



KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KASTAMONU UNIVERSITY

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF  
KASTAMONU UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة قسطموني

e-ISSN 2717-901X

CİLT/VOLUME: 4 SAYI/ISSUE:1  
EYLÜL/SEPTEMBER 2020

KASTAMONU

e-ISSN 2717-901X

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Kastamonu University  
Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 1, Eylül/September 2020

KASTAMONU



Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /  
Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2020



**Sahibi/ Owner**

**Prof. Dr. Prof. Dr. Mehmet ATALAN** (Dekan / Dean)  
Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına  
On Behalf of Kastamonu University Faculty of Divinity  
[matalan@kastamonu.edu.tr](mailto:matalan@kastamonu.edu.tr)

**Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor**

**Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR** Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Islamic Law,  
Kastamonu/Turkey, [aozdemir@kastamonu.edu.tr](mailto:aozdemir@kastamonu.edu.tr)

**Editör/Editor**

**Dr. Öğr. Üyesi Üyesi Çiğdem GÜLMEZ**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri /  
Asst. Prof., Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Science of Religion,  
Kastamonu/Turkey, [cgulmez@kastamonu.edu.tr](mailto:cgulmez@kastamonu.edu.tr)

**Alan Editörleri/Field Editors  
(Arap Dili/Arabic Language)**

**Öğr. Gör., Ahmad Nor Adeen KATTAN**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve  
Belagati Anabilim Dalı / Instructor, Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Arabic  
Language and Rhetoric, Kastamonu /Turkey, [akattan@kastamonu.edu.tr](mailto:akattan@kastamonu.edu.tr)

**Arş. Gör., Zeynep ÖZKANLI**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati  
Anabilim Dalı / Res. Asst. Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Arabic Language  
and Rhetoric, Kastamonu /Turkey, [zozkanli@kastamonu.edu.tr](mailto:zozkanli@kastamonu.edu.tr)

**(İlahiyat/Islamic Studies)**

**Arş. Gör., Yusuf KOÇAK**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikâdî İslâm  
Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı / Res. Asst. Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of  
Kalâm and History of Islamic Sects, Kastamonu/Turkey, [ykocak@kastamonu.edu.tr](mailto:ykocak@kastamonu.edu.tr)

**Arş. Gör., Erhan Salih FİDAN**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ve  
İslam Sanatları Anabilim Dalı / Res. Asst., Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of  
Turkish-Islamic Literature and Islamic Arts, Kastamonu/ Turkey, [esfidan@kastamonu.edu.tr](mailto:esfidan@kastamonu.edu.tr)

**Arş. Gör., Nuran SARICI**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı / Res.  
Asst. Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Hadith, Kastamonu/Turkey,  
[nsarici@kastamonu.edu.tr](mailto:nsarici@kastamonu.edu.tr)

<b>Yayın Kurulu</b>	<b>Editorial Board</b>
<i>Prof. Dr. Mehmet ATALAN</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Burhan BALTACI</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Behlül TOKUR</i>	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
<i>Doç. Dr. M. Nadir ÖZDEMİR</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi Burhan ÇONKOR</i>	Çankırı Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi Fatih GÜZEL</i>	Çankırı Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi İhab S. İBRAHİM</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi Şükrü MADEN</i>	Karabük Üniversitesi

<b>Danışma Kurulu</b>	<b>Advisory Board</b>
<i>Prof. Dr. Abdullah Osman Ali el-MANSURİ</i>	Umm Al-Qura University
<i>Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN</i>	Kocaeli Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Abdulcelil DAMARA</i>	Ürdün Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Adem TUTAR</i>	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ahmet AKBULUT</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU</i>	29 Mayıs Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Asım YAPICI</i>	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Celal TÜNER</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Cemal TOSUN</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Durmuş ARIK</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN</i>	Erciyes Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Halis ALBAYRAK</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hasan ONAT</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hilmi DEMİR</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hülya ALPER</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. İsa ÇELİK</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN</i>	Fırat Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Kemal POLAT</i>	Amasya Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ</i>	Süleyman Demirel Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Mehmet EVKURAN</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU</i>	Bayburt Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Osman AYDINLI</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Recai DOĞAN</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Saffet KÖSE</i>	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Sönmez KUTLU</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT</i>	Erciyes Üniversitesi

### **Hakem Kurulu / Referee Board**

*Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.*

*Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.*

*Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda tek sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz*

*Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University is a peer-reviewed academic journal which is published once per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.*

### **Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Interior Design**

*Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ*

### **Kapak Tasarımı**

*Dr. Öğr. Üyesi Köksal BİLİRDÖNMEZ*

### **Yazışma adresi / Contact Address**

*Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), KASTAMONU*

*Tel: 0 366 2802702 Fax: 0 366 2802701*

*e-mail: [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)*

*Tarandığı İndeksler*

### **ASOS Index**

**İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database**

**Google Akademik / Google Scholar**

***İÇİNDEKİLER***

**Araştırma Makaleleri/Research Article**

Süleyman TAŞ

**Taşköprizâde Kemâleddin Efendi ve 'Udde Kitabı**  
Tashkoprizadah Kamâl al-Dîn Efendî and His Book *al-Uddah*  
**Sayfa 1-18**

Mustafa AYKAÇ

**Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Âlim Portresi: Muhammed İhsan Oğuz'un Hayatı, Eserleri ve**  
**Literatüre Etkisi**  
The Portrait of A Scholar from The Ottoman Empire to The Republic of Turkey: Moğammad İhsan  
Oghuz's Life, Works and Effects to The Literature  
**Sayfa 19-54**

Yunus ÖZTÜRK

**Bir Tasnif İki Kimlik: Ömer en-Nesefî'nin Mütakallim-Sûfi Kimliği**  
One Classification Two Identities: 'Umar al-Nasafi's Mutakallim-Sûfi Identity  
**Sayfa 55-74**

Eyyup AKDAĞ

**İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) Hayatı ve Bazı Meziyetleri**  
Life and Some of The Virtues of Imâm Shâfi'î (d. 204/820)  
**Sayfa 75-91**

Seher YENİYAYLA-Mustafa AYKAÇ

**Muhammed el-Hümeyyis'in Ebû Hanîfe Algısı**  
Mohammad al-Humayyis's Perception of Abû Hanîfa  
**Sayfa 92-114**

Ethem KARAÇOBAN

**Vasat Ümmeti Arama Çabaları Kapsamında Modernizm**  
Modernism in The Scope of Searching Efforts Middle Nation  
**Sayfa 115-140**

Erhan Salih FİDAN

**II. Abdülhamid Devri'nde Genç Bir Muhalif: Ahmed Mikdâd Efendi'nin Sürgünü**  
A Young Opponent in the Period of Abdulhamid II: The Exile of Ahmed Mikdâd Efendi  
**Sayfa 141-161**

Abdulrahman ALNAKA

ظاهرة الإبدال الصوتية عند النيسابوري

Al-Ibdaal "Substitution" as a Voice Phenomenon According to the Nishaburî  
**Sayfa 162-188**

**Kitap Değerlendirmeleri/Book Review**

Mehmet Nadir ÖZDEMİR

**Muhammed Şefî', Makâmu's Sahabe ve İlmü't -Tarih, Urduca'dan Arapça'ya çev. Semîr**  
**Abdülhamid İbrahim ( Mısır: Hecer, H. 1408, 127 s.)**  
**Sayfa 189-196**



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity**  
**Faculty of Kastamonu University**  
**e-ISSN 2717-901X**  
**Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2020**



**Taşköprizâde Kemâleddin Efendi ve 'Udde Kitabı**  
Tashkoprizadah Kamâl al-Dîn Efendî and His Book *al-Uddah*

**Süleyman TAŞ**

**Dr. DİB. Kocaeli Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi, Kocaeli/Türkiye**  
Ph.D. Kocaeli Religious High Specialization Center, Educator, Kocaeli/Turkey

[suleymantas@hotmail.com](mailto:suleymantas@hotmail.com)  
[orcid.org/ 0000-0003-2905-5622](https://orcid.org/0000-0003-2905-5622)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 6 Mayıs 2020 / **Date Received:** 6 May 2020  
**Kabul Tarihi:** 31 Ağustos 2020 / **Date Accepted:** 31 August 2020  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2020 / **Pub Date Season:** September 2020  
**Cilt: 4, Sayı: 1, Sayfa: 1-18 / Volume: 4, Issue:1 / Pages: 1-18**

**Atıf / Citation:** Taş, Süleyman. "Taşköprizâde Kemaleddin Efendi ve 'Udde Kitabı [Tashkoprizadah Kamâl al-Dîn Efendî and His Book *al-Uddah*]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 4/1 (2020), 1-18.

**Etik Beyan/Ethical Statement:**

Bu çalışma "Taşköprizâde Kemaleddin Efendi'nin '*Uddetü Ashâbi'l-bidâyeti ve'n-nihâye*' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from doctorate dissertation entitled "Editing and analysis of '*Uddetu Ashab al-Bidayah ve al-Nihayah*' book by Tashkoprizadah Kemal al-din Efendi" (Ph.D. Dissertation, Dokuz Eylül University, İzmir/Turkey)

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
mailto: [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Divinity Faculty of Kastamonu University, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

### Öz

Taşköprizâde Kemâleddin Efendi, Osmanlı döneminde yetişmiş Taşköprizâde ailesine mensup çok yönlü bir âlimdir. Taşköprizâde Ahmed İsamuddin Efendi'nin Miftâhu's-sa'ade adlı eserini tercüme eden oğludur. Edebiyat, şiir, tarih, tefsir, hadis ve fıkıh alanında eserler vermiştir. Kemaleddin Efendi, Merginânî'nin meşhur eseri *el-Hidâye*'yi illetlerinden arındırarak onun meselelerini derlemiş; ayrıca başka kaynaklardan ilavelerde bulunmak suretiyle *Hidâye*'deki meseleleri zenginleştirmiş ve fetva mecmuası formatında bir eser ortaya koymuştur. '*Uddetü ashâbi'l-bidâyeti ve'n-nihâye fî tecridi mesâili'l-Hidâye*' (*el-Udde*) diye isimlendirdiği bu eserde, kaynaklardaki muğlak ifadeleri kolaylaştırmış; gerekli gördüğü yerlerde açıklamalar yapmış ve önemli katkılarda bulunmuştur. Genç yaşta müderrislik görevine başlayan ve İstanbul, Selanik, Bursa, Halep ve Şam gibi önemli merkezlerde kadılık yapan Kemaleddin Efendi, yaşadığı asrın problemleriyle ilgili konularda müstakil bölümler açmış ve dikkat çekici fetvalara imza atmıştır. Bu sebeple biz de Taşköprizâde ve eseri *Udde*'yi tanıtarak klasik fıkıh geleneğimizin şâh eserlerinden Hidâye üzerine yapılan değerli bir çalışmayı daha gün yüzüne çıkarmayı umuyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Tecrid, Taşköprizâde Kemâleddin, *el-Udde*, *el-Hidâye*.

### Tashkoprizadah Kamāl al-Dīn Efendī and His Book *al-Uddah*

#### Abstract

Tashkoprizadah Kamāl al-Dīn Efendī is a versatile scholar in the Tashkoprizadah family, who grew up in the Ottoman period. He is the son of Tashkoprizadah Ahmad Efendī, who translated *Miftahu al-saadah*. He has written about literature, poetry, history, tafsir, hadith and fiqh. *al-Hidāyah* is famous book of the Merginani. Tashkoprizadah has made the *al-Hidāyah* free from its ills and he added matters which is called '*Uddah ashāb al-bidayah ve al-nihayah*' it eases the comprehension of the closed matters and its explanation when he needs there to. Kamāl al-Dīn Efendī, who started working as a professor at a young age and served as a judge in important centers such as Istanbul, Thessaloniki, Bursa, Aleppo and Damascus opened separate sections on issues related to the problems of the century he lived and signed remarkable fatwas. For this reason, Tashkoprizadah Kamāl al-Dīn Efendī deserves to be introduced, and Tashkoprizadah's book *al-Uddah* deserves to be released from the dusty shelves of the libraries where it has been available for centuries and presented to the academy.

**Keywords:** Fiqh, Tajreed, Tashkoprizadah Kamāl al-Dīn, *al-Uddah*, *al-Hidāyah*



## Giriş

Merğınani'nin meşhur eseri *el-Hidâye*, kendine özgü sistematik yapısı ve fikhî meseleleri ele alış tarzı ile Hanefi mezhebi klasik kaynakları arasında haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Bu kitap üzerine onlarca âlim tarafından ihtisar, şerh ve tahric türü çalışmalar yapılmış olmakla birlikte 'meseleleri illetlerden arındırma' anlamına gelen tecrîd-i mesâil tarzı çalışmalara pek rastlanmamaktadır.

*Hidâye* üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde daha ziyade şerh türü eserler ön plana çıkmaktadır. Nitekim Kâtip Çelebi *Hidâye* üzerine altmış kadar şerh yazıldığından bahsetmektedir.<sup>1</sup> Bu şerhler arasında; İmam es-Siğnâkî'ye<sup>2</sup> ait *en-Nihâye*<sup>3</sup>, el-Kürlânî'ye<sup>4</sup> ait *el-Kifâye*<sup>5</sup>, Babertî'ye ait *el-İnâye*<sup>6</sup> Bedrettin Aynî'ye mensup *el-Binâye*<sup>7</sup> ve İbn Hümam'a ait *Fethu'l-Kadîr*<sup>8</sup> en meşhur olanlardır.<sup>9</sup>

*Hidâye* üzerine ihtisar tarzı çalışmalara öncelikle Burhanüşeria Mahmud b. Sadruşşeria el-Mahbûbî'nin (7./14. yy) *Vikâyetü'r-rivâye*'sini ve torunu için özetlediği *en-Nükâye*'yi örnek gösterebiliriz. Cemaleddin Zeyle'î'nin (ö. 762/1361), *Nasbu'r-râye fî ehâdîsi'l-Hidâye*'si<sup>10</sup> ve İbn Hacer el-Askalânî'nin *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*<sup>11</sup> adlı

<sup>1</sup> Çelebi, Kâtip, Mustafa b. Abdullâh el-Kastamonî (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2/2022.

<sup>2</sup> Hüsâmu'ddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî (ö. 714/1314).

<sup>3</sup> *Hidâye* üzerine yazılan ilk ve en geniş şerh olduğu kaydedilmektedir. Bk. İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Südü'nî el-Cemâli el-Mısrî (ö. 879/1474), *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, (Bağdat: Matba'atü'l-Ânî, 1962), 220; İbn Hacer, el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer (ö. 852/1449), *ed-Dürerü'l-Kâminefî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, thk: Muhammed Abdülmü'îd Dân, (Haydarâbad: Meclisü Dâirati'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye, 1972), 2/ 60; el-Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî (ö. 1848-1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1324), 62. Rahmi Yaran bunun doğru olmadığını söyler. Bk. Rahmi Yaran, "Siğnâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/164-166. *en-Nihâye* akademik çalışmalara da konu olmuştur. Örneğin; Zaher Alqudah, *es-Siğnâkî'nin "en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi* (Taharet ve Namaz) (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

<sup>4</sup> Celâluddîn b. Şems el-Harezmi'nin (ö. 767/1366).

<sup>5</sup> *el-Kifâye*, 1832 yılında Hakim Mevlevî Abdülmecid tarafından *Hidâye* ile birlikte 'el-Hidâye maâ şerhihâ'l-Kifâye' adıyla Hindistan Kalkûta'da dört cilt halinde basılmıştır.

<sup>6</sup> Babertî, Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmeleddîn Ebu Abdullah er-Rûmî, el-Mısrî (ö. 786/1384), *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.).

<sup>7</sup> Aynî, Bedreddin, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000).

<sup>8</sup> İbn Hümam, Kemaleddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sivâsî (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.).

<sup>9</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/ 2022; Kallek, Cengiz, "el-Hidâye", *DİA*, 17/471-473.

<sup>10</sup> Zeyle'î, Cemaleddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf (ö. 762/1361), *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1997)

<sup>11</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer (ö. 852/1449), *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.)

eseri *Hidâye*'de zikredilen hadislerin tahric ve tahlili amacıyla yazılmış en önemli ve en meşhur çalışmalarıdır.

Meseleleri illetlerinden arındırarak sadece fetva ve hilafı zikretmek anlamına gelen tecrid, ihtisar ile müradif değildir. Çünkü ihtisar sadece illetleri atmakla kalmayıp, birçok meseleyi de atlayarak bir nevi özetleme ve en temel metni ortaya çıkarma çalışmasıyken; tecrid, sadece illetleri atmakla yetinme, meseleleri ise atlamaksızın ortaya dökme ameliyesidir.<sup>12</sup>

Şerh çalışmalarının hilafına *Hidâye* üzerine tecrid-i mesâil tarzı çalışmalara ise pek rastlanmamaktadır. Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi'nin fıkıhçılık yönünü ortaya koyduğu *Uddetü ashâbi'l-bidâyeti ve'n-nihâye fi tecridi mesâili'l-Hidâye (el-Udde/Udde Kitabı)* adlı eseri bu alanda kaleme alınmış benzerine ender rastlanan bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kâtip Çelebi, Taşköprizâde'den daha önce İbn Akreb namıyla meşhur Ebul-Melîh Muhammed b. Osman (ö.774) tarafından yazılmış *er-Ri'aye fi tecrîdi mesâili'l-Hidâye* isminde bir tecrid çalışması daha olduğundan bahsetmektedir.<sup>13</sup> Kitap mahtut/yazma olarak Rağıp Paşa Kütüphanesi 504 numarada mevcuttur. Ancak eserin üzerinde müellifin ismi Kâtip Çelebi'nin belirttiği şekilde değil, kitabın baş kısmında sadece İmam es-Sîgnaki olarak; sonunda ise Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Ezrakî şeklinde zikredilmiştir. Kitap, *Udde*'den farklı olarak sadece *Hidâye* fetvalarından oluşmakta, eser içi veya dışı nakil içermemektedir. *Udde Kitabı* ise dış ve iç nakiller ile zenginleştirilerek bir tecrid faaliyetinden öte bir fetva mecmuası şekline bürünmüştür.

Eser incelendiğinde müellifin *Hidâye* ve şerhlerinin meselelerine son derece vakıf olduğunu anlamaktayız. Nitekim konuların sonlarına yerleştirdiği fetva nakilleri, *Hidâye*'de hangi meselenin hangi konuda geçtiğini çok iyi bildiğini göstermektedir. Müellifin bu iç nakiller esnasında bir meseleyi bir yerden alıp başka bir yere koyarken *Hidâye*'deki yerini de belirtmesi meseleyi yerinde incelemek isteyen araştırmacılara da kolaylık sağlamaktadır.

Ayrıca *Udde*'deki fetvalar sadece *Hidâye* ve şerhleriyle sınırlı olmayıp birçok klasik Hanefi eserlerle beslenmiştir. Diğer kaynaklarda satır aralarında veya meselelerin zımında üstü kapalı olarak geçen fetvalar *Udde*'de daha açık ve anlaşılabilir şekilde ifade edilmektedir. Musannifin de gönlünden geçtiği gibi *Udde Kitabı*, kadı ve müftüler için devamlı yanlarında bulundurulması gereken bir nevi el kitabı hüviyetindedir.

<sup>12</sup> Taş, Süleyman, "Taşköprizâde Kemâleddin Efendi'nin 'Uddetü Ashâbi'l-bidâyeti ve'n-nihâye' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2020), 12.

<sup>13</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2022.

*Udde Kitabı*'nın muhtelif kütüphanelerde sekiz adet mahtut/el yazma nüshası<sup>14</sup> bulunmaktayken eser tarafımızdan Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde; "Taşköprizâde Kemâleddin Efendi'nin '*Uddetü Ashâbi'l-Bidâyeti ve'n-Nihâye*' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" adıyla doktora tezi olarak çalışılmıştır.

### 1. Taşköprizâde Kemâleddin Efendi (ö. 1030/1621):

Taşköprizâde Kemâleddin Efendi (ö.1030/1621) aslen Kastamonu ilinin Taşköprü ilçesine mensup bir ailenin üyesi olarak hicrî 959 veya 960/ miladi 1553 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir.<sup>15</sup>

Tam adı Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed b. İsamuddin Ahmed b. Muslihiddin Mustafa b. Hayreddin Halil b. Kasım er-Rûmî el-Hanefî'dir.<sup>16</sup>

Asıl adı Mehmed, lakabı Kemâleddîn'dir. Bazı kaynaklarda adı Kemal şeklinde de zikredilmektedir.<sup>17</sup> Bunun sebebinin lakabı Kemâleddin'in kısaltılmış şekilde ifade edilmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Taşköprizâde Kemâleddin Efendi, Taşköprülüler yahut Taşköprizâdeler namıyla meşhur Osmanlı devrinin ilmiye tabakasına mensup ailenin, babası Ahmed Efendi'den sonraki en meşhur ikinci üyesidir. *Şakâiku'n-Nu'mâniyye an ulemâi'd-devleti'l-Usmâniyye ve Miftâhu's-sa'âde* eserleriyle haklı bir şöhret elde etmiş olan babası Ahmed Efendi'nin (901-956/ 1495-1561) gölgesinde kalmıştır. Hatta Taşköprizâde denildiğinde ilk olarak babasının ismi akla geldiği için *Udde Kitabı*'nın birçok nüshasının kütüphane kayıtlarında onun yerine yanlışlıkla babasının ismi yazılmıştır. Bazı kaynaklarda onun da babası kadar ilmî salahiyyete sahip olduğu zikredilmektedir.<sup>18</sup> Nitekim Bursalı'nın ifadesiyle 'onun fıkıh ilminde rüştünün burhanı'<sup>19</sup> niteliğindeki kıymetli eseri *Uddetü ashabi'l-bidâyeti ve'n-nihaye* kitabı incelendiğinde onun Hanefi mezhebinin en meşhur ve muteber kitaplarından *el-Hidâye* ve şerhlerine ne derece vâkıf olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır.

<sup>14</sup> Nüshalar: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu (34 Ae Arabi 580); İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu (07 Tekeli 318); Manisa İl Halk Kütüphanesi, (45 Hk 531); İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa Koleksiyonu (34 Sü-Hü 215); Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi (05 Ba 1465); Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu (34 Fa 636); Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşirağa, No: 281; Leipzig Nüshası, (Universitätsbibliothek Leipzig IslamHSBook\_islamhs\_00010056. Cod. Arab. 126 Bl. 1r, 3r).

<sup>15</sup> Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz: A. F. Yavuz-İ. Özmen, (İstanbul: Matbaa-i Amire, t.y.), 1/247; İpşirli, Mehmet, "Taşköprizâde Kemâleddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/152-154.

<sup>16</sup> Bk. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2022.

<sup>17</sup> Örneğin; Peçevî, Sultan I. Ahmed döneminin ünlü bilginlerinden bahsederken kendisinden 'Rumeli Kazaskeri Mevlâna Kemal Efendi' diye bahseder. Bk. Peçevî İbrahim Efendi, *Tarih-i Peçevî*, haz: Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1982), 2/334, 350.

<sup>18</sup> Duman, Ali, "Taşköprüzâde Ahmed Efendi ve Mevzu'âtu'l-`ulûm'da Yer Alan Usul ve Fıkıh İle İlgili İlimler", *Çorum: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2004/1), 63.

<sup>19</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/247.

Kemâleddin Efendi, çok yönlü bir âlim olup tarih, şiir, biyografi, hadis, tefsir, fıkıh gibi birçok ilim dalında telif ve tercüme eserler kaleme almıştır. Bazı eserleri şunlardır:

1. *Bezzâvi Tefsiri* üzerine Kehf Sûresi'ne kadar yazdığı haşiye,
2. *Tabakâtu'l-fukahâ* (fakihlerin biyografisi hakkında)
3. *Kaside-i Bür'e Tahmisi* (nazım),
4. *Tarih-i Kaht-ı Mısır Tercümesi* (tarih),
5. *Şehnâme* (Osmanlı padişahlarının kahramanlık hikâyeleri),
6. *er-Risaletü'l-aliyye fi'l-ehâdîsi'n-Nebeviyye Tercümesi* (hadis alanında),
7. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb Tercümesi* (Ashab-ı Kirâm biyografisi),
8. *Mevzûâtu'l-ulûm*. (Babasına ait *Miftâhu's-Sa'âde* kitabını, önemli katkılarıyla birlikte Osmanlıca'ya tercüme ettiği bu kitap zamanımızdaki onun en meşhur eseri durumundadır.

9. *Uddetü ashabi'l-bidâyeti ve'n-nihâye (Udde Kitabı)*.<sup>20</sup>

*Udde Kitabı* onun fıkıhçılığını ortaya koyduğu yegâne eseri olmasına rağmen 500 küsur yıldır kütüphane raflarından dışarıya aktarılmayı beklemesi sebebiyle henüz ilmî çevreler tarafından pek tanınmamaktadır.

Taşkoprizâde Kemâleddin Efendi, ilmi bir aileye mensubiyeti sebebiyle çok özel yetiştirilmiş, daha küçük yaştan itibaren ilim ve irfan eğitimi almış, payitahtın merkezinde, babası Taşkoprizâde Ahmed Efendi, Şeyhulislam Ebussuud Efendi ve Aziz Mahmud Hüdâî Efendi gibi devrin en önemli hocalarından dersler almak suretiyle kendisini yetiştirmiştir.<sup>21</sup> Henüz 16 yaşında iken de Ebussuud Efendi'nin mu'îdi/mülâzımı<sup>22</sup> olarak dersler vermeye başlamıştır.<sup>23</sup> Daha sonra vefatına dek sırasıyla müderrislik, baş müderrislik, kadılık ve kazaskerlik görevlerinde bulunmuştur.

Aşağıdaki tabloda Taşkoprizâde Kemâleddin Efendi'nin yapmış olduğu resmî vazifeler tarih sırasına göre sıralanmıştır:

<sup>20</sup> Taşkoprizâde, Kemaleddin Mehmed b. Ahmed (ö. 1030/1621), *Mevzûâtu'l-ulûm, Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, nşr: Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313), 2/ ek, vâv; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 247; Zübeyrî, Kaysî. *el-Mevsû'atü'l-müyessera fî terâcimi eimmeti't-tefsîr* (İngiltere: Mecelletü'l-Hikme, 2003), 1/ 144; Kehhâle, Ömer Rıza (ö. 1987), *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beirut: Mektebetü'l-Müsenâ, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, t.y.), 1/149.

<sup>21</sup>Taşkoprüzâde, *Mevzû'at*, 2/ ek, vâv; İpşirli, "Taşkoprizâde Kemâleddin Efendi", 40/152.

<sup>22</sup> İlmiye sınıfının görev almadan evvel meslekî staj yapmaları ve görev bekleme süreçleri için kullanılan terim. Bk. İpşirli, "Mülazemet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/537-539.

<sup>23</sup> Taşkoprüzâde, *Mevzûâtu'l-ulûm*, 2/ek, vâv; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/247; İpşirli, "Taşkoprizâde Kemâleddin Efendi", 40/152.

YER	BAŞLAMA YILI	GÖREV
Ebussuûd Efendi'nin muîdliği	1569 (yaş: 16)	Muidlik/Mülazımlık
Unkapamı Medresesi'ne	1576	Müderrislik
Yeni Ali Paşa Medresesi'ne	1582	Baş müderrislik
Haseki payesine	1585	»
Sahn-ı Seman Medresesi'ne	1588	»
Şehzade Medresesi'ne	1590	»
Selanik kadılığına	1591 (yaş 38)	Kadılık
Üsküdar kadılığına	1593	»
Halep kadılığına	1593	»
Şam kadılığına	1595	»
Halep kadılığına	1597	»
Bursa kadılığına	1598	»
Galata kadılığına	1599	»
Selanik kadılığına	1600	»
İstanbul kadılığına	1603	»
Anadolu sadareti (kazaskerliği)	1603-1604	Anadolu Kazaskerliği
Anadolu sadareti 2. defa	1605-1606	»
Anadolu sadareti 3. defa	1610-1611	»
Rumeli kazaskerliğine	1612-1613	Rumeli Kazaskerliği
Rumeli kazaskerliğine 2. defa	1615-1617	»
Rumeli kazaskerliğine 3. defa	1621-vefat	»

Kemâleddin Efendi doğumundan itibaren Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566), II. Selim (1566-1574), III. Murad (1574-1595), III. Mehmed (1595-1603), I. Ahmed (1603-1617), I. Mustafa (1617-1618/1622-1623) ve Genç Osman (1618-1622) olmak üzere yedi padişah dönemine şahitlik etmiştir.

Ahmet Cevdet Paşa, Kemâleddin Efendi'nin *Mevzuâtü'l-ulum* kitabını tab' etmiş ve kitabın zeyline (son kısmına) Ahmed Efendi'yle beraber Kemâleddin Efendi'nin biyografisini eklemiş ve ahlaki hakkında kısa da olsa bazı bilgiler vermiştir.

Buradaki bilgilere göre Mütercim Kemâleddin Efendi derin ilim sahibi (allame-i âlem), hikmet ehli, güzel ahlakta eşsiz (yegâne-i âfâk), nur yüzlü, sekinet ve vakar sahibi, talebelerine ve halka çok merhametli, ilim ehline hürmetkâr, etrafına karşı çok cömert, özellikle fakir halka karşı çok yardımsever, çalışkan, Devlet-i Âl-i Osman'a sadakatle bağlı, hizmet ve fazilet ehli, heybetli ve saygın bir zat-ı muhteremdi.<sup>24</sup>

İlim ehli bir ailede yetişmesi, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi ve ilim ve irfan sahibi Aziz Mahmud Hüdai Efendi gibi önemli şahsiyetlerden dersler alması, uzun süre medreselerde tedris ile meşgul olması, önemli merkezlerde kadılık görevlerinde bulunması ve hayatı boyunca devlet erkânına yakın bir çevrede yaşamış olması sebebiyle asil bir karaktere sahip olup gayet medeni ve edip bir şahsiyet idi.<sup>25</sup>

Ziriklî ondan; "Rûmî (Anadolulu), müteeddib, kâdî" diye bahseder.<sup>26</sup> Necm el-Gazzî'nin onun hakkında, 'Arap dilinde O'ndan daha fasih bir Rûmî (Türk) kimse görmedim' dediğini nakleder.<sup>27</sup> Bu ifade onun Arapça'ya olan vukûfiyet ve maharetine şahadet etmektedir.

Muhibbî'nin onun hakkında; "Pek çok eseri vardır, nazım ve nesir bilir" sözleri de onun aynı zamanda şiire olan kabiliyetini de ifade etmektedir.<sup>28</sup>

*Mevzû'at* kitabındaki Arapça şiirleri Türkçe'ye yine şiir şeklinde çevirmesi onun nazma olan maharetini açıkça göstermektedir.

Taşkoprîzâde Kemâleddin Efendi, ilim ehlinin vakarını koruması gerektiğini ve özellikle halkın gözü önünde giybet, küfür, tekfir ve benzeri nahoş sözlerden ve kötü ahlak izhar etmekten kaçınmaları gerektiğini savunmuştur. 'Mevzû'atü'l-'ulûm' kitabında zamanındaki bazı âlimlerin günah işlemelerinden şikâyet etmekte ve bunun halka verdiği zarardan rahatsızlığını ifade etmektedir.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Taşkoprîzâde, *Mevzû'at*, 2/ek, hâ.

<sup>25</sup> Taşkoprîzâde, *Mevzû'at*, 2/ek, hâ.

<sup>26</sup> Ziriklî, Hayruddîn (ö. 1396/1976), *el-A'lâm, Kâmusu't-Terâcîmi li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâi mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4/8.

<sup>27</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/8.

<sup>28</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/8.

<sup>29</sup> Taşkoprîzâde, *Mevzû'at*, 1/86, 87.

Taşköprizâde Hanefi mezhebine mensup bir âlim olmakla birlikte mezhep taassubuyla mücadele etmiş özellikle selef-i sâlihîne ve Ehl-i Sünnet mezheplerine saygılı olmak gerektiğini vurgulamıştır. Akıllı ve nurlu bir Müslümana mezhep taassubunun ve tekfirin yakışmadığını belirtmiştir.<sup>30</sup>

Kemâleddin Efendi son Rumeli kazaskerliği esnasında teamülden kalkmasına rağmen kardeş katline dair hukukî açıdan eleştirilen bir fetva vermiştir.

III. Mehmed döneminde 19 şehzadenin boğdurulmasının neden olduğu infial sonrasında Sultan I. Ahmed, saltanatının ilk yıllarında kardeş katli uygulamasına son vererek hanedanın en yaşlı üyesinin padişah olma sistemini devreye sokmuş, buna rağmen Sultan II. Osman, Lehistan seferi öncesi kendisinden 2 yaş küçük (16 yaşındaki) kardeşi Şehzade Mehmed'i tehdit olarak algılayarak onu ortadan kaldırmak için fetva aramıştır.<sup>31</sup> Sultanın kayınpederi Esad Efendi fetva vermeyince bu fetvayı Kemâleddin Efendi'den aldığı rivayet edilir. Peçevî bu konudan şöyle bahseder:

*Yıl 1029 (M. 1620). Bu sırada saadetli padişah, ana ve babadan bir olan kardeşi Şehzade Sultan Mehmet Han'ı gereksiz ve günahsız yere öldürttü. Tanrı'nın rahmeti üzerine olsun. Taşköprülüzâde Kemal Efendi'nin fetvası ile bu günahı irtikâp etti derler. Şeyhülislam Esat Efendi'den bu konuda fetva istendiğinde, rıza vermediğini söylerler.*<sup>32</sup>

Bazı kaynaklar, Kemâleddin Efendi'nin şeyhülislam olma isteğine rağmen önce II. Osman'ın fetva teklifini reddettiğini fakat daha sonra padişahın onu tehdit ettiğini, O'nun da padişahın aklına koyduğu şeyi yapmakta kararlı olduğunu bilmesi sebebiyle elbette birilerinden bu yönde fetva alacağını düşünerek "suçlu ise..." şeklinde şerh düşerek bu fetvayı verdiğini yazmaktadır.<sup>33</sup>

Kemâleddin Efendi, bu fetvası sebebiyle eleştirilmiştir. Biz onun yaşadığı sosyal, siyasi, tarihi ortamı tam olarak bilemediğimizden verdiği fetvanın gerekçelerine de tam olarak vakıf değiliz. Bu yüzden fetvası sebebiyle insaf sınırlarını zorlayacak şekilde tenkit etmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Kemâleddin Efendi, 21 Mayıs 1621'de II. Osman'ın Lehistan seferinde ordu ile mülâzım kadılarla beraber İstanbul'dan hareket etti. Boğdan (şimdiki Moldavya) Karinâbâd (Karnobat) sahrasına varıldığında hastalandı ve İstanbul'a dönmesine izin verildi. 4 Şevval

<sup>30</sup> Taşköprizâde, *Mevzû'at*, 1/86, 87.

<sup>31</sup> Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,1988), 3/129-130, 141; Peçevî, *Tarih-i Peçevî*, 2/350; İpşirli, "Taşköprizâde", 40/152-154.

<sup>32</sup> Peçevî, *Tarih-i Peçevî*, 2/350.

<sup>33</sup> bk. Yılmaz Öztuna, *Sultan Genç Osman Ve Sultan IV. Murad*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), Velihağ Şehzade Mehmed'in İdamı, "Kitaplar" (Erişim 25.11.2019).

1030'da (22 Ağustos 1621) Tuna nehri kenarında İsakçı/İshakçı'da<sup>34</sup> vefat etti. Naaşı gemiyle İstanbul'a nakledilip Âşık Paşa Camii hazîresine defnedildi.<sup>35</sup>

Tarih kaynakları bu olayla birlikte o senenin kış mevsiminin çok soğuk geçtiğini, 16 gün aralıksız kar yağdığını ve İstanbul Boğazı'nın tamamen donduğunu, hatta gemilerin uzun müddet Boğaz'a girememesi sebebiyle İstanbul'da ciddi bir gıda sıkıntısı ve pahalılık yaşandığını yazmaktadır.<sup>36</sup>

## 2. Udde Kitabı:

Kitabın tam ismi; '*Uddetü Ashâbi'l-bidâyeti ve'n-nihâye fî tecridi mesâili'l-Hidâye*' şeklindedir. Bazı kütüphane kayıtlarında eser, musannifin babası Taşköprizâde Ahmed İsamüddin Efendi'ye nisbet edilse de kitabın Taşköprizâde Kemâleddin Efendi'ye mensubiyetinde bir şüphe yoktur. Eserin tüm yazma nüshalarının dibace kısmındaki açık ifadeler şüpheye mahal vermeyecek şekilde kitabın Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi'ye aidiyetini ispatlamaktadır. Babası Taşköprizade Ahmed Efendi'nin eserleri tanıtılırken hiçbir kaynakta *Udde* adında bir eseri olduğundan bahsedilmemektedir. Kâtip Çelebi, *Udde* kitabını Kemâleddin Efendi'nin ismini ve vefat tarihini belirterek tanıtmıştır:

*Hicrî 1030 yılında vefat etmiş olan Taşköprizâde diye meşhur Mevlâna Kemâleddin Muhammed b. Ahmed el-Rûmî el-Hanefî, Hidâye'nin meselelerini bir cilt şeklinde tertiplemiş ve O'nu 'Uddetü ashâbil-bidâyeti ven-nihâyeti fî tecridi mesâili'l-Hidâye' diye isimlendirmiştir.*<sup>37</sup>

Taşköprizâde Kemâleddin Efendi ilme mensub bir ailede hayata gözünü açması ve babası Ahmed Efendi gibi bir şahsiyetin gözetiminde yetişmesi münasebetiyle daha küçük yaşlarda ilimle tanışmış ve payitahta yakınlığın da nimetlerinden istifade ederek çok kaliteli bir eğitimden geçmiştir. Henüz 16 yaşındayken Ebussuud Efendi'nin mülâzımı olarak atanması ve onun muîdi olarak ders vermeye başlaması onun daha küçük yaşlarda ilmi donanıma sahip olduğuna işaret etmektedir. Kemâleddin Efendi, çocuk denecek yaşta başladığı eğitim hayatını ömür boyu devam ettirmiş, kadılık, kazaskerlik gibi önemli görevlerde bulunurken dahi tedris faaliyetlerinden geri kalmamıştır.

Yazdığı eserler arasında en önemli konumda olduğuna kanaat ettiğimiz *Udde Kitabı* incelendiğinde musannifin, medreselerde okutulmakta olan Merğînânî'nin meşhur *Hidâye*'sini çok kez okuttuğu ve onun üzerine yoğun mesai harcadığı görülmektedir. Onun

<sup>34</sup> İsakçı, Dobrigev'in kuzeyinde Tuna nehrinin delta teşkil etmeden evvel sağ kıyısında bir kasaba olup bu sefer esnasında Sultan Osman burada bir kale yaptırmıştı. Bk. Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 3/128-129.

<sup>35</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/347; Taşköprizâde, *Mevzû'at*, 2/ek, hâ.; İpşirli, "Taşköprizâde", 40/152-154.

<sup>36</sup> Bk. Peçevî, *Tarih-i Peçevî*, 2/350; azbibak.com, "İstanbul Boğazının Donması-1621", (10.11. 2017), (Erişim 30.11.2019).

<sup>37</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2022.



sadece *Hidâye* değil, meşhur şerhleri olan; *Fethu'l-Kadîr*, *Înâye*, *Kifâye* ve *Nihâye* kitaplarını da dikkatlice mütalaa ettiği ve *Hidâye*'de olan meseleleri iyiden iyiye kavradığı anlaşılmaktadır.

Musannif kitabın girizgâhında kitabı yazma sebebini özetle şöyle açıklamıştır:

*Fıkıh ilmi şer'i şerifi beyan etmesi, mükellefin sorumluluklarını belirtmesi, ibadet ve muamelat hükümlerini açıklaması vb. itibarıyla en değerli ilimler arasındadır. İnsanların din ve dünya hukuku ile alakasından dolayı âlimler bu alanda eserler vermeye gayret etmişlerdir. Hanefî mezhebinde yazılan fıkıh kitapları arasında şüphesiz Hidâye'nin çok özel bir yeri vardır. Nitekim Hidâye, meseleleri açıklaması, delilleri sunmadaki sistematığı, ibare ve ifadedeki nefâseti ve fetvaya en uygun olan görüşü öne çıkarması yönüyle medreselerde okutulmuş ve ileri gelen ulemanın el üstünde tuttuğu bir kaynak olmaya devam etmiştir. Bu nedenle onun meseleleri, baştan sona düzenli bir şekilde zabt altına alınmayı hak etmektedir. Ancak satır aralarında ve benzer meselelerin zımında birçok fetva saklı kalıp anlaşılması tembihe ihtiyaç duymaktadır. Birçok mesele de olması gereken yerden farklı konu altında zikredilmiş olması sebebiyle arandığı yerde bulunamaz durumdadır.*

*Müderrişliğim esnasında Hidâye okuturken ondaki meselelerin tamamını toparlamak, fetvaları delillerinden arındırarak onu mücerred bir fetva kitabı formuna sokmak, ayrıca olması gereken yerden farklı konu altında zikredilen fetvaları -Hidâye'deki mahalline atıfta bulunarak- gerektiği yere aktarmak, dolayısıyla illetlerinden arındırılmış küçük ama faydalı bir fetva kitabı oluşturmak gibi bir niyetim vardı. Bu kitap âlimlerin kabulüne mazhar olacak, kadı ve hâkimlerin el kitabı olacaktı. Fakat bu zor işe başlamama engel olan birçok meşgale ile karşılaştım. Kadılık vazifesi ile mübtela olmam, bazı hastalıklar ve dünyevi sıkıntılar bu niyetimi gerçekleştirilmeme mâni oldu. Tâ ki gücüm zayıfladı, saçlarım ağardı, faziletin ayıp görüldüğü zamanlardan geçtik ...<sup>38</sup>*

Musannif devrin padişahı Sultan I. Ahmed'in (ö. 1026/1617) güzel ahlakı hakkında nazım ve nesir üslubunu kullanarak uzun methiyelerde bulunmuş, onun ilme ve âlime verdiği değerden cesaret alarak bu muradını gerçekleştirdiğini söylemiş ve eseri ona takdim etmiştir.

Sadece Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi nüshasında bulunan, musannifin dilinden yazılmış mukaddimede ve tüm nüshalarda yer alan kitabın başındaki dibacede

<sup>38</sup> Bk. Taşkoprizâde Kemâleddin Efendi, '*Uddetü ashâbi'l-bidâyeti ve'n-nihâye fi tecridi mesâili'l-Hidâye (el-Udde)*, (İstanbul: Millet Kütüphanesi nüshası, Ali Emiri Koleksiyonu, 580), 2a. Müellif'in Arapça ifadelerini bir miktar özetleyerek tercüme ettik.

açıkça belirtildiği üzere Taşköprüzâde Kemâleddin Efendi'nin *Udde Kitabı*'nın özelliklerini maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

- a. Merğînânî'nin meşhur eseri *el-Hidâye* merkezli bir eserdir.
- b. Meseleler genellikle illetlerinden arındırılmıştır. Yani *Hidâye* üzerine bir tecrid çalışmasıdır.
- c. *Hidâye*'deki satır aralarında veya benzer meselelerin zımında gizli kalan fetvaları açıklamıştır.
- d. *Hidâye*'de olmayan, fakat musannifin önemli olduğunu düşündüğü meseleleri çoğunlukla *Hidâye*'nin şerhlerinden, bazen de başka kaynaklardan naklederek eseri zenginleştirmiştir.
- e. *Hidâye*'de olması gereken yerde değil de farklı bir konu içerisinde zikredildiğini düşündüğü meseleleri kendi olması gerektiğini düşündüğü yerde zikretmiş; fakat gerektiğinde müracaat edilebilmesi için eski yerini de belirtmiştir.
- f. İhtiyaç halinde, genellikle *Hidâye* şerhlerinden nakil yoluyla, bazen de bizzat kendisi bazı açıklamalarda bulunmuştur.
- g. *Hidâye* metni veya alıntı yaptığı diğer metinlerde bazen takdim, tehir, ilave ve ihtisar tarzı tasarruflarda bulunmuştur.

Kemâleddin Efendi *Udde Kitabı*'nda merkeze *Hidâye* metnini almış, mümkün mertebe meseleleri illetlerinden ayıklamış, *Hidaye*'nin meşhur şerhleri arasında özellikle *Fethu'l-kadîr*<sup>39</sup> ve *el-İnâye*'den<sup>40</sup> önemli nakillerde bulunmuştur. İhtiyaç anında *Camîu'l-Fusûleyn*<sup>41</sup> ve *el-Muhîtu'l-Burhânî*<sup>42</sup> gibi Hanefî mezhebinin diğer kaynaklarından da alıntı yapmak suretiyle meseleleri zenginleştirmiş, eseri adeta bir fetva kitabı formatına sokmuştur.

Müellifin fıkıhçılık örneği olarak sergilediği en farklı özellik olarak onun *Hidaye*'nin meseleleri arasında yapmış olduğu iç nakilleri zikredebiliriz. Çünkü müellif, *Hidaye*'de belli bir yerde bir münasebetle zikredilmiş birçok meseleyi olması gerektiğini düşündüğü yere yerleştirmiş, böyle yaparken eski bulunduğu yere de atıfta bulunmayı ihmal etmemiştir.

<sup>39</sup> Hanefî fakihî, usul ve kelâm âlimi Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457)'nin *Hidâye* üzerine kaleme aldığı meşhur eserdir.

<sup>40</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384) tarafından *el-Hidâye* üzerine, başta Sîgnâkî'nin *en-Nihâye*'si olmak üzere çeşitli *el-Hidâye* şerhlerinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

<sup>41</sup> Kadî Bedreddin Simâvî'nin (ö. 823/1420) meşhur eseridir. Mecdüddin el-Üsrûşenî'nin (ö. 632/1235) *el-Fusûl*'ü ile Zeynüddin el-Merğînânî'nin (ö. 670/1271) *Fusûlü'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eserinin bir araya getirilmesinden oluşmuştur.

<sup>42</sup> Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz İbn Mâze el-Buhârî el-Merğînânî'ye (ö. 616/1219) aittir. Tam ismi; *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî* olan eser *el-Muhîtu'l-Kebîr* ismiyle de anılır.

Böylece okuyucu için ihtiyaç anında meseleyi asıl yerinde incelemek mümkün olacaktır Bu şekilde 500'ü aşkın yerde kullanılan yöntem esere büyük bir değer kazandırmıştır. Doğrusu bu tasarruf *Udde*'yi diğer çalışmalardan ayıran ve onu şahsına münhasır kılan en temel özelliğidir. Çünkü Taşköprizâde'den ne önce ne de sonra da bu tarz bir çalışma örneğine rastlamamaktayız.

Taşköprizâde, *Hidâye*'de satır aralarında geçen bazı mevzular hakkında konunun önemine göre bazen özel fasıllar açmıştır. Bey' bi'l-vefâ, bey'ü'l-îne, vakıf ve mütevellî, baba ve vasinin tasarrufları, mümteddetü't-tuhr/devamlı temizlik gören kadının iddeti gibi konular bunlardan bazılarıdır.

*Udde Kitabı* her ne kadar meseleleri illetlerden tecrid amaçlı bir çalışma olsa da müellifin zaman zaman meseleleri gerekçeleriyle birlikte verdiği de olmuştur. Onun böyle yapmasının; konunun önemine binaen, konunun güncel bir problem olarak tartışılıyor durumda olması ve muhalifin delilinin gücünü kırmak maksadıyla olduğunu düşünmekteyiz. Müellif çoğu kere *Hidâye*'den illeti arındırmasına rağmen bazen *Hidâye* şerhlerinden nakille veya kendisi tarafından gerekçe ilavesinde bulunduğu da gözlemlenmektedir.

Taşköprizâde'nin *Udde Kitabı*'ndaki en öne çıkan fıkıhçılık örneklerinden birini de onun *Hidaye* metni üzerine yapmış olduğu açıklama ve ilaveleri oluşturmaktadır. Bu açıklama ve ilaveler; özel isimleri açıklama, bir hatayı düzeltme, kapalı ifadeleri tefsir etme, mukadder kelimeleri açıklama, mahzuf manaları tefsir etme, zamirlerin merciini belirtme, muğlak ibareleri izah, meseleleri tasvir, hükmü takyid, ibareyi toparlama, konuyu özetleme, ihtirazları belirtme vs. şeklindedir.

Müellif insan olmanın gereği bazı hatalar da yapmıştır. Örneğin; oruç kefareti konusunda *Hidâye*'nin; 'Oruç keffareti; üç cezanın sıra ile gerekmesi hususunda zıhar keffareti gibidir' ifadesini; 'Yani; öncelikle köle azad etmeli, gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalı, ona da gücü yetmezse iki ay peş peşe oruç tutmalıdır' şeklinde açıklamıştır.<sup>43</sup>

Bu, musannifin eserdeki en bariz hatasıdır. Oysa ayet-i kerimelerde<sup>44</sup> de belirtildiği gibi; köle azadı, altmış gün aralıksız oruç ve altmış fakiri birer günlük doyurma şeklinde sıralanmalıydı. <sup>45</sup> Musannif konuyu açıklamak isterken, yapılmaması gereken bir hata yapmış, önemine binaen tertibi belirtmek isterken sıralamayı karıştırmıştır. Müellif böyle bir yanlışa dalgınlıkla düşmüş olabilir.

Ayrıca eserde *Hidâye* kaynaklı bir hata, tahkik ve tetkik edilmeden aynen tekrarlanmış ve Şafi ve Malik'e yanlış görüş nispet edilmiştir. Nitekim kitapta:

<sup>43</sup> Taşköprizâde Kemâleddin Efendi, *el-Udde*, 49b.

<sup>44</sup> el-Mücadele 58/ 2, 3.

<sup>45</sup> Zeyle'î, Fahreddin Osman b. Mihcen el-Bari'î (ö. 743/1342), *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Bulak, 1313), 3/6-10.

“İmam Şafî'ye göre oruç kefaretinde üç şeyden<sup>46</sup> birini yapmakta muhayyer olup, sıra önemli değildir; İmam Malik'e göre ise; orucun peşi peşine olma şartı yoktur” denilmektedir.<sup>47</sup> Oysa Şafii<sup>48</sup> ve Malik'e<sup>49</sup> atfedilen bu görüşler hatalı olup aslında onlar da bizden farklı düşünmemektedirler. Musannif, Şafii ve Malik'e yaptığı bu isnadı aslında *Hidâye*'ye güvenerek yapmış, isnadın sıhhatini mezheplerin kaynağından araştırmamıştır.

Bu hata, musannifin temel kaynakları olan *Fethu'l-Kadir*, *el-Înâye* ve *el-Kifâye*'de bu konuda bir açıklama olmaması ile açıklanabilir.

*Udde Kitabı*'nda her kitapta olabilecek tarzda sarf ve nahiv hatalarına da rastlanmaktaysa da bu tarz hatalar Taşköprizâde'nin yaptıkları göz önünde bulundurulduğunda onun ilmî liyakatına veya eserinin şanına bir halel getirecek nitelikte değildir.<sup>50</sup>

### 3. Taşköprizâde Kemâleddin Efendi'nin *Udde Kitabı*'ndaki Fıkıhçılığının Değerlendirmesi:

Taşköprizâde, *Udde Kitabı*'nda daha önce benzerini görmediğimiz bir çalışmaya imza atmıştır. Nitekim kendisinden önce *Hidâye* üzerine ihtisar, şerh, ta'lik ve tahriç tarzı onlarca eser yazılmasına rağmen 'tecrîd-i ilel' tarzı bir çalışma pek yapılmamıştır. Araştırmamızın içerisinde bahsetmiş olduğumuz İbn 'Akreb'e (ö.774) nisbet edilen '*er-Ri'âye fi tecrîdi mesaili'l-Hidâye*' isimli tecrid çalışması<sup>51</sup> ile *Udde* arasında çok fark vardır. *er-Ri'âye* sırf tecrîdden ibaretken *Udde* iç ve dış nakillerle zenginleştirilmiş, kitap bir fetva külliyyâtı formatına bürünmüştür. Ayrıca *Hidâye*'nin, benzer konuların zımında terk edilen veya gizli kalan yahut anlaşılması zor olan meseleleri kolaylaştırılmış, her düzeydeki ilim ehlinin anlayabileceği bir kalıba dökülmüştür.

*Udde Kitabı*'nı diğer eserlerden ayıran ve onu şahsına münhasır bir çalışma kılan en karakteristik özelliği elbette *Hidâye*'nin meseleleri arasında yaptığı kitap içi takdim ve tehirlerdir. Musannifin, *Hidâye*'nin meseleleri üzerindeki bu tasarrufunun nedeni, kendi kanaatine göre o meselenin asıl yerinde yer almamış olmasıdır. Fakat musannif iç nakil esnasında meselenin eski yerine de atıfta bulunmayı ihmal etmemiştir. Böylece o mesele

<sup>46</sup> Köle azadı, iki ay peşi peşine oruç ve altmış fakiri bir günlük doyurmak.

<sup>47</sup> Taşköprizâde Kemâleddin Efendi, *el-Udde*, 49b.

<sup>48</sup> Şafii mezhebinin konuyla alakalı görüşü hakkında bk. el-Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 450 h.) *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Şeyh Muhammed Ali Muhammed Muavvaz-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut, Dâru'l-Kütübî-İlmiyye, 1999), 3/432; en-Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö. 676 ), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.), 6/345.

<sup>49</sup> Maliki mezhebinin konu hakkındaki görüşü için bk. el-Hureşî, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillâh el-Hureşî el-Mâlikî (ö. 1101 h.) *Şerhu Muhtasari Halil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/116.

<sup>50</sup> *Udde Kitabı*'ndaki sarf ve nahiv hataları için bk. Taş, 76-79.

<sup>51</sup> Bk. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2022.

hakkında detaylı araştırma yapmak isteyen kişi konunun *Hidâye* ve şerhlerindeki kaynağına kolayca ulaşabilecektir.

Taşköprîzâde'nin dış nakillerinde daha çok İbn Hümâm'ın *Fethu'l-Kadir*'i ve Bâbertî'nin *el-Înâye*'si ön plana çıkmaktadır. *el-Înâye* daha ziyade kemmiyyet cihetinden, *Fethu'l-Kadir* ise keyfiyet cihetinden esere katkı sağlamaktadır. Kazâ, bey' bil-vefa, vasî, zimmi ve vakıf konuları gibi gündemle alakalı mühim konularda daha ziyade *Fethu'l-Kadir*'den, ihtiraz kayıtları bağlamında ise *Înâye*'den yardım almıştır. Fakat nerede İbn Hümâm'ın ismi geçse onun ibarelerini övmekle kalmamış, ona dua etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu ifadeler onun İbn Hümâm hayranlığını ortaya koymaktadır.

*Udde*'de 500'ü aşkın iç nakil bulunmaktadır. Bu tarz bir çalışma zamanımızdaki teknik imkânlarla belki kolaylıkla yapılabilir. Fakat müellifin yaşadığı çağda yapılan bu tarz bir çalışma onun, *Hidâye*'nin meselelerine vukufiyetini göstermektedir. Musannif bir *Hidâye* uzmanıdır.

Taşköprîzâde Kemâleddin Efendi'nin ömrü, zamanın önemli medreselerinde müderrislik yapmakla ve Halep, Şam, Bursa, Selanik ve İstanbul gibi stratejik merkezlerde kadılık vazifeleriyle geçmiştir. Yaşadığı zaman diliminde devletin sorunları, halkın problemleri ve kadıların karşılaştığı sosyal davalar hakkında devrin en tecrübeli şahsiyetlerindendir. Bu nedenle *Hidâye*'de satır aralarında geçen bir mesele hakkında bazen özel fasıllar açabilmektedir. Her ne kadar risk almayı sevmeyen bir tarzı olsa da kanaatini belirttiği ve tercihte bulunduğu yerler de yok değildir.

Taşköprîzâde'nin bir özelliği de *Hidâye* metni üzerine yaptığı açıklayıcı tarzda katkılarıdır. Bu katkılar bazen kapalı ifadeleri açma, bazen meselelerin tasvirini yapma, bazen bir hükmü kayıtlama ve bazen de bir hatayı düzeltme şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Kardeş katli I. Sultan Ahmet zamanında teamüllerden kaldırılmasına rağmen Taşkoprîzâde Kemâleddin Efendi, Genç Osman zamanında padişahın kardeşi Şehzade Mehmed'in katline fetva vermekle suçlanmış ve bu fetvayı şeyhülislam olma ümidiyle verdiği iddia edilmiştir.<sup>52</sup> Kendisi bu fetvayı *Udde* kitabını tamamladıktan 5 sene kadar sonra vermiştir. (Zira *Udde* 1615'te yazılmışken, fetva 1620 yılında verilmiştir.)<sup>53</sup> Bu sebeple kitapta bu fetvaya dâir bir kayıt bulunmamaktadır.

## Sonuç

Osmanlı devrinde yetişen, ilmi geleneğe sahip Taşkoprîzâde ailesine mensup Kemâleddin Mehmed Efendi, mümtaz bir aile ve ilmî bir çevrede yetişmenin avantajıyla

<sup>52</sup> Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 3/ 129-130; Peçevî, *Tarih-i Peçevî*, 2/ 350; Öztuna, Veliad Şehzade Mehmed'in İdamı; İpşirli, "Taşkoprîzâde", 40/152-154.

<sup>53</sup> Peçevî, *Tarih-i Peçevî*, 2/350.

zamanının en seçkin hocalarından dersler almış, çocukluk çağından itibaren tedris faaliyetleriyle meşgul olmuş ve birçok ilim dalında eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir.

İstanbul'da çeşitli medreselerde baş müderrislik yaptıktan sonra genç yaşlardan itibaren Selanik, Üsküdar, Halep, Şam, Bursa, Galata, İstanbul gibi merkezlerde kadılık yapmış, Anadolu ve Rumeli kazaskerliğine kadar yükselmiştir.

Tedris ile meşgul olduğu dönemlerde uzun müddet *Hidâye* dersleri vermiş, bu dönemde bu değerli kitaba ve şerhlerine yoğunlaşmış ve eser üzerine bir tecrid çalışması yapmayı planlamıştır. Dünyevi meşgaleler ve farklı engeller sebebiyle yıllarca ertelemek zorunda kaldığı bu planını ancak ömrünün sonlarına doğru gerçekleştirmeye muvaffak olmuştur (1024/1615)

Eserini zamanın padişahı Sultan I. Ahmed'e takdim eden Taşköprizâde Kemâleddin Efendi *Udde Kitabı*'nda *Hidaye*'nin meselelerini illetlerinden arındırarak onu bir fetva kitabı formatına büründürmüştür. Kapalı ifadelerini açıklamış, meselelerin zımında ve satır aralarında işaret edilen hükümlerin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

Kitapta sadece *Hidaye*'deki meselelerle yetinmemiş gerekli gördüğü yerlerde başka kaynaklardan da nakiller yaparak kitabın içeriğini zenginleştirmiştir. *Hidâye* içerisinde gerektiği yerden farklı yerde zikredildiğine inandığı fetvaları asıl yerine işaret ederek olması gerektiği yerde zikretmiş; böylece kendisinden önce ve sonra benzeri görülmeyen bir çalışmaya imza atmıştır.

*Udde Kitabı* 400 yıldır kütüphanelerde mahtut/el yazma vaziyette bulunmakta iken bu emsalsiz eseri ortaya çıkarmayı ve tanıtmayı bir borç bildik. Ümidimiz eserin ve müellifi Taşköprizâde Kemâleddin Efendi'nin hak ettiği ilgiyi görmesi ve ilmi platformda benzeri çalışmalara ilham kaynağı olmasıdır.

### Kaynakça

Aynî, Bedreddin, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451). *el-Binâye şerhu'l- Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Babertî, Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmeleddîn Ebu Abdullah er-Rûmî, el-Mısırî (ö. 786/1384). *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

Çelebi, Kâtip, Mustafa b. Abdullâh el-Kastamonî (ö.1067/1657). *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Duman, Ali, "Taşköprüzâde Ahmed Efendi ve Mevzu'âtu'l-Ulûm'da Yer Alan Usul ve Fıkh ile İlgili İlimler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/5 (2004/1), 47-64.

Hureşî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el- Hureşî el-Maliki (ö. 1101). *Şerhu Muhtasari Halil*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- İbn Hacer, el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer (ö. 852/1449). *ed-Dürerü'l-Kâmine fî a'yânî'l-mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmü'îd Dân. Saydarâbad: Meclisü Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye, 1972.
- İbn Hacer, el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer (ö. 852/1449). *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hümam, Kemaleddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sivâsî (ö. 861/1457). *Fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım (ö. 879/1474). *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962.
- Kehhâle, Ömer Rıza (ö. 1987). *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 450). *el-Hâvî'l-kebîr*. thk. Şeyh Muhammed Ali Muhammed Muavvaz-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-kütübî'-ilmiyye, 1999.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö. 676 h.). *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- Öztuna, Yılmaz, "Sultan Genç Osman ve Sultan IV. Murad", İstanbul, 2017. Erişim 25 Kasım 2019.
- <https://books.google.com.tr/books?id=xL5GDwAAQBAJ&pg=PT30&lpg=PT30&dq=TA%5C5%9K>
- Peçevî İbrahim Efendi. *Tarih-i Peçevi*. Haz: Bekir Sıtkı Baykal, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1000 Temel Eser Serisi. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1982.
- Taş, Süleyman. *Taşköprizâde Kemâleddin Efendi'nin 'Uddetü Ashâbi'l-Bidâyeti ve'n-Nihâye' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2020.
- Taşköprizâde, Kemâleddin Mehmed b. Ahmed (ö. 1030/1621). *Mevzûâtu'l-ulûm, Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313.
- Uzunçarşılı, İ. Hakki. *Büyük Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Zaher, Alqudah. *es-Siğnâkî'nin 'en-Nihaye fî Şerhi'l-Hidâye' Adlı Eserinin Edisyon Kitiği ve Değerlendirilmesi (Taharet ve Namaz)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Zeyle'î, Cemaleddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf (ö. 762/1361). *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.

Zeyle'î, Fahreddin Osman b. Mihcen el-Bari'î (ö. 743/1342). *Tebyînü'l-hakâyik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Bulak, 1313.

Ziriklî, Hayruddîn (ö. 1396/1976). *el-A'lâm Kâmusu Terâcîmi li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâi mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Zübeyrî, Velîd Ahmed, Kaysî, *el-Mevsû'atü'l-müyessera fî terâcîmi eimmeti't-tefsîr ve'l-kurrâi ve'l-lüğa*. İngiltere: Mecelletü'l-hikme, 2003.





**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity**  
**Faculty of Kastamonu University**  
**e-ISSN 2717-901X**  
**Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2020**



**Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Âlim Portresi: Muhammed İhsan Oğuz'un Hayatı, Eserleri ve  
Literatüre Etkisi**

The Portrait of A Scholar from The Ottoman Empire to The Republic of Turkey: Moğammad İhsan  
Oghuz's Life, Works and Effects to The Literature

**Mustafa AYKAÇ**

**Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü,  
Kelâm ve İtikâdî İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye**  
Asst. Prof., Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Basic Islamic Sciences,  
Department of Kalam and History of Islamic Sects, Kastamonu/Turkey

[maykac@kastamonu.edu.tr](mailto:maykac@kastamonu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-3126-1070](https://orcid.org/0000-0003-3126-1070)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 17 Ağustos 2020 / **Date Received:** 17 August 2020  
**Kabul Tarihi:** 4 Eylül 2020 / **Date Accepted:** 4 September 2020  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2020 / **Pub Date Season:** September 2020  
**Cilt:** 4, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 19-54 / **Volume:** 4, **Issue:** 1, **Pages:** 19-54

**Atıf / Citation:** Aykaç, Mustafa. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Âlim Portresi: Muhammed İhsan Oğuz'un Hayatı, Eserleri ve Literatüre Etkisi [The Portrait of A Scholar from The Ottoman Empire to The Republic of Turkey: Moğammad İhsan Oghuz's Life, Works and Effects to The Literature]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 4/1 (2020), 19-54.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved

## Mustafa AYKAÇ/ Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Âlim Portresi: Muhammed İhsan Oğuz'un Hayatı, Eserleri ve Literatüre Etkisi

### Öz

Muhammed İhsan Oğuz dinî ilimler alanında eserler veren, Osmanlı'nın son yılları ile Cumhuriyet'in ilk dönemine tanıklık etmiş bir âlimdir. Türkiye coğrafyasının en çalkantılı döneminde yaşaması sebebiyle fikirleri önem arz eden bu âlimin hayatı ve ilmî kişiliğine dair çalışmaların sınırlı olduğu, eserlerinin ve içeriklerinin ise ilim dünyası tarafından bilinmediği görülmektedir. Dolayısıyla bu âlimin hayatını, eserlerini ve bu eserlerin içeriğini özetleyen bir çalışmaya ihtiyaç söz konusudur. Bu amaçla yaptığımız araştırmada öncelikle Muhammed İhsan Oğuz'un kendi dilinden hayatı özetlenmiş, sonra telif ettiği eserler ve bunların içeriği anlatılmıştır. Diğer taraftan 1991 yılında vefat eden müellifin aile fertleri hayattadır. Ailesi ile yaptığımız görüşmelerden elde ettiğimiz bilgilerden bazıları da yazarın kişilik özelliklerinin tespiti açısından çalışmamıza dâhil edilmiştir. Çalışmamızda müellifin ilmî kişiliğini tanıtmak hedeflenmediğinden kelâmî veya tasavvufî görüşleri hakkında kapsamlı değerlendirmeler yapılmamıştır. Bu çalışmada hedeflenen husus, müellifin eserlerini araştırmacılara tanıtmak, böylece sonradan yapılacak araştırmalara yol göstermektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Tasavvuf, Muhammed İhsan Oğuz, Osmanlı Devleti, Türkiye Cumhuriyeti

### The Portrait of a Scholar from The Ottoman Empire to The Republic of Turkey: Moħammad İhsan Oghuz's Life, Works and Effects to The Literature

### Abstract

Moħammad İhsan Oghuz is a scholar who gave works in the topic of religious sciences and witnessed the last years of the Ottoman Empire and the first period of the Republic. Since he lived in the most turbulent period of Turkish geography, his ideas are important and it is seen that the studies on the life and scientific personality of this scholar, are limited, and his books and their content are not known by the world of science. Therefore, there is a need for a study that includes the life of this scholar, all of his works and the content of these works. In the research we conducted for this purpose, first of all, the life of Muhammed İhsan Oghuz was summarized by his own handwriting, then the works he wrote and their content were explained. On the other hand, the scholar died in 1991 and his family members are alive. We included some of the information we obtained from the interviews we had with his family in our study in terms of determining the author's character. Since it was not aimed to introduce the scientific personality of the author in our study, comprehensive evaluations were not made about his theological or mystical views. The main goal in this study is to introduce the author's works to researchers, thus to guide future research.

**Keywords:** Kalâm, Sûfism, Moħammad İhsan Oghuz, Ottoman Empire, Republic of Turkey

## Giriş

Muhammed İhsan Oğuz Osmanlı Devleti'nin sona erip yeni Türk devletinin kurulduğu yıllara şahit olmuş bir din âlimidir. İçinde yaşadığı dönem dinî konularda çeşitli tartışmaların, fikrî çalkantıların yaşandığı bir dönemdir. Bu sebeple Cumhuriyet'in ilk yıllarının din âlimi portresinin tanınması bakımından Oğuz'un fikirleri önem arz etmektedir. Diğer taraftan Muhammed İhsan Oğuz'un dinî ilimler arasında özellikle tasavvuf ve kelâm alanında eserler telif ettiği görülmektedir. Genel prensipleri bakımından birbirinden farklılıklar arz eden tasavvuf ve kelâm gibi iki İslâmî disiplinle ilgili konularda yazması da onun ilmî kişiliği hakkında merak uyandırmaktadır. Buna rağmen Muhammed İhsan Oğuz hakkında yapılan ilmî çalışmalar sınırlı kalmıştır. Bunun sebeplerinden birinin hem müellifin hem de eserlerinin ve içeriklerinin ilim dünyasında yeterince bilinmemesi olduğunu düşünüyoruz. Oldukça velûd bir âlim olmasına ve yüzden fazla eseri bulunmasına rağmen hakkında yapılan çalışmaların azlığı, bizi onun hayatının yanı sıra eserlerini ve içeriklerini tanıtmaya, böylece daha sonraki çalışmalara zemin hazırlamaya sevk etmiştir. Bu amaçla hazırladığımız çalışmamızda, müellifin hayatı kendi dilinden anlatılacak, eserleri hakkındaki bilgiler ise müellifin şahsî kitaplığından ve Muhammed İhsan Oğuz Vakfı'ndan elde ettiğimiz bilgiler etrafında şekillenecektir.

## 1. Muhammed İhsan Oğuz'un Hayatı

Muhammed İhsan Oğuz *Ârifler Silsilesi-Silsiletü'l-Ârifin Tezkiretü's-Şiddîkîn* isimli kitabının dördüncü cildinde kendi hayatından bahsetmekte ve özel olarak hayatını anlattığı bir eserine referans vermektedir.<sup>1</sup> Oğuz'un referans verdiği bu çalışması 29 Mayıs 1968 tarihli ve *Fakîrullah Muhammed İhsân b. Muhammed 'Aâtullah'ın Terceme-i Hâli* adında bir eser olup, çizgisiz bir okul defterine yazılmıştır. Oğuz çalışmanın muharriri olarak kendi adını "M. İhsân Oğuz Kastamonî" şeklinde takdim etmektedir. Hayatı hakkındaki bu bibliyografyanın muharriri olarak kendi adını yazarken Soyadı Kanunu gereği aldığı "Oğuz" soyadını kullansa da, bibliyografyanın başlığında kendi adını "Muhammed İhsân b. Muhammed 'Aâtullah" şeklinde yazması, Osmanlı döneminde kullanılan ve atalarına nispet suretiyle oluşturulan isimlendirmeden hoşlandığını göstermektedir.<sup>2</sup> Osmanlıca yazılan ve henüz neşredilmeyen bu eserde müellif, etrafındaki bazı kişilerin hayatının yazılması hususunda ısrarla izin istemeleri ve izin vermesi durumunda bu kimselerin yanlış şeyler yazabilecekleri ihtimali üzerine kendi hayatını kendi eliyle kaleme aldığını söylemektedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Ârifler Silsilesi-Silsiletü'l-Ârifin Tezkiretü's-Şiddîkîn* (İstanbul: Oğuz Yayınları, 2013), 4/389-390.

<sup>2</sup> Muhammed İhsan Oğuz Kastamonî, *Fakîrullah Muhammed İhsân b. Muhammed 'Aâtullah'ın Terceme-i Hâli*, <http://earsiv.kastamonu.edu.tr:8080/xmlui/handle/20.500.12597/1430>, (Erişim 23 Ağustos 2020).

<sup>3</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Fakîrullah Muhammed İhsân b. Muhammed 'Aâtullah'ın Terceme-i Hâli*, 13.

Muhammed İhsan Oğuz, kendi biyografisinde doğum tarihi olarak hicrî 27 Ramazan 1304, mîlâdî 19 Haziran 1888 tarihini vermektedir.<sup>4</sup> Ancak hicrî 27 Ramazan 1304 tarihi mîlâdî 19 Haziran 1888 tarihine değil, 19 Haziran 1887 tarihine denk gelmektedir. Nüfus evrakında doğum tarihi hicrî olarak 27 Ramazan 1304 olarak kayıtlıdır. Buna göre tescilli olan hicrî doğum tarihi mîlâdî takvime çevrilirken kendisi veya yanındakiler tarafından hata yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum daha sonra anlaşılacak yayımlanan eserlerin başında müellifin hayatını özetleyen bölümlerde düzeltilmiştir.<sup>5</sup> Sabahın erken saatlerinde, Kastamonu'nun İsfendiyar Mahallesi'nde dünyaya gelen Muhammed İhsan Oğuz'un babası Muhammed 'Aâtullah Efendi, dedesi Hacı Hâfız Ahmed Efendi, büyük dedesi ise Hacı Muhammed Efendi'dir. Dedesi "Küçük Hattât", büyük dedesi de "Büyük Hattât" lâkaplarıyla tanınmakta olup, bu sebepten aileye "Hattatoğulları" denilmiştir. Annesinin adı ise Hâcer'dir. Hâcer Hanım'ın babasının adı Hacı Muştafa, annesinin adı da Şerife olup, dedesi "Söylemezoğlu" şeklinde meşhurdur. Dedesine izâfeten bu aileye de "Söylemezoğulları" denilmiştir.<sup>6</sup>

Ahlâk ve din konularındaki temel eğitimini anne ve babasından, sonra da Köse Hoca Hanımefendi, Deveci Sultan ve Yârabcı Hoca Mahalle Mektebi'nde aldıktan sonra, idâdînin ilk ve ihtizârî bölümlerini bitirmiştir. Daha sonra zamanın orta öğretim kurumu olan Askerî Rüşdiye'ye girmiştir. Birinci dünya savaşı çıkınca bu okulun eğitim kadrosunun çoğunu oluşturan asker kökenli görevliler orduya çağırılmış, bu sebeple okuldaki eğitim sekteye uğramıştır. Rüşdiye tahsilinden sonra Ziyâiyye Medresesi'nde uzun bir eğitim hayatı olmuştur. Diğer taraftan eniştesi olan dönemin önemli âlimlerinden Hâfız Ahmed Ziyaeddîn b. Muhammed Efendi'den de dersler almıştır. Onun vefatı sonrasında ise kendi kendini yetiştirmek için yıllarca aralıksız olarak çabalamış, kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, siyer, ahlâk ve tasavvuf gibi dinî ilim alanlarında kendisini yetiştirmiştir.<sup>7</sup>

Oğuz, ilk memuriyetini Rüşdiye eğitimini tamamladıktan sonra, henüz on beş yaşında iken PTT Başmüdürlüğünde almıştır. PTT teşkilâtında muhabere memurluğu, tahrir kâtipliği, muhasebe kâtipliği, başmüdür başkâtipliği, başmüdürlük muhasip sorumluluğu, başmüdür yardımcılığı ve başmüdürlük görevlerini yerine getirmiştir. Bu görevlerde çalışırken Kastamonu Askerî Rüşdiye'sinde Türkçe öğretmenliği, Kastamonu Sultânîsi'nde<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Oğuz, *Fakîrullah Muhammed İhsân b. Muhammed 'Aâtullah'ın Terceme-i Hâli*, 3.

<sup>5</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *21 Soruda Tasavvufî Gerçekler* (İstanbul: Oğuz Yayınları, 1991), 9, 10; Muhammed İhsan Oğuz, *İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd* (İstanbul: Oğuz Yayınları, 1995), eserin numaralandırılmamış ilk sayfası.

<sup>6</sup> Oğuz, *Fakîrullah Muhammed İhsân b. Muhammed 'Aâtullah'ın Terceme-i Hâli*, 3-5.

<sup>7</sup> Oğuz, *Fakîrullah Muhammed İhsân b. Muhammed 'Aâtullah'ın Terceme-i Hâli*, 21.

<sup>8</sup> Bu okul bugünkü Kastamonu Abdurrahman Paşa Lisesi'dir. 1885 yılında Kastamonu Askerî Rüşdiye Mektebi'nin bir bölümünde İdâdî adıyla eğitim vermeye başlayan bu okul, 1912-1913 eğitim-öğretim döneminde Sultânî adını almıştır. [Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) "Abdurrahman Paşa Lisesi", (Erişim 3 Ağustos 2020)]

de umumî kâtiplik yapmıştır.<sup>9</sup> Yirmi dört yaşında iken Kastamonu İstinaf Mahkemesi üyeliğinden emekli avukat Muhammed Fehmî b. 'Osman'ın kızı Hâfize Fehîme hanım ile evlenmiştir. Bu evlilikten Hatice Meliha, Abdüsselam Ahmed ve Abdullah Muhammed isimli üç çocuğu olmuştur. Hâfize Fehîme Hanım'ın vefatından sonra ise Kastamonu eşrafından İhsan Himmetoğlu'nun kızı Hâfiza Zehrâ ile evlenmiştir. Bu evlilikten de Ayşe İnâyet, Fâtıma Muallâ, Hâcer Neclâ, Mâcide Havvâ, Abdülhâlik Muhammed isimlerinde beş çocuğu olmuştur. Oğuz çocuklarının eğitimi için tüm imkânı kullanmış, çocukları ve torunlarından çoğu muteber meslekler icra etmişlerdir.<sup>10</sup>

Muhammed İhsan Oğuz, otuz üç yıl süren memuriyet hayatı sonunda 1938 yılında emekli olmuştur. Emekli olunca kayınpederi İhsan Himmetoğlu'nun motorlu taşıt sektörü ile ilgili ticarî faaliyetlerine sermaye ortağı olmuş, bu sayede hayatının sonuna dek müreffeh bir hayat sürmüştür.<sup>11</sup> Emekliliği sonrasında da boş durmamış, kendini ilim öğrenme, öğretme ve telif çalışmalarına vermiştir. Kendisinin ilmî açıdan en verimli yıllarının medresede okuduğu yıllarla emeklilik yıllarının olduğunu söylemiştir.<sup>12</sup> İlim çabasını kıyısız bir denize benzeterek, etrafındakileri ilme ve öğrendiklerini yaşamaya teşvik etmiştir. Özellikle çocukların ve gençlerin eğitime ve yetişmesine büyük önem veren Oğuz, onlara karşı sevgili ve saygılı bir üslupla, onları yüreklendirecek ve onurlandıracak şekilde davranırdı. Yeni nesillerin devlet eliyle din eğitimi alması gerektiğini düşünmekteydi. Bu amaçla tek partili dönemde uzun süre Ordu milletvekilliği yapan Ahmet Hamdi Şarlan vasıtasıyla müfredata din derslerinin konulması için çaba sarf etmiştir.<sup>13</sup>

Tertipli ve düzenli yaşamaktan hoşlanan Muhammed İhsan Oğuz, giyim kuşam konusunda titiz davranır, yelek, ceket ve pantolondan oluşan üçlü takım elbiseleri tercih ederdi. Köstekli saat kullanır, ceketlerinin yaka cebinde mutlaka dolma ve tükenmez kalem taşırdı. Her sabah kahvaltıdan sonra gazete köşe yazılarını takip eder, özellikle pehlivanları konu alan yazıları okumaktan hoşlanırdı. Öğle yemeğini takiben biraz istirahat eder, akabinde hemen her gün çarşıya çıkar, dost ve yakınlarının işyerlerini ziyaret ederdi. Ziyaret ettiği yerlerde bazen mektup yazar veya gelen mektuplara cevap verir, bazen de yakın çevrede bulunan Benli Sultan, Haraçoğlu, Adilbey, Sükûtî Sultan, Abdal Hasan gibi Allah dostlarının türbelerini ziyaret ederdi. Farklı illere yaptığı seyahatlerde de evliya türbelerini ziyaret ederdi. Hayreddin-i Tokadî, Mustafa-i Çerkeşî (1229/1814), Seyyid Bilal (?), Eyüp Sultan (672-74), Mevlânâ (672/1273), Hacı Bayram-ı Velî (833/1430) türbeleri

<sup>9</sup> Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinde Muhammed İhsan Oğuz hakkında yazılan maddede bu okulların Galatasaray Rüşdiyesi ve İdâdîsi olduğu bilgisi verilmektedir ki, bu bilgi yanlıştır. Krş: Abdurrahman Memiş, "Oğuz, Muhammed İhsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/321-322.

<sup>10</sup> Oğuz, *Fakîrullah Muhammed İhsân b. Muhammed 'Aâtullah'ın Terceme-i Hâli*, 15-16, 8-12.

<sup>11</sup> Oğuz, *Fakîrullah Muhammed İhsân b. Muhammed 'Aâtullah'ın Terceme-i Hâli*, 15-16.

<sup>12</sup> Oğuz, *Fakîrullah Muhammed İhsân b. Muhammed 'Aâtullah'ın Terceme-i Hâli*, 21.

<sup>13</sup> K1, Kişisel Görüşme, 12 Ağustos 2020.

bunlardan bazılarıdır. Ölümü hatırlamak için kabir ziyaretlerinin önemine vurgu yapar, bu ziyaretler sırasında kabirdekilerin ruhuna Kur'an okumayı tavsiye ederdi. Ziyaret için gittiği yerlerde ihtiyaç hissettiğinde su kaynaklarını belirleyerek halkın istifadesine sunacak tedbirleri alır veya aldırır, yaptırdığı çeşme ve şadırvanlarda kendi isminin kullanılmasını istemezdi. Bu gibi hayırlı işlere sevdiklerini ve aile fertlerini küçük de olsalar iştirak ettirirdi. Senede üç beş defa piknik yerlerinde sevenleriyle toplanır, yemekli uzun sohbetler yapardı. Kendisine örfe uygun olmayan şekilde aşırı saygı gösterilmesini istemez, alçakgönüllü davranırdı. Toplumun her kesiminden insanlarla münasebet kurar, her mecliste hürmet görürdü. Empati yapmayı bilen, paylaşmayı seven bir kişiliği vardı. Örneğin, muhasiplik görevindeyken kendisi için yılsonunda başarı ikramiyesi takdir edilmiş; ancak başarının sadece kendisine ait olmadığını, çalışma arkadaşlarıyla beraber başarıya ulaştıklarını belirterek bu ikramiyeyi geri çevirmiştir. Bunun üzerine bütün çalışma arkadaşlarıyla beraber ikramiyeye layık görülmüştür.<sup>14</sup>

Muhammed İhsan Oğuz sağlığına da dikkat ederdi. Rutin kontrollerini ihmal etmez, doktorların tavsiyelerini dikkatle yerine getirir, herkese de bu konuda tavsiyede bulunurdu. Bel ağrısı, prostat gibi rahatsızlıklar geçiren Oğuz, doksan iki yaşında sağ tarafından felç olarak ağır bir rahatsızlık geçirmiş, uzun bir tedaviden sonra tekrar ayağa kalkarak rutin hayatına devam edebilmiştir. Bu rahatsızlığından on iki yıl sonra, 2 Ağustos 1991 tarihinde 104 yaşında iken oğlu, gelini ve torunları ile beraber yaşamakta olduğu evinde, yaşlılıktan kaynaklanan sebeplerden vefat etmiştir.<sup>15</sup>

Muhammed İhsan Oğuz eserlerini Osmanlıca yazmış olup, özellikle kelâm ve tasavvuf alanındaki çalışma ve görüşleri ile ön plana çıkmaktadır. Kelâmî açıdan Hz. Peygamber ve sahabe tarafından inanılan akîdeyi benimseyen Selef âlimlerini kendisine örnek olarak kabul etmiştir. Bu akîdeyi uyguladığını düşündüğü Ehl-i sünnet mezhebinin de Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik'ten oluştuğunu düşünmektedir.<sup>16</sup> Kulların fiilleri ve kaza-kader meselesi etrafındaki görüşleri bakımından Ehl-i sünnet'in bu iki ekolünü karşılaştırmaktan geri durmamış, Eş'arî görüşün cebir anlamı taşıdığını belirterek, Mâtürîdîliği Eş'arîlikten üstün tutmuştur.<sup>17</sup> Eserlerinde özellikle kaza-kader konusu üzerinde önemle durarak doğru kader anlayışının anlaşılması için uğraşması, bugün olduğu gibi onun döneminde de yanlış kader telakkilerinin varlığının işaretidir. Bid'at ve dalâlet fırkalarının hangi fırkalar olduğu ve bunların görüşleri hakkında da sürekli uyarılarda bulunan Oğuz, özellikle İbn Teymiyye (728/1328), İbn Kayyim (751/1350) ve Vehhâbîliği sık sık eleştirmiştir.<sup>18</sup> Eserlerinde

<sup>14</sup> K1, Kişisel Görüşme, 12 Ağustos 2020.

<sup>15</sup> K1, Kişisel Görüşme, 12 Ağustos 2020.

<sup>16</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Miftâhu's-Sa'âde*, 162.

<sup>17</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader* (İstanbul: Oğuz Yayınları, 2019), 19.

<sup>18</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Sorular ve Cevaplar*, (İstanbul: Oğuz Yayınları, 1995), 138-149.

sahabe devrinde yaşanan siyasî olayları da ele almış, tarafsız ve mezhep taassubundan uzak bir şekilde değerlendirmelerde bulunmuş, sonuç olarak Muâviye'yi şiddetle eleştirmiştir.<sup>19</sup>

Muhammed İhsan Oğuz, Kitap ve sünnete göre yönetimi esas alan dört büyük halifenin idare şekillerinden hareketle demokratik halk idaresinin İslâmî bir yönetim tarzı olduğunu savunmuştur. Ona göre bunun en olgunu da yine milletin egemenliği, hürriyet ve eşitlik esaslarına dayalı olan, demokrasinin bütün şart ve özelliklerini taşıyan cumhuriyet idare şeklidir.<sup>20</sup>

Allah'a yönelmenin bir yolu olarak gördüğü tasavvufî zühd yaşamına da önem vermiştir. Eserlerinde başlıca tarikatları tanıtan Oğuz, tasavvufî yol olarak kendine Nakşibendîliği seçmiş, zaman zaman ismini ifade ederken bu nisbeyi de kullanmıştır.<sup>21</sup> Tasavvufun temel konu ve kavramları ile vahdet-i vücûd-vahdet-i şuhûd tartışmaları da eserlerinde yer alan önemli konulardır.

Muhammed İhsan Oğuz'un kütüphanesinde bulunan mektuplardan zamanın ileri gelen isimleriyle yakın ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Atatürk'le bizzat görüşen Oğuz'un, tek partili dönem ve sonraki dönem devlet adamlarından bazı milletvekilleri ve bakanlar, başbakan Süleyman Demirel (1924-2015) ile ilim dünyasının duayenlerinden Ali Fuad Başgil (1893-1967) ve dönemin ünlü kelâmcısı İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) ile mektuplaştığı da bilinmektedir.

Devlet adamları ile yaptığı mektuplaşmalarda İslâm, demokrasi, cumhuriyet ve din eğitimi konularına değinerek, muhataplarını bu konularda bilgilendirmeye çalışmıştır. İsmail Hakkı İzmirli ile yaptığı yazışmalarda ise cehennem ebediyeti meselesi, telif ettiği *Fıkıh-ı Ekber Tercemesi*'nin değerlendirilmesi, hakikî ve mecâzî küfür, Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahiretteki durumu, husun ve kubuh meselesi, aklın dindeki önemi, bazı ayetlerin nasıl tercüme edilmesi gerektiği, bazı hadislerin sıhhati, Birgivî Mehmet Efendi (981/1573) ve eserleri, cuma namazı, vergilerin zekât yerine geçip geçmeyeceği meselesi, radyodan Kur'an okunması ve dinlenmesi meselelerinin söz konusu edildiği görülmektedir. Bu mektuplaşmalarda İsmail Hakkı'nın yapacağı çalışmalarından bahsederek Oğuz'u bilgilendirmesi dikkat çekicidir.

Muhammed İhsan Oğuz bir vasiyet yazarak, vefatından sonra yapılmasını istediği şeyleri bildirmiştir. Akraba ve dostlarına hitaben yazdığı, bugün de elimizde olan bu vasiyetnamesinde çocuklarına hitaben mal paylaşımı hakkındaki uyarılarının yanı sıra, her Müslümanın bilmesi ve yerine getirmesi gereken bazı dinî ve ilmî konularda da tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir. "Daima din, îman, ilim, amel, ahlâk, ihlâs, sıdk, emanet, sabır, istikâmet üzere olunuz" tavsiyesi ile başlayan bu vasiyetnâmede, mal paylaşımında

<sup>19</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Miftâhu's-Sa'âde*, 386-408/B.

<sup>20</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Miftâhu's-Sa'âde* (İstanbul: Oğuz Yayınları, 2020), 52-54.

<sup>21</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Tasavvuf Yolunda Manevî Cihad* (İstanbul: Oğuz Yayınları, 1998), 30.

karşılıklı tolerans, İslâm ahlâkı, istikâmet, mezhepler, içtihad erbabı, dinin zâhir ve bâtını, kendi eser ve telifleri hakkındaki tavsiyeleri, İslâm'a göre cumhuriyet ve demokrasi meselesi, millî birlik ve beraberliğin önemi, fitnecilerle mücadelenin gerekliliği konularına da yer vermiştir.

Muhammed İhsan Oğuz'un eserlerini neşrederek geniş halk kitlelerine ulaştırmak amacıyla vefatından iki yıl önce, 1990 yılında kendi adında bir vakıf kurulmuştur. Vefatından sonra eserleri bu vakıf marifetiyle araştırmacılara açılmış ve çeşitli neşir çalışmaları yapılmıştır. Yine aynı amaca yönelik olarak Kastamonu Üniversitesi bünyesinde bir uygulama araştırma merkezi kurulmuş, müellifin eserleri ilim dünyasına sunulmuştur.

## 2. Muhammed İhsan Oğuz'un Eserleri ve İçerikleri

### 2.1. Basılan Eserleri

#### 2.1.1. *Miftâhu's-Sa'âde*

Eser 1964 yılında kaleme alınmıştır. Dinin ne olduğunu, insanların dine olan ihtiyaçlarını ve İslâm'ın yüceliğini; İslâm'ın inanç ve amele, ahlâk ve ihlâsa ilişkin hükümlerini; tevhîd inancı ile iman esaslarını âyetler ve hadisler ışığında anlatmakta, okuyucularına bu konularla ilgili doyurucu bilgiler sunmaktadır. Muhammed İhsan Oğuz, İslâm'ın temeli olan 6 iman esasını ve onun dayandığı tevhîd inancını anlattığı bu esere ayrı bir önem vermiş, dost ve yakınlarının eserlerin neşrine yönelik istekleri üzerine ilk olarak bu eserin neşirini uygun görmüştür. Eserin diğer ilâhî dinlerin akidelerini değerlendirmesinin yanı sıra dikkat çeken yönü sahabe arasında meydana gelen ve Müslümanları asırlarca meşgul eden Cemel ve Sıffîn savaşlarına da değinmesi, gelebilecek tepkilere rağmen<sup>22</sup> bu mesele ile ilgili gerçekleri dile getirmesi ve Muâviye'yi eleştirmesidir. *Miftâhu's-Sa'âde*'de bu meseleyi derinliğine araştırıp incelemiş, seçilmiş meşrû halifeye isyan ederek binlerce insanın ölümüne yol açmanın ve hutbelerde Hz. Ali'ye lânet okutturmanın içtihad ile bir ilgisi olmadığını düşünerek Muâviye'nin Hz. Ali'ye isyanının bir içtihat hatası değil, saltanat ihtirası olduğuna kanaat getirmiştir. Allah dostu olarak kabul ettiği ve eserlerini kendine kaynak olarak kabul ettiği İmam Rabbânî'nin (1034/1624) Muâviye'nin yaptıklarını içtihat hatası olarak değerlendirmesini ise hata olarak değerlendirmiştir.<sup>23</sup> Muâviye'nin, dört halife dönemindeki şûraya dayalı yönetim tarzını saltanata çevirmesini şiddetle eleştirmiş ve bu eserinde İslâm'ın belli bir yönetim/rejim şekli emretmediğini belirterek, kitap ve sünnete uymaya çalışan dört halifenin yönetim şekline hareketle demokratik bir hükûmet yönetiminin İslâm'a uygun olduğunu söylemiştir.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Bu konudaki değerlendirmeler için bk: Abdurrahman Memiş, "Oğuz, Muhammed İhsan"; Ebubekir Sifil, "Hz. Mu'âviye", (Erişim 13 Ağustos 2020)

<sup>23</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Miftâhu's-Sa'âde*, 399-408.

<sup>24</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Miftâhu's-Sa'âde*, 52.



Orijinali bir defterde yazılı 614 sahifeden müteşekkil *Miftâhu's-Sa'âde*'nin 122 sahifesi, lügatçedir. Eserin Oğuz'un kendi el yazılarıyla istinsah edilmiş birkaç nüshası bulunmakta olup, bu nüshalarda bazı kelime ve ifade değişiklikleri ile ekleme-çıkarmalar vardır. Orijinal nüshalar Muhammed İhsan Oğuz Vakfı'nca muhafaza edilmektedir. Eser ilk defa 1968 yılında latinize edilerek İstanbul Ahmet Sait Matbaası'nda bastırılmıştır. 1999 yılında da Muhammed İhsan Oğuz Vakfı Oğuz Yayınları tarafından sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte basılmış, bu baskıya lügatçe konulmamıştır. Eser, 2017 yılında Oğuz Yayınları tarafından tekrar sadeleştirilerek bu defa arkasına latinizesi konulmadan lügatçe ile birlikte basılmıştır. Ocak 2020 tarihinde ise, yine Oğuz Yayınları tarafından sağ tarafta orijinal sahife fotoğrafına, sol tarafta latinizesine yer verilmek suretiyle eserin tıpkıbasımı yapılmıştır.

### 2.1.2. *Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader*

1956 yılında yazılan bu eser, çoğu kimsenin zihnini meşgul eden ve genellikle yanlış anlaşılan kaza ve kader konusunu Kur'an ve sünnet ışığında derinliğine incelemekte, insan iradesinin mahiyetini, değer ve önemini ortaya koyarak okuyanlara sorumluluk bilinci aşılamaktadır. Eserde önce insanın fiilleri, kudret ve iradesi, sonra da kader ve kazâ meselesi söz konusu edilmektedir. Eş'ariyye, Mâtürîdiyye, Cebriyye ve Mu'tezile'nin bu konulara ilişkin telakkileri ile görüş ayrılıkları anlatılmakta,<sup>25</sup> Ehl-i sünnet inancını temsil ettiğini düşündüğü Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin<sup>26</sup> bakış açılarıyla aralarındaki farklılıklar açıklanmaktadır. Hz. Ömer ve Hz. Ali örneğinde sahabenin kaderi nasıl anladığına da yer verilerek doğru bir irade ve kader anlayışının nasıl olması gerektiği ortaya konmaktadır. Eserin "Lâhika" bölümünde ise, Eş'arî (325/935) ve Mâtürîdî (333/944) ile İmam-ı A'zam Ebû Hanife (150/767), İmam Mâlik (179/795), İmam Şâfiî (204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in (241/855) biyografileri yer almakta, ayrıca eserde isimleri geçen bazı âlimler hakkında kısa bilgiler sunulmaktadır.<sup>27</sup> Eserin orijinali defter hâlinde 186 sahifeden oluşmaktadır. İlk defa 1969 yılında latinize edilerek İstanbul'da Ahmet Sait Matbaası'na bastırılmıştır. Müellifin ilim ehlinde bir zâtın sorularına cevâben kaleme aldığı *Muhtasar Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader* isimli kitapçık da, aynı matbaaya bastırılıp mufassal *Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader* ile birlikte (arasına konularak) okuyucuya sunulmuştur. *Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader* 1999 yılında "İslâm'da Kazâ ve Kader" adıyla sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından latinizesi ile birlikte basılmıştır. *Muhtasar Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader* de, eserin sonuna bir bölüm olarak eklenmiştir. 2017 yılında yeniden sâdeleştirilen bu eser, bu defa orijinali konulmadan ve *Muhtasar*'ı eklenmeden basılmıştır. Yine 2019 yılında içinde orijinal ve latinizenin yer aldığı tıpkıbasımı yapılmıştır.

<sup>25</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader*, 5-10.

<sup>26</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader*, 10.

<sup>27</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader*, 128-163.

### 2.1.3. *Beyânu'l-Hağ ve'l-Hağîka fî Zımnı'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*

Muhammed İhsan Oğuz'un beyanına göre eserin yazılış amacı hızlı ve sürekli bir şekilde artan dinî ve dünyevî değişimler sebebiyle kendi kendine birtakım sorular soran ancak tatminkâr cevap alamayan kişilerin sorularını cevaplandırarak onlara hizmette bulunmaktır. Eser, insanların ruhlarının kişisel olarak mı yaratıldığı, ölümün gerçekleşmesiyle bedenden ayrılan ruhun kıyamete kadar kaldığı, ruhun ölümsüz olup olmadığı, sûra üflenmesiyle ruhların ölümü tadıp tatmadığı, kalp, ruh ve nefs'in birbirinin aynı olup olmadığı, ruhun Allah'a izafe edilmesinin ve nefhin anlamının ne olduğu, Allah'a dönüş ve kavuşmanın anlamı, Arş'in, Kürsî'nin, Levh'in, Kalem'in ne oldukları, Rahmân'ın Arş üzerine istivâsının anlamı, Cennet ve Cehennem'in buldukları, küllî ve cüz'î irade, kazâ ve kader meseleleri, Hz. Peygamber'in risâletinin hangi varlık türlerine gönderildiği, Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olmasının anlamı, tasavvuf ehlinde vahdet-i vücûd yolunu tutanların Allah'a vücûd-u mutlak demelerinin doğru olup olmadığı, herhangi bir etki ile ecelin öne veya geriye gidip gitmeyeceği, ayrılmış olan rızkın çalışmak veya çalışmamakla azalıp çoğalmasının mümkün olup olmadığı, kendisine bir peygamber tebliği ulaşmayan akıllı kimselerin Allah'ı bilmemelerinden dolayı özürlü olup olmadıkları, cansız varlıklardaki ateşin yakması, buzun üşütmesi gibi niteliklerin Allah'ın fiili mi, yoksa tabiatın fiili mi olduğu, insanın hakikat ve mahiyetinin açıklanması gibi yirmi bir soru ve bunların cevaplarından oluşmaktadır. Eserin sonunda Muhyiddîn İbn Arabî (638/1240) ile İmam Rabbânî arasındaki Yaratan'ın varlığı ile yaratılmışların varlığı konusundaki görüş ayrılığına ilişkin bir soru ve cevabı da yer almaktadır.

Eserde insan ruhlarının herkese has olarak mı yaratılıp yaratılmadığı,<sup>28</sup> ruhun ölümsüz olup olmadığı,<sup>29</sup> farklı gezegenlerde akıllı varlık formları olması durumunda bunların dinî sorumluluğunun nasıl olacağı<sup>30</sup> şeklindeki günümüz Müslümanları bakımından da popüler soruların ve cevaplarının yer alması dikkat çekicidir.

Müellifin beyanından öğrendiğimiz kadarıyla eser 1928 yılında yazılmıştır.<sup>31</sup> 1991 yılında *21 Soruda İlmî ve Tasavvufî Gerçekler* adıyla sadeleştirilen bu eser, Oğuz Yayınları tarafından sadeleştirilerek latinize orijinali ile birlikte basılmıştır.

### 2.1.4. *Fuşûl-i Seb'a*

Bu eserde asırlardan beri Müslümanlar arasında farklı düşünce ve değerlendirmelere yol açan yedi konu tespit edilerek bu konular açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yedi konu Kur'an, tefsir ve te'vil konuları, Hz. Peygamber'in sünneti ve ondan nakledilen rivayetlerle ilgili konular, icmâ ile ilgili konular, kıyas ile ilgili konular, vahdet-i vücûd

<sup>28</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *21 Soruda Tasavvufî Gerçekler*, 17-18.

<sup>29</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *21 Soruda Tasavvufî Gerçekler*, 18-19.

<sup>30</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *21 Soruda Tasavvufî Gerçekler*, 54-56.

<sup>31</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *21 Soruda Tasavvufî Gerçekler*, 15.

meselesi, insanlar için Peygamber gönderilmesinin gerekli olup olmadığı meselesi, kader ve kaza meseleleridir.

Muhammed İhsan Oğuz'un kendi ifadelerinden 1338/1920 yılında kaleme aldığı anladığımız<sup>32</sup> *Fuşûl-i Seb'a* eserinin ilk baskısı 1971 yılında yapılmıştır. Eser, 1993 yılında *İslâm Düşüncesinde 7 Önemli Konu* adıyla önce sadeleştirilmiş hali<sup>33</sup> peşinden de orijinalinin latinizesi<sup>34</sup> olmak üzere yine Oğuz Yayınları tarafından basılmıştır.

### 2.1.5. *Hayât-ı Dünyâ ve Âhiret*

1335/1917 yılında yazılan bu eserde dünya hayatının ne olduğu ve nasıl değerlendirilmesi gerektiği, ahirette nasıl bir hayat yaşanacağı, cennetin nimet ve güzellikleri ve Allah'ın nasıl görüleceği hususları, âyet ve hadislere istinaden akıcı bir tarzda anlatılmakta; itikâdî ve amelî konulara ilişkin önemli bilgiler, irşad edici ifadeler yer almaktadır. Müellif diğer birçok eserinde olduğu gibi bu eserinde de insan irade ve kudretine ve kulun özgürlüğüne dikkat çekmektedir.

Eser latinize edilerek 1973 yılında Ahmet Sait Matbaası'nda bastırılmıştır. Eserin ana bölümleri olan "Dünya Hayatı"<sup>35</sup> ve "Ahiret Hayatı"<sup>36</sup> bölümlerinden sonra bilinmeyen kelimeleri açıklamak için bir lügatçe<sup>37</sup> eklenmiştir. 1994 yılında da, "*Dünyâ ve Âhiret Hayatı*" adıyla sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından latinizesi ile birlikte, lügatçesiz olarak basılmıştır.

### 2.1.6. *İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*

1337/1919 yılında kaleme alınan bu eser, vahdet-i vücûd meselesini her yönüyle ortaya koymakta, ehilleriyle taklitçileri arasındaki farkı belirtmekte, tasavvuf yolunun amacına ve bu yolda yaşananlara ilişkin önemli bilgiler vermektedir. Eser, bir mukaddime ile üç fasıl ve bir hâtimden oluşmaktadır. Mukaddime adı verilen iki hususa ayrılmıştır. İlkinde eserin yazılma sebepleri ve dayanakları anlatılmaktadır. İkincisinde ise İmam Rabbânî'nin keşf ve araştırmasına göre belirlenen manevî seyr ve ilerlemeler ele alınmaktadır. Birinci fasıl gerçek tasavvuf ehlinin seyr ve sülûk esnasındaki hal ve müşahedelerini; ikinci fasıl vahdet-i vücûd düşüncesinin zuhur ettiği mertebeye ulaşmadan önce bazı kişilerde Vahdet-i Vücûd hallerini; üçüncü fasıl ise vahdet-i vücûd ehlini yalnız söz ve yazı ile taklide kalkışanların sapkınlıklarını konu almaktadır. Hâtime ise İmam Rabbânî'nin *Mektûbât*'ından anlatılan bu hususlarla ilgili bilgi ve açıklamaları kapsamaktadır. Eser, 1976 yılında latinize edilmiş olup yapılan latinize baskısı 280

<sup>32</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *İslâm Düşüncesinde 7 Önemli Konu* (İstanbul: Oğuz Yayınları,1993), 17.

<sup>33</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *İslâm Düşüncesinde 7 Önemli Konu*, 9-84.

<sup>34</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *İslâm Düşüncesinde 7 Önemli Konu*, 87-143.

<sup>35</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Hayât-ı Dünyâ ve Âhiret*, (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1973), 11-23.

<sup>36</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Hayât-ı Dünyâ ve Âhiret*, 27-51.

<sup>37</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Hayât-ı Dünyâ ve Âhiret*, 55-115.

sahifedir. 1995 yılında da sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından latinizesi ile birlikte basılmıştır.

### 2.1.7. *Şerh-i Esmâü'l-Hüsna*

1963 yılında yazılan eserde Allah'ın doksan dokuz güzel isminin anlamları verilmekte ve bunların O'nun yüce zâtının mutlak kemâlini ifade ettiğine; yaratılmışların özelliklerine benzemediğine dikkat çekilmektedir. Ayrıca konu ile ilgili bazı önemli hususlar maddeler hâlinde dile getirilip Allah Teâlâ'nın zâtının keyfiyetinin bilinemeyeceği gibi sıfatlarının keyfiyetinin de bilinemeyeceği belirtilmektedir. Eserin orta boy yirmi kitap sahifesi olan latinizesi, 1975 yılında müellifin *Dîn-i Mübîn-i İslâm* isimli eserinin peşine başka iki eseri ile birlikte eklenerek dört eser bir arada olarak tek ciltte basılmıştır.<sup>38</sup> 2000 yılında ise sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından beş eser ile birlikte *İslâm'ın Özü* adı altında tek cilt hâlinde basılmıştır.

### 2.1.8. *Nûru'l-İzâh:*

1337/1919 yılında yazılan bu eserde tasavvuf terimlerinden şeriat, tarikat, hâkikat, ma'ri-fet kavramları ile seyr ve sülûk hakkındaki yanlış anlayışları ortaya koyarak tashih eden bilgiler yer almakta, ilmî tanım ve açıklamalar bulunmaktadır. Aynı zamanda; Allah'ın manevî yakınlığına, ma'rifet ve rızasına erebilmek için bir tarikata girmenin, bir şeyh ve müşid edinmenin mutlak bir gereklilik olmadığı, Kur'ân'ın herkesin imamı ve müşidi olduğu anlatılmaktadır.

Eserin latinizesi, 1975 yılında müellifin diğer üç eseri ile birlikte *Dîn-i Celîl-i İslâm* isimli eserine eklenerek beş eser bir arada, aynı cilt içinde basılmıştır.<sup>39</sup> 1997 yılında da sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından *Şerh-i Hadîs-i Zikir ve Silsile* isimli eseri ile birlikte, *Şeriat ve Tarikat Kavramları, Zikir ve Tasavvuf Yolları* adı altında basılmıştır.

### 2.1.9. *İki Gavs-ı Enâm: Şeyh 'Aliyyü's-Sebtî es-Seyyid Ahmed el-Kürdî*

1341/1923 yılında yazılan bu eserde Muhammed İhsan Oğuz'un müşidi Seyyid Ahmed el-Kürdî Çapakçûrî (1340/1921) ile onun müşidi 'Aliyyü's-Sebtî el-Paluvî'nin (1287/1870) biyografileri vardır. Mukaddimede, bu kitapta yer alan bilgilerin başlıca kaynağının Seyyid Ahmed el-Kürdî ile otuz yıllık beraberliği bulunan Harput Ulu Câmii İmamı Mehmed Tefvik Efendi olduğu belirtilmektedir. Mukaddimeden sonra Aliyy'üs-Sebtî'nin biyografisine geçilerek onun Hâlid-i Bağdâdî ile tanışması, hizmeti, halîfelik ve müşitlik görevi, halifeleri, kerâmetleri ve ahirete geçmesi anlatılmaktadır. Ardından Seyyid Ahmed el-Kürdî'nin dünyaya geldiği, Peygamber Efendimiz'e ulaşan soy zinciri ve tarikat

<sup>38</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Dîn-i Mübîn-i İslâm* (İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1975), 147-168.

<sup>39</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Dîn-i Celîl-i İslâm* (İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1975), 63-83.

silsilesi, halîfelik ve irşâd ile görevlendirilmesi, nefsiyle cihadı ve ibadeti, bazı mübarek halleriyle kerâmetleri ve ahirete göçmesi hakkında bilgiler verilmektedir.

Hicrî 1342 yılında İstanbul Necm-i İstikbâl Matbaasında Osmanlıca olarak basılan eser, 1992 yılında sadeleştirilerek *İki Büyük Allah Dostu: Şeyh Aliyyü's-Sebtî-Seyyid Ahmed Çapakçûrî* adıyla ve Seyyid Ahmed el-Kürdî'nin Muhammed İhsan Oğuz'a yazdığı dokuz mektuptan oluşan *Mücâhedât-ı Dîniyye* isimli eseri ile birlikte 2003 yılında Oğuz Yayınları tarafından *Tasavvuf Yolunda Manevî Cihâd* adı altında basılmıştır.<sup>40</sup>

#### 2.1.10. *Maķâmât-ı Hâce 'Abdülhâlık el-Gucdûvânî*

1335/1917 yılında kaleme alınan bu eserde Nakşî silsilesi büyüklerinden 'Abdülhâlık el-Gucdûvânî'nin (575/1179 veya 617/1220) doğumu, hayatı, menkıbeleri, önemli bir vasiyeti, Hâcegâniyye yolunun ilkeleri olarak belirlediği sekiz kelimenin anlam ve açıklamaları, ilk defa kendisi tarafından okunarak başlatılan "Hatm-i Hâcegân"ın nasıl icrâ edildiği ve nelerin okunduğu anlatılır.

Müellifin kendi el yazılarıyla orta boy bir deftere yazılı olan bu eserin orijinal nüshası 104 sayfa olup, müstakil olarak basılmamıştır. Bununla birlikte; Muhammed İhsan Oğuz 1971 yılında yazdığı *Ârifler Silsilesi-Silsiletü'l-Ârifîn Tezkiretü's-Şiddîkîn* isimli eserinin "Abdülhâlık el-Gucdûvânî" bahsinde aynı bilgileri zikretmiş<sup>41</sup> ve bu eser Oğuz Yayınları tarafından sadeleştirilerek basılmıştır.

#### 2.1.11. *el-Es'ile ve'l-Ecvibe:*

1923 yılında yazılmıştır. Din ve felsefe alanında birçok kitap okuyarak fikir karmaşasına uğrayan bir doktorun sorularına verilen cevaplardan müteşekkildir. Bu sorular iman ve ibadet, namaz ve kible, içtihat ve mezhepler, Kur'an ve tefsir, yedi kıraat, insanın fiil ve iradesi ile ilâhî irade, ruh ve akıl, nefis ve şeytan, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd, Allah rızasına ulaştıracak en kısa ve hayırlı yol hakkındadır.

Müellifin kendi el yazısıyla orijinal nüshası yetmiş dört sahife olan eserin latinizesi, 1975 yılında *Dîn-i Mübîn-i İslâm* eserine ek olarak başka iki eseri ile aynı cilt içinde bastırılmıştır.<sup>42</sup> 1995 yılında da sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından diğer üç eseri ile birlikte *Sorular ve Cevaplar* adıyla basılmıştır.

#### 2.1.12. *Nu'ût-ı Celîle-i Muhammediyye*

"Pâdişâh-ı her dü âlemdir Muhammed Mustafâ

Server-i Evlâd-ı Âdem'dir Muhammed Mustafâ"

<sup>40</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Tasavvuf Yolunda Manevî Cihad*, 113-166.

<sup>41</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Arifler Silsilesi*, 1/157-215.

<sup>42</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Dîn-i Mübîn-i İslâm*, 85-144.

beyti ile başlayan bu na't on dört beyit olup müellifin *Miftâhu's-Sa'âde* isimli eserinin "Peygamberlere İman" bahsi ile *Dîn-i Mübîn-i İslâm* isimli eserinin altıncı faslında mevcuttur.<sup>43</sup> Bu na't *Ârifler Silsilesi-Silsiletü'l-Ârifin Tezkiretü's-Şiddîkîn* isimli eserin Peygamber Efendimizle ilgili bölümünde ise yirmi beyit olarak yazılmıştır.

#### 2.1.13. Nu'ût-ı Celîle-i Ahmediyye

"Bütün âlemlere rahmet sen oldun yâ RasûlAllah

Raûf ile rahîmdir çünkü vasfın yâ RasûlAllah"

beyti ile başlayan sekiz beyitlik bu na't *Dîn-i Mübîn-i İslâm* eserinin altıncı faslında mevcuttur.<sup>44</sup> Aynı na't, *Ârifler Silsilesi-Silsiletü'l-Ârifin Tezkiretü's-Şiddîkîn* isimli eserin Peygamber Efendimizle ilgili bölümünde de yer almaktadır.

#### 2.1.14. Nu'ût-ı Celîle-i Şiddîk-ı Ekber

"Rasûlullâh'a ilk iman eden sensin muhakkak ey Büyük Şiddîk

Bu devletle ricâl-i âlemi geçtin muhakkak ey Büyük Şiddîk"

beyti ile başlayan ve Hz. Ebû Bekir'in faziletlerini anlatan yirmi beyitlik bu na't, *Ârifler Silsilesi-Silsiletü'l-Ârifin Tezkiretü's-Şiddîkîn* isimli eserin "Hz. Ebû Bekir es-Siddîku'l-Ekber" bahsinde yer almaktadır.<sup>45</sup>

#### 2.1.15. Mir'ât-ı İmam Rabbânî

Hicrî 1336 yılında kaleme alınan bu eserde mukaddimede de belirtildiği üzere Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden Abdülmecîd el-Hânî'ye ait *el-Hadâiku'l-Verdiyye fî Hakâiki Ecillâi'n-Nakşibendiyye* isimli kitapta yer alan İmam Rabbânî ile ilgili bilgiler tercüme edilip yeniden düzenlenerek okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Eserde İmam Rabbânî'nin Hz. Ömer'e dayanan soy zinciri, Muhammed Bâkî Billâh'dan yukarıya doğru tarîkat silsilesi, hayat hikâyesi, manevî mertebelere yükselişi ve müceddidliği, din ve tasavvufa dair önemli sözleri, eserleri ve halifelerinin isimleri konu edilmektedir.

Muhammed İhsan Oğuz, bu eserdeki bilgilere *Ârifler Silsilesi-Silsiletü'l-Ârifin Tezkiretü's-Şiddîkîn* isimli eserinin "İmam Rabbânî" bahsinde de yer vermiştir.

#### 2.1.16. el-Hizbü'l-A'zam

Fâtiha ile başlayıp Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salât ile biten otuz dört sahifelik bir virddir. Esmâü'l-hüsnâ ile Kur'ân-ı Kerîm'den bazı âyetler ve çeşitli duaları içermektedir. Hicrî 1327 yılında tertip edilerek, diğer iki vird ile birlikte Arapça olarak basılmıştır.

<sup>43</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Dîn-i Mübîn-i İslâm*, 43-44.

<sup>44</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Dîn-i Mübîn-i İslâm*, 45-46.

<sup>45</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Arifler Silsilesi*, 1/113-120.

### 2.1.17. *Vesâilü's-Sa'âdât*

Cuma günü başlayıp haftanın her günü için okunacak ayrı bir virdin yer aldığı 69 sayfalık dua ve zikir kitabıdır. İçinde bazı Kur'an âyetleri ile istiğfar ve salavatlar yer almakta, bunların her biri Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salât ile son bulmaktadır. Hicrî 1327 yılında tertip edilerek *el-Hizbü'l-A'zam* ve *Hizbü'l-Münâcât* ile birlikte basılmıştır.

### 2.1.18. *Hizbü'l-Münâcât*

Dua ve yakarıştan ibaret olan üç sahifelik bir virddir. Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salât ile son bulmaktadır. Hicrî 1327 yılında tertip edilerek *el-Hizbü'l-A'zam* ve *Vesâilü's-Sa'âdât* ile birlikte basılmıştır.

### 2.1.19. *Elli dört Farz Tercemesi*

1384/1965 yılında kaleme alınan bu eserde Hasan el-Basrî tarafından Kur'an âyetlerinden çıkarılarak belirlenen elli dört farzın nakil ve şerhi yapılmaktadır. Eserin başında, mükelleflerin sorumlulukları ile ilgili açıklamalar vardır. Sonunda ise elli dört farz arasında bulunmayıp müellif tarafından tespit edilen başka farzlar da yer almaktadır.

Eserin latinizesi, 1975 yılında müellifin *Dîn-i Mübîn-i İslâm* isimli eserinin peşinden diğer iki eseri ile aynı cilt içinde basılmıştır.<sup>46</sup> 2000 yılında da sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından diğer beş eser ile birlikte *İslâm'ın Özü* adı altında tek cilt hâlinde basılmıştır.

### 2.1.20. *Muhtaşar Kitâbu'l-Ğazâ ve'l-Ğader*

1964 yılında yazılan bu eser, ilim ehlinde bir zâtın "kaza-kader" meseleleriyle ilgili sorularına cevap olarak kaleme alınmıştır. Eserde insan iradesinin yok hükmünde olduğu anlamı çıkarılan bazı âyet ve hadislerin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin açıklamalar ve nakiller yer almaktadır.

Eserin latinizesi 1969 yılında 30 sahifelik bir kitapçık halinde basılarak *Mufaşşal Kitâbu'l-Ğazâ ve'l-Ğader* ile birlikte (onun arasına konularak) okuyucuların istifadesine sunulmuştur. 1999 yılında sadeleştirilerek *İslâm'da Kazâ ve Kader* adıyla basılan eserin sonuna bir bölüm halinde eklenmiş, Oğuz Yayınları tarafından latinizesi ile birlikte basılmıştır.

Eser listesinde *Mülahhas Kitâbu'l-Ğazâ ve'l-Ğader* diye geçen bu eserin basılan nüshadaki ismi, *Muhtaşar Kitâbu'l-Ğazâ ve'l-Ğader*'dir. Müellif tarafından sonuna İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî ve İmam Ebû Cafer et-Tahâvî'nin kısa hayat hikayeleri ile Selefiyye ve Ehl-i sünnet'e dair bilgilerin eklendiği 21 Aralık 1964 tarihli bir diğer nüshada da eserin ismi "Muhtasar" olarak ("Mülahhas" değil) geçmektedir.

<sup>46</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Dîn-i Mübîn-i İslâm*, 173-191.

#### **2.1.21. Cum'a Gün ve Gecenin Fezâili**

1954 yılında yazılan bu eserde Cuma namazı hakkında inen iki âyetin anlamı ile iniş sebebi, Cuma gününde yapılacak dua ve zikirler ile duanın kabul edildiği saat, Cuma gününde okunması müstehab olan şeyler, beş madde halinde önemli uyarı ve açıklamalar yer almaktadır. Daktilo ile latinizesi on sekiz sahife tutan eser 1991 yılında sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte *İslâm'da Mübârek Günler ve Geceler* adı altında başka altı eserle toplu halde basılmıştır. 2006 yılında da Oğuz Yayınları tarafından *Cuma Gününün Faziletleri* adıyla basılmıştır.

#### **2.1.22. Receb-i Şerîf'in ve Leyle-i Regâib'in Fezâili**

1954 yılında yazılan bu eserde Receb ayı ile bu ayın ilk cuması olan Regâib gecesinin, yine bu ayın 27. gecesini olan Miraç gecesinin ihyâsı, müstehab olan diğer mübarek gün ve gecelerin faziletleri anlatılmaktadır. Latinizesi daktilo ile seyrek yazılı on dört sahife tutan eser, 1991 yılında sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte *İslâm'da Mübârek Günler ve Geceler* adı altında müellifin diğer altı eseriyle toplu halde basılmıştır.

#### **2.1.23. Şa'bân-ı Şerîf'in ve Leyle-i Berât'ın Fezâili**

1954 yılında yazılan bu eserde Şaban ayının ve Berat gecesinin faziletlerine dair nakil ve rivâyetler, Hz. Peygamber'e salâtın ne anlama geldiği hakkındaki görüşler ve bazı dualar yer almaktadır. Latinizesi daktilo ile seyrek yazılı on üç sayfa tutan eser 1991 yılında sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte *İslâm'da Mübârek Günler ve Geceler* adı altında, müellifin diğer altı eseriyle toplu halde basılmıştır.

#### **2.1.24. Ramazân-ı Şerîf'in ve Leyle-i Kıadr'in Fezâili**

1954 yılında yazılan bu eserde Ramazan ayının faziletine dair bazı âyet ve hadisler, Ramazan ayı ile Kur'ân'ın ilgisi ve hususiyeti, Kadir Gecesi'nin kıymeti, Kadir Sûresi'nin anlamı ve açıklaması, Kadir Gecesi'nin hangi gece olduğu, yapılacak dualar yer almaktadır. Latinizesi daktilo ile seyrek yazılı yirmi üç sayfa eser, 1991 yılında sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte *İslâm'da Mübârek Günler ve Geceler* adı altında, müellifin diğer altı 6 eseriyle toplu halde basılmıştır.

#### **2.1.25. Sûre-i Kıadr'in Tefsîr, Tercemesi ve Fezâili**

Müellifin risâle şeklindeki bu çalışması *Ramazân-ı Şerîf'in ve Leyle-i Kıadr'in Fezâili* isimli eserin içinde bulunmaktadır.

#### **2.1.26. Risâle-i Hukûk-ı Vâlideyn**

1962 yılında yazılan bu kısa eserde anne ve baba hakkı ile ilgili âyet ve hadisler, bunların anlamları ve bu hususta bazı açıklamalar yer almaktadır. Eser 2000 yılında sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından müellifin diğer beş eseri ile birlikte *İslâm'ın Özü*



adı altında tek cilt hâlinde basılmıştır. 2011 yılında da yine Oğuz Yayınları tarafından *Ana Baba Hakkı* adıyla müstakil bir risale olarak basılmıştır.

#### **2.1.27. *Risâle-i Necâtü'l-Mütehayyirîn***

Hicrî 1338 yılında yazılan bu eser çeşitli nefsânî isteklerin peşinden koşan insanların beklentilerine çoğu Kur'ân âyetlerinden, bazıları da hadis ve güzel sözlerden cevaplar vererek, insanlara kurtuluş yolunu göstermektedir. Muhammed İhsan Oğuz, eserin sonundaki notunda bu yazının "Her şeyi yaparım" davasında bulunanlar için yazıldığını belirtmiştir. Latinizesi sekiz sayfa olan eser 1995 yılında sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte Oğuz Yayınları tarafından *Sorular ve Cevaplar* adı altında, yazara ait başka üç eserle toplu halde basılmıştır.

#### **2.1.28. *Şeyh Şa'bân-ı Velî-i Halvetî***

1336/1918 yılında yazılan bu eser, bir mukaddime ile dört fasıldan müteşekkildir. Mukaddime Halvetiyye tarikatının seyr ve sülûküne dair açıklamalar ile Halvetiyye silsilesi ve şubeleri anlatılmaktadır. Birinci fasılda tarikat pîri Ömer el-Halvetî hakkında bilgiler; ikinci fasılda Pîr-i Sâni Yahyâ-yı Şirvânî hakkında bilgi; üçüncü fasılda Şeyh Şa'bân-ı Velî'nin hayatı, bazı özellikleri ve kerâmetleri; dördüncü fasılda Şeyh Karabaş-ı Velî hakkında bilgiler yer almaktadır. Eser 1993 yılında sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte Oğuz Yayınları tarafından Şeyh Mustafâ-yı Çerkeşî hakkındaki eserle bir arada *Hz. Şa'bân-ı Velî ve Mustafa Çerkeşî* adı altında basılmıştır.

#### **2.1.29. *Pîr-i Şânî-i Tarîk-i Şa'bânî Şeyh Muştafâ-yı Çerkeşî***

1961 yılında yazılan bu eserde Şa'bâniyye'nin ikinci Pîri Mustafâ-yı Çerkeşî'nin hayatı, tarikat silsilesi ve halifeleri, *Risâle fî Tahkîki't-Tasavvuf* isimli eserinin özeti ve iki şiiri, Halvetiyye tarikatının yirmi şartı ve kendisinin bu şartları üçe indirmesi, kemâl ve kerâmetleri yer almaktadır. Eser 1993 yılında sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte Oğuz Yayınları tarafından Şeyh Şa'bân-ı Velî hakkındaki eserle bir arada *Hz. Şa'bân-ı Velî ve Mustafa Çerkeşî* adı altında basılmıştır.

#### **2.1.30. *Yûnus Emre'nin Terceme-i Hâli***

1971 yılında yazılan bu eserde Yûnus Emre'nin hayatı ve tasavvufî kişiliği ile silsilesi, Hacı Bektâş-ı Velî'nin kısa hayatı ile Muhammed İhsan Oğuz'un Hacı Bektâş-ı Velî hakkındaki na'tı yer almaktadır. Latinizesi daktilo ile yirmi bir sayfa olan eser 1991 yılında sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından latinizesi ile birlikte basılmıştır.

#### **2.1.31. *Şühûr-i Şelâse Münâsebetiyle Bir Mev'ıza ve Tezkîr***

1961 yılında yazılan bu eser Üç Aylar münasebetiyle akıp giden zamanı düşünüp Allah'ın rızasını ve ahiret hayatını kazanmak için dünya hayatını nasıl geçirmek ve değerlendirmek gerektiğini, Allah'ı zikrin ve O'na kulluk etmenin önemini, Allah yolunda

aşk ve muhabbetin anlamını ve gereğini etkili bir üslup ile anlatmaktadır. Orijinali sekiz sayfa olan eser 1991 yılında sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte *İslâm'da Mübârek Günler ve Geceler* adı altında, yazara ait altı farklı eserle birlikte toplu halde basılmıştır.

### 2.1.32. *Hac, Kurban, Kâ'betullah*

Bu eser: Hz. İbrâhim'in, Hz. Hâcer ile Hz. İsmâil'i Kâbe'nin bina olunacağı yere neden ve nasıl getirip bıraktığını, onların buradaki hayatını, Hz. İsmâil'in kurban edilmesi olayını, Kâbe-i Muazzama'nın nasıl bina edildiğini, haccın farz olması ve şartları ile namazda Kâbe'ye yönelmemizin anlam ve amacını anlatmaktadır. Latinizesi daktilo ile on dört sayfa olan eser, 1991 yılında sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte *İslâm'da Mübârek Günler ve Geceler* adı altında yazara ait diğer altı eserle toplu halde basılmıştır.

### 2.1.33. *Mücâhedât-ı Dîniyye*

1340/1921 yılında yazılan bu eser bir mukaddime ile Seyyid Ahmed el-Kürdî (Çapakçûrî)'nin Muhammed İhsan Oğuz'a yazdığı dokuz mektup ve hasbihâlden oluşmaktadır. Mukaddimedede Muhammed İhsan Oğuz'un mürşid arayışı ve Seyyid Ahmed el-Kürdî'yi nasıl bulduğu anlatılmaktadır. Devamında Ahmed el-Kürdî Çapakçûrî'nin yazdığı dokuz mektupta kendisine yaptırdığı seyr ve sülûkün safhaları, sorularına verdiği cevap ve açıklamalar, icâzetnâme ve nasihatler bulunmaktadır. Eserin sonundaki hasbihal bölümünde ise Seyyid Ahmed el-Kürdî Çapakçûrî'nin vefatı üzerine Muhammed İhsan Oğuz'un ihvânına verdiği mesajlar, önemli bilgi ve uyarılar yer almaktadır. Latinizesi daktilo ile elli bir sayfa olan eser, 1992 yılında sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte, *Tasavvuf Yolunda Manevî Cihâd* adı altında ve *İki Gavs-i Enâm...* ile bir arada basılmıştır.

### 2.1.34. *İsm-i Zât, Kelime-i Nefy ve İsbât Hakkında Bir Yazı*

Bu risalede Allah isminin "İsm-i Zât" olduğu, Allah Teâlâ'yı İsm-i Zâtı ile zikretmenin, O'nu sonsuz isim ve sıfatı ile zikir sayıldığı, İsm-i Celîl-i Zât ile zikrin keyfiyeti, letâifin tasfiye ve tezkiyeleri, böylece manevî makamlara yükselerek kendi asıl ve hakikatlerinde fena ve bekaya ermeleri" anlatılmaktadır. Merhum Mesud Seyhun'un el yazısı ile istinsah edilmiş olan eldeki nüsha, yirmi dokuz defter sayfasıdır. Risalenin merhum Hayri Taptık'ın hazırladığı mektup kütüğünde yer alan ve bazı küçük farklar bulunan bir diğer nüshası daha vardır. Bu nüsha Oğuz Yayınları tarafından *Muhammed İhsan Oğuz'dan Mektuplar* adıyla basılan eserin birinci cildine "Onuncu Mektup" olarak alınmıştır.

### 2.1.35. *Derecât-ı Tevhîd Hakkında*

Kısa bir yazı olup orijinali 3 dosya sahifesidir. Besmeleden sonra başlık olarak: "Bu Yazı Merâtib-i Tevhîd Hakkındadır" denilmiştir. Eserde "Tevhîd, kadîm lizâtihi'yi kadîm lizâtihi'nin gayriden ayırmaktır. Bunun ise, derecât ve merâtibi vardır" denildikten sonra, bunlar yedi mertebe hâlinde açıklanmıştır. Muhammed İhsan Oğuz bir mektubunda muhatabına verdiği Cennet'te Allah Teâlâ'nın görülmesi ile ilgili bilgilere ek olarak merâtib-

i tevhîdi de bazı ifade farklılıklarıyla yazmıştır. Bu mektup basılı olan “Muhammed İhsan Oğuz'dan Mektuplar” eserinin birinci cildinde ve on beş numara ile<sup>47</sup> yer almaktadır.

### 2.1.36. *Sûre-i Fâtiha'nın Yedi Âyet Olarak Meâlen Tercemesi*

Müellif, 1967 yılında kaleme aldığı bu tercümede evvelâ Besmele'nin Fâtiha'dan bir âyet olup olmadığı hakkındaki ihtilaftan söz ederek, çoğu Hanefiler gibi kendisinin de Besmele'nin Fâtiha'dan bir âyet olmayıp sûre başlarına, sûrelerin aralarını ayırmak için konulduğu kanaatini gerekçeleriyle açıklamıştır. Ardından da, Fâtiha Sûresi'nin yedi âyetinin Türkçe anlamlarını vermiştir. Fâtiha Sûresi'nin tercemesi açıklamalı olarak *Miftâhu's-Sa'âde*'nin sonunda da yer almaktadır.

### 2.1.37. *Şemâil-i Şerîfe-i Muhammediyye Hakkında*

Eserde Hz. Peygamber'in fizikî ve ahlâkî özellikleri, sağlık ve temizlik konusundaki titizliği, yemesi, giyinmesi, ailesi, ashâbı ve diğer insanlarla olan ilişkisi, Allah Teâlâ'ya yöneliş ve ibadeti gibi konular anlatılmaktadır. Her Müslümanın bunlar üzerinde önemle durup kendini kıyaslayarak davranışlarını ona göre düzenlemesi tavsiye olunmaktadır. Mevcut nüshada yazılı ismi *Risâle-i Şemâil-i Şerîfe-i Muhammediyye, Siyer-i Celîle-i Ahmediyye 'Aleyhi Efdalü's-Şalâtü ve's-Selâmü ve't-Taḥiyye'* dir.

1968 yılında yazılan eserin teksir kâğıdına basılmış latinizesi beş sahifedir. *Silsiletü'l-Ârifîn Tezkiretü's-Şiddîkîn*'in birinci cildindeki “Nübüvvet-i Muhammediyye” bahsine de alınmış olan bu eser, 2000 yılında sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte Oğuz Yayınları tarafından *İslâm'ın Özü* adı altında yazara ait diğer beş eserle birlikte basılmıştır.

### 2.1.38. *Ba'zı Hakâyık-ı Şifât-ı Celîle-i İlâhiyye ile Haşâiş ve Siyer-i Celîle-i Muhammediyye Hakkında Nu'ût-ı Şerîfe*

“Zât-ı Hak Zâtı'yla kâim bir Ganî Hallâk iken

Zât-ı Pâki'yle berâber hiçbir eşyâ yok idi”

beyiti ile başlayan bu na't on altı beyit olup *Dîn-i Mübîn-i İslâm* eserinin altıncı faslına alınmıştır. <sup>48</sup> Aynı na't *Silsiletü'l-Ârifîn Tezkiretü's-Şiddîkîn* isimli eserin Peygamber Efendimiz ile ilgili bölümünde de yer almaktadır.

### 2.1.39. *el-Fevzü'l-Kebîru'l-Ebedî fî Beyân-ı Uşûl, 'Akâ'id, Ahkâm ve Mesâil-i Dîn-i Celîl-i Ahmedî*

Bu eser *Miftâhu's-Sa'âde*'nin bir özeti olup, dinin tanımı ve mahiyeti, İlm-i Tevhîdi açıklamaktadır. İtikâda, amele, ahlâka ve ihlâsa ilişkin hükümlerle ef'âl-i mükellefîni içermekte; İslâm'ın altı iman esası ile bunlara ilişkin meselelere cevaplar içermektedir.

<sup>47</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Muhammed İhsan Oğuz'dan Mektuplar* (b.y.: Oğuz Yayınları, ts.), 1/99-107.

<sup>48</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Dîn-i Mübîn-i İslâm*, 39-42.

1975 yılında yazılan eser, 1978 yılında latinize edilerek bastırılmış olup yüz yetmiş üç sayfadır. Eserin basılan nüshadaki ismi, yukarıda yazılan şekilde olup, listedeki “el-Fevzü'l-Kebîri'l-Ebedî” yazımı yanlıştır. “Kebîr” kelimesi, “Fevz” kelimesinin sıfatı olduğundan, “el-Fevzü” gibi ona tâbî olarak “ötre hareke” ile “el-Kebîru” şeklinde okunması gerekir. 1978'deki baskıda da öyledir. Yine basılan nüshadaki “Usûl, Akâid, Ahkâm ve Mesâil” kelimelerinin yerine, listede “Usûl, Erkân, Kavâid, Vesâil” kelimeleri kullanılmıştır. Basılan eserde kullanılan kelimelerin daha uygun olması ve aynı eser için iki farklı isim ortaya çıkmasının hoş olmaması sebebiyle basılı nüshaya uyulmasında fayda vardır.

#### **2.1.40. Mezheb-i Selef**

1972 yılında yazılan bu eserde, İslâm'ı Peygamber Efendimiz'den öğrenip onu bütün sadelik ve gerçekliğiyle yaşayan ashâb-ı kirâm ile onlara güzellikle uyanların yolu olarak nitelediği Selefîyye Mezhebi anlatılmaktadır. Selefîyye Mezhebi'nin dayandığı esaslar, bazı İslâmî anlayışlar ve gruplar, çeşitli meselelerle ilgili ilim ve anlayışlar, Kur'ân'ın bildirdiği tevhiid inancına ilişkin aklî ve naklî deliller ve açıklamalar yer almakta, Mezheb-i Selef'in, sırf Kitap ve Sünnet yolu olduğu vurgulanmaktadır.

1973 yılında latinize edilerek bastırılan eser, elli kitap sahifesi teşkil etmekte olup arkasında bir de yirmi sekiz sahifelik lügatçesi vardır. 2005 yılında sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından orijinali ve latinizesi ile birlikte basılmıştır.

#### **2.1.41. Dîn-i Mübîn-i İslâm**

1970 yılında yazılan bu eser yedi fasıldan müteşekkildir. Birinci fasılda Allah'a îmân ile O'nun varlığı ve nasıl bilineceği; ikinci fasılda Allah'ın muttasıf olduğu kemâl sıfatları; üçüncü fasılda Allah'ın varlığına ve birliğine dair Kur'an âyetleri; dördüncü fasılda İslâm'ın inanca, amele, ahlâka ilişkin hüküm ve esasları; beşinci fasılda Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliği, nitelik ve özellikleri hakkında bilgi ve açıklamalar; altıncı fasılda Allah'ın şanının yüceliğini ve Hz. Peygamber'in değerini anlatan üç önemli na't; yedinci fasılda da eserin iyi anlaşılabilmesi için konulan lügatçe yer almaktadır.

Orta boy kitap sahifesi ile latinizesi seksen sayfa olan eser, 1975 yılında müellifin diğer üç eseri ile birlikte bu isim altında ve aynı cilt içinde bastırılmıştır. 2000 yılında da müellifin biri diğerinin devamı gibi olan *Dîn-i Celîl-i İslâm* isimli eseriyle birleştirilip sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından müellife ait diğer beş eserle toplu halde *İslâm'ın Özü* adı altında basılmıştır.

#### **2.1.42. Kitâbü'z-Zikr**

1973 yılında yazılan bu eserde Allah'ı zikretmenin çeşitleri ve önemi; Allah'ın zikri hakkındaki bazı âyet ve hadisler ile Allah'ı zikrin en büyüğünün farzlar, vacipler, sünnetler olduğuna ilişkin bilgiler yer almaktadır. Orta boy kitap sahifesi ile latinizesi dokuz sayfa olan

eser 1975 yılında müellifin *Dîn-i Celîl-i İslâm* ve diğer iki eseri ile birlikte aynı cilt içinde<sup>49</sup> basılmıştır.

#### 2.1.43. *Kitâbü't-Tevhîd*

1953 yılında kaleme alınan bu eserin konusu Kelime-i Tevhîd'dir. İki kısım olan eserin birinci kısmında "Allah" İsm-i Celâli ile "Lâ ilâhe İllâllah" Kelime-i Tevhîdi'nin ne anlama geldiği ve bu mübarek kelimenin bütün îman esaslarını nasıl içerdiği; ikinci kısmında da "Muhammedün Rasûlullah"daki "rasûl" kelimesinin Allah'a izafetinin sebebi ve nelere inanmayı gerektirdiği anlatılmaktadır. Latinizesi altı daktilo sahifesi olan eser 2000 yılında sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından müellife ait diğer beş eserle birlikte, *İslâm'ın Özü* adı altında basılmıştır.

#### 2.1.44. *el-Burhân ve'l-İkân fî Beyân-ı İrâde-i Cüz'iyeye-i İnsân*

1390/1970 yılında kaleme alınan bu eser, İmam Eş'arî ile İmam Mâtürîdî'nin kazâ-kader ve irâde-i cüz'iyeye meseleleri hakkındaki ilmî görüş ve düşüncelerinin aleyhinde bulunan İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ithamlarına karşı yazılmıştır. Eserde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in ağır eleştirileri nakledildikten sonra bunlara gerekli cevaplar verilmiş, kazâ-kader konusunun temelini teşkil eden "insanın cüz'î iradesi, niyet ve seçimi, kudret ve kesbi ile ilgili tereddütleri giderici açıklamalar yapılmıştır.

Latinizesi kırk dört sayfa olan eser, 1975 yılında müellifin *Dîn-i Celîl-i İslâm* ve diğer üç eseri ile birlikte bastırılmıştır.<sup>50</sup> 2000 yılında da sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından yazara ait beş eserle birlikte *İslâm'ın Özü* adı altında basılmıştır.

#### 2.1.45. *Beş Suâl-Beş Cevap*

1969 yılında yazılmış olup asıl ismi *Taḥşîl-i Vesâil-i Huzûr ve İṭmi'nân-ı Kulûb fî Beyân-ı Def ve İzâle-i Rayb ve Şükûk*'tur. Kısaca *Beş Suâl-Beş Cevap* da denilen bu eserde insanın asıl ve hakikatının ne olduğu, ne için yaratıldığı, dünyaya nasıl geldiği, dünyada neleri yapmasının iyi, neleri yapmasının kötü olduğu, dünya hayatı sona erdikten sonra nasıl bir hayat yaşanacağı sorularının cevapları ile eserde geçen bazı kelime ve kavramların anlamları verilmektedir.

Latinizesi yirmi bir kitap sayfası teşkil eden eser 1975 yılında müellifin *Dîn-i Celîl-i İslâm* ve diğer üç eseri ile birlikte basılmıştır.<sup>51</sup> 1995 yılında da sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından Yazar'a ait üç eserle toplu halde *Sorular ve Cevaplar* adı altında basılmıştır.

#### 2.1.46. *Dîn-i Celîl-i İslâm*

<sup>49</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Dîn-i Celîl-i İslâm*, 89-97.

<sup>50</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Dîn-i Celîl-i İslâm*, 103-144.

<sup>51</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Dîn-i Celîl-i İslâm*, 39-59.

1972 yılında yazılan bu eserde İslâm'ın beş şartı ve bunların açıklamaları, amel ve ibadetlerde ihlâsın anlamı ve yeri, ihlâs ve ahlâkın önemi, farz olan ibadetlerin Kur'an ve sünnetten delilleri yer almaktadır.

Latinizesi otuz bir kitap sahifesi teşkil eden eser 1975 yılında bu isim altında müellifin dört ayrı eseri ile birlikte bastırılmıştır.<sup>52</sup> 2000 yılında da biri diğerinin devamı mahiyetindeki *Dîn-i Mübîn-i İslâm* isimli eseriyle birleştirilip sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından müellife ait farklı beş eserle birlikte *İslâm'ın Özü* adı altında basılmıştır.

#### **2.1.47. Şıfâtullâh, Zâtullah'ın 'Aynı ve Ğayrı Olması Mes'ele-i Mühimmesi Hakkında Tahkîkât**

Bu risale *İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd* eserini basılmadan önce okuyan ilim ehlinde birinin İmam Rabbânî'nin eserde yer alan konuya ilişkin ifadelerinin yanlış bir anlayışa yol açabileceğini dile getirmesi üzerine, bir açıklama olarak yazılmıştır.

1975 yılında kaleme alınan bu yazıdaki açıklama *İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*'un 1976 tarihli ilk baskısında 153. ve 154. sayfalarına dipnot olarak konulmuştur. Eserin 1995 yılında sadeleştirilip Oğuz Yayınları tarafından latinizesi ile birlikte yapılan basımında da Muhammed İhsan Oğuz'un bu açıklamasına, sadeleştirilen kısmın 185. ve 186.; latinizesinin de 458. ve 459. sahifelerinde yazara ait olduğunun anlaşılması için italik harflerle yer verilmiştir.

#### **2.1.48. Silsiletü'l-Ârifin Tezkiretü's-Şiddîkîn**

1971 yılında yazılan bu eser dört mebhasdan meydana gelmiştir. Birinci mebhasda Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları; ikinci mebhasda İslâm'ın genel hükümleri; üçüncü mebhasda Hz. Muhammed'in peygamberliği ve seçkin özellikleri; dördüncü mebhasda Hz. Ebû Bekir'den Muhammed İhsan Oğuz'a kadar olan otuz iki Sıddîkiyye ve Nakşibendiyye büyüğünün biyografileri, menkıbeleri, hal ve kemâlleri anlatılmaktadır. Eserin sonunda da müellifin kendi hayat hikâyesi ve tasavvufi durumu yer almaktadır.

Eserin orijinali 1738 defter sahifesi olup, önce beş cilt, daha sonra kalınca iki cilt hâline getirilmiştir. Eser, 1996 yılında sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından latinizesi ile birlikte, dört cilt hâlinde basılmıştır.

#### **2.1.49. Şerh-i Hadîs-i Zikir ve Silsile**

1977 yılında yazılan bu eserin tam adı *Şerh-i Hadîs-i Zikir ve Mebâhiş-i Selâsil-i Turuk-ı Âliyye-i İslâmiyye*'dir. Eserde zikir konusunda Hz. Ali'den rivâyet edilen bir hadisin açıklaması, zikrin çeşitleri ile zikir hakkındaki bazı âyet ve hadisler, on iki tarikat silsilesinin

<sup>52</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Dîn-i Celîl-i İslâm*, 3-33.

pîrlerinin isimleri ile vefat tarihleri, ilk üç nesilden sonra ortaya çıkan yüksek sesle ve deverân halinde yapılan zikirlerle ilgili bilgi ve değerlendirmeler yer almaktadır.

İlk defa 1979 yılında bastırılan ve latinizesi atmış sayfa tutan eser 1997 yılında Oğuz Yayınları tarafından sadeleştirilerek müellifin *Nûru'l-İzâh* isimli eseri ile birlikte *Şerâat-Tarîkat Kavramları, Zikir ve Tasavvuf Yolları* adı altında basılmıştır.

#### **2.1.50. Vesîletü'n-Necât-Mufaşşal İlmihâl**

1976 yılında kaleme alınan eser, iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Allah ve Hz. Peygamber hakkında bilgi ve açıklamalar ile inanç esasları; ikinci kısımda İslâm'ın amelî hükümleri ile temizlik ve ibadet esasları yer almakta, namaz, zekât, oruç, hac ibadetleri, bu ibadetlerin farz kılınması ve şartları, hikmetleri ve nasıl yerine getirileceği ile ilgili bilgiler verilmektedir. Hâtîmede ise ibadetlerdeki müşterek faziletler anlatılmaktadır.

1977 yılında latinize edilerek bastırılan eser, iki yüz doksan beş sayfadır. Eserin Oğuz Yayınları tarafından 1991 yılında ve sonrasında sadeleştirilmiş baskıları yapılmıştır.

#### **2.1.51. Mûlahhas Selefîyye Mezhebi**

1972 yılında yazılan bu eser *Mezheb-i Selef* isimli eserin özeti mahiyetinde olup, oradaki konular, bu eserde okuyucuya tafsilata girilmeden sunulmuştur. Latinizesi otuz dört kitap sahifesi teşkil eden eser, 2005 yılında sadeleştirilerek Oğuz Yayınları tarafından orijinalinin fotoğrafı ve latinizesi ile birlikte basılmıştır.

#### **2.1.52. Mecelle-i Kudsiyye**

1979 yılında yazılan bu eserde vefat sırasına göre on iki tarikat pîrinin biyografileri ile hâl, kemâl ve silsileleri yer almaktadır. Bu pîrler 'Abdulkâdir Geylânî (561/1165-66), Aḥmed er-Rifâî (578/1182), Necmeddîn Kübrâ (618/1221), Şihâbüddîn 'Ömer Sühreverdî (632/1234), Muînüddîn Ḥasan Sencerî el-Çiştî (633/1235), Alî eş-Şâzelî (807/1405), Celâlüddîn-i Rûmî (672/1273), Aḥmed el-Bedevî (675/1276), İbrâhîm Düsûkî (676/1277 veya 693/1293), Sa'düddîn Cibâvî (575/1180), Sirâcüddîn 'Ömer el-Ḥalvetî (800/1397[?]), Muhammed Baḥâüddîn en-Naḫşibend (791/1389)'dir.

Latinizesi doksan dört kitap sahifesi teşkil eden eser, 1992 ve 1994 yılında "*Tasavvufun Öncüleri - 12 Büyük Velî*" adıyla sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte basılmıştır.

#### **2.1.53. Muhammed İhsan Oğuz'dan Mektuplar**

Bu eser Muhammed İhsan Oğuz'un çoğu ihvânından, bazıları da ilim ve tasavvuf erbabından olan kimselere yazdığı, ilmi ve tasavvufî konular ve kendisine sorulan çeşitli meseleler ile ilgili mektuplardan oluşmaktadır. Bu mektuplarda İslâm'ın iyi anlaşılması ve ihlâs ile yaşanmasına, has kulluk ve güzel ahlâka ilişkin bilgi ve açıklamalar vardır.

İki yüz on mektuptan oluşan eser 1994 yılında Oğuz Yayınları tarafından hazırlanıp sadeleştirilerek latinizesi ile birlikte iki cilt halinde basılmıştır. Birinci cilt sadeleştirilmiş ile birlikte 555, ikinci cilt ise 607 sahifedir.

### 2.1.54. *Vahdet-i Vücûd Hakkında Mühim 'İlmî Bir Münâkaşa*

Müellifin bu eseri, Muhyiddîn b. Arabî'nin *Füşûşu'l-Hikem* eserini şerh eden Ahmed Avni Konuk'la (1938) aralarında geçen vahdet-i vücûda dair yazışmalarından oluşmaktadır. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda sûtretleri bulunan bu konudaki karşılıklı mektuplar (Muhammed İhsan Oğuz'un dokuz, Ahmed Avni Konuk'un sekiz mektubu) ilâhiyatçı Bayram Kusursuz'un hazırladığı "Ahmed Avni Konuk'un Vahdet-i Vücûd Müdâfaası" konulu yüksek lisans tezinde yer almaktadır. Câvit Sunar da *Vahdet-i Şühûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi* adlı kitabında bu karşılıklı mektuplardan alıntılar yapmış<sup>53</sup> ve mektuplaşma sûretiyle yapılan bu ilmî münakaşaları içeren *Vahdet-i Şühûd-Vahdet-i Vücûd Münakaşaları* adında basılmamış bir kitabın Osman Ergin'in hususi kitaplığında mevcut olduğunu yazmıştır.<sup>54</sup>

## 2.2. Henüz Neşredilmeyen Eserleri

Muhammed İhsan Oğuz'un neşredilen eserlerinin yanı sıra henüz neşredilmeyen çok sayıda çalışması da bulunmaktadır. Müellifin kendi adı ile müsemma olan vakıf bu eserlerin neşri için çaba sarf etmekte, aynı zamanda farklı araştırmacıların çalışmalarına da sunmaktadır. Müellifin bu eserlerinden tespit edebildiklerimizi ve içeriklerini şöyle sıralayabiliriz:

### 2.2.1. *el-Muḥâverâtü'n-Nâfi'a 'Alâ Mesâilî'l-Bâtına*

Bu eserde vahdet-i vücûdçu bir kişinin Muhyiddîn İbn Arabî ile İmam Rabbânî'yi kıyaslayan yazısına zamanın önemli bir din âliminin karşılık vermesi ile bu iki kişi arasında geçen yazışmalar konu edilmektedir. Eser, Oğuz'un konu hakkında üçüncü bir şahıs olarak düşüncelerini içermektedir. Kitapta tartışma konusu olan konu başlıkları şunlardır:

- Nebinin velâyetinin nübüvvetinden efdaliyeti meselesi
- Muhammed Pârsâ'ya Nakşîlerden vahdet-i vücûdu ilk kabul eden kişi denilmesi meselesi.
- Vücûdu zillînin hâriçte sübûtu ve adem-i sübûtu meselesi.
- Tasavvuf-u dînî, tasavvuf-u felsefî, fenâ, bekâ ve bunların ehilleri meselesi.
- Vahdet-i vücûdu inkâr ve ikrâr edenler meselesi.

<sup>53</sup> Cavit Sunar, *Vahdet-i Şühûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi* (Ankara: Resimli Posta Matbaası Ltd. Şirketi, 1960), 103-110.

<sup>54</sup> Cavit Sunar, *Vahdet-i Şühûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi*, 108.



- Vasl-ı uryân meselesi.
- Vücûd, zât, lâtaayyün, itlak, tecelliyât meselesi.
- Muhyiddîn İbn Arabî'nin hâtem-i vilâyet olması meselesi.
- İmam Rabbânî'nin müceddid-i elf-i sânilîği meselesi.
- İmam Rabbânî'de tahakkuk eden kayyûmiyyet-i eşyâ mansıbı meselesi.
- Tevhîd'in, vahdet-i vücûdun gaye olup olmaması meselesi.
- İmam Rabbânî ile Muhyiddîn İbn Arabî arasındaki üstünlük meselesi.

Müellif bu meselelerle ilgili bilgi ve düşüncelerini yazdıktan sonra eserin devamına İslâm *Taşavvufunda Vahdet-i Vücûd* isimli eserinin mukaddimesinde yer alan on yedi seyr ve sülûk makamını eklemiştir. Latinize nüshasında yazılış tarihi bulunmayan eser, daktilo sahifesi şeklinde elli üç sayfa olup henüz neşredilmemiştir.

### **2.2.2. Seyrû's-Sâlikîn fî Menâzili'l-Ârifîn**

1337/1919 yılında yazılan ve tasavvuf ile ilgili olan bu eser, İmam Rabbânî'nin ortaya koyduğu on yedi makamın özellikleri ile seyr ve sülûkünü anlatmaktadır. Bir mukaddime ile beş fasıldan meydana gelmiştir. İlk fasıl âlem-i emr ve halk latîfelerinin halleri ile tasfiye ve tezkiyelerinin usûl ve yollarını; ikinci fasıl daire-i imkânın halleri ile seyr ve sülûkünü; üçüncü fasıl velâyet-i suğrâ, velâyet-i kübrâ, velâyet-i ulyâdan oluşan üç velâyetin halleri ile seyr ve sülûklerini; dördüncü fasıl kemâlât-ı nübüvvet, kemâlât-ı risâlet, kemâlât-ı ulü'l-azmdan oluşan üç kemâlâtın halleri ile seyr ve sülûklerini; beşinci fasıl hakikat-i Kâbe, hakikat-i Kur'ân, hakikat-i salât, hakikat-i İbrâhimiyye, hakikat-i Müseviyye, hakikat-i Muhammediyye, hakikat-i Ahmediyye'den oluşan yedi hakikatin ve hakikat-i salât'tan sonra olan mabûdiyyet-i sırf makamıyla hakikat-i Ahmediyye'den sonra olan hubb-i sırf makamının ve bu makamın yukarısındaki zât-ı baht ve lâ taayyün mertebesinin halleri ile seyr ve sülûklerinden bahsetmektedir. Daktilo ile latinize edilen bu eser yüz on sayfa olup henüz neşredilmemiştir.

### **2.2.3. Şerh-i Maqâmât ve İştîlâhât-ı Şûfiyye**

Hicrî 1334 yılında kaleme alınan bu eserin başında, Nakşibendiyye tarikatının seyr ve sülûk makamları özet olarak anlatılarak gerek Nakşibendîler gerekse diğer tarikat mensupları tarafından kullanılan önemli tasavvuf terimleri tanımlanarak gerekli açıklamalar getirilmiş, bu terimlerle ilgili farklı anlayışlara değinilmiştir. Bu eser henüz basılmamış olup orta boy bir deftere istinsah edilmiştir. Osmanlıca nüshası yüz on sekiz sayfadır.

#### **2.2.4. *el-Beyânü's-Sedîd fî Mebâhişî't-Taḥkîk ve't-Taqlîd***

Hicrî 1339 yılında yazılan bu eser Muhammed Abduh'un talebesi Reşîd Rızâ el-Hüseynî'nin Mısır'da çıkardığı ve daha sonra kitap hâline getirdiği *el-Menâr* isimli ilmî dergide yer alan ve karşılıklı konuşma şeklinde olan "Muḥâverâtü'l-Muşliḥ ve'l-Muḥallid" adlı yazılarından Muşliḥ'e ait önemli kısımları yeni bir tertip ve tasnifle okuyucularına sunmaktadır. Eser, bir mukaddime ile altı fasıl, bir hâtimedan meydana gelmektedir. Birinci fasıl itikâdî meselelerle Bâtınîlerin fikirlerini, ikinci fasıl taklit ve tahkikin anlamları ve taklitin eleştirilmesi, taklitten kurtulmanın yollarını, üçüncü fasıl dîn usûl ve fûrû ile ilgili konuları, dördüncü fasıl telfîk-i mezâhibin gereğine ve bunun nasıl mümkün olabileceğini, beşinci fasıl içtihatın anlam ve şartları ile içtihat kapısının kapanıp kapanmadığı konusunu, altıncı fasıl ilim ve tetkik açısından şerâat ile kanunun mahiyetleri ve aralarındaki farklar ele almaktadır. Hâtimedan ise İslâm'ın dört ahkâmına ve bunlarla ilgili meselelere değinilmektedir. Eserin orta boy bir deftere istinsah edilmiş Osmanlıca nüshası 102 sahifedir. Latinizesi ve baskısı henüz yapılmamıştır.

#### **2.2.5. *Fıkh-ı Ekber Tercemesi***

İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin itikâdî konulara dair kısa ve özlü eserinin tercümesidir. Müellif bu eserini tamamladıktan sonra arkadaşı ve zamanın ünlü kalamcısı İzmirli İsmail Hakkı'ya takdim etmiş, takdir ve beğenisini almıştır. Bu husus aralarındaki mektuplaşmalarda söz konusu edilmektedir.

#### **2.2.6. *es-Seb'u'l-Esrâr fî Medârici'l-Ahyâr***

İsmi "Hayırlı Kulların Allah Dostlarının Manevî Yükseliş Mertebelerine Dair Yedi Sır" diye Türkçeleştirilebilecek olan bu eser, İmam Rabbânî'nin soyundan gelen Muhammed Ma'sûm b. Abdırreşîd Müceddidî'nin aynı isimdeki eserinin tercümesidir. Kitap "sır" adı verilen bölümlerden müteşekkildir. Birinci sırda mürîdlere gerekli olan bazı faydalı bilgiler; ikinci sırda emir ve halk âlemi latifeleri; üçüncü sırda ism-i zât, nefy ve isbât zikri; dördüncü sırda Nakşibendiyye makamları; beşinci sırda müceddidiyye makamları; altıncı sırda tarikat-i Nakşibendiyye'de kullanılan ıstılâhî kelimeler; yedinci sırda mürîdlerin âdâbı, hâtimedan de tarikat silsileleri yer almaktadır.

Hicrî 1337 yılında yazılan ve latinizesi yüz seksen daktilo sahifesi tutan bu tercümenin sonunda, eserin müellifi olan Muhammed Ma'sûm Müceddidî (1079/1668) ile ilgili bilgiler verilmiştir.

#### **2.2.7. *el-Mebde' ve'l-Me'âd***

Bu eserde ruh ve beden yaratılışı ile insanın ilâhî emaneti yüklenişi, ruhun tasfiyesi, nefsin tezkiyesinde Allah'ı zikrin önemi ve ruhun bu suretle manevî makamlardaki yükselişi, insanın başlangıcının ve sonunun ne olduğu, yaratılış sırrını nasıl

gerçekleştireceği konuları âyetlerle ve özet hâlinde anlatılmaktadır. Latinizesi daktilo ile yedi sayfa olan ve yazılış tarihi bulunmayan eser, henüz neşredilmemiştir.

### **2.2.8. Misvâk veya Fırça İsti'mâli Hakkında**

1955 yılında yazılan bu eser dişleri fırçalama sünnetinin önemini, maddî ve manevî faydalarını, bunun ne zaman ve nasıl yapılacağını, İslâm'ın temizlik dîni olduğunu anlatmaktadır. Latinizesi dört daktilo sayfası olan bu risale henüz neşredilmemiştir.

### **2.2.9. Ferâidü'l-Fevâid**

İsmi "Eşsiz Faydalar" şeklinde tercüme edilebilecek olan bu eserde "Mukaddime-i Zikir" ve "Kelime-i Tevhîd" ile zikrin nasıl yapılacağı, zikrin fazilet ve önemi, bazı önemli din âlimlerince hazırlanan bazı salevâtlar, Allah ism-i zât ve celâli ile zikir, vukuf-u kalbî, murakabe ve râbita ile iştigalin keyfiyeti hakkında bilgi ve açıklamalar yer almaktadır. 1966 yılında yazılan eserin latinizesi daktilo ile yirmi beş sayfadır.

### **2.2.10. Kelime-i Tevhîd, İsm-i Celâl İle Zikrin Keyfiyeti**

Latinizesi daktilo ile sekiz sayfa olan bu eserde "Mukaddime-i Zikir"nin ne olduğu ve "Kelime-i Tevhîd Zikri"nin nasıl yapılacağı, Kelime-i Tevhîd zikrinin ve mutlak anlamda zikrin faziletleri, fazla ibadet etmek isteyenlerin yapabilecekleri şeyler, "İsm-i Zât ile Zikir"nin keyfiyeti konuları yer almaktadır. Bu risâlenin devamında aynı karton kapak içinde zımbalanmış olarak "Vukûf-u Kalbî ile iştigalin, Huzûr-u Kalb ve Meallah tahsilinin açıklamasını, râbita ile murakabenin tarifi ve birbirlerinden farkını, Cezbe-i Kayyûmiyyet ile Cezbe-i Maiyyet'in kimlere verildiğini ve bu cezbelelerin hangi zikirlerle hâsıl olacağını bildirir bir risâle sûretidir" başlıklı, on üç daktilo sayfası olarak latinize edilmiş bir diğer risâle daha vardır. Bu da listeye ayrı bir eser olarak eklenebilir.

### **2.2.11. Tavzîhât**

İlk dönem siyâsî olayları tahlil ettiği bir eserdir. Cemel, Siffin, Kerbelâ olaylarını ele almaktadır. Bu konudaki eleştirileri cevaplandırmak ve bazı hususları açıklığa kavuşturmak için 1971 yılında yazılmıştır. Önceki esere zeyl mahiyetinde olan bu eserde, Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunma şerefini hayatının sonuna kadar muhafaza eden ashâb-ı kirâm ile Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra saltanat ve yöneticilik hırsıyla o şerefi kaybeden Muâviye ve taraftarlarının durumu, Hz. Peygamber'den rivayet edilen sahabenin hidayet yıldızlarına benzediğine dair rivayetin bu kimseleri kapsamadığı ve bunun gerekçeleri ele alınmıştır.

### **2.2.12. İslâmî Huḳûkî Nokta-i Nazardan Demokrasi-Cumhûriyyet İdâresi Hakkında Tahlîlî Bir Ḥasbihâl, Bir Muhâvere ve Muhâbere**

Muhammed İhsan Oğuz bu eseri bir mağazada karşılaştığı Kastamonu milletvekili Ahmed Nusret Tuna ile sohbet ederken, onun oradan ayrılmak durumunda kalması üzerine

tartışılan konuyu yarım bırakmamak için bu şahsa hitaben yazmıştır. Eserde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfete seçiliş ve yönetim tarzları anlatılarak zamanımızdaki demokrasinin de onların yönetim tarzlarına uygunluğu ortaya konulmuş, aynı zamanda yazılmakta olan *Miftâhu's-Sa'âde* eserinin bu konuyla ve İslâm esaslarıyla ilgili kısmından nakiller yapılmıştır. 1963 yılında yazılan ve listeye ismi biraz farklı geçmiş olan eserin orijinali, yirmi bir defter sayfası olup henüz neşredilmemiştir.

### 2.2.13. *Eşnâf-ı Meşâyiğ Hakkında*

*Meşâyiğ-ı Turuk-ı Âliyye* isimli kısa bir eser vardır. Eserlerin listesi yapılırken isim hatırdaki *Eşnâf-ı Meşâyiğ* olarak kalmış ve öyle yazılmış olmalıdır. Orijinali dört dosya sahifesi olan söz konusu risalede Tarikat şeyhlerinin üç grup olduğu, bunların ayırıcı özellikleri, farklı hal ve zevkleri anlatılmaktadır. Eserin yazılış tarihi bilinmemektedir.

### 2.2.14. *Ricâlü'l-Ğayb*

Bu kısa çalışmanın tam adı *Risâle-i Ricâlü'l-Gayb* olup el yazısı latinizesi on defter sayfası olup, Muhammed İhsan Oğuz'un bazı eserlerinde de bu risalede anlatılan konuya ilişkin özet bilgiler vardır. Eserde "Ricâlü'l-Ğayb" tarif edilerek, Ricâlü'l-Ğayb'ın yedi sınıf ve tabakadan oluştuğu, hepsinin ruhlarının cisimlerine galip, derecelerine göre kuvvetli aşk ve cezbe üzere oldukları, memuriyetleri haricinde kendilerini kimseye bildirmediği, bunlardan başka "Efrâd" ve "Ümenâ" adıyla iki sınıfın daha bulunduğu gibi bilgiler yer almakta, her bir sınıfın isim ve görevleri hakkında açıklamalar yapılmaktadır.

### 2.2.15. *Telhîs-i Makâmât-ı Seyr ve Sülûk, İntihâ-yı Makâmât-ı İrtikâ ve 'Urûc*

Bu eser, *Makâmât-ı Seyr ve Sülûk-i Sôfiyye-i Nakşibendiyye Kaddes Allahü Esrârahümü'l-Aliyye* isimli, daktilo ile latinizesi otuz iki sahife olan eser olmalıdır. İsim, sonradan listeye bu şekilde yazılmış olabilir. Eserde, on yedi Seyr ve Sülûk Makamı özet halinde anlatılmış, ardından da "Yukarıki Hakikatlerin İyi anlaşılabilmesi İçin Mühim Tenbîhât" başlığı altında on yedi maddelik bir uyarı ve açıklama yapılmıştır. Eserde yazılış tarihi yoktur. Henüz neşredilmemiştir.

### 2.2.16. *Zât-ı Ehadîyyet-i Mücerrede, Zât-ı Baht Hakkında Bir Yazı*

Eserin kendi el yazılarıyla olan orijinal nüshasındaki ismi, *Zât-ı Ehadîyyet-i Mücerrede-i İlâhiyyeyi Bildirir Ulûm-ı Nâfi'a ve Ma'ârif-i Nâdireyi Mutazammın Bir Yazı* şeklindedir. Bu eserde "Seyr İlâllâh" ve "Seyr Fillâh"ın ne anlama geldiği, bu seyrlerin asıl maksadının Allah'ın zâtına ermek olduğu, "Ey tâlib! Ey sâdık! Ey âşık! Ey sâlik!" hitaplarıyla anlatılmıştır. Eserin "İksîr-i Ulûm ve Ma'rîfet" başlığını taşıyan ve "Ey ârif!" hitabıyla başlayan ikinci kısmında ise karmaşık konular, insanın ruhu, vücudu ve sıfatları örnek gösterilerek açıklanmaya çalışılmıştır.

Eserin A4 ebadındaki kâğıda yazılmış orijinal nüshası on altı sayfa olup sonunda “Bu yazının, *Kelime-i Tevhîd, İsm-i Celâl İle Zikrin Keyfiyeti ve İsm-i Zât, Kelime-i Nefy ve İsbât Hakkında Bir Yazı* isimli risalelere lâhika gibi olduğu ve bunların birleştirilerek okunmasının faydalı olacağı” notu bulunmaktadır.

### **2.2.17. Risâle-i Şerh-i Kelimât-ı İhdâ 'Aşer Hakkında**

Eski yazı istinsahı altı defter sayfası teşkil eden bu eserde Nakşibendî Tarikatı'nda tâlibler için birer tasfiye ve tezkiye usûlü olarak sekizi Abdülhâlık Gucdüvânî, üçü de Şâh-ı Nakşibend tarafından ortaya konulan on bir kelimenin anlam ve açıklamaları vardır. Bunlar: 1) Hûş Der-Dem, 2) Nazar Ber-Kadem, 3) Sefer Der-Vatan, 4) Halvet Der-Encümen, 5) Yâd-Kerd, 6) Bâz-Geşt, 7) Nigâh-Dâşt, 8) Yâd-Dâşt, 9) Vukûf-ı Zamânî, 10) Vukûf-ı Adedî, 11) Vukûf-ı Kalbî kelimeleridir. Bu on bir kelime diğer bazı eserlerde de geçmektedir.

### **2.2.18. Şûret-i Şeriat, Hakikat-i Şeriat; Şûret-i Ma'rifet, Hakikat-i Ma'rifet; Şûret-i Fenâ, Hakikat-i Fenâ'ya Dair**

Bu eserin el yazısı istinsahı on üç defter sahifesi olan eldeki nüshasının ismi *Şûret-i Ma'rifet, Hakikat-i Ma'rifet; Şûret-i İman, Hakikat-i İman; Şûret-i Şeriat, Hakikat-i Şeriat* şeklindedir. Eserde marifet, iman ve şeriatın sureti ile hakikati arasındaki farkın, nefsin ceahl, serkeşlik ve temerrüt halinden kurtulmasıyla ilgili olduğu, bunun da ancak “Fenâ fillâh” ile elde edilebileceği açıklanmaktadır. Ayrıca ilim ve marifet arasındaki fark ile şeriatın ilim, amel ve ihlâstan ibaret bulunduğu, tarikat ve hakikatin, ihlâsın kemâle eriştirilmesinde şeriatın hizmetçileri olduğu anlatılmaktadır.

### **2.2.19. Kendi Terceme-i Hâlim**

Muhammed İhsan Oğuz bu eserin başında kendi hayat hikâyesini yazmasının sebebini kısaca açıklamıştır. Terceme-i Hâl, iki kısım hâlinde yazılmış olup birinci kısımda doğum tarihi, ailesi; devlet memurlukları ve geçimi, tahsil hayatı ve dinî ilimlerdeki ihtisası, vücûda getirdiği eserler ile kendisine ait hal ve hususiyetleri yer almaktadır. Tasavvufî hayatına ilişkin olan ikinci kısımda ise tasavvufun tanımı, maksadı ve tasavvuf ehli hakkındaki bilgilerden sonra Muhammed İhsan Oğuz'un on iki yaşından itibaren altı zâta olan intisâbı ve Seyyid Ahmed el-Kürdî tarafından verilen irşad icâzesi, yedinci olarak da Hz. Peygamber'in manevî terbiyesine girişi ile bunun sonucunda açılan “Ahseniyye Yolu” özet hâlinde anlatılmaktadır.

1968 yılında yazılan eserin latinizesi daktilo ile elli dokuz sayfadır. 1978 yılında istinsah edilen bir diğer nüshada ise bazı tahrifler yapılmıştır.

### **2.2.20. Risâle-i Ahseniyye**

Bu risalede Hz. Peygamber tarafından manen açıldığı bildirilen “Ahseniyye Yolu” nun esasının Hz. Peygamber'e râbîta olduğu ve bunun nasıl yapılacağı, iman-ı kâmil, amel-i salih,

ahlâk-ı fâzıl ve ihlâs-ı tâmin, İslâm'ın temelleri ve şartları olup, ilâhî yollara koyulmak isteyenlerin önce bu temelleri kurup ondan sonra işe girişmeleri gerektiği anlatılmaktadır. Nakşibendiyye viridinin nasıl olduğu, mürşide yapılan râbitanın Hz. Peygamber'e çevrilmesi v.b. hususlara da değinilmekte, Kelime-i Tevhîd ve Lafza-i Celâl zikri, Kelime-i Tevhîd'in efdaliyeti ile Allah'ı zikrin ve Salevât-ı Şerîfe'nin ehemmiyeti, Cezbe-i Kayyûmiyyet ve Cezbe-i Maiyyet, Murâkabe ve Vukûf-ı Kalbî gibi konular hakkında bilgiler verilmektedir.

1968 yılında yazılmış olan eserin orijinali, yetmiş defter sayfasıdır. Bu eser, *Ârifler Silsilesi-Silsiletü'l-Ârifin Tezkiretü's-Şiddîkîn* isimli eserin müellif ve görüşleriyle ilgili olan bölümüne eklenmiştir. Ancak bu yapılırken ana metindeki bazı bilgilerin tahrif edildiği anlaşılmıştır. Bu sebeple eser orijinal haliyle tekrar basılmıştır.

### 2.2.21. *Kitâbü't-Tesbîh ve't-Taḥmîd ve't-Tekbîr*

1973 yılında yazılan bu küçük eserde beş vakit namazlardan sonra otuz üçer kere tesbihat kelimeleri olan "Sübhânallah", "Elhamdülillâh", "Allahü Ekber" kelimelerinin okunması ve önemine dair hadis-i şerîf ve anlamı anlatılmaktadır. Eserin latinizesi daktilo ile dört sayfa olup neşredilmemiştir.

### 2.2.22. *Cemel, Şıffîn, Kerbelâ Muḥârebeleri*

1969 yılında yazılan bu eserde sahabe dönemi siyasi ihtilaflardan bahsedilmektedir. Hz. Ömer'in şehadeti ile Hz. Osman'ın hilâfete seçilmesi, onun güzel ahlâk ve faziletleri, bununla birlikte idaredeki zayıflığı ve devlet görevlerine Emevîlerden ehil olmayan kişileri getirmesinin isyan ve ihtilâle yol açarak şehit edilmesine sebep olması, bu olumsuz şartlarda iş başına getirilen Hz. Ali'ye karşı Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr'in hareketi sonucunda meydana gelen Cemel harbi, Hz. Ali'ye biat etmeyen Şam valisi Muâviye ile yapılan Sıffîn muharebesi ele alınmaktadır. Oğuz'un bu eserinde, muharebelerde birinci derecede etkisi bulunan şerli kişilerin kimlikleri, Muâviye'nin yönetimi saltanata çevirerek Yezîd'i veliaht tayin etmesinin sonucu olan Kerbelâ faciası ve bu meselelerin çözümü için bilinmesi gerekli İslâmî ilkelerin açıklandığı bir lâhika da yer almaktadır. Latinizesi daktilo ile elli iki sahifedir.

Müellif aynı konu ile ilgili olarak "Bâbîâlîde Sabah" gazetesinde çıkan *Miftâhu's-Sa'âde* aleyhindeki bir yazı üzerine 17 Ocak 1972 tarihinde on üç daktilo sahifesi tutan cevabi bir açıklama yazarak gazeteye göndermiştir. Yine müellif 1974 yılında, Muâviye meselesi ile ilgili sorulara cevap olarak Osmanlıca ile istinsahı yirmi dört defter sahifesi teşkil eden bir yazı kaleme almıştır.

### 2.2.23. *İslâm'da İlk Mefsedet ve Kıtâl ve Cinâyât ve Hıyânât ve Müsebbibleri Hakkında Tedkîkât ve Ta'mîkât*

Eserin elimizdeki istinsahında ismi *İslâm'da İlk Fitne ve Fesâdların, Dalâlet ve Şekâvetlerin, Zâlimlik ve Kâtilliklerin Fâ'il ve Müsebbibleri, Bunların Hâlen Ber-Devâm Olduğu,*

*Kıyâmete Kadar da Devam Edecekleri Haqqında Edille-i 'Akliyye ve Nakliyyelere Müstenid Gâyet Mühim Bir Eser'dir. Eserde Hz. Ebû Bekir ile diğer üç halifenin nasıl seçildikleri ve yönetim tarzları, Cemel ve Sıffin Savaşları, Hâricîler'in ve Şîa'nın ortaya çıkışı, Hz. Ali'nin savaşa engel olmak için Muâviye ile mektuplaşması, Gadir-i Hum hadisi ve İranlıların buna dayanarak ilk halifenin Hz. Ali olması gerekirken hakkının gasp edildiği iddiasıyla yanlış bir inanca düşmeleri anlatılmaktadır. 1974 yılında yazılan eserin el yazısı istinsahı, atmış sekiz defter sahifesi teşkil etmektedir.*

#### **2.2.24. Âdâbü'l-Mürîdîn**

1971 yılında yazılan bu eserin mukaddimesinde *Adâbü'l-Mürîdîn* hakkında verilen sonra tasavvuf yolunda müritlerin uymaları istenen âdâb ve kurallar anlatılmakta, devamında da İmam Rabbânî'nin oğlu ve halifesi Muhammed Ma'sûm'un bir mektubu yer almaktadır. Eserin daktilo ile latinize edilmiş nüshası on yedi sayfadır.

#### **2.2.25. Hatm-i Hâcegân**

1971 yılında yazılan bu eserde Hâce Abdülhâlîk Gucdüvânî'den beri mürşid veya görevlendirdiği kişi tarafından belirli zamanlarda bir grup ihvânın iştirâkiyle okunan, bazı sûre, salevât, râbîta ve dualardan oluşan Nakşibendiyye uygulaması hakkında bilgi ve açıklamalar bulunmaktadır. Eserin eldeki Osmanlıca istinsahı on yedi sayfadır.

#### **2.2.26. Rehber-i Ezkâr ve Evrâd**

1327 yılında yazılan bu eser üç fasıl ile bir hâtimededen oluşmaktadır. Birinci fasılda Nakşibendiyye'deki "İsm-i Zât" ve "Kelime-i Tevhîd" zikri, murakabe, sohbet ve râbîta; ikinci fasılda zaman ve hâle uygun olan bir zikir usulü; üçüncü fasılda günlük vird olarak okunabilecek şeyler ele alınmaktadır. Hâtimedede ise bu yolda dikkat edilmesi gereken hususlar yer almaktadır. Eserin Osmanlıca orijinali yirmi dört defter sayfasıdır.

#### **2.2.27. Risâle-i Usûl ve Ezkâr-ı Meşâyih-ı Tarîkat-i Aliyye-i Nakşibendiyye**

1337 yılında yazılmış olan bu eserde talipler için gerekli olan bazı hususlar ile Nakşibendiyye usûl ve zikirleri, râbîta ve murakabenin tanım ve açıklaması, seyr ve sülûk için ortaya konulmuş bulunan on bir tasavvufî kelimenin anlamı yer almaktadır. Eserin eldeki Osmanlıca istinsah edilmiş nüshası otuz sahifedir.

#### **2.2.28. Tahassür**

1972 yılında yazılan bu eser Muhammed İhsan Oğuz'un ihvânından olup 1972 yılının kurban bayramı arifesinde vefat eden çok yakın dostu Hüseyin Rahmi Köseoğlu'nun biyografisi ile güzel hal ve ahlâkını anlatır. Eserin daktilo ile latinize edilmiş nüshası sekiz sayfadır.

#### **2.2.29. Benli Şultan**

1975 yılında yazılan bu eserde Kastamonu'nun Ilgaz dağları eteğinde kendi adıyla anılan bir köyde medfûn bulunan Şeyh Muhyiddîn (Ebû Şâme) isimli Nakşî bir zâtın biyografisi ve türbesi ile yanına yapılan mescit, misafirhane ve yemekhane hakkında bilgiler ve krokiler yer almaktadır. Eserin daktilo ile latinize edilmiş nüshası yedi sayfadır.

### 2.2.30. *Ebû Ca'fer el-Meczûm-Seyyid Kâsım Tebrîzî*

1400/1979 yılında yazılan bu risalede Allah yolunda sabır ve rızanın iki örneği olan cüzzam hastalığına yakalanan Ebû Ca'fer el-Meczûm ile felçli olan Seyyid Kâsım Tebrîzî hakkında *Nefahâtü'l-Üns min Haðarâti'l-Kuds ve Reşahât Aynü'l-Hayat* isimli eserlerden naklî bilgiler yer almaktadır. Eserin daktilo ile latinize edilmiş nüshası dört sayfadır.

### 2.2.31. *Mûlahhas Risâle-i Ahşeniyye*

1981 yılında yazıldığı bilinen bu eserde "Mukaddime-i Zikir" kabul edilen üçer istiğfar, salevât-ı şerîfe, "Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh"tan sonra Fâtiha, Âyet el-Kürsî ve İhlâs Sûresi ile anlamlarına yer verilmiş, murakabenin, Allah'ı zikrin ve Hz. Peygambere râbitanın tanımları yapılmıştır.

Eserin Osmanlıca istinsahı on bir dosya sahifesi olup, sonradan buna Muhammed İhsan Oğuz tarafından iman, İslâm ve ihsan ile Allah'ın mağfiretinin genişliği hakkında dört hadis eklenmiştir.

### 2.2.32. *Hulâşatü'l-Evrâd ve'l-Ahżâb*

1982 yılında kaleme alınan bu eserin başında, *Evrâd-ı Bahâiyye*<sup>55</sup> ve onun müellifi olduğu varsayılan Şâh-ı Nakşibend Hazretleri hakkında kısaca bilgi verilmiş, "Kelime-i Tevhîd Zikri" ve "Ehadiyyet murâkabesi"ne dair açıklamalar yapılmıştır. Esere *Evrâd-ı Bahâiyye*'den alınan iki kısa vird ve "Mevlâye Mevlâye..." diye başlayan bir dua ile son verilmiştir. Eserin latinizesi orta boy kitap sayfası ebadında dokuz sayfadır.

### 2.2.33. *Fenâ ve Bekâ Hakkında*

Muhammed İhsan Oğuz'un "Hakîkî Fenâ Fillâh-Bekâ Billâh Nasıl Elde Edilir" başlıklı kısa bir yazısı bulunmaktadır. Yukarıdaki eserle bu yazının kastedilmiş olması muhtemeldir.

### 2.2.34. *Kitâbü's-Selâsil ve'n-Niseb*

*Seyrû's-Sâlikîn fî Menâzili'l-Ârifîn* isimli eserin latinizesi ile birlikte ciltlenmiş olan *Selâsil-i Turuk-ı Aliyye* isimli yirmi dört daktilo sahifesi tutan bir eser bulunmaktadır. *Kitâbü's-Selâsil ve'n-Niseb* adıyla geçen eser bu olabilir. Yazılış tarihi bulunmayan bu eserde

<sup>55</sup> Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'e manevî âlemde Hz. Peygamber tarafından öğretildiği düşünülen zikirleri içeren bir kitap olup, kesin olmamak kaydıyla Bahâeddin Nakşibend'e atfedilmektedir. (Hamid Algar, "Bahâeddin Nakşibend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/458-460.



Nakşibendiyye tarikatının birinci, ikinci, üçüncü silsileleri ile İmam Rabbânî'nin Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çeştiyye silsileleri ve bunlara ilişkin bazı açıklamaları yer almaktadır.

### 2.3. Kayıp Olan veya Farklı İsimle İsimlendirilen Eserleri

Müellifin neşredilen ve mevcut olup henüz neşredilmeyen eserlerinin yanı sıra, adını duyduğumuz ama varlığı hakkında kesin olarak kanaat sahibi olamadığımız eserleri de mevcuttur. Bu eserlerin bir kısmının mevcut eserlerin farklı isimlerle mükerreren zikredilmesi sonucu söz konusu edildiği görülmektedir.

#### 2.3.1. *İmamu'r-Rabbânî'nin el-Mebde' ve'l-Me'âd Risâlesi'nin Türkçeye Tercemesi*

Bu eser daha önce zikredilen *el-Mebde' ve'l-Meâd* ile aynı eserdir.

#### 2.3.2. *Ellidört Farz*

Bu eser daha önce zikredilen *Ellidört Farz Tercemesi* ile aynı eserdir.

#### 2.3.3. *Dünyâ'dan Âhiret'e Bir Mektup*

Muhammed İhsan Oğuz'un ilk zevcesi Hâfıza Fehîme Hanımefendi'nin yaptığı doğum sonrası hastanede vefatı üzerine yazdığı mektup tarzında bir eserdir. Kızları Meliha Hanım'ın İstanbul'daki eski evinde muhafaza edilmekte iken çıkan bir yangında kaybolduğu bilinmektedir.

### 2.4. Varlığı Tespit Edilemeyen Eserleri

Yukarıda zikrettiğimiz eserlerin yanı sıra müellife nispet edilen ama var olduklarına dair kesin bilgiye sahip olamadığımız eserleri de söz konusudur. Bu eserlerin isimlerini bilsek de içeriği hakkında bilgi sahibi değiliz. Bu eserlerin isimlerini ise şöyle sıralayabiliriz:

#### 2.4.1. *Şifâtullâh, Zâtullah Mes'eleleri Hakkında*

#### 2.4.2. *İşbât-ı Vücûd ve Vaḥdâniyyet-i İlâhiyye'ye Dair Mühim Bir Yazı*

#### 2.4.3. *Ravzatü'r-Reyâhîn fi Sâniḥâti's-Şâlihîn*

#### 2.4.4. *Zât, Şifât ve Ef'âl-i İlâhiyye'ye Dair*

#### 2.4.5. *Ḥazînetü'l-Esrâr, Celîletü'l-Ezkâr*

#### 2.4.6. *Leṭâif-i Âlem-i Emr, Âlem-i Halk Hakkında*

#### 2.4.7. *Vücûd-'Adem Hakkında*

#### 2.4.8. *Ezkâr ve Sülûk (Enhâr-ı Erbaa'dan Terceme)*

#### 2.4.9. *Aḳîde-i Tahâviyye*

**2.4.10. Uşûl-i Aşere Tercemesi**

**2.4.11. Menâbi-i Şer'iyye, Edille-i Erba'a; Tefsîr, Te'vîl; Müteşâbihât, Muḳatta'ât; Zâhir ve Bâḫn-ı Kitâb ve Sünnet**

**2.4.12. Ba'zı Mesâil-i Mühimme ve Gâmızaya Dâir**

**2.4.13. Ba'zı Mesâil-i Fıkhıyye, Fâiz, Banka Mu'âmeleleri Hakkında**

**2.4.14. Ehl-i Nârın Hülûdu, Nârın Fenâsı veya 'Adem-i Fenâsı**

**2.4.15. Vâlideyn-i Muhammedî'nin Necâtı-'Adem-i Necâtı Hakkında**

**2.4.16. Risâle-i Mîzânü'n-Nüfûs Tercemesi**

**2.4.17. Risâle-i Mi'yâru't-Ṭarîḳa**

**2.4.18. Tecellî-i Ef'âl, Tecellî-i Şifât, Tecellî-i Zât Hakkında**

**2.5. Muhammed İhsan Oğuz Hakkında Yapılan Çalışmalar**

Müellifimiz hakkında sanal ortamda çok miktarda yazı bulunmasına rağmen, hakkında yapılan akademik çalışma sayısının oldukça sınırlı olduğunu görüyoruz. Bu çalışmaları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

- Abdurrahman Memiş'in Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisindeki "Oğuz, Muhammed İhsan" başlıklı ansiklopedi maddesi.
- Bayram Kusursuz tarafından "Ahmet Avni Konuk'un Vahdet-i Vücûd Müdafaası" başlıklı yüksek lisans tez çalışması.<sup>56</sup>
- Sevim Yılmaz tarafından "Muhammed İhsan Oğuz ve Tasavvuf Felsefesi" başlıklı doktora tez çalışması.<sup>57</sup>
- Bekir Köle'nin "Seyyid Ahmed Çapakçûrî'nin Müridi Muhammed İhsan Oğuz'a Gönderdiği İrşad Mektupları" başlıklı makalesi.<sup>58</sup>
- İbrahim Coşkun'un "İnsanın Hilafet Misyonu ve M. İhsan Oğuz'un Eş'ariyyenin İnsan Tasavvuruna Yönelttiği Eleştiriler" başlıklı sempozyum bildirisi.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Bayram Kusursuz, *Ahmet Avni Konuk'un Vahdet-i Vücûd Müdafaası* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003)

<sup>57</sup> Sevim Yılmaz, *Muhammed İhsan Oğuz ve Tasavvuf Felsefesi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005)

<sup>58</sup> Bekir Köle, "Seyyid Ahmed Çapakçûrî'nin Mürîdi Muhammed İhsan Oğuz'a Gönderdiği İrşad Mektupları", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2015), 75-101,

<sup>59</sup> İbrahim Coşkun, "İnsanın Hilafet Misyonu ve M. İhsan Oğuz'un Eş'ariyyenin İnsan Tasavvuruna Yönelttiği Eleştiriler", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, (04-06 Mayıs 2018)*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 69-86.

- Tunahan Erdoğan'ın "Bir Aidiyet Tartışması: Süleyman Hilmi Tunahan ve Muhammed İhsan Oğuz Arasında Üç Kitap" başlıklı makalesi.<sup>60</sup>

### Sonuç

Muhammed İhsan Oğuz, Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına tanıklık etmiş bir din âlimidir. İslâmî ilimlerden özellikle kelâm ve tasavvuf alanlarında eserler vermiştir. Tasavvuf alanında Nakşibendîliği, kelâmî anlamda Ehl-i sünnet'in Mâtürîdî ekolünü benimsemiştir. Sahabe döneminin siyasî olaylarını farklı bir açıdan değerlendiren Oğuz'un üzerinde kelâmî anlamda Seyyid Bey ve İzmirli İsmail Hakkı'nın derin etkisi bilinmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 100'den fazla eserinden söz edilen müellifin bu eserleri üzerine yapılacak çalışmalar Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminin ilmî yapısını anlamak bakımından önemlidir.

### Kaynakça

- Algar, Hamid. "Bahâeddin Nakşibend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/458-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Coşkun, İbrahim. "İnsanın Hilafet Misyonu ve M. İhsan Oğuz'un Eş'ariyyenin İnsan Tasavvuruna Yönelttiği Eleştiriler", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu-Eş'arîlik-*. Haz. Mustafa Aykaç vd. 69-86. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018
- Erdoğan, Tunahan. "Bir Aidiyet Tartışması: Süleyman Hilmi Tunahan ve Muhammed İhsan Oğuz Arasında Üç Kitap". *Turkish Academic Research Review* 4/1 (Mart 2019), 135-166.
- Kaşamûnî, Muḥammed İhsan Oğuz *Fakîrullah Muḥammed İhsân b. Muḥammed 'Aṭâullah'ın Terceme-i Hâli*. <http://earsiv.kastamonu.edu.tr:8080/xmlui/handle/20.500.12597/1430> . (Erişim 23 Ağustos 2020)
- Köle, Bekir. "Seyyid Ahmed Çapakçûr'nin Mürîdi Muhammed İhsan Oğuz'a Gönderdiği İrşad Mektupları", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2015), 75-101.
- Kusursuz, Bayram. *Ahmet Avni Konuk'un Vahdet-i Vücûd Müdafaası*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.
- Memiş, Abdurrahman. "Oğuz, Muhammed İhsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/321-322. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Miftâhu's-Sa'âde*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 2020.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 2019.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *21 Soruda Tasavvufî Gerçekler*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 1991.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *İslâm Düşüncesinde 7 Önemli Konu*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 1993.

<sup>60</sup> Tunahan Erdoğan, "Bir Aidiyet Tartışması: Süleyman Hilmi Tunahan ve Muhammed İhsan Oğuz Arasında Üç Kitap" *Turkish Academic Research Review*, 4/1 (Mart 2019), 135-166.

- Oğuz, Muhammed İhsan. *Hayât-ı Dünyâ ve Âhîret*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1973.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 1995.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Dîn-i Mübîn-i İslâm*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1975.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Dîn-i Celîl-i İslâm*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1975.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Arifler Silsilesi*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 2003.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Tasavvuf Yolunda Manevî Cihad*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 1998.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Muhammed İhsan Oğuz'dan Mektuplar*. b.y.: Oğuz Yayınları, ts.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Sorular ve Cevaplar*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 1995.
- Sunar, Cavit. *Vahdet-i Şühûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi*. Ankara: Resimli Posta Matbaası Ltd. Şirketi, 1960.
- Yılmaz, Sevim. *Muhammed İhsan Oğuz ve Tasavvuf Felsefesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.

İnternet Kaynakları:

- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Abdurrahman Paşa Lisesi". Erişim 3 Ağustos 2020. <http://abdurrahmanpasalisesi.meb.k12.tr/>
- Ebubekir Sifil, "Hz. Mu'âviye", Erişim 13 Ağustos 2020. <https://ebubekirsifil.com/gazete-yazilari/hz-muaviye/?hilite=%27muaviye%2z7>

Görüşme Kaynakları:

Görüşe Yapılan Kişinin Rumuzu	Adı ve Soyadı	Yaşı	Cinsiyeti	Kişinin Hususiyeti	Görüşme Şekli	Görüşme Tarihi
K1	Mehmet İhsan OĞUZ	52	Erkek	Müellifin Torunu	Kişisel Görüşme	12 Ağustos 2020



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity**  
**Faculty of Kastamonu University**  
**e-ISSN 2717-901X**  
**Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2020**



**Bir Tasnif İki Kimlik: Ömer en-Nesefî'nin Mütakallim-Sûfî Kimliği**  
One Classification Two Identities: 'Umar al-Nasafî's Mutakallim-Sûfî Identity

**Yunus ÖZTÜRK**

**Dr. Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm  
Anabilim Dalı, Çorum/Türkiye**  
Ph.D, Research Assistant Hitit University, Divinity Faculty, Department of Basic Islamic Sciences,  
Department of Kalâm, Çorum/Turkey

[ozturkyunus52@hotmail.com](mailto:ozturkyunus52@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-2756-7352](https://orcid.org/0000-0002-2756-7352)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 29 Temmuz 2020 / **Date Received:** 29 July 2020  
**Kabul Tarihi:** 31 Ağustos 2020 / **Date Accepted:** 31 August 2020  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2020 / **Pub Date Season:** September 2020  
**Cilt:** 4, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 55-74 / **Volume:** 4, **Issue:** 1, **Pages:** 55-74

**Atıf / Citation:** Öztürk, Yunus. "Bir Tasnif İki Kimlik: Ömer en-Nesefî'nin Mütakallim-Sûfî Kimliği  
[One Classification Two Identities: 'Umar al-Nasafî's Mutakallim-Sûfî Identity]". *Kastamonu  
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 4/1  
(2020), 55-74.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This  
article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

## Öz

Bu çalışma, imanın şubelerini ifade eden rivayetin Ömer en-Neseff tarafından geliştirilen tasnifini konu edinmektedir. Neseff'nin ilgili tasnifinde kelâm ve tasavvuf geleneklerini birleştirdiği görülmektedir. Makalede bazı kavramların içerikleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Öncelikle ilgili rivayetin geleneğe nasıl ele alındığına dair tarihsel sürece kısaca dikkat çektik. Bunun ardından Neseff ve ilgili tasnifinin yer aldığı Matlau'n-nucûm ve Mecme'u'l-'ulûm hakkında kısa bilgilere yer verdik. Ardından ilgili tasnife yer verdik. Bunu takiben Neseff'nin mütakallim ve sûfi kimliklerini nasıl birleştirdiğini inceledik. Burada Neseff'nin tercih ettiği kavramların Kelâm ve Tasavvuf geleneği ile kavramsal ve içerik açısından mukayesesini gerçekleştirdik. Son olarak da Neseff'nin kendinden sonraki süreçte etkisini araştırdık. Buradaki küçük tespitlerle Neseff'nin sûfi kimliği ile de etki alanını genişlettiğinin altını çizdik. Sonuç olarak da Neseff'nin ilgili tasnifte ilkesel olarak bir Mâtürîdî mütakallimi olarak hareket ettiğini, tasnifin içeriğini ise sûfi birikim ile inşa ettiğini saptadık.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İman, Tasavvuf, Mâtürîdîlik, Ömer en-Neseff

## One Classification Two Identities: 'Umar al-Nasafi's Mutakallim-Sûfi Identity

### Abstract

This study is based on the classification of the narrations that mention shu'abu'l-iman, developed by 'Umar al-Nasafi. My main goal in the article is to establish that 'Umar al-Nasafi acted by combining the traditions of Kalâm and Şûfism in his related classification. In the article, I preferred a method that included comparative analysis and content analyses of some concepts. I first drew attention to the historical process in a descriptive way of how shu'abu'l-iman is handled. After that, I provided brief information about 'Umar al-Nasafi and *Matla' Al-Nujum Wa Majma' Al-'Ulum*, including its related classification. Then I made a critical edition of the relevant classification. Following this, I examined how Nasafi combined mutakallim and sûfi identities. Here I carried out conceptual, content and comparative analyses of Nasafi's preferred concepts with Kalâm and sûfi tradition. Finally, I investigated the effect of Nasafi's classification on the process after itself. With the findings here, I underlined that Nasafi also expanded his sphere of influence with his sûfi identity. As a result, I found that Nasafi acted as a Mâtürîdî mutakallim in the classification and that he constructed the content of the classification with sûfi terminology.

**Keywords:** Kalâm, Faith, Şûfism, Mâtürîdism, 'Umar al-Nasafi

## Giriş

Makalenin konusu, Hanefî-Mâtürîdî kelimci, fakih, müfessir 'Akâid metni yazarı Ömer en-Neseffî'nin (ö. 537/1142) şu'abu'l-îmân (imanın şubeleri) ifade eden rivayeti tasnifidir. Makalede Ömer en-Neseffî'nin ilgili rivayete yönelik geliştirdiği tasnifin özgünlüğü, kelâm ve sûfî geleneklerin ilkesel tutumlarını bu tasnifine yansıttığı ele alınmaktadır. Bu itibarla makale, Ömer en-Neseffî'nin "bir tasnifte iki kimlik olarak kelâmci ve sûfî kimliklerini" nasıl cem ettiğini incelemektedir. Bu sebeple öncelikle rivayetin gelenekteki yerine kısaca temas edilmiş, bu rivayetin iman tanımı ile aralarındaki ilişki açısından taşıdığı değere yer verilmiştir. Daha sonra Neseffî ve ilgili tasnifi içkin kıldığı ansiklopedik eser olan *Matla'u'n-nucûm ve mecmeu'l-'ulûm* hakkında tanıtıcı mahiyette kısa bilgiler verilmiştir.

Neseffî'nin tasnifinin aslına yer verdik. Bunun ardından ilgili rivayete Neseffî'nin yaklaşımlarının "bir tasnif ve iki kimlik" açısından taşıdığı değerleri tespit adına ilgili tasnifteki kavramların içeriklerini analiz ettik. Bu içerik analizleri, kelâm ve sûfî gelenekteki önemli isimlerin meseleye yaklaşımları ile karşılaştırarak makaledeki analizleri genişlettik. Bunun ardından Neseffî'nin ilgili tasnifine yer veren eser ve müelliflere değinip Neseffî'nin tasnifindeki iki kimlik olarak kelâm ve sûfî boyutlarla ilgili çıkarımlarımızı Neseffî'nin etki alanına da teşmil ettik. Böylece makalede Mâtürîdî bir mütetekellim olarak öne çıkan Neseffî'nin "bir tasnifinde iki kimliği cem ettiği" sonucunu işleyerek Neseffî'nin daha önce yeterince gündeme gelmeyen "mutasavvıf" yönüne dikkat çektik.

### 1. Şu'abu'l-Îmân Rivayeti

Sahabî ravisi Ebû Hüreyre (ö. 58/678) olan şu'abu'l-îmân olarak meşhur olan hadis, Kütüb-ü Sitte'de, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musanneffî*'nde ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şu'abu'l-îmân* adlı eserinde yer aldığı gibi<sup>1</sup> birçok kelâm eserinde de yer almıştır. Rivayet, gerek hadis kitaplarında gerekse kelâm metinlerinde lafızlarda bazı farklılıklar barındırarak nakledilmektedir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Musa Çetin, "İmanın Şubeleri Rivâyetinin Sened ve Metin Açısından Analizi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015), 39.

<sup>2</sup> Ebû'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed Hanefî Dîmaşki İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahaviyye*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Suudi Arabistan: Vizâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1413), 323; Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Andullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-İtikâd* (Suudi Arabistan: Vizâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2000), 26; Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, *Kavaidü'l-akaid fi't-tevhid* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 285/265, 275; Takiyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselam Muhammed İbn Teymiyye, *el-Îmân*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Ürdün: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1996), 10, 13, 15; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, *Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/410-411; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *el-Câmi' li-Şuabi'l-İman*, thk. Abdulali Abdülhamid Hâmîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/190.

Rivayetin lafzında görülen en önemli farklılık “altmış ya da yetmiş küsur” şeklinde imanın kaç şubeden oluştuğunu belirten sayıda karşımıza çıkmaktadır. Bunun dışındaki farklılıklarda mefhuma ciddi manada etki etmeyecek küçük değişiklikler de dikkat çekmektedir. Örneğin rivayetin farklı varyantlarında، جزء، بابا، خصلة، أشبعها، أكبرها، أولها ve أصغرها vb. gibi birbirlerinin yerine kullanılabilen lafız farklılıkları da bulunmaktadır.<sup>3</sup> Bu kavramlar arasında özellikle cüz, bâb ve şube lafızları, belirli bir bütünü oluşturan parçalara işaret etmesine karşın “hasleten” lafzı daha genel bir içeriğe gönderme yapmaktadır.

Lafzen bu küçük farklılıklar bulunsa da rivayetin genel manasını şöyle verebiliriz: *“İman şube/cüz/bâb/haslet bakımından yetmiş ya da altmış küsur kısımdır. İmanın en faziletlisi/ en büyüğü/ en yücesi/en yükseği/ilki ‘Lâ ilâhe illallah’ demektir/şehâdetir. En küçüğü/en aşağı seviyesi ise yoldan eziyet veren şeyi kaldırmaktır. Hayâ da imandandır.”*<sup>4</sup>

Kelam geleneğinde iman konusu; tanımı, mahiyeti, artması ve azalması vb. konular üzerinden tartışılmaktadır.<sup>5</sup> Bu tartışmalarda imanın artması ve azalması konusunda özellikle imanın kısımlarının/bablarının olduğunu belirten ilgili rivayete atıf yapılmaktadır. Mâtürîdî ulema, imanın artma ve azalma kabul etmeyeceği şeklinde Ebû Hanîfe'den gelen doktrinde ısrar etmektedir. İlgili rivayetin âhad haber kategorisinde olduğu gerekçesiyle kelimada delil olarak kullanılmayacağı belirtildiği gibi<sup>6</sup> bazen de rivayetin tevil edilmeye çalışıldığı dikkat çekmektedir.<sup>7</sup> Hadis bilginleri ise rivayetin sıhhati konusunda şüphe duymayarak imanın şubelerinin olduğunu kabul etmektedirler. İlgili rivayetin imanın sadece tasdik olmayıp aynı zamanda dil ile ikrar ve uzuvlarla amel olduğu şeklindeki iman tanımlamalarına önemli derecede etki ettiği bilinmektedir.

Ehl-i hadis çizgisindeki Ebû Abdullah el-Halîmî'nin (ö. 403/1012) *el-Minhâc* isimli eserinin yapısı ve tasnifi, imanın şubelerinden bahseden rivayet esas alınarak belirlenmiştir. Buna göre Halîmî'nin, eserinde imanın şubelerine göre bir tasnif modeli

<sup>3</sup> Buradaki rivayet lafızlarında görülen farklılıkları Musa Çetin'in Kütüb-ü Sitte, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Beyhâkî ve Ebû Nuaym üzerinden hazırlanmış olduğu tabloya göre belirlemiş bulunmaktayız. Başka eserlerde görülebilecek lafız farklılıklarına müracaat etmedik. İlgili tablo ve değerlendirmeler için bk. Çetin, “İmanın Şubeleri Rivâyeti”, 56, 58.

<sup>4</sup> Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsne'di's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavgi'n-Necât, 1422), İmân, 2; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kavîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), İmân, 9; Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhâk et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatu'l-Albâbî, 1975), İman, 38.

<sup>5</sup> Muzaffer Barlak, “İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 490-492.

<sup>6</sup> Neseî, *Tabsıra*, 2/411.

<sup>7</sup> Alâüddîn Muhammed b Abdilhâmîd es-Semerkindî el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, thk. M. Sait Özervarlı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005), 158; Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Bâbertî, *Şerhu vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî el-Âydî-Hamza Muhammed el-Bekrî (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2015), 75.



geliştirdiği açıkça görülmektedir.<sup>8</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî de bu modele uygun bir sistem ile eserini düzenlemiştir.<sup>9</sup> Halîmî ve Beyhakî'nin eserleri incelendiğinde başta ilahiyat olmak üzere ibadetler, muâmelât ve ahlâka dair bahisler de dikkat çekmektedir. Eserde bu bahislerin yer almasının sebebi esere ismini veren *şu'abu'l-îmân* rivayetidir. Buna göre Halîmî ve Beyhakî açısından imanın nazarî, amelî ve ahlâkî şubelerinin/kısımlarının bulunduğu kabul edildiği anlaşılmaktadır.<sup>10</sup>

Ömer b. Abdurrahman el-Kazvîni (ö. 699/1300) de Beyhakî'nin metnine yazdığı *Muhtasar*'ında imanın şubelerini "Allah, resuller, melekler, kitaplar, kader, ahiret günü, haşr, cennetin müminlerin cehennem de kafirlerin yeri olduğuna iman" konularıyla başlatmakta ve imanın bâbları için yetmiş yedi bâb zikretmektedir.<sup>11</sup>

İman kavramının mücerred olarak kullanıldığında İslam'ı ve sâlih amelleri kapsayacak bir içeriğe sahip olduğunu düşünen İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre, rivayetteki iman kavramı İslam ve sâlih amelleri ifade etmektedir. İbn Teymiyye, Halîmî'den itibaren "Allah, melekler, kitaplar, peygamberler ve ahiret gününe iman" şeklindeki sınıflandırmayı imanın mukayyed kullanımı içerisinde değerlendirir.<sup>12</sup>

Ehl-i hadis imanın şubeleri hakkındaki rivayeti özellikle iman esasları ile başlayıp ilâhiyat, sıfatlar, isimler vb. ilkeleri tasdik, ikrar, amel ve ahlâk açısından tasnif etmeye çalışmıştır. Bu tasnifin arkasındaki temel ilke olarak ise iman tanımının yer aldığını ifade edebiliriz. Zira Ehl-i hadis imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlar ile amel olarak tanımlamaktadır. Buna karşın Ebû Hanîfe ve onu takip eden Hanefî-Mâtürîdî ulema, imanın hakikatte tasdik olduğu, dil ile ikrarın ise dünya ahkâmı için gerekli olarak tanımda yer aldığı kanaatindedir.<sup>13</sup> Bu sebeple Ehl-i Hadis'in ilgili rivayeti inanç, ibadet ve ahlâk

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed b. Halîm Halîmî Cürcânî Halîmî, *el-Minhac fî şuabi'l-îman*, thk. Hilmi Muhammed Fûde (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1979), 1/183.

<sup>9</sup> Beyhâkî, *el-Câmi' li-Şuabi'l-îman*, 1/87; Veysel Kasar, *Halimi'ye Ait Şuabu'l-İman Adlı Eserinde Kelam* (Harran Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 22.

<sup>10</sup> Halîmî, *el-Minhac fî şuabi'l-îman*, 1/183-215; Beyhâkî, *el-Câmi' li-Şuabi'l-îman*, 1/190-204; Ebû Hafis Siraceddin Ömer b. Ali Kazvîni, *Muhtasaru Şuabi'l-İman*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvut (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1985), 21, 22, 23-30.

<sup>11</sup> Kazvîni, *Muhtasaru Şuabi'l-İman*, 20-143.

<sup>12</sup> Takiyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselam Muhammed İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ* (Medine: Matbaatü Melik Fahd, 2004), 7/7, 11-14; Sabri Erdem, "İslam'da İman Esaslarına Farklı Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 27.

<sup>13</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim (el-Akîde ve 'ilmu'l-keâm içinde)*, nşr. Zâhid Kevserî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 577, 578; Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe fî't-tevhîd (el-Akîde ve 'ilmu'l-keâm içinde)*, nşr. Zâhid Kevserî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 635; Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, thk. Muhammed Ârûçî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014), 354; Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Hanefî es-Semerkindî el-Lâmîşî, *Kitâbu't-temhîd li-kavâ'id-i't-tevhîd*, thk. Abdülmeccid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 156; Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukul fî dirâyeti'l-üşûl*, thk. Said Abdüllatif Fude (Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015), 4/259; Ahmet Ak, "Ebu'l-Mün en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 8/24 (Haziran 2006), 245-252.

açısından tasnif etmelerinin arkasında iman tanımının üç boyutlu olmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır.<sup>14</sup>

## 2. Ömer en-Neseî ve Matla'û'n-Nucûm ve Mecme'û'l-'Ulûm Adlı Eseri

Ebû Hafs Ömer en-Neseî özellikle *Akâid* risalesi ile İslam dünyasında şöhret bulmuş Mâtürîdî mütakellimler arasında yer almaktadır. O, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebu'l-Mu'în en-Neseî (ö. 508/1115) gibi dönemin en önemli Hanefî ve Mâtürîdî bilginlerine öğrencilik yapmıştır. Kelam, fıkıh, tefsir vb. alanlarda birçok eseri bulunan Neseî, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. İslâm kültür tarihinin en meşhur eserlerinden olan '*Akâid* metninin de yazarıdır.<sup>15</sup>

Makalemize konu olan Ömer en-Neseî'nin eseri, *Matla'û'n-nucûm ve mecme'û'l-'ulûm*'dur. Eserin bilinen tek nüshası Özbekistan-Taşkent İlimler Akademisine bağlı Bîrûnî Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.<sup>16</sup> *Matla'û'n-nucûm ve mecme'û'l-'ulûm*<sup>17</sup> 2015 yılında Taşkent İslam Üniversitesi'nin yayınları tarafından basılmıştır. Seyyid Ekber Muhammed Eminof'un yayına hazırladığı eser, 1a-356a arasında yer almaktadır ve toplam 721 sayfadır. Seyyid Ekber esere kapsamlı sayılacak derecede içindekiler kısmı ile şahıs isimleri fihristi eklemiştir. Bunlar dışında eserde geçen bölge, mezhep, fırka ve kitap isimlerinden de oluşan fihristler yer almaktadır. Eminof eserde yer alan konu başlıklarını 23 ana başlık altında toplamıştır. Mukaddime ve içindekiler kısmı ile başlayan eserin ilk konu başlığı, 2b-3b arasında *اصول الدين على اعتقاد المهتدين* başlığı altında usûlu'd-dîn ile ilgili olup

<sup>14</sup> Buhârî ve 'Aynî özelinde konuyu kapsamlı şekilde ele alan, imanın artma ve azalmasına dair kanaatleri kronolojik olarak inceleyen bir çalışma için bk. Fatih Mehmet Yılmaz, "Buhârî'nin Kitâbü'l-İmân'ı Üzerine Hanefî Bakış Açısı -Bedrüddîn el-Aynî Örneği-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 423-430.

<sup>15</sup> Ayşe Hümeýra Aslantürk, "Neseî, Necmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/571-573.

<sup>16</sup> Kütüphane hakkında detaylı bilgi için bk. Emek Üşenmez, "Özbekistan Yazma Eserler Kütüphanesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009), 682-689.

<sup>17</sup> Esere yer veren bazı çalışmalar için bk. en-Nedvetül-alemiyye li's-şebâbi'l-İslâmî, *el-Mevsûatü'l-müeyyere fi'l-edyan ve'l-mezahib ve'l-ahzâbi'l-muasıra* (Y.y.: Dârü'n-Nedve, 1420), 1/98; Ebû Tayyib Muhammed Sadık Han b. Hasan b. Ali İbn Lütfullah el-Hüseýnî el-Buhârî, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 1/29; Ömer b. Rıza b. Muhammed Râgıb b. Abdulgani ed-Dimeşki Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, B.y.), 7/306; Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi el-Kostantini Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn* (Bađdat: Mektebetü'l-Mesna, 1941), 2/1602; Muhammed Abdulhay b. Abdulkebir ibn Muhammed el-Hüseýnî el-İdrîsî el-Ma'rûf bi Abdi'l-Hayy el-Kettânî, *et-Terâtibu'l-idâriyye* (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, B.y.), 2/229; İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bađdâdî, *Hediyetü'l-'ârifin esmâu'l-müellifin ve asâru'l-musannifin* (İstanbul: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 1/783; Saidakbar A. Muhammadaminov, "Matla' Al-Nujum Wa Majma' Al-'Ulum By Abu Hafs 'Umar Al-Nasafi As A Sample Of Guidance Manual At The Time Of Qarakhanids", *Manuscripta Orientalia International Journal For Oriental Manuscript Research* 21/2 (2015), 21-30; S. Muhammadaminov, "Matla' al-Nujum wa Majma' aL-'Ulum by Abu Hafs 'Umar al-Nasafi as a Sample of Guidance Manual at the Time of Qarakhanids", *Manuscripta Orientalia*, ts.

bilinen şekliyle Neseffî'nin 'Akâid metnini ihtiva etmektedir. Son konunun ise 352a-355a arasında كتاب الفال الفائق عن جعفر بن محمد الصادق şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

İsminden de anlaşıldığı üzere farklı ilim dallarına dair bilgiler barındıran eser, ilimler ansiklopedisi özelliği taşımaktadır. Hakkında açıklamalar yapılan ilimler arasında Kelâm (Neseffî'nin 'Akaid metni), Usûl, fûru', hadis, tefsir, kıraat gibi İslami ilimler; dil ve edebiyat ilimleri; astronomi, matematik, tıp vb. riyâzî ve tabî'î ilimler; tarih, neseb, hulefa-i râşidin ve sonrası süreçleri aktaran toplam 57 bölümden oluşmaktadır.<sup>18</sup>

Eserin tek nüsha olması ve tıpkıbasımının yakın bir dönemde yapılması literatürde bilinmeye başlanmasına katkı sağlamıştır. Bu sayılan sebepler dolayısıyla ülkemizde Neseffî'nin ilgili eserine yönelik bir çalışma henüz bulunmamaktadır. Bu açıdan bizim çalışmamız, ilgili esere dikkat çekmek ve literatüre yeni bir çalışma alanı kazandırması anlamında önemi haizdir. Buna ilaveten, kelâm geleneğindeki diğer yorum modelleri ile mukayese edildiğinde Neseffî'nin "ilgili rivayet" hakkındaki yaklaşımının, özgün olduğu ifade edilmelidir. Bunun dışında kendisinden sonraki süreçte, müellifin ilgili tasnifinin etki alanı da araştırmamıza konu olmuştur. Bu itibarla çalışmamız, Neseffî özelinde daha önce bilinmeyen, Neseffî'nin kelâm geleneğindeki özgün yerine işaret olabilecek bir noktayı aydınlayabilecek niteliktedir. Yine kendisinden sonraki etki alanını Akâid risalesi dışında bir alana da şamil kılınabileceğine işaret etmektedir.

### 3. Neseffî'nin Tasnifi

Öncelikle Neseffî'nin metninin aslını verip ardından analiz ve etki alanını araştırmak daha doğru bir usûl olacaktır. Bu sebeple burada öncelikle Neseffî'nin şu'abu'l-îmân rivayetine getirdiği tasnifin aslına yer vermekteyiz.

#### تعداد الخصال التي جعلها النبي عليه السلام من شعب الإيمان والإسلام

روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال؛ الإيمان بضع وسبعون بابا أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إمطاة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان.

قال رضي الله أقصى ما يتناول لفظ الحديث تسعة وسبعون ولم يرد تعديدها بأعيانها في حديث واحد. والعلماء عدوا ذلك على وجوه. وأنا أعددها على ترتيب أختاره وعلى الإجتهد مداره.

فأقول: بدأ فيه بالتهليل والذي يليه التكبير والتسبيح والتحميد والتمجيد والتجريد والتفريد والتوبة والإنابة والنظافة والطهارة والصلاة والزكاة والصيام والقيام والإعتكاف والحج والعمرة والقربان والصدقة والغزو والعتق وقراءة القرآن وملازمة الإحسان ومجانبة العصيان وترك الطغيان وهجر العدوان وتقوى الجنان وحفظ اللسان والثناء والدعاء والخوف والرجاء والحب والحياء والصدق والصفاء والنصيحة والوفاء والندم والبكاء والإخلاص والذكاء والحلم والسخاء والشكر في العطيّة والصبر في البليّة والرضى بالقضيّة والاستعداد للمنية وإتباع السنّة وموافقة الصحابة وتعظيم أهل الشّيبة والعطف على صغار البريّة<sup>19</sup> والإقتداء بعلماء الأئمة والشفقة على العامة وإحترام الخاصّة وتعظيم أهل السنّة<sup>20</sup> وأداء الامانة وإظهار الصيانة والإطعام والانعام وبر الأيتام وصلة الأرحام وإفشاء السلام وصدق الإستسلام وتحقيق الإستعصام والزهد في الدنيا والرغبة في العقي والموافقة للمولى ومخالفة الهوى والحذر من لظى وطلب جنة

<sup>18</sup> Aslantürk, "Neseffî, Necmeddin", 32/572.

<sup>19</sup> Metin içindeki açıklamaya bakınız.

<sup>20</sup> Matla'û'n-nucûm'da bulunmamaktadır.

المأوى وبث الكرم وحفظ الحرم والإحسان إلى الخدم وطلب التوفيق وحفظ التحقيق ومراعاة الجار والرفيق وحسن الملكة في الرقيق وأدائها إمطة الأذى عن الطريق.

أصل نقل عن المشايخ؛ أقوله بر فار باتصديق دل من خدای را عز وجل بمستی ایمان است؛ وأقوله بر فار.

Ömer en-Neseffî'nin bu tasnifi, *Matla'û'n-nucûm*'da 3b-4a varakları arasındadır. Neseffî bu tasnifine ayrıca *et-Teysîr fi't-tefsîr* isimli kapsamlı tefsirinde de yer vermektedir.<sup>21</sup> Neseffî'nin *'Akâid* metninin müstakil olarak varlığı ve şu'abu'l-îmân rivayetine hem *Matla'û'n-nucûm*'da hem de tefsirinde yer vermiş olması, *Matla'û'n-nucûm* isimli ansiklopedik eserin, Ömer en-Neseffî'nin daha önceki teliflerinden iktibasla oluşturulduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bu konuda kesin bir şey söylemek şu an için erken olsa da böyle bir ihtiyat kaydının yeri gelmişken ifade edilmesi gerekebilir.

Neseffî'nin ilgili tasnifi ile ilgili en önemli farklılık sadece *Matla'û'n-nucûm*'daki hasletlerin sayısının 78 şeklinde görülmesidir. Buna ilaveten tefsirdeki sıralama ile *Matla'û'n-nucûm*'daki sıralamanın da birbirine uygun olmadığı bir yer bulunmaktadır. Bir hasletin tefsirde bulunduğu halde *Matla'û'n-nucûm*'da istinsah ile ilgili sehven yapılmış bir eksiklik dolayısıyla zikredilmediği dikkat çekmektedir. Buna göre belirtmek gerekirse *وتعظيم* ibaresinden sonra zikredilmektedir. Ancak tefsirde ise bizim yukarıda yer verdiğimiz şekildedir. Tefsirde yer verilen ancak *Matla'û'n-nucûm*'da bulunmayan haslet ise *تعظيم أهل السنة* hasletidir. Öyle anlaşılıyor ki "تعظيم أهل" ibaresi, sünnet ve şeybe (yaşlılar) için de ortak bir kullanımı ifade etmektedir. Buna göre müstensih tefsirdeki *تعظيم أهل الشیبة* hasletini *Matla'û'n-nucûm*'da *تعظيم أهل السنة* hasletinin yerine kaydetmiştir. *Matla'û'n-nucûm*'da ise *تعظيم أهل السنة* şeklinde bir haslete hiç yer vermemiştir.<sup>22</sup>

#### 4. Tasnifin Kelâmî ve Sûfî Geleneklerle Kavramsal, İçerik ve Mukayeseli Analizi

Bu tasnif, *Matla'û'n-nucûm*'da müstakil olarak zikredilirken konuyla ilintili tek bir bağlam söz konusudur. O da tasnifin altında yer verilen Farsça cümledir. Bunun dışında ise detaylı bir arka plan okuması yapmamıza imkân tanıyan bir veri yoktur. Bu sebeple ilgili tasnifin düşünsel arka plan okumasını ve içerik analizini öncelikle salt metne bağlı kalarak inşa etmek durumundayız. Ancak tasnifin içeriği ve iman konusuyla ilişkisini düşündüğümüzde ilgili tasnifin imanda artma ve azalma konusuyla olan bağlantısı dikkate alınmaya değerdir. Zira müellifin ilgili tasnife yer verdiği tefsirdeki bağlam ve yukarıdaki

<sup>21</sup> Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Maher Edîp Habbûş (İstanbul #Beyrût: Darü'l-Lübâb, 2019), 1/232-233.

<sup>22</sup> Necmeddîn Ebû Hafs Ömer en-Neseffî, "Ta'dâdü'l-hisâl elletî ce'alehâ'n-Nebi aleyhi's-selâm min şu'abi'l-îman ve'l-îmân ve'l-İslâm", *Matla'û'n-nucûm ve mecme'u'l-ülûm*, nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof (Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015), 4/a; Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2019, 1/232-233.

Farsça cümle bize bu bağlantıyı kurma imkânı vermektedir. Çünkü Neseffî, yetmiş dokuz haslet zikrettikten sonra Farsça cümlede açık bir şekilde imanın kalp ile tasdik olduğuna özellikle vurgu yapmaktadır. Bu sebeple metnin kavramlarına yönelik bir içerik analizi gerçekleştirip ardından Neseffî'nin iman yaklaşımı ile bunu birleştirecek bir usûl takip edebiliriz. Buna göre öncelikle söylenmesi gereken dört temel husus vardır.

Bundan önce Neseffî'nin rivayetlerdeki farklılığa rağmen “yetmiş küsur bâb” varyantını esas kabul ettiğini belirtelim. Müellif, herhangi bir hadiste ise bu bâbların neler olduğunun da zikredilmediğinin altını çizmektedir. Bu sebeple kendisi “yetmiş küsur” ifadesinin en geniş uzanımının “yetmiş dokuz” olması dolayısıyla ilgili rivayetin alanının yetmiş dokuza kadar uzanacağını belirtmektedir. Müellif, kendisinden önceki ulemanın bu rivayetle ilgili farklı tasnifler geliştirdiklerine dikkat çekmekle yetinmekte ve tasniflerin detayına girmeksizin kendi tercihi olan özgün modeli sıralamaktadır.

Neseffî'nin ilgili tasnife yaklaşımı hakkındaki bu genel bilgilerden sonra dikkat çekmek istediğimiz “dört temel hususa” yakından bakabiliriz. Bunların üçü Neseffî'nin tasnifindeki kavramlarla ilgili iken dördüncüsü geride kısaca değindiğimiz hadis bilginlerinde olup da Neseffî'de olmayan bir noktadır. Şimdi sırasıyla bunları ele alabiliriz. Bunlardan ikisi ilgili rivayetin başlığında karşımıza çıkmaktadır. İlk kavram “hasletler, özellikler, sıfatlar vb.” şeklinde düşünebileceğimiz “الخصال” kavramıdır. Bu kavram oldukça önem arz etmektedir. Başlıkta böyle bir kavramın tercihi dahi arkasında yatan bir bilinci yansıtmaktadır. Çünkü Neseffî'nin rivayetin “bâb” şeklindeki varyantına yer vermesine rağmen, ilgili başlığı “haslet” ile başlatması bilinçli bir tercihi yansıtmaktadır. Rivayet formlarında şu'be, bâb, cüz' ve haslet farklılıkları içinde “bâb” şeklindeki rivayete yer verip başlıkta ise haslet terimini tercih etmesi başka türlü açıklanabilir değildir. Zira bâb, cüz' ve şu'be terimleri, belirli bir bütünün birer parçası anlamını ihtiva ederken Neseffî'nin tercih ettiği “haslet” kavramı, özellikle bir bütünü oluşturan parçaları değil, bir bütünün sahip olduğu nitelikler yani sıfatlar anlamını taşımaktadır.

Neseffî'nin, iman tasdik ve ikrar şeklinde tanımlayıp<sup>23</sup> ilgili rivayette de yetmiş dokuz bâb/haslet zikrettiğine göre kendi ilkesi ile çelişmeyen bir yaklaşıma sahip olması gerekir. Bu durum iman artma ve azalma kabul etmemesinin mahiyeti ile doğrudan ilintilidir. Bunun en sade açıklaması, Ömer en-Neseffî'nin de hocası olan Pezdevî'de karşımıza çıkmaktadır. Pezdevî iman artma ve azalma konusundaki klasik ihtilafın “zât” açısından olduğunu ifade etmektedir.<sup>24</sup> Nitekim İmâm Mâtürîdî de mutmainlik durumunun

<sup>23</sup> Necmeddîn Ebû Hafs Ömer en-Neseffî, “Usûlü'd-dîn 'alâ 'itikâdî'l-mühtedîn”, *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm*, nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof (Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015), 3a.

<sup>24</sup> Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *'Usûlü'd-din*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 156.

ve yakînin artması anlamında tasdikte bir artışı kabul ediyor görünmektedir.<sup>25</sup> Ömer en-Neseî'nin diğeri hocası olan Ebu'l-Mu'în en-Neseî de imanın kendisinde değil yakînde bir artışı olmaktadır.<sup>26</sup> Dolayısıyla Hanefî ve Mâtürîdî ulemanın imanın artma ve azalma kabul etmeme şeklindeki ilkelerinin “zât” açısından olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Pezdevî, “sıfatlar” açısından ise artma ve azalmanın mümkün olduğunu kabul etmektedir. Buna ilaveten de sıfatlar konusunda artma ve azalmanın imkânıyla ilgili herhangi bir ihtilaf da kaydetmemektedir.<sup>27</sup> Ebu'l-Mu'în en-Neseî de Pezdevî'deki “sıfat” teorisine benzer bir yaklaşım ile Enfal Sûresi 2. ayetteki “...Allah'ın ayetleri okunduğunda imanlarını artıran...” ifadesinde “imandaki artışı”, müminlerin “sıfatı” şeklinde yorumlamaktadır.<sup>28</sup>

Hocaları Pezdevî ve Ebu'l-Mu'în en-Neseî'nin imanda artış hakkındaki “sıfat” vurgularını konuya dâhil ettiğimizde, Ömer en-Neseî'nin buradaki “haslet” kavramının arkasında hocalarından tevarüs ettiği bir modeli şu'abu'l-îmân tasnifinde içkin kıldığı ortaya çıkar. Nitekim müellifin her iki hocasının yaklaşımında sıfat açısından bir artış mümkündür ve Neseî de imanda artışın mümkün olduğu “sıfat” teorisini, geleneğe iman artma ve azalma konusundaki tartışmalarda kullanılan bir rivayete uyarlanmış görünmektedir. Bu sayede Neseî, hem rivayeti reddetmek gibi bir durumla karşı karşıya kalmamış hem de Mâtürîdî teorisinin güçlü bir teorisyeni olarak ilgili rivayeti, takip ettiği geleneğin temel ilkelerine muvafık şekilde şerh etmiştir.

Bu tasnifin kodlarını veren ikinci husus, Ömer en-Neseî'nin başlığındaki “iman ve İslâm” kavramlarıdır. Başlıkta iman ve İslâm kavramları ile “hasletler” şeklindeki nitelmesini dikkate aldığımızda, Neseî'nin yetmiş dokuz hasleti “mümin ve Müslümanların sahip olması gereken yetmiş dokuz özellik, vasıf ve haslet” anlamında kurguladığı ortaya çıkar. Bu durumda ise Neseî'nin iman artma ve azalma kabul etmediğine yönelik ‘Akâid’deki kanaatinin zât açısından olduğu; ilgili rivayeti de mümin ve Müslümanın taşıması gereken hasletler anlamında sıfat açısından tertip ettiği anlaşılır.

Neseî'nin tasnifinin diğeri özgün yönü ise Ehl-i Hadis'in iman, amel ve ahlâk açısından yaptığı tasniften farklı bir açıyla konuya yaklaşmasıdır. Bu özgünlük ise ilk haslet olarak zikrettiği kavramlarla başlayıp diğeri kavram örgülerinin gelenekteki yerini mukayese ettiğimizde karşımıza çıkmaktadır. Başlıktaki tercihler ile ‘Akâid’deki yaklaşımlarının mukayesesi, Neseî'nin kelâmî kimliğinin ilgili tertipte ilkesel anlamda belirleyici olduğunu açıkça göstermektedir. Bu sebeple olsa gerek, yetmiş dokuz haslet zikrettikten sonra da iman kalp ile tasdik olduğunu Farsça cümleyle vurgulamaktadır.

<sup>25</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 4/112.

<sup>26</sup> Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Bahru'l-keîâm: Mâtürîdî Kelâmı*, thk. Yusuf Arıkaner, çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 117.

<sup>27</sup> Pezdevî, *'Usûlü'd-din*, 156.

<sup>28</sup> Neseî, *Bahru'l-keîâm: Mâtürîdî Kelâmı*, 117.

Buna karşın yetmiş dokuz haslet olarak zikrettiği kavramalara baktığımızda tasavvufî anlayışın baskın bir ağırlığının olduğu anlaşılmaktadır.

Özellikle ilk haslet olarak zikrettiği tehlîl kavramı, zikir şeklindeki terminolojik anlamından hareket edildiğini göstermektedir. Bilindiği üzere “Lâ ilâhe illâllah” ifadesinin zikir olarak okunması, tehlîl olarak ifade edilmektedir.<sup>29</sup> Buna ilaveten diğer hasletler arasındaki tesbîh, zühd, havf ve recâ, hamd/tahmîd vb. kavramlar da sûfî terminolojinin etkisi altındaki kimlik belirleyici kavramlardır. Ömer en-Neseffî'nin bu hasletleri sıralarken sûfî terminoloji içerisinde hareket ettiğini gösteren üç önemli veri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Hanefî-Mâtürîdî âlimler arasında Ömer en-Neseffî'nin tasavvuf ile olan iştiğalinin diğer âlimlerden daha ön planda olmasıdır. Bunun bir neticesi olarak da sûfî oluşumları tasnif ettiği müstakil bir risâle kaleme aldığı da bilinmektedir.<sup>30</sup> Diğer bir husus ise Neseffî'nin tefsirinde Sünnî sûfî kültür açısından otorite haline gelen Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî (ö. 412/1021) ve öğrencisi Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi sûfilere ciddi oranda nakillerde bulunmasıdır.<sup>31</sup>

Diğer bir husus, Neseffî'nin *Matla'u'n-nucûm*'da şu'abu'l-imân rivayetine yer verdiği satırlardan sonra ikinci risalesinin Sülemî'den, onu takip eden risalenin de Kuşeyrî'den mülhem olmasıdır. Buna ilaveten Neseffî'nin yukarıdaki tasnifte yer verdiği kavramlarla *Matla'u'n-nucûm*'daki Sülemî ve Kuşeyrî'den verdiği nakilleri karşılaştırdığımızda, Neseffî'nin tasnifindeki çoğu kavramın Sülemî ve Kuşeyrî'den verilen nakiller arasında geçtiği görülmektedir.<sup>32</sup> Daha da dikkat çeken husus, Kuşeyrî'nin *Risâlesi* ile yapılacak kısa

<sup>29</sup> Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/409.

<sup>30</sup> Ömer Neseffî, “Kitabü'n-fî Mezâhibi'l-Mutasavvıfa”, çev. Süleyman Uludağ, *Diyanet Dergisi* 18/3 (1979), 167-173; Ömer Neseffî, “Kitâb fî mezâhibi'l-mutasavvıfa”, çev. Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 279-284.

<sup>31</sup> Neseffî, *et-Teysir fi't-tefsir*, 2019, 1/231, 232, 239, 284; Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî Neseffî, *et-Teysir fi't-tefsir*, thk. Maher Edîp Habbûş-Fâdî el-Mağribî (İstanbul#Beyrut: Darü'l-Lübâb, 2019), 2/109, 116, 125, 138, 140, 146, 159, 175, 178, 193, 200, 214, 226, 268, 281, vd.; Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî Neseffî, *et-Teysir fi't-tefsir*, thk. Maher Edîp Habbûş-Fâdî el-Mağribî (İstanbul#Beyrut: Darü'l-Lübâb, 2019), 3/285, 287, 290, 310, 375, 378, 385, 388, 390, 395, 405, 407, 413, 414, 417, 420, 424, vd.; Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî Neseffî, *et-Teysir fi't-tefsir*, thk. Maher Edîp Habbûş (İstanbul#Beyrut: Darü'l-Lübâb, 2019), 4/110, 124, 125, 131, 135, 147, 152, 156, 159, 171, 174, 182, 185, 196, 206, 209, 219, 253, 259, 262, vd.; Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî Neseffî, *et-Teysir fi't-tefsir*, thk. Fâdî el-Mağribî (İstanbul#Beyrut: Darü'l-Lübâb, 2019), 5/96, 109, 115, 122, 125-126, 130, 136, 157, 165, 167, 171, 180, 181, 185, 186, 201, 203, 207, 214, 216, 219, 221, 224, 228, 237-238, 241, 273, vd.

<sup>32</sup> Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseffî, “Mensûru'l-hitâb fî meşhûri'l-ebvâb”, *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm*, nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof (Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015), 6b-9b; Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseffî, “Tertîbü'l-menâzili'l-muhakkikîn min ehli'l-ma'rifeti fî ta'rifin külli sınıfın minhüm bimâ tahtassu mine's-sifati”, *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm*, nşr. Seyyid Ekber

bir mukayese neticesinde Ömer en-Neseffî'nin zikrettiği hasletlerden neredeyse otuzdan fazlasının Abdülkerîm Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde yoğun olarak kullanılmış olmasıdır.<sup>33</sup> Kuşeyrî'nin birer hal ve makam olarak zikrettiği temel kavramları, Ömer en-Neseffî'nin imanın şubeleri ile ilgili rivayete uyarlamış olması ilgili tasnif açısından özgün bir noktadır. Bu durum, Kuşeyrî vb. mutasavvıfların sûflerin hal ve makamları için zikrettiği özellikleri, Ömer en-Neseffî'nin imanın şubelerini ifade eden rivayet için kullandığını göstermektedir.

Neseffî'nin yetmiş dokuz hasletinin Sünnî sûfler olarak Sülemî ve Kuşeyrî gibi etkili isimlerin zikrettiği kavramlarla büyük oranda örtüşüyor olması, Neseffî'deki sûfî etki ve kültür açısından dikkate değer bir anlam taşımaktadır. Gelenekte sûfî kimliği ile çok fazla öne çıkmayan Ömer en-Neseffî'nin döneminin önemli bir sûfî âlimi olduğu ifade edilebilir. Buna ilaveten Ömer en-Neseffî'nin yetmiş dokuz hasleti sûfî terminoloji ile kurgulaması da ayrıca değerlendirilmeye değerdir. Ömer en-Neseffî, Ehl-i hadis'in "inanç, amel ve ahlâk" şeklinde üç boyutlu tasnifleri ve imanı bâblara ayırma yerine, imanın hakikatte tasdik olduğu yaklaşımını sürdürerek, şu'abu'l-îmân rivayetinin içeriğini sûfî terminolojiden yararlanarak yetmiş dokuz hasletle yeniden kurgulamıştır.

Burada yer vermemiz gereken bir husus yukarıda değindiğimiz üzere hadis âlimleri ile Neseffî'nin modeli arasında dikkat çeken bir noktadır. Buna ise yukarıda hadis âlimlerinde bulunan ama Neseffî'de bulunmayan bir nitelik şeklinde işaret etmiştik. Neseffî'nin tasnifi, Ehl-i hadis âlimlerinin ilk sıralarda zikrettiği iman esaslarını içermemesi açısından da özgün bir içeriğe sahiptir. Zira Halîmî, Beyhâkî, Kazvînî ve İbn Teymiyye gibi ulema, bu rivayetin içeriğini oluştururken öncelikle Allah'a, meleklerle, kitaplara, resullere, ahiret gününe vb. iman etmeye yer vermektedir. Ehl-i hadis'in iman esaslarına yer verdiği ilk sıralarda Neseffî, daha çok sûfî terminolojiye sadık kalmakta, hadis âlimlerinde de görülebilecek ibadet/amel boyutlarını ifade eden namaz, oruç, hac, zekât vb. ibadet anlamında farz olan ibadatlere yer vermektedir. İman esasları ile ilgili herhangi bir kavrama ise hiç yer vermemektedir. Kendinden önceki tasniflerden haberdar olmasına rağmen böyle bir tercihi metne yansıtmamış olması, Neseffî'nin bu tercihinin arkasındaki gerekçeyi araştırmamızı ve Neseffî buna doğrudan cevap vermediği için bu gerekçeyi bizim tespit etmemizi gerektirmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki Neseffî burada açıkça iman esaslarını bilerek ve bilinçli olarak tercih etmemektedir. Farz ve nafil ibadetleri de aynı şekilde tercih etmektedir. Nitekim

Muhammed Eminof (Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015), 5a-6b; Neseffî, "Şu'abi'l-iman", 3b-4a.

<sup>33</sup> Tesbih, tecrit, inâbe, tövbe, zühhd, hilm, havf, recâ, hıfz, hevâ, tahmid, senâ, safâ, gaza, oruç, hacc, ihsân, sadaka, dua, sıdk, hayâ, itikâf, hubb, nasihat, vefâ, nedm/nedâmet, ihlâs, şükür, Kur'ân okuma, sabır, tevfiq vb. Neseffî'nin metninde zikrettiği hasletlerin Kuşeyrî'deki yoğunluğu ile ilgili olarak bk. Neseffî, "Şu'abi'l-iman", 3b-4a; Ebü'l-Kâsım Abdilkerîm b. Hevâzin en-Neysâbü'rî el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ilmi't-Tasavvuf*, thk. Maruf Mustafa Zerik - Ali Abdulhamid Ebü'l-Hayr (Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1997), 39-49; Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 185-465.



mümin, Hanefî-Mâtürîdî doktrinde tanımı gereği zaten ilgili iman esaslarını kabul eden kişi olduğu için zâtî olarak zorunlu olan şeylerin (iman esaslarının) müminin hasleti olarak zikredilmesi mümkün değildir. Aksi halde zâtî oluşturan unsurlar aynı zamanda birer vasıf, zâta ilişkin birer nitelik olacaktır. Bu ise bir şeyin hem zât hem de sıfat olması anlamına gelir ki aklen muhâl bir durumdur. Dolayısıyla bu tasnifte iman ile ilgili unsurlara yer verilmemesinin açık şekilde Mâtürîdî kelâmî tavrın etkisi altında olduğunun altını çizmeliyiz. Bu kelâmî tavırda belirleyici olan ise imanın hakikatte tasdik olduğu ve imanın artma ve azalma kabul etmeyeceği ilkesidir. Ehl-i hadis açısından ise iman “tasdik, ikrar ve amel” olduğu için ilgili rivayet üç boyutlu inşa edilmiş; öncelikle iman esaslarına yer verilmiştir. Zira onlar açısından da aslında ikrar ve amel, iman esasları sonrası anlam kazanabilecek birer boyuttur.

### 5. Ömer en-Neseffî'nin Gelenekteki Yeri

Ömer en-Neseffî'nin *'Akâid* metni, kendisinden sonraki dönemde oldukça rağbet gören eserlerin başında gelmektedir. *'Akâid* metni, şerh ve hâşiye gibi literatürün özel olarak üzerine inşa edildiği bir eserdir. Birçok müttekellim ve sûfî tarafından kendisine itibar edilen bir isim olan Ömer en-Neseffî'nin eseri, yine kelâmcılar ve sûfîler tarafından şerh edilmiştir. Osmanlı döneminde ise eserin kimlik belirleyici bir misyona sahip olduğu da müşahede edilmektedir.<sup>34</sup> Buna ilaveten Ömer en-Neseffî'nin *el-Kand* isimli eserinde yansıttığı bazı sûfî öğeler<sup>35</sup> ile tefsirinde sûfîlere yoğun olarak yer vermesi,<sup>36</sup> Mâtürîdî geleneğin sûfîlikle ilişkisi açısından Ömer en-Neseffî'yi önemli bir konuma taşımaktadır. Nitekim Ömer en-Neseffî, hocası Pezdevî'den sonra Mâtürîdî ulemâ arasında sûfî grupları içeren müstakil bir çalışma telif etmiş olmasıyla muttasıftır.<sup>37</sup> Zikredilen bu hususlar, Ömer en-Neseffî'nin telif ve tasniflerinin düşünce kültürümüzde ciddi etkiye sahip olmasını etkilemiş ve tetiklemiş sebeplerden bazılarıdır. Nitekim Osmanlı döneminin önemli sûfîlerinden olan ve Kadızâde-Sivâsî çatışmasının sosyolojik etkilerini bizzat yaşayan Karabaş-ı Velî (ö. 1097/1686) de Neseffî'nin *'Akâid*'ini şerh ederken Ömer en-Neseffî'nin

<sup>34</sup> Yunus Öztürk, “Şerh ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi”, *Milel Ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2017), 288-311; Mustafa Aykaç, “Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-'Akâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme”, *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 5-7.

<sup>35</sup> Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseffî, *el-Kand fî 'ulemâi Semerkand*, thk. Yusuf el-Hâdî (Tahran: Âyine-i Mirâs, 1999), 141.

<sup>36</sup> Neseffî, *et-Teysir fi't-tefsir*, 2019, 1/231, 232, 239, 284; Neseffî, *et-Teysir fi't-tefsir*, 2019, 2/109, 116, 125, 138, vd.

<sup>37</sup> Mâtürîdî gelenekteki sûfî kültür hakkında bk. Necdet Tosun, “Mâtürîdiyye Ve Tasavvuf İlişkisi”, *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Sönmez Kutlu (Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği), Ankara: Olivin Ofset, 2018), 157-163; Ömer Özgül, “İmam Mâtürîdî'nin Anadolu Tasavvuf Kültürü Üzerindeki Etkileri”, *Diyanet İlmî Dergi (Mâtürîdî Özel Sayısı)* 55/3 (2019), 893-907; Yunus Eraslan-Mahmut Çınar, “Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi”, *Kader* 17/2 (Aralık 2019), 364; Yunus Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Maturidi Kelam Sisteminin Tasavvufla İlişkisi* (Gaziantep Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

'Akâid'de sûfî itikâdına yönelik işaret ve remzler kullandığını belirterek Neseffî'nin sûfî kimliğine dikkat çekmektedir.<sup>38</sup>

Ömer en-Neseffî'nin etkisinin izlerini şu'abu'l-îmân rivayeti hakkında geliştirdiği tasnifine yer veren iki müellif üzerinden de tespit edebildik. Bunlardan ilki, Neseffî'nin etkisini sûfî geleneğe de teşmil etmemize imkân tanıyan Osmanlı döneminin en önemli isimlerinden Celveti şeyhi ve müfessir İsmâil Hakkı Bursevî'dir. (ö. 1137/1725) Bursevî İslâm kültür tarihinde özellikle *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsiri ile maruftur. Bursevî'nin Ömer en-Neseffî'nin ilgili rivayete getirdiği yorumu zikrettiği eser de *Rûhu'l-beyân*'dır. Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'daki açıklamaları dikkatle incelendiğinde, Neseffî'nin *Matla'u'n-nucûmu*'ndan değil *et-Teysîr fî't-tefsîr* isimli kapsamlı tefsirinden mülhem olduğu görülmektedir. Bursevî'nin Neseffî'den aktarımında kaynak olarak Ömer en-Neseffî'nin tefsirine işaret etmesi, burada kayda değer bir anlam taşımaktadır. Bursevî gibi etkili bir mutasavvıfın irfânî içeriği baskın olan tefsirinde yine kendisi gibi birçok sûfîye atıf yapan Neseffî'nin tefsirinden ilham alarak ilgili tasnifi olduğu gibi aktarması, Neseffî'nin etkisinin özellikle tefsiri üzerinden de incelenmesi neticesinde önemli sonuçlar doğurabilecek niteliktedir.<sup>39</sup> Neseffî'nin tefsirini kaynak olarak kullandığına yönelik verilerden birisi de *Matla'u'n-nucûm*'da zikredilmeyen ancak "ta'zîmu ehli's-sünne" şeklinde tefsirde geçen haslete Bursevî'nin yer vermiş olmasıdır.<sup>40</sup>

Neseffî'nin ilgili tasnifine tefsirinden hareketle atıf yapan isimlerden birisi de *el-Hâvî fî't-tefsîr* isimli kapsamlı tefsirin müellifi Şeyh Abdurrahman'dır. (ö.?) Ancak *el-Hâvî*'deki atfın boyutları incelendiğinde Şeyh Abdurrahman'ın Neseffî'nin tefsirini doğrudan gördüğünü ve ilgili tasnifi oradan aldığını söylemek zordur.<sup>41</sup> Zira *el-Hâvî*'nin ilgili tasnife yer verdiği kısımları Bursevî'den naklettiği dikkat çekmektedir. *el-Hâvî*'nin bunun dışında Bursevî'den daha geniş içerikleri doğrudan naklettiği de görülmektedir. Ayrıca her iki kaynak da Neseffî'den farklı olarak ilgili tasnife Şuara sûresinin tefsirinde yer vermektedir.<sup>42</sup>

### Sonuç

Hanefî-Mâtürîdî ekolün en önemli temsilcilerinden olan Ömer en-Neseffî, mütetekellim, müfessir ve fakih kimlikleri ile tanınmaktadır. Özellikle Taftâzânî'nin şerh yazdığı 'Akâid metni ile İslâm dünyasında şöhret kazanan Neseffî'nin Taftâzânî şerhine

<sup>38</sup> Kiyasettin Koçoğlu, "İtikâdi Meselelere Tasavvufi Bir Yaklaşım: Karabâş-ı Veli'nin 'Şerh-i Akâid-i Neseffî' Adlı Eseri Bağlamında Bir Değerlendirme", ed. Ali Rafet Özkan (III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri", Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016), 619-629; Öztürk, "Şerh ve Otorite İlişkisi", 290, 294; 'Ali b. Muhammed el-Kastamônî, *Şerhu 'Akâidi'n-Neseffî*, thk. Fatih Kurt (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 7; Fatih Kurt, *Neseffî Akaidi Şerhi (Kelam-Tasavvuf İlişkisi)* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 16.

<sup>39</sup> Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18 (Eylül 2011), 373.

<sup>40</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân* (Y.y.: b. y., t.s.), 6/261.

<sup>41</sup> Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Kammâş, *el-Hâvî fî't-tefsîr* (Y.y.: b. y., t.s.), 29/6405-6406.

<sup>42</sup> Kammâş, *el-Hâvî fî't-tefsîr*, 29/6401-6405; Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, 6/260.

birçok âlim şerh ve hâşiye yazmıştır. Osmanlı dönemi Mâtürîdî kimliğinin tahkimi noktasında da Neseffî'nin metninin bir otorite konuma sahip olduğu bilinmektedir.

Neseffî'nin şu'abu'l-îmân rivayetine yaklaşımının incelendiği makalede belirleyici olan iki gelenek tespit edilmiştir. Birinci gelenek rivayete yönelik teorik zemini ilkesel olarak belirleyen Mâtürîdî kelâm geleneğidir. Neseffî burada imanın hakikatte tasdik olduğu ilkesini sürdürüp kendinden öncekilerin "sıfat" teorilerini rivayetin diğer varyantında yer alan "haslet" kavramı üzerinden tasnife taşımıştır. Böylece rivayete özgün bir tasnif geliştirmiş ve Ebu'l-Mu'în en-Neseffî'de ahad haber olduğu gerekçesiyle rivayeti reddetme şeklinde görülen bir sürecin içine de girmemiştir. Başlıktaki iman, İslâm ve haslet kavramları ile Neseffî, ilgili rivayeti ilkesel olarak "mümin ve Müslümanların taşıması gereken özellikler" üzerinden değerlendirmiş; Ehl-i hadis'in imanı cüzlere ayıran yaklaşımından da uzak durmuştur. Bu itibarla hocalarının sıfat açısından imanda artışın mümkün olduğuna dair kanaatlerini Neseffî, sûflerin hal ve makam olarak zikrettiği kavramları haslet üzerinden müminlerin sıfatları olarak düşünerek ilgili rivayete özgün bir model geliştirmiştir.

Teorik zemini kelâm ile kuran Neseffî, bunun pratik kısımlarında ise tasavvuf kültürünü konuya dâhil etmiştir. Bu sebeple Neseffî, şu'abu'l-îmân rivayeti ile ilgili zikrettiği yetmiş dokuz hasletin büyük çoğunluğunda Kuşeyrî ve Sülemî gibi sûflere dayanmıştır. Bu durum Neseffî'nin kimliğinde önemli bir sûfî boyuta işaret etmektedir. Ayrıca Neseffî'nin tefsirinin içeriğindeki nakillerin önemli bir bölümünde yine Kuşeyrî ve Sülemî gibi mutasavvıfların yer alması, Neseffî'nin tefsirinin rivayet alanını tasavvuf kültürü ile de genişlettiğini göstermektedir. Bu sebeple Neseffî'nin, salt Mâtürîdî bir mütakellim olmayıp mutasavvıf kimliğini de içselleştirdiği bu makalenin bir sonucu olarak zikredilmelidir. Bursevî'nin şu'abu'l-îmân rivayetinde Neseffî'ye dayanması, Karabaş-ı Velî'nin de Neseffî 'Akâidi'ni şerh etmesi, Ömer en-Neseffî'nin kendisinden sonraki düşünce tarihinde sûfî müelliflere etki ettiğini ortaya koymaktadır. Bursevî ve Karabaş-ı Velî özelindeki bu bulgular, Neseffî'nin mütakellim-sûfî kimliğinin geleneğe bilindiğine ve belirli bir etki alanına sahip olduğuna işaret sayılabilir.

Netice itibarıyla bu makale, Ömer en-Neseffî'nin şu'abu'l-îmân rivayetine yaptığı özgün "bir tasnifte" mütakellim ve sûfî şeklinde "iki kimliği" mezcettiğini ortaya koyarak Neseffî'nin az bilinen bir yönü olan sûfî kimliğine dikkat çekmiş bulunmaktadır. Ayrıca Ömer en-Neseffî'nin Hanefî-Mâtürîdî geleneğin teorik zeminini ilkesel anlamda muhafaza ettiği, hocaları Pezdevî ve Ebu'l-Mu'în en-Neseffî'nin "sıfat" telakkilerini, "haslet" ile sistemine dercettiği; Ehl-i hadis'in iman, amel ve ahlâk açısından üç boyutlu kurguladığı şu'abu'l-îmân rivayetinin içeriğini "sûfî terminoloji" ile yeniden genişlettiği ve güncellediği makalede tespit edilmiştir. Neseffî ilkesel anlamda Kelâmî teoriye sadık kalmakta, Ehl-i hadis'in modeline alternatif imanın bâblarını hasletler olarak şerh etmekte ve bu şerhin içeriğini ise Sünnî irfânî geleneğe daha çok "sûflerin halleri ve makamları" olarak merkezileştirilen

kavramları öne çıkarmış olmaktadır. Böylece Neseî, şu'abu'l-îmân rivayeti için yapılan tasnifler arasında kelâmî-tasavvufî ortak içeriği geliştirerek geleneğe özgün bir model sunmuştur.

### Kaynakça

- Ak, Ahmet. "Ebu'l-Müîn en-Neseî'ye Göre İman-Amel İlişkisi". Dini Araştırmalar 8/24 (Haziran 2006), 245-252.
- Aslantürk, Ayşe Hümeýra. "Neseî, Necmeddin". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/571-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aykaç, Mustafa. "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şerhu'l-'Aqâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme". Kader 18/1 (Haziran 2020), 1-30.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-. Şerhu vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe. thk. Muhammed Subhî el-Âydî-Hamza Muhammed el-Bekrî. Ürdün: Dâru'l-Feth, 2. Basım, 2015.
- Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mir Selim el-Bâbânî el-. Hediyyetü'l-'ârifin esmâu'l-müellifin ve asâru'l-musannifin. İstanbul: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Barlak, Muzaffer. "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri". Kelâm Araştırmaları Dergisi 14/2 (2016), 480-508.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseýin b Ali el-. el-Câmi' li-Şuabi'l-iman. thk. Abdulali Abdülhamid Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Tayyib Muhammed Sadık Han b. Hasan b. Ali İbn Lütfullah el-Hüseýnî el-. Fethu'l-beyân fi makâsîd'l'l-Kur'ân. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh el-. el-Câmi'u'l-müsnedi's-sahîh. thk. Muhammed Züheýr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavgi'n-Necât, 1422.
- Bursevî, İsmâil Hakki. Tefsîru rûhi'l-beyân. Y.y.: b. y., t.s.
- Çetin, Musa. "İmanın Şubeleri Rivâyetinin Sened ve Metin Açısından Analizi". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2 (2015), 35-73.
- Ebû Hanîfe. el-Âlim ve'l-müteallim (el-Akîde ve 'ilmu'l-keâm içinde). nşr. Zâhid Kevserî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Ebû Hanîfe. Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe fi't-tevhîd (el-Akîde ve 'ilmu'l-keâm içinde). nşr. Zâhid Kevserî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- en-Nedvetül-alemiyye li's-şebâbi'l-İslâmi. el-Mevsûatü'l-müeyyessere fi'l-edyan ve'l-mezahib ve'l-ahzabi'l-muasıra. Y.y.: Dârü'n-Nedve, 1420.

- Eraslan, Yunus. "Erken Dönemde Hanefî-Matürîdî Kelam Sisteminin Tasavvufla İlişkisi". Gaziantep Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Eraslan, Yunus-Çınar, Mahmut. "Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Matürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi". Kader 17/2 (Aralık 2019), 348-379.
- Erdem, Sabri. "İslam'da İman Esaslarına Farklı Bir Yaklaşım". İslami Araştırmalar Dergisi 13/1 (2000), 27-40.
- Gazzalî, Ebû Hamîd Hucetülislam Muhammed b Muhammed. Kavaidü'l-akaid fi't-tevhîd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi el-Kostantini. Keşfu'z-zunûn. Bağdat: Mektebetü'l-Mesna, 1941.
- Halîmî, Ebû Abdillâh Hüseyin b Hasen b Muhammed b Halîm Halîmî Cürcânî. el-Minhac fî şuabî'l-îman. thk. Hilmi Muhammed Fûde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed Hanefî Dımaşki. Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Suudi Arabistan: Vizâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1413.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Andullah b. Ahmed. Lüm'atü'l-'itikâd. Suudi Arabistan: Vizâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kavîni. Sünen-i İbn Mâce. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselam Muhammed. el-Îmân. thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî. Ürdün: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1996.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselam Muhammed. Mecmû'u Fetâvâ. Medine: Matbaatü Melik Fahd, 2004.
- Kammâş, Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-. el-Hâvî fi't-tefsîr. Y.y.: b. y., t.s.
- Kasar, Veysel. "Halimi'ye Ait Şuabu'l İman Adlı Eserinde Kelam". Harran Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- Kastamônî, 'Ali b. Muhammed el-. Şerhu 'Akâidi'n-Neseî. thk. Fatih Kurt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.
- Kazvini, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b Ali. Muhtasarü Şuabî'l-İman. thk. Abdulkâdir el-Arnâvut. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1985.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râgîb b. Abdulgani ed-Dımeşkî. Mu'cemu'l-müellifin. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, B.y.

- Kettânî, Muhammed Abdulhay b. Abdulkebir ibn Muhammed el-Hüseynî el-İdrîsî el-Ma'rûf bi Abdi'l-Hayy el-. et-Terâtîbu'l-idâriyye. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 2. Basım, B.y.
- Koçoğlu, Kıyasettin. "İ'tikâdi Meselelere Tasavvufi Bir Yaklaşım: Karabâs-ı Veli'nin 'Şerh-i Akâid-i Nesefî' Adlı Eseri Bağlamında Bir Değerlendirme". ed. Ali Rafet Özkan. 619-629. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016.
- Kurt, Fatih. Nesefî Akaidi Şerhi (Kelam-Tasavvuf İlişkisi). Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2019.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdilkerîm b. Hevâzin en-Neysâbûrî el-. er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'ilmi't-Tasavvuf. thk. Maruf Mustafa Zerik-Ali Abdulhamid Ebû'l-Hayr. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 3. Basım, 1997.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Hanefî es-Semerkindî el-. Kitâbu't-temhîd li-kaavâ'id-i't-tevhîd. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-. Te'vilâtü'l-Kur'ân. thk. Muhammed Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Muhammadaminov, Saidakbar A. "Matla' Al-Nujum Wa Majma' Al-'Ulum By Abu Hafs 'Umar Al-Nasafi As A Sample Of Guidance Manual At The Time Of Qarakhanids". Manuscripta Orientalia International Journal For Oriental Manuscript Research 21/2 (2015), 21-30.
- Muhammadaminov, S. "Matla' al-Nujum wa Majma' al-'Ulum by Abu Hafs 'Umar al-Nasafi as a Sample of Guidance Manual at the Time of Qarakhanids". Manuscripta Orientalia, ts. [http://manuscripta-orientalia.kunstkamera.ru/archive/2015\\_02\\_21/s\\_muhammadaminov/](http://manuscripta-orientalia.kunstkamera.ru/archive/2015_02_21/s_muhammadaminov/)
- Namlı, Ali. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 18 (Eylül 2011), 365-385.
- Nesefî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. et-Teysir fi't-tefsir. thk. Maher Edîp Habbûş. İstanbul #Beyrût: Darü'l-Lübâb, 2019.
- Nesefî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. et-Teysir fi't-tefsir. thk. Maher Edîp Habbûş - Fâdî el-Mağrîbî. İstanbul#Beyrut: Darü'l-Lübâb, 2019.
- Nesefî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. et-Teysir fi't-tefsir. thk. Maher Edîp Habbûş - Fâdî el-Mağrîbî. İstanbul#Beyrut: Darü'l-Lübâb, 2019.
- Nesefî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. et-Teysir fi't-tefsir. thk. Maher Edîp Habbûş. İstanbul#Beyrut: Darü'l-Lübâb, 2019.

- Neseî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Haneî. et-Teysir fi't-tefsir. thk. Fâdî el-Mağribî. İstanbul#Beyrut: Darü'l-Lübâb, 2019.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Neseî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-. Bahru'l-keîâm: Mâtürîdî Kelâmı. çev. Yusuf Arıkaner. thk. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Neseî, Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. "Mensûru'l-hitâb fi meşhûri'l-ebvâb". Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm. nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof. 6b-9b. Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015.
- Neseî, Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. "Tertîbü'l-menâzili'l-muhakkikîn min ehli'l-ma'rifeti fi ta'rifin külli sınıfın minhüm bimâ tahtassu mine's-sıfati". Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm. nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof. 5a-6b. Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015.
- Neseî, Necmeddîn Ebû Hafs Ömer en-. "Ta'dâdü'l-hisâl elletî ce'alehâ'n-Nebi aleyhi's-selâm min şu'abi'l-iman ve'l-îmân ve'l-İslâm". Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm. nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof. 16-17. Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015.
- Neseî, Necmeddîn Ebû Hafs Ömer en-. "Usûlü'd-dîn 'alâ 'itikâdi'l-mühtedîn". Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm. nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof. Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015.
- Neseî, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. el-Kand fi 'ulemâi Semerkand. thk. Yusuf el-Hâdî. Tahran: Âyine-i Mîrâs, 1999.
- Neseî, Ömer. "Kitâb fi mezâhibi'l-mutasavvıfa". çev. Süleyman Uludağ. Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf. 279-284. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Neseî, Ömer. "Kitabü'n-fi Mezâhibi'l-Mutasavvıfa". çev. Süleyman Uludağ. Diyanet Dergisi 18/3 (1979), 167-173.
- Öngören, Reşat. "Zikir". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 44/409-412. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Özgül, Ömer. "İmam Mâtürîdî'nin Anadolu Tasavvuf Kültürü Üzerindeki Etkileri". Diyanet İlmî Dergi (Mâtürîdî Özel Sayısı) 55/3 (2019), 893-907.
- Öztürk, Yunus. "Şerh ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi". Mîlîl Ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi 14/1 (2017), 288-311.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b. Hüseyin el-. 'Usûlü'd-din. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.

- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin er-. Nihâyetü'l-ukul fi dirâyeti'l-'usûl. thk. Said Abdüllatif Fude. Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr es-. el-Kifâye fi'l-hidâye. thk. Muhammed Ârûçî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhâk et-. Sünenü't-Tirmîzî. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Şirketü Mektebetu ve Matbaatu'l-Albâbî, 1975.
- Tosun, Necdet. "Mâtüridiyye Ve Tasavvuf İlişkisi". Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri. ed. Sönmez Kutlu. 157-163. Ankara: Olivin Ofset, 2018.
- Üsmendî, Alâüddîn Muhammed b Abdilhâmîd es-Semerkindî el-. Lübâbü'l-kelam. thk. M. Sait Özerverli. İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.
- Üşenmez, Emek. "Özbekistan Yazma Eserler Kütüphanesi". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 2/6 (2009), 682-689.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. "Buhârî'nin Kitâbü'l-İmân'ı Üzerine Hanefî Bakış Açısı-Bedrüddîn el-Aynî Örneği-". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 18/2 (2018), 401-437.





**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Divinity Faculty of Kastamonu University**  
**e-ISSN 2717-901X**  
**Cilt/Vomume:4, Sayı/Issue:1, Eylül/September, 2020**



**İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) Hayatı ve Bazı Meziyetleri**  
Life and Some of The Virtues of Imâm Shâfi'î (d. 204/820)

**Eyyup AKDAĞ**

**Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Tasavvuf Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye**

Assistant Professor, Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Basic Islamic Sciences,  
Department of Sufism, Kastamonu/Turkey

[eyyupakdag5@hotmail.com](mailto:eyyupakdag5@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-1173-323X](https://orcid.org/0000-0002-1173-323X)

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi:** 17 Mayıs 2020 / **Date Received:** 17 May 2020

**Kabul Tarihi:** 19 Ağustos 2020 / **Date Accepted:** 19 August 2020

**Yayın Sezonu:** Eylül 2020 / **Pub Date Season:** September 2020

**Cilt:** 4, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 75-91 / **Volume:** 4, **Issue:** 1, **Pages:** 75-91

**Atıf / Citation:** Akdağ, Eyyüp. "İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) Hayatı ve Bazı Meziyetleri [Life and Some of The Virtues of Imâm Shâfi'î (d. 204/820)]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* - *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 4/1 (2020), 75-91.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

### Öz

İmam Şâfiî, İslâm ilim tarihinin önemli ve en etkili şahsiyetlerinden birisidir. Kendisine nisbet edilen Şâfiî mezhebinin kurucusu olan İmam Şâfiî, Kureyş kabilesine mensuptur. İlminin yüksekliğinden dolayı, Hicrî ikinci asrın müceddidliğine layık görülmüştür. Erken yaşta ilim tahsiline başlayan İmam Şâfiî, gençlik yıllarında ilimde zirve isim olmuş ve on beş yaşında fetva vermeye başlamıştır. İmâm Şâfiî, görüş ve düşünceleriyle büyük bir Müslüman topluluğunun teveccühünü kazanmıştır. Onun hakkında yapılan çalışmalarda, daha ziyade fıkıh, hadis, kelâm ve edebiyat gibi İslamî ilim dallarındaki görüş, düşünce ve yaklaşımları ön plana çıkarılarak konu edinildiği görülmektedir. Bu çalışmada ise bu alanların dışında İmam Şâfiî'nin ibadet, atıcılık ve tıp olmak üzere üç alandaki meziyet ve hassasiyetleri konu edinildiği gibi ayrıca hayatı da genel hatlarıyla ifade edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İmam Şâfiî, İbadet, Atıcılık, Tıp.

## Life and Some of The Virtues of Imâm Shâfiî (d. 204/820)

### Abstract

Imâm Shâfiî 'i is one of the most important and influential figures in the history of Islamic science. Imâm Shâfiî 'i, who is the founder of the Shafi'i sect, is a member of the Qurayshi tribe. Due to the high level of his knowledge, he was deemed worthy of the mujaddid of the 2nd century Hijri. Imâm Shâfiî 'i, who started his education in science at an early age, became the most important name in science during his adolescence and started giving fatwa at the age of fifteen. Imâm Shâfiî 'i, with his opinions and thoughts, won the favor of a large Muslim community. It is observed that views, thoughts, and approaches in Islamic sciences such as fiqh, hadith, kalam and literature are brought to the fore and they were the subject in the studies conducted about him. In this study, the virtues and sensitivities of Imâm Shâfiî 'i in three areas, namely worshiping, shooting, and medicine is discussed. Additionally, in this research, the life of Imâm Shâfiî 'i is expressed in general terms.

**Keywords:** Sūfism, Imâm Shâfiî, Worship, Shooting, Medicine.

## Giriş

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) "Allah'ın, her yüzyılın başında Muhammed ümmetine bir müceddid göndereceğini"<sup>1</sup> ifade eden hadisi delil getirerek ilk yüzyıl müceddidinin Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720); ikinci yüzyıl müceddidinin ise İmam Şâfiî olduğunu ifade etmiştir.<sup>2</sup> Ahmed b. Hanbel'in bu kanaatı ulema tarafından genel kabul görmüştür. Ebû Ya'kûb İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Ebû Recâ' Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) ve Ebû Dâvud b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889) gibi birçok önemli isim de İmam Şâfiî'nin "imâm" mertebesinde olduğunu belirterek ilminin yüksekliğini ifade etmişlerdir.<sup>3</sup>

Ahmed b Hanbel, ikinci yüzyıl müceddidliğine layık gördüğü üstadı İmam Şâfiî'nin bütün Müslümanlar ve bütün eli kalem tutan insanlar üzerinde bir hakkının olduğunu ifade ederken, Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848) de: "Nasıl ki güneş ışık verip dünyaya hayat veriyorsa İmam Şâfiî de aynı şekilde insanlara hayat vermektedir" diyerek İmam Şâfiî'nin yüceliğini beyan etmiştir.<sup>4</sup>

Ulemanın takdir ve övgüsünü kazanan İmam Şâfiî'nin ilminin temelinde Kur'ân ve sünnete olan üstün hâkimiyet ve vukûfiyeti yer almaktadır. Genç yaşlarda elde ettiği bu hâkimiyet ve vukûfiyeti İmam Şâfiî meydan okurcasına şu şekilde ifade etmiştir: "Bana istediğiniz soruyu sorun! Sorunuzun cevabını Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in (a.s.) sünnetinden vereceğim."<sup>5</sup>

İlim öğrenmeyi ve ilim talep etmeyi en faziletli nafile ibadetlerden birisi kabul eden İmam Şâfiî, sadece kuru bir ilim tahsiliyle yetinmemiştir. O, ilim ve amel bütünlüğünü savunmuştur. İlim şerefine nâil olduğu gibi amel şerefine de nâil olmuştur. Bu manada ilmi; "hıfzedilen değil fayda veren" olarak görmüştür.<sup>6</sup> İmam Şâfiî ilim ve âmel dışında hikmet

<sup>1</sup> Ebû Dâvud, "Melâhim", 1; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1390/1970), 1/53.

<sup>2</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/55; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'açî (Pâkistân: Câmi'atü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991), 1/208; Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, nşr. Muhibbiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Ğarâme el-'Amravî (Beyrût: Dârü'l-Fikir, 1415/1995), 51/267, 338; el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi serhi Müsnedi's-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Süleyman, Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 1/50; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dârü Heçr, 1418/1997), 10/276.

<sup>3</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî, *Câmi'u beyâni'l-ilim ve fadhîhi*, thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyri (Su'ûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 2/1113; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/359; Cemâleddîn Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, nşr. Hâlid Mustafâ Tarrûsî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1433/2012), 392; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tevâli't-te'sîs li me'âli Muhammed b. İdris*, thk. Ebu'l-Fedâ Abdullah el-Kâdî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 47, 82.

<sup>4</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/349-359; 'Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 30.

<sup>5</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1414/1994), 5/212, rivayet no: 9835; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 7/476; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1394/1974), 9/105.

<sup>6</sup> «سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ، مَرَارًا كَثِيرَةً يَقُولُ: «لَيْسَ الْعِلْمُ مَا حِطَّ. الْعِلْمُ مَا نَفَع.» Bk. İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/123.

alanında da şereflenmiştir. Onun bir şerefi de Hz. Peygamber (a.s.) ile aynı soydan olmasıdır.<sup>7</sup>

Kaynaklarda İmam Şâfiî'nin; sikâ, emîn, adl, zühd, vera', takvâ, güzel ahlak ve güzel yaşantı gibi pek çok meziyetleri ön plana çıkarılmaktadır.<sup>8</sup> Bu manada Halife el-Me'mûn'un (ö. 218/833) şu sözü dikkat çekicidir: "Muhmamed b. İdrîs eş-Şâfiî'yi her konudan imtihan ettim ve onu hep kâmil buldum."<sup>9</sup>

Bu araştırmanın İmam Şâfiî'nin bütün meziyetlerini konu edinmek gibi bir iddiası yoktur. Esas olarak bu araştırma İmam Şâfiî'nin hayatı ile beraber ibadet, atıcılık ve tıp olmak üzere bazı meziyet ve düşüncelerini konu edinecektir.

### 1. İmam Şâfiî'nin Hayatı

Künyesi Ebû Abdullah, adı ise Muhammed b. İdrîs'tir. Büyük dedesi Şâfiî b. es-Sâib'e izafetle kendisine Şâfiî ismi nisbet edilmiş ve bu nisbetle de tanınmış ve meşhur olmuştur. Şâfiî b. es-Sâib gençlik yıllarında Hz. Peygamber'e (a.s.) mülâkî olmuş bir şahıstır.<sup>10</sup> Kaynaklarda bir kuşak daha büyük dedesi es-Sâib b. 'Ubeyd'in Bedir savaşına müşrikler safında Benî Hâşim'in bayraktarı olarak katıldığı ve esir düştüğü belirtilmektedir. Fidyeye vererek esaretten kurtulan es-Sâib b. 'Ubeyd, daha sonra Müslüman olmuş ve sahâbe zümresine dâhil olmuştur. Hz. Peygambere (a.s.) çok benzeyen es-Sâib b. 'Ubeyd'e: "Fidyeye vermeden önce Müslüman olduğumu ilan etseydin ya, bu sayede fidye vermektan kurtulurdun" denildiğinde: "Müslümanların fidyesini vermemezlik edemezdim" diyerek asil bir şahsiyet olduğunu bu olayda göstermiştir.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbuhû*, thk. Abdülğani Abdülhâlik (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 72; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 99/63, 119; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 14/327.

<sup>8</sup> Ebu's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdülkadir el-Arnâûd (Beyrût: Mektebetü'l-Halvânî, 1391/1971), 12/869.

<sup>9</sup> İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 12/868; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/314.

<sup>10</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 29; Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/77; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/267, 274; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/304-306; Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvînî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân (Katar/ Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007), 1/12; İbn Hallikân, *Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed, Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâu'z-zaman*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1994), 4/163; Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1423/2003), 34; Abdülğani ed-Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1417/1996), 29; Hilmîzâde İbrâhim Rifat, *Menâkıb-ı Hazret-i İmâm-ı Şâfiî yâhud Bir Hâtıra* (Dersaadet: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1318), 13.

<sup>11</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/78-85; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/274; İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi serhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/35; 'Askalânî, *Tevâlî't-te'sîs*, 35, 37; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/274; Kazvînî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, 1/15; Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî*, 31; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî*, nşr. Abdülğani Abdülhâlik (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1414/1994), 5; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 12/868.

Kureyş kabilesine mensup olan İmam Şâfiî'nin soyu, dokuzuncu kuşak dedesi Abdümenâfta, Hz. Peygamber Efendimizin nesebiyle birleşmektedir.<sup>12</sup> İmam Şâfiî'nin babası İdrîs b. el-'Abbâs hakkında Tebâleli olduğunun dışında çok fazla bir şey bilinmemektedir. Tebâle, o zaman Yemen yolunda bulunan meşhur bir beldedir. Medine-i Münevvere'yi mesken tutan baba İdrîs b. el-'Abbâs, daha sonraki zamanlarda şehri terk ederek Askalân'a gelmiş; burada ikâmet etmiş ve burada da vefat etmiştir. Baba tarafından Kureyşî olan İmam Şâfiî, anne tarafından ise genel olarak Ezdî kabul edilse de bazı rivayetlerde onun da Kureyşî olduğu ifade edilmektedir. Bu rivayetlere göre İmam Şâfiî'nin annesi Fâtıma bint. 'Ubeydullah'ın nesebi Ali b. Ebî Tâlib'e (ö. 40/661) dayanmaktadır. Fıtraten güzel ahlâk sâhibi olan Fâtıma bint. 'Ubeydullah; zeki, kanaatkâr, ibadet ehli ve ilmi seven bir kadındır.<sup>13</sup>

İmam Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'nin vefat yılı olan 150/767 tarihinde doğduğu ve elli dört yıl ömür sürdüğü hususunda ittifak olsa da doğum yeri konusunda aynı ittifak söz konusu değildir. Doğum yeri olarak Gazze, Askalân ve Yemen olmak üzere üç yere işaret edilmektedir. Genel kabul İmam Şâfiî'nin Gazze'de doğduğu şeklindedir.<sup>14</sup>

Fakir bir ailede dünyaya gelen İmam Şâfiî iki yaşına geldiğinde babası İdrîs'i kaybetmiştir. Anne Fâtıma, yetim kalan oğlunu, nesebinin zâyî olmaması için Gazze'den alarak baba tarafından akrabalarının bulunduğu Mekke'ye götürmüştür.<sup>15</sup> Mekke'de yeni bir hayat kuran anne Fâtıma, maddî yönden sıkıntı çekse de üstün meziyette gördüğü oğlunu ilme teşvik etmiştir. Annesinin teşvikiyle ilme başlayan İmam Şâfiî yedi yaşında Kur'ân'ı on yaşında da *Muvattâ'*yı tamamen ezberlemiştir.<sup>16</sup>

Bu yıllar İmam Şâfiî'nin maddî açıdan çok sıkıntı çektiği yıllar olmuştur. Babasını küçük yaşta kaybeden ve yetim kalan İmam Şâfiî, annesinin kit kanaat desteğiyle tahsil

<sup>12</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/43; İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/35; Kavâsî, *el-Medhal*, 34; Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî*, 35.

<sup>13</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/85; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 99/68; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/275; 'Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 12; İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/35; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/132, 307; Kavâsî, *el-Medhal*, 35-42.

<sup>14</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/48, 71-80; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 17-21; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/67; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/280; İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/37; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/305-307; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/274; Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 4/165; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 391; Kazvînî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, 1/12; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 4/164; Kavâsî, *el-Medhal*, 35-42; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 12/868.

<sup>15</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/73, 92; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 1/202; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/67; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/280; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/305-307; İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/35; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 391; Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî*, 5.

<sup>16</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 22; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/73; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 2/401; 'Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 54; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/308-310; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 391; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 4/164.

hayatına devam etmiştir. İmam Şâfiî maddî zorluklarını kendi diliyle şu şekilde ifade etmiştir: “Annemin ne muallime verecek ne de kırtasiye malzemesi alacak bir parası vardı. Ben bulduğum uygun kemik parçalarına notlarımı kaydederek tahsil hayatıma devam ederdim.”<sup>17</sup>

İmam Şâfiî bir yandan *Kur’ân ve Muvattâ’*’yı ezberlerken bir yandan da Arapça’da mâhirleşmek için Arap şiirine yönelmiştir. Bu amaçla Mekke yakınındaki Hüzeyl kabilesinin de yer aldığı birçok Arap kabilelerini dolaşmış ve onların yanında uzun süre kalmıştır. Hüzeyl kabilesi Arapların en fasih konuşan kabilesi kabul edilmektedir. Bu kabilelerin yanında kalarak Arapça dil bilgisini ve edebî neşvesini geliştiren İmam Şâfiî, lisan konusunda ‘hucet’ kabul edilmiştir.<sup>18</sup> İmam Şâfiî talebelerine lisanın önemini sık sık hatırlatmıştır. Bu konuda şu tavsiyesi dikkat çekmektedir: “Arapçayı öğrenin! Çünkü Arapça dili, aklı sağlamlaştırır ve mürüvveti de ziyadeleştirir.”<sup>19</sup>

İmam Şâfiî’nin Mekke’de ders aldığı hocaları arasında Müslim b. Hâlid ez-Zencî (ö. 179/795) ve Süfyân b. ‘Uyeyne (ö. 198/814) ön plana çıkmaktadır.<sup>20</sup> Tebeu’t-tâbi’înin önde gelen fıkıhçıları arasında gösterilen Zencî harem bölgesinin şeyhi, imamı ve müftüsüdür. İmam Şâfiî’nin ilmî ve manevî şahsiyetinin teşekkülünde bu hocasının yeri büyüktür. Zencî, İmam Şâfiî’nin hem hocası hem mürşidi hem de mürebbisidir. Zencî’nin tavsiyesi üzerine şiire ilgisini zayıflatan İmam Şâfiî, fıkha yönelerek üstadının fikhını tevârüs etmiştir. Hocasının sevgi ve takdirini kazanan İmam Şâfiî on beş yaşına geldiğinde icâzetini alarak fetva vermeye başlamıştır. İmam Şâfiî’nin erken yaşta hocasından aldığı bu icâzet, kendisine güvenini artırmış ve ününün yayılmasına vesile olmuştur.<sup>21</sup>

Mekke’deki diğer bir hocası Süfyân b. ‘Uyeyne ise Kûfe doğumludur. Mekke’de ikâmet eden Süfyân b. ‘Uyeyne hadis ilimlerinde “imam” kabul edilmektedir.<sup>22</sup> İmam Şâfiî, Süfyân b. ‘Uyeyne’yi ilim konusunda mertebe olarak İmâm Mâlik’e yakın görmüştür. O, bu konuda: “Eğer İmâm Mâlik ve Süfyân b. ‘Uyeyne olmasaydı Hicâz ilmi yok olurdu” diyerek her iki hocasının önemini ifade etmiştir.<sup>23</sup> İmam Şâfiî, üstadı Süfyân b. ‘Uyeyne’nin sevgi ve

<sup>17</sup> Râzî, *Âdâbü’s-Şâfi’î*, 20; Kurtubî, *Câmi’u beyâni’l-ilim*, 1/413; İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 9/76.

<sup>18</sup> Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfi’î*, 1/96, 102, 2/ 41-61; Râzî, *Âdâbü’s-Şâfi’î*, 102; İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 9/77; İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/297; ‘Askalânî, *Tevâli’t-te’sîs*, 12; İbnü’l-Esîr, *eş-Şâfi’î fi şerhi Müsnedi’s-Şâfi’î*, 1/40; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 14/305-316; İbnü’l-Cevzî, *Sifatü’s-safve*, 391; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275; Kazvînî, *Şerhu Müsnedi’s-Şâfi’î*, 1/12.

<sup>19</sup> Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfi’î*, 1/282; İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/374.

<sup>20</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 2/392; İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/277; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 14/305; İbnü’l-Cevzî, *Sifatü’s-safve*, 391; Dekar, *el-İmâmü’s-Şâfi’î*, 10.

<sup>21</sup> Râzî, *Âdâbü’s-Şâfi’î*, 30; Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfi’î*, 1/96-97, 2/239; İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/306; İbnü’l-Esîr, *eş-Şâfi’î fi şerhi Müsnedi’s-Şâfi’î*, 1/51; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275; Beyhakî, *Ahkâmü’l-Kur’ân li’s-Şâfi’î*, 6; İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-a’yân*, 4/164.

<sup>22</sup> İbnü’l-Cevzî, *Sifatü’s-safve*, 383; Kavâsî, *el-Medhal*, 49.

<sup>23</sup> Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfi’î*, 1/502; Râzî, *Âdâbü’s-Şâfi’î*, 157.

takdirini kazanmıştır. Süfyân b. 'Uyeyne daha sonraki yıllarda kendisine yöneltilen birçok soruyu İmam Şâfiî'ye havale etmiş ve ondan fetva alınmasını istemiştir.<sup>24</sup>

İmam Şâfiî'nin Mekke dışında tahsil hayatını geçirdiği bir diğer şehir de Medine'dir. Medine vâlisi olan amcaoğlunun teşvikiyle on üç yaşında Mekke'yi terk edip Medine'ye gelen İmam Şâfiî, burada İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) ders halkalarına katılmıştır. Daha önce ezberlediği *Muvattâ'*yı bizâtihi İmâm Mâlik'in kendisine arz etmiştir. İmâm Mâlik'in takdir ve hayranlığını kazanan İmam Şâfiî, üstadının vefatına kadar onun yanından ayrılmamış ve ondan hadis dışında diğer ilimleri de tahsil etmiştir.<sup>25</sup> İmam Şâfiî, İmâm Mâlik'in şu ikazına hayatı boyunca dikkat etmiştir: "Allah senin kalbine bir nur atmıştır. Bu nuru ma'siyetle söndürme."<sup>26</sup>

İmam Şâfiî, üstadı İmâm Mâlik'e hep özel bir sevgi beslemiş ve onun ilmine hayran kalmıştır. Onu karanlığı aydınlatan bir yıldız olarak görmüş ve *Muvattâ'*yı da Kur'ân'dan sonra en sahih hadis kitabı olarak kabul etmiştir. Hadis konusunda İmâm Mâlik'in üstünde bir otorite kabul etmemiş ve ondan gelen rivayetlere sınıksız sarılmıştır.<sup>27</sup> *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserde kaydedildiğine göre İmam Şâfiî, "*Muvattâ'*ya baktıkça fehminin arttığını" ifade etmiştir.<sup>28</sup>

İmam Şâfiî'nin Medine dönemi yaklaşık on altı yıl sürmüştür. O, bu süre boyunca Mâlikî fıkhnı derinlemesine öğrenmiş ve bu mezhebe göre fetvalar vermeye başlamıştır. İmam Şâfiî bu süre zarfında sürekli Medine'de kalmamış annesini ziyaret için sık sık Mekke'ye gidip gelmiştir. Bunun dışında diğer İslam beldelerine de bazı yolculuklar yapan İmam Şâfiî, İmâm Mâlik'in 179/795 yılında vefatıyla Medine dönemini noktalamış ve Mekke'ye geri dönmüştür. Maddi sıkıntıları devam eden İmam Şâfiî bu süreçte iş arayışında bulunmuştur.<sup>29</sup>

Bu arayış içinde iken Yemen vâlisi Mekke'ye gelmiş ve İmam Şâfiî'ye Negrân'a yönetici olması konusunda teklifte bulunmuştur. Teklifi kabul eden İmam Şâfiî Negrân'da resmî görevine başlamıştır. O zaman Negrân Yemen'e bağlı bir belde hüviyetindedir. Bu beldede Hâris oğulları ile Sekîf'in mevâilileri yoğunluktadır. Bu kabileler güç, kuvvet ve kalabalıklarına güvenerek zulüm icra etmektedirler. İmam Şâfiî toplumda güveni tesis etmek için ilk önce haksızlıklara karşı mücadele ederek görevine başlamıştır. Bu mücadeleden hoşnut olmayanlar Halife Hârûn er-Reşîd'e (ö. 193/809) İmam Şâfiî'nin

<sup>24</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/338, 2/240; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/306.

<sup>25</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/100-102; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/69; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/276, 286, 295; İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/39; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/305-310; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275; Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî*, 73-80.

<sup>26</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/104; Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî*, 9.

<sup>27</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/503-507; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 150-153.

<sup>28</sup> İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/318, 329, 9/70.

<sup>29</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/106-114, 131, 148, 160-165; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 26, 58; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/283-287; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275; Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 25-27.

Abbâsî hilâfetine karşı çıktığı suçlamasıyla şikâyette bulunmuşlardır. Bu suçlamalarda Yemen vâlisinin de etkisi büyüktür. Vâli, Negrân'da yaptığı haksızlıklara karşı çıkan İmam Şâfiî'yi Şi'a taraftarı olmakla suçlamış ve bu şekilde şikâyet etmiştir. Hârun er-Reşîd suçlamaları tedkik etmek için İmam Şâfiî'nin huzuruna getirilmesini emretmiştir. Bir süre hapiste kaldıktan sonra Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) de hazır bulunduğu mecliste sorguya çekilen İmam Şâfiî, Şeybânî'nin hüsn-i şehâdeti ile Hârun er-Reşîd'in de ikna olmasıyla bu suçlamalardan beraat etmiştir.<sup>30</sup>

İmam Şâfiî sorgudan kurtulduktan sonra beş yıla yakın bir süre Bağdat'ta kalmaya devam etmiştir. Çünkü Bağdat, hilafetin başkenti, kütüphane ve âlimlerin çok olduğu merkezî bir yer konumundadır. İmam Şâfiî, Bağdat'ta başta Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî olmak üzere birçok âlimden ilim tahsil etmiştir. İmam Şâfiî'nin ilmî şahsiyetinin şekillenmesinde Şeybânî'nin yeri büyüktür. Ebû Hanîfe'nin en önde gelen talebeleri arasında yer alan Şeybânî, Süfyân es-Sevrî'den hadis, İmâm Mâlik'ten de Medine ilmini almıştır. Şeybânî, Ebû Yûsuf'un 182/798 yılındaki vefatından sonra Bağdat'ın en etkili ilmî şahsiyetlerinden birisi olmuştur. Şeybânî'nin takdirini kazanan İmam Şâfiî, hocasının ilmüne vâris olmuş ve bazı konularda da yer yer ona itirazda bulunmuştur. Şeybânî'den bir deve yükü kitap yazan İmam Şâfiî, hocası hakkında şunları söylemiştir: "Benim gözlerim Muhammed b. Hasan gibisini görmedi, kadınlar da onun gibisini doğurmadı."<sup>31</sup>

İmam Şâfiî Bağdat'ta kaldığı süre zarfında Halife Hârun er-Reşîd ile de samimi ilişkiler kurmuştur. Hârun er-Reşîd, İmam Şâfiî'yi tanıdıkça ona daha derin saygı ve sevgi beslemiştir. Bu manada Ebû Bekir el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) beyanına göre İmam Şâfiî Hârun er-Reşîd'i ziyarete gittiğinde Hârun er-Reşîd şu ifadeleri kullanmıştır: "Allah benim âilemde de senin gibileri çoğaltsın."<sup>32</sup> İbn 'Asâkir (ö. 571/1176) de Halife Abdullah el-Me'mûn'un (ö. 218/833) şu ifadesini eserine kaydetmiştir: "Babam Hârun er-Reşîd, İmam Şâfiî ile Allah'a tevessül ederdi."<sup>33</sup>

Hârun er-Reşîd'in sevgi ve takdirini kazanan İmam Şâfiî, Abdullah el-Me'mûn'un hilafete seçilmesinde de etkili olmuştur. Kaynaklarda Me'mûn'un insanlardan bey'at almak için minbere çıktığında bey'at vermek üzere minbere ilk çıkanın ve insanları bey'ata teşvik edenin İmam Şâfiî olduğu beyan edilmektedir. Halife Me'mûn: "Bütün konularda Muhammed b. İdrîs'i imtihan ettim. Onu her konuda kâmil buldum." diyerek hayranlığını ifade etmiştir. Kaynaklarda ayrıca Halife Me'mûn'un hilafetinin ileriki yıllarında Mısır'a bir

<sup>30</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/106-114, 131, 148, 160-165; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 26, 58; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/283-287; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275.

<sup>31</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/107; Kurtubî, *Câmi'u beyânî'l-ilim*, 1/413; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 26, 95; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/280-287; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/312; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275; Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 181.

<sup>32</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/82, 115; 'Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 79.

<sup>33</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/323; ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/48.



elçi göndererek vefatından üç gün öncesinde İmam Şâfiî'ye kadılık teklifinde bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>34</sup>

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin 189/805 tarihindeki vefatından sonra Bağdat'tan ayrılan İmam Şâfiî, Mekke'ye geri dönmüştür. Mekke'de altı yıl kalan İmam Şâfiî 195/810 yılında tekrar ikinci kez hilâfetin başşehri Bağdat'a gelmiş ve burada iki yıl boyunca el-Hasan b. Muhammed ez-Ze'ferânî'nin (ö. 260/874) yanında kalmıştır.<sup>35</sup> Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (ö. 158/775) yaptırdığı Câmî-i Kebîr'de kendisine ilim halkası tahsis edilen İmam Şâfiî, burada iki yıl boyunca usûl ve fıkhnı neşr etmeye devam etmiştir.<sup>36</sup> Bu süre zarfında bölgede bulunan başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ebû Sevr İbrahim b. Hâlid (ö. 240/854), Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî el-Kerâbîsî (ö. 248/862), el-Hâris b. Şüreyh el-Bakkâl ve Ebû Abdurrahman eş-Şâfiî gibi önemli şahsiyetler İmam Şâfiî'nin etrafında toplanmışlardır. Bağdat'ta yer alan ehl-i reye âit yirmi ilim halkası giderek azalırken İmam Şâfiî'nin tesis ettiği halkaya rağbetler çoğalmıştır. İmam Şâfiî'nin ilim meclisi hem hadis hem fıkıh hem de şiir tahsil etmek isteyenler tarafından yoğun ilgiye mazhar olmuştur.<sup>37</sup>

İmam Şâfiî 199/815'te yeni bir hayata, yeni bir ilmî yaklaşıma sâhip olmak ve görüş ve düşüncelerini daha rahat bir ortamda yaymak üzere Bağdat'tan Mısır'a intikal etmiştir.<sup>38</sup> İmam Şâfiî ilk önce Ezdî kabilesine mensup dayılarının daha sonra ise davet üzerine İmâm Mâlik'in önde gelen talebelerinden Ebû Muhammed Abdullah b. Abdulkem'in (ö. 214/829) yanında kalmıştır. Mısır, İmam Şâfiî'nin telif yönünden verimli bir hayat geçirdiği bir mekân olmuştur. *el-Ümm, er-Risâle ve el-Hucce* başta olmak üzere birçok eserini burada telif etmiştir.<sup>39</sup> Ömrünün son dört buçuk senesini geçirdiği Mısır, Mâlikî mezhebi müntesiplerinin çoğunlukta olduğu bir beldedir. Burada az sayıda da Hanefî uleması göze çarpmaktadır. Buna rağmen İmam Şâfiî, Mısır'da kaldığı sürede insanların yoğun bir teveccüh ve sevgisine mazhar olmuştur.<sup>40</sup>

Kaynaklarda İmam Şâfiî'nin şemal olarak ince yapılı, uzun boylu ve esmer renginde olduğu beyan edilmektedir. İmam Şâfiî'nin aklı büyük, yüzü güzel, sözü ise edebî ve tatlıdır. İmam Şâfiî, sünnete uymak maksadıyla saç ve sakalını sürekli kınalamıştır. Giyim ve

<sup>34</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/156-157; 'Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 81, 182.

<sup>35</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/220; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/280; İbn Hallikân, *Vefayâtul-a'yân*, 4/ 165; İbnü'l-Esîr, *Câmî'u'l-usûl*, 12/868

<sup>36</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/283-287, 343; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275; Kavâsî, *el-Medhal*, 87-89; Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî*, 125, 147, 151.

<sup>37</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 43; Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/225-226; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275.

<sup>38</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/220, 237; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/276, 280; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275; Kavâsî, *el-Medhal*, 99-103; Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî*, 147-151.

<sup>39</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 47, 53; Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/234, 238, 242, 246-255, 2/263-300; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/275; Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî*, 151-153.

<sup>40</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/238; Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî*, 153-158; 'Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 105; Rifât, *Menâkıb-ı Hazret-i İmâm-ı Şâfiî yâhud Bir Hâtıra*, 18.

kuşamına son derece dikkat eden İmâm-ı Şâfiî, 'كفى بالله ثقة لمحمد بن إدريس' şeklinde nakşu olan bir yüzüğe sahip olmuştur.<sup>41</sup>

Hamide bint Nâfi' b. 'Anbese ile evlenen İmâm-ı Şâfiî'nin iki erkek iki kız olmak üzere dört evladı olmuştur. Çocuklarından büyük olanı Ebû Osman Muhammed'dir. Ebû Osman Muhammed zamanın önde gelen âlimlerinden hadis dinlemiş ve ilim öğrenmiştir. Cezîre ve Haleb şehirlerinde kadılık görevinde bulunan Ebû Osman 240/854 yılında Cezîre'de vefat etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Osman'a şöyle seslenmiştir: "Seni üç sebepten dolayı çok seviyorum; sen İmam Şâfiî'nin oğlusun, sen Kureyşlisin ve sen sünnet ehlisin." İmam Şâfiî'nin diğer oğlu Ebu'l-Hasan Muhammed de 231/845 yılında Mısır'da vefat etmiştir. İmam Şâfiî'nin bu oğlu Denânîr ismindeki cariyesindedir. Fâtıma ve Zeynep isminde de iki kız çocuğu kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>42</sup>

Elli dört yıl yaşayan İmam Şâfiî hayatının sonlarına doğru bâsur/hemeroit hastalığına yakalanmıştır. Kanaması artan ve hastalığı uzun süre devam eden ve son zamanlarda da şiddetlenen İmam Şâfiî, 204/820 yılı Receb'in son Cuma gecesi akşam namazını kıldıktan sonra Mısır'da vefat etmiştir. Cenazesi Cuma günü kılınan namazdan sonra el-Karâfetü's-Suğrâ'ya defnedilmiştir.<sup>43</sup> Çocukluk yıllarını maddî zorluklarla geçiren İmam Şâfiî hayatının sonunu da maddi sıkıntılar çekerek geçirmiştir. Tasavvufun etkili kalemlerinden Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin eserinde kaydettiğine göre İmam Şâfiî vefatı yaklaşınca kendisini falanca şahsın yıkamasını istemiştir. O sırada şehir dışında bulunan bu şahıs şehre geldiğinde kendisine bu durum bildirilmiştir. İmam Şâfiî'nin not defterinin getirilmesini isteyen şahıs İmam Şâfiî'nin yetmiş bin dirhem borcu olduğunu görmüş, tüm borcu ödedikten sonra: "Benim yıkamam işte budur" diyerek oradan ayrılmıştır.<sup>44</sup>

## 2. İmam Şâfiî'nin Bazı Meziyetleri

Kaynaklarda İmam Şâfiî'nin birçok meziyet ve birçok faziletinden bahsedilmektedir. İmam Şâfiî'nin tüm meziyetlerinin beyanı bu araştırmanın konusu değildir. Bu kısımda İmam Şâfiî'nin ibadet, atıcılık ve tıp olmak üzere üç konudaki meziyet, hassasiyet ve düşünceleri ifade edilecektir.

### 2.1. İbadet Konusundaki Hassasiyeti

<sup>41</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 59; Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/77, 240, 2/283-284; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/68; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/311, rivayet no:14603; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/310; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/277; Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî*, 10.

<sup>42</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/150, 2/306-315; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/68; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/465; Dekar, *el-İmâmü's-Şâfiî*, 68-69.

<sup>43</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/237, 2/ 291; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 21, 56; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/67-68; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/280, 432-433; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/325; İbnü'l-Cevzî, *Sifatü's-safve*, 395; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/277; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 4/165; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 12/86.

<sup>44</sup> Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil en-Nâsık (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 286.

İmam Şâfiî, namazı dinin direği kabul etmiş ve bu ibadete özel bir önem vermiştir. Namazı güzel ve huşulu edâ eden İmam Şâfiî, mümkün mertebe namazlarını hep cemaatle kılmıştır.<sup>45</sup> Bu hususta cemaatle kılınan namazın daha faziletli olduğunu ifade eden hadisi rehber edinmiş ve bu hadisi rivayet eden râviler arasında kendisi de yer almıştır.<sup>46</sup>

İmam Şâfiî, geceyi üçe taksim etmiş; ilk bölümünü kitap telifine, ikinci bölümünü ibadete ve üçüncü bölümü de istirahatete ayırmıştır.<sup>47</sup> Fetva vermeye başladığı on beş yaşından vefat edinceye kadar geceleri hep bu şekilde ihyâ ederek geçiren İmam Şâfiî, teheccüd namazına özel bir hassasiyet göstermiştir. İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) İmam Şâfiî'nin gece ibadetlerini aksatmadığını, gece ibadetine müdâvim olduğunu söyleyerek bu hususun onun "velâyet" makamına sâhip olduğuna işaret ettiğini belirtmiştir.<sup>48</sup> Gazzâlî'nin belirttiği gibi İmam Şâfiî, bazı geceler uyku ağır gelse de gece ibadetini aksatmamıştır. Hatta bazı zamanlar saçının perçemine ip bağlayarak uykusunun dağılmasına gayret göstermiştir.<sup>49</sup>

Birçok gece yanında kalan talebesi el-Hüseyn el-Kerâbîsî (ö.248/862) İmam Şâfiî'nin geceleri namazda genel olarak elli âyetin üstünde okumadığını ancak çok okumak isterse bunun yüz âyeti bulacak şekilde olduğunu ifade etmiştir. İmam Şâfiî kıraatında rahmet âyetleri geldiğinde kendisi ve tüm Müslümanlar için Allah'tan merhamet istemiş, azap âyetleri geldiğinde ise kendisi ve diğer bütün Müslümanlar için hep Allah'a sığınmış ve yalvarmıştır.<sup>50</sup>

İmam Şâfiî'nin ibadet hayatına baktığımızda Kur'ân kıraatının önemli bir yer işgal ettiğini görmekteyiz. Hemen hemen tüm kaynaklarda İmam Şâfiî'nin Kur'ân'ı çok güzel okuduğu beyan edilmektedir. Muhakkak ki bu okuyuşunda dile vukufiyeti ve edebî yönünün güçlü olmasının yanı sıra manaya nüfuzu da etkili olmuştur. Uzak yerlerden bile insanlar gelerek İmam Şâfiî'yi dinlemişler ve onun okuyuşundan manevî lezzet almışlardır. Hüzünlü bir tarzda Kur'ân okuyan İmam Şâfiî günde bir hatim yapmış, Ramazan ayı geldiğinde ise kıraatı fazlaştıran hatim sayısını altmışa tamamlamıştır.<sup>51</sup>

Kur'ân'ı hüzünlü okuyan İmam Şâfiî, kendisi okuduğunda duyulduğu gibi başkalarının kıraatını dinlediği zaman da âyetlerin manalarına dalarak aynı şekilde duyulanmıştır. Zâhit ve muttakîlerden el-Hâris b. Lebîd'in okuduğu (Mürselât, 77/38-40.)

<sup>45</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/240, 2:158, 164, 284.

<sup>46</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/269.

<sup>47</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/242; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011), 1/92; Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 98;

<sup>48</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/91-92.

<sup>49</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/308, 391; İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/46; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/309, 322.

<sup>50</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/158; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/391

<sup>51</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 74,118; Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/279-280, 2:158; Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 2/401; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/92; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51:392; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/307.

âyetlerini<sup>52</sup> dinleyen İmam Şâfiî, şiddetli ağlamaya tutularak şöyle demiştir: “Ey Allah'ım! Âriflerin kalbi sana haşyet gösterir. Gâfil ve yalancı olmaktan sana sığınırım.”<sup>53</sup> Gazzâlî'nin beyanına göre İmam Şâfiî'nin Kur'an okuduğunda veya dinlediğinde duygusallaşması, ağlaması hatta düşüp bayılması onun havfına ve zühdüne delildir. Bu zühd ve havf hâli ancak ma'rifetullahâ vâsıl olmakla elde edilir. Onun sâhip olduğu bu havf ve zühd hâli furuata âit fikhî meseleleri bilmesinden dolayı değil; Kur'an ve sünnetten çıkarılan uhrevî ilme vâkif olmasından kaynaklanır.<sup>54</sup>

Esasında İmam Şâfiî'nin duygusallaşması hatta düşüp bayılması sadece Kur'an okurken veya dinlerken olmamıştır. O, hadis konusunda da benzer tavırları sergilemiştir. Üstadı Süfyân b. 'Uyeyne'nin (ö.198/814) meclislerine katılan İmam Şâfiî, rekâik konusu içeren bir hadisi dinlediğinde duygusallaşmış, ağlamış ve hatta yere düşerek bayılmıştır. Mecliste bu duruma şahit olanlar Muhammed b. İdris'in öldüğünü zannetmişlerdir. Bu olaya vâkif olan Süfyân b. 'Uyeyne: “Eğer Muhammed b. İdris ölmüş ise zamanın en faziletlisi ölmüştür” diyerek İmam Şâfiî'nin mertebesine işaret etmiştir.<sup>55</sup>

İmam Şâfiî'nin ibadet hayatında namaz ve Kur'an kıraatı önemli bir yer işgal etmektedir. İmam Şâfiî, Kur'an ve diğer ilimleri öğrenme konusunda insanları şu şekilde uarmıştır: “Kur'an'ı öğrenin (hıfzedin)! Çünkü Kur'an'ı öğrenenin kıymeti büyük olur. Fıkıh alanında konuşanın kadri yüce olur. Hadis yazanın hücceti kuvvetli olur. Dil/lügat ile ilgilenenin tabiatı inceleşir. Matematiğe ilgi duyanın görüşü isabetli olur. Nefsini korumayanın ilmi ise hiçbir şekilde kendisine fayda vermez.”<sup>56</sup>

## 2.2. Atıcılık ve Binicilik Konusundaki Meziyetleri

Ali b. Osman el-Hücvirî (ö. 465/1072), *Keşfu'l-mahcûb* adlı eserinde İmam Şâfiî'nin fütüvvet vasfına vurgu yapmaktadır.<sup>57</sup> Tasavvufî eserlerde fütüvvet vasfıyla; mertlik, yiğitlik, diğerkâmlık, helal kazanç ve güzel ahlâk gibi bazı hususiyetler ön plana çıkarılmaktadır.<sup>58</sup> Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Menâkıbü's-Şâfiî* adlı eserindeki kayda göre İmam Şâfiî fütüvveti “hür kimselerin zineti olarak beyan etmiştir.”<sup>59</sup>

<sup>52</sup> “Bu ayırt edip hüküm verme günüdür ki, sizi de, evvelki (ümmet)leri de bir araya toplarız. Eğer sizin (kurtulmak) için bir hileniz varsa, hemen bana hile yapın (da beni atlatın). (Öldükten sonra dirilmeyi) yalan sayanların o gün vay haline!” Bk. *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, çev. Hasan Tahsin Feyizli (İstanbul: Server İletişim, 2007), 580.

<sup>53</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/95; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/336; İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fi şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, 1/47.

<sup>54</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 2/403; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/96.

<sup>55</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/175, 240; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 1/198; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/306.

<sup>56</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/282; Kurtubî, *Câmi'u beyâni'l-ilim*, 2/1134; Kazvînî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, 1/17.

<sup>57</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 181.

<sup>58</sup> Ömer Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, çev. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz (İstanbul: Vefa Yayınları, 1990), 317-318.

<sup>59</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/200.

İmam Şâfiî'nin fütüvvet hassasiyetinin temelinde iki hocası Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ile Fudayl b. 'İyâd'ın (ö. 187/803) tesirini görmek gerekir. Horasan kökenli her iki şahsiyet de yiğitlik ve bahadırılıklarıyla temeyyüz etmişlerdir. Fütüvvet konusunda Mekke'de ilk söz söyleyen şahıslardan birisi Fudayl'dır. Fudayl, İmâm Şâfiî'nin tasavvufî neşveyle ve fütüvvet hassasiyetiyle tanışmasında en etkili hocalarından birisidir.<sup>60</sup> İmam Şâfiî, Mekke'de Fudayl'ın yer yer sohbetlerine katılmış ve onun bazı sözlerini de nakletmiştir.<sup>61</sup>

İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) *Âdâbü's-Şâfiî* adlı eserinde İmam Şâfiî'nin ilim ve atıcılık olmak üzere iki şeyi elde etme hususunda çok arzulu ve çok istekli olduğunu beyan etmiştir.<sup>62</sup> Buna bağlı olarak İmam Şâfiî, "Düşmanlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın..." (el-Enfâl, 8/60.) âyetinde<sup>63</sup> ifade edilen kuvvetin "ramy" yani atıcılık olduğunu beyan etmiştir.<sup>64</sup>

Atıcılık konusunda onda on isabete nail olan İmam Şâfiî talimlerine çölün aşırı sıcağında bile devam etmiştir. Bazı tabiplerin sıcakta çok fazla kalırsan verem hastalığına yakalanabilirsin ikazına rağmen o, bu tutkusundan vazgeçmemiş ve talimini zor şartlara rağmen hep devam ettirmiştir. Ayrıca o, diğer insanları da atıcılığı öğrenmeleri konusunda teşvik etmiş ve güzel atış yapanlara hediyelerle taltifte bulunmuştur.<sup>65</sup>

İmam Şâfiî'nin atıcılık dışında bir ilgisi de süvarilik konusunda olmuştur. O, binicilik hususunda da mahareti ve cesaretiyle şöhret bulmuştur. İmam Şâfiî, Allah yolunda cihat ve murabıtlık görevi için kendisini düşmana karşı hep hazır tutmuştur.<sup>66</sup> İmam Şâfiî'nin atıcılık ve binicilik konusundaki meziyetleri onun bahadır bir yapıya sahip olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

### 2. 3. Tıp ve Sağlıklı Yaşam Konusundaki Hassasiyeti

Kaynaklarda İmam Şâfiî'nin hayatında birçok hastalığa mübtela olduğu ifade edilmektedir. Bu manada İmam Şâfiî yakalandığı hastalıklardan kurtulmak için tedavi ve çare arayışlarına yönelmiştir. Onun bu alandaki bilgisi tecrübî bilgiye dayanmaktadır. Tıp ve sağlıklı yaşam konusunda ilk söz söyleyen şahıslardan birisi İmam Şâfiî'dir. O, bu alandaki çalışmalarından dolayı "fakîhu'l-beden" unvanını almıştır.<sup>67</sup>

<sup>60</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/311; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/950; Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 62-71.

<sup>61</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 159, 238; Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/175.

<sup>62</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 24.

<sup>63</sup> ... وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَنْطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ... Bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, 183.

<sup>64</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/127.

<sup>65</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 19; Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/74, 2/127-129; Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 3/397; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/307, 310, 322; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/280; Kazvînî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, 1/13.

<sup>66</sup> İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/77; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/305; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 391.

<sup>67</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 66; Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî*, 10; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 51/361.

İmam Şâfiî ilmi ikiye ayırmıştır: Bunlardan birisi dinî; diğeri ise dünyevîdir. Ona göre din ilmi fıkıh, dünya ilmi ise tıptır. O, sevenlerini dini konuda fetva verecek bir âlimin ve beden tedavisi konusunda mâhir bir tabibin olmadığı bir yerde oturmamaları konusunda hep uyarmıştır.<sup>68</sup> Talebesi Ebû Muhammed er-Rebî' b. Süleyman (ö.270 /883) bu konuda İmam Şâfiî'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "Bir yerde âdil bir yönetici, akan bir su, rıfk sahibi bir tabip yoksa orada oturma!"<sup>69</sup>

"Beden fakihî" olarak temeyyüz eden İmam Şâfiî'nin sağlıklı yaşam konusunda bazı görüş ve düşüncelerine eserlerde yer verildiği görülmektedir. Bu manada o, geceleyn kaynamış veya kızartılarak pişirilmiş yumurtayı yedikten sonra hemen uyumayı uygun görmemiş ve bu davranışın ölüme sebebiyet verebileceğini ifade etmiştir. Aynı şekilde turunçgilleri yedikten sonra da uyumayı uygun görmemiş, bunun da difteri hastalığına yol açabileceğini beyan etmiştir. İmam Şâfiî, üzüm ve elma suyunu ve ayrıca şeker kamışını deva olarak kabul etmiş, bulanık görmelerde ise göze karaciğer sürülmesini tavsiye etmiştir. Menekşenin de yaraya sürüldüğünde ve içildiğinde veba hastalığına en faydalı tedavi olduğunu söylemiştir.<sup>70</sup>

Fasulyenin beyni kuvvetlendirdiğini ifade eden İmam Şâfiî, haram ve helal ilminden sonra en asaletli ilmin tıp ilmi olduğunu ifade etmiştir. Tıp ilminde Müslümanların geri kalmasından hayıflanan İmam Şâfiî, bu konuda Ehl-i kitabın Müslümanlara galip geldiğini belirterek, Müslümanların ilgisizliğinden, bu ilmi zayi etmelerinden ve bu alanı Yahudi ve Hristiyanlara bırakmalarından şikâyetçi olmuştur.<sup>71</sup>

Geceleyn patlıcan yemeğinin yenilmesini de uygun görmeyen İmam Şâfiî, banyodan sonra ise yemek yenilmesini tavsiye etmiştir. Hacamattan sonra ise bir şeylerin yenilmesini uygun görmemiştir. Sebze ağırlıklı beslenmeyi tavsiye ettiği gibi et türü ürünlerinin de yenilmesini tavsiye etmiş ve et yemeğinin akli kuvvetlendirdiğini beyan etmiştir.<sup>72</sup>

İmam Şâfiî esasen birçok hastalığın ana sebebi olarak çok yeme ve şişmanlık illetini görmektedir. Ona göre şişmanlık bedene tesir ettiği gibi akla da tesir etmektedir. İmam Şâfiî, şişman kimselerin bedenî olarak felah bulmayacağını ifade ettiği gibi<sup>73</sup> şişmanlığın akla tesirini de şu şekilde ifade etmiştir: "Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî dışında, şişman olmasına rağmen akıllı olan bir kimse görmedim."<sup>74</sup> Açlığın önemine dikkat çeken İmam Şâfiî tokluğun bedene ve akla tesirinin yanı sıra kalbe kasvet verdiğini de ifade etmiştir. Ona

<sup>68</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/114-115; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 244.

<sup>69</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/115; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 244.

<sup>70</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/116-120; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 245-246; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/333-336; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/267, 410; Kazvîni, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, 1/19.

<sup>71</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/116-120; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 245-246; Askalânî, *Tevâlî't-te'sîs*, 118; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/333-336; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/267, 410.

<sup>72</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/119-121; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/333.

<sup>73</sup> İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 1/479.

<sup>74</sup> Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 98.

göre tokluk, zekiliği giderir, uykuyu celb eder ve ibadet esnasında zafiyet verir. Ayrıca İmam Şâfiî bütün hastalıkların tedavisini mümkün görürken şu üç şey hususunda doktorların bir tedavi bulamadığını da belirtmiştir. Bunlar; ahmaklık, tâûn ve yaşlılık.<sup>75</sup>

### Sonuç

Kureyş kabilesine mensup olan İmam Şâfiî, Hicrî ikinci asrın müceddidi olarak kabul edilmektedir. Fakir bir ailede dünyaya gelen İmam Şâfiî iki yaşına geldiğinde babası İdrîs'i kaybederek yetim kalmıştır. Annesi yetim çocuğunu doğum yeri olan Gazze'den alarak ilim tahsil etmesi ve nesebinin zayi olmaması için Mekke'ye getirmiştir.

İmam Şâfiî, Mekke, Medine ve Bağdat olmak üzere üç yerde ilim tahsilinde bulunmuştur. İmam Şâfiî'nin yetişmesinde dört üstadı ön plana çıkmaktadır. Bunlar; Müslim b. Hâlid ez-Zencî, Süfyân b. 'Uyeyne, İmâm Mâlik ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir. Bağdat'ta kaldığı süre zarfında Halife Hârûn er-Reşîd'in özel sevgi ve takdirini kazanan İmam Şâfiî hayatının son dönemini Mısır'da geçirmiş ve burada vefat etmiştir.

Kaynaklarda İmam Şâfiî'nin pek çok meziyet ve faziletinden bahsedilmektedir. O, kuru bir ilim tahsiliyle yetinmemiştir. Onun şahsında ilim ve amel bütünleşmiştir. İmam Şâfiî'nin ibadet hayatına bakıldığında namaz ve Kur'ân kıraatının önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Gece namazlarına müdavim olan İmam Şâfiî, Kur'ân'ı çok güzel okumaktadır.

Güzel ahlak ve güzel yaşantı sahibi olan İmam Şâfiî, atıcılık ve süvariliğe özel önem vermiştir. Atıcılık ve süvarilik eğitimlerini hiç aksatmadan devam ettiren İmam Şâfiî, kendisini düşmana karşı hep hazır tutmuştur. Atıcılık ve süvarilik konularındaki meziyeti onun fütüvvet neşvesine sahip, bahadır ve yiğit bir insan olduğunu gösterir.

İmam Şâfiî, atıcılık ve süvarilik dışında tıp alanına da ilgi duymuştur. Onun bu alana ilgi duymasında birçok hastalığa mübtela olması önemli bir etken olmuştur. İmam Şâfiî, tıp ve sağlıklı yaşam konusunda ilk söz söyleyen şahıslardan birisi kabul edilmektedir. Bu alandaki çalışmalarından dolayı kendisine "fakîhu'l-beden" unvanı verilmiştir. Onun bazı hastalıkların tedavisi konusunda öne sürdüğü görüş ve düşüncelerinin kendi tecrübî bilgisine dayandığını hatırlatmak gerekir.

### Kaynakça

'Askalânî, İbn Hacer. *Tevâli't-te'sîs li me'âli Muhammed b. İdrîs*. thk. Ebu'l-Fedâ Abdullah el-Kâdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdât*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî*. nşr. Abdulğınâ Abdulhâlik. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1414/1994.

<sup>75</sup> Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 2/119-121; Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî*, 78.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 10 cilt. Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1414/1994.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'açî. 15 cilt. Pâkistân: Câmî'atü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Menâkibü's-Şâfi'î*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. 2 cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1390/1970.
- Dekar, Abdülğanî. *el-İmâmü's-Şâfi'î*. 6. Baskı. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1417/1996.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Feyzül-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. çev. Hasan Tahsin Feyizli. 4. Baskı. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 9 cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*. nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dimaşk*. nşr. Muhibbiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Ğarâme el-'Amravî, 80 cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikir, 1415/1995.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu ebnu'z-zaman*. thk. İhsân Abbâs. 7 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Kâhire: Dâru Hecr, 1418/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebü'l-Ferec. *Sıfatü's-safve*. nşr. Hâlid Mustafâ Tarrûsî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1433/2012.
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmî'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*. thk. Abdülkadir el-Arnâûd. Beyrût: Mektebetü'l-Halvânî, 1391/1971.
- İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *eş-Şâfi'î fi şerhi Müsnedi's-Şâfi'î*. thk. Ahmed b. Süleyman, Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 5 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1394/1974.
- Kavâsî, Ekrem Yûsuf Ömer. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1423/2003.
- Kazvînî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *Şerhu Müsnedi's-Şâfi'î*. thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân. 4 cilt. Katar: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Kurtubî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah. *Câmî'u beyâni'l-ilim ve fadhîhî*. thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 cilt. Su'ûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.



- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halil en-Nâsık. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim. *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbuhû*. thk. Abdülğanî Abdülhâlık. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Rıfat, Hilmîzâde İbrâhim. *Menâkıb-ı Hazret-i İmâm-ı Şâfiî yâhud Bir Hâtıra*. Dersaadet: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1318.
- Sühreverdi, Ömer. *Tasavvufun Esasları*. çev. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz. İstanbul: Vefa Yayınları, 1990.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Divinity Faculty of Kastamonu University**  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2020



**Muhammed el-Hümeyyis'in Ebû Hanîfe Algısı**  
Mohammad al-Humeyyis's Perception of Abû Hanîfa

**Seher YENİYAYLA**  
Kastamonu Üniversitesi Personel Daire Başkanlığı, Şef, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Personnel Department, Chief, Kastamonu/Turkey

[syeniyayla@kastamonu.edu.tr](mailto:syeniyayla@kastamonu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-9871-2476](https://orcid.org/0000-0001-9871-2476)

**Mustafa AYKAÇ**  
Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Kelâm ve İtikâdî İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye  
Asst. Prof., Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Basic Islamic Sciences,  
Department of Kalâm and History of Islamic Sects, Kastamonu/Turkey

[maykac@kastamonu.edu.tr](mailto:maykac@kastamonu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-3126-1070](https://orcid.org/0000-0003-3126-1070)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 22 Haziran 2020 / **Date Received:** 22 June 2020  
**Kabul Tarihi:** 14 Eylül 2020 / **Date Accepted:** 14 September 2020  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2020 / **Pub Date Season:** September 2020  
**Cilt:4, Sayı:1, Sayfa:** 92-114 / **Volume: 4, Issue:1, Pages:** 92-114

**Atıf / Citation:** Yenyayla, Seher – Aykaç, Mustafa. “Muhammed el-Hümeyyis'in Ebû Hanîfe Algısı [Mohammad al-Humeyyis's Perception of Abû Hanîfa]”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 4/1 (2020), 92-114.

**Etik Beyan/Ethical Statement:**

Bu çalışma “Seleflîğin Ebû Hanîfe Algısı, Muhammed el-Hümeyyis Örneği” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from master's thesis entitled “Salafism's Perception of Abû Hanîfa, The Example of Mohammad al-Humeyyis.” (Master's Thesis, Kastamonu University, Kastamonu/Turkey, 2019)

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

## Öz

Selefilik hareketi, özellikle son yıllarda basın ve yayın organlarının sistemli kullanılmasıyla yapılan propagandalarla dikkatleri üzerine çeken bir akım haline gelmiştir. Bu akım Selef ya da Selef-i Sâlihîn kavramları ile karıştırıldığından dolayı taraftar bulmakta zorlanmamıştır. Bu kavram kargaşası, Seleflerin görüşlerine Ebû Hanîfe gibi İslâm âlemi tarafından kabul görmüş önemli şahsiyetlerin görüşlerini de dâhil etmeye çalışmasıyla karmaşık bir hâl almıştır. Selefler, Selef takipçileri olduklarını iddia ettikleri gibi Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Selefî görüşlerle örtüştüğünü de öne sürmektedirler. Kendisini Selefî olarak tanımlayan ve Ebû Hanîfe'nin de Selefî olduğunu iddia edenlerden birisi de Muhammed el-Hümeyyis'tir. Bu çalışmada Muhammed el-Hümeyyis örneği üzerinden Selefliğin Ebû Hanîfe algısını ortaya çıkarmak hedeflenmiştir. Ancak çalışmamızın makale sınırlarını aşmaması için, Muhammed el-Hümeyyis'in itikadî konularda yaptığı değerlendirmelerinden sadece Tevhîd ve Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşleri ele alınacaktır. Bu amaç doğrultusunda Muhammed el-Hümeyyis'in görüşleri ile Ebû Hanîfe'nin görüşleri karşılaştırılacaktır. Böylece özelde Muhammed el-Hümeyyis'in, genelde ise Seleflerin Ebû Hanîfe hakkındaki iddialarının gerçeği ne derece yansıttığı ortaya çıkarılacaktır. Seleflerin itikadî görüşleri hakkında daha önce çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Fakat ilk defa Ebû Hanîfe üzerinden Selefler'in kendi itikadî görüşlerini kabul ettirme gayretlerine dikkat çeken bir makale hazırlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Hanefilik, Selefilik, Vehhabîlik, Ebû Hanîfe, Muhammed el-Hümeyyis

## Moḥammad al-Ḥumayyis's Perception of Abū Ḥanīfa

### Abstract

Salafism movement, especially in recent years, it has become a trend that attracts attention with the propaganda made by the use of press and broadcast organs. Since this trend is confused with "Salaf" or "Salaf-i Salihîn" concepts, it was not difficult to find supporters. This confusion has become insurmountable when the Salafists try to include the views of important figures accepted by the Islamic world, such as Abū Ḥanīfa. The Salafists claim that they are the followers of the Salaf, as well as that the views of Abū Ḥanīfa overlap with the Salafist views. Moḥammad al-Ḥumayyis is one of those who define himself as Salafist and claim that Abū Ḥanīfa is also Salafist. In this study, it is aimed to reveal the Salafism's perception of Abū Ḥanīfa through the example of Moḥammad al-Ḥumayyis. However, in order for our study not to exceed the limits of the article, only the views of Moḥammad al-Ḥumayyis about the attributes of the subject will be discussed. For this purpose, the views of Muḥammad al-Ḥumayyis and the views of Abū Ḥanīfa will be compared. In this way, it will be revealed to what extent the claims of Moḥammad al-Ḥumayyis in particular and the Salafists' claims about Abū Ḥanīfa reflect the truth. Various works have been written before about the religious views of Salafists. However, for the first time, an article was prepared, drawing attention to the efforts of Salafists to have their beliefs accepted through Abū Ḥanīfa.

**Keywords:** Kalâm, Ḥanafism, Salafism, Wahhâbism, Abū Ḥanīfa, Moḥammad al-Ḥumayyis

## Giriş

Selefliğin temelini Ehl-i Hadis anlayışının zamanla sosyal ve siyasal olayların da etkisi ile değişimi oluşturmuştur. İbn Teymiyye ile sistemleşen anlayış Muhammed b. Abdilvehhâb'ın yorumuyla günümüz Suûdî Selefiliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde Seleflik hareketi, bilhassa son yıllarda medyanın da kullanılmasıyla dikkatleri üzerine çekmektedir. Çalışmaya konu olan kitaba bakıldığında Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri hakkında farklı açıklamalar yapıldığı görülmekte, onun Selefi olduğu söylenilmektedir. Bu söylem genel olarak Selefi çevrelerce benimsenmiştir. Ebû Hanîfe'nin, İslâm dininin esas ve fûrûu'nun sistemleştirilmesinde ve dinî fikirlerimizin meydana gelmesinde büyük katkılarının olduğu düşünüldüğünde, İslâm âleminde büyük kitleler tarafından benimsendiği ve âdeta kitleleri peşinden sürüklediği göz önünde bulundurulduğunda Selefi çevrelerce ortaya atılan iddiaların sebebi daha iyi anlaşılacaktır. Bu nedenle Ebû Hanîfe'nin ve itikadî görüşlerinin bilinmesi onun hakkında ileri sürülen iddiaların gerçeklik değerinin muhakemesi açısından önem taşımaktadır. O, İslâm âleminin önemli bir kısmını fikrî açıdan tesiri altına almıştır. Her beldeden talebeleri olan Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin bu kadar çok yayılmasının ve mezhebinin İslâm dünyası içinde rağbet görmesinin nedenlerinden biri, görüşlerinin insanlara bu talebeler aracılığıyla ulaşmasıdır. Ömrünün elli iki yılını Emevî Devleti'nin yönetime hâkim olduğu bir zamanda geçiren Ebû Hanîfe, bu dönemde yönetimin halk arasındaki adaletsizliklerine tanık olmuştur. O, Arap milliyetçiliğinin öne çıktığı, Arapların birinci sınıf, mevâlînin ise ikinci sınıf mü'min olarak görüldüğü, kâfirlerden alınan cizyenin mevâlîden de alındığı bir zamanda ortaya attığı itikadî fikirleriyle hem mevâlînin hem de Müslümanların büyük bir kısmının takdirini kazanmıştır. Müslümanın günlük hayatında maruz kalabileceği problemlere akla uygun ve kolaylıkla uygulanabilir fikhî çözümler getirmesi, kucaklayıcı itikadî görüşlere sahip olması onun mevâlînin ve tüm Müslümanların sevdiği, saygı duyduğu önemli bir âlim olmasına zemin hazırlamıştır.<sup>1</sup>

Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini selefi görüşlerle aynileştirerek makalemize konu olan Ebû Abdurrahman Muhammed b. Abdurrahman b. İbrahim el-Hümeyyis, 1958 yılında Riyad'da doğan ve hâlen hayatta olan bir ilâhiyatçıdır. Bu sebeple hayatı hakkındaki bilgiler kişisel beyanı mahsulüdür. Riyad'taki el-İmam Muhammed bin Suûd Üniversitesinde Akîde ve Çağdaş Mezhepler Bölümünde okudu. el-İmam Muhammed bin Suûd Üniversitesi İlahiyat Bölümünü bitirdi. 1986 yılında yüksek lisanstan mezun oldu. Hümeyyis, Riyad'taki İbn Suûd Üniversitesi, Usulü'd-din Fakültesi, Akîde ve Çağdaş Mezhepler Bölümünde "Ebû Hanîfe'nin İtikad Esasları"nı konu alan tez çalışmasıyla 1990 yılında doktorasını tamamladı. Daha sonra bu çalışmasını kitap hâline getirdi. Yazdığı kitaplarından bazıları Türkçe'ye ve birçok dile tercüme edildi. Bu kitaplar Selefi görüşler içermeleriyle dikkat çekmektedir.

<sup>1</sup> Mustafa Aykaç, "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefilik Okuması: Ekmelüddîn el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/ 33 (Haziran 2018), 21.

Eserlerinde kendisinin selefi olduğunu beyan eden Hümeyyis, makalemize konu olan kitabında Ebû Hanîfe'nin de selefi olduğunu ileri sürmektedir. Bu makalede Hümeyyis'in iddiasına dayanak olarak gösterdiği Ebû Hanîfe'nin görüşleri incelenmiştir. Böylece Hümeyyis'in iddia ettiği gibi Ebû Hanîfe'nin selefi olup olmadığı ortaya konacaktır.

### 1. Muhammed el-Hümeyyis'in Tevhîd Konusundaki Değerlendirmeleri

Hümeyyis tevhîdi, rubûbiyyet, ulûhiyyet, isim ve sıfat tevhîdi olarak üç kısma ayırmıştır. O, bu ayrımı yaparken önce rab ve ilah kelimelerinin mânâlarının birbirinden farklı olduğunu ileri sürmüştür. Hümeyyis, ilah kelimesini kendisine ibadet edilen ma'bûd olarak tanımlarken<sup>2</sup> rab kelimesini ise varlıkların terbiye edicisi, onları yetiştirip geliştiren, onların maliki, onları koruyan, idare eden, yaratan, rızıklandırıcı, yöneten, fayda ve zarar veren<sup>3</sup> anlamına geldiğini söylemiştir. Hümeyyis, rubûbiyyet tevhîdini rab kelimesine yüklediği mana ile uyumlu olarak Allah'ın her şeyin rabbi, maliki, yaratıcısı ve rızık vericisi olduğuna; zorda kalanların duasına sadece O'nun icabet ettiğine; her şeyi yönettiğine; her şeye gücü yettiğine ve bu konuda hiçbir ortağının olmadığına inanmak şeklinde açıklamıştır.<sup>4</sup> Ulûhiyyet tevhîdini ise her türlü ibadeti/kulluğu sadece O'na yapmak ve itaati sadece O'na has kılmak şeklinde açıklamıştır.<sup>5</sup> Hümeyyis, isim ve sıfat tevhîdi hakkında ise Allah'ın kendisinde var olduğunu söylediği isim ve sıfatlarını ve bunların Kitap ve sünnette geçen manalarını ve hükümlerini kabul etmekle gerçekleşir demektedir.<sup>6</sup> Buna göre o, müşriklerde tek bir rab inancı olduğunu iddia etmiş; fakat kendisine ibadet ettikleri birçok ilahlarının bulunduğunu savunmuştur. Böylece müşriklerde "rubûbiyyet tevhîdi" olduğunu fakat "ulûhiyyet tevhîdi" olmadığını iddia etmiştir.<sup>7</sup>

Kur'an-ı Kerim'de ise Allah'ın mutlak tevhîdi emrettiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de, tevhîd hakkındaki bütün âyetlerde bu böyledir. Allah, kitabında kullarına rubûbiyyet, ulûhiyyet, isim ve sıfat tevhîdi diye bir ayırmadan söz etmemiş, "ulûhiyyet tevhîdi"ni bilmeyenin "rubûbiyyet tevhîdi" boşa gider dememiştir. Üstelik böyle bir ayırım olsaydı Allah'ın, kullarının ebedî saadetiyle ilgili olan böyle bir tevhîdden bahsetmeden; "... Bugün size dininizi ikmâl ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve İslâm'ın size din olmasına razı oldum..."<sup>8</sup> diye buyurması abes olurdu. Allah'ın abesle iştilal etmesi mümkün değildir.

Rab ve ilah kelimelerinin mânâ bakımından birbirinden ayrı olmadıklarının delili, bu kelimelerin çoğunlukla Kur'an'da birbirleri yerine kullanılmasıdır. Örneğin; müşrik

<sup>2</sup> Muhammed İbn Abdurrahman el Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebî Hanîfe* (b.y.: Daru's-Sumey'ili'n-Neşr ve't-Tevzi, 1992), 241.

<sup>3</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebî Hanîfe*, 215-216.

<sup>4</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebî Hanîfe*, 216.

<sup>5</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebî Hanîfe*, 245.

<sup>6</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebî Hanîfe*, 283.

<sup>7</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebî Hanîfe*, 203-207.

<sup>8</sup> Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Mâide 5/3.

kimsenin Allah'ın azâbını tattıktan sonra pişmanlıkla şöyle diyeceği bildirilmiştir: *"Ah keşke rabbime hiç bir şeyi ortak koşmasaydım..."*<sup>9</sup> Eğer rab ve ilah kelimelerinin mânâları Hümeyyis'in savunduğu gibi olsaydı bu âyette rab kelimesi yerine ilah kelimesinin kullanılması gerekirdi.

Yine Bakara Sûresi'nde şöyle buyrulmaktadır: *"Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki (Allah'ın) azabından korunasınız."*<sup>10</sup> Aynı şekilde Hümeyyis'in iddia ettiği gibi rab ve ilah kelimeleri farklı olsaydı âyette "Rabbimize kulluk ediniz" yerine "İlâhınıza kulluk ediniz" buyrulması gerekirdi.

Ayrıca iddia edilenin aksine müşriklerin tek bir rabbin varlığına inanmadıklarını gösteren pek çok âyet vardır. Mesela; Mâide Sûresi'nde şöyle buyrulmuştur: *"Hani havariler Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten, donatılmış bir sofraya indirebilir mi? demişlerdi..."*<sup>11</sup> Hâlbuki müşrikler iddia edildiği gibi "rubûbiyyet tevhîdi"ni bilip "ulûhiyyet tevhîdi"ni bilmiyor olsaydılar bu âyette rab yerine ilah kelimesinin kullanılması gerekirdi. Kur'an'da Hz. Yûsuf'un hapisteki iki arkadaşını "rubûbiyyet tevhîdi"ne davet ettiği âyet meâlen şöyledir: *"... Aynı ayrı birçok rablar mı daha iyidir, yoksa üstün olan bir Allah mı?"*<sup>12</sup> Görüldüğü gibi bu âyette müşriklerin birden fazla rabbe inandıkları bildirilmektedir. Yani Hümeyyis'in iddia ettiği gibi "rubûbiyyet tevhîdi"ni biliyor olsaydılar burada da rab yerine ilah kelimesinin kullanılması gerekirdi. Yukarıdaki âyetler gibi pek çok âyet Hümeyyis'in yaptığı tevhîd ayrımının doğru olmadığını kanıtlamakta ve Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın mutlak tevhîdi emrettiği görülmektedir.

Hümeyyis'in tevhîd taksimine Ebû Hanîfe'yi de ortak ederek şöyle dediği görülmektedir: "Genel olarak tevhîdin bu şekilde taksimi, Ebû Hanîfe'nin ve bazı tâbîlerinin sözlerinde de geçmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin şu sözü buna delâlet etmektedir: "Allah'a dua edilirken yukarıya doğru yönelinir, aşağıya değil. Çünkü Rubûbiyyet ve ulûhiyyet vasıflarında aşağıya yer yoktur." Buradan Hümeyyis'in Ebû Hanîfe'nin söz konusu açıklamalarını tezine dayanak oluşturacak şekilde yorumladığını söylemek mümkündür. Nitekim Ebû Hanîfe'nin söz konusu açıklaması tevhîdin taksimiyle ilgili görünmemektedir. Ebû Hanîfe *el-Fıkhu'l-Ekber*'de tevhîd konusundan bahsederken şöyle demiştir: "Bilmelisin ki, tevhîdin ve inanılması sahih olan şeylerin aslı, Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere, öldükten sonra dirilmeye, hayrı ve şerri ile birlikte kaderin Allah'tan olduğuna inandım demenin gerekli oluşudur."<sup>13</sup> Eğer Ebû Hanîfe, tevhîdi, "rubûbiyyet tevhîdi" ve "ulûhiyyet tevhîdi" olarak kısımlara ayırmış olsaydı yukarıda

<sup>9</sup> el-Kehf 18/42.

<sup>10</sup> el-Bakara 2/21.

<sup>11</sup> el-Mâide 5/112.

<sup>12</sup> Yûsuf 12/39.

<sup>13</sup> Beyazîzâde Ahmed Efendi, *el Usulü'l-Münife li'l-İmam Ebû Hanîfe İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri: Araştırma ve Notlar İlavesiyle*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 38.

verdiğimiz alıntıda tevhîdden bahsederken açıkça belirtmesi gerekirdi. Onun böyle önemli bir konuyu ihmal etmesi, kişilerin kendi yorumlarına bırakması düşünülemez. Tevhîd konusundaki bu ayrımı İbn Teymiyye ve onun takipçilerinin yaptığı ve Hümeyyis'in de bu gelenekten beslenen âlimlerin kitaplarını esas aldığı görülmektedir. Zira o, İbn Ebi'l-İzz'in "Tahavî Şerhi"ni temel kaynak olarak aldığını belirtmiştir.<sup>14</sup>

Selefi geleneğe yakın duran İbn Ebi'l İzz, Tahavî'nin tevhîd konusuyla ilgili "Yüce Allah'ın tevhîdi hakkında, Allah'ın tevfiği ile inanarak, deriz ki: Şüphesiz ki Allah birdir; O'nun hiçbir ortağı yoktur."<sup>15</sup> metnini şerh ederken tevhîdi kısımlara ayırmış ve şöyle yorumlamıştır:

"... rasullerin davet ettiği ve indirilen kitapların dile getirdiği tevhîd, "rubûbiyyet tevhîdi"ni de kapsayan "ulûhiyyet tevhîdi"dir. O da hiçbir şeyi ortak koşmaksızın bir ve tek olarak Allah'a ibadet etmektir. Çünkü Allah'a ortak koşan Arap müşrikler, "rubûbiyyet tevhîdi"ni kabul ediyorlardı. Gökleri ve yeri yaratanın, bir ve tek olduğunu itiraf ediyorlardı."<sup>16</sup>

Hümeyyis'in müşriklerin rubûbiyyet tevhîdini kabul ettikleri fakat ulûhiyyet tevhîdini kabul etmedikleri görüşüne dayanak olarak "*Andolsun ki onlara: Göklerle yeri kim yarattı? diye sorsan, onlar elbette; Allah! diyeceklerdir.*"<sup>17</sup> "*De ki: Yeryüzü ve içindekiler kimindir, eğer biliyorsanız (söyleyin)? Allah'ındır, diyeceklerdir. De ki: O hâlde iyice düşünüp ibret almaz mısınız?*"<sup>18</sup> âyetlerini delil getirdiği görülmektedir. Hâlbuki bu âyetler, rubûbiyyet ve ulûhiyyet olarak tevhîdin ayrıldığına delil olamaz. Mânâları açık olan âyetler müşriklerin gönüllerinde olmayan ve inanmadıkları şeyleri söylediklerini gösteriyor. Allah, onların yalancı olduklarını Mü'minûn Suresi'nde açıkça bildiriyor:

"De ki: Yedi kat göklerin Rabbi, büyük Arş'ın Rabbi kimdir? Allah'ındır" diyecekler. Öyle ise ona karşı gelmekten sakınmaz mısınız?" de. De ki, "Eğer biliyorsanız söyleyin: Her şeyin melekûtu (yönetimi) kendisinin elinde olan, kendisi her şeyi gözeten, fakat kendisi korunmaya muhtaç olmayan kimdir?" diye sor! (Bunların hepsi) Allah'ındır" diyecekler. "Öyle ise nasıl aldanıyorsunuz?" de. Hayır, biz onlara gerçeği getirdik ama onlar yalancıdırlar."<sup>19</sup>

Ayrıca, Hûd Suresi'nde müşriklerin şöyle söylediği haber verilmektedir: "*Seni ilâhlarımızdan biri fena çarpmış.*"<sup>20</sup> Bu âyette müşrikler açıkça putlarının zarar ve menfaat

<sup>14</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 14.

<sup>15</sup> İbn Ebi'l-İzz ed-Dımeşkî el-Kadî Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerh'ul-Akîdetü't-Tahavîyye*, thk. Salih b. Abdurrahman el-Hüseyn (Şam: Guraba Yayınları, 1434/2013), 30.

<sup>16</sup> İbn Ebi'l-İzz, *Şerh'ul-Akîdetü't-Tahavîyye*, 33.

<sup>17</sup> Lokmân 31/25.

<sup>18</sup> el-Mü'minûn 23/84-85.

<sup>19</sup> el-Mü'minûn 23/84-90.

<sup>20</sup> Hûd 11/54.

verdiğine inandıklarını söylemektedirler. Eğer “rubûbiyyet tevhîdi”ne inansalardı, zarar ve menfaatin de sadece bir olan Allah’tan geleceğine inanmaları gerekirdi.

Hümeyyis kitabında müşriklerin “rubûbiyyet tevhîdi”ni kabul ettiklerini fakat “ulûhiyyet tevhîdi”ni kabul etmediklerini söyleyerek bu tezine Kur’an-ı Kerim’den; *“Andolsun, onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan elbette “Allah” derler, o hâlde nasıl (Allah’a kulluktan) çevriliyorlar.”*<sup>21</sup> *“De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da kulaklara ve gözlere kim malik ve hâkim bulunuyor? Ölüden diriyi kim çıkarıyor? Her türlü işi kim idare ediyor? Allah diyecekler. De ki: Öyle ise (O’na asi olmaktan) sakınmıyor musunuz?”*<sup>22</sup> âyetlerini delil getirmektedir.<sup>23</sup> Hümeyyis’in bu konuda delil olarak gösterdiği âyetler, müşrikler hakkında nâzil olmuştur. Şayet müşrikler “rubûbiyyet tevhîdi”ni bilmiş olsalardı, Allah’ı, kıyameti inkâr edip kâfir olmaz, başkalarını Allah’a ortak etmez ve onlara ibadet etmezlerdi.

Müşrikler, rubûbiyyet tevhîdi’ni bilselerdi Allah, *“Hayır, biz onlara gerçeği getirdik, fakat onlar kesinlikle yalancılardır.”*<sup>24</sup> buyurmayacaktı. Bu âyetteki maksadı daha iyi anlamak için önceki âyetlerle bir bütün olarak mânâsına bakılması gerekmektedir. Mü’minûn Sûresi’nde onların *“Dediler ki: “Gerçekten biz, ölüp bir toprak ve kemik yığını hâline geldikten sonra mı tekrar diriltileceğiz?”*<sup>25</sup> dedikleri bildirilmektedir. Bu âyette müşriklerin kıyâmeti inkâr ettiğini Allah haber vermektedir. Hümeyyis’in iddia ettiği gibi onlar “rubûbiyyet tevhîdi”ni bilselerdi inkâr etmezlerdi. Devamında, *“Andolsun, biz de bizden önce atalarımız da bununla tehdit edildik. Bu, öncekilerin uydurduğu masallardan başka bir şey değildir. De ki, “Eğer biliyorsanız söyleyin: Yer ve yerde bulunanlar kime aittir? Allah’ındır” diyecekler. “Öyle ise siz hiç düşünüp öğüt almaz mısınız? de.”*<sup>26</sup> buyrulmuştur. Yukarıdaki âyetlerde müşriklerin doğru söylemedikleri anlatılmakla beraber başka âyetler de değerlendirildiğinde bu husus daha iyi anlaşılmaktadır. Allah, onların sözlerinde yalancı olduklarını yani inanmadıkları hâlde yalan söz söylediklerini açığa vurmaktadır:

*“De ki: Yedi kat göklerin Rabbi, büyük Arş’ın Rabbi kimdir? Allah’ındır”* diyecekler. *“Öyle ise ona karşı gelmekten sakınmaz mısınız?”* de. De ki, *“Eğer biliyorsanız söyleyin: Her şeyin melekûtu (yönetimi) kendisinin elinde olan, kendisi her şeyi gözeten, fakat kendisi korunmaya muhtaç olmayan kimdir?”* diye sor! *“(Bunların hepsi) Allah’ındır”* diyecekler. *“Öyle ise nasıl aldanıyorsunuz?”* de. Hayır, biz onlara gerçeği getirdik, fakat onlar kesinlikle yalancılardır.”<sup>27</sup>

<sup>21</sup> ez-Zuhruf 43/87.

<sup>22</sup> Yûnus 10/31.

<sup>23</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 209-210.

<sup>24</sup> el-Mü’minûn 23/90.

<sup>25</sup> el-Mü’minûn 23/82.

<sup>26</sup> el-Mü’minûn 23/83-85.

<sup>27</sup> el-Mü’minûn 23/89-90.



Hümeyyis'in iddia ettiği gibi müşrikler "rubûbiyyet tevhîdi"ni biliyor olsaydılar Allah yukarıdaki âyette geçtiği şekilde emretmezdi. Çünkü müşrikler bu şeylerin yaratıcısını bildikleri için kendilerinden bu şeylerin sorulması hakkındaki emir abes olurdu. Bu talebin Allah'tan sâdır olması muhaldir.

Ebû Hanîfe'nin, eseri *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de "Allah'a inanıyoruz diyen fakat ona ibadet etmeyen"lerle ilgili olarak söyledikleri, Hümeyyis'in Ebû Hanîfe'nin tevhîdi kısımlara ayırdığıyla ilgili iddiasının gerçekliği yansıtmadığını göstermektedir. Ebû Hanîfe bu konuda şöyle söylemiştir:

"Mesela bir Yahudi'ye kime ibadet ettiğini sorarsanız, "Allah'a ibadet ediyorum." der, Allah'ı sorduğun zaman, O'nun beşer şeklinde yaratılmış olan oğlu Üzeyir olduğunu söyler. Bu durumda olan kimse Allah'a iman etmiş olmaz. Eğer bir Hristiyan'a kime ibadet ettiğini sorarsan, "Allah'a ibadet ediyorum," der. Allah'ı sorduğun zaman da, O'nun İsa'nın cesedinde ve Meryem'in rahminde gizlenen, bir yere sığan ve giren varlık olduğunu söyler. Bu durumda bulunan kimse ise Allah'a iman etmiş olmaz. Mecusiye de kime ibadet ettiğini sorarsan o da "Allah'a ibadet ediyorum" diye cevap verir. Fakat Allah'ı sorduğun zaman, onun ortağı, eşi ve çocuğu bulunan bir varlık olduğunu söyler. Bu durumda olan bir kimse de Allah'a iman etmiş olmaz. Bütün bu kimselerin Allah'ı bilmemeleri ve inkârları birdir. Vasıfları, sıfat ve ibadetleri ise çok ve değişiktir."<sup>28</sup>

Görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe bu kimseler için Hümeyyis'in iddia ettiği gibi "Bunlar Allah'a inandıklarını söyledikleri için "rubûbiyyet tevhîdi"ne sahipler; fakat ona ibadet etmedikleri için "ulûhiyyet tevhîdi"ne inanmıyorlar" dememekte, "Bu durumdaki kimseler Allah'a iman etmiş olmaz" demektedir. Ebu Hanife'de böyle bir tasnif olmadığı gibi onun tevhîd hakkındaki ifadelerinin de böyle bir taksime yorulmasının zorlama bir yorum olduğu görülmektedir. Yani buradan Ebû Hanîfe'nin tevhîdi bir bütün olarak kabul ettiği, kısımlara ayırmadığı açıkça anlaşılmaktadır. O devamında bir örnek vererek durumu izah etmektedir. Bu örnekte üç kişiden bahsedilmektedir. Bu kimselerin kendilerinde dünyada eşi olmayan bir inci bulunduğunu iddia ettiklerini, sırayla birinin kara bir üzüm tanesini, diğerinin bir ayvayı, ötekini de bir çamur parçasını çıkartarak bunların iddia ettikleri inci olduğuna yemin ederek bu konuda birbirleriyle tartıştıklarını misal vermektedir. Devamında Ebû Hanîfe şöyle demektedir:

"Bu üç kişi inciyi bilmedikleri konusunda birleşmişlerdir. Zira sıfatları çok ve değişik olmasına rağmen, hiçbiri inciyi bilmemektedir. İşte böylece sen, onların tavsif ve ibadet ettiklerine, ibadet etmediğini bilirsin. Çünkü onlar üç ya da iki ilah tavsif ediyorlar, tavsif ettiklerine de ibadet ediyorlar. Oysaki sen bir olan Allah'ı tavsif ediyorsun. O hâlde senin ibadet ettiğin mabudun onların ibadet ettiğinden başkadır. Bunun için Kur'an'da: 'De ki, Ey

<sup>28</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 30.

kâfirler, ben sizin taptıklarınıza tapmam, siz de benim taptığıma tapmazsınız.'<sup>29</sup> buyrulmuştur."<sup>30</sup>

Hümeyyis'in tevhîdi kısımlara ayırmak için delil gösterdiği yukarıdaki âyeti, Ebû Hanîfe'nin tevhîdin tek olduğu konusunda delil getirdiğini görüyoruz.

Ebû Hanîfe'nin öğrencisi, *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de hocasına şöyle bir soru yönelmiştir: "...Fakat niçin onlar, Allah rabbimizdir dedikleri hâlde, Allah'ı bilmeyen kimseler oluyorlar?" Ebû Hanîfe bu soruyu şöyle cevaplandırmıştır: "Şüphesiz ki onların Allah rabbimizdir, dediklerini biliyorum. Oysaki onlar bununla da Allah'ı bilmiyorlar. Çünkü Allah '*Onlara gökleri ve yeri kim yarattı*' diye soracak olsan, *Allah derler. Sen de Allah'a hamdolsun de. Onların çoğu bilmezler.*"<sup>31</sup> buyurmaktadır." Burada Hümeyyis'in müşriklerde var olduğunu savunduğu "rubûbiyyet tevhîdi"ne delil olarak getirdiği âyeti, Ebû Hanîfe'nin nasıl yorumladığı dikkat çekicidir:

"... Yani onların çoğu, anasından kör olarak doğan bir sabînin, hiçbir şey bilmeksizin geceyi, gündüzü, sarıyı, siyahı söylemesi gibi, bu sözü gayri şuûrî olarak söyleyenler gibidir. Böyle kâfirler Allah'ın ismini, mü'minlerden işitmişler, işittiklerini de bilmeden söylemektedirler. Bunun için Kur'an-ı Kerim'de '*Âhirete inanmayanların kalpleri inkârcı, kendileri de kibirlidir*'<sup>32</sup> buyrulmuştur."<sup>33</sup>

Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe'nin cevabı, Hümeyyis'in iddia ettiği gibi onun tevhîdi kısımlara ayırdığı yorumunu doğrulamamakta; tersine, Ebû Hanîfe'nin böyle bir ayırım yapmadığını delillendirmektedir. Müşrikler ve birtakım kâfirler, Allah'ın varlığını inkâr etmezler. Ancak, bu durumda olan müşrikler ve kâfirler için "rubûbiyyetin tevhîdini" biliyorlar ifadesi kullanılmaz. Buna, tevhîd de denmez. Hümeyyis, maalesef kâfirler hakkında inen âyetleri de böylelikle Müslümanlar için kullanmış ve büyük bir yanılığa düşmüştür.

Seleflerin tevhîdi rubûbiyyet ve ulûhiyyet şeklinde ikiye ayırmaları inanan fakat ameli olmayan Müslümanları tekfir etmelerine sebep olmaktadır. Onların, tevhîdi bu şekilde tanımlamaları ameli olmayan Müslümanları kâfirlerle ve müşriklerle eşit görmelerine zemin oluşturmuştur.

## 2. Allah'ın İsim ve Sıfatları Hakkındaki Değerlendirmeleri

### 2.1. Zâtî ve Subûtî Sıfatlar

Müslümanlar arasında Allah'ın zâtî ve sıfatları hakkında farklı görüşler söz konusudur. Ehl-i Sünnet şemsiyesini oluşturan Selef, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin sahip

<sup>29</sup> el-Kâfirûn 109/1-3.

<sup>30</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 30.

<sup>31</sup> Lokmân 31/25.

<sup>32</sup> en-Nahl 16/22.

<sup>33</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 31.

olduğu görüşler ana hatlarıyla şöyledir: Selef, Allah'ın sıfatlarını kabul etmekle birlikte bu sıfatları zâtî veya fiilî olarak ayırmamaktadır. Selefin diğer görüşlerden ayrılan karakteristiği Allah'a izafe edilen el, yüz gibi ifadeleri olduğu gibi kabul etmesidir. Selef âlimleri bunları te'vil etmenin insanı şirke götüreceğine inanmışlardır. Eş'ariyye ve Matüridiyye mezhepleri ise "Allah sıfatlarının ne aynıdır ne de gayrıdır." anlayışını savunmuşlardır. Bu görüşe göre Allah, sıfatları ile kadim ve ezelidir. Allah'ın sıfatları mahlûkâtın sıfatlarıyla hiçbir benzerlik taşımaz.<sup>34</sup>

Selefiyye, kelâm sıfatının mahlûk olduğunun kabul edilmesinin Allah'ın ezelde kelâm sıfatının olmadığı gibi yanlış bir sonuç doğuracağını söylemiştir.<sup>35</sup> Böylece onlar Allah'ın konuşma sıfatı ve Kelamullah'ın bir örneği olan *Kur'an*'ın ezelî olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Hümeyyis de *Kur'an*'ın harfleriyle, kelimeleriyle ve mânâlarıyla Allah'ın kelâmı olduğunu, Allah'ın onu harfleri ve mânâlarıyla konuştuğunu söylemektedir.<sup>36</sup> O, Ebû Hanîfe'nin inancının da böyle olduğunu beyan ederek *el-Fıkhu'l-Ekber*'de geçen: "Kur'an, mushaflarda yazılı, gönüllerde muhafaza edilen, dillerde okunan ve Hz. Muhammed'e indirilmiş Allah kelâmıdır."<sup>37</sup> sözünü aktarmıştır. Kelâm sıfatı ile ilgili Hümeyyis'in savunduğu fikirler Selefî gelenek ile paralellik arz etmektedir. Hümeyyis bu görüşlerine Ebû Hanîfe'yi de dâhil etmiştir. Fakat *el-Fıkhu'l-Ekber*'den yaptığı bu alıntının eksik olduğunu belirtmek gerekir. İlgili paragrafta Ebû Hanîfe şöyle demektedir: "Kur'an-ı Kerim, Allah'ın kelâmı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim *Kur'an-ı Kerim*'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur; fakat *Kur'an* mahlûk değildir."<sup>38</sup> Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'de geçen bu ifadelerinden Hümeyyis ile aynı görüşte olmadığı anlaşılmakta, Hümeyyis'in Ebû Hanîfe'nin sözlerinin son bölümünü göz ardı ettiği görülmektedir. Hümeyyis kitabında, Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin açıklayıcısı niteliğinde olan Tahavî'nin sözlerinden "Kelâm-ı Nefsî" görüşünün bâtlı olduğunun kesin olarak anlaşıldığını ifade etmektedir.<sup>39</sup> Hâlbuki Ebû Hanîfe *el-Fıkhu'l-Ekber*'de konuyu açık bir şekilde izah etmektedir. O, Allah'ın konuşmasının bizim konuşmamız gibi olmadığını, O'nun bizim gibi mahreç ve harflere ihtiyaç duymadığını belirtmiştir. Ebû Hanîfe "O konuşur, fakat bizim konuşmamız gibi değil. Biz uzuvlar ve harflerle konuşuruz. Oysaki Allah, uzumsuz ve harfsiz konuşur. Harfler mahlûktur; fakat

<sup>34</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 220.; Ömer Neseî, *Ömer Neseî Akaidi ve Tercümesi*, çev. Hüsamettin Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Kitapkalbi Yayıncılık, 2019), 21.

<sup>35</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/196-203; Arslan-Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, 181.

<sup>36</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 331-332.

<sup>37</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 53.; Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 332.

<sup>38</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 53.

<sup>39</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 332.

Allah'ın kelâmı mahlûk değildir." <sup>40</sup> demektedir. Yine o *el-Vasiyye*'de açıklamasını yapmaktadır.

"Kur'an, Allahu Teâlâ'nın mahlûk olmayan kelâmı, vahyi, tenzili, ilahî zâtının aynı olmayan, zâtından da ayrı düşünilemeyen kelâm sıfatıdır. O, mushaflarda yazılı olup dille okunur, kalplerde yer tutmaksızın muhafaza edilir. Mürekkep, kâğıt ve yazıların hepsi mahlûktur. Zirâ bunlar kulların fiilleri sonucudur. Fakat Allah'ın kelâmı mahlûk değildir. Yazılar, harfler, kelimeler, işaretler kulların anlama ihtiyacından dolayı mânâya delalet eden şeylerdir. Allah'ın kelâmı zâtıyla kâim olup, mânâsı bu delalet edici şeylerle anlaşılır. Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu söyleyen kimse kâfir olur. Allahû Teâlâ daima kendisine ibadet olunan mabuddur. Kelâmı ise kendisinden ayrılmaksızın okunan, yazılan ve hıfzolunandır."

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe'nin eserlerinde dile getirdiği bu görüşleri Ehl-i Sünnet kelâmcılarının "Kelâm-ı Nefsî" ve "Kelâm-ı Lafzî" ayrımıyla aynı doğrultudadır. Fakat Hümeyyis'in savunduğu görüşler, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine uymamakla birlikte Seleflerin savunduğu görüşlerle aynı doğrultudadır.

## 2.2. Haberî Sıfatlar

Kaynağı nas olan, yaratıcı ile yaratılmış varlıkların benzerliğini andıran sıfatlara "haberî sıfatlar" denilmiştir. Haberî sıfatların bir bölümü sadece *Kur'an-ı Kerim*'de geçmekte, bir bölümünden de *Kur'an-ı Kerim*'de bulunmakla birlikte aynı zamanda hadislerde de söz edilmektedir. Bu sıfatlardan "ayn (göz)"<sup>41</sup>, "vech (yüz)"<sup>42</sup>, "yed (el)"<sup>43</sup> gibi bazıları Allah'ın zâtıyla; nüzûl (inmek), istivâ (kurulmak, oturmak, kaplamak), "meci' (gelmek)"<sup>44</sup> gibi bazıları da Allah'ın hem zâtıyla hem fiilleriyle ilgilidir.

Selef ve halef bilginleri arasında "tenzih" esas olmak üzere müteşabihât konusunda iki ayrı yaklaşım görülmektedir. Selef ve halef bilginleri arasındaki icmâ ise eksiklik ve hudûsa sebebiyet verebilecek zâhirî anlamları almamalarıdır.

Selefin yaklaşımı; akâid konusunda aklî çıkarımlarda bulunmamak ve müteşabih âyetleri te'vil etmemektir. Allah'ı şânına yakışmayacak niteliklerden tenzih etmekle beraber, zâtına sıfat olarak zikretmiş niteliklerin gerçek mânâsını Allah'a bırakmak, yorum ve izah yapmamaktır. Örneğin; istivâ kelimesinin bilinen on küsur anlamından biri olan "istikrar"ı almamak gibi; "nuzûl"u bir mekândan bir mekâna geçmek, yukarıdan aşağıya inme mânâsında kullanmamak gibi, İlahî murada karışmamaktır.

Halefin yaklaşımı, müteşabih âyetlerin zâhirine tutunup tecsim ve teşbih akîdesine ilhat edenlerin yayılmasına mani olmak için illa bir anlam verilecekse söz konusu kelimeleri

<sup>40</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 54.

<sup>41</sup> el-Kamer 54/14.

<sup>42</sup> er-Rahmân 55/27.

<sup>43</sup> Sâd 38/75.

<sup>44</sup> el-Fecr 89/22.

Arap dilinin izin verdiği mânâları arasından tenzih akîdesine en müsait olanı alıp mânâlandırmaktır. Örneğin; istivâyı on küsur mânâsı içinden “istikrar (yerleşti)” veya “celese (oturdu)” değil de, “istila” (malik oldu) mânâsını alırlar ve bu mânânın mutlak olarak Allah'ın muradı olduğunu iddia etmeden “en doğrusunu Allah bilir” derler. Halefin te'vil yöntemini tercih etmesinin en önemli nedenlerinden birisi, selevin müteşabih âyetleri te'vil etmeden zâhir mânâları üzerine bırakmalarını yanlış değerlendiren ya da istismar etmek isteyen bazı grupların ifrata düşerek teşbihe gitmeleridir.<sup>45</sup> Müşebbihe ve Mücessime bu gruplardandır. Görüldüğü gibi selev ve halef âlimleri iki konuda ittifak etmişlerdir. Her ikisinin de ittifakı, teşbihi kaldırmak, Allah'ı bir şeye benzetmekten kaçınmak içindir.<sup>46</sup>

Hümeyyis ise konuyla ilgili olarak, “İmam Ebû Hanîfe, Allah'ın Arş'ına istivâ ettiğini ve azametine yaraşır bir şekilde yarattıklarının üstünde olduğunu kabul eder. Onun şu sözleri bunun delilidir: ‘Biz, Allah'ın herhangi bir ihtiyacı olmaksızın Arş'a istivâ ettiğini kabul ederiz.’<sup>47</sup> demektedir.”<sup>48</sup> Hümeyyis yaptığı bu alıntıdan sonra Allah'ın mekân olarak Arş'ın üstünde olduğunu delillendirmek maksadıyla, Tahavî'den de alıntılar yapmıştır. İmam Malik'in “İstivâ'nın anlamı malûm, keyfiyeti meçhuldür.”<sup>49</sup> sözünü zikrettikten sonra, Ali el-Karî'nin bu sözle ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin de bu görüşü tercih ettiğini söylediğini aktarmaktadır.<sup>50</sup> Daha sonra da istivâ ile ilgili âyetlerle beraber istivâ ve uluv sıfatlarına delalet ettiklerini söylediği hadisleri delil olarak vermiştir.<sup>51</sup> Hümeyyis'in örnek olarak zikrettiği âyetler şunlardır: “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ edendir.”<sup>52</sup> “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri yaratan, sonra da işleri yerli yerince idare ederek Arş'a istivâ eden Allah'tır.”<sup>53</sup> “Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır.”<sup>54</sup> “Rahman, Arş'a istivâ etmiştir.”<sup>55</sup>

Hümeyyis, Allah'ın mekân olarak Arş'ın üstünde olduğunu delillendirmek için İmam Malik'in “İstivâ'nın anlamı) malûm, keyfiyeti meçhuldür.” sözünü aktarmıştır.<sup>56</sup> Bu sözün iki farklı yorumlama biçimi olduğundan bahsedilmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri istivânın; Allah'ın *Kur'an*'da, zâtı hakkında sıfatı olarak kullandığı bir kelime olduğunu söylemişlerdir.

<sup>45</sup> Mevlüt Özler, “İlahî İsim ve Sıfatlar”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 245.

<sup>46</sup> Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106.

<sup>47</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 66.

<sup>48</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 337.

<sup>49</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 400; Ebu'l-Muin en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınevi, 2019), 46.

<sup>50</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 337-338.

<sup>51</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 339.

<sup>52</sup> el-A'râf 7/54.

<sup>53</sup> Yûnus 10/3.

<sup>54</sup> er-Ra'd 13/2.

<sup>55</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>56</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 337.

Buna göre *Kur'an*'da haber verildiği için bilinmektedir ki istivâ denilen bir şey var. Fakat nasıl olduğu bilinemez. Bir de istivâyı, İbn Teymiyye ve takipçilerinin yorumlama biçiminden bahsedilmektedir. Onlar istivâ malumdur, sözünden istivânın mekân tutmak, yerleşmek, oturmak mânâlarına geldiğini kastetmekte, bu anlamda malum olduğunu söylemektedirler. Ama nasıl yerleşti, nasıl kuruldu, nasıl mekân tuttu bilemeyiz, bu anlamda keyfiyeti meçhuldür demektedirler.<sup>57</sup> Hümeyyis'in bu söze yüklediği anlam, onun takip ettiği gelenek hakkında ipucu vermektedir.

Yine o, uluv sıfatına delil olarak Ebû Hureyre'nin "Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: Allah varlıkları yarattığı zaman yanında, Arş'ın üstünde bulunan kitaba, 'Benim rahmetim gazabımdan üstündür' diye yazmıştır."<sup>58</sup> dediğini nakletmiştir. Akabinde; sahabenin, onları izleyenlerin ve Ebû Hanîfe'nin Allah'ın yedi kat göğün üstünde Arş'a istivâ ettiği ve yarattıklarından ayrı olduğu itikadında olduklarını vurgulamıştır.<sup>59</sup> Hâlbuki Ebû Hanîfe eserinde konuyla ilgili şunları söylemektedir:

"Allahu Teâlâ, kendisi için bir ihtiyaç ve (Arş'ın üzerine) istikrar (yerleşme, mekân tutma) olmaksızın Arş'a istivâ etmiştir. O, Arş'ı da diğer mahlûkatı da korumaktadır. Eğer (Arş'a ve bir yerde yerleşip mekân tutmaya) muhtaç olsaydı, tıpkı mahlûklar gibi âlemi yoktan var etmeye ve idareye kadir olamazdı. (Bir mekânda) oturmaya ve karar kılmaya muhtaç olsaydı, Arş'ı yaratmadan önce Allah'ın nerede olduğu sorusu ortaya çıkardı. Yüce Allah bundan münezzehtir."<sup>60</sup>

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, Allah'a bir mekân isnadında bulunmaktan kaçınmakta, O'nu bundan tenzih etmektedir. Fakat Hümeyyis, Allah'ın Arş'a istivâ ettiğine, Arş'ın üzerinde, yukarıda olduğuna delil getirmek amacıyla Ebû Hanîfe'nin sözünü naklederken paragrafın bütününe göz önüne almamış sadece bir cümlesi ile yetinmiştir. Bu durum ise anlatılmak istenen mânâyı tamamen değiştirmektedir.

Hümeyyis'in yukarıda Ebû Hanîfe'den yaptığı alıntının eksik olduğu görülmektedir. Hümeyyis'in yaptığı alıntı ile Ebû Hanîfe'nin eserinde geçen ilgili metnin tamamı karşılaştırıldığında yapılan eksik alıntının Ebû Hanîfe'nin savunduğu görüşleri tamamen değiştirdiği açıktır. Hümeyyis, "İmam Ebû Hanîfe, Allah'ın Arş'ına istivâ ettiğini ve azametine yaraşır bir şekilde yarattıklarının üstünde olduğunu kabul eder." diyerek Ebû Hanîfe'nin eserlerinde savunduğu görüşle tamamen karşıt bir fikir ortaya atmıştır.

<sup>57</sup> Seyyid Ali Hoşafçı Haseni, *Selefilik Adı Altındaki Görüşlere Ehl-i Sünnet'in Cevapları Hadislerin Tahriç ve Değerlendirmeleriyle* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2015), 922.

<sup>58</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Cu'fî, *el-Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Beyrut: y.y., 1987), 13/384; Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebî Hanîfe*, 339.

<sup>59</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebî Hanîfe*, 339-340.

<sup>60</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 66; Ali el-Kâri el-Hanefî, *el-Fıkhu'l-Ekber Şerhi: İmâmı Âzam Ebû Hanîfe Numan b. Sabit el-Kûfî* (Beyrut Lübnan: Daru'l-kutub el-ilmîyye, 1404/1984), 61; Hoşafçı, *Selefilik*, 912.

Burada Hümeyyis'in "... azametine yaraşır bir şekilde yarattıklarının üstünde olduğu..." ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Hümeyyis kitabının başka bir yerinde şöyle demektedir: "Üstte olanın altta olanların üstünde olması, onun altta olana muhtaç olmasını gerektirmez."<sup>61</sup> Onun bu yorumları, Mücessime'nin Allah'a mekân ve cihet atfeden görüşlerini akla getirmektedir.

Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın cisim olmaktan ve cisme ait tüm özelliklerden berî olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Buna göre mutlak olarak "*Allah cisimdir*" denilemeyeceği gibi "Allah diğer cisimlere benzemeyen farklı bir cisimdir" de denilemez. Âyette geçen istivâ kelimesine on kusur mânâsından biri olan "yerleşti" mânâsını verip sonra da Arş O'nu sınırlandıramaz, O Arş'ı sınırlandırır, demek çelişkili bir düşünce yapısını ortaya koymaktadır. Allah'ı cisimleştirenler bilindiği gibi Mücessime denilen gruptur. Bu gruplara yakın olanların iddia ettiği gibi söz konusu sıfatların zâhiri ilk akla gelen, teşbih ve teccim çağrıştıran mânâlarını almak selefin tavrı değildir. "Biz bunları alırken mahlûkata benzetmeyi reddediyoruz" diyenler, Mücessime'ye yakın olan ve kendilerini Selefî olarak adlandıranlardır.<sup>62</sup>

Muhammed el-Hümeyyis, kitabında Ebû Hanîfe'nin îtikad esaslarında kabul ettiği kaynakları açıklarken bunlardan birinin de fitrat olduğunu söyleyerek şöyle demiştir: "... Nitekim o (Ebû Hanife), Allah Teâlâ'nın uluv/bütün varlıkların üstünde oluş sıfatına fitratı delil göstermiş ve şöyle demiştir: Yüce Allah'a dua ederken yukarıya doğru yönelinir, aşağıya değil. Çünkü rubûbiyyet ve ulûhiyyet vasıflarında aşağıya yer yoktur."<sup>63</sup> Hümeyyis, Ebû Hanîfe'nin bu sözünü, kitabının muhtelif yerlerinde tekrar ederek aynı konuda delil göstermiş, bir yerinde şöyle bir yorum yapmıştır: "İnsanlar, Allah Teâlâ'nın aşağıda değil, yukarıda olduğunu bilecek şekilde yaratılmışlardır. İmam Ebû Hanîfe, buna cariyeye hadisini delil getirmiştir."<sup>64</sup> Ayrıca kitabında açıkça Ebû Hanîfe'nin Allah'ın gökte olduğuna inandığını söylemiş,<sup>65</sup> buna delil olarak da Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta geçen sözünü eksik olarak almıştır. Hümeyyis, kitabında Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini bildirmiştir: "Kim, 'Benim rabbim gökte midir, yoksa yerde midir, bilmiyorum.' derse kâfir olur. 'Allah, Arş'tadır; Arş ise gökte midir, yoksa yerde midir, bilmiyorum' derse yine kâfir olur."<sup>66</sup>

Seleflere göre Allah'ın bütün varlıkların üstünde olması O'nun hem zâtıyla hem de sıfatlarıyla yarattıklarından yukarıda, yüksekte olması mânâsı taşımaktadır. Hümeyyis, kitabında böyle bir sıfatı, yani yukarıda oluş/uluv sıfatını belirterek hemen akabinde Ebû Hanîfe'nin ulûhiyyetle ilgili sözlerinden bir cümle alması, Selefî çevrelerce benimsenen bu

<sup>61</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 337.

<sup>62</sup> Hoşafçı, *Seleflik*, 911.

<sup>63</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 44; Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 156.

<sup>64</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 232-233.

<sup>65</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 307.

<sup>66</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 307.

yorumla Ebû Hanîfe'nin görüşünün örtüştüğü izlenimini vermiştir. Hâlbuki *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta Ebû Hanîfe; "Bilmiyorum, rabbim semada mı yoksa arzda mıdır? diyen kimse kâfir olur. Keza 'Allah Arş üzerindedir' diyen de; 'Bilmiyorum, Arş semada mı yoksa arzda mıdır?' diyen de böyledir."<sup>67</sup> diyerek Allah'a mekân isnadında bulunanın kâfir olacağını söylemiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın bir mekâna yerleşmediği, hakkında zamanın işlemediği, yer ve yön mânâları bakımından yükseklik ve alçaklıkla, yakınlık veya uzaklıkla nitelenemeyeceği konularında ittifak etmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin "Yüce Allah'a dua ederken yukarıya doğru yönelinir, aşağıya değil. Çünkü rubûbiyyet ve ulûhiyyet vasıflarında aşağıya yer yoktur."<sup>68</sup> sözlerinden de Allah'ın üst yön dâhil tüm yönlerden münezzehe olduğu; ancak üstünlük ve gâlibiyet, kudret ve hâkimiyet bakımından bütün varlıklardan üstte olduğu mânâları anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin yukarıdaki sözlerinin hemen akabinde naklettiği cariyeye hadisinden de bu mânâlar murat edilmiştir. Yoksa Hümeyyis'in iddia ettiği gibi Allah'a mekân isnadı söz konusu değildir.

Bu konuyla ilgili Ali el-Karî, Ebû Hanîfe'nin müteşabih sıfatlara inanıp, te'villerden kaçındığını, Allah'ı zâhirlerinden tenzih ettiğini ve müteşabih olanların ilmini onları bilenlere havale ettiğini belirterek selef ve halef bilginlerinin bu konuda görüş birliği içinde olduklarını söylemektedir.<sup>69</sup>

Hümeyyis, fitrat delilinden bahsederken, Selefler'in îtikadı olan Allah'ın yarattıklarının üstünde olması ve Arş'ına istivâ etmesi konusunun Ebû Hanîfe'nin ve diğer müçtehit imamların da îtikâdı olduğu iddiasını tekrarlayarak İmam Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe'nin şöyle dediğini aktarmıştır:

"Bütün insanlar, Allah'a dua ettikleri zaman ellerini göğe kaldırırılar. Eğer Allah Teâla yerde olsaydı, O, onlarla beraber yeryüzünde olduğu hâlde ellerini göğe kaldırmazlardı. Sonra Allah Teâla'nın Arş'ı yaratıp zâtıyla O'na istivâ ettiği, sonra yeri ve gökleri yarattığı, sonra yerden göğe ve Arş'a yöneldiği konusundaki haberler tevatür derecesine ulaşmıştır. Demek ki O, yarattıklarından bağımsız ve ayrı olarak zâtıyla göklerin ve Arş'ın üstündedir. İlmi ise mahlûkatının içindedir; onlar, O'nun bilgisi dışına çıkamazlar."<sup>70</sup>

Bu yorumlardan Allah'a mekân isnadı anlaşılmakta, yer ve yön ile sınırlandırılarak Mücessime ile benzer bir görüş ortaya konmaktadır. Bu konuyla ilgili İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynînin,<sup>71</sup> "Allah Teâla'nın mekân itibariyle yüce sıfatını nefyeden, Allah vardı, fakat Arş yok idi. O (Allah'ın) şimdi evvelde olduğu şey üzeredir."<sup>72</sup> sözünü söylediği sabittir.

<sup>67</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 44.

<sup>68</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 44.

<sup>69</sup> Ali el-Kârî, *el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi*, 171-172.

<sup>70</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 308.

<sup>71</sup> Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbüri (ö.478/1085). Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülazîm Mahmûd ed Dîb, "Cüveynî, İmamül Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/ 141-144.

<sup>72</sup> Ali el-Kârî, *el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi*, 172.



Hümeyyis'in fitrat deliline kanıt gösterdiği ve İbn Ebî Şeybe'den naklettiği "ellerin dua esnasında yukarı kaldırılması" onun savunduğu itikadına bir delil olamaz. Hümeyyis'in ve Selefilere'in mantığına göre dua ederken ellerin yukarı kaldırılması delil ise namaz esnasında başın secdeye konulması ve Kâbe'ye yönelmesinin de aynı kabilden bir delil olması gerekir. Hâlbuki namazda kul başını secde için yere koymakta ve rabbini bütün noksan sıfatlardan tenzih etmektedir. Bu tablodan hareketle Allah'ın yeryüzü cihetinde olduğunun söylenemeyeceği açıktır. Zira Allah'ın yeryüzü cihetinde olmadığı icmâ ile sabittir. Ali el-Karî, Bişr el-Merîsî'nin secdede iken, "Sübhâne Rabbi'l-a'lâ ve'l-Esfel" demesini Allah'ın isimlerini inkâr edip dinden çıkmak olarak değerlendirmiş ve onun, bu batıl görüşünün doğruluğu için "dua ederken ellerin semaya kaldırılması" hususunu delil göstermesinin garip olduğunu belirtmiştir. Ali el-Karî'nin de ifade ettiği gibi ellerin dua esnasında yukarı kaldırılmasının delil olarak öne sürülmesi oldukça gariptir. Zira semâ; vahyin geldiği, bütün canlıların muhtaç olduğu yağmurun indirildiği, kulların amellerinin yükseltildiği yer mânâsına olmak üzere duanın kıblesidir. Zâriyat Sûresi 22. âyette rızıkımızın ve va'd olunan Cennet'in semâda olduğu haber verilmektedir. İnsan ihtiyacının giderileceği yere doğru yönelmeye meyilli yaratılmıştır. Yüce Allah ne Kâbe'de ne de yerin altında olduğu hâlde namazda Kâbe'ye yönelmek, secde anında alını yere koymak gibi dua esnasında ellerin semâyâ kaldırılması da yalnız kulluk ve itaat alametidir.<sup>73</sup>

Hümeyyis'in uluv/yukarıda oluş olarak nitelendirdiği sığata delil olarak gösterdiği âyetlerden biri de "Rahman, Arş'ın üzerine istivâ etmiştir."<sup>74</sup> âyetidir.<sup>75</sup> Tahavî, *el-Akîdetü't Tahaviyye*'de Arş ve Kürsî konusunda; "Allah Teâlâ'nın kitabında beyan ettiği gibi Arş ve Kürsî haktır. O'nun Arş'a ve Arş'ın dışındaki varlıklara ihtiyacı yoktur. O her şeyi kuşatır ve her şeyin üstündedir. Mahlûkatını ise O'nu kuşatmaktan aciz bırakmıştır."<sup>76</sup> demektedir. Metni şerh eden İmam Babertî, Arş ve Kürsî konusunda Ehl-i Sünnet âlimlerinin müteşabih âyetlere yaklaşımını açıkça belirterek İmam Tahavî'nin Mücessime fırkasının vehimlerinin yanlışlığını ortaya koymak amacıyla "O'nun Arş'a ve O'nun dışındaki varlıklara ihtiyacı yoktur." dediğini söylemiştir. Şüphesiz Arş, Allah'ın yaratmasıyla var olmuştur. Onu yaratmadan önce de hiçbir mekâna ihtiyacı yoktu. Şayet onu yarattıktan sonra ona yerleşmiş olsaydı ona ihtiyaç duymuş olurdu. O ise eksiklik alametlerindedir. Allah tüm bunlardan büyük bir yücelikle yücedir.<sup>77</sup>

İmam Babertî'nin *Tahavî Akâidi Şerhi*'ndeki bu açıklamalarından da anlaşıldığı gibi Tahavî de "Allah'ın gökte olduğu, Arş'a yerleştiği" gibi Allah'a mekân isnadında bulunan fikirlere karşı çıkmıştır. Yine Tahavî'nin *Akâid*'inde geçen "Allah her şeyi kuşatmıştır." sözü

<sup>73</sup> Ali el-Kârî, *el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi*, 172-173.

<sup>74</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>75</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebî Hanîfe*, 309.

<sup>76</sup> İbn Ebî'l-İzz, *el Akîdetü't Tahaviyye ve Şerhi*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2018), 330.

<sup>77</sup> Babertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Şerhu'l Akîdeti't-Tahaviyye*, thk. Ahmed Mahmud eş-Şehade (y.y.: Mektebetü'l-Hanîfeti, ts.), 179-181.

ile zarfın mazrufu kuşatması gibi değil, O'nun ilim ile her şeyi kuşattığını ifade etmiştir. Çünkü bu cisimlerin özelliklerindedir. Allah bundan münezzehtir. Tahavî "Allah her şeyin üstündedir." sözü ile üstünlüğün; konum, güç ve galibiyetle olduğunu, mekân cihetiyle olmadığını belirtmiştir. Allah, "O, kullarının üstünde kahhardır (yegâne galip)"<sup>78</sup> buyurmaktadır. Zira kahr/güç ile üstünlük olmadan övünme olmaz. Nitekim gözcü, mekân itibarıyla sultanın üstünde olur. Görüldüğü gibi Allah'a cihet isnat ederek O'nu cisimleştirenler büyük bir hatanın içine düşmüşlerdir.<sup>79</sup>

Hümeyyis, "Maiyet (beraber olma) Sıfatı" başlığı altında açıklama yaparken Ebû Hanîfe'nin Allah'ın gökte olduğuna inandığını belirterek onun *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta geçen sözlerini tekrar etmiştir. Hümeyyis'in Ebû Hanîfe'nin bu sözlerini kitabının değişik yerlerinde defaatle belirttiğini, bunu yaparken de her seferinde eksik alıntı yaptığını görmekteyiz. Ayrıca onun, Allah'ın "uluv (yukarıda oluş)" sıfatı ile "maiyet (kullarıyla beraber olma)" sıfatı arasında bir zıtlığın olmadığını beyan ettiğini savunmuştur. Devamında Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "Allah Teâlâ yerde değil, göktedir. Bunun üzerine bir adam ona dedi ki: 'Peki o zaman 'Allah sizinle beraberdir.'<sup>80</sup> âyetine ne dersin?' Ebû Hanîfe ona şöyle cevap verdi: Bu, senin, senden uzak birine 'ben seninle beraberim' diye mektup yazman gibidir."<sup>81</sup>

Hümeyyis'in açıklamalarından, Ebû Hanîfe'nin Arş ve istivâ hakkındaki görüşlerini sağlıklı analiz edemediği sonucu çıkmaktadır. Ebû Hanîfe'nin görüşleri açıktır. *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta geçen ve Hümeyyis'in her fırsatta dile getirdiği açıklaması<sup>82</sup> Allah'a mekan isnadında bulunmaktan kaçındığını göstermektedir. Fakat Hümeyyis'in naklindeki eksik cümle mânâyı tamamen değiştirmektedir. Oysaki iddia edilenin aksine Ebû Hanîfe, Allah'a mekân isnadında bulunanın kâfir olacağını söylemiştir.<sup>83</sup>

Hümeyyis'in, yukarıda verdiğimiz naklinde Ebû Hanîfe ile ilgili iki iddiası söz konusudur. Bu iddialardan ikincisi ile ilk iddiasını perçinlemektedir. O, ilk olarak Ebû Hanîfe'nin Allah'ın gökte olduğuna inandığını söylemiş, ikinci olarak da bu inancının Allah'ın kullarıyla beraber olmasına zıt olmadığını ispatladığını iddia etmiştir. Hâlbuki Ebû Hanîfe meşhur eseri *el-Fıkhü'l-Ekber*'de Allah'ın kula yakınlığı meselesini şöyle açıklamaktadır:

"Yüce Allah'ın yakınlığı veya uzaklığı mesafenin uzunluğu veya kısalığı türünden değildir. Fakat mü'minleri yüceltme, kâfirleri aşağılama mânâsındadır. İtaatli olan keyfiyetsiz olarak Allah'a yakındır. Asi olan ise O'ndan uzaktır. Yakında bulunma ve yönelme

<sup>78</sup> el-En'âm 6/18.

<sup>79</sup> Babertî, *Şerh'ul-Akideti't-Tahaviyye*, 180-181.

<sup>80</sup> el-Hadîd 57/4.

<sup>81</sup> Hümeyyis, *Usulid-din inde'l-İmamı Ebû Hanîfe*, 299-300.

<sup>82</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 55.

<sup>83</sup> Ali el-Kâri, *el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi*, 171.

hitap eden için bahis konusudur. Cennette Allah'a yakın olmak, O'nun huzurunda durmak ve ahirette O'nu görmek aynı şekilde keyfiyetsiz vuku bulacaktır."<sup>84</sup>

Ayrıca Hümeyyis'e göre Ebû Hanîfe, sıfatların mânâsını mutlak olarak Allah'a havale etmemiştir. Çünkü ona göre sıfatların zahir mânâlarında mutlak bir tefvize yer yoktur. Hümeyyis, Ebû Hanîfe'nin sözlerini "*sıfatların mânâlarının bilinebileceği, sadece keyfiyetinin bilinemeyeceği*" şeklinde yorumlamıştır. Daha sonra Allah'ın indiği, çıktığı, elinin, yüzünün, nefsinin olduğu, bu sıfatların mânâsının açık olduğu sadece keyfiyetlerinin bilinemediği yönünde açıklamalarda bulunmuştur. Bu yorumlarından sonra Hümeyyis, Ebû Hanîfe'nin te'vili ve mutlak tefvizi (mânâyı Allah'a havale etmek) reddettiği sonucuna ulaşmıştır.

Hümeyyis, "*kelâmî te'vil*" ifadesini "lafzın zâhir mânâsını almayıp ona aklın münasip gördüğü farklı bir mânâ vermek" şeklinde tanımlamıştır. Hümeyyis'in te'vil tanımı bilgi eksikliğinden kaynaklanıyor olabilir. Zira caiz olan te'vilin Ehl-i Sünnet, Selef ve Ebû Hanîfe de dâhil İslâm âlimlerinin cumhuru tarafından yapıldığı ve te'vil için birtakım sıhhat şartlarının arandığı bilgisi, Hümeyyis'in görüşünün belirtilen sıhhat şartlarına riayet edenler için doğru olmadığını kanıtlamaktadır.<sup>85</sup>

Ehl-i Sünnet âlimlerinin zaruret bulunması koşuluyla te'vil yapılmasına ruhsat verdikleri belirtilmekte ve onların bu konuda kabul ettikleri kurallarının olduğu ifade edilmektedir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin "aklın caiz görüp, *Kur'an* ve sünnetin de caiz bulduğu her şeyi zâhir (görünürdeki) mânâsında almaya dair bir kural koydukları ve bu kuralın söz birliğiyle kabul edildiği" belirtilmiştir.<sup>86</sup> Ehl-i Sünnet âlimlerinin söz birliğiyle kabul ettiği bu kuraldan İbn Münîr'in<sup>87</sup> (ö. 683/1284), Hadid Sûresi'nden söz ederken, Allame Senûsî'nin<sup>88</sup>(ö. 895/1490) de *Şerhu Kübrâ*'da açıkça ifade ettiği kaynaklarda bildirilmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin amelî konularda caiz olan te'vili yaptığı, nasları diğer nasların bütünü içinde anlamlandırarak bazen zâhir mânânın dışına çıktığı ifade edilmektedir.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Beyazîzâde, *Usulü'l-Münife*, 54-55.

<sup>85</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/27-28.

<sup>86</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs Fî İlmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 198; el-Cüveynî, *el-Varakât Fıkıh Usulü*, çev. Adnan Memduhoğlu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 65; Kâdî İyaz, *eş-Şifâ bi Tarifi Hukuki'l-Mustafa*, çev. Naim Erdoğan-Hüseyin S. Erdoğan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993), 187,189,204.

<sup>87</sup> Mâlikî mezhebi fıkıh âlimlerinden olup kelâm, edebiyat, tefsir ve lügat ilminde söz sahibiydi. İskenderiye şehrinde kadılık yaptı. İbn Münîr Câmî'ul-Cüyûşî ve başka birçok medreselerde ders okuttu. Geniş bilgi için bkz. "İbn'ül-Münîr", *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi* (Erişim 30.Ağustos 2019).

<sup>88</sup> Hadis, kelâm, mantık ve kırâat âlimi. Nasruddîn ez-Zevâvî, Seyyid Şerif Ebû'l-Haccâc Yusuf bin Ebi'l-Abbâs, Ebu'l-Haasen Tâlûtî, Hasen er-Râsîdî ve daha başka âlimlerden ilim öğrendi. İbn-i Sa'd, Ebû'l-Kâsım ez-Zevâvî, İbn-i Ebû Midyen, İbn'ül-Hâc el-Beyderî gibi kendisinden ilim öğrenen birçok talebesi vardır. Geniş bilgi için bkz. "Senûsî, Muhammed bin Yûsuf", *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, (Erişim 30.Ağustos 2019).

<sup>89</sup> Hoşafçı, *Seleflik*, 873, 884.

Hümeyyis, Ebû Hanîfe'nin sıfatları te'vil etmediğini, ayrıca onların anlamlarını da Allah'a da havale etmediğini belirtmiş, onları zâhir mânâlarıyla kabul ettiğini iddia etmiştir. Buna delil olarak onun *el-Fıkh'ul Ekber*'deki Allah'ın sıfatlarıyla ilgili sözlerinden bir kısmını nakletmiştir. Hümeyyis'in bir kısmını naklederek delil gösterdiği Ebû Hanîfe'nin sözlerinin tamamı şöyledir:

“Allah bir şeydir (varlık), fakat diğer şeyler gibi değildir. O'nun varlığı cisim, cevher, araz, had, zıd, eş ve ortaktan uzaktır. O'nun *Kur'an*'da zikrettiği gibi eli (yed), yüzü (vech), ve nefsi (nefs) vardır. Allah'ın *Kur'an*'da zikrettiği gibi el, yüz ve nefis gibi şeyler, keyfiyetsiz sıfatlardır. O'nun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zira bu takdirde sıfat iptal edilmiş olur. Bu Kaderiyye ve Mutezile'nin görüşüdür. O'nun elinin, keyfiyetsiz sıfat olması gibi, gazabı ve rızası da keyfiyetsiz sıfatlarından iki sıfattır.”<sup>90</sup>

Ebû Hanîfe öncelikle Allah'ı diğer varlıklara benzemekten tenzih ederek Allah'ın sıfatlarının uzuv/organ olmadıklarını vurgulamaktadır. Yani o, bu sıfatların ne olmadıklarını açıklayarak yukarıda da geçtiği üzere selefin cumhurunun yaptığı gibi icmalî te'vil yapmıştır. Ancak “O'nun eli kudreti veya nimetidir denilemez.” diyerek murat edilen anlamı belirlemekten de kaçınmıştır. Böylece O, Hz. Peygamber ve selef gibi tafsilî te'vil yapmayarak tefvîze gitmiş, lafzın mânâsının ilmini Allah'a bırakmış; öte yandan icmalî te'vil yaparak tenzih yapmıştır.

*el-Fıkh'ul-Ekber*'de görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, Allah'ı, yaratılmışların sıfatlarından, O'na yakışmayacak sıfatlardan uzak tutmuştur.<sup>91</sup> Hümeyyis'in Ebû Hanîfe'nin te'vil ve tefvîz yapmadığı iddiasının doğruyu yansıtmadığı görülmektedir. Ebû Hanîfe istivâ konusunda görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Allahu Teâlâ, kendisi için bir ihtiyaç ve (Arş'ın üzerine) istikrar (yerleşme, mekân tutma) olmaksızın Arş'a istivâ etmiştir. O, Arş'ı da diğer mahlûkatı da korumaktadır. Eğer (Arş'a ve bir yerde yerleşip mekân tutmaya) muhtaç olsaydı, tıpkı mahlûklar gibi âlemi yoktan var etmeye ve idareye kadir olamazdı. (Bir mekânda) oturmaya ve karar kılmaya muhtaç olsaydı, Arş'ı yaratmadan önce Allah'ın nerede olduğu sorusu ortaya çıkardı. Yüce Allah bundan münezzehtir.”<sup>92</sup>

Yine *el-Fıkh'ul-Ebsat*'ta Ebû Hanîfe'nin “Allah nerededir?” diye soran kimseye verilmesini istediği cevap, O'nun sıfatları, Selefler'in anladığı gibi anlamadığını kanıtlamaktadır. O, “Allah nerededir?” diye soran kimseye şu cevabın verilmesini istemiştir:

“Yaratılmadan önce mekân yoktu, halbuki Allah vardı. Mahlûkattan hiç biri yokken, 'nerede' mefhumu mevcut değilken, Allah vardı. O, her şeyin yaratıcısıdır, diye söyle. Eğer

<sup>90</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkh'ul-Ekber* - *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 54.

<sup>91</sup> Hoşafçı, *Seleflik*, 884.

<sup>92</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye* - *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 66; Ali el-Kâri, *el-Fıkh'ul-Ekber Şerhi*, 61; Hoşafçı, *Seleflik*, 912.

'Dileyen dilemiş olduğu şeyi ne ile diledi?' denilirse 'Sıfatla' de. O kudretle kadir, ilimle âlim, mülk ile maliktir...<sup>93</sup>

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, Allah'a bir mekân isnadında bulunmaktan kaçınmakta, O'nu yarattıklarına benzemekten tenzih etmektedir. Ebû Hanîfe, kelâm sıfatıyla ilgili olarak *el-Fıkhü'l-Ekber*'de şöyle demektedir: "*Kur'an-ı Kerim*, Allah'ın kelâmı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygambere indirilmiştir. Bizim *Kur'an-ı Kerim*'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur; fakat *Kur'an* mahlûk değildir."<sup>94</sup> Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, Allah'ın konuşmasının insanların konuşması gibi olmadığını, O'nun mahreç ve harflere ihtiyaç duymadığını belirtmiştir. Ebû Hanîfe, "O konuşur, fakat bizim konuşmamız gibi değil. Biz uzuvlar ve harflerle konuşuruz. Oysaki Allah, uzumsuz ve harfsiz konuşur. Harfler mahlûktur, fakat Allah'ın kelâmı mahlûk değildir."<sup>95</sup> demektedir. Yine o *el-Vasiyye*'de şu açıklamayı yapmaktadır:

"*Kur'an*, Allahu Teâlâ'nın mahlûk olmayan kelâmı, vahyi, tenzili, ilahî zâtının aynı olmayan, zâtından da ayrı düşünülemez kelâm sıfatıdır. O, mushaflarda yazılı olup dille okunur, kalplerde yer tutmaksızın muhafaza edilir. Mürekkep, kâğıt ve yazıların hepsi mahlûktur. Zirâ bunlar kulların filleri sonucudur. Fakat Allah'ın kelâmı mahlûk değildir. Yazılar, harfler, kelimeler, işaretler kulların anlama ihtiyacından dolayı mânâya delalet eden şeylerdir. Allah'ın kelâmı zâtıyla kâim olup, mânâsı bu delalet edici şeylerle anlaşılır. Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu söyleyen kimse kâfir olur. Allahu Teâlâ daima kendisine ibadet olunan mabuddur. Kelâmı ise kendisinden ayrılmaksızın okunan, yazılan ve hıfzolunandır."<sup>96</sup>

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe'nin eserlerinde dile getirdiği bu görüşler Hümeyyis'in savunduğu görüşlere uymamaktadır. Ayrıca Selefler'in kabul ettiği uluv/yukarıda oluş sıfatını, Ebû Hanîfe'nin de kabul ettiği iddiasını onun *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta geçen şu sözleri yalanlamaktadır: "Bilmiyorum, rabbim semada mı yoksa arzda mıdır? diyen kimse kâfir olur. Keza 'Allah, Arş üzerindedir' diyen de; 'Bilmiyorum, Arş semada mı yoksa arzda mıdır?' diyen de böyledir."<sup>97</sup> açıklamasını yapan Ebû Hanîfe, Allah'a mekân isnadında bulunanın kâfir olacağını söylemiştir. Yine konuyla ilgili olarak Ali el-Kâri, kitabında, Ebû Hanîfe'nin sözünü açıklarken onun; "Kim, Allah'ın gökte mi, yoksa yerde mi olduğunu bilmiyorum derse kâfir olur. Çünkü bu söz Allah'ın bir mekânı olduğu hususunda yanlış bir zannı akla getirmektedir. Böyle bir zanna varan kimse ise Allah'ı yaratıklara benzettiğinden müşebbiheden olur." dediğini nakletmiştir. Ebû Hanîfe, müteşâbih sıfatları te'vil etmemiş,

<sup>93</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 50-51.

<sup>94</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 53.

<sup>95</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 54.

<sup>96</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 66-67.

<sup>97</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 44.

bununla beraber Allah'ı bu sıfatların zâhirlerinden tenzih etmiş ve müteşâbih sıfatların ilmini onları bilenlere havale etmiştir.”<sup>98</sup>

Hümeyyis'in görüşleri ne selef ne de halefin yöntemine uymaktadır. Allah'a mekân, yer yön, taraf, uzaklık ve yakınlık gibi cisimlere has özellikler isnat etmek mânâsına gelen bu açıklamalar Mücessime'nin görüşleri ile örtüşmektedir.

### Sonuç

Hümeyyis, Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile Selefî görüşün birbiriyle uyum içinde olduğunu ileri sürerek Ebû Hanîfe üzerinden selefî görüşleri meşrûlaştırma gayretine girmiştir. Bunun en önemli sebebi olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin İslâm dünyasında geniş yankı bulması ve benimsenmesi gözükmemektedir.

Allah'ın sıfatları konusunda Hümeyyis'in savunduğu görüşler, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden çok farklıdır. Hümeyyis, Allah'a yaratıklara has olan şeyleri yakıştırmış, Mücessime ve Müşebbihe'nin düştüğü yanlışa düşmüştür. Ayrıca Hümeyyis, Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile Selefîler'in görüşlerinin uyumunu kanıtlanmaya çalışırken Ebû Hanîfe'nin ifadeleriyle ilgili zorlama yorumlar yapmış, görüşlerini açıkladığı paragrafları oluşturan cümleleri çoğunlukla mânâyı bozacak şekilde eksik almıştır.

Bütün bunlar konunun tarafsız bir şekilde ele alınmadığını düşündürmektedir. Hümeyyis'in iddialarının aksine hem selefin hem de Ebû Hanîfe'nin Selefî zihniyetle aynı görüşü paylaşmadığı görülmektedir.

### Kaynakça

Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. “Cüveynî, İmamül Haremeyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Ali el-Kâri el-Hanefî. *el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe Numan b. Sabit el-Kûfî*. Beyrut-Lübnan: Daru'l-kutub el-ilmîyye, 1984.

Aykaç, Mustafa. “Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması: Ekmelüddîn el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (Haziran 2018), 127-156.

Babertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Şerhu'l Akîdeti't-Tahaviyye*. thk. Ahmed Mahmud eş-Şehade. y.y.: Mektebetü'l-Hanîfeti, ts.

Beyazîzâde, Ahmed Efendi. *el Usulü'l-Münife li'l-İmam Ebû Hanîfe İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri: Araştırma ve Notlar İlavesiyle*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2017.

<sup>98</sup> Ali el-Kâri, *el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi*, 171-172.

- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. Beyrut: y.y. 1987.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Varakât Fıkıh Usulü*. çev. Adnan Memduhoğlu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu'l-Ekber - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu'l-Ebsat - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Hanîfe. *el-Vasiyye - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve'l-Müteallim - İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Fahredden er-Râzî. *Esâsu't-Takdîs Fî İlmi'l-Kelâm*. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Haseni, Seyyid Ali Hoşafçı. *Selefilik Adı Altındaki Görüşlere Ehl-i Sünnet'in Cevapları Hadislerin Tahriç ve Değerlendirmeleriyle*. Sistem Matbaacılık. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2015.
- Hümeyyis, Muhammed İbn Abdurrahman. *Usulid-din indel-İmamı Ebû Hanîfe*. b.y.: Daru's-Sumey'ili'n-Neşr ve't-Tevzi, 1992.
- İbn Ebi'l-İzz ed-Dimeşkî, el-Kadî Ali b. Ali b. Muhammed. *Şerh'ul-Akîdetü't-Tahavîyye*. thk. Salih b. Abdurrahman el-Hüseyin. Şam: Guraba Yayınları, 1434/2013.
- İbn Ebi'l-İzz ed-Dimeşkî. *el-Akîdetü't-Tahavîyye ve Şerhi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2018.
- "İbn'ül-Münîr", *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi* Erişim 30 Ağustos 2019. [www.ehlisunnetbuyukleri.com](http://www.ehlisunnetbuyukleri.com)
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kâdî İyaz. *Eş-Şifâ bi Tarifi Hukuki'l-Mustafa*. çev. Naim Erdoğan-Hüseyin S. Erdoğan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Özler, Mevlüt. "İlahî İsim ve Sıfatlar". *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 245. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.

"Senûsî, Muhammed b. Yûsuf", *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi* Erişim 30 Ağustos 2019. [www.ehlisunnetbuyukleri.com](http://www.ehlisunnetbuyukleri.com)

Yeniayla, Seher. *Selefîliğin Ebû Hanîfe Algısı*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.





**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Divinity Faculty of Kastamonu University**  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2020



**Vasat Ümmeti Arama Çabaları Kapsamında Modernizm**  
Modernism in The Scope of Searching Efforts Middle Nation

**Ethem KARAÇOBAN**

**Dr., Kocaeli Milli Eğitim Müdürlüğü, Okul Müdürü, Kocaeli/Türkiye**  
Ph.D. Kocaeli Directorate of National Education, School Principal, Kocaeli/Turkey

[ethemkaracoban@gmail.com](mailto:ethemkaracoban@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-8906-8287](https://orcid.org/0000-0001-8906-8287)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 10 Mayıs 2020 / **Date Received:** 10 May 2020  
**Kabul Tarihi:** 3 Eylül 2020 / **Date Accepted:** 3 September 2020  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2020 / **Pub Date Season:** September 2020  
**Cilt:** 4, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 115-140 / **Volume:** 4, **Issue:** 1, **Pages:** 115-140

**Atıf / Citation:** Karaçoban, Ethem. "Vasat Ümmeti Arama Çabaları Kapsamında Modernizm [Modernism in The Scope of Searching Efforts Middle Nation]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 4/1 (2020), 115-140.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu /Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

### Öz

Özellikle geçtiğimiz yüzyılda İslam inancı ve Müslümanların hayat tarzları üzerine söz söyleyenler çoğu kez, ideal İslam topluluğunu (Bu çalışmada adı geçen ideal topluluk için “vasat ümmet” kavramı kullanılacaktır.) arama çabaları kapsamında, modernizm ve gelenek ekseninde konuyu ele almışlardır. Aslında böyle bir arayış içerisinde olma inananlara verilmiş bir görevdir. Zira Kur’an-ı Kerim dinamik bir Müslüman modeli sunar. Bu açıdan bakıldığında, Kur’an ayetlerinin çeşitli yerlerde, insanın tüm duyarlılığını harekete geçirdiği, onların imanlarını kuvvetlendirdiği hususuna vurgu yapıldığı görülecektir. Bu bağlamda inananların bilinçli bir imana sahip olma arzusu, referansını yine Kur’an’dan alır. Genel kaniye göre, Kur’an’ın ortaya koyduğu ideal model her ne kadar Hz. Muhammed dönemi sonrasında varlığını devam ettirememişse de bu arayış, yani vasat ümmeti arama çabaları kesintisiz devam etmiştir. Dolayısıyla İslam düşüncesi söz konusu olduğunda modern ya da gelenek kavramlarını bu çerçevede değerlendirmek gerekir. İdeal topluluğu oluşturma yolunda takip edilen usuller açısından özellikle son yüzyıl boyunca modern ve gelenek ikilisi en çok gündeme gelen kavramlar olmuşlardır. Biz burada kısaca, Kur’an terminolojisinde ideal ümmeti ifade eden “vasat ümmet” kavramına değinip akabinde, modern, modernizm, modernite, modernist kavramlarını ve bu meyanda bilimin ve bilim adamlarının rolünü daha çok dinî düşünce açısından ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İnanç, Vasat Ümmet, Bilim, Modernizm, Modernist

### Modernism in The Scope of Searching Efforts Middle Nation

#### Abstract

Most of the time, those who spoke about the Islamic faith and the lifestyle of Muslims especially in the last century they have often dealt with the subject of modernism and tradition within the scope of their efforts to search for the ideal Islamic community (in this study will be used the term “middle nation” for the ideal community). In fact, such a quest is a task given to believers. Because the Holy Qur’an presents a dynamic Muslim model. From this point of view, the verses of the Qur’an stimulate human sensibility in various places. It will be seen that there is emphasis on the fact that they strengthen their faith. In this context, the desire of believers to have a conscious faith takes its reference from the Qur’an. According to the general opinion, although the ideal model revealed by the Qur’an did not survive after the Prophet Muhammad, this quest; that is, the efforts to search for the *middle nation* continued uninterrupted. Therefore, when it comes to Islamic though, the concepts of modern or tradition should be evaluated within this framework. In terms of the procedures followed to establish the ideal community especially during the last century modern and tradition duo have become the most prominent concept. Here, we will briefly refer to the concept of *middle nation*, which expresses the ideal community in Qur’an ic terminology, and then try to evaluate the concepts of modern, modernism, modernity, modernist, and the role of science and scientists in this regard from a religious perspective.

**Keywords:** Kalâm, , Faith, Middle Nation, Scienc, Modernism, Modernist

## Giriş

Dinler veya kültürler üzerinde araştırma yaparken yabancı kavram (Modern, modernizm, modernist ve modernite bunlardandır.) ve görüş açılarıyla diğer dinleri, kültürleri ve toplumsal unsurları değerlendirmenin doğru olmadığı bizzat Batılı düşünürler tarafından vurgulanan bir husustur. Cantwell Smith, 17. yüzyıldan itibaren Batılı araştırmacıların kendi dinî gelenekleri ve kültürleri çerçevesinde ele alıp kavramsallaştırarak sistematikleştirdikleri din (religion) teriminin artık kullanılmaması gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü ona göre bu kavramsallaştırılan din, Hıristiyanlık dışındaki insanların dinsel geleneklerini, söz konusu dinlere mensup kişilerin hayatlarında ifadesini bulduğu gibi tanımak ve anlamaktan uzak bir görünüm sergilemektedir. Bu görüşün tabii bir sonucu olarak Smith, Batılı araştırmacıların İslâm, Hinduizm, Budizm gibi dünya dinlerini, Yahudi-Hıristiyan inanç ve kültürü etrafında geliştirdikleri kavramlarla anlamlandırmaya çalışmalarının son derece sakıncalı olduğunu belirtip bu metodun terk edilmesi gerektiğini vurgulayarak, adı geçen din ve geleneklerin kendi doğup geliştikleri toplumlarda, diğer bir deyişle, mensuplarının yaşantılarında hayat buldukları gibi anlamaya ve değerlendirmeye çağırır.<sup>1</sup> Bırakalım farklı din mensuplarını, aynı dinin müntesipleri arasında bile zaman zaman dinin temel sabitelerine kadar giden farklı anlayış ve yaşayış tarzları günümüz dünyasında oldukça sık rastlanan bir gerçek olup bu husus sadece dinsel öğelerle de sınırlı değildir. Sosyal ve kültürel unsurlar da böyledir. Her ne kadar insanlığın ortak değerleri olsa da coğrafya ve kültürlerin kendi doğrularının olduğunu her zaman göz önünde bulundurmamak durumundayız.

Doğruların kültürel coğrafya ile ilgisi bakımından şu iki farklı anlayış önemlidir. Demokrasi ve sosyalizm kelimeleri değişik milletlerde farklı anlamlara gelir. Örneğin Latinlerde demokrasi, fertlerin isteklerinin devletin iradesi karşısında sıfırlanması manasına gelir ve her şeyin devletin kontrolü altında olmasını iktiza eder. Siyasî partilerin tamamı, radikaller, sosyalistler, monarşistler hep devletten yardım beklerler. Aynı demokrasi kelimesi Anglo-Saksonlarda bilhassa Amerika'da ise bunun hilafına devletin, polis, askeriye ve diplomasi dışında her şeyden çekilmesi anlamına gelir.<sup>2</sup>

Çıkış itibarıyla Batı menşeli olan modernizm-modernite konusu Müslüman düşünürler arasında 19. yüzyıldan itibaren çok tartışılmıştır. Bu tartışmalar çeşitli platformlarda gündeme getirilmiş ve hâlen güncelliğini korumaktadır. Mezkûr tartışmalarda Müslüman düşünürler modernizmi bazen tamamen reddetmiş ve iman dinamikleri bakımından sorgulamış, yöntemin yanlışlığı ve yanlış yöntemle doğruya varılamayacağı yönüyle tenkit etmişlerdir.<sup>3</sup> Bununla kalmayıp daha ileri bir adım atarak

<sup>1</sup> Mahmut Aydın, "Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *İslâm ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 84.

<sup>2</sup> Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, Yay. Yön. İsmail Demirci (İstanbul: Timaş, 1997), 77-78.

<sup>3</sup> Hayrettin Karaman, "Modernistler Geçidi", *Yeni Şafak* (14 Ağustos 2015).

Kur'an çerçevesinde değerlendirildiğinde modernitenin birçok yönüyle bir istiğna, istikbar, inkâr ve insanı ilahlaştırma olduğu yönüne vurgu yapmışlardır.<sup>4</sup> Seyyid Hüseyin Nasr ise, vahiyden kopuk her şeyi modern olarak niteleyerek dinin ilahî olanı, modernizmin ise insanî olanı ifade ettiğini söylemiştir.<sup>5</sup> Bazen de Müslüman düşünürler farklı modernizm algılamalarıyla beraber<sup>6</sup> modernizmin yanında yer almış ve İslam dünyasına kurtuluş reçetesi olarak sunmuşlardır.<sup>7</sup> Elbette modernizme karşı farklı duruşlar da söz konusudur. Genel olarak ele alındığında bunların her birinin İslâmî düşünce açısından tenkide tabi tutuldukları görülmektedir. Benzer problemler, karşı duruş ya da kabullenmelerdeki aşırılıklar modernizm karşısında ileri sürülen düşünce biçimleri için de söz konusudur. Hz. Peygamber ise yaşadığı dönemin değerlerini tebliğ ettiği dinin zaviyesinden değerlendirerek ya hiç tereddütsüz reddetmiş, ya ıslah etmiş ya da olduğu gibi bırakmıştır.

Dile getirilen hususları her zaman zihnimizde canlı bir şekilde tutmamız ve değerlendirmelerimizde mihenk taşı olarak kullanmamız gerekir. Zira fikirleri, ideolojileri, inançları ve imanları hedef kitlelere olabildiğince orijinallerine sadık kalarak aktarmanın vazgeçilmez yolu kavramları doğru kullanmaktan geçer. Tevhidi, ahireti, nübüvveti... doğru bir şekilde anlatmadan İslam'ı anlatmamız mümkün değildir.

## 1. Vasat Ümmet

Hemen hemen her Müslüman düşünür, ümmetin kurtuluşunu, yeniden dirilişini ifade ederken "vasat ümmet" kavramına atıfta bulunur. Burada konuyla ilgili olması açısından bu kavramın kısa bir tanımını vermekle yetinilecektir.

### 1.1. Vasat Ümmetin Tanımı

Vasat ümmet tabiri Kur'an'a ait bir kullanım şekli olup ideal topluluğu ifade eder. "Biz sizi böyle vasat bir ümmet yaptık ki insanlara şahitler olasınız, Resul de size şahit olsun."<sup>8</sup> O halde nedir vasat ümmet?

Ümmet, sözlükte "yönelmek, kastetmek; öne geçmek, imam olmak" manalarını ifade eden "emm" kökünden gelmektedir. "Aynı dine inanma, aynı zamanda yaşama veya aynı mekânda bulunma gibi önemli bir unsurda toplanan gruplar"<sup>9</sup> için kullanılır. "Kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk, kavim, her kabileden bir grup insan, her canlı cinsi, bütün

<sup>4</sup> İlhami Güler, "Modernitenin ve Modernleşmemizin Teolojik Kritisine Giriş", *İslâmiyat* 7/4 (Ekim-Aralık 2004), 41.

<sup>5</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 1*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 74.

<sup>6</sup> Mustafa Sönmez, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık 2002), 149-151.

<sup>7</sup> Sönmez, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", 152 vd.

<sup>8</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>9</sup> Halil İbrahim Bulut, "Ümmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 42/ 308-309.

iyilikleri şahsında toplamış kişi veya kendisine uyulan önder” gibi anlamlara gelir. Tekil ve çoğul olmak üzere Kur’an’da 64 yerde kullanılmaktadır. Bu doğrultuda Kur’an’da kendilerine peygamber gönderilen toplumlar inanıp inanmadıklarına bakılmaksızın “ümme” olarak adlandırılmış olup<sup>10</sup> diğer canlılar da renkleri, biçimleri, yapıları ile farklı grup ve toplumlara (ümme) ayrılmıştır. Türkçede ise daha çok bir peygambere inananlar ve ilahi dinlere mensup toplulukları ifade etmek üzere kullanılır.<sup>11</sup> Kur’an’a göre ümme olabilmek için aynı amaç etrafında toplanmak,<sup>12</sup> aynı kaynaktan beslenmek,<sup>13</sup> aynı inançlara sahip olmak<sup>14</sup> ve muayyen bir zamanda yaşamak gerekir.<sup>15</sup> Tarihte bilinen ilk yazılı anayasa olarak ifade edilen<sup>16</sup> Medine Vesikası’nda ise ümme kavramının, toplumsal barışı sağlamak üzere Medine’de mukim, farklı din ve kabilelere mensup insanları kapsayacak şekilde kullanıldığını görüyoruz.<sup>17</sup>

Vasat, sözlükte “bir şeyin ortası, en hayırlısı, en adil ve en güzel olanı” anlamında sıfat olarak kullanılan bir kelimedir. Arapçada bu kelime daha çok, hayır, adalet, iyilik, yücelik, insaf ve yüksek makamı ifade etmek için kullanılır.<sup>18</sup> Vasat, Kur’an’da değişik kalıplarda farklı ayetlerde yer almıştır.<sup>19</sup> Vasat, ümme kelimesi ile kullanıldığında ise merkez ve her tarafı denk, itidal sahibi, hayırlı bir ümme işaret eder.<sup>20</sup> Taberi’ye göre vasat, Arap dilinde seçkin anlamına gelmektedir. “Vasat”tan kastın “adil” demek olduğunu vurgulayanlar da vardır.<sup>21</sup> Seyyid Kutup’a göre vasat ümme düşünce ve inançta denge halini ifade eder. Dünya ve ahiret dengesini kurar, ikisinden birine gömülmez. Bedene sarılmış bir ruh veya ruha bürünmüş bir beden gibidir. Dünya hayatının devamı için çalıştığı gibi manen ilerleyip yükselmesi için de çalışır.<sup>22</sup> Mevdûdî’ye göre ise vasat ümme, sınırları aşmayan, insanlara adil davranan, milletlerarası ilişkilerde hak ve adalet ilkesini esas alan toplum anlamlarına gelse de bunlar onun tam karşılığı değildir. Diğer dillerde bu kelimenin

<sup>10</sup> el-En’âm 6/42, er-Ra’d 13/30.

<sup>11</sup> İsmail Karagöz vd., “Ümme”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 671-672.

<sup>12</sup> el-Kasas 28/23.

<sup>13</sup> ez-Zuhruf 43/22-23.

<sup>14</sup> en-Nahl 16/93.

<sup>15</sup> Mehmet Ünal, “Vasat Ümme Olabilmek”, *Diyanet Aylık Dergi* (Mayıs 2016), 10-13.

<sup>16</sup> Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 1990), 1/189.

<sup>17</sup> Mustafa Özkan, “Medine Vesikası” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-2/212-215.

<sup>18</sup> Ünal, “Vasat Ümme Olabilmek”, 10-13.

<sup>19</sup> Mehmet Vehbi Şahinalp, “Vasat Ümme Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Ocak-Haziran 2014), 187.

<sup>20</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971), 1/523.

<sup>21</sup> Muhammed Ali Es-Sâbûnî, *Safvetü’l-tesfir*, çev. ve tah. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), 1/184.

<sup>22</sup> Seyyid Kutup, *Fi Zilali’l-kur’an*, çev. M. Emin Saraç-İ.Hakkı Şengüler-Bekir Karlığa (İstanbul: Hikmet Yayınları), 1/ 274.

birebir karşılığı yoktur.<sup>23</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi vasat ümmet; genel itibarıyla itidal sahibi, her türlü aşırılıklardan uzak, adaletin tesisi için çalışan insanlardan oluşan örnek bir topluluğu ifade etmek için kullanılmaktadır.

## 1.2 Kur'an-ı Kerim'de Vasat Ümmet

Vasat ümmetin nasıl bir ümmet olduğunu anlamak için Bakara ve Âl-i İmran surelerinde yer alan iki ayete bakmak faydalı olacaktır. *"Biz sizi böyle vasat bir ümmet yaptık ki insanlara şahitler olasınız, Resul de size şahit olsun."*<sup>24</sup> *"Siz insanlar içerisinden çıkarılmış, iyiliği emreden, kötülükten meneden ve Allah'a iman eden hayırlı bir ümmetsiniz."*<sup>25</sup> Ayetlerde zikredilen bu ümmetin en belirgin vasfı vasat olmasıdır.<sup>26</sup> Bu nedendir ki İslam tarihi boyunca "vasat ümmet" olgusunu gerçekleştirmek için çabalayan Müslümanların, geçmişin hata ve başarılarının ortaya çıkardığı yeni şartlar ışığında imanlarını pekiştirme çabalarını devam ettirdikleri ve arayışlarını fasılasız olarak sürdürdükleri söylenebilir. Bu ümit ve gayretler tarih boyunca hiçbir zaman yok olmadığı gibi modern dünyada da canlılığını muhafaza etmektedir.<sup>27</sup>

Yukarıdaki satırlarda da değinildiği gibi müfessirler, vasat ümmet tabirini çeşitli şekillerde açıklamışlardır. Ancak bunların ortak yanı kastedilen ümmetin inançta, ibadette, ahlâkta kısacası bütün fiillerde aşırılıklardan uzak, itidal sahibi, örnek bir ümmet olmasıdır. Bunlar günümüzde "Vasatiye" olarak adlandırılmaktadır.<sup>28</sup> "Bu meyanda Kur'an-ı Kerim'de ideal ümmetin; Allah'a teslim olan,<sup>29</sup> hayırlı ve faziletli işler yapan,<sup>30</sup> iyiliği emredip kötülükten sakındıran,<sup>31</sup> hak ve adaleti gözeten,<sup>32</sup> özellikle geceleri kıyamda durup Allah'ın ayetlerini tilavet eden ve secde eden,<sup>33</sup> Allah'a karşı derin saygı ve sorumluluk duygusuyla hareket eden<sup>34</sup> müminlerden meydana geldiğine dikkat çekilmektedir."<sup>35</sup> İşte böyle önemli özellikleri olan mutedil bir ümmeti oluşturma çabaları Hz. Muhammed'den bugüne kadar aralıksız süregelmiştir. Tabiatıyla bu arayış (Bu çalışmada bütün bu gayretler "vasat ümmeti arama çabaları" olarak tanımlanacaktır.) sürecinde âlimler-aydınlar çeşitli yöntemlerle konuya yaklaşmışlardır. Burada konu güncelliğini koruması, önemli tartışma

<sup>23</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/107.

<sup>24</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>25</sup> Âl-i İmrân 3/110.

<sup>26</sup> Faruk Beşer, "Vasat Ümmet", *Yenişafak* (24 Ocak 2016).

<sup>27</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüven*, çev. Komisyon (İstanbul: Yenişafak, 1995), 1/2.

<sup>28</sup> Beşer, "Vasat Ümmet".

<sup>29</sup> el-Bakara 2/128.

<sup>30</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>31</sup> Âl-i İmrân 3/104.

<sup>32</sup> el-A'raf 7/159, 181.

<sup>33</sup> Âl-i İmrân 3/113.

<sup>34</sup> el-Mü'minun 23/52.

<sup>35</sup> İhsan Çapçioğlu, "Ümmetin Kuşatıcı Anlamını Yeniden Düşünmek", *Diyanet Aylık Dergi* (Mayıs 2016), 17.

konularından olması ve en önemlisi de netice itibarıyla itikâdî yönü bulunması hasebiyle modernizm kapsamında değerlendirilecektir.

## 2. Modernizm

### 2.1. Modernizmin Tanımı

Modern kavramı Fransızcadan alınmış olup Latince'deki "modernus" kelimesinden gelmektedir. Modernus ise "modo" kökünden türetilmiş olup "hemen, şimdi" anlamına gelir. Bu veçhesiyle modernleşme eski dönemlerin toplum tipinden bugünkü toplum modellerine doğru bir değişimi ifade eder, çağdaş ve yeni gibi anlamlara gelir.<sup>36</sup> Osmanlıcadaki karşılığı "asrî"dir. Genel olarak sosyal bilimlerde, en gelişmiş olanı dile getirir.<sup>37</sup> Moderniste (yenilikçi) "yeniden ve yenilikten yana olan... yenici ve ilerici de denir. Metafizik dilde, dinde yenilikler yapılmasından yana olanı dile getirir. Modernizm (yenilikçilik) dinde çağın ve bilimin gelişmelerine uygun olarak yenilikler yapılması eğilimi... Daha çok ilerencilik anlamında kullanılırsa da metafizik dilde, dini çağın gereklerine uydurma eğilimini dile getirir. İnsanı bilime bağlama yanlılarının oluşturduğu bir akımdır."<sup>38</sup> Asaf Hüseyin'e göre modernizm, Batı medeniyetindeki teknolojik ve materyalist ilerlemenin sonucu olarak sosyal bilimler tarafından ortaya atılmış ve bu zaviyeden toplumların sınıflamasına gidilmiştir.<sup>39</sup> Bu sınıflamada Batılı toplumlar modern kelimesiyle terviç edilirken, bunun dışında kalanlar biraz da aşağılanarak geleneksel toplumlar olarak anılır olmuş, gelenek ve modernlik, karşılıklı olarak birbirleriyle bağdaşmayan kutuplar olarak tasnif edilmişlerdir.<sup>40</sup>

Bu bağlamda modernizm, "Batılılaşma, Batı'nın bazı seçilmiş somut kurumlarını ve hayat biçimlerini benimsemek" şeklinde tanımlanmıştır. Dinî bakış açısından değerlendirildiğinde ise sıralanan tanımlar doğrultusunda modernizmin, hümanist felsefeye dayalı insan merkezli; "insan-tanrı" veya "tanrı-insan" düşünce sistemi ve buna dayalı toplum oluşturma uygulamaları olduğu görülür. Mezkûr yaklaşım din ile modernizmi karşı karşıya getirmiştir. Düşüncenin merkezinde artık tanrı yerine akıl yerleşmiştir.<sup>41</sup> Yapılan tanımlar doğrultusunda modernleşme anlayışının batılılaşmayı ifade ettiği söylenebilir. Ancak modernleşmenin Batılılaşmaya indirgenemeyeceğini söyleyenler de az değildir. Yeniye yücelten, eskiyi eleştiren, dört kurumsal boyutu olduğu ifade edilen modernite ise genel olarak Avrupa'da görülen bazı gelişmeler akabinde kurumsallaşan, 15. ve 20. yüzyıllar arasında çeşitli alanlarda görülen dönüşümleri ifade etmek için kullanılır.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Emre Kongar, *Toplumsal Değişme* (Ankara: Bilgi Yayınları, 1972), 194.

<sup>37</sup> Orhan Hançerlioğlu, "Modern", *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi), 4/171.

<sup>38</sup> Hançerlioğlu, "Yenilik, Yenilikçilik", *Felsefe Ansiklopedisi*, 7/292-293.

<sup>39</sup> Asaf Hüseyin, *Batının İslâmla Kavgası*, çev. Mesut Karaşahan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 104.

<sup>40</sup> Hüseyin, *Batının İslâmla Kavgası*, 104.

<sup>41</sup> Zeki Aslantürk, *Kutsalın Dönüşü-Yeni Toplum Arayışları* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998), 12-13.

<sup>42</sup> Pelin Önder Erol, "Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu", *Sosyoloji Dergisi* 33 (2016), 49.

Temelde eski ile hesaplaşma üzerine kurulan ve farklı tanımlamaları olan modernite; Orta Çağ'ın dinî Hıristiyan aklına ve bu dinî akla dayanılarak vücut bulmuş olan kültürel, sosyal, politik ve ekonomik yapıyı reddederek yeni bir sosyal, kültürel, siyasî ve ekonomik yapı kurma olarak<sup>43</sup> tanımlamıştır. Bazılarına göre modernite; doğduğu ülkelerin sınırlarını aşarak dünyaya yayılmış bireysel, toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasî bir dönüşüm projesidir.<sup>44</sup> Bu kapsamda modernite, eskiye ait olanlar ile tezat oluşturacak şekilde ve modern kelimesinin anlamına uygun olarak eskiye karşı çıkış ve ondan kopma; yeni olanı sahiplenip onu yüceltmedir. Modernitede insan kendisi için yeterlidir. Örneğin, vahiy gibi bir müdahale olmadan aklıyla kendi kaderini tayin edebilir. Burada hayatın merkezinde insan vardır. Tanrı kaynaklı dünya görüşü eskide kalmıştır.<sup>45</sup>

## 2.2. Kavramsal Problem

Konuyla alakalı birçok tanım sıralamak mümkündür. Bahsimiz açısından dikkat edilmesi gereken husus modern, modernizm, modernite ve modernist kavramlarının kullanıldıkları yerlerde, dine ve dinî düşüncelere yapılan göndermelerdir. Hançerlioğlu'nun tanımında, "dinde yenilikler yapılması" hususu modernizmin merkez noktasını teşkil eder. "Dini çağdaştırma isteği, dini çağdaştırmadan yana olanlar... Aynı zamanda dini, bilime uydurma çabaları." Bütün bunlar göz önüne alınca kavram hemen başlangıçta haklı olarak birtakım şüpheleri ve akabinde de bazı soruları akla getirmektedir.

Modernizm, bir yönüyle Orta Çağ düşüncesine alternatiftir. Dolayısıyla Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinin aksine aklın üstünlüğüne inanır. Aklî deneylerle uyuşmayan her türlü otoriteyi reddeder.<sup>46</sup> Tanrı düşüncesi veya kabulü, karşı çıkılan bu otoritelerin başında gelir. Bu doğrultuda modernizm, Hıristiyanlığın akide ve geleneksel öğretilerini yeni anlayışa göre yorumlayarak, dini bir takım ilâhî hususiyetlerinden uzaklaştırarak beşer merkezli bir sisteme indirgeme gayretlerini sürdürme gelmiştir.

Ne var ki modernizm ve benzer düşünce akımlarının müteal bir tanrı anlayış ve inancını bütün yeryüzünden silme gayretlerine rağmen, insanların tanrı inançlarını asırlar boyu devam ettirdiğini müşahede ediyoruz. Hatta Türkiye söz konusu olduğunda, bu inanca sahip olduğunu söyleyen insanların oranının %95'lerde olduğunu söyleyebiliriz.<sup>47</sup> Ancak her ne kadar rakamlar böyle olsa da şu noktayı da gözden kaçırmamak gerekir: Rakamsal olarak insanlarda bir yaratıcı inancı yüksek görülse de bu durumun, İslam düşüncesi açısından arzu edilen imanın yapısını gösterdiğini söylemek zordur. Sorun, kabul edilen

<sup>43</sup> Güler, "Modernitenin ve Modernleşmemizin Teolojik Kritisine Giriş", 39.

<sup>44</sup> Önder Erol, "Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu", 49.

<sup>45</sup> Gamze Aslan Yaşar, "Ortaçağdan Günümüze "Modernite": Doğuşu ve Doğası", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (2010), 12.

<sup>46</sup> Mazharuddin Sıddiki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 11.

<sup>47</sup> Ethem Karaçoban, *Gebze ve Çevresinde Yaygın İnanışlar ve Kelâm Açısından Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 204.



tanrının nitelikleri ve onun yeryüzü ile olan ilişkisi yani tevhîd akidesine uygun olup olmadığı noktasındadır. (Deizm konusunu da bu kapsamda değerlendirmek gerekir.) İşte tam da burada yani insanları aşkın bir varlık düşüncesinden uzaklaştırma ve onu inkârda tam bir başarı sağlayamamak noktasında, modernitenin asıl mücadeleyi yeryüzüne dönük ilahî müdahaleye [gelenek] yani vahyin belirleyici fonksiyonuna karşı yaptığı da söylenebilir.<sup>48</sup>

Modernist ya da modernizm, Batı kültürüne ait kavramlar olup bu kültürel iklim şartlarında hayat bulmuşlardır. Haklı ya da haksız olarak yüceltilmişler bir o kadar da tenkide tabi tutulmuşlardır. Öyleyse bu kavramların içleri en güzel şekilde Batı kültür ortamında doldurulabilir. Zira Batı açısından dinde yenilik arayışlarının kendilerine göre haklı nedenleri olabilir. Ama bu sadece benzer kaderi ve benzer tarihî süreci paylaşan toplumlar için böyledir. Bu sebeptendir ki müsteşriklerin veya diğer yabancı aydınların yetişmiş oldukları kültürel değerler ve bu değerlere ait kavramlarla İslâm dinini anlamaya çalışmaları hemen işin başında onların güvenilirliklerine gölge düşürmektedir.<sup>49</sup> Elbette kavram sıkıntısının sadece dinî konularla alakalı olmadığını hatırlatmakta fayda vardır. İşte bu nedendir ki zaman zaman kendilerine gıpta ettiğimiz Batılı araştırmacıların çalışmaları incelendiğinde, hakikaten bir veri çokluğuyla karşılaşılmasına rağmen, temel tespitlerde yanlışlar ve eksiklikler bulunduğu görülecektir. Bu durum olgulara dışarıdan ve farklı bir kültürün perspektifinden bakmakla ilgili olup sonuçta sistematik hatalara yol açmaktadır.<sup>50</sup>

Konuya girişte modernizm tanımlarının zihinlere bazı şüphelerle beraber geldiğini söylemiştik. Bu şüphelerin tabii bir neticesi olarak akıllarda cevapları farklı bir çalışmanın konusu olmakla beraber birtakım sorular oluşmuştur. Modernizm çağdaş olan<sup>51</sup> ise o halde çağdaş olan nedir? Çağdaşlığın genelgeçer bir ölçütü var mıdır? Çağdaşlığın alametifarikası olarak öne çıkan bilime güvenebilir miyim? Ya da ne kadar güvenebilirim? Daha doğrusu bilimin kendi amacı ve istikametinden saptırılmayacağından, dogma haline getirilmeyeceğinden ne kadar emin olabilirim? vs.

Modernist düşüncelere biraz aşına olanların, mütedeyyin insanların bu tür şüphelere sahip olmalarını en azından anlayışla karşılamaları gerekir. Zira değindiğimiz tanımlarda da görüleceği üzere, modernizmin varlık nedeni neredeyse aşkın olanla mücadeleye hasredilmiş görünmektedir. “Modernizmin tarihî köklerinden birinin dinin ve özellikle tüm kurumlarıyla geleneğin eleştirilmesine dayanması, dini ve kurumlarını

<sup>48</sup> M. Sait Özervarlı, “ Modern Düşünce ve Kelâm İlişkisi -Bir Yöntem Arayışı-“ *İlahiyat Fakülteleri Anabilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı II* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı,1998), 163.

<sup>49</sup> Benzer bir yaklaşım için bak. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 135-136.

<sup>50</sup> Alev Erkilet Başar, *Ortadoğuda Modernleşme ve İslâmi Hareketler* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000), 12.

<sup>51</sup> Kongar, *Toplumsal Değişme*, 194.

ilerlemeye mâni görmesi, onu kendi yörüngesinde işleyişinin en büyük engeli sayması, dinin ferdi düşünce özgürlüğünü ve tartışma hakkını engellediğini, totaliter ve teokratik bir zihniyeti kamçilediğini ve tek tip insan ve tek tip toplum modeli oluşturduğunu ileri sürmesi onun dine karşı aldığı pozisyonun özünü oluşturur. Bunun yanında modernizmin hayatın daima rasyonel unsurlarını ön plana çıkarmak isteyişi ve metafizik alanı dışlayarak fizikî âleme vurgu yapmak istemesi, tüm dinleri bazen pozitivist bir yaklaşım altında bazen ortak bir din altında toplamak istemesi, dinin temellerini sarsacak kadar önemli değiştirici unsurlardır. Dahası modernizmin dinin kurumlarına alternatif olmak üzere, ondan daha anlamlı ve karizmatik bir yapı kuracağını vadedmesi; dünya ile din alanlarının ayrı olduğunu vurgulayarak dini, dünya hayatında doldurduğu alanlardan çekilmeye zorlaması ve onun yerine akıl, bilim ve teknik gibi çağa ait yenilikler ikame etmek istemesi, ona alternatif olmaya çalışacağını göstermektedir.”<sup>52</sup>

Görüldüğü üzere mesele büyük oranda modernizm düşüncesinde aklın, çağdaşlığın ve bilimin “her şey” ya da bir başka deyişle “her şeyin ölçüsü” olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır ki bu duruşun sonucu inanca ve hatta imana dayanır. Bu bağlamda bazı düşünürlere göre bilimcilik, aslında batıl bir inanma şeklidir. Bilimin her şeyi çözebileceği, bilimin ölçemediği, deneyemediği ve kestiremediği şeylerin mevcut olmadığı inancına dayanır. İşte bu pozitivist anlayış, aşk ve iman gibi hayatın en temel değerlerini görmezden gelir.<sup>53</sup> Bu şekilde terviç edilen bir sistem nasıl bir insan tipi çizer; başka bir deyişle modernizme inanan ve tek çıkar yol olarak modernizmi gören birey nasıl olmalıdır?

Burada kısa da olsa konuya açıklık getirmesi bakımından bir genelleme yapmadan modern insan ve geleneksel insan için sıralanan özelliklere değinmekte yarar var. Mesela Çiğdem Kağıtçıbaşı'na göre modern insan; özellikle sanayi, şehirleşme, sosyal hareketlilik, eğitim gibi sebeplerle ortaya çıkan “modern” kişi, yeni deneyimlere açıktır. Ana-baba otoritesinden oldukça bağımsızdır. Zamanla ilgilidir. İlerisi için plan yapar ve isteklerini yerine getirmek için uzun süre beklemesini bilir. İnsanın doğayı kontrol ettiğine inanır. Aynı şekilde iyi ya da kötü olayların sorumlusu olarak kendisini görür. Bilime ve determinizme inanır. Geniş bir görüş açısına sahiptir. Mensubu olduğu gruplar geniştir. Belirli başarı standartlarını yakalamayı amaç edinir ve iyimserdir. Geleneksel kişinin ise aidiyet grupları dardır. Böyle bir kişi dünyaya şüphe ile bakar. İmkânların sınırlı olduğuna ve onları elde etmenin şansa, kadere bağlı olduğuna inanır. Ebeveyni ile özdeşleşir ve onların öğütlerini dinler. Gelecek için planlar yapmaz. Ödül için uzun süre bekleyecek zamanı yoktur. Kendini tam olarak anlamlandıramadığı kuvvetlerin kontrolü altında hisseder. Adak, niyet, büyü gibi mistik yöntemlere inanır. İnsanlarla ilişkileri amaç değil, araç olarak görür.<sup>54</sup> Sıralanan özellikler doğrultusunda düşünce ve değerlendirecek olursak bu hususiyetlerin tümünü

<sup>52</sup> Mustafa Alıcı, “Çağdaş Din Bilimleri Metodolojisinde Modernizm-Postmodernizm Tartışmaları”, *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/12 (2017), 38.

<sup>53</sup> Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 91.

<sup>54</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Cem Ofset, 1979), 279.

kendinde toplayan modern ya da geleneksel insan bulmak kolay değildir. Ancak modern insan ya da geleneksel insanı bu özelliklere göre değerlendirdiğimizde Kur'an'ın tanımladığı insanı tam olarak bu iki gruptan birisine dâhil edemeyiz. Hatta ikisinden belirli özellikleri bir araya getirip eklettik bir üçüncü grup oluşturmaya çalışmış olsak yine Kur'an'ın çizdiği insan portresini yakalayamayız. Çünkü Kur'an'ın tanımladığı insanda bulunması gereken özelliklerden bir kısmını her iki grupta da bulmak mümkün değildir. Örneğin yardımseverlik, tüm anlamlarıyla cihad, kulluk bilinci vs. Hatta her iki grup için zikredilen ana-baba münasebeti.

Şu hususu da göz ardı etmemek gerekir: Geleneği sorgulamak; gerektiğinde ıslah etmek, gerektiğinde insanlığın gündeminden silmeye çalışmak İslam'ın en belirgin özelliği hatta temel gayesidir denilebilir. Dolayısıyla İslâm dünyasında durgunluk ve geri kalmışlıktan şikâyet edip geleneği sorgulayan, kabul ya da ret yönünde tavır takınan, bu derde deva bulmak için uğraşan herkesi modernist kavramı içine dâhil etmek mümkün değildir. Örneğin, İhya, Terakki, Diriliş (Ba's), Yenilikçilik, İslah, Rönesans gibi kavramlar da İslam dünyasında görülen uyanış hareketlerine verilen isimlerdendir. Bütün bunların meselelere farklı bakış açıları olduğu gibi ortak yanları da vardır. Bu hareketlerin kendi tanımlamaları ile ifade edecek olursak, İslâm dünyasındaki geri kalmışlığa çare arama bu gayretlerin ortak paydaları olarak görülebilir. Hiç şüphesiz bu manada modernistlerin karşısında yer alan gelenekçilerin çabalarının altında yatan temel amaç da İslâm dünyasındaki durgunluğu gidermek ve tıpkı saadet asrında olduğu gibi dinî düşünceyi tüm yönleriyle canlı kılmak, insanlığa sunulan son reçeteyi bütün yönleriyle güçlü bir şekilde gündeme getirmek en azından bunun için topluma projeler sunmaktır.

Ancak yukarıda zikrettiğimiz terimlerden en azından içinde yaşadığımız toplum açısından ele alacak olursak en itici gelen kavramlardan birinin modernizm olduğunu söyleyebiliriz. Zira kendilerini modernist olarak tanımlayanların bu sözcükten amaçları ne olursa olsun, modernizmin insanların zihinlerindeki ilk uyanan anlamı Batı tarzı bir toplum ve bunun tabii bir sonucu olarak da Batı tipi bir dindarlık anlayışı yani dinî hayattan kopukluktur. Bazı sosyologların modernleşme ile Batılılaşmayı eş anlamlı olarak kullandıklarını hatırlatmakta fayda var.<sup>55</sup> Bu manada modernleşen toplumlar aynı zamanda kendilerinden uzaklaşıyorlar demektir. Amaç ne olursa olsun, amacı gerçekleştirmek için kullanılan kelimeler ve bunların ifade edilmiş şekilleri büyük önem arz eder. Öte yandan mefhum sadece kelimelerin sözcük manaları ya da yaygın olarak onlara yüklenen anlamlarla sınırlı kalmıyor. Bunlar kadar önemli olan bir husus da sözcüğü kullanan kişinin, bu sözcük ile murat ettiği anlamdır. Elbette hitap edilen kişinin bu sözcüğü hangi manada anladığı da hesaba katılması gereken başka bir durumdur. Sözden murat edilen, doğru anlaşılması takdirde söz de doğru olarak anlaşılmalıdır.<sup>56</sup> Demek oluyor ki

<sup>55</sup> Orhan Türkdoğan, *Değişme Kültür ve Sosyal Çözüm* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 79.

<sup>56</sup> Düccane Cündioğlu, *Anlamların Buharlaşması ve Kur'an* (İstanbul: Kitabevi, ts.), 87.

kavramlar yerli yerinde kullanılmadığı zaman işlevlerini yerine getiremiyorlar. Mehmet Aydın'a göre Kelâm literatüründe sık kullanılan Gaye ve Nizam delilinin çekiciliğinin bir yönü de nimet, ihsan, lütuf gibi halkın anlayacağı kelimelerin kullanılmasıdır. Diğer yandan, Muhdis, Vacibu'l-Vücut gibi sözcük ve deyimleri filozoflar anlar ama bu kavramlar halk için yabancı kalırlar.<sup>57</sup> Dolayısıyla içeriği anlaşılmayan bu kavramların kitleler üzerinde etkili olmasını beklemek doğru değildir.

O halde kavramlar aracılığıyla kitleler üzerinde etki etmek istenildiğinde, hem kavramların aslî anlamlarını hem kitle için ifade ettiği anlamları bilmek elzemdir. Diğer yandan kelimeler, kavramlar tıpkı fikirler gibi doğar, yaşar ve hatta ölürler. Bu süreçte bir takım anlamsal değişimlere uğrarlar. Bu hususlara dikkat çeken Gustave Le Bon' a göre, çeşitli kargaşa dönemlerini müteakiben inançlarda başkalaşma ya da değişimler görülebilir. Bu devrede inançların değişmesinden sonra bir takım kavramların belleklerde uyandırdıkları mefhumlara karşı insanlar kin ve nefret duygusu içinde olabilirler. Gerçek devlet adamlarının ve düşünürlerin görevi zihinlerde oluşan bu olumsuz anlamları bertaraf etmek olmalıdır. Sözcüklerin etkisi o kadar büyüktür ki en çirkin ve akıl almaz şeyleri kabul ettirmek için bile iyi seçilmiş sözcükler yeterlidir. Örneğin, Jakobenler<sup>58</sup> insanlar üzerindeki baskılarını artırıp engizisyon benzeri mahkemeler ve insan mezbahaları kurarken, o zamanlar halkın çok sevdiği ve çok önemseydiği özgürlük ve kardeşlik kelimelerinden yola çıkmışlardır.<sup>59</sup>

Modernizm genel olarak bilimi yücelterek ona sarsılmaz bir şekilde güvenmeyi savunur. Bu noktada çeşitli usul ve esaslar kullanılmakta olup kavramlar bunların en önemlilerindedir. Kavramlar olmadan inanç ve ideolojilerin diğer insanlara aktarımından (tebliğ) söz edilemez. Kavramlar devrimlerin öncü birlikleridir. Devrimlerden önce kavramlar zihinleri değiştirir ve devrime zemin hazırlar. Öyleyse daha önce işaret edildiği üzere Müslümanlar arasında ortaya çıkan bazı kavram ya da isimlere özellikle Batı dillerinden alınarak yapılan eşleştirmelere son derece dikkat etmek gerekiyor. Çünkü ekseriyetle kelime ve kavramlar ancak kendi zihnî kalıpları bağlamında bir mana ifade ederler. Zira bağlamlarından, ait oldukları ortamlarından koparılan kelimeler hiçbir anlam içermeyebilir. Ya da ithal edildikleri toplumlarda bu kavramlara hiç ilgisi olmayan anlamlar yüklenebilir.<sup>60</sup> Zaman içinde kavramların anlam kaymalarına uğradıklarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Din kavramı böyledir. Müslüman ve Hıristiyan düşünce açısından din farklı algılanabilir. Bir Hıristiyan için din, hayatın belirli alanlarını kapsarken Müslüman için

<sup>57</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, 1990), 49.

<sup>58</sup> Fransa'da Aziz Dominicus tarikatına bağlı rahip ve rahibeleri ifade eder. Sözcük, sıfat olarak kullanıldığında tepeden inme anlamını ifade eder. TDK, Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük, Erişim 14 Temmuz 2019.

<sup>59</sup> Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 76-77.

<sup>60</sup> Ali Şeriati, *Öze Dönüş*, çev. Kerim Güney (İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 1991), 341.

din hayatın tamamını kuşatmaktadır. Muhtemel başka mahzurların yanında en azından mezkûr bu nedenden dolayı da olsa kelime ve kavramların zahirine aldanılmamalıdır.

Görüldüğü üzere farklı kültürden bir kavramı alıp başka bir kültür ortamında kullanmak faydasız olabileceği gibi çoğu zaman zararlı da olabilmektedir. Hatta bazı düşünürlere göre, Müslüman aydınlardan bir kısmı sorunlarını özgür bir zihniyetle değil de Batı'dan yaptıkları kopyalarla değerlendirmeyi âdet haline getirdiklerinden öne sürdükleri yenilik programları çok defa Müslüman toplumların duygularını aşılamaktadır. Dolayısıyla mezkûr yola teşebbüs edenlerin, İslâm'a faydalı ve orijinal bir yorum getirmekten ziyade birçok siyasî yenilikçi gibi İslâm toplumunun dış veçhesini Batı'ya uydurma çabası içinde oldukları belirtilmektedir.<sup>61</sup> O halde inananların nefretini kazanmış, zihinlerinde kötü izlenimler bırakmış kelime ve hatırlatmalara dikkat etmek gerekir.

Dile getirmek istediğimiz hususun muhataplarımız tarafından olabildiğince yanlışlıklardan uzak olarak idrak edilebilmesi için kullandığımız sözcüklerin anlamlarının net olması ve muhataplarımız tarafından doğru olarak kavranması şarttır. Başka bir deyişle düşünce ve görüşleri söz vasıtasıyla anlaşılır kılmak için kullanılan sözlerin, halk tarafından belirli anlamlar ile kabul edilmesi gerekir.<sup>62</sup> Aksi takdirde, muhatabın bu mesajı anlayıp anlamadığı her zaman muallakta kalacaktır. Zira söz söylemekten maksat mesajın elden geldiğince olduğu şekliyle muhataplara iletilmesidir.

Kitab-ı Mukaddes tercümeleri bu bakımdan önemlidir. Kitab-ı Mukaddes'in çevirileri içinde İngilizce tercümesinin oldukça meşhur olduğu belirtilmekte ve sözü edilen tercümeden, edebî eserlerde, gazetelerde bol miktarda alıntı yapıldığı vurgulanmaktadır. Eserin bu kadar tutulmasının nedeni nedir? Halide Edip Adıvar'a göre çevirinin en önemli yanı çevirmenlerin bu etkiyi çok az kelime kullanarak yapmış olmalarıdır. The New English Dictionary, İngilizce'de 160.813 kelime bulunduğunu, bunların 113.677'sinin kullanıldığını yazıyor. Shakespeare ortalama yirmi bin, Milton ise on üç bin kelime kullanmıştır. Fakat Kitab-ı Mukaddes'in bu tercümesinde sadece altı bin kelime kullanılmıştır. Ancak bu kelimelerin seçiminde son derece dikkatli davranılmış, İngiliz milletinin şuuraltında yer tutmuş olan kelimeler tercih edilmiştir. Tercümenin Avrupa'da bu kadar geniş kabul görmesi şüphesiz, sözcüklerin halkın anlayabileceği kelimelerden seçilmiş olmasıyla ilgilidir.<sup>63</sup>

### 2.3. Modernizm Ekseninde Din-Bilim İlişkisi

Sorun sadece adlandırma sorunu değildir. Aynı zamanda kullandığımız kelimenin kapsamının net olarak ortaya konulması gerekmektedir. Dinde yenilik olur mu? Olursa hangi noktalarda ve nasıl olur? Metafizik görüşü dışlamış ve dinin yerine ikame edilmeye

<sup>61</sup> Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken, 1981), 212.

<sup>62</sup> Leo Nikolayaviç Tolstoy, *Hayat Üzerine Düşünceler*, çev. Ahmed Midhat Rifatof, sad. Murat Çiftkaya-Selcan Selçuk (İstanbul: Furkan Basın Yayın, 1996), 21.

<sup>63</sup> Halide Edip Adıvar, *İngiliz Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: İÜEFN, 1943), 2/ 13.

çalışılan bir bilimle, metafizik merkezli bir din nasıl uzlaşır? Bu iki kavramın bakış açısı ve hasıllarıyla dinle ters düşmeyen bir yenilik nasıl meydana gelir? Zîra, değişmez dinsel sabiteleri kabul etmeyen bilim, olağanüstü şeylere (mucize) ve metafizik kaynaklı haberlere (vahiy) inanmaz. Mü'min ise hem mucizeye, hem vahye inanır.<sup>64</sup> Hatta bu iki kavram onun inanç yapısının temel taşlarındandır. Kendisine böyle bir misyon yüklenen bilim ile varlık sebebi vahiy olan bir din nasıl bağdaşabilir? Batılı düşünürlerden bazıları da dâhil olmak üzere, modern pozitif bilimlerin dünyayı kutsallıktan arındırarak bize “anlamsız” bir dünya bıraktığını, bu nedenle dini ve dinsel değerleri hayattan uzaklaştırmaya çalışan bilimlerin, dinin bize sunduğu anlamı sunamayacağını ve insanları boşluğa sürükleyeceğini belirtmişlerdir.<sup>65</sup>

Bu yaklaşımlar doğrultusunda din ile bilimin uzlaşması imkânsızdır. Çünkü bilim, dinin temel sabitelerini kabule yanaşmıyor. Aksi düşünüldüğünde, yapılan tanımlara göre kendisi olmaktan yani bilim olmaktan çıkıyor. Eğer din, her hâlükârda bilime boyun eğerse bu defa da ortada din adına bir şey kalmıyor. En azından ilahî menşeli bir din kalmıyor. Sarf ettiğimiz bu cümlelerle din ile bilimin uzlaşamayacak derecede zıt istikamete yöneldiklerini söylemek istemiyoruz. Aksine uzlaşabileceklerini, hatta işin esasına bakılacak olursa aralarında uzlaşmayı gerektirecek bir anlaşmazlığın olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü aynı kaynaktan neş'et etmektedirler. Aslında çatışma bu iki alanda değil bilinçli ya da bilinçsiz olarak onları mecralarından saptırma çaba ve uğraşlarındadır. Problem, bilime söz hakkı tanımayan, yeni olan her şeye karşı çıkan Orta Çağ Hıristiyan papazları ve günümüzde aynı yaklaşım tarzını benimseyen bazı din adamları ile dine var olma hakkı tanımak istemeyen bilim adamlarının tutumlarından kaynaklanmaktadır.<sup>66</sup>

Din-bilim çatışmasının örneklerini Batı'da bol miktarda bulmak mümkündür. Örneğin aşının kullanımına hem Paris Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hem İngiltere ve Amerika Kiliseleri karşı çıkmış, İngiltere'de Massey adında bir papaz “tehlikeli ve günahkârca aşı işlemi” diye şiddetli bir yazı yayımlamıştır. Bu yazıda Hz. Eyyub'un hastalığının şeytan tarafından aşılana çiçek hastalığı olması olanağı bulunduğunu, hastalıkların Allah tarafından günahların bir cezası olarak gönderildiğini, onun için de bu cezanın önüne geçmek üzere yapılacak her girişimin şeytanca bir işlem olmaktan öte bir anlam ifade etmeyeceğini dile getirmişti.<sup>67</sup>

Bilim adına konuşanların en büyük zaafı hayatı dinî unsurlardan arındırarak sadece fizik yönüyle değerlendirmeye çalışmalarıdır. “Pozitif bilimciler, hayatın gözlenebilen olaylarını, hayatın tamamı olarak kabul edip hayata dair hükümlerini de hep bu esastan

<sup>64</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987), 143.

<sup>65</sup> Ergün Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi* (İstanbul: Bilge, 1999), 23.

<sup>66</sup> Kilise ve bilim adalarının mücadelesi için bk. Muhammed Kutup, *Çağdaş Fikir Akımları 1-3* çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 1986)

<sup>67</sup> Adnan Adıvar, *Bilim ve Din-İlim ve Din* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 214.

çıkarırlar.”<sup>68</sup> Bu da elbette ki hayatın bir yönüyle ele alınmasından ve diğer (fizik ötesi) yönünün inkâr edilmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçek olan şu ki, biraz önce de dile getirdiğimiz gibi, olgun bir bilim ile sahih bir din arasında, hakiki anlamda hiçbir ihtilaf görülmez. Aslında böylesi bir ihtilaf devam ettiği sürece olgun bir bilime malik olup olmadığımızı ciddiyetle sorgulamalıyız.<sup>69</sup>

Gerçekten de sorgulamak gerekir. Çünkü bilimin ideolojik saptırmalara uğraması, çağımızda neredeyse olağan hale gelmiştir. Stalin’in Rus biyologlarına “kalıtım hakkındaki bilgilerimizin (yanlış olması) pahasına da olsa, kalıtım üzerinde çevrenin etkisinin önemini ortaya koymalarını” emretmesinde olduğu gibi zaman zaman birtakım yanlış ideolojik tutumların bu bilimlerin içeriğine müdahale ettikleri görülmüştür. Bu gibi baskılar ve müdahaleler altında bilim maskara haline düşmekten kurtulamaz.<sup>70</sup> Fransız biyolog Profesör Louis Bounoure, Sorbonne Üniversitesi zooloji profesörlerinden Yves Delage’dan ilginç bir alıntı yapar: “Bugüne kadar bir başka türün atası olan herhangi bir türe rastlanmadığını, böyle bir şeyin bir kerecik olsun gerçekleştiğini gösteren hiçbir kanıt bulunmadığını kabul ediyorum. Ama yine de evrimin nesnel olarak kanıtlanmışçasına doğru olduğuna inanıyorum.” İşte burada bilimin bizden beklediği tam bir samimiyetle kendisine iman etmemizden başka bir şey değildir.<sup>71</sup> Bilime imana kadar giden yürüyüş elbette burada kalmamış ve rakip gördüğü metafizik temelli imanı alt etmek için gece gündüz çalışıp durmuştur. İşte bu tür bir üslup takip eden ve bilim ile imanı, inancı çatışma haline sokan bilim adamlarından bazıları iman ve inanca öyle anlamlar yüklemişler, öyle tanımlamışlardır ki bu duruşlarıyla inancı gezegenden silmeye çalışmışlardır. Nitekim yapılan bazı tanımlarda inanç kavramını kesinlikten uzak olarak tanımlama yaklaşımı öne çıkmaktadır. İnancı, “Bir sanı ya da kaniya dayanarak kabul etme.”<sup>72</sup> şeklinde tanımlayan Hançerlioğlu, David Hume’a dayanarak inancın temellerinin zan üzerine bina edildiğini, dolayısıyla da inancın cehâlet üzerinde yükseldiğini iddia eder. Buna göre nesnel arasındaki bağlantı gibi görünen hususlar, gerçekte nesnelere düşünceleri arasındaki bağlantıdır. Nesnelere düşünceleri arasındaki bu bağlantı ise gerçekte alışkanlığın doğurduğu bir inançtan başka bir şey değildir. Bilgi ile inanç bir arada bulunmaz. Dolayısıyla inanç, bilginin olmadığı yerde başlar. Bilinen bir husus için inanç değil bilgi söz konusudur. İnsanlar bilmediklerine inanırlar. Bu yönüyle her inancın altında bir bilgisizlik yatar. İnsanlar bilmediklerini hayal güçleriyle tamamlamaya çalışır, çeşitli ihtimallerden birisini

<sup>68</sup> Tolstoy, *Hayat Üzerine Düşünceler*, 41.

<sup>69</sup> Willis Harman, *Küresel Zihniyet Değişimi*, çev. Muhammed Şeviker (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 120.

<sup>70</sup> Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgeç-M. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 196.

<sup>71</sup> Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. Nabi Avcı-Ufuk Sayan (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991), 11.

<sup>72</sup> Hançerlioğlu, “İnanç”, 3/82-83.

seçerek birtakım kanaatler edinir. İşte bu kanaatlere güvenip bağlanınca da inançlar oluşur.<sup>73</sup>

Bu görüşü savunanlar, doğru bilginin tanımını empirik yollarla kanıtlanma şartına bağladıklarından inanç kavramını, doğruluğuna kanıt bulunamayan ya da kendileri tarafından doğru olmadığı açık olduğu halde insanlar tarafından doğru kabul edilen hususlar için kullanırlar. Özellikle metafizik âleme ait hususların kabulünü ifade için itikad ve inanç kelimelerini telaffuz ederler. Yani, kabul ettikleri metodolojileri açısından doğruluğu için yeterli kanıt olmayan durumlarla ilgili olmak üzere “inanç” kelimesini tercih ederler.<sup>74</sup> Bu durum doğru için konulan ölçülerden kaynaklanmaktadır. Vahyi, risâlet ile görevli bir peygamberi bilgi kaynağı olarak kabul edince bu defa doğrular, doğruluğu deney sonuçları ile test edilen verilerle sınırlı kalmayıp daha geniş bir alana tekabül eder. Dolayısıyla vahiy kaynaklı doğruları tasdik edip içtenlikle benimseme, inanca dayanan bir imandır. Ancak inanç ve imandaki doğruluğun bilimsel doğrulardan farkı, bunların empirik yollarla kanıtlanmaya kapalı olmalarındandır. Yoksa kesinlik bakımından içlerinde herhangi bir şüphe barındırmazlar. Bilimsel doğruların aksine dinî doğrular her zamanın doğrularıdır. İlahi dinlerin akideleri bunlara bariz örnektir.

Verilen tanımlarda inanç için sıralanan özelliklerden en dikkat çekici olanı, belki de en önemlisi, onun akıl ve bilim dışı olarak sunulmasıdır. Şu cümleler bunun en bariz göstergesidir. “Buna inanıyorum fakat doğru olmayabilir, diyebiliriz. Diğer yandan bunu biliyorum fakat doğru olmayabilir diyemeyiz.”<sup>75</sup> Hançerlioğlu'nun tanımlamalarından hareket edecek olursak insanın, varlık ya da varlıklarla olan ilişkilerinin ve bu ilişkilerin mahiyetlerinin gerçek olarak bilinip tanımlanamaması, bir başka deyişle varlıklar hakkındaki cehâlet ve bunun sonucunda zihinde meydana getirdiğimiz kabuller, inancın ortaya çıkmasının temel nedenidir. Eğer bir gün evrendeki varlıkların karşılıklı münasebetleri bilinebilirse artık orada inanç olmayacaktır. Konuya aynı doğrultuda yaklaşan, İsmet Zeki Eyüboğlu'na göre, gece sokağa su atan çarpılır diyen inancın çıkış sebebi, muhtemelen eski tarihlerde gece sokağa su döken birinin herhangi bir organının zarar görmesi, inme inmesi yani çarpılmasıdır. Bu zarar görmenin korku, sinir bozukluğu gibi farklı nedenleri olabilir. Ancak çarpılmanın doğru nedeni bilinmediği için su atma olayına bağlandığı zahirdir. İşte, nedeni bilinmeyen bu çarpılma olayı zamanla nesilden nesile intikal ederek bir inanç şekline bürünmüştür. Bu sebeptendir ki inanç; nedeni

<sup>73</sup> Hançerlioğlu, “İnanç”, 3/82-83. İ. Zeki Eyüboğlu da inancın cehâlete dayandığı hususu üzerinde durur. Buna göre İnanç denenmeden, düşünce kurallarına, mantık ilkelerine uygulamadan benimsenen, genel geçerliliğini yalnız başkalarından aktarılan olaylara, söylentilere borçlu olan bir düşünce ürünüdür. İnançların en genel, en yaygın olanları bile deneyle saptanamaz. Bütün inançlar kaynakları dışına çıktıkça, deney dışı, akıl dışı bir nitelik taşır. Burada söz konusu olan bilim verilerinin, felsefe sorunlarının doğurduğu görüş anlamına gelen inanç değildir. İ.Z.Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Anadolu İnançları* (İstanbul: Koza Yayınları, 1974), 17.

<sup>74</sup> Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 14.

<sup>75</sup> Micheal. Scriven. “Belief”, *Encyclopedia Americana* (New York, 1958), 3/501.



bilinmeyen bir olayın yorumundan başka bir şey değildir.<sup>76</sup> Bazı halk inançları için kabul edilebilecek bu yaklaşım tarzını bütün inanç şekillerine şamil kılmak mümkün değildir.<sup>77</sup> “İnanıyorum ama doğru olmayabilir; çünkü bu konuda emin değilim. Beni şüpheden uzak tutacak, emin kılacak bilgisel verilerden mahrumum. Bu durumda da kesin bilgi sahibi olmam söz konusu olamaz.” ya da “İnançların temeli bilgisizliktir. Bunlar cehâletten başka bir temele dayanmaz.” gibi yaklaşım tarzları doğru değildir. Bu yaklaşım tarzlarının yanlışlığı sadece inancın bir bütün olarak güvenilmez telakkî edilmesinden gelmemektedir. Onların yanlışlığının bir yönü de bilgiyi kesin otorite olarak ele almalarından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki hiçbir bilimin doğruları eleştiri sınırının dışında değildir. Geçtiğimiz yüzyılın önde gelen Batılı düşünürlerinden biri olan Bertrant Russel, matematik ve mantığın dışında bütün bilgilerin şüpheden uzak olmadığını belirtir.<sup>78</sup> Hatta sonunda bu tür bilgiler bile değişikliğe maruz kalabilir. Zira bilimsel bilginin özelliklerinden birisi devamlı olarak kendisini yenilemesidir.<sup>79</sup>

Elbette din-bilim münasebeti sadece Batı toplumlarına özgü bir durum değildir. Dolayısıyla Batı’da bu alanda görülen problemler en azından potansiyel olarak bütün dünya coğrafyası için söz konusudur. Bu bağlamda Müslüman mütefekkirler arasında da din ve bilim hususunda zaman zaman anlaşmazlıklar görülmüştür. Ancak bunların şiddeti ve yaygınlığı hiçbir zaman Batı’da görülen anlaşmazlıklarla mukayese edilecek seviyeye çıkmamıştır. Müslümanların hâkimiyetindeki yerlerde din ile bilimin farklı yöntem ve bakış açılarıyla, otonom olarak<sup>80</sup> aynı mekânlarda tedris edilmeleri, Müslümanlara çok önemli katkılar sağlamış, bunun neticesi olarak da dinî ilimlerin dışında felsefe ve bilimde de önemli ilerlemeler kaydedilmiştir.<sup>81</sup> Buradaki otonom sözcüğünden mutlak değil kısmî bir otonomluk anlaşılmalıdır. Aslında kısmî bir otonomluk sadece bilim için değil, her beşerî faaliyet için yararlı ve gereklidir.

Din ile bilim arasındaki bu uyumlu birlikteliğin kaynağını Kur’an’da aramak gerekir. Zira bilginin farklı işlevleri Kur’an’da dengeli bir şekilde konu edinmiştir. Bu yönüyle de Kur’an, insanın, ilmî anlayışında bir devrim meydana getirmiş ve bu ilmî devrimin sadece Müslümanlar arasında değil, Yahudi ve Hıristiyan âleminde de etkili olmasını sağlamıştır.<sup>82</sup>

<sup>76</sup> Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Anadolu İnançları*, 18.

<sup>77</sup> Halk inançları hakkında daha fazla bilgi için bk. Ali Çelik, *Halk İnançları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.); Karaçoban, *Gebze ve Çevresinde Yaygın İnanışlar ve Kelâm Açısından Kaynakları*, 99-118.

<sup>78</sup> Geddes Mac Gregor, “Doubt And Belief”, *The Encyclopedia Of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 4/426.

<sup>79</sup> Bertrant Russel, *Bilim ve Din*, çev. Hilmi Yavuz (İstanbul: Cem Yayınları, 1997), 167.

<sup>80</sup> Hatice Kelpetin Arpaguş, “Din-Bilim Üzerine Bazı Tespitler”, *İlahiyat Fakülteleri XXIV. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*, ed. Mahmut Çınar vd. (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Matbaası, 2019), 349.

<sup>81</sup> Mahmut Çınar, “Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Kelam İlminde Yeni Arayışlar”, *İlahiyat Fakülteleri XXIV. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*, 346.

<sup>82</sup> Mehmet Aydın, “İslam’a Göre İlim”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 3-5.

Müslümanlar arasında görülen din ve bilim arasındaki uyumlu birlikteliği zaman zaman Batılı bilim adamları da dile getirmektedir.<sup>83</sup> Müslümanlar arasında da bu birlikteliğin kaybedildiği dönemler olmuş, bunlar çeşitli zeminlerde tartışılmış ve farklı açılardan değerlendirilmiştir. Örneğin Gazzâlî'ye göre bunun sebebi din ile bilimin alanlarının karıştırılmasıdır ki Aristo'nun düşünceleriyle İslam'ın gerçekliğini kabul ettirmeye çalışan Fârâbî ve İbn Sînâ'da bu durumun en kötü örneklerini görmek mümkündür. İbn Rüşd ise başta Gazzâlî olmak üzere kelamcıların, üst seviyedeki konuları halka olumsuz bir tavırla sunmak suretiyle bir bütün olarak halkın aklî ilimlere karşı olumsuz tavır takınmalarına neden olduklarını ifade eder.<sup>84</sup> Benzer tartışmalar farklı yaklaşımlar arasında günümüzde de devam etmektedir. Bilginin İslâmîleştirilmesini savunan İsmâil Râcî el-Fârûkî'ye göre İslam dünyasındaki bilimsel çalışmaların zayıflaması, hatta din-bilim çatışmasına dönüşmesinin nedeni bir takım sosyal, politik ve iktisadî şartlar sonucu oluşan ülkelerin bilimin gelişmesi için gerekli olan güvenli ortamı sağlayamaması, Moğol ve Haçlı saldırıları, idarecilerin yetersizliği, özgürlüklerin kısıtlanması gibi hususlardır. Bu durumda bilimsel araştırma yapacak ortam kalmamış, bunalan halk tarihe özlem duymaya ve tasavvufa meyletmeye başlamıştır.<sup>85</sup> Muhammed Abduh'a göre ise din ile bilim arasında bir çatışma gereksizdir. Din, bilimin düşmanı değil dostudur. Abduh'un belirttiği gibi günümüzün modern dünyasında ve bilimsel gelişmede, insanlar bilimle uyum içinde olan İslâm'ı anlayıp doğru yorumladıklarında, gerçek İslâm'la çelişen bir durum yoktur. Şibli'ye göre de bilim ile dinin dünyaları birbirinden çok ayrıdır. Bazen felsefe din ile çelişmektedir. Felsefe ise zaten kendi içinde bir kesinlik taşımaz.<sup>86</sup> Orta Çağ İslâm evren ve dünya görüşünün bilimle çelişebileceği, İslâm itikadı için ise böyle bir şeyin asla söz konusu edilemeyeceği vurgulanmaktadır. Tabiatı gereği bilimin İslâm'a dokunamayacağı zira bilimin alanının dinin alanından farklı olduğu vurgulanan bir başka husustur.<sup>87</sup> Bu manada bilimin, Orta Çağ dünya görüşüyle çelişmesini tabii karşılamak gerekir. Çünkü bilim de devamlı yenileşme ve gelişme durumunda olduğundan son geldiği nokta ile daha önceki tarihlerde doğru kabul ettiği hususlar arasında uyumsuzluk ve zıtlıklar oldukça çoktur. Diğer yandan din ile bilim çatışmasından söz ederken çoğunlukla dinî metinler üzerinde yapılan yorumların karşı karşıya geldiğini de unutmamak gerekir.

### 3. Modernistlerin Amaçları

Acaba modernist veya yenilikçi denilen ya da kendilerini öyle tanımlayan Müslüman düşünürlerin amaçları nelerdir? Kendilerini nasıl tasvir ediyorlar, neden tepki görüyorlar?

<sup>83</sup> İbrahim Coşkun, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Aklî Mu'cizeliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 546.

<sup>84</sup> Coşkun, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Aklî Mu'cizeliği", 547.

<sup>85</sup> Coşkun, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Aklî Mu'cizeliği", 547.

<sup>86</sup> Siddiki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 114-115.

<sup>87</sup> Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 108.

Bu kapsamda Müslüman modernistleri kısaca bir de kendi anlatım ve yaklaşımlarıyla tanımaya çalışmakta fayda var.

Kendilerini bu kategoride kabul edenlere göre modernistin tutumu makul olmakla birlikte, biraz da haksız olarak muhafazakârların amansız saldırısına hedef olmuştur. Bunun sebepleri çeşitli ve giriftir. Örneğin modernist, Kur'an'ı esas almaya çalışmakta ve tarihi ihmal eder görünmektedir. Öte yandan muhafazakâr, doğrudan Kur'an'a dayanmakla beraber tamamen ümmetin tarihî tecrübesini referans almakta ve ona göre bu tarihin tanıklığına müracaat, Kur'an'ın tek kabul edilebilir yorumunu ortaya çıkarmaktadır. Bunun dışında muhafazakâr, modernistin aslında Batı liberalizminden beslendiğine ve elde ettiği muhtevayı Kur'an'la güçlendirmeye çalıştığına inanmaktadır. Bu ise uyumsuzlukların derinleşmesine ve kalıcı hale gelmesine neden olmaktadır.<sup>88</sup>

Modernist bakış açısıyla ve çok basit bir şekilde söylenecek olursa, İslâm modernizmi denilen hareketlerin kalkış noktası şu şekilde ifade edilebilir: “Temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete dayandırıldığı, bu kaynaklar onun ışığında oluşan topyekûn tarihî miras, ilmî ve rasyonel bir çizgiden geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde İslâm, tarihî, içtimaî gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri çözmeye kadir bir inanç sistemidir.”<sup>89</sup> Bu doğrultuda modernist, geçmiş mirasa kıymet vermekle beraber bu tarihî ve kültürel mirasın yüceltilip kutsallaştırılmasına karşı olduğunu dile getirir. Yenilikçi kendisine ait düşünce ve anlayışı esas alır. Geleneği bu anlayış doğrultusunda değerlendirir. Kabul eder veya reddeder. Kur'an ve sünnetin çevresinde oluşan yorumları değil, Kur'an ve sünnetin kendilerini esas alır. Tarihî süreç içinde oluşmuş yorumları, ikinci plana koyar. Geleneğin kendi düşüncesinden daha değerli olduğu düşüncesini doğru bulmaz. Geleneğin kendisine hükmetmesine razı olmaz. Kendisi geleneğe hükmetmek ister. Eleştirel düşüncüyü esas alır. Dinde değil, dinin yorumlanmasında yenilik peşindedir. Sadece geleneksel metotlarla iktifa etmez. Yeni usuller peşinde koşar. Nihai amacı İslâm'ı alternatif toplumsal bir proje olarak gündeme taşımaktır. Yöntemi seçmeci ve eleştireldir.<sup>90</sup> Gelenek de dâhil olmak üzere eski ya da yeni bütün düşüncelerin toptan kabulüne ya da reddine aynı ölçüde kapalıdır.

Burada bir hususa dikkat etmek gerekir. Elbette tarihî hasıllara bakış oldukça önemlidir. Hatta konu bakımından bu bakış açısının evleviyetle ortaya konulması gerekir. Tarihe değer vermek; onu örnek almak bu zaman dilimlerini aynıyla günümüzü taşımak mıdır yoksa o insanlara kaynaklık eden, onların zamanlarının en iyileri arasında olmalarını sağlayan, olaylara bakış açıları ve meseleleri ele alış tarzları mıdır? Diğer yandan tarihe her atıfta bulunanı aynı kategoride değerlendirmek mümkün değildir. Örneğin tarihî yorumların olumsuzluklarına dikkat çeken Roger Garaudy, İslâm rönesansından söz

<sup>88</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 317.

<sup>89</sup> Fazlur Rahman, *İslâm* (Mütercimler tarafından kaleme alınan giriş kısmı.), 19.

<sup>90</sup> Hayri Kirbaçoğlu, “Gelenekselcilik ile Yenilikçilik Arasında Sünnet”, *Bilgi ve Hikmet* 7 (Yaz 1994), 52.

ederken şöyle der: “Efgâni, Abduh, Reşit Rıza, bir parola değeri taşıyan, “İslâm’ın, Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası” başlıklı kitabıyla M. İkbâl, yaptığı Kur’an tefsiriyle yeni bir Cezayir’in ruhunun şekillendiği potayı hazırlayan, Şeyh ibn Badis gibi bu öncüler, bizi kaynaklara dönüğe davet ettikleri zaman, bu davet asla geleceğe geri geri giderek girmek anlamına gelmiyordu. Tam aksine onlar bizi İslâm’ın ilk çağındaki yaratıcı düşünce biçimini tekrar bulmaya çağırıyorlardı.”<sup>91</sup>

Tarihle kavgalı gibi görünmelerine rağmen, şöyle bir araştırarak olursak; ister Doğu’da ister Batı’da olsun, birçok modernist hareketin yine de şu ya da bu şekilde kendilerine tarihten bir referans noktası aldıkları görülür. Modernistler de dini inşa girişimlerini ve projelerini savunurken kitaba veya tarihe yaslanıyorlar. Oradan meşruiyet bulmaya çalışıyorlar.<sup>92</sup>

Mevdûdî ise dinde ya da dinî alanda yapılacak ıslah işlemine “tecdid” adını verir. Bu işe öncülük edecek olan kişi ise “müceddid” dir. Müceddid, İslâm’ı her türlü cahiliye unsurlarından, olumsuzluklardan kurtarıp dini asıl şekliyle insanlara ulaştırmak isteyen kişidir. Dini, cahilî âdetlerle karıştırıp bozanlar ise “müteceddid” (yenileyici) dir. Diğer yandan müceddid peygamberlerin halefi, onun emanetinin takipçisidir. Aynı zamanda peygamberlerle bazı ortak özellikleri vardır.<sup>93</sup>

Görülüyor ki kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere modernist ve benzer hareketlerin amaçları kaynağa, asıl olana, yani Kur’an’a ve Peygamber’e dönüşü gerçekleştirmektir. Bunu genel olarak benzer hareketlerin kalkış noktası olarak ortaya koymak yanlış olmaz. Fazlur Rahman bunu şu şekilde izah eder: “Batıl inançların ve cehaletin yok edilmesi, sûfliğin ıslahı ve ahlâk standartlarının yükseltilmesi, bütün ıslah hareketlerinin ortak özelliğidir.”<sup>94</sup> Aslında bütün üstün dinlerin gelişmesinde tecdid amelîyesinin devamlı olarak yenilendiği vurgulanmaktadır. “Çünkü tarihî hasatlar saf taneler değildir. Üstün dinlerin her birinin mirasında iki çeşit unsurun mevcudiyetinin şuuruна sahibiz. Bir tarafta teblîgat ve aslî hakikatler var, diğer tarafta âdetler ve aslî olmayan kaziyeler var.”<sup>95</sup> İslâm tarihinde birçok tecdid hareketinin ya da tecdid girişiminin olduğuna daha önce işaret etmiştik.

Modernist yaklaşımlarda, genelde muhafazakârlığa, geleneğe bir eleştiri varsa da bu eleştirinin dereceleri farklılık göstermektedir. Örneğin Kırbaşoğlu, yenilikçinin geleneğe değer verdiğini, ancak diğer yandan da onun kutsallaştırılmasına karşı olduğunu, seçmeci davrandığını, geleneğe ikinci planda yer verdiğini ifâde ederken, Hasan Hanefi oldukça katı görünmektedir. Hanefi kendisini eski reformculukla suçlayanlara cevaben kendi

<sup>91</sup> Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, 45.

<sup>92</sup> Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 165.

<sup>93</sup> Seyyid Ebü’l Alâ Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, çev. A. Ali Genç (İstanbul: Pınar Yayınları, 1986), 52-53.

<sup>94</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, 294.

<sup>95</sup> Arnold J. Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan (Kayıhan Yayınları, 1978), 357.

projelerinin eski reformculukla hiçbir alâkasının olmadığını, aslında bunun geleneğin tarihin derinliklerine gömülmesi anlamına geldiğini ifade eder.<sup>96</sup>

Kendi ifadelerinden modernistlerin amacının, Kur'an ve Peygamber'e dönüş olduğunu belirtmiştik. Gelenekselcinin amacı da aynıdır. En güzel şekliyle İslâm'ı yaşamak, tıpkı saadet asrında olduğu gibi. Ancak her ikisinin arasında metodoloji farkının olduğunu açıkça görüyoruz. Burada modernist ve gelenekselci terimleriyle genel bir mana kastediyoruz. Yoksa her iki gruptaki hareketler tek tek ele alınacak olsa oldukça farklı hatta birbirleriyle uyuşamayacak derecede çeşitli anlayışlarla karşılaşabiliriz.

Elbette Müslüman aydınlar, âlimler bu iki akımdan birini seçmek zorunda değillerdir. Çünkü baştan beri işaret etmeye çalıştığımız gibi tepkisel olduklarında her ikisinin tutumları da gerçeğe götürmekten uzak kalabilmektedir. Bu sorun sadece Müslümanların sorunu değildir. Aşağı yukarı modern dünyada yaygın dinlerin bu iki kutup arasında (gelenekçilik-modernizm) salınım yaşadığını söyleyebiliriz. Ergün Yıldırım'a göre "Gelenekçi tutum, Müslümanları tarih dışı bir sürece atarak gelişmelerden koparmıştır. Modernist tutum ise İslâm'ı modern paradigmanın tahakkümüne tâbi kılmıştır. İslâm seküler, pozitivist ve rasyonel bilgiler doğrultusunda yorumlanmıştır."<sup>97</sup> Bu doğrultuda gelenekçilik, dini koruma adına bir bütün olarak tüm Orta Çağ Müslümanlar tarihinin getirdiği şartlara göre yorumlanan ve kurumsallaşmaya dönüşen dinî anlayış, simge ve yaşayışlarını aynıyla sürdürme konusunda, biraz da modern dünyaya güvensizlikten doğan tepkisel bir anlayışa dönüşmüştür. Modernizm ise çıkışını ve varlığının devamını büyük oranda Batı'ya borçludur. Temeli dinî otoriteyi ve bu arada dini eleştiriye, inkâra daha da ötesi dini hatta metafiziği yeryüzünden tamamen silmeye dayanır.

### Sonuç

Görüldüğü üzere modernizm ve benzer akımların vurgu noktalarından birisi dini anlayıp yorumlama sürecinde aklı bütün gücüyle devreye sokma problemidir. Dinî tefekkür açısından da bunda garip karşılanacak bir durum yoktur. Kur'an'ın birçok yerinde bu husus açıkça vurgulanmıştır. Fakat ne olursa olsun bu aklın mutlak hâkimiyetini kabul etme anlamına alınmamalıdır. Bunun sakıncaları vardır. Aklın önünde onu aşırılıklara, mutlak hürriyet özlemine karşı dengeli olmaya götürecek bir ölçü olmayınca zaman zaman Kur'an'ın-imanın temel konusunu teşkil eden kavramlar, alanlarının dışına çıkarılabilir. Aklı harekete geçirme eylemi, aklı tek otorite kabul etme noktasına kadar ilerletilince bu aklın Kur'an'ın anlattığı ve devreye sokmak istediği akıl olmadığı ortaya çıkmaktadır. Öyleyse aklı kullanmakla akılcılığı birbirinden kesinlikle ayırt etmek ve bu kelimeyi kullandığımızda hangi anlamıyla kullandığımızı açıklıkla belirtmemiz gerekiyor. Diğer bir ifade ile akıl ve akılcılık (rasyonalizm) arasında kesin bir ayırım yapmak gerekmektedir. Zira aklın dinî

<sup>96</sup> Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 528.

<sup>97</sup> Ergün Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, 46-47.

meselelerdeki rolü açıkça ortadadır. Aklı olmayanın sorumluluğu yoktur. Yine dinî referans kaynaklarında, ayet ve hadislerde aklın faaliyet alanlarının sınırları belirlenmiştir. Fakat rasyonalizmde sözü edilen akıl için durum böyle değildir. O kendisini irade ve kontrole sınırlamaz. Akıl ötesi âlemler için, aşırı derecede tek taraflı ve katıdır. Rasyonalizm aklının sınırları yoktur. Gerçekte akıl ve din arasında ikna edici noktalardan hareket eden bir kavga söz konusu değildir. Belki burada daha çok bunların taraftarları ve bunları kalkan olarak kullananlar arasındaki çatışmalardan bahsedilebilir. Görülen bu çatışmalardan büyük bir kısmının nüfuz çatışması olduğu ise açıktır. Yani çatışma aslında iman ve akıl-bilim arasında değil her biri kendi sınırlarını tayin edememiş ya da sınırlarını göz ardı etmiş olan bazı din mensupları (mü'min) ile bilim adamları arasındadır.

Eğer din, kesin kurallarıyla bilimsel gerçekleri bertaraf edip onların yerine geçmek isterse, akılla çatışma içine girebilir. Hâlbuki bilim, insanların düşüncelerini aydınlatmak ve tarihin akışı içinde dînî alanda tabii olarak oluşan batıl inanışları ortadan kaldırmaya çalışmak suretiyle dînî düşünceye destek olabilir. Elbette bilim kendi faaliyet alanı dışına çıkınca bu defa da bilimin çevresini hurafeler sarar.

Bütün bu çabaların ideal topluluğu, “vasat ümmet” i arama çabaları olduğunu kabul ediyoruz. Ancak görüldüğü gibi menzile varmak için takip edilen usuller zaman zaman aşırılıklardan beslenebilmektedir. Bu ise itidal sahibi, her türlü aşırılıklardan uzak, adaletin tesisi için çalışan insanlardan oluşan örnek bir topluluğu ifade etmek için kullanılan vasat ümmet kavramıyla ve nebevi metotla uyuşmamaktadır. Zira Hz. Peygamber İslâmî değerlerden birinin diğerini ortadan kaldırdığını gördüğü yani İslâmî toplumda bir tarafa doğru bir çekilme hissettiği zaman onunla mücadele etmiştir. Kısacası aşırılığa müsaade etmemiştir.

Kullanılan dil ve yöntemin önemi ortadadır. Kullanılan sözcükler ve takip edilen yöntemlerle insanların yeni inançları kabullenmeleri nasıl mümkünse aynı bu nedenlerden dolayı insanların inançlardan uzaklaşmaları da aynı derecede mümkündür.

Bize göre mesele “vasat ümmeti” arama çabalarının farklı metodolojiler takip etmesinden ve bir o kadar da temsilcilerinin aşırılıklardan uzak kalamamasından kaynaklanmaktadır. Modernistlerin yaptığı gibi akıl, tek otorite kabul edilemez. Bu onun sınırlarının dışında ve gücünün üstündedir. Ama akılsız da olmaz. Temel mesele aklın sınırlarıdır. Aklı yücelten, onu ilahlaştırır. Aklı fonksiyonsuz kılan ise ancak bulunduğu yeri muhafaza eder. Hatta bunu söylemek bile zordur. Zira yerinde durmanın kendisi gerilemedir.

### **Kaynakça**

Adivar, Adnan. Bilim ve Din-İlim ve Din. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.

Adivar, Halide Edip. İngiliz Edebiyatı Tarihi. 2 Cilt. İstanbul: İÜEFN, 1943.

Aktay, Yasin. Türk Dininin Sosyolojik İmkani. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

- Alıcı, Mustafa. “Çağdaş Din Bilimleri Metodolojisinde Modernizm-Postmodernizm Tartışmaları”. Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi 5/12 (2017), 35-49.<https://dergipark.org.tr/download/article-file/324068>
- Asaf, Hüseyin. Batı'nın İslâm'la Kavgası. çev. Mesut Karaşahan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Aslan Yaşar, Gamze. “Ortaçağdan Günümüze “Modernite”: Doğuşu ve Doğası”, Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7 (2010), 10-26.  
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/15262>
- Aslantürk, Zeki. Kutsalın Dönüşü-Yeni Toplum Arayışları. İstanbul: Ayışığı, 1998.
- Aydın, Mahmut. “Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk”, İslâm ve Öteki, ed. Cafer Sadık Yaran. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet. Din Felsefesi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, 2. Baskı, 1990.
- Aydın, Mehmet. “İslam'a Göre İlim”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1986), 1-18.
- Beşer, Faruk. “Vasat Ümmet”. Yenişafak (24 Ocak 2016)  
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/farukbeser/vasat-ummet-2026374>
- Bulut, Halil İbrahim. “Ümmet”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/ 308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Coşkun, İbrahim. “Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Aklî Mu'cizeliği”, İslâmî Araştırmalar Dergisi 19/4 (2006), 543-557.
- Cündioğlu, Düccane. Anlamın Buharlaşması ve Kur'an. İstanbul: Kitabevi, tarihsiz.
- Çapçioğlu, İhsan. “Ümmetin Kuşatıcı Anlamını Yeniden Düşünmek”. Diyanet Aylık Dergi (Mayıs 2016), 14-18.
- Çelik, Ali. Halk İnançları. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Çınar, Mahmut. “Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Kelam İlminde Yeni Arayışlar”, İlahiyat Fakülteleri XXIV. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı, ed. Mahmut Çınar vd. 346-348. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Matbaası, 2019.
- Erkilet Başar, Alev. Ortadoğuda Modernleşme ve İslâmî Hareketler. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2. Baskı, 2000.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. Bütün Yönleriyle Anadolu İnançları. İstanbul: Koza Yayınları, 1974.
- Fazlur Rahman. İslam. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Baskı, 1999.
- Fazlur Rahman. İslam ve Çağdaşlık. çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 1998.

- Garaudy, Roger. İslam ve İnsanlığın Geleceği. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar, 2. Baskı, 1991.
- Geddes, MacGregor. "Doubt And Belief". The Encyclopedia of Religion. 4/424-430. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Güler, İlhami "Modernitenin ve Modernleşmemizin Teolojik Kritiğine Giriş", İslâmiyat 7/4 (Ekim-Aralık 2004), 33-45.
- Güngör, Erol. İslamın Bugünkü Meseleleri. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
- Hamîdullah, Muhammed. İslâm Peygamberi, çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 5. Baskı, 1990.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Modern". Felsefe Ansiklopedisi. 4/171. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Yenilik-Yenilikçilik". Felsefe Ansiklopedisi. 7/292-293.
- Hançerlioğlu, Orhan. "İnanç". Felsefe Ansiklopedisi. 3/82-83.
- Harman, Willis. Küresel Zihniyet Değişim. çev. Muhammed Şeviker. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Hodgson, Marshall G.S. İslam'ın Serüveni. çev. Komisyon, 3 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak, 1995.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. İnsan ve İnsanlar. İstanbul: Cem Ofset, 3. Baskı, 1979.
- Karaçoban, Ethem. Gebze ve Çevresinde Yaygın İnanışlar ve Kelâm Açısından Kaynakları. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Karagöz, İsmail vd. "Ümmet". Dini Kavramlar Sözlüğü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayrettin. "Modernistler Geçidi", Yeni Şafak (14 Ağustos 2015).  
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/modernistler-gecidi-2018664>
- Kelpetin Arpaguş, Hatice. "Din-Bilim Üzerine Bazı Tespitler", İlahiyat Fakülteleri XXIV. Kalam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı, ed. Mahmut Çınar vd. 349-353. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Matbaası, 2019.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "Gelenekselcilik ile Yenilikçilik Arasında Sünnet". Bilgi ve Hikmet 7 (Yaz 1994), 52-69.
- Kongar, Emre. Toplumsal Değişme. Ankara: Bilgi Yayınları, 1972.
- Kutup, Muhammed. Çağdaş Fikir Akımları. çev. M. Beşir Eryarsoy. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1986.
- Kutup, Seyyid. Fi zıllali'l-Kur'an. çev. M.Emin Saraç-İ.Hakkı Şengüler-Bekir Karlığa, 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Le Bon, Gustave. Kitleler Psikolojisi. Yay. Yön. İsmail Demirci. İstanbul: Timaş, 1997.
-



- Lings, Martin. Antik İnançlar Modern Hurafeler. çev. Nabi Avcı-Ufuk Uyan. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l Alâ. İslâm'da İhya Hareketleri. çev. A. Ali Genç. İstanbul: Pınar, 1986.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l Alâ. Tefhimu'l-Kur'an. çev. Komisyon. 6 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mutahhari, Murtaza. İnsan-ı Kamil. çev. Şeyhmus Okur. İstanbul: Akademi, 1989.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. Makaleler 1, çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Önder Erol, Pelin. "Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu", *Sosyoloji Dergisi* 33 (2016), 49-66. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/593974>
- Özervarlı, M. Sait. "Modern Düşünce ve Kelâm İlişkisi-Bir Yöntem Arayışı". İlahiyat Fakülteleri Anabilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı II. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998, 163.
- Özkan, Mustafa. "Medine Vesikası". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ek-2/212-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Pazarlı, Osman. Din Psikolojisi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1982.
- Russel, Bertrant. Bilim ve Din. çev. Hilmi Yavuz. İstanbul: Cem Yayınları, 1997.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. Safvetü't-tefasir. çev. ve tah. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- Said Halim Paşa. Buhranlarımız ve Son Eserleri. haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Scriven, Micheal. "Belief". *Encyclopedia Americana*. 3/501, New York, 1958.
- Sıddıki, Mazharuddin. İslâm Dünyasında Modernist Düşünce. çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Sönmez, Mustafa. "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18 (Aralık 2002), 147-172. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/30743>
- Şahinalp, Mehmet Vehbi. "Vasat Ümmet Örneği". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31 (Ocak-Haziran 2014), 184-222.
- Şeriatî, Ali. Öze Dönüş. çev. Kerim Güney. İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 1991.
- TDK, Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük, Erişim 14 Temmuz 2019. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tolstoy, Leo Nikolayeviç. Hayat Üzerine Düşünceler. çev. Ahmed Midhat Rıfatof, Sad. Murat Çiftkaya - Selcan Selçuk. İstanbul: Furkan Basın Yayın, 3. Baskı, 1996.
- Toynbee, Arnold J. Tarihçi Açısından Din. çev. İbrahim Canan. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1978.

- Türkdoğan, Orhan. Değişme Kültür ve Sosyal Çözülme. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Ünal, Mehmet. “ Vasat Ümmet Olabilmek”. Diyanet Aylık Dergi (Mayıs 2016), 10-13.
- Weber, Max. Sosyoloji Yazıları. çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 1987.
- Yazır, Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur’an Dili. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971.
- Yıldırım, Ergün. Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi. İstanbul: Bilge, 1999.



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Divinity Faculty of Kastamonu University**  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2020



**II. Abdülhamid Devri'nde Genç Bir Muhalif: Ahmed Mikdâd Efendi'nin Sürgünü**  
A Young Opponent in the Period of Abdulhamid II: The Exile of Ahmed Mikdâd Efendi

**Erhan Salih FİDAN**

**Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,  
Osmanlı Türkçesi ve İslâmî Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye**  
Research Assistant, Kastamonu University, Department of Islamic History and Arts, Department of  
Ottoman Turkish and Islamic Turkish Literature, Kastamonu/Turkey

[esfidan@kastamonu.edu.tr](mailto:esfidan@kastamonu.edu.tr)

**ORCID ID: 0000-0002-6347-4057**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 2 Temmuz 2020 / **Date Received:** 2 July 2020  
**Kabul Tarihi:** 16 Ağustos 2020 / **Date Accepted:** 16 August 2020  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2020 / **Pub Date Season:** September 2020  
**Cilt:** 4, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 141-161 / **Volume:** 4, **Issue:** 1, **Pages:** 141-161

**Atıf / Citation:** Fidan, Erhan Salih. "II. Abdülhamid Devri'nde Genç Bir Muhalif: Ahmed Mikdâd Efendi'nin Sürgünü [A Young Opponent in the Period of Abdulhamid II: The Exile of Ahmed Mikdâd Efendi]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 4/1 (2020), 141-161.

**Etik Beyan/Ethical Statement:**

Bu çalışma "Ahmed Mikdâd Efendi Hayatı ve Külliyyâtı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from doctorate dissertation entitled "Ahmed Mikdâd Efendi's Life and Complete Works" (Phd. Dissertation Marmara University, İstanbul/Turkey, 2020)

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / Plagiarism:  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Erhan Salih FİDAN/ II. Abdülhamid Devri'nde Genç Bir Muhalif: Ahmed Mikdâd Efendi'nin Sürgünü

### Öz

Ahmed Mikdâd Efendi, 1872-1939 yılları arasında yaşamış bir müderris, muallim, şair ve müelliftir. 1872 Mart ayında Sivas/Divriği'de doğan Ahmed Mikdâd Efendi, sekiz yaşında iken anne ve babasıyla İstanbul'a gelmiş ve tahsiline burada devam etmiştir. Fatih Medreseleri'nde ciddî bir eğitim görmüştür. Yirmi yedi yaşında iken medresede eğitime devam ettiği dönemde Sultan II. Abdülhamid ve devr-i istibdât karşıtı beyânâtı sebebiyle sürgün edilmiştir. Bu sürgün neticesinde Erzincan'da muallimlik ve daha sonraları müderrislik vazifesine başlamıştır. II. Meşrûtiyet'e kadar Erzincan'da yazılı ve sözlü muhalefetten uzak kalan Ahmed Mikdâd Efendi, II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra İstanbul'a giderek yazdığı kitapları bastırmış; çeşitli dergilerde makaleler neşretmiştir. Bu eserlerinde istibdât devri muhalefetine devam etmiştir. Bu makalede, Ahmed Mikdâd Efendi'nin İstanbul'dan sürgün ediliş süreci; sürgün edilme sebepleri ve bu sürgünün neticeleri ele alınmıştır. Ele alınan bu hususlar, arşiv belgeleri ve Ahmed Mikdâd Efendi'nin oğlunun verdiği bilgiler ışığında tetkik edilmiştir. II. Meşrûtiyet sonrasında kaleme aldığı yazı ve eserlerindeki eleştirileri de bu çalışmada zikredilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk-İslam Edebiyatı, Ahmed Mikdâd Efendi, II. Abdülhamid, Sürgün, İstibdât Devri.

### A Young Opponent in the Period of Abdulhamid II : The Exile of Ahmed Mikdâd Efendi

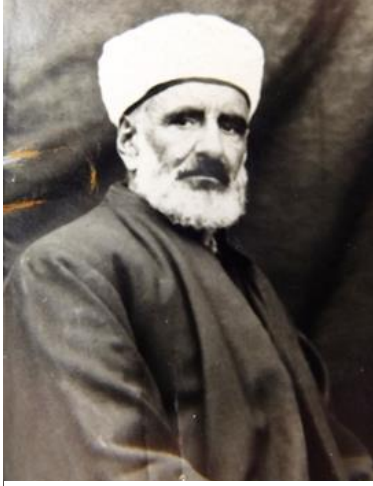
#### Abstract

Ahmed Mikdâd Efendi is a mudarris, teacher, poet and author who lived between 1872-1939. Ahmed Mikdâd Efendi, who was born in Sivas/Divriği in march 1872, came to Istanbul with his parents when he was eight years old and continued his education here. He had a quality education at Fatih Madrasahs. When he was twenty-seven years old, he continued education in madrasah, he was exiled due to his opposition discourses to Abulhamid II and the period of autocracy. As a result of this exile, he started to work as a teacher and later as a mudarris in Erzincan. Ahmed Mikdâd Efendi, who remained away from written and verbal opposition in Erzincan, after the declaration of the second constitutionalism, went to Istanbul and printed the books he wrote; he published the articles in various journals. In these works, he continued opposition to the period of autocracy. In this article, the exile of Ahmed Mikdâd Efendi from Istanbul; the reasons for the exile and the consequences of his exile are discussed. These issues were investigated in the light of the archive documents and the information provided by Ahmed Mikdâd Efendi's son. The criticisms he expressed in the works he wrote after the declaration of the second constitutionalism were also mentioned in this study.

**Keywords:** Turkish-Islamic Literature, Ahmed Mikdâd Efendi, Abdulhamid II, Exile, Period of Autocracy.

## Giriş

Ahmed Mikdâd Efendi'nin doğum tarihi rûmî 1288'dir. Sicill-i ahvâl varakasında "Bin iki yüz seksen sekiz sene-i mâliyesi evâ'ilinde Divrik kazasının Kesme nahiyesinde tevellüd etdim" dediğine göre 1872 yılı mart ayı ortaları onun muhtemel doğum tarihidir. Sivas, Divriği'ye bağlı Kesme Köyü'nde doğmuştur. <sup>1</sup> Lakâbı Fevzî'dir.<sup>2</sup>



Ahmed Mikdâd Efendi (1872-1939) \*

Babasının adı Abdullah; dedesinin adı Mikdâd'dır. Annesi Sırma Hanım, Eğin Kazası'ndandır.<sup>3</sup> Baba tarafı Poyrazoğulları olarak tanınmış, nüfuzlu ve varlıklı bir sülâledir. Nitekim soyadı kanunundan sonra da Mikdâd Efendi ve âilesi Poyraz soy ismini almışlardır. Mikdâd Efendi'nin babası Abdullah Efendi bölgenin eşrâfından, toprak sâhibi zevâtındandır. Mikdâd Efendi, babasını "mîr-i ashâb-ı emlâkdan Abdullah Efendi" şeklinde tanıtmaktadır. <sup>4</sup>

Mikdâd Efendi, ilk eğitimini memleketindeki mekteb-i ibtidâide almıştır. Divriği'de, kendi ifadesiyle, "mukaddime-i ulûmu" aldıktan sonra o dönemde Mamüretü'l-azîz Vilâyeti'ne bağlı bir kaza merkezi olan annesinin memleketi Eğin'de (Kemâliye) tahsile devam etmiştir.<sup>5</sup> Burada hususi hocalardan sarf, nahiv, Farsça ve hesap derslerini okumuş; hâfızlığını da burada tamamlamıştır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Diyânet İşleri Başkanlığı Arşivi Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası-Dosya No: 23-2050 [Dosya tasnif edilmediği için evrak numarası verilememiştir.]

<sup>2</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezâreti Sicill-i Ahvâl Defterleri [DH.SAİDd.]*, No. 00115, 26.

<sup>3</sup> Mikdâd Efendi'nin nüfus tezkeresinde anne adı Âyişe olarak kaydedilmiştir. Fakat Mikdâd Efendi "Ozanlar" adlı eserinde annesini şöyle zikretmiştir: *Eğimli Sırma Hanım da demişti / Benim annem güzel şeker yemişti* (A. Mikdat Poyraz, *Ozanlar* (Ankara: İdeal Matbaa, 1935), 14.) Ayrıca oğlu Kemal Poyraz da babası hakkında yazdığı mektupta ana adını "Sırma" olarak kaydetmiştir. (Aslanoğlu, *Divriği Şairleri*, 61.) Bu durumda annesinin adı resmî kayıtlarda "Âyişe" olduğu hâlde resmî muâmelât dışında "Sırma" ismiyle tanınmış olması ihtimal dâhilindedir.

<sup>4</sup> Mikdâd Efendi'nin sicill-i umûmî varakasında da babası "ashâb-ı emlâkdan Abdullah Ağa" şeklinde tanıtılmaktadır. (BOA, *DH.SAİDd.*, No. 00115, 26.)

\* Bu vesikalık fotoğraf Ahmed Mikdâd Efendi'nin 1931 yılı öncesinde vâizlik ve muallimlik yaptığı yıllara aittir. (DİB Arşivi Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası-Dosya No: 23-2050)

<sup>5</sup> Anadolu'da dört yaşındaki çocukların sıbyân ya da ibtidâî mekteplerine başlatılması yaygın bir gelenektir. Altı yaşını doldurduğu hâlde çocuğunu mektebe göndermeyenler ise cezalandırılmaktaydı. (Geniş bilgi için bk. Cahit Baltacı, "Mektep (Osmanlılarda Mektep)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/7.) Buna göre Mikdâd Efendi, Divriği'de ibtidâî mektebinin üç yılını tamamladıktan sonra tahminen yedi yaşında iken 1879 yılında Eğin'e gelmiş ve burada bir yıl kalarak ibtidâî mektebini tamamlamıştır.

<sup>6</sup> Mikdâd Efendi'nin bu ilk mektep hayatına dâir bilgiler terceme-i hâl varakası (DİB Arşivi Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası/Dosya No: 23-2050) ile sicill-i umûmî varakasındaki (BOA, *DH.SAİDd.*, No. 00115, 26.) bilgilerden istifâde edilerek ortaya konulmuştur.

Memleketindeki ve Eğin'deki tahsil yıllarından sonra eğitimine devam etmek için anne-babası ile beraber İstanbul'a gelmiştir. Mikdâd Efendi'nin oğlu Kemal Poyraz'ın (1906-1966) beyanına göre İstanbul'a geldikleri sırada Ahmed Mikdâd sekiz yaşındadır.<sup>7</sup> Bu bilgiye göre Mikdâd Efendi'nin Eğin'deki tahsili yaklaşık bir yıl sürmüştür.

Ahmed Mikdâd Efendi, İstanbul'da özel bir mektep olan Maşrık-ı Füyûzât Mektebi'nin rüşdiye kısmında tahsiline devam ederek burada mürettep dersleri görmüştür.<sup>8</sup> Ardından medrese devresi ile birlikte hususi hocalardan da ders almaya başlamıştır. Bu devre içinde on beş yaşında iken babası; on dokuz yaşında iken de annesi vefât etmiştir.<sup>9</sup>

On dokuz yaşında Fâtih Medreseleri'nde vaaz vermeye başlayan Mikdâd Efendi, rûmî 1314'te (m. 1899) 27 yaşında iken bir takım beyânâtından dolayı memleketine sürgün edilmiştir.<sup>10</sup>

Ahmed Mikdâd Efendi'nin ilk resmî vazifesi, sürgün neticesinde ikâmete mecbur kaldığı memleketi Kesme Nahiyesi'nde mâişetini temin edememesi üzerine Erzincan'a gitmesiyle başlamıştır. 1 Kânûn-ı Evvel 1315 / 13 Aralık 1899 tarihinde başlayan Erzincan Askerî Rüşdiyesi imlâ muallimliği onun ilk resmî vazifesidir. Dört yıl sonra 1904 senesinde yine Erzincan'da Atabey Nizâmiye Medresesi müderrisliği yıllık üç bin kuruş vakfiyesi ile kendisine tevcih edilmiştir.<sup>11</sup>

Mikdâd Efendi'nin resmî vazifeleri II. Meşrûtiyet'in ilanına dek aynı çizgide devam etmiştir. Bu tarihten hemen sonra ise bir hürriyet havası sezilince İstanbul'a tekrar gitme imkânı bulmuş ve Maârif Nezâreti'ne arz ettiği 29 Kasım 1908 tarihli bir dilekçede, hâlihazırda devam etmekte olduğu askerî rüşdiye imlâ muallimliği vazifesinden memnun olmadığını beyân ile mesleğine münasip bir memuriyete tayinini talep etmiştir.<sup>12</sup> Onun bu talebine istinâden Maârif Nezâreti tarafından Erzincan İ'dâdîsi Türkçe muallimliği de uhdesine verilmiştir. Bir süre hem askerî rüşdiyede, hem i'dâdîde hem de Atabey Nizâmiye Medresesi'ndeki vazifelerini birlikte yürütmüştür.

Ahmed Mikdâd Efendi, 8 Ekim 1912'de Karadağ Prensiği'nin Osmanlı Devleti'ne harp ilanı ile başlayan I. Balkan Savaşı'ndan aşağı yukarı 1 ay sonra 10 Kasım 1912'de, harbe katılmak üzere Erzincan'dan hareket eden nizâmiye fırkası ile birlikte gönüllü olarak yollara düşmüştür.<sup>13</sup> Mikdâd Efendi böylece devletin içine düştüğü zorlu durum karşısında

<sup>7</sup> İbrahim Aslanoğlu, *Divriği Şairleri* (Ankara: Ekin Basımevi, 1961), 61.

<sup>8</sup> BOA, *DH.SAİDd.*, No. 00115, 26.

<sup>9</sup> Aslanoğlu, *Divriği Şairleri*, 61.

<sup>10</sup> Resmî evrâka göre ilk sürgün tarihi 1310'dur. Bu mesele ile sürgün edilmesinin sebepleri ve neticeleri sonraki başlıklar altında teferruatıyla ele alınacaktır.

<sup>11</sup> Terceme-i hâl varakası, DİB Arşivi Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası/Dosya No: 23-2050

<sup>12</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Babiali Evrak Odası Evrakı [BEO]*, No. 3443, Gömlek No. 258215.

<sup>13</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde Taltifât [İ. TAL.]*, No. 486, Gömlek No. 26, 1.

mesuliyet hissi ile kendisine vazife bildiği şekilde cepheleri gezmeye, bir hatip olarak askere manevî kuvvet sağlayacak vaaz ve nasihatler vermeye başlamıştır. Bu savaş sırasında gezdiği cepheleri, üstlendiği hizmetleri “*Tevhîd-i Kâinât*” adlı eserinin Edirne Yazma Eser Kütüphânesi'nde bulunan matbu nüshasının son sayfasına el yazısıyla şu şekilde kaydetmiştir:

*28 Teşrîn-i evvel 1328 [10 Kasım 1912] tarihinde fî-sebîlillâhi te'âlâ cihâd maksadıyla Erzincan'dan ayrıldım. Bi-mennihi'l-kerîm Çatalca hatt-ı müdâfa'asının bütün kıta'âtını görmek cihâda müte'allık va'z u nasîhat eylemekle şeref-i dîn-i mübîn uğurunda bezli makderetde bulduğundan sonra Gelibolu cihetinde Bolayır ve Maydos kolordularını gezdim. Seddü'l-bahir, Kilidü'l-bahir'den Çanakkale'ye geçerek mevâki'-i müstahkeme uğramakla karadan yürüyerek Erenköy, Ayvacık, Edremit, Menemen'le İzmir'e kadar 'asâkiri ziyâretle onların kuvâ-yı mürettebesini gördüm. Cuma Ovası, Urla, Söke ile Mağnisa'da mütehaşşid kıta'âta va'z ederek İstanbul Üsküdar Beyoğlu cihetleriyle Boğaziçi mevâki'-i müstahkemesini dolaşdım lehü'l-hamd...<sup>14</sup> gelerek bugün cum'a namâzını müte'âkib Sultan Selîm Câmi'i kürsisinde va'z etdikden sonra...<sup>15</sup> uğradım Tevhîd-i Kâ'inât ismindeki eserimden bu nüshayı li-vechi'llâhi te'âlâ ...<sup>16</sup>*

*Müellifi ve Nâzımı Ahmed Mikdâd*

*1331 (Mühür)<sup>17</sup>*

Mikdâd Efendi, harp sırasındaki bahsi geçen ciddî gayretleri ve tesirli vaazları sebebiyle 29 Ekim 1913'te gümüş ithihâr madalyası ile taltif edilmiştir.<sup>18</sup>

Bu madalya itasından yaklaşık 4 ay evvel Mikdâd Efendi, o tarihte Binbaşı rütbesiyle vazife yapan M. Kemal'in de iltifatlarına mazhar olmuştur. Ahmed Mikdâd Efendi, ilk defa 19 Mayıs 1913'te, Kasım 1912'den 27 Ekim 1913'e kadar Gelibolu'da görev yapan Binbaşı M. Kemal ile kurmay heyetini ziyâreti sırasında görüşmüştür.<sup>19</sup> Bu görüşme esnâsında “*Şerefü'l-Mücâhidîn*” adlı eserini de heyete takdim ettiği anlaşılmaktadır.<sup>20</sup> İki ismin

<sup>14</sup> Sayfa kenarında silik olduğundan okunamadı.

<sup>15</sup> Metnin aslında mevcut noktalaradır.

<sup>16</sup> Sayfa kenarında silik olduğundan okunamadı; fakat metnin öncesine bakıldığında “vakfettim” gibi bir ifadenin manâya uygun düşeceği anlaşılmaktadır.

<sup>17</sup> Ahmed Mikdâd, *Tevhîd-i Kâinât* (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1331), (Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye, 1089), son varak.

<sup>18</sup> BOA, İ. TAL., No. 486, Gömlek No. 26, 1;3;4.

<sup>19</sup> Balkan Harbi sırasında Binbaşı M. Kemal'in vazife ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Mithat Atabay, “Balkan Muharebeleri Sırasında Mustafa Kemal'in Çanakkale Bölgesindeki Faaliyetleri”, *Çanakkale 1915, Mustafa Kemal Atatürk ve Modern Türkiye*, haz. Turan Tanyer (Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2010), 27-47.

<sup>20</sup> Ahmed Mikdâd, *Şerefü'l-Mücâhidîn* (Dersâdet: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1331) Ahmed Mikdâd Efendi'nin bu eseri İslam'da cihâdın, şehâdetin yüceliğini anlatan bir “cihâd risâlesi”dir. Cihâd risâleleri hakkında geniş bilgi ve Osmanlı cihâd risâlelerinin bir listesi için bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Menâkıb-ı Harb* (Dersâdet: Ahmed İhsân ve Şürekâsı, 1333); Abdullah Taha İmamoğlu, “I. Dünya

Gelibolu'da gerçekleşen sonraki görüşmesinde kaleme alındığı anlaşılan 7 Haziran 1913 tarihli takdirnamede, M. Kemal bahsi geçen eseri okuduğunu, cennetin tasvîr ve tavsîf edildiği kısımların dikkatini çektiğini; askerlerin telkinlerle ciddî kahramanlıklara sevk edilebileceğini söyleyen Mikdâd Efendi'nin bu hususta haklı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Mikdâd Efendi'ye teşekkürlerini iletirken şu takdîrkâr ifadeleri de kullanmıştır: "*Mikdat Efendi Hazretleri bütün bu nikât-ı nazarı ihâta eden bir zekâ-yı fitrî sahibi olmakla mümtazdır. Kuvâ-i mürettebeye mensup kıtâatta müsâhabat ve nesâyihinden alelumûm izhâr-ı memnûniyet edilmiştir. Kendilerine beyân-ı teşekkür olunur.*"<sup>21</sup>

Balkan Harbi'ndeki hizmetleri neticesinde Mikdâd Efendi bir taltif de ilmiye pâyesiyle almıştır. 12 Şaban 1332/6 Temmuz 1914'te kendisine Sahn ve daha üst seviyedeki müderrislere verilen mevleviyet olan İzmir pâyeliği<sup>22</sup> verilmiştir.<sup>23</sup>

Ahmed Mikdâd Efendi'nin Kafkas Cephesi'nde de Balkan Harbi'ndeki faaliyetlerini devam ettirdiği bilinmektedir.<sup>24</sup> Aynı sûrette I. Cihan Harbi'nin hemen ardından başlayan

---

Savaşına Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri", *Savaş Tarihi Araştırmaları Uluslararası Kongresi 100. Yılında I. Dünya Savaşı ve Mirası Bildiri Kitabı*, ed. Halil Çetin-Lokman Erdemir (Çanakkale: Çanakkale Valiliği, 2015), 1/151-179.

<sup>21</sup> Binbaşı Mustafa Kemal tarafından Mikdâd Efendi ve eseri için yazılan takdirnâme metni şöyledir:

*"Gelibolu*

*25/Mayıs/[1]329 / 7 Haziran 1913*

*Ahmet Mikdad Efendi'yi 6/Mayıs/[1]329'da (19 Mayıs 1913) kuvâ-i mürettebe erkân-ı harbiyesini teşriflerinde görmüş ve ondan sonra idi Şerefül-mücâhidîn namındaki eserlerini okumuştum. Bu eserde cennetin tasvir ve tavsifine ait satırları nazar-ı dikkatimi celbetti. Bütün ezvâk-ı maddiye...*

*Şimdi hocafendi hazretleriyle tekrar görüştüğüm zaman efrâd-ı askeriyenin telkinât-ı lâzime ile pek büyük kahramanlıklara sevkedilebileceklerini buyuruyorlar ki, pek doğrudur. Ancak telkinât esasen talim ve terbiye ve idare ve ahlak ve içtimaiyatça istidad-ı lazım hasıl olduktan sonra müessir olabilir.*

*Mikdat Efendi Hazretleri bütün bu nikât-ı nazarı ihâta eden bir zekâ-yı fitrî sahibi olmakla mümtazdır. Kuvâ-i mürettebeye mensup kıtâatta müsâhabat ve nesâyihinden alelumûm izhâr-ı memnuniyet edilmiştir. Kendilerine beyân-ı teşekkür olunur.*

*Kuvâ-i Mürettebe Erkân-ı Harbiyesi*

*Binbaşı M. Kemal"*

Bu takdirnâme, Mikdâd Efendi tarafından 1931'de Diyânet İşleri kadrosundan resen emekliliğe sevki sonrası ilgili makâmlara takdîm edilmiştir. Mikdâd Efendi'nin bu husustaki takdîmi şöyledir: "*Büyük Reis-i Cumhur Gazi Hazretleri'nin Balkan Harbi'nde aziz ve mübeccel kalemiyle zîrdeki takdirnameyi acizleri hakkında lütfen yazmaya rağbet atıfını bahşetmiştir.*"

<sup>22</sup> İlmiye rütbelerinden biridir. Osmanlı'da mühim yerleşim merkezlerinin adlî/kazâî idaresine tecrübeli ulemâ tayin edilirdi, buna da mevleviyet denilirdi. Bu tayin, rütbelere göre yapılırdı. En alttan en üste mevleviyetler şu şekilde sıralanırdı: Devriye mevleviyetleri, mahreç mevleviyetleri, bilâd-ı hamse mevleviyetleri, Haremeyn mevleviyetleri. Sahn medreseleri ve daha üst seviyedeki müderrislere mahreç mevleviyetlerinden biri verilirdi. İzmir mevleviyeti de bunlar arasındadır. (Daha geniş bilgi için bk. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 2004), "İzmir Pâye-i Mücerredî", 2/109; Fahri Unan, "Mevleviyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/467-468.)

<sup>23</sup> *İlmiyye Sâlnâmesi*(Dersâdet: Matbaa-i Âmire, 1334), 102.

<sup>24</sup> Mikdâd Efendi'nin oğlu Kemal Poyraz babasının harplerdeki hizmetlerini şöyle özetlemiştir: "*1328'de ordu ve talimgâhlar nâsıhlığı vazifesiyle Kafkas Harbi'ne gönüllü olarak iştirâk etti. Bir gümüş*



İstiklâl mücadelesinde de büyük fedakârlıklarla hizmette bulunduğunu bizzat ifade etmektedir.<sup>25</sup>

Mikdâd Efendi, Balkan Harbi'nden sonra uhdesine verilen Erzincan vâizliği vazifesini muallimlik görevi ile birlikte 1930 sonlarına kadar devam ettirmiştir. 1931 yılı başında Bayburt'a geçerek, yıl ortalarına kadar da Bayburt'ta bu vazifesini sürdürmüştür. 1931 yılbaşı itibarıyla Mikdâd Efendi, Bayburt Orta Okulu Türkçe muallimidir ve vâizlik vazifesi de Bayburt'tadır. Mikdâd Efendi, çok geçmeden mayıs ayında bütçe kanununa istinâden 30 yıllık hizmet müddetini doldurduğu gerekçesiyle vâizlikten tasfiye edilmiştir.<sup>26</sup>

Diyânet İşleri Başkanlığı'nda yapılan hesaplamada hizmet süresi 30 yılı aşmış gözüktüğü için buradaki vazifesi sona ermiştir; fakat yaşı henüz 65'e ulaşmadığı için Maârif Nezâreti'ndeki vazifesine devam etmiştir. Sicil dosyasındaki belgelere göre 1931 yılı içinde Bayburt Ortaokulu'nda bir süre daha Türkçe öğretmenliği vazifesine devam ettikten sonra Artvin'e tayin edilmiştir. Artvin'de de aşağı yukarı bir yıl memuriyete devam etmiş; 1933 yılında ise 1936 yılına kadar vazifeye devam ettiği Trabzon Kız Ortaokulu'na tayin olmuştur. 1936 yılında emekli olduktan sonra 30 yılı aşkın süre vazife yaptığı Erzincan'a dönmüştür.<sup>27</sup>

Mikdâd Efendi'nin vefatı Anadolu'da gerçekleşmiş en büyük depremlerden biri neticesinde olmuştur. 27 Aralık 1939 saat 02:00'da meydana gelen "Büyük Erzincan

---

*harp madalyası ile döndü. Aynı vazife ile Balkan Harbi'ne de girdi.(...) Bu harpte de bir iftihâr madalyası aldı ve kisve-yi ilmîyenin İzmir pâyeliğine kadar yükselip Erzincan Atabey Nizâmiye müderrisliğine tayin edildi.*" (Aslanoğlu, *Divriği Şairleri*, 62.) Fakat Kemal Poyraz'ın bu ifadelerinde bir karışıklık olduğu aşikârdır. Zîrâ 1328'de başlayan harp Balkan Harbi'dir. Kafkas Harbi yahut I. Cihan Harbi Kafkas Cephesi daha sonra açılmıştır. Resmî kayıtlara göre Mikdâd Efendi madalyayı da İzmir pâyesini de Balkan Harbi'nin akabinde almıştır. Müderrisliğe tayini de yine daha öncedir.

<sup>25</sup> Mikdâd Efendi, Diyanet İşleri Riyâseti'ne yazdığı 29/6/1931 tarihli dilekçede harplerdeki hizmetlerini de zikretmiştir:

*Ankara Diyanet Reisliği Huzuruna*

*Esasen Balkan, Harb-i Umûmî ve İstiklâl mücadelelerinde büyük fedakârlık mukâbili verilmiş olan vazifem hakkında kanun hilâfî her mânîyi göğüslemekle kaydının tashîhini niyâz ederim. Bilakis müsebbiplerinden bütün zararlarımı cumhûriyet adâletinden isteyeceğimi arz eylerim.*

*29/6/1931 Sabık ordular Nasıhı Miktat (DİB Arşivi Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası/Dosya No: 23-2050)*

<sup>26</sup> Bayburt Vâizi olarak görev yaptığı sıralarda Diyânet İşleri Riyâseti'nden Bayburt Müftülüğü'ne gelen ilgili yazı şu şekildedir:

*"Bayburt Müftülüğü'ne*

*Hizmet müddeti otuz seneyi tecavüz eden Vaiz Miktat Efendi'nin vazifesi 931 mali senesi tasarrufata karşılık olmak üzere 1/6/931 tarihinden itibaren lağv edildiğinden bütçeden çıkarılmıştır. İktizâsının ona göre ifâsı beyân olunur ef.*

*30/5/1931" (DİB Arşivi Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası/Dosya No: 23-2050)*

<sup>27</sup> Mikdâd Efendi'nin oğlu Kemal Poyraz, babasının 1933'te Bayburt; 1934'te Artvin Ortaokulu'nda; 1935'te de Trabzon Kız Ortaokulu'nda Türkçe öğretmeni olarak görev yaptıktan sonra emekli olduğunu ifade etmektedir. (Aslanoğlu, *Divriği Şairleri*, 62.) Ancak DİB arşivindeki sicil dosyasında bulunan ilgili evrâka göre 1931'de Bayburt'a; 1932'de Artvin'e; 1933'te ise son vazife yeri olan Trabzon'a tayin edilmiştir. (DİB Arşivi Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası/Dosya No: 23-2050)

Depremi" sebebiyle Erzincan ve çevresinde vefat eden otuz binden fazla insan arasında Mikdâd Efendi de vardır.<sup>28</sup> Kabri Terzi Baba Mezarlığı'ndadır. 1922'de vefat eden ikinci karısı Naime Hanım ile yan yana medfündür.<sup>29</sup>

Beşi matbu, otuz altı eserin ve otuzu şiir; kırka yakını harp hatıraları olmak üzere sayısı seksene yaklaşan defterlerin yazarı olan Ahmed Mikdâd Efendi velûd bir müellif ve şairdir. Maalesef matbu olanlar dışındaki eserlerine ulaşamamıştır.

### 1. Sebep ve Neticeleriyle Ahmed Mikdâd Efendi'nin Sürgün Edilme Hikâyesi

Ahmed Mikdâd Efendi, İstanbul'da medrese tahsiline devam ederken on dokuz yaşında başladığı vaazlarını resmî evrâka göre yirmi iki, kendi ifadesine göre ise yirmi yedi yaşına kadar devam ettirebilmiştir.<sup>30</sup>

İstanbul'dan uzaklaştırılmasının sebebini ise otuz yedi yaşında iken doldurduğu sicill-i ahvâl varakasında şöyle ifade etmektedir: "*unfuvân-ı şebâbımda tebliğ-i ahkâm etmek, hak söylemek sebebiyle devr-i sâbıkda 314 senesinde nefy edilmekle istikbalime sedd çekildi*"<sup>31</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla gençliğinin ilk zamanlarında Allâh'ın hükümlerini tebliğ etmek, doğruyu, hakikati dile getirmek sebebiyle 1314'te sürgün edildiğini ve önünün kesildiğini ifade etmektedir ki bu hadisede gadre, haksızlığa uğradığını da böylece beyan etmiştir.

İstanbul'dan uzaklaştırılmasından on yıl sonra Cerîde-i Sûfiye Mecmuası'nda neşrolunan bir makalesinde ise devr-i istibdâta çekilen sıkıntılardan, hafiye gürültülerinden bahsederken kendi sürgününü misâl olarak göstererek ne gibi sebeplerle bu hadiselerin vukû bulduğunu şöyle ifade etmiştir:

*Rumûzât-ı Kur'âniyye değil, ahkâm-ı meşrû'anın da tenkîdine mecâl olmazdı. Buna şahid isterseniz on sene evvel Eyyûb Sultân Câmî'-i şerîfinde (...) مَا آتَيْكُمْ الرَّسُولُ (...) (... Peygamber size ne verdiyse ...) (Haşr 59/7) ilh. fermân-ı bâhirü'l-burhânını mehmâemken tefsîre cür'etyâb olduğuma mukâbil meslek-i 'ilmîden beklediğim her türlü âmâl ve füyûzâtdan mahrûm edilerek memleketime teb'îd edildim. Meslek-i celîl-i 'ilmde kemâl-i hevesle emr-i tedrisin ifâsına bezl-i ihtimâm etdikse [de] bir tîr-i cellâda hedef olan tedbîrim geri kaldı.*

<sup>28</sup> 1939 yılında 26 Aralık'ı 27 Aralık'a bağlayan gece, saat 02:00'da merkez üssü Erzincan olmak üzere 7.9 şiddetinde gerçekleşen bu depremde resmî kayıtlara göre 32.968 kişi vefat etmiş; 116.720 bina da tahrip olmuştur. 27 Aralık 1939 Erzincan Depremi hakkında daha teferruatlı bilgi için bk. M. Avni-İ. Fahreddin Sertelli, 1939 Anadolu Zelzelesi (İstanbul: Eminönü Halkevi Neşriyat, 1940); İlhan Haçın, "1939 Erzincan Büyük Depremi", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi 30/88 (Mart 2014), 37-70; Murat Arpacı, "Şehrin Çöküşü ve Hafıza Mekânının İnşası: 1939 Erzincan Depremi Üzerine", Kebikeç 45 (2018), 221-238.

<sup>29</sup> Ünal Tuygun, *Erzincan'ın Manevi Mimarları* (İstanbul: Kervan Yayınları, 2001), 219.

<sup>30</sup> Mikdâd Efendi'nin sürgünüyle alâkalı belgelerde ilk sürgün tarihi 1310 olarak kaydolunmuştur. (Osmanlı Arşivi (BOA), *Maârif Nezâreti Mektûbâ Kalemi [MF.MKT]*, No. 755, Gömlek No. 46, 1.)

<sup>31</sup> Sicill-i Ahvâl Varakası, DİB Arşivi Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası/Dosya No: 23-2050

*Bugün emsâlîme nisbeten mağdûrîn-i 'ilmiyyedenim. Bu işler bütün fâ'idesini kendi kardaşlarının zararında arayan hafîye-i 'avene-i havenesinin millete müstevlî olmasından ileri gelmiştir.*<sup>32</sup>

Ahmed Mikdâd Efendi, “teblîğ-i ahkâm” etmek, “hak söylemek” derken kastettiği faaliyetini de yıllar sonra böyle açıklamıştır.

Mikdâd Efendi, yukarıda zikredilen hâdise neticesinde, hakkı söylediği için nefyedildiğini ifade ederken oğlu Kemal Poyraz ise “*hürriyet lehine kullandığı isyankâr sözlerden dolayı*” babası hakkında sürgün kararı verildiğini nakletmiştir.<sup>33</sup> Eyüp Sultan Câmii'ndeki bahsi geçen vaazın doğrudan hürriyet lehine bir faaliyet sayılması zor görülse de esasen satır aralarında Mikdâd Efendi'nin “*ahkâm-ı meşrû'anın da tenkîdine mecâl olmazdı*” ifadesiyle devrin hükümlerine, yani hüküm sahiplerine karşı serbest bir şekilde hareket etmenin, fikir beyan etmenin, tenkitleri dillendirmenin önüne konulan bu “istibdâtçı” tavra o dönemlerde de karşı durduğu, tavrının o devreden itibaren açık bir muhalefeti aksettirmeye mâil olduğu söylenebilir. Bilhassa istibdât devrinin sonu olarak kabul edilen II. Meşrûtiyet'in ilanı sonrası yazdığı kitaplarında ve diğer makalelerinde, sansür, jurnal gibi usûllerle hürriyetlerin sınırlandırılmasına ciddî tenkitler getirmiştir.<sup>34</sup> Mikdâd Efendi'nin hürriyeti ve bunun istinatgâhı olarak gördüğü meşrûtiyeti, islâmî bir temelde, “hak” olarak görmesi, bu hususa dair müdafaalarını ve tenkitlerini “*teblîğ-i ahkâm etmek ve hak söylemek*” olarak tanımlayışını da vuzûha kavuşturmaktadır.

Ahmed Mikdâd Efendi'nin İstanbul'dan uzaklaştırılması, sürgün yerine/menfâsına varması hakkında ise farklı kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Bu sürecin iki mühim kaynağı oğlu Kemal Poyraz'ın mektubu ile arşivlerdeki resmî evraktır. Kemal Poyraz'ın mektubunda naklettiğine göre Mikdâd Efendi, evvelâ Harput'a sürgün edilir; fakat sürgün yerine nakli sırasında Sivas'ın Ulaş Nahiyesi civarında geceden istifâde ederek firar eder ve Divriği'ye gelir. Divriği'de amcası Bekir Ağa tarafından himâye altına alınır ve bir süre burada ikamet eder. Yine oğlunun ifadesi ile “*bütün arzu ve düşüncesi tahsili, hürriyetin ilânı olan*” Mikdâd Efendi üç ay sonra tekrar İstanbul'a gider ve hürriyet lehine yeniden faaliyete başlar. Bu faaliyetler üzerine tekrar takibata uğrar; İzmir'e kaçarken tevkif edilir. Zabtiye Nezâreti'nde 90 gün hapis kaldıktan sonra Sivaslı bir gardiyanın hemşehrilik namına kendisinden emin olmasından istifâde ederek firâr eder. Yeniden memleketi Divriği'ye döner; fakat geçen süre zarfında amcası Bekir Ağa vefat ettiğinden bu sefer Divriği'de hâmişiz kalır. Bu sırada da ilk evliliğini vefat eden amcasının hanımı ile yapar. İstanbul'a tekrar gider. Üçüncü defa takibâta uğrar ve nihâyet Erzincan'a giderek idâdî mektebinde

<sup>32</sup> Ahmed Mikdâd, “İttihâd-ı İlmiyye-i İslâmiyye”, *Cerîde-i Sûfiyye* 2 (Rebiulevvel 1327/Mart 1909), 3.

<sup>33</sup> Aslanoğlu, *Divriği Şâirleri*, 61.

<sup>34</sup> Bu tenkitler sonraki başlık altında etraflıca incelenecektir.

İmlâ Muallimliği vazifesine başlar.<sup>35</sup> Kemal Poyraz babasının sürgün serencâmını böylece nakletmiştir.<sup>36</sup>

Bir diğer kaynak olan resmî evraka göre ise oğlunun nakillerinden farklı bir sürgün hikâyesi karşımıza çıkmaktadır. Bu evraklar, garip bir şekilde, sürgün tarihini Mikdâd Efendi'nin beyan ettiğinden dört yıl erken göstermektedir. Onun hem sicil varakasındaki hem de yukarıda alıntı yaptığımız Cerîde-i Sûfiyye'de neşrolunan makalesindeki beyânına göre sürgün tarihi r. 1314/m. 1899'dur. Bu evrâka göre ise Mikdâd Efendi, r. 1310/m. 1894-1895 senesinde sürgün edilmiştir.<sup>37</sup> Sürgün sebebinin "*bazı esbâbdan dolayı*" şeklinde ifade edildiği bu belgelere göre ilk sürgün yeri Divriği'dir ki Mikdâd Efendi de, oğlunun Harput'a gönderilmek istendiğini söylemesinin aksine, "*memleketime teb'îd edildim*" diyerek bu bilgiyi doğrulamaktadır.<sup>38</sup> Daha sonraki durağı ise doğduğu, ilk tahsilini yaptığı Kesme Köyü olmuştur. Bir müddet Kesme'de ikâmetten sonra buradaki maddî zorluklardan kurtulabilmek ve mâişetini temin edebilmek için Erzincan'a gitmiş ve orada askerî rüşdiye imlâ muallimliğine tayin olunmuştur. Bu belgeler, Mikdâd Efendi'nin İstanbul'dan uzaklaştırılmasından yaklaşık on yıl sonraya aittir. Divriği Kaymakamlığı, Sivas Vilâyeti, Maarif Nezâreti ve Zabtiye Nezâreti arasında gerçekleştiği anlaşılan yazışmalara göre 1903 yılı sonlarına doğru, yani Mikdâd Efendi Erzincan'da Askerî Rüşdiye'de vazife yaptığı sıralarda, garip bir şekilde Yemen'e sürgün edilmesi gündeme gelmiştir. Divriği Kaymakamlığı, Sivas Vilâyeti'ne; Sivas Vilâyeti de Zabtiye Nezâreti'ne bu husûsu bildirmiş, nihâyet Maarif Nezâreti'nin görüşü sorulmuştur. Maarif Nezâreti ise Ahmed Mikdâd Efendi'nin Askerî Rüşdiye'de görev yaptığını; bu vazifeye tayininin Zabtiye Nezâreti'nce yapılmış olduğunu; İstanbul'dan uzaklaştırılması, memleketine ve ardından Erzincan'a gönderilmesinin de yine aynı nezâretçe takdîr olunduğunu ifade ederek kendilerinin Mikdâd Efendi hakkında bir malûmâta sahip olmadıklarını bildirmişlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla Maarif Nezâreti kendilerinin hiçbir müdâhalesi olmayan böyle bir husûsta görüş sorulmasını lüzumsuz görmüştür. Ayrıca Mikdâd Efendi'nin askerî rüşdiyede memuriyet vazifesine devam ettiği sırada Yemen'e memuriyet vazifesiyle gönderilmek istenmesinin de teâmüle muvâfık görülmediği ve garip karşılandığı anlaşılmaktadır.

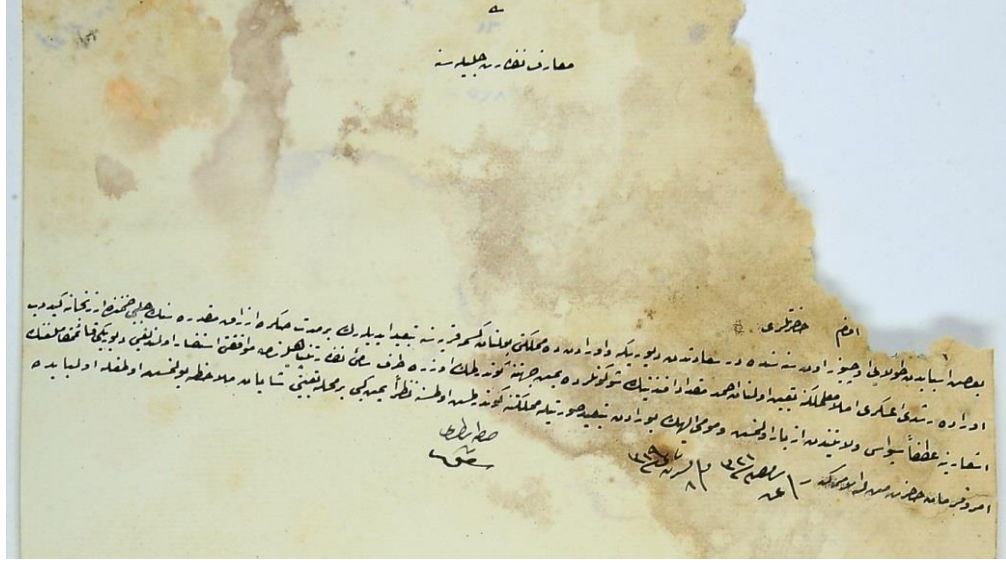
Bahsi geçen yazışmalar şu şekildedir:

<sup>35</sup> Aslanoğlu, *Divriği Şâirleri*, 61.

<sup>36</sup> Mikdâd Efendi, bu sürgün vetiresi ile ilgili sicill-i ahvâl varakasında "*Bir Âlimin Felâketi yâhud Kanlı Kederler*" adında bir eser kaleme aldığını beyân etmiştir. Fakat bu esere de ulaşılammıştır. (DİB Arşivi Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası/Dosya No: 23-2050)

<sup>37</sup> BOA, *MF.MKT*, No. 755, Gömlek No. 46, 1.

<sup>38</sup> Ahmed Mikdâd, "*İttihâd-ı İlmiyye-i İslâmiyye*", 3.



Bihî

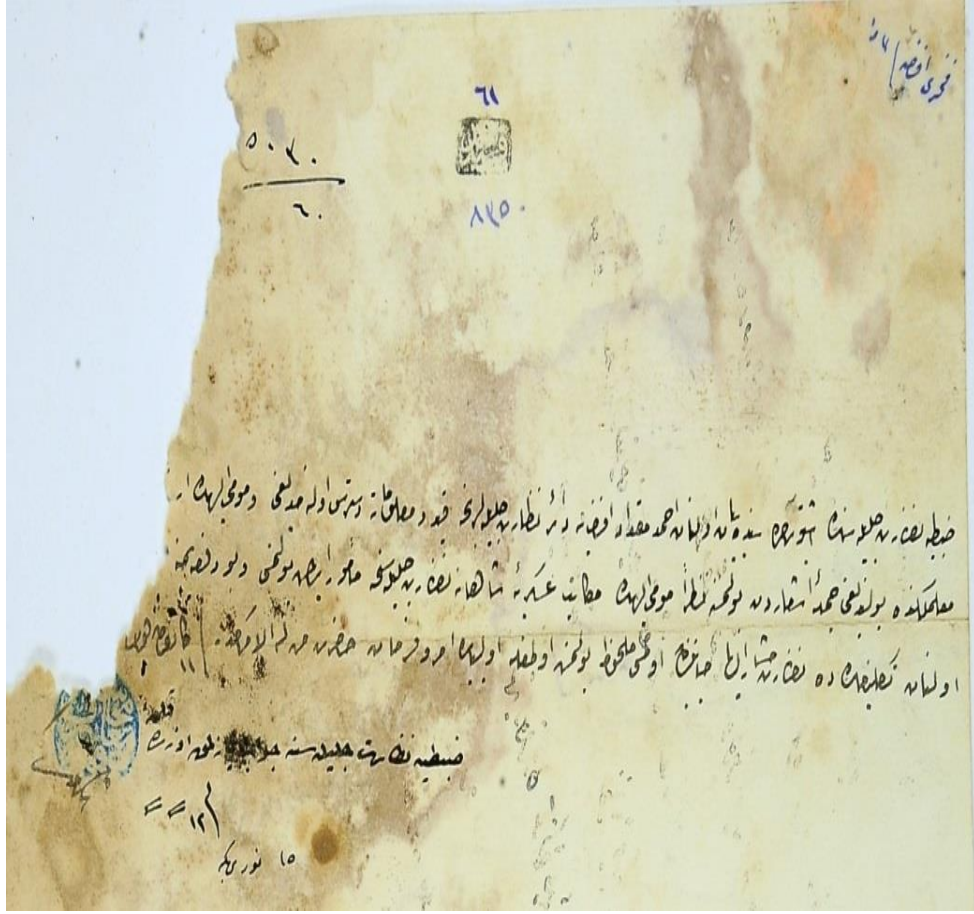
Ma'ârif Nezâret-i Celîlesine

[Devletlü] Efendim Hazretleri

Ba'zı esbâbdan dolayı üç yüz on senesinde Dersa'âdet'den Divrik'e ve oradan da memleketi bulunan Kesme karyesine teb'îd edilerek bir müddet sonra erzâk-ı mukadderisinin celbi zımında Erzincan'a gidip orada rüşdî-i 'askerî imlâ mu'allimliğine ta'yîn olunan Ahmed Mikdâd Efendi'nin şu günlerde Yemen cihetine gönderilmek üzere taraf-ı sâmi-i nezâret-penâhîlerinin muvâfakati istifsâr olunduğu Divriği kâ'immakâmlığının iş'ârına 'atfen Sîvâs vilâyetinden izbâr olunmuş ve mûmâileyhin buradan teb'îd sûretiyle memleketine gönderilmiş olmasına nazaran Yemen gibi bir mahalle ta'yîni şâyân-ı mülâhaza bulunmuş olmağla olbâbda emr ü fermân hazret-i men lehü'l-emrindir

fî 1 Ramazân sene [1]321 r. fî 8 Teşrîn-i sâni 1319 [m. 21 Kasım 1903]<sup>39</sup>

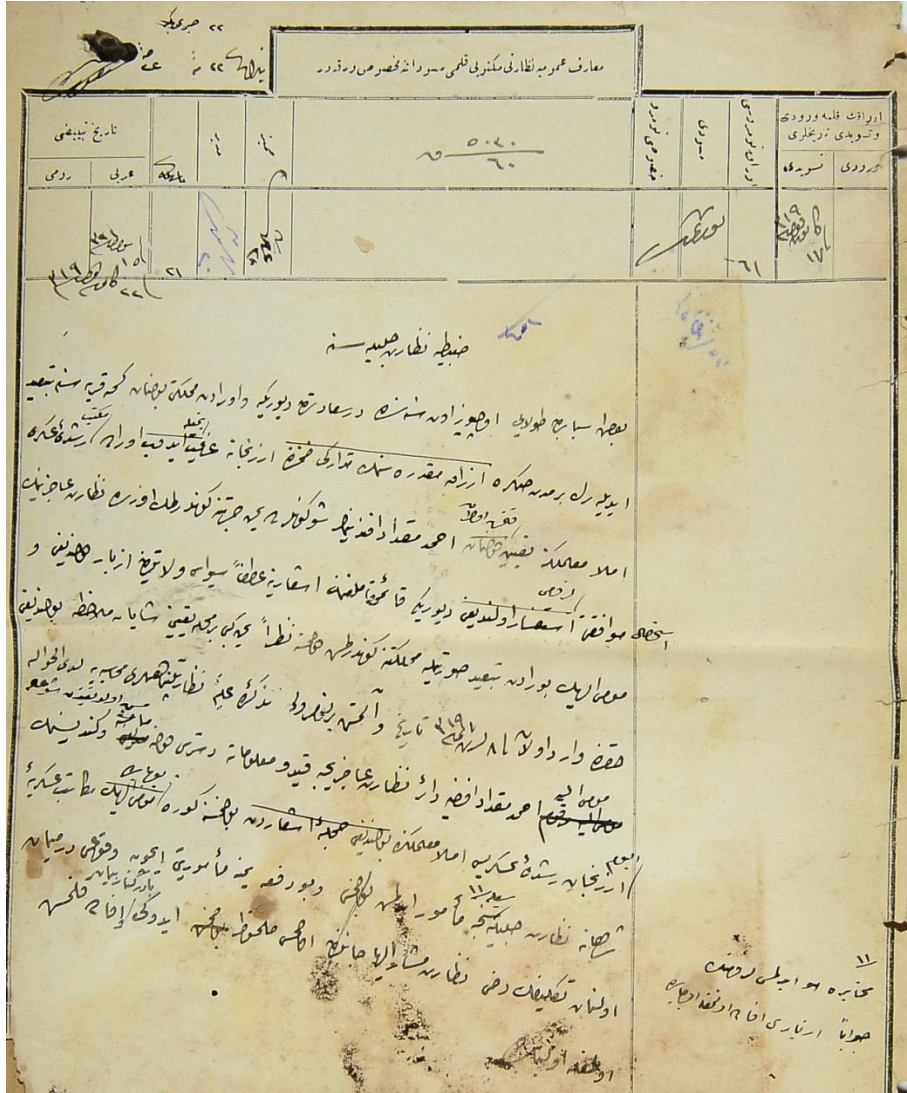
<sup>39</sup> BOA, MF.MKT, No. 755, Gömlek No. 46, 1.



Zabtiye Nezâret-i Celîlesinin işbu müzekkeresinde beyân olunan Ahmed Mikdâd Efendi'ye dâ'ir nezâret-i celîleleri kayd ve ma'lûmâta destres olamadığı ve mûmâileyhin Erzincan [rüşdî-i 'askerî imlâ] mu'allimliğinde bulunduğu cümle-i iş'ardan bulunmasına nazaran mûmâileyhin mekâtib-i 'askeriye-i şâhâne nezâret-i celîlesince me'mûr edilmiş bulunması ve bu def'a Yemen'e [me'mûriyeti için vukû'u dermeyân] olunan teklîfin de nezâret-i müşârünileyhâ cânibinden olması melhûz bulunmuş olmağla olbâbda emr ü fermân hazret-i men lehü'l-emrindir

fî 11 Kânûn-ı Evvel ... [m. 24 Aralık 1903] <sup>40</sup>

<sup>40</sup> BOA, MF.MKT, No. 755, Gömlek No. 46, 2.



*Ma'ârif-i 'Umûmiye Nezâreti Mektûbî Kalemi Müsevvedâtına Mahsûs Varakadır*

*Evrak Nu 61*

*fî 17 Kânûn-ı Evvel 1319 [m. 30 Aralık 1903]*

*Zabtiye Nezâret-i Celîlesine*

*Ba'zı esbâbdan dolayı üç yüz on senesinde Dersa'âdet'den Divrik'e ve oradan memleketi bulunan Kesome karyesine teb'îd edilerek bir müddet sonra erzâk-ı mukadderesinin tedârîki zımnında Erzincan'a 'azîmet edip orada mekteb-i rüşdî-i askerî mu'allimliğine ta'yîn olunan Ahmed Mikdâd Efendi'nin şu günlerde Yemen cihetine gönderilmek üzere nezâret-i 'âcizimin istihsâl-i muvâfakati istifsâr olunduğu Divriği kâ'immakâmlığının iş'ârına 'atfen Sîvâs vilâyetinde izbâr olunduğu ve mûmâileyhin buradan teb'îd sûretiyle gönderilmiş olmasına nazaran Yemen gibi bir mahalle ta'yîni şâyân-ı mülâhaza bulunduğu hakkında vârid*

olan fî 8 teşrîn-i sâni 319 târîh ve altmış bir numerolu tezkere-i 'aliyye-i nezâret-penâhîleri muhâsebeye lede'l-havâle mûmâileyh Ahmed Mikdâd Efendi'ye dâ'ir nezâret-i 'âcizimce kayd ve ma'lûmâta destres olunamamış olduğundan ve kendisinin eylevm Erzincan rüşdî-i 'askerîsi imlâ mu'allimliğinde bulunduğu cümle-i iş'ârdan bulunmasına göre bu bâbda mûmâileyhin mekâtib-i 'askeriye-i şâhâne nezâret-i celîlesince/celîlesiyle\* me'mûr olmuş bulunması ve bu def'a Yemen'e me'mûriyeti için vukû'u dermeyân olunan teklîfin dahi nezâret-i müşârunileyhâ câniblerinden olması melhûz idiği bâ-derkenâr beyân ve ifâde kılınmış olmağla olbâbda <sup>41</sup>

Nihâyet bu yazışmalar neticesiz kalmış; Ahmed Mikdâd Efendi, Erzincan'daki vazifesine devam etmiştir. Mikdâd Efendi'nin hiçbir eserinde böyle bir teşebbüsten bahsetmemesi, neticesiz kalan bu yazışmalardan haberdar olmadığına bir delil olarak kabul edilebilir.

## 2. Ahmed Mikdâd Efendi'nin Tenkitleri ve Muhalif Olarak Portresi

Ahmed Mikdâd Efendi'nin altmış yedi yıllık ömrünün neredeyse yarısı Sultan II. Abdülhamid saltanatını idrak ile geçmiştir. Nihâyet onun İstanbul'dan uzaklaştırılıp birtakım badirelerden sonra Erzincan'da uzun yıllar devam edecek memûriyet hayatına atılması da, bir önceki başlık altında teferruatıyla ortaya koymaya çalıştığımız gibi, Sultan II. Abdülhamid'in ismiyle birlikte anılması bir teâmül haline gelen "devr-i istibdât" muhalifliği sebebiyle olmuştur. <sup>42</sup> Bu kısımda ise Mikdâd Efendi'nin II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra açıkça ortaya koyduğu, genellikle geçmişe dönük, zaman zaman da devrine

<sup>41</sup> BOA, MF.MKT, No. 755, Gömlek No. 46, 3.

\* "Muhâbere edilmesi lüzûmunun cevâben izbârî ifade olunmakla olbâbda"

<sup>42</sup> "Sansür, hafiye, jurnal, sürgün" gibi kelimelerle birlikte zikredilmesi bir âdet hâlini alan istibdât devri, Sultan II. Abdülhamid ile özdeşleşmiş bir devirdir. Esasında 1870 yılından itibaren Sultan Abdülaziz'in padişahlığı döneminde de tenkitlere, itirazlara konu olan istibdat idaresi II. Abdülhamid dönemindeki bahsi geçen bu türlü uygulamalar neticesinde II. Abdülhamid'in adı ile yan yana anılır olmuştur. (Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri 1876-1907* (Ankara: TTK Basımevi, 2011), 8/245.)

Bu devrede muhalif havanın katmerlenmesinin sebeplerinden biri yukarıda ifade edildiği gibi sürgünlerdir. II. Abdülhamid devrinde, jurnallerle birçok müellif, gazeteci, şair sürgün edilmiştir. Bu isimler arasında Namık Kemal, Ebuzziya Tevfik, Süleyman Nazif, Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, İsmail Safa, Tokadizâde Şekib gibi meşhur isimler de mevcuttur. Daha geniş bilgi için bk. Abdullah Acehan, *Sürgün Kalemler (1839-2000)* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013)

Yıllar içinde yavaş yavaş oluştuğu ve yerleştiği anlaşılan bu muhalefetin sebepleri geçmiş yıllarda gerçekleşen bazı hadiselerle uzanmaktadır. 1878'de Sultan II. Abdülhamid'in I. Meşrutiyet devrini sonlandıran meclisi süresiz olarak tatil etme kararı bu sebeplerden yalnızca biridir. Devletin oldukça zor günler geçirdiği dönemlerde başlatılan sansür uygulaması; hafiye teşkilatı; jurnaller gibi muhalif kanadın etkili isimlerini zora sokan birtakım tedbirler de "devr-i istibdât" tanımlamasının yaygınlaşmasına; devrin okur-yazar kesimi arasında bu muhalif rüzgârın esmeye başlamasına sebep olmuştur. Devletin işleyişinde görülen aksaklıklar ve mâlî darlık sebebiyle de genç memurlar ve subaylar arasında tepkiler, muhalif tavırlar oluşmaya başlamıştır. Dönemin aydın kesimi arasında bu hâlden çıkmak ve imparatorluğu kurtarmak için Meşrutiyet'in olmazsa olmaz bir idare biçimi olduğu yönünde bir fikir birliğinin genel çerçeve itibarıyla böylece ortaya çıktığı söylenebilir. (Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/221.)



yönelik tenkitleri üzerinde durulacaktır. Bir manâda Mikdâd Efendi'nin 1908 sonrasına kadar bastırılan, cezalandırılan “muhâlif tavrı” tetkik edilecektir.

Mikdâd Efendi'nin İstanbul'da on dokuz yaşından itibaren başladığı vaazlarında, aşağı yukarı altı-yedi yıl süren bu dönemde yıllar içinde hürriyet lehine beyanatlara kadar varacak muhalif bir çizgiye geldiği anlaşılmaktadır. Bu yıllarda sadece şifahi ifade ettiği itirazlar Der-i Aliyye'den uzaklaştırılmasına kâfi sebep sayılmıştır. Burada Mikdâd Efendi'nin itirâzlarının, muhâlefetinin nerede, hangi hâdiseler üzerine zuhûr ettiğini anlamak adına on altı yaşında iken fahrî olarak iki yıl devam ettiği Dâhiliye Nezâreti Sicill-i Ahvâl Şubesi'ni terk ediş sebebini de zikretmek, kanaatimizce yerinde olacaktır. Zîrâ babasının vefatından hemen sonra, anlaşıldığına göre, maddî kaygılarla böyle bir işe girişmiş olmasına rağmen iki yıllık emeğinin sonunda hiçbir maddî kazanç elde edemedi, üstelik adâlete, hakkâniyete, liyakate olan inancı da sarsılarak bu görevi terk etmiştir. Yine sicill-i ahvâl varakasında ifade ettiğine göre 16 yaşında yaşadığı bu hayâl kırıklığından yıllar sonra İstanbul'dan uzaklaştırılıp Erzincan'da memuriyete tayini de onu pek memnun etmemiştir. Çünkü sürgün neticesinde böyle bir memuriyete başladığı için askerî rüşdiyede menfî bir tavırla karşılanmış; namındaki bu olumsuz vasıf onun terfisinin önünde bir engel teşkil etmiştir. Emsâli terfi edip nişanlarla mükâfâtlandırılırken kendisinin bu nevi haklardan mahrum kalması da onun muhalif tavrını takviye etmiştir denebilir.<sup>43</sup>

Sultan II. Abdülhamid devrinin sansüründen ve takibâtından ziyâdesiyle rahatsız olan Mikdâd Efendi, bu husustaki şikâyetlerini ifâde etmek, ilk defa yazıya dökmek için II. Meşrutiyet'in ilanını beklemek zorunda kalmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanı Mikdâd Efendi için ne ifade ediyordu suâline en güzel cevabı bizzat kendisi İstanbul'dan nefyedilmesinden aşağı yukarı on yıl sonra, otuz yedi yaşında iken doldurduğu sicill-i ahvâl varakasında şöyle vermektedir: “*İnkılâbda şems-i meşrûtiyetle açılan gözlerim der-i 'aliyyeyi bir daha görmekle(...)*” Mikdâd Efendi, II. Meşrutiyet'in ilanını güneşin doğuşu, karanlıklardan çıkış olarak görmektedir; ayrıca Der-i Aliyye'yi yani İstanbul'u tekrar görebilmesi manâsına geliyordu ki bu onun için yıllar önce yaşadığı tüm hedeflerinden ansızın kopuş hâlini bir nevi telâfi etme fırsatıydı. Bunun yanında yıllardır susmak, içine atmak mecbûriyetinde kaldığı tenkitlerini, itirâzlarını da yazıya dökmek, dillendirmek imkânı demektir.

Ahmed Mikdâd Efendi'nin 1908'den sonra neşretme imkânı bulduğu ilk eseri “*Cevâhiru'l-efkâr fi-keşfi'l-esrâr*” adını taşımaktadır. Bu eserin müellifi kısmında Ahmed Mikdâd Efendi'nin isminin önüne yazmayı münâsip gördüğü şu unvan esâsında onun bu yeni dönemde, hürriyete tam olarak inandığını ve buna istinâden geçmişte kendisini haksız muamelelere marûz bırakanlara bir mesaj vermek istediğini ifade etmektedir: “*Erzincân*

<sup>43</sup> “*Rüşdiyye-i askeriyyede inkılâba değin değerli hizmetlerim mesbûk iken başkaları 'âdî sebeplerden dolayı nâ'il-i rütbe ve nişân oldukları hâlde nâmımda menflik(...)*” (Sicill-i Ahvâl Varakası, DİB Arşivi Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası/Dosya No: 23-2050)

*Meşâhîr-i 'Ulemâ-yı Benâmından Atabey Nizâmiye Medresesi Müderrisi ve Rüşdiye-i 'Askeriye İmlâ Mu'allimi Ahrârdan Fazîletlü Ahmed Mikdâd Efendi*" Geçmişte "hürriyet lehine sözlerinden dolayı" sürgün edilmiş bulunan bir müderrisin böylesine âşikâre isminin önüne "ahrârdan" yani hürriyet taraftarlarından yazması câlib-i dikkat bir hadisedir. Bu ilk eserinin mukaddimesinde ise yine, tabiri câizse bulduğu bu ilk fırsattan istifade ile bilhassa sansür ve sürgün konusunda geçmişte yaşadığı tereddütleri, marûz kaldığı baskıları ve duyduğu rahatsızlığı şöyle dile getirmiştir:

*Dünyâda bulunan bütün milel ü akvâm bir dîn ile 'tedeyyün'e çalışır, neşr-i diyânete uğraşır. Biz ki İslâmız. Rabbimiz "Allah" dînimiz İslâm, kitâbımız Kur'ân, resûlümüz nebî-yi âhir zamân, kiblemiz de Ka'be-i Rahmân'dır. İki cihânda zıll-ı emânında yaşadığımız 'adâlet-penâh-ı dîn-i mübîn'in 'ulüvv-i kadrini bilir; anladığımızı da bildirmek uğurunda çalışırız.*

*İşte şu noktanın tasavvuriyle hayli vakit yorulmuş, menfâları görmüş, ma'rûz-ı elem olmuş bulunan ve şimdi Erzincân ders-i 'âmlarından olan mahrem-i 'avâtıf-ı hakk 'abdu'llah Divrikli Boyrâzzâde Ahmed Mikdâd bin 'Abdullah Kesmevî müznibleri bütün dîn kardaş ve vatandaşlarımın selâmet-i dîn ü dünyâsına ma'tûf bir mecellenin dest-i tertîbe alınmasını mülâhazadan geçirmiş ve kararlaştırmış iken **devr-i sâbıkdaki sansürlük usûlüyle evrâk-ı hikmetin tebeddüle uğraması ve belki melhûz olan felâket-i cedîdeye ma'rûz kalması mütâla'asıyla kalemi almakda tereddüd eder, biraz yazar bilâhare yazılan satırları hatt-ı nedâmetle çizirdi. Şu hâl-i esef-me'âl üzre azar azar karaladığı evrâk-ı mukaddese mücelled şeklini alarak hacmiyle mütenâsib olan kitâb-ı ma'nâdârın sâde yüzüne bakar kalırdı!***

*Hamdülillah eltâf-ı Bârî'nin ufk-ı mu'allâsından 'arz-ı cemâl eden **şems-i hürriyet o karanlığı kaldırdı**, nikâb-ı mekârihe bürünen rûy-i dilârâ-yı ümîd keşf-i melâhat etdi, gamnâk olan kalblerle demnâk olan gözler açıldı, parladı. **Zincir-i istibdâda merbût bütün âmâl ve makâsîd sâha-i hürriyeti cevelâna başladı.**"<sup>44</sup>*

Bu iktibastan da anlaşıldığı üzere Mikdâd Efendi, uzun yıllar boyunca kalemi eline tereddütle almış; sansür ve takibât endişesiyle te'liften ve neşriyattan geri durmaya çalışmıştır.<sup>45</sup> Onun için Meşrutiyet ile birlikte en çok arzu edilen "hürriyet" idi ki bu talep genel manada sansür, sürgün ve takibât tehdidinden uzak bir şekilde yazmak, konuşmak arzusunu bildiriyordu. Mikdâd Efendi'nin "*şems-i meşrûtiyyetle açılan gözlerim*" ve "*zincir-i istibdâda merbût bütün âmâl ve makâsîd sâha-i hürriyeti cevelâna başladı*" derken yaptığı hürriyet vurgusu da bu manâda dikkat çekicidir.

<sup>44</sup> A. Mikdâd, *Cevâhiru'l-efkâr fî-keşfi'l-esrâr* (Dersa'âdet: Mahmûd Bey Matbaası, 1326), 4-5.

<sup>45</sup> Sultan II. Abdülhamid devrindeki sansür uygulamaları hakkında daha geniş bilgi için bk. Ali Şükrü Çoruk, *Abdülhamit Döneminde Kitap ve Dergi Sansürü* (İstanbul: Kitabevi, 2017)

II. Meşrûtiyet sonrası oluşan hürriyet havasında soluğu İstanbul'da alan Mikdâd Efendi'nin buradaki en mühim faaliyetlerinden birisi 19 Mart 1909 / 26 Safer 1327 Cuma günü "*Rehber-i Şerî'at-ı Muhammediyye, Kâfil-i Hukûk-ı 'Osmâniyye, Hâdim-i Millet-i İslâmiyye*" sloganıyla neşriyât hayatına atılan "*Cerîde-i Sûfiyye*"<sup>46</sup> mecmuasının yazı heyetinde yer almasıdır.<sup>47</sup> Sermuharrir Ali Fuâd imzasıyla birinci sayının ilk sayfasında yayımlanan "*Mesleğimiz*" başlıklı yazıdan anlaşılana göre bu mecmuanın neşrindeki âmil de istibdat devrinde çekilen zorluklara tepki verme arzusu yahut başka bir deyişle yıllarca susmak zorunda kalan ulemânın ve ehl-i kalemin fikirlerini neşretme ihtiyacıdır.<sup>48</sup> Bu manâda Mikdâd Efendi'nin de en başından itibâren dâhil olduğu, Cerîde-i Sûfiyye etrafında birleşen yazar kadrosunun tavır ve fikir itibârıyla bir mağduriyeti izâle maksadıyla faaliyete geçtiği ifade edilebilir. Mikdâd Efendi'nin yazıları, Cerîde-i Sûfiyye'nin ilk beş sayısının dördünün sütunlarında yer bulmuştur.<sup>49</sup> Bu makaleler, muhtevâ itibârıyla istibdat devrine tepkilerin ciddî sûrette bildirildiği yazılardır.<sup>50</sup>

Ahmed Mikdâd Efendi, bu mecmuada yayımlanan "*İttihâd-ı İlmiyye-i İslâmiyye*" başlığını taşıyan tefrikasında da "*Cevâhiru'l-efkâr fi-keşfi'l-esrâr*" adlı eserine benzer tenkitler serdetmiştir. Bu makalede dikkat çeken husus, hafiyesi ve sansürü ile istibdat devrinin ulemânın birliğinin önünde bir engel olarak görülmesidir. Mikdâd Efendi'ye göre bu engelin Meşrûtiyet'in ilânı ile artık ortadan kalkmış olması, bu birliğin yeniden tesis

<sup>46</sup> Cerîde-i Sûfiyye Mecmuası 19 Mart 1909'da haftalık mecmua olarak yayın hayatına başlamıştır. 31 ağustos 1919'a kadar on yılı aşkın süre ve toplam 161 sayı yayın hayatına devam edebilmiştir. Mecmuanın sahibi Hasan Kazım; başyazarı ise Ali Fuad'dır.(1867-1935) Geniş yazar kadrosu içinde Hüseyin Vassâf, Bursalı Mehmed Tahir, Rıza Tevfik, Müftü Kemaleddin Harputî Efendi, Ahmed Remzi, Tâhirü'l-Mevlevî, Erbilli Es'âd Efendi, Veled Çelebi gibi ulemâdan, üdebâdan ve mutasavvıfından mühim şahsiyetler yer almıştır. (Daha geniş bilgi için bk. Atilla Kaşıkçı, *Bütün Yönleriyle Cerîde-i Sûfiyye İnceleme-Fihrist* (Diyarbakır: Dicle Ünversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994)

<sup>47</sup> "*Cerîde-i Sûfiyye'nin Hey'et-i Tahrîriyyesi: Sudûr-ı 'İzâmdan Haydar Molla Bey Efendi Hazretleri, Bursa Meb'ûs-ı Sâbıkı Mehmed Tâhir Bey Efendi Hazretleri, Meşâyih-i Kirâmdan Sırrı Efendi, Mekteb-i 'Askerî-i İ'dâdî Mu'allimlerinden Vahyi Bey Efendi, Erzincan 'Ulemâsından Ahmed Mikdâd Efendi, Alay Müftisi Muhammed Fahreddîn Efendi, Mutasavvıfından İsmâ'îl Hakkı ve Safvet Efendiler, Mesnevîhân 'Ali Fu'âd Efendi.*" (*Cerîde-i Sûfiyye*, "Cerîde-i Sûfiyye'nin Hey'et-i Tahrîriyyesi" (20 Rebiülevvel 1330/9 Mart 1912), 1.)

<sup>48</sup> *Cerîde-i Sûfiyye*, "Mesleğimiz" (26 Safer 1327/19 Mart 1909), 1.

<sup>49</sup> Ahmed Mikdâd, "İttihâd-ı İlmiyye-i İslâmiyye", 3; a.mlf., "İttihâd-ı İlmiyye-i İslâmiyye İkinci Nüshadan Ma'bâd", *Cerîde-i Sûfiyye* 2 (Rebiulevvel 1327/Nisan 1909), 3-4; a.mlf., "*Pend-i Müşfik*", *Cerîde-i Sûfiyye* 4 (Rebiülevvel 1327/Nisan 1909), 1-2; a.mlf., "*Kudsî Bir 'Âlem*", *Cerîde-i Sûfiyye*, 5 (Rebiulevvel 1327/Nisan 1909), 4.

<sup>50</sup> Zannediyoruz bu ilk dönemde, Ahmed Mikdâd Efendi imzalı makalelerin Cerîde-i Sûfiyye'de yer bulması Mikdâd Efendi'nin İstanbul'da bulunduğu süre içindedir. Beşinci sayıda neşrolunan "*Kudsî Bir Âlem*" başlıklı yazıdan sonra İstanbul'dan ayrılarak Erzincan'a döndüğü anlaşılan Mikdâd Efendi, yaklaşık üç yıl boyunca yazılarına ara vermiştir. Bir sonraki makalesi 11 Mayıs 1912 tarihli ve "*İbretle Nazar*" başlıklıdır. (Cerîde-i Sûfiyye 6/16 (Cemâziyelevvel 1330/Mayıs 1912), 1.) Bu yazıdan sonra Cerîde-i Sûfiyye'de makaleler, şiirler neşretmeye devam etmiş; aynı yıl kasım ayında da Balkan Harbi'ne iştirâk için İstanbul'a gelmiştir.

edilmesinin önünü açmıştır. Bu hürriyet devresinde ulemâya çağrısı ise şöyledir: “*Ey ma’âşir-i ‘ulemâ, bundan sonra bizim için mülâhaza edilecek bir şey var ise o da hukûk-ı ‘umûmiyyeye ri’âyetle ahkâm-ı kitâbı meydâna koymak, âyât-ı ‘izâmı tahrîfe uğratmayarak tenkîs ve tezyîdden sakınmak, muktezâ-yı ‘ilmle ‘âmil olmakdır.*” Bunun yanında Mikdâd Efendi, âlemin ıslahının dahi ulemânın ilmine bağlı olduğuna inanıyordu. O günkü ifsat hareketlerine, ortalığı karıştırma gayretlerine karşı da “*şu sırada halkı i’tidâle da‘vetle men‘-i fesâda çalışmalıdır*” diyerek toplumda muteber görülen, tesirli âlimlerin bir vazifesinin de bu olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ulemânın el birliği ile îfâsına gayret etmesi gereken bir başka vazife de istibdât devrinde uyuşan, hantallaşan zihinleri ve bedenleri harekete getirmek; ilmî, fikrî ve iktisâdî sahalarda milleti uyandırmak; teşebbüsleri teşvik etmektir.<sup>51</sup>

Mikdâd Efendi, bu istibdât devresi ile alâkalı görebildiğimiz en ağır tenkitlerini “*Pend-i Müşfik*” başlıklı makalesinde beyan etmiştir. Burada adâletin devlet ve millet için olmazsa olmaz olduğunu ifade ettikten sonra adalet temelinde tesis edilen hükümete bir aralık bazı “*hodbîn ve bedhâhânın*” yani bencil ve kötü niyetlilerin girmesi neticesinde böyle bir tablonun meydana çıktığını; adalet fikrinin, hakkâniyetin ortadan kalkmasıyla “*gülistân-ı medeniyet*”in “*çakal ormanına*” döndüğünü ifade etmiştir.<sup>52</sup>

İttihat ve Terakkî hükümeti devrinde her ne kadar takibâtta, hafiye tehdîdinden, sansürden, sürgünden kurtulmuş olma düşüncesinin verdiği rahatlıkla genel bir memnuniyet izhâr ediyor görünse de bu döneme dair de çeşitli eleştirileri dile getirmekten çekinmemiştir. Trablusgarp Savaşı sonrası hamiyet fikri ve heyecanı ile kaleme aldığı “*Feryâd-ı Dehşet-engiz der-hakk-ı Trablusgarb*”<sup>53</sup> adlı eserinde, belki de Balkan hezimetine de yol açacak olan bağımsızlık, etnik kimlik tartışmalarının da tesiriyle, muhâlif/ayrılıkçı fikir sahiplerine şöyle seslenmektedir:

*Bırakın gayri yeter şu vatani hıfz ediniz  
Onun evlâdı değilse çıkınız siz gidiniz  
Kalan evlâdı olan çâresine baksınlar  
Şerefi belli mu‘ayyen ocağı yaksınlar*<sup>54</sup>

Bu eleştirilerle kastettiği kitleyi de açıkça beyan etmekten imtinâ etmeyen Mikdâd Efendi, yukarıdaki ilk beyte bir dipnot düşerek “*muhâliflere*”; ikinci beyitteki “*muayyen ocak*” ifadesine bir dipnot düşerek de “*meb‘ûsândır*” kaydını düşmüştür. Mikdâd Efendi, ağır kayıpların yaşandığı bir zamanda muhalefet fikri ile vatan savunmasının, birlikte hareketle

<sup>51</sup> Ahmed Mikdâd, “İttihâd-ı İlmiyye-i İslâmiyye”, 3; a.mlf., “İttihâd-ı İlmiyye-i İslâmiyye İkinci Nüshadan Ma’bâd”, 3-4

<sup>52</sup> Ahmed Mikdâd, “Pend-i Müşfik”, 1-2

<sup>53</sup> Ahmed Mikdâd, *Feryâd-ı Dehşet-engiz der-hakk-ı Trablusgarb* (Dersa’âdet: Necm-i İstikbâl Matbaası: 1327).

<sup>54</sup> A. Mikdâd, *Feryâd-ı Dehşet-engiz der-hakk-ı Trablusgarb*, 18.

müdafa maksadının ihmâl edilmesinden duyduğu rahatsızlığı artık bu muhaliflere “bu vatanın evladı olmayı kabul etmiyor; onu savunmayı vazife bilmiyorsanız çıkıp gidiniz” diyecek kadar açık ve keskin ifadelerle dile getirmiştir. İkinci beyitte ise daha ziyade mebusların bu tenkitlere ve ağır ifadelere muhatap olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktadaki eleştirisi ise mebusluk vazifesini layıkıyla yerine getirmeyenlerin bulunduğu yönündedir.

Son olarak Mikdâd Efendi'nin muhâlif tavrı ve şahsiyeti hakkında ifade etmemiz gereken bir başka mühim nokta da Sultan II. Abdülhamid devrini “devr-i istibdât” olarak görmesine, o devrede marûz kaldığı sürgün ve sansür gibi zorluklar kendisini hiç istemediği bir yola mecbur etmesine rağmen, devleti ve Osmanlı sultanlarını hürmete, muhabbete şâyân görmesidir. “*Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarb*” adlı eserinin “*Nidâ*” başlıklı kısmında oğlu Kemal'e verdiği öğütler hep bu minvaldedir:

*Devlete sıdk u diyânetle hemân et hizmet*

*Hele sultâna muhabbet ile kıl çok hürmet*

*Onların şânı büyük kadri müberhendir hem*

*Cedd-i a'lâları meşhûr-ı cihândır ifhem<sup>55</sup>*

### **Sonuç**

Ahmed Mikdâd Efendi, 1872-1939 yılları arasında yaşamış. Çocuk yaşta İstanbul'a gelerek tahsiline burada devam etmiştir. Başkent İstanbul'un siyasi havası içinde zamanla muhalif bir tavır ve fikriyatı benimsemiştir. Fatih Medreseleri'nde eğitim-öğretim ile meşgul iken hürriyet lehine, devr-i istibdât aleyhine serdettiği bazı sözlerden dolayı 26 yaşında sürgün edilmiştir.

Bu sürgün neticesinde neşriyattan, her türlü siyasi eleştiriden geri durmak mecburiyetinde kalarak Erzincan'da memuriyete başlamıştır. II. Meşrûtiyet'in ilanına kadar sessiz kalan Ahmed Mikdâd Efendi, bu tarihten itibaren tenkitlerini, fikirlerini neşretmeye; alenen beyan etmeye tekrar başlamıştır.

Ahmed Mikdâd Efendi'nin tenkitleri ve bu mevzudaki fikirleri göz önüne alındığında şahıslara, devirlere, usûllere muhalif olsa bile devleti ve milleti ayrı ve yüce bir makamda gördüğü; devlete ve hüküm sâhiplerine sadâkat ve hürmetle bağlılığı bir umde olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Genel çerçeve itibarıyla istibdât devri tenkitleri de ulemânın, münevverlerin, kalem ve fikir erbâbının susturulmasını temel almaktadır. Ona göre memleketin hayrına çalışan, tefekkür eden, milleti fikren ve fiilen uyandıran ulemânın sansürle, sürgünle susturulması, devletin ve milletin kötülüğünü isteyen bencil, kötü niyetli, hain şahısların işidir.

<sup>55</sup> A. Mikdâd, *Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarb*, 20.

Bir medrese mensubu, İslâmî ilimlerde derinleşmiş bir şahsiyet olan Ahmed Mikdâd Efendi'nin İslâmî temelde istibdât devrine en ciddî eleştirisi ise şûrâ ilkesinin göz ardı edilmesi noktasındadır. Esasen onun bu tenkidi de ulemânın susturulması ile aynı çerçevede kabul edilebilir.

### Kaynakça

- Acehan, Abdullah. *Sürgün Kalemler (1839-2000)*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Ahmed Mikdâd. *Cevâhiru'l-efkâr fi-keşfi'l-esrâr*. Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1326.
- Ahmed Mikdâd. *Feryâd-ı Dehşet-engîz der-hakk-ı Trablusgarb*. Dersa'âdet: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1327.
- Ahmed Mikdâd. "İbretle Nazar". *Cerîde-i Sûfiyye* 6/16 (Cemâziyelevvel 1330/Mayıs 1912), 1.
- Ahmed Mikdâd. "İttihâd-ı İlmiyye-i İslâmiyye". *Cerîde-i Sûfiyye* 2 (Rebiulevvel 1327/Mart 1909), 3.
- Ahmed Mikdâd. "İttihâd-ı İlmiyye-i İslâmiyye İkinci Nüshadan Ma'bâd", *Cerîde-i Sûfiyye* 2 (Rebiulevvel 1327/Nisan 1909), 3-4.
- Ahmed Mikdâd. "Kudsî Bir 'Âlem", *Cerîde-i Sûfiyye* 5 (Rebiulevvel 1327/Nisan 1909), 4.
- Ahmed Mikdâd. "Pend-i Müşfik". *Cerîde-i Sûfiyye* 4 (Rebiulevvel 1327/Nisan 1909), 1-2.
- Ahmed Mikdâd. *Şerefü'l-Mücâhidîn*. Dersaâdet: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1331.
- Ahmed Mikdâd. *Tevhîd-i Kâinât-Matbû Nüsha*. Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye, 1089, 41a.
- Arpacı, Murat. "Şehrin Çöküşü ve Hafıza Mekânının İnşası: 1939 Erzincan Depremi Üzerine". *Kebikeç* 45 (2018), 221-238.
- Aslanoğlu, İbrahim. *Divriği Şairleri*. Ankara: Ekin Basımevi, 1961.
- Atabay, Mithat. "Balkan Muharebeleri Sırasında Mustafa Kemal'in Çanakkale Bölgesindeki Faaliyetleri". *Çanakkale 1915, Mustafa Kemal Atatürk ve Modern Türkiye*. haz. Turan Tanyer. 27-47. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2010.
- Avni, Meliha - Sertelli, İ. Fahreddin. 1939 Anadolu Zلزlesi. İstanbul: Eminönü Halkevi Neşriyat, 1940.
- Baltacı, Cahit. "Mektep (Osmanlılarda Mektep)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/7. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Sicill-i Ahvâl Defterleri [DH.SAİDd.]*. No. 00115, 26.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babialı Evrak Odası Evrakı [BEO]*, No. 3443, Gömlek No. 258215.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Taltifât [İ. TAL.]*, No. 486, Gömlek No. 26, 1;3;4.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Maârif Nezâreti Mektubî Kalemi [MF.MKT], No. 755, Gömlek No. 46, 1;2;3.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Menâkıb-ı Harb*. Dersaâdet: Ahmed İhsân ve Şürekâsı, 1333.
- Çoruk, Ali Şükrü. *Abdülhamit Döneminde Kitap ve Dergi Sansürü*, İstanbul: Kitabevi, 2017.
- Diyânet İşleri Başkanlığı Arşivi. Ahmed Mikdâd Efendi Sicil Dosyası/Dosya No: 23-2050.
- Haçın, İlhan. "1939 Erzincan Büyük Depremi". Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi 30/88 (Mart 2014), 37-70.
- İlmiyye Sâlnâmesi*. Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, 1334.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. "I. Dünya Savaşına Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri". *Savaş Tarihi Araştırmaları Uluslararası Kongresi 100. Yılında I. Dünya Savaşı ve Mirası Bildiri Kitabı*. ed. Halil Çetin-Lokman Erdemir. 1/151-179. Çanakkale: Çanakkale Valiliği Yayınları, 2015.
- Karal, E. Ziya. *Osmanlı Tarihi Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri 1876-1907. 9 cilt*. Ankara: TTK Yayınları, 2011.
- Kaşıkçı, Atilla. *Bütün Yönleriyle Cerîde-i Sûfiyye İnceleme-Fihrist*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Küçük, Cevdet. "Abdülhamid II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/216-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 2004.
- Poyraz, Ahmed Miktat. *Ozanlar*. Ankara: İdeal Matbaa, 1935.
- Tuygun, Ünal. *Erzincan'ın Manevi Mimarları*. İstanbul: Kervan Yayınları, 2001.
- Unan, Fahri. "Mevleviyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2004.



ظاهرة الإبدال الصوتية عند النيسابوري  
Mahmûd b. Ali en-Nîsâbûrî'ye Göre Bir Ses Olgusu Olarak 'İbdâl'  
Al-Ibdaal "Substitution" as a Voice Phenomenon According to the Nîshâpûrî

**Abdulrahman ALNAKA**

**Öğretim Görevlisi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri  
Bölümü, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye**  
Lecturer, Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Basic Islamic Sciences,  
Department of Arabic Language and Rhetoric, Kastamonu /Turkey

[aalnaka@kastamonu.edu.tr](mailto:aalnaka@kastamonu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-5516-4155](https://orcid.org/0000-0002-5516-4155)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 13 Ağustos 2020 / **Date Received:** 13 August 2020  
**Kabul Tarihi:** 15 Eylül 2020 / **Date Accepted:** 15 September 2020  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2020 / **Pub Date Season:** September 2020  
**Cilt:** 4, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 162-188 / **Volume:** 4, **Issue:** 1, **Pages:** 162-188

**Atıf / Citation:** Alnaka, Abdulrahman. "ظاهرة الإبدال الصوتية عند النيسابوري" [Al-Ibdaal "Substitution" as a Voice Phenomenon According to the Nîshâpûrî]. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 4/1 (2020), 162-188.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:**

Bu çalışma "Beyânü'l hak en-Nîsâbü'rî'nin (Ö 553) Bâhiru'l Burhân Fî Müşkileti Meâni'l Kur'ân İsimli Eserinde Ses Olayları" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from master's thesis entitled "Acoustic Phenomena in *Bahir Al-Burhan Fi Mushkilati Meani'l Qur'an* for Beyanu'l Hak an- Nîshâpûrî (553)" (Master's Thesis Kastamonu University, Kastamonu/Turkey, 2020)

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



### مُلخَص

عُني علماء العربية بكتاب الله عناية كبيرة، وعكفوا على أسرار اللغة العربية فيه من جميع جوانبها، فمنهم من صرف عنايته لبيان معانيه وألفاظه، ومنهم من عُني بإعرابه وبلاغته وإعجازه. وإنني وجهت اهتمامي إلى كتاب عالم من هؤلاء العلماء الأجلاء وهو العلامة محمود النيسابوري الملقب ببيان الحق، أستقي من كتابه *باهر البرهان في مشكلات معاني القرآن* ظاهرة من الظواهر الصوتية، ألا وهي ظاهرة الإبدال. وهي جزء من أطروحة ماجستير بعنوان *الظواهر الصوتية في كتاب باهر البرهان في مشكلات معاني القرآن* لبيان الحق النيسابوري. تحدثت فيها عن هذه الظاهرة، وقد بدأتها بالحديث عنها لغةً واصطلاحًا، ثم عن أسباب وقوع الإبدال بين الصوامت، وذكرْتُ النماذج التي أشار إليها النيسابوري أو صرح بها. حيث كانت هذه الظاهرة تشتمل على ثمانية نماذج وتندرج تحتها عشر كلمات.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، النيسابوري، باهر البرهان، الظواهر الصوتية، الإبدال

## Mahmūd b. Ali en-Nîsâbüri'ye Göre Bir Ses Olgusu Olarak 'İbdâl'

### Öz

Arap dili âlimleri, dil kurallarını koyarken Kur'ân-ı Kerîm'i kaynak görmüşler ve bu konuda hep ona müracaat etmişlerdir. Bu dil âlimlerinden bazıları Kur'an âyetlerinin manasına ve lafızlarına yoğunlaşırken diğerleri ise ayetlerin irab, belagat ve icazına yoğunlaşmışlardır. Bu makalede müfessir ve aynı zamanda Arap dili ve edebiyat mütahassısı olan Mahmūd b. Ali en-Nîsâbüri'nin Arap dilindeki ses olgusundaki değişiklikleri ifade eden 'İbdâl' konusundaki yaklaşımları ve düşünceleri verilecektir. Nîsâbüri'nin ibdâl konusundaki görüşleri *Bâhiru'l-burhân fi müşkilâti me'âni'l-Kur'an* adlı eseri temel alınarak ortaya konulacaktır. Makalede ilk önce İbdâl kelimesinin sözlük anlamı ve istilâhî anlamları verilecektir. Daha sonra ise sesler arasında vuku bulun ibdâl konuyla alakalı olarak Nîsâbüri'nin verdiği örnekler ve açıklamalara yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Mahmūd b. Ali en-Nîsâbüri, *Bâhiru'l-burhân*, Ses Olgusu, İbdâl.

## Al-Ibdaal "Substitution" as a Voice Phenomenon According to the Nîshâpûrî

### Abstract

The Arabic linguists gave a great care to the book of Allah, and they worked on all the Arabic language secrets in it. A part of them were concerned with interpreting its words meaning, while others were concerned with its syntax, eloquence and miracles. Sheikh Mamhmoud an- Nîshâpûrî also known by his nickname as "Bayan Al-Haq", it is draw upon a phenomenon from his book *Bahir Al-Burhan Fi Mushkilat Maani Al-Quran*, the replacement phenomenon and it is a part of a Master Thesis with the title of "*Al-Zawahir AL-Sawtiya Fi Kitab Bahir Al-Burhan Fi Mushkilat Maani Al-Qur'an*" by Bayan Al-Haq an-Nîshâpûrî (553 - h), it is discussed in this article this phenomenon in a linguistical and terminological terms, furthermore it is discussed the reasons of the recurring of this consonants replacements, and it is mentioned the examples that was pointed out or discussed by an- Nîshâpûrî.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Mahmoud b. Ali an-Nîshâpûrî, *Bahir Al-Burhan*, Voice Phenomenon, Ibdaal.

## المقدمة

عرّف ابن جني - اللغة - بأنها: "أصوات يُعبر بها كل قوم عن أغراضهم"; ولهذا عُني اللغويون العرب بالدراسات الصوتية عناية بالغة، وتوصلوا إلى نتائج أكيدة قبل ما توصل إليه اللغويون المحدثون. وكان من تلك الدراسات الصوتية ظاهرة الإبدال بين الصوامت.

وقد كانت الدراسات العربية لهذه الظاهرة دراسة وصفية، تعتمد على ثقافة الدّارس وأمانته العلمية، وكان من الباحثين في هذه الظاهرة إمام النُّحاة سيبويه، حيث امتلأ كتابه "الكتاب" بالكلام عن الظواهر الصوتية، ومن بعده الفراء والأخفش والزجاج من أصحاب كتب "معاني القرآن" اللذين ساروا على نهج النحويين وأصحاب المعاجم وغيرهم من اللغويين ممن درسوا الأصوات اللغوية وفصلوا فيها وفي ظاهرة الإبدال بين الصوامت، هذا وقد خصّص ابن جني كتابه "سر صناعة الإعراب" للمباحث الصّوتية وتحدّث كثيرا عن جهاز النطق ووظائفه، وعن ظاهرة الإبدال بين الصوامت، إذ يرى أن أصل القلب في الحروف، إنّما هو فيما تقارب منها، وذلك الدال والطاء والتاء، والذال والظاء والتاء، والهاء والهمزة، والميم والنون وغير ذلك ممّا تداننت مخارجه<sup>1</sup>.

وقد جعلتُ هذه المقالة في ثلاثة أقسام، القسم الأول ذكرتُ تعريف الإبدال لغةً واصطلاحاً، والقسم الثاني جعلته لأسباب وقوع الإبدال بين الصوامت، أما القسم الثالث فقد ختمته بنماذج من كتاب (باهر البرهان في مشكلات معاني القرآن) للعلامة محمود بن أبي الحسن (علي) بن الحسين النيسابوريّ الغزنوي، أبو القاسم، الشهير بـ "بيان الحق" (ت: 553هـ): وهو مفسر لغويّ، له تصانيف منها «باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن» و «إيجاز البيان في معاني القرآن» و «خلق الإنسان» و «جمل الغرائب» في غريب الحديث. نشأ على أرض نيسابور، ورحل إلى غزنة، ولعله ألف كتابه «باهر البرهان» فيها إذ يقول فيه «قال بعض كتاب هذه الدولة» يعني الدولة الغزنوية، وبعد أن استولى علاء الدين الغوري على غزنة في 548 هـ، ونكل بأهلها وعلمائها، رحل المؤلف عنها متجهاً إلى «الخنجة» وظل فيها حتى عام 553 هـ حيث فرغ ذلك العام من تأليف كتابه «إيجاز البيان» بها، ثم رحل إلى حلب ثم دمشق واستقر بها حتى مات. ولا ريب أن هذا التنقل (إلى حلب ودمشق) استغرق زمناً، فغالب الظن أن حياته امتدت إلى ما بعد 553 هـ بسنوات ليست قليلة.

وقد تكلمتُ في النماذج عن التفسير الصوتي لهذه الظاهرة (ظاهرة الإبدال بين الواصم) ثم أتبعه بأقوال اللغويين وأصحاب المعاني والمفسرين من الأقدم للأحدث، مع ذكر بعض مواقف اللغويين المعاصرين.

## 1. الإبدال لغةً واصطلاحاً

<sup>1</sup> أبو الفتح عثمان الموصلي، ابن جني، سر صناعة الإعراب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 193/1.

## 1.1. الإبدال لغةً

ذكر ابن منظور: "الأصل في الإبدال جعل شيء مكان شيء آخر كإبدالك من الواو تاء في تالله<sup>2</sup>". كما ذكر ابن فارس في حديثه عن الإبدال: أن "الباء والذال واللام أصل واحد، وهو قيام الشيء مقام الشيء الذاهب. ويقال: بدل الشيء وبديله. ويقولون: بدلت الشيء إذا غيرته"<sup>3</sup>. قال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّاءِ نَفْسِي﴾<sup>4</sup>.

## 2.1. الإبدال اصطلاحاً

تعددت تعريفاته عند اللغويين، ومنها: ما عرفه ابن جني بأنه: "أن يقام حرف مقام حرف، إما ضرورة، وإما استحساناً وصنعة"<sup>5</sup>.

أما الجرجاني فيعرفه بـ "أن يجعل حرف موضع حرف آخر لدفع الثقل"<sup>6</sup>.

فالجرجاني في تعريفه حصر غاية الإبدال في دفع الثقل بينما حصره ابن جني بالضرورة أو بالاستحسان والصنعة. ورغم تعدد هذه التعريفات وتنوعها فإنها لا تخرج عن المعنى العام وهو إقامة حرف مكان حرف. ومن الحقائق المسلمة أن الإبدال بصفة عامة لا يحدث إلا على أساس التقارب بين الأصوات المتبادلة، وأن الغاية من هذا هو تحقيق نوع من الاقتصاد في عملية النطق المتتالية<sup>7</sup>. وإن كان بعض العلماء أجازوا الإبدال بين الأصوات بدون شرط أو قيد كابن السكيت الذي أورد الإبدال بين صوت الجيم والحاء في (جاس . حاس)<sup>8</sup>، فالغالب على الإبدال أن يكون بين صوتين مشتركين في المخرج أو في الصفة<sup>9</sup>.

## 2. أسباب وقوع الإبدال

اختلف علماء العربية قديماً وحديثاً في تحديد أسباب الإبدال، فمن أهم تلك الأسباب:

<sup>2</sup> محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414) 48/11.

<sup>3</sup> أحمد بن زكرياء، ابن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، مح: عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر، 1979)، 210/1.

<sup>4</sup> سورة يونس: 15/10

<sup>5</sup> ابن جني، سر صناعة الإعراب، 83/1

<sup>6</sup> علي بن محمد السيد، الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، مح: محمد صديق المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة) 9

<sup>7</sup> عبد الصبور، شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، 168.

<sup>8</sup> أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، ابن السكيت، القلب والإبدال (الكنز اللغوي في اللسن العربي)، مح: أوغست هفنز، (القاهرة: مكتبة المتنبي)، 29.

<sup>9</sup> ابن جني، سر صناعة الإعراب، 193/1. يُنظر أيضاً: أبو الحسن علي بن إسماعيل، ابن سيدة المرسي، المخصص، مح: خليل إبراهيم جفال، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996) 184/4.

## 1.2. اختلاف اللّهجات العربيّة

ويمثل هذا القول من أئمة اللغة العربيّة ابن السكيت وأبو الطيب اللّغويّ وابن خالويه.

يقول ابن السكيت: "حضرني أعرابيان من بني كلاب فقال أحدهما: إنْفَحَةً، وقال الآخر: مِنْفَحَةً، ثم افترقا على أن يسألا جماعة الأشياخ من بني كلاب، فاتفق جماعة على قول ذا، وجماعة على قول ذا، وهما لغتان"<sup>10</sup>.

وذكر أبو الطيب اللّغويّ: "ليس المراد بالإبدال أن العرب تتعمّد تعويض حرف من حرف وإنما هي لغاتٌ مختلفة لمعانٍ متفقَةٍ تتقاربُ اللفظتان في لغتين لمعنى واحد حتى لا يختلفا إلا في حرفٍ واحد. قال: والدليل على ذلك أن قبيلة واحدة لا تتكلم بكلمة طورا مهموزة وطورا غير مهموزة ولا بالصاد مرة وبالسين أخرى، وكذلك إبدال لام التعريف ميما، والهزمة المصدّرة عينا، كقولهم في نحو أن (عَنْ) لا تشترك العرب في شيء من ذلك إنما يقول هذا قومٌ وذلك آخرون"<sup>12</sup>.

أما ابن خالويه فقد قال: "أخبرنا ابن دريد عن أبي حاتم عن الأصمعي قال: اختلف رجلان في الصّقر فقال أحدهما بالسين وقال الآخر بالصاد فتحاكما إلى أعرابي ثالث فقال: أما أنا فأقول الرّقر بالزاي"<sup>13</sup>.

## 2.2. تقارب المخارج والصّفات

ويمثل هذا القول كثير من اللغويين وعلى رأسهم الفراء حيث يقول في معانيه: "﴿وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾"<sup>14</sup> نزع وتطويت، وفي قراءة عبّد الله: «كشطت» بالقاف<sup>15</sup>، وهما لغتان، والعرب تقول القافور والكافور، والقَفُّ والكَفُّ- إِذَا تَقَارَبَ الحرفان فِي المخرج تَعاقَبًا فِي اللغات: كما يقال جَدف وِجَدث، تَعاقبت الفاء الثاء في كثير من الكلام، كما قيل: الأثافي والأثائي، وثوب فُرْقبي وُثْرقي، ووقعوا فِي عاثورِ شَرٍّ، وعافور شر"<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، ابن السكيت، *إصلاح المنطق*، مح: محمد مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 133.

<sup>11</sup> عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، أبو منصور الثعالبي، *فقه اللغة وسر العربية*، مح: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: إحياء التراث العربي، 2002)، يقول: العننة تعرض في لغة قضاة، كقولهم: ظننتُ عنك ذاهب، أي أنك، 90.

<sup>12</sup> عبدالواحد بن علي اللغوي، أبو الطيب الحلبي، *كتاب الإبدال*، مح: عز الدين التنوخي، (دمشق: المجمع العلمي العربي، 1960)، 69/1.

<sup>13</sup> الحسين بن أحمد، ابن خالويه الهمداني النحوي الشافعي، *كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم*، (مصر: مطبعة دار الكتب المصرية، 1941)، 29.

<sup>14</sup> سورة التكويد: 11/81

<sup>15</sup> عبداللطيف، الخطيب، *معجم القراءات القرآنية*، تقديم: سعد مصلوح، (دمشق: دار سعد الدين، 2001)، 326/10.

<sup>16</sup> أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله، الفراء، *معاني القرآن*، مح: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشليبي، (مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة)، 241/3.

ويرى ابن جني " أن أصل القلب في الحروف، إنما هو فيما تقارب منها، وذلك الدال والطاء والتاء، والذال والظاء والتاء، والهاء والهمزة، والميم والنون وغير ذلك ممّا تدانت مخارجه"<sup>17</sup>. وذكر في موضع آخر: "واعلم أن العرب تقول استخذ فلان أرضاً... أنه يجوز أن يكون أصله اتخذ ووزنه افتعل من قوله عز اسمه ﴿قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾"<sup>18</sup> ثم إنهم أبدلوا من التاء الأولى التي هي فاء افتعل سيناً، كما أبدلوا التاء من السين في ست، لأن أصلها سدس، فلما كانت التاء والسين مهموستين جاز إبدال كل واحدة منهما من أختها"<sup>19</sup>.

وذهب ابن سيده الأندلسي إلى ما ذهب إليه ابن جني، حيث قال: "أما ما كان جارياً على مقاييس الإبدال التي أبنت، فهو الذي يسمّى بدلاً، وذلك كإبدال العين من الهمزة والهمزة من العين، والهاء من الحاء والحاء من الهاء، والقاف من الكاف والكاف من القاف، والثاء من الفاء والفاء من الثاء، والباء من الميم والميم من الباء، فأما ما لم يتقارب مخرجاه البتة فقليل على حرفين غير متقاربين فلا يسمّى بدلاً"<sup>20</sup>، وذلك كإبدال حرف من حروف الفم من حرف من حروف الحلق"<sup>21</sup>.

وقد تابعهم بعض اللغويين المعاصرين كالدكتور عبدالصبور شاهين، حيث قال: "فالصوتان المبدل أحدهما من الآخر لا يمكن إلا أن يكونا على علاقة مخرجية ووصفية، وفي ضوء هذه العلاقة نستطيع أن نضع تعليلاً لما لدينا من أمثلة حدث فيها إبدال، فإذا انتفت لم يكن ثمة مجال للقول بالإبدال، بل يكون كل منهما أصلاً لغويًا بذاته، فمثال ما كانت بين الصوتين فيه علاقة مخرجية ما روته المعاجم من أن: "كل جرى سبندى وسبنتى"<sup>22</sup> فبين الدال والتاء واحدة في المخرج، واتفاق في صفة الشدة، واختلاف بالجهر والهمس، وهذه علاقة تسمح بانتقال أحد الصوتين إلى الآخر على ألسنة الناطقين باللغة"<sup>23</sup>.

أما الدكتور صبيحي الصالح فقد اشترط التقارب في المخرج لا الصفة، قال: "فالمعول في باب الإبدال - كما قلنا- على المخرج لا على الصفة، ولو تقيّد اللغويون بهذا الشرط المهمّ لجاءت شواهدهم على الإبدال اللغوي قليلة في العدد ثقيلة في الميزان"<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> ابن جني، سر صناعة الإعراب، 193/1

<sup>18</sup> سورة الكهف: 77/18

<sup>19</sup> ابن جني، سر صناعة الإعراب، 211/1

<sup>20</sup> يرى ابن سيده الأندلسي أن الأصوات التي لم تتقارب في المخرج لا تسمى إبدالاً، في حين يرى أبو الطيب اللغوي أنها تسمى إبدالاً على

الرغم من تباعد المخرج والصفات فيما بينها، يُنظر: كتاب الإبدال 16/1

<sup>21</sup> ابن سيده، المخصّص، 184\_183/4

<sup>22</sup> ابن منظور، لسان العرب، 203/3

<sup>23</sup> عبد الصبور، أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي، 269.

<sup>24</sup> صبيحي، إبراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة، (بيروت: دار العلم للملايين، 1960)، 235.

نلاحظ مما سبق أن اللغويين قد انقسموا إلى فريقين في تحديد أسباب الإبدال، فمنهم من جعل اختلاف اللهجات العربية بين القبائل هو السبب الذي يؤدي لوقوع ظاهرة الإبدال، وفريق آخر ذهب إلى أن سبب وقوعه هو تقارب المخارج والصفات، هذا وسار على درهم بعض اللغويين المحدثين.

### 3. نماذج الإبدال في كتاب "باهر البرهان"

أشار النيسابوري في كتابه "باهر البرهان" إلى كثير من مواضع الإبدال ووروده في ألفاظ القرآن الكريم، مبينا رأيه فيها، وسأعرض فيما يلي المواضع التي أشار فيها إلى وقوع الإبدال محللا إياه في ضوء معطيات ومن أمثلة الإبدال بين الصوامت ما يلي: علم الأصوات عند القدماء والمحدثين.

#### 1.3. الإبدال بين الثاء والفاء

ورد الإبدال بين الثاء والفاء عند بعض العرب، فهما صوتان متقاربان في المخرج، ولا خلاف بين القدماء والمحدثين في ذلك، فمخرج الفاء: من باطن الشفة السفلى، وأطراف الثنايا العليا، بينما مخرج الثاء: من بين طرف اللسان، وأطراف الثنايا العليا<sup>25</sup>، كما أنهما من الأصوات المهموسة، والرخوة<sup>26</sup>. وبسبب هذا القرب المخرجي والاشتراك في بعض الصفات وقع الإبدال بينهما.

وقد أشار النيسابوري إلى نماذج للإبدال بين الفاء والطاء ومن ذلك مايلي:

– ﴿ فومها ﴾<sup>27</sup>

ذكر النيسابوري في (فومها) قولين:

<sup>25</sup> إبراهيم، أنيس، الأصوات اللغوية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1975) 46-47. وسيبويه الحارثي بالولاء، عمرو بن عثمان بن

قنبر، الكتاب. مح: عبد السلام محمد هارون. (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 433/4.

<sup>26</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 47، وسيبويه، الكتاب، 435.434/4

<sup>27</sup> سورة البقرة: 61/2

القول الأول: أنّ الفاء أصلية، ومعناه الحنطة، حيث يقول: "القوم الحنطة"<sup>28</sup>. حكى المبرد: فَوَمُوا لَنَا<sup>29</sup> "30"  
يريد اختبزوا لنا واستشهد بقول القائل: [الكامل]

قَدْ كُنْتُ أَغْنَى النَّاسِ شَخْصًا وَاحِدًا وَرَدَّ الْمَدِينَةَ عَنْ زِرَاعَةِ فَوْمٍ<sup>31</sup>

وهو القول الراجح عند النيسابوري.

وأما القول الآخر: فهو أنّ الفاء أبدلت من الثاء، ومعناه الثوم، حيث يقول: "وقيل: بل هو الثوم، فأبدلت  
الثاء فاء، كقولنا حدث وجدف"<sup>32</sup>، ثم ذكر النيسابوري ما أنشده الكسائي مستشهدا على الإبدال فيها: [البسيط  
] كَانَتْ مَنَارِلُهُمْ إِذْ ذَاكَ ظَاهِرَةٌ فِيهَا الْفَرَادَيْسُ وَالْفُومَانُ وَالْبَصَلُ<sup>33</sup>

فالنيسابوري كما رأينا يرجح القول الأول (القوم الحنطة) على القول الثاني (فأبدلت الثاء فاء) والذي  
استخدم له صيغة المجهول في قوله "وقيل: بل هو الثوم فأبدلت فأبدلت الثاء فاء"<sup>34</sup>. وقد ذكر علماء المعاني واللغة  
هذا النوع من الإبدال، عند تعرضهم لهذه الكلمة "فومها"، فمن هؤلاء الفراء إذ يقول: "وثومها بالثاء، وهي قراءة  
عبدالله"<sup>35</sup>، ثم يقول: والعرب تُبدل الفاء بالثاء فيقولون: حدث وجدف، ووقعوا في عأثور شرٍّ وعافور شرٍّ، والأثافي  
والأثافي. وسمعت كثيرًا من بني أسد يسمّى المغافير المغائير"<sup>36</sup>. وأشار الزجاج إلها في الموضوع نفسه أيضا بقوله:  
"وفومها: القوم الحنطة، ويقال الحبوب وقال بعض النحويين إنه يجوز عنده القوم ههنا الثوم، وهذا ما لا يعرف

<sup>28</sup> ابن منظور، لسان العرب ، 460/12

<sup>29</sup> إبراهيم بن السري بن سهل، الزجاج ، معاني القرآن وإعرابه، مع: عبد الجليل عبده شليبي، (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 1/143 .  
والطبري بن غالب الأملي، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن  
التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، ( القاهرة: دار هجر للطباعة  
والنشر والتوزيع والإعلان، 2001)، 1/225.

<sup>30</sup> محمود بن أبي الحسن بن الحسين، النيسابوري ، باهر البرهان في مشكلات معاني القرآن، دراسة وتحقيق: سعاد بنت صالح بن  
سعيد باقي، (السعودية: جامعة أم القرى ، 1998)، 1/86. عدد المجلدات (3)، رسالة ماجستير

<sup>31</sup> أبو عمرو أحيحة بن الجلاح الحريش، الأوسي، ديوان أحيحة بن الجلاح الجاهلي، مع: حسن محمد باجودة (السعودية: نادي  
الطائف الأدبي، 82) وابن منظور، لسان العرب، 460/12. و ابن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها،  
(القاهرة: وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999) بلا نسبة 1/88 بصيغة: قَدْ كُنْتُ أَحْسَبِي كَأَغْنَى وَاحِدٍ

<sup>32</sup> النيسابوري، باهر البرهان، 1/87.86

<sup>33</sup> البيت لأمية بن أبي الصلت الثقفي، أمية بن أبي الصلت. ديوان أمية بن أبي الصلت، مع: سجع جميل الجبيلي، (بيروت: دار صادر،  
1998) 98، و يُنظَرُ أَيضًا: ابن منظور، لسان العرب، 460/12 برواية: كَانَتْ لَهُمْ جَنَّةٌ إِذْ ذَاكَ ظَاهِرَةٌ

<sup>34</sup> النيسابوري، باهر البرهان، 1/87

<sup>35</sup> يقصد عبدالله بن مسعود. انظر: عبد اللطيف، معجم القراءات، 1/112

<sup>36</sup> الفراء، معاني القرآن، 1/41

أن الفوم الثوم<sup>37</sup>.

أما ابن جني فقد قال فيها: "ومن ذلك قراءة ابن مسعود وابن عباس وثومها بالثاء<sup>38</sup>، يقال: الثوم والفوم بمعنى واحد، كقولهم: جدث وجدف، وقولهم: قام زيد ثم عمرو، ويقال: فم عمرو، فالبديل فيها جميعا"<sup>39</sup>.

نلاحظ مما سبق أن ظاهرة الإبدال بين الثاء والفاء شاخصة عند كثير من اللغويين وسار معهم جمع كبير من المفسرين<sup>40</sup>، وذلك لأن صوت الثاء والفاء متقاربان في المخرج والصفة.

### 2.3. الإبدال بين الهمزة والها

الهمزة والهاء عند القدماء متحذان في المخرج فكلاهما من أقصى الحلق<sup>41</sup>، أما عند بعض المحدثين فالهمزة من المزمار حيث تنطبق فتحة المزمار عند النطق بالهمزة انطباقا تاما فلا يسمح بمرور الهواء إلى الحلق، ثم تنفج فتحة المزمار فجأة فيسمع صوت انفجاري هو الهمزة، والهاء من أقصى الحلق أو داخل المزمار<sup>42</sup>. ومن المحدثين من يرى أن الهمزة والهاء أصوات حنجرية فهما متحذان في المخرج<sup>43</sup>. والهمزة عند القدماء صوت مجهور<sup>44</sup> والهاء صوت مهموس<sup>45</sup>، أما عند بعض المحدثين فالهمزة صوت شديد<sup>46</sup> (انفجاري) لا هو بالمجهور ولا المهموس لأن فتحة المزمار معها مغلقة إغلاقا تاما، فلا نسمع لهذا ذبذبة الوترين الصوتين، ولا يسمح للهواء بالمرور إلى الحلق إلا حين تنفج فتحة المزمار ذلك الانفراج الفجائي الذي ينتج الهمزة<sup>47</sup>، بينما الهاء صوت رخو مهموس<sup>48</sup>. إذن الهمزة والهاء صوتان متحذان في المخرج ولهذا السبب جاز الإبدال بينهما.

<sup>37</sup> الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 1/143

<sup>38</sup> يُنطَرُ: الخطيب، معجم القراءات، 1/112

<sup>39</sup> ابن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: 88/1

<sup>40</sup> أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، مح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (مصر: دار الكتب المصرية، 1964)، 1/425.

<sup>41</sup> سيوييه، الكتاب، 4/433

<sup>42</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 90.89

<sup>43</sup> كمال، بشر، علم الأصوات، (مصر: دار الغرب للطباعة، 2000) 185.

<sup>44</sup> سيوييه، الكتاب 4/434. ويعيش بن علي، ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري. قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422) 5/523.

<sup>45</sup> سيوييه، الكتاب، 4/434، وابن يعيش، شرح المفصل، 5/523

<sup>46</sup> خلافا لمن قال بأنها صوت حنجري مهموس، نحو: تمام حسان، منهاج البحث في اللغة، 97

<sup>47</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 90، بينما ذهب تمام حسان إلى أن الهمزة صوت حنجري مهموس، يتم نطقه بإقفال الأوتار الصوتية إقفالا تاما، وحبس الهواء خلفها، ثم إطلاقه بفتحها فجأة. انظر: منهاج البحث في اللغة، 97.

<sup>48</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 88



ومن أمثلة الإبدال بين صوت الهمزة والهاء، مايلي:

\_ ( آل إبراهيم )<sup>49</sup>

ذكر بيان الحق في ( آل ) قولاً واحداً، وهو الإبدال بين الهمزة والهاء، وذلك بقوله: "وإنما أبدلت هاء الأصل همزة فصار (ء آل)، ثم أبدلت الهمزة ألفاً فصار (آل)"<sup>50</sup>.

و الإبدال في ( آل ) هو قول أكثر النحاة والمفسرين، فقد عقد الأخفش باباً أسماه (باب أهل وآل)، جاء فيه: "وأما "آل" فإنها تحسن إذا أضيفت إلى اسم خاص نحو: "أتيتُ آل زيد" و"أهل زيد" \*، و"أهل مكة" و"آل مكة" و"أهل المدينة" و"آل المدينة". ولو قلت: "أتيتُ آل الرجل" و"آل المرأة" لم يحسن، ولكن: "أتيتُ آل الله" وهم زعموا أهل مكة. وليس "آل" بالكثير في أسماء الأرضين وقد سمعنا من يقول ذلك، وإنما هي همزة أبدلت مكان الهاء مثل "هَمَّاتٌ" و"أَهْمَاتٌ"<sup>51</sup>.

وقال ابن عطية: "وآل أصله: أهل قلبت الهاء ألفاً، كما عمل في: ماء، ردها التصغير إلى الأصل، فقيل: ( أهيل، مويه )" <sup>52</sup>.

أما ابن حجر فقد ذكر في الفتح قوله: "اختلف في آل فقيل: أصله أهل فقلبت الهاء همزة بدليل ظهور ذلك في التصغير وهو يرد الأشياء إلى أصلها، وهذا قول سيبويه والجمهور"<sup>53</sup>.

\_ ( مُهَيْمِنًا )<sup>54</sup>

ذكر النيسابوري في (مهيمنا) قولين:

الأول: أن الهاء أصلية، "ومعناه: أمينا عليه"، وهو الراجح عنده.

<sup>49</sup> سورة آل عمران: 33/3

<sup>50</sup> النيسابوري، باهر البرهان، 283/1

<sup>51</sup> أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي، معاني القرآن للأخفش، مح: الدكتور هدى محمود قراعة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990، 97/1)

<sup>52</sup> أبو محمد عبد الحق بن غالب، ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مح: عبد السلام عبد الشافي محمد، 6 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ)، 139/1.

<sup>53</sup> أحمد بن علي أبو الفضل، ابن حجر العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري. قام بإخراجه و صححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، 1379 هـ)، 469/6.

<sup>54</sup> سورة المائدة: 48/5

والآخر: أن الهاء مبدلة من الهمزة، حيث ذكر: "وقيل: شاهدا، وهو مُفَعِّلٌ من الأمان، مثل مبيطر ومسيطر، فأبدلت الهاء من الفاء التي هي همزة"<sup>55</sup>.

وقد قدم النيسابوري القول الأول (ومعناه أمينا عليه) على الثاني الإبدال (فأبدلت الهاء من الفاء التي هي همزة) والذي استخدم له صيغة مالم يسم فاعله بما يعني أنه الأضعف عنده.

ومع هذا فقد ورد الإبدال وجاء موافقا لما ذكره بعض علماء اللغة والمعاني والتفسير، فمن الذين رأوا الإبدال بين صوت الهمزة والهاء الزجاج حيث قال: "وقال بعضهم: مُهَيِّمٌ في معنى مؤتمن إلا أن الهاء بدل من الهمزة، والأصلُ مؤتمناً عليه كما قالوا: هَرَقْتُ الماءَ، وأرقت الماءَ، وكما قالوا: إِيَاكَ وَهِيَاكَ، وهذا قول أبي العباس محمد بن يزيد، وهو على مذهب العربية حَسَنٌ ومُؤَافِقٌ لِبَعْضِ ما جاءَ في التفسير، لأن معناه مؤتمن"<sup>56</sup>.

وكذلك السمين يقول: "وقيل: إنَّ هاءَ مبدلة من همزة وأنه اسمُ فاعلٍ من آمَنَ غَيْرَهُ من الخوفِ، والأصلُ: «مَأْمِنٌ» بهمزيين / أُبْدِلْتُ الثانيةُ ياءً كراهيةً اجتماعِ همزتين ثم أُبْدِلْتُ الأولى هاءً كهراق وهَرَّاق وهَبَّرْتُ الثوبَ في: أراق وأراح وأَبَّرْتُ الثوبَ"<sup>57</sup>.

أما ابن عطية فيقول: "قال أبو العباس محمد بن يزيد المبرد رحمه الله: «مهيمن» أصله «مويمن» بني من أمين، أبدلت همزته هاء كما قالوا أرقوا الماء وهرقته، قال الزجاج: وهذا حسن على طريق العربية، وهو موافق لما جاء في التفسير من أن معنى «مهيمن» مؤتمن"<sup>58</sup>.

وببدو من الحديث السابق أن الإبدال بين صوت الهمزة وصوت الهاء في كلمة (آل إبراهيم ومهيمننا) قد ورد كثيرا عند أهل المعاني واللغة والتفسير<sup>59</sup>، وذلك لأنهما صوتان من أقصى الحلق كما رأينا..

### 3.3. الإبدال بين الباء والميم

<sup>55</sup> النيسابوري، باهر البرهان، 420/1

<sup>56</sup> الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 433/2، و محمد بن القاسم ابن محمد بن بشار، ابن الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، مح: د. حاتم صالح الضامن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، 86/1.

<sup>57</sup> أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، مح: الدكتور أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم)، 288/4.

<sup>58</sup> ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 200/2. يُنظَرُ: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد، البغوي الشافعي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، مح: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 57/2.

<sup>59</sup> الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 489/8، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 382381/1

الإبدال بين الباء والميم معروف عند العرب، فهما من الإصوات الشفوية متحذان في المخرج<sup>60</sup>، فلاخلاف بين القدماء والمحدثين في ذلك، كما أنهما متفقان في صفة الجهر<sup>61</sup>، ويختلفان في صفة الشدة<sup>62</sup>. وبسبب هذه العلاقة الصوتية بين الباء والميم جاز الإبدال بينهما عند كثير من القبائل العربية أشهرها مازن ربيعة<sup>63</sup>. وقد ذكر الفراء أن العرب يبدلون بين الباء والميم<sup>64</sup>، هذا وساق ابن جني أمثلة على هذا الإبدال<sup>65</sup>، وكذلك ابن السكيت<sup>66</sup>.

ومن نماذج الإبدال بين صوت الباء والميم في باهر البرهان، مايلي:

﴿ بَكَّة ﴾<sup>67</sup>

ذكر بيان الحق النيسابوري في (بكة) قولين:

أحدهما: أنّ الباء مبدلة من الميم، وهو ما رواه عن مجاهد من أن بكة هي مكة .

والآخر: أنّ الباء أصلية إذ جعلها من التباك، فقال هي من التباك أي الازدحام وقيل: لأنّها تبك أعناق الجبابرة. ومعلوم أن الباء في التباك أصلية وعلى هذا الرأي فلا إبدال فيها<sup>68</sup>.

وفي تقديم رأي الإبدال على غيره دلالة على أنه الراجح عند النيسابوري، فقد قدّمه على الرأي الثاني الذي هو التباك أي الازدحام. ويؤيد هذا أيضا ماورد عند غيره من أهل اللغة و التفسير، فممن رأوا أن باء بكة مبدلة من ميم مكة الزجاج وذلك عند ذكره لقوله تعالى (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ) حيث يقول: "فأما مكة بالميم يصلح اشتقاقها كاشتقاق بكة، والميم تبدل من الباء"<sup>69</sup>. هذا وقد رجّح النحاس الإبدال على طريقة شيخه الزجاج فقال: "والذي عليه أكثر أهل اللغة أنّ (بكة) و(مكة) واحد"<sup>70</sup>. وكذلك فإن في القول الثاني تجاهلا من

<sup>60</sup> بشر، علم الأصوات، 183. وسيبويه، الكتاب، 433/4

<sup>61</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 45. وسيبويه، الكتاب، 434/4

<sup>62</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 46. وسيبويه، الكتاب، 434\_435

<sup>63</sup> انظر المحاوره بين أبي عثمان المازني والواثق في طبقات النحويين واللغويين. محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذجح الزبيدي، الأندلسي الإشبيلي، طبقات النحويين واللغويين، مح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: دار المعارف، 9291 [باسمك. ماسمك].

<sup>64</sup> الفراء، معاني القرآن، 384/2

<sup>65</sup> ابن جني، سر صناعة الإعراب، 97/2\_98 [يُنظَرُ: بخر. مخر و راتب. راتم]

<sup>66</sup> ابن السكيت، القلب والإبدال (الكنز اللغوي)، 10 [يُنظَرُ: باسمك\_ماسمك و أربد\_أرمد]

<sup>67</sup> سورة آل عمران: 96/3

<sup>68</sup> النيسابوري، باهر البرهان، 309/2

<sup>69</sup> الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 445/1

<sup>70</sup> أبو جعفر أحمد بن محمد، النحاس المرادي النحوي، معاني القرآن، مح: محمد علي الصابوني، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1409)، 443/1.

النيسابوري باستخدامه صيغة المجهول (قيل) على أن القائل غير معلوم وهذا دليل آخر على أنه يرجح الرأي الأول. مكّة وبكّة كلمتان مختلفتان؛ حيث إنّ بينهما عموم وخصوص، فمكّة المكان عموماً وبكّة مكان الكعبة (النّاس يبيّكون إليها؛ أي يندفعون إليها للحجّ والعمرة، كناية عن الإزدحام)، والكلمتان موجودتان في القرآن وذهب المفسّرون إلى هذا المعنى. كلمة (بكّة) في القرآن في قوله تعالى: (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ). (96/آل عمران) كلمة (مكّة) في القرآن في قوله تعالى: (أَيَّدِيهِمْ عَنكُمْ وَأَيَّدِيكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ). (24/الفتح)

﴿لازب﴾<sup>71</sup>

ذكر النيسابوري في (لازب) قولين:

الأول: أن الباء أصلية، وقال معناه: "لاصق لازق".

الأخر: أن الباء مبدلة من الميم، وقال: قيل: لازب لازم. فالأربعة الألفاظ متقاربة، وساق بيتاً للنايعة شاهداً على أن اللازب هو اللازم<sup>72</sup>، وهو [الطويل]

ولايحسبونَ الخيرَ لاشرَ بعدهُ ولايحسبونَ الشرَّ ضريرةً لازب<sup>73</sup>

وفي تقديم النيسابوري القول بأن الباء أصلية دليل على أن أصلتها هو الراجح عنده، والقول بأن فيها إبدالاً فهو مرجوح بدليل صيغة مالم يسم فاعله (قيل) في عرضه إياها.

وقد ورد الإبدال بين صوت الباء والميم عند علماء اللغة والتفسير فمن الذين قالوا بأن بين لازب ولازم إبدالاً الفراء، حيث يقول: "والعربُ تقولُ: لئسَ هَذَا بضريّةٍ لازِبٍ ولازِمٍ، يبدلونَ الباءَ ميمًا لتقاربِ المخرج"<sup>74</sup>.

وذكر الطبري أيضاً هذا النوع من الإبدال في الموضوع نفسه حيث قال: "والعرب تبديل أحياناً هذه الباء ميماً فتقول: طين لازم، ومنه قول النجاشي الحارثي: [الطويل]

<sup>71</sup> سورة الصافات: 11/37

<sup>72</sup> النيسابوري، باهر البرهان، 1197/2

<sup>73</sup> زياد بن معاوية، النايعة الذبياني الغطفاني، ديوان النايعة الذبياني، مح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، 1119)

48. يُنظَرُ: أيضاً: ابن منظور، لسان العرب، 1/738

<sup>74</sup> الفراء، معاني القرآن، 384/2 يُنظَرُ: أبو عبيدة معمر بن المثنى ابن المثنى، التيمي البصري، مجاز القرآن، مح: محمد فواد سزكين،

(القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381)، 167/2. وانظر: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد، الماوردي، النكت والعيون (تفسير الماوردي

، مح: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية) 41/5.

بَنَى اللُّؤْمُ بَيْتاً فَاسْتَقَرَّتْ عِمَادُهُ عَلَيْكُمْ بَنِي النَّجَارِ ضَرْبَةً لَازِمٌ<sup>75</sup> "76  
أما السمين فقد ذكر أن "لازب ولازم بمعنى، وقد قرئ لازم"<sup>77</sup>.

ومما سلف نرى أن الإبدال بين صوت الميم والباء في (بكة ولازب) أشار إليه أهل العربية كالفرء والسمين ومن قبله الطبري، وكان سببه الاشتراك في بعض الصفات واتحادهما في المخرج.

#### 4.3. الإبدال بين الدال والتاء

العلاقة بين صوت الدال والتاء واضحة، فكلاهما متحdan في المخرج، ولا خلاف بين القدماء والمحدثين في هذا، فهما من طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا<sup>78</sup>، أما من ناحية الصفات فيرى بعض المحدثين أن الدال صوت شديد مجهور، يتكون بأن يندفع الهواء مارا بالحنجرة فيحرك الوترين الصوتيين، ثم يأخذ مجراه في الحلق والفم حتى يصل إلى مخرج الصوت فينجس هناك فترة قصيرة جدا لالتقاء طرف اللسان بأصول الثنايا العليا التقاءً محكما، فإذا انفصل اللسان عن أصول الثنايا سمع صوت انفجاري نسميه الدال. أما التاء: فهي صوت شديد مهموس، لافرق بينه وبين الدال سوى أن التاء لايتحرك الوتران الصوتيان فيها وهي مهموسة والدال نظيرها المجهور<sup>79</sup>. إذن هما يتصفان بالشدة ولا يختلفان إلا في صفة الجهر والهمس، فالدال مجهور والتاء مهموس، وهذا القرب بينهما هو الذي أدى إلى إبدال الدال تاء. على أن الفرق الجوهرى بينهما هو صفة الجهر والهمس كما رأينا. ومن نماذج الإبدال التي أشار إليها بيان الحق بين صوت الدال والتاء، مايلي:

﴿ أَعْتَدْنَا ﴾<sup>80</sup>

ذكر النيسابوري كلمة (أعتدنا) وقال في معانيه: "ومعناه أعددنا من العدة، فتبدل التاء من الدال أحدهما بصاحبه"<sup>81</sup>.

فالنيسابوري يرى الإبدال بين صوت التاء والدال في (أعتدنا) وهذا الإبدال ورد عند علماء المجاز

<sup>75</sup> قيس بن عمرو بن مالك بن الحارث، النجاشي، ديوان النجاشي الحارثي، مح: عدنان محمد أحمد، (بيروت: دار صادر، 2009)، 93.

<sup>76</sup> الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 511/19.

<sup>77</sup> السمين، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 295/9.

<sup>78</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 61.48. وسيبويه، الكتاب، 433/4.

<sup>79</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 61.48.

<sup>80</sup> سورة النساء: 18/4

<sup>81</sup> النيسابوري، باهر البرهان، 357/1

والتفسير والغريب، فمن الذين رأوا الإبدال بينهما أبو عبيدة، حيث قال: "(أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) أفعلنا من العتاد ومعناها: أعددنا لهم"<sup>82</sup>.

وأورد الطبري في تفسيره: "وَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ فِي مَعْنَى: (أَعْتَدْنَا لَهُمْ) فَقَالَ بَعْضُ الْبَصْرِيِّينَ: مَعْنَى: (أَعْتَدْنَا) أَفْعَلْنَا مِنْ الْعَتَادِ، قَالَ: وَمَعْنَاهَا: أَعْدَدْنَا وَقَالَ بَعْضُ الْكُوفِيِّينَ: أَعْدَدْنَا وَأَعْتَدْنَا مَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ"<sup>83</sup>. أما الراغب الأصفهاني فقد ذكر في كتابه: "وقيل هو أفعلنا من العتاد، وقيل أصله أعددنا، فأبدل من إحدى الدالين تاء"<sup>84</sup>.

نلاحظ من الأقوال السابقة أن ظاهرة الإبدال بين التاء والدال واضحة، وذلك لأنهما صوتان متحدان في المخرج كما رأينا.

### 5.3. الإبدال بين التاء والسين

الإبدال بين التاء والسين لا يصعب تفسيره، فهما عند بعض المحدثين متحدان في المخرج، من طرف اللسان وأصول الثنايا العليا<sup>85</sup>، ومنهم من قال هي أصوات أسنانية لثوية<sup>86</sup>، أما عند القدماء فهما متقاربان في المخرج، يجمعهما طرف اللسان إلا أن التاء تختص بأصول الثنايا العليا وتختص السين بما فوق الثنايا السفلى<sup>87</sup>، ثم هما من الأصوات المهموسة ولا يختلفان إلا في الشدة والرخاوة<sup>88</sup>. وهذه العلاقة الصوتية بين التاء والسين هي التي سوغت الإبدال بينهما.

ومن نماذج الإبدال بين التاء والسين عند النيسابوري، مايلي:

\_ (عِتِيًّا)<sup>89</sup>

<sup>82</sup> أبو عبيدة، مجاز القرآن، 120/1

<sup>83</sup> الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 520/6

<sup>84</sup> أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب، الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مح: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، 1412)، 545.

<sup>85</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 7548

<sup>86</sup> رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، 4746.

<sup>87</sup> سيبويه، الكتاب، 433/4

<sup>88</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 7548، وسيبويه، الكتاب، 434/4

<sup>89</sup> سورة مريم: 8/19

أشار النيسابوري في معانيه إلى كلمة (عتيا) وقال: "العاتي والعاسي الذي أبيضه الكبر وأعجفه السن"<sup>90</sup>.

فالنيسابوري يرى الإبدال بين صوت التاء والسين وذلك من خلال إشارته إليها (العاتي والعاسي) وهذا الإبدال ذكره بعض علماء اللغة والمعاني والتفسير ومنهم: قول الفراء إذ يقول: "وقوله: مَنْ الْكَبْرِ عَتِيًّا وقرأ ابن عباس (عُسيًّا) وأنت قائل للشيخ إذا كبر، قد عَتَا وَعَسَا كما يُقال للعود إذا يَبَس"<sup>91</sup>. وأورده الزمخشري في كشفه أيضا، فقال: "يقال: عتا العود وعسا من أجل الكبر والطعن في السن العالية. أو بلغت من مدارج الكبر ومراتبه ما يسمى عتيا. وقرأ أبو مجاهد<sup>92</sup>: عسيا"<sup>93</sup>.

أما ابن الجوزي فيقول: "وقرأ ابن عباس، ومجاهد: «عُسيًّا» بالسين<sup>94</sup> قال مجاهد: «عتيًّا» هو فُحُول العظم. وقال ابن قتيبة: أي: يُبَسُّ يقال: عَتَا وَعَسَا بمعنى واحد. قال الزجاج: كل شيء انتهى، فقد عَتَا يَعْتُو عَتِيًّا، وَعُتُوًّا، وَعُسُوًّا، وَعُسيًّا"<sup>95</sup>.

ويظهر مما سلف أن الإبدال بين التاء والسين قد جاء عن العرب، وسبب ذلك هو القرب في المخرج والاشتراك في بعض الصفات.

### 6.3. الإبدال بين الصاد والطاء

ورد الإبدال بين صوت الصاد والطاء عند بعض العرب، فمخرج الصاد عند القدماء مما بين طرف اللسان وفويق الثنايا، والطاء مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا<sup>96</sup>، أما عند بعض المحدثين فهما متقاربان في المخرج، يجمعهما طرف اللسان إلا أن الصاد يختص بالثنايا العليا أو السفلى ويختص الطاء بأصول الثنايا العليا، ويشتركان في صفة الهمس والإطباق<sup>97</sup>، بينما يرى القدماء أن صوت الصاد رخو مهموس، والطاء شديد مجهور ولا

<sup>90</sup> النيسابوري، باهر البرهان، 882

<sup>91</sup> الفراء، معاني القرآن، 162/2

<sup>92</sup> الخطيب، معجم القراءات، 343/5، يُنظَرُ أيضا: الحسين بن أحمد، ابن خالويه الهمداني النحوي الشافعي، إعراب القراءات السبع وعللها، مح: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، (مصر: مكتبة الخانجي، 1992) 12/2.

<sup>93</sup> أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 6/3

<sup>94</sup> أحمد بن محمد بن عماد الدين، ابن الهائم، التبيين في تفسير غريب القرآن، تح: د ضاحي عبد الباقي محمد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1423)، 223.

<sup>95</sup> جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، مح: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422)، 121/3.

<sup>96</sup> سيبويه، الكتاب، 433/4

<sup>97</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 76.61

يتفقان إلا في صفة الإطباق<sup>98</sup>. وهذا القرب المخرجي والإشترك في بعض الصفات جعل الإبدال بين صوت الصاد والطاء جائز.

ومن أبرز الأمثلة التي ذكرها بيان الحق في إبدال صوت الصاد طاء، مايلي:

– ﴿ حَصَبٌ ﴾<sup>99</sup>

ذكر النيسابوري في ( حصب ) قولين:

الأول: أن الصاد مبدلة من الطاء، إشارة منه عند ذكره إياها، حيث يقول: "حطبها".

والآخر: أن الصاد أصلية، وذلك في قوله: "وقيل: يحصبون فيها بالحصاء"<sup>100</sup>.

ففي القول الأول يرى النيسابوري الإبدال بين صوتي الصاد والطاء، وهو الراجح عنده، فقد قدمه على الرأي الثاني الذي تجاهله وذلك باستخدامه صيغة المجهول "وقيل".

ويؤيد رأيه الأول (الإبدال بين صوت الصاد والطاء) ما ورد عند أهل اللغة والمعاني والتفسير، فمن الذين رأوا أن صوت الصاد مبدل من الطاء الفراء وذلك عند قوله تعالى (حَصَبُ جَهَنَّمَ) حيث يقول: "ذكر أن الحصب في لغة أهل اليمن الحطب. حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ ... عَنْ رَجُلٍ سَمِعَ عَلِيًّا يَقْرَأُ (حَطْبُ) بِالطَّاءِ. حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ عَنْ أَبِي الْخُوَيْرِثِ رَفَعَهُ إِلَى عَائِشَةَ أَنَّهَا قَرَأَتْ (حَطْبُ)<sup>101</sup> كذلك"<sup>102</sup>.

وذكر الزجاج هذا الإبدال أيضا، فقال: "قرئت على ثلاثة أوجه، حَصَبُ جَهَنَّمَ، وحطب جَهَنَّمَ، وحَصَبُ جَهَنَّمَ - بالضاد معجمة - فمن قرأ حَصَبُ فمعناها كل ما يرمى به في جهنم ومن قال حطب فمعناه ما توقد به جهنم - كما قال عز وجل: (وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ)<sup>103</sup>، ومن قال. حَصَب - بالضاد معجمة - فمعناه ما تهبج به النار وتُدكي به، والحَصْبُ الحية"<sup>104</sup>.

أما السجستاني فيقول: "يُقال: حصب جَهَنَّمَ: حطب جَهَنَّمَ بالحشوية. قَوْلُهُ (بالحشوية) إِنْ كَانَ أَرَادَ أَنْ

<sup>98</sup> سيبويه، الكتاب، 4/434

<sup>99</sup> سورة الأنبياء: 21/98

<sup>100</sup> النيسابوري، باهر البرهان، 2/936

<sup>101</sup> الخطيب، معجم القراءات، 6/61

<sup>102</sup> الفراء، معاني القرآن، 2/212

<sup>103</sup> سورة التحريم: 6/66

<sup>104</sup> الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 3/406



هذه الكلمة حبشية وعربية بلَفْظٍ وَاحِدٍ [فَهُوَ وَجِه] أو أَرَادَ أَنَّهَا حَبَشِيَّةُ الْأَصْلِ سَمِعْتَهَا الْعَرَبُ، فَتَكَلَّمَتْ بِهَا فَصَارَتْ عَرَبِيَّةً حِينَئِذٍ، فَذَلِكَ وَجِهٌ [أَيْضًا]. وَالْأَفْلَيْسُ فِي الْقُرْآنِ غَيْرُ الْعَرَبِيَّةِ" <sup>105</sup>.

يتبين لنا أن الإبدال بين الصاد والتاء قد أورده علماء العربية، وكان منهم الفراء والزجاج والسجستاني، وسبب هذا الإبدال هو التقارب في المخرج وبعض الصفات.

### 7.3. الإبدال بين الهاء والحاء

الهاء والحاء صوتان متحذان في المخرج وهو الحلق، فالهاء من أقصى الحلق والحاء من أوسطه كما ذكر القدماء وبعض المحدثين <sup>106</sup>، غير أن بعضهم (المحدثين) يرى أن الهاء من الأصوات الحنجرية، والحاء من الأصوات الحلقية <sup>107</sup>. هذا ويتحد صوت الهاء والحاء في صفة الرخاوة والهمس <sup>108</sup>، ذكر ابن السكيت في كتابه: مدح ومده، وما أحسن مدحه ومده <sup>109</sup>. فقرب المخرج بين صوت الحاء والهاء في "مدحه ومده" والصفات الصوتية المشتركة بينهما هو الذي أدى إلى إبدال الحاء هاء.

ومن النماذج التي أشار إليها النيسابوري في الإبدال بين الهاء والحاء، مايلي:

\_ (فَرِهَيْن) <sup>110</sup>

ذكر النيسابوري في (فرهين) قولين:

الأول: أن الهاء أصلية، ومعناه: "أشرين وفرهين: حاذقين"

والآخر: الهاء مبدلة من الحاء، وذلك بقوله: وقيل: معناهما فرحين وفارحين، لقرب الهاء من الحاء. واستشهد بقول عدي ابن وداع من الأزد <sup>111</sup>: [البسيط]

<sup>105</sup> السجستاني، غريب القرآن، 194

<sup>106</sup> سيبويه، الكتاب، 4/433، وأنيس، الأصوات اللغوية، 88

<sup>107</sup> عبدالنواب، المدخل إلى علم اللغة، 55/56

<sup>108</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 88، وابن جني، سر صناعة الإعراب، 6160

<sup>109</sup> ابن السكيت، القلب والإبدال، 8

<sup>110</sup> سورة الشعراء: 26/149

<sup>111</sup> وهو عدي بن وداع الشاعر الأزد الأعمى كما سماه، المرزباني، يُنظَرُ: الإمام أبي عبيد الله محمد بن عمران، المرزباني، معجم

الشعراء، بتصحيح وتعليق: ف. كرنكو، (بيروت: مكتبة القدسي دار الكتب العلمية، 1982)، 252.

لَا أُسْتَكِينُ إِذَا مَا أَزْمَةٌ أَزَمَتْ وَلَنْ تَرَانِي بِخَيْرٍ فَارِهِ اللَّيْبِ<sup>112</sup>

على أن الهاء في فاره مبدلة من الحاء، أي لاتراني فرحا<sup>113</sup>.

وقد قدم النيسابوري الرأي الأول (فرهين: حاذقين) على الرأي الثاني الإبدال والذي استخدم له صيغة المجهول (قيل) بما يعني أن فيه ضعفا عنده. ومع هذا فقد ورد عند أهل المعاني والتفسير، يقول النحاس: " (وَتَنْجُتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بَيُوتًا فَارِهِينَ) وقال مجاهد فرهين أي أشرين بطرين، قال أبو جعفر وهذا أعرفها في اللغة وهو قول أبي عمرو وأبي عبيدة<sup>114</sup> فكان الهاء مبدلة من حاء لأنهما من حروف الحلق<sup>115</sup>.

وذكر الماوردي في تفسيره "قوله تعالى: (فَرِهَيْنَ) فمن قرأ (فَرِهَيْنَ)<sup>116</sup> ففي تأويله ستة أوجه: الرابع: فرحين، حكاه ابن شجرة"<sup>117</sup>.

أما ابن الجوزي فيقول: "قال ابن قتيبة: (فَرِهَيْنَ): أَشْرِينِ بَطْرِينِ، ويقال: الهاء فيه مبدلة من حاء<sup>118</sup>، أي: فَرِحِينِ"<sup>119</sup>.

### 8.3. الإبدال بين السين والصاد

السين والصاد يتفقان في صفات صوتية معينة، فكلاهما صوتان متحذان في المخرج عند القدماء وهو مما بين طرف اللسان وفوق الثنايا<sup>120</sup>، أما بعض المحدثين فقد وصفوها بوصف غير بعيد عن القدماء فقالوا: أن يلتقي طرف اللسان بأصول الثنايا العليا<sup>121</sup>. ومنهم من قال هي أصوات أسنانية لثوية<sup>122</sup>. والسين والصاد من أصوات الصفير باتفاق القدماء وبعض المحدثين<sup>123</sup>، وهما كذلك مشتركان في صفتي الهمس والرخاوة<sup>124</sup>، ولا يختلفان إلا

<sup>112</sup> ابن منظور، لسان العرب، 522/13، والطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 624/17

<sup>113</sup> النيسابوري، باهر البرهان، 1044/2

<sup>114</sup> أبو عبيدة، مجاز القرآن، 88/2

<sup>115</sup> النحاس، معاني القرآن، 97/5

<sup>116</sup> الخطيب، معجم القراءات، 449/6، وابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، 268

<sup>117</sup> الماوردي، النكت والعيون، 183/4

<sup>118</sup> أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري. غريب القرآن. مج: أحمد صقر. بيروت: دار الكتب العلمية. 1978 م. 319.

<sup>119</sup> ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 345/3

<sup>120</sup> سيويوه، الكتاب، 433/4

<sup>121</sup> أنيس، الأصوات اللغوية، 76.75

<sup>122</sup> بشر، علم الأصوات، 187، وعبد التواب، المدخل إلى علم اللغة، 47

<sup>123</sup> سيويوه، الكتاب، 464/4، وأنيس، الأصوات اللغوية 75

<sup>124</sup> سيويوه، الكتاب 435\_434/4، وأنيس، الأصوات اللغوية 76.75

في صفة الإطباق والانفتاح<sup>125</sup>، فالصاّد المفخّم ينطق كالسين إلا أن هناك فارق واحد وهو أن مؤخرة اللسان ترتفع معه ناحية الطبق<sup>126</sup>، ولهذا يقول سيبويه: ولولا الإطباق لصارت الطاء دالا والصاد سينا، والطاء ذالا، ولخرجت الضاد من الكلام، لأنه ليس شيء من موضعها غيرها<sup>127</sup>. فالصاّد تمتاز عن صوت السين بفرق واحد وهو الإطباق ولولاه لما كان هناك فرق بينهما، وبسبب هذه الأوصاف الصوتية المشتركة بين الصوتين سوغ إبدال السين صادا والصاد سينا.

هذا وقد ذكر بيان الحق عدة مواضع تبادلت فيها السين والصاد، ومنها:

### \_ (المُصَيِّطُونَ)<sup>128</sup>

ذكر بيان الحق كلمة (المصيطرون) في معانيه، وقال: "إنما تقلب صادا لأجل الطاء، طلبا لمجانسة الإطباق"<sup>129</sup>.

فالنيسابوري يرى الإبدال بين صوت الصاّد والسين في (المصيطرون) عند تعرضه لها، وجاء هذا الإبدال في كتب المعاني والتفسير واللغة كثيرا نتيجة للقراءات القرآنية الواردة في بعض الآيات، جاء عن الفراء حيث يقول: "وقوله عز وجل: الْمُصَيِّطُونَ و «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّطٍ»<sup>130</sup> كتابتها بالصاد، والقراءة بالسين والصاد. وقرأ الكسائي بالسين<sup>131</sup> ومثله: بصطة، وبسطة- كُتِبَ بَعْضُهَا بِالصَّادِ، وَبَعْضُهَا بِالسَّيْنِ. والقراءة بالسين في بَسْطَة، وَيَسْطُ- وكل ذَلِكَ أَحْسَبُهُ قَالَ صَوَابٌ"<sup>132</sup>.

وقد ذكر الزجاج كلاما قريبا من كلام الفراء فقال: "يقال: قد سيطر علينا وتسيطر وتصيطر. بالسين والصاد والأصل السين، وكل سين بعدها طاء يجوز أن تقلب صادا، تقول: سيطروصيطر، وسطا وصطا"<sup>133</sup>. وفي هذا قال ابن خالويه: "فالحجة لمن قرأ بالسين أنه جاء به على أصل الكلمة. والحجة لمن قرأ بالصاد: أنه أبدلها من السين لتوآخي السين في الهمس والصفير، وتوآخي الطاء في الإطباق، لأن السين مهموسة والطاء مجهورة"<sup>134</sup>.

<sup>125</sup> ابن يعيش، شرح المفصل، 524/5

<sup>126</sup> عبدالقواب، المدخل إلى علم اللغة، 47

<sup>127</sup> سيبويه، الكتاب، 481/4

<sup>128</sup> سورة الطور: 37/52

<sup>129</sup> النيسابوري، باهر البرهان، 1388/2

<sup>130</sup> سورة الغاشية: 22/88

<sup>131</sup> الخطيب، معجم القراءات، 407/10

<sup>132</sup> الفراء، معاني القرآن، 93/3

<sup>133</sup> الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 66/5

<sup>134</sup> ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، 62، 335.

أما السمين فقد ذكر أنها "أبدلت صاداً لأجل حرف الاستعلاء وإبدالها صاداً مطرداً عنده نحو: صَقَر في سَقَر، وصُلِح في سُلِح، وإصْبَع في اسْبَع، ومُصَيِّطِر في مُسَيِّطِر، لما بينهما من التقارب. وقرأ بالسين الخالصة التي هي الأصل هشام وقنبل من غير خلافٍ عنهما<sup>135</sup>، وحفص بخلافٍ عنه"<sup>136</sup>.

ونلاحظ مما سبق أن الإبدال بين صوت الصاد والسين قد ورد عند الغويين، وكان منهم الفراء والزجاج والسمين، وسبب هذا الإبدال هو اتحاد المخرج والاشترك في بعض الصفات.

وهذا يبدو لنا أن ظاهرة الإبدال بين الصوامت في كتاب "باهر البرهان" بادية في أمثلة كثيرة، فهي ممثلة في الإبدال بين الثاء والفاء، والهمزة والهاء، والباء والميم، والداد والطاء، والحاء والسين، والصاد والطاء، والهاء والحاء، والسين والصاد، ويندرج تحتها عشرة أمثلة.

### الخاتمة

الحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات، حمداً لشكره أداً، ولحقه قضاءً، ولحبه رجاءً، ولفضله نماءً، ولثوابه عطاءً.

ففي الختام أود أن أسجل أهم ما توصلت إليه من نتائج لهذا البحث:

جعل النيسابوري من القراءات القرآنية والشواهد الشعرية واللهجات العربية مرجعاً يستعين به في توضيح وتبيين آرائه الصوتية لظاهرة الإبدال بين الصوامت، وتعليل الجانب النطقي واللفظي فيه.

يتضح أن كثيراً من آراء النيسابوري في الصوتيات قد اتفقت مع جهود السابقين من اللغويين كالخليل وسيبويه والفراء والزجاج وغيرهم.

هذا وقد توصلت الدراسة إلى أن الإبدال بين الصوامت لا يؤدي إلى التغيير في الدلالة، وربما يكون الحرف المبدل أكثر شهرة من الحرف المبدل منه، والسبب فيه يرجع إلى تقارب مخارج الحروف وصفاتها أو إلى تنوع اللهجات العربية في اللغة.

### المصادر والمراجع

إبراهيم الصالح، صبيحي. دراسات في فقه اللغة. بيروت: دار العلم للملايين، 1960.

<sup>135</sup> القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، 341. وانظر أيضاً: الخطيب، معجم القراءات، 407/10.

<sup>136</sup> السمين، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 78/10.64/1.

- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. *إصلاح المنطق*. تحقيق: محمد مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.
- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. *القلب والإبدال (الكنز اللغوي في اللسن العربي)*. تحقيق: أوغست هفتر. القاهرة: مكتبة المتنبى
- ابن المثنى التميمي البصري، أبو عبيدة معمر بن المثنى. *مجاز القرآن*. تحقيق: محمد فواد سزكين. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381.
- ابن الهائم، أحمد بن محمد بن عماد الدين. *التبيان في تفسير غريب القرآن*. تحقيق: ضاحي عبد الباقي محمد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1423.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. *المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها*. القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. *سر صناعة الإعراب*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.
- ابن حجر العسقلاني الشافعي، أحمد بن علي أبو الفضل. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب. بيروت: دار المعرفة، 1379.
- ابن خالويه الهمداني النحوي الشافعي، الحسين بن أحمد. *الحجة في القراءات السبع*. تحقيق: عبد العال سالم مكرم. بيروت: دار الشروق، 1401.
- ابن خالويه الهمداني النحوي الشافعي، الحسين بن أحمد. *إعراب القراءات السبع وعللها*. تحقيق: عبدالرحمن بن سليمان العثيمين. مصر: مكتبة الخانجي، 1992.
- ابن خالويه الهمداني النحوي الشافعي، الحسين بن أحمد. *كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم*. مصر: مطبعة دار الكتب المصرية، 1941.
- ابن سيد المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل. *المخصص*. تحقيق: خليل إبراهيم جفال. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1996م.
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.
- ابن فارس القزويني، أحمد بن زكرياء. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر، 1979.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. *غريب القرآن*. تحقيق: أحمد صقر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1978.

- ابن محمد بن بشار ابن الأنباري ، محمد بن القاسم. *الزاهر في معاني كلمات الناس*. تحقيق: حاتم صالح الضامن. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992 .
- ابن منظور ، محمد بن مكرم بن علي. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1414 .
- ابن يعيش أو ابن الصانع، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي. *شرح المفصل للزمخشري*. قدم له: إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 .
- أبو الطيب الحلبي، عبدالواحد بن علي اللغوي. *كتاب الإبدال*. تحقيق: عز الدين التنوخي. دمشق: المجمع العلمي العربي، 1960 .
- البغوي الشافعي ، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد. *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي ، 1420 .
- البلخي ، أبو الحسن سعيد المجاشعي بالولاء. *معاني القرآن للأخفش*. تحقيق: هدى محمود قراعة. القاهرة: مكتبة الخانجي ، 1990 .
- الثعالبي ، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور. *فقه اللغة وسر العربية*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: إحياء التراث العربي ، 2002 .
- الجرجاني ، علي بن محمد السيد الشريف. *معجم التعريفات*. تحقيق: محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة.
- الحريش الأوسي، أبو عمرو أحيحة بن الجلاح. *ديوان أحيحة بن الجلاح الجاهلي*. تحقيق: حسن محمد باجودة. السعودية: نادي الطائف الأدبي.
- الخطيب ، عبد اللطيف. *معجم القراءات القرآنية*. تقديم: سعد مصلوح. دمشق: دار سعد الدين، 2001 .
- الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد. *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. دمشق: دار القلم، 1412 .
- الزبيدي الأندلسي الإشبيلي ، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج. *طبقات النحويين واللغويين*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. *معاني القرآن وإعرابه*. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، 1988 .
- الزمخشري جار الله ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي ، 1407 .

- السجستاني ، محمد بن عَزِير. *غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب*. تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران. سوريا: دار قتيبة، 1995 .
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*. تحقيق: أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم.
- الطبري بن غالب الأملّي ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، 2001 .
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله. *معاني القرآن*. تحقيق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة .
- القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد. *البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة - القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب*. بيروت: دار الكتاب العربي.
- القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. *الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي*. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. مصر: دار الكتب المصرية، 1964.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد. *النكت والعيون (تفسير الماوردي)*. تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبدالرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية.
- المرزباني، الإمام أبي عبيد الله محمد بن عمران. *معجم الشعراء*. بتصحيح وتعليق : ف . كرنكو. بيروت: مكتبة القدسي دار الكتب العلمية، 1982 .
- الناطقة الذبياني الغطفاني ، زياد بن معاوية. *ديوان النابغة الذبياني*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1119.
- النجاشي، قيس بن عمرو بن مالك بن الحارث. *ديوان النجاشي الحارثي*. تحقيق: الدكتور عدنان محمد أحمد. بيروت: دار صادر، 2009.
- النحاس المرادي النحوي ، أبو جعفر أحمد بن محمد. *معاني القرآن*. تحقيق: محمد علي الصابوني. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1409.
- النيسابوري ، محمود بن أبي الحسن بن الحسين. *باهر البرهان في مشكلات معاني القرآن*. دراسة وتحقيق: سعاد بنت صالح بن سعيد بابقي. السعودية: رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1998.
- أنيس، إبراهيم. *الأصوات اللغوية*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1975.
- بشر، كمال. *علم الأصوات*. مصر: دار الغرب للطباعة، 2000.

- حسان ، تمام. *مناهج البحث في اللغة*. مصر: مكتبة الأنجلو.  
سيبويه الحارثي بالولاء ، عمرو بن عثمان بن قنبر. *الكتاب*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988 .  
شاهين، عبد الصبور. *المنهج الصوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980 .  
شاهين، عبد الصبور. *أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي*. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1987 .  
عبد التواب، رمضان. *المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي*. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997 .  
ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. *زاد المسير في علم التفسير*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1422 .  
الثقفي، أمية بن أبي الصلت. *ديوان أمية بن أبي الصلت*. تحقيق: الدكتور سجيح جميل الجبيلي. بيروت: دار صادر، 1998 .

#### Kaynakça

- Abduttevvâb, Ramazan. *el-Medhal ila ilmi'l-luga ve menâhici'l-bahsi'l-lugavî*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.  
Begavî eş-Şâfiî, el-Hüseyin. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.  
Belhî, Saîd. *Meâni'l-Kur'an li'l-ahfeş*. thk. Hüda Mahmud Karâa. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.  
Bişr, Kemal. *İlmu'l-esvât*. Mısır: Dâru'l-garîb li't-tabâa, 2000.  
Cürcânî, Seyyid Şerif Ali. *Mu'cemu't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddik el-Minşâvî. Daru'l-Fadîle, ts.  
Ebu't-Tayyib el-Halebî, Abdulvahid. *Kitabu'l-ibdal*. thk. İzzuddin et-Tenûhî. Dımeşk: el-Mecmau'l-ilmi'l-Arabî, 1960.  
Enîs, İbrahim. *el-Esvâtü'l-lugaviyye*. Mısır: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1975.  
Ez-Zübânî el-Gatafânî, Ziyâd. *Dîvânu'n-nâbiga*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-meârif, 1119.  
Ferrâ, Yahya. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şiblî. Mısır: Daru'l-Mısriyye li'te'lîf ve't-terceme, ts.  
Hasan, Tammam. *Menâhici'l-bahs fi'l-luga*. Mısır: Mektebetü Anglo, 1996.  
Hatîp, Abdullatif. *Mu'cemu'l-kıraâti'l-Kur'âniyye*. thk. Sa'd Maslûh. Dımeşk: Daru Sa'du'd-Dîn, 2001.



- İbn Atiyye el-Endelüsî. Abdulhak. *el-Muherreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdusselam Abdu's-Şâfi Muhammed. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Cinnî, Osman. *el-Muhtesib fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kıraât ve'l-izâhu anhâ*. Suûdiyye: Vizâratu'l-Evkâf, 1999.
- İbn Cinnî, Osman. *Sirru sinaâtî'l-i'râb*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- İbn Hacer, el-Askalânî Ahmed. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddin el-Hatip. Beyrût: Daru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hâleveyh, el-Hemedânî el-Hüseyin. *el-Hucce fî'l-kıraâtî's-seb'*. thk. Abdussalim Mükrim. Beyrut: Daru's-şurûk, 1401.
- İbn Hâleveyh, el-Hemedânî, el-Hüseyin. *İ'râbu'l-kıraâtî's-seb' ve ileluhâ*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Osmânî. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1992.
- İbn Hâleveyh, el-Hemedânî, el-Hüseyin. *Kitâbu i'râbi selâsîne sûre mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Mısır: Matbaatu dâru'l-kütübi'l-Mısıryye, 1941.
- İbn Kuteybe, ed-Dîneverî Abdullah. *Garîbu'l-Kur'an*. thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1978.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sâdır, 1414.
- İbn Seyyid, el-Mursî Ali. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Cefâl. Beyrut: Daru ihyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1996.
- İbn Yaîş, Yaîş. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*. thk. Emil Bedî' Yakup. Beyrût: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422.
- İbnu'l-Enbârî, Muhammed. *ez-Zâhir fî meânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hatim Salih ed-Dâmin. Dımeşk: Müessesetü'r-Risale, 1992.
- İbnu'l-Hâim, Ahmed. *et-Tibyân fî tefsîri garîbi'l-Kur'an*. thk. Dâhî Abdu'l-Baki Muhammed. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1423.
- İbnu's-Sikkât, Yakup. *el-Kalb ve'l-ibdâl (el-Kenzu'l-lugavî fî'l-lisâni'l-Arabî)*. thk. Agust Hefnar. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbnu's-Sikkât, Yakup. *Islâhu'l-mantık*. thk. Muhammed Murib. Beyrut: Daru ihyâi't-turâs, 2002.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman. *Zâdu'l-Mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdu'r-Rezzâk el-Mehdî. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabî, 1422.
- İbnü'l-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, Muammer. *Mecâzu'l-Kur'an*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1381.
- İbrahim Salih, Subhi. *Dirâsât fî fıkhi'l-luga*. Beyrut: Daru'l-ilmî li'l-melâyîn, 1960.
- Kâdî, Abdulfattah. *el-Büdûr ez-zâhira fî'l-kıraât el-Aşr el-mütevâtir min tarîkayi's-Şâtibiyye ve'd-Dürre/el-Kıraâtu's-şâzzetu ve tevcîhuhâ min lugati'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.

- Kurtubî, Muhammed. *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfeyš. Mısır: Daru'l-Kütübi'l- Mısriyye, 1964.
- Merzubânî el-İmam Ebî Ubeydullah, Muhammed. *Mu'cemu's-Şuarâ*, tsh. ve thk. Kirenko, Beyrut: : Mektebetü'l-Kudsî Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Necâşî, Kays. *Dîvânu'n-Necâşî*, Thk. Adnan Muhammed Ahmed. Beyrut: Daru Sadır, 2009.
- Nehhâs, el-Murâdî en-Nahvî Ahmed. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Ümmü'l-Kura, 1409.
- Nisâbûrî, Mahmut. *Bâhiru'l-burhân fî müşkilâti meâni'l-Kur'an*. thk. Suad Binti Salih b. Saîd. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kura, 1998.
- Ragıp el-İsfehânî, el-Hüseyin. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed- Dâvûdî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1412.
- Sekafî, Ümeyye. *Dîvân-ı Ümeyye b. Ebi's-Salet*. thk. Secî' Cümeyl el-Cübeylî. Beyrut: Daru Sadır, 1998.
- Semîn, el-Halebî Ahmed. *ed-Dürü'l-Masûn fî ulumi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd, Dimeşk: Daru'l-Kalem, ts.
- Sîbeveyh, Amr. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Sicistânî, Muhammed. *Garîbu'l-Kur'an el-müsemma bi-nüzheti'l-kulûb*. thk. Muhammed Edib Abdulvahid, Suriye: Daru Kuteybe, 1995.
- Şahin, Abdul Saboor. *el-Menhecu's-savtî li'l-bünyeti'l-Arabiyye ru'ye cedîde fi's-sarfi'l-Arabî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980.
- Şahin, Abdul Saboor. *Eseru'l-kıraât fi'l-esvât ve'nahvi'l-Arabî*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1987.
- Taberî, Galib el-Âmel Muhammed. *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayeti'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî- Abdu's-Sened Hasan Yemâme. Kahire: Daru Hicr li't-tabâa ve'n-neşr, 2001.
- Zebîdî el-Endelûsî Muhammed. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Daru'l-Meârif, ts.
- Zeccâc, İbrahim. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. Thk. Abdulcelîl Abduh Şiblî. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Mahmud. *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabî, 1407.