ḥadīth Fragment on Papyrus”, *Der Islam* 92/2 (14 Ocak 2015), 321-331.

⁵ Cambridge University Library bought this collection from the inheritors of Georges Anastase Michaelides (d. 1973) in 1977.

⁶ University of Cambridge, “Cambridge Digital Library”, Access Date: August 12th, 2018, <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-MICH-PAP-D-00953/1>

⁷ We think that recto and verso sides of the papyrus in Cambridge University Library are confused, as the side said to be the recto ends with the phrase “عن أبي أمامة”. In this case, the verso should start with a ḥadīth text. Therefore, we assume that the face with the half-erased text is the recto.

Shaddād ar-Raqqī al-Misrī (d. 218/833). As a matter of fact, in other examinations, we found out that another one of his papyri⁸ was examined and published by Nabia Abbott (1897-1981).⁹ Abbott also claimed that the papyrus she found belonged to the relevant scholar.¹⁰ We assume that the single leaf manuscript that we obtained from the Cambridge University Library and the manuscript that Abbott examined in Michigan University are remaining two leaves of the same work because of the fact that the leaves match in every aspect, from style, number of lines, materials to origin and dating. (See Appendix 1-3). Moreover, all of the ḥadīths in both papyri, except one¹¹, are about prayer (*salāt*). Upon examining the content, it was seen that the Michigan manuscript is continuation of the Cambridge manuscript.

We should also state that the dating of both manuscripts as the 3rd century A.H. is concurrent with the date of death of 'Alī b. Ma'bad. Thus, it can be said that these leaves, which we think are parts of a fascicle or a book, were transcribed by a student of 'Alī b. Ma'bad.

We now want to provide information on 'Alī b. Ma'bad, the scholar to whom the bases of narration of this ḥadīth page is attributed.

2. Information on the Author

His full name is Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Ma'bad b. Shaddād al-Raqqī al-Misrī. Ibn Yūnus said that he was a Ḥanafī with descendance from Merv.¹² A *hāfiẓ* and a scribe, he was considered as one of the major imams. He made narrations from scholars outside of Hejaz, such as al-Layth b. Ṣa'd (d. 175/791), Ismā'īl b. Ja'far (d. 180/796), Ismā'īl b. Ayyāsh (d. 181/797), 'Abdallāh b. al-Mubārak (d. 181/797), Wakī b. al-Jarrāh (d. 197/812), 'Abdallāh b. Wahb (d. 197/813) and Sufyān b. 'Uyaynah (d. 198/814).

⁸ It is registered with number 5608 (a) in Michigan University Library.

⁹ Abbott, *Studies in Arabic literary papyri*, 262 ff. In this work, Abbott examines and evaluates four papyri related to *tafsir* and ḥadīth from the early period.

¹⁰ See Abbott, *Studies in Arabic literary papyri*, 267-268.

¹¹ The eleventh ḥadīth is about ablution of *ghusl*.

¹² Abū Sa'īd 'Abd al-Rahmān b. Aḥmad b. Yūnus b. 'Abd al-A'lā al-Ṣadafī Ibn Yūnus, *Tārīkh Ibn Yūnus al-Ṣadafī: al-Qism al-awwal: Tārīkh al-Misriyyīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000), 2: 155.

A student of Imam Muḥammad al-Shaybānī (d. 189/805), ‘Alī b. Ma‘bad transcribed two of his works, *al-Jāmi al-Kabīr* and *al-Jāmi al-Saghīr*. He had many students, such as Jaḥyā b. Ma‘īn (d. 233/848), Salama ibn Shabīb (d. 240/854?), Ḥushayṣ b. ‘Aṣram (d. 253/867), Ya‘qūb al-Fasavī (d. 277/890), and Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 277/890).¹³

He moved from Raqqa to Egypt¹⁴, where he was offered qadiship, however, he did not accept it.¹⁵

Abū Ḥātim al-Rāzī said he was a reliable scholar¹⁶ and Ibn Ḥibbān (d. 354/965) used the term “*mustaqīm al-hadīth*” to express that his ḥadīths were approvable.¹⁷

He died in the year 218/833 in Egypt.¹⁸

al-Tirmidhī (d. 279/892) and al-Nasā‘ī (d. 303/915) narrated only one ḥadīth each from ‘Alī b. Ma‘bad, although some other Egyptian scholars also narrated from him.¹⁹ The scholar who narrated from him the most through his mentors was Abū Ja‘far al-Taḥāwī al-Misrī (d. 321/933), a Ḥanafī scholar who also lived in Egypt.²⁰

570

OMÜİFD

We see in our sources that there is a work attributed to ‘Alī b. Ma‘bad, *Kitāb al-tā‘at wa al-ma‘siya*.²¹ Although no manuscript reached today from this work, it was recorded in *fahrasas* (indexes) and *mu‘jams*²² belonging to the two scholars. One of them belong to Ibn Khayr al-Ishbilī (d. 575/1179). He reports that he read/cited this book from a scholar with

¹³ Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Uthmān al-Dhahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt (Beirut: Muassasah al-Resalah, 1985), 10: 631.

¹⁴ Ibn Yūnus, *Tārīkh Ibn Yūnus al-Ṣadafi*, 2: 155.

¹⁵ al-Dhahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, 10: 631.

¹⁶ Abū Muḥammad Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī Ibn Abū Ḥātim, *al-Jarḥ wa al-ta‘dīl* (Beirut: Dār al-Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1952), 6: 205.

¹⁷ Abū Ḥātim Muḥammad b. Ḥibbān b. Aḥmad al-Tamīmī al-Bustī Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Thiqāt*, (Hyderabad: Dāirat al-Ma‘ārif al-‘Uthmaniyah, 1973), 7: 467.

¹⁸ Ibn Yūnus, *Tārīkh Ibn Yūnus al-Ṣadafi*, 2: 105; al-Dhahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, 10: 632.

¹⁹ Tirmidhī, “Da‘wāt”, 63 (3474); al-Nasā‘ī, “Manāsik”, 229 (3082).

²⁰ See works of Taḥāwī such as *Sharḥ al-Ma‘āni al-‘Āthār* and *Sharḥ Mushkil al-‘Āthār*.

²¹ See Abū Muḥammad Jamāladdin ‘Abd Allāh b. Yūsuf b. Muḥammad al-Zayla‘ī, *Takhrīj al-ahādīth al-āthār al-wāqia fi Tafsīr al-Kasshāf al-Zamakhsharī* (Riyad: Dār Ibn Khuzaymah, 1414), 1: 213; 2: 442; 4: 43, 110; Abū al-Faḍl Shihābuddīn Aḥmad b. ‘Alī b. Muḥammad al-‘Asqalānī Ibn Hajar, *Fathḥ al-Bārī fi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1959), 9: 330; 13: 9.

²² See M. Yaşar Kandemir, “Fehrese”, *Turkish Religion Foundation Islam Encyclopedia* (Ankara: TDV Publications, 1995), 12: 297-299.

two different pedigrees (*silsila*):²³ First of these pedigrees traces back to Abū al-Faṭḥ Naṣr b. Mardhūk al-Misrī (d. 261/875), the second to Abū 'Amr Miqdām b. Dāwūd b. 'Isā b. Talīd al-Ru'aynī al-Misrī (d. 283/896). Ibn Hajar al-Asqalānī (d. 852/1448) studied with his mentor just the narration from Miqdām b. Dāwūd.²⁴ Therefore, it is understood that the relevant work was narrated by these two students of 'Alī b. Ma'bad.

We are not able to determine if these manuscripts are parts of this book. In an attempt to do this, we compared the narratives in the manuscripts with those in the ḥadīth sources. However, none of the ḥadīths in the manuscripts were included among the ḥadīths that were transmitted by making reference to the book in question,²⁵ preventing us from reaching to a conclusion.

3. Text of the Manuscript

Recto

- | | | |
|---|---|--------|
| 1 | O [...] (1) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا إسماعيل بن عياش عن عبد العزيز بن عبيد | 571 |
| 2 | [الله ²⁶ قال قلت] لوهب بن كيسان يا أبا نعيم ما لك لا تمكن جبهتك وأنتك من الأرض | |
| 3 | [قال ذلك] إني سمعت جابر بن عبد الله يقول رأيت رسول الله يسجد في أعلى [جبهته] على | OMÜİFD |

The first ḥadīth was narrated by Ibn Abū Shaybah (d. 235/849) transmitted from Ismā'īl b. Ayyāsh.²⁷ The text of the ḥadīth is the same with the narration of 'Alī b. Ma'bad.

- 4 [قصاص] الشعرة (2) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا وكيع عن داود بن سوار²⁸

²³ Abū Bakr Muḥammad b. Khayr b. 'Umar al-Ishbilī Ibn Khayr, *Fahrasah Ibn Khayr al-Ishbilī* (Tūnis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2009), 337-338.

²⁴ Abū al-Faḍl Shihābuddīn Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad al-'Asqalānī Ibn Hajar, *al-Mu'cam al-mufahras = Tajrīd esānīd al-kutub al-mashhūrah wa al-ajzā' al-manthūrah* (Beirut: Muassasah al-Resalah, 1998), 92.

²⁵ For some attributions to the ḥadīths in this book, see Abū al-Ḥasan 'Alī b. Ḥalaf, Ibn Baṭṭāl, *Sharhu Ṣaḥīh al-Bukhārī*, ed. Abū Tamīm Yāsir b. Ibrāhīm (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2003), 5: 126; Ibn Hajar, *Faṭḥ al-Bārī*, 9: 330, 11: 368; al-Zayla ī, *Takhrīj al-ahādīth*, 1: 213, 2: 442, 4: 43, 112; Abū al-Faḍl Zain al-Dīn al-'Irāqī, *al-Mughnī 'an ḥamli al-asfār fi al-asfār fi takhriji mā fi al-Iḥyā' min al-akhbār* (Lebanon: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 178, 783, 787.

²⁶ See about Ḥamzah al-Ḥimṣī's being a ḍa'īf rāwī (narrator) Abū Aḥmad 'Abd Allāh Ibn 'Adī al-Jurjānī, *al-Kāmil fi ḍu'afā' al-rijāl*, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, (Beirut: al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), 6: 498-500.

²⁷ Abū Bakr 'Abd Allāh b. Muḥammad Ibn Abū Shaybah, *al-Kitāb al-Muṣannaf fi al-ḥadīth wa al-āthār*, ed. Kamāl Yūsuf el-Hūt, (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1409), 1: 235 (2697).

5 [عن عمرو] بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله إذا زوج أحدكم عبده أو أجيريه

6 [فلا ينظر إلى] ما دون السرة وفوق الركبة فإن ما فوق الركبة ودون السرة من

The second ḥadīth is narrated by Abū Dāwūd (d. 275/889) from Wakī. The only difference between the texts is the addition of a synonymous word (خَائِمَه).²⁹ There is also the addition of the phrase “...فإن ما فوق الركبة” differently from the narration of Abū Dāwūd. However, this addition was also narrated by others.³⁰

The words “صلاة = Salāt” is cited in both manuscripts, one of which was studied by us and the other by Abbott, across each ḥadīth in light black ink in the same style with the manuscript. This states the subject matter. However, unlike the other one, the manuscript studied by us have the phrases “Janā'iz and Salāt”, “Nikāh” and “Wudū” in three different places (See Appendix 1-3). As a matter of fact, the word “كاح” written to the right of this second ḥadīth, unlike the others. The ḥadīth is in fact about marriage. In addition, the ḥadīth must have been added here as it is also related to the covering of intimate parts (*satr al-‘awrat*). al-Bayhaqī narrated this ḥadīth also with regard to the matter of prayer.³¹

7 [العورة] O (3) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عبيد الله بن عمرو³² عن أيوب عن أبي قلابة

8 [عن أنس بن] مالك أن رسول الله صلى [الظهر] بالمدينة أربعاً وصلى العصر بذي الحليفة

The third ḥadīth was narrated in the manuscripts referenced to Ayyūb al-Sakhtiyānī (d. 131/749). The text is the same as the narration of Bukhārī. The only difference is the *waw* attribution used instead of the word “ثم”.³³ In another narration, there is a statement of doubt (*shakk*) regarding the

²⁸ Wakī mentioned this narrator’s name incorrectly. The correct name is Sawwār b. Dāwūd. See Abū Dāwūd, “Libās”, 37 (4114).

²⁹ See Abū Dāwūd, “Libās”, 37 (4114).

³⁰ See Abū Bakr Aḥmad b. al-Husayn al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā’, (Beirut: Dār al-Kūtūb al-‘Ilmiyya, 2003), 2: 323-324 (3233-3237).

³¹ al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, 2: 320 (3220).

³² ‘Ubayd Allāh b. ‘Amr b. Abū al-Walīd al-Asadī al-Raqqī (d. 180/796). For information on the narrator, see al-Dhahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, 8: 310.

³³ Bukhārī, “Hacc”, 27 (1551).

phrase “*وَبَاتَ بِهَا حَتَّى أَصْبَحَ*”.³⁴ Muslim did not cite this addition in his narrations.³⁵

9 [رَكَعَتَيْنِ] وَبَاتَ بِهَا حَتَّى أَصْبَحَ ۝ (4) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مَعْبُدٍ قَالَ حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ بَكْرِ عَنْ عَبْدِ

10 [الرَّحْمَنِ] بْنِ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ بَسْرِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ بِنَ الْأَسْفَعِ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ

The fourth ḥadīth was narrated in the manuscripts referenced to ‘Abd al-Rahmān b. Yazīd b. Jābir.³⁶ The texts of the ḥadīths are identical; however, the name of Abū Marthad al-Ghanavī (d. 12/634), the great companion from whom Wāsila b. al-Asqā‘ (d. 85/704) narrated the ḥadīth, was removed in these manuscripts and cited as a companion of the Prophet. The phrase “*جَنَّائِزٌ وَصَلَاةٌ*” is noted across in light black ink.

11 [اللَّهِ] لَا تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تَصَلُّوا إِلَيْهَا ۝ (5) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مَعْبُدٍ قَالَ حَدَّثَنَا

12 [عِبَادُ] بْنِ الْعَوَامِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الْحَارِثِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنْتُ

13 [أَصْلِي] مَعَ رَسُولِ اللَّهِ [الظُّهْرِ] فَأَخَذَ قَبْضَةً مِنَ الْحَصْبَاءِ فَأَجْعَلَهَا فِي كَفِّي ثُمَّ أَحْوَلَهَا فِي

573

OMÜİFD

The fifth ḥadīth was narrated by Ibn Abū Shayba as well from the mentor of ‘Alī b. Ma‘ād with some small differences.³⁷

14 [الْكَفِّ] الْأُخْرَى حَتَّى تَبْرُدَ ثُمَّ أَضَعَهَا لِجَبِينِي حِينَ أَسْجُدُ مِنْ شِدَّةِ الْحَرِّ ۝ (6) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مَعْبُدٍ

15 [حَدَّثَنَا] مُوسَى بْنُ أَعْيَنَ عَنْ عِطَاءِ بْنِ السَّانِبِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ انْكَسَفَتْ

16 [الشَّمْسُ] عَنِّي عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ فَقَامَ وَقَمْنَا مَعَهُ فَلَمْ يَكِدْ يَرْكَعُ ثُمَّ رَكَعَ فَلَمْ يَكِدْ أَنْ يَرْفَعَ

17 [رَأْسَهُ] ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ [...] فَلَمْ يَكِدْ أَنْ يَسْجُدَ ثُمَّ سَجَدَ فَلَمْ يَكِدْ أَنْ يَرْفَعَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ

18 [ثُمَّ سَجَدَ] فَلَمْ يَكِدْ أَنْ يَسْجُدَ [ثُمَّ سَجَدَ] ثُمَّ فَعَلَ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ كَمَا فَعَلَ فِي الْأُولَى

19 [وَجَعَلَ] يَبْكِي وَهُوَ سَاجِدٌ وَيَنْفُخُ وَسَمِعْنَاهُ يَقُولُ رَبِّ لِمَ تَعْنِي هَذَا وَأَنَا فِيهِمْ وَلَمْ تَعْنِي هَذَا

20 [وَنَحْنُ] نَسْتَغْفِرُكَ قَالَ رَفَعَ رَأْسَهُ وَقَدْ تَجَلَّتْ فَلَمَّا فَرَّغَ مِنَ الصَّلَاةِ قَامَ فَحَمَدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ

³⁴ Bukhārī, “Hacc”, 24 (1547).

³⁵ Muslim, “Salāt al-Musāfirīn”, 10-11 (689).

³⁶ See Muslim, “Janāiz”, 97 (972); Abū Dāwūd, “Janāiz”, 77 (3229).

³⁷ See Ibn Abū Shayba, *Muṣannaf*, 1: 286 (3275). See also Abū Dāwūd, “Salāt”, 4 (399); al-Nasā‘ī, “Tatbīk”, 32 (1081).

The sixth ḥadīth was also narrated with some others sanads intersecting at ‘Atā’ b. al-Sāib (d. 136/753). Although the texts are almost identical,³⁸ there are some differences in terms of forwarding and delaying possibly due to the length of the text. This is an evidence showing that, in addition to written sources, ‘Alī b. Ma‘bad received ḥadīths verbally as well.

Verso

- [..... (7) O...] 1
 [..... على حتى.....] 2
 [..... على الله أكتبها حسنة.....] 3
 [حدثنا علي بن معبد قال] حدثنا..... عن مبارك عن الحسن عن أبي بكره قال 4
 [انكسفت الشمس على عهد رسول الله ونحن عنده.....] 5

574 The eighth ḥadīth, which is about prayer as we understand from the note to the right, is illegible and there is only one ḥadīth related to *Salāt al-Khusūf* (prayer during the eclipses) in the current literature.³⁹ This gave us the impression that this narration was one tariq (path) of the ḥadīth. We can say that the fact that Mubārak b. Fuḍāla b. Abū Umayya al-Basrī (d. 166/782) was a weak (ḍa‘īf) narrator⁴⁰ played a role in that this tariq was not favored by other authors. Likewise, this ḥadīth has numerous authentic foundations.⁴¹

- [.....] 6
 [حدثنا علي بن معبد قال حدثنا يعقوب بن الوليد
 عن عبد الله بن عمر عن ناف] ع عن بن عمر عن النبي قال أول الوقت [ضوان الله] 7

³⁸ See Aḥmad b. Hanbal al-Shaybānī, *al-Musnad*, ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt (Beirut: Muassasah al-Resalah, 2001), 11: 21 (6483); Abū Dāwūd, “Salāt”, 266 (1194); al-Nasā‘ī, “Kusūf”, 14 (1482).

³⁹ Aḥmad, *Mūsned*, 34: 33 (20391).

⁴⁰ See Ibn Adī, *al-Kāmil*, 8: 23-24.

⁴¹ See Bukhārī, “Kusūf”, 1-19 (1040-1066); Mūsliḥ, “Kusūf”, 1 (901-902).

The ninth ḥadīth, which is about performing salat in the earliest time, was narrated by Tirmidhī from Ya'qūb b. Walīd al-Madanī,⁴² who is the mutual narrator of the ḥadīth. The text is as follows: “الْوَقْتُ الْأَوَّلُ مِنَ الصَّلَاةِ”⁴³ As seen, this ḥadīth was also narrated by meaning, not from a written text.

8 [وآخر الوقت عفو الله] O (10) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا يعقوب بن الوليد عن

9 [عبيد الله بن عمر عن نافع] عن ابن عمر عن النبي خير الأعمال الصلاة في أول

The tenth ḥadīth was narrated by al-Dāraqutnī (d. 385/995) and al-Hākim al-Nīshāpūrī (d. 405/1014) through 'Alī b. Ma'bad in the same manner as before.⁴⁴ Comparing the narration texts, we see that they are identical. From this, we can deduce that it was narrated based a written text, meaning that the ḥadīth was narrated using the work of 'Alī b. Ma'bad. For that matter, Yahyā b. 'Uthmān al-Sahmī (d. 282/895) of Egypt, the narrator of this ḥadīth, was criticized for he made narrations from works of others.⁴⁵

575

OMÜİFD

10 وقتها O (11) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عيسى بن يونس عن حريث بن أبي مطر⁴⁶ عن الشعبي

11 عن مسروق عن عائشة، قالت: كان رسول الله يغتسل من الجنابة ثم يأتيني و[أنا جنب]

The eleventh ḥadīth was narrated also by Ishāq b. Rāhūyah (d. 238/853) from Isa b. Yūnus, mentor of 'Alī b. Ma'bad, from the same source.⁴⁷ The

⁴² Ya'kūb b. Walīd al-Madanī who narrated the ḥadīth is a weak narrator. See Ibn Adī, *al-Kāmil*, 8: 469-473.

⁴³ Tirmidhī, “Salāt”, 13 (172).

⁴⁴ See Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Umar b. Aḥmad al-Dāraqutnī, *al-Sunan al-Dāraqutnī* (Beirut: Muassasah al-Resalah, 2004), 1: 463; Abū 'Abd Allāh Ibn al-Bay' Muḥammad al-Hākim al-Nīshāpūrī, *al-Mustadrak alā al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kūtūb al-Ilmiyya, 1990), 1: 301. al-Hākim describes Ya'kūb b. Walīd, who is cited in the isnād of the ḥadīth, as *kadhdhāb* (a great liar).

⁴⁵ Abū 'Abd Allāh 'Alā' al-Dīn Mughultāy b. Kīlīdj, *Iknālu Tahdhīb al-kamāl fi asnā' al-rijāl*, ed. Abū 'Abd al-Rahmān 'Ādil b. Muḥammad, (Cairo: al-Fārūq al-Hadītha li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 2001), 12: 347.

⁴⁶ Hurayth b. Abū Maṭar was confuted as ḍa'īf and derelict rāwī. See Ibn Adī, *al-Kāmil*, 2: 474-475.

word “يأتيني” used by Ibn Rāhūyah is replaced with “ليجيء”, which does not change the meaning. There are some other minor additions and removals.

The phrase “وضوا” is written at the end of the ḥadīth, to the right in light black ink, as an indication that it is about full ablution.

12 فيستدفئ بي [O (12) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عيسى بن يونس عن الأعمش عن أبي سفيان]

13 [عن جابر بن عبد الله قال جاء سليلك الغطفاني يوم الجمعة ورسول الله.....]

14 [..... يوم الجمعة.....]

15 [.....] 48 [O (13) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا

16 [عن..... الجمعة ورسول الله...]

17 [.....] 49 [O (14) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عباد بن...]

18 [O رسول الله الله الجمعة]

576

OMÜİFD The twelfth, thirteenth and fourteenth ḥadīths have a note reading “صلاة” to their rights in light black ink to indicate that they are about salat.

19 [(15) حدثنا علي بن معبد..... عن أبي أمامة.....]

The phrase “الأسماء” is written to the right of the 19th line in light black ink.

The fact that none of the honorific phrases were used in sanads. The reason is possibly the fact that such tradition had not been established yet in Egypt in the 3rd century.⁵⁰

4. Discussion and Conclusion

Although it is clear that both these sahifes (pages) examined by Abbott and by us are parts of a fascicle or a book, it was not possible for us to make a statement regarding whether they are parts of *Kitāb al-tā'at wa al-*

⁴⁷ See Abū Ya'kūb Ishāq b. Ibrāhīm al-Marwazī Ibn Rāhūyah, *al-Musnad Ishāq b. Rāhūyah*, ed. 'Abd al-Ghafūr b. 'Abd al-Ḥakk al-Balūshī, (Medina: al-Maktabah al-Imān, 1991), 3: 798. Cf. al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, 1: 289 (889).

⁴⁸ Cf. Muslim, “Jum'a”, 59 (875).

⁴⁹ Cf. Muslim, “Jum'a”, 56 (875).

⁵⁰ For the manuscript of another Egyptian scholar who lived in the 3rd century, see Abbott, *Studies in Arabic literary papyri*, 269-271.

ma'siya, as we could not establish in our research a relationship between the few ḥadīths attributed to this book and these pages. Thus, we can think of them as notes of a student in a ḥadīth teaching assembly. However, it can be said that these pages refer to a fascicle or a book by 'Alī b. Ma'bad because of the fact that the ḥadīths on both pages are about the subject of prayer, even if they are notes taken by a student.⁵¹

Although some parts cannot be read, it is understood that there are 15 to 16 ḥadīths in the manuscript. The readable ones of these ḥadīths are contiguous. Nevertheless, the narrations of 'Alī b. Ma'bad, who has tens of ḥadīths and against whom there is no known rebuttal,⁵² were not included in Kutub al-Sittah, except two of them. It can be attributed to two reasons. First of these is that, although he was a reliable narrator, the narrators from whom he narrated the abovementioned ḥadīths were weak (*da'if*).⁵³ A second and at least as important as the first reason is that he lived in Egypt, away from the centers of knowledge such as Hejaz and Iraq where many scholars preferred to go to study. It is possible that the fact that 'Alī b. Ma'bad was Hanafi also affected this matter. On the other hand, the reason why Taḥāwī (d. 321/933) narrated from him most was whether he was also from Egypt or he was of the same sect can be a topic of further research.

577

OMÜİFD

The issue that we want to draw attention to about this inscription is not the authenticity of the ḥadīths, but the fact that this ḥadīth page written in the 3rd century have reached today.

Apparently, we do not have the authorial versions of Kutub al-Sittah works just as the classical works belonging to Confucius (551-479

⁵¹ Abbott also stated her opinion that the page that she examined is a part of an organized ḥadīth collection (*ḥadīth mubawwab*). See Abbott, *Studies in Arabic literary papyri*, 268.

⁵² For example, Taḥāwī alone has 129 in his work, *Sharḥ al-Ma'āni al-Āthār*.

⁵³ We think that the fact that these ḥadīths, which we have obtained through various sources, are not narrated by Ali ibn Ma'bad in the books that we have is related to this case of reputation.

B.C.),⁵⁴ Aristoteles (384-322 B.C.)⁵⁵ and other famous persons from different civilizations. Thus, all these works have been brought to the present day with their copies, sometimes with translations of their translations, as in Ancient Greek classics. As for our fundamental ḥadīth books, these differ from other classics in some ways. This is because the Islamic literature in various fields have numerous ḥadīths and these people, who lived in different geographies and were unaware of each other, attributed their ḥadīths to the Prophet with different isnāds. Therefore, the control of the transmission and authenticity of ḥadīth books and the textual critique of them upon comparison to the literature are facilitated by this means. As a result, we achieve the following results when we evaluate this document with this fact in mind:

578 First, all of the ḥadīths on the page are included in the same way in the complete ḥadīth works, although with some minor differences. Thus, it is a document of proof that the relevant ḥadīths written on a papyrus in the 3rd century A.H. are authentic. In addition, these ḥadīths coincide in terms of text and overlap in one or two layers in terms of isnāds as well. Moreover, they do not show any sign of ḥadīth theft/copying in terms of both text and isnāds.

OMÜİFD On the other hand, the condition of the ḥadīths in terms of the text and especially the differences in presentation, style and meaning in the sixth and ninth ḥadīths give the impression that ‘Alī b. Ma‘bad received at least some of the ḥadīths verbally. It can be said that verbal narrative culture of Egypt was still in existence in the beginning of the 3rd century A.H., although written narrative was getting stronger as it is seen in this book that we have obtained from ‘Alī b. Ma‘bad in writing.

⁵⁴ Confucius, *Confucius analects: with selection from traditional commentaries*, Trans. Edward G. Slingerland (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2003), (Introduction) XIV.

⁵⁵ For example, see for the dates of the manuscripts attributed to Aristoteles, Teuchos – Zentrum für Handschriften- und Textforschung, Access Date: September 10th, 2018, <http://www.teuchos.uni-hamburg.de/index.html>.

In conclusion, our study shows that there are many types of ḥadīth narration that are still unknown and waiting to be discovered.

Bibliography

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic literary papyri: Qur'anic commentary and tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1967.
- Aḥmad b. Hanbal al-Shaybānī. *al-Musnad*. Ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt. Beirut: Muassasah al-Resalah, 2001.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Husayn. *al-Sunan al-kubrā*. Ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Atā'. Beirut: Dār al-Kütüb al-İlmiyya, 2003.
- Confucius. *Confucius analects: with selection from traditional commentaries*. Trans. Edward G. Slingerland. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2003.
- al-Dāraquṭnī, Abū al-Ḥasan 'Ali b. 'Umar b. Aḥmad. *al-Sunan al-Dāraquṭnī*. Beirut: Muassasah al-Resalah, 2004.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Uthmān. *Siyar a'lām al-nubalā'*. Ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt. Beirut: Muassasah al-Resalah, 1985.
- Ibn Abū Ḥātim, Abū Muḥammad Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī. *al-Jarh wa al-ta'dīl*. Beirut: Dār al-Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1952.
- Ibn Abū Shaybah, Abū Bakr 'Abd Allāh b. Muḥammad. *al-Kitāb al-Muṣannaf fī al-ḥadīth wa al-āthār*. Ed. Kamāl Yūsuf el-Hūt. Riyad: Maktabah al-Rushd, 1409.
- Ibn 'Adī, Abū Aḥmad 'Abd Allāh al-Jurjānī. *al-Kāmil fī ḍu'afā' al-rijāl*. Ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Beirut: al-Kutub al-'İlmiyya, 1997.
- Ibn Baṭṭāl, Abū al-Ḥasan 'Ali b. Ḥalaf. *Sharhu Ṣaḥīh al-Bukhārī*. Ed. Abū Tamīm Yāsir b. İbrāhīm. Riyad: Maktabah al-Rushd, 2003.
- Ibn Hajar, Abū al-Faḍl Shihābuddīn Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad al-'Asqalānī. *Fath al-Bārī fī Sharḥ Ṣaḥīh al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rife, 1959.
- Ibn Hajar, Abū al-Faḍl Shihābuddīn Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad al-'Asqalānī. *al-Mu'cam al-mufahras = Tajrīd esānīd al-kutub al-mashhūrah wa al-ajzā' al-manthūrah*. Beirut: Muassasah al-Resalah, 1998.
- Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Muḥammad b. Ḥibbān b. Aḥmad al-Tamīmī al-Bustī. *Kitāb al-Thiqāt*. Hyderabad: Dāirat al-Ma'ārif al-'Uthmaniyah, 1973.
- Ibn Khayr, Abū Bakr Muḥammad b. Khayr b. 'Umar al-Ishbilī. *Fahrasah Ibn Khayr al-Ishbilī*. Tūnis: Dār al-Gharb al-İslāmī, 2009), 337-338.

- Ibn Rāhūyah, Abū Ya'kūb Ishāq b. Ibrāhīm al-Marwazī. *al-Musnad Ishāq b. Rāhūyah*. Ed. 'Abd al-Ghafūr b. 'Abd al-Ḥakk al-Balūshī. Medina: al-Maktabah al-Imān, 1991.
- Ibn Yūnus. Abū Sa'īd 'Abd al-Rahmān b. Aḥmad b. Yūnus b. 'Abd al-A'lā al-Ṣadafi. *Tārīkh Ibn Yūnus al-Ṣadafi: al-Qism al-awwal: Tārīkh al-Misriyyin*. Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 2000.
- al-'Irāqī, Abū al-Faḍl Zain al-Dīn. *al-Mughnī 'an ḥamli al-asfār fi al-asfār fi takhrīji mā fi al-İḥyā' min al-akhbār*. Lebanon: Dār Ibn Ḥazm, 2005.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fehrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 297-299. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Khan, Geoffrey. *Bills, Letters, and Deeds: Arabic Papyri of the 7th to 11th Centuries*. New York: Nour Foundation, 1993.
- Malczycki, W. Matt. "A Page from an Aspiring Muḥaddīṭ's Personal Notes, dated mid-late third/ninth century (P.Utah, Ar. inv. 443v)". *Documents et histoire: Islam, VIIe-XVIIe siècle: actes premieres journees d'etude internationales ecole pratique des hautes etudes IVe section musee du Louvre, departement des Arts de l'Islam Paris 16 et 17 mai 2008*. Geneve: Librairie Droz, 2013, 241-261.
- Mughultāy b. Kīlīdj, Abū 'Abd Allāh 'Alā' al-Dīn. *İkmālu Tahdhīb al-kamāl fi asmā' al-rijāl*. Ed. Abū 'Abd al-Rahmān 'Ādil b. Muḥammad. Cairo: al-Fārūq al-Hadītha li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 2001.
- al-Nīsābūrī, Abū 'Abd Allāh Ibn al-Bay' Muḥammad al-Hākīm. *al-Mustadrak alā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kūtüb al-İlmiyya, 1990.
- Sijpesteijn, Petra M. "A Ḥadīth Fragment on Papyrus". *Der Islam* 92/2 (14 Ocak 2015). <https://doi.org/10.1515/islam-2015-0011>.
- Sundelin, Lennart. "Introduction: Papyrology and the Study of Early Islamic Egypt". *Papyrology And The History Of Early Islamic Egypt*. Ed. Petra M. Sijpesteijn. Leiden: Brill, 2004, 1-21.
- Teuchos – Zentrum für Handschriften- und Textforschung. Access Date: 10 Eylül 2018. <http://www.teuchos.uni-hamburg.de/index.html>
- University of Cambridge. "Cambridge Digital Library". Access Date: 12 Ağustos 2018. <https://cdl.lib.cam.ac.uk/view/MS-MICH-PAP-D-00953/1>.
- al-Zayla'ī, Abū Muḥammad Jamāladdīn 'Abd Allāh b. Yūsuf b. Muḥammad. *Takhrīj al-ahādīth al-āthār al-wāqia fi Tafsīr al-Kasshāf al-Zamakhshari*. Riyad: Dār Ibn Khuzaymah, 1414.

Appendix 1

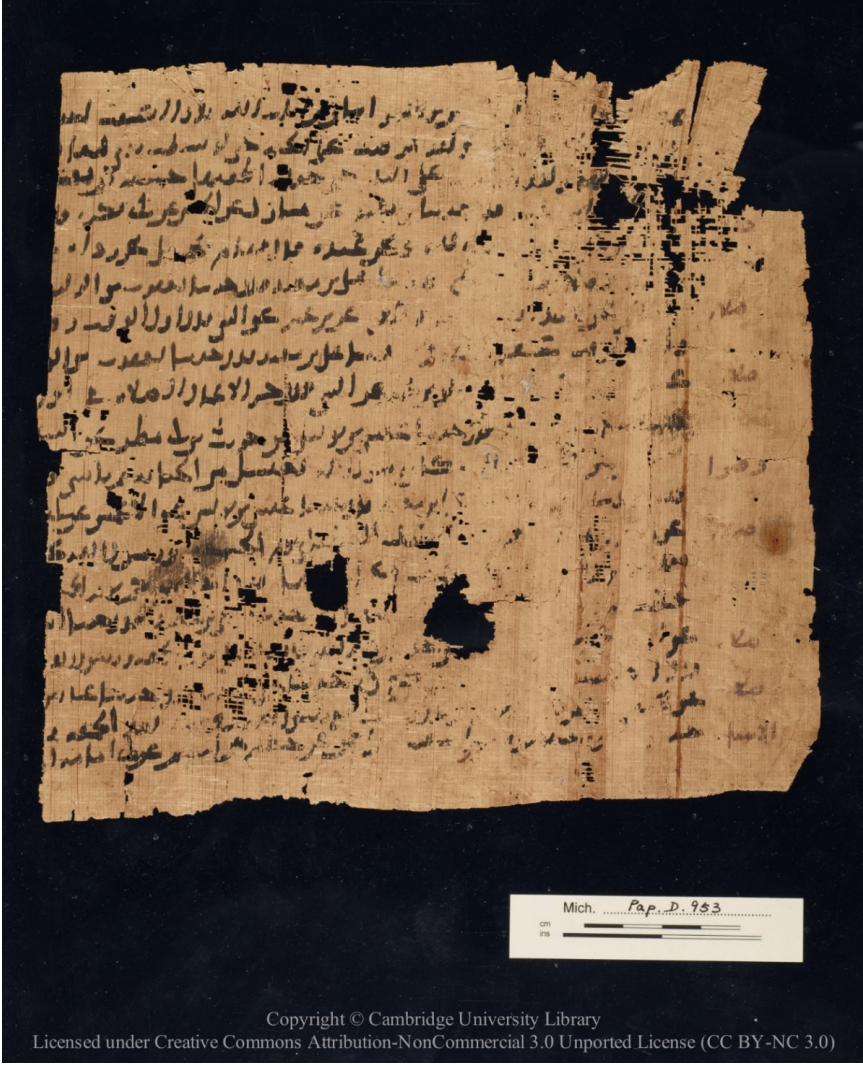


581

OMÜİFD

Cambridge University, Mich. Pap. D. 953 (recto)

Appendix 2



582

OMÜİFD

Cambridge University, Mich. Pap. D. 953 (verso)

Appendix 3



583

OMÜİFD

Michigan University Library, 5608 (a) (recto)

Appendix 4

1. Transcription:

Recto

- 1 [...] O (1) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا إسماعيل بن عياش عن عبد العزيز بن عبيد
- 2 [الله قال قلت] لوهب بن كيسان يا أبا نعيم ما لك لا تمكن جبهتك وأ[نفك] من الأرض
- 3 [قال ذلك] إني سمعت جابر بن عبد الله يقول رأيت رسول الله يسجد في أعلى [جبهته] على
- 4 [قصاص] الشعر O (2) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا وكيع عن داود بن سوار
- 5 [عن عمرو] بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله إذا زوج أحدكم عبده أو أجيريه
- 6 [فلا ينظر إلى] ما دون السرة وفوق الركبة فإن ما فوق الركبة ودون السرة من
- 7 [العورة] O (3) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عبيد الله بن عمرو عن أيوب عن أبي قلابة
- 8 [عن أنس بن] مالك أن رسول الله صلى [الظهر] بالمدينة أربعاً وصلى العصر بذي الحليفة
- 9 [ركعتين] وبات بها حتى أصبح O (4) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا بشر بن بكر عن عبد
- 10 [الرحمن] بن يزيد بن جابر عن بسر بن عبيد الله قال سمعت بن الأسقع يقول سمعت رسول
- 11 [الله] لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها O (5) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا
- 12 [عباد] بن العوام عن محمد بن عمرو حدثنا سعيد بن الحارث عن جابر بن عبد الله قال كنت
- 13 [أصلي] مع رسول الله [الظهر] فأخذ قبضة من الحصباء فأجعلها في كفي ثم أحولها في
- 14 [الكف] الأخرى حتى تبرد ثم أضعها لجبيني حين أسجد من شدة الحر O (6) حدثنا علي بن معبد
- 15 [حدثنا] موسى بن أعين عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو قال انكسفت
- 16 [الشمس] على عهد رسول الله فقام وقمنا معه فلم يكذب ثم ركع فلم يكذب أن يرفع
- 17 [رأسه] ثم رفع رأسه ثم [...] فلم يكذب أن يسجد ثم سجد فلم يكذب أن يرفع ثم رفع رأسه
- 18 [ثم سجد] فلم يكذب أن يسجد [ثم سجد] ثم فعل في الركعة الثانية كما فعل في الأولى
- 19 [وجعل يبكي] وهو ساجد وينفخ وسمعناه يقول رب لم تعدني هذا وأنا فيهم ولم تعدني هذا
- 20 [ونحن] نستغفرك قال رفع رأسه وقد تجلت فلما فرغ من الصلاة قام فحمد الله وأثنى عليه

Verso

- 1 [..... (7) O...]
- 2 [..... على حتى.....]
- 3 [..... على الله أكتننها حسنة.....]
- 4 [O (8) حدثنا علي بن معبد قال] حدثنا..... عن مبارك عن الحسن عن أبي بكر قال
- 5 [انكسفت الشمس على عهد رسول] الله ونحن عنده.....]
- 6 [..... O (9) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا يعقوب بن الوليد
- 7 عن [عبد الله بن عمر عن ناف] ع عن بن عمر عن النبي قال أول الوقت [رضوان الله]
- 8 [وأخر الوقت عفو الله] O (10) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا يعقوب بن الوليد عن
- 9 [عبيد الله بن عمر عن ناف] ع عن بن عمر عن النبي خير الأعمال الصلاة في أول
- 10 وقتها O (11) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عيسى بن يونس عن حريث بن أبي مطر عن الشعبي
- 11 عن مسروق عن عائشة ، قالت : كان رسول الله يغتسل من الجنابة ثم يأتيني [وأنا جنب
- 12 فيستدفي بي] O (12) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عيسى بن يونس عن الأعمش عن أبي [سفيان]
- 13 [عن جابر بن عبد الله قال جاء سليلك الغطفاني يوم الجمعة ورسول الله.....]
- 14 [..... يوم الجمعة...]
- 15 [..... O (13) حدثنا علي] بن معبد قال حدثنا
- 16 [عن..... الجمعة ورسول الله...]
- 17 [..... اركع O (14) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عباد بن.....]
- 18 [..... رسول الله الله الجمعة O.....]
- 19 [O (15) حدثنا علي بن معبد..... عن أبي أمامة.....]

2. Translation and Source Localization:

Recto

- 1 (1) ‘Alī b. Ma‘bad – Ismā‘īl b. Ayyāsh – ‘Abd al-Azīz b. ‘Ubayd
- 2 Allāh: I said to Wahb b. Qaysān: “O, Abū Naym! Why don’t place your face in a manner that your nose is touching the ground (in *sujūd*)?”
- 3 He said: “The reason for this is a ḥadīth that I have heard from Jābir b. ‘Abdallāh: “I saw Rasūl Allāh prostrate in a manner that
- 4 the upper part of his forehead and his hairline is touching the ground.”
- (2) ‘Alī b. Ma‘bad – Wakī – Dāvūd b. Sevvār –
- 5 ‘Amr ibn Shu‘ayb – His father – His grandfather – Rasūl Allāh said: “If one of you get his *jariya* (odalisque) or his servant marry a man
- 6 he shall not look at the area below her waist and above her knees, because the area below her waist and above her knees
- 7 are parts of *awrah* (intimate parts).” (3) ‘Alī b. Ma‘bad – ‘Ubayd Allāh b. ‘Amr – Ayyūb – Abū Qilāba
- 8 – Anas b. Mālik: “Rasūl Allāh performed noon a four-rak‘ah salah in Medīna, and in Dhū al-Ḥulayfa for afternoon prayer
- 9 performed two-rak‘ah salah. He stayed there overnight until morning.
- (4) ‘Alī b. Ma‘bad – Bishr b. Bakr – Abd
- 10 al-Rahmān b. Yazīd ibn Jābir – Busr b. ‘Ubayd Allāh – Ibn al-Asqā‘, said from Rasūl
- 11 Allāh: “You shall not sit on *qabrs* (grave)! You shall not perform salat in their direction too!” (5) ‘Alī b. Ma‘bad –
- 12 Abbād b. al-‘Avvām – Muḥammad b. ‘Amr – Sa‘īd b. al-Ḥāris – Cābir b. ‘Abdallāh said:
- 13 “I was performing noon salat with Rasūl Allāh. He took a handful of pebbles from the ground and put them in my hand.
- 14 Then I passed them to my other hand so that they cool down. Then I put them (under) my forehead while I prostrate in order to protect myself from the severity of the heat”. (6) ‘Alī b. Ma‘bad –

15 Mūsā b. A'yan – 'Atā' b. al-Sāib – His Father – From 'Abdallāh b. Amr: "The sun eclipsed

16 in the time of Rasūl Allāh. He started to perform salat and we joined him. He waited so long as if he would not bow (*ruku'*), then he bowed. Then he waited so long as if he would not lift his head,

17 then he lifted his head. Then (...) He waited so long as if he would not prostrate. Then he prostrated. He waited as if he would not lift his head, then he lifted his head.

18 Then, he prostrated again. Then, he repeated in the second rak'ah what he did in the first rak'ah.

19 He started to weep and respire heavily. Then we heard that he said this: "O, My Lord! You did not promise me this (fate) when I am among them.

20 You did not promise me this although we were praying for forgiveness." Later, he lifted his head. The sun came in sight (the eclipse ended). He stood up after he finished salat and expressed his thanks to Allāh."

587

OMÜİFD

Verso:

1 (7)

2

3to Allāh I record his good deeds

4 (8) 'Alī b. Ma'bad – – Mubārak – Ḥasan – from Abū Bakr:

5 "The sun eclipsed when we were with Rasūl Allāh

6 (9) 'Alī b. Ma'bad – Ya'qūb b. al-Walīd –

7 'Abdallāh b. 'Umar – Nāfi' – from Ibn 'Umar, from the Prophet: "Performing salat in the earliest time calls Allāh's consent,

8 whereas performing salat in the latest time calls His mercy." (10) 'Alī b. Ma'bad – Ya'qūb ibn al-Walīd –

9 Ubayd Allāh b. 'Umar – Nāfi' – Ibn 'Umar – from the Prophet: "The most favorable deed is to perform

10 salat in the earliest time.” (11) ‘Alī b. Ma‘bad – ‘Isā b. Yūnus – Ḥurayth b. Abū Maṭar – Sha‘bī –

11 Masrūq – from ‘Aisha: “Rasūl Allāh would ablute (*ghusl*) from uncleanness (*junub*), then would come to me although I was *junub*,

12 and would get warmed with me.” (12) ‘Alī b. Ma‘bad – ‘Isā b. Yūnus – al-A‘mash – Abu Sufyan –

13 from Jābir ibn Abd Allāh: “On Friday, Sulayk al-Ghaṭafānī came while Rasūl Allāh was (on *minbar*)...

14 on Friday
...

15 (13) ‘Alī b. Ma‘bad –

16 -Friday and Rasūl Allāh

588

17 bow. (14) ‘Alī b. Ma‘bad – Abbād

OMÜİFD

18 Rasūl AllāhFriday
(15)

19 ‘Alī b. Ma‘bad – – ‘Abu Umāma



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

ÂDİL BİR DÜNYA ÜMİDİ

Cafer Sadık Yaran, Âdil Bir Dünya Ümidi
(İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019)

ÖMER YILDIZ

[Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
Res. Asst., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Philosophy and Religious Studies.
yldz-omer@yandex.com
<http://orcid.org/0000-0002-0279-3134>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review
Geliş Tarihi / Received: 27 Aralık/December 2019
Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran/June 2020
Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/june 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 589-593

Atf/Cite as: Yıldız, Ömer. “Âdil Bir Dünya Ümidi yazar Cafer Sadık Yaran (Kitap Değerlendirmesi) – Review of Âdil Bir Dünya Ümidi, by Cafer Sadık Yaran” Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran/June 2020): 589-593. <https://doi.org/10.17120/omuifd.666460>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Cafer Sadık Yaran, Âdil Bir Dünya Ümidi
(İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019)

Adalet, insanlık tarihiyle birlikte başlayıp günümüze kadar devam eden ve kıyamete kadar da devam edecek olan insanoğlunun her zaman öncelikli problemlerinin başında gelmiştir. İnsanların en büyük özlem duyduğu erdemlerden biri olan adalet erdemi her zaman güncelliğini korumuştur. Adalet erdemi, ahlak ve siyaset felsefesinin en temel konularından biri olup birçok filozof tarafından ele alınmıştır.

Cafer Sadık Yaran kitabı yazma amacını “adalet konusundaki çalışmalara küçük çapta katkıda bulunma isteğimin yanında daha önce yaptığım Din Felsefesi, Ahlak Felsefesi ve Mantık alanındaki küçük çalışmalara bir de Çağdaş Felsefe çalışması katma arzusunun sonucunda ortaya çıkmış bir üründür.” şeklinde açıklamaktadır. (ss. 8)

590

OMÜİFD

Kitap ön söz, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazar, giriş bölümünde Martha Nussbaum’un hayatını, eserlerini ve felsefe anlayışını ele almaktadır. Yaran, birinci bölümü ahlak felsefesi, ikinci bölümü siyaset felsefesi ve üçüncü bölümü de din felsefesi açısından incelemektedir. Yazarın kitaba başlık olarak tercih ettiği “Adil Bir Dünya Ümidi” filozofun 2018’de yayınlanmış “Korku Monarşisi” adlı eserinden alınmıştır.

Yazar, giriş bölümünde filozof ile hakkında kısa, kapsamlı ve sade bilgiler vermiştir. Filozof şu an hayatta olup Şikago Üniversitesi Felsefe ve Hukuk Fakültesi’nde Hukuk ve Ahlak Felsefesi profesörüdür. Yazar, kronolojik olarak filozofun hayatında önemli olan olayları anlatmıştır. Filozof hayatta olduğu için kendi hayatı ile ilgili birçok bilgiyi açıkladığından yazar, doğrudan filozoftan alıntılar yaparak biyografiyi daha da zenginleştirmiştir. Daha sonra filozofun tüm eserlerini kronolojik bir sıra ile okuyucularına sunmuştur.

Yaran, Filozofun hayatı hakkında vermiş olduğu bilgilerden sonra filozofun felsefe anlayışını ele almıştır. Filozofun felsefe anlayışının sokratik felsefe olduğunu belirttikten sonra sokratik felsefeyi, tarihi bilgiler

ışığında açıklama yoluna gitmiştir. Nussbaum'un felsefesi adil bir dünya ümidi ile ilgili olup filozof felsefe için seçtiği konularda hep bu amacı gözetmiştir. Filozofun yapmış olduğu felsefeler, insan felsefesi düzleminde olup adil, eşitlikçi ve her bir insanın onuruna layık bir yaşam sürdüğü iyi bir dünya amacına yöneliktir.

Yazar, kitabın birinci bölümünde ahlak felsefesi bağlamında temel değerlerin evrenselliği, erdem etiğinin üstünlüğü, kadın hakları ve eğitimi ile ilgili konuları işlemektedir. Bu konuları da kendi arasında kısımlara ayırarak ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Temel değerlerin evrenselliği altında, kültür kanıtına, çeşitliliğin iyiliği kanıtı ve babacanlık kanıtına değinmektedir. Erdem etiğinin üstünlüğü altında faydacı etik, ödev etiği ve erdem etiğini ele almaktadır. Son olarak kadın hakları ve eğitimi altında ise ayrımcılık ve eşitlik, evrenselci feminizm ve insan bilimleri eğitimini işlemektedir

Yazar, kitabın ikinci bölümünde siyaset felsefesi bağlamında çeşitli konuları ele almaktadır. Bu konuları üç ana başlık altında toplayıp bu başlıkları da kendi arasında çeşitli kısımlara ayırmaktadır. Ana başlıklar şunlardır: yapabilirlikler yaklaşımı, acil toplumsal sorunlar ve adaletin sınırları konularıdır. Yaran, yapabilirlikler yaklaşımı konusunda bu yaklaşımın tanımını, tarihsel temellerini, mahiyetini ve onur eksenli temeli açıklamaktadır. Konuyu bitirdiğinde ise merkezi yapabilirlikler başlığı kapsamında on temel ilke sıralamaktadır. Acil toplumsal sorunlar konusunu işlerken yoksulluğu, toplumsal cinsiyeti, bakım ve çevreyi, anayasa hukukunu, politik yapıyı, politik duygular ve adil toplumun ana değerlerini açıklamaktadır. Adaletin sınırları başlığı bağlamında ise engellilere karşı, öteki milletlere karşı ve hayvanlara karşı adalet konularına değinmektedir.

Son kısımda ise yazar, din felsefesi bağlamında çeşitli konuları işler. Bu konular dinsel çoğulculuk, dinsel tahammülsüzlükleri aşmak ve korku siyasetinin üstesinden gelmektir. Dinsel çoğulculuk bağlamında; ateizme karşı teizm, din özgürlüğü ve dinsel hakkaniyet, dinsel çeşitlilik ve çoğulculuk konularını ele alır. Dinsel tahammülsüzlükleri aşmak konusu

kapsamında başlığı altında iyi insani ilkeler, tutarlılık, ön yargıdan uzaklık, iç gözler ve empati kavramlarını işler. Son kısımda ise korku siyasetinin üstesinden gelmek şeklinde bir başlık açar, burada ümit kavramı bağlamında iman ve sevgi kavramlarını ele alır. Bunun yanında ümidin uygulama alanları ile ümit zahmetine katlanma nedenlerini belirtir.

Sonuç olarak şu hususları ifade etmemiz mümkündür: Yazar, kısa, sistematik, sade ve kapsamlı bir kitap yazmıştır. Kitabı yazarken izlediği yöntem, ele aldığı konuları işlemeye başlarken ilk olarak filozofun görüşlerini sistematik olarak vermek, sonrasında kendi düşüncesini bu görüşlerle mezcedip konuları zenginleştirmek olmuştur. Özellikle konuları ana başlıklar halinde ayırıp, bu ana başlıkları da kısımlara bölmesi filozofun ve yazarın görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlamıştır. Konuları tarihsel bağlamından günümüze kadar örnekleriyle açıklamıştır. Yazar, Martha Nussbaum'un hayatı, ahlak, siyaset ve din felsefesi ile ilgili bu alanda çalışma yapacak kişiler için özet mahiyetinde bilgiler sunmuştur. Bu açıdan kitap alana katkı sağlayacak mahiyettedir. Yazar, günümüzde problemler ve tartışmalı kavramları açıklayarak konulara farklı bakış açıları getirmiştir. Yazarın, kitabın genelinde yaşadığımız çağ da birçok problemler olsa da ümidimizi kaybetmememiz gerektiğini vurgulamaktadır. Yazar, istisnalar dışında rölativizmin bir kenara bırakılarak evrensel değerlerin savunulmasının yararlı olacağını düşünmektedir. Bu şekilde kargaşanın son bulacağı, herkesin kabul edebileceği bir paydada buluşulabileceğini savunur. Biz de yazarın görüşlerine katılmaktayız ve evrensel kuralların olması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu kurallar olmazsa kişiler kendi çıkarları doğrultusunda keyfi uygulamalar da bulunup insanlara, hayvanlara ve çevreye zarar verebilirler. Yazar, kadın haklarını savunan ifrat ve tefrite kaçmayan, evrensel bir feminizmin savunucusu gibi gözükmektedir. Yazar, eğitime ve özellikle sanata çok önem vermektedir. Bazı ülkelerde sosyal bilimlerin eğitim sistemi içerisinde azaltılmasını filozofun görüşlerinden hareketle eleştirmektedir. Bizce de filozof ve yazar eleştirilerinde haklılardır. Çünkü sosyal bilimlerin, insan aklının işlevselliği noktasında çok etkili olduğundan bu bilimlerin müfredatta azaltılmasının aksine daha fazla yer alması sağlanmalıdır. Bu bilimlerin

sayesinde insan aklını daha iyi kullanıp eleştirel düşünme yeteneği kazanacaktır. Son olarak diyebiliriz ki kitap birbirinden farklı felsefi konuları eleştirel bir bakış açısıyla ele almakta, okuyucuların ilgisini çekecek ve merakını giderebilecek bir eserdir.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

SON DEHA: THEODOR W. ADORNO

Detlev Clausen, Son Deha: Theodor W. Adorno
(çev. Dilman Muradoğlu, YKY Yayınları, 2012)

TAMER YILDIRIM

[Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Associate Professor. Sakarya University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and
Religious Studies

tyildirim@sakarya.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-0033-0539>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 26 Eylül/September 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Haziran/June 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/june 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 595-600

Atıf/Cite as: Yıldırım, Tamer. “Son Deha: Theodor W. Adorno yazar Detlev Clausen (Kitap Değerlendirmesi) – Review of Son Deha: Theodor W. Adorno, by Detlev Clausen” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 48 (Haziran/June 2020): 595-600. <https://doi.org/10.17120/omuifd.625376>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Detlev Clausen, Son Deha: Theodor W. Adorno
(çev. Dilman Muradoğlu, YKY Yayınları, 2012)

Theodor Wissengrund Adorno (1903-1969) hakkındaki biyografilerden birisi olan eser, Adorno'nun son öğrencilerinden Detlev Clausen tarafından yazılmıştır. Kitabın adına "deha" kelimesinin eklenmesinin Adorno'nun metinleriyle bir ilişkisi vardır. Çünkü Adorno deha kavramını yaratıcı özneyle sanat yapıtını, sahibinin bir belgesine dönüştüren ile aynı anlamda kullanılmaktan kurtarılmasını gerektiğini belirterek açıklamıştı. Bu tanımlamaya uygun olarak Clausen, Adorno'nun hayatını temel uğraşlarıyla iç içe sunmaya çalışmıştır. Yani Adorno'yu sadece felsefi yönüyle veya hayatının önemli kısımlarıyla veya sanatçı yönüyle değil bir bütün olarak anlatmaya çalışmıştır. Genel olarak günümüzde de Adorno kendi dönemindeki diğer Frankfurt Okulu temsilcilerinden daha yoğun bir şekilde ele alınmakta ve incelenmektedir. Muarızları onu, teorinin renksiz dünyasından başka bir şey bilmeyen başarısız bir sanatçı olarak gösterse de biyografisinden hareketle dramatik ama başarılı bir yaşam yaşadığını söyleyebiliriz.

596
OMÜİFD

Kitapta özellikle Adorno'nun burjuva dünyasına ve bu dünyanın sanatı bir din gibi görmesine yönelik sert eleştirileri ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Aslında Adorno, yaşamı boyunca içinde var olan güven duygusunu edindiği kültürlü bir burjuva ailesi içinde yetişmiştir. Hatta 1933 yılında *Vossische Zeitung* için yazdığı yazıda durumu şöyle ifade etmiştir: "Klasik olarak adlandırmaya alışkın olduğumuz müziği ben çocukken öğrendim, hem de iki kişi, dört elle piyona çalarak." (s. 51). Bu anlamda kuramsal ve sanatsal olarak müziğin yoğun olduğu bir ortamda yetişen bir sanatçı ve düşünür olan Adorno, kendini asla burjuva çocuğu olarak görmedi. Fakat Adorno akademik dünyada elit bir estetikçi olarak çok uzaklardaki burjuva dönemine ait birisi olarak değerlendirildi (s. 398-9). Bu noktada dikkate alınması gereken yaşantının sahibinin söyledikleri mi yoksa hayatın ve düşüncelerin sonucu mu olduğu tartışmalıdır.

Adorno'nun düşüncelerinin şekillenmesinde aile dostlarından biri ve daha sonraki dönemde önemli bir sinema eleştirmeni olan S. Kracauer oldukça etkili olmuştur. Tanıştıkları dönemde kendinden 14 yaş büyük olan Kracauer'le dostluğu Adorno'ya yeni ufuklar açmıştır. Bu dönemde 10. sınıf öğrencisi olan Adorno, Kracauer'le I. Kant'ın kritiklerinin yanında G. Lukacs'ın *Roman Kuramı*'nı da okumuştur (s. 76). 1921 yılında üniversitede öğrenciyken M. Horkheimer ile tanışmış ve 1923'te W. Benjamin'le başlayan dostlukları bir anlamda kardeş sevgisini de içinde barındıracak bir biçimde şekillenmiştir (s. 110). Adorno'nun metinlerinde biz ve bizi, bize sözcüklerine ben sözcüğünden daha sık rastlanır. Öncele ri bunu kendisi için sonra kendisi, Benjamin, Ernst Bloch için kullanmaya başlamıştır. 30'lardan sonra Enstitünün çekirdek kadrosunu ifade ederken 40'lı yıllarda Horkheimer'la kendisini kastetmiştir (s. 388).

İlk dönemlerde Adorno özellikle üniversitedeyken sosyolojiye değil, daha çok akademik dünyanın dışında kalan Benjamin ve Bloch sayesinde tanıştığı akademik olmayan bir felsefeyle ilgilenmiştir (s. 124). Bu yön daha sonrada kendini devam ettirmiştir. Üniversite eğitimini tamamladıktan sonra Viyana'ya bestekâr olma düşüncesiyle gitmiş fakat bunun için yeterli görülmemiştir. Adorno, Viyana'dan Almanya'ya döndüğünde müzik adamı olarak kariyer yapmasının olanaksız olduğunu düşünmüştür. Yazarın bu konuda verdiği bilgilerde bir çelişki kendini göstermektedir. Şöyle ki, yazar hem Adorno'nun besteci olarak çalışmalarının 1920-45 arasında olduğunu ve 1945'ten sonra bir daha beste yapmadığını ifade eder (s. 168) ilerleyen sayfalarda ise onun beste yapma isteğinden ölümüne kadar vazgeçmediğini belirtir (s. 240). Gerçek şu ki Adorno müziğin icrasından hem de üzerine yazı yazma konusundan asla vazgeçmemiştir.

Nazi sosyalizminin sonucu olarak Adorno diğer enstitü üyeleri gibi Amerika'ya gitmek zorunda kalır. Fakat Adorno Amerika'da kendini yerleşmeyi düşünen bir göçmen değil, Amerika'da sürgünde bulunan bir mülteci olarak görmüştür (s. 215). Zaten fırsatını bulduğu ilk anda Almanya'ya geri dönmüş ve diğer enstitü üyelerinden farklı olarak Alman-

ya'da kalmıştır. Adorno'yu Frankfurt'a geri dönmeye iten en önemli neden ise Almancaya tekrar dönebilme isteğidir (s. 314).

Frankfurt'ta öğrencilerinden büyük saygı gören Adorno 60'lı yılların ortalarında kariyerinin doruğuna ulaşmıştı. Adorno'nun İsviçre dağlarında kalp krizi geçirerek ölmesini, öğrencilerinin, Adorno'nun kendilerine 20 yıl boyunca öğrettiği gibi ayaklanmalarıyla ilişkilendirilir. Oysa Adorno kendisine isyan etmelerini hiç anlayamadı ve onaylamadı (s. 222). Bu dönemde gelişen olayları o zamanlar öğrenci olan yazarın daha geniş bir şekilde açıklaması beklenirken maalesef ilgili konudaki açıklamaları sınırlı bir seviyede kalmıştır.

Çağdaş felsefenin en önemli eserlerinden birisi olarak görülen Horkheimer ile beraber yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* Adorno'nun eleştirel bir toplum kuramcısı olarak kariyerinin başlangıcı anlamına geliyordu. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin 1969'da yapılan baskısının önsözünde Adorno şunları ifade etmişti. "Bütün dünya ülkelerini birbirine entegre etmek kolay değil. Bu kitap direnişin içtepilerinin, onları aydınlatacak ve çaresizlikten kör bir pratiğin emrine girmekten ve kolektif bir narsizme kapılmaktan alıkoyacak bir bilince ulaşmalarına yardım edebilirse şayet, o zaman gerçek, işlevini yerine getirmiş olacaktır" (s. 423). Yani Aydınlanma bilim, akıl, birey derken aslında bunların içeriği boş bırakılmıştı. Dolayısıyla Naziler de, Stalin de yaptıklarını akla dayandırabiliyordu. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin en önemli bölümü olarak değerlendirilen kültür endüstrisinde, günümüzdeki şekliyle ifade edecek olursak kitle kültürünün insanlar tarafından oluşturulan bir şey olmadığını, aksine totalite tarafından kurulan ve dayatılan bir niteliğe sahip olduğunu belirtir.

Adorno'nun önemli eserlerinden biri olan *Minima Moralia*'da genel bir bağımlılığın hüküm sürdüğü sistemin içinde nasıl bağımsız olunabileceği konusu etrafında dolaşır. *Minima Moralia*'yı öznenin deneyimini bilgi kaynağı olarak gören çabasının benzersiz bir örneği olarak değerlendirmek de mümkün (s. 305-6.) Yani Adorno'da özdeneyim önemli bir bilgi kaynağı olduğunun ifadelerini bu eserde kolayca bulabiliriz. Bu eser aynı

zamanda *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde eksik bırakılan kişisel hususların ifadesini de içermektedir. Adorno temel tarihsel ve biyografik deneyiminin adını "özgürleşmenin iflasi" olarak betimler ki, bu "özdeş olmama kuramı"dır. Bu kuram yaşamda bir çelişkiyi ifade eder ve Adorno'nun en ünlü olan ifadelerinden birisi olan "Yanlış yaşam, doğru yaşanmaz" (s. 359) sözüyle ifade edilebilir.

Felsefi anlamda en önemli eseri olarak değerlendirilen *Negatif Diyalektik* 1966'da yayınlanıncaya kadar Adorno yazılarının bir bütünlük içinde olmayışından yakınmış ve negatif diyalektikle K. Marx hatta daha temelde G. W. Hegel'i görelileştirmiştir (s. 344). Adorno baş eseri olacağını düşündüğü, 1967'den ölümüne kadar üzerinde didinip durduğu fakat tamamlamadığı *Estetik Kuram* adlı eser ise gelenekten kurtarması gerekenleri kurtarmaya ve kendisinin tesadüf olmadığını bildiği yanlış anlamaları aydınlığa kavuşturmaya çabalamıştır (s. 414). Estetik hakkındaki değerlendirmelerini içeren bu eserin ölümünden sonra eşi ve yayımcısı düzenlemiş ve yayınlamıştır.

Adorno'nun en önemli olarak görülen müzik kuramında, sanatı bir din gibi görenleri rahatsız eden, müziğin bilgi özelliği vurgulanır. Şöyle ki, eleştirel müzik kuramı Aydınlanmanın başlattığı din eleştirisini laikleşmiş bir çağda devam ettirir. Adorno değişmiş toplumsal koşullarda eski bir din eleştircisinin, genç Marx'ın kaldığı yerden devam eder. Fakat Marx'ın herkesin bildiği sözünü bir kelime farkla şu şekilde ifade eder: "Halk, halkın afyonudur". Kitle kültürünü temele alır ve kitle kültürüyle, müzik üreticisinin dinleyicisinden zorunlu izolasyonu arasında bağlantı kurar. Burada müzik, Adorno'nun mutluluk vaadi olarak anlaşılabilir. Adorno'nun müzik yazılarında her zaman çocukluğu değişmiş olarak yeniden yakalama çabası vardır. Bu anlamda müzik daha önce hiç kimsenin duymadığı ütopyik dünyaları tanıma olanağı kılar (s. 275-277). Müzik Adorno için vazgeçilemez bir niteliğe sahiptir ve hemen her eserinde bu konuya değinir.

Adorno ile ilgili tartışılan konulardan bir tanesi de Marksist düşüncenin taraftarı olup olmamasıdır. Aslında Adorno'nun kimliğini Yahudi,

Alman ya da Marksist sıfatlarının hiçbirini tam olarak betimleyemez. Zaten kendisi de salt özdeşleşme üzerine kurulu sol bir radikalizmin yanlış yönlerini önceden hissetmiş ve 1939 tarihli bir tartışma tutanağında, “biz dışarıda kalmalıyız, proletaryayla özdeşleşmemeliyiz” demişti. Yaşadığı dönemde de yapılmak istenen, Marksizm’i canlandırmak için kuramlar ve yeni bir manifesto kaleme almaktı (s. 304). Ki, daha sonraki dönemde bu tür düşüncelerin Enstitü çevresinden H. Marcus’un eserlerinde izleri görülür.

Yazar, Adorno biyografisini aslında tarihsel kronolojiye uygun olarak oluşturmamıştır. Farklı konular tarihsel sıralamaya uygun olmayan bir şekilde verilmiştir. Fakat kitap Adorno’nun ilişkili olduğu kişileri ele alması açısından önemlidir. Yalnız bu kısımlar bazen Adorno’yu hiç ele almamış bazen de onu gölgede bırakacak bir şekilde oluşturulmuştur. Bazı bölümlerde gereksiz bilgilerin tekrar mahiyetinde verilmesi sıkıcı bir hal almasına sebep olmuştur. Ayrıca üslup açısından örneğin “Özdeşsizlik” bölümü mektup özetleri gibi durmaktadır. Dolayısıyla Türkçe de Adorno ile ilgili daha derli toplu bir biyografi ihtiyacı hala devam etmektedir.

