

E-ISSN: 2602-3067

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies



Tiad

YIL- YEAR: 2021

Cilt-Volume : 5 - Sayı- Issue : 2

Aralık / December

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

Tiad: Cilt/Volume: 5 Sayı/ Issue: 2

Aralık / December 2021

ISSN: 2602-3067

SAHİBİ / OWNER

Assoc. Prof. Mustafa YİĞİTOĞLU -turkiyeilahiyat@gmail.com
Bolu İzzet Baysal Unv, Faculty of Theology, Bolu-TURKEY

BAŞ EDİTÖR/ EDITOR IN CHIEF

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN – sukrumaden@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** _turkiyeilahiyat@gmail.com
Bolu İzzet Baysal Unv, Faculty of Theology, Bolu-TURKEY
- Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN**- ofhabergetiren@hotmail.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
- Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY
- Assoc. Prof. Dr. Halim GÜL** -halimgul@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
- Asist Prof. Dr. Tuğrul TEZCAN** – ttezcan@itobiad.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
- Assoc. Prof. Dr. Hamdi KIZILER**- hamdikiziler@gmail.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
- Assist Prof. Dr. Yakup KOÇYİĞİT** – yakup0842@hotmail.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
- Asist Prof. Dr. Mehmet HABERLİ** – mehmethaberli@gmail.com, Bilecik-TURKEY
Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Science
- Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM** – erhantecim@gmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences And Humanities, Konya-TURKEY
- Assoc. Prof. Dr. Recep DEMİR** -receptdemir55@gmail.com
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun-TURKEY
- Assoc. Prof. Dr. İlyas CANIKLI** -ilyascanikli@gmail.com
Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Ankara-TURKEY
- Assoc. Prof. Dr. Ahmet Canan KARAKAŞ** -ackarakas@yahoo.com
Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli-TURKEY
- Asist Prof. Dr. Recep ÖZDİREK** – rozdirek@kastamonu.edu.tr
Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu-TURKEY
- Asist Prof. Dr. Ergin ÖGCEM** – ogcem@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kütahya-TURKEY
- Lecuterer, Mahmut KANBAŞ**- medineli@gmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul-TURKEY
- Assoc. Prof. Dr. Ilkhomjon BEKMIRZAEV**-ilhomorien@gmail.com
International Islamic Academy of Uzbekistan-UZBEKISTAN
- Assoc. Prof. Dr. Uktambek SULTONOV**-usultonov@mail.ru
Academy of Sciences of The Republic of Uzbekistan-UZBEKISTAN
- Assoc. Prof. Dr. Ali ZHUSUBALIEV**-alijusubaliev@gmail.com
Osh State University Faculty of Theology- KIRGIZISTAN
- Asist Prof. Dr. Shumkar MASIRALIEV**-bekastemir@gmail.com
Osh State University Faculty of Theology- KIRGIZISTAN
- Asist Prof. Dr. Aitmat KARIEV**-k.aytmamat@gmail.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
- Asist Prof. Dr. Ergali ALPISBAEV** -ergalialpysbay@gmail.com
Nur Mubarak University Departman of Religious Sciences-KAZAKHISTAN
- Asist Prof. Dr. Tusufhan İMAMMADI**-m.yusufhan@gmail.com
Nur Mubarak University Departman of Religious Sciences-KAZAKHISTAN
- Prof. Dr. Shovosil ZİYODOV**- shovosil@yahoo.com
The International Center of Imam Bukhari- UZBEKISTAN

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad], en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Turkey Journal of Theological Studies** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Adres/Address

İstanbul-Sultangazi / e-posta: turkiyeilahiyat@gmail.com – <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tiad>

Tiad- Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda 2 (iki) kez yayınlanan hakemli, akademik bir dergidir. Tiad'da yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Tiad'a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur.”

&

Tiad Journal is a refereed, academic journal published 2 (two) times a year. The scientific and legal responsibility of the articles published in Tiad belongs to their authors. Although the language of publication is Turkish, articles are also published in other languages. All copyrights of the published articles belong to Tiad, and they cannot be partially or completely printed, reproduced and transferred to electronic media without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for the publication or not of the articles.

Tiad, Ulakbim TR Dizin, Ebsco & Index Islamicus tarafından taranmaktadır.

İçindekiler/Contents

254-259	Editör/Editor
Makaleler/Articles	
260-288	Ömer SABUNCU & Ahmet GÜNDÜZ Şanlıurfa ile İlişkilendirilen Peygamberler The Prophets Associated With Sanliurfa
289-310	Mehmet ONUR Sanal (Kripto) Para Birimlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi Evaluation of Crypto Currencies in terms of Islamic Law)
311-328	Aladdin GÜLTEKİN Mutarrizî'nin el-İknâ' Adlı Eserinde Aksam-ı Sitte Öğretimi How al-Aqşam al-Sitta (the Six Categories) are Taught in al-Iqna' by al-Mutarrizi
329-354	Mehmet Zeki DOĞAN Abdülkerîm Müderris'in Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Mütेशâbih Âyetlere Yaklaşımı Abdul Karim Mudarris' Tafsir Named Mevâhibu'r-Rahmân Fî Tefsîri'l Qur'an His Approach To Mutashabih Verses
355-383	Mehmet TAŞDELEN İmam Mâtürîdî'de Ülü'l-emr Kavramı The Concept of Ulu'l-amr in Imam Maturidi
384-403	Nilüfer URLU ÜNALDI Descartes'ın Bilgi Felsefesinde Tanrı'nın Yeri ve Kısır Döngü Meselesi The Position of God in Descartes' Philosophy of Knowledge and the Issue of the Vicious Circle
404-428	Merve Nur ÖZKAN Medeniyet ve Cemiyet Harmanı: İslâm Şehirleri (7-19. Yüzyıl) A Fusion of Civilization and Society: Islamic Cities (7th-19th Centuries)

- 429-456 | Mustafa DÖNMEZ
Oryantalist James Robson'un Sünnet ve Hadisle İlgili Bazı Görüş ve Yaklaşımlarına Eleştirel Bir Bakış
The Sunnah and Hadith of the Orientalist James Robson A Critical Look at Some Related View and Approaches
- 457-476 | Ahmet ABAY
Te'vilâtü'l-Kur'ân Bağlamında Mâtürîdî'nin Benimsemediği Rivayet ve Görüşlere Yaklaşımı
Mâtürîdî's Approach to The Riwayahs And Views That Didn't Adopted By Him in The Context Of Ta'wilâtü'l-Qur'ân
- 477-501 | Mehmet Uyar
Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı
The Loneliness in Tasawwuf and the Concept of Wahshat
- 502-513 | Adnan ARSLAN
Bedî' Disiplini Kapsamında Bir Söz Sanatı Önerisi: İstintâk
A Rhetorical Suggestion within the Scope of al-Badî Discipline: İstintâk
- 514-545 | Adem Arslan
Fıkıh Mezheplerinin Oluşumuna Etki Eden Saiklere Bütüncül Bir Yaklaşım
A Holistic Approach to the Factors Affecting the Formation of Fiqh Schools
- 546-579 | Fatih İBİŞ
İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri
A Critique on The Relationship Between Faith And Knowledge
- 580-607 | Hasan Basri YILDIZ
Sahâbeye Hakaretin Cezası
The Punishment for Insulting the Companions
- 608-636 | Nevzat SAĞLAM
Osmanlı Döneminde Sıradışı Bir Kazasker: Hüseyin Efendi ve Yapılan Temlikler
An Extraordinary Kazasker in the Ottoman Period: Hüseyin Efendi and the (Freehold Properties) Temliks

637-661

Yunus BOZBUĞA

Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Nasihat: Sünbül Sinan Efendi'nin Vasiyetnâme'si

An Unknown Advice to Sufis: Sunbul Sinan Efendi's Testament

Tiad

662-668

Yayın Esasları/Writing and Publishing Policies

Publication Principles & Representation of Footnotes and Reference

Editörden,

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi (Turkey Journal of Theological Studies)

yayınlandığı ilk günden itibaren ilahiyat sahasından değerli birçok çalışmayı, kör hakemlik sistemi uygulayarak ilim dünyasına kazandırmaktadır. Tiad, ulusal ve uluslararası bilinirliği olan **Ebsco** ve **Index Islamicus** indeksleri tarafından ilk günden kabul edilmiş bir dergidir. Ayrıca Tiad, 2020 yılından geçerli olmak kaydıyla **Ulakbim TR Dizin** tarafından taranmaktadır. Tiad'ın bu başarısı siz değerli akademisyenlerimizindir. Bu nedenle ilahiyat alanında hazırlanmış tüm bilimsel çalışmalara önem vermekteyiz ve bütün bu çalışmalarını taktir etmekle birlikte titiz bir biçimde değerlendirmeye almaktayız.

Teşekkürler

Editör



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 260-288

Şanlıurfa ile İlişkilendirilen Peygamberler
The Prophets Associated With Sanliurfa

Ömer SABUNCU

**Doç. Dr, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslâm Tarihi Ana Bilim Dalı**

**Associate Proffesor, Harran University, Faculty of Theology, Department of
Islamic History**

omersabuncu@harran.edu.tr ORCID ID: 0000-0001-8424-8481

Ahmet GÜNDÜZ

**Doç. Dr, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Ana Bilim Dalı**

**Associate Proffesor, Harran University, Faculty of Theology, Department of
Tafsir**

gunduzahmet63@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-7613-2638

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 01.08.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 11.10.2021
Yayın Tarihi / Published : 24.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Sabuncu, Ömer. Gündüz, Ahmet "Şanlıurfa ile İlişkilendirilen Peygamberler". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 260-288.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul, Turkey. All rights reserved.

Şanlıurfa ile İlişkilendirilen Peygamberler

Öz

Şehirler ve medeniyetler kendilerini insanlık tarihinde yer edinmiş kişilerle birlikte ilişkilendirerek kültürlerine bir değer ve kutsiyet atfetme çabası içindedirler. Bu, bazen köklerinin derinliğini dile getirmek bazen de ticarî kaygılar sebebiyle başvuru gereklilerden kaynaklanabilmektedir. Ancak halkın genel kabulü olan hususlar hemen kabul edilemeyeceği gibi bir celsede reddedilmemeli, doğruluğu araştırılmalıdır. Bu tür bir araştırma bazen halkın şifahî kültürüne zıt, bazen de destekler nitelikte ilmî verilerin tespitine imkân sağlamaktadır.

Şehirlerin şifahî kültürde ilişkilendirildiği önemli şahsiyetler içerisinde en önde peygamberler yer almaktadır. Bu çerçevede adı en fazla öne çıkan yerlerin başında Urfa gelmektedir. Öyle ki Urfa ile ilişkilendirilen peygamber sayısı halk tarafından on dörde kadar çıkarılmaktadır. Ancak bu ilmî verilerle teyide muhtaç bir konudur. Çalışmada söz konusu peygamberlerin bölgeyle irtibatına dair veriler başta Kur'an ve ilgili tefsirler olmak üzere Tevrat, İncil gibi dinî kaynaklar ile tarihî kaynaklar araştırılmak suretiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Peygamber, Urfa, Harran, Tevrat, Kur'an.

The Prophets Associated with Sanliurfa

Abstract

Cities and civilizations make effort to attribute value and sanctity to their culture correlating themselves with figures having important place in the history of mankind. This can stem from either stating depth of origins or some commercial concerns. Such a popular acceptance couldn't be approved at once, nor should be rejected at first glance, but its accuracy ought to be checked on. This kind of checking on might help determine scientific data which is either supporting or opposite to popular verbal culture.

Prophets are prominent among important figures of verbal culture of the cities. In this context, Urfa is one of the leading cities whose name is mostly heard. But this issue needs to be verified with scientific data. In this study, the information about connection of related prophets with the region has been tried to put forward by examining religious sources such as the Qur'an, its related exegeses at first and then the Torah, the Bible and historical sources.

Keywords: History, Prophet, Urfa, Harran, The Torah, The Qur'an.



Giriş

Halk arasında anlatılagelen sözlü kültüre göre pek çok peygamber Urfa ile ilişkilendirilmiştir. Peygamberlerin bu şehir ve çevresiyle ilgileri, Urfalıların hafızalarında canlı olarak nesilden nesile geliştirilerek aktarılmaktadır. Bu sözlü kültürün ortaya çıkışında, bir hakikat payı olma ihtimalinin yanı sıra Urfa'nın derin tarihi ve kültürel köklere sahip olmasının etkisi de bir o kadar önem arz etmektedir. Bu çerçevede Urfa ile irtibatlandırılan peygamberlerin sayısı on dörde kadar çıkarılmaktadır. Bunlar, Âdem, İdris, İbrâhim, Lût, İshak, Ya'kûb, Yûsuf, Eyyûb, Elyesa', Şuayb, Mûsâ, Nûh ve İsâ peygamberlerdir.¹ Bunların dışında Circîs isimli bir peygamberden de söz edilir. Nitekim bazı tarihçiler Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. Ya'kûb ve Hz. İsâ'nın Harran'a bizzat geldiğini söylemişlerdir.²

Tevrat'ta Hz. Âdem'in yaratılışından başlamak suretiyle efsanevî bazı tarihî bilgilere yer verilmektedir. Buna karşılık Kur'an'da peygamber kıssaları bir takım tarihî olayları anlatmaktan ziyade, hak-batıl mücadelesi ekseninde Hz. Muhammed'i (s.a.s.) desteklemek amacıyla ele alınmaktadır. Onun için ayrıntılar genel anlamda tâli ve önemsiz kalmaktadır. Bu nedenle Kur'an'da peygamberler hakkında yaşadıkları yerleri ve zamanı tasvir eden, geniş tarihî bilgilere rastlanmamaktadır. Ayrıca Kur'an-ı Kerîm ile Kutsal Kitap arasında olayların takdiminde de önemli farklılıklar bulunmaktadır. Kur'an'da zaman ve mekânlara dair ayrıntılar yok denecek kadar az iken örneğin Tevrat'ta bu konuda birçok ayrıntı bulmak mümkündür. Örneğin Nûh (a.s.) ve Lût'un (a.s.) kıssasına bakıldığında şehir konusunda bir ayrıntı bulunmazken Tevrat'ta bu ayrıntılara rastlamak mümkündür.³

1. Hz. Âdem

Şifahî kültürde Urfa ile irtibatlandırılan peygamberlerin ilki; semavî kitaplara göre ilk insan, insanlığın babası, ilk peygamber olan Hz. Âdem'dir. Rivayet edildiğine göre Hz. İbrâhim şöyle demiştir: "Rabbim! Bana yeryüzünde ilk inşa edilen yerin; Harran, sonrasında sırasıyla Bâbil, Ninovâ, Şâm, San'âu'l-Yemen ve Antakya olduğunu haber verdi."⁴ Harran'a ilişkin böyle bir kayıt Hz. Âdem ve Urfa arasında bir irtibatın varlığına işaret kabul edilebilir.

¹ Bu Peygamberlerin Şanlıurfa'da halk arasındaki söylenceleri için bk. Selami Yıldız, *Peygamberler Diyarı Urfa* (Ankara: Şanlıurfa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, ts.).

² İbn Şeddâd İzzeddin Ebu Abdullah, *el-'Alâku'l-hatîra fi zikri umerâi'ş-Şâm ve'l-Cezire*, thk. Yahya Zekeriyâ 'Abbâde (Şam: Vezâratu İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1991), 2/45.

³ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Tekvîn, 10:1-32; 14:1-14.

⁴ İbn Şeddâd, *el-'Alâku'l-hatîra fi zikri umerâi'ş-Şâm ve'l-Cezire*, 2/44.



Hız. Âdem'e (a.s.) 10 sahife verilmiştir. İslâmî kaynaklarda insanlığın atası olması sebebiyle Ebü'l-Beşer⁵, Kur'an'da (bk. Âl-i İmrân 3/33) Allah'ın mümtaz kıldığı insan arasında sayılmış olduğundan Safiyyullah (Allah'ın seçkin, tertemiz kulu)⁶ unvanlarıyla da anılmaktadır. Âl-i İmrân Sûresi'nin 59. âyetinde hem Hz. Âdem'in ismi hem de onun topraktan yaratıldığı açık olarak zikredilmektedir.⁷

Urfa'da yaygın olarak anlatılan şifahî kültüre göre Hz. Âdem bir müddet Harran ovasında tarımla uğraşmış, çiftçilik yapmıştır.⁸ Ancak halk arasında anlatılan bu sözlü nakle kutsal kitaplarda ve yazılı kaynaklarda rastlanmamaktadır. Öte yandan son zamanlarda arkeolojik kazıların yapıldığı Göbeklitepe, Hz. Âdem'le ilişkilendirilmeye çalışılmaktadır.⁹ Bu bağlamda halk arasında Göbeklitepe'nin kuzeydoğusuna düşen Edene Köyü'nün Hz. Âdem tarafından kurulduğu kabul edilmektedir.

2. Hz. İbrâhim

Urfa ile en çok özdeşleştirilen peygamber, Urfa'da doğduğuna inanılan ve hatırası hâlâ canlı bir şekilde yaşatılan Hz. İbrâhim'dir. Tevrat'ta¹⁰ ve Kur'an'da Hz. İbrâhim ile ilgili çok geniş malumat vardır.

Hız. İbrâhim'in yaşadığı dönem kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bazı verilerden hareketle M.Ö. XXII.-XX. yüzyıllar arasında yaşadığını söylemek mümkündür. Tefsirlerden¹¹ ve İsrailî kaynaklardan onun Nemrud döneminde yaşadığı anlaşılmaktadır.¹² Nemrud'un adı Hz. İbrâhim'in çocukluk dönemine ilişkin rivayetlerde yer almaktadır. Kur'an her ne kadar burada Nemrud'un ismine açıkça yer vermese de İbrâhim (a.s.) ile olan münazaralarına temas

⁵ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matabaatu'l-Kübrâ el-Emûriyye, 1323), 5/ 329.

⁶ Mahmud b. Ahmed Bedruddin el-Aynî, *'Umdetu'l-kârî şehhi sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 18/99; Ahmed b. Muhammed es-Salebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 16/160; İbn Mustafa el-İstanbulî İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1127), 1/262.

⁷ Ayrıca bkz. Hacc, 22/5; Rûm, 30/20; Fâtır, 35/11; Gâfir, 40/67.

⁸ Yıldız, *Peygamberler Diyarı Urfa*, 21.

⁹ Adnan Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa'da Dinî Hayat* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 81-82.

¹⁰ Kutsal Kitap: *Tevrat, Zebur, İncil, Tekvîn*, 11:1-31.

¹¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tevili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 5/435; Ahmed b. Muhammed es-Salebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 7/139; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfiyyiş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 3/284; Fahrudin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1/217; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Dâru Taybe: Beirut, 1420), 1/407; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/602.

¹² Kutsal Kitap, Tekvîn, 10:6-32; 1. Tarihler, 1:10-33; Mika, 5:6-15.



etmektedir.¹³ Üç semavi dine ait olan kutsal metinlerde çocukluk çağına dair pek bir bilgi yoktur. Kur'an'ın bu döneme ilişkin olarak anlattığı en önemli şeylerden biri, tevhit anlayışına erişmesine dair mantık yürütmesi ve muhakemede bulunması hadisesidir.¹⁴ Kur'an aynı şekilde rüştüne erince ona vahiy kabilinden sahifeler verildiğini vurgulamaktadır.¹⁵ O bu aşamadan sonra kavmini tevhide davet etmiştir. Ancak bu davete arzu ettiği karşılığı bulamamıştır.¹⁶ Davet ettiği kimseler arasında en yakınındaki kişilerden olan babası da yer almaktadır.¹⁷ Buna karşılık babası onu huzurundan kovmuş, bir yandan da tehdit etmiştir.¹⁸

Kaynaklarda günümüzdeki Urfa kentine tarih içinde Edessa, Orhâi, Urhay ve Ruhâ isimlerinin atfedildiği rivayet edilmektedir. Tevrat'ta Hz. İbrâhim için dile getirilen hicret güzergâhı dikkate alındığında¹⁹ doğduğu şehrin Keldânîler'in Ur şehri değil bugünkü Urfa olması, burada doğup ateşe atılmış, ardından Harran'a ve buradan da Filistin'e göçmüş olması daha uygun görünmektedir.²⁰

Hz. İbrâhim'in atalarının ana yurdu, merkezi Harran şehri olan batıda Karkamış'tan doğuda Musul'a kadar uzanan Kuzey Mezopotamya bölgesidir. Hz. İbrâhim'in Harran ile ilişkisi, onun bazı yakın ataları veya erkek akrabalarının, Harran çevresindeki yerleşim yerleri ile aynı adı taşıdıklarının keşfedilmesi neticesinde daha güçlü bir şekilde ortaya konabilmektedir. Söz gelimi Hz. İbrâhim'in bir kardeşinin adı Hârân'dır. Yeni keşfedilen ve MÖ. 18. yüzyıla ait bir Süryânî belgesine göre bölgede iyi bilinen bir kasaba da aynı adı taşımaktadır. Tevrat'ta babasının adı Terah olarak geçmektedir.²¹ Bölgedeki bir kasabanın adı Tel Turakhi (Turah Tepesi)'dir.²² Bu isim benzerlikleri Hz. İbrâhim'in atalarının ya bu tarihî yerleşim yerlerinin kurucusu ya da fatihi olmalarından kaynaklanmaktadır.²³

¹³ Bakara, 2/258.

¹⁴ En'âm, 6/76-79.

¹⁵ Bakara 2/130-131. Ayrıca bk. Necm, 53/36-37; A'lâ, 87/19.

¹⁶ En'âm, 6/80-81.

¹⁷ Meryem 19/41-48.

¹⁸ Tevbe 9/114; Meryem, 19/47; Şu'arâ', 26/96; Mumtehine, 60/4.

¹⁹ Kutsal Kitap, Tekvîn, 11:27-31.

²⁰ Ömer Faruk Harman, "İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/266-272.

²¹ Kutsal Kitap, Tekvîn, 11:26-31.

²² George Ernest Wright, *Biblical Archaeology*, Abridged Edition, 8th Printing, (Philadelphia: The Westminster Press, 1976), 22-23.

²³ Wright, *Biblical Archaeology*, 22-23.



İslâm kaynaklarında Hz. İbrâhim'in doğum yeri ve memleketi olarak Kûsa (bugünkü Tel İbrâhim), Bâbil, Harran, Hürmüzcercd, Sûs, Kesker, Verkâ ve Basra ile Kûfe arası bir yer zikredilmektedir. İbn 'Âşûr'un naklettiği bir bilgeye göre Hz. İbrâhim, Harran veya er-Ruhâ yani Urfa'da doğmuştur.²⁴ Ebû Hasan el-Herevî Hz. İbrâhim'in doğum yerinin Harran idari bölgesinde yer alan Feddân adında bir köy olduğunu söylemektedir.²⁵ Bazı kaynaklarda babası Âzer'in Harranlı olarak zikredilmesi²⁶ ve burada vefat ettiği bilgisi²⁷ bunu teyit eder mahiyettedir. Kutsal Kitap da onun Harran'da vefat ettiği kaydını düşmektedir.²⁸ Rivayete göre Harran ismini, onu inşa eden Hz. İbrâhim'in kardeşi ve ona ilk iman edenlerden biri olan Hârân'dan almıştır ki bazı müelliflere göre burası tufandan sonra kurulan ilk şehirdir.²⁹

İbn Âşur Hz. İbrâhim'in babasının Harran'da vefat ettiğini ve Hz. İbrâhim'in tebliğinin Harran'da başladığını söylemektedir. Ayrıca aktardığına göre O, Hârân'dan Kenân'a gitmiştir.³⁰ ed-Diyârbekrî'nin *Tarihu'l-Hamîs* adlı eserindeki kayıtlara göre; Hz. İbrâhim önce Harran'a gelmiştir. Burada bir müddet kaldığı, bu sırada babasının vefat ettiği sonrasında Ruhâ'ya (Urfa) geldiği, Şâm'a gittiği ancak burada kıtlık olduğunu görünce Mısır'a geçtiği rivayet edilmektedir.³¹ Burada Nûh'un (a.s.) oğullarından Sâm'ın soyundan olan Sinân b. 'Alvân bu sırada Mısır'a hâkim olan firavunlardandı. Hz. İbrâhim Şâm ve Filistin'e de gitti. Nihayetinde Filistin'de ikâmet etti. Bu arada Lût da (a.s.) Ürdün'e yerleşti. Yüce Allah onu Sodom halkına risâlet göreviyle gönderdi.³² Birçok kadim kaynağa göre Hz. İbrâhim ilk hicret ettiğinde 75 yaşlarındaydı.³³

²⁴ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tunusî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 17/93.

²⁵ Ebû Hasan el-Herevî Ali b. Ebû Bekir, *el-İşarât ilâ marifeti'z-ziyârât* (Kahire: Mektebetu's-Sakâfe ed-Dîniyye, 1423), 59.

²⁶ Bedruddin el-Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, 1/114; Muhammed Hıdır eş-Şankitî, *Kevseru'l-Me 'ânî fi Keşfi Habâyâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1995), 1/391.

²⁷ Masarrat Husain Zuberi. *Abraham, His Life and Times (İbrahim, Hayatı ve Zamanı)*. Karachi, Pakistan: 1985., Abdulkadir Karahan. "Hz. İbrahim Hakkında İngilizce Bir Eser ve Bazı Mütalaalar" *Hz. İbrahim (a.s.)'ı Anma Şanlıurfa 1. Kültür ve Sanat Haftası* (Şanlıurfa, Şurkav Yay., 1992), 177.

²⁸ Kutsal Kitap, Tekvîn, 11:31-32.

²⁹ Yakut el-Hamevî Şihabuddin, *M'ucemu'l-büldân* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1995), 2/69; İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed, *Tarih İbn Haldûn* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 5/248; İbn M'asûm Sadruddin el-Medenî, *et-Tîrâzu'l-evvel* (Müessesetu lî âli'l-Beyt lî İhyâi't-Turâs, ts.), 7/274.

³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/93-94.

³¹ Ebü'l-Yumn el-'Uleymî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Unsu'l-celîl bi tarihî'l-Kuds ve'l-Halîl* (Mektebetu Dandîs, 1420), 1/110.

³² Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan Ed-Diyarbekrî, *Tarihu'l-hamîs fi ehvâli enfusi'n-nefis* (Dâru Sâdır, ts.), 1/85.

³³ İbn Beşir el-Ezdî Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, 1423), 3/380; Mahmut Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), 3/451; Ahmed b. Muhammed



Tevrat'ta yer alan bilgilere bakıldığında Hz. İbrâhim'in oğlu Hz. İshak'la evlendirilen Rebeka'nın Mezopotamya bölgesinden götürüldüğü görülmektedir. Aynı şekilde torunu Hz. Ya'kûb'un Harran'daki dayısının yanında bir süre kalması Hz. İbrâhim'in ailesinin Yukarı Mezopotamya bölgesinden olduğunu ifade etmeyi makul göstermektedir.³⁴

Hz. İbrâhim Nemrud'un ateşinden kurtulunca ona birçok kişi iman etti. Kendisine ilk iman eden kardeşi Hârân'ın³⁵ oğlu Lût'tur (a.s.). Hz. İbrâhim'e iman eden Nâhûr adındaki kardeşi ise Lokmân'ın (a.s.) dedesidir.³⁶

Harran, geçmişte Sabîlerin merkeziydi. Buradaki bir tepede ibadethaneleri vardı ve bu Hz. İbrâhim'in adına nispet etmekteydi.³⁷ Bazı kaynaklarda Harran'daki mescitlerden birinin bu olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte içinde Hz. İbrâhim'in sırtını yasladığı söylenen bir kayanın olduğu ikinci bir mescidin varlığından bahsedilmektedir.³⁸

16. Yüzyılda yaptığı seyahatlerde Urfa'ya da uğrayan Eyliya Çelebi (ö. 1095/1684 [?]) Hz. İbrâhim Halil adında bir tekkeden söz etmektedir. Yaklaşık dört asır önce bu topraklarda İbrâhim Halil isminin vakıflara verilmiş olması halk kültüründe Hz. İbrâhim ve Urfa bağlantısının çok daha eskilere dayandığını göstermektedir.³⁹

Ünlü seyyah Tavernier, Urfa'nın eski Edessa denilen yerin üzerinde kurulduğunu ve Hz. İbrâhim'in Urfa'da yaşadığını söyler ve Balıklıgöl hakkında da bilgi verir.⁴⁰ Carsten Niebuhr da Hz. İbrâhim ve Balıklıgöl hakkında bilgi vermektedir. Bununla birlikte Halilür-Rahmân Camii adına yer veriyor, Balıklıgöl ve çevresinin Hz. İbrâhim'e vakfedildiği bilgisini aktarıyor.⁴¹

Salebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 5/207.

³⁴ Kutsal Kitap, Tekvîn, 24:1-10, 15; 25:20.

³⁵ Urfa'nın Harran ilçesinin adının nispet edildiği kişi.

³⁶ Diyarbekrî, *Tarihu'l-hamîs*, 1/85.

³⁷ eş-Şerîf el-İdrîsî Muhammed b. Muhammed, *Nüzhetu'l-müştâk fi ihtirâki'l-âfâk* (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1409), 2/664; Ebu'l-Fidâ' 'İmâduddin İsmail b. Ali, *Takvîmu'l-büldân* (Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1427), 318.

³⁸ İbn Şeddâd, *el-'Alâku'l-hatîra fi zikri umerâi's-Şâm ve'l-Cezire*, 2/42.

³⁹ Mahmut Askeri Küçükaya, Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Tasavvuf: Tarikatlar-Şeyhler-Tekkeler-Ziyaretgahlar (İstanbul: Pozitif Yayıncılık, 2001), 333.

⁴⁰ Tavernier Seyahatnamesi. Editör Stefanos Yerasimos. Çeviren: Teoman Tunçdoğan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 196-199., Selahattin E. Güler. Yabancı Gezginlerin Gözüyle Urfa Bölgesi (Şanhurfa: Şurkav Yay. 2010), 14.

⁴¹ Carsten Niebuhr, *Reisebescheriebung nach Arabien und andren umliegen-den Landern. Arabistan ve Civarında Bulunan Diğer Ülkeler Seyahatnamesi*, (Kopenhagen 1778), 2: 406-413., Selahattin E. Güler. Yabancı Gezginlerin Gözüyle Urfa Bölgesi, 22.



Benzer şekilde yabancı seyyahların kayıtlarında Balıklıgöl'e dair kayıtlara rastlamak mümkündür. Bunlardan bazıları şöyledir:

*"Şehrin kaleden görünümü olabildiğince muhteşemdir. Hemen aşağıdaki Hz. İbrâhim Gölü, camisiyle birlikte gölgeli ve sık bir korulukla çepeçevre sarılmış. Bahsedilen camiye Halil İbrâhim, "Dost İbrâhim" ya da "Halil Rahmân" (Bağışlayanın Dostu) denir."*⁴²

*"Tepelerin dibinde, burada birçok başarılar sergilediği sanılan İbrâhim'in (Hz. İbrâhim) Gölü (Halilür'Rahman Gölü) gözü çarpıyor. Su kaynağı bereketli, bakımsız olmakla beraber çevredeki manzarası güzel ve tepelerinin fantastik doğasının yanı sıra yakın civarda çok hoş bahçelerin olduğu söyleniyordu."*⁴³

*"Halilü'r-Rahmân Camii, bunun manası "Merhametlinin dostu" demekmiş. (Başkaları bunu İbrâhim Halilullâh olarak çağırıyor. Müslümanlara göre Halilullah "Allah'ın dostu" anlamına geliyor ve havuzun sonunda Urfa'da tek olup tahta ve keresteden su üzerine inşa edilmiş bir köşk bulunuyor."*⁴⁴

Birçok dinî şahsiyetin, peygamberin, ashabın ve evliyanın çeşitli yerlerde mezar ve makamlarının olması gibi; dinler tarihinde önemli bir yere sahip, diğer üç büyük dinin saygı duyduğu bir peygamber olan Hz. İbrâhim'in de pek çok yere nispet edilmesi tabiidir.⁴⁵

Kur'an'da: "Allah İbrâhim'i halîl (dost) edindi."⁴⁶ buyrulmaktadır. Urfa'da Hz. İbrâhim'e duyulan muhabbet bu iki isim üzerinden canlı bir şekilde yaşatılmaktadır. Zira yüzyıllardır "İbrâhim, Halil" şeklinde her iki isim ayrı ayrı veya "İbrâhim Halil" ve "Halil İbrâhim" şeklinde birlikte çocuklara ad olarak verilmekte ve Urfalılar arasında en yaygın olarak kullanılan isimler arasında yerini almaya devam etmektedir.

Kur'an'da Hz. İbrâhim'in ismini taşıyan müstakil bir sûre bulunmaktadır. Bundan başka onun ismi Kur'an'da 63 âyette 69 defa geçmektedir. İbrâhim adı Tevrat'ın bazı kısımlarında Avram (Abram) bazı yerlerde ise Avraham (Abraham) şeklinde geçmektedir. Buna göre önce adı "yüce baba" anlamında Avram iken daha sonra "milletlerin babası" anlamındaki Avraham'a dönüşmüştür. Kutsal Kitap'ta şöyle bir ifade geçmektedir: "Tanrı, 'Seninle yaptığım antlaşma şudur.' dedi. 'Birçok ulusun babası olacaksın. Artık adın

⁴² George Percy Badger. The Nestorians and their Rituals, with the Narrative of A Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844. (London: 1852), 20. Bölüm: 318-333; Selahattin E. Güler. Yabancı Gezginlerin Gözüyle Urfa Bölgesi, 61-62.

⁴³ Selahattin E. Güler. Yabancı Gezginlerin Gözüyle Urfa Bölgesi. İngiliz Gezgin E. B. Soane'nin Notlarında Birecik, Urfa ve Siverek, 99-100

⁴⁴ Julius Heinrich Petermann. *Reise im Orient. Doğu'da Gezi* (Leipzig, 1865), 22: 353-358; Selahattin E. Güler. Yabancı Gezginlerin Gözüyle Urfa Bölgesi, 71-72.

⁴⁵ Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 82.

⁴⁶ Nisâ, 4/125.



Avram değil, İbrâhim olacak."⁴⁷ Bununla birlikte ismin menşei tam olarak tespit edilebilmiş değildir.⁴⁸

Kur'an'da onun içli, halîm, ince ruhlu, çokça tövbe eden ve Allah'a yönelen bir kişi olduğu şeklinde teslimiyetine yönelik beyanlar vardır.⁴⁹ Birçok peygamberin onun soyundan gelmesi sebebiyle⁵⁰ Ebü'l-Enbiyâ/Ceddü'l-Enbiyâ⁵¹, misafirperverliği sebebiyle Ebü'd-Difân⁵² gibi lakapları vardır. Hz. Lût'un kavmini helak etmeye giden meleklerin Hz. İbrâhim'e misafir insanlar suretinde gitmesi de bundan dolayıdır.⁵³

Hz. İbrâhim'in ateşe atılmasının en önemli sebebi tevhit inancı gereği diğer bütün tanrıları ret etmesidir. Bu tutum diğer tanrılara iman eden kimseler tarafından bir saygısızlık ve hakaret olarak kabul edilmiştir.⁵⁴ Bu hadise Tevrat'ın yanı sıra Talmud Nedarim'de ve İbrânî edebiyatında bahsi geçen bir husustur.⁵⁵

Ateşe atılma mevzuna yer veren Kur'an ateşin onu yakıp yakmaması ve bunun gerekçesine dair bir açıklama yapmaktadır. Buna göre Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*Ey Ateş! İbrâhim için serin ve selametlik ol!*" dedik. Böylece ona karşı bir tuzak kurmayı arzuladılar. Ancak biz onları, ziyana uğrayan kimselerin durumuna soktuk."⁵⁶ Bu olay halk arasında farklı birtakım inançların temeli olmuştur. Buna göre Balıklıgöl'deki su ateşten, balıklar ateşin odunlarından oluşmuştur. Urfa'daki bütün odunlar bu ateşin yakılması için Nemrut tarafından toplatıldığı için bu yemek kültürüne de etki etmiştir. Zira bir kadın, avcı olan

⁴⁷ Kutsal Kitap, Tekvîn, 17:4-5.

⁴⁸ Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 82.

⁴⁹ Hûd, 11/75.

⁵⁰ Hûd, 11/70.

⁵¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr* (Kahire: Dâru's-sâbûnî, ts.), 1/371.

⁵² Beyhakî, *Şu'abu'l-ıman*, 12/137; Abdurrahman b. Muhammed Ebü'l-Yemen 'Uleymî - Adnan Yunus Abdülmecid Nebbâte, *el-Unsu'l-celîl bi tarihi'l-Kudüs'i ve'l-Halîl* (Amman: Mektebetu Dandîs, 1420), 1/49; el-İrâkî, vd., *Tahrîc ehâdîsi İhyâi 'Ulûmi'd-dîn*, ed. Ebû Abdullah b. Muhammed Mahmud el-Haddâd (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1987), 2/920; İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şirî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1988), 1/161; Ali b. el-Hüseyin İbn 'Asâkir, *Tarihu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbuddin Ebû Saîd (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995), 6/164; Ebû Nu'aym el-Asbahânî, *Hilyetu'l-evliya*, 3/335-336; Muhammed b. Ahmed ed-Dûlâbî - Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Fâriyâbî, *el-Kunâ vel-esmâ'* (Beyrut: Dâr İbn Hazım, 2000), 1/230.

⁵³ Zâriyât, 51/24-37. Hz. İbrahim'in misafirperverliğini benzer şekilde Urfa kültüründe görmek mümkündür. Öyle ki yakın tarihlere kadar sınır komşumuz Suriye üzerinden kara yoluyla hac yolculuğu yapılmaktaydı. Bu vesileyle Urfa'ya gelen birçok otobüs Halilürrahmân/Balıklıgöl'de dururdu. Bu yolcuların birçoğu Urfalılar tarafından evlerinde misafir edilirdi.

⁵⁴ Enbiyâ 21/51-68.

⁵⁵ Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 85.

⁵⁶ Enbiyâ 21/69-71.



eşinin getirdiği yemeği pişirmek için odun bulamayınca eti çiğ bir halde diğer baharatlarla beraber köftede kullanmak suretiyle yemek yapmış, böylece çiğköfte yemeği ortaya çıkmıştır.⁵⁷

Benzer şekilde İsrailî rivayetler İslam tarihi kaynaklarında da mevcuttur. Ateşe atılma olayı âyette geçtiği için aynı durum tefsir kaynaklarında da ortaya çıkmaktadır. Özellikle İbn Kesîr ve Taberî⁵⁸ gibi bazı müfessirlerin eserlerinde çokça ayrıntı bulmak mümkündür. Âyette geçmediği halde ateş yakılması fikrini verenin adı, odunların toplanıp yığılması, ateşin büyüklüğü, Hz. İbrâhim'in bu ateşin içinde kaldığı süre vb. birçok ayrıntı bunlardan sadece bazılarıdır. Ancak bunların sıhhati çoğu zaman tartışılır bir niteliktedir.⁵⁹

Bütün peygamberler gibi Hz. İbrâhim de hicret etmiştir. Onun hicreti ateşe atılma hadisesinden sonra olmuştur. Kutsal Kitap'a göre bu sırada beraberinde eşi Sâre ve yeğeni yani kardeşi Hârân'ın oğlu Lût bulunuyordu. Babasını Harran'da bırakıp Kenân diyarına doğru yola çıkmıştır.⁶⁰ Bu vesile ile Mısır'a da uğramış, burada bir müddet kaldıktan sonra Kenan diyarına geçmiştir.⁶¹

Hz. Sâre uzun bir süre Hz. İbrâhim'e bir evlat doğuramadı. Bu sebeple cariyesi olan Hâcer'i ona hediye etti. 86 Yaşına geldiğinde Hâcer'den olan İsmâil adındaki ilk çocuğuna kavuştu.⁶² İshâk adındaki ikinci çocuğuna ise 100 yaşında iken Sâre'den sahip oldu.⁶³ Bu süreçten sonra Hz. Sâre Hz. Hâcer'e karşı kıskançlık duygularına hâkim olmadı. Hâcer'in uzaklaşmasını istedi. Yüce Allah'ın da emri ile Hz. İbrâhim Hâcer'i ve oğlu İsmâil'i götürüp Mekke'ye bıraktı ve geri döndü.⁶⁴

Hz. İbrâhim Hz. Sâre ile birlikte yaşamıştır. Tevrat'ın ifadesine göre Hz. Sâre Hebron'da (bugünkü el-Halil kenti) 127 yaşında iken vefat etti. Hz. İbrâhim eşini gömecek yer bulamayınca satın alma yoluna gitmiştir. Ancak bu şekilde Hz. Sâre'yi Makpela Mağarası'na defnedebilmiştir.⁶⁵ Hz. Sâre'nin vefatından sonra bu sefer Ketura adında bir hanımla evlenmiştir. Bundan da çocuk sahibi olmuştur. Kendisine ait olan maddi ve manevi her şeyi oğlu İshâk'a bırakmıştır. 175 yaşında iken vefat ettiğinde Hz. İshâk ve İsmâil tarafından eşi Sâre'nin yanına Makpela Mağarası'na defnedilmiştir.⁶⁶

⁵⁷ Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 86.

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/464-467; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/351-353.

⁵⁹ Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 86.

⁶⁰ Kutsal Kitap, Tekvîn, 12:1-5.

⁶¹ Kutsal Kitap, Tekvîn, 12:10-20.

⁶² Kutsal Kitap, Tekvîn, 16.

⁶³ Kutsal Kitap, Tekvîn, 21:5.

⁶⁴ *İbrahim* 14/37.

⁶⁵ Kutsal Kitap, Tekvîn, 23.

⁶⁶ Kutsal Kitap, Tekvîn, 25.



Sadece Kur'an ve Tevrât'da anlatılan bilgiler Hz. İbrâhim'in tarihî kişiliğini ve buna dair ayrıntıları ortaya koymaya yetmemektedir. İlmî disiplinler ışığında arkeolojik bulgular ve bilimsel çalışmaların sayısı arttıkça, çok daha fazlasına ulaşılması muhtemeldir. Tevhit mücadelesinde bulunan, birçok yere hicret eden ve uzun bir biyografiye sahip olan Hz. İbrâhim'in hayatı tarihî kişiliğini aşan bir misyona hamildir. Bununla birlikte peygamberlerin atası olması bilim insanlarının Hz. İbrâhim'e olan ilgisinin devam etmesini sağlamaktadır.⁶⁷

3. Hz. Lût

Hz. Lût'un adı Kur'ân-ı Kerim'de 27 yerde geçmektedir.⁶⁸ Halk tarafından çok bilinmemekle beraber, Urfa ile en fazla irtibatı olan peygamberlerden birisi de Hz. Lût'dur. Zira o İbrâhim'in (a.s.) yeğeni ve hicret esnasında en önemli yol arkadaşlarındandır.⁶⁹ Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Hz. İbrâhim ile birlikte Harran'da bulunmuş ve buradan da birlikte ayrılmıştır.⁷⁰

Hz. İbrâhim'in Harran, Mısır ve Kenân diyarına olan hicretinde Hz. Lût hep yanında yer almıştır.⁷¹ Ancak bir noktadan sonra ayrılmak zorunda kalmışlardır. Tevrat'a göre kendisinin ve Hz. İbrâhim'in çobanı arasında çıkan bir tatsızlık bu şekilde bir karar vermesine etki etmiştir. Olayın büyümemesi ve huzursuzluk verecek sonuçlar doğurmaması için Hz. İbrâhim'in bulunduğu bölgeden ayrılmıştır. Sonrasında tebliği görevi için günümüzde Ölü Deniz'in güneyindeki Usdum Tepesi civarında olan Sodom'a (Semud) yakın bir muhite yerleşmiştir.⁷² Buranın sakinleri erkek erkeğe cinsel ilişki şeklinde sapkın bir ameliyede bulunuyorlardı. Lût (a.s.) onları bu çirkin davranıştan sakındırmaya çalışmış; ancak kavminin çoğunu bundan vaz geçirememiştir.⁷³ Kavmini helake gelen melekler Hz. İbrâhim ve Hz. Lût arasındaki yakın akrabalığa binaen önce Hz. İbrâhim'e, sonrasında Hz. Lût'a misafir olmuşlardır.⁷⁴ Hz. Lût vahiy neticesinde kedisine inanları bir gece vakti şehir dışına çıkardı.⁷⁵ Geriye

⁶⁷ Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 87.

⁶⁸ Ebu Hafs Siracuddin Ömer İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, thk. Ahmed Abdülmechûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 13/543-544.

⁶⁹ "Onu da Lût'u da kurtarıp herkes için bereketli kıldığımız yere ulaştırdık." Enbiyâ, 21/71.

⁷⁰ Zamahşerî, *el-Keşşâf*, 3/451; Salebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, 18/161; Ali b. Muhammed el-Mâverdî, es-Seyyid İbn Abdulmaksud, *Tefsiru'l-mâverdî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5/59; Mansur b. Muhammed Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru's-Sem'ânî*, thk. Yâsir İbrahim Ğuneym, Ğuneym b. Abbâs b. Ğuneym (Suudi Arabistan: Dâru'l-Vatan, 1997), 3/392.

⁷¹ Kutsal Kitap, Tekvîn, 12:4-9; 13:1.

⁷² Kutsal Kitap, Tekvîn, 13:1-18.

⁷³ Kutsal Kitap, Tekvîn, 19:1-29.

⁷⁴ Hûd, 11/72-82.

⁷⁵ Kutsal Kitap, Tekvîn, 19:1-29.



kalanların içerisinde Lût'un (a.s.) eşi de vardı. Sodom halkı üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşlar yağdırılarak helak edildiler.⁷⁶

4. Hz. İshâk

Hz. İshâk'ın adı Kur'an'da 17 yerde geçmektedir.⁷⁷ Tevrat'a göre doğduğunda babası İbrâhim (a.s.) 100 yaşındaydı.⁷⁸ İshak (a.s.) İsrailoğulları'nın ikinci atası sayılmaktadır. Hz. İbrâhim 75 yaşında iken Harran'dan ayrıldığına göre bundan 25 yıl sonra dünyaya geldiği anlaşılmaktadır.⁷⁹ Hz. Sâre'nin ilk çocuğudur. Annesi Sâre bazı kaynaklara göre Harran melikinın kızıdır.⁸⁰

Tevrat'a göre Hz. İbrâhim, oğlunu Kenanlı bir kadınla evlendirmek istememiştir. Onun için kâhyası olan Eliezer'i ata yurduna gönderdi.⁸¹ Burası Aram-Naharayim, bugünkü adıyla Harran'ı da içine alan Yukarı Mezopotamya'dır. Kâhya Harran'da İbrâhim'in kardeşi olan Nahor'un Betuel'den olan torunu Rebeka'yı Hz. İshak'a istedi.⁸² Sonrasında Rebeka'yı alıp Hz. İbrâhim ve Sâre'nin yanına döndü.⁸³ Tevrat'ın da ifade ettiği gibi Hz. İsmâil Hz. İbrâhim'in ilk çocuğu olup, Hz. İshak ise yaklaşık 13 yıl sonra dünyaya gelmiştir.⁸⁴

5. Hz. Ya'kûb

Tevrat'ta ismi geçip Harran bölgesinde yaşayan peygamberlerden bir diğeri ise Hz. Ya'kûb'tur. Ya'kûb'un (a.s.) babası Hz. İshak, hanımı Rebeka ile evliliğinden iki tane erkek çocuğu dünyaya gelmişti. Bunlar; Esav ve Ya'kûb idi. Bu iki kardeş arasında, Ya'kûb (a.s.) babası tarafından kendi yerine vâris kılınması sonucunda büyük bir ayrılık söz konusu oldu. Bu olayın ardından Esav, babasının kendine vâris kıldığı Ya'kûb'u öldürmek ister. Esav'ın bu düşüncesini öğrenen Rebeka, oğlu Ya'kûb'u Harran'da ikamet eden erkek kardeşi Laban'ın yanına gönderdi. Ya'kûb (a.s.) Harran'a geldikten sonra dayısına ait hayvanların çobanlığını yaptı. Laban, bu süre zarfında iki kızını (Lea ve Rahel) yeğeni Ya'kûb ile evlendirdi. Hz. Ya'kûb Harran'da bir süre ikamet ettikten sonra ailesini ve hayvanlarını alıp Filistin'de bulunan Ken'an

⁷⁶ Ömer Faruk Harman, "Lût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/229; Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 87-88.

⁷⁷ Örneğin bkz. Bakara, 2/133; Âl-i İmrân, 3/184; Hûd, 11/71.

⁷⁸ Kutsal Kitap, Tekvîn, 21:5.

⁷⁹ Kutsal Kitap, Tekvîn, 12:4.

⁸⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/469; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/353; Cemaluddin Abdurraman İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi İlmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422), 3/201.

⁸¹ Kutsal Kitap, Tekvîn, 24:2-4.

⁸² Kutsal Kitap, Tekvîn, 24:10-67.

⁸³ Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 88.

⁸⁴ Kutsal Kitap, Tekvîn, 21:9-26.



kasabasına gittiği⁸⁵ kaynaklarda yer almaktadır.⁸⁶ İbn Abbas'ın rivayet ettiği bir hadiste; Hz. Ya'kûb'un Harran'a geldiğine ve burada bir hastalığa yakalandığına; ayrıca buranın meliki ile yaşadığı bazı sıkıntılara dair bilgiler bulunmaktadır.⁸⁷

Halk arasındaki sözlü kültüre göre Harran'da Hz. Ya'kûb'a atfedilen bir kuyu bulunmaktadır. Ya'kûb Peygamber Kuyusu adıyla bilinen bu kuyu şehir surlarının dışında, şehrin kuzey doğusundadır. Bugünkü İmam Bakır adıyla anılan köye yaklaşık 3 km. mesafede yer almaktadır.

6. Hz. Yûsuf

Ya'kûb b. İshak b. İbrâhim'in oğlu olan Yûsuf'un da (a.s.) Urfa'da yaşamış peygamberler içerisinde olduğu birçok kaynakta yer almıştır. Tevrat'ın aktardığı bilgi çerçevesinde Hz. Yûsuf, Hz. Ya'kûb'un ikinci eşi olan Rahel'in oğlu olarak Harran'da doğmuştur.⁸⁸ Harran'dan ayrılarak Kenan'a gelen Rahel burada birkaç yıl daha yaşamış ve ardından küçük ve son oğlu olan Bünyamin'i dünyaya getirdikten sonra vefat etmiştir.⁸⁹

Urfa ile ilişkilendirilen Hz. Yûsuf, hakkında en ayrıntılı bilgilere sahip olunan peygamberlerden biridir. Zira Kur'an'da buna dair ayrıntıların yer aldığı ve onun ismiyle anılan Yûsuf Sûresi vardır. On iki kardeşe dair birtakım olayları haber veren bu sûre, ne tevafuktur ki Kur'an'ın 12. sûresidir. Bu kıssanın hazin ve birçok ibretlik tarafı bulunmaktadır. Bu hayat sürecinde Yûsuf'un üç gömleği olduğu, her gömleğin hayatının bir dönüm noktasını oluşturduğu dikkat çekmektedir.⁹⁰

Hz. Ya'kûb'un isteği üzerine kardeşleri Yûsuf'u ve son ziyaretleri neticesinde Yûsuf (a.s.) tarafından alıkonan Bünyamin'i bulmak üzere kardeşleri bir daha Mısır'a gittiler. Bu sefer Hz. Yûsuf onlara hakikati anlattı. Babası için de gözlerine sürmek üzere gömleğini gönderdi. Âyetin haber verdiği göre gömleği getirmek üzere kervan yola çıktığı anda Hz. Ya'kûb Yûsuf'un kokusunu almıştır.⁹¹ Hz. Ya'kûb gömlek kendisine ulaşınca gözlerine sürdü, böylece gözleri iyileşti.

⁸⁵ Bk. Kutsal Kitap, *Yaratılış* 27-31.

⁸⁶ Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 89.

⁸⁷ Salebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, 1/183; Fahrudin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 8/292; İsmail b. Muhammed el-'Aclûnî, *el-Feyzû'l-cârî bi şerhi Sahîh İmâm el-Buhârî* (Dâru'l-Kemâl el-Müttahide, 1439), 799.

⁸⁸ Kutsal Kitap, *Tekvîn*, 30:23-24.

⁸⁹ Kutsal Kitap, *Tekvîn*, 35:16-19.

⁹⁰ Ahmet Gündüz, "Yusuf Sûresi Bağlamında Üç Gömleklili Hayat Sürecinden Bazı Ayrıntılar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 93-110.

⁹¹ Yûsuf, 12/94.



Gözleri iyileşen Hz. Ya'kûb eşini ve diğer ahalisini de alıp Mısır'a geldi. Hz. Yûsuf'un huzuruna çıkınca kendisi, eşi ve on bir oğlu onu selamladı. Hz. Yûsuf'un babasına anlattığı rüya da böylece gerçekleşmiş oldu. Bu olayı anlatan Yûsuf Sûresi'nde başka ayrıntıları bulmak da mümkündür.⁹² Bu olaylar Hz. İbrâhim'in torunları olan Ya'kûb ailesinin Hz. İbrâhim'in Urfa bölgesinden hicret ettikten sonra ilk uğrak yeri olan Mısır'a hicret ettiklerini göstermektedir.

7. Hz. Eyyûb

Tevrat ve başka birçok kaynakta Urfa'da yaşadığı söylenen peygamberlerden bir tanesi ise Hz. Eyyûb'tur. Vehb b. Münebbih'in ifade ettiğine göre Hz. Eyyûb, Hz. Lût b. Hârân'ın kızlarının soyundan gelmiştir.⁹³ İbranice Tevrat'ta adı "İyyöb" (İyyöv) şeklinde geçmektedir.⁹⁴ Tevrat'ta Hz. Eyyûb'un etnik kökenine dair farklı bir takım görüşler mevcuttur. Bununla birlikte Tevrat'ın Eyüp bölümünden anlaşıldığı kadarıyla yaşadığı muhitte Keldâniler de yaşamıştır.⁹⁵

Hz. Eyyûb'un hastalandığı, bu hastalığının uzun süre devam ettiği, bu süre zarfında mal ve mülkünü kaybettiği, sonra Allah'ın mucizevi olarak kendisine ihsan ettiği şifalı su ile eski sağlığına kavuştuğu ve imtihan vesilesi ile elinden alınan mal varlığının misliyle ona verildiği Kur'an-ı Kerim'de açıkça zikredilmektedir.⁹⁶ Halk arasında Tevrat'tan etkilendiği anlaşılan, Hz. Eyyûb'un tiksinti verecek bir hastalığa yakalandığı ve toplumdan tamamen soyutlandığı şeklindeki bilgileri ihtiyatla karşılamak gerekmektedir.⁹⁷ Aynı şekilde buradaki bilgilerde Hz. Eyyûb'un doğduğu güne lanet ettiği kaydı da yer almaktadır ki⁹⁸ bir peygamberin böyle demesi mümkün değildir. Hz. Eyyûb'un Allah'a olan niyazından hastalığının tahammülü zor bir aşamaya kadar ilerlediği anlaşılmaktadır.⁹⁹

Kur'an'da yer alan sûreler içerisinde Eyyûb peygamberin ismi dört yerde geçmektedir. Bu âyetlerin ikisinde gönderilmiş olan peygamberler içerisinde yer aldığı ifade edilmiş, aynı zamanda onun başına gelen bela ve musibetlerle imtihanından ve bu imtihan karşısında göstermiş olduğu sabırdan bahsedilmiştir.¹⁰⁰ Kur'an, Hz. Eyyûb'un vücudunun tamamını kaplayan bir

⁹² Yûsuf, 12/1-111.

⁹³ Diyarbekrî, *Tarihu'l-hamîs*, 1/78; Alaaddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-tevîl fi me'ânî'tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 3/234.

⁹⁴ Abdullah Ekinci, "Eyyüb Peygamber ve Eyyüb Peygamber Makamını Kaynaklar ve Tarihi Arka Plan Açısından Bir Değerlendirme", *Hz. Eyyûb*, ed. Abdullah Ekinci (Ankara: Eyyübiye Belediyesi, 2017), 474.

⁹⁵ Mehmet Sait Şahinalp, "Kutsal Kitaplara Göre Hz. Eyyûb'un Yaşadığı Mekân", *Eyyûb Peygamber*, ed. Abdullah Ekinci (Ankara: Eyyübiye Belediyesi, 2017), 66.

⁹⁶ Enbiyâ, 21/83-84; Sâd, 38/41-43.

⁹⁷ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, Eyüp, 2:1-10.

⁹⁸ *Kutsal Kitap*, Eyüp, 3:3-9.

⁹⁹ *Enbiyâ* 21/83-84; *Sâd* 38/41-43.

¹⁰⁰ *Enbiyâ* 21/83-84.



hastalığa yakalandığını bizlere haber vermektedir. Eyyûb (a.s.) bu hastalığından kurtulunca, eşinin yapmış olduğu bir kusur sebebiyle ona yüz sopa vuracağına dair yemin etmişti. Ancak Allah, kocasının bu hastalık sürecinde kendisine itaatte kusur etmeyen, eşinin hastalığı esnasında her türlü hizmeti yapan hanımına sembolik bir şekilde vurmasını bildirmiştir.¹⁰¹ Bu vesileyle Hz. Peygamber'den onu özellikle anması bilmesi istenmektedir.¹⁰²

Hz. Eyyûb ile alakalı Kur'an'da yer alan bilgiler özet olarak bu şekliyle aktarılmıştır. Peygamber hayatlarının anlatıldığı kaynaklarda, Hz. Eyyûb'un hayatıyla ilgili bilgilerin büyük çoğunluğu İsrailiyat kaynaklıdır. Kaynakların verdiği bu bilgiler özellikle Tevrat içerisinde bulunan Eyüp Bölümü'nden aktarılırken Eyyûb'un (a.s.) imtihan olduğu bu musibetler insanların zihin dünyasında gelişme fırsatı bulmuştur. Hz. Eyyûb'un bedeninin neredeyse tamamının yaralarla kaplanması hadisesi de bu çerçevede anlatılan olaylar arasında yer alır.¹⁰³ Uzun süren bu hastalığı kadar ıstırap duyan Hz. Eyyûb'un en büyük destekçisi hanımı olmuştur.¹⁰⁴

Hz. Eyyûb hakkında Tevrat'ın anlattıklarıyla Kur'an'da yer alan Hz. Eyyûb profili arasında en temel fark, Tevrat'ın Eyyûb bölümünde Eyyûb peygamber hastalığının vermiş olduğu acıya daha fazla sabredemeyip nihayetinde Allah'a isyanda bulunmuş olmasıdır. Orada Hz. Eyyûb bu yaptığından dolayı pişman olup tövbe etmiş ama yine de Şeytan'ın kendisini kandırmasından kurtulamamıştır. Ancak Kur'an'da bahsedildiği üzere Eyyûb (a.s.) başına gelen musibetlere karşı bir peygambere yakışacak şekilde tevekkül ve sabır göstermiştir.

Urfa'nın Eyyübiye ilçesinde bulunan Hz. Eyyûb Peygamber Camii'nin avlusunda Eyyûb peygamberin içerisinde yaşadığı bir mağara ve kendisiyle yıkandıktan sonra hastalığından kurtulduğuna inanılan şifalı su bulunmaktadır. Eyyûb Kuyusu Romalılar döneminden beri bilinen bir yerdir. Suyu hep şifa amaçlı olarak kullanılmıştır. Halk Fil hastalığı, Cüzzam ve Gut hastalığından şifa bulmak için buraya gelip yıkanmıştır. Orta çağda da önemli bir konuma sahip olan bu yerin yanında Aziz Kosmas ve Aziz Damianus'un mezarları yer almıştır. Bununla birlikte Manastır, hastane ve misafirhane de bu muhitte geçmişte yer alan yapılar içerisinde yer almıştır. 1145 Yılında Urfa'ya gelen 'Îmâduddin Zengi, Ebu'l-Ferac Basilius adındaki şehrin Süryani Papazı eşliğinde şehri gezerken Eyyûb Kuyusu'na da uğramıştır. Kendisi de Gut

¹⁰¹ *Sâd* 38/44.

¹⁰² *Sâd* 38/41-43.

¹⁰³ *Kutsal Kitap*, Eyüp 1 vd.

¹⁰⁴ Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 97.



hastalığından bu vesileyle şfa bulmuş, bunun üzerine yakın bir yere hastana yapmış ve etraftaki bir araziye buranın vakfiyesine dâhil etmiştir. Osmanlı döneminde de benzer şekilde Eyyüb Nebi Makamı Vakfı gelirlerinden yemek pişirilip dağıtılmıştır.¹⁰⁵

Aynı zamanda Urfa'ya aşağı yukarı 100 km. mesafe uzaklıkta Eyüp Nebi Köyü'nde Hz. Eyyüb ve hanımı Rahime'nin kabirlerin olduğuna inanılan bir türbe mevcuttur. 1518 tarihli vakıf defterine göre Osmanlı döneminde Vakf-ı Türbe-i Hz. Eyyüb en-Nebî adında bir vakıf bulunmaktaydı. Köyün o dönemdeki adı Cafer Bey Köyü olup Siverek Sancağının Çıbıkdan Nahiyesi'ne bağlı idi. Türbeye şeyh, imam, ferrâş, nâzır ve câbî'den oluşan toplam beş görevli tayin edilmiştir. Etraftaki yapılaşmanın IV. Murad'ın Bağdat seferinden önce de mevcut olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁶

8. Hz. Elyesa'

Yine Urfa'da yaşadığına inanılan peygamberlerden biri de Elyesa' peygamberdir. Kur'an'da adı Elyesa' şeklinde geçer. Urfa'da halk arasında Elyesa' olarak telaffuz edilmektedir. Elyesa'nın (a.s.) ismi Kur'an-ı Kerîm'de iki farklı âyette, diğer bazı peygamberlerle birlikte anılmaktadır.¹⁰⁷ Burada şöyle bir incelik vardır. O da Hz. İbrâhim'in oğlu Hz. İsmâil ve yeğeni olan Hz. Lût ile birlikte zikredilmesidir. "*İsmâil'i, Elyesâ'ı ve Zülkifl'i de an. Hepsi de iyi kimselerdir.*"¹⁰⁸ "*İsmâil, Elyesa', Yûnus ve Lût'u da (hidayete erdirdik). Hepsini âlemlere üstün kıldık.*"¹⁰⁹ Bu durum bir parça Hz. Elyesa'nın da bu bölgede yaşadığı düşüncesini akla getirmektedir. Çünkü Kur'an'da aynı bölgeye gönderilmiş olan peygamberlere dair kıssalar ve birbirinin oğlu olarak zikredilen peygamberler vardır.

Urfa Mezopotamya bölgesinin merkezi. Dolayısıyla civar yerlerle bağı değişik açılardan hep devam etmiştir. Bunlardan biri de gönderilen peygamberlerdir. Elyesâ'nın kabrinin Diyarbakır Eğil'de olduğuna dair söylemler ile Hz. İbrahim'in torunu Amid'in yani bugünkü Diyarbakır şehrinin banisi olduğu konusunda da bir takım tarihi malumatlar bulunmaktadır. Hz. İbrahim'in torunu Amid banisi olması ile beraber Elyesâ'nın da Urfa ile ilişki içinde olması

¹⁰⁵ İkinci, "Eyyüb Peygamber ve Eyyüb Peygamber Makamını Kaynaklar ve Tarihi Arka Plan Açısından Bir Değerlendirme", 475-476.

¹⁰⁶ İkinci, "Eyyüb Peygamber ve Eyyüb Peygamber Makamını Kaynaklar ve Tarihi Arka Plan Açısından Bir Değerlendirme", 476-477.

¹⁰⁷ En'âm, 6/86; Sâd, 38/48.

¹⁰⁸ Sâd, 38/48.

¹⁰⁹ En'âm, 6/86.



coğrafi olarak makul olduğu gibi, bahsedilen sözlü kültürü de güçlü kılacaktır.¹¹⁰

H. Elyesa'nın Kur'an'da geçen bu bahsi dışında herhangi bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. Tevrat'ta bahsedilen Elişa'nın da H. Elyesa olduğuna inanılmaktadır. Elişa'nın ise m.ö. VIII. yüzyılda İsrail topraklarında yaşamış olan Şafat'ın oğlu olduğu bilinmektedir. H. İlyâs'tan sonra gelen peygamberdir. Uzun bir süre çiftçilikle meşgul olmuştur. Tevrat'ta bazı mucizelerine yer verilmektedir. Buna göre bir keresinde çocuğu olmayan bir kadına dua etmiştir. Böylece bu kadın bir çocuk sahibi olmuştur. Ancak çocuk vefat etmiştir. H. Elyesa'nın dua etmesi sonucu çocuk dirilmiştir. Başka bir mucizesi ise zehirli bir yemeğin zehrini etkisiz kılması ve az yemekle çok sayıdaki kişinin doymasına vesile olmasıdır. Ayrıca cüzzamlı bir hastayı da iyileştirmiştir. Suriye'deki bir kıtlık da¹¹¹ onun vesilesi ile sona ermiştir.¹¹² Malum olduğu üzere Suriye Urfa'ya sınır komşusu olan bir ülkedir. Urfa eski kaynaklara göre Şâm bölgesi içerisinde yer almaktadır. Gerek tarihi malumatlar gerekse de mezar taşındaki kitabeler Diyarbakır Eğil'de medfun olabileceğini göstermektedir. Bu durumlar da Urfa'ya gelmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Zira Urfa ve Diyarbakır sınır komşusu olan iki ildir.¹¹³

Urfa'daki sözlü kültüre göre Elyesa' peygamberin H. Eyyûb'un bulunduğu yeri gelip görmek ve onu ziyaret amacıyla yola koyulmuş; ancak uzun bir arayışın ardından Eyüp Nebi Köyü'ne ulaştığında yolda karşısına Şeytan çıkmıştır. H. Eyyûb'un bulunduğu yere yaklaşmış olmasına rağmen Şeytan; henüz gideceği yolun yarısına ulaştığını bu kadar mesafe daha yürümesi gerektiğini söylemiştir. Bunu söyleyenin Şeytan olduğunu bilmeyen H. Elyesa', yaşlı olması hasebiyle Eyyûb peygamberin yanına ulaşmanın imkânsız olduğunu düşünmüş ve Allah'a emanetini geri alması hususunda dua etmiş ve çok geçmeden ruhunu teslim etmiştir. H. Eyyûb'un bulunduğu türbenin güneybatısına düşen köye takriben 500 m. uzaklıktaki makam, Elyesa'nın

¹¹⁰ Bekrî, Abdullah b. Abdulaziz el-Endelûsî; Mu'cemu mâ iste'ceme, Thk. Mustafa Saka, (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, H. 1403) 1/93, Cuma Karan, *Diyâr-ı Bekr ve Müslümanlarca Fethi*, 5. Baskı, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014), 56 vd.

¹¹¹ Kutsal Kitap, II. Kırallar, 4:8-37; 5:8-14; 6:24; 7:20.

¹¹² Ömer Faruk Harman, "Elyesa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/69.

¹¹³ Abdurrahman Acar, "Elyesa ve Zülkifl Peygamberlerin Mezarlarının Eğil'de Olduğunun Delilleri", *İslam Tarihinin İlk Asrında Diyarbakır ve Çevresi*, ed. Mustafa Sarıbyık (Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği, 2015), 52-57.



türbesi olduğuna inanılmakta ve insanların sürekli ziyaret ettiği mekânlar arasındadır.¹¹⁴

9. Hz. Şuayb

Urfa'ya gelip orada yaşadığına inanılan peygamberler arasında Hz. Şuayb'ın da olduğu ifade edilmiştir. Soyu konusunda farklı birtakım bilgiler zikredilmektedir. İbn Habîb -bir görüşte de Kurtubî- soyunu Hz. İbrâhim'e dayandırmakta ve şöyle bir isim silsilesi zikretmektedir: Şuayb b. Yevbeb b. 'Ayfâ b. Medyen b. Zu'r b. Eyyûb b. 'Ayfâ.¹¹⁵ *Mişkâtü's-Safâ* eserin kaydettiğine göre Şuayb'ın (a.s.) annesi Lût'un kızlarından biridir.¹¹⁶

Bazı kaynaklara göre Hz. Mûsâ'nın asası Hz. Şuayb'dan kalmadır. Zira Hz. Mûsâ Hz. Şuayb'ın damadıdır. Ancak konunun Urfa ile olan bağlantısı bu asanın Hz. İbrâhim'in asası olduğu ve oğlu kanalıyla intikal edip nihayetinde Hz. Mûsâ'ya ulaşmış olmasıdır.¹¹⁷

Urfa'da takriben 80 km. uzaklıkta olan ve halk tarafından Şuayb kenti ismiyle meşhur olan bir şehir kalıntısı günümüzde de varlığını korumaktadır. Bu şehrin Roma-Bizans dönemlerinde var olan bir kentin kalıntısı olduğu ihtimaller arasındadır. Önem arz eden bir kalıntı olduğu bilinen bu harabede Şuayb peygamberin bir süre ikamet ettiği bir yer olduğu, Hz. Mûsâ da bu bölgeye yakın olan Tektek Dağları'nda çobanlık mesleğini icra ettiği anlatılmaktadır.¹¹⁸

Kur'an'da Şuayb peygamberin ismi 11 âyette geçmektedir.¹¹⁹ Bu âyetlerde Hz. Şuayb'ın peygamber olarak gönderildiği halkı Allah'a şirk ve ölçü-tartı konusunda uyarılmış,¹²⁰ kavmini tek ve bir olan Allah'a itaat etmeye çağırılmış; ama bu azgın kavim Hz. Şuayb'ın çağrısına kulak asmadığı gibi ona iman edenleri de ölüm ve sürgün etmekle tehdit etmişlerdir.¹²¹ Bu kavim yaptıkları bu zulümler neticesinde Allah tarafından gönderilen şiddetli bir sarsıntı ve kulakları sağır eden bir gürültüyle helak olmuşlardır.¹²²

Hz. Şuayb'ın tartı ve ölçü hususunda ümmetine yaptığı çağrı helal haram noktasındaki hassasiyetini göstermektedir. Bu hassasiyet Urfa bedestenlerinde

¹¹⁴ Mehmet Oymak, *Urfa ve Hz. Eyyûb* (Şanlıurfa: Dergâh Kitabevi, 2005), 43.

¹¹⁵ İbn Habîb, Muhammed b. Ümeyye b. 'Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, (Beyrut: Dâru'l-efâki'l-cedîde, ts.), 389; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfiyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 7/248.

¹¹⁶ Kâmil el-Ğazzî, *Nehruz'z-Zehab fi Tarih-i Haleb* (Haleb: Dâru'l-Kalem, 1419), 1/420-421.

¹¹⁷ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 389.

¹¹⁸ Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 92.

¹¹⁹ Örneğin bkz. 'Arâf, 7/85,88,90; Hûd, 11/84,87,91,94; Şu'arâ', 26/177; 'Ankebût, 29/36.

¹²⁰ 'Arâf, 7/85.

¹²¹ 'Arâf, 7/88.

¹²² 'Arâf, 7/85-92; Hûd 11/84-95.



aynen devam etmekte, hanlar ve çarşıların bir kısmının her sabah dualarla açılması geleneği sürdürülmektedir.

10. Hz. Mûsâ

Urfa ile ilişkilendirilen diğer bir peygamber ise Hz. Mûsâ'dır. Hz. Mûsâ'nın Mısır'da birini öldürünce buradan kaçıp Şuayb'ın (a.s.) memleketine gelmiştir. Bu sırada Hz. Şuab'ın kızlarının hayvanları suvarmasına yardımcı olmuştur. Şuayb'ın kızlarının durumu babalarına aktarması ve onun yanına alıp istihdam etmesini istemesi üzerine Şuab'ın (a.s.) yanına gitmiş ve uzun bir müddet onun hizmetinde bulunmuş ardından onun kızıyla evlenmiştir. Bu durum Kur'an âyetleriyle sabittir.¹²³

Tevrat'ta da geçtiği üzere Mûsâ (a.s.) günün birinde, bir kıptinin İbranî bir kişiyi dövdüğünü görünce; etrafında baktı ve hiç kimsenin olmadığına kanaat getirince Mısırlı kıptiyi bir yumrukla öldürerek onu bir kum yığınına gömdü. Ertesi günde iki İbranî'niyi tartışırken görünce, tartışanlardan birinin bir önceki gün de kıptiyle kavga eden kişi olduğunu gördü ve onu uyardı. Bu uyarıdan sonra o kişi Hz. Mûsâ'ya; "Mısırlı kıptiyi öldürdüğün gibi beni de mi öldürmek istiyorsun?" diyerek Mûsâ'ya (a.s.) çıkışmaya başladı. Hz. Mûsâ'nın kıptiyi öldürdüğü haberi Firavun'a ulaşınca o, Hz. Mûsâ'nın öldürülmesini emretti. Mûsâ (a.s.) Firavun'un kendisi hakkında ölüm emrini verdiğini duyunca Mısır'dan çıkıp Medyen'e (Midyan) doğru yola çıktı. Mûsâ peygamber Medyen'e ulaşınca orada bulunan bir kuyunun önünde oturdu. O esnada Medyen'de bulunan bir kâhinin kızları kuyudan su almak için geldiler. Babaları tarafından sürülerine su vermek için gönderilen bu kızlar orada bulunanlar tarafından herhangi bir yardım söz konusu olmadı. Hz. Mûsâ, yalnız başına bekleyen o kızların yanına gelerek hayvanlarını sulamada onlara yardım etti. Kızlar, sürülerine su verdikten sonra babaları Reuel'in yanına geldiklerinde yaşadıkları bu olayı kendisine anlattılar. Babaları Reuel'de kızlarına sürünün sulanmasına yardımcı olan kişiyi yemeğe çağırılmalarını istedi. Hz. Mûsâ yemek davetine icabet edince Reuel Mûsâ'ya kendi yanında kalmayı teklif edince Mûsâ Reuel'in teklifini kabul etti. Reuel, kızı Sippora'yı Mûsâ ile evlendirdi.¹²⁴

Urfa sınırları içerisinde bulunan Şuayb kentinin sınırları içerisinde bulunan Soğmatar'da Mûsâ'ya (a.s.) ait olduğuna inanılan bir kuyu ve asanın izi diye meşhur olan iki mekân yöre halkı tarafından sıklıkla ziyaret edilen

¹²³ Kasas, 28/15-28; ayrıca bk. Tâhâ, 20/40.

¹²⁴ Kutsal Kitap, Mısırdan Çıkış 2/11-23.



yerlerdendir.¹²⁵ Bazı kaynaklara göre Hz. Mûsâ'nın atasını kendisine Hz. İbrâhim'den miras alan Hz. Şuayb vermiştir.¹²⁶

11. Hz. Nûh

Bir rivayete göre Hz. Nûh, Harran ile Duneysir (Kızıltepe/Mardin) eski adıyla Ra'su'l-ayn/Aynu'l-verde yani bu günkü adıyla Şanlıurfa'nın Ceylanpınar ilçesinde dünyaya gelmiştir. Tûfan da buradan başlamıştır.¹²⁷ Bazı rivayetlere göre Nûh'un gemisi tufandan sonra yüksek bir dağın üzerinde karaya oturmuştur. Nûh (a.s.) iki nehir arasında bir tepe görmüş, gelip buranın sınırlarını belirlemiştir. Tufan'dan sonra ilk duvarı konulan, imar edilen şehir Harran, sonra Dimeşk, sonra Bâbil'dir.¹²⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de Hûd Sûresinin 44. Âyetinde Nuh'un (a.s.) Allah'ın emriyle yapmış olduğu geminin sel tufanı sonucunda Cudi dağına oturduğu geçmektedir.¹²⁹ Urfa halkı içerisindeki bazı kesimler Cudi dağının Urfa şehrinin sınırları içerisinde yer aldığını ifade etmişlerdir.¹³⁰ Ancak ileri sürülen bu görüşler halkın genelindeki sözlü kültüre dayanmış ve kutsal kitaplarda veya herhangi bir tarihî belgeye dayanmamaktadır.

12. Hz. İsâ

Urfa ile ilişkisi olan bir başka peygamber de Hz. İsâ'dır. Kimi eski tarihçiler Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. Ya'kûb gibi Hz. İsâ'nın da Harran'a geldiğini söylemişlerdir.¹³¹

Bazı kaynaklarda İsâ (a.s.), insanları davet etmeye başlayınca kendisine tabi olan ilk hükümdar Osrhoene kralı V. Abgar'dır. Bu nedenle Urfa (Edessa), Hıristiyanlık dinine giren ilk hükümlerlik olarak bilinmektedir.¹³² Rivayetlerin aktardığına göre kral Abgar, birçok hekimin iyileştiremediği hastalığının tedavisi için Hz. İsâ'ya bir mektup göndermiş; İsâ (a.s.) da bu mektuba bir cevap ve tedavisini yapmak üzere bir havarisini göndermiştir.¹³³

¹²⁵ Yıldız, *Peygamberler Diyarı Urfa*, 117.

¹²⁶ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 389.

¹²⁷ Ebû Hasan el-Herevî Ali b. Ebû Bekir, *el-İşârât ilâ marifeti'z-ziyârât* (Kahire: Mektebetu's-Sakâfe ed-Dîniyye, 1423), 69.

¹²⁸ İbn 'Asâkir, *Tarîhu medîneti Dimaşk*, 1/12; Abdurrahman b. Ebû bekir es-Suyûtî, *ed-Durrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/441; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/163; Şemsuddin Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâ'tu'z-zaman fî tevârîhi'l-ayân*, thk. Muhammed Berakât vd. (Suriye: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1434), 1/328.

¹²⁹ Hûd 11/44.

¹³⁰ Yıldız, *Peygamberler Diyarı Urfa*, 26.

¹³¹ İbn Şeddâd, *el-'Alâku'l-hatîra fî zikri umerâi's-Şâm ve'l-Cezire*, 2/45.

¹³² Judah Benzion Segal, *Edessa (Urfa): Kutsal Şehir*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 101.

¹³³ Segal, *Edessa (Urfa): Kutsal Şehir*, 101-103.



Hız. İsa yüzüne bir mendil sürerek bunu kral Abgar'a göndermiştir. Gönderilen bu mendil Hıristiyanların nezdinde büyük bir öneme sahiptir.¹³⁴ Mendil hadisesi, eski zamanlarda Müslüman ve Bizans halkı arasında bazen krizlerin doğmasına etki etmiştir. Bizanslılar 331/942 yılında Erzincan, Miyâfârân, ve Nusaybin'e ulaştılar. Burada birçok kişiyi öldürdüler ve esir aldılar. Urfa'daki bir kilisede yer alan mendilin, ellerine esir olarak düşen Müslümanların karşılığında iade edilmesini talep ettiler. Abbâsi halifelerinden Müttakî-Lillâh, yanında bulunan devlet erkânıyla istişaresinin ardından Bizans'ın elinde bulunan esirlerin geri iade edilmesi karşılığında mendilin onlara verilmesini emretti.¹³⁵ Halk arasındaki genel kabule göre bu mendilin Urfa Ulu Camii'nin içinde bulunan kuyuya düştüğüne inanılmakta ve bu kuyu suyu şifa niyetiyle içilmektedir.

13. Hız. İdris

Hız. İdris'in Urfa ile alakasını eski adıyla er-Ruhâ şehrinin inşasından öğrenmekteyiz.¹³⁶ Ruhâ ismi halen yerel dillerde kullanıla gelen bir isimdir. Bazı kaynaklara göre Hız. İdris'in bir adı da Hermes'tir. İşte bu kaynaklara göre Urfa'yı ilk inşa eden kişi bu şahıstır.¹³⁷

Hız. İdris'in adı Kur'an'da iki yerde geçmektedir. Bu âyetlere bakıldığında sahip olduğu nitelikler vurgulanmakta ve övülmektedir.¹³⁸ Hız. İdris'den bahseden bu âyetlerin bir öncesinde Hız. İsmâil'den, bir sonrasındaki âyette ise Hız. İbrâhim'den bahsedilmesi son derece manidardır. Benzer bir duruma Hız. İdris'in adının geçtiği diğer bir âyette de rastlamaktayız: "*İsmâil'i, İdris'i ve Zülkifl'i de yâdet. Hepsi de sabreden kimselerdendi.*"¹³⁹ Bu da aynı bölgeye gelmiş olma ihtimali açısından son derece anlamlı bir ayrıntıdır.

Bazı müfessirlere göre Hız. İdris, Hız. Âdem'den sonra gönderilen ilk peygamber olup, Nûh'un dedesidir. İlk yazı yazan, ilk dikişli elbise giyen kişidir. Kendisine 30 sahife nâzil olmuştur.¹⁴⁰

¹³⁴ Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960), 18.

¹³⁵ Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ* (Mısır: Matbaatu's-Seâde, 1952), 341; El-Makdisî, Muhammed b. Abdülmelik, *Tekmiletu Tarihi't-Taberî* (Beyrut: el-Matbatu'l-Katolikiyye, 1958), 135-136. Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 94-95.

¹³⁶ Ahmet Demirdöver, *Tezkiretu ûli'n-nühâ fi mezâyâ Harrân ve'r-Ruhâ* (Şanlıurfa, ts.), 7.

¹³⁷ Abdulhay b. Ahmed el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şüzûrâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmut Arnavut (Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1986), 4/440; Sa'îd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424), 3/1474.

¹³⁸ Meryem, 19/54-58.

¹³⁹ Enbiyâ, 21/85.

¹⁴⁰ Sâbûnî, *Safvetu't-tefsîr*, 2/202.



14. Hz. Circîs

Urfa'da yaşadığı iddia edilen Peygamberler arasında Circîs isminde bir kişiden de bahsedilmiştir. Bu şahsın ismini taşıyan kilise uzun bir dönem kilise olarak faaliyet göstermiştir. Ancak belli bir sürenin ardından camiye çevrilmiştir. Çevrilen bu camii şu an da Şanlıurfa İl Müftülüğünün yanı başında bulunan Peygamberler Camii'dir.¹⁴¹ Circîs, Bir dönem Musul'a gelmiştir.¹⁴² Urfa ve Harran'ın Musul ve Şâm arasında bir yerde olması bu zatın buraya uğramış olma ihtimalini güçlü kılmaktadır.

Müslümanlar arasında sâlih bir insan veya nebî olduğuna inanılan bu şahıs, Hıristiyanların inancına göre de St. George ismiyle tanınan azîzdur.¹⁴³ Circîs ile aynı dönemde yaşayan Rum imparatoru Filakos'tur. Yine bu dönemde meşhur kişilerden biri de Eflatun b. Aristo'dur.¹⁴⁴

Rivayete göre Circîs Filistin halkından biri olup, Hz. İsa'nın havarileriyle görüşmüştür. Hz. İsa'dan sonra Musul'a risâlet ile görevlendirilmiştir.¹⁴⁵ Ancak Kisâ'ye göre bu peygamber değil Filistin halkından salih bir insandı. Tüccar olup çokça malı vardı. Musul'da zalim bir hükümdar olan Vâdane'nin atalarının dinini terk edip Eflûn adında bir puta tapmaya başladığını ve buna tapmayanları ise ateşe attığını duydu. Bunun üzerine Circîs onu hakka davet etmek için bütün mallarını satıp Musul'a doğru geldi. Bayram gününde onun huzuruna çıkma fırsatı yakaladı. Huzuruna varınca; "Ey Zalim Allah'tan kork dedi." Ancak hükümdar buna çok öfkeleni. Onu çarpmıha gerdi. Demir taraklarla vücudunu taradı, kızgın çivilerle başını çiviledi. Yaralarının üzerine ise sirke ve hardal döktürdü. Gece vakti bir melek gelip kendisini buradan çıkardı ve yaralarını iyileştirdi. Sabah tekrardan hükümdarın huzuruna gitti. Hükümdar ise onun sihribaz olduğunu iddia etti. O ise ibret olarak diriltildiğini söylediye de hükümdar inanmadı. Onu yaktı ve küllerini denize attı. Aynı şekilde bir daha dirildi ve yeniden huzuruna gitti. Bu sefer yere dört kazık çakıp ellerini bağlattı ve üzerine bir kaya koydurdu. Benzer şeyler tekrar yaşandı. Sabah olunca hükümdarın yanına vardı. Hükümdar onun rabbinin ölülerini dirilttiği iddiasını ispatlamasını, bu sebeple yakındaki kabirlerde bulunan ölülerini diriltmesini istedi. Circîs de dua etti. Yetmiş kişi dirildi. Bunlardan beşi kadın, üçü çocuk, kalanı erkekti. Bu dirilenler Circîs'in peygamber olduğuna dair şahadet getirdiler.¹⁴⁶

¹⁴¹ Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", 95.

¹⁴² Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, ed. Servet 'Ukâşe (Kahire: Heyetu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1992), 54.

¹⁴³ Geniş bilgi için bkz.: Tümer, Günay. "Circîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/26.

¹⁴⁴ el-Benâkitî Ebû Süleyman Davud, *Tarih el-Benâkitî*, thk. Mahmud Abdülkerim Ali (Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî, 2007), 56.

¹⁴⁵ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 54.

¹⁴⁶ Abdullatif Sultânî, *Ahbâru'l-devle*, 1/224-226.



Rivayete göre tam yetmiş sefer öldürüldü. Nihayetinde cenneti arzuladı. Bulunduğu kavme beddua etti, bunun üzerine gökten ateş yağdı. Bunu görenler ona kılıçla saldırıp öldürdüler. Ateş o beldeyi yok etti, uzun bir süre o beldeden dumanlar yükseldi. Bu süreçte 34 bin kişi ona iman etti.¹⁴⁷

Circîs'in mezarı Remle'ye yakındır. Bununla birlikte kimi müelliflere göre Musul, kimisine göre ise Horâsan memleketlerinden Sûs kentindedir.¹⁴⁸ Bu veriler onun Urfa'ya geldiğine dair kesin bir kanıt sunmamaktadır.

Sonuç

Urfa ile ilişkilendirilen peygamberlerin bu bölgede yaşayıp yaşamadıkları mevzu tarihî bir araştırma konusu olarak her daim merak edilmeye ve incelenmeye müsaittir. Bu konu hakkında yapılacak çalışmalara destek vermek de ilmî ahlakın bir gerekliliğidir. Lakin ilmî gerçeklerle halk tarafından önemli kabul edilen değerler her zaman birbiriyle paralel olmayabilir. Bunun yanında halkın inandığı bazı noktaların tarihî bir altyapısının olabileceği zihinlerde tutulması gerekir.

Yukarı Mezopotamya; Urfa şehrinin de içerisinde bulunduğu, yüzyıllardır önemli medeniyetlere hayat kaynağı olan, dinî alanlarda da önemli bir konuma sahip olan bir bölge olarak bilinmektedir. Bazı bölgeleri ön plana çıkaran önemli özellikler vardır. Bunlar dikkate alındığında Urfa ve çevresindeki bölgelerin peygamberlerin varlığıyla ilişkilendirilmesi konusu üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.

Halk tarafından Urfa ile ilişkilendirilen peygamberlerin sayısı on dörde ulaşmaktadır. Şifahî kültürde Urfa ile en fazla irtibatı kurulan Hz. İbrâhim, Hz. Eyyûb, Hz. Elyesa', Hz. Şuayb ve Hz. İsa'dır. Tevrat, tefsirler ve tarihî kaynaklardan elde edilen birçok veri Hz. İbrâhim'in bu bölgede bulunduğu dair güçlü emareler içermektedir. Özellikle Hz. İbrâhim'in babasının Harran'da vefat etmiş olması, Hz. İbrâhim'in bölgede doğduğuna ilişkin görüşleri desteklemektedir.

Hz. Eyyûb bölge ile münasebetine yegâne delil Hz. İbrâhim ve Hz. Lût ile olan akrabalık bağıdır. Ancak bu güçlü bir kanaat oluşturacak mahiyette değildir. Haliyle onun ziyarete gelen Hz. Elyesa''ya ait görüşler de zayıf kalmaktadır.

Hz. İsa'nın Urfa ile bağı Kral V. Abgar için gönderdiği mendil üzerinden dillendirilmektedir. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla sadece bir kaynaktan Urfa'ya geldiği zikredilmektedir. Bu da Urfa'da bulunduğu dair yeterli bir kanıt değildir. Ancak Urfa ile dolaylı bir irtibatı olduğunu göstermektedir.

¹⁴⁷ Abdullatif Sultânî, *Ahbâru'l-devle*, 1/224-226.

¹⁴⁸ Abdullatif Sultânî, *Ahbâru'l-devle*, 1/224-226.



Hz. Şuayb'ın Lût (a.s.) ile olan akrabalık bağı ve Hz. Mûsâ'ya Hz. İbrâhim'den kalan asayı vermiş olmasına dair rivayetler her iki peygamberin de bölge ile olan münasebetini bir parça doğrular niteliktedir. Mûsâ'nın (a.s.) Urfa ile irtibatı Hz. Şuayb üzerinden sağlanmaktadır. Bu da demektir ki Hz. Mûsâ'nın Urfa ile irtibatına dair görüşün güçlülüğü Hz. Şuayb'ın irtibatının güçlülüğü oranındadır.

Hz. Yûsuf'un Harran doğumlu olduğunu Yahudi kültür de kabullenmektedir. Zira Tevrat onun Harran'da dünyaya geldiğine dair açık bir beyanda bulunmaktadır. Ya'kûb'un bölgede Harran'a geldiği ve burada bir müddet kaldığının en güçlü kanıtı da aynı şekilde Tevrat'tır. Buna göre ailevi bir takım sıkıntılardan dolayı buraya gelmiş ve akrabalarının yanında çobanlık yapmıştır.

Nûh'un gemisinin Urfa bölgesinde durduğuna dair görüşler birer halk inanışından ibarettir. Bunun dışında yöreye dair nispeti bir görüşe göre Ceylanpınar'da doğması ve Tûfan'dan sonra kurulan ilk şehrin Harran oluşuyla dillendirilmektedir. Ancak eldeki veriler desteklenmeye muhtaçtır.

Hz. Âdem ve Hz. Circîs Urfa ile bağlantısı konusunda en zayıf ilmi verilerin olduğu peygamberlerdendirler. Urfa bölgesinde çiftçilik yaptığı görüşü bir halk inanışından ibarettir. Ancak Göbeklitepe ile ilgili bulgular arttıkça bu yönde güçlü deliller çıkabilmesi ise her zaman muhtemeldir. Hz. Circîs'in Urfa'ya geldiğine dair ilmî bir veri bulunmamaktadır.

Şifahî kültürde Urfa ile işkillendirilen peygamberlerin bölge ile olan irtibatının güçlülüğü hepsinde aynı değildir. Bunlardan bir kısmı sadece halk inanışından ibarettir. Bu anlayışın bir bölümünün ise kısmi deliller ışığında desteklendiği anlaşılmaktadır. Yeni ilmî verilere ulaşıldıkça bu bilgilerin de güncelleneceği bilinen bir gerçektir.



Kaynakça / Reference

- Abbas Muhammed el-'Azzâvî. *Mevsu'atu tarihi'l-Irâk beyne ihtilâleyin*. 8 Cilt. Dâru'l-Arabiyye, 1425.
- Abdulkadir Karahan. "Hz. İbrâhim Hakkında İngilizce Bir Eser ve Bazı Mütalaalar" *Hz. İbrâhim (a.s)'ı Anma Şanlıurfa 1. Kültür ve Sanat Haftası*. Şanlıurfa, Şurkav Yay.1992.
- Abdullatif Sultânî. Ahmed b. Yusf. *Ahbâru'l-devle ve esâru'l-uvel fi't-tarih*. thk. Fehmî S'ad. 3 Cilt. Alemu'l-Kütüb, 1992.
- Acar, Abdurrahman. "Elyesa ve Zülkifl Peygamberlerin Mezarlarının Eğil'de Olduğunun Delilleri". *İslam Tarihinin İlk Asrında Diyarbakır ve Çevresi*. ed. Mustafa Sarıbiyık. 52-57. Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği, 2015.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *el-Feyzû'l-cârî bi şerhi Sahîh İmâm el-Buhârî*. Dâru'l-Kemâl el-Müttahide, 1439.
- Aydemir, Abdullah. *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Bedruddin 'Aynî, Mahmud b. Ahmed. *'Umdetu'l-kârî şehhi sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bekrî, Abdullah b. Abdulaziz el-Endelûsî; Mu'cemu mâ iste'ceme. Thk. Mustafa Saka, Beyrut:. Âlemu'l-Kütüb, H. 1403.
- Benâkitî Ebû Süleyman Davud. *Tarih el-Benâkitî*. thk. Mahmud Abdülkerim Ali. Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî, 2007.
- Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andren umliegenden Landern*. Arabistan ve Civarında Bulunan Diğer Ülkeler Seyahatnamesi. Kopenhagen 1778.
- Demircan, Adnan. "Peygamberler Şehri Urfa". *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa'da Dinî Hayat*. 372. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Demirdöver, Ahmet. *Tezkiretu ûli'n-nühâ fi mezâyâ Harran ve'r-Ruhâ*. Şanlıurfa, ts.
- Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan. *Tarihu'l-hamîs fi ehvâli enfusi'n-nefis*. 2 Cilt. Dâru Sâdır, ts.
- Ebû Hasan el-Herevî Ali b. Ebû Bekir. *el-İşarât ilâ marifeti'z-ziyârât*. Kahire: Mektebetu's-Sakâfe ed-Dîniyye, 1423.
- Ebû'l-Fidâ' İmâduddin İsmail b. Ali. *Takvîmu'l-büldân*. Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1427.



Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Mansur b. Muhammed. *Tefsîru's-Sem'ânî*. thk. Yâsir İbrâhim Ğuneym, Ğuneym b. Abbâs b. Ğuneym. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Vatan, 1997.

Ebü'l-Yumn 'Uleymî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Unsu'l-celîl bi tarihi'l-Kuds ve'l-Halîl*. Mektebetu Dandîs, 1420.

Ebü'l-Yumn el-Ulemî, Mucîruddin b. Muhammed. *Fethu'r-Rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Nureddin Tâlib. 7 Cilt. Dîmeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2009.

Ekinci, Abdullah. "Eyyüb Peygamber ve Eyyüb Peygamber Makamını Kaynaklar ve Tarihi Arka Plan Açısından Bir Değerlendirme". *Hz. Eyyüb*. ed. Abdullah Ekinci. 474-480. Ankara: Eyyübiye Belediyesi, 2017.

Eroğlu, Cengiz; Cengiz Babuçoğlu, Mehmet Köçer (Ed.), *Osmanlı vilayet Salnamelerinde Halep*, (Ankara: Orsam Kitapları), 2012.

George Ernest Wright. *Biblical Archaeology*. Abridged Edition, 8th Printing, Philadelphia: The Westminster Press, 1976.

George Percy Badger. *The Nestorians and their Rituals, with the Narrative of A Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844*. (London: 1852), 20. Bölüm: 318-333.

Gündüz, Ahmet. "Yusuf Suresi Bağlamında Üç Gömleklî Hayat Sürecinden Bazı Ayrıntılar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 93-110.

Harman, Ömer Faruk. "Elyesa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/69-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Harman, Ömer Faruk. "İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/266-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Harman, Ömer Faruk. "Lût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/227-229. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed. *Lübâbu't-tevîl fi me'ânî'tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.

İşıltan, Fikret. *Urfa Bölgesi Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960.

İbn Asâkir, Ali b. el-Hüseyn. *Tarihu medineti Dimeşk*. thk. Muhibbuddin Ebû Saîd. 70 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tunusî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.

İbn Abdulmünim el-Himyerî Muhammed b. Muhammed. *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Müessesetü Nâsır, 1980.



İbn Âdil, Ebu Hafs Siracuddin Ömer. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. thk. Ahmed Abdülmechûd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Cübeyr Muhammed b. Ahmed. *Rihletu İbn Cübeyr*. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, ts.

İbn Habîb Muhammed, b. Ümeyye b. 'Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l-efâki'l-cedîde, ts.

İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed. *Tarih İbn Haldûn*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şirî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1988.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dâru Taybe: Beyrut, 1420.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Me'ârif*. ed. Servet Ukâşe. 1 Cilt. Kahire: Heyetu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1992.

İbn Masûm Sadruddin el-Medenî. *et-Tîrâzu'l-evvel*. 9 Cilt. Müessetu li âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, ts.

İbn Şeddâd İzzeddin Ebu Abdullah. *el-'Alâku'l-hatîra fî zikri umerâi's-Şâm ve'l-Cezire*. thk. Yahya Zekerriyya 'Abbâde. Şam: Vezâratu İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1991.

İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed el-Hanbelî. *Şüzûrâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmut Arnavut. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1986.

İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Abdurraman. *Zâdu'l-mesîr fî İlmi't-tefsir*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422.

İsmail Hakkı, İbn Mustafa el-İstanbulî. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1127.

Julius Heinrich Petermann. *Reisen im Orient. Doğu'da Gezi*. Leipzig, 1865.

Kâmil el-Ğazzî. *Nehrûz'z-Zeheb fî Tarih-i Haleb*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1419.

Karan, Cuma, *Diyâr-ı Bekr ve Müslümanlarca Fethi*, 5. Baskı, İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matabaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.

Kutsal Kitap: *Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.



Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhim Etfiyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Küçükkaya, Mahmut Askeri. *Evlîya Çelebi Seyahatnamesinde Tasavvuf: Tarikatlar-Şeyhler-Tekkeler-Ziyaretgahlar*. İstanbul: Pozitif Yayıncılık, 2001.

Makdisî, Muhammed b. Abdülmelik. *Tekmiletu Tarihi't-Taberî*. Beyrut: el-Matbatu'l-Katolikiyye, 1958.

Masarrat Husain Zuberi. *Abraham, His Life and Times (İbrâhim, Hayatı ve Zamanı)*. Karachi, Pakistan: 1985.

Mâverdî, Ali b. Muhammed, es-Seyyid İbn Abdulmaksud. *Tefsiru'l-Mâverdî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Muhammed Hıdır eş-Şankitî. *Keuseru'l-Me 'ânî fi Keşfi Habâyâ Sahîhi'l-Buhâri*. 14 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1995.

Mukâtil b. Süleyman, İbn Beşir el-Ezdî. *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, I., 1423.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Oymak, Mehmet. *Urfa ve Hz. Eyyûb*. Şanlıurfa: Dergâh Kitabevi, 4. Basım, 2005.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-tefsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-sâbûnî, ts.

Sâid Havvâ. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424.

Salebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Sâlnâme-i Velâyet-i Haleb, H. 1307, Def'a 18.

Segal, Judah Benzion. *Edessa (Urfa): Kutsal Şehir*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Selahattin E. Güler. *Yabancı Gezginlerin Gözüyle Urfa Bölgesi*. İngiliz Gezgin E. B. Soane'nin Notlarında Birecik, Urfa ve Siverek. Şanlıurfa: Şurkav Yay. 2010.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu. *Mirâ'tu'z-zaman fi tevârîhi'l-'ayân*. thk. Muhammed Berakât vd. 23 Cilt. Suriye: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1434.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû bekir. *ed-Durru'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.



Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû bekir. *Tarihu'l-Hulefâ*. Mısır: Matbaatu's-Seâde, 1952.

Şahinalp, Mehmet Sait. "Kutsal Kitaplara Göre Hz. Eyyûb'un Yaşadığı Mekân". *Eyyûb Peygamber*. ed. Abdullah Ekinci. 52-69. Ankara: Eyyübiye Belediyesi, 2017.

Şerîf el-İdrîsî Muhammed b. Muhammed. *Nüzhetu'l-müştâk fî ihtirâki'l-âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1409.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî tevili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.

Tavernier, *Tavernier Seyahatnamesi*. Ed. Stefanos Yerasimos. Çeviren: Teoman Tunçdoğan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

Yakut el-Hamevî, Şihabuddin. *M'ucemu'l-büldân*. Beyrut: Dâr Sâdır, 2. Basım, 1995.

Yıldız, Selami. *Peygamberler Diyarı Urfa*. Ankara: Şanlıurfa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, ts.

Zemahşerî, Mahmut Amr. *el-Keşşâf 'an hakâkiki ğavâmidi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.

Züheyli, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsiru'l-vasît*. 3 Cilt. Dâru'l-fikr, Dımeşk, 1422.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2019, 5 (2): 289-310.

**Sanal (Kripto) Para Birimlerinin İslam Hukuku Açısından
Değerlendirilmesi**

Evaluation of Crypto Currencies in terms of Islamic Law

Mehmet ONUR

Dr. Öğretim Üyesi, HMKÜ İlahiyat Fak.

Assist Prof. Dr. HMKU, Theology Faculty

mehmet.onur@mku.edu.tr

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-2229-6450>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 07.07.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 25.12.2021
Yayın Tarihi / Published : 14.10.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Onur, Mehmet. "Sanal (Kripto) Para Birimlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 289-310.

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

Copyright © Published by Mustafa YİÇİTOĞLU- İstanbul-Turkey. All rights reserved.

Sanal (Kripto) Para Birimlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi¹

Öz

Finansal Teknolojiler son yıllarda dünyada nicelik açısından süratli bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Finansal teknolojilerin de en çok tartışılan, konuşulanı ise şifreli blok zincir data konstrüksiyonu dahilinde değerlendirilen sanal para birimleridir. Bu çalışmamızda sanal para birimlerinin data enfastrüktürünü meydana getiren blockhain sistemini ve bu kripto para elemanlarını İslam hukuku temel prensiplerini merkeze alarak incelemek istiyoruz. Sanal para birimleri masaüstü, laptop bilgisayarlar ve akıllı telefonlarda var olan verilerle elektronik şekilde kaydedildiği için istihsal ve güvenilirlikleri hususunda ikirciklikler meydana gelmektedir. Fakat sanal paraların kapsayıcı bir düzenleme ile şüpheleri bertaraf edecek gerekli altyapıları hazırlamaları halinde bu konu ile alakalı konuşulan ve tartışılan hususlar değişecek midir? Buradan hareketle, bu sistem içinde yer alan muhataraları olumsuz meşru olmayan risk içerisinde değerlendirebilir miyiz? Bu ve benzeri problemlerin, İslam hukuku temel prensipleri bağlamında değerlendirilmeye ve incelenmeye muhtaçtır. Bunun için biz de bu konuyu incelemeyi kararlaştırdık.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Blok zincir, Finansal Teknoloji, Kripto Para, Sanal Para

Evaluation of Crypto Currencies in terms of Islamic Law

Abstract

Financial Technologies have started to be used rapidly in the world in terms of number and quantity in recent years. The most discussed topic in financial technologies is virtual currencies, which are evaluated within the encrypted block chain data construction. In this study, we want to examine the blockchain system that creates the data infrastructure of virtual currencies and these crypto money elements by focusing on the basic principles of Islamic law. Since virtual currencies are recorded electronically with the data available on desktop, laptop computers and smart phones, there are ambiguities about their production and reliability. But if virtual currencies prepare the necessary infrastructures to eliminate doubts with an inclusive regulation, will the issues that discussed on this subject change? From this point of view, can we evaluate the risks in this system as a negative illegitimate risk? These and similar problems need to be evaluated and examined in the context of the basic principles of Islamic law. For this reason, we decided to examine this issue.

Keywords: Islamic Law, Crypto Money, Blockhain, Financial Technology, Virtual Money.

¹ Bu makale 12-14 Nisan 2019 tarihinde 5. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresinde sunulan "İslam Hukuku Açısından Kripto Para Birimlerinin Değerlendirilmesi" adlı tebliğ genişletilerek hazırlanmıştır.



Giriş

İnsan, daima karşı karşıya kaldığı problemlerle mücadele etme yoluna gitmiş, sürekli bir şekilde her şeyin daha kolay kullanılmasını üretme yönünde çaba sarf etmiştir. İnsanoğlu maddi çevresini denetleme ve değiştirme dürtüsünün neticesinde sürekli bir şekilde araç gereç geliştirmeye, olanakları daha da iyileştirmeye ve dönüştürmeye çalışmıştır. Bu düşünceler, hayatımıza dair birçok alanda alternatif çözümlere ulaşmamıza imkân vermiştir.

Teknolojinin ilerlemesi, paranın da kullanım şekillerini, beraberinde bankacılık sistemini ve ödeme yapma şekillerini de değiştirmiştir. Bu değişim para kullanımını, dolayısıyla bankacılık sisteminin dijitalleşmesini de sağlamıştır. Bu gelişmeler neticesinde para kullanımı, kâğıt ya da madeni para olmadan ödeme yapmayı mümkün hale getirmiş ayrıca dünyayı da bu gelişmelere paralel olarak bu koşullara bir nevi mecbur bırakmıştır. Her geçen gün toplum olarak daha fazla dijitalleşmeye geçiş yapılmaktadır. Daha da ötesi bankacılık sektöründe vuku bulan, klasik bankacılık sisteminden günümüzde kullanılan bankacılık sistemine geçiş prosesindeki uygulamalar hayatın vazgeçilmezi hale gelmiştir. Dijitalleşme yönündeki gelişmeler beraberinde yazılım mühendisliğini ve finansal teknolojiyi değiştirmiş, firmaların üretim esnasında harcadığı değerleri ve enerji kullanımını minimize ederek eldeki sermayenin daha aktif bir şekilde kullanılması sağlamıştır. Bilgi işlemlerinde kullanılan programlardan, programlama dillerinden ve bunlardan kaynaklı belgelerden dolayı ihtimal dâhilinde olan hataların da mevzu bahis sektörde büyük firmalar aracılığıyla ortadan kaldırılarak müşterilerin hesapları güvenlik açısından üst düzeyde korunmaya çalışılmaktadır.² Bu gelişmeler neticesinde akıllı cep telefonlarının da piyasalara sürülmesiyle mobil şubecilik klasik şubelerin yerini almaya başlamıştır. Dolayısıyla klasik şubelerde, bizzat giderek yapılan ödemeler ve diğer bütün işlemler bu teknoloji sayesinde her yerden gerçekleştirilebilir hale gelmiştir. Bununla da iktifa etmeyen insanoğlu daha da farklı teknolojiler ile herkesten bağımsız, kontrol edilemeyen para ve ödeme teknolojilerine atıldı. Etkilerini anlamaya çalıştığımız, hayatımızı tam olarak nasıl etkileyeceğini kestiremediğimiz; dijital kimlikler, blockchain teknolojiler henüz tam manasıyla herkesçe kabul görececek hale gelmedi. Buna rağmen, sanal para birimlerinin geleneksel paralara karşın yeni bir alternatif olarak çıkmaları hem

² Buket Çelik - Fatih Mangır, Digitalization Of The Banking Sector And Performing Analysis In The World And Turkey. *Cyberpolitik Journal*. 5, 10 (Dec. 2020): 260-282.



de kolayca kullanılma imkânı sağlaması nedeni ile son vetirede finansal gündemde çokça yer aldığı görülmektedir. Buna binaen birçok değerlendirme ve farklı yaklaşımlarla ele aldığımız bu makalenin alana katkısı olacağını düşündüğümüzden dolayı kaleme almak istedik. Bu çalışmayla sanal para birimlerini İslam Hukuku temel ilkeleri çerçevesinde değerlendirerek farklı bakış açısı ile incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bundan dolayı burada evvela İslam hukukunun para mefhumuna ve fonksiyonlarına bakış açısı ile sanal paranın soyut ve genel tasarımı üzerine yapılacak izah sonrası bu mefhumun İslam hukuku açısından para olarak kabul edilip edilmeyeceği konusu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Para

Pâre sözcüğünden nakledilen “Para” kelimesi aslen Türkçe olmayıp dilimize Fars dilinden geçmiştir. Pâre; “parça, gümüş parçası” manalarına gelmekte iken zamanla ödeme araçlarının tümünü kapsamına alan bir anlam zenginliği kazanmıştır.³ Arapça’da “para” nakd kelimesi ile ifade edilmektedir. Anlam olarak ise tenkit etmek, eleştirmek, peşin vermek manalarında kullanılmaktadır. İstilahî anlamda ise para, mal ve hizmet alım muamelelerinde ya da borç ödeme işlemlerinde yararlanan, toplum tarafından benimsenmiş müşterek mübadele nesnesi ve kıymet ölçüsüdür.⁴

Diyanet İşleri Başkanlığı DİYK’nun *para ile ilgili* tanımı şu şekildedir: “Devlet tarafından basılan/bastırılan, belirli bir egemenlik altında bulunan bütün topraklarda tedavül nesnesi olan, üstünde sayılarla kıymeti yazılı, değerli kâğıt yahut metal obje” şeklindedir. Farklı bir tanıma göre para; mal ve hizmetler satın almak amacıyla bulundurulmuş, değer saklama, tasarruf edebilme niteliğini taşıyan ve piyasada bulunan farklı mal yahut hizmetin değerini tespit etme vasıtasıdır.⁵ Siyasal olarak birleşmiş millet ya da milletler topluluklarının teşekkül ettirdiği tüzel kişilik⁶ olan devlet otoritesinin bir nesneyi mübadele vasıtası şeklinde kullanılmasını onaylaması ve toplumun da bu durumu içselleştirmesi halinde, o nesne para kabul edilir.⁷

³ Ali Akyıldız, “Para”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 163-166.

⁴ Sabri Orman, “Modern İktisat Literatüründe Para Kredi Ve Faiz”, Para Faiz Ve İslam (İstanbul: Çınar Matbaası, 2015), 11.

⁵ Orman, Para Kredi ve Faiz, 11-17.

⁶ Türk Dil Kurumu. “Türk Dil Kurumu Sözlükleri”.erişim: 08 Nisan 2019, http://www.tdk.gov.tr/İndex.Php?Option=Com_Gts&Arama=Gts&Guid=Tdk.Gts.5cab0e37b763e5.56046781.

⁷ Orman, Para Kredi ve Faiz, 12; Alpaslan Alkış, “İslam Hukuku Açısından Bitcoin ve Kripto Para”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2018): 69-90.



Verilen tanımlardan hareketle parayı şu şekilde de tanımlayabiliriz: Hukuksal variyeti olan bir devlet aracılığıyla mal ve hizmet alışını yapmak amacıyla piyasaya sürülen daimi istikrarı olan, toplumun sahiplenerek istimal ettiği mübadele ve tediye vasıtasıdır.

Yukarıda verilen tanımlar göz önünde bulundurulduğunda paranın, kıymet ölçüm ögesi, değişim, tediye vasıtası ve stabil olmasının haricinde spontane ya da merkezi otorite aracılığıyla toplumun sahiplenerek istimal ettiği niteliklerini haiz varlık olduğu görülmektedir. Paranın barındırması gereken başka nitelikleri ise şu şekildedir: Az bulunabilme dayanıklılık, bölünebilme ve taşınabilme şeklindedir.⁸ Ancak bu niteliklere sahip olabilen şey para olma vasfını taşır.

2. Paranın Fonksiyonları

Paranın klasik olarak kabul edilen 4 fonksiyonu vardır:

2.1. Değişim aracı

Ticari işlemlerde, yapılan karşılıklı değişimlerde bu değişimlerin bir bedel, kıymet ile yapılması gerekmektedir. Önceleri insanlar takas sistemiyle alışveriş yaparlardı ancak bazen ihtiyaca ulaşabilmek için birden fazla takas yapmak zorunda kalırdı. Bunun zorluğunu anlayan insanoğlu parayı keşfetmek suretiyle mal ve hizmetlerin çok daha kolay bir şekilde el değiştirmesini mümkün hale getirdi.⁹

2.2. Hesap birimi

Para iktisadi hesap birimi işleviyle bilgi elde etme ve işleme hususunda tasarruf sağlar. Zira ekonomide ne kadar mal varsa her malın diğer bir mal ve hizmetle karşılıklı mübadelesini bilmek zorunda kalınır.¹⁰ Ekonomide bu $n.(n-1)/2$ formülüyle hesaplanır. Sadece bir cins üzerinden bunu hesaplayacak olursak $n-1$ ile ifade ederiz. Mesela 1 kg Antep fıstığı= 2 kg fındık gibi. Yani 20 mal olsa bir ekonomide $20(20-1)/2= 190$ fiyat öğrenmek yerine $20-1=19$ adet fiyatı öğrenmemiz yeterli olacaktır.¹¹

2.3. Değer saklama aracı

Trampa usulü ekonomide her mal kalıcı bir biçimde saklanamaz zira bu malların kimisi çok kısa zamanda helak olur. Bu şekilde kısa sürede bozulan malların saklanması o değerlerin heba olması anlamına gelecektir. Kişiler

⁸ Süleyman Kaya, “Kripto Para Birimleri Ve Fikhi Açıdan Değerlendirilmesi”, erişim: 4 Temmuz 2021, <https://islamiktisadi.net/2018/01/23/kripto-para-birimleri-fikhi-acidan-degerlendirilmesi/>; Orman, Para Kredi ve Faiz, 8, 9.

⁹ Rene Gonnard – R. Şükrü Suvla, “Paranın Fonksiyonları”. *Journal Of Istanbul University Law Faculty* 4/14 (Eylül 2011):346-360.

¹⁰ Hasan Özyurt, Para Teori ve Politikası, (Trabzon: Derya Kitabevi, 2003), 29.

¹¹ Ertuğrul Kızılkaya, Para Teorisi ve Para Politikası, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, ts), 27.



ihtiyaçları olandan daha çok paraya malik oldukları yahut gelecekte daha kaliteli yaşamayı amaçladıklarında ertelenebilecek bir takım ihtiyaçlarını erteleyerek sahip oldukları parayı hemen harcamak yerine biriktirmeyi yeğleyebilirler. Ayrıca, değişim aracı olan paranın sahip olduğu soyut ölçüsüne dair düşünceler spekülasyona açık olmasına da sebebiyet verir. Zira para, mübadele muamelelerinde kullanılan araçlar içinde arasında en peşin olan¹² ya da farklı bir deyimle en hızlı kabz edilebilen araçtır. Para ihtiyacı olana en kısa sürede bozulacak olan malların; bozulmadan, zamanında elde edilebilmesini sağlamak suretiyle değer saklama aracı olarak karşımıza çıkar.¹³

2.4. Borç ödeme aracı

Para, ötelenen ödemeler standardıdır. Tüm piyasa muameleleri alacak-borç muameleleri para aracılığıyla gerçekleşmektedir. Değişim, hesap birimi olma, değer saklama ve borç ödeme aracı olmanın dışında, paraya modern çağda farklı fonksiyonlar da yüklendiğini müşahade ediyoruz:

- *Ekonomik etkinlikleri manipüle eder*
- *İktisadi birimin muayyen süre zarfında kazandırdığı irat, kira, aylık gibi getirileri yeniden paylaşır*
- *Nüfuz sağlama aracıdır.*¹⁴

3. Paranın Tarihi Seyri

Tarihte insanlar bildiğimiz manadaki parayı kullanmadan önce birbirinden farklı deniz hayvanlarının kabuklarının, kahve çekirdeklerinin farklı dönem ve yerlerde tuz gibi minerallerin takas aracı olarak para yerine kullanıldığı görülür. Dünya tarihinde ilk kez paraya belirli standartlar getirenlerin Lidyalılar olduğu söylenir. Zira Lidyalılar takas aracı olan şeyleri değerli metal standardına dönüştürmüşlerdir. Bu da tarihi seyri açısından paranın en büyük dönüm noktalarından birisi olarak kabul edilir.¹⁵

Paranın en önemli değişim ve dönüm noktası, diğer formlardan kâğıt formuna dönmesi ve bu şekilde tedavül etmesi olmuştur. Ticaret hacmi büyüdükçe metal paraların ve takas için kullanılan diğer eşyaların kullanımı ciddi sorunlar oluşturuyordu. Para kâğıt

¹² Osman Z. Orhan - Seyfettin Erdoğan, Para Politikası, 4.Baskı, (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2007) 7.

¹³ Gonnard - Suvla. "Paranın Fonksiyonları". Journal of İstanbul University Law Faculty 4/14 (Eylül 2011): 346-360.

¹⁴ İlker Parasız, Para, Banka ve Finansal Piyasalar, Gözden Geçirilmiş 8.Baskı, (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2005), 9.

¹⁵ Ekrem Akdiş, Para Banka ve Finansal Sistem, (Ankara: Detay Yayıncılık, 2011), 7-10; Şevki Özbilen, Para'nın Kitabı, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2011), 4-9; Gülsün Gürkan Yay, Para ve Finans Teori Politika, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 7-12.



formuna kavuşunca kolay taşınabilir ve kullanılabilir hale geldi. Teknolojik gelişmeler beraberinde paranın da değişimini ve gelişimini sağlamıştır. Bu gelişim ve değişimler beraberinde paraya olan güveni de arttırmıştır. Paraya olan güvenin artması neticesinde ise paranın daha yaygın şekilde kullanılması sonucunu doğurmuştur. Bu da beraberinde toplumsal gelişmeyi ve ilerlemeyi getirmiştir. Zira bütün yatırımlar kolay taşınabilen büyük meblağlar sayesinde daha rahat yapılabilir hale gelmiştir. Bunlar aynı zamanda temsili para olarak adlandırılırlar ve bu tür paralara altın-gümüş sertifikaları, banknotlar temsili paraların ilk örnekleridir.¹⁶

Tarih boyunca itimadın temin edildiği her şartta para devamlı bir şekilde suret değiştirerek bir bedel, kıymet ve ticari muamelelerde araç olarak kullanılmıştır. 17. asrın sonuna dek ticari işlemlerde mübadele aracı olarak sadece para kullanılmıştır. Ama çek ve senetlerin ticari hayatta keşfedilmesiyle birlikte kâğıt nitelikli ödeme enstrümanları ticari mübadele işlemlerinin vazgeçilmezi haline gelmiştir.¹⁷ Sanayi inkılabı ile beraber, işyerleri çok büyük miktarlarla işlem yapmak mecburiyetinde oldu. Bu büyük miktardaki meblağların nakit olarak verilmesi hem büyük külfetler getiriyordu hem de nakliye vb. masrafların yanında taşıma zorluğunu beraberinde getiriyordu. Çeklerin keşfedilmesiyle, daha hızlı bir şekilde işlem yapabilme hacmi ve paranın kolay bir şekilde tedavülü sağlandı.

Devletlerin kamu otoritesi olarak banknotları tekeline alma nedeni ise sarrafların ve bankaların güveni suistimal etmeleri ve mali güçlerinin üstünde borç vermeleridir. 19. asrın başlarında devletler banknot ihracını denetimleri altına almış ve günümüzdeki kâğıt para sistemi kurulmuştur. Bu sistemin kuruluşuyla bankacılık sistemi daha da gelişmiş, bankalar kaydi para tutmaya başlamıştır. Daha sonra bu miktarlar büyük meblağlara ulaşmış ve zorunlu olarak farklı ödeme enstrümanları gelişmeye başlamıştır.¹⁸

Paranın tarihi gelişimi günümüze gelene dek paranın hangi aşamaları geçtiğini göstermesi açısından ehemmiyet arz etmektedir. Bu gelişimi göz önünde bulundurarak şöyle bir sınıflandırma yapmak mümkündür:

¹⁶ Fatih Özden, Fikhi Açından Para Sistemi-Bitcoin Örneği-, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019), 65-67.

¹⁷ Ömer Cem Aksoy, Türkiye’de Çek Takası Ve Çek Takası Verileri Işığında Çek Kullanımının İncelenmesi, (Uzmanlık Yeterlik Tezi, TCMB Ödeme Sistemleri Gn. Müdürlüğü Ankara, 2016), 4.

¹⁸ Cenk Çavuşoğlu, Elektronik Paranın Gelişimi Ve Merkez Bankası Bilançosu İle Para Politikası Uygulamaları Üzerine Etkisi, (Uzm. Yeterlik Tezi TCMB Muhasebe Gn. Md.lüğü Ankara, 2015), 5.



1. Mal ya da Metal Para¹⁹
2. Metal Parayı Birebir Karşıl原因an Kâğıt para
3. Krediye Dayalı Paralar
4. Devletler Eliyle Piyasaya Sürülen Paralar
- 4.1. Ufaklık paralar
- 4.2. Ufaklık para şeklindeki kâğıt paralar
- 4.3. Tedavül eden borç senetleri
- 4.4. Kâğıt paralar
5. Banka Eliyle Piyasaya Sürülen Paralar:
- 5.1. Merkez bankası banknotları
- 5.2. Özel banka banknotları²⁰
6. Herhangi Bir Merkeze Bağlı Olmayan Kripto Paralar

1. İslam Hukukçularına Göre Para

İslam Hukukçuları parayı geniş anlamda şöyle tanımlamıştır: “Ticari bir değişim işleminde malın kıymeti, fiyatı karşılığında olan ve zimmetinde deyn olarak sabit olma niteliğini taşıyan mallar para olarak tanımlanır.”²¹ Bu tanımdan hareketle bütün misli mallar bu kapsamdadır. Bu misli mallar da, keyli, vezni ve adedilik bakımından benzerlik gösteren belirli bir tipe göre yapılmış tek biçim, ya da standart olarak nitelenebilen mallardır. Kıyemî mallar ise semeniyet vasfını barındırmazlar.²² Dolayısıyla misli mallar semeniyet vasfından dolayı para niteliğini haiz kabul edilirken kıyemi mallar para olarak kabul edilmemektedir.

İslam hukukçuları genel anlamda semen kelimesini para anlamında kullanmışlardır. Semen olma özelliği ise misli olma vasfına bağlanmıştır. Buna göre alınıp satılan her türlü ticaret eşyası, emtia ne kadar misli olma özelliğini taşırsa o miktarda semen olma vasfını haiz olur. Fıkıh terimi olarak misli ise, fiyata tesir etmeyecek derece fark olan ve birbirinin yerine ikame edilebilen,

¹⁹ Paranın kıymeti satın alma gücüne denk olan paralar mal veya ölçek para olarak adlandırılmaktadır. İlk olarak kullanılan para bu çeşit paralardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Murat Fidan, Düünden Bugüne Paranın Tarihi ve Türkiye’de Kağıt Para Kullanımı, Sosyal Bilimler Dergisi c. 9- sayı 18 2019, 9 (18): 141-162.

²⁰ Sadün Aren, İstihdam, Para ve İktisadi Politika, (Ankara: Bilgi Yayınları 1968); Sururi Kocamanoğlu, Bankacılık Ansiklopedisi, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1983), 519; Ali Keleş, İslam’a Göre Para Kavramı (Tarihi, Tanımı ve Fonksiyonları), (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1998), 10.

²¹ Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Sehl, *Kitabu’l-Mebusut*, (İstanbul: Çağrı Yayınları 1983), 14: 2; İbn Abidîn, Muhammed Emîn B. Ömer B. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşki, *Reddü’l-Muhtâr Ale’d-Dürri’l-Muhtâr*, (Beyrut: 1421/2000), 4: 165, 243; Mecelle, md:152; Alpaslan Alkış, “Para Olabilme Yönüyle İslam Hukuku Açısından Kripto Para” İslami Finans Ve Finansal Teknolojiler (Fintech) Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları: 47, 2020), 177-198.

²² İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, 4: 165; Alkış, Para Olabilme Yönüyle İslam Hukuku Açısından Kripto Para, 177-198.



görüntüsü, yapısı ve iktisadi yararı ve değeri yönüyle eşit vasıfları taşıyan mallar şeklinde tanımlanabilir.²³ Misli olma özelliğini en üst seviyede barındıran ticaret eşyası ve emtia olarak karşımıza basılmış paralar çıkmaktadır; bunun için semen lafzı mutlak anlamda söylendiğinde “tedavüldeki para” kastedilmiş olur.²⁴

Klasik fıkıh kaynaklarında paralar, yaratılış itibariyle para olarak kabul edilenler ile ıstila olarak insanların para olarak benimsemesi neticesinde para olma özelliği kazananlar olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır.²⁵

Fıkıhta genel olarak kabul edilen görüşlere göre altın ve gümüş yaratılış itibariyle semen olarak benimsenmiştir. Bu madenlerin sikke ya da külçe olması durumu onların para olarak adlandırılmalarına engel değildir. Altın ve gümüş madeni haricindeki felsler ile mağşuş paralar, para olarak rayiç (tedavülde) oldukları müddetçe yani insanlar arasında para olarak benimsenmiş olmaları hasebiyle semeniyet niteliği taşır ve bunun için değişim aracı olarak kabul edilirler. Tedavülden kalkınca bu niteliği yitirir.²⁶ İnsanlar tarafından değişim aracı olarak benimsenip rayiç olan diğer bütün misli mallar da ıstılâh para olarak kabul edilir.²⁷

İslam tarihine bakıldığında idareciler, izin alınmaksızın para bastırınları, ta'zir olarak birbirinden farklı cezalara çarptırmışlardır.²⁸ Metal paraların bir kısmını egelemek suretiyle ağırlığıyla oynayan şahıslara da idareciler değişik cezalar uygulamıştır. Buradan hareketle İslam tarihinde paranın doğrudan basıldığı ya da devlet kontrolünde tedavüle sokulduğu müşahade edilmektedir. Bununla birlikte parayı denetleyen otorite olmasına rağmen, paralarda sahtekârlık yollarına başvurulduğu görülmektedir. Devlet, paranın muteber ve saygın olmasını sağlamaktadır. Bunun için sahtekârlık yapanlar İslam devletlerinde cezalandırılmışlardır. Bu da sahtekârlığı ve dolayısıyla insanların mağdur olmalarını engellemiştir.

²³ Zimmette deyn biçiminde sabit olarak elverişli bulunması ve yerine kendi türünden bir başka malın geçebilmesi, misli mallara hukukun birçok dalında kıyemî mallardan farklı hükümler bağlanmasına neden olmuştur. Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Hasan Hacak, “Misli”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30: 187, 188.

²⁴ Beşir Gözübenli, “Semen”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36: 465-467.

²⁵ Necmeddin Güney, “İslam Hukukunda Para Kavramına Genel Bir Bakış”, *İslami Finans Ve Finansal Teknolojiler (Fintech) Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları: 47, 2020), 1-19.

²⁶ Karafi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed B. İdris B. Abdirrahmân El-Mısri, *El-Furuk*, (yy: ts.), 3: 256; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, (Beyrut: ts), 1: 421.

²⁷ Güney, “İslam Hukukunda Para Kavramına Genel Bir Bakış”, 1-19.

²⁸ Tuncay Başoğlu, , “Ta'zir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40: 198-202.



İslam Hukukçuları para ile ilgili iki kavramı tartışmışlardır. Bunlardan birincisi kesad ikincisi ise inkıta'dır.²⁹ İslam hukukçuları kesadı paranın tedavülden kalkması anlamında kullanmışlardır. Kesad paranın piyasada hiç kimsenin yanında muteber olmaması durumunu ifade eder. İnkıta ise paranın piyasada bulunmamasını ifade etmek için kullanılmakla birlikte toplumun bir kesiminde evlerde ve sarraflarda bulunabilmesi halini ifade etmek amacıyla kullanmışlardır. Kripto paraları belki bu cihetle inkıta durumuna benzetme söz konusu olabilir. Zira bazı kişilerin ellerinde bulunup piyasada olmamaktadırlar. İnkıta durumunda Ebu Hanife parayı kesad durumuna benzetip yapılan akitlerin batıl olduğunu dile getirmektedir.³⁰

2. Elektronik Para (Dijital Para)

Ödemeler bankalar arası tediye sisteminde ya da para, kaynak aktarımı bilgisayar, cep telefonu, laptop gibi cihazlar marifetiyle internet üzerinden yapılmaktadır.³¹ Elektronik para, darphane ve diğer kuruluşlarca basılan fiziki paraya ilave olarak kullanılan, elektronik ortamda muhafaza edilen ayrıca aktarımı yapılabilen, fiziki paranın yerine getirdiği işlevleri eksiksiz şekilde yapabilen paradır. Elektronik para, elektronik nakit, debit kartlar ve depolanmış kartlar biçiminde kullanımı söz konusudur.³² Her ne kadar kripto para, elektronik para kavramının içine girse de ikisi birbirinden farklı şeylerdir. Elektronik para; mevcut varlığın elektronik ortamda kullanılmasıdır, ancak elektronik para da şifreleme ve madencilik yoktur.

Elektronik para kavramı içerisine bütün e-para ve paypal girer.³³ Elektronik para denilince kripto paraların da dahil olduğu geniş bir küme kastedilmiş olur. Böylece bütün elektronik paralar sanal para değildir fakat bütün sanal paralar elektronik paradır, yargısına varmaktayız. Dijital parayı ile kripto paradan ayıran en önemli fark merkezîyet konusudur. Zira dijital para, merkezi bir otorite tarafından üretilir, tanınır ve bunun için resmidir. Daha açık bir ifadeyle dijital paralar geleneksel paralar gibi bir devlet veya devletin yetki tanıdığı bir kurum tarafından üretilirler. Bundan dolayı bu paralarla ağ dâhilinde yapılan

²⁹ Konuyla ilgili ileri okuma için bk. Ömer Habergetiren, "İslam Hukukunda Fulûs'un Değerinde Değişimi İfade Eden Dört Kavram: Raḥs, Galâ, Kesâd, İnkıta". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1 / 2 (Aralık 2017): 106-120.

³⁰ İbn Âbidin, *Tenbihü'r-rukûd*, (Resail içinde) Âlemü'l-Kütüb, (yy: ts.), 2: 59.

³¹ Nurettin Öztürk-Asuman Koç, "Elektronik Para, Diğer Para Türleriyle Karşılaştırılması Ve Olası Etkileri", *SÜİİBF Sosyal Ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, XI (2013): 212- 213.

³² Abdurrahman Çarkacıoğlu, "Kripto-Para Bitcoin", erişim:8 Nisan 2019, <http://www.SpK.Gov.tr/Siteapps/Yayin/Yayingoster/1130>, 4-5; Hasan Doğan, "İslam Hukuku Açısından Kripto Paralar Ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 26/2 (2018): 234, 235.

³³ Şahin Çetinkaya, "Kripto Paraların Gelişimi Ve Para Piyasalarındaki Yerinin Swot Analizi İle İncelenmesi", *Uluslararası Ekonomi Ve Siyaset Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/5 (2-2018): 11-21.



alım-satım işlemleri banka ya da devlet tarafından bir merkezde kayıt altına alınır. Yine bu paraların piyasalara sunulmaları ve desteklenmeleri merkez bankaları aracılığıyla olur ve bu parayla yapılan işlemler, merkez bankalarının onaylamasından sonra gerçekleşir.³⁴ Bütün bunlardan hareketle İslam tarihinde para tedavülünde paranın güvenilirliğine çok önem verildiği bu itimadın her ne kadar devlet parayı basmasa da kontrolünü elinde tutmak suretiyle devlet eliyle sağlandığı müşahede edilmektedir. Bu da paranın geçerliliğini sağlayabilmesinin en temel şartlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Sanal (Kripto) Para

Sanal para; bir tüzel varlık, e-para kuruluşları, merkez bankaları ya da kredi kuruluşları tarafından piyasaya sürülmemiş, kağıt para ve diğer para çeşitlerinin yerine geçebilen değer” olarak tanımlanabilir.³⁵ Diğer bir tanımı şu şekildedir: İnternet ağı vasıtasıyla direkt kişiler arasında transfer edilen, herhangi bir merkezi kurum veya kuruluş tarafından ihracı yapılmayan ya da banka benzeri aracı kurumlara gereksinim olmadan ve ticari işlemlerin gerçekleştirilebildiği şifrelenmiş dijital paralardır.³⁶

Yukarıda zikredilen tanımlardan hareketle şunlar söylenebilir: Kripto paraların ihracı, hiçbir merkezi kurum veya kuruluş tarafından gerçekleştirilmemektedir. Fakat bu sistem aracılığıyla şahıslar herhangi bir vasıtaya gerek duymaksızın her türlü ticari iş ve işlemi yapabilmektedir. Yine bu sistemin her insan tarafından benimsenmediği ve şifreli bir kod olduğu anlaşılmaktadır. Sanal paralar foreks işlemlerinde olduğu gibi kaldıraç etkisiyle işlem görmez, tam finansmanla satın alınma işi gerçekleşir. Bu paraların herhangi bir merkezi sahibi yoktur. Bundan dolayı fiyatları piyasa şartlarında belirlenir ve fiyatlardaki aşırı volatilité³⁷ nedeniyle zarar-kar tahmini önceden yapılamaz.³⁸

Kripto paraya rağbeti arttıran şeyleri maddeler halinde şu şekilde ele alabiliriz:

- Başka para birimine, kripto para borsaları aracılığıyla dönüştürülebilmektedir. (Bu maddenin bir handikabı bankacılık sistemi gibi kolay kullanılabilen bir sistemden bağımsız oluşu nedeniyle bazen kolay şekilde yapılabilen bu dönüştürme işi zorlaşabilmektedir.)
- Çok hızlı bir şekilde işlem yapılmaktadır. (Bu maddenin de engel oluşturabilecek tarafı, internetin olmaması durumunda hiç bir işlem tesis

³⁴ Tahsin Bakırtaş - Kübra Ustaömer, Türkiye'nin Bankacılık Sektöründe Dijitalleşme Olgusu, Ekonomi, İşletme Ve Yönetim Dergisi, 3/1 (2019): 1-24.

³⁵ Doğan, “İslam Hukuku Açısından Kripto Paralar Ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi”, 235.

³⁶ Melih Turan, Diyanet, Kripto Paralar Ve Fırsatlar, erişim: 8 Nisan 2019, <http://islamiktisadi.net/İndex.php/2017.12.05/Diyanet-Kriptoparalar-Firsatlar/>; Alkış, "İslam Hukuku Açısından Bitcoin ve Kripto Para", 70.

³⁷ Volatilité; yatırım vasıtasının fiyatında meydana gelen değişim anlamında kullanılmaktadır. <http://www.terimler.com/borsa/sozluk.php?action=search&word=Volatilité&submit2>

³⁸ Çarkacıoğlu, “Kripto-Para Bitcoin”, 63.



edilememesi durumudur. Ancak mobil ve internet bankacılığı sisteminde de aynı durum söz konusudur.)

c. İşlem yapmak için (merkezi bir yere bağlı olmadığı için) hiç bir kuruluştan ya da kimseden izin almayı gerektirmez ve işlem yapılmasının önünde herhangi mani yoktur. (Bu kolaylık sağlamakla birlikte aslında hak kaybının yaşanması durumunda bu kaybı ortadan kaldıracak bir otoritenin olmaması nedeniyle sistemin açığı olarak da görülebilir.)

d. Sistem güvenliği matematiksel olarak kriptografi yoluyla dijital imzalama yöntemleri aracılığıyla gerçekleştirilir.³⁹ (Bu maddenin de bazı riskleri söz konusudur: Şifre unutulması ve çaldırılması veya kişinin ölümü durumunda hak kaybı yaşanmaktadır mirasçılarının hiçbir hak iddia etmesi de mümkün görünmemektedir.)

e. Blok zincir şeklinde olduğundan kişiler bilinmemektedir, bilinmeme durumunu da tercih eden birçok yatırımcı olmaktadır.⁴⁰

4. Blok Zinciri (Blockchain)

Blockchain imitasyonunun yapılmasının imkân dâhilinde olmadığı ve kodlanmasından dolayı yapısıyla oynanamayan veri yapısı olarak tanımlanmaktadır.⁴¹

Bu sistem üç ana unsurdan meydana gelmektedir ve işleyişi şu şekildedir:

1. Nakit ya da menkul kıymetleri kullanmak suretiyle alım-satım, borçlanma, takas, gibi piyasa hareketi (Buna işlem denmektedir.)
2. Bu işlemin kaydı ile söz konusu işlemi muhafaza eden sistem
3. Yapılan işlemi sürekli kontrol altında tutan sistem.

Yapılan muamele, bu muamelenin zaman bakımından ve ardışık olarak nasıl dizileceği, açık kaynak şifreli bilgisayar programları aracılığıyla sağlanmaktadır. Bunun için bloklar zaman bakımından her işlemin verisini art arda gelecek şekilde muhafaza ettiğinden zincire benzetilerek bu sisteme "blok zinciri" denilmektedir.⁴² Bu sistem aracılığıyla kripto paralar flaş bellek, bilgisayar, cep telefonu gibi elektronik ortamda saklanmaktadır.

Blok zincir sanal paralar ve alt coinler için kullanılmaktadır. Bu zincir ile bir blokun dolmasından sonra öbür blokun

³⁹ Emre Hakan Akiz, Kripto Paranın Vergilendirilmesi, Muhasebeleştirilmesi Ve Denetimi, İstanbul Ticaret Üniversitesi Dış Ticaret Enstitüsü Tartışma Metinleri, Wps No/ 224/2019-06, S. 7.

⁴⁰ Murat Kesebir- Bülent Günceler, Kripto Para Birimlerinin Parlak Geleceği, İğdir Üniv Sos Bil Der Sayı/No:17, Ocak 2019, Makale 605-625.

⁴¹ Kaya, age, 5,6; Çarkacıoğlu, "Kripto-Para Bitcoin", 7, 8, 9.

⁴² Melih Turan, Diyanet, Bitcoin'e Zekât Düşer mi?, erişim: 8 Nisan 2019, <http://islamiktisadi.net/index.php/2017/06/16/Bitcoin-Zekat-Duser-Mi/>.



eklenmesi suretiyle üretimin devamlılığı sağlanır. Eklenen blokun girdisi daha önceki bloka ait olan rakamlardan meydana gelen blok

özetinin değeriyle oluşmaktadır. Blokların birbirlerine bağlanması neticesinde zincir teşekkül etmektedir. Bir bloktaki özetlerde meydana gelen değişiklik kendinden sonra gelen blokların da özetlerinde değişikliğe sebep olacaktır.⁴³ Böylelikle blok zincir şifreleme sistemi sayesinde bu paraların ele geçirilmesi imkânsız hale getirilmektedir. Bu sayede sistem açıkları oluşmamaktadır.

4. Kripto Paraların Arzı ve Piyasa Değeri

“Uzlaşma protokolü olarak proof of work (işin ispatı) kullanılan blok zincirlerinde çok fazla enerji tüketilmekte ve çok pahalı bilgisayar sistemleri çalıştırılmaktadır. Blok zincirdeki tüm veriler her bir düğümde ayrı ayrı saklanmaktadır ve her bir işlem sonrası bu düğümlerdeki verilerin tutarlılığı sağlanmaktadır.”⁴⁴ Sanal para sistemlerinde madencilik işlemleri; yapılan işlemi doğrulamak ve para arzını sağlamak amacıyla yapılmaktadır.⁴⁵ Bitcoin, para arzını her 10-60 dakikada azalan fonksiyon sistemiyle bir yapmaktadır. Diğer bilinen Dogecoin para arz işlemini dakikada bir, Litecoin para arz işlemini 2 buçuk dakikada bir, negatif faiz içeren Freicoın ise harcaması gerçekleştirilmeyen paranın bir süre sonra azaldığı sanal para sistemidir.⁴⁶ Bu işlem block zincirine ethereum zincirinde zaman olarak 15 saniye içerisinde eklenebilmektedir.⁴⁷ Sanal paraların en fazla işlem görenleri Bitcoin, Ethereum ve Ripple’dir. Bu sanal paraların haricinde binlerce kripto para çeşidi olup piyasada işlem görmektedir. Bu sanal paraların ilk 25’inin piyasa değeri aşağıdaki gibidir:⁴⁸

⁴³ Kesebir- Günceler, “Kripto Para Birimlerinin Parlak Geleceği”, 605-625.

⁴⁴ Mahmut Samar-Murat Şimşek, İslami Finans Açısından Blokzincir Teknolojisi, *İslami Finans Ve Finansal Teknolojiler (Fintech) Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları: 47, 2020), 81-106.

⁴⁵ Betül Üzer, *Sanal Para Birimleri*, (Uzmanlık Yeterlik Tezi, TCMB Ödeme Sistemleri Genel Müdürlüğü, 2017), 62.

⁴⁶ Çarkacıoğlu, “Kripto-Para Bitcoin”, 54.

⁴⁷ Samar-Şimşek, “İslami Finans Açısından Blokzincir Teknolojisi”, 81-106.

⁴⁸ Kesebir- Günceler, “Kripto Para Birimlerinin Parlak Geleceği”, 605-625. Verilen tablo söz konusu makaleden birebir alıntılanmıştır.



Tablo 5. İlk 25 Kripto Para Birimi (20.06.2018 itibari ile fiyat ve piyasa değerleri)

No	İsim	Sembol	Fiyat (USD)	Piyasa Değeri
1	Bitcoin	BTC	6,772,8	114,06 Milyar \$
2	Ethereum	ETH	540,31	52,72 Milyar \$
3	Ripple	XRP	0,54	20,99 Milyar \$
4	Bitcoin Cash	BCH	894,69	15,10 Milyar \$
5	EOS	EOS	10,48	9,33 Milyar \$
6	Litecoin	LTC	98,09	5,55 Milyar \$
7	Stellar Lumens	XLM	0,23	4,31 Milyar \$
8	Cardano	ADA	0,16	4,15 Milyar \$
9	IOTA	MIOTA	1,16	3,17 Milyar \$
10	TRON	TRX	0,04	3,11 Milyar \$
11	Tether	USDT	0,99	2,60 Milyar \$
12	NEO	NEO	39,02	2,51 Milyar \$
13	Dash	DASH	260,38	2,09 Milyar \$
14	Monero	XMR	123,44	1,96 Milyar \$
15	Binance Coin	BNB	16,08	1,83 Milyar \$
16	NEM	XEM	0,19	1,74 Milyar \$
17	VeChain	VEN	3,18	1,71 Milyar \$
18	Ethereum Classic	ETC	16,07	1,58 Milyar \$
19	Ontology	ONT	6,66	985,73 Milyon \$
20	OmiseGO	OMG	9,17	919,94 Milyon \$
21	Qtum	QTUM	10,37	908,97 Milyon \$
22	Zcash	ZEC	195,84	809,67 Milyon \$
23	ICON	ICX	2,10	799,68 Milyon \$
24	Lisk	LSK	6,56	670,94 Milyon \$
25	Bytecoin	BCN	0,003	667,85 Milyon \$

Kaynak: <https://tr.investing.com/crypto/currencies>

Öyle görünüyor ki sistem şimdiki mevcut haliyle kalmayacak her geçen günle birlikte sisteme farklı adlar altında kripto paralar dahil olacak ve ilerde belki de devletler bu kripto paraları da kabullenmek zorunda kalacak.

5. Güvenlik ve Sorunlar

Bu sistemde akıllı sözleşmeler bir kez meydana getirildikten sonra kayıtlar herkesin erişimine açık olduğu için herkes tarafından görülebilmektedir ancak işlemi gerçekleştirenleri hiç kimse bilememektedir. Bundan dolayı kötü niyetli saldırılara kapı aralamaktadır. Zira %51 saldırısı olarak adlandırılan bilgisayar güç çoğunluğunu, belli bir süreliğine elinde bulunduranların, yapılan muameleleri değiştirme yetkisine sahip oldukları kabul edilmektedir. Mining (Kripto para madenciliği) işlemleri yürüten kişilerin başlattığı muameleleri kabul etmeyerek geri çevirmek, aynı muamele için çifte harcama işlemini



yapabilmek, gerçekleştirilen harcama işinin doğrulanmasına mani olarak işlemin yapılmasına doğrudan karışabilmesi de mümkün olabilmektedir. Çünkü herhangi bir sanal para muamelesi gerçekleştirildiğinde ağda birkaç saniyede yayıldığı görülür. Fakat söz konusu muamelenin onayı derhal gerçekleşmemektedir. Mesela sanal parayla bir harcama işlemi yapıldığında bu harcama ikinci kere tekrar edebilmektedir, bu işleme çifte harcama işlemi denilmektedir. Bu da uygulamada şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: Geçerlilik arz etmesine rağmen, yapılan muamelenin onayının gecikmeli bir şekilde işlem görmesi sebebiyle başka değil yine o sanal parayla ikinci bir işlem yapılabilmesi söz konusu olabilmektedir.⁴⁹ Bu da sistemin açıklarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açık kapatılmadığı sürece kripto paraların tam güvenli olması mümkün görünmemektedir.

Sanal paraların korunduğu, muhafaza edildiği cüzdanlara dair gizli şifreler yitirildiğinde söz konusu paraların maliki olduğu hiçbir surette kanıtlanamamaktadır. Sanal paraların kullanıcıları hiç kimse tarafından bilinmemektedir. Bundan dolayı meşru olmayan yasadışı muamelelerde kolay bir şekilde kullanılabilir. Bu blockchain sisteminde yapılan işlemin kimler tarafından yapıldığının bilinmemesi ve tespit edilememesi ayrıca merkezi bir kuruluş ya da bir ülke tarafından denetlenememesi yasal olmayan işlemlerin yapılmasını yasadışı faaliyetlerde bulunan kişilerin fonlanabilmesinin önünü açmaktadır. Denetimden uzak bir sistem olması nedeniyle ikinci bir itiraz noktası da onaylanan işlemlere itiraz edilememesi yapılan transferlerin geri alınamaması hususudur.⁵⁰ Bu sistemin bir diğer açığı olan ve kaybedilen şifrelerin ve paraların hak sahiplerine verilememesi de ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun da temelinde bir merkez tarafından kontrol edilememe prensibi yatmaktadır.

Kripto paralarla ilgili diğer karşılaşılan bir itiraz da bu kripto paraların değerlerinin istikrarlı olmaması, çok dalgalı olması noktasıdır.⁵¹ Stabil olmadığı için bu paralar birçok kişinin de mağdur olmasına yol açacaktır.

Bitcoin zincirinde zincire 10-60 dakika aralığında bir blok eklenebilirken, bu işlem ethereum zincirinde zaman olarak 15 saniye içerisinde eklenebilmektedir. Bundan dolayı bu tür veri tabanları geleneksel veri tabanları ile performans yönüyle karşılaştırıldığında yetersiz oldukları görülmektedir. Yine diğer bir güvenlik açığı da ağda bulunan bütün düğümlerin ayrı ayrı her veriyi klonlayabilmesi ve dolayısıyla içeriğine erişim sağlayabilmesi neticesinde kullanıcıların gizliliğine zarar verme ihtimalini karşımıza çıkarmaktadır.⁵²

⁴⁹ Çarkacıoğlu, “Kripto-Para Bitcoin”, 40.

⁵⁰ Üzer, *Sanal Para Birimleri*, 90-94, 104; Çarkacıoğlu, “Kripto-Para Bitcoin”, 64-66.

⁵¹ Kaya, “Kripto Para Birimleri Ve Fikhi Açıdan Değerlendirilmesi”, 12.

⁵² Samar-Şimşek, “İslami Finans Açısından Blokzincir Teknolojisi”, 81-106.



Kripto paralarda bankacılık sisteminin benzeri fon talebinde bulunanlarla fon arzını yapanları buluşturup fon değiş-tokuşunu kolaylaştıran ve hızlandıran ayrıca finansal sistemi gözetleyip denetleyen finansal araçlar olmadığından karşılıklı güven oluşmamaktadır.

6. İslam Hukukuna Göre Sanal Paraların Değerlendirilmesi

Çağdaş İslam hukukçularının bir kısmının sanal paraların kullanılması ile ilgili değerlendirmeler yaptıklarını ve bazı şahsi fikirlerini ortaya koyduklarını müşahade ediyoruz. Ayrıca bazı Müslüman ülkelerin resmi fetva heyetlerinin verdiği fetvaları görmekteyiz.

Diyanet İşleri Başkanlığı Yüksek Kurulunun verdiği ilk fetvada, kripto para birimlerinin; merkezci siyasi veya idari güçten, fiziksel bir araç olmaktan, mahrum olmaları piyasayı dalgalandırmak amacıyla alt fiyattan alınıp piyasaya yön vererek yüksek fiyattan satımına açık ve yasal olmayan gayri meşru muamelelerde işlem görmeleri sebebiyle cevazına hükmedilemeyeceği yönünde fetva vermişlerdir.⁵³ Daha sonra verdikleri fetvada ise; kripto para madencilik yoluyla üretim ve piyasaya sürülmesi merhalelerinde ve herhangi bir muhatapın olmaması nedeniyle müessir gararın olması, bunun tağrir aracı haline gelebilmesi ve bir kısım kişilerin haksız yollarla sebepsiz zenginleşmelerine sebep olabilmesinden dolayı bu tür paraların cevazına yol bulunmadığını söylemişlerdir.⁵⁴

Bir başka önemli ifta kurullarından olan Filistin fetva heyeti kurulu da kumara, garara, benzer yapısının olması, belirli bir kuruluşun olmaması, mağduriyet olması durumunda muhatap ve zararı tazmin edecek kimsenin olmaması, kıymetinin istikrarsız olması, şifreli blok zincirlerin çözülebilmesi, ayyarlığın engellenememesi sebebiyle sanal paraların kullanımının caiz olmadığını söylemişlerdir.⁵⁵

Mısır Devleti Fetva heyeti de bu tür paraların kullanımının alımının satımının caiz olmayacağı yönünde fetva isdar etmiştir. Söz konusu kurul fetvaya gerekçe olarak şunları sıralamıştır: a) Herhangi bir merkezi siyasi ve idare tarafından değişim vasıtası olarak görülmemesi, b) cehalet ve garar içermesi nedeniyle

⁵³ Kriptokoin.com, erişim: 9 Nisan 2019, "https://Kriptokoin.Com/Diyanet-İslerinden-Bitcoin-Ethereum Yorumu/"

⁵⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı, erişim: 9 Nisan 2019, <https://kurul.diyanet.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/596/Din-İsleri-Yuksek-Kurulu--Dijital-Kripto-Paralarin--Kullaniminin-Dini-Hukmunu-Acikladi>

⁵⁵ Al-İktisadi.com erişim: 12 Nisan 2019, <http://www.aliqtisadi.ps/article/54276/>



vuku bulacak zarar, c) alım-satım muamelelerinde aldanma-aldatma olması nedeniyle caiz değildir, denmiştir.⁵⁶

Ülkemizin önemli İslam hukukçularından olan Hayrettin Karaman bu tür para birimlerinin kullanımının, hakiki bir sisteme sahip olmaması, yine bu sistemin herhangi bir otorite tarafından denetime tabi tutulamaması, bu paraların spekülasyona açık oluşu, yasal olmayan ve uyuşturucu ticaretine konu olması, hakkaniyete ve adalet aykırı getiri ve yitimlere sebebiyet vermesi, vergileme sorunları sebebiyle, cevaz verilemeyeceğini savunmaktadır.

Servet Bayındır'ın bitcoin ya da ethereum benzeri sanal paralarla işlem yapmanın hükmüne verdiği cevap şu şekildedir: Niteliğinin bilinmesi, hangi ekonomik ihtiyacı karşıladığı, bir sorun yaşandığı takdirde sorumluluğu üstlenecek bir kurum veya kuruluşun olup olmadığı, yaptırımların kimlerce uygulanacağı meçhuldür. Bu sanal paranın ihracını kim, hangi yetkiye ve hakka dayanarak yapmaktadır vb. sorulara genel geçer cevaplar verilmediği müddetçe caiz olmaz, şeklinde görüş bildirmektedir.⁵⁷

Bitcoin bağlamında kripto paralar ile ilgili makale yazan diğer isimlerden Adnan Algül ve Ahmed Şarhil de bitcoine resmi fetva kurullarının fetva vermediğini, bu sanal parada gararın yüksek derecede olduğunu, bu sanal paranın merkezi bir otoriteye dayalı olmadığını ve yüksek risk taşıması nedeniyle caiz olmadığını dile getirmektedirler.⁵⁸

Sanal para birimlerinin fıkhen caiz olduğunu savunanlardan Süleyman Kaya alışın-satışın, aktarımının ve birikiminin de cevazını savunmaktadır. Bunun dışında miningin de fıkhi açıdan herhangi bir sakınca barındırmadığını fakat piyasayı dalgalandırmak amacıyla alt fiyattan alınıp piyasaya yön vererek yüksek fiyattan satımını, gayri meşru yollarda kara para aklamalarda ise bu paralara cevaz verilmeyeceğini savunmaktadır.⁵⁹ Bu görüşlerini şu şekilde temellendirmektedir: Ona göre kripto paralara yapılan yatırımın bazı İslam Hukukçuları tarafından kumara benzetilmesi aşırı zorlama bir yorum olup, aldatma ve aldanma hususu da kapalılık arz etmektedir. Spekülasyon ve manipülasyona açık olacağı şeklindeki değerlendirmeyi dikkate değer bulmakla beraber Kaya dünya piyasa değeri bağlamında değerlendirildiğinde küçük kaldığını ifade etmektedir. Zamanla sanal paraların çok büyük rakamlara ulaştığında problemin minimize olacağını savunmaktadır.⁶⁰ Kaya'nın geleceğin vazgeçilmezleri arasında yer alacağı öngörüsünde

⁵⁶Alifta.org, erişim:12 Nisan 2019, <http://www.daralifta.org/Ar/Viewfatwa.aspx?Sec=Fatwa&Id=14139>.

⁵⁷ Fetva.net, "Bitcoin gibi Dijital Paraları alıp satmanın hükmü", erişim: 9 Haziran 2021, <http://www.fetva.net/alisveris/bitcoin-vs-gibi-dijital-paralari-alip-satmanin-hukmu-nedir.html>.

⁵⁸ Adnan Algül-Ahmad Sarhil, *Gümüşhane Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (2019): 295-319.

⁵⁹ Kaya, "Kripto Para Birimleri Ve Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi", 18.

⁶⁰ Kaya, "Kripto Para Birimleri Ve Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi", 18.



bulunduğu ve bu fırsatın değerlendirilerek bir an önce bu piyasaya girilmesi için cevazına hükmettiği görülmektedir.

Bu konuda bir başka görüş bildirenlerden biri de olan Hasan Doğan, kripto paraların, daha iyi hale getirilebilecek selbi yönleri olması dolayısıyla reddedilmesi ya da tamamen İslam hukukuna aykırı sayılması, doğru değildir, şeklinde fikrini dile getirmektedir.⁶¹ İbrahim b. Ahmet b. Muhammet Yahyâ dijital paralarda riba söz konusu olabileceğini riba olmaması için ise kabz ve eşitliğe dikkat edilmesi gerektiğini bu şartlara bağlı olarak sanal paraların caiz hale gelebileceğini söylemiştir. Abdullah b. Muhammet b. Abdülvehhab el-Akil sanal paraları diğer paralar gibi değerlendirmiş ve caiz olabileceğini savunmuştur. Halit Abdülmün'im Rifâi de bu paraların meşru dairede elde edilmesi durumunda caiz olacağına dair bir fetva vermiştir.⁶²

Fetva kurullarının kripto paralar ile ilgili fetvaları incelendiğinde özellikle devlet otoritesinin yokluğuna, yasadışı kara para aklama işlemlerine ve spekülasyona açık olduğuna vurgu yaptıkları dikkat çekmektedir. Kişisel olarak caizdir diyenler genelde belli şartlar dâhilinde caiz olacağını dile getirerek temkinli bir şekilde fetva vermişlerdir. Kanaatimizce; devlet ya da merkezi bir otoritenin olmayışı harcamaların ikinci kere yapılabilmesi, şifrelerin kaybedilmesi durumunda hak kaybının meydana gelmesi ve spekülasyona açık kapı bırakılması kripto paraların cevazına hükmetmenin önündeki engeller olarak değerlendirilebilir.

Sonuç.

Sanal paraların şifreli blok zincir data konstrüksiyonunu içermesi, bu kripto paraların; merkezi siyasi ve idare tarafından mübadele aracı olarak görülmemesi, herhangi bir denetlemeden geçmemesi, ayrıca sanal para yatırımcılarının bu nesne ile ilgili durumları tayin tespit edebilmesi nedenleriyle İslam hukukunun temel prensiplerine aykırılık barındırdığını görmekteyiz.

Öbür taraftan bu paraların stabilizasyonunun olmaması sebebiyle spekülatif hareketlere elverişli hale geldiği açıktır. Ayrıca yasadışı işlem ve muamelelerde hiçbir sıkıntıyla karşılaşmamakta ve denetime tabi olmadığı için kolay bir şekilde kullanılabilir. Bu da İslam hukuku ilkelerine aykırılık teşkil etmektedir. Bunun dışında piyasası net olmadığından tam olarak piyasa şartlarında belirlendiği de söylenemez. Çünkü piyasasının nerede olduğu hala

⁶¹ Doğan, “İslam Hukuku Açısından Kripto Paralar Ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi”, 248.

⁶² Özden, Fıkhi Açından Para Sistemi-Bitcoin Örneği-, 65-67.



netlik kazanmış değildir. Bunun neticesinde de birçok ülkede yasaklanmaktadır.

Şifrelerin kaybedilmesi ve kişilerin ölmesi durumunda hak kaybının meydana gelmesi söz konusu olabilmektedir. Zira şifre kaybedildiğinde söz konusu kripto parayı elde etme imkanı ortadan kalkmaktadır. Yine şifreyi bilen kişi öldüğünde şayet şifreyi üçüncü kişilerle paylaşmamışsa bu malvarlığı hiç kimseye miras olarak da geçmemektedir.

Bilgisayar güc çoğunluğunu elinde bulunduranların; mining işlemleri yürüten kişilerin başlattığı muameleleri kabul etmeyerek geri çevirmek, aynı muamele için çifte harcama işlemini yapabilmek, gerçekleştirilen harcama işinin doğrulanmasına mani olarak işlemin yapılmasına doğrudan karışabilmesi de İslam hukukunun temel prensiplerine uymadığı için caiz olmamaktadır.

Kriptografik para sistemi ile ilgili dile getirdiğimiz menfi söylemler nedeniyle bu sistem muhatara barındırmakta ve gayri meşru kazanç dâhilinde olmaktadır. Şayet mevzu bahis risklerin telafi edilmesini sağlayacak herhangi bir alternatif düzenleme yapılırsa sisteme cevaz verilebilecektir. Ekonomik hakikatler bağlamında değerlendirildiğinde bu düzenleme ve güvence altına alma işlemlerini bir devlet otoritesinin yapabileceği aşikârdır.

Kaynakça / Reference

- Akdiş, Ekrem. *Para Banka ve Finansal Sistem*, Ankara: Detay Yayıncılık, 2011.
- Akiz, Emre Hakan. *Kripto Paranın Vergilendirilmesi, Muhasebeleştirilmesi ve Denetimi*. İstanbul Ticaret Üniversitesi Dış Ticaret Enstitüsü Tartışma Metinleri, WPS NO/ 224/2019-06.
- Aksoy, Ömer Cem. *Türkiye’de Çek Takası Ve Çek Takası Verileri Işığında Çek Kullanımının İncelenmesi*. Uzmanlık Yeterlik Tezi, Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Ödeme Sistemleri Genel Müdürlüğü Ankara, Haziran 2016.
- Akyıldız, Ali. "Para". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2007, 34/163-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Algül, Adnan - Sarhıl, Ahmad. *Gümüşhane Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/8 (2019): 295-319.
- Alkış, Alpaslan. "İslam Hukuku Açısından Bitcoin ve Kripto Para". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 8 / 2 (Aralık 2018): 69-90.
- Alkış, Alpaslan. "Para Olabilme Yönüyle İslam Hukuku Açısından Kripto Para". *İslami Finans ve Finansal Teknolojiler (Fintech) Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları: 47, 2020, 177-198.
- Aren, Sadün. *İstihdam, Para ve İktisadi Politika*. Ankara: Bilgi Yayınları, 1968.



Bakırtaş Tahsin - Ustaömer, Kübra, Türkiye'nin Bankacılık Sektöründe Dijitalleşme Olgusu, Ekonomi, İşletme ve Yönetim Dergisi, Cilt/Vol:3, Sayı/Issue1, 2019, S 1-24.

Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40/198-202. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Bayındır, Servet. erişim: 9 Mayıs 2021. <http://www.fetva.net/alisveris/bitcoin-vs-gibi-dijital-paralari-alip-satmanin-hukmu-nedir.html>.

Çarkacıoğlu, Abdurrahman. *Kripto-ParaBitcoin*. erişim: 8 Nisan 2019. <http://www.spk.gov.tr/SiteApps/Yayin/YayinGoster/1130>.

Çavuşoğlu, Cenk. *Elektronik Paranın Gelişimi Ve Merkez Bankası Bilançosu İle Para Politikası Uygulamaları Üzerine Etkisi*. Uzmanlık Yeterlik Tezi, Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Muhasebe Genel Müdürlüğü, 2015.

Çelik, S. Buket - Mangır, Fatih. Digitalization of the Banking Sector and Performing Analysis in the World And Turkey. *Cyberpolitik Journal*. 5, 10 (Dec. 2020), 260-282.

Çetinkaya, Şahin. "Kripto Paraların Gelişimi ve Para Piyasalarındaki Yerinin Swot Analizi İle İncelenmesi". *Uluslararası Ekonomi ve Siyaset Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/5 (2-2018): 11-21.

Doğan, Hasan. "İslam Hukuku Açısından Kripto Paralar Ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 26/2 (2018): 225-253.

Gonnard, Rene, Suvla, R. Şükrü. "Paranın Fonksiyonları". *Journal of İstanbul University Law Faculty* 4/14 (Eylül 2011): 346-360.

Gözübenli, Beşir. "Semen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Güney, Necmeddin. "İslam Hukukunda Para Kavramına Genel Bir Bakış". *İslami Finans Ve Finansal Teknolojiler (Fintech) Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*. 1-19, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları: 47, 2020.

Gürkan Yay, Gülsün. *Para ve Finans Teori Politika*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Fidan, Murat. *Dünden Bugüne Paranın Tarihi ve Türkiye'de Kağıt Para Kullanımı*, Sosyal Bilimler Dergisi c. 9- sayı 18 2019, 9 (18): 141-162.



Habergetiren, Ömer. "İslam Hukukunda Fulûs'un Değerinde Değişimi İfade Eden Dört Kavram: Raḥs, Galâ, Kesâd, Inkıta". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1 / 2 (Aralık 2017): 106-120. <https://doi.org/10.32711/tiad.347856>.

İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. I-VIII, Beyrut:1421/2000.

İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki. *Tenbihü'r-rukûd*. (Resail içinde) Âlemü'l-Kütüb, yy: ts.

Karafî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî, *el-Furuk*, yy: ts.

Kaya, Süleyman, *Kripto Para Birimleri Ve Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi*, erişim: 4 Temmuz 2021. <https://islamiktisadi.net/2018/01/23/kripto-para-birimleri-fikhi-acidan-degerlendirilmesi/>

Keleş, Ali. *İslam'a Göre Para Kavramı (Tarihi, Tanımı ve Fonksiyonları)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Kesebir, Murat - Günceler, Bülent. "Kripto Para Birimlerinin Parlak Geleceği". *İğdir Üniv Sos Bil Der*, 17 (Ocak 2019): 605-625.

Kızılkaya, Ertuğrul. *Para Teorisi ve Para Politikası*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, ts.

Kocamanoğlu, Sururi. *Bankacılık Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1983.

Orhan, Osman -Erdoğan, Z. Seyfettin. *Para Politikası*, 4.Baskı, Ankara: Özkan Matbaacılık, 2007.

Orman, Sabri, "Modern İktisat Literatüründe Para Kredi ve Faiz", *Para Faiz ve İslam*, İstanbul: Çınar Matbaası, 2015.

Özbilen, Şevki. *Para'nın Kitabı*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2011.

Özden, Fatih. *Fıkhi Açıdan Para Sistemi-Bitcoin Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Öztürk, Nurettin - Koç, Asuman. "Elektronik Para, Diğer Para Türleriyle Karşılaştırılması ve Olası Etkileri". *SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 6/11 (2006): 207-243.

Özyurt, Hasan. *Para Teori ve Politikası*. Trabzon: Derya Kitabevi, 2003.

Parasız, İlker. *Para, Banka ve Finansal Piyasalar*, Gözden Geçirilmiş 8.Baskı, Bursa: Ezgi Kitabevi, 2005.



Samar Mahmut- Şimşek, Murat. İslami Finans Açısından Blokzincir Teknolojisi. *İslami Finans Ve Finansal Teknolojiler (Fintech) Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2020.

Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Sehl. *el-Mebsut*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.

Turan, Melih. "Diyanet, Bitcoin'e Zekât Düşer mi?". erişim: 8 Nisan 2019. <http://islamiktisadi.net/index.php/2017/06/16/bitcoine-zekat-duser-mi/>.

Turan Melih. "Diyanet, kriptoparalar ve fırsatlar". erişim: 8 Nisan 2019. <http://islamiktisadi.net/index.php/2017.12.05/diyanetkriptoparalar-firsatlar/>.

Üzer, Betül. *Sanal Para Birimleri*. Uzmanlık Yeterlik Tezi, Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Ödeme Sistemleri Genel Müdürlüğü 2017.

Kriptokoin. "Diyanet İşlerinden Kriptokoin yorumu". erişim: 9 Nisan 2019, <https://kriptokoin.com/diyanet-islerinden-bitcoin-ethereum-yorumu/>

Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu". erişim: 9 Nisan 2019. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/596/din-isleri-yuksekkurulu--dijital-kripto-paralarin--kullaniminin-dini-hukmunu-acikladi>.

İqtisadi.erişim: 12 Nisan 2019, <http://www.aliqtisadi.ps/article/54276/>.

Daralifta.erişim:12 Nisan 2019, w.daralifta.org/ar/ViewFatva.aspx?sec=fatwa&ID=14139.

TDK, Türk Dil Kurumu. "Kısaltmalar Dizini". erişim: 8 Nisan 2019. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GT.S.5cab0e37b763e5.56046781.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 311-328.

Mutarrizî'nin el-İknâ' Adlı Eserinde Aksam-ı Sitte Öğretimi

How al-Aqşam al-Sitta (the Six Categories) are Taught in al-Iqna' by al-Mutarrizi

Aladdin GÜLTEKİN

**Doç. Dr. Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı**

Assoc. Prof. Dr. Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences

aladdingultekin@karabuk.edu.tr

Orcid ID: 0000-0003-2302-7452

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 23.05.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 16.12.2021
Yayın Tarihi / Published : 25.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Gültekin, Aladdin. " Mutarrizî'nin el-İknâ' Adlı Eserinde Aksam-ı Sitte Öğretimi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 311-328.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul-Turkey. All rights reserved..Since 2007

Mutarrizî'nin el-İknâ' Adlı Eserinde Aksam-ı Sitte Öğretimi

Öz

Sarf ilmi, Arap dilinin iki ana branşından biri olup, fiiller ve bunların çekimleri üzerinde en çok yoğunlaştığı alan olmuştur. Bunun sebebi, fiillerin öğrenilmesi ve öğretilmesinin daha çok emek, dikkat ve devamlılık istemesidir. Kök itibarıyla Arapçadaki fiillerin büyük bir çoğunluğu üç harfli (sülasi) olup bunların mazi ve muzaride aldıkları ilk görünümler altı kalıp "Aksam-ı sitte" başlığı altında sarf kitaplarında incelenmiştir. Bu kalıpların anlatımı sarf kitaplarında oldukça veciz bir şekilde ele alınmıştır. Bu çalışma, Orta Asya coğrafyasına mensup Ebu'l-Feth Nâsiruddîn b. Abdisseyyid Alî b. el-Mutarrizî tarafından telif edilen, *el-İknâ' limâ havâ tahte'l-İknâ'* adlı el yazma eserde geçen sarf ilmi (kelime bilgisi) konusu ile alakalıdır. Arap dili konusunda tanınan bir isim olmasıyla beraber Mutarrizî'nin adı geçen eseri ve muhtevası pek az kişi tarafından bilinmektedir. Bu bölümde "aksam-ı sitte"nin uzun ve tertipli anlatımı oldukça dikkat çekmektedir. Müellifin konuyu uzun anlatmasında bir amacının olduğunu düşünülmektedir. Bu çalışmada, aksam-sitte konusuna eserin yöntem ve yaklaşımının ortaya konulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Mutarrizî, el-İkna, Sarf, Aksam-ı sitte

How *al-Aqşam al-Sitta* (the Six Categories) are Taught in *al-Iqna'* by al-Mutarrizi

Abstract

As one of the two main branches of the Arabic language, *Sarf* (morphology) mostly focuses on verbs and their conjugations, as learning and teaching verbs requires much more effort, attention, and continuity. Regarding their stems, most of the verbs in Arabic are trilateral (*thulathi*), and their initial forms in the past (*al-madi*) and the present tense (*al-mudari*) are examined in the books of *Sarf*, in the section of *al-Aqşam al-Sitta* (the Six Categories). These patterns are dealt with very concisely in the said books. This study is concerned with *Sarf* as discussed in a manuscript of *al-Iqna' li-ma havâ tahta al-qina'*, authored by Abu al-Fath Nasir al-Din b. Abd al-Sayyid Ali b. al-Mutarrizi, of Central Asia. Although he is a well-known figure in the Arabic language, only few people are familiar with the mentioned work of *al-Mutarrizi* and its content. In the relevant section of the book in question, the extended and well-organized discussion of *al-Aqşam al-Sitta* stands interesting. It may be said that the author, relying on a certain reason, explains the subject at length. This study aims to reveal the method and approach of the said work concerning the topic of *al-Aqşam al-Sitta*.

Keywords: Arabic Language, Mutarrizi, *al-Iqna'*, *Sarf*, *al-Aqşam al-Sitta*



Giriş

Arap gramerinin ana dallarından biri olan sarf ilminde üç harfli (sülasî) fiillerin mazi ve muzarileri semaidir. Bu fiillerin mazi ve muzari vezinleri bilindiği üzere sarf ilminde aksam-ı sitte başlığı altında işlenmektedir. En hacimli Sarf kitaplarında bu vezinlerin anlatımı genellikle oldukça kısa tutulmuştur. Ancak bu çalışmada ele aldığımız Alî b. el-Mutarriżî'nin telif ettiği *el-İknâ' limâ havâ tahte'l-ķmâ'* adlı el yazma eserde aksâm-ı sitte konusu içinde örnek verilen fiiller sayısı ve türleri bakımından oldukça fazla dikkat çekmektedir. Yaptığımız literatür araştırmamızda *el-İknâ'* üzerinde her ne kadar birkaç bilimsel çalışma¹ yapılmış olsa da eserin içinde yer alan bu konu ve işlenişi üzerinde herhangi bir bilimsel çalışma tespit edilememiştir. Arap dilinde önemli bir yere sahip olduğu bilinen müellifin, sarf ilmi açısından da oldukça önemli olduğu düşünülen bu eserde “aksam-ı sitte”nin uzun ve tertipli anlatımı oldukça dikkat çekmektedir. Mutarriżî tarafından sülasi fiillerin mazi/muzari vezinleri konusunun bu tertip ve düzen içinde ele alınıp öğretilmeye çalışılmasını yaşadığı çağda, bizzat onun başlattığı oldukça etkili bir yöntem olarak görülmektedir. Günümüzde de Arapça öğretenlerine ve öğrenenlerine gerek kelime hazinesini artırma gerekse fiillerin çeşitlerine aşinalık bakımından oldukça etkili olacak yöntem kazandıracığını düşünmekteyiz. Bu çalışmada, müellifin sülasi fiillerin mazi-muzari vezinlerini ele alırken sergilediği yaklaşımını, çok sayıda ve çeşitte fiilleri örnek vermesindeki amacını tespit etmek bu çalışmamızın temel kapsamının oluşturmaktadır.

Günümüzde *Sarf* ya da *Kelime Bilgisi* derslerinde öğretilen aksam-ı sitte konusunda asırlar önce yazılan *el-İknâ'* da öğrenci için çok sayıda fiil çeşidinin örnek olarak zikredildiği tespit edilmiştir. Mutarriżî'nin bu konunun anlatımında sergilemiş olduğu üslubu, “Mutarriżî'nin *el-İknâ'* Adlı Eserinde Aksam-ı Sitte Öğretimi” başlığı altında çalışılmıştır. Her şeyden önce müellifin kendisi ve eseri hakkında kısa bilgi verilmesinde fayda görülmektedir.

1. Hârizimli Alim Mutarriżî'nin Hayatı

Ebu'l-Feth veya Ebu'l-Muzaffer künyesi ile tanınan Mutarriżî'nin hayatı hakkında kaynaklarda pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda

¹Aladdin Gültekin, *El-Mutarriżî'nin el-İkna Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Gültekin Aladdin, “Mutarriżî'nin *El İknâ* Adlı Eserinin Âtîf Efendi Nüshası”. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 11/32 (2011) 155-169.; Aladdin Gültekin, “Mutarriżî'nin *el-İknâ* Adlı Eserinde Dil Öğretimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012).132-148; Naciye Betül Gözel, *el-Mutarriżî'nin el-İknâ Adlı Eserinde İsimler* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).



müellifimizin asıl adı Nâsır olarak geçmektedir. Ebu'l-Mekârim² Abdusseyyid babası olup dedesinin adı ise Alî'dir³. Dedesinin adı *Ebcedu'l-Ulûm* adlı eserde Alî yerine "Muallî" olarak yazılmıştır.⁴ Daha çok Mutarrizî nisbesi ile tanınan Nâsır b. Abdusseyyid; kaynaklarda Harizmî⁵ nisbesi ve Burhânüddîn lakabı ile nitelenmiştir.⁶

Kaynaklarda zikredilen bilgiler ışığında, Burhânuddîn Ebu'l-Feth Ebu'l-Muzaffer Nasır b. Ebu'l-Mekârim Abdusseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî (ö. 610/1213) müellifimizin tam adıdır.

Mutarrizî, Hârizmşahlar Devleti'nin en parlak döneminde Harizmin büyük yerleşim merkezlerinden olan Gürgeç'te hicrî 538/1143 yılının Recep ayında doğmuştur⁷. Mutarrizî nisbesini kendi mesleği olarak mı yoksa atalarından kumaşa nakış, sırma veya sim işleme işiyle meşgul biri sebebiyle mi aldığı tam olarak bilinmemektedir.⁸ *el-Muğrib* isimli eserinde zikredilen bir kayıta istinaden ("ğvr" md.) onun Hârizm Türkçesi'ni bildiği ve büyük ihtimalle Türk olduğu anlaşılmaktadır.⁹ Doğumu tam olarak Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) vefat ettiği aynı sene ve beldeye denk düştüğü için "Halifetu'z-Zemahşerî" unvanını almıştır.¹⁰

² Muhammed b. Usmân b. Kaymâz ez-Zehabi Ebû Abdillâh, *Siyeru Alâmi'n-nubelâ'*, thk. Şuayb Arnâvût- Muhammed Naîm el-Urkûsî, (Beyrût: Mussese'tu'r-Risâle, 1413), 22:28.

³ Cemâluddîn Alî Yûsuf el-Kıftî, *İnbahu'r-Ru'vât*, thk. Muhammed Ebu Fazıl İbrâhîm, (Kahire, 1986), 3/339; Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, t.y.), 7/202; Ebû Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu enbâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbas, (Beyrût: Dâru's-Sekafe, 1968), 5/369; Muhammed b. Şâkir el-Kutbî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru Sadr, 1973-1974), 4/182; Abdulkâdir b. Ebî'l-vefâ Muhammed b. Ebî'l-vefâ, *el-Kuraşî, Cevâhiru'l-mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, (Karâtsî: Mîr Muhammed Kutubhane, t.y.), 1/317; Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu Fadl İbrâhîm, (Saydâ: t.y.), 2/311; İbn Kutluboğa, *Tacu't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*, (Mevkiu'l-Varrâk, t.s.), 79.

⁴ Sıddîk b. Hasan el-Kunûcî, *Ebcedu'l-ulum el-vesyû'l-merkûm fi beyâni aḥvâli'l-ulum*, Abdulcabbar Zekkar, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 3/11.

⁵ Müellif bu nisbeyi "*el-İzâh*" adlı eserinin sonuna bizzat kendi hattı ile yazdığı icazetnamede kullanmıştır. Bkz. İbn Hallikân, *Vefyâtu'l-a'yân*, 5/369.

⁶ Kuraşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/190.

⁷ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 7/202; Kuraşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/190.

⁸ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 5/371; Kunûcî, *Ebcedu'l-ulum*, 3/11; M. Sadi Çöğenli, "Mutarrizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/375.

⁹ Çöğenli, "Mutarrizî", 31/375.

¹⁰ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 7/202; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 5/370; Kunûcî, *Ebcedu'l-ulum*, 3/1; Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ'*, 18/28; İbn Kutluboğa, *Tacu't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 74;



Araştırmamız esnasında kaynaklarda müellifin, kendisi, ailesi ve ilk hocaları arasında olduğu zikredilen babası¹¹ hakkında yeterli bilgi olmadığı tespit edilmiştir.

Müellifin Ebu'l-Feth ve Ebu'l-Muzaffer bu künyelerini nasıl aldığına dair kaynaklarda bilgi yoktur. Fakat, *el-İkna'*da zikrettiği üzere Muzaffer, *Misbâh* adlı eserinde belirttiğine göre de Mesûd adlarında iki oğlu olduğu anlaşılmaktadır.¹²

2. İlmî Kişiliği

Müellifin öğrenim hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmamakla birlikte, hakkında dil ve edebi sanatlar alanlarında usta ve seçkin bir fakih olarak bahsedilmesinden ve elimize ulaşan eserlerinden onun iyi bir eğitim aldığı sonucunu çıkmaktadır.¹³

Ulaştığımız kaynaklarda ve kendisinin de *el-Muğrib'*de belirttiğine göre babası Ebu'l Mekârim Abdusseyyid'den,¹⁴ Ebu Abdillah Muhammed b. Ali b. Said et-Tâcir'den hadis,¹⁵ Zemahşerî'nin talebesi olarak bilinen Ebu'l-Mueyyed el-Muvaffak b. Ahmed b. İshak'tan (ö. 568/1172) ilim tahsil etmiştir.¹⁶ Ayrıca *el-Muğrib* adlı eserinde Herrâsî adlı zata öğrenci olduğunu belirtmiştir.¹⁷

Mutarrizî hicri 601 senesinde hac yolunda uğradığı Bağdat'ta bir müddet kalarak şehrin fakihleriyle münazaralarda bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁸

Mutarrizî'nin; nahiv, edebiyat, fıkıh ve hadis gibi birçok ilim dalında derinleştiği anlaşılmaktadır. Özellikle muhtevası göz önüne alındığında sözlük

Mustafa b. Abdullah el-Kostantîni er-Rûmî el-Hanefî Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutubi ve'l-funûn*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1992), 1/190.

¹¹ Kıftî, *İnbahu'r-ruvât*, 3/339; Hamevî, *Mucemu'l-udebâ*, 7/203; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 5/369; Kutbî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, 4/182 Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ*, 18/28.

¹² M. Sadi Çöğenli, *el-Mutarrizî ve el-Muğrib fi Tertîbi'l-Muribinin Edisyon Kritiği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1986), 24; Çöğenli, "Mutarrizî", 31/376.

¹³ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 5/369; Hamevî, *Mucemu'l-udebâ*, 7/202; Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ*, 18/28; Çöğenli, *el-Mutarrizî ve el-Muğrib*, 24.

¹⁴ Firuzabadî, Muhammed b. Yakup, *el-Bulğa fi terâcîmi eimmei'n-naḥv ve'l-luğat* (Beyrut: Cemiyetuu ihyâi't-turasi'l-İslâmî, 1407), 231.

¹⁵ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ*, 18/28.

¹⁶ Hamevî, *Mucemu'l-udebâ*, 7/203; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 5/369; Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ*, 18/28; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fi Terâcîmi'l-Ḥanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1906), 218; Çöğenli, "Mutarrizî", 31/375-376.

¹⁷ Firuzabadî, *el-Bulğa fi terâcîm*, 231; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 5/369; Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ*, 18/28.

¹⁸ Ebu'l-Feth Nâsiruddîn b. Abdisseyid Alî b. el-Mutarrizî, *el-Muğrib fi tertîbi'l-murib*, thk. Mahmûd Fâhûri-Abdulhamîd Muhtâr, (Haleb: Mektebe Usâme b. Zeyd, 1979), 1/17.

¹⁹ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 5/6; Kunûcî, *Ebcedu'l-ulum*, 3/11.



ilmi için oldukça önemli sayılan ve çalışmamızın kaynağını oluşturan eserini kendisinden sonrakilere bırakmış olması, onun çok yönlü bir zat olduğu göstermektedir.

Meşhur Hanefî âlimlerinden fakih ve dilci Kasım b. Kutluboğa el-Hanefî'nin *Kitabu takribi'l-garib* isimli eserinde en çok Mutarrizî'yi kaynak olarak göstermesinden müellifimizin alanında etkin ve yetkin bir kişi olduğunu ve eserlerinin Arap Diline oldukça fayda sağladığı düşünülmektedir.¹⁹

Hafızlığını tamamlayan oğlu için yazdığı *el-İknâ'* adlı eserinde isim, fiil ve harf şeklinde bir sıralama ile kelimeleri işleyişinden, ayrıca grameri öğretirken basitleştirmesinden onun iyi bir eğitimci olduğu sonucuna varılmaktadır.

Mutarrizî'nin hicri 610 senesi 21 Cemaziyelevvel salı günü Harizm'de vefat ettiği, kaynaklarda ölümüne dair mersiye olarak üç yüzden fazla Arapça ve Farsça kaside yazıldığı²⁰ rivayet edilmekle beraber bu kasidelere rastlanılmamıştır.

3. Eserleri

Mutarrizî'nin kaynaklardan tespit edilebilen eserleri şunlardır:

Müellifin oğlu için yazdığı çok sayıda şerh yapılan²¹ nahiv kitabı *Kitâbu'l-misbâh fi'n-naḥv*²²,

Hanifî alimleri arasında oldukça rağbet gören fıkıh lügati²³ *el-Mu rib fi tertîbi'l-Mu rib*, ayrıca ilim dalları ile ilgili *el-Îzâh şerhu Maḳâmâtî'l-Ḥarîrî*²⁴. *Muhtaşaru ıslâhi'l-manḥik*²⁵, *el-Muhtaşaru'l-mevsûm*,²⁶ *Risâle fi Fesri'l-mevlâ ve ḥaşri ma ânih ve'l-keşf an ḥaḳîḳati ma kîle fih*,²⁷ *Zehru'r-rebî fi icâzi'l-Kurân*,²⁸ *Zehretu'r-rebî fi*

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bakınız, Kasım b. Kutluboğa, *Kitabu takribi'l-garib*, thk. Osman Keskiner (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018)

²⁰ Kunûcî, *Ebcedu'l-ulum*, 3/11; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-ayân*, 5/6.

²¹ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1708; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litterature: supplement*, (Leiden:1942),1/294; Carl Brockelmann *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, trcm. Abdulhalîm en-Neccâr (Kahire: Daru'l-Meârif, ts.), 5/242-247; Çöğenli, "Mutarrizî", 31/376.

²² Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1708.

²³ Kunûcî, *Ebcedu'l-ulum*, 3/11; Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1748; Kutbî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, 4/183; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/247-248.

²⁴ Kunûcî, *Ebcedu'l-ulum*, 3/11; Firuzabadî, *el-Bulğa fi terâcîm*, 231.

²⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 7/203; Kunûcî, *Ebcedu'l-ulum*, 3/11; Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 1/108.

²⁶ Bkz. el-Mutarrizî, *el-Muğrib fi tertîbi'l-mu rib* (دهر، درر، ثنى) maddeleri.

²⁷ Çöğenli, "Mutarrizî", 31/376.

²⁸ Brockelmann *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/248.



ilmi'l-bedî; Miftâhu's-sa'âde,²⁹ *Risâle fi'n-naḥv* ve *Hediyetu'l-Ârifîn*'de zikredilen *el-İfsâh* adlı eserleri bulunmaktadır.³⁰

4. el-İknâ' limâ ḥevâ taḥte'l-ḳınâ'³¹ Hakkında Genel Bilgi

Müellif tarafından Kur'an'ı ezberleyen oğluna Arapça öğretmek için yazılan³² *el-İknâ'*'nin Paris,³³ Berlin, Leiden kütüphanelerinde nüshaları bulunmakla³⁴ birlikte Türkiye'deki tek nüshası Atıf Efendi Kütüphanesinde 2688 demirbaş no ile kayıtlıdır.

Araştırmamıza esas aldığımız *el-İknâ'* dört bölümden oluşmaktadır. Mutarrizî birinci bölümünde kelime çeşitlerinden günlük hayatta en fazla kullanılan ve Kur'an müfredatını da kapsayacak şekilde isimleri işlemiştir. Müellif ikinci bölümde filler (Sarf), üçüncü bölümde harfler, dördüncü bölümde ise, nahiv ilminin tüm konularını kapsaması da pek çok konusunu muhtasar şekilde işlemiştir.

Çalışmamızda ikinci bölümde yer alan sarf ilmi konularından aksâm-ı sittenin muhtevası üzerinde durulacaktır.

5. el-İknâ' da Aksâm-ı sitte Öğretimi

Aksâm-ı sitte konusu *el-İknâ'*'da 74b-161b varakları arasında işlenmiştir. Müellifimiz bu konunun oldukça uzun tutacağını önceden ön görmüş olmalı ki müstakil eser başlarında yapıla geldiği üzere aksâm-ı sitte ismini zikretmeksizin onun birinci bâbına besmele ile başlangıç yapmıştır.³⁵

a) Birinci Bâb (فعل - يفعل)

Aksâm-ı sittenin ilk bâbı olup *el-İknâ'*'da 74b-108b varakları arasında tertibi bir sıralamaya tabi tutulmaksızın ele alınmıştır. Bu vezninin ayne'l-fiilin mazide fetha muzaride damme olduğunu belirtmiştir. Daha sonra müellif (فِعْلًا فِي الْمُتَعَدِّي) (فِعْلًا فِي الْمُتَعَدِّي) ifadesiyle isimlerini zikretmeksizin sırasıyla bu bâbdan gelen muteaddi ve lazım fiilin master kalıplarını, ism-i fâil, mübalağalı ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe, ism-i zaman- ism-

²⁹ Taşköruzade, *Miftâhu's-Sa'âde*, 1/126-127; Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 1/232; Kunûcî, *Ebcedu'l-ulum*, 3/126.

³⁰ İsmâil Bâşâ, *Hediyetu'l-Ârifîn*, 2/488.

³¹ Ebul Feth Nâsiruddîn b. Abdisseyid Alî b. el-Mutarrizî, *el-İknâ'-Limâ Havâ Taḥte'l-ḳınâ'* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Yazma Nüshalar, 2688); Brockelmann, *Geschichte der Arabischen literatüre*, 1/294; Çöğenli, "Mutarrizî", 31/376-377.

³² Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 1/139.

³³ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen literatüre*, 1/294, 515.

³⁴ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/248.

³⁵ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 74b.



i mekân ve mastar-ı mîmî ve son olarak da ism-i mefûl vezinlerini tanım yapmaksızın belirtmiştir.³⁶

Mutarrizî eserin metni içinde bu bâbdan gelen sülasi fiillerin asıl harflerinin türüne göre bir isimlendirme (Aksam-ı seba) yapmaksızın örnek fiiller zikretmiştir.³⁷ O, bu bâbdan gelen fiil örneklerini aşağıda sıralayacağımız düzen ve muhteva özellikleri ile ele almış, toplamda 737 adet sülasi fiil örnek gösterilmiştir.

Bu bâbda zikredilen fiillerin adet ve çeşitlerine göre dağılımı aşağıdaki tabloda eserdeki sıralamasına uygun olarak verilmiştir.

Fiilin Türü ve Sayısı (737)	Örnek Fiil
<i>Salim</i> (363 Adet)	ثَقَبَ، جَلَبَ، جَنَبَ، ... مَرَنَ، هَدَنَ. ³⁸
<i>Muzâaf</i> (130 Adet)	جَبَّ، خَبَّ، ذَبَّ، ... ظَنَّ، كَنَّ، مَنَّ. ³⁹
<i>Mu 'telu'l- 'ayn</i> (<i>Ecvef</i>) (126 Adet)	تَابَ، ثَابَ، جَابَ، ... مانَ، هانَ. ⁴⁰
<i>Mu 'telu'l-lâm</i> (<i>Nakıs</i>) (95 Adet)	حبا، ربا، صبا، ... سها، طها، لها. ⁴¹
<i>Mehmûzu'l-fâ</i> (10 Adet)	أَخَذَ، أَتَرَ، أَجَرَ، ... أَمَلَ، أَجَنَ، أَسَنَ. ⁴²
<i>Mehmûzu'l-fâ-Muzâaf</i> (4 Adet)	أَجَّ، أَزَّ، أَلَّ، أَمَّ. ⁴³
<i>Mehmûzu'l-fâ-Mu 'telu'l- 'ayn</i> (4 Adet)	آبَ، آدَ، آسَ، آلَ. ⁴⁴

³⁶ Ebu'l-Feth Nâsiruddîn b. Abdisseyid Alî b. el-Mutarrizî, *el-İknâ' limâ havâ tahte'l- kîmâ*; Yazma Nüsha, Atif Efendi Kütüphanesi D.N. 2688, v.74b.

³⁷ Mutarrizî metnin içinde içindeki asıl harflere göre bir isimlendirme yapmaksızın fiil örneklerini sıralamaya başlasa da varakın der kenarında "من الثلاثي المجرد الصحيح الكامل السالم" şeklinde kimin tarafından yazıldığını tespit edemediğimiz ifade bulunmaktadır. Bkz. Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688),74b.

³⁸ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 74b-90b.

³⁹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 90b-96b.

⁴⁰ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 96b-103a.

⁴¹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 103a-107b.

⁴² Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 107b-108a.

⁴³ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 108a.

⁴⁴ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 108a-108b.



Mehmûzu'l-fâ-Mu'telu'l-lâm (2 Adet)	أساء، ألا. ⁴⁵
Mehmûzu'l-lâm-Mu'telu'l-'ayn (3 Adet)	باء، ساء، ناء. ⁴⁶

Tabloda görüleceği üzere toplamda 737 adet fiilin açıklamalarında yirmi bir ayet, iki hadis, beş mesel, elli yedi beyit ve dört recez bu bâbda şahit olarak gösterilmiştir.⁴⁷

Yukarıda tabloda bu bâbdan gelen örnek fiiller içinde bulunan harfler göz önünde bulundurularak incelendiğinde, salim fiillerin sayıca en fazla olduğu görülmektedir. Ayrıca fiiller içindeki harf çeşidine göre ikinci bir ad aldıklarında sayıları oldukça düşmektedir.

Mutarrizî fiil örneklerini sıralarken genellikle onların mazi yapısı ile başlamış ve şayet harfi cerli kullanımları söz konusu ise onları da göstermeye de oldukça özen göstermiştir. Ancak zaman zaman fiillerin mazi sığısıyla değil de "النَّحْبُ: " منه قولهم قضى نحبه: إذا مات " örneğinde olduğu gibi o fiillerin mastarlarını kullandığı görülmektedir.⁴⁸

Her bâbda örnek verilen fiiller, Fârâbî'nin (ö. 350/961) *Divânu'l-edeb fi beyâni luğati'l-'Arab*, Cevherî'nin (ö. 393/1001) *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye* isimli son harfleri esas alınarak telif ettikleri sözlüklerdeki alfabetik düzene uygun sıralanmıştır.

Her fiil örneğinde önce onun müstakil veya harfi cerli kullanımı ile kazandığı manayı, sonra da o fiilden okuyucuya faydalı olacağına inandığı müştak isimleri sıralanmıştır. Aksâm-ı sitte için örnek verilen fiillerin tertibi "ب" harfi ile bitenlerden başlamış, ancak onların sıralanması ... ثلث، ثقب، جلب، جنب، ... ثلث، حرت، ... كان، مان، هان örneklerinde olduğu gibi kelimenin ilk harfine göre alfabetik olarak yapılmıştır. Yani fiiller son harfleri esas alınarak alfabetik düzende tertip edilen bir sözlük niteliğine bürünmüştür. Müellif her bir bâba ait son harfleri müşterek fiilleri toplayarak alfabetik sıralamaya tabi tutmuş, daha sonra bunların ilk harflerini gözeterek alfabetik sıraya göre tertip etmiştir. Örneğin bu tertibe göre sıralanmış bir sözlükte "بَرَكَ" fiilini araştırarak olan okuyucu önce bu kelimeyi salim fiillerin sıralandığı ilk kısma giderek "ك" ile

⁴⁵ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 108b.

⁴⁶ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 108b.

⁴⁷ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 74b-108b.

⁴⁸ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 76a.



bitenleri tespit etmelidir. Daha sonra alfabetik sıralamaya göre bâ "ب" ve ardından râ "ر" harfleri ile başlayanları bulmalıdır.

Aynı harflerden oluşan fiilin farklı bâblardan gelmesini onun üzerinde göstermeye dikkat etmiş, bu esnada sarf ve nahiv meselelerine temas etmemiştir. Müellifimizin "صَلَحَ، نَفَذَ، سَخَّ، صَحَّ" örneklerinde görüleceği üzere bütün bâblarda okuyucuya bir örnekle olsa dahi faydalı olmak istediği kanaati bizde uyanmıştır.⁴⁹

Mutarrizî *el-İknâ'* da bu sisteme başvurmasının sebebi hakkında eserde herhangi bir izah yapmamıştır.

Aksâm-ı sitte'nin genel olarak kabul gören sıralamasında üçüncü bâb olarak kabul edilen يَفْعَلُ . فَعَلَ vezni, müellifimizin eserinde dördüncü bâb olarak, dördüncü bâb olarak kabul gören يَفْعَلُ . فَعَلَ vezni ise üçüncü bâb olarak zikredilmiştir.⁵⁰

b) İkinci Bâb فَعَلَ - يَفْعَلُ

Mutarrizî *el-İknâ'* adlı eserinde bulunan aksâm-ı sittenin ikinci bâbı olup, 109a-132a varakları arasında ele alınmıştır. Bu bâbda zikredilen fiillerin adet ve türleri aşağıdaki tabloda eserdeki sıralamasına uygun olarak verilmiştir.

Bu vezninin ayne'l-fiilin harekesinin mazide fetha, muzâride kesra olduğunu belirtmiştir.

Fiilin Türü ve Sayısı (615)	Örnek Fiil
Salim (301 Adet)	تَلَبَّ، جَدَبَ، حَصَبَ، ...عَطَّنَ، غَبَّنَ، فَقَّنَ. ⁵¹
Muzâaf (64 Adet)	تَبَّ، حَبَّ، دَبَّ، ... رَنَّ، طَنَّ عَنْ. ⁵²
Mu'telu'l-fâ bi'l-vâv (54 Adet)	وَتَّبَ، وَجَبَ، وَصَبَ، ... ضَنَّ، وَهَنَّ. ⁵³

⁴⁹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 77a, 79a, 91b.

⁵⁰ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 132b-147b.

⁵¹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 109a-121a.

⁵² Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 121a-123b.

⁵³ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 123b-125b.



<i>Mu 'telu'l-fâ bi'l-yâ (3 Adet)</i>	يسر، ينع، يمن ⁵⁴
<i>Mu 'telu'l-ayn (Ecvef) (91 Adet)</i>	خاب، راب، ساب، ... مان، تاه ⁵⁵
<i>Mu 'telu'l-lâm (Nakis) (50 Adet)</i>	جبي، سبي، رئي، ... كئي، مئي. ⁵⁶
<i>Lefif-i mefrûk (10 Adet)</i>	وحي، ودي، وزي، ... وئي، وهي ⁵⁷
<i>Lefif-i makûn (14 Adet)</i>	ثوي، حوي، خوي، ... نوي، هوي ⁵⁸
<i>Mehmûzu'l-fâ (10 Adet)</i>	ألت، أبر، أزر، ... أبق، أفك، أدم ⁵⁹
<i>Mehmûzu'l-fâ-Muzâaf (3 Adet)</i>	أث، أط، أن. ⁶⁰
<i>Mehmûzu'l-fâ-Mu 'telu'l 'ayn (4 Adet)</i>	آد، آض، آم، آن. ⁶¹
<i>Mehmûzu'l-fâ-Mu 'telu'l-lâm (2 Adet)</i>	أئي، أني. ⁶²
<i>Mehmûzu'l-fâ- Lefif-i makrûn (1 Adet)</i>	أوي ⁶³
<i>Mehmûzu'l-'ayn (Ecvef) (3 Adet)</i>	زار، نام. ⁶⁴
<i>Mehmûzu'l-'ayn -Mu 'telu'l-fâ (3 Adet)</i>	وآب، وآد، وآل. ⁶⁵
<i>Mehmûzu'l-'ayn -Mu 'telu'l-lâm (1 Adet)</i>	صأي ⁶⁶
<i>Mehmûzu'l-'ayn - Lefif-i mefrûk (1 Adet)</i>	وآ ⁶⁷

⁵⁴ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 126a.

⁵⁵ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 126a-128b.

⁵⁶ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 130b-130a.

⁵⁷ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 130b-131a.

⁵⁸ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 131a-131b.

⁵⁹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 131b.

⁶⁰ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 131b.

⁶¹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 131b-132a.

⁶² Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 132a.

⁶³ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 132a.

⁶⁴ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 132a.

⁶⁵ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 132a.

⁶⁶ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 132a.

⁶⁷ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 132a.



Mehmûzu'l-lâm-Mutelu'l- 'ayn (4Adet)	68 جاء، فاء، قاء، ناء، هاء
--------------------------------------	----------------------------

Tabloda görüleceği üzere toplamda 615 adet fiilin açıklamalarında on ayet, otuz üç beyit ve iki mesel şahit olarak gösterilmiştir.⁶⁹

c) Üçüncü Bâb فَعْلٌ - يَفْعَلُ

Aksâm-ı sittenin üçüncü bâbı olup, el-İknâ' adlı eserimizde bulunan 132b-147b varakları arasında ele alınmıştır. Bu bâbda zikredilen fiillerin adet ve türleri aşağıdaki tabloda eserdeki sıralamasına uygun olarak verilmiştir.

Fiilin Türü ve Sayısı (Toplam 495)	Örnek Fiil
Salim (288 Adet)	تَرَب، تَعِب، جَرَب، ... كَرِه، كَمِه. ⁷⁰
Muzâaf (43 Adet)	جَبَّ، خَبَّ، زَبَّ، ... ضَنَّ، غَنَّ، فَهَّ. ⁷¹
Mu 'telu'l-fâ bi'l-vâv (17 Adet)	وَصِب، وَسَخ، وَضِر، ... وَبِه، وَلِه. ⁷²
Mu 'telu'l-fâ-Muzaâf (1 Adet)	وَدَّ ⁷³
Mu 'telu'l-fâ bi'l-yâ (4 Adet)	يَسِر، يَيْس، يَقِظ، يَتِم ⁷⁴
Mu 'telu'l-ayn bi'l-vâv (20 Adet)	عَوَج، هَوَج، قَوَد، ... شَوِه، فَوِه ⁷⁵
Mu 'telu'l- 'ayn bi'l-yâ (Ecvef) (15 Adet)	هَيْب، فَيْح، حَيْد، ... نَيْل، عَيْن ⁷⁶
Mu 'telu'l-lâm (Nakıs) (49 Adet)	صَي، غَي، عَي، ... شَهِي، لَهِي. ⁷⁷

⁶⁸ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 132a.

⁶⁹ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 109a-132a.

⁷⁰ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 132b-140b.

⁷¹ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 140b-142a.

⁷² Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 142a-142b.

⁷³ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 142b.

⁷⁴ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 142b.

⁷⁵ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 142b-143a.

⁷⁶ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 143a-143b.

⁷⁷ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 143b-145a.



Lefif-i mefrûk (1 Adet)	78 وَجِي
Lefif-i makrûn (10 Adet)	79 تَوِي، جَوِي، حَوِي، ... قَوِي، هَوِي
Lefif-i makrûn bi'l-yâ (2 Adet)	80 حَيِي، عَيِي
Mehmûzu'l-fâ (19 Adet)	81 أَدِب، أَرَب، أَرَج، ... أَسِن، أَمِن
Mehmûzu'l-fâ-Mu 'telu'l-lâm (2 Adet)	82 أَذِي، أَسِي.
Mehmûzu'l-'ayn (Ecvef) (7 Adet)	83 صَيِب، كَيِب، بَيِس، ... رَيَم، سَيِم.
Mehmûzu'l-'ayn -Mu 'telu'l-fâ (1 Adet)	84 يَيَس.
Mehmûzu'l-'ayn -Mu 'telu'l-lâm (1 Adet)	85 ثَيِي
Mehmûzu'l-lâm (13 Adet)	86 فَيِي، فَجِي، صَدِي، ... ظَمِي، شَنِي
Mehmûzu'l-lâm- Mu 'telu'l-fâ (2 Adet)	87 وَيِي، وَطِي.

Tabloda görüleceği üzere toplamda 495 adet fiilin açıklamalarında yedi ayet, on altı beyit ve bir mesel şahit olarak gösterilmiştir.⁸⁸

d) Dördüncü Bâb فَعَلٌ - يَفْعَلُ

Bu bâb *el-İknâ'* adlı eserde aksâm-ı sittenin dördüncü bâbı olup, 147b-156b varakları arasında ele alınmıştır. Bu bâbda zikredilen fiillerin adet ve türleri aşağıdaki tabloda eserdeki sıralamasına uygun olarak verilmiştir.

⁷⁸ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 145a.

⁷⁹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 145a-145b.

⁸⁰ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 145b.

⁸¹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 145b-146a.

⁸² Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 146a.

⁸³ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 146b.

⁸⁴ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 146b.

⁸⁵ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 146b.

⁸⁶ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 147a.

⁸⁷ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 147b.

⁸⁸ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 132b-147a.



Bu bâbda gelen fiiller için فَعْلًا Muteaddi fiil, فَعُولًا لازم fiil için mastar olmaktadır.

Fiilin Türü ve Sayısı (Toplam 279)	Örnek Fiil
Salim (217 Adet)	ذَهَبَ، رَعِبَ، سَحِبَ، ... نَفَهَ، نَكَهَ. ⁸⁹
Mu 'telu'l-fâ bi'l-vâv (6 Adet)	وَهَبَ، وَدَّرَ، وَدَعَى، وَضَعَى، وَقَعَ، وَأَنَعَ. ⁹⁰
Mu 'telu'l-lâm (Nakıs) (9 Adet)	سَخَوُ، رَعَوُ، سَعَى، .. زَهَوُ، نَهَى. ⁹¹
Mu 'telu'l-lâm-Mehmûzu'l-fâ' (1 Adet)	أَبَى. ⁹²
Mehmûzu'l-'ayn (7 Adet)	دَأَبَ، رَأَبَ، ثَأَجَ، ... رَأَسَ، سَأَلَ. ⁹³
Mehmûzu'l-'ayn -Mu 'telu'l-lâm (3 Adet)	رَأَى، شَأَى، نَأَى. ⁹⁴
Mehmûzu'l-lâm (34 Adet)	خَبَأَ، رَبَأَ، سَبَأَ، ... قَتَأَ، هَنَأَ. ⁹⁵
Mehmûzu'l-lâm- Mu 'telu'l-fâ (2 Adet)	وَأَى، وَجَأَ. ⁹⁶

Tabloda bir kısmı zikredilen toplamda 279 adet fiilin açıklamalarında beş adet ayet, on adet beyit ve bir adet mesel şahit olarak gösterilmiştir.⁹⁷

e) Beşinci Bâb فَعْلٌ - يَفْعُلُ

Bu bâb aksâm-1 sittenin beşinci bâbı olup el-İknâ' adlı eserin 156b-161b varakları arasında ele alınmıştır. Bu bâbda zikredilen fiillerin adet ve türleri aşağıdaki tabloda eserdeki sıralamasına uygun olarak verilmiştir.

⁸⁹ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 147b-154a.

⁹⁰ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 154a.

⁹¹ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 154b.

⁹² Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 154b.

⁹³ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 155a.

⁹⁴ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 155a.

⁹⁵ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 155a-156b.

⁹⁶ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 156b.

⁹⁷ Mutarrizî, el-İknâ' (Yazma Nüshalar, 2688), 147b-156b.



Fiilin Türü ve Sayısı (Toplam 164)	Örnek Fiil
<i>Salim</i> (128 Adet)	جُنِبَ، حَسِبَ، رَحِبَ، ... نَبِهَ، نَزِهَ. ⁹⁸
<i>Mu 'telu'l-fâ bi'l-vâv</i> (15 Adet)	وُنِحَ، وُفِحَ، وُزِدَ، ... وَسِمَ، وَجِهَ. ⁹⁹
<i>Mu 'telu'l-lâm</i> (Nakıs) (3 Adet)	رُحُو، بُدِّي، طُرُو، بَهِو. ¹⁰⁰
<i>Mehmûzu'l-fâ</i> (6 Adet)	أُرِبَ، أُنِضَ، أَتُلَّ أُسِّلَ، أَصِلَ، أُدِمَ. ¹⁰¹
<i>Mehmûzu'l-'ayn</i> (3 Adet)	رُؤْفَ، رُؤْفُلَ، لُؤْمَ. ¹⁰²
<i>Mehmûzu'l-lâm</i> (7 Adet)	رُدُّو، جَرُّو، نَزُّو، ... بَكُّو، دُنُّو. ¹⁰³
<i>Misâl-Mehmûzu'l-lâm</i> (2 Adet)	وَضُّو، وَطُّو. ¹⁰⁴

Yukarıda verilen tabloda görüleceği üzere toplamda 164 adet fiilin açıklamalarında iki ayet, dört beyit şahit olarak gösterilmiştir.¹⁰⁵

f) Altıncı Bâb فَعِلَ - يَفْعِلُ

Aksâm-ı sittenin altıncı bâbı olup *el-İknâ'* adlı eserimizin 161b varağında ele alınmıştır. Bu vezninin ayne'l-fiilin harekesinin gerek mazide gerekse muzaride kesra olduğunu belirtmiştir.

Fiilin Türü (Toplam 6)	Örnek Fiil ve Sayısı
<i>Mu 'telu'l-fâ</i> (Misâl fiil) (5 Adet)	وَرِثَ، وَرِعَ، وَفِقَ، وَمِقَ، وَرِمَ. ¹⁰⁶
<i>Lefîf-i mefrûk</i> (1 Adet)	وَلِيَ. ¹⁰⁷

Müellifin eserinde en kısa ve en az örnek getirdiği aksâm-i sitte babıdır. Bu bâbda çok az sayıda fiil örnek verildiği gibi bu fiillerin açıklamalarına dair ayet,

⁹⁸ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 156b-160a.

⁹⁹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 160b.

¹⁰⁰ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 160b-161a.

¹⁰¹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 161a.

¹⁰² Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 161a.

¹⁰³ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 161a.

¹⁰⁴ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 161a.

¹⁰⁵ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 156b-161b.

¹⁰⁶ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 161b.

¹⁰⁷ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 161b.



hadis, mesel ve şiiirden herhangi bir şahit gösterilmemiştir. Tamamı oldukça işlek olan toplam altı adet fiil örnek gösterilmiştir. Sözlükte en az sayıda fiilin bulunduğu bâb olduğu düşünülmektedir. Bu bâbda örnek verilen fiillerden beşi yukarıda görüldüğü üzere misâl-i vâvî, biri ise leff-i mefrûk özelliği taşımaktadır. Aksam-ı seba'nın diğer kısımlarına dair fiil örnekleri verilmemiştir. Fiillerin yukarıda görüldüğü şekilde bir tertip üzere sırlanmasıyla birlikte, harf-i cer ile yeni anlam kazanmasına da وَثِقْ بِهِ، وَرَثَةٌ مِنْهُ (وَرثته) örneklerinde olduğu gibi özen gösterilmiştir.¹⁰⁸

Sonuç

Eserlerinden de anlaşılacağı üzere Mutarrizî'nin Arap dil ilimlerine oldukça vakıf ve birikimli bir âlim olduğu göze çarpmaktadır. Her ne kadar bazı eserleri günümüze kadar ulaşmamış olsa da o eserler hakkında kaynaklarda zikredilen bilgiler ve yaptığımız bu bilimsel çalışma Mutarrizî'nin iyi bir Arap dircisi ve eğitimcisi olduğuna tanıklık etmektedir.

Mutarrizî sarf ilmine dair müstakil bir eser yazmamıştır. Ancak Arapça öğretimine giriş olarak telif edilen *el-İknâ'* da isimlere nazaran oldukça fazla yer tutan fiiller, birkaç ana başlık altında tertipli ve sistematik metotla ele alınmıştır. Mutarrizî sarf kitaplarında birkaç sayfa içinde anlatılan sülasi fiillerin mazi ve muzari köklerinin karşılıklı olarak gelebilme kombinasyonu olan aksâm-ı sitte konusuna farklı bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Sülasi mücerret fiillerin mazi ve müzari vezinleri semai olarak bilindiği için Mutarrizî, okuyucunun her bir bâbda çok sayı ve türde sülasi fiil veya zaman zaman müştakları (matar, ism-i fâil v.b.) ile karşılaşmasını hedeflemiştir. Zira bu eseri baştan sona dikkatli okuyan kimse bir bakıma kendisini zengin kelime hazinesiyle donatmıştır.

Mutarrizî, aksam-ı sitte anlatımında örnek verdiği 2296 fiilden herhangi bir vezin veya fiil türü için mazi ve muzari çekim yapmamıştır. Fiiller oldukça işlek olup, üzerinde tartışma bulunmamaktadır.

Mutarrizî okuyucuyu kök harflerinin türüne göre birden fazla özellik taşıyan fiiller ile tanıştırmaya çalışmış, bu amacını da eserinde ortaya koyduğu tertip ve düzenle başarmış izlenimi vermektedir.

Okuyucuyu canlı tutmak amacıyla her fiil için olmasa da ayetlerden, şiiirlerden, az sayıda olsa da mesel ve hadis şahit gösterilmiştir. Şahit gösterilen ayetlerin sure isimleri ve bazı beyitlerin şairleri belirtilmemiştir.

¹⁰⁸ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 161b.



Müştak isimlerin anlatımları, tanımsız olarak sadece vezin üzerinden yapılmıştır. Örnek verilen fiillerin harfi cerler ile kazandığı yeni manalar, her fiil için olmasa da metin içinde zikredilmiştir. Okuyucuya kelime hazinesi kazandıracak ve oldukça fazla akademik katkı sunacak bir yöntem izlenmiştir. Bazen fiillerin mazi kökü yalın şekilde değil müştak isimler olarak verilmiştir. Mutarrizî'nin böyle yaparak fiil kökünün değil de o kökten müştak olan kelimenin okuyucunun zihninde daha kalıcı olduğuna inanmış olduğu kanaatini edinmekteyiz.

Ayetler bir bütün olarak değil kısmı iktibas edilerek şahit getirilmiştir. Fiil örneklerinin kullanımı müellifin cümle içinde kurmuş olduğu yeni ifadeler değil, sanki bir sözlük açıklamaları şeklinde kendini göstermektedir.

Mutarrizî'nin aksâm-ı sitte konusunu *el-İknâ*’da bu metot ve tertip üzere işleminin, ilim ehline faydalar sağladığı ve onlara yeni ufuklar açtığı kanaati taşınmaktadır.

Kaynakça

- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen litterature: supplement*. Leiden: 1942.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l- Arabî*. trcm. Abdulhalîm en-Neccâr Kahire: Daru'l-Meârif, ts.
- Çöğenli, M. Sadi. “Mutarrizî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/375-377. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Çöğenli, M. Sadi. *el-Mutarrizî ve el-Mugrib fi Tertîbi'l-Muribinin Edisyon Kitiği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1986.
- Firuzabadî, Muhammed b. Yakup. *el-Bulğa fi terâcîmi eimmei'n-naħv ve'l-luğat*. Beyrut: Cemiyetuu ihyâi't-turasi'l-İslâmî, 1407.
- Gözel, Naciye Betül. *el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde İsimler*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gültekin, Aladdin. “Mutarrizî nin El İknâ Adlı Eserinin Âtîf Efendi Nüshası”. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 11/32 (2011), 155-169.
- Gültekin, Aladdin. “Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde Dil Öğretimi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 132–148.
- Gültekin, Aladdin. *El-Mutarrizî'nin el-İkna Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntem*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-udebâ'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, t.y.



İbn Hallikân, Ebû Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu enbâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbas, Beyrût: Dâru's-Sekafe, 1968.

İbn Kutluboğa, Kasım. *Kitabu takribi'l-garib*. thk. Osman Keskiner, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.

İbn Kutluboğa, *Tacu't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Mevkiu'l-Varrâk, t.s.

Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî er-Rûmî el-Hanefî. *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutubi ve'l-funûn*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1992.

Kıftî, Cemâluddîn Alî Yûsuf. *İnbahu'r-Ru'vât*. thk. Muhammed Ebu Fazıl İbrâhîm. Kahire: y.y., 1986.

Kunûcî, Sıddîk b. Hasan. *Ebcedu'l-'ulum el-veşyu'l-merkûm fî beyâni ahvâli'l-'ulûm*. Thk. Abdulcabbar Zekkar. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.

Kuraşî Abdulkâdir b. Ebî'l-vefâ Muhammed b. Ebî'l-vefâ. *Cevâhiru'l-mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Karâtşî: Mîr Muhammed Kutubhane, t.y.

Kutbî, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk. İhsân Abbâs, Beyrût: Dâru Sadr, 1973-1974.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed. *el-Fevâidu'l-behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1906.

Mutarrizî, Ebul Feth Nâsıruddîn b. Abdisseyid Alî. *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdulhamîd Muhtâr, Haleb: Mektebe Usâme b. Zeyd, 1979.

Mutarrizî, Ebul Feth Nâsıruddîn b. Abdisseyid Alî. *el-İknâ' -Limâ Havâ Tahte'l-Kınâ'*. İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Yazma Nüshalar, 2688, 1b-241a.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el-Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥât*, thk. Muhammed Ebu Fadl İbrâhîm, Saydâ: t.y.

Zehebî, Muhammed b. Usmân b. Kaymâz Ebû Abdillâh. *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ'*, thk. Şuayb Arnavût- Muhammed Nâim el-Urkûsî, Beyrût: Musssetu'r-Risâle, 1413.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 329-354.

**Abdülkerîm Müderris'in Mevâhibu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde
Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı**

Abdul Karim Mudarris' Tafsir Named Mevâhibu'r-Rahmân Fî Tefsîrî'l Qur'an His
Approach To Mutashabih Verses

Mehmet Zeki DOĞAN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, İpekyolu İlçe Müftülüğü, Van

Dr., Presidency of Religious Affairs, İpekyolu District Mufti, Van

mehmetzekidogan@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-3328-7565

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 13.07.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 03.11.2021
Yayın Tarihi / Published : 25.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Doğan, Mehmet Zeki. "Abdülkerîm Müderris'in Mevâhibu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 329-354.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul- Turkey. All rights reserved.

Abdülkerîm Müderris'in *Mevâhibu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân* Adlı Tefsirinde Mütешâbih Âyetlere Yaklaşımı

Öz

Abdülkerîm Müderris'in çalışmalarından biri *Mevâhibu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. Müderris, alanında önemli bir konuma sahip olan bu tefsirinde, dil inceliklerine, filolojik açıklamalara, belâgat nüktelerine oldukça yer vermiştir. Müderris'in tefsirinde dikkat çeken hususların başında onun itikâd ilmindeki otoritesi gelmektedir. O, itikâd âyetlerini Ehl-i Sünnet anlayışına göre yorumlamış ve diğer itikâdî yönelişlerin delillerini çürütmeye çalışmıştır. Müderris, mütешâbih âyetleri genellikle halef âlimlerinin yaklaşımlarını esas alarak yorumlamıştır. Ancak o, mütешâbih naslarının bir kısmını selevî tefviz ve tevakkuf anlayışını esas alarak tefsir etmiştir. Böylece Müderris, mütешâbih âyetlerin anlaşılmasında eklektik bir yöntem takip etmiştir. Çalışmamızda öncelikle Abdülkerîm Müderris'in hayatı ve ilmi kişiliğine kısaca temas edilmiştir. Ardından müellifin *Mevâhibu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin genel özellikleri ve değerlendirilmesi hakkında bilgi verilmiştir. Müfessirlerin mütешâbih âyetlere genel yaklaşımlarını ele aldıktan sonra Müderris'in mütешâbih âyetlere yaklaşımını ve onun Kur'ân'da Allah'ın zâtına isnâd edilen istivâ, rü'yetullah, yed, ayn, vech, kabza, fevk, cenb, ityân ve meci gibi mütешâbihleri nasıl te'vil ettiği ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âyet, Abdülkerîm Müderris, Mevâhib, Mütешâbih.

Abdul Karim Mudarris' Tafsir Named *Mevâhibu'r-Rahmân Fî Tefsîri'l Qur'an* His Approach To Mutashabih Verses

Abstract

Abdul Karim Mudarris works is his commentary called Qur'anic tafsir named as *Mevâhibu'r-Rahmân fî Tefsîri'l Qur'an*. Muddaris, in his prominent tafsir in the field, has given a great place to the rhetoric of words, language subtleties, philological explanations and rhetoric quotes. One of the most attention receiving points in Mudarris's tafsir is his authority in his knowledge of faith. Mudarris usually concentrated his efforts on interpreting the mutashabih verses utilizing logical and narrative evidences with a different approach from that of salaf scholars. In this study, primarily, the life and scientific personality of Abdul Karim Mudarris will be mentioned briefly. After this, information about general characteristics of the author's tafsir named *Mevâhibu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Qur'an* will be presented. After the exegetes' common approaches to mutashabih verses are studied, the approach of Mudarris to muteshabih verses and how he interpreted the mutashbihs such as istiwâ, ru'yetullah, yed, ayn, vech, kabza, cenb, ityân and meci will be investigated.

Keywords: Tafsir, Verse, Abdul Karim Mudarris, Mevâhib, Mutashabih.



Giriş

Kur'ân'da namaz,¹ hac,² oruç³ ve zekât⁴ gibi ahkâmıla ilgi manası kolaylıkla anlaşılabilen, harici bir delile ihtiyaç duymayan ve tek bir anlama delâlet eden muhkem pek çok âyet bulunmaktadır.⁵ Ayrıca Kur'ân'da herhangi bir sebepten dolayı anlamları kapalı olan, manaları bilinemeyen, birçok manaya gelme ihtimali olan ve bu manalardan birini tercih edebilmek için harici bir delile ihtiyacı olan Allah'ın sıfatları,⁶ kıyamet vakti,⁷ ahiret ahvâli,⁸ Dâbbetü'l-arz,⁹ rûh¹⁰ ve sûr¹¹ gibi müteşâbih harf, kelime ve âyetler de bulunmaktadır.¹²

Kur'ân'da hangi âyetlerin muhkem ya da hangilerinin müteşâbih olduğuna dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak müteşâbih âyetlerin tanımı, mahiyeti ve nasıl yorumlanmaları gerektiği noktasında birçok çalışma yapılmıştır. Müteşâbih âyetleri anlamaya yönelik bu çalışmalar, öneminden dolayı genel anlamda asr-ı saâdetten günümüze kadar devam etmiştir. Bu nedenle ilgili âyetleri yorumlamaya yönelik çalışmaları herhangi bir dönemle sınırlandırmak mümkün değildir. Zira İbn Abbâs (öl. 68/687),¹³ Taberî (öl. 311/923),¹⁴ ve Zemahşerî (öl. 538/1144)¹⁵ gibi klasik müfessirlerin büyük çoğunluğu, kısa veya detaylı olarak müteşâbih âyetler üzerinde durmuşlardır. Çağdaş müfessirlerden Kâsimî (öl. 1332/1914),¹⁶ Reşîd Rızâ (öl. 1354/1935),¹⁷ ve

¹ el-Bakara 2/43, 83, 110, 238; Hûd 11/114; el-İsrâ 17/178; el-Hac 22/78; Nûr 24/56.

² el-Bakara 2/158, 196, 203; Âl-i İmrân 3/97; el-Mâide 5/97; el-Hac 22/27.

³ el-Bakara 2/183-184, 187.

⁴ el-Bakara 2/43; et-Tevbe 9/60; Meryem 19/31; el-Müzzemmil 73/20.

⁵ Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/79-80; Hâfız Ebû Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Rayb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996), 1/639-640.

⁶ el-En'âm 6/61; Tâhâ 20/5; ez-Zümer 39/56; er-Rahmân 55/27; el-Fecr 89/22.

⁷ el-Kiyâmet 75/6-9.

⁸ en-Neml 27/87; ez-Zümer 39/68; Yâsîn 36/51.

⁹ en-Neml 27/82.

¹⁰ el-İsrâ 17/185.

¹¹ en-Neml 27/87; ez-Zümer 39/68.

¹² Zerkeşî, *Burhân*, 2/80-82.

¹³ 'Abdullah İbn 'Abbâs, *Tenvîru'l-mıkbâs min tefsîri İbni'l-'Abbâs*, cem. Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-îrûzâbâdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/53.

¹⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 3/172-176.

¹⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 1/332-333.

¹⁶ Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Mehâsinu't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/256-261.

¹⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Mısır: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-'Ammatü li'l-Küttâb, 1990), 3/135-143.



İbn 'Aşûr (öl. 1393/1973)¹⁸ gibi birçok âlim de müteşâbih âyetleri yorumlamaya çalışmışlardır.

Müteşâbih âyetleri anlamaya yönelik çalışmaları olan çağdaş müfessirlerden biri de Abdülkerîm Müderris'tir. Irak'ta müderrislik, imamlık ve müftülük gibi birçok görevle birlikte yerli ve yabancı yüzlerce öğrenci yetiştiren Müderris'in tefsir, hadis, fıkıh, tarih, tasavvuf, nahiv, sarf ve edebiyat gibi pek çok alanda birçok dilde kaleme aldığı yetmişden fazla eseri bulunmaktadır. Bu çalışmalar içerisinde kelâm ile ilgili *Cevâhirü'l-Kelâm fi 'Akâidi Ehli'l-İslâm* ile *Hulâsatü Manzûmeti Cevâhiri'l-Kelâm* adlı iki çalışması da bulunmaktadır. Ayrıca Müderris'in, ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri de müteşâbih âyetlerin yorumlanmasında oldukça faydalı bilgiler içermektedir.

Araştırmamıza göre Müderris'in ilmi kişiliği hakkında birçok çalışma yapılmış¹⁹ ama onun bu önemli tefsiri üzerine Arap aleminde ve ülkemizde sadece iki çalışma yapılmıştır. Arap aleminde 'Ahmed b. 'Abdurrahmân'ın *Menhecû's-Şeyh 'Abdülkerîm el-Müderris fi Tefsîrihi Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada müteşâbih âyetlerden sadece ru'yet ve fevk kavramları örnek verilmiş ve bu örneklerle Müderris'in müteşâbih nasların yorumlama yöntemine kısaca temas edilmiştir.²⁰ Ülkemizde ise bu tefsir hakkında Hamit Yürter'in *Abdülkerîm Müderris ve Mevâhibu'r-Rahmân Adlı Eserinin Nahiv Açısından İncelenmesi* adıyla hazırladığı doktora tez çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada ise Müderris'in hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve Mevâhibu'r-Rahmân'ın nahiv açısından incelenmesi gibi hususlara temas edilmiş ancak müteşâbih âyetleri yorumlama yöntemine değinilmemiştir.²¹ Bizim için ufuk açıcı oldukları için bu çalışmalardan yararlandık. Ortak noktaları olmakla birlikte, çalışmamız birçok yönden söz

¹⁸ Muhammed Tâhir b. 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Beirut: Mûessetu't-Târîh, ts), 3/15-28.

¹⁹ Hamîd el-Matbaî, *Mevsû'atü a'lâmi'l-'Irâk fi'l-karni'l-'işrîn* (Bağdad: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyeti'l-'Amme, 1990), 132-133; Molla Tahîr Abdullâh el-Bahrakî, *Hayâtu'l-emcâd mine'l-'ulemâi'l-Ekrâd* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2015), II/219-220; 'Abid Hasen Cemîl Berîfekânî, "eş-Şeyh 'Abdülkerîm el-Müderris ve cuhûduhu'l-'ilmiyye" *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Sempozyumu*, ed. İsmail Narin (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 2/549-550; Ahmed Özel, "Abdülkerîm Müderris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), Ek-2/336.

²⁰ 'Ahmed b. 'Abdurrahmân, *Menhecû's-Şeyh 'Abdülkerîm el-Müderris fi tefsîrihi Mevâhibu'r-Rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân*, (Umman: Câmî'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemîyye, Külliyyetü'd-Da'veti ve Usûlü'd-Dîn, Kısmu't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'ân, Yüksek Lisan Tezi, 2011), 143-147.

²¹ Hamit Yürter, *Abdülkerîm Müderris ve Mevâhibu'r-Rahmân adlı eserinin nahiv açısından incelenmesi*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 1-300.



konusu çalışmalardan ayrılmaktadır. Zira çalışmamızın kapsamı, içeriği, konuların ele alınış tarzı ve örnekleri söz konusu çalışmalardan farklıdır. Çok tanınan bir müfessir olmadığı için çalışmamızda Müderris'in hayatı, ilmî kişiliği, *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin genel özellikleri ve Müderris'in müteşâbih âyetlere yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

1. Abdülkerîm Müderris'in Hayatı ve İlmî Kişiliği

Abdülkerîm Müderris b. Muhammed b. Mustafâ b. Süleymân b. Fettâh b. Muhammed, 1321/1905 tarihinde Süleymaniye ili, Hûrmâl nahiyesine bağlı Tekye köyünde dünyaya gelmiştir. İlk dinî kitaplarını babasından alan Abdülkerîm Müderris, daha sonra Molla Muhammed Emîn el-Bâlikedrî, Şeyh Alâuddîn, Muhammed Se'îd el-Ubeydî, Molla Ahmed-i Reş ve Molla Mahmûd gibi âlimlerden sarf, nahiv, mantık, akâid, ferâiz ve belâğat ilmini aldıktan sonra 1925'te Şeyh Ömer İbnü'l-Karadâğî'den icâzet almıştır. Abdülkerîm Müderris, icâzet aldıktan sonra Süleymaniye, Kerkük ve Bağdat gibi birçok medresede yerli ve yabancı yüzlerce öğrenci yetiştirmiş, Alî el-Karadâğî, Şeyh Afîfüddîn Geylânî ve Muhammed Zâhid Ziyâî gibi elli kişiye icâzet vermiştir.²²

Abdülkerîm Müderris; müderrislik, imamlık, Bağdat Müftülüğü, Irak Din Âlimleri Rabıtası Başkanlığı, Irak Bilimsel Akademi, Şam Arap Dil Akademi ve Ürdün Arap Dil Akademi üyelikleri gibi birçok görevde yer almakla birlikte onun tefsir, hadis, fıkıh, tarih, tasavvuf ve edebiyatla ilgili Arapça, Farsça ve Kürtçe dillerinde kaleme aldığı yetmişden fazla çalışması da bulunmaktadır. İslâm dünyasında bu çalışmalarıyla tanınan, Abdülkerîm Müderris, Ağustos 2005 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.²³

Abdülkerîm Müderris'in bütün eserleri hakkında bilgi vermek çalışmamızın hacmini aşacağı için, burada sadece tefsir ilmiyle alakalı en meşhur eseri ve makalemizin de konusu olan *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin genel özellikleri hakkında kısaca bilgi vermekle yetineceğiz.

2. Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Genel Özellikleri

Müderris'in, yedi ciltten oluşan *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri 1986 da Bağdat'ta Dâru'l-Huriyye tarafından basılmıştır.²⁴ Müderris, tefsirine uzun bir mukaddimeyle başlamıştır. Mukaddimedede tefsirinin yazılış nedenini

²² 'Abdülkerîm b. Muhammed b. Mustafâ b. Süleymân b. Fettâh b. Muhammed el-Müderris, *Ulemâünâ fi hidmeti'l-İlmi ve'd-Dîn*, nşr. Muhammed 'Alî el-Karadâğî (Bağdat: y.y., 1983), 324-327.

²³ İbn 'Abdurrahmân, *Menhecû's-Şeyh 'Abdülkerîm el-Müderris fi tefsîrihi Mevâhibu'r-Rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 23; Berîfekânî, eş-Şeyh 'Abdülkerîm el-Müderris ve cuhûduhu'l-İlmiyye, 551; Özel, "Abdülkerîm Müderris", Ek-2/337.

²⁴ Abdülkerîm b. Muhammed b. Mustafâ b. Süleymân b. Fettâh b. Muhammed el-Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed 'Alî el-Karadâğî (Bağdat: Dâru'l-Huriyye, 1986), 7/584.



ve Kur'ân ilimleriyle ilgili Müslümanların bilmesi gereken önemli on konuyu ele almıştır.²⁵ Müderris, tefsirinde genellikle ilk önce sûrenin ismini, kaç âyet olduğunu, hangi sûreden sonra indiğini ve nerede nâzil olduğunu zikrettikten sonra sûreyi tefsir etmeye başlamıştır.²⁶ Ardından genellikle sûreden bir grup âyeti Arap dilindeki lüğavî farklarına,²⁷ terim anlamlarına²⁸ ve i'râbına temas ettikten sonra, anlaşılır bir özetle müteakip âyetlerin tefsirine devam etmiştir.²⁹

Müderris'in tefsirinde fıkıh ilmindeki otoritesi,³⁰ itikâd ile ilgili âyetleri Ehl-i Sünnet'in anlayışına uygun bir şekilde yorumlaması,³¹ rivâyet ile dirâyet tefsir yöntemlerini birlikte kullanması,³² başvurduğu soru cevap yöntemi,³³ konunun önemli olduğunu belirtmek için okuyucuyu bazı ifâdelerle uyarması,³⁴ isrâiliyatla ilgili haberleri nakilde titiz davranması,³⁵ âyetleri tefsir ederken sebab-i nüzûl,³⁶ münâsebet,³⁷ i'câz³⁸ ve kırâat³⁹ gibi Kur'ân ilimlerinden istifade etmesi dikkat çekmektedir.

Müderris'in *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin yukarıda belirttiğimiz bütün olumlu tarafları yanında onun bazı eksik yönleri de vardır. Eksik yönlerinden biri, ayrıntılara yer vermesi gereken önemli meselelerde îcâz yöntemine başvurması ve bazı konularda da okuyucunun dikkatini dağıtacak kadar ayrıntılara yer vermesidir.⁴⁰ Müderris'in tefsirinin eksik bazı yönleri ise genellikle hadislerin sıhhat veya zayıflık derecesini belirtmemesi,⁴¹ yararlandığı yazarların ismini veya sadece kaynakları zikretmesi,⁴² istifâde ettiği görüşlerin

²⁵ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/6-64.

²⁶ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/67; 5/5; 7/516; 556.

²⁷ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/82, 96.

²⁸ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/73, 92-93.

²⁹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 2/146; 5/36, 90, 131, 196.

³⁰ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/12-13, 329; 3/115.

³¹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 3/300.

³² Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/172; 3/99, 284; 7/285, 287; 5/92, 172;

³³ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/84; 5/83, 123, 171, 185.

³⁴ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/143; 5/202, 230.

³⁵ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/230-231.

³⁶ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/259; 2/387; 3/221; 4/75; 5/162-163, 228; 6/58, 306.

³⁷ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/81, 97, 99; 6/303;

³⁸ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/119-120; 4/286; 5/319.

³⁹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/328.

⁴⁰ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 2/328-344, 387-390; 3/116-117.

⁴¹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/87; 2/8; 5/163.

⁴² Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/ 245; 5/166; 6/11.



isimlerini belirtmemesi⁴³ ve çağındaki toplumsal sorunları konu edinen bir yaklaşım tarzını sergilememesidir.

Müderri's'in müteşâbih âyetlere yaklaşımını ele almadan önce tarihi süreçte müteşâbih âyetlerle ilgili temel yaklaşımlara kısaca temas edeceğiz.

3. Müteşâbih Âyetlerin Yorumunda Temel Yaklaşımlar

İslâm âlimleri arasında müteşâbih âyetlerin tanımı ve mahiyetleri hakkında ihtilaf olduğu gibi onların yorumu konusunda da selef ve halef âlimleri arasında ihtilaf olmuştur. İhtilafın temel nedeni ise Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinde yer alan *وَمَا يَعْزِمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ* ifâdesinin sonunda durmak veya devam etmekten kaynaklanmaktadır. Sahâbe ve tâbiîlerden oluşan selef âlimleri, bu âyette yer alan lafzâ-i celâl üzerinde vakfetmeleri,⁴⁴ Hz. Peygamber'in,⁴⁵ sahâbenin⁴⁶ ve İmam Mâlik'in (öl. 179/795)⁴⁷ bazı uyarıları gibi nedenlerden dolayı müteşâbih âyetleri olduğu gibi kabul etmiş ve onların keyfiyetleriyle ilgili yorum yapmamışlardır.⁴⁸ Halef âlimleri ise Kur'ân'daki her âyetin anlamı olduğu gibi müteşâbih nasların da anlamı vardır. Yüce Allah'ın muhatapları için anlamı olmayan şeyleri inzâl etmesinin uygun olamayacağını ifâde etmişler ve müteşâbihlerin mahiyetini hem Allah hem de ilimde derinlik sahibi olan âlimlerin bilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim İbn Abbâs (öl. 68/687)⁴⁹ ve Mücâhid (öl. 103/721)⁵⁰ gibi bazı âlimler, kendilerini ilimde derinlik sahibi olanlarından saymış ve müteşâbih nasları yorumlamışlardır. Böylece halef âlimleri, müteşâbih âyetleri akıl, dil ve sözcüklerin elverdiği belli kurallar çerçevesinde İslâm'ın ruhuna uygun bir şekilde yorumlamışlardır.⁵¹

Râgıb el-İsfahânî (öl. 425/1109) ise âyetleri mutlak anlamda muhkem, mutlak anlamda müteşâbih ve bir yönüyle muhkem diğer bir yönüyle müteşâbih olarak ayırdıktan sonra bütün müteşâbihleri de manasına vukûf yönünden üç kısma ayırmaktadır. Bunların bir kısmının mahiyetini, sadece Allah'ın bildiği kıyamet ve dâbbetu'l-arz gibi müteşâbihlerdir. Bir kısmı da insanların sebeplere

⁴³ Müderri, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 2/37, 38.

⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/172-176; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Begâvî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 1/214-215.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "tefsir", 59.

⁴⁶ Suyûtî, *İtkân*, 1/644.

⁴⁷ Zerkeşî, *Burhân*, 2/89.

⁴⁸ Mannâ' Halil el-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârifî lin-Neşri ve't-Tezî, 2011), 222; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 129; Ali Karataş, "Mevdûdî'nin (1903-1979) Tefsirinde Müteşâbih" *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* Special Issue 1(July 2014), 610.

⁴⁹ İbn 'Abbâs, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 1/245.

⁵⁰ Zerkeşî, *Burhân*, 2/80-82.

⁵¹ Zerkeşî, *Burhân*, 2/80-82; Suyûtî, *İtkân*, 2/91-99; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Küttâbî'l-'Arabî, 1996), 2/222; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2014), 285.



tevessül ederek anlamını öğrenme imkânı bulabileceği garip, anlaşılması güç, kapalı söz ve muğlak mütешâbihlerdir. Diğer bir kısmının mahiyetini ise sadece ilimde derinlik sahibi olanların bilebileceği mütешâbihlerdir.⁵²

Kanaatimizce, bu yaklaşımlar içerisinde en isabetli görüş İsfahânî'nin mütешâbih âyetlerin mahiyetiyle ilgili yaptığı taksimdir. Zira Kur'ân'da kıyametin ne zaman kopacağı, insanın yarın ne kazanacağı ve nerede öleceği gibi Yüce Allah'tan başka hiç kimsenin bilgi sahibi olamayacağı mutlak mütешâbihler bulunmaktadır.⁵³ Aynı zamanda insanların sebeplere tevessül ederek anlamını öğrenme imkânı bulabileceği garip sözcükler,⁵⁴ müşterek lafızlar,⁵⁵ manevî mütешâbihler⁵⁶ ve muğlak hükümler⁵⁷ gibi ilimde derinlik sahibi olan âlimlerin manalarına nüfuz edebileceği âyetler de bulunmaktadır.

Mütешâbih nasların anlaşılmasında genel olarak ortaya çıkan iki temel yaklaşıma kısaca temas ettikten sonra genel olarak halef âlimlerin yorumlama metodunu benimseyen Müderris'in kaleme aldığı *Mevâhibu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân* bağlamında Mütешâbih âyetleri ele almaya çalışacağız.

4. Abdülkerîm Müderris'in Mütешâbih Âyetlere Yaklaşımı

Müderris, Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinin tefsirinde muhkem ile mütешâbih nasların tanımı ve mahiyetleri hakkında oldukça önemli değerlendirmelerde bulunmuştur.⁵⁸ Müderris, değerlendirmesinde, Kur'ân'da muhkem ve mütешâbih hakkında üç âyetin mevcut olduğunu beyân etmiştir. Hûd Sûresinde⁵⁹ Kur'ân'ın tümünün hak, realiteyle uyumlu ve batıldan uzak olma yönüyle tamamının muhkem, Zümer Sûresinde⁶⁰ de onun âyetlerinin irşat, uyarma, belâğat ve i'câz gibi yönlerden birbirine benzediklerini ifâde etmiştir. Âl-i İmrân Sûresinde⁶¹ ise Kur'ân'ın bazı âyetlerinin muhkem bazılarının da mütешâbih olduğunu vurgulamıştır.⁶² Aynı zamanda Müderris, değerlendirmesinde muhkem ve mütешâbihlerin tanımı hakkında İbn Abbâs

⁵² Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 784-786.

⁵³ Lokmân, 31/34.

⁵⁴ Abese 80/ 30-31.

⁵⁵ es-Sâffât 37/193.

⁵⁶ ez-Zâriyât 51/ 47; er-Rahmân 55/19-20.

⁵⁷ el-Hac 22/2; er-Rahmân 55/39.

⁵⁸ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 2/141-147.

⁵⁹ Hûd 11/ 1.

⁶⁰ ez-Zümer 39/23.

⁶¹ Âl-i İmrân 3/7.

⁶² Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 2/142.



(öl. 68/687), İbn Mes'ûd (32/652) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra kendi görüşünü de şöyle dile getirmiştir:

“Kur’ân’da anlamları açık olan muhkem naslar olduğu gibi manaları açık olmayan müteşâbih âyetler de vardır. Müteşâbihler de kendi aralarında iki kısma ayrılmaktadır. Bunların bir kısmının mahiyetini, kıyamet vakti, hisâb, mîzân, kaza ile kaderin sırrı ve öldükten sonra tekrar dirilmenin keyfiyeti gibi yalnız Yüce Allah bilir. Allah’ın sıfatlarının yer aldığı âyetler ve kapalılığa neden olan müşterekler gibi diğer bir kısmının manalarını ise ilimde derinlik sahibi olan âlimler bilir. Dolayısıyla eğer sadece Allah’ın mahiyetini bildiği müteşâbihler kastedilirse lafzâ-i celâl üzerinde vakfetmek gerekir. Eğer manaları açık olmayan âyetler kastedilirse ilim sözcüğü üzerinde durmak gerekir. Zira ilimde derinlik sahibi olanlar, anlamları açık olmayan âyetlerin manalarına nüfuz etme imkânları vardır. Aksi takdirde, insanların müşterek, mutlak, mükayyed, mücmel, mübeyyen, âm, hâs, nâsîh ve mensûh gibi kapalılığa delâlet eden sözcüklerden dolayı hüküm çıkarma imkânları olmayacaktır.”⁶³

Müderriş’in muhkem ile müteşâbih âyetlerin taksiminin, tanımının ve mahiyetlerinin kaynağı olan ilgili âyete getirdiği değerlendirmelerden, Kur’ân’daki âyetlerinin bir kısmının kolayca anlaşılabilen muhkem naslardan oluştuğu, bir kısmının da mahiyetleri sadece Yüce Allah’ın bildiği, diğer bir kısmının da lafızlarında müşterek, mutlak ve mücmel gibi kapalılığa sebep olan sözcüklerden dolayı ancak ilimde derinlik sahibi olanlar tarafından mahiyetleri bilinebilen müteşâbih âyetlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Böylece Müderriş’in müteşâbih âyetleri genellikle te’vil ettiği ve selevin yönteminden farklı bir yol izlediği anlaşılmaktadır.

Müderriş’in müteşâbih âyetlere yönelik yaklaşımını aktardıktan sonra şimdi de onun Kur’ân’da Allah’ın zâtına isnâd edilen istivâ, rü’yetullah, yed, vech, ayn, cenb, fevk, ityân, meci ve nûr gibi bazı müteşâbihleri nasıl yorumladığını ele alacağız.

4.1. İstivâ

Kur’ân’da geçen müteşâbih kavramların başında Allah’ın arşa istivâ etmesi anlamındaki “istevâ” fiili gelmektedir. Sözlükte, “birbirine eşit, denk, düz, doğru ve müstakim” gibi manalara gelen “istevâ” fiili⁶⁴ Kur’ân’da on iki defa geçmektedir.⁶⁵ “İstevâ” fiili عَلَى edatıyla geçişli yapıldığında الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى “Rahmân Arş’a istiva etmiştir.”⁶⁶ âyetinde olduğu gibi “ele geçirme, hâkim olma

⁶³ Müderriş, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 2/145-146.

⁶⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 775-776.

⁶⁵ el-Bakara 2/29; el-A’râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra’d 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkân 25/59; el-Kasas 28/14; es-Secde 32/4; Fussilet 41/11; el-Fetih 48/29; en-Necm 53/6; el-Hadîd 57/4.

⁶⁶ Tâhâ 20/5.



ve üzerinde hâkimiyet kurma" gibi anlamlara gelmektedir. Bu fiil الى harfiyle geçişli yapıldığında ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ "sonra duman halindeki göğe yöneldi."⁶⁷ âyetinde olduğu gibi, ya bizzat veya tedbir/planlama yoluyla mef'ûle ulaşma anlamına gelmektedir.⁶⁸

İstivâ kelimesi, Kur'ân'da Allah ile ilgili olduğu zaman "yönelmek,⁶⁹ istila etmek ve kuşatmak"⁷⁰ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ayrıca bu fiil Kur'ân'da insan, canlı ve cansız varlıklar için de "eşit olmak,⁷¹ doğru düzgün olmak, mutedil olmak, dikilmek, doğrulmak,⁷² yerleşmek, binmek, oturmak ve karar kılmak"⁷³ gibi anlamlara da gelmektedir.

İslâm düşüncesinde, üzerinde pek çok tartışmaların yapıldığı konularından biri Allah'ın arşa istivâ etmesi meselesidir.⁷⁴ Müderris ise başta Ehli-Sünnet olmak üzere birçok mezhep ve ekoller arasında ciddi tartışmalara sebebiyet veren istivâ kavramını halef anlayışına göre yorumlamıştır. O, "Sonra Arş'a istivâ etti."⁷⁵ âyetinin tefsirinde istivâ kavramını şöyle te'vil etmiştir:

"Allah yeri ve göğü altı günde yaratıktan sonra O'nun emri Arş'a istivâ etmiş veya Allah Arş'ı hakimiyeti altına almıştır. Arş bir cisimdir. Cismin üzerinde oturmak da onun özelliklerinden biri sayıldığı için oturanın da oturulan gibi parçalara bölünebilme imkânına sahip olması gerekir." O, istivâ fiilini yorumlarken şu değerlendirmeyi de yapmıştır: "Eğer Arş kadim ise bazı cisimlerin de kadim olması gerekir. Hâlbuki Müslümanlar, Allah'ın zâtı ve sıfatları dışında hiçbir şeyin kadim olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Eğer Arş sonradan yaratılmışsa Allah'ın da ona sonradan ihtiyacı olmuşsa ve onun üzerinde oturmuşsa bu da hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Yüce Allah'ın şanına layık değildir. Bu yüzden istivânın te'vil edilmesi gerekir."⁷⁶

⁶⁷ Fussilet 41/11.

⁶⁸ İsfahânî, Müfredât, 776-7771.

⁶⁹ el-Bakara 2/29; Fussilet 41/11.

⁷⁰ Yûnus 10/3; es-Secde 32/4.

⁷¹ el-Mâide 5/100; er-Ra'd 13/16.

⁷² el-Fetih 48/29; en-Necm 53/6.

⁷³ Hûd 11/44; el-Mü'minûn 23/28; ez-Zuhruf 43/12-13.

⁷⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 23/402-404.

⁷⁵ el-A'râf 7/54.

⁷⁶ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 3/370.



Ayrıca Müderris, *istivâ* kelimesi ile “Allah’ın semaya yönelmesi, kast edilmesi,⁷⁷ sahiplenmesi,⁷⁸ yer ile göğü kapsayan Kürsî’nin sahibi olması,⁷⁹ Arş’a hâkim olması,⁸⁰ yeryüzü ve gökyüzünde bulunanlara büyüklüğünü ilan etmesi”⁸¹ gibi manaların kast edilmiş olabileceği ihtimaline dikkat çekmiştir.

Sonuç itibariyle Müderris’in, *istivâ* kavramını Allah şanına yakışacak şekilde te’vil ettiği anlaşılmaktadır. Ancak o, *istivâ* sözcüğünü Yüce Allah’ın bir makama kurulup oturması şeklinde değil, mekân ve cihet olmaksızın O’nun azamet ve üstünlüğü ile evreni yönettiği, her şeyi hâkimiyeti altına aldığı şekilde te’vil ettiği görülmektedir.

4.2. Rü’yetullah

Kur’ân’da yer alan müteşâbihlerden biri de Allah’ın görülmesi anlamına gelen Rü’yetullah konusudur. Bu konu, İslâm düşüncesinde üzerinde pek çok tartışmaların yapıldığı bir diğer alandır. Ehl-Sünnet âlimleri konu ile ilgili şu âyetleri delil göstererek Yüce Allah’ın ahirette görebileceğini ifade etmişlerdir:

“O gün Rablerine bakan ıslıl ıslıl parlayan yüzler vardır.”⁸² Onlara göre “İyi ve güzel amel işleyenlere en güzel karşılık ve bir ziyade vardır.”⁸³ âyetindeki “ziyade” kelimesinden maksat, Rü’yetullah meselesidir.⁸⁴ Ayrıca Ehl-Sünnet bilginleri, Kur’ân’da Hz. Musa’nın Allah’ı görmek istemesi⁸⁵ de O’nu görmenin mümkün olabileceği kanaatine varmışlardır.⁸⁶ Aynı zamanda onlar, Hz. Peygamber’in bu konudaki sahih hadislerinden hareketle, Yüce Allah’ı ahirette görmenin mümkün olabileceğini vurgulamışlardır.⁸⁷ Müderris de Ehl-Sünnet âlimlerin çizgisini takip etmiştir. Ancak o, Rü’yetullah konusunu müminlerin Rablerini ahirette ve dünyada görme imkânı şeklinde iki açıdan ele almıştır. Nitekim müellifimiz, Rü’yetullah konusuna temas eden “O gün Rablerine bakan ıslıl ıslıl parlayan yüzler vardır.”⁸⁸ âyetlerinin tefsirinde, kendisini de cumhûr’ü-ulemâdan sayarak şu değerlendirmeyi yapmıştır:

⁷⁷ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 1/129; 7/31.

⁷⁸ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 5/7.

⁷⁹ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 4/221.

⁸⁰ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 6/316.

⁸¹ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 6/128.

⁸² el-Kiyâme 75/22-23.

⁸³ Yûnus 10/26.

⁸⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 6/549-553; Begâvî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, 2/296.

⁸⁵ el-A’râf 7/143.

⁸⁶ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el- Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrâhim el-Atfîş (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 7/278; Kâsimî, *Mehâsinu’t-te’vîl*, 5/179-181; Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 35/311-314.

⁸⁷ Buhârî, *Sahîh*, “tefsir”, 24.

⁸⁸ el-Kiyâme 75/22-23.



"Bizler, bu âyetlere ve konuyla ilgili hadislerle dayanarak, Yüce Allah'ı ahirette kendi gözlerimizle göreceğimize inanırız."⁸⁹

Ayrıca müellifimiz, bu âyetlerin ve "Gözler O'nu göremez, ama O gözleri görür."⁹⁰ âyetinin tefsirinde hem bu dünyada hem de ahirette Allah'ın hiçbir zaman görülemeyeceğini iddia eden mu'tezile âlimlerinin aksine, müminlerin Allah'ı ahirette görebileceklerine dikkat çekmiştir.⁹¹

Müderris, müminlerin Rablerini dünyada da görme imkânları olduğunu ifade etmiştir. Zira Hz. Musa Allah'ı görmek istemiştir. Eğer O'nu görmek mümkün olmasaydı, Hz. Musa böyle bir istekte bulunmazdı. Bir peygamberin Allah'tan mümkün olmayan bir şeyi isteyemeyeceğinden hareketle müminlerin Rablerini dünyada da görmelerinin mümkün olabileceğini söylemiştir.⁹² Ayrıca müellifimiz, Necm Sûresi'nin 5-8 âyetlerinin tefsirinde, Hasan Basrî (öl. 110/728) gibi bazı âlimlerin görüşlerinden, ilgili âyetlerin yapısından ve zamirlerin düzeninden hareketle Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ı gördüğünü ifade etmiştir.⁹³

Bütün bu yorumlardan anlaşıldığı üzere Müderris, bağlı olduğu Ehl-i Sünnet âlimlerinin anlayışına göre bir tercihte bulunmuş ve müminlerin Rablerini hem dünyada hem de ahirette görebileceklerini kabul etmiştir.

4.3. Yed

Kur'ân'da yer alan müteşâbihlerden bir diğeri de "el" anlamına gelen ve mecazî olarak da "nimet, kontrol, mülkiyet, güç ve kuvvet" gibi manalarda kullanılan "yed" kelimesidir.⁹⁴ Bu sözcük, Kur'ân'da müfret, tesniye ve çoğul olarak pek çok âyette geçmektedir.⁹⁵ Müderris de tefsirinde Allah'a isnâd edilen "yed" sözcüğünü, "فَلْإِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ" "deki kuşkusuz lütuf Allah'ın elindedir"⁹⁶ ve تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ "Mülk elinde bulunan Allah'ın şanı ne yücedir"⁹⁷ bazen yorumlamadan tefsir etmiş,⁹⁸ bazen de dildeki mecâzî kullanımlara dayanarak te'vil etmiştir. Bu

⁸⁹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 7/442.

⁹⁰ el-En'âm 6/103.

⁹¹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 7/441-442; 3/300.

⁹² Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 4/26.

⁹³ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 7/211-212.

⁹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 1598-1599.

⁹⁵ Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, ts.), 770-772.

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/73.

⁹⁷ el-Mülk 67/1.

⁹⁸ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 2/205; 7/368.



noktada Müderris, “Ey iman edenler, Allah’ın ve resulünün önüne geçmeyiniz.”⁹⁹ âyetinde yer alan يَدَيَّ “iki el” tabirinin, sağ ve sol taraf anlamına gelen mecâzî bir kullanımdan ibaret olduğunu ifâde etmiştir. Asıl amaç ise müminlerin Allah ve resulüne itaat etmek, onların emrinin önüne geçmemek; önceliği ilâhî irade ve rızaya vermek” şeklinde te’vil etmiştir.¹⁰⁰ Ayrıca Müderris, “yed” kelimesini Fetih Sûresi’nde, Hz. Peygamber’e biat edenlerin durumlarını beyân eden “Allah’ın eli onların elleri üzerindedir.”¹⁰¹ âyetinin tefsirinde, bu sözcüğün gerçek anlamda değil, yardım anlamında kullanılması gerektiğini ifâde etmiş ve âyetin şöyle te’vil edilmesi gerektiğini vurgulamıştır: “Onlar Hz. Peygamber’e yardım ettikleri müddetçe, Allah’ın yardımı, kuvveti ve gücü de onlarla beraberdir.”¹⁰² Aynı zamanda müellifimiz, bu sözcüğü güç ve kuvvet anlamlarına gelecek şekilde te’vil etmiştir ¹⁰³

Açıkça görülüyor ki Müderris, “el” anlamına gelen “yed” sözcüğünü “Allah’ın yardımı, nimeti, gücü ve kuvveti” şeklinde yorumlamıştır. Bazen de “yed” sözcüğünün geçtiği kimi âyetleri te’vil etmeden dildeki kullanımıyla yetinerek eklektik bir yöntem takip etmiştir.

4.4. Ayn

Kur’ân-ı Kerîm’in bazı âyetlerinde “ayn” kelimesi tekil¹⁰⁴ ve çoğul¹⁰⁵ sığasıyla Yüce Allah’a isnâd edilmiştir. Göz anlamına gelen “ayn” kelimesi, müstear olarak “tulumdaki delik, casus, altın, temel, kuş ismi, kelimenin ortası, güneş ışınları, toplumun faziletli kişileri, su kaynağı ve bir şeyin zâtı” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁰⁶

Yüce Allah’a izafe edilen “ayn” kelimenin geçtiği âyetleri, tenzih ve tevhit anlayışına münasip bir şekilde te’vil etmek gerekir. Bu nedenle halef âlimleri “ayn” kelimesini Yüce Allah’ın büyüklüğüne ve azametine uygun bir şekilde yorumlamışlardır. Bu münasebetle Müderris de وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا “Rabbinin hükmüne sabret, kuşkusuz sen bizim gözetimimiz altındasın.”¹⁰⁷ âyetinde yer alan أَعْيُنَ lafzını zâhirî anlamı üzerine almamış, onu “Allah’ın yardımı ve gözetimi” şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁸ Böylece âyette Yüce Allah, Hz. Peygamber’i ilâhî gözetim ve koruma altında tuttuğunu bildirerek, ondan görevini azim ve sebatla devam etmesini istemektedir. Yine o, Yüce Allah’ın

⁹⁹ el-Hucurât 49/1.

¹⁰⁰ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 7/164.

¹⁰¹ el-Fetih 48/10.

¹⁰² Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 7/149-150.

¹⁰³ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 6/450, 496.

¹⁰⁴ Tâhâ 20/39.

¹⁰⁵ Hûd 11/37; el-Mü’minûn 23/27; et-Tûr 52/48; el-Kamer 54/14.

¹⁰⁶ Ebû’l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdurrezâk el-Hüseynî, el-Murtadâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-’arûs min Cevâhîri’l-Kâmûs* (Dâru’l-Hidâye, ts.) 35/441.

¹⁰⁷ et-Tûr 52/48.

¹⁰⁸ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 7/206.



Hız. Musâ'yı koruyup kolladığını ve gözetim altına aldığını haber veren "Gözetimim altında yetiştirmen için"¹⁰⁹, âyeti ile "Gemiği gözetimimiz ve vahyimizle yap."¹¹⁰ ve "(Gemi)yardımlımızla akıp gidiyordu."¹¹¹ âyetlerindeki "ayn" sözcüklerini "Allah'ın koruması, gözetimi ve yardımı" şeklinde te'vil etmiştir.¹¹²

4.5. Vech

Kur'ân'da Allah'a isnâd edilen müteşâbih kavramlardan biri de "vechullâh" tamlamasıdır.¹¹³ Arap dilinde "vech" kelimesi, yaygın olarak "yüz" anlamına gelmektedir.¹¹⁴ Bu anlamıyla Yüce Allah hakkında tecsîm ve teşbîh ihtimalini çağrıştırdığından O'nun zâtına uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerekmektedir.¹¹⁵ Yüce Allah zaman ve mekândan münezzehe olduğu için Müderris de Allah'a izafe edilen "vechullâh" ibaresinin te'vil edilmesi gerektiğini ifâde etmiştir. Nitekim o, "Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır."¹¹⁶ ayetinin tefsirinde "nereye yönelirseniz Allah'ın razı olduğu yönü, emrettiği yönü ve O'nun zâtını görürsünüz." şeklinde yorumlamıştır.¹¹⁷ Yine o, "Sabah akşam Rablerinin rızasını isteyerek O'na yalvaranları kovma."¹¹⁸ âyetinde yer alan "vech" tabirini de "İhlaslı bir şekilde Allah'ın rızâsını istemek" şeklinde te'vil etmiştir.¹¹⁹ Ayrıca Müderris, Allah'ın rızâsına ermek için sabreden müminlerin özelliklerine temas eden "Rablerinin rızâsını arzu ederek sabrederler."¹²⁰ âyetteki "vechullâh" tamlamasını da "Allah'ın rızâsını riyasız ve gösterişsiz bir şekilde istemek" olarak yorumlamıştır.¹²¹ Aynı zamanda Müderris, "vechullâh" ifadesiyle amaçlanan asıl anlamın "Rablerinin hayrına nail olmak ve O'nun şerrinden uzak durmak için sabah akşam Allah'ın rızâsı için dua eden müminler" olduğunu ifâde

¹⁰⁹ Tâhâ 20/39.

¹¹⁰ el-Mü'minûn 23/27.

¹¹¹ el-Kamer 54/14.

¹¹² Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 4/298; 5/352; 6/24; 7/224.

¹¹³ el-Bakara 2/115, 272; el-En'âm 6/52; er-Ra'd 13/22; el-Kehf 18/28; el-Kasas 28/88; er-Rûm 30/38-39; er-Rahmân 55/27; el-İnsân 76/9; el-Leyl 92/20.

¹¹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 1539.

¹¹⁵ Süleyman Uludağ, "Vechü'l-Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 42/584-585.

¹¹⁶ el-Bakara 2/115.

¹¹⁷ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/242.

¹¹⁸ el-En'âm 6/52.

¹¹⁹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 3/263.

¹²⁰ er-Ra'd 13/22.

¹²¹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 5/25.



etmiştir.¹²² Öte yanda müellifimiz, “vechullâh” ibaresi ile her canlının ölümü tadacağını ama Yüce Allah’ın zâtının ise bâki kalacağını vurgulamıştır.¹²³

4.6. Fevk

Kur’ân’da üç defa geçen “fevk” sözcüğü de Yüce Allah’a isnâd edilen müteşabih başka bir kavramdır.¹²⁴ “Fevk” kelimesi, Arap dilinde mekân, zaman, cisim, sayı, menzil ve konum açışınan üstünlüğü ifâde etmek için kullanılır.¹²⁵ Bu kelimeyi, sözlük anlamlarıyla Yüce Allah hakkında kullanmak caiz olmadığından, halef âlimleri tarafından te’vil edilmiştir. Nitekim Müderris, *وَهُوَ الْأَفْهَرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ* “O, kullarının üstünde tam hâkimdir (onları istediği gibi yönetir).¹²⁶ âyetinde geçen “fevk” kelimesini, Yüce Allah’ın güç ve kudretini beyân etmek için kullanılan bir tasvirde ibaret olduğunu şu şekilde ifâde etmiştir: “Yüce Allah’ın kulları üzerindeki mutlak üstünlüğü, galibin mağluba, yardımcının dertliye, fâtihin meftûha üstünlüğü gibidir. Zeyd’in yüzeye üstünlüğü gibi değildir. Zira Yüce Allah’ın evren, yer, gök ve yıldız gibi her varlıktan hem zaman hem de mekân yönünden ezeli olduğuna işaret eden birçok âyet ve hadis bulunmaktadır. Dolayısıyla Yüce Allah’ın kullarının fevkinde olması, cihet ve yön anlamında değildir. O, kullarına karşı mutlak güç ve kudret yönünden üstündür.”¹²⁷ Yine müellifimiz, başka bir âyetinin¹²⁸ tefsirinde “fevk” sözcüğünü, “Yüce Allah, kullarına karşı öğlesine galip ki hiç kimsenin O’nun güç ve kuvvetinin önüne geçmesi, hükmüne karşı çıkması mümkün değildir.” şeklinde te’vil etmiştir.¹²⁹ Ayrıca Müderris, *Allah’ın eliyardımları onların elleri üzerindedir.*¹³⁰ âyetinde de bu sözcüğü, Allah’ın yardımının, kuvvetinin ve gücünün onlarla beraber olması şeklinde yorumlanması gerektiğini vurgulamıştır.¹³¹

4.7. İtyân ve Meci

Sözlükte “gelmek” anlamına gelen “ityân” ve “meci”¹³² sözcükleri de Kur’ân’da Yüce Allah’a isnâd edilen müteşabih kavramlardır.¹³³ Bu iki kelimeyi, sözlük anlamlarıyla Yüce Allah hakkında kullanmak yaratıcı ile yaratılan arasında benzerlik ihtimalini çağrıştırdığından uygun değildir. Bu nedenlerle Müderris de *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ* “Onlar, ille gölgeler içinde Allah’ın

¹²² Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 5/251.

¹²³ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 6/252.

¹²⁴ el-En’âm 6/18, 61; el-Fetih 48/10.

¹²⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 356.

¹²⁶ el-En’âm 6/18.

¹²⁷ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 3/241-242.

¹²⁸ el-En’âm 6/61.

¹²⁹ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 3/270.

¹³⁰ el-Fetih 48/10.

¹³¹ Müderris, *Mevâhibu’r-Rahmân*, 7/149-150.

¹³² Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs* 2/182-183.

¹³³ el-Bakara 2/210; el-Fecr 89/22.



gelmesini mi bekliyorlar.”¹³⁴ âyetinde zikredilen اتیان sözcüğünü “Allah’ın emrinin ya da azabının gelmesi” şeklinde yorumlamıştır.¹³⁵ Müellifimiz, aynı anlama gelen “meci” kelimesinin geçtiği وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا “Rabbin geldiği zaman ve melekler de saf saf dizildiğinde.”¹³⁶ âyetinin tefsirinde ise “Hayy ve Kayyûm olan Allah zâtı ile kullarını muhasebe etmek için ortaya çıkar” şeklinde te’vil etmiştir.¹³⁷

4.8. Cenb

Temelde “yan, kenar, organ, taraf, yakın ve uzak” gibi anlamlara gelen¹³⁸ ve Kur’ân’da Yüce Allah’a isnâd edilen müteşâbih kavramlardan bir diğeri de “cenb” kelimesidir. Halef âlimleri “cenb” kelimesini, sözlük anlamları itibariyle Yüce Allah’a izafe etmeyi tevhit ve tenzih ilkesine aykırı buldukları için te’vil etmişlerdir. Müderris de bu kelimeyi “(O gün günahkâr) nefsin şöyle demesinden sakının: “Allah’ın yanında (O’na kulluk konusunda) gerekeni yapmadığım için vah benim halime.”¹³⁹ âyetinde “Allah tarafından/yanından” şeklinde yorumlamıştır.¹⁴⁰

4.9. Nûr

Literal anlamı itibariyle “aydınlık ve ışık” gibi manalara gelen nûr sözcüğü¹⁴¹ Kur’ân’da türevleriyle birlikte kırk üç defa geçmektedir.¹⁴² Bu sözcük, Kur’ân’da İslâm,¹⁴³ Kur’ân,¹⁴⁴ peygamber,¹⁴⁵ iman,¹⁴⁶ hak,¹⁴⁷ adalet,¹⁴⁸ ışık,¹⁴⁹ ayın ışığı,¹⁵⁰ beyân¹⁵¹ ve ahirette müminlerin ışığı¹⁵² gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca “nûr” kelimesi Kur’ân’da Yüce Allah’a da isnâd edilmiştir. Mesela, اللَّهُ نُورٌ

¹³⁴ el-Bakara 2/210.

¹³⁵ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/367.

¹³⁶ el-Fecr 89/22.

¹³⁷ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 7/514.

¹³⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-ârûs*, 2/182-183.

¹³⁹ ez-Zümer 39/56.

¹⁴⁰ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/367.

¹⁴¹ İsfahânî, *Müfredât*, 1490.

¹⁴² Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 725-726.

¹⁴³ et-Tevbe 9/32.

¹⁴⁴ en-Nisâ 4/174.

¹⁴⁵ el-Mâide 5/15.

¹⁴⁶ el-Bakara 2/257.

¹⁴⁷ el-Bakara 2/257.

¹⁴⁸ ez-Zümer 39/69.

¹⁴⁹ el-En'âm 6/1.

¹⁵⁰ Nûh 71/16.

¹⁵¹ el-Mâide 5/44.

¹⁵² el-Hadîd 57/12.



السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ "Allah yerin ve göğün nûrudur."¹⁵³ âyetinde "nûr" sözcüğü Yüce Allah'a izâfe edilmiştir. Aynı zamanda وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا "yer rabbinin nûruyla aydınlık olur"¹⁵⁴ âyetinde de söz konusu sözcük Yüce Allah'a isnâd edilmiştir. Bu iki âyette yer alan "nûr" sıfatını ışık anlamında Yüce Allah hakkında kullanmak caiz değildir. Zira başka bir âyette Allah'ın وَاللُّورُ وَالظُّلُمَاتِ "karanlıkları ve nûrları yarattığı"¹⁵⁵ ifâde edilmektedir. Bu nedenle Müderris de "Allah yerin ve göğün nûrudur."¹⁵⁶ âyetinde yer alan "nûr" kelimesini hak, yaratan, zatiyle zahir olan, yeryüzünü ve gökyüzünü aydınlatan münevvir olarak te'vil etmiştir.¹⁵⁷ "Yer rabbinin nûruyla aydınlık olur"¹⁵⁸ âyetindeki "rabbinin nûru" ifadesini ise şöyle te'vil etmiştir: "Kıyamet gününde güneş dürülüp dağılacak ve yıldızlar da saçılacaktır. Bu yüzden Yüce Allah'ın emriyle kıyamet günü yeni bir nûrla aydınlatılacaktır."¹⁵⁹

Görüldüğü üzere Müderris, "rabbinin nûru" ifadesini ışık olarak anlamamış, selef âlimlerinden farklı bir yol tutarak Allah şanına yakışacak şekilde te'vile gitmiştir. Ona göre Allah'a isnâd edilen "rabbinin nûru" ifadesinden maksat, Allah'ın hak, yaratan, zatiyle zahir olan, yeryüzünü ve gökyüzünü aydınlatan münevvir olmasıdır.

4.10. Kabza

Kur'ân'da dikkat çeken müteşâbihlerden biri "kabza" kelimesidir. Bu lafız, sözlükte "avuç içiyle bir şeyi almak",¹⁶⁰ mecazî olarak da "koşmak, bir şeyi kazanmak ve elde etmek" gibi manalarda gelmektedir. Ayrıca "kabza" sözcüğü ölümden kinaye olarak da kullanılmaktadır.¹⁶¹ Aynı zamanda söz konusu kelime Kur'ân'da Yüce Allah'a da izâfe edilmiştir. Nitekim وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ "Onlar, Allah'ı hakkıyla takdir edemediler. Halbuki yeryüzü kıyamet günü O'nun kabzasındadır." âyetinde¹⁶² "kabza" kelimesi Yüce Allah'a isnâd edilmiştir. Âlimler, "kabza" kelimesini, sözlük anlamıyla Yüce Allah'a izafe etmeyi uygun bulmadıkları için te'vil etmişlerdir. Zira bu kelimeyi, bu anlamda Yüce Allah hakkında kullanmak yaratıcı ile yaratılan arasında benzerlik ihtimalini çağrıştırmaktadır. Bu nedenlerle Müderris de "kabza" sözcüğünü "Allah'ın kudreti" şeklinde şöyle yorumlamıştır:

¹⁵³ Nûr 24/35.

¹⁵⁴ ez-Zümer 39/69.

¹⁵⁵ el-En'âm 6/1.

¹⁵⁶ Nûr 24/35.

¹⁵⁷ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 6/79-80.

¹⁵⁸ ez-Zümer 39/69.

¹⁵⁹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 6/524.

¹⁶⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 19/5-13.

¹⁶¹ İsfahânî, *Müfredât*, 1171.

¹⁶² ez-Zümer 39/67.



"Kıyamet gününde yeryüzü bütün katmanlarıyla küçük ve önemsiz bir madde gibi, göz kamaştırıcı bir güç ve kudrete sahip olan Yüce Allah'ın kemâl-i kudreti altındadır."¹⁶³

Sonuç itibariyle Müderris'in, "kabza" kavramını selef âlimlerinden farklı bir yöntem kullanarak te'vil ettiği anlaşılmaktadır. Ancak o, "kabza" sıfatını insanların avuçları şeklinde değil, Yüce Allah'ın kuvvetiyle yeryüzünü yönettiği, her şeyi hâkimiyeti altına aldığı temsili bir anlatımla yorumladığı görülmektedir.

4. 11. Mekr

Kur'ân-ı Kerim'de dikkat çeken mütешâbihlerden biri de "mekr" sözcüğüdür. Bu sözcük, "hileyle başkasını aldatmak"¹⁶⁴ veya hileyle kendisinin neyi kastettiğini bir başkasından saklamak¹⁶⁵ gibi manalara gelmektedir. Kur'ân'da türevleriyle birlikte kırk üç defa geçmekte olan bu kelime,¹⁶⁶ Allah'a ortak koşmak,¹⁶⁷ peygamberleri yalanlamak¹⁶⁸ ve dedikodu yapmak¹⁶⁹ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca "mekr" kelimesi, altı âyette Yüce Allah'a da isnâd edilmiştir.¹⁷⁰

Âlimlerin çoğu, "mekr" kelimesini, sözlük anlamıyla Yüce Allah'a isnâd edilmesini uygun görmemişlerdir. Zira onlara göre söz konusu sözcük, bu anlamıyla kötü, yerilen ve cezalandırmayı gerektiren bir anlam ifade etmektedir. Bundan dolayı "mekr" kelimesini, sözlük anlamıyla değil, müşâkele yoluyla Allah hakkında kullanmanın daha doğru olacağını belirtmişlerdir.¹⁷¹ Müderris ise "mekr" sözcüğünü, "Allah, tuzak kuranların tuzaklarını boşa çıkaran ve onların tuzaklarını başlarına çeviren" şeklinde yorumlamış ve söz konusu sözcüğü, müşâkelesiz bir şekilde Yüce Allah'a isnâd etmeyi uygun görmüştür:

"Mekrin hakikati, tuzak kuranın tuzağını dikkatli bir şekilde boşa çıkarmaktır. İnsanlar mekr konusunda hakka uymadıkları için mekr yerilmiş ve kötü görülmüştür. Eğer mekr istenilen yöntemle göre yapılırsa yerilmez ve kötü de

¹⁶³ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 6/523.

¹⁶⁴ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmîrâî (b.y.: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 5/370.

¹⁶⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 1386.

¹⁶⁶ Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 671.

¹⁶⁷ Fâtır 35/10.

¹⁶⁸ el-En'âm 6/123.

¹⁶⁹ Yûsuf 12/31.

¹⁷⁰ Âli İmrân 3/54; el-A'raf 7/99; el-Enfâl 8/30; Yûnus 10/21; er-Ra'd 13/42; İbrâhîm 14/46.

¹⁷¹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 4/96.



görünmeyecektir. İşte böyle bir mekri, müşâkelesiz bir şekilde Yüce Allah hakkında kullanmak mümkündür."¹⁷².

4. 12. Hurûf-ı Mukattaa

Kur'ân'da dikkat çeken müteşâbihlerden bir diğeri de "hurûf-ı mukattaa"dır. "Hurûf-ı mukattaa" tamlaması, harf kelimesinin çoğulu olan hurûf ile "kesik" anlamındaki mukattaa sözcüğünden oluşmaktadır. Bu harfler, Kur'ân'da yirmi dokuz sûrenin başında tekli (Nûn, Kâf), ikili (Tâ-Sîn), üçlü (Elif-Lâm-Mîm), dördütlü (Elif-Lâm-Mîm-Sâd) ve beşli (Kâf-Hâ-Yâ-'Ayn-Sâd) bir kompozisyon şeklinde yer almakta ve on üç ayrı şekil altında görünmektedir.¹⁷³

Müteşâbihattan sayılan mukattaa harflerinin anlamları hakkında âlimler ihtilaf etmişlerdir. Selef âlimleri, bu harfleri Kur'ân'ın sırlarından saymış ve anlamlarının insanlara gizlendiğini ifâde ederek onların keyfiyetleri hakkında yorum yapmamışlardır.¹⁷⁴ Halef âlimleri ise Kur'ân'da her âyetin anlamı olduğu gibi mukattaa harflerinin de anlamı vardır. Kur'ân'da anlamı bilinemeyecek hiçbir şeyin olmadığını düşünerek mukattaa harflerini akıl, dil ve sözcüklerin elverdiği belli kurallar çerçevesinde te'vil etmişlerdir.¹⁷⁵ Ancak onlar da mukattaa harflerinden ne kastedildiği hususunda yapmış oldukları te'villerde birlik temin edememişler ve bu konuda birbirinden farklı yirmiden fazla görüş ileri sürmüşlerdir. Zira halef âlimleri mukattaa harflerini, başında buldukları sûrelerin ismi, Allah'ın isim ile sıfatları, Kur'ân'ın isimleri, Allah'ın bu harflerle yemin ettiği, bir sözün bitip yeni bir sözün başladığı, sayısal değerleriyle bazı olaylara işaret ettiği, Allah'ın fiil sıfatlarına delâlet ettiği, tenbih edatları ve münferit harflerden sayarak, Allah'ın onlarla inanmayanlara meydan okuduğu şeklinde yorumlamışlardır.¹⁷⁶

Müderris de tefsirinde, sûrelerin başında yer alan mukattaa harflerinin anlamı hakkında kendi kanaatini ifâde etmiştir. Nitekim o, Bakara Sûresi'nin başında yer alan الم mukattaa harfi hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

"Sûrelerin başında yer alan mukattaa harfleri hakkında birçok görüş bulunmaktadır. Ancak bu görüşlerin içinde onların müteşâbihattan sayılması fikri tercih edilmektedir. Allah bu harflerin ilmini ise sadece kendisine mahsus

¹⁷² Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 4/95-96.

¹⁷³ Zerkeşi, *Burhân*, 1/214-226.

¹⁷⁴ Zerkeşi, *Burhân*, 1/221-221; Suyûtî, *İtkân*, 1/658.

¹⁷⁵ Zerkeşi, *Burhân*, 1/222-226; Suyûtî, *İtkân*, 1/658-668; Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 285.

¹⁷⁶ Zerkeşi, *Burhân*, 1/222-226; Suyûtî, *İtkân*, 1/661-668; Halit Abdurrahmân el-'Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâ'iduhu* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 295-296; Mehmet Zeki Duman-Mustafa Altundağ, *"Hurûf-ı Mukattaa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 18/401-408; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 186-190; Harun Öğmü, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, çev. Halil Aldemir (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 60-63.



kılmış veya ilimde derinlik sahibi olan âlimlere muradını bildirmiştir. Ayrıca mukattaa harfleri, Kur'ân'ın i'câzına da işaret etmektedir. Zira Kur'ân âyetleri, her konuşmacının konuştuğu hece harflerinden oluşmaktadır. Eğer Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ı kelâmı olmasaydı, insanlar bireysel ve toplumsal üstünlükleri bakımından ona benzer kelimeleri bir araya getirmeleri mümkün olurdu.¹⁷⁷

Müderris, A'râf Sûresi'nin başında yer alan المص mukattaa harfi ile ilgili de âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra kendi kanaatini şu şekilde belirtmiştir:

“Mukattaa harfleri ile ilgili yapılan bütün bu yorumlar, hakka hiçbir faydası olmayan tahminlerdir. Gerçek şu ki mukattaa harfleri, Yüce Allah'ın ve Resûlü'nün açıkladığı sembollerdir. Bu harflerin mahiyetini ise ancak Hz. Peygamber'in yardımıyla bilmek mümkündür.¹⁷⁸

Müderris, Meryem Sûresi'nin 1. âyetinde yer alan كهيعص mukattaa harfi hakkında ise müfessirlerin görüşlerini dile getirdikten sonra kendi görüşünü şöyle ifâde etmiştir:

“Sûrelerin başında bulunan mukattaa harfleri, Yüce Allah ile Rasûlü arasında birer semboldür. Bu sembollerin anlamını ise sadece Hz. Peygamber bilmektedir.”¹⁷⁹

Yukarıdaki bütün açıklamalardan Müderris'in, Yüce Allah ile Resûlü arasında birer sembol olan mukattaa harflerinin mahiyetlerini, Yüce Allah'ın kendisine mahsus kıldığı veya Hz. Peygamber ile ilimde derinlik sahibi olan âlimlere muradını bildirdiği açıkça görülmektedir. Ayrıca Müderris, Bakara Sûresi'nde mukattaa harfleri hakkında açıklamalarda bulunurken tercih edilen görüşe göre bu harflerin müteşâbih olduğunu vurgulamış¹⁸⁰ ancak Hûd Sûresi'nde bu durumu قيل sözcüğüyle ifâde etmiştir.¹⁸¹ Böylece onun görüşleri arasında bir çelişki vehmi ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda müellifimiz bazı mukattaa harfleri hakkında âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra kendi görüşünü vurgulamış, bazıları ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.¹⁸²

4.13. Sûr

¹⁷⁷ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/89.

¹⁷⁸ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 3/343-344.

¹⁷⁹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 5/311.

¹⁸⁰ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/89.

¹⁸¹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 4/276.

¹⁸² Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 7/99.



Sözlük anlamı itibariyle “boynuz ve boru gibi üfürülen nesne”¹⁸³ manasına gelen “sûr” kelimesi de Kur’ân’da dikkat çeken başka bir müteşâbihtir. Kıyametin kopuşunu belirtmek ve kıyamet koştuktan sonra insanların Yüce Allah divanında haşır olmalarını sağlamak amacıyla görevli meleğin üfleyeceği “sûr” sözcüğü, Kur’ân’da on defa geçmektedir.¹⁸⁴

Kıyametin kopuşunu belirtmek ve insanları mahşer alanında toplamak gibi nedenlerden dolayı sûra iki, üç veya dört defa üfüneceğine dair rivâyetler bulunmaktadır.¹⁸⁵ Ancak “sûr” kelimesinin yer aldığı âyetlerden anlaşıldığına göre İsrâfîl sûre üç defa üfünecektir.¹⁸⁶ “En-nefhatu’l-Fez” olarak bilinen ilk üfleyişte insanları şiddetli bir ölüm korkusu saracağını şu âyet işaret etmektedir: *“sûre üfüneceği gün, Allah’ın diledikleri hariç göklerde ve yerde bulunan herkes dehşete kapılır.”*¹⁸⁷ “En-nefhatu’l-sa’k” olarak bilinen ikinci üfleyişte de Allah’ın diledikleri dışında her şeyin yıkılıp helak olacağını ve kıyametin kopacağını şu âyet haber vermektedir: *“sûre üfünecek, ardından Allah’ın diledikleri hariç göklerde ve yerde bulunan herkes düşüp ölecektir.”*¹⁸⁸ “En-nefhatu’l-kıyâm” olarak bilinen üçüncü üfleyişte ise bütün insanlar dirilecek ve mahşerde toplanmak üzere ilâhî mahkemeye doğru koşacaklarına şu âyet işaret etmektedir: *“sûre üflenmiştir. İşte onlar kabirlerinden kalkıp rablerine doğru koşmaktadırlar.”*¹⁸⁹

Ahret halleriyle iliği bütün işlerde olduğu gibi sûrun mahiyeti, müddeti ve ona ne zaman üfürüleceği gibi hususlar hakkında da kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Zira bu hususları açığa kavuşturacak ne Kur’ân’da ne de Hz. Peygamber’in sahih hadislerinde herhangi bir malumat bulunmamaktadır.¹⁹⁰ Bu nedenlerden dolayı Müderris de sûr kavramını, mahiyeti bilinmeyen mutlak müteşâbihlerden sayarak şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Boynuz veya askeri zurnaya benzeyen sûr aletine, dört büyük melekten biri olan İsrâfîl tarafından üfünecektir. Kur’ân’ın işaret ettiğine göre sûra iki kez üfünecektir. Birinci üflemede Allah’ın diledikleri dışında her şey yıkılıp helak olacak ve kıyamet kopacaktır. İkinci üflemede ise bütün insanlar dirilecek ve mahşerde toplanmak üzere ilâhî mahkemeye doğru sevk edileceklerdir. Sûrun mahiyeti, miktarı ve üfürmenin keyfiyeti gibi hususları, sadece Yüce Allah

¹⁸³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/18-19; İsfahânî, *Müfredât*, 883; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs* 12/362;

Mehmet Halil Çiçek, *et-Te’ârîfü ve’t-te’âbiru*, (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2020), 161.

¹⁸⁴ Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres li alfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, 416.

¹⁸⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 8/298.

¹⁸⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/19.

¹⁸⁷ en-Neml 27/87.

¹⁸⁸ ez-Zümer 39/68.

¹⁸⁹ Yâsîn 36/51.

¹⁹⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 8/298.



bilmektedir. Sûrun mahiyeti ve özellikleri hakkında ümmeti kabiliyetleri çerçevesinde bilgilendirmek amacıyla bazı hadisler rivâyet edilmiştir.¹⁹¹

Müderris'in tefsirinde, yukarıda yan başlıklar halinde verdiğimiz kavramlar dışında dâbbetü'l-arz tamlaması da dikkat çekmektedir. Kur'ân'ın müteşâbihlerinden biri sayılan dâbbetü'l-arz kavramı, Kur'ân'da sadece bir defa geçmekte¹⁹² ve kıyametin alametlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Müderris de tefsirinde, dâbbetü'l-arz denilen bu canlının nasıl bir yaratık olduğu, nerede ve ne zaman ortaya çıkacağı gibi hususlar hakkında çeşitli rivâyetlerin olduğunu belirttikten sonra kendi kanaatini şöyle dile getirmiştir:

"Sahîh-ı Müslim'de dâbbetü'l-arz hakkında Hz. Peygamber'in şu hadisi bulunmaktadır: 'Şu altı şey gelmeden önce iyi amelleri yapmak için acele ediniz: Güneş batıdan doğmadan, duhân, dâbbetü'l-arz, deccâl, ölüm ve amme hizmeti.' Ayrıca bu kaynaktaki dâbbetü'l-arzın kuşluk vaktinde ortaya çıkacağı bilgisi de yer almaktadır. Ancak onun sıfatı hakkında söz konusu kaynaktaki herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Dâbbetü'l-arzın Mescid-i Harâm, Safâ Tepesi ve Yemen gibi yerlerden çıkacağına dair değişik rivâyetler vardır."¹⁹³

Müderris'in tefsirinde dikkat çeken müteşâbih sözcüklerden bir diğeri de "kurb" sözcüğüdür. Müderris, Yüce Allah'ın kullarına yakın olduğunu ifade eden "kurb" kelimesini, "insanlar nerde olurlarsa olsun Allah'ın onlarla beraber olduğu ve onların hiçbir amelinin zayi olmayacağı" şeklinde yorumlamıştır.¹⁹⁴

Görüldüğü gibi Müderris, tefsirinde, yukarıdaki kavramlar hakkında kendi kanaatini ifade etmiş ve onları genellikle halef âlimlerin anlayışını esas alarak te'vil etmiştir. Ancak onun tefsirinde Yüce Allah'a izafe edilen "istihzâ",¹⁹⁵ "sâk",¹⁹⁶ "gazab",¹⁹⁷ "arş" ve "kürsî"¹⁹⁸ gibi kavramlar hakkında herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

Sonuç

¹⁹¹ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 6/213-214.

¹⁹² en-Neml 27/82.

¹⁹³ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 6/211.

¹⁹⁴ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/334.

¹⁹⁵ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/103.

¹⁹⁶ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 7/383.

¹⁹⁷ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 1/187.

¹⁹⁸ Müderris, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 2/90-91.



Farklı alanlardaki birçok çalışması sayesinde kısa bir süre içinde İslâm âleminde şöhreti yayılan, hayırlı ve bereketli bir ömür geçiren Müderris, ardından oldukça zengin bir ilmî miras bırakmıştır. Tefsir alanındaki en önemli ilmî mirası ise *Mevâhibu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. Onun tefsir alanında yazmış olduğu ve çalışmamızın da konusu olan bu eseri, sarf, nahiv, fıkıh, hadis, kelim ve siyer gibi birçok alanda önemli bir konuma sahip olmaktadır.

Müderris'in tefsiri, müteşâbih âyetlerin doğru anlaşılmasında da önemli bir konuma sahip olmaktadır. Zira o'nun tefsirinde müteşâbih naslarla ilgili oldukça faydalı bilgiler bulunmaktadır. Müderris, tefsirinde müteşâbihleri iki kısma ayırmaktadır. Kıyamet vakti, hisâb, mîzân, kaza, kader ve öldükten sonra tekrar dirilmenin keyfiyeti gibi bir kısım nasların mahiyetini sadece Allah'ın bildiğini belirtmiştir. Allah'ın zatına isnâd edilmiş olan sıfatlar, kapalılığa sebep olan müşterek, mutlak, mübhem ve mücmel gibi diğer bir kısım sözcüklerin manalarını ise ancak ilimde derinlik sahibi olan âlimlerin bilebileceğini vurgulamış ve bu tür müteşâbihleri genel olarak halef âlimlerin yöntemine göre yorumlamıştır.

Müderris tefsirinde, İslâm düşünce sistemine damgasını vuran Allah'ın zâtına isnâd edilmiş olan sıfatları, Ehl-i Sünnet âlimlerin yaklaşımlarını esas alarak ele almış ve diğer itikâdî yönelişlerin delillerini çürütmeye çalışmıştır. Bu nedenle o, Kur'ân'da Allah'ın zâtına izafe edilmiş olan "istivâ", "yed", "ayn", "vech", "fevk", "ityân", "cenb", "nûr", "kabza", "mekr" ve "kurb" gibi müteşâbih kavramları selevin yönteminden farklı bir yaklaşımda bulunarak onları Allah'ın şanına yakışacak şekilde aklî ve naklî delillerden istifade ederek te'vil etmiştir. Ancak o, müteşâbih nasların birçoğunu halefin te'vilci yaklaşımına göre yorumlamışsa da "yed" gibi bazı müteşâbih kavramları Yüce Allah hakkında yanlış bir şey söyleme endişesinden ötürü selevin tefviz ve tevakkuf anlayışını esas alarak te'vil etmeden dildeki kullanımıyla yetinerek tefsir etmiştir. Böylece Müderris, müteşâbih nasların anlaşılmasında eklektik bir yöntem takip etmiştir.

Müderris tefsirinde, mahiyetlerini Allah'ın kendisine mahsus kıldığı veya Hz. Peygamber ile ilimde derinlik sahibi olan âlimlere muradını bildirdiği mukattaa harflerini de ele almış ve onları Allah ile Resûlü arasında birer sembol olarak görmüştür. Ayrıca o, Kıyametin kopuşunu belirtmek ve kıyamet koştuktan sonra insanları haşir alanında toplamak için meleğin üfureceği sûrun mahiyetini de mutlak müteşâbihlerden saymıştır. Aynı zamanda kıyametin alametlerinden biri olarak kabul edilen dâbbetü'l-arz denilen canlıyı da Müderris tefsirinde ele almış ve hadislerde onun sıfatıyla ilgili herhangi bir bilgiye rastlamadığını ifâde etmiştir.



Müderris'in tefsiri, içerik bakımından zengin bir eser olması ve müteşâbih âyetlerin doğru anlaşılmasında önemli bir konuma sahip olması gibi birçok olumlu yönleri yanında onun tefsirinin bazı eksik tarafları da bulunmaktadır. Tefsirinin eksik tarafları arasında "istivâ", "sâk", "gazab" "arş" ve "kürsî" gibi Yüce Allah'a isnâd edilmiş olan bazı müteşâbih kavramlar ile ilgili herhangi bir açıklama yapmaması, bazı kavramlar hakkında sadece selef ve halef âlimlerin yöntemlerini zikrederek kendi görüşünü belirtmemesi gibi hususlar dikkat çekmektedir.

Kaynakça

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, ts.

'Akk, Halit Abdurrahmân. *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâ'iduhu*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.

Bahrakî, Molla Tahîr Abdullâh. *Hayâtu'l-emcâd mine'l-'ulemâi'l-Ekrâd*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.

Begâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.

Berîfekânî, 'Abid Hasen Cemîl. "eş-Şeyh 'Abdülkerim el-Müderris ve cuhûduhu'l-İlmiyye" *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Sempozyumu*, ed. İsmail Narin. 2/547-562. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.

Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 6 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Cerrahoğlu, İmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2004.

Çiçek, Mehmet Halil. *et-Te'ârîfü ve't-te'âbîru*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2020.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2011.

Duman, Mehmet Zeki, Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmîrî 8 Cilt. (b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.



İbn ‘Abbâs, ‘Abdullah. *Tenvîru’l-mıkbâs min Tefsîri İbni’l-‘Abbâs*. cem eden. Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.

İbn ‘Abdurrahmân, ‘Ahmed. *Menhecu’s-Şeyh ‘Abdülkerîm el-Müderriş fi tefsîrihi Mevâhibu’r-Rahmân fi tefsîri’l-Kur’ân*. Umman: Câmi’atü’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyyeti’l-‘Âlemîyye, Külliyyetü’ d-Da’veti ve Usûlü’ d-Dîn, Kısmu’t-Tefsîri ve ‘Ulûmi’l-Kur’ân, Yüksek Lisan Tezi, 2011.

İbn ‘Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 cilt. Beyrut: Müessetu’t-Târîh, ts.

İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Karataş, Ali. “Mevdûdî’nin (1903-1979) Tefsirinde Müteşâbih”. *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)*. Special Issue 1(July 2014), 605-622.

Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsinu’t-te’vîl*. thk. Muhammed Bâsil. 9 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 2003.

Kattân, Mannâ’ Halîl. *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Riyad: Mektebetü’l-Me’ârifî lin-Neşri ve’t-Tevz’, 2011.

Kurtubî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdunî-İbrâhim el-Atfîş. 20 cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Matbaî, Hamîd. *Mevsû’atü a’lâmi’l-‘Irâk fi’l-karni’l-‘işrîn*. Bağdad: Dâru’s-Şuûni’s-Sekâfiyyeti’l-‘Amme, 1990.

Müderriş, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mustafâ b. Süleymân b. Fettâh b. Muhammed. *Ulemâünâ fi hidmeti’l-‘ilmi ve’d-Dîn*. nşr. Muhammed ‘Alî el-Karadâğî. Bağdad: y.y., 1983.

Müderriş, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mustafâ b. Süleymân b. Fettâh b. Muhammed. *Mevâhibu’r-Rahmân fi tefsîri’l-Kur’ân*. nşr. Muhammed ‘Alî el-Karadâğî. Bağdad: Dâru’l-Huriyye, 1986.

Öğmüş, Harun. *Kur’ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*. çev. Halil Aldemir. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Özel, Ahmed. “Abdülkerîm Müderriş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/335-337. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Rızâ, Reşîd. *Tefsîru’l-menâr*. 12 cilt. Mısır: el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-‘Ammatü li’l-Küttâb, 1990.

Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 2014.



- Suyûtî, Hâfız Ebû Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafâ Rayb el-Buğâ. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1996.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 6. Basım, 2014.
- Uludağ, Süleyman. "Vechü'l-Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/584-585. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstivâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/402-404. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Yürter, Hamit. *Abdülkerîm Müderris ve Mevâhibu'r-Rahmân adlı eserinin nahiv açısından incelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Zebîdî. Ebû'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezâk el-Hüseynî, el-Murtadâ. *Tâcu'l-'arûs min Cevâhîri'l-Kâmûs*. 40 cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîli fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-'Arâbi, 1996.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 355-383.

İmam Mâtürîdî’de Ülü’l-emr Kavramı

The Concept of Ulu'l-amr in Imam Maturidi

Mehmet TAŞDELEN

Dr. Öğr. Üyesi, GİBTÜ İslâmî İlimler Fakültesi

Assistant Professor, GİBTÜ Faculty of Islamic Sciences

mehmet.tasdelen@gibtu.edu.tr

Orcid ID: 0000-0003-3770-0847

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 11.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 17.11.2021
Yayın Tarihi / Published : 25.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Taşdelen, Mehmet. " İmam Mâtürîdî’de Ülü’l-emr Kavramı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 355-383.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul-Turkey. All rights reserved.

İmam Mâtürîdî’de Ülü’l-emr Kavramı

Öz

Bu makalede İslâm düşünce tarihinin önemli konuları arasında yer alan “*ülü’l-emr*”in İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından nasıl anlaşıldığı ortaya konulmaktadır. Bu kelimenin ne anlama geldiği, kimleri kapsadığı, şartlarının neler olması gerektiği ve *ülü’l-emre* itaatın sınırı ile ilgili çeşitli görüşler verilerek İmam Mâtürîdî’nin de *ülü’l-emr* kavramına yaklaşımı amaç olarak ortaya konmaya çalışılmaktadır. Mâtürîdî, kendisinden önce verilen anlamları kabul etmesinin yanında *umerâ* ve daha çok *ulemâ* anlamı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Mâtürîdî, bu görevi yapacak olanın ehl-i takvâ, ehl-i istinbat ve ehl-i basiret gibi şahsına münhasır çeşitli özelliklerini belirterek itaatin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Ülü’l-emr ve itaât konusunun Mâtürîdî’nin dediği gibi *umerâ* ve *ulemâ* anlamlarının yanında günümüzde içinde ehil dindar olan müsbet ilim sahibi kimseleri ve belli başlı yönetim pozisyonunda bulunanları da kapsayabileceği ortaya konulmuş olup bunlara itaatin belli şartlar çerçevesinde gerekliliği üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Ülü’l-emr, Umerâ, Ulemâ, İtaât.

The Concept of Ulu'l-amr in Imam Maturidi

Abstract

In this article, it is revealed how Imam Maturidi (d. 333/944) understood "ulu'l-amr", which is one of the important issues in the history of Islamic thought. It is tried to reveal Imam Maturidi's approach to the concept of ulu'l-amr by giving various opinions about what this word means, who it covers, what the conditions should be and the limit of obedience to ulu'l-amr. Besides accepting the meanings given before him, Maturidi concentrates on the meaning of president and more on the meaning of scholar. Maturidi emphasizes the necessity of obedience by specifying various peculiarities of the person who will do this duty, such as the people of taqwa, the people of istinbat and the people of foresight. It has been revealed that the subject of ulu'l-amr and obedience, as Maturidi says, can also include people who are competent in their work, religious people, and those who are in major management positions, as well as the meanings of president and scholar and the necessity of obedience to them within certain conditions is emphasized.

Keywords: Kalam, Maturidi, Ulu'l-amr, President, Scholar, Obedience.



Giriş

Ülü'l-emr kavramı İslâm tarihinin ilk döneminden itibaren medar-ı bahs olduğu görülmektedir. Bu kavram Hz. Peygamber'in vefatına müteakip ilk halifeler döneminde hem ordu komutanı hem de devleti yöneten yani halife olarak anlaşıldığı ve bu anlam çerçevesinde ihtilaflar yaşandığını belirtmek gerekir. Bu ihtilafların amacının ise *ülü'l-emrin* gerekliliği, görevleri, özellikleri, *ülü'l-emre itaât, itaâtin* hangi şartlarda olması gerektiği gibi sorulara cevaplar arandığı söylenebilir. Bunun için bu kavram yönetimi ilgilendirdiği cihetiyle imâmet ve hilâfet anlamıyla bağlantılı olarak siyaset konusu ve kurumu içerisinde değerlendirilmektedir.

Ülü'l-emr kavramı sadece yönetimi ilgilendiren bir konu olmayıp aynı zamanda ordu komutanı olmasının yanı sıra âlimler ve toplumun ileri gelenleri gibi farklı anlamlarında bu kavram içerisinde değerlendirildiği görülmektedir. Bu çerçevede *ülü'l-emr* kavramı yönetimi ilgilendirmesi yönüyle İslâm hukuku alanına girse de itaâtin boyutu cihetiyle de kelâmın ilgi alanına dâhil olmaktadır. Kelâmcılar da buradan hareketle çeşitli fikirler beyan etmektedirler.

Ülü'l-emr, eski dönemlerde siyaset, hilâfet ve bunlara yönelik konuları ihtiva eden çeşitli eserlerde kaleme alındığı gibi günümüzde özellikle ülkemizde doğrudan olmasa da dolaylı olarak siyaset, imâmet ve hilâfet konuları çerçevesinde doktora ve yüksek lisans tezleri ile çeşitli makalelerde işlenmektedir. Ancak bu kavram daha çok siyaset konusu içerisinde imâmet/hilâfet çerçevesinde ele alındığını görmekteyiz. Mesela Maksut Çetin'in "*Mâtürîdî'nin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*", Mehmet Salih Geçit'in "*İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*" adlı doktora tezleri ile Maksut Çetin'in "*Te'vilatu'l-Kur'an Ekseninde Mâtürîdî'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*" adlı yüksek lisans tezi ve Mehmet Şaşa'nın "*İmam Mâtürîdî'nin Siyaset Anlayışında Öne Çıkan Yönetim İlkeleri*" adlı makalesi örnek verilebilir. *Ülü'l-emr* kavramının doğrudan işlendiği çalışmalara ise Sıddık Baysal'ın "*Ülü'l-Emr Kavramı*" diye bir yüksek lisans tezinin, ayrıca Şaban Ali Düzgün'ün "*De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması*" isimli makalesi örnek verilebilir.

Ülü'l-emr kavramının bu makalede ele alınış amacı, İmam Mâtürîdî'nin *ülü'l-emr* kavramına bakış açısını verebilmektir. Bunun için makale de İmam Mâtürîdî'nin bu meseleyi nasıl anladığı ve anlamlandırdığı ve *ülü'l-emr* için ne gibi şartları gerekli gördüğü tespit edilmeye çalışılmaktadır.



Konu işlenirken İmam Mâtürîdî’nin *Te’vîlat’ul-Kur’an* adlı eseri temel kaynak olacaktır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir. İmam Mâtürîdî’nin elimize ulaşan diğer bir eseri olan *Kitabu’t-Tevhîd* sistematik olarak kelâm konularının hepsine değinirken hilâfet, imâmet ve *ülü’l-emr* gibi konulara yönelik herhangi bir başlık atmadığı ve doğrudan bu konuları işlemediğini belirtmek gerekir. Ancak çeşitli konular arasında yeri geldiğinde bu hususla ilgili fikirlerini vermektedir. Bunun için gerektiğinde *Kitabu’t-Tevhîde* de müracaat edilecektir.

1. Kur’an ve Hadiste Ülü’l-emr Kavramı

Ülü’l-emr, yönetimi ilgilendirmesi yönüyle genelde siyaset kavramı içerisinde değerlendirilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de siyâset kavramı günümüzde geçtiği anlamlarda açık bir şekilde geçmemektedir. Ancak siyasetin içeriğindeki konular, Kur’an’ın getirdiği hüküm ve prensipler içerisinde yer almaktadır. İslâm düşünürleri, Kur’an’da çerçevesi tamamıyla belirlenmiş siyâsî herhangi bir modelin önerilmediği hususunda ittifak etmiş olsalar da Kur’an’ın siyâsî meseleleri göz ardı ettiği, hiç ele almadığı ve siyaseti ilgilendiren alanlarla ilgili prensipleri getirmediği şeklindeki anlayışı da kabul etmemektedirler.¹ Çünkü Kur’an’da siyasetin biçim ve yapısı, esasları ve çalışma tarzı gibi konular hakkında doğrudan hiçbir şey söylenmediği halde siyasetin muhtevası ve işlevleri hakkında bilgiler bulunmaktadır. Kur’an, Müslümanları öyle şeylerle yükümlü ve sorumlu tutmuştur ki, bu hususlar bir devletin varlığını kaçınılmaz kılmaktadır. Mesela, İslâm ülkesini korumak ve savunmak, müslümanlar arasında çıkacak olan ihtilafları çözmek, gerektiğinde cezaî müeyyideyi uygulamak, asayişî sağlamak, malî ve ekonomik düzenlemeleri yapmak ve uygulamak gibi devlet olmadan, sözü edilen hususların gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Kur’ân, devletin nasıl olması gerektiği üzerinde değil, ne yapması gerektiği üzerinde durmaktadır. Yani devletin şeklinden çok fonksiyonları önemli olduğundan Kur’an’a göre devletin idari şekli farklı olabilir. İslâm’da siyasetin yapısı ve hükümet şekli, kabuk ve ambalaj; görmesi gereken işler, öz ve içerik gibidir. Kabuk, zamana ve ihtiyaca göre değişebilir; ama öz değişmez.² Bu nedenle Kur’an’ın bu konudaki temel

¹ Ahmet Akbulut, “Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları”, *Kelâm Araştırmaları* 4/2 (2006), 1-10; Süleyman Uludağ, “Kur’ân’da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları I*, ed. Bedrettin Çetiner vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 114; Maksut Çetin, *Mâtürîdîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 1; Mehmet Salih Gecit, *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 280.

² Muhammed Hamîdullah, *İslâm’a Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 305; Süleyman Uludağ, *İslâm Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 37-42; Çetin, *Mâtürîdîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, 1-2.



prensiplerine, genel olarak Müslümanların işlerinin kendi aralarında meşveret/danışma yoluyla çözülmesi,³ insanlar arasında adaletle ve hakkaniyetle hükmedilmesi,⁴ yetki sahiplerine itaat edilmesi,⁵ emanetlerin ehline verilmesi⁶ gibi konular örnek verilebilir.⁷ Siyasî yapının tabiatı değişken olduğundan Kur'an, bu yapıya dair, bütün insanların benimseyebileceği ve her zaman, her yerde uygulanabilecek olan genel kurallar belirledikten sonra o alanla ilgili tasarrufta bulunma hakkını doğal olarak insana bırakmaktadır.⁸

Bu açıklamalardan ışığında Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında hilâfet ve imâmet kavramlarının geçmediği görülmektedir.⁹ Ancak halife kelimesi geçmektedir.¹⁰ *Ülû'l-emr* kavramı ise en-Nisâ 4/59 ve 83. olmak üzere iki âyette yer almaktadır. Bu iki âyet ile ilgili açıklamalar ilerleyen sayfalarda verileceğinden burada açıklanmaması uygun görüldü.

Hadis kaynaklarında ise hilâfet kelimesi ile birlikte halife, imâm ve emir kelimelerinin de yer aldığı ve bunlarla, ileride oluşacak terim anlamına da zemin hazırlayabilecek şekilde devlet başkanı, yönetici, lider gibi anlamların kastedildiği görülür.¹¹ Hadis kaynaklarına bakıldığında; hilâfet ve imâmetin ahkâmı, imamların Kureys'ten oluşu, imamlığı sahih olanlar, imamın görevleri, emîr olmanın kötülüğü, imama ve emîre itaatin gerekliliği, imamların ve emîrlerin yardımcıları, Hulefâ-yi-Râşidîn ve onlara biat şekilleri gibi konuların işlendiği hadisler bulunmaktadır.¹²

Burada şunu da vurgulamak uygun olur. Hz. Peygamber'in nübüvvet görevi ile birlikte devlet başkanlığı makamını da yürütmesi sünnetindeki uygulamalarında siyâsetle ilgili büyük bilgi hazinesi bulunduğunu göstermektedir.¹³ Hz. Peygamber (s.a.s)'in uygulama ve tavsiyeleri, diğer

³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meali* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), eş-Şûrâ, 42/38; Âl-i İmrân, 3/159.

⁴ en-Nisâ, 4/58.

⁵ en-Nisâ, 4/59.

⁶ en-Nisâ, 4/58.

⁷ Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", *e-makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Bahar 2008), 10, 26; Çetin, *Mâtürîdîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, 5; Maksut Çetin, *Te'vilatu'l-Kur'an Ekseninde Maturidi'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 1.

⁸ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 47-48.

⁹ Casım Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/540.

¹⁰ Süleyman Uludağ, "Halife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 15/299-300.

¹¹ Avcı, "Hilâfet", 17/540; Çetin, *Mâtürîdîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, 8.

¹² İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1995), 6/404-502; Geçit, *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*, 15; Adem Eryiğit, *el-Câhız'ın İmâmet Anlayışı* (İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 29-30.

¹³ Geçit, *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*, 280.



konularda olduğu gibi siyaset ile ilgili, Kur'an'ın ortaya koyduğu genel çerçeveye uygun bir şekildedir. Hz. Peygamber'in asıl görevi tebliğ¹⁴, tebyîn ve teşrîdîr.¹⁵ Bu nedenle siyaset konusunda genel çerçeveyi çizmekte, nasıl davranılması gerektiğini vurgulamakta, ancak kendinden sonra herhangi birini halife olarak belirlememektedir. Bu da Hz. Peygamber'in tavrının, Kur'an'ın çizmiş olduğu çerçeve dâhilinde olduğu ve ona göre hareket ettiğini göstermektedir.

Netice olarak hem Kur'ân-ı Kerîm hem de Hz. Peygamber, siyasete dair genel kuralları belirlemekte ancak teferruat ile ilgili olanları ise müslümanların bu kurallar çerçevesinde kendi aralarında zaman ve zemine göre metotlar geliştirmelerine bırakmaktadır.

2. Kelâm Kaynaklarında Ülü'l-emr Kavramı

Hz. Peygamber hayattayken herhangi siyasî ve idarî bir kriz olmamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabeler arasında, peygamberin yerine müslümanları yönetecek lideri seçmek için farklı uygulamalar ve girişimler sonucu bazı olaylar ve tartışmaların olmasıyla teşekkül eden durum, genel itibarıyla imâmet ve hilâfet meselesi ekseninde geliştiği görülmektedir.¹⁶ İlerleyen süreçte müslümanlar arasında siyaset, yönetim, hilâfet, imâmet ve nihâyetinde *ülü'l-emr* gibi konular ciddi bir şekilde tartışma konusu olduğu ve bu tartışmalar zamanla, çeşitli fikrî ayrılıkların ve mezheplerin oluşmasına zemin hazırladığı belirtilmektedir.¹⁷ Farklı düşüncelerin siyâset alanında da kendini göstermesi, kelâmî bir problem olarak sürekli tartışma konusu olmasının yolunu açmaktadır. Ancak bu tartışmalar İmam Mâtürîdî'nin özellikle *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da "*ülü'l-emr*" kavramlarının geçtiği âyetleri açıklarken değinileceği gibi kavramsal çerçeveden ziyade hemen hemen tüm kelâm kitaplarında imâmet ve hilâfet kavramları çerçevesinde başlıklar, bablar açılmakta ve buralarda uzunca açıklamalar yapılmaktadır. Genelde imâmetin gerekliliği, şartları, tayini, görevleri, imama itaat, süresi ve azli gibi konuların işlendiği görülmektedir.¹⁸

¹⁴ en-Nûr, 24/54.

¹⁵ en-Nisâ, 4/59.

¹⁶ Gecit, *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*, 280; Mehmet Şaşa, "İmam Mâtürîdî'nin Siyaset Anlayışında Öne Çıkan Yönetim İlkeleri", *e-makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Güz 2018), 312.

¹⁷ Çetin, *Mâtürîdîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, 32.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden: 1400/1980), 460; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-keîâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm* (Konya: 1327), 262; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı



Yukarıda *ülû'l-emr* kavramının arka planı olan siyaset, yönetim, hilâfet ve imâmet üzerinde kısaca durduktan sonra *ülû'l-emr* konusuna geçmeden önce şunun vurgulanması uygun olur. Bilindiği üzere kelâm ilminde siyasî açıdan yönetici, *ülû'l-emr* kavramının yanı sıra hilâfet ve imâmet kavramlarıyla ifade edilmektedir. Kur'an'a bakıldığında *ülû'l-emr* dışında kullanılan halife/hilâfet kelimesi kelâm ilminin imâmet bahsinde ele aldığı yönüyle siyasî anlamda kullanılmadığı görülmektedir.¹⁹ Daha çok insanın yaratılışı, dünyada diğer mahlûkata nazaran durumu, birbiri ardı sıra gelen insan ve insan toplulukları gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁰ Bu nedenle imâmet, halife ve müteradifleri ile buna benzer kavramlar ve kelâm ekollerinin zikredilen konulara yaklaşımları bu çalışmada ele alınması konuyu fazlaca uzatacağı düşünüldüğünden ilgili kaynaklara havale edilerek imâmet ve hilâfet kelimelerinin karşılığı olarak sadece *ülû'l-emr* ele alınması uygun bulundu.

3. Kavramsal Çerçeve

3.1. Ülü'l-emr Kavramı

Ülü'l-emr, “ülü” sahiplik anlamındaki “zû” kelimesinin çoğul hali ile “emir”²¹ (iş, buyurma) kelimelerinin birleşmesinden oluşmaktadır. Emir sözü söyleyenin kendinden daha aşağıdakine yap demesi anlamına gelmektedir. Sözlükte iki kelimenin birleşmesinden oluşan “*ülû'l-emr*” ise emir sahipleri, emretme hak ve yetkisine sahip olanlar” manasında kullanılmaktadır.²²

Yayınları, 1993), 2/431-535; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâr-u 'Âlemi'l-Kütüb, 1419/1998), 5/235-236; Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, trc. Şerafettin Gölçük, thk.-thrc. Mehmet Halife Doğan (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 292; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'ilmi'l-kelâm* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 478; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: 1346/1928), 259; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Muhaşşalü'efkârü'l-mütekdâdimîn ve'l-müte'ahhîrîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekelimîn* (y.y. ts.), 176; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kâhire: 1416/1996), 758. Ayrıca bu konuda bk. Veysi Ünverdi, “Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi: Cüveynî Örneği”, *Usûl İslâm Araştırmaları* 29 (2018), 43-44.

¹⁹ Bk. Casım Avcı, “Hilâfet”, 17/539.

²⁰ Halife kelimesinin anlamı ve kullanım alanı için bk. Muammer Esen, “İnsanın Halifeliliği Meselesi”, *AÜİFD* 45 (2004), 1/15-38; Uludağ, “Halife”, 15/299-300.

²¹ Emr kelimesi için bk. Mehmet Taşdelen, *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emri bi'l Ma'rûf ve Nehyi ani'l-Münker* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 4-5.

²² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Lisânü'l-'Arab, 1970), “ülü'l-emr”, 4/31; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Kitabü't-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1995), “emr”, 37; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/104-105.



Emir kelimesi “iş” ve “buyurma” anlamlarını içerdiğinden *ülü’l-emr* hem yetkili hem de görevli kimseleri ifade eder. Dinî literatürde başta devlet başkanı olmak üzere toplumun üst yöneticileri yanında toplumsal sorumluluk ve otorite sahibi kimseleri de içine alabilecek kapsamlı bir kelimedir. Buna benzer bir kavram olan evliyâü’l-umûr da (tekili veliyyü’l-emr) velâyetle ilgili olup bununla genel olarak yönetimde olanlar kastedildiğinde *ülü’l-emr* ile örtüşen bir anlam kazanmaktadır.²³ Hadislerde emir sahiplerine *itaât* emredilirken, “*ülü’l-emr*” yerine daha çok “*zâ*” edatıyla “*zâ emriküm*” şeklinde kullanıldığı görülmektedir.²⁴

Ülü’l-emr kavramı Kur’an’da iki âyette geçmektedir. Biri: “*Ey iman edenler! Allah’a itaât edin. Peygamber’e itaât edin ve sizden olan ülü’l-emre de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.*”²⁵ âyetidir. Bu âyette itaâtın kimlere olması gerektiği ve özellikle herhangi bir konuda anlaşmazlık olduğunda başvurulacak yegâne merci ve rehberin İslâm’ın iki temel menbaı olan Allah ve Resulü olması açıkça ortaya konmaktadır.

Bu âyetin anlam içeriğine bakıldığında *ülü’l-emr* tabiriyle, devlet başkanının yanı sıra devlet yönetiminde üst düzey yöneticileri ile devlet yetkisini kullanan kamu görevlilerinin de kastedildiği anlaşılabilceği yorumu da bulunmaktadır. Çünkü bir önceki âyet olan en-Nisâ 4/58 de emanetlerin ehline verilmesi ve insanlar arasında hükmedildiğinde adâlete uygun davranılması emredilirken²⁶ bunun muhatabı genel olarak bütün insanların kastedilmesinin yanı sıra, özel olarak müslümanlar ve daha özel manada ise emanet ve adaletten kamu adına sorumlu yönetici konumunda olan şahıslar ve kurumların anlaşılabilceği²⁷ fikri de bunun içinde değerlendirilmektedir.

Ülü’l-emrin geçtiği diğer âyet ise şu şekildedir: “*Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden ülü’l-emre götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm)*

²³ Talip Türcan, “Ülü’l-emr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/295.

²⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Abdülvehhâb Ubeyd Latîf (Kâhire: 1384/1964), “Cum’a”, 80; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 5/251.

²⁵ en-Nisâ 4/59.

²⁶ Türcan, “Ülü’l-emr”, 42/295.

²⁷ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/104-105.



çıkartabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi. Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız.”²⁸

Burada müslümanların, toplumun güvenliğini ilgilendiren herhangi bir sorunla karşılaştıklarında bu problemi topluma yaymak yerine kendi içlerinden çıkmış, âyetlerden hüküm ve sonuç çıkarabilecek yani istinbat yeterliliğine sahip *ülü'l-emre* götürmelerinin daha uygun olacağı belirtilmektedir. Diğer taraftan bu âyette yetki sahibi diye tercüme edilebilecek *ülü'l-emr*den gaye nüzûl döneminde henüz ayrı bir grup teşkil etmedikleri için âlim ve yönetici yerine daha çok işten anlayan, meseleleri çözebilen ve savaştaki komutan olarak değerlendirilebilir.²⁹ Ayrıca bu âyette geçen seriyye komutanı hakkında indiğini belirten rivayetin varlığı³⁰ ve aşağıdaki başlıkta örneklerin verileceği ilk dönem tefsirlerin bu doğrultuda anlam vermesi de bunu destekler mahiyettedir.

3.2. Ülü'l-emr'e Verilen Manalar

Ülü'l-emr kavramının anlamı ile ilgili olarak müfessirlerin âyeti nasıl anladığına değinmek uygun olacaktır. Çünkü İmam Mâtürîdî'nin hem bu konuyu tefsirinde işlemesi hem de bu iki âyeti açıklarken, kendisinden önceki dönemde verilen anlamların ne olduğuna, bunlardan etkilenip etkilenmediğine ve kendisinden sonraki dönemlerde yazılmış tefsirlerde ise nasıl işlendiğine bakmak açısından bir fikir verecektir.

Bu çerçevede *ülü'l-emr*in geçtiği âyetlerin tefsirlerine bakıldığında bu kavrama farklı anlamlar verilmektedir. Bu anlamları bir araya getirerek özet halinde vermek maksadıyla başlıklar halinde şu şekilde ele alınabilir:

3.2.1. Komutan Anlamı

Ülü'l-emr kavramına erken dönem müfessirlerinden olan Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) *Tefsîru'l-kebîr* adlı eserinde en-Nîsâ 59. âyeti açıklarken *ülü'l-emr*den maksadın Resûlullah'ın, Ammar ve diğerlerinin başlarına komutan olarak tayin ettiği ve kendisine uyulmasını istediği Halid b. Velid olduğunu ifade ederek komutan manası vermektedir.³¹ Aynı ifadeyi en-Nîsâ 83. âyette geçen *ülü'l-emr* içinde seriyyeye yani askeri birliğe komutan olan kimse diye belirtmektedir.³²

Taberî ise (ö. 310/923), İbn-i Abbas'tan gelen bir rivâyete göre ise bunun seriyyeye komutan olarak gönderdiği kişi hakkında indiğini söyleyerek bu

²⁸ en-Nîsâ 4/83.

²⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/104-105.

³⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhîh* (Beyrût: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2011), "İmâre", 31; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1950/1952), "Cihâd", 87.

³¹ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate. trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 1/371-372.

³² Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1/385.



kişinin bir rivâyette Halid b. Velid, diğer bir rivâyete göre ise Hüzafe b. Kays es-Sülemî olduğunu³³ zikrederek Mukatil b. Süleyman gibi düşünmektedir. Bu şekilde ilk dönem tefsirlerinde *ülü'l-emre* komutan anlamı verildiği anlaşılmaktadır.

Zemahşerî de (ö. 538/1144) Keşşâf'ta en-Nîsâ 59. âyetin tefsirinde *ülü'l-emri* seriyeye komutanı manasını verenlerin olduğunu nakleder.³⁴

Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) en-Nîsâ 83. âyette geçen *ülü'l-emr* kelimesinin bir anlamının "savaş anında gerekli tedbirleri önceden düşünüp, görüp alabilen kimseler"³⁵ olduğunu söyler.

Osmanlı döneminin şeyhul-İslâmı, hukukçu ve müfessir olan Ebüssuûd Efendi de (ö. 982/1574) tefsirinde bu konuyu işlerken en-Nîsâ 83. âyeti, savaş esnasında sıkıntıları, tuzakları ve gelen haberleri doğru tahlil edip, çözüm yollarını bulup, meseleyi halledebilecek ehl-i basiret komutan sahabeler³⁶ şeklinde açıklama yaparak komutan anlamı vermektedir.

3.2.2. Ümerâ Anlamı

Ülü'l-emr kavramına ümera, halife ve yönetici manaları da verilmektedir. Taberî, yukarıda geçen komutan anlamı yanı sıra en-Nîsâ 59. âyette geçen *ülü'l-emrin* anlamının öncelikle *umerâ* olduğunu³⁷ bir hadisi zikrederek belirtir.

Beydâvî (ö. 685/1286) ise en-Nîsâ 59 da geçen *ülü'l-emr* kelimesini: "Resûlullah (s.a.v.) zamanında ve sonrasında olan *umerâ*dır" dedikten sonra aynı zamanda "halife, kadı, seriyeye komutanını da şâmil olduğunu"³⁸ söyler. Bunun yanı sıra ayrıca en-Nîsâ 83 de geçen *ülü'l-emr*'i ise, sahabeler arasında ehl-i basar olarak ileri gelen kimseler veya *umerâ* olarak³⁹ nitelediğini ifade eder.

³³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kâhire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, ts.), 8/497-499.

³⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'izî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 2/95-96.

³⁵ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 1999), 1/378-379.

³⁶ Muhammed b. Muhammed İmadî el-Hanefî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadisiyye - Matbaatu's-Sa'âde, ts.), 1/745-746.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/496.

³⁸ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullaâh b. Ömer Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/220.

³⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/227.



Ebüs-suûd ise en-Nîsâ 59 da geçen *ülû'l-emri*, *umerâu'l-hakk* ve *vulâtu'l-adl* diye tefsir ederek bunlarında Hulefâ-yi Râşidîn ve onlara tabi hidâyete ermiş kimseler⁴⁰ diye açıklar.

3.2.3. Hulefâ-yi Râşidîn ve Sahabe Anlamı

Zemahşerî en-Nîsâ 59. âyetin tefsirinde *ülû'l-emri*: “Bunlar adaletin izinde gitmede, hakkı tercih edip emretmede ve o ikisine zıt olanı ise nehyetme hususunda Hulefâ-yi Râşidîn ile onların yoluna tâbi olan kimseler olduğu gibi Allah ve Resulüne uygun hareket etmeyi kendisinde bir araya getirenler⁴¹ şeklinde açıklar. en-Nîsâ 83. âyetteki *ülû'l-emri* sahabelerin ileri gelen büyükleri veya sahabeden halife olanlar şeklinde ifade eder.⁴²

Ebü'l-Berekât en-Nesefî en-Nîsâ 83. âyette geçen *ülû'l-emri*, “işlerde ehl-i basiret olan sahabelerin büyükleri”⁴³ diye yukarıda geçen komutan açıklamasına eklemeye bulunur.

Ebüs-suûd Efendi de en-Nîsâ 83. âyettekini, işleri çözme hususunda, savaş esnasında sıkıntıları, tuzakları ve gelen haberleri doğru tahlil edip, çözüm yollarını bulup, meseleyi halledebilecek basiretli ve büyük sahabeler⁴⁴ şeklinde açıklayarak yukarıda geçen iki yorumuyla beraber üç açıklamasını da sahabe de birleştirmektedir.

3.2.4. Ulemâ, Ehl-i İcmâ ve Ehl-i Hal ve'l-akd Anlamı

Taberî yukarıda geçen komutan anlamı yanı sıra başka rivâyetleri de vererek bu defa daha farklı anlamlar olan ehl-i ilim ve'l-fıkh, dinde ülü'l-fıkh ve'l-akd, ashab-ı Muhammed diye manalandırırken onların da akıl, fıkh ve din sahibi⁴⁵ kimselerin yanısıra Hz. Ebû Bekir ve Ömer olduğu⁴⁶ görüşlerine yer verir. en-Nîsâ 83. âyette geçen *ülû'l-emri* ise istinbat ehli âlimler, din ve akılda fakih ve tettebbu' ehli olan, doğru ve yalanı araştıran⁴⁷ kimseler şeklinde açıklamalarda bulunur.

Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209), en-Nîsâ 59. âyette geçen *ülû'l-emrden* maksadın Kur'an ve sünnete uyan icmâ ehli⁴⁸ olduğunu belirterek diğer yorumlara nazaran farklı bir yaklaşımda bulunur. Bu âyeti açıklarken sonraki satırlarda

⁴⁰ Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/745.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/95-96.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/116.

⁴³ Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/378-379.

⁴⁴ Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/745-746.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/499-501.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/501-502.

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/572-573.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîrü'l-kebîr* (Dâru'l-Fikr, 1991), 10/148.



ise icmâ ehlinin de ehl-i hal ve'l-'akd⁴⁹ olması gerektiği şartını ileri sürer.⁵⁰ Bununla ilgili olarak şöyle der: “Allah’a ve Peygamber’e itaât kesin olarak vâciptir. Bize göre icmâ ehline de itaât etmek vaciptir. Amirlere ve devlet başkanlarına itaât kesin olarak vâcip değildir. Hatta belki onların birçoğuna itaât etmek haramdır. Çünkü onlar zulümden başka bir şey emretmezler. En azından onlara itaât, kesin olarak değil ancak zayıf zann ile vâciptir. Âyetteki *ülü'l-emri* icmâ ehline hamletmek daha doğrudur. Zira Resûle ve *ülü'l-emre itaât* tek lafızla emredilmektedir. Böylece Resûl ile yan yana zikredilen ve itaâtı aynı fiille emredilen *ülü'l-emri* masum olan icmâ ehline hamletmek, fâcir ve fâsik olabilecek tek şahsa hamletmekten daha evladır”⁵¹

Râzî burada farklı bir bakış açısı getirmektedir. Hata etme ve günah işleyebilme yönüyle bir kişinin cemaate nazaran daha da elverişli olmasını göz önünde bulundurarak *ülü'l-emri* topluluğa hamletmesi için manevî boyutunu öne alarak güzel bir tespitte bulunmuştur. Böylelikle Râzî *ülü'l-emri* şahs-ı manevî denilebilecek topluluğa/icmâ ehline hamletmenin haddizatında günahsız olduğu için daha iyi ve daha uygun olacağını belirterek bir kişi yerine cemaatin esas alınması gerektiğini söyler.

Bunun yanı sıra Râzî'nin her ne kadar önceki açıklamalarında icmâ ehli görüşü ağırlık kazanmış ve kendi tarafından kabul görmüş olsa da en-Nîsâ 83. âyette geçen *ülü'l-emrin* açıklamasına bakıldığında iki anlamının olduğunu ifade eder. Bunlardan biri, ilim ve re'y ehli, ikincisi ise seriyye komutanları olduğunu söyler. İkinci anlamın tercih sebebi olduğunu ancak münzir/uyarıcı olmalarından dolayı sözlerine tabi olmak yönüyle de birinci mananın

⁴⁹ Ehl-i hal ve'l-'akd: Devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamında İslâm hukuku terimi. Ehlü'l-hal ve'l-'akd teriminin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren “ehlü's-şûrâ, ülü'l-emr, ehlü'l-ilm”, daha sonraki devirlerde de “ehlü'l-ictihâd” gibi birbirine yakın anlamlar taşıyan tabirlerin devlet yönetimiyle ilgili birer kavram olarak kullanılmaya başlandığı, ehlü'l-ictihâd ve ehlü'l-hal ve'l-'akd terkiplerinin ise Şîa ile Ehl-i sünnet arasında imâmet, halifenin iş başına getiriliş usulü ve meşruiyeti konularının tartışılmasıyla birlikte literatüre girdiği söylenebilir. Bu kavramın V. (XI.) yüzyıldan itibaren hem kelâm hem de “el-ahkâmü's-sultâniyye” türünde fıkıh kitaplarında görülmeye başlanması bu sebeptir. (Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, 459; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Beyrut: 1405/1985), 6 ve devamı; Ebü Bekr Muhammed b Tayyib el-Bâkılânî, *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attila ve'r-Râfi'za ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, nşr. Muhammed Mahmûd el-Hudayrî – Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kâhire 1366/1947), 178, 180; Abdülhamîd İsmail el-Ensârî, “Ehl-i hal ve'l-'akd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10/539.

⁵⁰ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 10/149.

⁵¹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 10/149.



kullanılmasının caiz olduğunu belirterek ilk açıklamalarının yanında bu görüşü de vermektedir.⁵²

Ebü'l-Berekât en-Nesefî ise en-Nîsâ 83. âyette geçeni sahabenin büyükleri diye açıklarken en-Nîsâ 59 daki *ülü'l-emri* ise, veliyyu'l-emr, vulat ve ulemâ olarak değerlendirir.⁵³

Muhammed Abduh da (ö. 1905) tefsirinde en-Nîsâ 59 ve 83. âyetlerdeki *ülü'l-emr*den gayenin -Râzî'nin yukarıda geçen yorumu mahiyetinde-müslümanlardan çeşitli şartları haiz ehl-i hal ve'l-akd olduğunu söyler. Bunların da umerâ, hükemâ, ulemâ, ordu komutanı ve genel maslahat ile ihtiyaçlar hususunda insanların kendilerine müracaat ettiği diğer reisler, ileri gelenler olduğunu açıklar. Bu sayılanların, bir iş veya hüküm için ittifak ettiklerinde bizden olmaları, yani Allah'ın emrine ve tevatürle gelen Resûlullah'ın sünnetine muhalif olmadıkça onlara itaat etmek gerektiğini belirtir.⁵⁴

3.2.5. Genel Kapsayan Anlamı

Ülü'l-emr kavramının şimdiye kadar geçen tüm anlamlar için kullanılabileceğini söyleyenler de bulunmaktadır. Mesela Şevkânî (ö. 1250/1834) en-Nîsâ 59 da *ülü'l-emri*, emirler, sultanlar, kadılar yani hâkimler ve şer'î velâyet taşıyan herkesi içine aldığını söyler.⁵⁵ Son yüzyılda yazılmış tefsirlerden diğer bir tanesi olan Ahmed Mustafa el-Merâğî (ö. 1952) en-Nîsâ 59. âyette geçen *ülü'l-emri*, umerâ, hükemâ, ulemâ, rüesâ'ul-cünd, insanların ihtiyaç duyduklarında ve amme maslahatı için müracaat ettikleri diğer reisler olduğunu açıklar.⁵⁶ en-Nîsâ 83. âyettekini ise, ehl-i hal ve'l-akd, her ilim erbabının içinde yer aldığı, maliye alanında, kazaî/mahkeme ile ilgili alanda, mühendislik, harb alanı gibi sahalarda uzmanlaşmış kimselerin oluşturduğu, gerektiğinde gizli, saklı kalmış şeyleri istinbat edebilen kimselerden oluşan şûra ehli diye tanımlamaktadır.⁵⁷

Ülü'l-emr kavramına kimlerin dâhil olacağı konusunu birçok tefsirin icmâli mahiyetinde olan "Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri" adlı eserde yer alan bilgiler verilerek sonlandırılacaktır: "*Ülü'l-emrin* anlamı: "Devlet başkanı, onun veya toplumun yetki verdiği yöneticiler, komutanlar, âlimler" gibi çeşitli

⁵² Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 10/204-205.

⁵³ Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/366.

⁵⁴ Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısırî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ḥakîm (Tefsîrü'l-menâr)*, Te'lif: Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ (Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1328), 5/181-183; 5/299-302.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Kâhire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 1/481.

⁵⁶ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî* (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî 1946), 5/72.

⁵⁷ Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 5/105-106.



anlaşılar ve rivayetler mevcuttur. Burada "...sizden olan emir sahiplerine itaât edin" buyrulduğuna göre bunların belli kişiler ve makam sahipleri olduğu, iman ve dünya görüşü itibariyle müslüman olanlardan seçildiği veya tayin edildiği, meşrû buyruklarında bunlara itaât etmenin Allah'ın emri ve dinin gereği olduğu anlaşılmaktadır. İslâm dini, gerek kamu hayatında ve gerek özel hayatta bazı sıfat ve özellikleri taşıyan kimselere itaât edilmesini istemiştir. Başkan, aile reisi, komutan, ana-baba, bilmeyenlere göre bilenler yani âlimler bu kimselerdendir ve *ülü'l-emr* kavramına bunların tamamı dâhil edilmektedir."⁵⁸ Bu şekilde geniş ve kapsayıcı bir açıklamayla bu kavramın yukarıda farklı tefsirlerde verilen anlamlarının bir araya getirildiğini ve birçok alanı da içine alacak şekilde genişletildiği ifade edilebilir.

Burada şunu belirtmek gerekir. Müfessirler günümüze yaklaştıkça *ülü'l-emre* verilen anlamları dar çerçeve yerine geniş çerçevede ele almaktadırlar. Bir veya iki mana yerine kapsayıcı mahiyette anlamlandırmanın yer aldığı görülmektedir. Tabi bu durumun, zamanlarına kadar gelen tanımlamaların hepsinden istifade ettikleri ve bunların hepsini bir araya getirdikleri söylenebilir. İmam Mâtürîdî'nin de aşağıda belirtileceği üzere *ülü'l-emre* birden çok anlam verdiği böylelikle erken dönemde olsa bile geniş bir bakış açısıyla meseleye yaklaştığı söylenebilir.

4. Mâtürîdî'de Ülü'l-emr

4.1. İmam Mâtürîdî'de Ülü'l-emr-Siyaset İlişkisi ve Eserlerinde İşleyişi

Mâtürîdî'nin *ülü'l-emr* kavramına verdiği anlamlara geçmeden önce bu kavramı işlemedeki metodunun sebebinin anlamak açısından birkaç tespiti yer vermenin uygun olacağını belirtelim.

Kelâm ilminde siyaset ve yönetim konusu imâmet başlığı altında ele alınırken Mâtürîdî'nin eserlerinde siyasî açıdan imâmet ve hilâfetin tanımı ve bu konuların içeriğiyle ilgili doğrudan ve açıkça herhangi bir görüşe rastlanmamaktadır. Ancak sistematik kelâm kitabı görünümünde olan *Kitabu't-Tevhîd*'de imâmet ve hilâfet konularını dolaylı olarak işlerken⁵⁹ *Te'vilatu'l-Kur'an*'da ise hem *ülü'l-emrin* geçtiği âyetleri hem de farklı âyetleri açıklarken siyaset ile ilgili görüşlerini araya serpiştirdiğini söylememiz mümkündür.

Buradan hareketle İmam Mâtürîdî her ne kadar kendisi siyasetten uzak durmaya çalışsa da görüş ve düşüncelerinde bu alanlardan tamamen uzak

⁵⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/87-88.

⁵⁹ Örnek için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arûcî (İstanbul: İsam Yayınları 2003), 285.



kalmadığı söylenebilir. *Te'vilât'*ta siyasetle ilgili âyet ve kavramlara getirdiği yaklaşımlar bunu açıkça göstermektedir. O bir yandan İslâm'ın düşünce sistemini İslâm'a aykırı yabancı fikirlere karşı müdafaa ederken, diğer yandan siyaset ve yönetim konusunda Kur'an'ın ana gayelerine uygun olmayan görüş ve akımlara karşı da İslâm dinini koruma amacıyla itikadî ve siyâsî fırka ve gruplara karşı da büyük bir mücadele vermekten geri durmamış bir şahsiyettir.⁶⁰

Mâtürîdî'ye göre, toplumun düzenini temin edecek bir imam gereklidir. Fakat imamın kim olacağı, özellikleri ve nasıl seçileceği konusunda Kur'an'da açık bir ifade olmadığından mezhepler imâmet ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüştür. Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da, Şîa'nın iddia ettiği tarzda imâmet ile ilgili herhangi bir nas ve tayin bulunmamaktadır.⁶¹

İslâmın ilk üç asrında meydana gelen siyâsî ihtilâf ve kargaşanın etkisiyle Mâtürîdî siyâsî meseleleri dinî ve itikadî bir şekilde sunmuştur. Ancak Mâtürîdî ve onun gibi düşünenlerin bu tavır iktidara taraf olma şeklinde değerlendirilmemeli, bunun yerine müslümanların tartışma, ayrışma ve kargaşadan uzak, birlik ve beraberlik içinde yaşamını hedeflemiş, bu birliğin tesisi ve bozulmamasını gaye edinmiştir denilebilir. Mâtürîdî de Ebû Hanîfe gibi bu tür siyâsî tartışmalar karşısında İslâm toplumunun fikrî ve amelî huzuru ve rahatı için çalışmış çok önemli bir şahsiyet olarak değerlendirilebilir.⁶²

Mâtürîdî'nin siyâsî alandan uzak durmasının bir sebebinin de, onun ilk İslâm merkezlerine göre taşrada yaşamış olması söylenebilir. Çünkü yetiştiği yer siyâsî mücadelelerin yoğun olduğu hilâfet merkezinden uzak olup bunun yerine ilmî çalışmaların daha çok olmasının da bu konuda etkili olduğu görülmektedir. Bunların yanı sıra Mâtürîdî'nin kitabında imâmet/hilâfet konusunu müstakil bir başlık olarak ele almamış olması ilk etapta Mâtürîdî'nin Ehl-i Sünnet'in geleneksel anlayışına uygun olarak imâmeti iman rüknü saymadığı için düşünülebilir. Ancak bir başka açıdan bakıldığında imâmet konusunun, müstakil olarak ele alınmamasının, Şîa'nın bu konudaki iddiasına fiilî ve pasif bir cevap anlamına geldiği de söylenebilir.⁶³

Netice itibarıyla, Mâtürîdî, siyaset ve siyâsî kavramlarla doğrudan ilgilenmediği, siyasetin değişken ve günübürlük meselelerine takılmadan yeri geldiğinde dolaylı olarak bunlarla ilgili gerekli açıklamaları aynen *ülû'l-emrde*

⁶⁰ Gecit, *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*, 178.

⁶¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005), 3/293; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri* (Ankara: TDV Yayınları 1993), 23 vd; Çetin, *Mâtürîdîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, 119.

⁶² Gecit, *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*, 179-181.

⁶³ Gecit, *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*, 176.



olduğu gibi siyasî mülahazalardan uzak ve dini temellere dayandırarak aklî ve mantikî bir şekilde ele aldığı eserlerinden anlaşılmaktadır.

4.2. Mâtürîdî'nin Ülü'l-emr Kavramına Verdiği Anlamlar

Yukarıda birkaç farklı tefsirden yararlanılarak özetle ulemânın *ülü'l-emre* yaklaşımı verilmeye çalışıldı. Buradan hareketle ortaya çıkan anlamların Mâtürîdî tarafından kabul elip edilmediğine bakılarak *ülü'l-emre* verdiği manaları incelenecektir.

Mâtürîdî *ülü'l-emr* hakkında Kur'an'da geçen iki âyet ile ilgili olarak *Te'vilatu'l-Kur'an* adlı eserinde, en-Nisâ 83 de geçen ile ilgili seriyedeki *umerâ*, *ulemâ*, *fukaha*, *ehl-i hayr*, *istinbat* yapabilen *fâkih âlimler*, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve *vulatu'l-emr*⁶⁴ gibi farklı yorumların hepsini bir araya getirerek öncelikle ihtilaf olduğunu belirtir. Daha sonra bundan bir önceki âyete atıfta bulunarak sözünü şöyle sürdürür: "*İnsanlar arasında hakem olduğunuzda adâletle hükmedin*"⁶⁵ âyeti *ülü'l-emrin* *umerâ* oluşuna delalet ettiğini belirtir. Çünkü Allah Te'âla'nın ilk âyette hâkimlere adâleti emrederken raiyyete de onları dinleyip, hükmettiklerine ve emrettiklerine uymalarını emretmektedir"⁶⁶ demek suretiyle öncelikle *ülü'l-emrden* maksadın *umerâ/yönetici* olduğu belirtilmektedir. Böylelikle adalet vasfının öncelikle yönetici konumundakilerin bir özelliği olduğunu vurgulayarak *ülü'l-emri* *umerâya* hamletmektedir.

İmam Mâtürîdî *ülü'l-emr* kavramına verdiği anlam *umerâ/yöneticiler* olsa da bu âyetin açıklamasının devamında *umerâ* yanında "*ulemâ*" kelimesini de hemen zikrettiğini belirtmek gerekir: "*Onların her kesiminde bir grup (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar*"⁶⁷ âyetini yorumlarken genelde *umerânın* hükümüne itaât etme ve *ulemânın* da fetvalarına tabi olma şeklinde hem *umerâyı* hem de *ulemâyı* içine aldığını belirtir. Ancak "*şâyet kavimlere âlimlerinin sözlerine uyma vacip kılınmasaydı, o zaman âlimlere kavimlerini inzar (uyarmak) da vacip kılınmazdı*"⁶⁸ demek suretiyle burada âlim tabirinin öne çıktığını belirtmektedir. Çünkü âlimin sözüne uymanın gerekliliği onu öne çıkarmaktadır. Ayrıca bu âyette geçen, savaşta geriye kalanlar arasında âlim

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/293; 3/355-356.

⁶⁵ el-Mâide 5/58.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/293.

⁶⁷ et-Tevbe 9/122.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/294.



kimselerin olması gerektiği vurgusuyla Mâtürîdî *ülû'l-emr*den bir maksadın da âlimler olduğu düşüncesini bu âyetle de desteklemektedir.⁶⁹

Mâtürîdî bu açıklamalarından yola çıkarak *ülû'l-emri* hem umerâ hem de ulemâ olmak üzere iki anlamda ele almaktadır. Umerâya hükmüne itaât etmek, ulemâya da fetvalarına uymak gibi bir yaklaşımda bulunarak iki manayı da vermek suretiyle ikisinin de gerekliliği üzerinde durduğu söylenebilir. Çünkü yöneticinin, hükümranlığını devam ettirmesi, ulemânın da dini konularda istinatgâh olması yönüyle kendilerine itaât edilmesi vurgulanmaktadır.⁷⁰

İmam Mâtürîdî'nin *ülû'l-emre* dair verdiği anlamlar her ne kadar öncelikli umerâ daha sonra ulemâ şeklinde anlaşılrsa da aşağıda örneği verilen başka açıklamaları ulemâ anlamı üzerinde daha çok durduğunun söylenmesi yerinde olur. Mesela en-Nîsâ 59. âyetin tefsirinde bu konuyu işlerken: "Malumdur ki dinî işler ile ilgili durumlar, onlardan (*ülû'l-emr*) sorulur. Onlar âyette anlatılmak istenen manayı çıkarabilirler," diyerek âyette zikredilene anlama cihetinin âlimlerin görevi içerisinde olduğunu belirtir. Bu çerçevede konuyla ilgili en-Nîsâ 83. âyeti delil olarak getirir. Bu âyeti açıklarken "*ülû'l-emri*, istinbat ilmi ile ma'rûf ve din işlerini yürüten fakihlerdir" diyerek *ülû'l-emr*'den maksadın âlim olduğu görüşünü bir kez daha vurguladığı söylenebilir.⁷¹

Mâtürîdî *ülû'l-emrin* anlam içeriğinin ağırlıklı olarak âlimler olduğu görüşünü, devam eden şu ifadeleriyle de pekiştirmektedir: "Bunun üzerine Allah Teâla: "*Siz insanlar arasından çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten sakındırır ve Allah'a imân edersiniz*"⁷² âyetinde geçen "insanlar içinde çıkarılmış en hayırlı ümmeti, "âlimler" diye yorumlar. Yine Mâtürîdî "âlim" görüşünü desteklemek için "*böylelikle sizi orta bir ümmet kıldık...*"⁷³ âyetiyle beraber bu iki âyet göstermektedir ki emr ve nehyin âlimlerin görev alanı içerisine girdiğini vurgulayarak *ülû'l-emrin* manasının âlimler olduğuna delil getirir.⁷⁴

Ayrıca âlimlerin "bir şeyin emir ve nehyi hususunda icmâ etmeleri isabetli bir görüş ve Allah katında da geçerli olandır"⁷⁵ diyerek âlimlerin icmânın konusuna ve önemine değinir. Mâtürîdî burada ulemânın emir ve nehyde ortak görüş bildirmelerini icmâ mahiyetinde değerlendirmektedir. Buradan hareketle de halkın bu hususta âlimlere itaât etmesi gerektiğini vurgular. Burada şunu da hatırlatmak gerekir. Mâtürîdî'nin âlim olan kimselerin ortak

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/295.

⁷⁰ Şaban Ali Düzgün, "De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-emr Kavramsallaştırması", *Milel ve Nihal* 14/1 (2017), (Erişim 27 Mayıs 2021), 29.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/297.

⁷² Âli İmrân 3/110.

⁷³ el-Bakara 2/143.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/299.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/299.



görüş bildirmelerini icmâ mahiyetinde değerlendirmesi önceden geçtiği üzere Râzî’nin de icmâ ehlinde bahsetmesi ve bunun üzerinde durması hususunda Mâtürîdî ile bu noktada birleştikleri söylenebilir. Aynı zamanda Neseffî’nin de icmâ ehlinde bahsetmesi bu konuda üstadı olan Mâtürîdî’den etkilendiğini söylemek mümkündür.

Buraya kadar olan açıklamalarında İmamı Mâtürîdî’nin *ülü’l-emr* ile ilgili dikkat çeken görüşlerinin; *ülü’l-emri*, her ne kadar umerâ, komutan vesaire manalarına geldiğini öncelikli olarak nakletse de bunu daha çok ulemâ diye kabul ettiği ve bu görüşü savunduğu söylenebilir. Buna delil olarak da bu işi bilen ve bunu en güzel şekilde uygulayanların âlimler olduğunu söylemek suretiyle görüşünü desteklemektedir.⁷⁶

Ancak burada şunu da belirtmek gerekir. Her ne kadar Mâtürîdî’ye göre *ülü’l-emr*den maksadın daha çok âlimler olduğu anlaşılrsa da yönetici pozisyonunda olmalarından dolayı uygulama alanına geçirecek ve bunu toplumu ilgilendiren bir sorumluluk olduğunu emredek olanın ise âdil imamlar veya devlet başkanları olduğunu ayrıca vurguladığı göz ardı edilmemelidir.⁷⁷

Bu açıklamalar ışığında Mâtürîdî’nin *ülü’l-emr* meselesine ağırlıklı olarak iki cihetle yaklaştığı söylenebilir:

Birinci cihet, dini otorite olarak dayanak noktası âlimlerdir. Onların sözleri geçerlidir. Bu nedenle âlimlere itaât gereklidir. Bu açıdan bakıldığında *ülü’l-emrin* bir manası âlimler olmaktadır.

İkinci cihet ise hem devleti yönetmeleri hem de dinin gerektirdiklerini uygulama alanına geçirecek siyasî güç açısından ise umerâ olduğu ve bu cihetle *ülü’l-emr* kavramı umerâ/yöneticileri de kapsamaktadır.

4.3. Mâtürîdî’ye Göre Ülü’l-emr’de Bulunması Gereken Şartlar

İmam Mâtürîdî *ülü’l-emre* verdiği manalar ile ilgili açıklamalardan sonra *ülü’l-emr*de bulunması gereken bir kısım şartları da belirtir. Bu şartlardan bir kısmı umerâda bir kısmı ulemâda ve bir kısmı da bu kavram içerisine giren tüm kesimlerde olması gerektiği söylenebilir.

İmam Mâtürîdî’ye göre *ülü’l-emr* de bulunması gereken şartlar şu şekilde sıralanabilir:

a. Allah ve Resûlü’nü Takip Eden: *Ülü’l-emr* kategorisine girenlerin en başta taşımaları gereken özelliğin Allah ve Resûlü’nün izinden gitmek olmalıdır.

⁷⁶ Düzgün, “Mâtürîdî’nin Ulu’l-emr Kavramsallaştırması”, 28, 29.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/293.



İslâm'ın temel iki kaynağını hareket noktası olarak belirlemeyi esas almalıdır.⁷⁸ İmam Mâtürîdî *ülü'l-emr* ile ilgili bu şartı en başta zikrederek aynı zamanda *ülü'l-emrin* İslâmın temel dinamikleriyle hareketi esas alması gerektiğini de vurgulamaktadır. Bu şart *ülü'l-emr* kavramı içerisine giren tüm kesimleri kapsamaktadır.

b. Şer'î İlim Sahibi: Mâtürîdî'nin ileri sürmüş olduğu şartlardan bir tanesi de *ülü'l-emrin* İslâm'ın temel sayılan ilimlerine hâkim yani tefsir, hadis, hukuk, akâid vs. gibi şer'î ilim sahibi biri olmalıdır.⁷⁹ Bu şart daha çok ulemâ mahiyetindekileri içine almaktadır.

c. Ehl-i Basar: Şer'î ilimle beraber ileriye gören ve meselelerin nereye varacağını önceden tahmin etme kabiliyetine sahip manasında basiret sahibi olmalıdır.⁸⁰ Bu ehl-i basar sahibi kimselerin özelliklerini de, müşkilâtı çözebilen, olaylar karşısında zafiyet göstermeyen, ufku açık, tecrübeli, olgun ve donanımlı olması gerektiği şeklinde sıralar.⁸¹ Bu şart aslında hem komutanda hem umerâ da hem de ulemâ da olması gereken bir özelliktir. Bu tabirin önceki başlıkta geçen ehl-i basar sahibi sahabe ve sahabenin büyükleri, umerâdan ehl-i basar ve ehl-i basar ulemâ gibi tabirlerle bir kısım âlimlerce de kullanıldığını hatırlatmak gerekir

d. Ehl-i İstinbat: Mâtürîdî'nin ileri sürdüğü şartlardan diğer bir tanesi de ehl-i istinbat olmaları gerektiğidir. İstinbatın, olan bir şeyden olmayanı çıkarabilme yeteneğine sahip olma veya yerli yerinde kıyas yapabilme kabiliyetini haiz olması gerektiği tanımını vermesiyle⁸² *ülü'l-emr*de bulunması gereken diğer bir özelliği de ortaya koyarak bu konudaki şartlarını sıralamış olmaktadır.

Böylelikle İmam Mâtürîdî'nin *ülü'l-emre* verdiği manalardan yola çıkıldığında daha çok özelliklerini taşıyan âlim üzerinde durduğu söylenebilir. Kendinden önce tarihi süreç içerisinde çeşitli anlamların verildiğini zikretmesiyle onlara değinirken kendi fikri olarak ulemâ görüşünün öne çıktığını ve bunda da çeşitli özelliklerin olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Mâtürîdî'nin, daima değişim ve dönüşüm geçiren siyasî alanla ilgili konulardan çok, toplumun temelini ilgilendiren ilim merkezli değişmez kurallar çerçevesinde konuya yaklaştığı söylenebilir. Siyaset ve onun gerektirdiği şeyler zaman ve zemine göre değişebilmektedir. Ancak ilim yoluyla, ehl-i vera ve takvâ sahibi âlim eliyle olan şeyler ise bir nevi sabit olduğundan değişmez, uzun soluklu ve herkesi ilgilendiren alana sahiptir. Bu nedenle daha çok âlim görüşünün kendisinde ağırlık kazandığı söylenebilir.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/300.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/300.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/300.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/301-303.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/297; 354.



4.4. Mâtürîdî’de Ülü’l-emr’e İtaât

Ülü’l-emr konusunda üzerinde durulması gereken diğer bir husus da *itaât*ın mahiyeti ve çerçevesinin belirlenmesidir. Zaten kelâm kitapları incelendiğinde *ülü’l-emr* konusunu daha çok *itaât*ın sınırı yönüyle ele aldıkları görülmektedir. Bu sebeple Mâtürîdî *ülü’l-emre itaât* konusuna yaklaşımına değinmek uygun olacaktır.

İmam Mâtürîdî’nin *ülü’l-emre itaât* meselesine bakış açısı, *itaât*ın gerekliliği çerçevesinde olduğu söylenebilir. Ülü’l-emre *itaât*ın gerekliliği ile ilgili olarak; Mâtürîdî önceki başlık altında değinilen iki âyetin izahında, *ülü’l-emr’e itaât*ın lüzumundan bahseder. Bunun da en-Nîsâ 59. âyette geçen: Allah’a, Resûlüne ve *ülü’l-emre itaât*ın nasıl olması gerektiği sorusunu sorarak âyette hitabın kime yapıldığı hususunda çeşitli görüşler sıraladıktan sonra şöyle der: “Allah’ın: “(Sebe Melikesi dedi ki) Ey beyler-ulular! Bu işimde bana bir fikir verin”⁸³ ve “Ey ulular! Hanginiz o melikenin tahtını bana getirebilir”⁸⁴ âyetlerinde olduğu gibi “Meliklerin adetlerindedir ki bir şeyle muhatap olduklarında ehl-i şeref, ehl-i mecd, hitaplarını en iyi dinleyecek, emre en çok itaât edecek ve sözlerini yücelteceklerle muhatap olurlar. Bundan dolayı da Allah Te’âla mü’minleri muhatap alarak kendisine ve Resûlüne itaâti emretmek suretiyle muhataplığı bu şekilde umumiyet kazanmış oldu”⁸⁵ Bu âyetteki hitabın *ülü’l-emre itaât*ı emretmesinden dolayı hitabın sadece mü’minlere has olacağını belirtir. Eğer mü’min iseler *ülü’l-emre itaât* emri bildirilmektedir. Eğer mü’min değilseler önce inanıp sonra itaat istenir demek suretiyle itaat konusunu işlemektedir. Mâtürîdî’nin bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki hitabın muhatabı ehl-i iman ise *ülü’l-emre itaât*ın gerekli olacağı belirtilmektedir.

Mâtürîdî, *ülü’l-emre itaât*ın gerekliliğini ise şöyle ifade eder: “Burada Allah dışındakilere *itaât*ın caizliğine delalet vardır. Çünkü başkasının emrini yapan her kişi ona *itaât* etmiştir” diyerek *itaât* konusuna girer. Burada başkasına *itaât*ın silsile yoluyla Allah’a *itaât* anlamına geldiğini belirtir. Böylelikle insana *itaât*ın emir çerçevesinde Allah’a *itaât*ı anlamına geldiğini, Resûlüne *itaât*ın de Allah’ın emriyle olduğunu vurgulayarak buradan hareketle de Allah’a *itaât*ın ibadet olduğunu ve ibadet maksadının sırf Allah için yapıldığını, *ülü’l-emre itaât*ında bu çerçeve de ele alınması gerektiği hususunun ortaya çıktığını belirtir.⁸⁶ Böylelikle Mâtürîdî’nin bu yönde bir yorum yapmak suretiyle *ülü’l-emre itaât*ı bir adım daha ileri götürerek konuyu işlediğini söylemek mümkündür.

⁸³ en-Neml 27/32.

⁸⁴ en-Neml 27/38.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/292.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/292.



İmam Mâtürîdî *ülû'l-emre itaâtin* gerekli olduğunu ve önemini vurgulamak için şu iki hadisi de delil getirir: “*Ey insanlar! Dinleyin ve itaât edin! Şâyet size, kulağı ve burnu kesik olan bir Habeşliye (itaât) emredilirse (bile) onu dinleyin ve Allah'ın Kitabındakini size uygularsa itaât edin.*”⁸⁷ Mâtürîdî'nin bu hadisi zikretmesiyle *ülû'l-emre itaât* konusunda katı bir tutum takındığı, şartsız bir bağlılığın esas alındığı söylenebilir. Ancak ardından diğer hadise yer verir: “*Müslümana, ma'siyeti emretmedikçe, sevsin sevmesin, dinlemesi ve itaât etmesi gerekir. Fakat kim ki ma'siyet kendisine emredilirse (onun sözünü) dinlemede yoktur (emrine) itaâte edilmez.*”⁸⁸ Mâtürîdî önceki hadisin ardından bu hadisi zikretmesiyle *itaâtin* çerçevesini çizerek hangi şartlarda olması gerektiğini belirtir. Yani meşrû ve dinî emirler de *umerâya itaât* gerekir. Aksi halde dine aykırı ve günah olan şeyler mevzubahis olduğunda *itaât* edilmemesini ifade eder.⁸⁹ Mâtürîdî her ne kadar *umerâya itaâti* belirten âyet ve hadislere dayanarak, *umerâya itaâtin* kesin bir şekilde gerekli olduğunu belirtse de bunu dini çerçevedeki emirlere *itaât* gereklidir demek suretiyle sınırlandırmaya gitmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki İmam Mâtürîdî'ye göre *itaât* konusunu, lâ yüs'el, kayıtsız ve şartsız bir bağlılık ve *itaât* şeklinde anlamamak gerekir. Özellikle ikinci hadisi delil getirmesiyle imama *itaâtin* çerçevesini çizmektedir. Bunun için sınırsız bir *itaâtin* söz konusu olmadığı, *itaâtin* aslında belirli şartlara bağlı olması gerekliliği üzerinde durmaktadır.

Burada şunu da belirtmek gerekir. *İtaat* konusunda İmam Mâtürîdî'nin müteşeddidiği ihsas eden bir tavır takındığı görülmektedir. Bunun sebebinin de genel olarak Mâtürîdî'nin siyasetten uzak durması, aynı zamanda itaatsizlikle ortaya çıkabilecek kargaşa ve sıkıntıların müslümanlar açısından içinden çıkılmaz meselelere yol açabileceği endişesinden dolayı olabilir. Çünkü Mâtürîdî, Hz. Ali döneminden itibaren müslümanların başına gelen sıkıntıların ana merkezinin bu siyasî çekişmeler olduğu ve bunun sonucunda müslümanların birçok meselede ve birçok yerde çeşitli sıkıntılara girdiğini bilmektedir. Bu sebeple şartlarını az buçuk haiz olan bir *ülû'l-emre itaat* etmenin, itaat etmemek suretiyle ortaya çıkacak kargaşadan daha evla olduğunu düşünerek böyle bir yorumda bulunduğu söylenebilir.

Ayrıca böyle bir tutumun genel olarak ehli sünnetin bir bakışı şeklinde tezahür ettiğini de belirtmek gerekir. Mesela gerek İmam Mâtürîdî'nin hocası sayılabilecek Ebû Hanîfe'nin bu yöndeki bir kısım tutumu gerekse de Eş'arî ve Eş'arîlerin tutumu ve gerekse de Mâtürîdî'den sonra gelen diğer Mâtürîdî âlimlerin tutumu bu yönde olduğu görülmektedir. Sıkıntı ve kargaşaya yol açıp da müslümanların başsız kalması veya daha büyük sıkıntılara yol açabilecek

⁸⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Mustafa Buğa (Dimaşk: y.y., 1987), “Ahkâm”, 4; Tirmizî, “Cihad”, 28.

⁸⁸ Buhârî, “Ahkâm”, 1; “Cihad”, 108; Müslim, “İmâre”, 38.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 3/292.



şekildeki bir itaatsizlik yerine şartlarını ve standartlarını belirlemek suretiyle itaatın olmasını önceliklelerini söyleyebiliriz.

5. Mâtürîdilikte Ülü’l-emr Kavramı ve Gerekliği

Mâtürîdî geleneğın önde gelen âlimlerine bakıldığında bu konuya yaklaşımlarının İmam Mâtürîdî’den farklı olarak imâmet/hilâfet ile ilgili olduğu görölmektedir. Onlar tarafından imâmet bahsi kavramsal çerçeveden çok imâmetin görevleri, şartları gibi başlıkların yer aldığı yönetim ve hilâfet çizgisinde işlenmektedir. Yoksa *ülü’l-emr*’in anlam alanıyla ilgili Mâtürîdî’nin açıklamalarında görüldüğü gibi bir yaklaşım sergilememektedirler.

Örnek olması açısından Mâtürîdilığın en önemli şahsiyetlerinde olan Ebû’l Muîn en-Neseffî’ye göre, müslümanların idaresini üstlenecek bir devlet başkanının bulunması vaciptir. Neseffî toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması, nizamın korunması gibi birçok sebepten dolayı devlet başkanını zorunlu görmektedir. Bu sebeplerden yola çıkarak devlet başkanının gerekliliğine sahabenin icmâsını delil olarak sunmaktadır.⁹⁰ Mâtürîdî âlimlerinden Pezdevî’ye göre ise, bu vücubiyet farz-ı kifaye yani toplumun bir kısmına ait bir gereklilik olduğunu belirtmektedir.⁹¹ Ömer Neseffî de imâmet bahsinde imamın görevleriyle ilgili şöyle der: “Müslümanlar için, hükümlerini ve hadlerini yerine getirecek, sınırları koruyacak, orduları techiz edecek, sadakaları alacak, zorbacıları, soyguncuları, yol kesicileri kahredecek, cuma ve bayramları ikame edecek, kullar arasında olan anlaşmazlıkları kesecek, hakk üzerine olan şehadetleri kabul edecek, velisi olmayan küçükleri evlendirecek ve ganimetleri paylaşacak bir imam gereklidir.” demek suretiyle imamın görevlerini ve ardından da şartlarını sıralamaktadır.⁹² Nureddin es-Sabûnî de, Neseffî’de olduğu gibi imâmet başlığı altında insanların işlerini görececek bir devlet reisliğinin gerekliliğinden ve görevlerinden bahsederek şöyle der: “İnsanların işlerini yürütecek bir devlet reisi edinmeleri gereklidir. Nitekim Resûlullah’ın vefatını müteakip devlet reisinin tesbiti hususunda önce ihtilaf edip sonra Ebû Bekir’in riyaseti üzerinde birleşen ashab-ı kiramın ittifakı da bunu göstermektedir” demek suretiyle o da bu görüşünü Ebû’l Muîn en-Neseffî de olduğu gibi icmâya dayandırmaktadır.⁹³

⁹⁰ Neseffî, *Tebşiratü’l-edille*, 2/431.

⁹¹ Pezdevî, *Uşûlü’l-d-dîn* (Ehl-i Sünnet Akaidi), 292.

⁹² Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi-Şerhu’l-Akaid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), Arapça metin kısmı: 85-86.

⁹³ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, *el-Bidâye fi uşûlü’l-d-dîn*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 56.



Kısaca bu konu yönetimi ilgilendirdiği için Mâtürîdîler tarafından kelâm kitaplarında imâmet/hilâfet başlığı altında ele alınmakta ve bu konu dâhilindeki meseleler üzerinde uzunca açıklamalar yapılmaktadır.⁹⁴

Dikkat edilirse Mâtürîdî âlimler de İmam Mâtürîdî gibi toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması, düzenin korunması ve kargaşa neticesinde müslümanların birliğinin bozulmaması için imâmet kurumunu zorunlu görmektedirler. Çünkü onlara göre anılan bu işlerin tamamı imam tarafından sıhhatli bir şekilde yürürlüğe konulabilir. Aksi halde düzen ve birlik bozulup müslümanların gücünün zayıflayıp yok olmasına yol açabilir.

Sonuç

Ülü'l-emr kavramı İslâm'ın ilk dönemlerinde daha çok komutan, ileri gelen sahabeler, devlet başkanı, devleti yöneten kimseleri kapsayacak şekilde anlaşılırken daha sonraki dönemlerde ise âlim manası da dâhil edilmektedir. İmam Mâtürîdî *ülü'l-emr* kavramını kullanırken dar çerçeveyi genişletmekte ve komutan, sahabenin ileri gelenleri, Hulefâ-yi Râşidîn ve umerâ gibi anlamlarının yanı sıra çeşitli özellikleri haiz âlim anlamını da ön plana çıkarmakta ve bunun üzerinde çok durmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin açıklamalarına bakıldığında *ülü'l-emri*, genel mânası itibariyle devlet reisi, dar mânası itibariyle de âlim görüşünü savunmaktadır. Bunun yönetim ve uygulama alanına giren hususlarda umerâ ancak dini hususlarda ise ulemâ diye Mâtürîdî tarafından iki şekilde anlaşıldığı sonucu çıkarılabilir. Âlim olan kimsenin *ülü'l-emr* kategorisine girebilmesi için ilm-i istinbatı bilen, din işlerinde ma'rûf olan, ehl-i basar kimseler olmasının yanı sıra ilmiyle âmil takvâ sahibi olma şartlarını da getirmektedir.

İmam Mâtürîdî dışındaki ileri gelen diğer Mâtürîdîler ise *ülü'l-emri* kavramsal çerçeveden daha çok imâmet/devlet başkanı olarak ele almakta ve bu konuyu gereklilik ve *itaat* bağlamında işlemektedirler. Dine uygun olması şartıyla hem İmam Mâtürîdî hem de ileri gelen diğer Mâtürîdîler, umerânın ve ulemânın söylediklerine uymanın gerekliliği üzerinde durmakta hatta kimisi *ülü'l-emre itaati* vacip derecesine çıkarmaktadır.

Günümüzde ise *ülü'l-emr* kavramını İmam Mâtürîdî gibi hem ulemâ hem de umerâ/yöneticiler olarak ele alınmasının yerinde olacağı değerlendirilmektedir.

⁹⁴ Mâtürîdî geleneğin önde gelen âlimlerin imâmet konusundaki görüşleri için bk. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, 279-316; Neseî, *Tebşiratü'l-edille* adlı eserinde "el-Kelâmu fi'l İmame" diye bu konuya ana bir başlık açmış ve alt başlıklarla bu konuyu yaklaşık yüz sahifede detaylandırarak işlemiştir. Bk. Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/431-535. Neseî, ayrıca imâmet ve imamın görevleriyle ilgili meseleye *Temhîd*'de de değinir. Ancak orda geniş açıklamalar için *Tebşirâ'yı* adres gösterir. Bk. Neseî, *Kitabü't-temhîd li-kavâdi't-tevhîd*, trc. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 150-156; Sabûnî, *el-Bidâye*, 56-61; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi-Şerhu'l-Akaid*, 85-86. Ayrıca bu konuda yapılmış güncel bir diğer çalışmaya da bakılabilir: Recep Önal, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 339-344, 366-373.



Yani İmam Mâtürîdî'nin anlayış tarzı, içinde olduğumuz dönemi de kapsayacak şekildedir. Çünkü kavramı sadece siyasî çerçevede halife ve yönetici olarak anlamamak gerekir. Çünkü bu zamanda her yönetici dinî ve ilmî hususlarda derinleşmemiş olabilir. O zaman dinî ve ilmî alanlarda ihtisas sahibi insanları da işin içine katmak uygun olur. Bu şekilde meseleye yaklaşıldığında hem devleti yöneten başkan hem de ilmî ve dinî alanlarda ehl-i ihtisas da *ülü'l-emr* kavramı içerisinde değerlendirilebilir.

Şunu da belirtmek gerekir. Âlim içerisine, dini ilimler dışında diğer alanlarda kendini ispatlamış ehil kimselerin de dâhil edilmesi uygun olacaktır. Çünkü günümüz ilimlerinde ihtisaslaşmadan dolayı her ilim için ayrı bir âlim şeklinde bir değerlendirme yapılması gerekir. Özellikle günümüzde dinî ve ilmî hususlar aynı şahısta bir arada olmayabilir. Eskiden medreselerde, mekteplerde dinî ve müsbet ilimler bir arada verilir ve buralarda eğitim alanlar birçok alanda yetişmiş olarak mezun olabilmekteydi. Oysa günümüzde İslâmî ilimler olarak nitelenen dinî alanda ihtisaslaşma olurken, tıpta, biyolojide, mühendislik gibi diğer alanlarda bilinmeyenler çok fazladır. Bu alanların da kendilerine göre erbabı yetişmektedir. Bunun için dine ve inancın temel prensiplerine aykırı olmadıkça dinî ilimler dışındaki diğer alanlarda yetişmiş insanları da *ülü'l-emr* kavramı içerisinde yer alan âlim tabirine dâhil etmek mümkündür. Ancak şunu da hatırlatmakta fayda vardır. Her alanda ileri gelen, reis veya baş olanı da bu kategoriye koymak doğru olmaz. Meselâ sivil toplum kuruluşu gibi alanların başkanlarını da *ülü'l-emr* içerisine dâhil etmek ne kadar doğru olur düşünmek gerekir. Çünkü böyle olursa işin bir standardının olmayacağı ve sonunun da gelmeyeceği herkesçe malûmdur. Bu tür yaklaşımlar konunun önemini ve gerekliliğini de zedeleyeceği gibi çarpık düşünceler ve yerinde olmayan haksız, sırf kendisinin olmasını isteyen şahsî isteklerin doğmasına ve çoğalmasına da yol açabilir.

Ayrıca günümüzde, eskide olduğu gibi icmâ yöntemini de kullanmanın, âlimlerin herhangi bir konu hakkındaki görüşlerinin isabetli ve daha çok dinlenmesine neden olacak bir metod olduğunu belirtmek gerekir. Son zamanlarda birçok kurumda ve alanda, uzmanlaşmış insanların olduğu çeşitli kurulların oluşmaya başlaması bu icmâ yönteminin farklı bir yansıması şeklinde değerlendirilebilir.

Ülü'l-emre itaate ve sınırı konusuna gelince, dine uygun olması şartıyla gereklidir. Eğer *ita'at* olmazsa her kafadan bir ses çıkmasına neden olacağı ve bunun da hem ilmî alanda hem de yönetim alanlarında zaafiyete, devlet nizamının sarsılmasına ve neticede istenmeyen durumların ortaya çıkmasına yol açabilecektir. Ayrıca beğenilmediği takdirde veya dine uygun olmayanlara



anında müdahale veya itaatsizlik yerine özgür ve şeffaf bir seçim sisteminin ya da uygun zaman ve zemini kollamanın daha isabetli olacağını bilerek hareket etmek daha tutarlı olacaktır. Bu nedenle ilmi alanda ulemânın eksiklikleri varsa *itaati* rencide edecek bir tutum yerine eksiği giderme tarzında ve uygun bir üslupla yerine getirilmesi gerekir. Aynı şekilde yönetici pozisyonundaki *ülû'l-emr* için de bu yöntemle aksaklıkları giderme yoluna gidilebilir. Bu tarz bir metodun izlenmesi hem ulemâ hem umerâ açısından bir düzelme ve düzeltmeye yol açabileceği söylenebilir.

Kaynakça

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*. thk. Abdulkerîm Osmân. Kâhire: 1416/1996.

Abduh, Muhammed b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısırî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîrü'l-menâr)*. Te'lif: Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ. Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1328.

Akbulut, Ahmet. "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları". *Kelâm Araştırmaları* 4/2 (2006), 1-10.

Avcı, Casim. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: 1346/1928.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b Tayyib. *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhideti'l-Mu'atilla ve'r-Râfiza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. nşr. Muhammed Mahmûd el-Hudayrî - Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kâhire: 1366/1947.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Mustafa Buğa. Dimaşk: y.y., 1987.

Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*. 6/404-502. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1995.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitabü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1995.

Çetin, Maksut. *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Çetin, Maksut. *Te'vilâtü'l-Kur'an Ekseninde Maturidî'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.



Düzgün, Şaban Ali. "De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-emr Kavramsallaştırması". *Milel ve Nihal* 14/1 (2017). Erişim 27 Mayıs 2021. <https://doi.org/10.17131/milel.324211>

Ebû Dâvûd. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1950/1952.

Ebüs-suûd, Muhammed b. Muhammed İmadî el-Hanefî. *İrşâdü'l-'aqli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadisiyye - Matbaatu's-Sa'âde, ts.

Ensârî, Abdulhamîd İsmail. "Ehl-i hal ve'l-'akd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/539-541. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Eryiğit, Adem. *el-Câhız'ın İmâmet Anlayışı*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Esen, Muammer. "İnsanın Halifeliği Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2004), 1/15-38.

Eş'arî. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: 1400/1980.

Gecit, Mehmet Salih. *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Hamîdullah, Muhammed. *İslâm'a Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût vd. Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1997.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Lisani'l-'Arab, 1970.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2006.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Meali*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut: 1405/1985.

Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1946.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2011.



Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arûcî. İstanbul: İsam Yayınları 2003.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve haķā'ıķu't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 1999.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-kelem fi 'akā'idi ehli'l-İslâm*. Konya: 1327.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-kelem fi 'akā'idi ehli'l-İslâm*. Konya: 1327.

Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şîh Hareketleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Önal, Recep. *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Kelamî Polemikleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm. *Uşûlü'd-dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*. trc. Şerafettin Gölcük. thk.-thrc. Mehmet Halife Doğan. İstanbul: Kayıhan Yayınları 2015.

Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Hans Bîter Lens. Kâhire: 1424/2003.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Dâru'l-Fikr, 1991.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Muḥaṣṣalü efkârü'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḫükemâ' ve'l-mütekelimîn*. y.y. ts.

Sabûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî. *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

Süleymân, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmud Şehate. trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

Şaşa, Mehmet. "İmam Mâtürîdî'nin Siyaset Anlayışında Öne Çıkan Yönetim İlkeleri". *e-makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 309-344.



Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kaâdir*. Kâhire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1964.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kâhire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, ts.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi-Şerhu'l-Akaid*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akâ'id*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi Yayınları, 1310.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1419/1998.

Taşdelen, Mehmet. *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emri bi'l-Ma'rûf ve Nehyi ani'l-Münker*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Abdülvehhâb Ubeyd Latîf. Kâhire: 1384/1964.

Türcan, Talip. "Ülü'l-emr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/295-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Uludağ, Süleyman. "Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, ed. Bedrettin Çetiner vd. İstanbul: Ensar Neşriyat 2000, 111-117.

Uludağ, Süleyman. *İslâm Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

Uludağ, Süleyman. "Halife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/299-300. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ünverdi, Veysi. "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi: Cüveynî Örneği", *Usûl İslâm Araştırmaları* 29 (2018), 115-142.

Yaman, Ahmet. *İslâm Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyâset-Hukuk İlişkisi*. Konya: Esra Yayınları, 1999.



Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'ıki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan 1998.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 384-403.

**Descartes'ın Bilgi Felsefesinde Tanrı'nın Yeri ve Kısır Döngü
Meselesi**

The Position of God in Descartes' Philosophy of Knowledge and the
Issue of the Vicious Circle

Nilüfer URLU ÜNALDI

Dr. Öğr. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Lect. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology

niluferurluunaldi@gmail.com

Orcid ID:0000-0002-8123-6706

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 20.08.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 28.10.2021
Yayın Tarihi / Published : 25.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Urlu Ünalı, Nilüfer. " Descartes'ın Bilgi Felsefesinde Tanrı'nın Yeri ve Kısır Döngü Meselesi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 384-403.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul- Turkey. All rights reserved.

Descartes'ın Bilgi Felsefesinde Tanrı'nın Yeri ve Kısır Döngü Meselesi

Öz

Descartes'ın bilgi felsefesinde Tanrı'nın yeri ve önemi tarihsel süreç içinde yoğun tartışmalara konu olmuştur ve bu tartışmalar özellikle "Kartezyen kısır döngü" meselesi etrafında şekillenmiştir. Descartes'ın *Meditasyonlar*'da gerçekleştirdiği Tanrı uslamaları şüphesiz hâlihazırda da son derece ufuk açııcıdır. Onun epistemolojisinde varlığının bilgisini ruhumuza "bir mühür/damga gibi basmış" olan Tanrı, felsefenin en önemli sorularına cevap olarak sunulur. Buna göre Tanrı öncelikle dış dünyanın varlığının ve sonrasında ona ait açık ve seçik bilginin güvenilirliği/doğruluğu için garantör işlevi görür. Ancak ilginçtir, Tanrı'nın sistem içindeki bu merkezi önemine karşılık Descartes tartışmasız seküler modern dünyanın kurucusu/babası sayılır. Biz bu makalede kartezyen Tanrı kavramından seküler bir bilgi anlayışının inşasına giden süreci özellikle "kısır döngü" meselesi çerçevesinde ele alacağız. Descartes açık-seçik bilginin doğruluğu konusunda her ne kadar Tanrı'nın garantörlüğüne sığınsa da nihayetinde o, daha Tanrı'nın ispatı esnasında doğruluğundan şüphe edil(e)meyen açık-seçik bilgiyi zaten varsaymakta ve kullanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Bilgi, Kısır Döngü, Açık-Seçik, Şüphe.

The Position of God and the Issue of the Vicious Circle in Descartes' Philosophy of Knowledge

Abstract

The position and importance of God in Descartes' philosophy of knowledge have been the subject of intense debates in the historical process. These debates have been shaped around the issue of the "Cartesian vicious circle." Descartes' God arguments in *Meditations* are undoubtedly very eye-opening already. In his epistemology, God, who has "imprinted the knowledge of his existence like a seal" on our soul, is presented as an answer to the essential questions of philosophy. Accordingly, God first acts as a guarantor for the external world's existence and then for the reliability/correctness of clear and distinct information about it. However, it is interesting that despite this central importance of God in the system, Descartes is indisputably considered the founder-father of the modern secular world. This article discussed the process from the Cartesian concept of God to the construction of a secular understanding of knowledge, especially within the framework of the "Cartesian vicious circle" issue. We saw that although Descartes took refuge in God's guarantor for the accuracy of clear-cut knowledge, he was still in the process of proving God. It already assumes and uses clear-cut information whose accuracy cannot be doubted.

Keywords: God, Epistemology, Vicious Circle, Clear And Distinct, Doubt.



Giriş

'İnsan düşüncesinin bilebildiği tüm gerçeklerin ilk temellerini atmaya çalışmak'¹ Descartes *Felsefenin İlkeleri*'nin önsözünde prenses Elisabeth'e böyle yazıyordu, rüyalarına giren ürkütücü entelektüel tasarıyı anlatmak için. Elli üç yaşında beklenmeyen ölümüne kadar 'tek bir kişinin faaliyet alanının ötesinde, bitmez tükenmez çabası' sürdü ve kabul edelim ki olağanüstü bir yayılma alanı ve güce sahip bilimsel ve felsefi bir sistem ortaya çıktı. Böylece Descartes düşünce tarihi içinde çok az filozof tarafından başarılan insan bilgisinin sınırlarının bütünsel bir tasavvurunu ortaya koymayı başardı.²

Hegel onu, 'uzun ve tehlikeli bir yolculuktan sonra varılan bir ada' olarak tasvir eder, ona göre Descartes insan düşüncesine dayanmak suretiyle modern felsefenin hakiki kurucusudur, o bir "kahramandır". Muhtemel ki bu sebeple Hegel onun kendi çağı ve tüm modern zamanlar üzerindeki etkisi konusunda söylenecek hiçbir şeyin abartı olmayacağını ileri sürer. Descartes, post-modern düşüncenin kökenindeki ismin, Heidegger'in de eleştiri oklarının ilk hedefidir. O, Hegel için akılcılığın, gelişmenin, ilerlemenin, teknik uygarlığın ve hukuk devletinin, kısacası modern dünyanın başlangıcı olarak selamlanırken,³ Heidegger tarafından insana, dünyaya ve ikisi arasındaki ilişkiye getirilmiş amansız yanlış anlamının, özne-nesne ayrımının, teknik tahakkümün, daha derinde hakikatin manasını göremeyişin, dolayısıyla varlığı unutmanın "ustası"⁴ olarak anılır.

Dolayısıyla Descartes'ı modern düşüncenin/dünyanın "babası" olarak görmek için farklı ve haklı gerekçeler olduğunu görmek mümkündür.⁵ Peki Descartes neden modern dünyanın "babası" olarak anılır? Bunun anlamını biraz kavrayabilmek için "modern"ın anlamına bakmak gerekir: Weber'e göre "modern", 'dünyanın büyüünün yok edilmesi'⁶ iken, Schiller için 'Doğanın Tanrısızlaştırılması'dır.⁷ Dünyanın 'büyülü' bir yer olmaktan çıkarılması, nihayetinde, kozmosun yıkılması ve insanın doğayla hercümerç olmuş ilişkisinin yerle bir edilmesi anlamına gelir. Bundan sonra insan, kâinatın birbiriyle çokça ilişkili bütünselliğinin bir parçası olarak değil, bir 'özne' olarak

¹ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 11. Baskı, 2008), 27.

² John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan, Necati Ilgıçoğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2002), 17.

³ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 9.

⁴ Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 9.

⁵ Cottingham, *Sözlük*, 18.

⁶ Cem Akış, "Dünyanın Büyüsü?", *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi* Sayı:10 (1997), 335. Weber'den aktarılmıştır.

⁷ Akış, "Dünyanın Büyüsü", 335. Schiller'den aktarılmıştır.



tasarlanır ve üç boyutlu nesnel kalabalığının karşısında kendini bu 'ölüler diyarına' karşı konumlanmış olarak bulur. Böylece bir yandan insan ruh-beden düalizmine teslim edilirken – öyle ki bu iki töz arasındaki ilişkinin nasıl olacağı meselesi epeyce yorar Descartes'ı-, diğer yandan insan ile doğa, doğa ile doğaüstü ayrımları ile varlık âlemi/tasarımı paramparça edilir. İnsan, bu biçimde tasavvur edilmiş varlık düzleminde onun parçası olarak değil onu "ele geçirmeye" çabalayan bir efendi/düşman/öteki olarak konumlanır. Böylesi bir tasarımda, söz konusu varlık düzlemleri aralarındaki ilişkinin varoluşsal bir gerginlik olarak belireceği aşikârı, nitekim öyle de oldu.

"Varoluşun temelinde Cogito'yu oturtan Descartes çok acımasızdı: Kartezyen düşünce, yaşayan sistemlerin yerine yer kaplamayı koyuyordu, yani doğanın esasen ölü olduğunu söylüyordu. O'nun "egemen olmak" istediği doğa işte bu mezarlıktı. Böyle bir mezarlıkta bilim bu yabancılaşmanın hem nedeni hem de sonucuydu."⁸

Descartes, son tahlilde, yeni gelişen bilimsel bilgi için sağlam temeller aramaktadır. Cottingham Descartes'ın kendinin farkındalığından nesnel bilgiye uzanan süreç de dahil olmak üzere insanın âlemdeki yeri, zihin-beden ilişkisi ve zihinsel süreçlerin doğası gibi sorularının bir felsefi soruşturmanın hâlihazırda da temel meseleleri olduğundan bahisle '*Descartes'in çözümleri çoktandır aşılıp olsa bile, sorunların ortaya çıktığı kavramsal çerçevenin Kartezyen felsefe tarafından şekillendirildiğini*' söyler.⁹ Bu sebeple bundan sonra düşüncenin hikâyesi '*oğulların babayı aşma*'¹⁰ çabası olarak belirecektir.

Descartes'ın bilgi felsefesinde Tanrı son derece önemli bir yer tutar. Çünkü Tanrı, Kartezyen epistemoloji için doğru bilginin imkânı olarak belirir. Ancak Tanrı-bilgi ilişkisinin bir döngüsellik içerdiği bu meseleye yönelik en önemli eleştiridir. Biz bu makalede hem Descartes'ın bilginin oluşumu ile ilgili kuşkudan başlayan cogito ve Tanrı ile devam eden süreci ve bu bağlamda Kartezyen kısır döngü meselesini ele almaya çalışacağız.

Batı düşüncesinde Descartes'ın bilgi felsefesi ve bununla çokça ilişkili Tanrı ve "döngüsellik" meselesinin irdelendiği büyük bir literatür bulunmaktadır.¹¹ Bu bağlamda Descartes'ın çağında Mersenne, Arnauld ve Gassendi gibi isimler başta olmak üzere, günümüzde en önemli Descartes yorumcularından John Cottingham'a kadar geniş bir düşünür kitlesi Descartes'ın "döngüsellik"

⁸ Akaş, "Dünyanın Büyüsü", 336.

⁹ Cottingham, *Sözlük*, 19.

¹⁰ J.R. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, çev. F. Yılmaz (İstanbul: Paradigma, 2009), XV.

¹¹ Bkz. Harry G. Frankfurt, *Memory and the Cartesian Circle*; E.M. Curley, *Descartes against the Sceptics*; Bernard Williams, *Descartes*; W. A. Merrylees, *Descartes*; Willis Doney, *The Cartesian Circle*; John Cottingham, *Descartes*; Jonathan Bennett, *Truth and Stability in Descartes's Meditations*, Alan Gewirth, *Clearness and Distinctness in Descartes* vb.



teslim olduğunu söylerken; birçok Descartes yorumcusu burada bir döngüsellik olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Döngüsellığe itiraz edenlerin temel iddiası Descartes'ın açık ve seçik anladığımız şeylerin doğru olduğu inancına götüren uslamlamasının, açık-seçik idrak etmeye dayanan inançlarımızdan kuşkulanmamamız için iyi bir sebep sağladığıdır. Bu düşüncenin günümüzde önde gelen savunucuları Willis Doney, Alan Gewirth gibi isimlerdir. Ancak tekraren söyleyelim Batı felsefi literatüründe büyük bir külliyat Descartes ve onun bilgi anlayışı ve Kartezyen kısır döngü meselesine ayrılmış durumda. Ancak Türkçede Descartes konusunda –konu ayırt etmeksizin- yapılan çalışmalar için aynı şeyi söylemek maalesef mümkün değildir. Descartes konusunda çalışmalar açısından Afşar Timuçin ve Ülker Öktem'in adını anabiliriz. Ancak özellikle “döngüsellik” meselesini konu edinen bir çalışma ile biz karşılaşmadık. Bu bağlamda çalışmamızın önemli bir boşluğa tekabül ettiğini belirtmeliyiz. Çalışmamız esnasında öncelikle Descartes'ın bütün eserlerinden ve konumuz açısından özellikle *Meditasyonlar* isimli eserinden yararlandık. Sonrasında Descartes'ın önemli yorumcuları ikincil kaynaklarımızı oluşturdu.

1. Descartes'ın Amacı

Descartes aklın kullanımı yoluyla felsefi gerçeğe ulaşmayı hedeflemektedir. 'Felsefe,' diyordu Descartes 'bilgiğin incelenmesidir ve bilgelik ile yalnızca sorunlar karşısında ince bir sağduyu değil ama o denli de insanın hem kendi yaşamını yönetmek için ve hem de sağlığının korunması ve fenlerin tümünün yaratılması için bilebileceği tüm şeylerin eksiksiz bir bilgisidir.'¹² Descartes felsefeyi insanın tüm yaşamını kuşatan, birbirini temellendiren, tutarlı bir bütün meydana getiren bir dizge olarak düşünür ve bunu *Felsefe'nin İlkeleri'*nde meşhur ağaç metaforu ile şöyle anlatır:

“Böylece tüm felsefe ağaç gibidir: Kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da diğer bilimlerdir: Tıp, mekanik ve ahlak. Burada kastettiğim ahlak diğer bilimlerin tam bir bilgisini isteyen ve hikmetin en son basamağını teşkil eden yetkin ahlaktır. Ağaçlarda meyveler nasıl kök ve gövdelerden toplanmayıp dallardan alınırsa, felsefenin yararı da aynı biçimde en son öğrenilebilen bölümlerinden sağlanır.”¹³

Descartes'ın bu tavrı, geçmişten bilinçli bir kopuşu yapılandırmak üzere tasarlanır. O ilk olarak, herhangi bir felsefi otoriteye dayanmayı reddeder ve daha baştan kendi aklına dayanarak yola koyulmayı kendine yöntem olarak belirler. Açık ve seçik bilgiye erişmek ve sanısal/zannî olanın bilginin alanından

¹² Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 32.

¹³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 42.



çkarılmasını yönteminin en önemli hedefi olarak ilan eder.¹⁴ Descartes'ın düşünsel seyri, tüm süreç boyunca bu hedeflere sadık kalır, geçerli/doğru bilginin açık ve seçik bilgi olduğuna ve buna erişmenin imkânına yönelik vurgusu, hem "kendi"nin keşfi sırasında (cogito) hem de Tanrı konusundaki düşüncelerinde kendini açıkça belli eder.

Descartes'ın amacı, yukarıda ağaç metaforunda söz ettiği üzere, insan hayatının tüm yönlerini kapsayan gerçeklikleri akılsal bir şemaya oturtmaktır. Onun felsefi amacı ise, bilimsel olarak açığa çıkarılan gerçekliklerden yani insan zihninin kendiliğinden açık ve seçik doğrularından, bunlara dayanmak suretiyle başka açık ve seçik doğrulara erişmek, böylece düzenlenmiş doğruların birbiriyle bağlantılı, bir bütün oluşturduğu bir apaçık doğrular dizgesine erişmektir. Bu noktada en büyük örneği tartışmasız matematiktir.

Descartes, matematiğe diğer bilim dalları arasında üstünlük ve bir çeşit kesinlik veren şeyin onun yöntemi olduğunu düşünür ve bu yöntemin temel özelliklerini diğer bilimlere de uygulamak amacıyla incelemeyi kendine görev edinir. Ona göre matematikte uygulanabilir olan yöntem diğer bilimlere de uygulanabilir ki bu yaklaşım tüm bilimlerin benzer olduklarına ilişkin bir inancı/varsayımı ifşa eder. '*Bütün bilimler*' der Descartes '*ne denli değişik konularda uygulanırsa uygulansın, her zaman bir ve aynı kalan insan bilgeliği ile özdeşirler.*'¹⁵ Eğer öyleyse bilgi açık ve seçik bilgidir ve Descartes'a göre ona ulaşmanın tek bir yönteminden söz etmek olanaklıdır. Böylece onun amacı kapsamlı bilimsel felsefeyi kurmak olarak belirir. Kendi benzetmesiyle "ağacın kökleri" olan metafiziğe Descartes, kendinin sezgisel biçimde eriştiği varoluşu ile başlar ve oradan doğrunun ölçütünü, Tanrı'nın varoluşunu ve dış dünyanın varlığını kanıtlamaya giden bir süreci adım adım gerçekleştirir.¹⁶

Aslında Descartes felsefesinin, geleneksel felsefenin aksine, fizik ile değil metafizik/fizikötesi ile başlıyor oluşu dikkat çekicidir. Yalnızca bu tercih bile onun düşünsel çabası hakkında ipuçları içerir. Bilindiği üzere geleneksel felsefe daima fizikten başlar ve oradan metafiziğe doğru giden bir seyir izler. Fizikten başlayan felsefenin varacağı "yüksek aşama" metafiziktir ve onun ötesinde teoloji bulunmaktadır. Buna karşılık Descartes, felsefesine metafizik ile başlayarak fizikten/nesnelere dünyasından metafiziğe giden ve oradan Tanrı'ya doğru ilerleyen/yükselen dizgeyi tepetaklak eder. Nihayet metafizikten başlayan felsefenin gideceği daha üst bir aşama kalmaz, böylece Descartes asıl iştiğal etmek istediği alana dünyaya, fiziğe döner. Charles Adam bu tercihin

¹⁴ Frederich Copleston, *Felsefe Tarihi: Descartes*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, Cilt 4, 1986), 100-101.

¹⁵ Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 7.

¹⁶ Copleston, *Descartes*, 106.



sonuçlarını şöyle özetler: 'Tanrıbilime bile bile yüz çeviriyor dememekle birlikte (...) filozofun amacı yüksek bilgi edinmek değildir, onun biricik ve her şeyden önce gelen amacı doğanın bilimi'dir.'¹⁷ Descartes bunu zaten *Metod Üzerine Konuşmalar*'da ilan etmişti: 'Bizi doğanın efendisi yapacak pratik bir felsefe ve fizik.'¹⁸

Descartes muhtemel ki bu sebeple öncelikle yöntemi soruşturmakla işe başlar. Nihayetinde bilginin doğru bir yöntem olmaksızın aranışını beyhude bir çaba olarak değerlendirir.¹⁹ Aslında onun yöntem konusundaki bu ısrarı büyük oranda çağının karakteristik özelliğidir. Üstelik Descartes'ın yaklaşımı bütünüyle özgün de değildir, ancak yine de onun doğru felsefe yapma yönteminin belirlenmesi sorununa dizgesel ve çok özenli bir şekilde eğildiğine kuşku yoktur.²⁰ Görüşlerini diğerlerine tercih edebileceği bir tek düşünür bile tespit edemediği bir durumda, öncelikle doğru bilgiye ulaşmanın koşulu olarak dört aşamayı içeren yöntemini açıklar:

Yöntemin ilk maddesi yadsıma ile başlar: bir şeyin doğruluğunu açık ve seçik olarak bilmeden önce onu doğru kabul etmemizi engelleyen bu aşama, kuşku olarak ortaya çıkar. Buna göre yargılarımızda acele etmemeli, önyargılardan şiddetle kaçınmalı ve ancak açık-seçik kavradığımız şeylere düşüncemizde yer vermeliyiz.²¹ Böylece Descartes aklın hükümranlılığına giden yolu kurar. İkinci aşama analiz aşamasıdır, incelediğimiz şeyi mümkün olduğunca parçalara ayırmayı içerir; yöntemin üçüncü önerisi parçaladıklarımızı bir araya getirme yani sentez aşamasıdır: parçalarına ayırdığımız bütünün her bir parçası teyit edildikten veya düzeltildikten sonra yavaş yavaş bir araya getirilerek yeniden bir bütün, düşünsel bir dizge oluşturulur. Yöntemin dördüncü ve aynı zamanda sonuncu önerisi eksiksiz sayımlar ve kontroller yapmaktır.²²

Aklın Yönetimi İçin Kurallar'ın beşincisi yöntemi tarif eder:

"Metod bütünüyle zekânın, kimi doğruları bulmak için, işlemesi gereken konuların sıraya ve düzene konulmasından ibarettir. Karmaşık ve karanlık önermeleri, adım adım daha basit önermelere indirir ve bundan sonra en basit sezgilerden başlayarak, yine adım adım, bütün öbür bilgileri

¹⁷ Charles Adam, *Descartes: Hayatı ve Eserleri*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952), 29.

¹⁸ Rene Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. K.Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 57.

¹⁹ Descartes, *Kurallar*, 18.

²⁰ Cottingham, *Sözlük*, 245.

²¹ Descartes, *Metod*, 21.

²² Descartes, *Metod*, 24.



edinmek suretiyle kendimizi yükseltmeye çalışırsak, metoda titizlikle bağlı kalmış oluruz"²³

2. Yöntemsel Kuşku

Descartes'ın kuşkusu, yukarıda anlattığımız üzere, yönteminin ilk aşamasıdır ve amacı yeni bilime güvenilir metafiziksel temel kurmak için önyargılardan ve önceden kabul edilmiş kanılardan temizlemektir:

"(...) gelenek ve görenekler konusunda bazen pek şüpheli olduğu bilinen görüşlere hiç şüphe götürmez görüşlermiş gibi uyulması gerektiğini epey zamandan beri fark etmiştim: fakat yalnızca hâkikati araştırmakla uğraşmak istediğim için, bunun tam tersini yapmam ve haklarında en ufak bir şüphe duyabileceğim hepsini – doğru sandığım görüşler arasında tamamiyle şüphe götürmez kalıp kalmayacağını görmek için – mutlak surette yanlış sayarak atmam gerektiğini düşündüm."²⁴

Descartes, kuşkuyu üç dalga halinde ortaya çıkan bir süreç olarak değerlendirir. Bu bağlamda öncelikle duyulardan gelen bilgi reddedilir: '(...) zaman zaman duyuların aldatıcı olduğunu da yaşayarak görmüşümdür; oysa bizi bir kez bile yanıltmış olan şeylere asla güvenmemek sakıncalıdır.'²⁵ İkinci aşamada hâlihazırda mevcut olan deneyimlerden devşirilen yargıları bile reddedilir: "'Elimde bir kağıt parçasını tutarak ateşin başında oturuyorum" sanısı, ilk bakışta o kadar açık bir yargı gibi görünmektedir ki bundan ancak bir deli kuşulanabilir; ama düşünüyorum da olabilirim, bu durumda yargım yanlış olacaktır.'²⁶ Bu "rüya" metaforunun kapsamı Birinci Meditasyon'da dış dünya hakkındaki her türlü yargıdan kuşku duymayı içerecek şekilde genişletilir.²⁷

Bununla birlikte filozof matematiğin ve mantığın doğrularından –öncelikle- kuşku duymaz, iki ile üçün toplamı rüyada da gerçekte de beş eder ve karenin dört kenarı vardır.²⁸ Ancak Descartes kuşkuyu daha ileri bir aşamaya taşır: ya 'hilekâr bir cin' tarafından aldatılıyorsak?

"Gök, yer, hava, renkler, biçimler, sesler ve diğer bütün dış nesnelere, bu cinin benim inanırlığıma tuzak kurmak için yararlandığı yanılsamalar ve hayaller olduğunu düşüneneceğim; kendimi de elleri, gözleri, eti, kanı ve hiçbir duyusu olmayan ama yanılıp bütün bunlara sahip olduğunu

²³ Descartes, *Kurallar*, 25.

²⁴ Descartes, *Metod*, 32.

²⁵ Rene Descartes, *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2001), 16.

²⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, 16.

²⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, 16.

²⁸ Descartes, *Meditasyonlar*, 18.



zanneden bir yaratık olarak göreceğim ve bu fikre inat ve ısrarla bağlı kalacağım.”²⁹

Descartes'ın şüphesi, nihayetinde evrensel ve kendisinden kuşku duyulamayacak bilginin elde edilmesinde bir araç işlevi görür. Zaman zaman kuşkucu olmakla suçlansa da, rahatlıkla söyleyebiliriz ki onun dizgesel şüpheyeye yönelmesindeki amaç, şüpheyi ortadan kaldırmak ve kesin bilgiye erişmektir, hatta onun aradığı 'doğrulukta ziyade kesinliktir.'³⁰ Muhtemel ki bu sebeple Descartes yöntemsal kuşku ile kendi zamanında epeyce taraftar bulan ve kendisini de endişelendiren sofistlerin şüpheciliğinden şiddetle uzak durur. Nitekim ahlak konusundaki görüşlerini serdederken, açık ve seçik bilgisine henüz ulaşmadığımız konularda dahi kararlarımızı ertelemektense geleneğin önerdiği biçimde davranmak gerektiğini söyler.

Laberthonniere göre Descartes'ın kuşkuyu sistem içinde kullanma tarzı ile kuşkuyu doğuran sebepleri dile getirme biçimi, kuşkuyu, sistemini kurduktan sonra tasarladığını işaret etmektedir: 'Bu kuşku, onun için, çekildiği bir imtihan değildir: O'nun şüphesi, şüphe etmekten zevk alan ve yıkmak için yıkan şüphecilerin şüphesi ile aynı değildir. Ama O'nun şüphesi, ağlayıp, sızlanarak arayanların şüphesi ile de aynı değildir. O şen bir gönül, huzur içinde bir ruh ile şüphe etmektedir.'³¹

3. Ruhun Varlığı-Cogito Ergo Sum

Descartes yöntemsal kuşkudan, yukarıda da anlattığımız üzere, açık ve seçik kavranan bilgiyi ortaya çıkarmak için yararlanır ve felsefesi hakkında az çok bilgi sahibi olan herkes onun bu gerçeği *Cogito, ergo Sum/Düşünüyorum, öyleyse varım* önermesinde bulduğunu bilir:³²

“(...) o ana kadar zihnimize girmiş olan bütün şeylerin, düşlerime giren hayallerden daha gerçek olmadığını farzetmeye karar verdim. Fakat, hemen bunun ardından, her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu: düşünüyorum, öyleyse varım hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bunu aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye, tereddütsüz karar verdim.”³³

²⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, 20.

³⁰ Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat* (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2016), 55-56.

³¹ Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, çev. Mehmet Karasan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, 1977), 24.

³² Copleston, *Descartes*, 131.

³³ Descartes, *Metod*, 33; *Meditasyonlar*, 1.ve 2. Meditasyonlar, 15-30.



Descartes'ın söz konusu yargıya varma sürecinde kuşku, "aldatıcı cin" metaforuyla en uç noktasına kadar genişletilir, ancak öyle bile olsa:

"Ne ki, bilmediğim çok güçlü ve hilekâr bir aldatıcı da var ki, beni her zaman yanıltmak için bütün çaba ve marifetini gösteriyor. Demek ki, o beni aldatıyorsa var olduğuma kuşku yoktur. Değil mi ama, beni istediği kadar aldatsın, bir şey düşündüğüm sürece bir şey olmamaklığım sonucunu elde edemeyecektir."³⁴

Burada işaret edilen kendi varlığımın kesinliği, matematiğin ve mantığın zamandışı zorunlu doğrularının kesinliğinden farklıdır. Şöyle ki kendi varlığımız bu sayılanlar gibi zorunlu değildir, nitekim "hilekâr aldatıcı cin" senaryosu da her an yok edilebileceğimize işaret eder. Ancak fiili olarak düşündüğüm sürece var olmalıyım. Burada Descartes insanın kendi varoluşuna ilişkin kuşkudan, yani yanılabilme olanağının kendisinin farkında oluşundan kalkarak – çünkü kuşku da düşüncenin bir biçimidir- varoluşuna ilişkin kesin, kuşku götürmez bilgiye erişir. Eğer güçlü ve aldatıcı bir cin tarafından aldatılıyorsam aldatılmak için varolmalıyım, eğer rüya görüyorsam bunun için de var olmalıyım. Aslında bu düşünce yüzyıllar önce Augustinus tarafından dile getirilmişti: *Si fallor, sum (fallor, ergo sum)/aldatılıyorum, öyleyse varım*. Descartes önermeyi Cogito, ergo sum/Düşünüyorum, öyleyse varım şeklinde genişletir.³⁵ Nitekim bu onun aradığı Arşimet noktasıdır³⁶ ve bundan sonra sistemini adım adım kurmasına zemin hazırlayacaktır.

Descartes'ın Cogito uslamasının biçimsel olarak tasımsal olup olmadığı, varoluşun çıkarsandığı mı yoksa sezildiğini tartışma konusudur, çünkü nihayetinde burada "Düşünen herşey varolur" gibi gizli bir büyük öncül bulunmaktadır. Cottingham'a göre Descartes bu önermede geçerli bir tasım inşa edebileceğimizi yadsımıyor, ancak meditasyonu yapan kişinin zorunlu olarak böyle yapması gerekmediğinde ısrar ediyor.³⁷ Buna göre Descartes, düşünceyi yanılması olası hafızaya başvurmaksızın, 'akıllı ruhun kendini teftiş etmesiyle', doğrudan ve anlık bir sezgiyle görmektedir.³⁸

"Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesinin gerçekliği konusunda Descartes'a güvence veren şey açık ve seçik olarak neyin doğrulanmakta olduğunu göstermesidir. Öyleyse genel bir kural olarak kabul edebiliriz ki, açık ve seçik olarak kavradığımız şeylerin tümü gerçektir.³⁹ Bu gerçeklik ölçütü Descartes'ın işini kolaylaştırıyor gibi görünse de, ona göre, sorun görüldüğü kadar basit

³⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, 22.

³⁵ Alfred Fouillee, *Descartes*, çev. Atakan Altınörs (Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009), 62; Copleston, *Descartes*, 131-132.

³⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, 21.

³⁷ Cottingham, *Sözlük*, 59.

³⁸ Fouillee, *Descartes*, 63.

³⁹ Copleston, *Descartes*, 138.



değildir. İlk olarak açık ve seçik olarak algıladığımız şeylerin hangileri olduğunu saptamada güçlük vardır. İkinci olarak, insan doğası yaratılışı itibarı ile yanılmaya müsaittir. Burada kuşkunun alanı, apaçık görünen şeyleri bile kapsayacak şekilde genişletilir ve insan doğasıyla ilişkilendirilir.⁴⁰

Bundan sona Descartes açık ve seçik olarak sezdiğimiz önermelerin doğru kabul edilebilmesinin koşulunu aldatıcı olmayan bir Tanrı ile güvence altına almaya çalışır. Bunun için düşünce dizgesinde kendinin bilgisinden sonraki uğrak noktası Tanrı'nın varlığıdır. Biz de Descartes'ın Tanrı konusundaki düşüncelerinden söz edeceğiz. Ancak öncesinde Descartes'ın yukarıda sözünü ettiğimiz doğruluk kuralı üzerinde biraz daha durmalıyız.

3.1. Kartezyen Doğruluk Kuralı

Descartes'ın *cogito, ergo sum* önermesine ilişkin vardığı sonuçtan sonraki adımı bir önermenin gerçek ve kesin olabilmesinin imkânını araştırmaktır. Çünkü hâlihazırda elimizde böyle olduğunu bildiğimiz bir önerme mevcuttur ve ona bu kesinliği sağlayanın ne olduğunu bilmek başka önermelerin doğruluk değeri için elimizde bir ölçüt olacaktır.⁴¹ Descartes'ın vardığı sonuç şudur: 'Düşünüyorum, öyleyse varım' önermesinin gerçekliği konusunda güvence veren tek şey çok açık ve seçik olarak neyin doğrulanmakta olduğunun görülüyor oluşudur. Bu sebeple 'Şu yargıya ulaştım ki genel bir kural olarak çok açık ve seçik olarak kavradığımız şeylerin tümünün gerçek olduklarını kabul edebilecektim.'⁴² Bu Descartes'ın doğruluk kuralıdır. Ancak düşünür bu sonuca varmak için acele etmez, nitekim üçüncü Meditasyonda yukarıda söz ettiğimiz Tanrı'nın bize verdiği yanılmaya müsait yaratılıştan söz eder. Öyle ki açık ve seçik oluşundan kuşku duymadığımız aritmetik ve geometrik önermelerde bile yanılıyor olmadığımızın bir kanıtı bulunmamaktadır.⁴³

Böylece Descartes, açık ve seçik idrak edilmiş inançların kendilerini de kuşkunun alanı içinde değerlendirir. O zaman yapılması gereken şey, açık ve

⁴⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, 33. "Belki de Tanrı beni öyle bir doğa ile yaratmış olabilir ki, bana en ortada görünen şeyler açısından bile aldatılıyor olabilirim (...). Eğer dilerse, onun için beni, üstelik kendilerine ilişkin olarak en iyi kanıtı bulduğuma inandığım sorunlarda bile, yanıltmanın çok kolay olduğunu kabul etmeye zorlanıyorum."

⁴¹ Copleston, *Descartes*, 141.

⁴² Descartes, *Meditasyonlar*, 32.

⁴³ Descartes, *Meditasyonlar*, 32-33. 'Pek yalın ve pek kolay aritmetik ve geometrik önermelerde bile, bunların kuşkuya açık olduğu yargısında bulundum ama bunun nedeni (...) bir Tanrı bana öyle bir yaradılış vermiş olabilirdi ki, bana en açık ve kesin gelen şeyler hakkında bile yanılmaya mahkûm olabilirdim.'



seçik idrak edilen şeylerin doğru olduğunun güvencesini sağlayacak Tanrı'nın ispatı olarak belirir: *'bu kuşku sebebini (...) ortadan kaldırmak için (...) bir Tanrı'nın var olup olmadığını ve, eğer varsa, onun aldatan bir Tanrı olup olamayacağını araştırmam gerekir.'*⁴⁴ Beşinci Meditasyonda, devamla *'Tanrı'nın bilgisine sahip olmazsam'* der Descartes, *'kolayca kuşkuya düşebilirim. Zirâ, olabildiğince aşikar bir şekilde idrak ettiğimi düşündüğüm konularda zaman zaman hataya düşmeme neden olan bir doğaya sahip bulunduğuma kendimi inandırabilirim.'*⁴⁵ Aldatmayan bir Tanrı düşüncesinin söz konusu akıl yürütmeye son derece önemli olduğu görülmektedir, çünkü bu açık ve seçik olarak idrak etme yetisinin kusurlu olmadığı ve açık ve seçik olarak idrak edilen şeylerin doğruluğunun güvencesi olarak ortaya çıkmaktadır.

*"(...) bir şeyi çok açık ve seçik olarak anlar anlamaz onun doğru olduğuna inanmamazlık edemeyen bir yaratılıştaki olmama karşın, yine yaratılışın gereği zihnimi sürekli olarak aynı şeye kilitlenmiş tutamadığım ve -sık sık hatırladığıma göre- beni bir şeyi doğru saymaya zorlayan nedenleri aklımdan çıkarmışken de o şeyi doğru saydığım için, böyle zamanlarda aklıma pekâla başka nedenler de gelebilir ve bir Tanrının var olduğunu bilmeseydim, kolayca fikrimi değiştirebilirlerdi; böylece hiçbir şeyin kesin ve doğru bilimine sahip olmaz, sadece belirsiz ve değişken kanılarla yetinmek zorunda kalırdım."*⁴⁶

Böylece Tanrı'nın varlığı ve özellikle onun aldatmayan bir Tanrı olduğu meselesi üçüncü Meditasyon boyunca enine boyuna tartışılır. Doğruluk ölçütü bundan sonra ve bu akıl yürütmeye dayanılarak öne sürülür. Nitekim düşünür dördüncü Meditasyonda eğer irade, yargılarını zihnin kendisine sunduğu açık ve seçik doğrular ile sınırlarsa yanılmanın mümkün olmadığını ilan eder.⁴⁷ Descartes, aldatmayan Tanrı'nın varoluşundan kalkarak bilginin güvenli alanını oluşturmaya gayret eder. Buna göre Tanrı, en üstün eksiksiz varlık olarak herhangi bir yanılsama veya eksikliğe açık olamayacağına göre "aldatıcı" da değildir. Bununla Descartes *'açık-seçik idrak ettiğim her şey doğrudur.'* diyen doğruluk kuralına erişir. Descartes'ın Tanrı'nın varoluşu konusunda eriştiği kesinlik, ona "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesini düşünürken elde ettiği gerçeklik ölçütünü evrensel olarak ve kuşkuya kapılmaksızın uygulama olanağı verir.⁴⁸

Nihayetinde Descartes'ı, bahsi geçen doğruluk kuralına götüren bu akıl yürütme, açık ve seçik olarak idrak edilen inançlardan "kuşkulanmamak" için

⁴⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, 33.

⁴⁵ Descartes, *Meditasyonlar*, 65.

⁴⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, 64.

⁴⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, 58.

⁴⁸ Copleston, *Descartes*, 152.



iyi bir neden sunar ya da bunlardan kuşkulanan için iyi bir neden olmadığını ifade eder ve bu sayede kuşkunun gerekçesini ortadan kaldırır.⁴⁹

3.2.Tanrı

Tanrı, Descartes'ın felsefesinde bilginin ve Afşar Timuçin'e göre her varoluşun temelinde bulunmaktadır. Hatta Tanrı düşüncesi kendimize ilişkin sezginin de kaynağıdır.⁵⁰ Descartes düşünüyor, öyleyse varım uslaması ile ancak başka her şeyden – dış dünyadan- yalıtılmış, öznel bir varoluşa sahip özneye erişir. Buradan dış dünyanın varlığına geçiş Tanrı'nın sisteme dahil edilmesi ile gerçekleşir. Sonuç olarak Tanrının varoluşu Descartes için, hem açık seçik önermelerin bilgisinin kesinliğinin ve doğruluğunun güvencesini sağlarken, diğer taraftan benim düşüncemden ayrı olan varlıkların- yani dışımızdaki dünyanın- varolmaları konusundaki hiperbolik/aşırı şüpheyi ortadan kaldırmak için kullanılır. Bu sebeple Descartes'ın cogito uslamasından sonraki uğrağı Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtların ortaya konulmasıdır. Fakat bu kanıtlama, Descartes'ın içinde bulunduğu durum –henüz dış dünyanın varoluşu konusundaki kuşkusu devam etmektedir- nedeniyle Tanrı'nın varoluşu, duyum ve düşüncenin gerçekte varolan nesnesi olarak düşünülen dışsal dünyaya bir gönderme yapılmaksızın gerçekleşmek zorundadır.⁵¹

Descartes, Tanrı'nın varlığına ilişkin iki tür akıl yürütmeden yararlanır. Bunlardan birincisi Descartes'ın üçüncü meditasyonda geliştirdiği ve “damga uslaması olarak” bilinen kanıttır. Bu akıl yürütmeye göre, Tanrı'nın varlığı, düşünen zihnin kendisinde, Tanrı idesinin hazır bulunmasının açıklanmasından çıkarılır. Biliyoruz ki kendimizde bulunan her idenin bir nedeni olması gerekir, çünkü hiçten hiçbir şey çıkmaz, yine de ‘eğer bir idenin onun nedeni olmayan bir şey içerdiğini varsayarsak, o bunu yokluktan almış olmalıdır.’⁵² Tanrı idesi dışındaki idelerin kaynağı konusunda herhangi bir sıkıntı yoktur çünkü sonuçta bunlar benim doğam tarafından oluşturulmuştur, hatta “tek boynuzlu at” gibi olağandışı ideler bile bizim hayal gücümüz tarafından meydana getirilir. Descartes bütün bunlardan Tanrı kavramının idesine ilişkin bilgimizi ayırır, çünkü ben ‘Tanrı adıyla sınırsız, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, eylemiyle kendimin ve diğer bütün varolan şeylerin yaratıcısı’ bir varlığı anlamaktayım. Bu olumlu nitelikler o denli büyük ve üstün derecede ki, onları ne kadar dikkatle irdelersem, zihnimde onlara ait idelerin

⁴⁹ Louis E. Loeb, “Kartezyen Kısır Döngü”, *Cogito Descartes Özel Sayısı*, 10. Sayı (1997), 84.

⁵⁰ Avşar Timuçin, *Descartes* (İstanbul: Kitap Yayınları, 1972), 151.

⁵¹ Copleston, *Descartes*, 143.

⁵² Descartes, *Meditasyonlar*, 38.



*kaynaklarını sadece benden almış olabileceklerine o kadar az inanıyorum.*⁵³ Böylece Tanrı idesinin nedeni olarak, söz konusu özneliklere sahip gerçek bir varlık bulunmalıdır ve Tanrı *'beni yaratırken bu ideyi bana yerleştirmiş olmalıdır, tıpkı bir ustanın yapıtına damgasını basması gibi.'*⁵⁴

Descartes'ın Tanrı'nın tanıtlanması konusunda öne sürdüğü ikinci kanıt ontolojik delil olarak bilinen ve ilk olarak Anselmus (öl. 1109) tarafından ileri süren kanıttır.⁵⁵ Bu delilin özeti şudur: 'ondan daha büyüğünün kavranamayacağı' bir varlığın, yalnızca düşüncede değil, gerçeklikte de zorunlukla var olması gerekir. Kısaca Descartes, Tanrı'nın özünün onun varlığına işaret ettiğini öne sürer: *'Bir atı kanatları olmadan düşünmekte özgür olduğum gibi, Tanrı'yı varolmaksızın düşünmekte özgür değilim; yani en üstün yetkinlikteki bir varlığı en üstün yetkinlik olmaksızın düşünmekte özgür değilim.'*⁵⁶ Meditasyonlara yapılan itirazlarda bu uslamla Descartes'ın Thomasçı eleştirilenleri tarafından reddedilir:

"En üstün yetkin bir varlığın, sahip olduğu tanım itibariyle var olduğunu kabul etsek bile, söz konusu bu varoluşun gerçek dünyada fiili bir varoluş olduğu sonucu yine de bundan çıkmaz; çıkan tek sonuç, varoluş kavramının yetkin bir varlık kavramına ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğudur.⁵⁷ Başka bir deyişle bu uslamla en fazla, "eğer evrende en üstün yetkin varlık" tanımını karşılayan herhangi bir şey varsa, o şey varolmalıdır." hipotetik sonucunu veren bir uslamla değildir; çünkü bu koşullu önermede öncülün gerçekten sağlandığını gösteren hiç bir şey yoktur. Descartes'ın buna cevabı şudur: 'En üstün yetkin varlık fikrinde, zihin, yalnızca seçikle algıladığı tüm diğer şeylerin fikirlerine ait olanaklı ve olumsal varoluşu tanımaz, tamamen zorunlu ve öncesiz sonsuz varoluşu taşır.'⁵⁸

Tanrı'nın kanıtlanması aynı zamanda O'nun aldatıcı olmadığı sonucuna götürmektedir bizi, nihayetinde Tanrı en üstün eksiksiz varlıktır ve hepimiz biliriz ki dolandırıcılık ve aldatma zorunlu olarak bir kusurdur ve bir kusurdan neşet eder. Tanrı aldatıcı değilse o zaman doğruluk kuralına varabilir ve onu

⁵³ Descartes, *Meditasyonlar*, 41.

⁵⁴ Descartes, *Meditasyonlar*. 47; Cottingham, *Sözlük*, 67.

⁵⁵ St. Anselm of Canterbury, *Proslogium*, Translate: Jaspers Hopkins, Herbert Richardson, (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000). Metin şöyledir: "Kendinden daha büyüğü düşünilemeyen yalnızca düşüncede ise kendinden daha büyüğü düşünilemeyen, kendinden daha büyüğü düşünilebilen olur. Ancak bunun olanaksız olduğu açıktır. Bu durumda, kuşkusuz, kendinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık varsa, bu varlık, hem düşüncede hem de gerçekte vardır."

⁵⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, 5. Meditasyon, 61.

⁵⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, Gassendi'nin Beşinci Meditasyona İlişkin İtirazı, 132.

⁵⁸ Descartes, *İlkeler*, 59.



güvence altına alabiliriz: Tanrı aldatıcı değildir, o zaman açık ve seçik olarak gördüğüm önermeler gerçek olmalıdır.⁵⁹

Descartes'ın bu akıl yürütmesine itirazlar gelir, çünkü Descartes esasen, Tanrının varlığının ispatlanması sırasında ancak ispatın sonucu tarafından güvence altına alınacak olan ölçütün kendisini kullanmakla bir kısır döngü içine düşmektedir.

4. Kartezyen Kısır Döngü

Descartes'ın doğruluğa ilişkin bu akıl yürütme biçimine kendi çağında ve günümüzde de yapılan en önemli eleştiri onun döngüsel olduğu yönündedir. Bu döngüsellik suçlamasının esası şudur: Descartes öncelikle açık ve seçik olarak idrak edilen öncüllerden kalkarak mükemmel bir Tanrı'nın varlığını ispatlar; daha sonra, mükemmel bir Tanrı'nın var olduğu öncülünden hareketle açık ve seçik olarak idrak edilen her şeyin doğru olduğu sonucuna varır.⁶⁰ Dolayısıyla o, bir yandan, kendisine en sarsılmaz/kesin görünen inançlar hakkındaki kuşkuyu ortadan kaldırmak için aldatıcı olmayan bir Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duyarken; diğer yandan Tanrı'nın varlığına ilişkin öne süreceği delillerde ona apaçık görünen bazı şeylerin varlığını varsaymak zorunda kalır. Hâlbuki ortaya koyduğu yöntemsel kuşku bunu yapmasına imkân vermez.⁶¹

Descartes'ın açık ve seçik bilginin kesinliğine ilişkin "Tanrı"sal güvencesine yönelik eleştiriler, yukarıda da belirttiğimiz üzere daha çağında başlar. Nitekim Bu suçlama *Karşıçıkışlar*'da Arnauld (Mersenne ve Gassendi) tarafından dile getirilir:

"Bende kalan biricik duraksama şu sözlerde döngüsel bir uslamlamadan nasıl kaçınılabileceği konusundaki bir belirsizliktir: açık ve seçik olarak algıladığımızın gerçek olduğuna inanmamız için biricik sağlam neden Tanrı'nın var olduğu olgusudur. Ama yalnızca açık ve seçik olarak algıladığımız içindir ki Tanrı'nın var olduğundan emin olabiliriz. Öyleyse Tanrının var olduğuna kesin bilgisine sahip olmadan önce, açık ve seçik olarak algıladığımız her şeyin gerçek olduğundan emin olmalıyız."⁶²

Descartes, Arnauld'un itirazları bağlamında, döngüsellik tartışmasında açık ve seçik olarak idrak edilen şeylerin doğruluğunda ısrar eder ve döngüsellik suçlamasını reddeder. O, öncelikle sezgisel olarak kavriyor olduğumuz açık ve

⁵⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, 65.

⁶⁰ Lex Newman, "Descartes Epistemology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Şubat 2019). <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/#CartCirc>

⁶¹ Willis Doney, "The Cartesian Circle", *Journal of the History of Ideas* (Jun., 1995), 324.

⁶² Copleston, *Descartes*, 152-153, Arnauld'dan aktarılmış.



seçik bilgiyi, açık-seçik olarak idrak edilmiş olan ilk ilkelerden çıkarılan sonuçlardan ayırmak gerektiğini söyler.⁶³ Buna göre yanlış, önceden açık ve seçik olarak bilinen şeyin idrakinde olabilir. Burada herhangi bir şeyin hâlihazırdaki/şimdiki idrakinin doğruluğundan şüphe etmek için bir gerekçe yoktur, böyle algılanmış bir şeyin doğruluğunun garantörü olarak Tanrıya ihtiyaç da yoktur. Şeylerin hatırlanmak suretiyle sonradan gerçekleşen idrakinde ise Descartes, Tanrı'yı bilmeden bu bilmenin doğruluğunu bilmenin olanaksız olduğunu kabul eder, çünkü hafıza yanılabilir ve ancak aldatmayan bir Tanrı onun kullanımını ve doğruluğunu haklı çıkarabilir. Descartes Tanrı'nın varlığını bilmenin, aslında "açık-seçik algılanmış şeylerin doğru olduğu" doğruluk ölçütünü bilmeden önce mümkün olduğunu düşünür. Buna göre Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgi hafızaya gereksinim duymaz, o açık ve seçik biçimde bir kerede, herhangi bir çıkarımsal işleme ihtiyaç duymadan, sezgisel olarak gerçekleşir.⁶⁴

Meditasyonu yapan kişi Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlamada öncüller konusunda yanılmadığından emindir, çünkü fiilen dikkatini onlara odaklamıştır ve böyle yaptığı sürece, aldatılmadığından şüphe etmesi için bir neden yoktur.⁶⁵ Bu sava göre, doğruluğunu o kadar açıkça gösteren önermeler vardır ki, onlara dikkatimizi yönelttiğimiz sürece, bizim burada yanlış yapma olasılığımız tümüyle dışlanmış olur. Burada, söz konusu önermenin epistemik güvencesi ancak ona yönelindiği sürece devam etmektedir. O zaman Descartes'in bu uslaması için doğru bilme ediminin tümüyle Tanrı'ya bağımlı olmadığını söylemek durumundayız; dolayısıyla Tanrı'nın varlığı kanıtlanmadan önce de, bilişsel edimlerimizin kesinliğinden söz edebiliriz.⁶⁶

"Zira bir şeyi çok açık ve seçik olarak anlar anlamaz onun doğru olduğuna inanmamazlık edemeyen bir yaratılışa olmama karşın, yine de yaratılışım gereği zihnimi sürekli olarak aynı şeye kilitlenmiş tutamadığım ve –sık sık hatırladığıma göre- beni bir şey doğru saymaya zorlayan nedenleri aklımdan çıkarmışken de o şeyi doğru saydığım için, böyle zamanlarda aklıma pekâla başka nedenler de gelebilir ve bir Tanrı'nın var olduğunu bilmeseydim, kolayca fikrimi değiştirebilirlerdi; böylece hiçbir şeyin doğru ve kesin bilimine sahip olamaz, sadece belirsiz ve değişken kanularla yetinmek zorunda kalırdım. Örneğin, üçgenin yapısını ele aldığım zaman, geometriden az çok anlayan biri olarak, üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu açık ve net olarak bilirim ve düşüncemi bunun kanıtlanmasına vermişken bunun doğruluğuna inanmamak benim için olanaksızdır; fakat düşüncemi bu konudan döndürür döndürmez, açık ve

⁶³ Ülker Öktem, "Descartes'ta Bilginin Kesinliği Problemi", <http://hdl.handle.net/20.500.12575/50197>

⁶⁴ Doney, "The Cartesian Circle", 325-326.

⁶⁵ Descartes, *Meditasyonlar*, Dördüncü Meditasyon, 58.

⁶⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, Dördüncü Meditasyona itirazlara itirazlar, 178.



net olarak anladığımı hatırlamama karşın, bir Tanrının varlığını bilmiyorsam, bunun doğruluğundan kolayca kuşkuya düşebilirim; çünkü doğanın beni en açık ve kesin olarak anladığımı sandığım şeylerden bile kolayca yanılabilir nitelikte yaratmış olduğuna kendimi inandırabilirim.”⁶⁷

Böylece Descartes'ın hiperbolik şüphesi sınırlı tutulur ve özel bir gerçekler sınıfı şüphenin sınırları dışında kalır. Bu bağlamda Descartes'ın cogito uslamasını ve Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları hatırlamalıyız, çünkü bunlar “ilk ilkeler” arasındadır ve bu özel sınıftaki önermeler Tanrı'ya inanmayanlar tarafından da mükemmel bir biçimde bilinebilir. Bu yoruma göre Descartes'ın yaklaşımında bir kısır döngü yoktur çünkü doğruluk kuralında öncül olarak hizmet eden gerçekler, bu kuraldan bağımsız olarak mükemmel bir şekilde bilinebilir. Böylece kısır döngüden de sakınmış oluruz.⁶⁸

Döngüsellğe ilişkin reddin bir başka yorumunda ise mükemmel bir Tanrı'nın var olduğu sonucu, açık ve seçik olarak algılanan öncüllerden türetilir. Ancak “aldatıcı bir cin” tarafından aldatılıyor olsak bile, bilişsel doğamız bizi açık ve seçik olarak algılanan şeyleri onaylamaya zorlar. Böylece açık ve seçik olarak algılanan önermelerin genel doğruluğundan mükemmel bir Tanrı'nın var olduğu sonucuna varılır. Bu yorumda şüphe sınırlandırılmamıştır. Çünkü “aldatıcı kötü cin” senaryosunun işaret ettiği şey zihnimizin yanılma olasılığıdır. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere zihin onlara açıkça dikkat etmezse, her türlü yargıyı – hatta cogito'yu ve Tanrı'nın üçüncü Meditasyondaki kanıtların öncüllerini bile- baltalar. Meditasyon yapan kişi bu kanıtların adımlarını bunların doğruluğunu garanti eden açık ve seçik idraklerden dolayı değil, ancak zihin bunları onaylamaktan başka bir şey yapamayacağı için onaylar. Şüphenin bu şekilde sınırsız oluşu da yine döngüsellği kırar. Bir önermeye açık ve seçik biçimde idrak ettiğimizde zihin onu kabul etmekten başka bir şey yapamaz⁶⁹: “Benim doğam öyledir ki, bir şeyi çok açık ve seçik olarak algıladığım sürece onun doğru olduğuna inanmaktan kendimi alamam.”

Descartes'ın döngüsellik suçlamasına verdiği cevap, Cottingham'a göre, iki sebepten ötürü doyurucu değildir. Descartes Tanrı'nın varlığı konusundaki kanıtlamalarında kullanılan öncüllerin onlara dikkatimizi yönelttiğimiz sürece kesinliklerinden şüphe edilemeyeceğinden söz eder. Ancak bu önermelerin

⁶⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, 64-65.

⁶⁸ Newman, Descartes Epistemology, <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/#CartCirc>

⁶⁹ Newman, Descartes Epistemology, <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/#CartCirc>



apaçıklığı, kendisinin “aldatıcı cin” metaforu ile ortaya koyduğu “aşırı” kuşkucu yaklaşım ile uyuşmuyor görünmektedir. İlk Meditasyonda Descartes “ikiyle üçü her topladığımda ya da karenin kenarlarını saydığımda hatta düşünülebilecek en basit konularda bile beni yanılsa sürükleyebileceğini” düşünen kuşklar ortaya koymuştu. Böylece kuşku insan akıl yürütmesinin bütün süreçlerinin güvenilirliğini tehdit eden bir boyutta tasarlanmıştı. Ancak “aldatıcı olmayan” Tanrı’nın varlığı bir kez ispatlandığında kuşku artık bir tarafa bırakılabilir: “Güvenilir bir zihin Tanrı’nın bana bir armağanıdır.” Hâlbuki tam da Tanrı’nın varlığını ortaya koyma sürecinin bizatihi kendisi, insan zihnine güvenmeyi varsaymakta ve dolayısıyla döngüsellik iddiası haklı hale gelmektedir.⁷⁰

Sonuç

Descartes Tanrı ile doğru bilgi arasındaki açık ki bir koşutluk kurar. Hatta daha ileri gidebiliriz: insanlık tarihi boyunca cevabı aranan “hakikat/doğru nedir sorusunun cevabını Tanrı ile ilişkilendirmek suretiyle vermeye gayret eder. Bunu ister skolastik baskılardan çekindiği için yapmaya çalıştığını düşünelim, isterse, Tanrı konusundaki akıl yürütmelerinden anlaşıldığı kadarıyla, samimi bir mümin olduğuna inanalım – bundan şüphe etmek için bir neden yok- ya da sisteminin kuruluşunda bir manivela görevi gördüğünü varsayalım düşünürün aldatıcı olmayan bir Tanrı’yı “doğru” önermelerin imkânı adına ve dolayısıyla “doğanın bilimi” için bir garantör olarak sistemine dâhil ettiğini görüyoruz.

Descartes’ın kuşkudan kalkan ve kesinliğinden şüphe edilemeyen açık ve seçik bilgiye erişen epistemolojisinde “mükemmel Tanrı” idesine son derece önemli yer ayrılır. Ancak Descartes’ın öncelikli uğrağı elbette cogito, ergo sum/düşünüyorum, öyleyse varım önermesi ile kendinin bilincidir. Kendinin açık-seçik bilgisi, nihayetinde, bundan sonra açık-seçik bilginin de ilk örneği veya ölçütü olarak alınır, dahası açık-seçik bilginin olanağına işaret eder. Descartes’ın sisteminde cogito uslamlamasından sonra Tanrı’ya ilişkin bilgimizin kökenlerine inilir. Bu bağlamda özellikle *Meditasyonlar*’da Descartes’ın gerçekleştirdiği Tanrı uslamlaması son derece etkileyicidir ve hem dış dünyanın varlığına yönelik bilginin hem de bu bilginin doğruluğunun imkânına işaret eder. Ancak Descartes öncelikle cogito ile kendinin açık-seçik bilgisine erişir ve bundan sonra Tanrı’ya “ben”in bilgisinden kalkarak gider. Buna göre Tanrı vardır ve mükemmeldir, mükemmel olduğu için aldatıcı değildir. Tanrı Aldatıcı olmadığı için duyularımıza çarpan dünya gerçektir. Bu varlığa ilişkin ontolojik bir çıkarımdır.

Descartes’ın ‘aldatmayan mükemmel Tanrı’ düşüncesinin epistemolojik amacı ise hafızanın yanılabilirliğine karşılık doğru önermelere güvenli bir zemin

⁷⁰ Cottingham, *Sözlük*, 85.



kazandırmaktır. Descartes'ın Tanrı ile evrensel bilginin doğruluğu arasında kurduğu ilişkide Tanrı'nın işlevi insan belleğinin mutlak ve evrensel geçerliliğini güvence altına almaktır. Ancak Descartes ne açık ve seçik evrensel doğruların varlığından ne de insan zihninin onlara ulaşma imkânından kuşku duymaz ve aslında bunun için Tanrı'nın varlığına ihtiyaç da duymaz. Nitekim, Tanrı'nın varlığının ispatlanması sırasında kullanılan nedensellik ilkesini Tanrı'nın varlığının ispatından önce varsaydığını söylemek gerekir. Öyleyse onun Tanrısal doğruluk ile güvence altına aldığı şey açık ve seçik olarak idrak edilmiş olan önermelerin gerçek olduklarını düşünmemizde bir sakınca olmadığı ya da en azından bu önermelerin idrakine ilişkin kuşku duymaya bir neden olmadığını ortaya koymaktır.

Sonuç olarak Descartes "aldatmayan Tanrı" argümanı ile Tanrı'yı sisteme dahil etmiş ve bu sayede hem dış dünyanın varlığı hem de açık-seçik bilginin güvenilirliği/kesinliği gibi ontolojinin ve epistemolojinin kadim meselelerini halletmeye çalışmıştır. Ancak sözü edilen çözüm en başta kendi içinde bir kısır döngüyü taşımakta, ispatlamaya çalıştığı şeyi en baştan varsaymakta ve kullanmaktadır. Descartes sonrası sözü edilen argümandan hızla vazgeçilmesinin sebebi muhtemel ki bu kısır döngüdür.

Kaynakça

Charles, Adam. *Descartes: Hayatı ve Eserleri*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi Yayınları, 1952.

Akaş, Cem. "Dünyanın Büyüsü?". *Cogito Descartes Özel Sayısı* 10/2 (1997), 335-338.

Bernstein, J. R. *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*. çev. F. Yılmaz. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Descartes*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, Cilt 4, 1986.

Cottingham, John. *Descartes Sözlüğü*. çev. Bülent Gözkan, Necati Ilgıcioğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2002.

Descartes, Rene. *Metod Üzerine Konuşma*. çev. Mehmet Karasan. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1947.

Descartes, Rene. *Metod Üzerine Konuşma*. çev. K.Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.



Descartes, Rene. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.

Descartes, Rene. *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar-Gassendi'nin Meditasyonlara İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.

Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Descartes, Rene. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.

Doney, Willis. "The Cartesian Circle". *Journal of the History of Ideas* (1995), 324-338.

Fouillee, Alfred. *Descartes*. çev. Atakan Altınörs. Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009.

Newman, Lex. "Descartes Epistemology". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 5 Ağustos 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/#CartCirc>

Laberthonniere. *Descartes Üzerine Tetkikler*. çev. Mehmet Karasan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977.

Loeb, Louis E.. "Kartezyen Kısır Döngü". Çev. Doğan Şahiner. *Cogito Descartes özel sayısı* 10/2 (1997), 83-103.

Öktem, Ülker. "Descartes'ta Bilginin Kesinliği Problemi". Ankara Üniversitesi Akademik Arşiv Sistemi. Erişim 26 Ağustos 2021. <http://hdl.handle.net/20.500.12575/50197>

Tepe, Harun. *Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2016.

Timuçin, Avşar. *Descartes*. İstanbul: Kitaş Yayınları, 1972.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 404-428.

Medeniyet ve Cemiyet Harmanı: İslâm Şehirleri (7-19. Yüzyıl)

A Fusion of Civilization and Society: Islamic Cities (7th-19th Centuries)

Merve Nur ÖZKAN

**Yüksek Lisans Öğrencisi, İHÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Din Bilimleri Ana
Bilim Dalı**

**Graduate Student, IHU School of Graduate Studies, Department of Religious
Studies**

mervenurozkan1@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-4487-0580

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 23.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 06.12.2021
Yayın Tarihi / Published : 25.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Özkan, Merve Nur. " Medeniyet ve Cemiyet Harmanı: İslâm Şehirleri (7-19. Yüzyıl)".
Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 404-428.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul- Turkey. All rights reserved.

Medeniyet ve Cemiyet Harmanı: İslâm Şehirleri (7-19.Yüzyıl)

Öz

Şehirlerin, yeni medeniyetlere kapı açmasıyla öznel; medeniyet ve cemiyetler tarafından şekillenmesi ile nesnel olmak üzere iki yönü olmuştur. Şehirler medeniyetleri, medeniyetler de şehirleri etkilemiştir. Medeniyet ve cemiyetin harmanlandığı şehirlerden olan İslâm şehirleri, doğasında olan farklı kültürlerle etkileşerek zengin bir çeşitliliğe sahip olmasına karşın, İslâm Medeniyetinin özünü kaybetmemesi ile ortak unsurlara sahip olmuştur. Bu sebeple cemiyet, İslâm Medeniyeti ve İslâm şehirleri üçlüsünün birbirinden ayrı değil, bütüncül bir bakış açısı ile değerlendirilmesi önemli bir konu olmuştur. Yapılan bu çalışmada, bir disiplin olarak şehirlerin incelendiği literatür, şehirlerin rolleri, şehirlerin kendi kimliği ile okunmasının önemi, İslâmî öz ve değerler ışığında 7-19. yüzyıllar arasındaki İslâm Medeniyeti ve cemiyet harmanı İslâm şehirleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, İslâm Medeniyeti, İslâm Şehri, İslâm Şehirlerinde Ortak Unsurlar, Değerler.

A Fusion of Civilization and Society: Islamic Cities (7th-19th Centuries)

Abstract

Subjective as cities open the door to new civilizations; it has had two aspects, objective with its forming by civilizations and societies. Cities have affected civilizations and civilizations affected cities. On one hand, Islamic Cities, which are one of the cities where civilization and society are fused, have a rich diversity by interacting with different cultures inherent in them. On the other hand, Islamic cities have also common elements with the fact that Islamic Civilization does not lose its essence. For this reason, it has been an important issue to evaluate the trio of communities, Islamic Civilizations, and Islamic cities from a holistic approach, not separate from each other. In this study, the literature in which cities are discussed as a discipline, the roles of cities, the importance of understanding cities with their own identity, and the Islamic Civilization and society fused Islamic cities, which were in the period between the 7th and 19th centuries, have been discussed in the light of Islamic essences and values.

Keywords: Civilization, Islamic Civilization, Islamic City, Common elements in the Islamic Cities, Values.

Giriş



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad: 2602-3067]

Cilt / Vol: 5,
Sayı/Issue: 2,
2021

Şehirleri okumak, tarihte etkili olmuş medeniyetleri, toplumu, şehirlerin hangi şartlarda kurulduğunu, kimler tarafından hangi etkenlerle nasıl şekillendirildiğini; şehirlerin, medeniyet ve toplumu şekillendirmede nasıl bir rol üstlendiğini anlamak açısından önemli bir konu olmuştur. Nitekim medeniyet ve cemiyetlerin harmanı olmuş şehirler, günümüze kadar ağırladığı eserlerle, zamanın akıcılığına meydan okurcasına, tüm canlılığıyla bizlere varoluşlarının arka planını anlatmak istemiştir. İslâm şehirleri de tam olarak anlaşılabilir için varlıklarının arka planındaki medeniyet, toplum ve değerlerle okunmayı beklemiştir.

Çalışmada 7-19. yüzyıllar arasındaki İslâm şehirlerinden bahsedilmiştir. İslâm şehirlerinde 19. yüzyıla kadar olan sürecin ele alınma sebebi ise, 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı sonrası Turgut Cansever'in ifadesi ile şehirleşmede yaşanan zihniyet değişiklikleri sürecinin gelişme dönemi sürecine girmiş olmasıdır.¹ Burada Medine prototipine dayalı İslâm şehirlerinin ele alınması amaçlandığı için bahsedilen aralığı kapsamıştır. Bu çalışmanın amacı, daha önce yapılan İslâm şehirleriyle ilgili çalışmalardan istifade edilmekle birlikte özellikle bir disiplin olarak şehirleri incelemeye almış yabancı literatürde öncü kimliğe sahip sosyologlara ait şehir tanımlarının İslâm şehirleri ile örtüşüp örtüşmediği, örtüşmüyor ise nedenine yeterince değinilmediği düşünüldüğü için,² 19. yüzyıl itibariyle yabancı literatürde yer alan bazı kaynaklardaki şehir tanımları ve özelde 7-19. yüzyıllar arasındaki İslâm şehirlerine dair ifadeleri ve bunların İslâm şehirleriyle ne kadar örtüştüğünü; toplum, şehir ve medeniyetlerin birbirleriyle ilişkisini; şehirlerin kendine özgü kimliklerle okunmasının önemini, İslâm Medeniyeti ve şehirlerinin nasıl ortaya çıktığını, İslâm şehirlerinin ortak unsurlarının neler olduğunu ele almak olmuştur.

1. Yabancı Literatürde Bazı Şehir Tanımları

Şehirlerin tarihinin yazılması çok eski dönemlere kadar götürülebilse de bağımsız bir disiplin olarak şehir tarihi yazımının çok geriye gitmediği

¹ Turgut Cansever, "Osmanlı Şehri", *Osmanlı Şehri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010). 87-128.

² İslâm şehirlerini ele alan makalelerde çalışmamızda yer verilen kent sosyologlarının tanımlarına ve İslâm şehirleriyle karşılaştırmalara yeterince yer verilmediği, tez olarak ise Uçar'ın genelde marksist teorisyenleri özelde ise sosyolog Lefebvre'in mekân dönemselleştirmesi kuramı ile Medine'deki yaşamı ele aldığı kapsamlı bir doktora tezi olmakla birlikte, Bk. İlyas Uçar, *Mekânın Üretimi: Hz. Muhammed Dönemi Medine'de Gündelik Hayat*, (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), genel olarak çalışmalarda diğer kent sosyologlarının da tanımlarını içeren "Yabancı literatürde şehir-İslâm şehirleri" ile ilgili bir karşılaştırmaya yeterince yer verilmediği düşünülmüştür.



bilinmektedir.³ Dolayısıyla şehirler, ancak 19. yüzyılda ayrı bir disiplin olarak yer almıştır. Kent sosyolojisi olarak ifade edilen disiplin, bahsedilen yüzyılda ayrı olarak ortaya çıkmasına karşın kendinden önceki yüzyıllara dair şehir incelemelerini de içermiş, düşünürlerin 7-19. yüzyıllar arasını da kapsayan şehirlerle ilgili birtakım görüşlere sahip olduğu görülmüştür. Tanımlar incelendiğinde, bazı düşünürler doğrudan İslâm şehirleri ile ilgili görüşler sunmasa da dönemlere göre yaptıkları genellemelerde çalışmada yer verilen aralığı da kapsayan çıkarımlarda bulunmuş, diğer bazı düşünürler ise doğrudan İslâm şehirlerine de çalışmalarında yer vermişlerdir.

Disipline ait yabancı literatürde yer alan tanımlara göre şehir; sosyolojik çalışmaların temel unsurunun ahlâk olduğunu ileri süren Durkheim için ahlakî kontrolün bozulduğu yer,⁴ Simmel için insanların zihniyetlerinin değişerek duyarsızlaşmaya, bireyselleşmeye mecbur kaldığı yer,⁵ Wirth için yaşam biçimlerinin değiştiği, bunun için yalnızca şehir içinde bulunmanın şart olmadığı, zihinsel olarak yaşam biçimini etkilemesinin yeterli olduğu yer,⁶ Marx ve Engels için kapitalist üretimin geliştiği yer⁷ anlamına gelmiştir. Neo-Marksizm kuramcılarında marksizmi yeniden canlandıran Lefebvre için ise şehir hem ürün hem de üretici olmuştur. Şehir oluşumunun her bir döneminde farklı mekânlardan bahseden Lefebvre'e göre, "Kutsal mekân" döneminde insanlar tarafından bazı mekânlara dinî anlamlar atfedilmiş ve kutsallaştırılmıştır. Mekânların dinî ve siyasî nitelik kazanmasıyla bu iki niteliğe sahip kurumlar baskınlaşmış, bunun sonucunda bazı çıkarlar için lanetli veya kutsal ayırımına giden din merkezli cezalandırmalar, tehditler ortaya çıkmıştır.⁸ Bu tür mekânlar ilk şehir devletlerinin ortaya çıkmasından Ortaçağ'a kadar sürmüştür. Bu dönemden sonra ise bir diğer üretim aşaması olan farklı bir mekân, dinî kodlar ortadan kaldırılarak üretilmiştir.⁹ Diğer neo-marxist sosyologlar Harvey¹⁰ ve Castells¹¹ için de şehir bir çıkar, kapitalizm

³ Yunus Uğur, "Şehir Tarihi ve Türkiye'de Şehir Tarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/6 (Eylül 2005), 9-26.

⁴ Richard E. Blanton, "Anthropological Studies of Cities", *Annual Review of Anthropology* 5/1 (1976), 249-264.

⁵ Georg Simmel, "The Sociology of Georg Simmel, "Metropolis and Mental Life", *The Urban Sociology Reader*, ed. Jan Lin- Christopher Mele (New York: Routledge, 2013), 23-31.

⁶ Louis Wirth, "Urbanism as a Way of Life", *The Urban Sociology Reader*, ed. Jan Lin- Christopher Mele (New York: Routledge, 2013), 32-41.

⁷ Karl Marx- Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party (February 1848)", *Selected Works* çev. Samuel Moore, (Moscow: Progress Publishers, 1969), 1/98-137.

⁸ Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014), 247.

⁹ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden 264.

¹⁰ David Harvey, "The Right to the City", *The City Reader*, ed. Richard T. LeGates- Frederich Stout (New York: Routledge, 2016), 270-278.

¹¹ Manuel Castells, "Space of Flows, Space of Places: Materials for a Theory of



kapısı, tüketim alanı olmuştur. Marksist düşünce için din, aslında Ortaçağ Avrupası'nda 5-9. yüzyıllar arasında temelleri ortaya atılan feodalite sisteminde¹² burjuvalar tarafından çıkarlar için kullanılan ve tarihsel bir sürecin parçası olmuş, kapitalizmin son bulmasıyla anlamını kaybedecek bir sistem olmuştur.¹³

Weber için ise Simmel'in görüşüyle benzer bir şekilde şehir, hesaplayıcı rasyonelliğin bir diğer deyişle artık duygular yerine akılcılığın baskınlaştığı yer olmuştur. Weber, Avrupa şehirleri ile Doğu şehirlerini kıyaslayarak yaptığı şehir değerlendirmesinde, kentsel topluluğun ilk olarak yalnızca Avrupa'da ortaya çıktığını, Yakın Doğu'da istisnalar olmakla birlikte bunun çok az olduğunu ve olanların da sadece ilkel biçimlerde var olduklarını ifade etmiştir. Çünkü ona göre kentsel bir topluluktan bahsedebilmek için bazı kriterlerin olması gerekmektedir. Bu kriterlerden bir tanesi de toplumun söz sahibi olabildiği bir düzen olmuştur. Buna karşın Doğu ülkelerindeki yerleşimlerde bir aristokrasi olduğunu, toplumun söz hakkı olmadığını vurgulamıştır. Aristokrasi düzenine göre yerleşimlerdeki otorite sahibi kişiler, yalnızca soylu aileler ve toprak sahipleri olmuştur. Bu aristokrasi, soylu bir aileden gelen Hz. Muhammed'in döneminde de söz konusu olmuştur.¹⁴ Ona göre aristokrasi ve tabii olarak ticaret odaklı Asya ve Doğu yerleşimlerinde toplumsal faaliyetler halkı oluşturan toplumun ürünü olamamıştır. Dolayısıyla buralarda bir şehirden bahsetmek mümkün olmamıştır. İstanbul'da da İslâmî Ortaçağ'dan 16. yüzyıla kadar bir şehir temsili söz konusu olmamıştır. Hatta 16. yüzyıl da buna dahil olmuştur.¹⁵

Kent sosyolojisinde başlıca literatür kaynakları incelendiğinde tabiri caizse karamsar bir yapıda ele alınmış şehirler, toplum ahlâkının bozulması, kırsaldakinden farklı olarak daha bireysel davranılması, bazı sistemlerle kapitalizmin ortaya çıkmasına sebep olması, aristokrasinin toplumda baskın olması, duyguların yerini hesapçılığın ve aklın alması, para ekonomisinin ön planda olması, şehirde dinin yalnızca bir tarihî unsur olduğu ve çıkarlar için kullanıldığı gibi düşüncelerle yer almıştır. Oysaki şehirlerin medeniyet ve cemiyet bağlamında iki yönü olmuştur. Birinci yönüyle şehir, insanlar

Urbanism in the Information Age", *The City Reader*, ed. Richard T. LeGates- Frederich Stout (New York: Routledge, 2016), 229-240.

¹² Ebru Erez, *Feodal Sistemin Sosyal Hayat Üzerine Etkisi* (Karaman: Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

¹³ Marx- Engels, "Manifesto of the Communist Party (February 1848)", 1/98-137.

¹⁴ Max Weber, *The City*, çev. Don Martindale- Gertrud Neuwirth (New York: The Free Press, 1966). 80-89.

¹⁵ Weber, *The City*, çev. Don Martindale- Gertrud Neuwirth, 88.



aracılığıyla manevî-sembolik değerlere ve fizikî ihtiyaçlara göre şekillenmiştir.¹⁶ Bu yönüyle şehirler nesnel olmuştur. Öyle ki Lewis Mumford “...Her nesil inşa ettiği binalara biyografisini yazar...” ifadesi ile şehrin şekillendiğini ifade etmiştir.¹⁷ Diğer yönüyle ise şehir öznel olmuştur. Şehir, cemiyetin zihniyetini, yaşam biçimlerini, fizikî unsurlara ve toplumsal dinamiklere insanların yüklediği manaları şekillendiren, dönüştüren bir etkiye sahip olmuştur. Bağımsız bir güç haline gelen özne konumundaki şehir, tarihî süreci de şekillendiren, dönüştüren bir gerçeklik olmuş ve “...Şehir insan etkilerini, insan da şehrin etkilerini tasvir etmiştir...”¹⁸. Bir madalyonun iki yüzünün olduğu, yüzlerinin ayrı ayrı değil bir bütün olarak ele alındığı gibi, şehirlerin de iki rolü olmasından dolayı bir rolünü ötekinden ayırarak şehre ve medeniyete tek yönlü rol vermek, şehrin etkinliğini sığlaştırmak olmuştur. Bu sebeple özelde İslâm şehirleri, medeniyet tarihiyle birlikte, kültür, değerler, mimarî, siyasî, iktisadî, coğrafi konum gibi özellikleri de dikkate alınarak incelenmiştir.

2. İslâm Medeniyeti ve İslâm Şehirleri

İslâm, Mekke şehrinde doğmuş, 622 yılında eski adıyla Yesrib, fakat bu adın ‘fesad’ manasına gelmesinden dolayı Hz. Muhammed’in hicret etmesinden sonraki değiştirilmiş adıyla Medinetü'l-Münevvere (Aydınlanmış Şehir)’de bir medeniyete kapı açarak yayılmıştır.¹⁹ İslâm tarihinde dinin yayılmasına ve İslâm kültürünün yeni bir medeniyet merhalesinde oluşmasına öncü olan ilk şehirleşme medeniyetin inceliklerinin, güvenliğinin, refahın talep ettiği hayatın²⁰ sonucu olarak İslâm alemi için burada olmuştur. Hicretin ilk yılında yapılan ve insan ilişkilerini, sosyal yapıyı düzenleme amacıyla dünyada ilk yazılı anayasa olan Medine Sözleşmesi’nin burada bulunan halkla imzalanması ve böylelikle bir süre için tek millet olunması²¹, Müslümanların kendilerine ait olan hicrî takvimin kullanılmaya başlanması²² da Medine şehrinin bir mekân olarak medeniyetin başlangıcı olduğunu göstermiştir.²³ Öyle ki Cansever, “Medeniyet

¹⁶ İbrahim Sarıçam- Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014).

¹⁷ Uğur, “Şehir Tarihi ve Türkiye’de Şehir Tarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar”, 9-26.

¹⁸ Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetler ve Şehirler”, *Tarihin Öznesi Olarak Şehir: Medeniyetler Tarihi ve Eksen Şehirler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 73-106.

¹⁹ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Medine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 311-318.

²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990), 1/307-308.

²¹ Salih Suruç, *Peygamberimizin Hayatı*, (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1983), 1/501

²² Suruç, *Peygamberimizin Hayatı*, 1/451.

²³ Mevlüt Koyuncu, “Medine Şehir Devleti”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* 11/2 (2009), 87-103.



'Medine'de olmak' demektir."²⁴ ifadesiyle İslâm dininin medeniyet ve şehirle etkileşimini vurgulamıştır.

İslâm inancının bir şehirde yayılmaya başlamasının yanında getirdiği avantajları olmuştur. Hz. Muhammed'in bizzat kendisinin öncülüğünde siyasî, askerî, hukukî, ekonomik ve sosyal alanlarda uygulamalar yapması ile İslâm Medeniyeti bir şehirde sağlam temeller üzerine oturmuştur. Bunun bir sonucu olarak İslâmiyet'in belli bir düzen içinde hızlı bir şekilde tanınup yayılması, şehrin dinamiklerinin ve fizikî yapısının İslâm'a uygun olarak düzenlenmesi sağlanmıştır. Nitekim İslâmileşmiş bir medeniyetin zemini çok eski tarihlere dayanmakla beraber, hicretten sonraki tadrîcen İslâmileşmeyle bir İslâm Medeniyeti ortaya çıkmıştır.²⁵ Hz. Muhammed bu şehirde başlattığı medeniyet hamlesiyle birey, aile, miras, kamu ve uluslararası hukuk gibi yaşama ait değerlerin temel ilkelerini belirleyerek gelecek kuşaklara miras bırakmıştır.²⁶ Böylelikle başka bölgelerden şehre gelenlerin İslâm Medeniyetini tanınması kolaylaşmış ve kendi bölgelerine İslâm'ı yaymalarına kaynaklık etmiştir.

Medine, bulunduğu konumla sınırlı bir düzende kalmamıştır; bundan sonra inanç, sistemli bir sıra, çok kültürlülük bakımından bir *İslâm Şehri modeli* olmuştur. İlk İslâm şehri kurucularına örnek olmuş ve yüzyıllar boyunca bir medeniyete öncülüğü ile model olma konumunu korumuştur.²⁷ Dolayısıyla sonraki yüzyıllarda kurulan İslâm şehirlerinin, bir medeniyeti içinde barındıran Medine prototipinin yeni formları olduğu ifade edilebilir. Medine'nin özünü içinde barındıran yeni formlardaki İslâm şehirleri, kurucuları tarafından İslâm Medeniyeti öncülüğünde kurulmuş ve şehir İslâm Medeniyeti oluşumunda özne rol oynamıştır. İslâm şehri kurucuları kurdukları ve fethettikleri şehirlerde İslâm'ın gerektirdiği şekilde tutumlar sergilemişlerdir. Rehberleri İslâm dini, modelleri de Medine olmuştur. Bunu Kûfe, Basra, Fustat, Kayrevan Kudüs, Bağdat, Kurtuba, İsfahan, Semerkand, Buhara, Halep, Şam, Bursa, Konya, İstanbul gibi önemli İslâm şehirlerinde görmek mümkün olmuştur.

Her medeniyetin hem etkilenme hem de etkileme gibi iki yönünün olması sebebiyle, İslâm Medeniyeti de kendinden önceki medeniyetlerden etkilenmiş

²⁴ Cansever, "Osmanlı Şehri", 87-128.

²⁵ Marshall G.S. Hodgson, "İslâm'ın Din ve Medeniyet Manzarası", *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih 1*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993).

²⁶Bk. Yasin Yılmaz, "İslâm Medeniyetinin Ortaya Çıkışı, Temel Özellikleri ve Gerilemesiyle İlgili Bir Değerlendirme", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2021), 591-612.

²⁷ Muammer Gül, "İslâm ve Şehir", *Muhafazakâr Düşünce* 23 (2010), 74-85.



ve kendinden sonraki medeniyetlere maddî ve manevî katkılar sağlamıştır.²⁸ Şehirlerin dinamik yapısı ile İslâm Medeniyeti eriştiği yerlerde kültürel zenginlikler elde etmiş, bulunduğu bölge şartlarına göre İslâm'a uygun bir şekilde harmanlanarak değişimler yaşamıştır. Öyle ki İslâm medeniyetindeki gelişmeler özellikle tarihlerinin türlü çağlarında çeşitli toplumlar ile münasebet içinde olmasıyla yaşanmıştır.²⁹ İslâm dünyasındaki etkileşimin geldiği seviye o kadar belirginleşmiştir ki Demirci'nin aktardığına göre, bir Batılının ifadesiyle; "İslâm şehirleri âleminin her yerinde şehirler, bir bitki ve çiçek gibi birdenbire ortaya çıkıyor, tomurcuklanıyor ve çatlayıp açılıyordu."³⁰ denilmiştir. Şehirleşme kültürünü, öncü bir Peygamber ve Medine şehri ile iliklerine kadar benimseyip, pratik hayatını buna göre sentezleyen bir İslâm cemiyeti; bu sayede her geçen gün farklı bölge ve cemiyetlerle etkileşimi nihayetinde hem mimarî hem de kültürel açıdan İslâm'ın en güzel eserleri olan İslâm şehirlerini ortaya koymuştur. Müslüman dünyasının muhtelif ülkelerle arasındaki ilişkiler medeniyet mahsüllerinin elden ele geçmesine oldukça yardımcı olmuştur.³¹ Dolayısıyla Hz. Muhammed Medine'de vahye dayanan, akla güvenen ve ilimle gelişen bir medeniyeti miras bırakmasıyla ilerleyen zamanlarda buna bağlı kalındığı sürelerde büyük şehirler inşa edilmesine, medenî gelişmelere öncülük etmiştir.³²

Yaradan evvela 'Oku!' buyurmuş, Hz. Muhammed okuyup yaşamıştır ve O'nun önderliğinde diğer Müslümanlar, Kur'an-ı Kerîm'deki ayetleri ve Allah'ın kevnî ayetleri olan Kâinat kitabını okumuştur.³³ Gazzâlî'nin, "ayetleri okumak" kavramını anlamak ve idrak etmekle eş değer gördüğü³⁴ üzere İslâm şehirlerinde İslâm dininin idrâk edildiği, din ile ilmin kol kola olduğu, yüzbinlerce eserin verildiği bir dönem söz konusu olmuştur. Halifelerin paralar üzerine bir dönem ismini Medinetü's-selâm (Barış Şehri) olarak yazdırdığı ve Halife Mansûr tarafından inşa edilen Bağdat³⁵ bu şehirlerden bir tanesi olmuştur. Bir dönem İslâm Medeniyetinin ve ilmin merkezi haline gelip önemli ilim ve devlet adamlarına ev sahipliği yapmış olan Bağdat, o günün Avrupa merkezli bir tanımıyla *Karanlık Çağ* olarak adlandırılan Ortaçağ'ı yaşarken, aynı

²⁸ İsmet Kayaoğlu, "İslâm Kültürünün Doğuşu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (1987), 205-211.

²⁹ Wilhelm Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Mehmet Fuat Köprülü (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 10.

³⁰ Mustafa Demirci, "İslâm'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri" *İstem* 1/2 (2003), 129-146.

³¹ Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Mehmet Fuat Köprülü, 57.

³² Yılmaz, "İslâm Medeniyetinin Ortaya Çıkışı, Temel Özellikleri ve Gerilemesiyle İlgili Bir Değerlendirme", 591-612.

³³ Âdem Özkan, *Bilim Tarihinde Ezberbozan: Prof. Dr. Fuat Sezgin'le Birlikte* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2019), 91.

³⁴ Muhammed Gazali, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler (Ankara: Sor Yayıncılık, 1993), 50.

³⁵ Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Mehmet Fuat Köprülü, 49.



dönemde İslâm Medeniyeti için *Altın Çağın* yaşandığı döneme önderlik etmiş bir ilim şehri olmuştur.³⁶ Nitekim Fuat Sezgin İslâm Medeniyeti hakkında “İslâm’ın ilk asrımdan beri ilimle uğraşmayan, ilim yolunda çabası olmayan adeta kınandığı, bütün nazarların ilme çevrildiği, ‘İnsan için çalıştığından başkası yoktur.’³⁷ ayetinin Müslümanlarda icatlar, keşifler ve ilmi eserler olarak vücut bulduğunu” ifade etmiştir.³⁸

Tarihe geçmiş, ilimle meşgul olmuş İslâm öncüleri, şehir kurucuları, fâtiler İslâmî değerlerin aydınlatıldığı bilinç ve zihniyet ile Hz. Peygamber’in Medine’de temellerini attığı medeniyeti geliştirerek ortak unsurlar aracılığıyla evrensel hale yükseltmişlerdir. Söz konusu evrensel niteliğinden dolayı İslâm Medeniyeti, yüzyıllar boyunca insanlığı bir medeniyet çatısı altında birleştirmeye, diğer tüm medeniyetlerden daha fazla yaklaşmıştır.³⁹ Hodgson’a göre “...Müslümanlar, zamanla kendi ibadet ve akideleri kadar kurumları, sanat ve edebiyatı, ilim ve fenni, sosyal ve siyasi teşekkülleri ile bu inancı taşıyan yeni bir toplum vücuda getirmeyi başarmışlardır...” ve bunların tamamı İslâmî bir mühür taşımıştır.⁴⁰ Nitekim, İslâm Medeniyetinin meziyetleri; insanın yaratılışıyla aklın uygunluğunu, her şeyin idarecisinin Allah olduğunu ve merkezin O olduğunu hatırlatmak, fikir olgunluğu ile hayatın amacını açıklayıp yapılan amelde bu olgunlukla tatmin olmak, fertlerin hedefini toplumsal gayeye yükselterek insanların birliğini sağlamak, sayılan diğer meziyetlere uyarak yapılan amellerin güven duygusu vermesini sağlamak olmuştur.⁴¹

İslâm Medeniyetinin meziyetleriyle birlikte zenginliğin en hayırlısının gönül zenginliği olduğunu buyuran Hz. Muhammed’in⁴² örneği üzere İstanbul fâtihi, iki denizin hakanı (hakanü’l-bahreyn) ve iki karanın sultanı (sultanü’l-berreyn) Fatih Sultan Mehmet⁴³ “*Hüner bir şehir bünyâd etmektir; Reâyâ kalbin âbâd etmektir.*” ifadesiyle asıl marifetin şehir inşa etmekle birlikte halkın kalbini kazanmak olduğunu belirtmiştir.⁴⁴ Böyle bir anlayışla İslâm Medeniyeti çatısı altındaki şehir toplumu belli bir düzen ve birlik içerisinde yaşamıştır. Bir İslâm

³⁶ Ömer Ali Keskin, “Batı’nın Karanlık Doğu’nun Altın Çağında Bilim: İslâm Bilim Tarihi Açısından Bir Karşılaştırma”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (Aralık 2019), 133-154.
³⁷ en-Necm, 53/39.

³⁸ Özkan, *Bilim Tarihinde Ezberbozan: Prof. Dr. Fuat Sezgin’le Birlikte*, 55-70.

³⁹ Hodgson, *İslâm’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih 1*, çev. Metin Karabaşoğlu.

⁴⁰ Hodgson, *İslâm’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih 1*, çev. Metin Karabaşoğlu.

⁴¹ Ebul A’la el-Mevdûdî, *İslâm Medeniyeti Esasları ve Menşei*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Hilal Yayınları, 1968), 47-69.

⁴² Suruç, *Peygamberimizin Hayatı*, 2/618.

⁴³ Halil İnalçık, *İki Karanın Sultanı İki Denizin Hakanı Kayseri Rûm: Fatih Sultan Mehmed Han* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

⁴⁴ Mehmet Öz, “Fatih ve Fetih Ruhu” *Türk Yurdu* 107/369 (Mayıs 2018).



öncüsünün rehberliğiyle şekillenmiş İslâm şehirleri ve kolektif akıl-ruh ile bütünlük arz etmiş İslâm dünya görüşü, İnalıcık'ın ifadesi ile "... İslâm'ın emir ve yasaklarının kendi bütünlüğü içerisinde gözetileceği bir yer olarak hazırlanan şehrin fizikî ve sosyal görünümünü belirlemiştir."⁴⁵

2.1. İslâm Şehirlerinde Ortak Unsurlar

Şehirler, çeşitli medeniyetlere, kültürlere ve inanışlara ev sahipliği yapmasıyla tarihî geçmişleri bakımından birbirlerinden ayrılırken⁴⁶; öznesi insan olan medeniyetin olgunlaştığı şehirlerde yer almasıyla bazı ortak özellikleri bünyesinde barındırmıştır.⁴⁷ İslâm şehirlerinin şekillendirmesi ise genellikle kutsallık atfedilen konular merkeze alınarak yapılmıştır.⁴⁸ Kur'ân ve Sünnet odaklı anlayışın baskınlığı İslâm sembolü şehirlerde dinî, idarî, sosyal, ekonomik ve kültürel boyutlarda kendini göstermiştir. İslâm şehirlerinin, inancın tezahürleri olarak farklı boyutlarda yapılanmaları ise en çok mimarî ve şehir planlamasına yansımıştır.⁴⁹ İslâm'ın ibadete özellikle de cemaatle kılınan namaza verdiği önemden dolayı câmi/mescit, eğitim için medreseler/sıbyan mektepleri, temizlik için hamam ve nefis temizliği için de büyük ölçüde İslâmlaşmaya da etki eden tekke ve zaviye mimarîleri gelişmiştir. Söz konusu binaların mimarisindeki tevhid, doğallık, sükûnet, tevazu, estetik süslemeler şehirlere yansımıştır. İdarî ve dinî kimliğe sahip binalar kalıcı malzeme olan taş ve mermerden, evler ise hayatın geçiciliğini hatırlatmak için, kerpiç ve ahşaptan yapılmıştır.⁵⁰ Bir Batılı gözüyle "İslâm insan karakterine uygun bir biçimde estetik duygusunu maneî inançla birleştirmiştir."⁵¹ ve bu birleşim yalnızca mimaride değil aynı zamanda hat sanatı, şiir, edebiyat, mûsikî,⁵² iç dekorasyon, giyim-kuşam, şark halıları, zarif seramikler, cam ve metal işleri gibi İslâm sanatına özgü ürünler ortaya çıkarmıştır.⁵³

⁴⁵ Halil İnalıcık, "Bir İslam Şehri: İstanbul", çev. İbrahim Kalın, *Marife* 4/2 (güz 2004), 309-325.

⁴⁶ Uğur, "Şehir Tarihi ve Türkiye'de Şehir Tarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar", 9-26.

⁴⁷ Bayram Ali Çetinkaya, "Medîne, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti: Medine'den Medeniyete", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 5-50; Osman Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2009), 69-70.

⁴⁸ Mehmet Said Şahinalp-Veysi Günel, "Osmanlı Şehircilik Kültüründe Çarşı Sisteminin Lokasyon ve Çarşı İçi Kademelenme Yönünden Mekânsal Analizi", *Millî Folklor Dergisi* 24/93 (2012), 149-168.

⁴⁹ Fazıl Acar, "Prof. Dr. Recep Şentürk: Cami İslâm toplumunun kalbidir.", *Diyanet Aylık Dergi* 322 (2017), 29-31.

⁵⁰ Fatih Aman, "Turgut Cansever Düşüncesinde Zihniyet-Şehir İlişkisi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 1240-1250.

⁵¹ Desmond Stewart, *Bir Batılı Gözüyle İslâm Kültür ve Medeniyeti*, çev. Müjdat Kayayerli-Murat Özyiğit (İstanbul: Esra Yayınları, 1994), 138.

⁵² Haydar Bammat, *İslâmiyet'in Maneî ve Kültürel Değerleri*, çev. Bahadır Dülger (Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1963).

⁵³ Stewart, *Bir Batılı Gözüyle İslâm Kültür ve Medeniyeti*, çev. Müjdat Kayayerli-Murat Özyiğit, 138-168.



Şehirler ortak bir kültürü paylaşan cemiyetlerin⁵⁴ dinini, değerlerini, ahlâkî sistemini yansıtmıştır. Yalnızca saf ve tabii inanışları değil, Kur'ân-ı Kerîm'in ahlâkî prensiplerinin de sosyal hayatla buluşturulması İslâm Medeniyetinin yüzyıllar boyunca sürmesinin sebebini de açıklamıştır.⁵⁵ Her bir medeniyet kendi değerleri ile özgürlüğe, dinamikliğe ulaşmıştır. İslâm şehirlerinin kurulması veya yeniden yapılandırılmasında da *İslâm şehirlerini* diğer medeniyet-şehirlerinden ayıran Kur'ân ve Sünnet odaklı tevhid, sadakat, adalet, sevgi, saygı, mahremiyet, güven, yardımlaşma gibi *İslâmî değerler* esas alınmıştır.⁵⁶ Bu bağlamda İslâm Medeniyetinde, şehir inşa edilirken merkezinde yönetim binası (dâru'l-imâre) ile hemen yanında ibadet mekânı olarak ve çeşitli sosyal faaliyetler için câmi (dâru'l-ibâde), eğitim merkezi medrese (dâru'l-ilm), onun yanında aynı alan içerisinde temizlik için hamam (dâru'l-nazafe) ve bunların etrafında çarşılar (dâru'l-esvâk), en dışta da meskûn yerler olan mahalleler sıralanmıştır.

2.1.1. İslâm Şehirlerinin Kalbi: Câmi (Dâru'l-İbade)

İslâm medeniyetinde şehir planlamaları yapılırken önce câmi konumlandırılmış daha sonra diğer fizikî unsurlara yer verilmiştir. Şehir planlarında merkezde bulunan câmiler, medeniyetin özü tevhid inancının en somut göstergelerinden ve somut olarak gözlemlendiğimiz şehirlerin manevi yöne açılan kapılarından olmuştur.

Câmi, İslâm Medeniyeti için öylesine önemli olmuştur ki Medine'ye hicretin ilk gününde ilk iş mescid yapmak⁵⁷ olmuştur. Hicret ederken bizzat Hz. Muhammed'in de inşasında yer aldığı ilk İslâm mescidi Kuba Mescidi⁵⁸ ardından ise Medine' de Mescid-i Nebevî inşa edilmiştir.⁵⁹ İslâm'ın şehirlerde temsil edilmesi için şehirlerin liderleri, kurulan şehir merkezinde bir câmi yaptırmış⁶⁰ veya fethedilen şehirlerin merkezinde bulunan en büyük mabedi câmiye dönüştürmüştür. Yeni fethedilen topraklarda başka dine mensup halk

⁵⁴ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), "toplum", 732-733.

⁵⁵ Bammât, *İslâmiyet'in Manevî ve Kültürel Değerleri*, çev. Bahadır Dülger, 51.

⁵⁶ Sarıçam- Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 53-63.

⁵⁷ et-Tevbe 9/108.

⁵⁸ Suruç, *Peygamberimizin Hayatı*, 1/438.

⁵⁹ Suruç, *Peygamberimizin Hayatı*, 1/482.

⁶⁰ Fetihden sonra Fatih Sultan Mehmed'in yaptırdığı Fatih Camii ile Kanuni Sultan Süleyman'ın inşa ettirdiği Süleymaniye Camii, dönemin padişahlarının ihtişamını göstermek için külliyelerinin merkezine inşa edilmiş, mimarî açıdan dönemin en muhteşem yapılarıdır. Bk. Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Ankara: TTK Yayınları, 2003); Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfıyesi ve Süleymaniye Külliyesi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008).



da yaşadığı için câmilerin asıl önemli olduğu yerler bu topraklar olmuştur.⁶¹ Fethedilen topraklarda câmi yapımı veya dönüştürme ile şehrin *İslâm Medeniyeti sembolü* olduğu anlaşılmıştır. Ayasofya Câmii bu dönüşüme örnek camilerden olmuştur.⁶² Bununla birlikte, Ayasofya'nın her ne kadar câmiye dönüştürüldüyse de Fatih Sultan Mehmet tarafından mabedin isminin aynen kalmasına müsaade edilmesi göz ardı edilemeyecek bir detay olmuştur. Buradan da anlaşılacağı üzere İslâm Medeniyeti, şehirleri yakıp yıkmak niyetinde olmamış yalnızca İslâm'ın en iyi şekilde temsil edilmesi için, yeniden inşa edilmiş bir restorasyon yapılmıştır. Said Halim Paşa'nın da belirttiği gibi İslâm, ırkî özelliklere uymak değil, onları kendine uydurmak durumunda olmuştur. Fakat bunu yaparken tebdîlen ıslah ile var olanı tamamen değiştirmek yerine tadîlen ıslah ile eksik görülen veya uygun olmayan hususları değiştirmek önemli olmuştur.⁶³

Tadîlen ıslah bilinciyle hareket edilmiş Osmanlı döneminde ise büyük vilayetlerin merkezindeki büyük câmi (selâtin câmi); medrese, kütüphane, hastane, dârülaceze, tekke ve zaviye, mektep ve hamamlardan müteşekkil bir külliye'nin ana yapısı olmuştur. Şehir merkezlerinde inşa edilen câmilere ek olarak yerleşim bölgelerinde her bir mahalleye de bir câmi inşa edilmiştir. Müslüman halk her Cuma günü, dinî bir yükümlülük olan Cuma namazını edâ etmek için şehir merkezindeki büyük câmide toplanmış, şehrin liderleri halkın sorunlarını burada bizzat dinlemişlerdir.⁶⁴ Bu toplantılar dinî vecibelerin yerine getirilmesi yanında halkın sosyalleşmesine de katkılar sağlamıştır.

Câmiler, Allah'ın evi (Beytullah) olarak kabul edildiği için, kimseden herhangi bir ücret veya kısıtlayıcı herhangi bir durum talep edilmemiştir; birçoğu vakıf olarak varlığını sürdürmüştür. Günlük beş vakit namaz kılınması yanında câmi, genellikle halk eğitimi (ders-i âmm) için "sürekli eğitim" veren bir yer olmuştur. Bir dönem Hz. Muhammed'in evinin, Medine'de Daru'l-Kurrâ, Beytü'l-Uzzâb (Bekârlar Evi) gibi yerlerin eğitimde ev sahipliği yapmasının yanı sıra eğitim-öğretim faaliyetleri eğitim kurumu ihtiyacı gereği câmide sürdürülmüştür.⁶⁵ Bir müddet sonra câmilerin talebe yoğunluğundan dolayı ise, medrese olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir.⁶⁶ Medreseler, Selçuklu döneminde devletin himayesine alındığı için özellikle bu dönemden

⁶¹ Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 310.

⁶² İnalçık, *Bir İslâm Şehri*: İstanbul, 309-325.

⁶³ Said Halim Paşa, *Said Halim Paşa Külliyesi*, çev. Vahdettin Işık.

⁶⁴ İnalçık, *Bir İslâm Şehri*: İstanbul, 309-325.

⁶⁵ Yasin Yılmaz, "Hz. Peygamber Dönemi Eğitimine Genel Bir Bakış", *Dinî Araştırmalar* 14/40 (Ocak-Haziran 2012), 203-221.

⁶⁶ Şakir Gözütok, "İslâm Eğitim Tarihinde Müesseseleşme", *Dinî Araştırmalar* 9/26 (Eylül 2006), 17-44.



İtibaren ilmin daha da yaygınlaşmasını sağlamıştır.⁶⁷ Osmanlı döneminde külliye içinde câmiye bitişik ayrı binalarda daha ileri düzeyde ilim tahsil etmek isteyenler için bugünün üniversitesi sayılabilecek medrese çatısı altında Kur'an, hadis, tefsir, fıkıh gibi İslâmî ilimlerle tarih, astronomi, coğrafya, gramer ve edebiyat gibi ilimler öğretilmiştir.⁶⁸

Câmilerle kurumlaşmaya başlayan eğitim; insanları Yaratıcısından haberdar etmek, insan davranışını inanca uygun kılarak dengeli ve uyumlu bir kişilik oluşturmak, aile ve toplumda nasıl tutumlar sergilenmesi gerektiğini ve duygusal açıdan dengeyi öğretmek, insanların birliği ve eşitliği için bireye inancı telkin etmek, İslâm inancı ve İslâm hukukuna dayalı bir toplum yetiştirmeyi temel amaçlar edinmiştir.⁶⁹ Özellikle henüz dinî ve sosyal müesseselerin iyice kurulup yayılmadığı zaman diliminde bir çok işleve sahip olan câmiler ibadetin, bir dönem yönetimin, sosyal hayatın ve eğitimin başladığı dinî, sosyo-kültürel merkezler olmuştur.

2.1.2. Yönetim

Hz. Peygamber'den Hz. Ömer dönemine kadar halifeler tarafından idari işler câmiden yürütülmüştür.⁷⁰ Hz. Ömer döneminde ise idari yönetim merkezi (dârü'l-imâre) câminin hemen yanında ayrı bir binaya taşınmıştır.⁷¹ Böylelikle Hz. Ömer döneminden itibaren yönetim, divan teşkilâtı olarak yer almıştır. Her ne kadar ilerleyen zamanlarda divan teşkilâtında değişimler görülmüş olsa da fonksiyonları değişiklik göstermemiştir.⁷² Emevîler ve Abbasîler döneminde de bu gelenek devam etmekle birlikte Emevî dönemi yöneticilerinden bazıları güvenlik gibi çeşitli nedenlerle yönetim merkezlerini şehir merkezinden uzakta konumlandırmışlardır.⁷³ Osmanlı döneminde ise Sultana bağlı bir teşkilatlanma ile yönetim, saray merkezli olmuştur. Devlet işleri burada selâmlık bölümünden yürütülmüştür.⁷⁴

⁶⁷ Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 319.

⁶⁸ İsmail Râci el-Farukî-Luis Lâmia el-Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1999).

⁶⁹ Abdullah Muhammed Khouj, "İslâm'da Eğitim", çev. Semra Çinemre, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 277-308.

⁷⁰ Suruç, *Peygamberimizin Hayatı*, 1/484.

⁷¹ Yılmaz Can, "İlk İslâm Şehirlerinin İki Önemli Unsuru: Cuma Mescidi Darü'l- İmara İkili Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Eylül, 1996), 123-134.

⁷² Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 45.

⁷³ Sarıçam- Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*.

⁷⁴ Abdüllatif Armağan, "Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Yönetim Anlayışına Dair Bazı Düşünceler", *Gazi Akademik Bakış* 5/9 (2011), 139 - 156.



İdari yönetimde görevlendirme devlet tarafından yapılmıştır. Hz. Muhammed döneminden itibaren adaletin önemli bir değer olması hasebiyle adli işlere çok önem verilmiştir. Hz. Muhammed zamanında oluşan gelenekler büyük bir titizlikle korunarak bağımsız bir adli teşkilât kurulmuştur. Adli mekanizmanın özünü oluşturan, İslâm ve şeriatı temsil eden bir İslâm toplumu imamı olarak kadılar, şehir hayatının oldukça geliştiği Orta çağ İslâm devletleri Karahanlılar, Gazneliler, Harzemşahlar, Selçuklu ve sonraki dönemi de kapsayan Osmanlı Devleti dönemlerinde görev almışlardır.⁷⁵ Merkez bürokrasisi içinde yer alan *kadı*, hukukî, askerî, malî ve idarî görevlere sahip olduğu için çok yönlü bir devlet görevlisi olmuştur; görev niteliği genel anlamda şehir yönetiminin bütün fonksiyonlarını içermiştir. Nitekim yerel yöneticilerin faaliyetleri Kadı'nın adli denetimine tabi olmuştur. Özellikle Selçuklular ve Osmanlılar döneminde sosyal, kültürel ve ekonomik hayatta çok önemli bir yeri olan ve şehrin silüetinde en önemli etkenlerden olan vakıf sisteminin denetimi de kadı tarafından yapılmıştır. Birçok görevi üstlendikleri için kadıların âlim, zahit ve âdil olmalarına dikkat edilmiştir.⁷⁶

Devletin yerine getirmekle sorumlu olduğu hemen hemen bütün kamuya ait hizmetler kadı tarafından denetlenen vakıflar aracılığıyla yürütülmüştür.⁷⁷ Başta kadı olmak üzere şehir sorunlarının çözüme kavuşturulmasında *amid*⁷⁸, *mütesellim*, gerekli görülen yerlerde esnaflardan oluşan *lonca teşkilatı üyeleri*, *şehir kethüdası* ve *halkın ileri gelenleri* yer almıştır.⁷⁹ Sorunların çözüme kavuşturulmasında mahkemeler ve bunun yanında Mezalim Mahkemeleri bulunmuştur. İslâm devletlerinde en yüksek idarî-adli yargı ve denetleme kurumu olan Mezalim Mahkemelerince hükümdarlar halkın şikayetlerini burada bizzat dinlemişlerdir.⁸⁰

Farklı kültürleri ve düşünceleri olan bir topluma sahip İslâm şehirleri, "birlik ve medeniyet sanatlarından" biri olan adalet ilkesi doğrultusunda yönetilerek⁸¹, toplumun birbirlerine saygı duyarak, müsamaha göstererek şekillendirdiği bir yönetim benimsemiştir.

2.1.3. Çarşı-Pazarlar (Dâru'l-Esvâk)

Sulama kanallarının açılması, eskilerinin tamir edilmesi, çiftçinin korunması gibi sebeplerden dolayı özellikle Selçuklu döneminden itibaren değerli olmuş

⁷⁵ Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 26; 47; 295.

⁷⁶ Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 297.

⁷⁷ Mehmet Bayartan, "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler" *Osmanlı Bilimi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2008), 157-175.

⁷⁸ Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 294.

⁷⁹ Konur Alp Demir, "Osmanlı Devleti'nde Yerel Yönetim Kültürü", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2019), 429-452.

⁸⁰ Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 26.

⁸¹ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih 1*, çev. Metin Karabaşoğlu.



ve şehirlerin büyümesini sağlamış bol ve bereketli ürün elde edilen tarımın⁸² yanı sıra şehrin asıl birliğini sağladığı düşünülen kısım ticaret ve sanayinin yer aldığı çarşı-pazar alanı olmuştur. Bu alan câmilerin çevresinde bulunduğu için Müslümanlar ve gayrimüslimler bir arada bulunarak ticaretlerini ortak bir alanda yapmışlardır. Yalnızca yiyecek satan dükkânlar ayrı tutulmuştur. Bunun da sebebi Müslümanlara dinen yasaklanmış içki ve domuz etinin gayrimüslimlerce satışta yer alması olmuştur. Bu maddelerin gayrimüslimler tarafından Müslümanlara satılması kesin olarak yasaklanmıştır.⁸³

Osmanlı döneminde çarşı-pazarlar, câmi veya câmiye yakın bedesten merkez alınarak şehir merkezlerinde kurulmuştur. Veyahut da her ikisinin bir arada olduğu merkezlerde geliştiği görülmüştür.⁸⁴ Ticaret alanları başka bölgelerden gelen tüccar ve müşterilere de ev sahipliği yapmıştır. Farklı bölgelerden tüccar ve müşterilerin İslâm şehirlerine gelmeleri ise İslâm Medeniyetinin çeşitli kültür ve inançlara sahip toplumlara tanıtılmasında ve kalplerin İslâm Medeniyetine ısındırılmasında bir sosyal fırsat olmuştur.

Çarşı-pazarlar, üretim ve ticaretin yanı sıra yoksullar için ücretsiz hamam (dâru'l-nezafe), susayanlar için sebiller, hayvanlar için bakımlar ve diğer dinlenme, konaklama gibi kişisel hizmetleriyle yer aldığı sosyal mekânlar olmuş ve vakıf arazilerinin gelirleri vâkıfın vakfiyesinde belirttiği yerlere harcandığı için⁸⁵ bütün bu hizmetler, masrafları vakfedilen arazilerden karşılanan *vakıf sistemi* ile yürütülmüştür.⁸⁶ Hayatın bütün alanlarıyla ilgilenen vakıflar, ticaret ve üretimde de önemli bir yere sahip olmuştur. Sistem tarafından, bütün şehirlerde var olan ticaret hanları, tacirlerin şehirlerarası yol güvenliği için kervansaraylar, gelir dengesizliklerinin çözümü gibi konularla sürekli olarak ilgilenilmiştir.⁸⁷

Köklerini fütüvvet anlayışından alan Anadolu Selçuklu dönemi mahsulü *Ahîlik Teşkilâtı* ekonomik alanda oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Teşkilâtın hazırladığı *Fütüvvetnamelere* göre esnaf belirli niteliklere sahipse ticaret alanında yerlerini alabilmişlerdir. Buna göre, "sosyal dayanışma, hizmet, samimiyet, cömertlik, yalnızca Allah'a kul olmak, insan sevgisi, iyi niyet, irade, bencillik ve kibirden uzaklaşmak, alçakgönüllülük, sürekli kendini geliştirme, saygı,

⁸² Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 327.

⁸³ İnalçık, *Bir İslâm Şehri: İstanbul*, 309-325.

⁸⁴ Şahinalp - Günal, "Osmanlı Şehircilik Kültüründe Çarşı Sisteminin Lokasyon ve Çarşı İçi Kademelenme Yönünden Mekânsal Analizi", 149-168.

⁸⁵ Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 305.

⁸⁶ Bk. Yasin Yılmaz, "Vakıf Kurumunun Dayandığı Temel Referanslar ve Zürrî Vakıfların Vakıf Sistemindeki Yeri", *Dinî Araştırmalar* 17/44 (Ocak Haziran 2014), 43-66.

⁸⁷ Bayartan, "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler", 157-175.



merhamet, dürüstlük” fütüvvet esasları olarak belirlenmiştir.⁸⁸ Zaman içerisinde bünyesine farklı özellikler katarak 15. yüzyılda, İstanbul şehrinin fethi ile Lonca Teşkilâtı’na dönüşmüş ve Osmanlı ekonomisinin şehirdeki yapı taşlarını oluşturmuştur. Lonca Teşkilâtı olarak devam etmesinde, sınırların genişlemesi ve çok çeşitli etnik ve kültürel yapılarla karşılaşmanın sonucu gayrimüslim topluma da⁸⁹ bu teşkilatta yer verilmesi etkili olmuştur. Lonca Teşkilâtı satışlarda uyulması gereken fiyat ve ürün kalite standartlarını satışa sunmadan önce belirlemiştir.⁹⁰ Bu uygulama ile kapitalist bir zihniyetin dayattığı rekabetin aksine dayanışma ve birlik ruhu esas alınmıştır. Lonca Teşkilâtının içerisinde gayrimüslimlerin de üye olarak yer alması, harcı adalet olan bir cemiyetin yansıması olarak kabul edilebilir.

Müslümanların büyük önem verdiği *emr-i bi'l mâ'ruf ve nehy-i ani'l münker* (iyiliği emretme kötülüğü menetme) ayeti⁹¹ gereği İslâm şehirlerinde *hisbe* olarak adlandırılan ve amacı genel ahlâkı, kamu düzenini korumak ve denetlemek olan bir teşkilat kurulmuştur. Teşkilatta *muhtesip* adı verilen görevliler bulunmuştur. Temizlik, düzen, aydınlatma gibi belediye işleriyle ilgilenen muhtesip çoğunlukla insan ilişkilerinin yoğun olduğu çarşı-pazarlarda görev almış, aldanma ve aldatmaya mahal vermemek için ölçü ve tartıları teftiş etmiştir.⁹²

Düzenlemelerde görsellik ve müşterilerin konforu, çevreyi korumada önem arz ettiğinden çarşı ve pazarlarda tezgâhlar câminin yakınında, estetik ve çevresel açıdan, rahatsızlık vermeyeceği düşünülen belirli bir sırayla yer almıştır. Çarşı ve pazarlarda yerler tanzim edilirken “Önce buhur, itır satıcıları, sarraflar ve mücevheratçılar, daha sonra kitapçılar, ciltçiler, terziler, kilim, battaniye satıcıları ve en uzak yere ise dericiler, yiyecek, ağaç, metal işçileri, demirciler ve toprak eşya satıcıları yerleştirilmiştir.”⁹³

İslâm şehir toplumu, insana çalıştığından başkasının olmadığı⁹⁴ bilinci ve iş bölümü gerekliliğiyle bütün bu alanlarda rızkının temini için üretim ve ticaretle

⁸⁸ Fahri Solak, *Ahîlik: Kuruluşu, İlkeleri, Fonksiyonları* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2009), 5.

⁸⁹ 17. yy. İstanbul lonca teşkilatına bakıldığında dini bileşimi şu şekildedir: Loncaların %57,9'u Müslümanlardan, %24,4'ü Hıristiyanlardan, %1,4'ü Yahudilerden, %16,3'lük kısım ise bu üç din dışında kalan loncalardan oluşmuştur. Bk. Halil Emre Akbaş vd., “Osmanlı Devleti'nde Lonca Teşkilâtı Yapısı ve Yönetim Düşüncesi ile Karşılaştırılması”, *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8 (Eylül 2018), 174.

⁹⁰ Halil Emre Akbaş vd., “Osmanlı Devleti'nde Lonca Teşkilâtı Yapısı ve Yönetim Düşüncesi ile Karşılaştırılması” *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi* 9 (Eylül 2018), 165-202.

⁹¹ Âl-i İmran 3/104.

⁹² el-Farukî- el-Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu- Zerrin Kibaroglu; Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 73.

⁹³ Demirci, “İslâm'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri”, 129-146.

⁹⁴ en-Necm 53/39.



uğraşmıştır. Tarih boyunca ticaretin, devletlerin ekonomik hayatında mühim bir gelir kaynağı olduğu iyi bilindiği için İslâm şehirlerinde ticarete büyük önem verilmiştir. Ancak mal varlığı ile övünme, zorbalık, görev ve sorumlulukların unutulması gibi keyfî tutumlar olumlu karşılanmamıştır. İslâm'ın her alanında olduğu gibi üretim ve ticarete de ahlâkî ve toplumsal yarar önce gelmiştir. Helâl kazanç gözetilmiştir.⁹⁵ İslâm şehirlerinde ekonomi, inancın şekillendirmelerine göre biçimlenmiş ve dinî kurallar içinde gelişmiştir.⁹⁶

2.1.4. Mahalle

İslâm şehirlerinde yerleşim alanları olan mahalleler, idarî ve ticarî bölümden ayrı bir bölüm olarak yerini almıştır. Bazı araştırmacılar ticarî bölümlerin düzenli fakat yerleşim bölümlerinin düzensiz olduğunu çalışmalarında ifade etmişlerine karşın İslâm şehirlerinin bilinçli olarak böyle bir düzeni organize ettiklerini belirtmek daha isabetli olmuştur. İslâmî zihniyet doğrultusunda belirlenen düzenin amacı; yerleşmenin şehrin içerisinde yoğunlaşmasını önlemek, aidiyet, yönetime katılım, şehrin güvenliğini sağlamak, *mahremiyete* önem vermek, farklı dinî görüşlere ve kültüre sahip cemiyetlere özgür bir yaşam alanı sunmaktır. Yer verilen bu amaçlar gereği toplumsal hayatın bütün ihtiyaçlarının karşılandığı mahalleler çıkmaz sokaklara açılan bir ana caddeyle bölünmüştür.⁹⁷ Özel bir yol sistemi ile yollar belirli bir gruba ait olarak dönüştürülmüştür.⁹⁸ Böylelikle herkes kendi dininin ibadetlerini ve kültürünü kendi mahallesinde yaşama imkânı bulmuş, yaşadığı İslâm şehri tarafından ötekileştirilmemiştir. Şehirleşmenin sonucu olan sosyal ve idarî yapı birimi olan her bir mahalle içindeki toplumu yansıtmıştır.⁹⁹ Öyle ki gayrimüslimlerin aralarında yaşadıkları mezhep çekişmelerine eskiden olduğu gibi yine rastlanmakla beraber İslâm Medeniyeti altında oldukları sürece bu pek açığa çıkmamış, buralarda daha serbest bir dinî yaşama sahip olmuşlardır.¹⁰⁰ Yine Aynı şekilde Avrupa'dan Kudüs'e giden Hıristiyan hacıları da, kendi hayat ve

⁹⁵ Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Açıdan Din-İktisat İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 28/3 (2017), 224-246.

⁹⁶ Mustafa Karahöyük, "Din ve Ekonomi İlişkisi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2013), 193-220.

⁹⁷ Mustafa Sabri Küçükaşçı - Ali Murat Yel, "Mahalle", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 27 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 323-326.

⁹⁸ Yılmaz Can, "H. I-III./M.VII-IX. YY. İslâm Şehri" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 109-138.

⁹⁹ Mehmet Canatar, "İstanbul'un Nahiye ve Mahalleleri (1453-1923)", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016), 3/218-245.

¹⁰⁰ Çetin, *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 314-315.



mallarının İslâm şehirlerinde, kendi memleketleriyle karşılaştırıldığında, daha emin olduklarını ifade etmişlerdir.¹⁰¹

İslâm'da mahremiyet ve özel hayata dokunulmazlık anlayışı gereği devlet, mahallelerle ticari bölümde ve merkezde olduğu gibi doğrudan ilgilenmemiştir. Mahallelerde, mahalle sakinlerinin seçtiği *kethüda* ve *imam*, vergi toplama ve asayişin sağlanması konusunda devlet ile toplum arasında aracı olmuştur.¹⁰² Bununla birlikte İslâmî toplumda iyiyi teşvik, kötülüğü engellemek herkesin görevi olduğu için her mahalle sakini kendi güvenliğinden, mahallelerinde meydana gelen bir olayın aydınlığa kavuşturulmasından ve doğan bir zararın karşılanmasından ayrıca ortaklaşa sorumlu olmuştur.¹⁰³ Ortaklaşa sorumluluk toplumda yardımlaşma ve işbirliği kavramının, dayanışmanın, fikir alışverişinin, etkileşimin, misafirperverliğin, cömertliğin sürekli canlı kalmasını sağlamıştır. Mahallelerin söz konusu olumlu soyut kavramlarla ifade edilmesi onların ne kadar somut yerine soyut değerleri 'ben' yerine 'biz' kavramını önemseydiğine bağlı olmuştur. Buna verilebilecek örneklerden bir tanesi Hz. Muhammed döneminde mevcut olan din kardeşliği müessesesi olmuştur. Buna göre Medine'ye hicret eden Müslümanlar (Muhacirler) ile Medineli Müslümanlar (Ensar) birbirleriyle mallarını paylaşmış, birlikte çalışıp kazanmış, Ensar her şeylerini geride bırakmak durumunda kalmış Muhacirlere evlerini açmıştır. Öyle ki bu müessese ile cahiliye dönemine dayanan kabilecilik, düşmanca davranışlar, ırk, dil, sınıf, coğrafi ayrılıklar yerini Allah için sevmeye, samimiyete, fedakârlığa bırakmıştır.¹⁰⁴

Yardımlaşmanın sıklıkla görüldüğü mahallelerde ortaya çıkan, İslâm'da önemli bir yere sahip olan komşuluk ilişkileri ve *komşuluk hakkı* modern insanın anlamlandırmada zorlanacağı bir anlayış üretmiştir.¹⁰⁵ İslâm, devamlılık gösteren sosyal ilişkilerin menfaat gözetmemeyi, komşusu açken tok yatan bir komşu olmamayı, Allah için sevmeyi ve saymayı teşvik etmiştir. Türk-İslâm filozofu Fârâbî, bu şekilde var olan bir toplumun oluşturacağı şehirleri, sağlıklı bir bedene benzetmiştir. Bedenin organlarının bir diğer deyişle büyük topluma uygun bir amirin/liderin amaçları doğrultusunda toplumların, birbirleri ile uyumlu olarak, yardımlaşarak bedeni/ şehri sağlıklı tutması ile medinetü'l fâzılanın (erdemli şehir) ve en erdemli toplumun oluşup mevcudiyetini koruyabileceğini ifade etmiştir.¹⁰⁶

¹⁰¹ Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Mehmet Fuat Köprülü, 60.

¹⁰² İnalçık, *Bir İslâm Şehri*: İstanbul, 309-325.

¹⁰³ Küçükkaşçı - Yel, "Mahalle", 27/323-326.

¹⁰⁴ Suruç, *Peygamberimizin Hayatı*, 1/477, 500.

¹⁰⁵ Demirci, "İslâm'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", 129-146.

¹⁰⁶ Ebu Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet: el-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2015).



Sonuç

Bir disiplin olarak şehirlerin ele alındığı yabancı literatür incelendiğinde, çokça referans olarak gösterilen ve görüşleri benimsenerek birçok kitleyi etkilemiş bazı sosyologların şehir tanımlarının, kendine özgü kimliklere ve değerlere sahip olmasından dolayı 7-19. yüzyıllar arasındaki İslâm şehirleri ile örtüşmediği veya bazı hususlarda ayrıldığı görülmüştür. Şehirlerde duyarsızlaşma ve bireyselleşmenin oluşması düşüncesine karşı İslâm şehirlerinde, cemiyetin her bir ferдинin yaşadıkları yerlerde yaşanan durumlardan sorumlu olması ve güvenliğin sağlanmasında rol alması, komşusu açken tok yatmaması; şehirlerde ahlakî düzenin bozulması düşüncesine karşı İslâm şehirlerinde hisbe teşkilatının kurulması, fütüvvet esaslarına riayet edilmesi, insana çalıştığından başkasının olmaması bilinci, insanın manevi hayatını, bireysel ve sosyal davranışlarını gözeten bir Allah inancı, İslâm ahlâkının asıl kaynağı Kur'ân ve Sünnet'e göre hareket etme, insanın kendisiyle hesaplaşmasını sağlayan irade eğitimi, herkesi kucaklayan bir kardeşlik ruhu, ahlâkî ve toplumsal yararın gözetilmesi, veren elin alan elden hayırlı kabul edilmesi, herkesin birbirine hoşgörü ile yaklaşmasına dayalı bir zihniyetle hareket edilmesi İslâm şehirlerini diğer şehirlerden ayıran hususlar olmuştur.

Yine aynı şekilde şehirlerde kapitalizm ve olumsuz yönde zihniyet değişimlerinin varlığı düşüncesine karşı İslâm şehirlerinde; ekonominin, inancın şekillendirmelerine göre biçimlenmesi ve dinî kurallar içinde geliştirilmesi, gelir dengesizliklerinin önüne geçecek önceden alınmış tedbirlerin olması, Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi zenginliğin en hayırlısının gönül zenginliği olması ve bu bağlamda kalplerin kazanılmasının öncelenmesi, rekabet yerine dayanışmanın, fikir alışverişinin esas alınması, vakıf sistemi ile topluma birçok hizmetin ücretsiz olarak sunulması, ticaretin rızık temini için övünme, zorbalık gibi keyfî tutumlardan uzak kalacak şekilde yapılması; şehirlerde dinin bencilce çıkarlara hizmet etmesi düşüncesine karşı İslâm şehirlerinde, Allah'a kulluk bilinci ile paylaşımın, müsamahanın, tevazunun, aidiyet bilincinin yer alması; aristokrasinin ve İslâm'ın şehirleşme de engel bir unsur olması düşüncesine karşı bir İslâm şehri olan Medine'de Medine Sözleşmesi yapılarak insan haklarının, toplumsal düzenin esas alınması ve buna bağlı olarak bu şehirdeki farklı din ve ırka mensup kişilerle tek millet olunması ve bunun diğer İslâm şehirlerinde de devam etmesi, Hz. Muhammed'in mescidlerin ve diğer binaların inşasında kendisini ayrı bir muameleye tabi tutmadan bizzat görev alması, İslâm'ın kökleri çok eskilere dayanmakla birlikte İslâm inancının özellikle Medine'de yani bir şehir üzerinde yayılması, bir diğer deyişle şehir üzerinde yayılmaya başlayan bir din ile İslâm



Medeniyetinden söz edilmeye başlanması disiplinde yer alan bazı şehir tanımlarıyla neden İslâm şehirlerinin örtüşmediği veya birtakım hususlarda ayrıldığını gösteren İslâm şehirlerine özgü zenginlikler olmuştur.

İslâm şehirleri, İslâm kültürünün genişlemesiyle birlikte dünya çapında etkili olan bir İslâm Medeniyetine dönüşmüştür. Bu şehirler her geçen gün etkilemiş ve kendisi de belli ölçülerde etkilenmiştir. Buldukları coğrafyaya, ekonomik şartlara, siyasî sebeplere, çeşitli kültürlerle etkileşimlerine göre farklı formlarda, temel değerlerinden uzaklaşmadan var olmuşlardır. Cemiyetler kendi değerlerini şehirlere yansıtmuşlardır. İslâm Medeniyeti, cemiyeti ve şehirleri daima birbirleri ile etkileşimde olmuştur. Dolayısıyla değerlendirme yaparken dinin, tarihî bir süreç veya geri kalmışlık olarak görüldüğü, medeniyete ait değerlerin ele alınmadan doğrudan madde merkezli açıklandığı, bir medeniyetin birkaç şehre indirildiği genelleyici yaklaşımların, asırlar boyu devam eden bir medeniyeti tüm boyutlarıyla anlamada yetersiz kalması kaçınılmaz olmuştur. İslâm'ın en güzel eserleri olan şehirleri kendine has konumu ve sosyokültürel dinamikleri ile okumak medeniyet, cemiyet ve şehir üçlüsünde mevcut olan teolojik tarih gerçekliğini seküler bir şekilde okumaktan ziyade, dinî sosyolojik bir bakış açısıyla ele almak gerekmiştir. Nasıl ki tıbbın babası olarak kabul edilen Hipokrat, "*Hastalık yok hasta vardır.*"¹⁰⁷ diyerek her bir tedavinin kişiye göre değişeceğini, çeşitli dış etkenlerin de var olabileceğini göz önünde bulunduruyorsa, şehri incelemek isteyen bir bilim insanı da aynı hassasiyetle şehirleri ele almalı, medeniyete ve cemiyete göre şehirler hakkında bilimsel tutumlarla derin çıkarımlarda bulunmuş olmalıdır. Şehir ve medeniyetler içinde bulunduğu çevre faktörleri ve kendilerine ait özellikler ele alınarak incelenmelidir. Bir bölgede yaşanan süreç ile başka bir bölgede yaşanan süreç aynı sebeplerden kaynaklanmadığı gibi, aynı sonuçları da vermediği için her bir medeniyet ve şehir, bulunduğu coğrafi konum, etkileşimde olduğu dinî ve etnik kökenleri, siyasî ve ekonomik şartları ile bütüncül şekilde ele alındığında medeniyetin, cemiyetin ve şehirlerin ruhu daha net anlaşılacaktır.

Şehirler, madde olarak görülenin ötesinde değerlere açılan bir pencere ile anlaşılabilmiştir. Şehirlerin İslâm şehri olarak dile ve yazıya dökülmesi, İslâm'ın getirdiği medeniyet ve cemiyet harmanının bir sonucu olmuştur. İslâm şehirlerinin ortak unsurları câmi, yönetim, çarşı-pazar, mahalle unsurlarında bu harmanlanmanın yansımaları görülmüştür. Toplumsal dinamikler maddî unsurların içinin manevî dolgularla dolmasını sağlamış, Kur'ân ve Sünnet odaklı sağlam temellere dayalı ortak unsurlardan bahsetmek mümkün

¹⁰⁷ Bk. Jaime Restrepo Cuartas, "Challenges of health education in the 21st century", *Revista Cuidarte* 9/3 (2018), 2291-2293; Dr Suneel Dhand, "It is far more important to know what person the disease has than what disease the person has." (Erişim 19.10.2021).



olmuştur. Ortak unsurlardan câmi, tevhid inancı bilinciyle İslâm'ı benimsemiş her şehir kurucusu ya da fâtihi tarafından şehir planlarında şehrin merkezine konumlandırılmıştır. Din, eğitim, yönetim konularında önemli bir yere sahip olmuştur. Bir diğer ortak unsur yönetimde, adalet, kalpleri kazanma, müsamaha, güven gibi değerler şehrin kurucuları tarafından benimsenmiş ve seçtikleri görevliler tarafından câmi, kale, saray gibi mekânlarda şehrin yönetimi sağlanmıştır. Osmanlı döneminde kadı, şehrin yönetiminde önemli bir yerde olmuştur. Şehrin İslâm dinine uygun olarak oluşumunda büyük bir rol oynayan vakıf sistemi dâhil, yönetim çok yönlü bir şekilde kadı gözetiminde olmuştur. Çarşı-pazarlar, câmiye yakın yer almış, dinî inançlar ve teşkilatlar aracılığıyla, ticaret ve üretim şekillenmiş ve gelir kaynağı alanları olmuştur. Son olarak mahalleler, saygı ve sevginin bulunduğu, özgür yaşam alanları olmuştur. Her toplum kendi hayatını belirli kurallar içinde mahallelerinde gösterişten uzak bir şekilde buralarda yaşama fırsatı bulmuştur.

Nitekim İslâm Medeniyetinin çekirdeği tevhid anlayışının getirdiği değerler, Yunus Emre'nin deyimiyle yaratılanı Yaratandan ötürü sevmenin, Mehmet Akif Ersoy'un deyimiyle iki kazma iki de ırgat gerektiren yıkmak yerine yapmanın, kalpleri kazanmanın, saygı, mahremiyet, güven, yardımlaşma, fütüvvet, doğallık, sükûnet, tevazu, iyiliğe davet kötülükten uzak olma bilincinin getirdiği bilinç ile İslâm Medeniyeti ve şehirleri ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Acar, Fazıl. "Prof. Dr. Recep Şentürk: Cami İslâm toplumunun kalbidir.". *Diyanet Aylık Dergi* 322 (2017), 29-31.
- Akbaş, Halil Emre vd. "Osmanlı Devleti'nde Lonca Teşkilâtı Yapısı ve Yönetim Düşüncesi ile Karşılaştırılması". *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi* 9 (Eylül 2018), 165-202.
- Aman, Fatih. "Turgut Cansever Düşüncesinde Zihniyet - Şehir İlişkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 1240-1250.
- Armağan, Abdüllatif. "Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Yönetim Anlayışına Dair Bazı Düşünceler". *Gazi Akademik Bakış* 5/9 (2011), 139 - 156.
- Bammat, Haydar. *İslâmiyet'in Manevî ve Kültürel Değerleri*. çev. Bahadır Dülger. Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1963.
- Barthold, Wilhelm. *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Mehmet Fuat Köprülü. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Bayartan, Mehmet. "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler". *Osmanlı Bilimi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2008), 157-175.



- Blanton, Richard. "Anthropological Studies of Cities". *Annual Review of Anthropology* 5/1 (1976), 249-264.
- Bozkurt, Nebi- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28. 311-318. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Can, Yılmaz. "H. I-III./M.VII-IX. YY. İslâm Şehri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 109-138.
- Can, Yılmaz. "İlk İslâm Şehirlerinin İki Önemli Unsuru: Cuma Mescidi Darü'l-İmâra İkili Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Eylül, 1996), 123-134.
- Canatar, Mehmet. "İstanbul'un Nahiye ve Mahalleleri (1453-1923)". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. 3/218-245. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016.
- Cansever, Turgut. *Osmanlı Şehri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Castells, Manuel. "Space of Flows, Space of Places: Materials for a Theory of Urbanism in the Information Age". *The City Reader*. ed. Richard T. LeGates-Frederich Stout. 229-240. New York: Routledge, 2016.
- Çetin, Osman. *Türk-İslâm Devletleri Tarihi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2009.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Medîne, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti: Medine'den Medeniyete". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 5-50.
- Davutoğlu, Ahmet. "Medeniyetler ve Şehirler". *Tarihin Öznesi Olarak Şehir: Medeniyetler Tarihi ve Eksen Şehirler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Demir, Konur Alp. "Osmanlı Devleti'nde Yerel Yönetim Kültürü". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2019), 429-452.
- Demirci, Mustafa. "İslâm'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri". *İstem* 1/2 (2003), 129 - 146.
- Dr Dhand, Dr Suneel Dhand, "It is far more important to know what person the disease has than what disease the person has.". Erişim 19 Ekim 2021. <https://suneeldhand.com/2020/07/21/it-is-more-important-to-know-what-sort-of-person-has-a-disease-than-to-know-what-sort-of-disease-a-person-has/>
- Erez, Ebru. *Feodal Sistemin Sosyal Hayat Üzerine Etkisi*. Karaman: Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *İdeal Devlet: el-Medinetü'l Fâzıla*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2015.



Farukî, İsmail Râci- Farukî, Luis Lâmia. *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroğlu- Zerrin Kibaroğlu. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1999.

Gazali, Muhammed. *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*. çev. Emrullah İşler. Ankara: Sor Yayıncılık, 1993.

Gözütok, Şakir. "İslâm Eğitim Tarihinde Müesseseseleşme". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 9/26 (Eylül 2006), 17-44.

Gül, Muammer. "İslâm ve Şehir". *Muhafazakâr Düşünce* 23 (2010), 74-85.

Harvey, David. "The Right to the City". *The City Reader*. ed. Richard T. LeGates-Frederich Stout. 270-278. New York: Routledge, 2016.

Hodgson, Marshall G.S. "İslâm'ın Din ve Medeniyet Manzarası". *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. 2 Cilt. çev. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadirî Ugan. 1. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990.

İnalçık, Halil. "Bir İslâm Şehri: İstanbul". çev. İbrahim Kalın. *Marife* 4/2 (2004), 309-325.

İnalçık, Halil. İki Karanın Sultanı İki Denizin Hakanı Kayseri Rûm: Fatih Sultan Mehmed Han. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Karahöyük, Mustafa. "Din ve Ekonomi İlişkisi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2013), 193-220.

Kayaoğlu, İsmet. "İslâm Kültürünün Doğuşu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (1987), 205-211.

Keskin, Ömer Ali. "Batı'nın Karanlık Doğu'nun Altın Çağında Bilim: İslâm Bilim Tarihi Açısından Bir Karşılaştırma". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (Aralık 2019), 133-154.

Khouj, Abdullah Muhammed. "İslâm'da Eğitim". çev. Semra Çinemre. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 277-308.

Koyuncu, Mevlüt. "Medine Şehir Devleti". *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* 11/2 (2009), 87-103.

Kurt, Abdurrahman. "Sosyolojik Açından Din-İktisat İlişkisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 28/3 (2017), 224-246.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri- Yel, Ali Murat. "Mahalle". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 323-326.



- Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Marx, Karl- Engels, Friedrich. "Manifesto of the Communist Party (February 1848)". *Selected Works*. çev. Samuel Moore. 1/98-137. Moscow: Progress Publishers, 1969.
- Mevdûdî, Ebul A'la. *İslâm Medeniyeti Esasları ve Menşei*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Hilal Yayınları, 1968.
- Öz, Mehmet. "Fatih ve Fetih Ruhu". *Türk Yurdu* 107/369 (Mayıs 2018).
- Özkan, Âdem. *Bilim Tarihinde Ezberbozan: Prof. Dr. Fuat Sezgin'le Birlikte*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Başkanlığı Yayınevi, 2019.
- Said Halim Paşa, *Said Halim Paşa Külliyesi*, çev. Vahdettin Işık. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Sarıçam, İbrahim-Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Simmel, Georg. "The Sociology of Georg Simmel Metropolis and Mental Life". *The Urban Sociology Reader*. ed. Jan Lin- Christopher Mele. 23-31. New York: Routledge, 2013.
- Solak, Fahri. *Ahîlik: Kuruluşu, İlkeleri, Fonksiyonları*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2009.
- Stewart, Desmond. *Bir Batılı Gözüyle İslâm Kültür ve Medeniyeti*. çev. Müjdat Kayayerli-Murat Özyiğit. İstanbul: Esra Yayınları, 1994.
- Suruç, Salih. *Peygamberimizin Hayatı*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1983.
- Şahinalp, Mehmet Said- Günal, Veysi. "Osmanlı Şehircilik Kültüründe Çarşı Sisteminin Lokasyon ve Çarşı İçerisinde Kademeleşme Yönünden Mekânsal Analizi". *Millî Folklor Dergisi* 24/93 (2012), 149-168.
- Uçar, İlyas. *Mekânın Üretimi: Hz. Muhammed Dönemi Medine'de Gündelik Hayat*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Uğur, Yunus. "Şehir Tarihi ve Türkiye'de Şehir Tarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/6 (Eylül 2005), 9-26.
- Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: TTK Yayınları, 2003.



Weber, Max. *The City*. çev. Don Martindale- Gertrud Neuwirth. New York: The Free Press, 1966.

Wirth, Louis. "Urbanism as a Way of Life". *The Urban Sociology Reader*. ed. Jan Lin- Christopher Mele. 32-41. New York: Routledge, 2013.

Yılmaz, Yasin. "Hz. Peygamber Dönemi Eğitimine Genel Bir Bakış", *Dinî Araştırmalar* 14/40 (Ocak-Haziran 2012), 203-221.

Yılmaz, Yasin. "İslâm Medeniyetinin Ortaya Çıkışı, Temel Özellikleri ve Gerilemesiyle İlgili Bir Değerlendirme". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2021), 591-612.

Yılmaz, Yasin. "Vakıf Kurumunun Dayandığı Temel Referanslar ve Zürrî Vakıfların Vakıf Sistemindeki Yeri", *Dinî Araştırmalar* 17/44 (Ocak-Haziran 2014), 43-66.

Yılmaz, Yasin. *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 429-456.

Oryantalist James Robson'un Sünnet ve Hadisle İlgili Bazı Görüş ve Yaklaşımlarına Eleştirel Bir Bakış

The Sunnah and Hadith of the Orientalist James Robson A Critical Look at Some Related View and Approaches

Mustafa DÖNMEZ

Prof. Dr., Avrupa Benelüks Üniversitesi, İlahiyat ve Dini İlimler Fakültesi

Prof., European University of Benelux, Faculty of Theology and Religious Sciences

m.donmez@benelux.edu.eu

Orcid ID: 0000-0002-7065-489X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 29.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 24.12.2021
Yayın Tarihi / Published : 25.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as Dönmez, Mustafa. "Oryantalist James Robson'un Sünnet ve Hadisle İlgili Bazı Görüş ve Yaklaşımlarına Eleştirel Bir Bakış". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 429-456.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul Turkey. All rights reserved.

Oryantalist James Robson'un Sünnet ve Hadisle İlgili Bazı Görüş ve Yaklaşımlarına Eleştirel Bir Bakış¹

Öz

XX. Yüzyılında oryantalistlerin, İslâm'la ilgili çalışmaları yoğunlaşmış, belirli bir zaman dilimi içerisinde klasik bir form halini almıştır. Özellikle İslâmî kaynakların bir kısmının tahkikli neşirlerinin yapılmasında, kataloglarının hazırlanmasında, Batı dillerine tercüme edilmesi ve neşredilmesinde, inceleme ve tenkit gibi bilimsel faaliyetlerinin yoğunlaşmasında, Goldziher (ö. 1921), Massignon (ö. 1962), Gibb (ö. 1971) gibi benzer oryantalistlerin etkili oldukları bir gerçektir. Araştırmanın kapsam ve çerçevesi içerisinde oryantalistlerin Sünnet ve hadislerle olan yaklaşımı üzerinde durulmuş, bu bağlamda hadisle ilgili araştırmalarıyla dikkat çeken ve söylemleriyle öncekilerden daha ılımlı görünen oryantalist James Robson (ö. 1981)'un hadislerle bakış açısı ele alınmıştır. Araştırmamızdaki yöntemde ise, sosyal bilimlerin nitel araştırma teknikleri uygulanarak, yazarın konuyla ilgili görüşleri analiz edilmiş, gerekli görülen yaklaşımları eleştirilmiştir. Araştırmamız, James Robson'un Sünnet ve hadisle ilgili yaklaşımlarının tutarlılığını ve ideolojik yönünü incelemek, değerlendirme yaparak doğru tespitler ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sünnet, Hadis, İsnad, Metin, Robson, Oryantalizm.

The Sunnah and Hadith of the orientalist James Robson A Critical Look at Some Related Views and Approaches

Abstract

XX. In the 19th century, the studies of orientalists on Islam intensified, and it became a classical form in a certain period of time. It is a fact that similar orientalists such as Goldziher (d. 1921), Massignon (d. 1962), Gibb (d. 1971) were influential especially in the preparation of the catalogues of some Islamic sources, their translation and publication into Western languages, and the intensification of scientific activities such as examination and criticism. Within the scope and framework of the research, the orientalists' approach to the Sunnah and hadiths was emphasized, and in this context, the viewpoint of the orientalist J. Robson (d. 1981), who attracted attention with his research on hadith and who seemed more moderate with his discourses than his predecessors, was discussed. In the method of our research, qualitative research techniques of social sciences were applied, the author's views on the subject were analyzed, and evaluations were made with a critical view. Our research aims to examine the consistency and ideological aspects of James Robson's approaches to the Sunnah and hadith, and to make correct determinations by making evaluations.

¹ Bu çalışma 15. 09. 2021 tarihinde III. Uluslararası Ayasofya Mültidisipliner Bilimsel Araştırmalar Kongresinde, "Oryantalistlerin Hadislere Yaklaşımı Bağlamında James Robson Örneği" başlığıyla kısmen sunulan bildiri olup, konunun önemi dolayısıyla çalışma genişletilerek araştırma makalesine dönüştürülmüştür.



Keywords: Koran, Sunnah, Hadith, Isnad, Text, Robson, Orientalism.

Giriş

Bilindiği üzere Avrupa’da İslâm’la ilgili çalışmalar XVII. Yüzyıla kadar geriye gitmektedir. İlk dönemlerde oryantalistliğin en görünür niteliği, savunmacı ve polemikçi olmalarının öne çıkmasıdır. Bu tutumun asıl kaynağı haçlı seferlerinde uygulanan savaş propagandalarının varlığından kaynaklanmaktadır.² Dolayısıyla sözü edilen menfi propagandaların tesiri yüzündendir ki oryantalistler, İslâm ve Müslümanlarla olan ilişkilerinde ön yargılarından kurtulamamışlardır.

XIX. yüzyılda birtakım oryantalistlerin tavırlarında kısmen olumlu yönde bir değişimin olduğu görülmektedir. Bilhassa bazı İslâmî kaynaklarının Batı’da tahkikli/tenkitli neşirlerinin yapılmasına, fihristlerinin neşredilmesine ve Avrupa dillerine tercüme edilmesine söz konusu dönemde başlanılmıştır³. XX. asırda ise oryantalistlerin, İslâmî ilimler alanında özellikle hadis araştırmaları yoğunlaşarak kısa bir sürede klasik bir şekil halini almış ve hatırı sayılacak bir İslâmî literatür oluşmuştur⁴. 1800-1950 yılları içerisinde Batı ve Amerika’da İslami ilimlerle ilgili altmış binden fazla eserin yayımlandığı düşünülmektedir⁵. Tabiatıyla bu düzeye ulaşmasında Goldziher, Massignon, Gibb gibi oryantalistlerin etkileri olduğu bilinmektedir⁶. Günümüzde yapılmış inceleme ve analize dayalı bir takım tenkitli çalışmalar, genelde sözü edilen oryantalistlerin ve yetiştirdikleri araştırmacılarının yazdıkları eser ve makalelerdir.

Söz konusu tenkitli makalelerden biri de James Robson’un İslâm Ansiklopedisi’nin ikinci baskısında, hadisle ilgili maddesinde kaleme aldığı yazıdır⁷. J. Robson, diğerlerine nazaran daha itidalli ve insafli bir oryantalist

² Bk. William Montgomery Watt, ‘*Islamic Values in the Modern World*’, yh. Dr. Zakir Hussain (New Delhi: Press. V., 1968), 154.

³ Örneğin, dokuz hadis kitabının fihristi bu dönemde A. J. Wensink (öl. 1939) başkanlığında bir grup oryantalist tarafından hazırlanmış, ‘*Concordances et Indices de la Tradition Musulmane*’ adıyla 1936-1969 yılları arası Leiden şehrinde bulunan Brill Yayınları tarafından yedi cilt halinde neşredilmiştir. Bk. Mehmet Görmez, “Klasik Oryantalizmin Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Doğu Faktörler Üzerine”, *İslamiyat Dergisi*, III/1 (2000), 15.

⁴ Bk. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yay.,2012), 194; Ülker Çam, *Hadislerin Yazılı Rivayeti Konusuna Oryantalistlerin Bakışı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35.

⁵ Bk. Said Edward, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, trc. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yay., 1989), 279-280.

⁶ Bk. Fatma Kızıl, “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2019), 155-245, 172.

⁷ Bk. Robson James, “Hadith”, *Encyclopédie de l’Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1954), 3/23.



olmasına rağmen Sünnet ve hadisle ilgili konularda, sahasında etkili olan Goldziher ve J. Shacht (ö. 1969) gibi oryantalistlerin tesirinde kaldığı görülmektedir. Dolayısıyla J. Robson'un görüşleri, kendisinden önceki oryantalistlerin görüşlerini yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir.

Araştırmamızın amacı, Robson'un hadisle ilgili görüş ve yaklaşımlarını ele alıp tutarlılığını ve ideolojik yönlerini incelemek, iddialarıyla ilgili değerlendirmelerde bulunarak doğru tespitler ortaya koymaktır. Konunun kapsam ve çerçevesinin sınırlandırılması açısından yazarın yaklaşımları sözgelimi, 1. Sünnet'in İslam hukukunun ikinci kaynağı sayılmasıyla ilgili yaklaşımı, 2. Hadis rivayetinde isnad uygulamasını tarihlendirme konusundaki iddiası, 3. Hadis kritiğine bakışı, 4. Bazı hadisler üzerine eleştirileri, şeklinde birkaç başlık altında incelenmiştir. Çalışmamızda kullanılan yöntem gelince, sosyal bilimlerin nitel araştırma teknikleri uygulanarak, yazarın alanla ilgili görüşleri analiz edilmiş, ve değerlendirilmelerde bulunulmuştur.

Yaptığımız araştırmaya göre J. Robson'un Sünnet ve hadisle ilgili görüşlerini elen alan güncel çalışmaların yanında diğer oryantalistlerle birlikte görüşlerine değinildiği bazı çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca J. Robson'un Batı'daki hadis çalışmalarıyla ilgili İngilizceden Türkçe diline çevrilmiş 9 tane makalesi bulunmaktadır. Yararlandığımız söz konusu çalışmaları özet bir şekilde zikrettikten sonra konuyla ilgili yaptığımız çalışmanın gerekçeleri ortaya konulacaktır.

James Robson'la ilgili çalışmaları şu şekilde sıralamamız mümkündür: 1) İbrahim Hatiboğlu'nun, "James Robson" la ilgili TDV İslam Ansiklopedisinde yazdığı madde bir biyografi çalışmasıdır. Robson'un sünnet ve hadise yönelik yaklaşımını özetlemiş ancak net bir eleştiriye yer vermemiştir. Söz konusu maddede onun, hadis ve dil bilimi alanında çalışmalarıyla tanınan İskoç asıllı şarkiyatçı bir misyoner olduğunu belirtmiş ve çalışmalarının uzun bir listesini vermiştir⁸. 2) Arafat Aydın: "J. Robson ve Temel Hadis Kaynaklarının Rivayeti Hakkındaki Çalışmaları Üzerine" adlı makalesinde yazar, Robson'un temel hadis kaynakları üzerine çalışma yaparak, alanla ilgili beş ayrı makaleyi kaleme aldığını bazı hadis kitaplarının neşir ve tercümelelerinde bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca onun Arap dili, Hıristiyanlıkla İslamiyet'in karşılaştırılması ve musiki gibi sahalarda araştırmalar yaptığını zikretmiştir.⁹ Yedi sayfalık makalesinde yazar, Robson'un temel hadis kaynaklarının rivayetleri

⁸ Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Robson James", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/152-153.

⁹ Bk. Arafat Aydın, "James Robson ve Temel Hadis Kaynaklarının Rivayeti Hakkındaki Çalışmaları Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 8/1 (2010), 165-171.



konusunda yaptığı çalışmalarının tanıtımını yapmaktadır. Kaynakları kullanma konusunda bir iki eksikliğine işarette bulunduktan sonra, onun bu alandaki çalışmalarını takdirle karşılamıştır. 3) Mohammed Alshehri: “*Misunderstanding of Statements and Practices of some Early Hadith Scholars by some Orientalists*” (“Bazı Şarkiyatçıların Erken Dönem Hadis Âlimlerinin İfade ve Uygulamalarını Yanlış Anlamaları”) isimli İngilizce makalesinde yazar, James Robson ve onun gibi bazı oryantalistlerin, muhaddislerin hadis rivayetlerinde kullandıkları birtakım lafızları nasıl hatalı anladıkları ve asıl anlamlarını dikkate almadıkları konusunda iki örnek vermiştir. Birinci örnekte yazar, imam Zührî'nin (ö. 124/741) üç mescidin ziyaret edilmesiyle ilgili yaptığı rivayeti, Emevî idaresiyle iyi geçinme amacına yönelik olduğu, dolayısıyla bu hadisin siyasi amaçla Zührî tarafından uydurulduğu şeklindeki yanlış algulamalarını eleştirmiştir. Diğer örnekte de İbn Sîrîn'in (ö. 110/728) isnad kullanımının başlangıcı konusunda kullandığı fitne lafzının anlamını Robson ve diğer oryantalistlerin saptırdıklarını belirterek tenkitte bulunmuştur¹⁰. 4) Fatma Kızıl: “*Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*” adlı yüksek lisans tezinde araştırmacı, oryantalistlerin isnadın menşei hakkındaki görüşlerini açıklarken, isnad kullanımının başlangıcı konusunda James Robson'un da görüşlerine yer vermiş ve değerlendirmesini yapmıştır¹¹. 5) Aynı araştırmacı Fatma Kızıl, “*Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar*” adlı makalesinde ise, siyer-megâzi ve hadis literatürü kaynaklarında yer alan haberlerin güvenilirlik sorunu ve otantik öz anlayışı konusunda oryantalistlerin görüşlerine değinirken, J. Robson'un da görüşünü naklederek bu konuda müspet düşünceye sahip olduğunu belirtmiştir¹². 6) Mehmet Görmez: “*Klasik Oryantalizmin Hadis Araştırmalarına Seok Eden Temel Doğu faktörler Üzerine*” başlığıyla makalesinde yazar, J. Robson'un 20. Yüzyılın oryantalistleri arasında hadis ilminin teknik konularını elen alan ve değerli bir hadis mecmuası olan Hatîb Tebrîzî'nin *Mişkâtu'l-mesâbih* isimli eserinin tahkikini yapan ve İngilizce'ye çeviren bir oryantalist olarak tanıtmıştır¹³. 7) Süleyman Doğanay ise, “*Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*” isimli eserinde hadis rivayetinde isnad tatbikinin tarihlendirilmesi konusunda James Robson'un da görüşünü arz

¹⁰ Bk. Mohammed Alshehri, “Bazı Şarkiyatçıların Erken Dönem Hadis Âlimlerinin İfade ve Uygulamalarını Yanlış Anlamaları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 8/2 (2010), 97-106.

¹¹ Bk. Kızıl Fatma, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 9- 12.

¹² Bk. Fatma Kızıl, “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar”, 192.

¹³ Bk. Mehmet Görmez, “Klasik Oryantalizmin Hadis Araştırmalarına Seok Eden Temel Doğu Faktörler Üzerine”, 27.



etmiş ve bunun kabul edilmesinin doğru olmayacağını belirtmiştir¹⁴. 8) Fethu'd-Din Muhammed Ebu'l-Feth el-Beyanûnî, "Hadith and it's Principles in the Early Days of Islam: A Critical Study of a Western Approach" ("İslam'ın İlk Dönemlerinde Hadis ve Esasları: Batı Yaklaşımı Üzerine Eleştirel Bir Araştırma") adlı İngilizce doktora tezinin birinci bölümünde araştırmacı, Robson'un İslam'ın ilk dönemlerinde Sünnetin önemi ve konumu ile H. I. Asırda hadis ilimleriyle ilgili yaklaşımını eleştirmiştir¹⁵. 9) Aynı araştırmacı "Medhal ila'l-istişrak ve ilmi'l-hadis", *Çağdaş Oryantalizm ve Hadis İlmine Giriş* isimli eserinde, Robson'un hadis ilmiyle alakalı 18 adet çalışma yaptığını, ancak araştırmalarında selefi olan Joseph Shacht'ın kendisi üzerinde etkisinin büyük olduğunu vurgu yapmıştır. Robson'un yaptığı araştırmalarının yeni sonuçlara götürmek yerine birçok konuda önceki oryantalistlerin vardığı sonuç ve yaklaşımlara vardığını ve onlara dayandığını ifade etmiş, ancak iddialarının Shacht'a nazaran daha hafif olduğunu belirtmiştir. Nitekim araştırmacı, Robson'un yaptığı son çalışmalarında, Shacht'ın, isnatların tamamının uydurma olduğu konusundaki iddiasını tenkit ettiğini ve İbn İshak'ı Siyer'inde geçen isnatların kabulüne ve onların gerçek isnatlar olduğuna meylettiğini belirtmiştir. Ayrıca Robson'un tahkikli neşrinde ve tercümesinde bulunduğu hadis eserlerini zikreder¹⁶. 10) Haydar Hubbullah, "Çağdaş İslam Hukuku" adlı eserinin *el-Müsteşrikûn ve hücciyetü's-sünneti'n-nebeviyeti's-şerîfe, mutâla'a tahlîliyye nakdiyye*, "Oryantalistler ve Nebevi Sünnetin Hücciyeti, Analiz ve Eleştirel bir Okuma" isimli başlığında yazar, sırasıyla oryantalistlerin Nebevi Sünnete dair çalışmalarını açıklarken J. Robson'un biyografisini vererek, çalışmalarını zikretmiş, Joseph Shacht'ın hadisler konusundaki görüşlerinin etkisi altında kaldığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Robson'un, H. 120 senesinden önce Sünnetin tedviniyle ilgili yazılı bir hadis mecmuasının varlığına inanmadığını belirtmiştir¹⁷. 11) Mustafa b. Umer el-Halebî, "Münakaşatu Âra'i'l-Müsteşrik Robson el-vâridetü fi dirâsetihi: Esâlîbu Siyâgati Hadîsi'l-Müslimîn", "Robson'un, Müslümanların Hadisleri Formülasyon Yöntemleriyle İlgili Çalışmasındaki Görüşlerinin Tartışılması" adlı 35 sayfalık, "Oryantalistler ve Arap İslamî Araştırmaları" isimli Uluslararası kongreye arz ettiği bildirisinde sunucu, Robson'un özetle araştırma metodu üzerine durmuş, bildirinin birinci başlığında, hadisin sıhhatinin

¹⁴ Bk. Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 32.

¹⁵ Bk. Fethu'd-Din Muhammed Ebu'l-Feth el-Beyanûnî, "Hadith and it's Principles in the Early Days of Islam: A Critical Study of a Western Approach" (İngiltere: Glasgow Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994).

¹⁶ Bk. Fethu'd-Din Muhammed Ebu'l-Feth el-Beyanûnî, "Medhal ila'l-istişrak ve ilmi'l-hadis" (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 2010), 59, 63.

¹⁷ Bk. Haydar Hubbullah, *Dirasatun fi'l-fikhi'l-islami'l-mu'asır* (Beirut, yy., 2011), 1/ 30-31.



belirlenmesinde sadece nakle dayanıldığı iddiasını reddetmesi yanında, muhaddislerin metin tenkidine verdikleri önemi ve bu yöntemle hadislerin sıhhatini belirlediklerini açıklamaktadır. İkinci başlığında ise, Robson'un hadis isnadlarıyla ilgili ortaya attığı şüpheleri tartıştığını belirtir. Üçüncü ve dördüncü başlığında ise sunucu, Robson'un hadislerde mücmel ifadelerin detaylandırılması üslubuyla hadislerde soru-cevap üslubunun daha sonraki dönemlere ait birer ifade yöntemi olduğunu, hadisler ortaya çıkınca râviler, hadisleri rivayet ederken kendi zamanlarındaki lafzî üslubuyla rivayette buldukları iddiasını tartışır¹⁸. 12) Sîrîn Abdurrahman Sâlim Âliye, "Mevkifü'l-müsteşrik James Robson mine'l-Kütübi's-Sitte, dirâsa tahlîliyye nakdiyye", "James Robson'un Kütüb-i Sitte'ye dair Yaklaşımı, Analizli ve Eleştirel bir Çalışma" başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezinde araştırmacı, Robson'un düşünce yapısını, hadis araştırmalarının arka planını, araştırmalarındaki metotları yanında Kütüb-i Sitte imamlarının hadis tenkidi konusundaki kriterleriyle ilgili Robson'un yaklaşımlarını ele almıştır. Ayrıca Sahih Müslim ve dört Sünen-in nüshaları, rivayet ve râvileri hakkındaki yaklaşımıyla birlikte Robson'un söz konusu eserlerde inkitâ' meselesini ne şekilde ele aldığını incelemiştir. Araştırmacı, sözü edilen yaklaşımlarına ek olarak, Robson'un Hz. Peygamber'in şahsiyeti ve mucizeleri, Onun Eski ve Yeni Ahitten iktibasta bulunduğu iddialarına cevap verirken, Hz. Umer ve Âişe validemiz gibi sahabîler hakkındaki yaklaşımını da eleştirmiştir¹⁹. J. Robson'un iddiaları hakkında Arapça diliyle hazırlanan bu eleştirel çalışmanın şu ana kadar en kapsamlı nitelikte bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Türkçeye İngilizceden çevrilen makaleleri sırasıyla şunlardır: "Varieties of Hasan Tradition" ("Hasen Hadislerin Çeşitleri" adıyla Talat Koçyiğit tarafından çevrilmiştir)²⁰; "The Transmission of Muslim's Sahih" ("Sahîh Müslim'in Rivayetleri" adıyla Talat Koçyiğit tarafından çevrilmiştir)²¹; "İbn İshak's Use of The Isnad" ("İbn İshak'ın İsnad Kullanımı" adıyla Talat Koçyiğit tarafından çevrilmiştir)²²; "The Transmission of Abu Dawud's Sunan" ("Sünen-i Ebu Dâvud'un

¹⁸ Bk. Mustafa b. Umer el-Halebî, "Münakaşatu Ara'î'l-Müsteşrik Robson el-vardetü fi dirasetihi: Esalibu Siyagati Hadisi'l-Müslimin", Uluslararası "Oryantalistler ve Arap / İslami Araştırmaları" isimli kongre bildirileri, (Mısır: Mina Üniv. Yay., 2006), 215-249.

¹⁹ Bk. Sîrîn Abdurrahman Sâlim Âliye, "Mevkifü'l-müsteşrik James Robson mine'l- Kütübi's-Sitte, dirâsa tahlîliyye nakdiyye" (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

²⁰ Bk. James Robson, "Varieties of Hasan Tradition" ("Hasen Hadislerin Çeşitleri"), çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (1963), 109-118.

²¹ Bk. James Robson, "The Transmission of Muslim's Sahih" ("Sahih Müslim Nüshalarının Rivayetleri"), çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (1955), 8-20.

²² Bk. James Robson, "İbn İshak's Use of The Isnad" ("İbn İshak'ın İsnad Kullanışı"), çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10 (1962), 117-126.



Rivayetleri" adıyla Talat Koçyiğit tarafından çevrilmiştir²³; "*The Transmission of Nasai's Sunan*" ("*Sünen-i Nesâi Nüshalarının Rivayeti*" başlığıyla Musa Erkaya tarafından çevrilmiştir²⁴; "*The Transmission of Thirmidhi's Jâmi*" ("*Tirmizî'nin Câmi'inin Rivâyet Tarikleri*" başlığıyla Arafat Aydın tarafından çevrilmiştir²⁵; "*The Transmission of Ibn Maga's Sunan*" ("*Sünen-i İbn Mâce'nin Nüshalarının Rivâyeti*" adıyla Musa Erkaya tarafından çevrilmiştir²⁶; "*Traditions From Individuals*" ("*Haber-i Vâhitler*" adıyla Musa Erkaya tarafından çevrilmiştir²⁷; "*Tradition Investigation And Classification*" ("*Hadisin Tedvin ve Tasnifi*" adıyla Musa Erkaya tarafından çevrilmiştir²⁸.

James Robson'la ilgili çalışmaların dökümü ve makalelerinin çevirileri arz edildikten sonra konu üzerine çalışmamıza neden olan gerekçeleri belirtmemiz yerinde olacaktır. Şöyle ki: 1) İgnaz Goldziher ve Joseph Shacht gibi sivrilmiş oryantalistler hakkında eleştirel ve müstakil çalışmalar yapıldığı halde, hadis ilmine onlar kadar vakıf olan ve alanla ilgili birçok eseri bulunan J. Robson'un görüş ve yaklaşımlarını detaylı bir şekilde inceleyip eleştiren müstakil bir çalışmanın Türkçe diliyle yazılmış olmayışı, 2) Robson'la ilgili yapılan önceki çalışmalar, ya onun biyografisiyle ilgili ya da araştırmalarını tanıtıcı mahiyette olup eleştirel olmaması, 3) Diğer oryantalistlerle ilgili yapılan bazı çalışmalarda eleştiri bağlamında onun hadisle ilgili sadece birkaç görüşüne değinilmesi, 4) Robson'un Türkçe diline çevirilen makaleleri, eleştirisiz salt bir çeviri olması gibi nedenler, onun sünnet ve hadisle alakalı bir takım görüş ve yaklaşımlarına yönelik müstakil bir çalışma yapılmasına sevketmiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın alana katkı sağlayacağı ve önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

1.Oryantalizmin Tanımı ve Arka Planı

Konumuz oryantalist James Robson'un Sünnet ve hadisle ilgili görüşleri

²³ Bk. James Robson, "The Transmission of Abu Dawud's Sunan" ("*Sünen-i Ebû Dâvûd Nüshalarının Rivayeti*"), çev. Talat Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1956), 173-182.

²⁴ Bk. James Robson, "The Transmission of Nasai's Sunan" ("*Sünen-i Nesâi Nüshalarının Rivayeti*"), çev. Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2014), 189-215.

²⁵ Bk. James Robson, "The Transmission of Thirmidhi's Jâmi" ("*Tirmizî'nin Camii'nin Rivayet Tarikleri*"), çev. Arafat Aydın, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 13/1 (2015), 117-132.

²⁶ Bk. James Robson, "The Transmission of Ibn Maga's Sunan" ("*Sünen-i İbn Mâce'nin (Nüshalarının) Rivayeti*"), çev. Musa Erkaya, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 8/23 (2005), 287-298.

²⁷ Bk. James Robson, "Traditions From Individuals" ("*Haber-i Vahitler*"), çev. Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2011), 215-228.

²⁸ Bk. James Robson, "Tradition Investigation And Classification" ("*Hadisin Tedvin ve Tasnifi*"), çev. Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/12 (2007), 119-133.



olunca, oryantalizmin tanımı ve arka planı üzerinde durulması yerinde olacaktır. Kavram olarak oryantalizm; Doğu ya da Şark Bilimi manasına gelmektedir. Genel olarak, Doğunun dili, dini, edebiyatı, folkloru, tarihi alanlara dayalı olarak medeniyeti hakkında araştırma ameliyesine oryantalizm adı verilir. Doğu toplumlarının, dil, kültür, tarih ve coğrafyasına vakıf ilim adamlarına da oryantalist veya şarkiyatçı diye adlandırılır²⁹. Oryantalizmi, Doğuya olan meraklılığın bir ürünü olarak gören araştırmacıların yanında, onu Hristiyan misyonerliği ve sömürgecilikle iş birliği yapan bir hareket olarak değerlendiren görüşler de bulunmaktadır³⁰. Oryantalizmin, Antropoloji, sosyoloji, tarih ve dil bilimciliği gibi çeşitli boyutlarını belirten Edward Said, onu Doğu ile uğraşan bir kurum olarak görür. Ona göre oryantalizm, Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrımlara dayanır. Kısacası oryantalizm, Doğu'ya hükmetmek, onu tekrar inşa etmek ve onun başı olmak için Batı'nın bulduğu bir yöntem³¹ olduğunu ifade eder. Bu bilgilerden hareketle, oryantalizmin siyasi ve ideolojik bir yaklaşım, bir düşünüş tarzı ve akademik bir disiplin olduğu üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir³². Nitekim oryantalistik araştırmalar çok farklı alanlar üzerinde yapılmakta ekonomik, siyasi, dini ve kültürel, yani Doğu'yla ilgili bütün sahaları içine almaktadır; konuşan Batılı, kendisi hakkında konuşulan da Doğuludur³³. Doğu kavramından sadece İslam dünyası ve ona ait değerler kastedilmemiştir. Bu büyük sahanın içinde Ortadoğu Müslüman dünyası ve medeniyeti yer almasının yanında, Çin-Hint coğrafyası, hatta Mısır ve Dicle/Fırat havzalarındaki daha eski medeniyetler de bulunmaktadır³⁴. Bütün bunlara rağmen, oryantalizmin özellikle akademik bir kişiliğe dönüşmesinden sonra, ilim, kültür ve uygarlık tarihine, Doğu halk ve kültürüne yaptığı bilimsel araştırmalarının katkısının önemine dikkat çekilmektedir³⁵.

2.Oryantalistlerin Hadis Çalışmalarına Yönelmeleri ve James Robson'un bu Alandaki Yeri

İslam dünyasındaki araştırmacıların değerlendirmelerine göre, oryantalistleri

²⁹ Bk. Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/428.

³⁰ Bk. Yücel Bulut, "Oryantalizm", 33/428.

³¹ Bk. Edward Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 15-16.

³² Bk. Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 17.

³³ Bk. Abdülmelik Enver, *Krizdeki Oryantalizm*, trc. Melike Kır (İstanbul: Yöneliş Yay., 1998), 14.

³⁴ William Montgomery Watt, *The Study of İslam by Orientalist, Islamochristiana*, 14 (Roma: 1988), 202.

³⁵ Bk. Mehmet Görmez, *Klasik Oryantalizmin Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Doğu Faktörler Üzerine*, 16.



hadis çalışmalarına iten esas etken dinî bir maksat içindir³⁶. Örneğin, Cambridge Üniversitesi Yönetim Kurulu'nun Arap Dili kürsüsü kurucusunun "Asıl amacımız Doğu ülkeleriyle olan ticaretimiz aracılığıyla krala ve devlete yararlı hizmet sunmak, kilisenin sınırlarını genişletmek ve şu anda karanlıklar içinde yaşayan insanları Hristiyanlığa davet etmek suretiyle Tanrının şanını yüceltmektir"³⁷, ifadesi bunu en açık bir şekilde oryantalizm hareketinin ticari ve dinî amaçlı olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre, Yahudilik ya da Hristiyanlık karşısında İslam dinini değersizleştirmek ve inananların kalbinde onun kutsiyetini yok etmek için harekete geçen oryantalistler, Kur'an-ı Kerim'le ilgili kuşkular uyandırmanın imkânsız olduğunu fark ettikten sonra hadislere yönelmişlerdir³⁸. Dr. Mustafa es-Sibai'ye göre asıl gâye, Müslümanların Sünnet'e olan imanlarını ve bağlılıklarını yok etmek, bu şekilde kendilerine ait dini ve kutsal metinlerine yönelik tartışmaları defetmektir.³⁹ şeklindeki düşünceler bazı Müslüman araştırmalar tarafından dile getirilmiştir. Kimisine göre 19- 20. Yüzyılı arası çok sayıda oryantalist değişik sebeplerle hadis ve hadis ilmiyle ilgilenmişlerdir⁴⁰.

Oryantalist camiasında önemli yeri olan, Arap dil bilimi, dinler tarihinde Hristiyanlık-İslamiyet mukayesesi ve musiki gibi alanlarla iştigal eden, hadis ilimleri üzerine araştırmalarıyla yoğunlaşan James Robson, özellikle *The Encyclopedia of Islam*'ın ikinci baskısında hadise dair maddelerin yazımına ağırlık vermesi nedeniyle 20. Yüzyılın ikinci yarısında önde gelen oryantalistlerden sayılmıştır. Yaptığı çalışmalara bakıldığında, hatırı sayılacak derecede eser, tercüme ve tahkikli neşir gerçekleştirmesiyle kendisinin velût bir yazar olduğu söylenebilir. James Robson'un Batı'da yapılan hadis çalışmaları arasında öneme haiz çok sayıda makalesi neşredilmiştir⁴¹. Özellikle Buhârâ dışında kalan Kütüb-i Sitte gibi temel hadis eserlerinin yazma nüshalarının rivayeti ve râvileri ile nüshalar arası ihtilaflarıyla ilgili değerlendirmelerde bulunarak her bir eser için müstakil makaleler kaleme almıştır.⁴² Sünnet ve

³⁶ Bk. Mehmet Görmez, *Klasik Oryantalizmin Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Doğu Faktörler Üzerine*, 16.

³⁷ Bk. Said Edward, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 365-366.

³⁸ Bk. Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmin Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Doğu Faktörler Üzerine", 16-17.

³⁹ Bk. Mustafa es-Siba'î, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşri'i'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1985), 1-20.

⁴⁰ Bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirileri* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 2015), 27.

⁴¹ Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Robson, James", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/152-153.

⁴² Arafat, Aydın, "James Robson ve Temel Hadis Kaynaklarının Rivayeti Hakkındaki Çalışmaları Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 165-166.



hadis alanında gerçekleştirdiği bu yoğun çalışmaları, onun diğer oryantalistlere nazaran bu sahadaki yerini ve üstünlüğünü göstermektedir.

3. James Robson'un Sünnet ve Hadisle İlgili Yaklaşımları

Konunun başlığından anlaşıldığı üzere, J. Robson'un Sünnet ve hadisle ilgili yaklaşımları ele alınacaktır. Burada kayda değer bir hususun hatırlatılması gerekmektedir. Oryantalistlerin, hadise olan yaklaşımında ilk dikkat çeken sorunlardan biri, muhaddislerin hadis usûlüne dayanmadan, kendilerine ait olan dünya görüşlerine uygun olan metotlarla yaklaşmalarıdır. Bu nedenle çoğu araştırmacılar, oryantalistlerin hadisle ilgili araştırmalarının müspet değil, menfi yönde olduğu belirtilmekte, bu durumu ister Müslüman araştırmacılar isterse bazı Batılı araştırmacılar olsun dile getirerek eleştirmektedir⁴³.

Oryantalistleri hadislere yaklaşımı ve araştırmalarının metotları konusunda üç gruba ayıran Wael b. Hallaq, James Robson'u orta yolu tutan gruptan saymıştır⁴⁴. Ancak J. Robson, iddialarını dile getirirken genelleyci ve belirsiz ifade tarzı kullanmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda yaklaşımlarını değerlendirirken onun bu tür ifadeleri dikkate alınmıştır.

3.1. Sünnet'in İslam Hukukunun İkinci Kaynağı Oluşuyla İlgili Yaklaşımı

James Robson, Sünnet ve hadisle ilgili kavramlarının tanımını açıkladıktan sonra, Sünnet'in İslâm hukukunun ikinci kaynağı kabul edilmesi konusunda ilginç bir iddiayı ortaya atarak der ki: *"Sünnet'in Kur'an'dan sonra ikinci bir teşri kaynağı olarak kabul edilmesi düşüncesi, belli bir sürece dayanmaktadır. Aralarında yeni sorunlar çıkması, bazı Müslümanların ikinci derecede bir kaynağa ihtiyaç duyulmasıyla bu olgu oluşmaya başlamıştır."*⁴⁵

Söz konusu iddiayı, Robson'dan önce Goldziher ve J. Shacht gibi birtakım oryantalistler eserlerinde sürekli işleyerek zihinlere yerleştirmeğe çaba sarf etmişlerdir. Yalnız Sünnet'e bu yetkiyi veren ve Müminleri Sünnet'e uymasını vurgulayan birçok ayet-i kerime oryantalistlerin gözlerinden kaçtığı görülmektedir. Onların bu tutumu bize, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini ya önemsemedikleri ya da vakıf olmadıkları kanaatine götürmektedir. Konuyla ilgili birkaç ayet-i kerimeyi zikretmemiz meseleye açıklık getirecektir. *'Ey iman edenler Allah'a itaat edin, Resul'e ve içinizden olan emir sahiplerine de itaat edin. Şayet*

⁴³ Bk. Mustafa Muhammed el-Azamî, *İslam Fıkhı ve Sünnet, Oryantalist Joseph Shacht'a Eleştiri*, Çev. Mustafa Ertürk, (İstanbul: İz Yay. 2015).

⁴⁴ Bk. Wael B. Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith: a Pseudo Problem", "Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem", çev. Hüseyin Hansu, *HÜİF Dergisi*, V. 9/1 (2006), 137-151, s. 138.

⁴⁵ Robson James, "Hadith", *Encyclopédie de l'Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1954), 3/23.



*bir konuda ihtilafa düşerseniz -Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız- o meseleyi Allah'a ve Resul'e havale edin; bu hem hayırlı ve hem de çözüm yönüyle daha güzeldir"*⁴⁶. Başka bir ayet-i kerimede: "...Allah Rasûlü size neyi getirdiyse alınız, neyi yasakladıysa ondan kaçınınız..."⁴⁷.

Zikredilen ayet-i kerimelerde Müslümanların, Hz. Peygamber'e itaat etmeleri emredilmiş, ihtilafların halledilmesinde Sünnet, Kur'an'dan sonra ikinci merci olarak gösterilmiştir.⁴⁸ Yoksa Robson'un iddia ettiği gibi bu algı, ihtiyaç nedeniyle sonradan oluşmuş değildir. İddianın hemen akabindeki şu sözleriyle çelişkiye düşer: "*Birçok hadisçi farklı beldelerden olmak üzere, yetkili kimselerin ağzından hadis toplamak için seyahatler yapmışlardır.*"⁴⁹

Hz. Peygamber döneminde, Sünnet'in ikinci bir teşri kaynağı olarak kabul edilmesi düşüncesinin henüz yerleşmediğini söyleyen J. Robson, Sünnet'in belgeleri olan hadisleri, yetkili mercilerin ağzından toplamak üzere muhaddislerin yolculuk yaptıklarını söylemektedir.

J. Robson'a şu sorunun sorulması yerinde olacaktır: Eğer o devirde Sünnet'e, ikinci bir merci olarak ihtiyaç duyulmadıysa neden muhaddisler, ihtiyaç duyulmayan Sünnet malzemesini toplamak için seyahate çıkmış olsunlar?

İleriki paragrafta J. Robson, aslı olmayan yeni bir iddiada bulunur: "*Muhaddisler, râvilerin değerlendirmesini yaptığı hadisleri toplarken o günkü toplum, hadisin ehemmiyetini anlamaya hazır değildi. Bu nedenle çeşitli ekoller arasında konuyla ilgili anlaşmazlıklar meydana geliyordu. Fakat büyük ölçüde, Şâfiî'nin (ö. 204/820) harikalığı neticesinde hadisçiler ekolü zaferi kazandı. Böylelikle hadis, Kur'an'dan sonra İslâm'ın ikinci temel mercii haline geldi.*"⁵⁰

James Robson'un ifadelerinden anlaşıldığı üzere, hadisçilerin karşısında olan Kûfe fakihlerini- yani İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ekolünü- Sünneti, İslâm hukukunun ikinci kaynağı oluşu konusunda farklı düşünen kimseler olarak gösterildiği anlaşılmaktadır. Şafiî'nin çabası sayesinde Sünnetin ikinci kaynak oluşu, ilim adamlarının genel kanaati haline geldiğini iddia etmektedir. J. Robson'un bu iddialarının gerçeğe ilgisi yoktur. Zira İmam Ebû Hanife ve ekolünün, hadis ehl-i gibi imam Şafiî'den de önce Sünneti, İslam hukukunun ikinci kaynağı olarak kabul ettikleri bilinen bir husustur. Ayrıca sözü edilen

⁴⁶ Nisâ 4/59.

⁴⁷ Haşr 59/7.

⁴⁸ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Mustafa es-Siba'î, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşri 'î'l-İslâmî*, 377; Muhammed 'Acâc, *el-Muhtasaru'l-Vecîz* (Beyrut: y.y., 1987), 35.

⁴⁹ Robson J., "Hadith", *EP.*, 3/24.

⁵⁰ Robson J., "Hadith", *EP.*, 3/25.



ekole müntesip alimlerin *Müsned* ve *Asar* isimli birer hadis mecmuasını telif etmiş olmalarıdır. Telif ettikleri bu hadis mecmuaları, onların Sünnet ve hadise attettikleri önemi anlamak için yeterli bir kanıttır. Kaldı ki, İmam Ebû Hanîfe ekolünün istidlal metotlarında Sünnet'in mertebesi, diğer fikhî mezheplerde olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'den sonra gelmektedir.

Her iki ekol arasında oluşan ihtilafların nedeni, Sünnet'in teşri' de kaynak oluşu ya da bağlayıcılık değeri yönüyle değil de, Sünneti yorumlama veya istidlalde bulunma noktasındaki farklılıktan kaynaklandığını söylemek tutarlı bir görüş olacaktır.

3.2. Hadis Rivayetinde İsnad Uygulamasını Tarihlendirmesi Konusundaki İddiası

Bilindiği üzere hadis metnine ulaştırılan râvi zincirine sened veya isnad denilmektedir. İsnad, sağlam hadisi zayıf veya uydurma hadislerden ayırabilmek maksadıyla hadis rivayetinde kullanılan fonksiyonel bir yöntemdir. Dolayısıyla hadis otoriteleri nezdinde isnad kullanımını işlevsel bir tedbir olarak görülmüş ve hadis uydurma hareketine karşı kalkan olarak kullanılmıştır⁵¹.

Muhammed b. İbn Sîrîn'in, isnad kullanımının tarihi ile ilgili şu ifadesi yukarıdaki gerekçeye delil teşkil etmektedir: “Önceleri isnad sormazlardı, fitne ortaya çıkınca, 'râvilerin isimlerini bize söyleyin' dediler. Böylelikle Ehl-i Sünnet'in⁵² hadisleri alınmaya, Ehl-i Bid'at'ın da hadisleri terk edilmeye başlanırdı.”⁵³ İbn Sîrîn'in açıklamasından, H. I. asrın ilk yarısında isnadın kullanılmaya başlanıldığı varsayılmaktadır.

İslâm tarihinde çeşitli olaylar fitne olarak tanımlanmış olsa bile, isnad uygulamasının başlangıcına neden olan fitne, Hz. Osman (r.a)'nın şehit edilmesiyle adlandırılan ilk fitnedir.⁵⁴ Nitekim bu fitne, h. 40'lı yıllarda cereyan etmiştir. Dolayısıyla İbn Sîrîn, hadis uydurma hareketine karşı isnadın sorulmaya başlanılmasını bu fitne olarak görür. Bu nedenle isnadın ilk adımlarının hicri ilk asrın sonlarında değil, bilakis ikinci yarısının başlarında atıldığı

⁵¹ Bk. Abdulfettah Ebû Gudde, *Lemhât min tarihi's-sünne ve ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Mektebetü Matbaati'l-İslami, 1995), 138.

⁵² İbn Sîrîn'in bu açıklamasından, H. II. asrın ilk yarısında Ehl-i Sünnet lafzının bilindiği ve kullanıldığı anlaşılmaktadır.

⁵³ Müslim Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmiu's-sahîh*, 5 Cilt, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: y.y., 1991), *Mukaddime*, 1/15; İbn Ebî Hâtim Ebu Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *el-Cerhu ve't-ta'dil*, 9 Cilt (Beyrut: y.y., 1952), 2/28; er-Râmehürmüzî Hasan b. Abdurrahman; *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-va'î*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 209; el-Hatîb-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fi İlmi'r-rivâye* (Beyrut: y.y., 1986), 122; İbn Receb Zeynuddin Abdurrahman b. el-Hüseyin el-Hanbelî, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahman Saîd (Ürdün: y.y., 1987), 1/335.

⁵⁴ Bk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî, *Buhûsun fi târihi's-sünneti'l-müşerrefe* (Beyrut: y.y., 1984), 48.



düşünülmektedir⁵⁵.

J. Robson ise, hadis rivayetinde isnadın, İbn Sîrîn'in fitne olayından sonra ortaya çıktığı yönündeki görüşü benimsememiş, fitne lafzından kastedilen h. 72 yılında Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) hareketi döneminde cereyan eden fitne olduğu görüşünü savunmuştur. Bu görüşünü, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) Abdullah İbn Zübeyr (r.a) ayaklanmasını fitne olarak adlandırmasını delil olarak göstermiştir.⁵⁶ Bu görüş esas alındığında isnad sistemi, H. I. asrın sonlarında uygulandığı varsayımına gidilecektir.⁵⁷ Ayrıca Robson, isnad uygulamasının H. II. asrın sonlarında istikrar bulduğu görüşündedir.⁵⁸ J. Robson'a göre, isnadın hadis edebiyatına H. 1. asrın sonunda girdiğini savunan Horovitz'in (ö.1931) görüşü, kendisinin savunduğu görüşünü desteklemektedir⁵⁹.

J. Robson'un iddiası, zaman itibariyle isnadın ortaya çıkışını yarım asır önceye almış olsa bile tespiti doğru değildir. Zira farklı zamanlarda gerçekleşmiş farklı iki olaya İbn Sîrîn ile İmam Mâlik'in fitne kelimesinin kullanılmasındaki lafız uyumluluğunu delil olarak göstermesi doğru değildir. Çünkü İslam tarihinde Müslümanlar arasında birçok iç savaş ve fırkalaşmaya fitne gözüyle bakılmıştır. Yalnız görüş itibarıyla ifade edilmesi gerekir ki, J. Robson'un bu yaklaşımı, diğer oryantalistlere nazaran daha gerçekçi ve insaflı görünmektedir.

Horovitz'in görüşü ise isnadın 75/694 senesinden önce var olmadığını savunan Caetani'nin⁶⁰ (ö. 1935) görüşüyle uyuşmaktadır. Fuat Sezgin (ö. 2018) isnadın İmam Zührî ile başladığını iddia etmekle neredeyse onların bu görüşünü paylaşmış görünmektedir⁶¹. Yalnız J. Robson başka bir yerde, Horovitz'in

⁵⁵ Bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (Ankara: İlmî Yay. 1981), 177-178; Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, 29, 33; Uz Emin, *İsnadın Doğuşu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 44.

⁵⁶ Bk. Mâlik b. Enes, Ebu Abdullah; *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y. ts.), *Hâc*, 99; İbrahim Hatiboğlu, "Robson, James", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/152-153; Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, 32; Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar", 200.

⁵⁷ Bk. Robson J., "The Isnad in Muslim Tradition", *Glasgovo. Univ. Orient. Soc. Trans*, Vol. 15 (1953-54), 21- 22; Robson J., "Hadith", *EL*, 3/25.

⁵⁸ Bk. Robson J., "Hadith", *EL*, 3/25.

⁵⁹ Bk. Robson J., "The Isnad in Muslim Tradition", 21-22.

⁶⁰ Bk. Schacht Joseph; *The Origins of Muhammedan Jurisprudence* (Oxford: y.y., 1950), 37; Robson J., "The Isnad in Muslim Tradition", 18.

⁶¹ Bk. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 20.



isnadın Zührî'den önce başladığı şeklindeki görüşünü nakleder⁶². Yalnız Horovitz, Zührî'den önceki devirde isnad kullanımının istikrarlı bir uygulama olmadığını ve âdet olduğunu belirtmektedir⁶³.

İmam Zührî'nin hadis rivayetinde isnadı kullanması ve bununla meşhur olması, isnadın ilk kez onun tarafından veya onun zamanında kullanıldığı zannedilmiştir. Hatta İmam Mâlik'in; "*Hadisi senedlendiren ilk kimse Zührî'dir*"⁶⁴ demesine neden olmuştur. Belki de bu sözle İmam Mâlik, Şam diyarında isnadı kullanan ilk kimse olduğunu kastetmiştir. Kaldı ki Zührî'nin, hadis rivayetinde isnadın kullanılmasıyla ilgili Şamlıları ihtar eden bir sözü varit olmuştur⁶⁵.

Yahya b. Saîd el-Kattân'ın (öl.198/807) ifadesine göre; "*isnadı ilk soruşturan kimse Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'dir*"⁶⁶. Buna benzer bir nakil de Muhammed b. Sîrîn hakkında, Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ile 'Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) tarafından söylenmiştir⁶⁷. İbn Hibbân (ö. 354/965) da ilk hadis tenkitçilerini kronolojik sırayla şehir dağılımına göre vermektedir⁶⁸. H. II. asrın başı olan tâbi'in döneminde isnadın kullanımı hadisçiler arasında yayılmış ve önemi iyice anlaşılmıştır. Hadisçilerin isnada verdikleri değeri şu sözler yansıtmaktadır: "*İsnâd dindedir. İsnâd olmasaydı isteyen istediğini söylerdi*"⁶⁹. "*Bu ilim (hadis) dindir, dininizi kimden aldığınıza bakınız*"⁷⁰. "*İsnad mü'minin silahıdır, yanında silahı olmazsa neyle savaşıacaktır*"⁷¹. "*Din işlerini isnadsız talep eden kimse, çatiya merdivensiz çıkmak isteyene benzer*"⁷².

3.3. Hadis Kritisine (Hadith Criticism) Bakışı

Hadis âlimlerinin hadisleri tespit etme ameliyesinde tenkit metodu bakımından hadisi dış tenkit olarak isnadı, iç tenkit olarak⁷³ da metni incelediklerini

⁶² Bk. Robson, *The İsnad in Muslim Tradition*, 19.

⁶³ Bk. Horovitz J., *el-Meğâzi'l-ûlâ ve müellifühâ*, çev. Hüseyin Nassâr (Kahire: y.y., 1949), 23.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1/20.

⁶⁵ Bk. Mustafa es-Sibâi, *es-Sünne ve mekânetuha fi't-teşri'i'l-islamî* (Beyrut: yy., 1985), 393.

⁶⁶ er-Râmehmürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-va'î*, 208; ez-Zehebî, *Zikru men yu'temed kauluhû fi'l-cerhi ve't-ta'dil*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Kahire: yy., 1984), 159.

⁶⁷ Bk. İbn Receb, *Şerhu'ileli't-Tirmizî*, 1/355; ez-Zehebî, *Zikru men yu'temed kauluhu fi'l-cerhi ve't-ta'dil*, 159.

⁶⁸ Bk. İbn Hibbân Muhammed b. Ahmed Ebu Hatim el-Bustî, *Kitabu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, 3 Cilt (Beyrut: y.y., 1992), 1/40.

⁶⁹ Bk. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, *Mukaddime*, 1/25; er-Râmehmürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-va'î*, 208; el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 16 Cilt (Beyrut: y.y., ts.) 6/166; *Şerefu Ashabi'l-Hadîs*, thk. Mehmet Sait Hatipoğlu (Ankara: DİB Yay., 1991), 41.

⁷⁰ Bk. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, *Mukaddime*, 1/14; İbn Receb, *Şerhu'ileli't-Tirmizî*, 1/355.

⁷¹ el-Hatîb, *Şerefu Ashabi'l-Hadîs*, 42.

⁷² el-Hatîb, *Şerefu Ashabi'l-Hadîs*, 42.

⁷³ Bk. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları, Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 135.



görmekteyiz.

Hadisçiler her iki tenkit yöntemini kullanmakla birlikte isnad tenkidine öncelik tanımışlar ve birinci planda mesailerini bu alana sarf etmişlerdir. Zira güvenilirliği kati olmayan bir vesikanın içeriğini tenkitten işe başlamak suretiyle güvenilirliğini tespit etmek hadis alimleri nazarında daha kısa ve pratik bir yoldu. Kaldı ki gerek isnad gerekse metin tenkidi yöntemi için araştırma malzemeleri önünde hazır olunca, hadisçilerin öncelikli ve kısa olan yolu tercih etmeleri gayet mantıklıdır.⁷⁴ Dolayısıyla sened açısından sağlam görülmeyen bir hadisin, metin yönüyle tenkidine gerekli görülmemiştir. J. Robson'un hadis kritiği veya tenkidinin hadis uzmanları tarafından ne derece yapıldığı konusundaki yaklaşımını şöyle açıklar: *"Hadis kritiği, detaylı bir şekilde büyük bir ciddiyetle yapılmıştır. Bu gayretlere bakıldığında, yanlış olanı izale etmek için ne kadar çalışıldığı anlaşılmaktadır. Fakat batılı araştırmacılar, hadis kritiğinin ileri gitmediğini iddia etmektedirler. Goldziher, Hadis Üzerine Etütler adlı eserinde, hadisin, tartışmalı bilimlerde olduğu gibi, sağlam bir yapısı olmadığını savunmaktadır. Ve bu iddia, ondan sonra gelen oryantalistler tarafından sürdürülmüştür."*⁷⁵

J. Robson, oryantalistlerin muhaddisler tarafından hadis kritiğinin büyük bir ciddiyet içerisinde yapıldığını kabul ettikten sonra, hadisin sağlam bir yapısının olmadığını savunan Goldziher'i ve ondan sonra gelen oryantalistlerin söz konusu kanaati devam ettirdiklerini belirtir. J. Robson'un hadis kritiği konusundaki yaklaşımı kabul görse bile, kendisinden farklı düşünen önceki oryantalistleri tenkit etmemesi dikkat çekicidir.

Bilindiği üzere, İslamî literatürün sahip olduğu ve geliştirdiği ilimlerden biri de hadisin önemli düzeyde sağlamlığını ortaya koyan isnad sistemi ve hadis usulü bağlamında geliştirilen râvi tenkidi ilmidir. Bununla birlikte sened tenkidinin yanında metin tenkidi de hadisin sahih olup olmaması konusunda rol oynadığı bir gerçektir. Batı dünyasının dini metinler konusunda isnad uygulamasından mahrum olmaları, Yahudi ve Hristiyanlara, başka bir ifadeyle İsrailoğulları'na gönderilen peygamberlerin beyanlarını muhafaza etmekten aciz kalmalarına sebebiyet vermiştir. İslam ümmetinin söz konusu özelliğine katlanamayan müsteşrikler, hadis alimlerinin hadis tenkidi konusundaki ilmi mesailerini görmemezlikten gelerek onların hadis alanındaki ilmi gayretlerinin sağlam bir temele dayanmadığını her fırsatta dile getirmişlerdir. Goldziher'in sözü edilen görüşlerine sessiz kalan J. Robson, Manchester şehrinde 1956 yılında Mustafa es-Sibâî (ö. 1964) ile bir görüşme gerçekleştirmiştir. Mustafa es-Sibâî kendisine Goldziher' in görüşlerinin tarihi ve ilmî açıdan yanlışlıklarını ortaya koyunca J.

⁷⁴ Bk. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları, Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*, 165.

⁷⁵ Robson, "Hadith", *EI*². (3/26).



Robson şu şekilde cevap vermiştir: “Çağımızın oryantalistleri İslâmî kaynaklara Goldziher’den daha vakıftırlar. Çünkü onun döneminde tanınmayan bazı İslâmî eserler bugün neşredilmiştir.”⁷⁶

J. Robson’un verdiği bu cevap iki anlama hamledilebilir: Ya Sünnet ve hadisle ilgili yaklaşımlarında Goldziher ve Shacht’ın tesirinden kurtularak bu fikirlerinden vaz geçmiştir, ya da Dr. Mustafa es-Sibai’ye karşı iki yüzlü bir tutum sergilemiştir. Ancak birinci ihtimal mümkün değildir. Zira İslâm Ansiklopedisine ‘Hadis’ maddesinde 1971 yılında kaleme aldığı yazı, 1956 yılında ikili buluşmadan çok sonra vuku bulmuştur. Bu nedenle hadisle ilgili yaklaşımlarından kesinlikle bir dönüş söz konusu değildir. Dolayısıyla doğrusu ikinci ihtimal vâki görünmektedir ki, Hristiyan bir misyoner olan J. Robson için bunu tercih etmek hiç de zor olmasa gerektir.

Robson’un, ‘batılı araştırmacılara göre hadis kritiğinin ileri gitmediğini’ dillendirirken, bu sözlerinden râvi tenkidini kastediyorsa yanıldığını söylememiz gerekir. Zira H. I. asrın ilk yarısında başlayan isnad uygulamasıyla H. V. asra kadar hadisçilerin yoğun çabaları neticesinde, râvi tenkit ilmi önemli düzeye ulaşmış ve alanla ilgili çok kıymetli eserler telif edilmiştir. Nitekim hadis uydurma faaliyetine karşı ciddi tedbirler alınmış, sahte râviler ve uydurdukları rivayetler keşfedilmiştir. Ekrem Ziya el-‘Umerî, cerh ta’dil ilmi diyebileceğimiz râvi tenkidıyla ilgili eserler hakkında şu bilgileri paylaşmaktadır: “H. III. asrın ilk yarısından başlamak üzere IV. asır boyunca yoğunlaşan cerh ve ta’dil eserlerinin bir bölümü zayıf râvileri, bir bölümü sika râvileri ve diğer bir bölümü de hem zayıf ve hem de sika râvileri konu edinmişlerdir. Ancak zayıf râviler hakkında yazılan eserler, sika râviler üzerine yazılanlardan daha fazladır. Örneğin V. asrın sonuna kadar zayıf râviler hakkında yirmi eser yazılmışken sika olanlar üzerine sadece dört eser verilmiştir. Her ikisini konu eden eserler ise daha fazladır. H. III. ve IV. asır boyunca yirmi beş eser telif edilmiştir.”⁷⁷

H. IV.- V. arası ve müteakip asırlarda cerh ve ta’dil üzerine ricâl kitapları telif edilmeye devam etmiş olsa da H. VII. asra kadar bir duraklama dönemi yaşanmıştır⁷⁸. Ancak H. VIII. ve IX. asırlarda tenkit faaliyeti tekrar canlanmak suretiyle yeni eserler telif edilmiştir⁷⁹. Bu sahadaki çalışmalar bugün bile akademik düzeyde devam etmektedir. Hadisçilerin bu çalışmaları üzerine oryantalist Aloys Spenger (öl.1889): “İslâmî literatürünün büyüklüğünü, biyografi edebiyatı gösterir... Her kalem erbabının hayatını anlatan onlara benzer hiçbir millet,

⁷⁶ Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi’t-teşri’i’l-İslâmî*, 14.

⁷⁷ Ekrem Ziyâ el-‘Umerî, *Buhûsun fi târihi’s-sünneti’l-müşerrefe*, 90-91.

⁷⁸ Bk. Ekrem Ziyâ El-‘Umerî, *Buhûsun fi târihi’s-sünneti’l-müşerrefe*, 91-100.

⁷⁹ Bu dönemdeki eserler hakkında daha geniş bilgi için Bk. Ekrem Ziya el-‘Umerî, *Buhûsun fi târihi’s-sünneti’l-müşerrefe*, 91-100.



on iki asırdan beri ne olmuştur ne de bugün vardır”⁸⁰ sözüyle takdirini gizleyememiştir.

Eğer Robson'un, hadis kritiğinden kastı metin tenkidi (*text criticism*) ise, yine de ortaya attığı iddia gerçekleri yansıtmamaktadır. Zira muhaddisler hadis incelemesinde isnad tenkidine ehemmiyet verdikleri kadar metin tenkidine de ehemmiyet vermiş ve bu alanda ileri adımları atmışlardır. Hadis metodolojisinde *şaz*, *münker*, *müddrec*, *muzdarib*, *muallel*, *maklûb*, *musahhaf* ve *muharref* ya da *mevzu* hükmünde olan hadisler isnad yönüyle değerlendirildiği gibi metin yönüyle de değerlendirilmiştir. Çünkü hadislerde vukû bulan illetler, hadisin isnadında bulunduğu kadar metninde de görülmektedir. Râviler hadisleri naklederken bazen hadisin isnadında bazen de hadislerin metninde de kusur etmişlerdir. Günümüzde Müslüman toplumlarının içerisinde bile, isnadsız olan veya sağlam senedlerle uydurulmuş birçok meşhur hadis ya da sözler dolaşmaktadır⁸¹. Muhaddisler bu tür uydurma hadislerin ortaya çıkarılmasında Kur'an ve Sünnet'in küllî kaidelerine, aklî unsurlara, his ve müşâhedeye veya tarihe ters düşmesi yanında hadisin metnindeki lafızlarının bozuk olması ya da içeriğinin tutarsız olması gibi kriterlere dayanmışlardır⁸².

Bununla birlikte Caetani, Dozy ve Goldziher gibi müsteşrikler ve bazı Müslüman araştırmacıların, sözü edilen bu çalışmaları görmemezlikten gelerek muhaddislerin, sadece hadisin isnadı ile ilgilendikleri, metin ve muhteva tenkidine eğilmediklerini iddia etmişlerdir⁸³. Hâlbuki metin tenkidi alanında sürdürülen ilmi faaliyetler ve telif edilen eserler ortadır. Günümüzde, muhaddislerin alanla ilgili çalışmaları üzerine yapılan araştırmalar gittikçe

⁸⁰ Bk. Muhammed Tayyib Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* (İstanbul: A.Ü. İ. F. Yay., 1959), 9.

⁸¹ Bk. Abdulfettâh Ebû Gudde, *Mevzû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 115-119.

⁸² Ayrıntı için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *El-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'îf*, thk. Mahmud Mehdi İstanbûlî (Dimaşk: y.y., ts.) 65, 69, 83, 88, 105; Abdulfettâh Ebu Gudde, *Mevzû Hadisler*, 92-95, 121-130. Bu konuda yapılan detaylı çalışma için bk. Metin Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsalılık Sorunu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Mustafa Demir, *Türkiye'de Hadis Tartışmaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 135.

⁸³ Bu iddia için bkz. Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşri'î'l-İslâmî*, 270; Mariano Farina, *Introduction au Hadîth*, Dosya 90 (Roma: y.y., 1996), 21; Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (Samsun: Etüt Yay., 2001), 339; Fatma Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemler*, 6; Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2019), 203-208; Mustafa Demir, *Türkiye'de Hadis Tartışmaları*, 118.



arttığı görülmektedir. Muhaddislerin, tesis ettikleri söz konusu sağlam metotlarının geliştirilmesi konusunda sürdürülen güncel çalışmalar bu kanaatimizi destekler yönündedir.

Yetkili ağızlardan hadis toplamak için muhaddislerin değişik ülkelere yolculuk yaptığını ifade ederken sözlü rivayetin asıl olduğu hususunda ısrar eden J. Robson, yazdığı maddede hadis koleksiyonu başlığının birinci paragrafında, bazı Sahâbîlerde hadis içeren sahifelerin olduğunu belirtmeyi de ihmal etmez⁸⁴. Nitekim tarihi süreç içerisinde sözü edilen sahifelerin bulunması yazılı rivayetlerin varlığını ispat etmesi açısından önem arz etmektedir.

3.4. Bazı Hadisler Üzerine Eleştirileri

J. Robson, bazı hadisler üzerine eleştiriler yaparak şu iddiada bulunur: “Eski ve yeni Ahit’te Peygamber’e izafe edilmiş ifadeler kolaylıkla anlaşılır”.⁸⁵ Hal böyle iken, Goldziher’ in *Hadis Üzerine Etütler* adlı kitabında: “Aynı prosesüs yoluyla eski ve yeni Ahit’teki cümleler Muhammed’in hadisleri haline gelmiştir” ifadelerinde bulunması, Robson’un ortaya attığı bu iddianın yeni olmadığını göstermektedir.

Goldziher’ in iddialarını tekrarlayan J. Robson’a şu bilgileri hatırlatmak yerinde olacaktır: Peygamberler’ in müşterek hususiyetleri olduğu kadar, kendi ümmetlerine bildirdikleri dinlerin de ortak özellikleri bulunmaktadır. Binaenaleyh ister eski ve yeni Ahit’te isterse Kur’an ve Sünnetin tarihi verileri, ahlâkî kuralları ya da eskatolojiye ait bilgiler olsun, bunların aynısı ya da benzeri olması gayet tabidir. Kaldı ki söz konusu bilgilerin bir kısmı uydurma ve yalan olmuş olsa bile, tamamının bu cinsten olduğunu ispatlamaz. Aksine doğru ve sabit olan kısmı, birbirini tasdik eder mahiyettedir. Çünkü aynı vahyin ürünüdür.

Dolayısıyla, Hz. Peygamber’in eski ve yeni Ahit’ten ya da İsrailiyat’tan etkilendiği, bu nedenle inanlara benzer sözleri tebliğ ettiği iddiasında bulunan Robson’un yaklaşımının isabetli olmadığını belirtmemiz gerekir. Zira semavî dinlerin ortak özellikleri bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in bizzat kendisi İsrâiliyyat kaynaklı rivayetlerinin ne tasdik ne de *tekzip* edilmesi gerektiğini ifade ettiği bilinmektedir. Hadisle iştigal eden J. Robson’un ehl-i kitapla ilgili böyle önemli bir bilgiye vakıf olması beklenirdi. Dolayısıyla Hz. Peygamber hakkında bu tür düşüncelerin kabulü mümkün değildir. J. Robson’un, Hz. Peygamber hakkındaki bu ithamıyla ideolojik davrandığı izlenimi uyandırmaktadır. J. Robson çeşitli hadisleri eleştirerek sözlerine şöyle devam eder: “Hadislerde Arabistan’ın dışında fethedilecek ve henüz Peygamber zamanında kurulmamış olan şehirlere işaretler bulunmaktadır. Râşid halifelerle, Emevî ve

⁸⁴ Bk. Robson J., “Hadith”, *EP*. (3/28).

⁸⁵ Robson J., “Hadith”, *EP*. (3/28).



Abbasîlerle ilgili hatasız işaretler görülmektedir. Kur'an, Peygamberi mucizevî bir şahıs olarak takdim etmemesine rağmen hadislerde birçok mucize ona nispet edilmiştir. Kıyamet öncesi fitneler ve ahiret ahvali ile ilgili detaylı bilgiler yer almaktadır. Yine Cennet ve Cehennemle ilgili tafsilatlı tasvirler bulunmaktadır. Bu malzemenin sağlam olarak Peygamber'den gelişini, Batı zihniyetinin kabul etmesi mümkün görünmemektedir.”⁸⁶

J. Robson ve Batı zihniyetinin sözü edilen hadis malzemesini kabul etmeleri zor görünebilir. Fakat Hz. Peygamber'e gaybe dair haberlerin verildiğini açıkça belirten Kur'an-ı Kerim'e⁸⁷ inanmış Müslümanların, bu doğrultudaki hadislerle iman etmeleri hiç de zor olmasa gerek. Tabiatıyla rivayet malzemesinin içerisinde sabit olmayan türden rivayetlerin bulunduğu doğrudur. Yalnız sabit olmayan rivayetleri ilk tenkit edenin hadis âlimleri olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Muhaddislerin, ilgili rivayetleri sıkı bir tenkit süzgecinden geçirdiklerini, büyük olasılıkla James Robson'da bilmektedir. Yazar devamla şu iddiada bulunur: “Kur'an, Peygamberi mucizevî bir şahıs olarak takdim etmemesine rağmen birçok mucize ona nispet edilmiştir.”⁸⁸

J. Robson, Hz. Peygamber'in mucizesi olan bir peygamber olmadığını açıkça ifade ederken, ona nispet edilen mucizeleri de kabul etmediği anlaşılmaktadır. İddiasına cevap olarak şunlar söylenebilir: Peygamberler, risalet görevlerinin ispatlanması ve kendilerinin tasdik edilmeleri için mucizelerle teyit edilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vahiyle muhatap kılındığı birçok ayet-i kerimede zikredilmektedir.⁸⁹ Mesela: “(Ey Resulüm! de ki): ‘Ben sizin gibi bir beşerim ancak bana vahyediliyor...’⁹⁰

Ayetinin birinci şikkında Hz. Peygamber'in insani boyutu anlatılırken, diğer şikkında ise vahye muhatap olmasıyla mucizevî yönüne vurgu yapılmıştır. Bu nedenle Hz. Peygamber'in diğer mucizeleri yanında onun en önemli mucizesi Kur'an-ı Mübin'dir. Yirmi üç yıllık risalet görevinde inkarcıları ilzam ve müminlerin imanlarını kuvvetlendirecek mucizeleri göstermesi peygamberliği bakımından elbette ki gerekiydi. Dolayısıyla kendi döneminde yaşayan birçok sahabî Allah Resûlü (s.a.v.) mucizelerine şahit olmuştur. Söz konusu mucizeleri gören ve duyan sahabîler tarafından rivayet yoluyla bizlere nakledilmiştir. Siyer ve Meğâzî kitaplarında mevcut olan bu mucizevi olayların çoğu bizlere

⁸⁶ Robson J., “Hadith”, *EP*. 3/28.

⁸⁷ Bu konuda bk. Cin 26-27; Rûm 30/2-5.

⁸⁸ Robson J., “Hadith”, *EP*. 3/28.

⁸⁹ Bk. Enbiyâ 21/108; Hûd 11/49.

⁹⁰ Kehf 18/20.



güvenilir râviler tarafından ulaştırılmıştır. Kur'ân-ı Mübin ise, *inşikâk-ı kamer*⁹¹ (Aydın ikiye bölünmesi) ve *miraç mucizesi*⁹² gibi önemli mucizelere işarette bulunmuştur. Görüldüğü üzere J. Robson'un Sünneti eleştirme gayretleri boşuna ve yersizdir.

J. Robson hadisleri değerlendirirken J. Shacht'ın bir değerlendirmesini naklederek sözünü şöyle bağlar: *“Joseph Shacht, ikna edici bir üslupla hadis isnatlarının zamanla geliştiğini daha sonraki devirlere ait olan hadislerin Peygamber'e nispet edildiğini ortaya koymuştur. Sünnet malzemesinin tamamına bu şekilde bir açıklamayı getirmeye kendimizi mecbur hissetmesek bile, daha sonraki dönemlere ait birçok rivayetin Peygamber'e nispet edildiği net olarak görülmektedir. Bu durum, sahih olanı ayıracak tatmin edici bir kriteri bulmayı zorlaştırmaktadır.”*⁹³

J. Shacht'ın *Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinden alıntı yapılan ifadesinden, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde yaşayan fıkıh imamlarının içtihatlarının hadisleşerek Hz. Peygamber'e nispet edildiği iddiası kastedilmektedir. Shacht'ın bu temelsiz iddiasını, Mustafa el-Azamî 'İslam Fıkıhı ve Sünnet, Oryantalist Joseph Shacht'a Reddiye' ünvanıyla İngilizce dilinden Türkçe'ye çevrilen eserinde ilmî bir şekilde değerlendirmiştir⁹⁴. Eğer J. Robson, Mustafa el-Azamî'nin bu eserini görebilseydi, destekleyerek alıntı yaptığı Shacht'ın iddiasını savunabilir miydi? Bu sorunun cevabını tahmin etmek kanaatimizce zor değildir.

Buna ek olarak şunu ifade etmemiz yerinde olacaktır: Hakikatleri tahrif etmeyi ustalık zanneden Goldziher, Shacht ve J. Robson gibi oryantalistlerin aynı ustalığı tarihte yaşamış Müslüman toplumları hakkında düşünceleri normal karşılanabilir. Lakin biz Müslümanlarda durum farklıdır. Çünkü Müslümanlar, o devirlerde yaşamış bazı fırkaların, ideolojik, siyasî veya şahsî maslahat gibi birçok nedenler yüzünden bir kısım hadisleri Hz. Peygamber'e yamaladıklarını kabul ederler. Kaldı ki, bu tür hadisleri tespit çabaları uzmanları tarafından net bir şekilde ortaya konulmuştur. Ancak tâbiîn ve tebe-i tâbiîn devirlerinde farklı bölgelerde yaşamış dürüst ilim adamlarının, aynı hadislerde yalanda birleşerek bunları Hz. Peygamber'e nispet ettiklerini söylemek, bilimsel tutarlılıktan çok uzaktır. Birtakım uydurma rivayetleri sağlam olanından temyiz edilmesi için tatmin edici bir ölçü ya da kriteri bulmak J. Robson için zor olmuş olabilir. Fakat şu var ki müsteşriklerin yaptıkları araştırmalardan çok daha önce H. III. asırda İmam Buhârî (ö. 256/870) ekolü ile başlatılan sahih rivayetleri tespit etme

⁹¹ Bk. Kamer 54/1.

⁹² Bk. İsrâ' 17/1; Necm 53/1-18.

⁹³ Robson J., “Hadith”, *EP*. (3/28).

⁹⁴ Bk. Mustafa Muhammed el-Azamî, *İslam Fıkıhı ve Sünnet, Oryantalist Joseph Shacht'a Eleştiri'*, Çev. Mustafa Ertürk (İstanbul: İz Yay. 2015), 149.



hususunda geliştirdikleri kriterler sonucunda bir ilim dalı haline gelen *Hadis Usulü ve Cerh Tadil ilmi*, sonraki ilim adamlarına örnek olmuştur. Hadislerin sihhatinin tespitinde günümüz araştırmacıları bile, söz konusu ilimlerden yararlanmaya devam etmektedirler.

Sonuç

Araştırmamızda, hadis alanında birçok çalışmaya imza atan, hatta bir kısmının dilimize kazandırıldığı çalışmalarının yanında Batı'da yayımlanmış olan İslam Ansiklopedisinin ikinci baskısında hadisle ilgili maddeyi kaleme alan J. Robson'un yaklaşımları ele alınmıştır. Ansiklopedinin '*Hadith*' maddesinde '*Sünnet'in İslam hukukunun ikinci kaynağı kabul edilmesiyle ilgili James Robson'un yaklaşımı*', '*hadis rivayetinde isnad uygulamasını tarihlendirme konusundaki iddiası*', '*hadis kritiğine bakışı*', ile '*Robson'un bazı hadisler üzerine eleştirileri*', şeklinde toparlayabileceğimiz yaklaşımlarının her biri incelenmiş, değerlendirmeler yapılarak gerekli yerlerde eleştirilerde bulunulmuştur. Ayrıca söz konusu yaklaşımları bilimsel açıdan ele alınarak tutarlılığı ve ideolojik tarafları tespit edilmeğe çalışılmıştır. Araştırmanın neticesinde ulaşılan sonuçların özetlenmesi yerinde olacaktır:

Hadisle ilgili araştırmalarıyla dikkat çeken ve diğer oryantalistlere nazaran söylemleriyle mutedil ve insafli görünen James Robson'un, Sünnet ve hadis konularında önceki oryantalistlerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun görüşleri, kendisinden önceki oryantalistlerin görüşlerini yansıtması bakımından önem arz etmektedir.

Çalışmamızda J. Robson'un hadisle ilgili yaklaşımları incelenirken, konuları işleme esnasında kullandığı genelleyici ve belirsiz üslubu dikkatimizi çekmiştir. Aslında bu üslup ve konulara yaklaşırken dillendirdiği ifade tarzının, muhatabını Sünnet ve hadis konusunda kuşkuya düşürmek, zihnindeki inanç ve düşüncelerinde belirsizlikler oluşturmaya yönelik olduğu fark edilmektedir. Kaldı ki yazılarında kullandığı ifade tarzı yeni olmayıp, ondan önceki birçok oryantalistin stratejik olarak kullandığı üslupla aynı olduğu söylenebilir. Ancak J. Robson'un diğer oryantalistlerden farkı, fikirlerini empoze ederken, gerçek amacını sezdirmeden oldukça profesyonel bir üslup kullanmış olmasıdır.

İslam hukukunda Sünnet'in Müslüman alimleri tarafından ikinci kaynak kabul edilmesiyle ilgili ortaya attığı iddianın yeni olmadığı, kendisinden önceki Ignaz Goldziher ve Joseph Shacht gibi oryantalistlerin de görüşü olduğu bilinmektedir. Onlara göre; '*İslam hukukunda Sünnet'in Kur'an'dan sonra ikinci bir yasama kaynağı kabul edilmesi düşüncesi, belli bir süreçten sonra olmuştur. İçlerinde*



yeni sorunlar çıkıp, bazı Müslümanların ikinci derecede bir kaynağa ihtiyaç duyulduğunu hissedince, bu olgu oluşmaya başlamıştır'. Söz konusu iddia ile Sünnet'i itibarsızlığa çalışan oryantalistlere, onun ikinci bir kaynak olma yetkisini bizzat Kur'an'ın kendisinin verdiğini birçok ayeti kerimeyle ispatlanmıştır. Ayrıca oryantalistlerin Kur'an'a vakıf olmadıkları nedeniyle bu olguyu gözden kaçırdıkları ifade edilerek eleştirilmiştir. J. Robson'un ise bu konuda yeni bir görüş getirmediği, bilimsel hareket etmek yerine önceki oryantalistleri taklit ederek ideolojik davrandığı ifade edilmiştir.

J. Robson, Hadis rivayetinde isnad uygulamasına zaman itibariyle İbn Sîrîn'in, Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle gerçekleşen fitneden sonra başlanıldığı görüşünü kabul etmese bile, isnad sisteminin hadis rivayetine H. I. asrın sonlarına doğru girmiş olduğu görüşünü savunmasıyla, öteki müsteşriklere göre daha gerçekçi ve insafli olduğu ifade edilmiş, isnad kullanımının tarihi konusunda gerçeğe daha yakın tespitlerde bulunmuştur.

J. Robson'un, hadis kritiğinin, hadis uzmanları tarafından ciddiyetle yapıldığı kabul etmesine rağmen, Goldziher ve onu takip eden oryantalistlerin söz konusu alanın sağlam bir yapıya dayanmadığı iddiasını naklettikten sonra kendisinden farklı düşünen oryantalistleri tenkit etmeyip sessiz kalması dikkat çekicidir. İnsafli ve ılımlı bir ilim adamı olarak bilinen J. Robson, bu konuda tarafsızlığını gösterememiştir. Hadis naklinde şifahi rivayeti esas kabul eden J. Robson, bazı Sahâbîlerde hadis içeren sahifelerin bulunduğunu kabul ederek yazılı rivayetin varlığı konusunda inkâra gitmemiştir.

J. Robson, bazı hadislere getirdiği eleştirilere değinirken, Hz. Peygamber'in geleceğe dair, kıyamet öncesi fitnelerle ve Âhiret ahvali ile ilgili verdiği haberlerin eski ve yeni Ahit'te de olup, Onun hadisleri haline geldiğini, sözelimi İsrailiyatan etkilendiğini vurgulamak istediği anlaşılmaktadır. Görülüyor ki J. Robson, Goldziher gibi önceki oryantalistlerin ilgili iddiaları incelendiğinde, aynı görüşlerin tekrarını savunmaktan ve onları paylaşmaktan başka bir yol izlememiştir. Ayrıca Batı zihniyetinin, söz konusu rivayet malzemesinin sağlam bir şekilde Hz. Peygamber'den gelişini kabul etmesinin mümkün görünmediğini ifade etmesi, aynı görüşü paylaştığı anlamına gelmektedir.

J. Robson'un üzerinde durduğu iddialardan birisi de Hz. Peygamberin mucizevi yönünün olmadığı iddiasıdır. Bu bağlamda, kendisine birçok mucize nispet edildiğini ve Kur'an'ın Onu mucizevi bir şahıs olarak tanıtmadığı iddiasında bulunmasıdır. J. Robson'un bu yaklaşımının gerçekleri yansıtmadığı gibi, peygamberlik müessesesiyle de bağdaşmadığı belirtilmiş, her Peygamberin tasdik edilmesi bakımından mucize göstermesinin gerekli olduğu vurgulanmıştır.



J. Robson, oryantalist Joseph Shacht'ın, 'isnatların zamanla geliştiği ve sonraki devirlere ait hadislerin Hz. Peygamber'e nispet edildiği' iddiasını naklettikten sonra onu desteklemiş ve bu durumunun, hadislerin aklanmasında tatminkâr bir kriteri bulmayı zorlaştırdığını belirtmiştir. Hadis kritiğinin muhaddisler tarafından ciddiyetle yapıldığını söyleyen J. Robson, her nedense bu kabulünü unutarak, hadislerin nispeti konusunda gerçekleri saptırmada usta olan J. Shacht'a uymuştur. Netice itibarıyla J. Robson, alanla ilgili yaklaşımlarında bazen objektif hareket etse bile, genelde önceki oryantalistlerin etkisi altında kalarak, ideolojik davranmaktan kendini kurtaramamıştır.

Batı devletlerin desteğiyle İslami ilimler alanında oryantalistik çalışmalarının ne derece mesafe aldığını ve bunların ne için kullanıldığını bilmemize rağmen, şarkiyatçılığın karşısında durabilecek garbiyatçılığa, yani Oksidantalizm alanına, ülkemizde yeterli derecede sahip çıkıldığı söylenemez, nitekim yapılan çalışmaların yetersiz olduğu görülmektedir. Bunun nedenlerini araştırmak, alanla ilgili gerekli adımlar atmak, her Müslüman ilahiyatçının görevi olması gerekir.

Kaynakça

Acâc, Muhammed. *el-Muhtasaru'l-vecîz*. Beyrut: y.y., 1987.

Aliye, Sirin Abdurrahman Salim. "Mevkifü'l-müsteşrik J. Robson mine'l- Kütübi's-sitte, dirâsa tahlîliyye nakdiyye". Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Alshehri, Mohammed. "Bazı Şarkiyatçıların Erken Dönem Hadis Âlimlerinin İfade ve Uygulamalarını Yanlış Anlamaları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2010), 97-106.

Aydın, Arafat. "J. Robson ve Temel Hadis Kaynaklarının Rivayeti Hakkındaki Çalışmaları Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 165-171.

Azamî, Mustafa. *İslam Fıkhı ve Sünnet, Oryantalist Joseph Shacht'a Eleştirisi*. Çev. Mustafa, Ertürk. İstanbul: İz Yayınları, 2015.

Çam, Ülker. *Hadislerin Yazılı Rivayeti Konusuna Oryantalistlerin Bakışı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çetin, Metin. *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Demir, Mustafa. *Türkiye'de Hadis Tartışmaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.



Doğanay, Süleyman. *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*. İstanbul: İfav Yayınları, 2013.

Ebû Gudde, Abdulfettâh. *Lemehât min tarihi's-sünne ve ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Mektebetü Matbaatî'l-İslami, 1995.

Ebû Gudde, Abdulfettâh. *Mevzû Hadisler*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Ebu'l-Feth Muhammed Fethu'd-Din el-Beyanûnî. *"Hadith and it's Principles in the Early Days of Islam: A Critical Study of a Western Approach"*. İngiltere: Glasgow Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994.

Ebu'l-Feth Muhammed Fethu'd-Din el-Beyanûnî. *"Medhal ila'l-istişrak ve ilmu'l-hadis"*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 2010.

Edward Said. *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Yolu*. trc. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay., 1989.

Enver Abdülmelik. *Krizdeki Oryantalizm*. trc. Melike Kır. İstanbul: Yöneliş Yay., 1998.

Hallaq B. Wael. 'The Authenticity of Prophetic Hadith: a Pseudo Problem'. "Nebevî Hadisin Sihhati: Yapay Bir Problem". çev. Hüseyin Hansu. *HÜİF Dergisi*, V. 9/1 (2006), 137-151.

Halebî Mustafa b. Umer. *"Münakaşatu Arâ'i'l-Müsteşrik Robson el-vaâridetü fi dirâsetihi: Esâlibu Siyâgati Hadîsi'l-Müslimîn"*. Uluslararası "Oryantalistler ve Arap / İslami Araştırmaları" isimli kongre bildirileri. Mısır: Mina Üniv. Yay., 2006, 215-249.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Şerefu ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmet Sait Hatipoğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1991.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târihu Bağdâd*. 16 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Hatîb el-Bağdâdî. Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Beyrut: y.y., 1986.

Hatiboğlu, İbrahim. *"Robson James"*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/152-153.

Horovitz, Josef. *el-Meğâzi'l-ülâ ve müellifûhâ*. çev. Hüseyin Nassâr. Kahire: y.y., 1949.

Hubbullah, Haydar. *Dirâsâtun fi'l-fikhi'l-islâmi'l-mu'âsır*. Beyrut: yy., 2011.

Görmez, Mehmet. "Klasik Oryantalizmin Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Doğu faktörler Üzerine". *İslamiyât dergisi*, 3/1 (2000), 11-31.

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebu Hatim el-Busfî. *Kitabu'l-mecrûhîn*



mine'l-muhaddisîn. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1992.

İbn Receb, Zeynuddin Abdurrahman b. el-Hüseyin el-Hanbelî. *Şerhu ileli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahman Saîd. Ürdün: y.y., 1987.

İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî. *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'îf*. thk. Mahmûd Mehdî İstanbûlî. Dimaşk: y.y., ts.

Joseph, Schact. *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*. Oxford: y.y., 1950.

Kızıl, Fatma. *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 155-245.

Koçyiğit Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: İlmî Yayınları, 1981.

Mâlik b. Enes. Ebu Abdillah. *el-Muvattâ*. 2 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y. ts.

Mariano Farina. *Introduction au Hadith*. Dosya 90. Roma: y.y., 1996.

Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y., 1991.

Okiç, Muhammed Tayyib. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*. İstanbul: A.Ü. İ. F. Yay., 1959.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları, Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Râmehürmüzî, Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-va'î*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

Râzî, İbn Ebî Hâtim Ebu Muhammed Abdurrahman. *el-Cerhu ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: y.y., 1952.

Robson, James. "Traditions From Individuals" ("Haber-i Vahitler"). çev. Musa Erkaya. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 215-228.

Robson, James. "Tradition Investigation And Classification" ("Hadisin Tedvin ve Tasnifi"). çev. Musa Erkaya. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/12 (2007), 119-133.



Robson, James. "Varieties of Hasan Tradition" ("Hasen Hadislerin Çeşitleri"). çev. Talat Koçyiğit. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1963), 109-118.

Robson, James. "İbn İshak's Use of The Isnad" ("İbn İshak'ın İsnad Kullanışı"). çev. Talat Koçyiğit. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962), 117-126.

Robson, James. "The Transmission of Muslim's Sahih" ("Sahih Müslim Nüshalarının Rivayetleri"). çev. Talat Koçyiğit. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1955), 8-20.

Robson, James. "The Transmission of Abu Dawud's Sunan" ("Sünen-i Ebû Dâvûd Nüshalarının Rivayeti"). çev. Talat Koçyiğit. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1956), 173-182.

Robson, James. "The Transmission of Ibn Maga's Sunan" ("Sünen-i İbn Mace'nin (Nüshalarının) Rivayeti"). çev. Musa Erkaya. *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/23 (2005), 287-298.

Robson, James. "The Transmission of Nasai's Sunan" ("Sünen-i Nesâi Nüshalarının Rivayeti"). çev. Musa Erkaya. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2014), 189-215.

Robson, James. "The Transmission of Thirmidhi's Jâmi" ("Tirmizî'nin Camii'nin Rivayet Tarikleri"). çev. Arafat Aydın. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2015), 117-132.

Robson, James. "Hadith". *Encyclopédie de l'Islam*. ed. C. E. Bosworth vd. Leiden: Brill, 1954, 3/23.

Robson, James, "The Isnad in Muslim Tradition", *Glasgovo. Univ. Orient. Soc. Trans.*, Vol. 15 (1953-54), 21- 22.

Sezgin, Fuat. *Buhâri'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.

Siba'î, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşri'î'l-islâmî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1985.

Umerî, Ziyâ Ekrem. *Buhûsun fi târihi's-sünneti'l-müşerrefe*. Beyrut: y.y., 1984.

Uz Emin. *İsnadın Doğuşu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Ünal Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Samsun: Etüt Yay., 2001.

Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirileri*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 2015.



Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 2012.

Yücel Bulut. "Oryantalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 33/428.

Watt, William Montgomery. *Islamic Values in the Modern World*. yh. Dr. Zakir Hussain. New Delhi: Press. V., 1968.

Watt, William Montgomery. *The Study of İslam by Orientalist*. *Islamochristiana*, 14 Roma: 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Zikru men yu'temed kavluhû fi 'l-cerhi ve't-ta'dil*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Kahire: y.y., 1984.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 457-476

**Te'vîlâtü'l-Kur'ân Bağlamında Mâtürîdî'nin Benimsemediği
Rivayet ve Görüşlere Yaklaşımı**

Mâtürîdî's Approach to The Riwayāhs And Views That Didn't Adopted By Him in
The Context Of Ta'wîlātu'l-Qur'ân

Ahmet ABAY

Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi

Assoc. Prof. KSU University, Theology Faculty

ahmetabay70@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0001-8284-8336

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 02.11.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 15.12.2021
Yayın Tarihi / Published : 25.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Uralı Ünalı, Nilüfer. "Descartes'ın Bilgi Felsefesinde Tanrı'nın Yeri ve Kısır Döngü Meselesi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 457-476.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU-İstanbul Turkey. All rights reserved.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân Bağlamında Mâtürîdî'nin Benimsemediği Rivayet ve Görüşlere Yaklaşımı

Öz

Bu çalışmada Mâtürîdî'nin ayetleri te'vil ederken yer verdiği rivayet ve görüşlere karşı nasıl bir yaklaşım gösterdiği *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri üzerinden örneklem yöntemiyle ele alınmıştır. Özellikle de kendisinin benimsemediği rivayet ve görüşlere yaklaşımı incelenmiştir. "Mâtürîdî'nin benimsemediği görüşlere karşı takındığı tavırdan hareketle farklı görüşlere yaklaşımda bir yöntem belirlemek mümkün mü?" sorusuna cevap aranmıştır. Mâtürîdî'nin rivayet ve görüşleri nakletmesiyle ilgili standart bir formattan bahsetmek güçtür. Rivayetleri aktarırken farklı yöntemler kullanmıştır. Sahabeden gelen görüşleri almakla beraber bazı rivayetleri eleştirmekte bazılarını da çeşitli gerekçelerle reddetmektedir. Sahabeden birbirinden farklı görüşler olduğunda ise tercih yoluna başvurmuştur. Mâtürîdî, sonraki ulemanın görüşleri hakkında da benzer bir tavır ortaya koymuştur. Mâtürîdî genel itibarıyla mutedil bir çizgi izlemesine rağmen, özellikle akide konusunda farklı görüşler ortaya koyan kişi ve firkalara ağır ve sert bir dil kullanmıştır. Bunu akide konusunda gösterdiği hassasiyete bağlamak mümkün olsa da kanaatimizce insan olmanın bir sonucudur. Çünkü çoğu insan öfkelenip kızınca kendisinden beklenilmeyen, hatta kendisine yakıştırılmayan bazı sözleri söyleyip olumsuz davranışlar sergileyebilir. Siyasi gerekçelerin bunların oluşumundaki rolünü de göz ardı etmemek gerekir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Eleştiri, Rivayet, Yaklaşım

Mâtürîdî's Approach to the Riwāyahs and Views that Didn't Adopted by Him in The Context of Ta'wîlâtü'l-Qur'ân

Abstract

In this study, the approach of Mâtürîdî to the riwāyahs and views that he included while interpreting the verses is discussed through his work called *Ta'wîlâtü'l-Qur'ân*. Especially his approach to riwāyahs and views that he did not adopt was examined. The answer to the question of "Is it possible to determine a method for approaching different riwāyahs, based on Mâtürîdî's approach to the riwāyahs he does not adopt?" has been sought. It is difficult to determine a standard format for Mâtürîdî's transmission of riwāyahs and views. He used different methods while conveying the riwāyahs. While he receives the opinions of the Sahāba, he criticizes some riwāyahs and rejects others for various reasons. He preferred the way of preference when there were different opinions from the Sahāba on the same issue. Mâtürîdî put forward a similar attitude about the views of the later scholars. Although Mâtürîdî generally followed a moderate line, he used a heavy and harsh language especially for people and sects who had different views on the subject of akīda. Although it is possible to link this to the sensitivity that he shows about akīda, in our opinion, it is also the result of being a human being; because most people get angry, they can say some words that are unexpected from him or even unbecoming of him and exhibit negative behavior. The role of political reasons in their formation should not be overlooked.

Keywords: Tafsir, Mâtürîdî, Ta'wîlâtü'l-Qur'ân, Criticism, Riwāyah, Approach



Giriş

Genel düzlemde, benimsenen görüşleri destekleyen, diğer görüş ve rivayetlere olumlu yaklaşım hâkimdir. Hemen herkes kendi görüşünü destekleyen materyallere sahip çıkar ve onu kullanır. Bu konuda herhangi bir problem görünmemektedir. Asıl mesele sahip olunan görüş ve düşünceye aykırı ve ters gelen görüş ve rivayetlere yaklaşımda ortaya çıkmaktadır. Bazen bu görüşlere saygı ile yaklaşılırken çoğu zaman şiddetle karşı çıkılmaktadır. Karşı çıkılması ve itiraz edilmesi bir noktaya kadar olağan karşılanabilir. Ancak asıl olağan dışı ve problem olan husus, karşı çıkılan görüşü ve o görüşün sahiplerini yerden yere vuracak ifadeler kullanmak hatta tekfire varacak derecede aşırılığa gitmektir. Eleştiriler ve karşı çıkmalar bir sınır ve edep dâhilinde yapılmalıdır.

Bu çalışmada olumlu ve olumsuz yönleri göz önünde bulundurularak Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri bağlamında benimsemediği görüş ve rivayetlere yaklaşım biçimi ele alınacaktır. Zira hem Mâtürîdî'nin kendisi hem de *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adıyla meşhur olan eseri İslami ilimler alanında önemli bir yere sahiptir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, dirayet ağırlıklı tefsir metoduyla telif edilmiştir. Her ne kadar eserin Mâtürîdî'nin kaleminden çıkmadığı ve öğrencilerine yapmış olduğu takrirlerden oluştuğuna dair görüşler ağır bassa da¹ onun düşüncelerini ve Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemini yansıtmaya açısından önemlidir. *Te'vîlât*'ta sırf ayetlerin yorumuyla yetinmemiş, konuyla ilgili itikadî ve fikhî mezheplerin farklı yorumlarına da yer vererek tartışmıştır. Bu sebeple, *Te'vîlât* Mâtürîdî'nin fikhî ve itikadî görüşlerinin tespitinde de önemli bir kaynaktır. Aslında onun bu eseri, ayetlerin yorumunda sürekli olarak diğer mezheplerin görüşlerine dair eleştirilerde bulunmasına bakılırsa, kelimî tefsir veya mezhebî tefsir olarak da kabul edilebilir.²

Mâtürîdî, sünni dünyada akaid imamı olması hasebiyle ismen bilinse de *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri yeterince tanınmamıştır; ancak son dönemde yapılan çalışmalarla biraz tanınırlığı artmıştır. Mâtürîdî, çağdaşı Ebu'l-Hasan el-Eşarî (ö. 324/935) ile aynı pozisyonda olmasına, ilmi şöhretine ve etkisine rağmen onun kadar tanınmamıştır. Ne Suyûtî (ö. 911/1505), Dâvûdî (ö. 945/1538) gibi klasik kaynaklar ne de günümüzde yazılan en meşhur tefsir tarihlerinden biri olan M. Hüseyin Zehebi'nin (ö. 1977) *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* adlı eseri onun hakkında yeterli bilgi vermişlerdir.³ Mâtürîdî'nin yeterince

¹ Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/32.

² <http://www.sonmezcutlu.net/?Syf=26&Syz=6039&/Bilinen-Ve-Bilinmeyen-Y%C3%B6nleri-%C4%B0le-%C4%B0mam-Maturidi--> (Erişim tarihi: 19.10.2021)

³ İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlimindeki Yeri", *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 69.



gündeme getirilmeme sebepleri arasında şunları ifade etmek mümkündür; eserlerinin zorluğu veya yeterince anlaşılabilmesi, felsefî ve kelamî oluşu, ilim, kültür ve hilâfet merkezi olan Bağdad'dan uzakta yaşamış olması, Mutezile kadar akla başvurması, Eş'arîler gibi siyasî iktidarca desteklenmemesi, Eş'arîliğin Malikîler ve Şâfiîler tarafından benimsenirken Mâtürîdîliğin sadece Hanefîler tarafından benimsenmesi, Eş'arîliğin Nizamiye Medreseleri yoluyla İslam dünyasının her tarafına gönderilecek kimseler yetiştirmesi, Mâtürîdîler'in ise bu imkânlardan mahrum kalması gibi.⁴

Mâtürîdî'nin genel olarak te'vil yöntemi ve tefsirinin özellikleri bu çalışmanın kapsamı dışındadır.⁵ Bu çalışmanın gayesi Mâtürîdî'nin ayetleri te'vil ederken yer verdiği rivayet ve görüşlere karşı nasıl bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymaktır. Çünkü o, kendisiyle çağdaş müfessirlerin ayetleri rivayet ile kayıtlamasına mukabil aksi bir tavır sergilemiş, rivayetleri aktarmakla beraber bunları kritik etmiş, yeri geldiğinde bunlara itibar edilmemesi gerektiğini belirtmiş ve nihayet sahih bile olsa, söz konusu rivayetlere rağmen ilgili ayetlerin onlardan bağımsız olarak anlaşılmasını mümkün görmüştür.⁶ Hatta kendi dönemine kadar yapılmış olan ve müfessirlerin çoğunluğunun kabul etmiş olduğu yorumlara da karşı çıktığı olmuştur. Mâtürîdî, otuzdan fazla yerde kendisinden önce yaşamış müfessirlerin geneline ya kesin itirazlar yöneltmiş ya da ayetin yorumunda çoğunluğun görüşünden farklı muhtemel manaların olabileceğinden söz etmiştir.⁷ Çalışmada Mâtürîdî'nin rivayetleri ve başka âlimlerin görüşlerini zikretme yöntemi, onun benimsemediği görüşlere yaklaşımından hareketle farklı görüşlere yaklaşımda bir metod, yöntem belirlemek mümkün mü?" sorusuna cevap aranacaktır. Zira Mâtürîdî akide imamı olması hasebiyle birçok kişiye örneklik de etmektedir. Öncelikle

⁴ <http://www.sonmezcutlu.net/?Syf=26&Syz=6039&/Bilinen-Ve-Bilinmeyen-Y%C3%B6nleri-%C4%B0le-%C4%B0mam-Maturidi--> (Erişim tarihi: 09.12.2021). Detaylı bilgi için bk. Murat Sülün, "İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri-Genel Bir Bakış-", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6 (2008), 59-74.

⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk.: Ömer Faruk Bilgin, *el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek", 67-93; Celal Kırca, "Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 281-295; Ali Karataş, "İmâm Mâtürîdî'de Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vil", *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014), 201-215; Ali Karataş - Ethem Mürsel, "Tefsir ve Tefsir Tarihi Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri", *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları*, ed. Muhittin Düzenli vd. (Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019), 735-750.

⁶ Veysel Gengil, "Mâtürîdî'nin Siyer'e Dair Kritik Ettiği Bazı Rivayetler", *ASD: Akademik Siyer Dergisi* 1/1 (2020) 66.

⁷ Şükrü Maden, "Mâtürîdî'nin Müfessirlerin Çoğunluğunun Görüşüne Muhalif Yorumları ve Gerçekleri", *Diyanet İlmî Dergi* 57/3 (2019), 721.



Mâtürîdî'nin rivayetleri ve başka âlimlerin görüşlerini zikretme yöntemi üzerinde durulacaktır.

1. Genel Olarak Rivayet ve Görüşleri Zikretme Yöntemi

Mâtürîdî'nin rivayet ve görüşleri nakletmesiyle ilgili standart bir formattan bahsetmek güçtür. Zira o bu konuda farklı yöntemler kullanmıştır. Bu yöntemleri örnekleriyle birlikte şöyle ifade etmek mümkündür:

- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da Hz. Peygamberden nakledilen rivayetleri isnad zinciri ile aktarmaz. Sadece ilk ravinin adını zikreder. Çoğunlukla da ravi ismine yer vermeden “روي - قيل” formatında verir. Örneğin; Resulullah “s.a.v.” den; “Fatihatsız namaz olmaz dediği” (روي عن رسول الله) rivayet edilmiştir diyerek söz konusu rivayeti aktarır.⁸
- Az da olsa bazen birkaç ravinin bazen de sadece ilk ravinin adını zikrederek rivayetleri aktarır.

Örnek: “ وعن يحيى عن عبد الله عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال / Yahya b. Abdullah'tan o da babasından o da Ebu Hureyre (r.a.)'ın Hz. Peygamberin şöyle dediğini ...”

“/Ebi'l Ahvas وعن أبي الأحوص عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ”⁹

“Enes'ten (r.a.) Peygamberin (s.a.v.) şöyle dediği rivayet edilir...”¹⁰

Hadisleri aktarıırken kullandığı yönteme benzer bir yöntemi ayetleri te'vil ederken aktardığı görüşler konusunda da uygular. Yani bu konuda da isim zikretmekten çok “denildi ki” formunu kullanır.¹¹ Bazen de “منهم /فمنهم من” şeklinde ifadeler kullanarak görüşleri aktarır. Genel yöntemi bu olmakla beraber 90 civarında âlimin adını zikrederek görüşlerini aktardığı yapılan bazı çalışmalarda zikredilmektedir.¹² Fatıha suresi 2. ayeti te'vil ederken “العالمين” lafzı hususunda te'vil ehlinin ihtilafa düştüğünü hatırlattıktan sonra naklettiği görüşleri şu şekilde ifade eder:

ثم اختلف أهل التفسير في العالمين :

فمنهم من رد إلى كل ذى روح دب على وجه الأرض.

⁸ Ebu Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Basallum (Beyrut: Daru'l Kütubi'l İlmiyye, 2005), 1/353.

⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/563.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/603.

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/367.

¹² Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 63-65; Topaloğlu, “Te'vîlâtü'l-Kur'ân”, 41/32



ومنهم من رد إلى كل ذى روح فى الأرض وغيرها.

ومنهم من قال : لله كذا ، كذا عالم.¹³

Aynı surede geçen “الصِّرَاطُ” lafzı ile ilgili görüşleri naklederken benzer bir usul takip ettiği görülmektedir.

ثم اختلفوا فيما يراد به :

فقال بعضهم : هو القرآن

وقال بعضهم : هو الإيمان.¹⁴

Mâtürîdî, bazen de görüşleri aktardıktan sonra bunların ihtimal dâhilinde olduğunu kullanarak zikredilen görüşlerin olası olduğunu ifade eder.¹⁵ Şu ifadeyi de eklemekten geri durmaz; “Fakat Allah’ın mutlak olarak bunu murat ettiğine şahadet etmeyiz.”¹⁶ Yani bütün bu görüşlere rağmen Allah’ın bunları kast ettiğini iddia etmemektedir; zira onun temel prensiplerinden birisi de yorumları aktardıktan sonra “Allah en iyisini bilir” diyerek sözü bitirmektedir.

Sahabeden gelen görüşleri almakla beraber bazı rivayetleri eleştirmekte bazılarını da çeşitli gerekçelerle reddetmektedir. Aynı konuda Sahabeden birbirinden farklı görüşler olduğunda tercih yoluna başvurmuştur. Mâtürîdî, sonraki ulemanın görüşleri hakkında da benzer bir tavır ortaya koymuştur. Tâbiîn âlimlerin de görüşlerine başvurur, sözlerinden alıntılar yapar; ancak bunlardan bazılarını olduğu gibi kabul ederken, bazılarını da eleştirir ve reddeder.¹⁷ Reddedtiği görüşlerin neden geçerli olamayacaklarını gerekçeleriyle ortaya koyar.

Mâtürîdî, çoğu zaman sunmuş olduğu rivayetleri görüşlerine delil olarak kullanmakta ve bu rivayetler üzerine hüküm bina etmektedir.¹⁸ O, kendisinden önceki kaynaklarda tespit edilemeyen bazı rivayetleri de aktarır. Bu rivayetlerin bir kısmına Mâtürîdî’den sonraki âlimler tarafından telif edilen

¹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/360.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/367.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/348, 413.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/349.

¹⁷ Ali Rıza Gül, “Mâtürîdî’nin ‘Te’vilâtü’l-Kur’ân’da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 30.

¹⁸ Erkan Önder-Ali Karataş, “Mâtürîdî’nin Te’vilât’ında Kaynağı Tespit Edilemediği İddia Edilen Bazı Merfu Rivayetlere Dair Bir Değerlendirme - Türkiye Tahkiki Özelinde-”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (Aralık 2020), 2.



eserlerde rastlanılmaktadır.¹⁹ Bu durum, *Te'vilât*'ın kendinden sonraki tefsirlere kaynaklık ettiğine işaret eder. Söz konusu durum, kaynağı bulunamayan ya da zayıf olan bir rivayetin Mâtürîdî vasıtasıyla delil konumunda alınmasını beraberinde getirmiştir.²⁰

Mâtürîdî, ayetleri te'vil ederken rivayetlerin yanı sıra kendisinden önce yaşamış veya muasırı olan fırka ve âlimlerin görüşlerine de yer verir. Genel itibariyle fırka ve şahısların isimlerini zikretmeyen Mâtürîdî, Mu'tezile'ye özel bir yer verir. Mu'tezile'nin iddialarına aykırı olarak yaptığı yorumlarda özellikle Mu'tezile'yi zikreder. Yaklaşık 300'den fazla ayette Mu'tezile fırkasının adını anar. Bunun sebebi de özellikle akaid konusunda Mu'tezili âlimlerden farklı görüşler benimsemesidir. Ebu Hanife bağlısı olan Mâtürîdî, bu yayılmayı tehlikeli bir gelişme olarak görmüş ve bir anlamda Hanefiliği korumak amacıyla Mu'tezile'ye savaş açmıştır.²¹

Mâtürîdî, fikhî konularda Hanefî mezhebine muhâlif görüşler belirten Şâfiî'nin (ö. 204/820) yaklaşımlarını tartışmış, bazen onun için sert ifadeler kullanmıştır. Fıkıhi meselelerde büyük oranda Ebu Hanife'yi benimsemiş ve buna bağlı olarak onu tenkit etmiştir.²² 20-25 yerde İmam Şâfiî'nin de adını zikrederek “ وهذا ” *يُرد على الشافعي قوله* ve “ وهذا على الشافعي ” / Bu Şâfiî'ye karşı kullanılabilir bir delildir” diyerek onun görüşlerine itiraz eder ve gerekçeleriyle birlikte cevap verir.²³ İmam Şâfiî'nin görüşlerine karşı çıkmasına rağmen “Allah ona rahmet etsin” diyerek ona dua eder.

“Bugün size dininizi kemale erdirdim/olgunlaştırdım.” (el-Mâide 5/3) ayetindeki *ekmeltü/olgunlaştırdım* fiiline “tamamladım” anlamı veren Ebû Ubeyd'i eleştirmekte ve “Onun bu iddiasına göre Hz. Peygamber insanları eksik bir dine davet etmekteydi, ayetin inmesinden önce ölen Muhâcirler ve Ensâr eksik bir din üzere ölmüş ve kıyamette eksik bir din üzere haşr olunacaklar.” dedikten sonra, “*Hangi söz bundan daha kaba ve çirkin olabilir?*” diye sormaktadır. Ayrıca sözlerinin devamında “Ebu Ubeyd'i kast ederek onun arkadaşlarından birisi de “İslam dini o zamana kadar tam ve kâmeldi. Cenab-ı Hak çeşitli farzları gönderip insanlara bunları yapmayı farz kılınca, insanlar Allah'ın farz kıldığı

¹⁹ Bu husus ile ilgili örnekler için bk.: Önder-Karataş, “Mâtürîdî'nin Te'vilât'ında Kaynağı Tespit Edilemediği İddia Edilen Bazı Merfu Rivayetlere Dair Bir Değerlendirme”, 1-14.

²⁰ Önder-Karataş, “Mâtürîdî'nin Te'vilât'ında Kaynağı Tespit Edilemediği İddia Edilen Bazı Merfu Rivayetlere Dair Bir Değerlendirme”, 13.

²¹ Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yöneltmiş olduğu eleştirilerin detayı için bk: Ahmet Fethi Polat, “Te'vilâtü Ehlî's-Sünne'de Mutezili Söylemin Kritiği”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-*, 22-24 Mayıs 2009 – (İstanbul, 2012), 230-271; Hülya Alper, “Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013), 17-36.

²² Ali Karataş, “İmâm Mâtürîdî'nin Tefsirinde İmâm Şâfiî Eleştirisi”, *İmam Mâtürîdî Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpağuş vd. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 779.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/583, 605.



şeyleri yapınca kadar din eksik kalmış demektir, bunları yerine getirince din tamamlanmış olur.” demiştir. Mâtürîdî, “*Bu da ilki gibi vahşi, çirkin ve kaba bir sözdür.*” dedikten sonra Ebu Ubeyd’e yönelik olarak, madem öyle, “Onların ‘Önceden İslam’ı kabul etmelerinden Allah razı olmamış; ancak o dönemde razı olmuştur’ da demen gerekirdi.”²⁴ diyerek tepkisini dile getirir.

Mâtürîdî, bazen de selef âlimlerinin çoğunluğunun benimsediği görüşlere aykırı görüşler de ortaya koymaktadır. Fakat bunu yaparken onları eleştirmekten daha ziyade kendisinin tercihinin farklı yönde olduğunu belirtir sonra da “Allah en iyisini bilendir” der. Tercihinin de gerekçelerini belirtir.

Örneğin; içki ve kumarın yasaklanması hususunda selef âlimlerinin benimsediği genel kanaat olan içkinin el-Mâide suresi 91. ayet ile haram kıldığı aksine içkinin el-Bakara suresi 219. ayet ile haram kıldığı görüşünü benimser. Ve bunu şu şekilde gerekçelendirir; “Bize göre bu konuda asıl olan şudur ki âlimler –kumar fakirlere ve ihtiyaç sahiplerine bazı faydalar ve yardımlar sağlamış olsa da- kumarın haram oluşu noktasında ittifak etmişlerdir, Cahiliye mensupları kumardan kazandıklarını fakirlere dağıtıyorlardı. Allah, bazı faydalarına rağmen kumarı yasakladığına göre ayette onunla birlikte zikredilen içkinin de öncelikle yasaklandığı ortaya çıkar, zira şarapta yukarıda sözünü ettiğimiz zararlar içkide de bulunmaktadır.”²⁵

Mâtürîdî’nin rivayetleri nakletme yöntemi ile ilgili belirli bir standarttan bahsetmek zordur; çünkü rivayetleri bazen senetleriyle, bazen ilk ravisinin adını zikrederek bazen de hiçbir isim zikretmeden aktarmıştır. İçeriğini uygun bulmadığı rivayetleri eleştirmekte ve bunların ihtimal dışı olduğunu ifade ederek reddetmektedir.

2. Benimsemediği Rivayet ve Görüşlere Karşı Tutumu

Mâtürîdî’nin benimsemediği ve kendi görüşlerine aykırı olarak değerlendirip karşı çıktığı ve eleştirdiği görüş ve rivayetlere nasıl yaklaştığı ele alınacaktır. *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı eserinde kullanmış olduğu ifadeler üzerinden hareketle nasıl bir yol izlediği örneklem metoduyla ortaya konulacaktır.

Mâtürîdî, herhangi bir meselede zikredilen görüş veya görüşleri makul bulmaz ve onları benimsemezse o görüş/leri zikrettikten sonra, görüşün ifade ettiği düşüncenin durumuna göre çeşitli ifadeler kullanarak o görüşü reddeder. Görüşleri reddederken kullandığı ifadeleri şu şekilde ifade etmek mümkündür.

- هذا الوجه غير محتمل - هذا غير محتمل /bu ihtimal dışıdır.

²⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/454-455.

²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/117-118.



Mâtürîdî, herhangi bir konuda zikrettiği rivayet veya görüşleri sağlıklı görmüyorsa genellikle görüşün neden geçerli veya makbul olmayacağını gerekçesini de açıklayarak onu reddeder. Onu reddederken çoğunlukla “ هذا غير محتمل /bu ihtimal dışıdır.” ifadesini kullanır.

Örnek; Mâtürîdî, “Rabb'in seni terk etmedi, darılmadı da!” (Duha 93/3) ayetini te'vili sırasında, nüzul ile ilgili rivayetleri aktarırken “ ومنهم من قال /kimi de şöyle dedi” ifadesiyle raviyi zikretmeden şu rivayete yer verir:

Vahyin kesilmesi sebebiyle üzülen ve tedirginleşen Hz. Peygambere Hz. Hatice; “Görüyorum ki “Rabb'in seni terk etti, darıldı.” demiş ayetlerde bunun üzerine inmiştir. Sonra ayetlerin hangi rivayetler üzerine inmiş olabileceği hususunu değerlendirirken Hz. Hatice'ye nispet edilen sözleri ve rivayeti “ فهو غير محتمل /bu ihtimal dışıdır” diyerek reddeder. Devamında neden olamayacağını da şu şekilde açıklar. “Çünkü Hatice, Allah Teâlâ'nın onu terk etmeyeceğini ve ona darılmayacağını bilir.” Yine aynı şekilde “Her mü'min Allah Teâlâ'nın peygamberlerinden hiçbirini terk etmeyeceğine inanır” diyerek inanan bir kimsenin böyle bir şey söylemeyeceğini ifade eder. Ve devamla şunu ekler; “Hz. Peygamber, yemin etmeden böyle bir durumun olmadığını Hz. Hatice'ye söylese ona inanır. O halde burada yemin edilmesinin bir anlamı olmazdı. Bunlar da gösterir ki bu görüş/rivayet ihtimal dışıdır.”²⁶ Mâtürîdî, rivayeti her ne kadar isim vermeden aktarmış olsa da söz konusu rivayetin Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ve Abdullah b. Şeddâd'â (ö. 82/701) nispet edilir.²⁷ Yani o, sahabeyle nispet edilmiş olsa da makul bulmadığı rivayetleri reddedip eleştirebilmektedir.

• ذلك وحش من القول /bu çirkin, ham bir sözdür.

Mâtürîdî, bazen bazı gruplara veya âlimler tarafından zikredilen görüşleri aktardıktan sonra “Bu çirkin, ham bir sözdür.”²⁸ diyerek onu reddeder ve genellikle de gerekçeyi ifade eder. Örneğin ed-Duhâ suresi 7. ayette geçen “dallen/yolunu kaybetmiş/şaşkın” ifadesini yorumlarken bu konuda var olan görüşleri aktardıktan sonra bu görüşlerden birisi olarak şunu zikreder: “Bazıları da dedi ki; gerçek anlamda dalalette idi.” Bu görüşe şiddetle karşı çıkan Mâtürîdî, “onu çok vahşi/kaba, çirkin bir söz” olarak niteledikten sonra bu görüşün neden doğru olamayacağını gerekçesini şöyle açıklar; “Çünkü Hz.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/557. Ayrıca benzer kullanımlar için Bk.; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/616; 9/592; 10/441.

²⁷ Ebu Cafer Muhammed Cerîr et-Taberî, *el-Camiu'l-Beyan an Te'vili ayi'l-Kur'an*, Thk. Abdullah b. Abdi'l Muhsin et-Turki (Beyrut: Dar Hacer, 1422/2001), 11/615-616.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/112; 8/418; 505, 573, 684;10/566.



Peygamberi gerçek anlamda dalalette olmaya yani şirke nispet etmek yakışmaz.”²⁹

• **فاسد محال غير محتمل لأنه كذب لا يجوز /Bozuk/çürük, imkansız, yalan, böyle olması caiz değil/mümkün değil**

Mâtürîdî, bazen de görüşün kimden geldiğini çok önemsemeden birçok olumsuz ifadeyi beğenmediği o görüş ile ilgili aynı anda zikretmektedir. Örneğin el-Kehf suresi 9. ayetin te’vilini yaparken ayetin nüzul sebebi hakkında müfessirlerin görüşünü naklederken şöyle demektedir: “Te’vil âlimlerinin genelini ifade eder şu olmuştur: Resul-i Ekrem’e Ashab-ı Kehf ve Ashab-ı Rakim’in kim oldukları ve başlarına ne geldiği sorulmuş o da “Size yarın haber vereceğim” demiş, ancak “inşallah” dememiştir. Allah Teâlâ da onu azarlamış ve vahyi bir süre durdurmuştur. Bunun üzerine “Allah izin verirse” demeden hiçbir şey için, ‘Şu işi yarın yapacağım’ deme! Unuttuğun takdirde Rabb’ini an ve ‘Umarım Rabb’im bana, doğruya bundan daha yakın yolu gösterir’ de”³⁰ beyanı inmiştir; ancak bu düşünce, “çürük” bir yaklaşımdır, Resulullah hakkında düşündükleri durumun gerçekleşmesi “imkânsızdır”; çünkü “yalandır.” Hz. Peygamberin “Size yarın haber vereceğim” demesi, “mümkün değildir.”³¹ demektedir.

Verilen örnekte de görüldüğü üzere Mâtürîdî, te’vil ehlinin genelini zikrettiği bir rivayeti/haberi “çürük, imkânsız, yalan ve mümkün değil” olarak nitelendirmektedir. Bunu reddederken de gerekçesi tamamen akli bir gerekçedir”; Peygamber böyle demez, böyle yapmaz.”

• **لكنه بعيد /Fakat bu doğru olmaktan uzaktır**

Mâtürîdî, bazı görüşleri kabul etmediğini ifade ederken bu görüşlerin müfessirlerin çoğunluğuna ait olmasını çok önemsemeden onu “doğru olmaktan uzak bir görüş olarak” niteler. Ama her zaman olduğu gibi gerekçesini ifade eder. Örneğin el-En’âm suresi 52. ayetin nüzul sebebini aktarırken şu bilgiye yer verir; bazı rivayetlerde belirtildiğine göre Resulullah’ın ashabından bazı kişiler, Hz. Peygamber’in meclisine katılmak için yarışır, onun yakınına oturlardı, sonra kabilenin eşrafı ve önderleri gelir, bu yerlerin dolu olduğunu görüp bir kenarda oturlardı. Biz geliyoruz ve bir köşede oturuyoruz öyle mi? diye söylenirlerdi. Sonra bunu Resulullah’a söylediler: Bizler senin kavminin eşrafı ve önde gelenleriyiz, bize kendi yakınında bir yer ayırsan? “Hz. Peygamber bu talebi yerine getirmeyi düşündü”,

²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10/561. Ayrıca bk.: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 8/116.

³⁰ el-Kehf 18/23-24.

³¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7/140. Birden fazla olumsuz kelimeyi birlikte kullandığı örnekler için bk.: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 4/398; 8/116.



ama Allah bu ayeti göndererek Peygamberini (s.a.) azarladı:³² “Rab'lerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma!” buyurdu. Mâtürîdî bu rivayeti verdikten sonra te'vil ehli'nin hemen tamamı bu görüştedirler. “Ama bu uzak bir ihtimaldir.” dedikten sonra bunun neden olamayacağına gerekçesini belirtir; çünkü Resulullah'ın (s.a.) düşmanlarına yaklaşım onları meclisinde yanında oturtması, dostlarını ise kendisinden uzak tutması ihtimal dâhilinde değildir. Böyle bir şeyi bütün insanlara Allah tarafından seçilmiş olan bir elçinin yapması veya böyle bir şeyi aklına getirmesi şöyle dursun, ahlak yoksunu cahilin biri bile bunu yapmaz. Böyle bir şeyi kâfirler bile eleştirirler, derler ki: İnsanları tevhide, imana ve kendisine tabi olmaya davet ediyor, insanlar daveti kabul edip bunu yaptıklarında da onları kovuyor ve meclisinden uzaklaştırıyor. Hayatıma yemin olsun ki böyle bir şeyi her akıl sahibi insan reddeder. Onlardan böyle bir talebin gelmiş olması, onların mecliste kendilerini yanında oturtup diğerlerini uzak tutmasını istemiş olmaları mümkündür. Fakat Hz. Peygamber'in (s.a.) bunu yapmayı düşünmüş olması veya böyle bir şeyi aklına getirmesi ihtimali asla yoktur.”³³ demektedir.

• **هَذَا لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ كَمَا ذَكَرَ / Bunun anlatıldığı şekilde olması ihtimal dahilinde değildir.**

Mâtürîdî, benimsemediği ve doğru bulmadığı bazı yorum ve düşünceleri “Bunun anlatıldığı şekilde olması ihtimal dâhilinde değildir.” diyerek o görüşü reddeder neden olamayacağını açıklar. Örneğin el-Mâide suresi 93. ayet hakkında nüzul sebebi olarak zikredilen şu rivayeti –kendisi bunu kıssa olarak niteler- aktarır: “İçkiyi haram kılan ayet nazil olduğunda ashab-ı kiram şöyle demiş: Daha önce içki içip ölen kardeşlerimizin hali ne olacak? Bunun üzerine “İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlara daha önce yiyip içtiklerinden ötürü bir günah yoktur.”³⁴ mealindeki ayet gelmiştir.” Rivayeti zikrettikten sonra, “Ancak bunun böyle olması ihtimal dâhilinde değildir; çünkü onlar içkiyi mubah olduğu zamanda içmişler, haram kılındıktan sonra ise kullanmamışlardır.”³⁵ diyerek rivayetin içeriğinin neden doğru olamayacağını izah eder.

3. Mezhep ve Fırkaların Görüşlerine Yaklaşımı

Mâtürîdî; Mu'tezile, Rafıziler, Hariciler, Mürcie, Müşebbihe, Cehmiye ve Bâtıniye gibi mezhep ve fırkaların bazı görüşlerine karşı çıkar ve onları eleştirir.

³² Mâtürîdî'nin isim vermeden zikrettiği bu rivayeti, Süyuti, çeşitli yollardan tahrir ederek Habbab'a dayandırıp vermektedir. Ayrıca Abd b. Humeyd, İbn Ebu Hatim, ve Ebu's-Şeyh, er-Rabi b. Enes'ten de tahrir eder. (bk. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr* (Beyrut: Daru'l Fikr, 1432/2011) ,3/273-274.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/91.

³⁴ el-Mâide 5/93.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/610; 3/638; 3/8.



En şiddetli eleştirdiği mezheplerin başında Mu`tezile ve Hariciler gelmektedir. Eleştirdiği mezheplere karşı genellikle mutedil bir dil kullanan Mâtürîdî, bazen sertleşerek ağır ifadeler sarf edebilmektedir.³⁶ Bu hususla ilgili vereceğimiz birkaç örnek meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Furkan suresi 19. ayetinin te`vilini yaparken Mu`tezile ve Haricilerin konuyla ilgili görüşlerini naklettikten sonra "Müslümanların bu konudaki görüşlerine (*kaölü'l-müslimîn*) göre..."³⁷ ifadesini kullanması görüşlerini eleştirdiği Mu`tezile ve Haricileri İslam dairesinin dışında gördüğünü hissettirmektedir.³⁸ Bu bakış açısını biraz daha görünür kılan bir başka yorumu, Saf suresi 8 ayetinin yorumunu yaparken de rastlamak mümkündür: "*Kâfirler hoşlanmasa da...*" kısmını yorumlarken bu beyan, "Mu`tezile istemese de" demeyi de gerektirir şeklinde bir ifade kullanmaktadır.³⁹ Bu tavrı ve yorumları kendi yaşadığı ortam ve şartlarla birlikte değerlendirmek gerekli ise de hem akli hem de nakli en iyi şekilde birlikte kullanan ve akide imamı kabul edilecek derecede örnek alınma konumunda olan Mâtürîdî için kanaatimizce çok estetik bir durum oluşturmamaktadır.

Mu`tezile, Mâtürîdî'nin en çok muhalefet ettiği ve en ağır ifadelerle eleştirdiği gruptur. Mâtürîdî, özellikle Mu`tezile mezhebinin görüşlerini sert bir dille eleştirir hatta bazen ondan beklenilmeyecek ağır ifadeler⁴⁰ kullanır. Mâtürîdî'nin belki de dini hamiyette dayalı olarak Mu`tezile için kullandığı bazı ifadeleri şu şekilde zikretmek mümkündür:

"Söz söylerken aşırı gitmekten, dini konularda bilgisiz ve kaba davranmaktan Allah'a sığınırız./ *فنعوذ بالله من السرف في القول والجهل في الدين*"⁴¹

"Bu konudaki görüşlerinin bozuk, kökünden yanlış olduğu ve ilmi bir değer taşımadığı ortaya çıkmıştır./ *فبان أن ما يقولون فاسد باطل ليس بشيء*"⁴²

³⁶ Gül, "Mâtürîdî'nin 'Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım", 34.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/16.

³⁸ Mehmet Erdoğan'ın çevirisini yaptığı ve Ensar Yayınları tarafından yayımlanan "*Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*"nde ise (*kaölü'l-müslimîn*) ifadesi (Ehl-i Sünnet) Müslümanlarının görüşüne göre.. şeklinde tercüme edilmiştir. Orijinal metinde olmayan ve parantez içerisinde verilen "Ehl-i Sünnet" ifadesinin kullanılması sanki Mâtürîdî'ye gelebilecek eleştirilerin önünü kesmek amacıyla yapıldığını hissettirmektedir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi* (İstanbul: Ensar Yayınları 2018) 10/267.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/633.

⁴⁰ Mu`tezile hakkında kullandığı ifadeler ve yönelttiği eleştiriler için bk; Polat, "Te'vilâtü Ehl-i Sünne'de Mutezili Söylemin Kitiği", 230-271; Alper, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", 17-36.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/494; 2/231.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/536.



"Bu ise sınırı aşan bir ifadedir. Haddi aşan ifade kullanmaktan ve Allah hakkında hüküm vermekten yine Allah'a sığınırız./ فنعود بالله من السرف في القول والحكم / على الله ، وبالله العصمة"⁴³

"Görüş belirtirken aşırıya kaçmak ve hak yoldan sapmaktan Allah'a sığınırız / فنعود بالله من السرف في القول والزيغ عن الهوى"⁴⁴

"Kanaat belirtmekte aşırıya kaçmaktan ve zatı hakkında yakışık almayan sözler sarf etmekten Allaha sığınırız./ فنعود بالله من السرف في في الله بما لا يليق به"⁴⁵

el-Mümtehine suresi 1. ayette zikredilen "velayet" hususu yorumlanırken "Allah düşmanlarının veli edinilip edinilmeyeceği" ile ilgili Mu'tezile'nin de görüşünü zikrettikten sonra; "Bütün bunlar her türlü kusurdan münezzehe olan Cenâb-ı Hak için caiz olmayan şeylerdir. Mu'tezile Allah'ı bu şekilde nitelemekle haktan sapmış ve fıska düşmüşlerdir; onların küfre düşmelerinden de endişe edilir." diyerek Mu'tezile'yi fasık olarak niteler.

Mâtürîdî'nin Mu'tezile ve Haricileri genellikle iman-amel ve büyük günah işleyen⁴⁶ durumu Rafızileri ise Hz. Ali'nin hilafeti hakkında kullandıkları deliller⁴⁷ ile ilgili hususlarda eleştirdiği ve bazen de onlarla ilgili ağır ifadeler kullandığı ifade edilebilir. Bu fırkaları tek tek eleştirdiği gibi üçünü birden zikrederek⁴⁸ görüşlerinin eksik veya yanlış olduğunu belirttiği de olmuştur.

Mâtürîdî'nin eserleri incelendiğinde, Mu'tezile ve Hariciler başta olmak üzere diğer mezheplere karşı keskin ve yıpratıcı eleştirel tavrı dikkat çekmektedir. Onun bu eleştirel tavrını Mürcie'ye karşı sergilemediği görülmektedir.⁴⁹ O, ircaıyı övülen ve kınanan olmak üzere ikiye ayırmaktadır. "Övgüye layık irca; büyük günah (kebire) işleyenler hakkında iradesine göre hüküm verme işini Allah'a havale etmek, yani onların cehennemlik veya cennetlik konumunda bulduklarına hükmetmemektir. Kınanmayı hak eden irca ise cebrîdir. Bu da kula ait iradi fiillerin Allah'a nisbet edilmesi, bu konuda kula herhangi bir tesir ve tasarrufun bulunmadığının söylenmesidir." diyerek Mürcie'yi desteklemekte ve Hz. Peygambere nispetle Tirmizi'de rivayet edildiği ifade edilen; "Ümmetimden iki grup insana şefaati ulaşmaz: Kaderiyye ve Mürcie"⁵⁰ ifadesiyle kast edilen Mürcie'nin Cebriye olduğunu ima eden

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/539; 2/241.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/565.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/233.

⁴⁶ Bk.: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/375; 6/216-217; 8/619,681; 9/591,593; 10/112-113.

⁴⁷ Bk.: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/543-544; 5/460; 6/166; 7/426.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/423; 9/591.

⁴⁹ Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebu Hanife'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (Ankara 2018), 59.

⁵⁰ Şevkani tarafından rivayetin mevzu olduğu ifade edilmektedir. Bk. Muhammed b. Ali Şevkani, *el-Fevai' idu'l-Mecmu'a Fi'l Ehadisi'l Mevdua*, (Beyrut: Dar el Kütübu'l İlmîyye 1416/1995), 452-453.



açıklamalar yapmaktadır.⁵¹ O ayrıca iman konularını ele alırken; Mürcie'nin görüşlerini diğer mezheplerin görüşleriyle karşılaştırmıştır. Mu`tezile, Hariciler, Mecusiler, Kaderiye, Cebriye ve Şia gibi mezheplerin görüşlerini ele alırken eleştirel bir üslup takınmış, Mürcie'den söz ederken ise bu eleştirel yaklaşım yerini takdir ve teyide bırakmıştır.⁵² Bunun nedenin onun iman ile ilgili görüşlerinin Mürcü akîdesiyle uyuşması olduğu söylenebilir.⁵³ Ayrıca onun Basra ve Bağdat Mu`tezilesi'nin birçoğundan bahsetmesine rağmen, ömrünün önemli bir kısmında Mu`tezili olan Eş'ari'den hiç bahsetmemesi belkide onun görüşlerini dile getirirken "Eshabu'l hadis" kullanmasındandır.⁵⁴

Yukarıdaki ifadeler dikkate alındığında Mâtürîdî'nin Mu`tezileyi ifade ettiği görüşlerden dolayı zımnen "haddi aşmak, aşırıya kaçmak, Allah'ın zatı ile ilgili yakışıksız söz söylemek, hak yoldan sapmak, Allah hakkında hüküm vermek, görüşleri bozuk olmak ve ilmi bir değer taşımamakla ve fasık olmakla" nitelediğini ifade etmek mümkündür. Bazı yorumlarından dolayı Mu`tezile ve Haricileri ayetlerin sadece zahirini dikkate almakla⁵⁵ hayal mahsulü ve batıl iddialar ürünü şeyler⁵⁶ söylemekle eleştirmiştir. Mu`tezile mensuplarını büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkındaki görüşlerinden dolayı "onları aslında Allah'tan korkmuyor ve O'nun rahmetini ümit etmiyorlar."⁵⁷ olarak niteler.

Mâtürîdî, Mu`tezile'yi gerekli gördüğü her yerde ele almış, akli ve nakli deliller ve kendi iç fikir yapısındaki çelişkilerden hareketle eleştirmiştir. Kaderiyye ve Cebriyye gibi birbirine zıt fırkaları da gayr-i Müslim mezhep ve dinler ile olan benzerliklerinden hareketle onları da eleştirilerine dâhil etmiştir. Mu`tezile'yi bu kadar çok eleştirmesinin sebebi olarak, "Mu`tezilenin görüşleriyle Tevhîdi kanıtlayıp inkârcıların karşıt fikirlerini bertaraf etmenin mümkün olmadığını ve Tevhîd hakkında ileri sürdükleri fikirlerin başkalarının fikirlerinden daha isabetli olmadığını göstermektir." denilebilir. Onun bu ifadeleri dikkate alındığında eleştirilerindeki aşırılığın nedeninin bu keskin tavır ve hedeften kaynaklanmış olduğunu ifade etmek mümkündür.⁵⁸

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/422.

⁵² Mâtürîdî'nin Mürcie ile ilgili görüşleri için bk.: Ahmet Ak, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mürcie'ye Bakışı", *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 193-202.

⁵³ Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebu Hanife'nin Etkisi*, 150,194.

⁵⁴ Kıyasettin Koçoğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Mutezile Algısı", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/ 2 (2010), 243.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/64, 375.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/64.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/112-113.

⁵⁸ Koçoğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Mutezile Algısı", 273.



Mâtürîdî'nin özellikle akaid konularında diğer mezhep ve fırkalara yapmış olduğu bu eleştirileri, yaşadığı dönemde büyük günah probleminin güncelliğini koruduğunu ve özellikle Hariciler ve Mu'tezile'nin tekfir anlayışlarının, bu tür meseleler üzerindeki tartışmaları alevlendirdiğine⁵⁹ bağlamak gerekir. Her şeye rağmen "Mâtürîdî, eleştirilerini sırf ilmi mülahazalarla yapmakta, delilleri İslam'da daha doğruya ulaşmak amacıyla kullanmaktadır."⁶⁰ denilebilir. Hatta İmam Mâtürîdî'nin bu anlayışının önemi son derece büyüktür; çünkü bu anlayışın temelinde, müslüman olmanın asgari şartının amel değil, iman olduğunu ortaya koyarak, büyük günah işleyen herkesi tekfir eden zihniyete engel olma fikri yatmaktadır.⁶¹

4. İsim zikrederek Eleştiri Yönelmesi: İmam Şâfiî Örneği

Ehl-i sünnet mezhep imamları içerisinde Şâfiî, Mâtürîdî'nin en fazla eleştirdiği âlimlerden biridir.⁶² Mâtürîdî el-Bakara suresi 142. ayetin te'vilini yaparken bu ayette sünnetin kitapla nesh edilebileceğinin delilinin var olduğunu ifade ettikten sonra bunun "sünnetin kitapla nesh edilemeyeceğini, sünneti ancak başka bir sünnetin nesh edebileceğini" ifade eden İmam, Şâfiî'nin kullandığı delilin aleyhine kullanılacak bir delil olduğunu zikreder. Şâfiî'nin nesh ile ilgili yaptığı yoruma karşı çıkararak, "onun bu konudaki görüşü, son derece kabihdir/çirkindir, yersizdir. Zira bu yorumda Kur'an'ı dikkate almamak, bırakmak -ki, bu bize yasaklanmıştır- ve Yüce Allah'a bir şey dayatmak anlamı" olduğunu ifade ederek İmam Şâfiî'yi ağır bir şekilde eleştirir. "Aslında Şâfiî, neshin ve konumunun mahiyetini bilememiştir, şayet bilseydi bu türden sözler sarf etmezdi." der.⁶³

Mâtürîdî İmam Şâfiî'yi daha çok fıkhi konularda eleştirmiştir. Bu eleştirilerden birisi de şudur: Şâfiî'nin; "Kâfir için hac, namaz ve oruç ibadetleri küfür halinde iken de farzdır. O, müslüman olduğunda, küfür halindeki o farzlar kendisinden düşer." sözüne karşılık, "Bizim kanaatime göre bu ifade, Allah'ın dinini oyun ve eğlenceye çevirmektir." diyerek Şâfiî'yi sert bir dille eleştirir. Sonrada gerekçesini şu şekilde açıklar; Te'vilini yapmakta olduğumuz ayetteki "*Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir*"⁶⁴ ifadesi, haccın yalnızca müminlere farz olduğunu göstermektedir. Şayet hac müslümana farz olduğu

⁵⁹ Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebu Hanife'nin Etkisi*, 155.

⁶⁰ Gül, "Mâtürîdî'nin 'Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım", 32.

⁶¹ Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebu Hanife'nin Etkisi*, 148.

⁶² Gül, "Mâtürîdî'nin 'Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım", 31.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/583.

⁶⁴ Âl-i İmrân 3/97.



gibi kâfire de farz olsaydı, o zaman ayetteki “kim inkâr ederse” ifadesinin bir manası olmazdı.⁶⁵

Bazen de tercih etmiş olduğu görüşlerden dolayı İmam Şâfiî’yi ahabın ve selef alimlerinin görüşlerine aykırı fikir belirtmekle niteler. İmam Şâfiî’nin el-Mâide Suresi 6. ayette geçen “Lâ mestumu’n-nisâ/kadınlara temas” ifadesini cinsel ilişkiyi ve onun dışında kalan durumları kapsadığını ifade ettiğini söylemesine karşılık, “Bu iddia, ilgili ayet hakkında sözlü ve fiili olarak bidat işlemektir” diyerek onun ashaptan ve selef âlimlerinden rivayet edilen görüşlere aykırı davranarak hata ettiğini ve yeni bir şey uydurduğunu⁶⁶ söylemiştir. Bunların yanı sıra onu, Kur’an’da geçen kelimelere verdiği manalardan yola çıkarak verdiği fetvâlarda bu kelimelere yanlış anlam verdiği için onun tercihlerini hatalı bulmuştur; onun, dili bilmediğini ileri sürmüş, onu, ulaştığı sonuçlarda genel olarak selef âlimlerinin ve ümmetin yolundan çıktığı iddiasıyla sert bir şekilde tenkit etmiştir. Allah’ın dinini oyun ve eğlenceye çevirmekle suçlamıştır.⁶⁷ Bu ve benzeri tespitlerden anlaşıldığı üzere Mâtürîdî, sadece bazı fihhi meselelerde farklı görüşler belirten Şâfiî’ye cevaplar vermekle kalmamış, sert ifadelerle onu eleştirmiştir.

5. Mevcut Görüşleri Eleştirmesine Rağmen Ortaya Koyduğu Yeni Görüş Konusunda İhtiyatlı Davranması

Mâtürîdî, ayetleri yorumlarken bazen rivayetlerde ortaya konulan görüşlerin hiçbirisiyle tatmin olmamakta kendisi yeni birtakım ihtimaller üzerinde durmaktadır. Yeni ihtimalleri zikrettikten sonra şöyle bir not düşer: “Eğer ayet te’vil ehlinin bahsettikleri şekilde yorumlanmasaydı bizim yorumumuzu esas almak daha yerinde ve daha uygun olurdu.”⁶⁸

Bazı durumlarda kendi yorumlarını akli gerekçelerle yaparken, bazen de yapmış olduğu yorumu rivayetlerle teyit eder. Örneğin er-Rûm suresi 39. ayetin tefsirinde müfessirlerin; “İnsanların malları içinde artsın diye faizli ödünç verdikleriniz Allah katında artmaz.” konusundaki görüşlerini aktardıktan sonra kendisi şöyle bir yorum ve değerlendirme yapar. “Müfessirler bu ilâhî beyanın manasını, dünyada verdiklerinden daha fazlasıyla karşılık ve mükâfat beklendiği hediyeler ve bağışlara hamletmeselerdi, bu İlâhî beyanın manasının insanlar arasında bilinen akitlerdeki faize hamledilmesi mümkün olurdu.”⁶⁹ Konu ile ilgili Resulullah’ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: Hediye

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/436.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/474.

⁶⁷ Karataş, “İmâm Mâtürîdî’nin Tefsirinde İmâm Şâfiî Eleştirisi”, 813.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10/558.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 8/281.



peygamberin rızası ve ihtiyacın giderilmesi gözetilir; sadakada ise Allah'ın rızası ve âhîret yurdu gözetilir"⁷⁰

Âlimlerin görüşlerinden farklı olarak ortaya koyduğu bazı görüşleri ile ilgili olarak "Eğer te'vil ehli şöyle demeseydi biz meseleyi başka bir şekilde yorumlardık" diyerek tev'il ehlinden tamamen bağımsız hareket etmek istemediğini hissettirir. Buna rağmen kendi anladığı şekli de ifade eder. Te'vil ehlinin yorumunu da mümkün olarak niteler. Örneğin, es-Sâd suresi 72. ayette ifade edilen meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesi hususuyla ilgili olarak şunu ifade eder:

"Eğer müfessirler, meleklerin Âdeme secde etmelerini hakiki secde anlamında yorumlamasalar, biz buradaki secde emrine, Hz. Âdem'e öğretilen isimleri bilmeye meleklerin daha çok ihtiyacı olduğuna ve bu sayede onu öğrendikleri için ona boyun eğmek ve teslim olmak anlamını verirdik; çünkü Cenâb-ı Hak başka bir ayette şöyle buyurmaktadır: 'Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir, dedi. Âdem bunların isimlerini onlara bildirince...'⁷¹ Fakat müfessirler, meleklerin Âdem'e secde etmelerine, hakiki secde anlamı verdiler. Bu mümkündür; çünkü onlar emir ve yasakla sınanmışlardır."⁷²

Mâtürîdî, bazı durumlarda da müfessirlerin görüşlerini aktardıktan sonra kendisi de görüş belirtir. Fakat nihayette müfessirlerin görüşlerinin daha tercihe şayan olduğunu gerekçesiyle birlikte ifade eder. Örneğin, Tâhâ suresi 130. ayette geçen "tesbih" kavramını te'vil ederken bu şekilde hareket eder ve söze şöyle başlar; "Eğer te'vil ehlinin bu ayette geçen "tesbih" kavramını "namaz" olarak yorumlamaları olmasaydı, "tesbih" kavramını her zaman yapılması mümkün olan diğer zikirler olarak yorumlamak mümkün olurdu." dedikten sonra şöyle devam eder; "Fakat onu "namaz" olarak yorumladılar; çünkü "namaz" hem kavli hem de fiili manaları ihtiva eder; ancak diğer zikir türleri sadece zikrin kavli anlamını kapsar. Bu sebeple "tesbih" kavramının "namaz" olarak yorumlanması daha isabetlidir zira "namaz" Allah'ı zikretmede daha zengin manalara sahip ve daha kapsayıcıdır."⁷³

Bazen de kendi görüşlerini temellendirmek için uygun bulduğu her nassı kullanmaya çalışmıştır. Mu'tezile'nin aslah görüşüne yönelik reddiyesini temellendirmede yaptığı gibi. Aslında bu noktada Mâtürîdî'nin yaptığı şey, dönemin kelâm metodu uyarınca muhatabın fikrinin uzantılarını da tespit edip bunların naslarla uzlaşmayan yönlerini göstermek ve bu sonuçların muhatabın sistemi içindeki çelişkilerini tespit etmektir. Bunu yaparken de muhataba

⁷⁰ Nesâî, "Umre", 5.

⁷¹ el-Bakara 2/33.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/645-646.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/321.



sorular sorup yine kendisi onun mantığından hareket ederek muhtemel cevapları vermektedir.⁷⁴

Sonuç ve Değerlendirme

İnsanlar, benimsedikleri görüşleri destekleyen başka görüş ve rivayetlere olumlu yaklaşırlar. Herkes kendisine destek olan şeylere sahiplenir. Bu konuda bir problem görünmemektedir. Temel problem kabul edilen düşünceyle uyuşmayan rivayetlere, delillere ve düşüncelere karşı nasıl bir tutum sergilendiğidir. Mâtürîdî de doğru olduğuna inandığı, düşündüğü, fikirleri savunmuş, bunları güçlendirecek rivayet ve görüşleri kullanmıştır. Ayetleri te'vil ederken kendi savunduğu görüşlere aykırı olan rivayet ve görüşleri tahlil etmiş, bir kısmını ihtimal dâhilinde görürken bir kısmını ise şiddetle eleştirmiş ve reddetmiştir. Reddetme işini yaparken bazen rivayetleri bazen de akli çıkarımlarla ulaştığı kanaatini kullanmıştır. Ama her halükârda ister benimsediği isterse reddettiği görüşler olsun mutlaka gerekçelendirmiştir ve neden tercih ettiğini ya da neden reddettiğini açıklamıştır.

Mâtürîdî, genellikle rivayetleri ve âlimlerin görüşlerini zikrederken çoğu zaman isim belirtmeyerek şahısları değil de düşünceleri problem edindiği izlemine verir. Bu noktada güzel bir örneklik oluşturur; ancak konu akideyle ilgili olunca özellikle Mu'tezile, Rafıziler, Hariciler, Müşebbihe, Cehmiye ve Bâtıniye gibi mezhep ve fırkaların akideyle ilgili bazı görüşlerine karşı çıkar ve onları sert bir şekilde eleştirir. Eleştirilerden en çok uzak tutulan fırka Mürcie'dir. Onun birçok konuda Mürcie ile benzer şekilde düşünmesi başlıca nedenlerden sayılabilir. Ameli alanda Ebu Hanife'ye tabi olan Mâtürîdî, İmam Şâfi'i'yi birçok konuda eleştirir. İmam Şâfi'i, isim vererek eleştirdiği nadir kişilerden birisidir.

Mâtürîdî, akide imamı olması hasebiyle önemli bir kişiliktir. Bu nedenle onun farklı görüşlere karşı sergilediği tavır önemlidir. Genel itibariyle mutedil bir çizgi izlemesine rağmen, özellikle akide konusunda farklı görüşler ortaya koyan kişi ve fırkalara ağır ve sert bir dil kullanmıştır. Bunu akide konusunda gösterdiği hassasiyete bağlamak mümkün olsa da siyasi ve mezhebi kaygıların etkilerini de kanaatimizce göz ardı etmemek gerekir. Çoğu insan öfkelenip kızınca kendisinden beklenilmeyen, hatta kendisine yakıştırılmayan bazı sözleri söyleyip olumsuz davranışlar sergileyebilir. Ama her şeye rağmen, önder olan ve başkalarına örneklik etmek konumunda olanların sözlerine, davranışlarına ve eleştiri yaparken kullandıkları üsluba daha fazla dikkat etmeleri gerektiğini ifade etmek mümkündür. Aksi takdirde, başkalarının benzer yanlışları yapmalarına meşru bir zemin hazırlamış olurlar.

⁷⁴ Alper, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", 33.



Kaynakça / Reference

- Ak, Ahmet. "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mürcie'ye Bakışı". *Dinî Araştırmalar*. 8/24 (2006), 193-202.
- Alper, Hülya. "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013), 17-36.
- Avcı, Metin. *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebu Hanife'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Bilgin, Ömer Faruk. *el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), 67-93.
- Gengil, Veysel. "Mâtürîdî'nin Siyer'e Dair Kritik Ettiği Bazı Rivayetler". *ASD: Akademik Siyer Dergisi*, 1/1 (2020), 63-83.
- Gül, Ali Rıza. "Mâtürîdî'nin 'Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 7-48.
- Karataş, Ali. "İmâm Mâtürîdî'de Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl". *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 201-215. İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014.
- Karataş, Ali. "İmâm Mâtürîdî'nin Tefsirinde İmâm Şâfiî Eleştirisi". *İmam Mâtürîdî Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. 779-815. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Karataş, Ali- Mürsel, Ethem. "Tefsir ve Tefsir Tarihi Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri". *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları*. ed. Muhittin Düzenli vd. 735-750. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Kırca, Celal. Ebu "Mansur el- Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 281-295.
- Koçoğlu, Kıyasettin. "İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Algısı". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), 241-276.
- Önder, Erkan-Karataş, Ali. "Mâtürîdî'nin Te'vîlât'ında Kaynağı Tespit Edilemediği İddia Edilen Bazı Merfu Rivayetlere Dair Bir Değerlendirme - Türkiye Tahkiki Özelinde-". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (Aralık 2020), 1-14.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.



Maden, Şükrü. "Mâtürîdî'nin Müfessirlerin Çoğunluğunun Görüşüne Muhalif Yorumları ve Gerçekleri". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisiği Yıllığı]*, 57/3, (2019), 715-749

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdi Basallum. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l İlmiyye, 2005.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Trc: Mehmet Erdoğan, İstanbul: Ensar Yayınları 2018.

Polat, Ahmet Fethi. "Te'vîlâtü Ehli's-Sünne'de Mutezili Söylemin Kritiği". *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, 22-24 Mayıs 2009 – (İstanbul, 2012), 230-271

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürri'l-mensûr*. Beyrut: Daru'l Fikr 1432/2011.

Sülün, Murat. "İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri-Genel Bir Bakış". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6 (2008), 59-74

Şevkani, Muhammed b. Ali. *el-Fevai'idu'l-Mecmu'a Fi'l Ehadisi'l Mevdua*. Beyrut: Dar el Kütübu'l İlmiyye 1416/1995.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed Cerîr. *el-Camiu'l-Beyan an Te'vili ayi'l-Kur'an*. Thk.. Abdullah b. Abdi'l Muhsin et-Turki, Beyrut: Dar Hacer, 1422/2001.

Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

<http://www.sonmezcutlu.net/?Syf=26&Syz=6039&/Bilinen-Ve-Bilinmeyen-Y%C3%B6nleri-%C4%B0le-%C4%B0mam-Maturidi--> (Erişim Tarihi: 19.10.2021)





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 477-501.

Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı

The Loneliness in Tasawwuf and the Concept of Wahshat

Mehmet Uyar

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD.

Dr., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity, Department of Sufism

uyarmehmet77@gmail.com

Orcid ID: 0000-0003-1596-9458

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 22.09.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 06.12.2021
Yayın Tarihi / Published : 27.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Uyar, Mehmet. "Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 477-501.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul-Turkey. All rights reserved.

Öz

Bu makalede, tasavvufta yalnızlık ve yalnızlığın ifade biçimlerinden biri olan vahşet kavramı ele alınmıştır. Bu bağlamda çalışma üç kısımdan oluşmaktadır. İlk bölümde, dinî hayat ve yalnızlık bağlantısına dair genel bir çerçeve çizilmiş, özelde konunun İslâmî boyutuna yer verilmiştir. İkinci bölümde, yalnızlığın tasavvufî hayata yansımaları hakkında bir değerlendirme yapılmıştır. Üçüncü bölüm ise sûfî tarzda yalnızlığı niteleyen vahşet kavramına ayrılmıştır. Erken dönemlerden itibaren yalnızlık, sûfî yaşam tarzını belirleyen temel niteliklerden biridir. Sûfî hayat hikâyelerinin arka planına hâkim bir yalnızlık atmosferi yanında, onların sözlerinde de yalnızlığa dair güçlü vurgular bulunmaktadır. Diğer yandan, tasavvuf düşüncesinde yalnızlığın tekdüze ve sabit bir anlamı yoktur. Sûfiler, yalnızlığı ifade etmek için çeşitli kavramlara başvururlar. Vahşet de bu kavramlardan biridir. Ancak vahşet, yalnızlığa dair anlamsal muhtevası ile diğer kavramlardan ayrılmakta, sûfî yalnızlığını özel bir boyutuyla tanımlamaktadır. Bu çalışma, yalnızlığın işte bu boyutunu tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kavramlar: Tasavvuf, Yalnızlık, Halvet, Uzlet, Vahşet.

The Loneliness in Tasawwuf and the Concept of Wahshat

Abstract

In this paper, the subject of loneliness in tasawwuf and the concept of wahshat, which is an expression of loneliness, have been studied. In this context, the paper consists of three parts. In the first part, a general framework has been drawn about the relationship between religious life and loneliness, and then the issue's Islamic aspect has been analyzed in particular. The second part focuses on examining the reflections of this universal phenomenon on sufistic life. Loneliness is one of the main characteristics that determines the sufistic lifestyle from the early times. In addition to the atmosphere of loneliness, which is always a fundamental element of sufi life stories, there are also strong emphasises about loneliness in their words. However, loneliness does not have a one-sided and fixed meaning in sufi thought. Sufis use various concepts to express loneliness. Wahshat is also one of these concepts. However, wahshat differs from other concepts because of its semantic content and expresses a special dimension of sufistic loneliness. This paper, aims to study this dimension of loneliness.

Keywords: Tasawwuf, Loneliness, Solitude, Isolation, Wahshat (Estrangement).



Giriş

Tasavvufî hayatı yaşayabilmenin ve idame ettirmenin yollarından biri kuşkusuz yalnızlıktır. Hz. Peygamberden sonra zühdün dini yaşamının müstakil bir formuna dönüşmeye başladığı ilk dönemlerden bu yana sûfler, yalnızlığı daima temel ilkelerden biri olarak kabul etmişlerdir. Bir tercih ve uygulama biçimi olarak eskiden beri var olmakla birlikte, yalnızlığın sûfî hayatına yansımalarında bir çeşitlilik de söz konusudur. Uzun seyahatlere çıkmaktan dağ başlarında mağaralara sığınmaya, sahralarda konaklamaktan bir evin odasında uzlete girmeye, bir hücrede halvete çekilmekten kalabalıklar arasında yalnız olabilmeye varıncaya kadar, pek çok farklı yol sûfinin yalnız kalma vasıtası haline gelmiştir. Yalnızlığın her çeşidi, sûfî ile Allah arasındaki münasebeti ya da yakınlığı tayin eden anahtar bir kavram olması yönünden aynı amaca matuf ama farklı şekillerde tecrübe edilmiştir. Bu makalede, sûflerde yoğun bir şekilde görülen yalnızlık ve daha özeldir bu yalnızlığın ifade biçimlerinden biri olarak düşünülebilecek olan *vahşet* kavramı konu edilecektir. Zira yalnızlığın sûflere has bir boyutunu işaret etmesi bakımından kavram, dikkate şayan görünmektedir.

Yalnızlığın tasavvufta önemli bir unsur olduğuna yüzeysel bir şekilde değinen ve pek çok çalışmada bulunabilecek pasajlar dışında, tasavvuf ve yalnızlık bağlantısı üzerine tez yahut makale seviyesinde müstakil çalışmalar yapılmıştır. Necdet Tosun'un *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, Selahattin Gölbaşını'nın, *Kur'an-ı Kerîm'de Anılan Bazı Peygamberlerin Yalnızlık Deneyimleri* konu ile ilgili yapılmış tezlerdir. Mahmud Esad Erkaya'nın, "Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet" çalışmasını da burada zikretmek gerekir.¹ Yine Muhammet Kızılgeçit, Ünal Kılıç, Hür Mahmut Yücer, Himmet Konur, Öncel Demirdaş, Cennet Ceren Çavuş gibi isimler de konuyu makale bazında ele almış bazı isimlerdir.² Fakat bu çalışmalar, daha çok *halvet* ve *uzlet*

¹ Mahmud Esad Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019).

² Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Selahattin Gölbaşı, *Kur'an'ı Kerîm'de Anılan Bazı Peygamberlerin Yalnızlık Deneyimleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Muhammed Kızılgeçit, "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 131-150; Ünal Kılıç, "Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Uzlet İçin Hira Mağarası'nı Seçmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 12/24 (2014), 3-11; Hür Mahmut Yücer, "İtikattan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm", *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 4/1 (2020), 1-43; Himmet Konur, "Manevî Eğitim Metodu Olarak Halvet", *Bakü'den Balkanlar'a Halvetlilik Sempozyumu II* (Ohri, 2016), 56-65; Öncel Demirdaş, "Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü", *EKEV Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 131-142; Cennet Ceren Çavuş, "Kastamonu'lu Ömer Fuâdî'nin Halvet Risâlesi ve Halvet", *astamonu Üniversitesi II. Uluslararası*



Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı

kavramları üzerinden konuyu ele almışlar, tasavvufî hayattaki yalnızlığın daha çok uygulama boyutuna odaklanmışlardır. Yalnızlığın tasavvufî bir uygulama bağlamında ele alınışı son derece gerekli ve faydalı olsa da, tasavvuf-yalnızlık irtibatını tam anlamıyla izah edememektedir. Çünkü sûfiler sadece belli bir zaman diliminde yalnız kalmıyorlar, yalnızlığı sadece halvet ve uzletle sınırlı bir uygulama olarak da görmüyorlardı. Yalnızlığı -özel bir riyâzet türü olmasının dışında- sûfînin günlük hayatında da temel bir davranış dinamiği olarak tanımlamak mümkündür. Bu makalede, yalnızlığın bir uygulamanın ötesinde, sûfî hayatının bir parçası olan, yaşama sirayet eden yönüne de işaret edilerek, böylece sûfî yalnızlığına dair yeni bir bakış açısı oluşturulmaya çalışılacaktır. Bu amaçla sûfî yalnızlığını terminolojik seviyede ifade ettiğini düşündüğümüz *vahşet* kavramını merkeze alarak çalışmamızı yürüteceğiz. Zira tasavvuf ve yalnızlık bağlantısında, kavram daha önce ele alınmamış, vahşetin yalnızlığı niteleyen anlamsal çerçevesi eksik kalmıştır. Biz vahşet kavramının, tasavvufun karakteristik bir yönü olan yalnızlığa, halvet, uzlet gibi uygulamalar dışında yeni bir açılım getireceğini düşünüyoruz. Elinizdeki çalışma, yalnızlığın tasavvufî hayata izdüşümlerini vahşet kavramı çerçevesinde ele almayı ve böylece yalnızlığın tasavvufa has bir boyutunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bununla bağlantılı, çalışmanın ikincil amacı ise sûfî karakteri tanıma/tanımlama hususunda bir boşluğu doldurabilecek, bütünü tamamlayabilecek bir anlamsal derinliği haiz olmasına rağmen, şimdiye dek ele alınmamış olan vahşet kavramını dikkatlere sunarak sûfîyi ve onun ruh dünyasını daha iyi tanıma noktasında yeni imkânların oluşmasına katkı sağlamaktır. Zannediyoruz, vahşet kavramı irdelenmeden, ne sûfîyi ne de sûfînin ruhunda yankılanan yalnızlığı tam olarak anlamak mümkün olacaktır.

1. Dinî Bir Eylem Biçimi Olarak Yalnızlık

Yalnızlık ile kişinin ruhsal durumu-gelişimi arasında pek çok kültürde kabul görmüş bir bağlantı olduğu söylenebilir.³ Bu yönüyle yalnızlık, bir yandan mistik tecrübenin vazgeçilmez unsurlarından biri iken diğer yandan daha özelde, hassas bir dinî tutumun davranışsal ifadesi olarak da ön plana

Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları- 4-6 (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014), 563-570.

³ Makalede yalnızlık, günümüzdeki tanımlarından biri olan sosyal eksiklik problemi olarak değil, dinî hayat özelinde ya rûhî tekâmül yahut dinin daha samimi yaşanması amacıyla seçilen hususî bir uygulama manasında kullanılmıştır. Vahşetin karşıladığı yalnızlık ise ayrıca ele alınacaktır. Günümüzde yalnızlık hakkında düşünceler için bk. Karnick Paula, "Yalnızlık Hissi: Teorik Yaklaşımlar", çev. Selçuk Zengin - Muhammed Kızılgeçit, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 217-229.



çıkılmaktadır. Genel anlamıyla mistisizm, bütün insanlığın ortak bir paydası olarak kabul edildiğinde,⁴ bu sistemin bir parçası olan yalnızlığın, hem dinlerde hem de mistik akımlarda zaman ve mekânı aşan bir gerçekliği olduğu söylenebilir.⁵ Genelde ruhî hayatın gelişimini tahkîm için bir yöntem olarak nitelenebilecek yalnızlık hali, özelde İslâm düşüncesiyle şekillenerek Müslümanların dinî hayatlarında da kendine yer bulmuştur.

Peygamberlik öncesi süreci de kapsayacak şekilde, Hz. Peygamberin ve Müslümanların hayatında yalnızlığa dair pek çok örnek bulunabilir. Söz gelimi Hz. Peygamberin, Hira mağarasında yalnız kalarak ibadetle meşgul olması yahut ramazanın son on günü i'tikâfa çekilmesi, Müslümanlar açısından, yalnız kalış ile dinî hayat bağlantısının ilk elden delili niteliğindedir.⁶ Nitekim sonraki dönemde sûfiler de, kendi özel uygulamaları için Hz. Peygamberin bu davranışlarını referans olarak kabul etmişlerdir. Bunun yanında, Kur'ân'ı Kerîm ve hadislerde de yalnızlığa dair ibareler bulmak mümkündür.⁷ Sahâbede ve sonraki nesillerde de, bu referans ile yalnızlığın tercih edildiği, davranış ve ifade boyutunda rahatlıkla görülebilir.⁸ Hz. Ömer (öl. 23/644), "Uzlet kötü kişilerle düşüp kalkmaktan rahat bulmaktır."⁹ derken, sahâbeden Ebû Zer el-Gıfârî (öl. 32/653), Rebeze'de iki yıl kadar çetin bir uzlet hayatı geçirmiştir.¹⁰ Yine yalnızlık yolunu tutan Ehl-i Suffe'den Mikdâd b. Esved'in (öl. 33/653), sûfi önderlerden sayılan ve mamur yerlerde dolaşmayıp, *selâmet yalnızlıktadır* diyen Üveys el-Karanî'nin (öl. 37/657), Ebû Hanife (öl. 150/767) ve İmâm Şâfiî'nin (öl. 204/820) de uzlete önem verdikleri bilinmektedir.¹¹ Dikkat edilirse, yer yer

⁴ Geoffrey Parrinder, *Mysticism In The World's Religions* (Oxford: Oneworld Publications, 1995), 4.

⁵ Yalnızlığın, dinî hayatın bir parçası olduğunu varsayım olarak kabul ediyor ve ayrıca tartışmaya açmıyoruz. Amacımız, bu genel çerçeveden hareketle, İslâm özelinde yalnızlık olgusuna odaklanmaktır. Mistik akım ve diğer dinlerdeki yalnızlık uygulamaları için bk. Tosun, *Halvet ve Uzlet*, 23-39.

⁶ Hz. Peygamberin hayatında uzletin yeri hakkında bk. Kılıç, "Uzlet".

⁷ Necdet Tosun, halvet ve uzlete dair yaptığı çalışmasının *İslâm'da Uzlet* bölümünde, Kur'ân'daki ayetlerden tâbiûnda görülen yalnızlığa kadar konu ile ilgili gayet sarîh açıklamalar yaptığı için, tekrara düşmemek adına, Tosun'un çalışmasını referans göstermekle iktifa ediyoruz. Tosun, *Halvet ve Uzlet*, 39-53. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîmde, diğer peygamberlere ait yalnızlık deneyimleri de anlatılmaktadır. bk. Selahattin Gölbaşı, *Kur'ân'ı Kerîm'de Anılan Bazı Peygamberlerin Yalnızlık Deneyimleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 65-69.

⁸ Sûfilerin, Hz. Mûsâ'nın Sînâ Dağı'nda kırk gün boyunca yiyip içmeden kalmış olmasını da, *çile* ya da *erbaîn* uygulamaları için referans aldıklarını ifade edelim. Bk. Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 148; Tosun, *Halvet ve Uzlet*, 20-21.

⁹ Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 133.

¹⁰ Abdullah Aydın, "Ebû Zer el-Gıfârî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/268.

¹¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 107, 146, 150, 181.



Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı

uzletin hususî bir yol olarak benimsendiği hâdiseler görülmekle beraber,¹² bahsi geçen tecrübeler tasavvuftaki gibi yalnızlığın sistematik bir uygulaması olarak değil, dinî yaşantıda ihlâsı ve samimiyeti artırma amacıyla icra edilen mutedil ameliyeler olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber zamanından rivâyet edilen bir hâdise, yalnızlığın bunun da ötesinde, bir çare ve çıkar yol olarak görüldüğünü de işaret etmektedir. Sa'lebe İbn Abdirrâhmân adlı, ensârdan bir gencin hikâyesi, sûfî tarzdaki yalnızlığın en güzel ve eski örneklerinden biri sayılabilir. Rivâyete göre, işlediği bir günahtan son derece pişman olan Sa'lebe, Medine'den kaçır ve bir dağa sığınır. Burada tek başına kırk gün geçirir ve her bir gün büyük yakarışlarla, pişmanlıklarla doludur. Öyle ki, Sa'lebe'yi aramaya giden Hz. Ömer ve Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656?), karşılaştıkları bir çobana onu sorduklarında, "Şu cehennemden kaçanı mı diyorsunuz?" şeklinde bir cevap alırlar. Sa'lebenin, onu dağlara iten pişmanlığı o seviyeye gelmişti ki, ellerini başının arasına koymuş bir halde, Allah'a '*ne olurdu, ruhumu ruhlar, cesedimi cesetler arasında tutsan da beni kıyamet günü diriltmesen*' diyordu.¹³ Rivâyette ortaya çıkan günah bilincinin ya da cehennem korkusunun, bunun da ötesinde işlenen günahtan duyulan yoğun utancın, hâsılı dinî hassasiyet ile oluşan bir kaygının ilk elden kişiyi yalnızlığa sevk etmesi, sûfî yalnızlığının referanslarını göstermesi açısından dikkate şayandır. Bir bakıma, Sa'lebe'nin bu hikâyesi, sonraki zâhidlerde sıkça görülen yalnızlığa ve bunun sebeplerine oldukça benzemektedir. Sûfîler, Sa'lebe örneğindeki gibi, Allah ile münasebette bir bozulmaya taalluk edebilecek durumlarda –yahut muhtemel bozulmaları engellemek amacıyla- yalnızlığı bir sığınma mahalli olarak kabul etmişlerdir. Çünkü Sa'lebe yalnızlığa sığınırken, en içten yakarışlarını da bu yalnızlık içinde yapıyor, çareyi de yalnız kalarak arıyordu. Rivâyetin sonunda Hz. Peygamberin, kucağında ölen ve cenazesini kıldırıldığı Sa'lebe'yi meleklerin uğurlamasından dolayı, yere basmaya takat getiremeyip parmak uçlarında yürümesi ise pişmanlığın sebep olduğu böylesi bir yalnızlığın Hz. Peygamber ve tabîî İslâm nazarındaki meşruiyetini gösteriyor olmalıdır. Sa'lebe'den hareketle, sûfîler özelinde yalnızlık konusuna geçebiliriz.

2. Sûfî Düşüncede Tecrübe ve Söylem Boyutlarıyla Yalnızlık

¹² Rivâyete göre Hz. Peygamber zamanında iki kişi uzlete girmeye ve hiç kimse ile konuşmamaya karar vermişler, ibadetlerini buna göre yapmaya başlamışlardı. Öyle ki Hz. Peygamberin selamını dahi almamışlardı. Bunu üzerine Hz. Peygamber de şöyle demişti: "Dinde aşırıya gidenler ve zorlamaya kaçanlar helak olmuşlardır." Muhammed b. Ali b. Atıyye Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-Mahbûb* (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 2001), 1/265.

¹³ Ebû Abdirrâhmân es-Sülemî, *Tabakātu's-sûfiyye*, thk. Nûreddîn Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1986), 131-134.



Vahşet kavramının, sūfî düşüncede kendine has anlam havzasını iyi anlayabilmek için, öncelikle sūfîler nazarında yalnızlığın çerçevesini tespit etmek gerekir. Zira vahşet kavramı da –sūfîlere has- bir yalnızlığı ifade etmektedir ve anlamsal özgünlüğü, ancak sūfî düşüncede yalnızlığın hangi boyutları ile anlam kazandığının anlaşılmasıyla ortaya çıkabilir.

Yalnızlık her haliyle kişisel bir tecrübedir. Fakat burada tecrübî boyut ile erken dönemde, daha çok sūfîlerin gündelik hayatlarında ortaya çıkan ve yalnızlığı niteleyen kavramlarla ifade edilmeyen, bilhassa sefer/seyahat ve tevekkül ile ilgili rivâyetlerde karşılaşılan, belirlenmiş bir ritüelden ziyade, daha sade ve plansız yaşanan bir yalnızlık kastedilmektedir. Söylem boyutu nitelemesi ise tasavvufun sistematik hale gelmesiyle birlikte, yalnızlığın hususî bir uygulamaya dönüşümü ve akabinde konu ile ilgili kullanılan kavramların anlamsal çerçevesi için kullanılmaktadır.

2.1. Tecrübî Boyutta Yalnızlık

Hicrî ikinci asırdan itibaren, sūfîlerin *zâhid*, *âbid*, *fukarâ*, *seyyâhîn* gibi isimler altında, kendilerine has dinî iç dinamikleri olan özel bir zümre halini almaya başlamaları ile birlikte yalnızlığın, bu zümrenin özel bir yöntemi ya da bir yaşam biçimine dönüştüğünü söylemek mümkündür. Onlar insanlardan uzaklaştıkları, sahralarda dolaştıkları ve mağaralara sığındıkları için *şikeftiyye* ismini almışlardı.¹⁴ Mağaralara sığınmak, ıssız sahralarda dolaşmak, özel bir yöntem olmasa da, zâhidlerin kendilerini toplumdan tecrit ederek yalnız kalışlarına, insanlardan uzak bir hayat tercihlerine iyi bir örnektir. Dolayısıyla yalnızlık etrafında şekillenen bir eylem ve söylem biçimi de, erken dönemden itibaren tasavvuf düşüncesinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu süreç, onların gündelik yaşam biçimlerinin analiz edilmesi ve sonraki dönemlere ulaşan rivâyetlerde kullandıkları kavramların tetkiki suretiyle iki farklı kanaldan takip edilebilir. Tasavvufun tarihî ve ilmî yapısına ait erken dönem eserlerde, *halvet*, *uzlet* gibi, doğrudan bir uygulamayı ifade eden bölümler dışında bilhassa *sefer*, *seyahat* ve *tevekkül* ile ilgili rivâyetlerde yoğun bir yalnızlık teması kendini göstermektedir. Bu rivâyetlerdeki yalnızlık, halvet ve uzletten farklı olarak, sūfînin gündelik hayatının bir parçası ya da başka bir deyişle onun bir yaşam şeklidir. Sūfî taife, kendilerine has hayatı kurarlarken, bir nevi yalnızlık da bu hayatın tabîî bir unsuru olarak kendiliğinden gelişmiştir. Onlar çeşitli sebeplerle sefere çıktıklarında çölleri katediyorlar, sahralarda konaklıyorlar yahut bir dağ başında vahşî hayvanlarla geceliyorlardı. Ya da sūfî tarzda tevekkülün icabını yerine getirebilmek için, korkutucu bir yalnızlık ile yüzleşmek zorunda kalıyorlardı. Belki burada yalnızlık başlı başına bir yöntem değildi ama yolun da doğal bir gereği idi.

¹⁴ Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *Kitâbu't-ta'arruf lîmezhebi ehl-i't-tasavvuf*, nşr. A. J. Arbery (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 6.



Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı

Sûfîlerin belirgin niteliklerinden biri tuttıkları yolu sefer ve seyahat üzere inşa etmeleridir¹⁵ ve bu ilginç yolculuk hikâyelerinde yalnızlığa dair önemli ayrıntılar bulunmaktadır. Örneğin İbrâhîm b. Edhem'in (öl. 161/778) dünyevî hayatı terkenden sonra çıktığı uzun seyahat, aynı zamanda bir yalnızlık öyküsü olarak da değerlendirilebilir. Tasavvufî manada ruhî değişim ve terakkînin en ince noktalarını göstermesi bakımından başlı başına bir tetkiki hak eden Edhem'in bu yolculuğu yalnızlıkla örülüdür ve geçirdiği değişimin arka planını tek başınalık doldurmaktadır. O, çölde Hızır ile karşılaştığında yalnız başınadır ve ilmîni bu ıssızlığın içinde kazanmıştır. Bir dağda karşılaştığı Eslem b. Yezîd el-Cühenî adlı zâhid bir karakterin kendisine "Seni bu dünyadan çıkaran şey nedir?" diye bir soru sorması da yolculuk ile kastın bir nevi yalnızlıkla şekillenen zühd hayatı olduğuna işarettir.¹⁶ Nitekim Edhem, Allah ile ünsiyetin başkalarından uzaklaşmayı (vahşet)¹⁷ gerektirdiğini bildiği için dağlara çekilen bir şahsiyetti.¹⁸ Ebû Türâb en-Nahşebî'nin (245/859) çokça sefere çıktığı, çölde seyahat ettiği ve vücudunun vahşî hayvanlar tarafından parçalandığı söylenir.¹⁹ Ya da Muhammed b. İsmâîl, yirmi yıldan beri Ebû Bekir Zekkâk ve Ebû Bekir Kettânî ile sefer halinde olduklarını, insanlardan kimseyle bir araya gelmediklerini ve dostluk kurmadıklarını söylemiştir.²⁰ Bu örneklerle, gerek sûfîlerin hâl tercümeleri gerekse erken dönem tasavvufu izah eden klasik eserlerin sefer ahkâmı bölümlerinde bolca rastlamak mümkündür. Hatta Sülemî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye* adlı eserinde, sûfîlerin tanıtıldığı kısımlara kabaca bir bakılınca bile, bu taife arasında seyahatin ne denli mühim bir uygulama olduğu ve adeta yolculuk ile yalnızlığın nasıl sürekli yan yana zikredildiği görülecektir. Aynı şekilde, tevekkül bahisleri de sûfîlerin yalnızlıklarını ortaya koyan anlatımlarla doludur. Nahşebî, tevekkül inancını zedeler diye çöllere azıksız ve bineksiz çıkıyor;²¹ İbrâhîm el-Havvâs, (öl. 291/904) çölde cinlerden, azıksız bir adam görüyor ve adam ona, *bizde de tevekkül esasına göre seyahat edenler vardır*²² diyor; bir başkası çölde yalnız başına giderken Hızır'la karşılaşılıyor ama tevekkül kaidelerini bozacağı korkusuyla onunla yol arkadaşlığını kabul etmiyor, Ahmed b. Hammâd Serahsî uçsuz bir çölde yalnız

¹⁵ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, 113.

¹⁶ Sülemî, *Tabakât*, 31-35.

¹⁷ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'-Minhâc, 2011), 8/510.

¹⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/1106.

¹⁹ Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kahire: Dâru Cevâmii'l-Kilem, ts.), 59.

²⁰ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdalbâkî Sürûr (Mısır: Dârü'l-Mektebeti'l-Hadîs, 1960), 250.

²¹ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, 185, 250, 257.

²² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 198.



başına iken bir aslanla karşılaşır, bu hayvanın îsârından dolayı hidayete eriyordu.²³ Sonuç olarak, daha pek çok örneği bulunan sefer ve tevekkül hikâyelerinde sûfiyâne hayatın arka planını kaplayan atmosfer, yalnızlığın sırf bir uygulama değil sûfinin yaşam tarzını belirleyen temel bir olgu olduğunu göstermektedir.

2.2. Söylem Boyutuyla Yalnızlık

Sade ve söylemden çok eylemin ön planda olduğu zühd döneminden, daha felsefî ve nazarî bir döneme geçişle birlikte, yalnızlık da bir değişim geçirmiştir. Tasavvufun amelî yönü sûfiler için hiçbir zaman önemini kaybetmemişse de, Râbiatü'l-Adeviyye (öl. 185/801?), Bâyezîd el-Bistâmî (öl. 234/848?), Hâris b. Esed el-Muhâsibî (öl. 243/857), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) gibi isimlerle, tasavvuf söylem yönünde de büyük bir atılım sergilemiştir. Bu yeni dönem bir yanıyla tasavvufun sistematik ve ilmî bir yapı kazanması, bir yanıyla da soyut ve terminolojik bir dilin oluşumu anlamına gelmektedir. Bir nevi tasavvuf artık yerleşik ve müesses bir nizam olarak farklı bir yapıya kavuşmuş, akabinde müesses bir nizamın gereği olarak sûfî uygulamalar şekillenmiş ve kavramlar da bu minvalde terim anlamlar kazanmışlardır. Bu dönemde yalnızlık sûfiler nazarında halvet²⁴ ve uzlet²⁵ ile ifade edilen özel bir uygulama halini alırken,²⁶ aynı zamanda kavramsal bir çeşitlilik de ortaya çıkmıştır. Örneğin, Ebû Nasr es-Serrâc'a (öl. 378/988) Bağdat'ta bir halvethâne (hâne be-halvet) tahsis edilmiş ve oradaki dervişlerin eğitim işi de ona bırakılmış, İbn Hafîf (öl. 371/982) öldüğünde birbirine bitişik kırk çileye²⁷ girmiş, Ebû Osmân el-Mağribî (öl. 373/983), yirmi yıl uzlet hayatı yaşadıkten sonra halkın arasına dönmüş, Ebû Abdillâh es-Subeyhî otuz yıl evinden çıkmamıştır.²⁸ Cüneyd, Allah ile ünsiyetin

²³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 137.

²⁴ "Halâ" sözlükte, ıssız olmak, تنها olmak, biriyle baş başa kalmak gibi anlamlara gelir. Halvet de tasavvufta kulun kimsenin görmediği bir yere çekilerek Rabbi ile baş başa kalması, muhadese etmesi gibi anlamlarda kullanılır. Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî el-Mısırî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "Halâ", 14/238; Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.), "Halvet", 89; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Istilahâtu's-sûfiyye*, thk. Abdü'l-Âl Şâhîn (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), "Halvet", 180; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazme Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), "hlv", 6/5729-5730.

²⁵ Uzlet uzaklaşmak, bir şeyden fizikî ya da kalben ayrılmak ya da inzivâ ve inkitâ ile halktan bağıni koparmak anlamında kullanılır. İbn Manzur, "Halâ", 14/440; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2009), "azl", 564-565; Cürcânî, "Uzlet", 126.

²⁶ Bir yere çekilip özel olarak yalnız kalma şeklindeki anlamıyla halvete, erken dönemde pek rastlanılmamaktadır. Tosun, *Halvet ve Uzlet*, 21.

²⁷ Keşfü'l-mahcûb'un Farsça metninde kavram *çile* olarak kullanılmaktadır. Her ne kadar, çile ve erbâin tarzı riyâzetler düzenli bir şekilde tarikatlar döneminde başlıyorsa da, Hücûvîrî, İbn Hafîf'in uygulamasını çile kavramıyla ifade etmektedir. Ali b. Osman el-Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. Mahmud Âbidî (Tahran: Sürûş, 2006), 70, 473-474. Makalenin kalan kısmında, eserin Farsça metni için *Keşfü'l-mahcûb* kısaltmasını kullanacağız.

²⁸ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 250, 385; Sülemî, *Tabakât*, 329.



Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı

alametini halvetten zevk almakta görürken, Yahyâ b. Muâz (öl. 258/872) zühdü halvet ile mukayyet kılmış, yahut Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996), manevî yolda ilerlemenin dört esasından birinin halvet olduğunu söylemiştir.²⁹ Misaller hayli çoktur.

Tasavvufun müesses ve ilmî bir evreye adım atmasıyla birlikte, kavramların da bu minvalde derûnî ve tasavvuf disiplinine has anlamlar kazandıklarına yukarıda değinmiştik. Bu değişim ve dönüşümü tevbe, şükür, tevekkül, zühd gibi pek çok kavram üzerinden de takip edilebilir. Biz ise konumuz özelinde, sefer kavramının dönüşümü ile yalnızlık arasındaki bağı –tartışmaya açık olmakla birlikte- irdelemek istiyoruz. Kelâbâzî'nin tasavvufun on esasından biri saydığı sefer,³⁰ ilk zamanlarda birincil anlamıyla bir yolculuktu. Erken dönemlerde sefere çıkmak denildiğinde ya hacca gitmek, ya bir şeyhi ziyaret etmek yahut bir hikmete ulaşmak amacıyla, bilindik anlamda bir yerden bir yere gitmek kastediliyordu. Yalnızlık da bu fiziki seyahatlerin doğal bir sonucu idi. Fakat daha sonra ayakla yapılan sefer, kalp ya da ruh ile yapılan sefere doğru bir değişim göstermiştir. Şeyhlerden birine hiç sefere çıkıp çıkmadığı sorulduğunda, “Yer seferini mi gök seferini mi kastediyorsun? Yer seferini diyorsan hayır, gök seferini diyorsan, cevabım evettir.” demiştir.³¹ Yolculuk, beden bir yerden bir yere gitmesi iken, ruhun bir hâlden bir hâle seyrine dönüşmüş, yani seferden seyre bir geçiş olmuş,³² böylece mesafeler artık başka bir seyahat ile kat edilmiştir. Hücvârî'nin Şeyh Muzafferden bir rivâyeti buna iyi bir örnektir: “Büyüklerin çölleri geçerek ve sahraları aşarak elde ettikleri şeyleri, ben minder ve sedir üzerinde otururken elde ettim.”³³ Bu zihniyet değişim ve gelişimi, seyahatlerde yaşanan yalnızlığın, ikâmet halinde ve sistemli olarak yaşanılmasına yol açmıştır. Sefer kavramının değişen çehresi ile yalnızlık da halvet, uzlet gibi kavramlarla, Hakk'a doğru yol almanın bir vasıtası haline gelmiştir.³⁴

²⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/273-1105; Sülemî, *Tabakât*, 239. Ayrıca, halvetin, hususî bir uygulamaya dönüşüm süreci hakkında geniş bilgi için Tosun, *Halvet ve Uzlet*, 95-108.

³⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 61.

³¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 321.

³² Mehmed A. Aynî, *seyrde mekân değişimi olmadığını, yolculuğun yalnız manevî yollarla yapıldığını ifade etmektedir. Aynî, Tasavvuf Tarihi*, 260.

³³ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, 231.

³⁴ Halvetin özel bir yönteme dönüşümünü daha belirgin hale getiren bir husus da, sohbet ve halkla konuşmanın halvete karşıt bir görüş olarak ortaya çıkmasıdır. Bu ikilik sadece bir riyâzet biçiminin kabulü ya da reddi değil, iki ayrı sûfî kanadın tasavvufî hayatın idâme ve ikâmesine dair benimsedikleri yöntem farkı ile de alakalıdır. Örneğin, mühim simalardan Hüseyin en-Nûrî'nin (öl. 295/908) dervişler için sohbetin farz, uzletin ise makbul bir şey olmadığını, sohbetten ayrılmamak gerektiğini, Ebû Saîd İbnü'l-Arabî'nin sebât ehlinin vecdinin halvetten uzak



Bahsi geçen rivâyetlerin kesin tarihlerini bilinmemekle beraber, bu rivâyetler zühdden felsefî tasavvufa geçişin zihnî kodlarını göstermeleri bakımından önem arz etmektedirler. Tasavvufun ilmî yapısının inşasında öncülük eden ilk müelliflerin eserlerine bir göz atıldığında, bu dönüşümle şekillenmiş kavramlarla sûfî yalnızlığının ifade edildiği görülecektir.

Aşağıda değinilecek olan *vahşet* dışında sûfiler, *tecrîd-tecerrüd*, *infirâd*, *vihdet* kavramlarını da değişik yönlerden yalnızlığı ifade etmek için kullanmaktadırlar:

Tecrîd-Tecerrüd: Genel olarak yekûn varlıktan soyutlanmak, bedeniyle yalnız kalmak kadar kalbini de her şeye karşı yalnız bırakmak, yalnızlığa yönelmek mânâlarında kullanılmıştır. “Hz. Ebû Bekir, *tecrîd* hâlinde (hâl-i *tecrîd*) sût giyerdi.”; “Ruveyem, yüce hâl ve makâmlar, *tecrîde* dayalı uzun yolculuklar ve tefrîdde çetin riyâzetler menziline ulaşmıştı.”; “Fakîr dünyadan *tecrîd* olmuştur.”; Ebû Türâb en-Nahşebî, *tecrîd* ile (maddi olan her şeyi bırakarak) birçok çölü kat etmiştir.”; “Safâ ehli olanlar hırka giyerek iki cihandan *tecerrüd* ederler ve cümle me’lûfâttan munkatî’ olurlar.”; Bir mürîd, bütün dünyevî alakalardan *tecerrüd* etmedikçe ona zikir telkini uygun olmaz.”³⁵

Infirâd: Halvet gibi, yalnızlığa çekilmek manasında kullanılmıştır. Serrâc şöyle demektedir: “Bir tâife *uzleti* seçip mağaralara çekilmişler, böylece halktan kaçtıklarını ve dağlarda neflerini şerriden emin olduklarını zannetmişler ya da, *halvet* ve *infirâd* ile Allah’ın kendilerini velî kulların şerefli hâllerine erdireceğine, bunun da halk arasında olmayacağına inanmışlardı.”; Ebû Bekir el-Muallim de yalnızlığını bu kavramla dile getirmektedir: “Ne zaman ki insanlardan ayrıldım (inferedtü) ve Lökkâm’a gittim...”³⁶ *Halvet* ve *infirâd*, bütün mürîdler için uygundur.”³⁷

Vihdet: Bu kavram da, yalnız kalmak manasında kullanılmıştır. Halvete benzer şekilde, yalnızlığa meyiletme yönü vardır. Cüneyd-i Bağdâdî şöyle demektedir: “Kim dini selim olsun, bedeni ve kalbi rahat etsin isterse, insanlardan uzaklaşsın. Çünkü bu zaman *vahşet* zamanıdır. Akıllı olan kimse, bu zamanda *vihdeti* tercih eder.”³⁸ Üveys el-Karanî, “Selâmet *vihdet*tedir.”³⁹ derken, Bişr el-

olduğunu söylemesi, Hücvîrî’nin yalnızlıkta felaket görmesi bu minvaldedir. Meşreplerdeki bu farklılık, tarikatla döneminde daha belirgin ayrımlara dönüşmüştür. Serrâc, *el-Lüma’*, 386; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 253-401.

³⁵ Sülemî, *Tabakât*, 243; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 438; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 111-193.

³⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, 277-278; 527-528; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 1/280.

³⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 1/280.

³⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 137.

³⁹ Muhammed İstilâmî, *Şeyh Feridüddîn Muhammed Attâr Nîşâbûrî Tezkiretü’l-evliyâ* (Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1346), 24.



Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı

Hâfî (öl. 227/841), “Eğer *vihdetten vahşî* olursan, halk ile ünsiyet kurarsın.” şeklinde bir yalnızlık çerçevesi çizmiştir.⁴⁰

Görüldüğü gibi yalnızlık, sūfî hayatında çeşitli yönleriyle ele alınabilecek, terminolojik düzlemde ifade ve manâ çeşitliliğine sahip bir olgudur. Konu ile ilgili rivâyetlerin tasnifi, hâl tercümelerindeki hikâyelerin yalnızlıkla bağlantıları irdelenerek yeniden okunması, konuya çok daha geniş bir perspektif kazandıracaktır. Biz sūfî yaşam tarzının ayırıcı bir vasfı olan yalnızlığın zamanla özel bir yönetime dönüşmesi ve terminolojik bir derinlik kazanmasına temas etmekle yetindik.⁴¹

Peki, sūfîyi yalnızlığa iten sebepler neler olabilir? Necdet Tosun, halvet ve uzleti merkeze aldığı çalışmasında, bu soruya altı başlıkta cevap vermektedir: Nasslar, siyasi kargaşalar, toplumdaki ahlâkî gevşeme, şöhretten kaçmak, Allah ile ünsiyet ve tevekkül.⁴² Bahsi geçen her bir sebebin fonksiyonu elbette ki tartışılmaz. Fakat *kaygı* faktörü, tüm bu sebeplerin altında yatan asıl muharrik olsa gerektir. Yukarıdaki altı maddeyi esas alarak düşünersek, sūfîler için bu dünya “büyük-küçük günah, isyan ve hatalarla dolu, dinî hayatlarını tehdit eden ve ahirete hazırlanmalarına engel teşkil eden”⁴³ bir yerdir. İster siyasi atmosferin kargaşası, ister ahlâkî gevşeme, ister tevekkülün gereği olsun, esasında sūfî, yaşadığı düzlemin dayattığı kaygı sonucu ya dinini hakkıyla yaşayamama korkusu yahut daha iyi yaşama gayesiyle yalnız kalmaktadır. Her ikisi de dinî yaşama dair duyulan bir kaygının itici kuvveti ile meydana gelmektedir. Bir nevi mutasavvıflar, kendi fikriyatları çerçevesinde tanımladıkları ve kurtuluşa vesile olacak salih ameli,⁴⁴ yalnızlık ile yaşanılır

⁴⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, 1/280.

⁴¹ A. Knysh, tarikatlarla birlikte halvetin özel bir uygulama olarak, sūfîlerin bir alâmet-i fârikası haline geldiğini belirtir. Uygulama açısından bu düşünceye katılmakla beraber, genel manada yalnızlığın, erken dönemlerinden beri sūfîlerin belirgin ve ayırt edici bir tavrı olduğunu düşünürsek, bu fikrin yalnızlık bağlamında kısıtlayıcı bir yönü bulunmaktadır. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe Kitap, 2020), 180.

⁴² Tosun, *Halvet ve Uzlet*, 69-79.

⁴³ Ebu'l Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 101.

⁴⁴ Salih amel kavramı bütün Müslümanlar için kapsayıcıdır. Sūfîler de bu çerçeveye dâhil olmakla beraber, kendi ilkeleri doğrultusunda salih ameli daha ince ve hassas boyutlarda değerlendirmişlerdir. Örneğin Marûf Kerhî'ye, Allah'a itaat edenlerin bu taate nasıl kadir oldukları sorulunca, “Kalplerinden dünyayı çıkararak. Şayet onların kalbinden dünyadan bir şey bulunsa, secdeler sahih olmaz(dı).” demiştir. Takdir edilecektir ki genel manada, Müslümanlar ölçülü olmak kaydıyla dünyevî isteklere sahip olabilirler ve bu durum ibadetleri zedelemes. Fakat sūfîlerin dinî yaşamdaki hassas ölçüleri, kalpten dünyevî her şeyi temizlemeyi gerektirir ki aksi durumda –sūfîler için- ameller de ziyan olur. İşte yalnızlık da sūfî ölçüğündeki salih ameli elde etme vasıtalarından biridir. Sülemî, *Tabakât*, 89.



kılmaya çalışmışlardır. Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778), "En iyi ibadet halvettir."⁴⁵ Ebû Bekr el-Verrâk'ın (öl. 280/893), "Dünya ve ahiretin hayrını halvette ve kıllette buldum. Şerrini ise ihtilâta ve çoklukta buldum."; Zünnûn el-Mısırî'nin (öl. 245/859), "Halvetten fazla insanı ihlaslı olmaya sevk eden bir şey görmedim."; Cüneyd-i Bağdâdî'nin, "Kim dininin selim, bedeni ve kalbi rahat etsin isterse, insanlardan uzaklaşsın. Çünkü bu zaman vahşet zamanıdır. Akıllı olan kimse, bu zamanda vihdeti tercih eder."; Şuayb b. Harb'in, "Kardeşim, bil ki ibadet ortaklaşa olmaz. Allah'tan başkasıyla ünsiyet kuran, Allah ile kuramaz."⁴⁶ şeklindeki sözleri, onların yalnızlık ile salih amel arasında nasıl bir bağlantı kurduklarını gösteren çok sayıdaki örnekten sadece bir kısmıdır. Ezcümle sûfînin yalnızlığı, Allah ile arasındaki münasebetin keyfiyetine dair kaygılı olmasıyla ilgilidir. Münasebetin olumlu yahut olumsuzluğunu belirleyen temel faktörlerden biri ise sûfînin beşerî varlıklarla bağlarının hangi yönde seyrettiğidir.

Sûfîyi kaygılandıran Allah'ın huzurunda olup olamama ikileminde beliren yalnızlığın sarsıcı bir boyutu da sûfînin ruh dünyasını derinden etkilemektedir. *Vahşet*, bu boyutun terminolojik bir karşılığı olarak hüznün, yabancılaşma ve salt yalnız kalışı ihtiva eden özel bir anlam derinliğine sahiptir.

3. Tasavvufta Bir Yalnızlık Çeşidi Olarak Vahşet

Yukarıda, yalnızlığa dair çeşitli kavramlara değinilmiştir ve bu kavramların her biri, yalnızlığın belirli bir yönüne vurgu yapmaktadır. *Halvet* ve *uzlet* yalnızlığın bir uygulamaya dönüşümünü, *infirâd*, *tecrîd* de yine bir niyet olarak yalnızlığa yönelmek ve soyutlanma niyetini ifade etmektedir. Fakat *yalnızlık* denildiğinde, üst çatıda bütün anlamları kapsayacak bir tasavvuf terimi olarak ne düşünülebilir? Örneğin halvet, bizzat yalnızlığın kendi mahiyetine dair bir özellikten ziyade ona yönelmek ile ilgilidir. Bu noktada *vahşet* yalnızlığı karşılayacak bir kavram olarak teklif edilebilir. Aşağıda da görüleceği gibi kavram, yalnızlığı doğrudan karşılayan bir anlamsal genişliğe sahip görünmektedir.

Vahşet, (وحشت) sözlükte v-h-ş kökünden türemiştir. İssız olmak, diğer şeylerden boş ve uzak olmak anlamlarında kullanılır. İnsanlarla yakınlığı olmayan her şey için de kullanılır. İnsanlar bir evi terk ettiklerinde, bu evin durumunu ifade etmek için evin vahşî kaldığı söylenir. Bir insanın yolda tek başına yürümesi de bu fiil ile ifade edilmiştir.⁴⁷ Vahşette, uzaklık, tenhalık, bir nevi yabancılaşma ve uyumsuzluk da söz konusudur. İnsanlarla ünsiyet kuramayan hayvanlar için

⁴⁵ Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 223.

⁴⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 136-137.

⁴⁷ İbn Manzûr, "vhş", 6/368-371.



Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı

bu tabir kullanılmaktadır. Vahşet, gam, keder, gussa anlamlarına da gelmektedir.⁴⁸

Vahşet, erken dönemden itibaren, zâhid ve sûfler arasında kullanılan bir kavramdır. Tespit edilebildiği kadarı ile İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778) ile başlayan süreçte kavram, Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Mansûr b. Ammâr (ö. 225/840), Yahyâ b. Mûaz (ö. 258/872), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), Abdulah b. Hubeyk (ö.?), Ahmed b. Ebi'l Verd (ö. 263/876), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Hamza el-Horasânî (ö. ?, Cüneyd'in akranı), Ahmed b. Mesrûk (ö. 298/910-11), Ruveyym b. Ahmed (ö. 303/915-16), Alî b. Sehl el-İsfahânî (ö. 307/919), İbn Atâ (ö. 309/922), Ebü'l-Hüseyn el-Verrâk (ö. 320/932'den önce), İbrâhîm el-Kassâr (ö. 326/937), Muzaffer el-Kirmîsînî (ö. ?), İbrâhîm b. el-Müvelled (ö. ?), Ebû Saîd b. el-Arabî (ö. 341/952), Ebu'l-Abbâs es-Seyyârî (ö. 342/953-54), Alî b. Bündâr es-Sayrafî (ö. 359/969-70), Ebû Amr İsmâîl b. Nüceyd (ö. 366/976), Ebû Osmân el-Mağribî (ö. 373/983) gibi isimler tarafından yoğun bir yalnızlık vurgusu ile kullanılmıştır.⁴⁹ Kahir ekseriyet "vahşet" şeklinde geçen kavramın, fiil olarak "istavhaşe", ve "müstavhiş" kalıplarına da pek çok rivâyette rastlamak mümkündür. Horasan'dan Bağdat'a, Bağdat'tan İran ve Şam'a varıncaya kadar geniş bir coğrafyada aynı anlamsal içeriklerle dile getirilen kavram, yüzyılları kapsayan bir süreçte sûfi terminolojisinde yerini almıştır. Aşağıda da görüleceği gibi, *el-Lüma'*, *et-Ta'rruf*, *Kâtu'l-kulûb*, *er-Risâle*, *Keşfü'l-mahcûb*, *İhyâu ulûmi'd-dîn* gibi eserlerde sıkça kullanılmasına rağmen kavram, özel bir bahisle ele alınmamış, hâl yahut makâm gibi bir tasnife dâhil edilmemiştir. Bundan dolayı erken dönem kaleme alınan klasik eserlerde ıstılâhî tanımları bulunmamakla birlikte, sonraki dönem pek çok sözlükte, kavramın tarihsel seyrine uygun bir biçimde "yabanılık", "yalnızlık", "her şeyden uzak olmak" manasında ve *ünsün zıddı*⁵⁰ olarak ele alındığı söylenebilir.⁵¹ Modern araştırmacıardan A. Schimmel de, kavramı ünsün

⁴⁸ İsfahânî, "vhş", 858; Mütercim Âsım Efendi, "vhş", 6/2868.

⁴⁹ Sülemî, *Tabakât*; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1988), 9-10.

⁵⁰ Örneğin Abdürrezzâk el-Kâşânî, kavramı, ünsü tanımlarken, bidâyette tâat ile üns, isyan ve muhalefetten vahşet şeklinde kullanmıştır. Abdürrezzâk el-Kâşânî, "Üns", 276.

⁵¹ Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfiyye* (Beyrut: Dendele, 1981), "el-Vahşe", 1181; Refik el-Acem, *Mevsûatü mustalahâti't-tasavvufi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1999), "Vahşet", 1081; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), "Vahşet", 685; Zafer vd. Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), "Vahşet", 1166; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), "Vahşet", 211; Hasan Şarkavî, *Mu'cemu Elfâzi's-sûfiyye* (Kahire: Müessesesi-i Muhtâr, 1987), "el-Vahşe", 282.



tamamlayıcısı olarak görmüştür.⁵² Genel bir çerçevesi çizilen bu geniş ve belli bir anlama odaklı kullanım alanı göz önüne alındığında, vahşetin tasavvuf terminolojisi içerisinde, yalnızlığa dair özel bir muhteva ile yer aldığını söylemek mümkün görünmektedir. Öyle ki kavramın işaret ettiği yalnızlığın bu boyutu diğer kavramlarda bulunmamaktadır. Bu açıdan sūfî yalnızlığı için, adeta madalyonun diğer tarafını gösteren kavram vahşettir.

Vahşet kavramının geçtiği rivâyetlere incelendiğinde, iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır: İlkinde vahşetin tavsiye edilen, sūfînin ayırıcı bir vasfı olarak nitelenen, ikincisinde ise korkulan, bunaltıcı ve üzücü yönü ön plana çıkmaktadır. Biz bu iki durumu, *olumlu anlamıyla vahşet* ve *olumsuz anlamıyla vahşet* olarak kodluyoruz.

3.1. Olumlu Anlamıyla Vahşet

Olumlu anlamıyla vahşet, insanlardan ya da Allah dışındaki her şeyden uzak kalmak, başka bir ifadeyle, kurgulanan hayatın gereği olarak oluşan bir yalnızlığın tam ortasında bulunmaktır. Kavram bu haliyle, yalnızlığın ortaya çıktığı zaman ve mahiyet itibarıyla diğerlerinden ayrılır. Örneğin halvet ya da uzlet, Allah ile baş başa kalabilmek için yalnızlığa yönelmekle ilgili iken vahşet, Allah'la baş başa kaldıktan sonra ortaya çıkan bir yalnızlık türüdür. Bir bakıma diğer kavramlarda, Allah ile yakınlığın oluşumunda sebep teşkil eden yalnızlık, *vahşet* söz konusu olunca, bir sonuç ve gereklilik niteliğindedir. Diğer bir deyişle diğer kavramlar eylem, vahşet ise durumdur. Ruveym b. Ahmed (öl. 303/915-16), bir şiirinde şöyle demektedir: “Dostluğunla beni kendine yaklaştırdın (beni ünsiyete erdirdin), ben de böylece bütün beşerden vahşî oldum.”⁵³ Sūfî, *ünse* ulaşınca, bu onun kalan her şeyle bağını keserek, beşer karşısında yalnız kalmasını sağlar. Yine Ruveym'in şu sözü bu meyandadır: “Üns, mahbûbundan başkasından müstavhiş olmandır.”⁵⁴ Ali b. Sehl el-İsfahânî'nin (öl. 307/919): “Üns billah, halktan –Allah'ın velileri hariç– müstavhiş olmaktır.”⁵⁵ tanımını da bu çerçevede zikredilebilir.

Vahşetle ifade edilen yalnızlığın, tabir caizse agresif ve beşer ile uyumsuzluk içeren bir yanı da vardır. Şiblî'nin üns tanımında, uyumsuzluğu işaret eden bir muhteva kendini hissettirmektedir: “Üns, senin senden, nefsinden ve her şeyden vahşetindir.”⁵⁶ Ebû Ali Dekkâk'ın (öl. 405/1015) üns-vahşet ikilemi de

⁵² Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018), 192.

⁵³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 77.

⁵⁴ Sülemî, *Tabakât*, 184.

⁵⁵ Sülemî, *Tabakât*, 235.

⁵⁶ Tercümelere, vahşet kavramı “sıkılmak” olarak da geçmektedir. Bununla birlikte sıkılmak yanında, her şeye karşı yalnız kalmak ve kendini yalnız hissetmek, terk edilmişlik duygusu daha ağır basmaktadır. Yahyâ b. Muâz'ın, “Vihdet, siddîklerin temennisidir. İnsanlarla üns ise onların vahşetidir.” sözü, Allah ile olan münasebet ölçüğünde, insanlarla bir arada bulunmanın asıl



Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı

uyumsuzluğu gösteren bir başka örnektir: “O’nunla ünsiyet etmek, gayrisından vahşî olmaktır. O’dan gayrisından müstavhiş olan da O’ndan başkasından söz etmez.”⁵⁷ Fakat bu arzu edilen bir yalnızlıktır ki, hakiki nimetlere ulaşmanın da yoludur: (Ubeydullah b. Osmân), “Güzellikler ve nimetler, insanlardan vahşî (müstavhiş), Allah ile yakın olan ve hatalarına gözyaşı dökenler içindir.”⁵⁸

Ebû Hamza Horasânî’nin vahşet ile ilgili sözleri kavramın ruhen her şeye karşı duyulan yalnızlıktaki derinliği göstermesi açısından önemlidir: Ona garîb kimdir diye sorulunca demiştir ki: “Ülfetten müstavhiş olandır. O (garîb) ki ülfetten müstavhiştir. Her kim her türlü ülfeti vahşet eder (*vahşet kerd*) o garîbdır. Dervişin dünya ve ahirette vatanı ve ülfeti yoktur. ... O masivadan munkatı olunca her şeyden de müstavhiş olur ve garîb olur. Ki bu da en yüksek derecedir.”⁵⁹

Bir başka yönden *vahşî* olmak sûfinin ayırıcı niteliğidir ve bu yolu hakkıyla yürüdüğüne delalettir. Yahyâ b. Muâz (öl. 258/872), “Marifet ehli, Allah’ın yeryüzündeki vahşîleridir. Hiç kimse ile ünsiyet kurmazlar. Zâhidler bu dünyada, ârifler ise ahirette garîbdirler.”⁶⁰ demiştir. Muâz, sûfiyi mertebe yönünden tanımlayan bazı isimleri, bir takım özellikleri ile tasnif ederek, marifet ehli için ayırıcı vasfın vahşet olduğunu söylemektedir. Deyim yerindeyse, gerek amelî yönden yüksek makamları elde edenlerle, gerek doğrudan bir isimlendirmeye, belli bir zümrenin karakteri, vahşet ile nitelenmektedir. Muâz bu taifeye marifet ehli derken, Semnûn (b. Hamza?) (öl. 298/911?), başka bir isim kullanmaktadır: “Sâdık fakîr, cahilin mevcûd ile ünsiyet kurduğu gibi mefkûd ile ünsiyet kurar ve cahilin mefkûddan vahşeti gibi mevcûddan vahşî olur.”⁶¹ Ebû Saîd İbnü’l-Arabî (öl. 341/952) ise vahşeti fukaraya hasreder: “Ona fukarânın ahlâkından sordular. Dedi ki: Onların ahlâkı fakr anında sükûn, vücûd anında ızdırâb, himmetler ile üns, ferahlık

yalnızlık olduğunu açık şekilde ortaya koymaktadır ki aşağıda zikredilecek diğer rivâyetlerde de aynı anlamsal vurgu hâkimdir. Fakat sıkılmak da esasen uyumsuzluk ve yalnızlık ile örtüşür. Nitekim Süleyman Uludağ da sözlüğünde vahşeti tanımlarken, bu bağlantıyı işaret etmiştir: “Sıklıma, yabanıl olma. Yalnız ve tek başına yaşamak, halkla olmaktan sıkılmak.” Bu tanımdan hareketle, sıkılmanın da kişiyi yalnızlığa ittiğini düşünmek sanıyoruz yanlış olmayacaktır. Süleyman Uludağ ayrıca Şiblî’nin yukarıdaki sözünü şu şekilde izah etmektedir: “Allah ile üns halinde bulunan kimse O’ndan başkası ile olunca sıkılır. Nefsi bile olsa.” Serrâc, *el-Lüma’*, 97-386; Sülemî, *Tabakât*, 112; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 173; Uludağ, “Vahşet”, 211.

⁵⁷ Hücvârî, *Keşfü’l-mahcûb*, 247.

⁵⁸ Sülemî, *Tabakât*, 27.

⁵⁹ Hücvârî, *Keşfü’l-mahcûb*, 223.

⁶⁰ Sülemî, *Tabakât*, 112.

⁶¹ Serrâc, *el-Lüma’*, 151.



anında vahşettir.”⁶² Yani sūfî ölçüsünde salih ameli usulünce icra edenlerin kazancı vahşettir. Birkaç örnek verelim:

Ebu’l-Abbâs b. Atâ (öl. 309/922): “Kalplerin hem cinsleri ile ünsiyeti, Hakk’ın kaynağından vahşettir. Kimin kalbi Allah ile ünsiyet kurarsa, O’nun dışındakilerden vahşî olur.”⁶³

Hücvârî de vahşeti üns ile tanımlamıştır: “İman Hakk ile üns ve O’nun gayrısından vahşettir.”⁶⁴

Muzaffer el-Kırmîsînî: “Kim Allah’a sıdk ile ibadet ederse (muamelesi sıdk ile olursa), insanların (mahlûkatın) sohbetinden müstavhiş olur.”⁶⁵

Mutarریف b. Abdillâh eş-Şihhîr şöyle diyor: “Ünsiyetin Allah ile yönelişin de O’na olsun. Allah’ın kulları vardır ki onların vihdet hâlindeki ünsiyetleri insanların arasındakinden daha şiddetlidir. Onlar, insanların vahşet hâlinde oldukları durumda üns, üns halinde oldukları durumda da vahşet hâlinde olurlar.”⁶⁶

“Sûfîler şöyle demişlerdir: Allah’ın öyle kulları vardır ki.. onlar kendilerini Allah’tan alıkoyan her şeyden vahşî olmuşlardır.”⁶⁷

Serrâc üns ehlini üçe ayırır: 1. Zikirle ünsiyet kuranlar ve gafletten müstavhiş olanlar. 2. Tâat ile ünsiyet kuranlar ve günahattan vahşî olanlar. 3. Allah ile ünsiyet kurup kalbi meşgul eden havâtırdan vahşî olanlar.⁶⁸

“Allah’tan razı olanların menzilleri üns bahçesinden başkası değildir. Onlar hâzır-gâib, vahşî-arşî, cismânî-rûhânî, muvahhid-rabbânîdirler.”⁶⁹

Görüldüğü gibi vahşet bir sürecin meyvesi, bir kazanımdır. Elde edilen bir mertebenin ya da hak edilen bir ismin sıfatı olarak kullanılmaktadır. İfade edildiği gibi bu bir yöneliş ve sebep değil, tahakkuk etmiş ruhî terakkînin bir sonucudur. Böylesi bir mertebede halvette olduğu gibi fiziksel yalnızlığa da ihtiyaç kalmamakta, sūfî, Allah ile olduğu için, doğal olarak diğer her şeye karşı vahşî bir hâle gelmektedir.

Buraya kadar –ayırıcı vasfı ile vahşet de dâhil olmak üzere- yalnızlık olumlu anlamlarıyla ön plana çıkmaktadır. Acaba sūfinin gerçekten kendisini yalnız hissettiği bir kırılma anı yok mudur? Günlük dilde kullanımına yakın bir

⁶² Sülemî, *Tabakât*, 430.

⁶³ Sülemî, *Tabakât*, 272.

⁶⁴ Hücvârî, *Keşfü’l-mahcûb*, 196.

⁶⁵ Sülemî, *Tabakât*, 396.

⁶⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, 96.

⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, 96.

⁶⁸ Serrâc, *el-Lüma’*, 96-97.

⁶⁹ Hücvârî, *Keşfü’l-mahcûb*, 270-271.



şekilde, sūfînin terk edilmişliği hissettiği anlar da vardır ki vahşetin bir yüzü de burada ortaya çıkmaktadır.

3.2. Olumsuz Anlamıyla Vahşet

Sūfîler *halvet* kavramını kullandıklarında bilindik manada yalnızlığı kastetmezler. Aksine, halvetteki sūfî, Allah'ın huzurunda olabilmek için, bilinçli bir eylemle, başka insanların olmadığı bir yere çekilir. Bu halvetin *biriyle baş başa olmak* şeklindeki anlamsal muhtevası ile de ilgilidir. Sūfî lisanında bu anlam Allah ile baş başa olmak şeklini almıştır. Vahşetin olumsuz yönünde ise halvetin zıddı bir yalnızlık meydana gelmektedir. Şöyle ki sūfî, halvette esasen yalnız değildir ve onun insanlarla bir arada olmaması, bir problem teşkil etmemektedir. Gündelik dildeki yalnızlığın olumsuz çağrışımları, bu anlamda sūfî için bağlayıcı değildir. Halvet bir amaca matuftur. Fakat sūfî, şu ya da bu şekilde, Allah'ın huzurunda bulunmaya muvaffak olamazsa, bu kez gerçek manada kendini terk edilmiş, bir ıssızlığın içine atılmış ve yalnız hissetmektedir. Paradoksal bir şekilde, sūfî -halvet- ile aradığını bulamadığında yalnız kalmaktadır ki bunun terminolojik karşılığı vahşettir. Vahşet ve halvetin -diğer kavramların da- keskin bir şekilde ayrıldığı, sūfîye has olan yalnızlığın açıkça ortaya çıktığı nokta burasıdır.

Nihai derecede, görünür her şeyin, ehadiyyet ile aynü'l-cem' menziline kaybolup gitmesi⁷⁰ manasındaki üns, aynı zamanda sūfî için korkulan yalnızlığın doğuş yeridir. Üns tahakkuk ettiğinde meydana gelen yalnızlık, tahakkuk etmediğinde korkutucu yüzüyle kendini göstermektedir. Allah'a yakınlıkla bağlantılı bu anlamı, en somut şekilde sanıyoruz Hz. Mûsâ ile Allah arasındaki konuşmayı işârî olarak yorumlayan Hücûvîrî'de bulabiliyoruz: "Hz. Mûsâ'ya Allah, "ayakkabılarını çıkar,"⁷¹ "asanı at"⁷² (dedi). Çünkü bunlar mesafe aletleridir. Vuslat yerinde, mesafe(nin) vahşeti muhâldir. (Yani, ayakkabı ve asa gibi dünyaya ait şeyler mesafeye delalet ettikleri için senin vahşetine işaretler ki, Hakk katında bunlara yer yoktur.)" ⁷³ Hz. Mûsâ'da, Sînâ dışından kalma her iz onun Allah'a uzaklığına dolayısıyla -vahşet kavramı ile- onun gerçekteki yalnızlığına işaret olsa gerektir. Oysa Hz. Mûsâ, insanlardan uzaklaşıp -bir halvet örneği olarak- Sînâ'ya geldiğinde, yani görünürde yalnız kaldığında, esas yalnızlığından kurtulmuş olmaktadır. Benzetme yapacak olursak, sūfînin üns mahalli Sînâ dağıdır. Bu hududun dışı

⁷⁰ Abdürrezzâk el-Kâşânî, "Üns", 276.

⁷¹ Tâhâ, 20/12.

⁷² Neml, 27/10.

⁷³ Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 546.



ise vahşettir. Sûfiler, ünsün tahakkuk etmediğinde ortaya çıkan istenmedik durumu kahir ekseriyet *vahşet* ile ifade etmektedirler:

Hızır (as), İbrahim b. Edhem'e, "Kardeşim Dâvud sana 'İsm-i A'zam'ı öğetti. Onunla sakın birine beddua etme, yoksa onun hem ahiretini hem dünyasını helak edersin. Fakat sana cesaret vermesi, zayıflığından kurtarıp güçlü kılması, vahşetinden kurtarıp da ünse erdirmesi ve her saat Allah'a rağbetini yenilemesi için bu isimle dua et, dedi."⁷⁴

Ebû Saîd İbnü'l-Arabî: "(Sebat ve sükûn ehlini) üns vahşetten, kurb da mesafeleri görmekten fânî kılmıştır."⁷⁵

İsmâîl b. Nüceyd, (öl. 366/976): "Allah'tan gayrısı ile ünsiyet vahşettir."⁷⁶

Kûfe'de, Mâlik b. Mesud ise şöyle demiştir: "Allah ile olup da vahşet halinde olanı görmedim."⁷⁷

Abbâs b. Mesrûk et-Tûsî, (öl. 299/910-11): "Allah dünyayı vahşet ile damgalamıştır ki, itaatkârların ünsiyeti yalnız Allah ile olsun."⁷⁸

"Gıpta edilen niceleri vardır ki hâlleri ters dönmüş, kötü amelleri arzulamışlar; böylece üns hâlleri vahşete, huzûr halleri gaybete tebdîl olmuştur."⁷⁹

"Gaybette hicâbın vahşeti, huzûrda keşfin rahatı vardır."⁸⁰

Örnekler çoğaltılabilir. Rivâyetlerin ortak vurgusu ise, Allah'a vuslatın gerçekleşmediği zaman ortaya çıkan yalnızlıktır. Bu yalnızlığa üzüntü, ıssızlık ve Allah'tan gelen bir ceza duygusu sinmiş görünmektedir. Hz. Musâ'nın olayına benzer bir olayı Kuşeyrî nakletmektedir: Ebû Yakûb el-Akta', on gün aç kaldıktan sonra, yiyecek bulurum ümidiyle bir vadiye gider ve yerde gördüğü bir şalgama elini uzatır. Fakat bu esnada kalbinde bir *vahşet* hissederek ve şalgamı fırlatıp atar.⁸¹ Ayakkabı ve asaya karşılık burada da şalgam vardır ve Allah'a en yakın olunan zamanda –ki Ebû Yakûb da on gündür çetin bir riyâzet içindedir– araya mesafe koyan dünyevî bir şeyin, kulu yalnızlığa itişisi söz konusudur. Sûfînin bir şekilde ahdini bozması, ona bir ceza ve üzüntü olarak geri dönmektedir. Takdir edilecektir ki sûfî için asıl ceza ve bundan kaynaklı hüznün sebebi, Allah'tan uzak kalmaktır. İssızlık sûfî bunu hissettiğinde başlamaktadır. Hücvârî bu hususu şöyle dile getirir: "Vakt sahibi için, âlem bazen cehenneme döner. Çünkü müşâhede içinde gaybet hâlini yaşar, habîbini

⁷⁴ Sülemî, *Tabakât*, 31.

⁷⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 386.

⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, 457.

⁷⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 137.

⁷⁸ Sülemî, *Tabakât*, 240.

⁷⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 159.

⁸⁰ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, 371.

⁸¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 201.



Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı

kaybettiği için vahşete düçar olur.”⁸² Sûfî böyle zamanlarda, salt bir yalnızlığın içinde kalıyor olmalıdır ki Allah’ın huzuruna çıkacak takati dahi bulamayabilir. Fudayl b. İyâz, bir gençten dua etmesini isteyince genç, üstüne bir vahşet çöktüğü için (bu onun Allah ile yakın olduğu vaktini ziyan etmesi anlamına geliyor) dua edemeyeceğini söylemiştir.⁸³ Cüneyd bir sözünde, kendisini vahşette tutup, ünsten uzaklaştırmanın da Allah olduğunu söyler.⁸⁴ Bu zıtlık, vahşetteki ceza vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Şiblî de, “Allah! Allah!” diyordu. Bir genç ona, neden Lâ ilâhe illallah demiyorsun? diye sorunca dedi ki: Korkuyorum ki lâ derim, Allah demeden ölürüm ben de vahşete sürüklenirim.”⁸⁵ Bu cezaya muhatap olmak sûfiyi üzmemekte, sarsmaktadır. “Adamın biri Cüneyd’e sordu: Muhibb, vaktinde(n) ne ile müteessif olur? (İçinde olduğu vakitte muhibbi ne üzer?) Cüneyd dedi ki: Kabzı bırakan bast zamanı, vahşeti bırakan üns zamanı.”⁸⁶ Ebu’l-Abbâs b. Mesrûk’un (öl. 298/910-11) hikâyesi de vahşet ve hüznü iyi bir örnektir. “Cüneyd ile birlikte Bağdat sokaklarından geçiyorduk. Bir muganni şiir okudu. Cüneyd şiddetli bir şekilde ağladı ve dedi ki: Yâ Eba’l-Abbâs! Ülfet ve ünsiyet menzilleri ne güzeldir. Muhalefet makâmı ise ne vahşîdir.”⁸⁷ Yine Mesrûk’un şu sözü, konuyu özetlemektedir: “Ünsü Allah’ın hizmetinde olmayanın ünsü tamamıyla vahşettir.... Varlığın geçiciliği ortaya çıkınca onun ünsiyeti vahşet olur. Bütün üzüntü ve vahşet, âlemde O’ndan başkasını görmekten kaynaklanır.”⁸⁸

Vahşet halindeki yalnızlık, hezimet ile de eş anlamlıdır: “Şehvet ve tamah, vahşetin neticesidir. Müstavhişin, Allah’tan da imandan da haberi yoktur. Çünkü iman Hakk ile ünsiyette olmak, O’ndan başkasından ise vahşet halinde olmak demektir.”⁸⁹ Allah’tan uzak kaldığı için vahşî olan –yalnız olan– kaybetmiştir. Adeta sûfî amacını da kaybetmiştir. Elbette girift bir yapısı olan bu yalnızlığı, yukarıda ifade edilen sûfî hassasiyetiyle kurulu olan salih amel anlayışı çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Çünkü sûfîler kendilerine has sorumluluklarla salih amel işlerler ki, yapamadıklarında da karşılığı buna göre gelmektedir.

İki örnek verelim:

⁸² Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 543-544.

⁸³ Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 483.

⁸⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 95.

⁸⁵ Muhammed İstîlâmî, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 542.

⁸⁶ Sülemî, *Tabakât*, 163.

⁸⁷ Sülemî, *Tabakât*, 240.

⁸⁸ Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 224.

⁸⁹ Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 196.



Ebu'l-Hüseyin el-Verrâk en-Nîsâbûrî (öl. 320/932'den önce) şöyle demektedir: "Halk ile üns vahşettir. Onlarla yakınlık ahmaklıktır. Onlarda sükûn bulmak acziyettir. Onlara itimat temek zayıflıktır. Onlara güvenmek ziyandır. Allah bir kuluna hayrı diledi mi, onu, kendisiyle ve zikri ile ünsiyete kavuşturur, onu kendine vekil kılar (kendine tevekkül etmesini sağlar), sırrını halka nazardan korur ve halka itimattan temizler."⁹⁰

Ahmed İbn Ebî'l-Verd (öl. 263/876): "Allah şeref örtüsünü, evliyâsı için sermiştir ki O'nunla ünsiyet kursunlar ve müşahedenin başlangıcındaki haşmetten kurtulsunlar. Heybet örtüsünü de düşmanlar için sermiştir ki, kötü fiilleriyle vahşete düşsünler."

Uzlet, halvet, infirâd vb. kavramlar, sûfînin yalnız hissedişini değil, bir yönelimini ifade etmektedirler. Her ne kadar zâhir bir yalnız kalış söz konusu olsa da, sûfî bunu bir amaç doğrultusunda icra etmektedir. Çünkü o, genel anlamda yalnızlığı, insanlar üzerinden değerlendirmez. Bu sebeple ıssız çöllere kendini attığında, sahralarda dağlarda konakladığında insanlardan uzaktır ama yalnız değildir. Hatta bu onun dinini yaşama ve düşünme tarzıdır. Allah ile olan münasebeti en genel anlamıyla sûfînin yalnızlığını şekillendirir. Eğer O'nun huzuruna varmışsa, tabîi olarak yalnızdır çünkü vuslat mahalli –asa ve ayakkabı da olsa- beşeri bağları kabul etmemektedir. Varamamışsa, bu kez terk edilmişlik derecesinde bir yalnızlık hissiyatı sûfînin benliğini kaplamaktadır. Vahşette sûfînin maddî-manevî bir ıssızlığın içinde yapayalnız kalması söz konusudur. Halvet-vahşet farkı şöyle bir denklemde de ortaya çıkmaktadır: Şayet sûfî halveti tercih etmezse, bunun karşılığı olan halka karışmayı ya da *sohbeti* tercih eder. Her iki durum da tasavvufta bir yöntem olarak kullanılır. Tercihe göre halvet de sohbet de sûfîler tarafından kabul edilir. Nitekim bu durum sonradan "halvet der encümen", "celvet" kavramlarıyla da ifade edilmiştir ki, son tahlilde bu mertebeler halvetteki maksadı da ifade etmektedir. Fakat vahşet bir tercih, yönelme yahut yöntem değil, bir durum olduğundan, olumlu manada bir ünsün semeresi, olumsuz manada ise ünsün zıddıdır. Halveti değil sohbeti tercih eden bir sûfî, yine tasavvufî sınırlar içindedir. Oysa ünsün zıddı olan vahşete düşen bir sûfî için, tabir caizse gidecek bir yer, tutacak bir dal, dua edecek takat kalmamaktadır. Şu halde vahşet, sûfînin Allah ile münasebeti çerçevesinde ortaya çıkan ve kanaatimize göre yalnızlığı en genel şekliyle ifade eden kavramdır.

Sonuç

Sûfîler için nihai amaç Allah'a vuslattır. Onlar bu amaca ulaşabilmek ve Allah'ın huzurunda beşerden sıyrılmış bir yalnızlıkta bulunabilmek için çeşitli

⁹⁰ Sülemî, *Tabakât*, 301.



Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı

yöntemlere başvurur, çetin riyazetlere girerler. Yalnızlık da, onların bu amacına matuf tutumlardan biridir. Gerek daha çok bireysel tutumların ve eylemlerin ön planda olduğu, görece daha plansız hareket edildiği erken zamanlarda ve gerekse tasavvufun kurumsallaştığı dönemlerde olsun, sūfînin hayatında yalnızlık daima olagelmıştır. Diğer taraftan, kahir ekseriyet bu amaç çerçevesinde değerlendirilen, tasavvufî bir yöntem kalıbında düşünülen ve *halvet* ile özdeşleşen yalnızlığın, sūfî hayatında irdelenmeye muhtaç başka yönleri de bulunmaktadır. Söz gelimi, sūfîlerin uzun seyahatleri, çöl maceraları, tevekkül ile ilgili hikâyelerinde yalnızlıkla ilgili oldukça çarpıcı bir muhteva ortaya çıkmaktadır. Yahut onlar, yalnız kalışlarını çeşitli kavramlarla karşılamışlardır ki aslında her bir kavrama yakında bakınca, bir ruh hâlinin tezâhürü olduğu görülecektir. Bu bağlamda sūfîlerde yalnızlık, Allah'a vuslat için özel olarak kullanılan bir yöntemden daha fazla anlamlar içermekte, halvet kavramına ircâ edilmiş bir yalnızlık kurgusu, sūfînin ruh dünyasını her yönüyle yansıtmamaktadır. Kulun insan ve kâinat ile olan münasebetinden, Allah'ın karşısındaki durumuna giden yolda, yalnızlığın çeşitli tonlarını görmek mümkündür.

Şimdiye kadar üzerinde pek durulmamış olan *vahşet* kavramı, sūfî yalnızlığının kendine has boyutlarını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Evet sūfîler halvet ile bir yalnızlık tercihi yaparlar ama bu yalnızlık onların zihninde ve ruhunda ne anlama gelmektedir? Allah ile münasebetlerinde yalnızlığın rolü ya da değeri nedir? Bunun da ötesinde, halvet ile yalnızlaşan –ama yalnız hissetmeyen- sūfî, kendini ne zaman yalnız hissetmektedir? Şüphesiz bütün bu sorular için geniş çaplı araştırmalar gerekmektedir. Fakat bir girizgâh mahiyetinde, vahşetin genel anlamıyla sūfî yalnızlığını en iyi tanımlayan kavramlardan biri olduğu kanaatindeyiz. Bu yalnızlık bir tercih, yönelme yahut yöntemle izah edilemeyen, sūfînin ruh dünyasında yankılanan –kimi zaman arzu edilen olumlu bir yanı olsa da- yıkıcı, üzücü ve bunaltıcı yanları olan bir yalnızlıktır. Bu sebeple halvetten ve diğer kavramlardan kesin bir şekilde ayrılır. Vahşetteki yalnızlık, fiziksel göstergelerden ziyade, ruhsal tepkilere, yabancılaşmaya bağlıdır. Bunu da belirleyen, yine sūfînin fiziken nerede ve nasıl bulunduğu değil, Allah ile münasebetinde nerede durduğudur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, *vahşet* kavramı, tasavvufî hayata dair bir olgu olan yalnızlığı, terminolojik olarak en geniş şekilde karşılayan bir kavram olarak düşünülebilir. Bu çalışmada kavramın anlamsal çerçevesine dair bir giriş denemesi yapılmıştır. Konu ile ilgili yapılacak yeni çalışmaların, tasavvufta yalnızlığın farklı pek çok boyutunu ortaya çıkaracağına inanıyoruz.



Kaynakça

- Abdürrezzâk el-Kâşânî. *Istilahâtu's-sûfiyye*. thk. Abdü'l-Âl Şâhîn. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebû Zer el-Gifârî". *DİA*. 10/266-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aynî, Mehmed Ali. *Tasavvuf Tarihi*. haz. Hüseyin Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Çavuş, Cennet Ceren. "Kastamonu'lu Ömer Fuâdî'nin Halvet Risâlesi ve Halvet". *astamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Kastamonu'nun Manevi Mimarları- 4-6*. 563-570. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014.
- Demirdaş, Öncel. "Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü". *EKEV Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 131-142.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye. *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-Mahbûb*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 2001.
- Ebu'l Alâ Afîfî. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Erginli, Zafer vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. ed. Zafer Erginli. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- Feridüddîn Attâr. *Evlîya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Cidde: Dârü'-Minhâc, 2011.
- Gölbaşı, Selahattin. *Kur'ân'ı Kerîm'de Anılan Bazı Peygamberlerin Yalnızlık Deneyimleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hakîm, Suâd. *el-Mu'cemu's-sûfiyye*. Beyrut: Dendele, 1981.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. Mahmud Âbidî. Tahran: Sürûş, 2006.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1988.
- İsfahânî, Râgîb. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 2009.



Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı

- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Kitâbu't-ta'arruf limezhebi ehl-i't-tasavvuf*. nşr. A. J. Arbery. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Kılıç, Ünal. "Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Uzlet İçin Hira Mağarası'nı Seçmesi Üzerine Bazı Mülahazalar". *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 12/24 (2014), 3-11.
- Kızılgöçer, Muhammed. "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 131-150.
- Knsyh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Kitap, 2020.
- Konur, Himmet. "Manevî Eğitim Metodu Olarak Halvet". *Bakü'den Balkanlar'a Halvetilik Sempozyumu II*. 56-65. Ohri, 2016.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kahire: Dâru Cevâmî'l-Kilem, ts.
- Muhammed İstilâmî. *Şeyh Feridüddîn Muhammed Attâr Nişâbü'rî Tezkiretü'l-evliyâ*. Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1346.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. haz. Mustafa Koç. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazme Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Parrinder, Geoffrey. *Mysticism In The World's Religions*. Oxford: Oneworld Publications, 1995.
- Paula, Karnick. "Yalnızlık Hissi: Teorik Yaklaşımlar". çev. Selçuk Zengin - Muhammed Kızılgöçer. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 217-229.
- Refîk el-Acem. *Mevsûatü mustalahâti't-tasavvufi'l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1999.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdalbâkî Sürûr. Mısır: Dârü'l-Mektebetü'l-Hadîs, 1960.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. thk. Nûreddîn Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1986.
- Şarkâvî, Hasan. *Mu'cemu Elfâzi's-sûfiyye*. Kahire: Müessese-i Muhtâr, 1987.
- Tosun, Necdet. *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Yücer, Hür Mahmut. "İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm". *APJIR-Academic Platform Journal of Islamic Research* 4/1 (2020), 1-43.







Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 502-513.

Bedî' Disiplini Kapsamında Bir Söz Sanatı Önerisi: İstintâk

A Rhetorical Suggestion within the Scope of al-Badî' Discipline: İstintâk

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic

Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Bilecik, Turkey

adnan.arslan@bilecik.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 30.07.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 11.10.2021
Yayın Tarihi / Published : 27.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Arslan, Adnan. "Bedî' Disiplini Kapsamında Bir Söz Sanatı Önerisi: İstintâk". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 502-513.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul- Turkey. All rights reserved.

Bedî' Disiplini Kapsamında Bir Söz Sanatı Önerisi: İstintâk

Öz

Asırlar içerisinde sistematik bir hale kavuşan belâgat ilminin saç ayaklarından biri olan bedî', lafzi ve manevi söz süsleme sanatlarını ele almaktadır. Tevriye, cinâs ve tîbâk gibi onlarca söz sanatı bu bilim dalı kapsamına alınmış ve sayısı belagat bilginlerinin katkılarıyla yüze ulaşmıştır. Bu çalışmada mevzubahis bedî' ilmine bir katkı sadedinde "istintâk" kavramı önerilmektedir. Bedî' ilminde hayvanlara, bitkilere, cansız ve soyut varlıklara insanlara ait özellikler nisbet etme anlamında edebiyat terimi olan teşhis sanatından daha daraltılmış bir kavram olarak istintak, ölmüş olanları duyan ve anlayan bir canlı insan olarak varsayma düşüncesine dayalıdır. Bunun Arap şiirinde pek çok örnekleri vardır. Bu şiirlerde şairin, ruhun varlığı ve ebediyetine olan inancı önem arz etmektedir. İstintâk ile maksat sadece ölüye duyulan özlem değildir. Zühhd şairleri için istintâk, vaaz ve irşat amacı ile sıklıkla kullanılmıştır. Sonuç olarak bu çalışma Arap şiirinde sıklıkla başvurulan bir yöntem olarak ölümlere hitap etmenin müstakil bir söz sanatı olarak kabul edilmesini tavsiye etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, İstintak, Ölü, Teşhis, Arap Şiiri.

A Rhetorical Suggestion Within the Scope of al-Badî Discipline: İstintak

Abstract

The science of al-Badî which is one of the pillars of the science of rhetoric and has become systematic over the centuries deal with rhetorical arts. In this study, the concept of "istintâk" is suggested as a contribution to the subject science. Unlike the art of diagnosis, which is a literary term in the sense of attributing human characteristics to animals, plants, inanimate and intangible beings in the science of al-Badî istintak is based on the assumption of a living person who hears and understands the dead. There are many examples of this in Arabic poetry. In these poems, the poet's belief in the existence and eternity of the soul is important. As a result, this study recommends that addressing the dead as a method frequently used in Arabic poetry should be accepted as an independent rhetoric and that this art of rhetoric should be handled with the term istintak within the framework of the science of al-Badî

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, İstintak, Dead, Personification, Arabic Poetry.

Giriş



*İnsanoğlunun bilgi birikimi arttıkça bilimin dallara ayrılması pratik bir zorunluluk haline geldiği gibi*¹ Arap dili belâgatinin zaman içerisinde sistemleşip özerk alt bilim dallarına ayrılması da² kaçınılmaz olmuştur. Tercih edilen görüşe göre Araplarda, Basralı âlim Câhız'ın (öl. 255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn* eseri ile ilk nüveleri atılan belagat ilmi³ kronolojik olarak; Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra), Abdülkâhir el-Cürçânî (öl. 471/1078-1079), Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229)⁴ ve nihayet Hatîb Kazvînî (öl. 739/1338) ile çizilen genel çerçevesinde pek bir değişikliğe uğramadan günümüze kadar ulaşmıştır. Cahiliye şiirinde tabii bir selika olarak kullanılan edebi sanatların⁵ tedvin ve tasnif sürecinde kavram, tanım ve sınırlılıklar açısından doğal olarak müşahede edilen çapraşık durum, Câhız'dan Kazvînî'ye kadar yaklaşık beş asır içerisinde belâgat-mantık kesişmesi ve yüzlerce irili ufaklı belâgat bilgininin katkılarıyla bilimsel bir istikrara ulaşmıştır.

Tasnif bakımından tekâmül ve ayrışma süreci asırlara mal olmuş belâgat alt disiplinlerinden olan bedî' ilminin⁶ çerçevesi içerisinde yer alan söz sanatları vardır. Tenvî, cinâs, tıbâk ve muvâzene gibi kimi edebiyatçılara göre sayısı elli dörde çıkartılan bu söz sanatları⁷ lafzı yahut manayı daha alımlı ve çekici kılmak için birer araçtır.⁸ Edebiyat eleştirmenlerine göre sonradan ihdas edilmeyen aksine dilde zaten var olan bu söz sanatları⁹ ilmi çalışmalarla zaman içerisinde peyderpey sistemli hale getirilmiş ve tanımlanmıştır. Bu bağlamdaki edebi çalışmalar, olmayanı var etmeyi değil, var olanı kendi karakteristiği ile keşfetmeyi ve sınırlarını belirlemeyi amaçlamaktadır.

¹ Mehmet Akif Ersoy, "Psikiyatri ve Sosyal Bilimlerin İlişkisi", *Klinik Psikiyatri* 2 (1999), 230.

² Mâzin el-Mübârek, *el-Mûcezz fî târihi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7.

³ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-smâateyn: el-Kitâbetu ve's-şî'r*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî (B.y.: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952), 5.

⁴ Mustafa al-Mawas, "Merâhilu tedavvuru ilmi'l-belâga inde'l-Arab", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (Aralık 2019), 199-201.

⁵ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Tarihi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 18.

⁶ Muhammed Syahran, "Hakikatu ilmi'l-bedî' fî dav'i dirâsâtin târihiyye", *Nady al-Adab* 16/1 (Mayıs 2019), 10.

⁷ Şevki Dayf, *el-Belâga tatavvur ve târih* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1965), 316. Mustafa Aydın, *Bedî' İlmi ve Sanatları* kitabında bu sanatları manevi ve lafzi toplam 123'e çıkarmıştır. Mustafa Aydın, *Bedî' İlmi ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018).

⁸ İbn Haldun'a göre sözü lafzen ve manen güzelleştirme aracı olarak kullanılan söz sanatlarına yıllar içerisinde, özellikle de Mağrib bölgesi Araplarının daha fazla ilgi göstermesinde bu sanatların öğrenilmesinin kolaylığı etkili olmuştur. Zira bedî' sanatları beyan ilmine göre derin gözlem ve tahayyüllere, dakik teşbih ve tespitlere fazla ihtiyaç duymamaktadır. İbn Haldun, *Mukaddime*, yh. Arslan Tekin, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 1246.

⁹ Abdullah İbnü'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-bedî'*, thk. İrfân Matrâcî (Beyrut: Müesseset'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012), 9



Dolayısıyla edebiyat araştırmacısının üzerine düşen o dilin tabiatında var olan bir hususiyeti dikkatli bir şekilde tespit edip bağımsız bir başlık ile diğerlerinden ayırmak ve söze kattığı etki gücünü gün yüzüne çıkarmaktır.

Bu çalışmada Arap dili belâğatinin alt disiplinlerinden olan bedî' ilmi çerçevesinde ele alınması mümkün görülen bir söz sanatından bahsedilecek ve "istintâk" kavramıyla bunun literatüre kazandırılması önerilecektir.

A. Cansız Eşyanın Kişileştirilmesi/Teşhîs

Teşhîs/kişileştirme, hemen tüm edebiyat kaynaklarında varlığı kabul edilen bir söz sanatıdır. Hayvanlar, bitkiler, cansız cisimler, duygu ve kavramlar hatta şehirler hakkında bir kişilik varsayarak onları insanileştirmek anlamına gelen bu söz sanatının, tüm dünya dillerinin edebiyatlarında var olduğu söylenebilir. Zira böyle bir söz sanatı dilin doğasında mevcuttur.¹⁰ Araştırmalar *personifikasyon* olarak da tanımlanan teşhîs sanatının köken olarak Antik Yunân'a ait Homeros destanlarına kadar uzandığını ifade etmektedir.¹¹ Arkaik döneme ait sanat eserlerinin üzerinde adalet ve adaletsizlik kavramlarını temsil eden karakterlerin resmedildiği bilinmektedir.¹² Bizans sanatında da soyut kavramların kişileştirilmesinin yaygın olduğu söylenmektedir.¹³ İnsan dışı varlıklara insani özellikler atfetmek edebiyatta kadim bir yaklaşım olmalı ki geçmiş M.Ö. 600'lü yıllara kadar uzanan fabl türü ortaya çıkmıştır.¹⁴ Edebiyatta duyguları sözün merkezine yerleştiren romantizm akımı için de teşhîs oldukça uygun bir ifade biçimi olmuştur.¹⁵ Zira kişileştirme tam da şiirsel yapının bir figürüdür.¹⁶ Örneğin İtalyan şair Francesco Petrarca (öl. 1374) bir şiirinde soyut bir kavram olan zaferi, bir kadın şeklinde kişileştirmiştir.¹⁷ Tevfik Fikret (öl. 1915) ise şiirlerinde güvercini "gamlı", penbe çemenleri "bûs eden", dağ ve taş

¹⁰ Najat Ismael Sayakhan, "The Use of Personification and Apostrophe as Facilitators in Teaching Poetry", *International Journal of Literature and Arts* 4/1 (2016), 7.

¹¹ Theagenes Porphyrius'a göre Homeros'ta zikredilen tanrılar aslında *sıcak, soğuk, kuru ve yağ gibi doğal elementlere karşılık geldiğini hatta bazı durumlarda aptallık, âşıklık gibi psikolojik hallere denk düşmektedir*. Bahadır Karadağ, "Homeros ve Felsefe Tarihinde Alegorik Homeros Yorumları", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3/5 (2017), 231.

¹² Ayşegül Ünal, *Roma Dönemi Sanatında Eyalet Kişileştirmeleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 7.

¹³ José María Blázquez, "Der Einfluss der Mosaiken des vorderen Orients auf hispanische Mosaiken am Ende der Antike", *JMR* 1/2 (2008), 12.

¹⁴ Erol Duran, "Fabllar ve Değer Eğitimindeki Önemi", *Gelecek Vizyonlar Dergisi* 2/1 (2018), 32.

¹⁵ Muhammed Halil el-Halâyile, "et-Teşhîs kırâtun fî dîvânî'l-Hansâ", 6. <https://eis.hu.edu.jo/deanshipfiles/pub103324394.pdf> Erişim: 28 Temmuz 2021.

¹⁶ Dania Schüürmann, *Personifikation, Prosopopoeia, Persona Figurale Spielarten des Daimon als Gestaltung des Ausdruckslosen in der Brasilianischen Literatur* (Berlin: Berlin Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 29.

¹⁷ Gino Tellini, *Letteratura Italiana Un Metodo Di Studio La Fabbrica del Testo* (İtalya: Le Monnier Università, ts.), 25.



“cılve-zâr, seheri “mütebessim” vb. tasvir etmiştir.¹⁸ Çocukların bilişsel düzeylerine hitap edebilmek için en etkili bir anlatım üslubudur.¹⁹ Diğer taraftan teşhîs siyasi, dini vb. içerikte mesajları dolaylı yoldan vermek için oldukça uygun bir söz sanatıdır.

Böylesine bir söz sanatının varlığı, insanın içinde yaşadığı eşya ile ne denli içli dışlı olduğu ile izah edilebilir. Zira insan akli ve hayali melekeleriyle kendisini kuşatan varlık dünyasının her şeyiyle ilişki içerisinde. Kendi hayal dünyasında yansıyan cansız varlıklar onun duygularının boyasıyla adeta şura bürünerek şahsiyet sahibi olabilir. Bu bir bakıma onun sosyal varlık oluşu ile de ilgilidir denilebilir. İnsanın sosyal olma yönü birinci derecede diğer insanlarla alakalı iken ikinci derecede diğer canlı hatta cansız varlıklarla ilgili de olabilir.²⁰ Mısırlı edebiyatçı Mahmûd Abbâs el-Akkâd (öl. 1964) bu sanatı, insanın harikulade hassas his dünyası ile ilişkilendirir. Zira insan öylesine bir şuur yeteneğine sahiptir ki semâvât ve arz, varlık dünyasında olan her şeyle irtibatlıdır; her şey onun hayatının bir parçası imiş gibi onu etkiler.²¹ İnsanın âlemdeki her şeye karşı olan bu duyarlılığı anlaşılabilir onun his dünyasında her şeyle bir iletişim ve etkileşim imkânı sunmuştur. Bu imkânın deyim yerinde ise kuvveden fiile çıkarılması edebiyatta teşhîs ve intâk gibi sanatlarla mümkün olmuştur.

Retorik tarihi açısından teşhîs hakkında yapılan çalışmalar onu mecazın alt başlıklarından olan kapalı istiare kapsamında ele almıştır. Hatta teşhîsten bahsetmenin aslında mecazdan bahsetmek anlamına geldiği²² ve mecazın özel bir durumu olduğu²³ ifade edilmektedir. Bunun isabetli bir görüş olduğunu belirtmek gerekir. Zira teşhîste, konuşmak ve anlamak gibi beşeri özelliğe sahip olmayan canlı cansız nesnelere önce müşebbehun bih (benzetilen) olan insana

¹⁸ Ayşe Çevirici, *Tevfik Fikret'in Şiirlerindeki Edebi Sanatlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006),

¹⁹ Xhenete Haziri, *Veçori Të Figurave Stilistike Për Fëmijë* (Mitrovicë: Unversiteti “Isa Boletini” Fakulteti I Edukimt Programı Fillor, 2021), 12

²⁰ Bunun çarpıcı bir örneğini İsviçreli yazar Herman Hesse'nin (öl. 1962) *Märchen vom Korbstuhl* (Hasır Sandalye Masalı) masalında görmek mümkündür. Bu masalda ressamlığa özenen bir kız çocuğuna oturduğu hasır sandalye onunla konuşarak rehberlik etmiştir. Nana Pang, *Zur Funktion und Bedeutung kognitiver Metaphern in Hermann Hesses Märchen Unter besonderer Berücksichtigung der China-Symbole* (Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2020), 129.

²¹ Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *İbnu'r-Rûmî hayâtuhû min şî'rihî* (İngiltere: Muessesetu Hindâvî, 2017), 234

²² Walter S. Melion, Bart Ramakers, “Personification: An Introduction”, *Koninklijke Brill NV* 2016, 2.

²³ Anna Mrázková, *Les Figures de Style Dans l'œuvre de j.m.g. Le Clézio et Élaboration d'un Support Pédagogique*, Západočeská Univerzita Plzni Fakulta Filozofická, Plzeň 2016, 16.



benzetilmektedir. Fakat müsteâr minhu olan insan lafzı hazfedilmektedir. Hazfedilen unsurun lazımı olan insanca konuşmak yahut anlamak gibi nitelikler zikredilmektedir. Bu itibarla böyle bir ifade biçimi hakikaten de kapalı istiarenin tanımına tekabül etmektedir.²⁴ Fakat teşhîsi kapalı istiareden daha özel kılan bir durum söz konusudur. Kapalı istiareden müşebbeh insan dışındaki varlık ve kavramlara benzetme için de kullanılabilir. Fakat teşhis, kapalı istiare içerisinde daha dar ve spesifik bir alandır. Zira teşhîste amaç "herhangi" bir şeye benzetmek değil sadece ve sadece teşbihi insana hasretmektir.²⁵ Öyle ise denilebilir ki kapalı istiare ve teşhîs arasında "genel-özel" ilişkisi bulunmaktadır.

Böyle bir istiarenin Arap edebiyatında varlığı cahiliye şiirinde de mevcut olduğu için epey erken dönemden itibaren belâgat bilginleri muhteva olarak teşhîse işaret etmişlerdir. Fakat tabii ki teşhîs bugünkü kavramıyla o tarihlerde kayıt altına alınmış bir müstakil sanat olmamıştır. Arap retoriğinde daha sonra Batı edebiyatı çalışmalarının etkisiyle "teşhîs" olarak kavramlaşacak bu söz sanatı²⁶ Cahiliye şiirinden günümüze kadar pek geniş bir yelpazede karşımıza çıkmaktadır. Hatta bazı Kur'ân müfessirleri âyetlerde hayvan ve cansızlara "konuşmak" gibi beşeri özelliklerin isnat edilmesini adını vermeden bu sanatla izah etmektedir.²⁷

B. İstintâk/Cesetlerin Kişileştirilmesi

Anlamak, konuşmak, duygulanmak vb. hususiyetleriyle diğer canlılardan temayüz eden insan, öldükten sonra fiziki açıdan herhangi bir cansız varlıkla aynı duruma düşmektedir. Bir insan cesedinin herhangi bir kaya parçasından bir farkı yoktur. Dolayısıyla insani ceset hiçbir surette duyamaz, konuşamaz ve cevap veremez. O halde ölmüş bir insan cesedine hitap ederek onunla konuşmak, ona bir şahsiyet vermekle mümkün olacaktır. Bu şahsiyet verme ameliyesi biraz önce bahsedildiği gibi edebiyatta "teşhîs" sanatı kapsamında değerlendirilebilir. Fakat burada bir ayırmadan bahsetmek gerekmektedir. Edebiyatçının bir kaya parçasını insan tasavvur edip ona bir şahsiyet vererek onunla konuşması yahut onu konuşturması ile ölmüş bir insana hitap etmesinin

²⁴ Abdülazîz Atîk, *İlmu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1982), 176.

²⁵ İsa Kocakaplan, *Açıklamalı Edebi Sanatlar* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2011) 177.

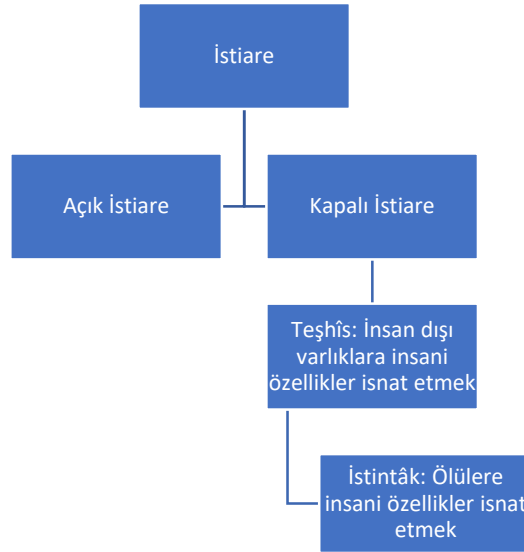
²⁶ Arap akademisinde "teşhîs" başlıklı çalışmalara bakıldığında bunların, teşhîs sanatının kökeni ile ilgili klasik Arap belâgatçılarının yanında Modern Batı edebiyatı teorisyenlerini de referans ettikleri görülmektedir.

²⁷ Bu çalışmanın asıl amacı teşhîs sanatını incelemek değildir. Teşhîse dair pek çok çalışma zaten mevcuttur. Biz burada insan dışı varlıklarda beşeri özellikler varsayarak onları kişileştiren bu sanatın altında özel bir yerin yani ölülerin tahsis edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu yüzden teşhîsle ilgili bu kadar bilginin yeterli olduğu düşünülüp bir kaynağa atıfta bulunulacaktır. İsmail Durmuş, "Teşhis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/565-566.



aynı şey olmadığını söyleyebiliriz. Zira kaya, ağaç ve kurt gibi şeyler hiçbir zaman beşeri bir şahsiyet kazanmamıştır. Semavi dinlere göre de bunlar ileride tekrar dirilseler bile insan gibi bir şahsiyete hiçbir zaman kavuşamayacaklardır. Hâlbuki insan cesedi her ne kadar mevcut zaman diliminde kaya ve odun gibi cansız olsa da bir süre önce şahsiyet sahibi oldukları gibi semavi dinlere göre de bir müddet sonra dirilecek ve aynı şahsiyetiyle karşılık görecektir. Dünya üzerindeki pek çok dini inanışa göre de insanların öldükten sonra ruhları baki kalmaktadır. Dolayısıyla insanların öldükten sonra şahsiyet sahibi kabul edilmeleri ve onlara hitapta bulunulması oldukça eski ve yaygın bir inançtır. O halde edebiyatta beşeri özelliği olmayan şeylerin insan kabul edilerek kişileştirilmesi/teşhîs ise ölümlere hitap edilerek onların canlı var sayılması teşhîsin altında daha spesifik bir başlığa ait olmalıdır. Buradan hareketle istintâk bu başlık için uygun bir kavram olabilir.²⁸ Buna göre edebiyatta ölmüş insanları canlı kabul ederek onlara hitap etmek, canlılık özellikleri atfetmek için *istintak* kavramının önerilmesi mümkündür.

Tekrar edecek olursak teşhis kapalı istiarenin bir alt başlığı olduğu gibi istintak de “ölü insanları” daraltarak teşhis içerisinde bir alt başlığı teşkil etmektedir. Burada yer verilecek bir şema istintâkın konumunu tayin etmek için faydalı olacaktır.



C. Arap Şiirinde İstintâk Örnekleri

²⁸ İnsan dışı varlıklara insani bir şahsiyet verdikten sonra onları konuşurmak anlamına gelen “intâk” sanatı literatüre girdiği için biz bu çalışmada ölümlere şahsiyet vermek ve onları konuşurmak anlamında aynı kökten gelen “istintâk” kelimesini tercih ettik.



Cahiliye şiirinden itibaren şairlerin ölmüş kimselere hitaben şiirler söylemesi oldukça sık rastlanan bir tutumdur. Şairin bu tavrının daha önce de bahsedildiği gibi, ruhun varlık ve ebediliğine inanmak ile ilişkisi olduğu söylenebilir. Hitap edilen şey her ne kadar mezarda yatan bir ceset gibi görünse de şair, ruhunun derinliklerinde yatan ebediyet inancı yahut temennisinin bir tezahürü olarak ölmüş kişiye hitap eder. Özellikle mersiyelerde ölmüş kişiye sanki duyuyormuş gibi hitap ederek onu canlı varsaymak, makalemizin tezi olan istintak olgusuna en sık görülen örnekler arasında sayılabilir. Arap şiirinde bunun örnekleri sayılamayacak kadar çok olduğu için Cerîr b. Atiyye'nin (öl. 110/728) vefat eden eşinin kefenli haline bakarken söylediği şu beyitle iktifa etmek yerinde olacaktır:

ولقد أراك كُسيبت أجمَل منظرٍ ومع الجمال سَكينةٌ ووَقارٌ

Görüyorum ki en güzel bir sûret sana giydirilmiş.

Ve güzelliğinle birlikte sükûnet ve vakar yüzünde okunuyor.²⁹

Diğer taraftan ölüleri canlı farz ederek onlara hitap etmek vaaz ve irşat amaçlı söylenen mesajlı şiirlerin sık başvurduğu bir üsluptur. Özellikle zühd ve hikmet şairleri irşat maksatları doğrultusunda ölümlerle konuşur. Burada aslında hitap ölümler üzerinden ölümden ders çıkarmayan dirileredir. Şair hadiste geçen "Nasihat istersen ölüm yeter." öğretisini etkin kullanabilmek için ölümlerle konuşur. Muhatabının kendisini mezarda yatanın yerine koymasını ve onun cevap veremediği gibi kendisinin de günün birinde o hale düşeceğini hatırlatmak ister. Bu açıdan istintak, özellikle Ebu'l-Atâhiye (öl. 210/825) gibi edebiyatçılığını tamamen irşada tahsis etmiş nitelikli şairlerin mütemadiyen başvurduğu belirgin bir üslup olmuştur.

Ebu'l-Atâhiye şiirinde şöyle der:

إِنِّي أَكَلِمَتُكُمْ وَلَيْسَ بِكُمْ كَلَامٌ	أَهْلَ الْقُبُورِ عَلَيْكُمْ مِنِّي السَّلَامُ
مِن بَعْدِكُمْ هُمُ الشَّرَابُ وَلَا الطَّعَامُ	لَا تَحْسَبُوا أَنَّ الْأَجْيَةَ لَمْ يَشْغُ
بِكُمْ وَفَرَّقَ ذَاتَ بَيْنِكُمُ الْحِمَامُ	كَأَلَا لَقَدْ رَفَضُوكُمُ وَاسْتَبَدَلُوا
قَدْ مَاتَ لَيْسَ لَهُ عَلَى حَيٍّ ذِمَامٌ	وَالْحَالِقُ كُلُّهُمْ كَذَاكَ فَكُلُّ مَنْ

Ey kabir ehli! Bizden size selam olsun. Ben sizinle konuşuyorum da sizden çıt yok.

Sanmayın ki sizin dostlarımız sizden sonra yemeden içmeden kesildiler.

Asla! Sizi yok sayıyorlar artık. Sizin yerinize başka dostlar edindiler. Aranıza ölüm girdi.

²⁹ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Kitâbu'ş-şî'ri ve'ş-şuarâ* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1423), 1/481.



*Herkes böyle. Ölenlerin sağlarla aralarında hiçbir bağ yok artık.*³⁰

Ebu'l-Atâhiye görüldüğü gibi mezarda yatan cesetlere sanki duyuyorlarmış gibi hitapta bulunmaktadır. Şairin bu sözlerinden ölümlerin istifade edeceği bir şey olmasa da Ebu'l-Atâhiye'ye göre onu dinleyecek diriler vardır. Şiirin dirilere vermek istediği mesaj açıktır: Dünyevi dostluklar mezara kadardır. Mümin, dost olarak asıl Allah'ı edinmelidir.

Ebu'l-Atâhiye'nin istintak kabilinden şiirleri oldukça fazladır. Divanında bunun örneği onlarca yerde bulunmaktadır. Bir örnek daha vermek üslubun varlığı, keyfiyeti ve amacını göstermek bakımından yeterli olacaktır.

سَلَامٌ عَلَىٰ أَهْلِ الْقُبُورِ الدَّوَارِ	كَأَنَّهُمْ لَمْ يَجْلِسُوا فِي الْمَجَالِسِ
وَلَمْ يَلْعَوْا مِنْ بَارِدِ الْمَاءِ لَذَّةً	وَلَمْ يَطْعَمُوا مَا بَيْنَ زَطْبٍ وَبَابِسِ
وَلَمْ يَكُ مِنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ مُنَافِسٌ	طَوِيلُ الْمُنَىٰ فِيهَا كَثِيرُ الْوَسَاوِسِ
لَقَدْ صِرْتُمْ فِي غَايَةِ الْمَوْتِ وَالْبَلَىٰ	وَأَنْتُمْ بِمَا بَيْنَ رَاجٍ وَأَيْسِ
فَلَوْ عَلِمَ الْعِلْمَ الْمُنَافِسُ فِي الَّذِي	تَرَكْتُمْ مِنَ الدُّنْيَا لَهُ لَمْ يُنَافِسِ

Selam olsun yıkılmış mezarlarda yatanlara.

Onlar sanki meclislerde hiç oturmadılar.

Soğuk suyun lezzetini hiç tatmadılar.

Yeryüzünde hiçbir şeyden ağızlarına bir lokma koymadılar sanki.

Uzun emeller besleyen, çok vesveseli rakipler sanki onlardan hiç gelmedi dünyaya.

Umut ve ye's arasında yaşayıp tam anlamıyla ölüp, çürüyüp gittiniz bu diyardan.

*Dünyada bırakıp gittiğin şeyleri koşturup duran bilse hiç koşturmaz dünya peşinde.*³¹

Son beyitte Ebu'l-Atâhiye şiiri söylemekteki maksadını açığa vurmaktadır. Dünya için mücadele veren "münâfis" şimdi ölmüş ve kabirde yapayalnız kalmıştır. Arkada kalanlar ise mezardakinin başına gelen aynı halle gün gelecek hallenecektir.

Diğer bir şair Sâlim b. Gassân el-Levvâh (öl. 920/1514) ise mezarda yatanların karşıladıkları şeylerin dünyadakiler ile tam tersi olduğu alaycı bir dille şöyle ifade eder:

أَيَا أَهْلَ الْقُبُورِ فَمَا جَوَابِ	لِمَنْ نَادَاكُمْ أَهْلَ الْقُبُورِ
---------------------------------------	-------------------------------------

³⁰ Ebu'l-Atâhiye, *Dîvân* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1986), 388.

³¹ Ebu'l-Atâhiye, *Dîvân*, 225.



تعوّضتم بما عوض القصور

وفرش التراب عن فرش الحرير

Ey Kabir ehli! Size seslenenlere cevap veremiyorsunuz değil mi?

Sarayların yerini mezarlar aldı. Saraylar ve mezarlar ne kadar da farklı!

Mezar yatağın, toprak döşek de ipekten döşegün yerini aldı.

Kaynaklarda Hz. Hüseyin'e nispet edilen şu şiirde de şair, ölümlere seslenir. Fakat bu kez onların yerine toprak dile gelir ve şöyle der:

ناديت سُكَّانَ القُبورِ فَأَسْكِنُوا

قالت أُنْدرِي ما فَعَلْتُ بِسَاجِنِي

وَحَشَوْتُ أَعْيُنَهُمْ تُراباً بَعْدَما

أَما العِظامُ فَإِنِّي مَرَّقْتُها

Kabir ehline seslendim de sustular.

Onların yerine kabrin toprağı cevap verdi bana.

Dedi ki ben içime aldığıma neler yaptım biliyor musun?

Onların etlerini paramparça ettim, kefenlerini yırttım attım.

Hani gözleri küçücük tozdan rahatsız oluyordu ya! O gözlerini toprak ile doldurdum.

Kemiklerini ise kafatasları ve eklem birbiri içine girinceye kadar parçaladım.

Sonuç

Kısaca insan dışı varlıklara insani özellikler vermek demek olan teşhîs sanatının uygulandığı saha oldukça geniştir. Sandalyeden, ağaca; dağlardan şehirlere kadar insanı kuşatan her ne varsa teşhîs sanatıyla insanlaştırılmaya müsait bir zemindir edebiyat. Zira edebiyat, insani bir üründür ve insan da tüm varlık âlemiyle bir şekilde irtibatlı olma potansiyeline sahiptir. Yeryüzünde ölümsüz bir tinselliğe inanın yaygınlığı da insanın bu potansiyeline eklendiğinde teşhîs sanatı ölmüş olanları da kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bu genişlik, İslam'ın ahiret akidesi ve ruhun ebediliği inancının da etkisiyle Arap edebiyatında ölümleri sıklıkla kişileştirme sonucunu doğurmuştur. Ebu'l-Atâhiye gibi pek çok şair mezarlıklara gitmiş, ölümlerle konuşmuş ve onlara beşeri bir kişilik vermiştir. Bu çalışmanın önerisi, haddizatında kişileştirme olan bu tür bir üslubun istintâk denilebilecek spesifik bir kavramla tanımlanmasıdır. Bedî' denilen söz süsleme sanatları arasında kabul edilmesi önerilen istintâk, teşhîsten daha özel bir sınır içerisinde. Son olarak istintâk, edebiyatçının ölmüş olanlara şuurlu insan şahsiyetini verme sanatıdır. Bu sanatla edebiyatçı,



ölmüş olanlara hasretini gidermeye çalışır. İnsanlara uhrevi sorumluluklarını hatırlatmak için ölmüş olanların lisan-ı halleriyle verdikleri dersi dile getirir.

Kaynakça

Akkâd, Abbâs Mahmûd. *İbnu'r-Rûmî hayâtuhû min şî'rihî*. İngiltere: Muessesetu Hindâvî, 2017.

Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu's-sinâateyn: el-Kitâbetu ve's-şî'r*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. B.y.: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952.

Atîk, Abdülazîz. *İlmü'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1982.

Aydın, Mustafa. *Bedî' İlmî ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.

Blázquez, José María. "Der Einfluss der Mosaiken des vorderen Orients auf hispanische Mosaiken am Ende der Antike". *JMR* 1/2 (2008). 7-31.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Çevirici, Ayşe. *Tevfik Fikret'in Şiirlerindeki Edebi Sanatlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Dayf, Şevki. *el-Belâga tataavour ve târîh*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1965.

Duran, Erol. "Fabllar ve Değer Eğitimindeki Önemi". *Gelecek Vizyonlar Dergisi* 2/1 (2018). 31-43.

Durmuş, İsmail. "Teşhis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/565-566. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Ebu'l-Atâhiye, Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Süveyd. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1986.

Ersoy, Mehmet Akif. "Psikiyatri ve Sosyal Bilimlerin İlişkisi". *Klinik Psikiyatri* 2 (1999). 230-238.

Halâyile, Muhammed Halîl. "et-Teşhîs kırâtun fî dîvâni'l-Hansâ". <https://eis.hu.edu.jo/deanshipfiles/pub103324394.pdf> Erişim: 28 Temmuz 2021

Haziri, Xhenete. *Veçori Të Figurave Stilitike Për Fëmijë*. Mitrovicë: Universtiteti "Isa Boletini" Fakulteti I Edukimit Programı Fillor, 2021.

İbn Haldun, *Mukaddime*. yh. Arslan Tekin. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.

İbn Kuteybe, ed-Dîneverî. *Kitâbu's-şî'ri ve's-şuarâ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1423.



İbnü'l-Mu'tezz, Abdullah. *Kitâbu'l-bedî'*. thk. İrfân Matracı. Beyrut: Müesseset'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012.

Karadağ, Bahadır. "Homeros ve Felsefe Tarihinde Alegorik Homeros Yorumları". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3/5 (2017).223-244.

Kocakaplan, İsa. *Açıklamalı Edebi Sanatlar*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2011.

Mawas, Mustafa. "Merâhilu tedavvuru ilmi'l-belâga inde'l-Arab". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 9 (Aralık 2019). 195-201.

Melion, Walter S. & Ramakers, Bart. "Personification: An Introduction". *Koninklijke Brill NV* (2016). 1-40.

Mrázková, Anna. *Les Figures de Style Dans l'œuvre de j.m.g. Le Clézio et Élaboration d'un Support Pédagogique*. Plzeň: Západočeská Univerzita Plzni Fakulta Filozofická, 2016.

Mübârek, Mâzin. *el-Mûcez fi târihi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Pang, Nana. *Zur Funktion und Bedeutung kognitiver Metaphern in Hermann Hesses Märchen Unter besonderer Berücksichtigung der China-Symbole*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2020.

Sayakhan, Najat Ismael. "The Use of Personification and Apostrophe as Facilitators in Teaching Poetry". *International Journal of Literature and Arts*. 4/1 (2016). 7-11.

Schüürmann, Dania. *Personifikation, Prosopopoeia, Persona Figurale Spielarten des Daimon als Gestaltung des Ausdruckslosen in der Brasilianischen Literatur*. Berlin: Berlin Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.

Syahrân, Muhammed. "Hakikatu ilmi'l-bedî' fi dav'i dirâsâtin târihiyye". *Nady al-Adab* 16/1 (Mayıs 2019), 9-24.

Tellini, Gino. *Letteratura Italiana Un Metodo Di Studio La Fabbrica del Testo* İtalya: Le Monnier Università, ts.

Ünal, Ayşegül. *Roma Dönemi Sanatında Eyalet Kişileştirmeleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 514-545.

**Fıkıh Mezheplerinin Oluşumuna Etki Eden Saiklere Bütüncül Bir
Yaklaşım**

A Holistic Approach to the Factors Affecting the Formation of Fiqh
Schools

Adem Arslan

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak B.E. Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Assit Prof. Dr. Zonguldak B. E. Unv. Theology Faculty

ademarsan1@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5207-7040>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 13.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 26.12.2021
Yayın Tarihi / Published : 27.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Arslan, Adem. "Fıkıh Mezheplerinin Oluşumuna Etki Eden Saiklere Bütüncül Bir Yaklaşım". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 514-545.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul- Turkey. All rights reserved.

Fıkıh Mezheplerinin Oluşumuna Etki Eden Saiklere Bütüncül Bir Yaklaşım

Öz

Fıkıh mezhepleri birçok saikin etkili olduğu bir sürecin ürünüdür. Fıkıh ve mezhep kavramları ve bunlarla ilgili konular hakkında çok sayıda çalışma olmasına rağmen, fıkıh mezheplerinin oluşumunu etkileyen unsurlar hakkında yapılmış Türkçe çalışmalar sınırlıdır. Fıkıh mezheplerinin doğuşu kaynaklarda genel olarak itikâdî mezheplerle birlikte ele alınmakta, bu da doğal olarak kafa karışıklığına yol açmaktadır. Bu çalışmanın amacı, fıkıh mezheplerinin oluşumunu etkileyen saikleri bağımsız ve bütüncül bir şekilde ele alarak fıkıh mezheplerinin daha doğru değerlendirilmesine katkı sağlamaktır. Bu amaç çerçevesinde fıkıh mezheplerinin oluşumuna etki eden unsurlar, ön ve arka plandaki saikler ile dolaylı saikler şeklinde farklı ve bütüncül bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Tarama ve derleme yönteminin uygulandığı bu çalışmada, fıkıh mezheplerinin oluşumuna etki eden amillerin her birinin, kendi yerinde bir ağırlığının olduğu görülmüştür. Ancak tarihi vakia olarak bu saiklerin zahiren bazıları ön plana çıkarken, bazılarının arka plandaki önemli motifler olduğu, diğer bazılarının ise bu oluşuma dolaylı etkide bulunduğu tespit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mezhep, Ehl-i Re'y, Ehl-i Hadîs, İctihad,

A Holistic Approach to the Factors Affecting the Formation of Fiqh Schools

Abstract

Fiqh sects are the product of a process in which many motives are effective. The number of studies in Turkish in an independent style on the factors affecting the formation of fiqh sects is limited. The birth of the fiqh sects is generally handled together with the creed sects in the sources, which naturally leads to confusion. The aim of this study is to deal with the motives affecting the formation of fiqh sects in an independent and holistic manner, thus contributing to a more accurate evaluation of fiqh sects. Within the framework of this purpose, the factors affecting the formation of fiqh sects are handled with a different and holistic approach as foreground and background factors and indirect factors. In this review, scanning and compilation method was used. It has been found that each of these motives, which are handled in three different ways, has its own weight.

Keywords: Fiqh, Sect, Ahl al-Ra'y, Ahl al-Hadith, Ijtihad.

Giriş

İslam'ın temel kaynaklarından inanç (itikâd), ahlâk ve amele ilişkin birçok hüküm çıkarılabilmektedir. Dinin amelî hükümlerine dair kendisine has



yaklaşımlara sahip düşünce sistemleri ve bunların etrafında meydana gelen ilmi ve fikri birikim olarak ifade edilen fıkıh mezheplerinin, ortaya çıkması, belirgin hale gelmesi ve yayılması, anlık bir durumu değil, uzun bir süreci gerekli kılmaktadır. Tarih içerisinde birçok sünnî fıkıh mezhebinin ortaya çıkmış olduğu, bunların büyük çoğunluğunun takipçilerinin kalmamış olması nedeniyle, varlıklarını ancak kitaplar arasında devam ettirebilmiş oldukları bilinmektedir.

Mezheplerin oluşumundan söz eden 'İslam Mezhepleri' ile ilgili kitaplar büyük çoğunlukla akaid mezheplerini içermektedir.¹ Fıkıh mezheplerinin teşekkülünde etkili olan hususlar da yine büyük çoğunlukla siyasi-itikâdî mezheplerin doğuşunu değerlendiren çalışmalar içerisinde dağınık bir şekilde yer almaktadır.² İşte fıkıh mezheplerinin oluşumu ile ilgili hususların değişik eserlerde dağınık bir şekilde ele alınması, kafa karışıklığına yol açmaktadır. Zira öne sürülen saiklerin birçoğu doğrudan fıkıh mezheplerinin oluşumu ile ilgili olmayıp 'görüş farklılıkları' ile ilgili olmakta, bunun yanında görüş farklılıklarının mezheplerin doğuşu ile ilgisi kurulmadığından fıkıh mezheplerinin daha doğru değerlendirilmesi zorlaşmaktadır. Ayrıca, telif edilen Türkçe fıkıh kitapları içerisinde, fıkıh mezheplerinin doğuşuna etki eden unsurlar, genel olarak herhangi bir tasnife tabi tutulmamakta ve karışık bir şekilde ele alınmaktadır. Bu anlamda konunun makale ölçeğinde bütüncül tarzda ele alınmasına ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.

Türkiye'de 'fıkıh' ve 'fıkıh mezhepleri' ifadelerini içeren çok sayıda çalışmanın bulunması,³ isim benzerlikleri nedeniyle fıkıh mezheplerinin oluşumuna tesir eden amillerle ilgili toplu tarzda çalışmaların da çok sayıda olduğu izlenimini vermemelidir. Zira 'fıkıh mezheplerini oluşturan saikler' ile ilgili 'müstakil

¹ Hasan Gümüşoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi: Temel İnanç Sistemleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008), İçindekiler Bölümü; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), İçindekiler Bölümü; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), İçindekiler Bölümü.

² Örnek için bk. Neşet Çağatay - İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), İçindekiler Bölümü (III-VII); bk. Hasan Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", (ts.), 7-23.

³ Türkçe eserlerde fıkıh sıfatı olmaksızın mezhepler ile ilgili çalışma sayısı pek çoktur, ancak fıkıh mezhepleri şeklinde müstakil kitap çalışmaları azdır. Arapça ismiyle Târihu'l-Mezâhibil'İ-İslâmiyye olarak bilinen bu eserin fıkhi mezhepler ile ilgili bölümü İslâm Hukuk Okulları ve Sekiz Büyük İmam başlığı ile çevrilmiş geniş kapsamlı bir eserdir. bk. Muhammed Ebu Zehra, *İslâm Hukuk Okulları ve Sekiz Büyük İmam*, çev. İ. E. Dal (İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi Dağıtım, 2006); Mezhepleri mutlak ifade ile genel bir tarzda değil de fıkıh özelinde ele alan diğer bir müstakil kitap çalışması İslâm Fıkıh Mezhepleri İsmiyle basılmıştır. bk. Ali Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007).



anlamda çalışmaların' az sayıda olduğu gözlenmektedir. Bu anlamda "İslâm Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler" isimli bir kitap çalışması dışında müstakil bir kitap çalışmasına rastlanılmadığı söylenebilir. Sözü edilen kitap çalışmasında da fıkıh mezheplerinin doğuşunu hazırlayan sebepler; temel kaynaklara bağlı sebepler (Kitap ve Sünnet) ve akli membalara bağlı sebepler (ictihâd-icma-kıyas) şeklinde bir yaklaşım ile ele alınmaktadır.⁴ Bunun dışında genel anlamda dört fıkıh mezhebinin oluşumundaki dönüm noktalarını tespit etmeye yönelik görüşleri içeren "Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü" isimli bir makale çevirisi yapılmıştır.⁵ Zikredilen tüm hususlar, fıkıh mezheplerinin bir bütün olarak, müstakil bir çalışma ile ele alınmasındaki ihtiyacı yansıtmaktadır. Çalışmanın söz konusu boşluğu doldurmaya katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Fıkıh mezheplerinin doğuşu ile ilgili kaynaklarda genel olarak karışık bir şekilde ele alınan saiklerin, fıkıh mezheplerinin doğuşuna etkisi dikkatlice incelendiğinde; bazılarının ilk bakışta 'ön plana çıkan saikler' olduğu, diğer bazılarının ise kendi yerindeki önemine rağmen ilk bakışta göz önüne çıkmayan 'arka plandaki saikler' olduğu, diğer bazılarının ise dolaylı bir etkiye sahip oldukları görülecektir. Ayrıca ictihad farklılıklarının nedenleri arasında değerlendirilebilecek bazı hususların fikirlerin farklılaşmasına doğrudan, mezheplerin teşekkülüne ise 'dolaylı' bir şekilde etki ettiği görülecektir. Çalışmamızda bu farklılıklara vurgu yapılmakta ve kaynaklarda genel olarak dağınık bir şekilde yer alan fikhî mezheplerin oluşmasına yol açan saikler bir bütünlük içerisinde ve farklı bir tasnif denemesi ile ele alınmaktadır.

Fıkıh mezheplerinin oluşmasında etkili olan amiller için tercih ettiğimiz "ön plandaki saikler", "arka plandaki saikler" ve "dolaylı saikler" şeklindeki ifadeler, mezhep oluşumunda etkili olan amillerin rollerinin önemini ifade etmemektedir. Başka bir ifade ile bu, bir faktörün önemli diğerinin önemsiz olması anlamına gelmemelidir. Her faktörün kendi yerinde ağırlığı vardır. 'Ön plandaki saikler' diye ifade edilen hususlar, mezheplerin tarihi seyri içerisinde açığa çıkan, zahiren ilk bakışta görünen nedenleri ifade etmekten, 'arka plandaki saikler' ise, ilk bakışta dışı yansımayan diğer önemli hususları ifade etmektedir. Dolaylı saikler ise yerinde ifade edildiği üzere, mezheplerin oluşumu ile ilgili dolaylı anlamda bir etkiye sahip iken, fikirlerin farklılaşmasına (ihtilafa) doğrudan bir etkiye sahip olduğu için bu şekilde isimlendirilmiştir.

⁴ bk. Yusuf Kılıç, *İslâm Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler* (İstanbul: Emre Matbaası, 1997), 11-290.

⁵ bk. Christopher Melchert, "Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü", çev. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/41 (2011), 221-236.



Çalışmanın başlığında yer alan “Fıkıh Mezhepleri” ifadesi ile Kur’an ve Sünnet’in bütünü rehber kabul edip bu çerçevede hareket eden fıkıh mezhepleri kastedilmektedir. Sünnî olmayan fıkıh mezheplerinin siyasi ve itikadi yönleri ameli hükümlere fazlasıyla sirayet etmiş olduğundan, onların burada ele alınması uygun görülmemiştir.

Çalışmada mezheplerin oluşumu ifadesi ile ilk bakışta mezheplerin ortaya çıkması, şekillenmesi anlaşılırsa da, bu ifade mezhep ifadesinin mahiyeti itibarıyla belli oranda yayılması hususunu da içermektedir. Zira mezhep kavramı gruplaşmayı, ilmi ve fikri birikimi ihtiva ettiğinden belli oranda kitlelere yayılmayı gerekli kılar.

Fıkıh mezheplerini oluşturan saiklerin, detayına inildiğinde, geniş çalışmalara konu olabilecek nitelikte olduğu bilinen bir husustur. Bu çalışma ise, her bir faktör için derinlikli araştırmaları gerektiren bilgileri serdetmekten ziyade, fıkıh mezheplerinin oluşmasında etkili olan amilleri müstakil olarak, bir bütün halinde ve bu tasniften doğan farklı bir bakış açısı ile ele almaya yöneliktir.

Bu çalışmamızda öncelikle mezhep kavramı, fikhî mezheplerin ne olduğu, tarihsel süreçte fıkıh mezheplerinin belirgin hale gelişi (şehir fakihleri ve hukuk akımlarının ortaya çıkışı) ele alınmakta, devamında fıkıh mezheplerinin oluşumuna tesir eden saikler, ön plandaki saikler, arka plandaki saikler ve dolaylı saikler şeklinde üç ana başlık ile işlenmektedir. Son olarak da farklı ictehadların doğmasına yol açan ve fıkıh mezheplerinin oluşumunu dolaylı bir şekilde etkilediği tespit edilen bazı amiller ele alınmaktadır.

1. Mezhep Kavramı

Mezhep ifadesi sözlükte; “z-h-b” (zehebe) kökünden mimli masdar olarak “gitmek”, ismi mekân olarak da “gidilecek yer ve yol” anlamlarında kullanılmaktadır.⁶ Mezhep kavramı; “Dinin inanç esaslarını veya amelî hükümlerini anlama ve yorumlama konusunda kendine özgü yaklaşımlara sahip düşünce sistemi ve bu yaklaşımlar etrafında meydana gelen ekolleşmenin

⁶ Diyanet İslâm Ansiklopedisinde “mezhep” ifadesinin “zehâb” kökünden hem masdar hem de mekan ismi olarak kullanıldığı ifade edilse de lügat kitapları mezhep kelimesinin zehâb masdarından değil de z-h-b (zehebe) kökünden bir masdar veya ismi mekân olarak kullanıldığına yer vermektedir. Mezhep kelimesi için bk. ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî (ö. 1205/1791), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Alî Hilâlî (Kuveyt: Matbaatu Hukümeti Kuveyt, 1987), 2/449; bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311) İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru ihyaî Turası'l-Arabi, 1999), 5/66; bk. İlyas Üzümlü, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/526.



ürünü olan ilmi ve fikrî birikim" olarak ifade edilmektedir.⁷ Münâvî'ye dayandırılarak, mezhep kelimesinin inanç ve geniş yol anlamlarında kullanıldığı, daha sonra bu kelimenin kendisi ile ilgili ahkâmda (hükümlerde) kullanılır olduğu kaydedilir.⁸

2. Fıkhî Mezhepler

Dinin ameli (uygulama) boyutu ile ilgili olan mezhepler "fıkhî mezhepler"; İnanç esaslarını konu edinen mezhepler ise "itikadî mezhepler" şeklinde isimlendirilmektedir.⁹

İslam fıkhını anlamada bir "yöntem", İslam fıkhının hükümlerini tefsirde bir "üslûb", kaynaklardan hüküm çıkarmada da bir "yol" olarak görülen *fıkhî mezhepleri, nüve olarak itikadî mezheplerden*¹⁰ daha erken bir zamanda ortaya çıkmıştır.¹¹

"Fıkıh mezhebi" kavramı değerlendirilirken "şer'î-amelî meselelerde esas alınan ve belirli bir âlime/âlimler grubuna nispet edilen görüşlerin toplamı şeklinde dar ve indirgemeci bir yoruma tâbi tutulmayıp, fıkıh düşüncesine ilişkin belirli fikir odakları etrafında oluşup gelişen akademik ve toplumsal birikim şeklindeki geniş"¹² anlayış fıkıh mezheplerinin tarihi açıdan gerçekliğine daha uygundur. Fıkıh mezhepleri elbette dinin kendisi değildir, ancak dinin anlaşılmasına yardımcı olan ve dinin yaşanmasını kolaylaştıran işlevleri nedeniyle varlıkları zorunlu olarak devam eden kurumlardır.¹³

⁷ bk. Üzümlü, "Mezhep", 29/526.

⁸ Mahmud Abdurrahman Abdulmun'im, *Mu'cemu'l-mustalahât ve'l-elfazî'l-fıkhîyye* (Kahire: Dâru'l-Fazile, ts.), 251.

⁹ Üzümlü, "Mezhep", 29/526; bk. Servet Armağan, *Ana Hatları İle İslâm Hukuku* (İstanbul: Enes Basın Yayın ve Matbaacılık, 2015), 80; Kaynaklarda mezhep kavramı yerine doktrin, ekol, düşünce ekolleri vb. ifadelerin kullanıldığı görülür. Örnekler için bk. Ed. Hasan Onat vd., *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi* (Ankara: Ankuzem (Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları), 2007), 18 ve 268.

¹⁰ İtikadî (Akaid) mezheplerinin doğuşuna sebep olan faktörler arasında özetle, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatı üzerine ortaya çıkan hilafet-imamet tartışmaları, Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve kanlı olaylar, Hz. Ali dönemindeki siyasi ve askeri gelişmeler, İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılması ve başka kültür ve medeniyetlerle etkileşimi, yabancı felsefelerin Arapçaya tercümesi ile başlayan kültürel etkinlikler ve insan unsuru gibi faktörler sayılmaktadır. İtikadî mezheplerin doğuşuna etki eden faktörler için bk. Nurettin Yıldız, "Mezhep", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale, 1991), 2/448; ve bk. Hasan Onat - Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 49-58.

¹¹ bk. Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li dirâseti's-ş-şeriatî'l-İslamiyye* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 147.

¹² İbrahim Kafi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 48.

¹³ bk. Tevhit Ayengin, "Fıkhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair", *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 74.



Fıkıh mezhepleri değerlendirilirken mezheplerin gerek bireysel gerekse toplumsal hayatın derinliklerine nüfuzu göz ardı edilmemelidir.¹⁴ Taassuba dönüştürülmediği sürece fikhî mezhep anlayışı her zaman önemli bir zenginlik olmuştur.¹⁵

3. Tarihi Bir Vakıa Olarak Fıkıh Mezheplerinin Belirgin Hale Gelişi

Sadece dini gruplaşmalar için değil tüm gruplaşmaların merkezinde, nitelikleriyle temayüz etmiş bir kişiliğe sahip 'insan faktörü' vardır. Fıkıhî gruplaşma olarak da düşünebileceğimiz mezheplerin merkezinde de bir şeyi iyi bilen, iyi anlayan anlamında kullanılan fakih insanlar vardır. Mutlak müctehidler olarak bilinen mezhep imamları dini bilen, yaşayan, dinde derinleşen ve dinin uygulamaya dair meselelerini detaylı bir şekilde değerlendiren örnek fakihler olsalar da mezhep kurmak iddiasıyla ortaya çıkmamışlardır.¹⁶ O halde bu fıkıh mezhepleri veya mezhebi yapı nasıl ve neden ortaya çıkmıştır? Bu sorular cevap verilmesi gereken önemli sorulardır. İlk dönemlerdeki âlimlerin dini metinlerdeki anlayış ve yorumları yanında dinin ilke ve hedefleri hakkındaki görüş ve anlayışlarının, kendi öğrencileri başta olmak üzere belli kesimler tarafından kabul görmeye başlanmasıyla, din mensupları arasında bir gruplaşma/kümeleşme meydana gelmiştir,¹⁷ bu kümeleşmeler metotları olan belirli akımları temsil etmiş, bu akımların usul ve yöntemleri zamanla şehirleri aşan bölgeselliğe ulaşmıştır. Nihayet bu grupların merkezinde yer alan müctehid fakihleri takip eden insanlar bu yapıya müntesip olarak anılmışlardır. Buna göre fikhî mezhebî yapılar ansızın belirginleşmiş

¹⁴ bk. Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", 48.

¹⁵ Fıkıh mezheplerine bağlılık ve taşıdığı anlamı özetleyen ve bir dönem sosyal medya mecralarında Arapçasıyla yaygın bir şekilde geçtiğine şahit olduğumuz şu hikâye dikkat çekicidir: Bir kadın bir âlime kendi fikhî meselesini çözmesi için müracaatta bulunur. O âlim kişi kendisine bölgesindeki gelen kadına senin problemini Kur'an ve Sünnet'e göre mi çözeyim, yoksa İmam Malik'in mezhebine göre mi çözeyim diye sorar. Kadın Maliki mezhebine göre çözer. O kişi, yoksa sen İmam Malik'in görüşünü, Kur'an ve Sünnet'ten üstün mü tutuyorsun! diye hayret ederek tepki gösterir. Kadın, hayır, asla..! diye cevap verir ve şöyle devam eder, aksine ben İmam Malik'in Kur'an ve Sünnet'i anlamasını, sizin Kur'an ve Sünnet'i anlamanıza tercih ediyor ve üstün tutuyorum. Bu nedenle problemimi İmam Malik'in görüşüne göre çözenizi istedim! diyerek fıkıh mezheplerine bağlılığın Kur'an ve Sünnet'i doğru anlama ve bunlardan usulünce çıkarılan kaidelere bağlılık anlamına geldiğini güzel bir şekilde göstermiştir. Evet, fıkıh mezheplerine bağlılık, mezhep müctehidlerinin Kur'an ve Sünnet temelindeki çözümlerini, aynı kaynaklara müracaat edilse dahi o çapta olmayan kimselerin yorumlarına değişilmesi demektir.

¹⁶ Benzer görüş için bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 36.

¹⁷ Mezheplerin teşekkülünden evvel ve teşekkülü zamanları ile ilgili bilgi için bk. Ahmed Hasan, "İlk Fıkıhî İslâm Mezheplerinin Kaynakları", çev. Selahaddin Eroğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)* 29/01 (1987), 313-328.



yapılar değildir, bunlar; "âlim", "muhit" ve "malumat" farklılığını temsil eden, telif ve tedris faaliyetlerini ihtiva eden, uzunca bir sürecin ürünü olarak¹⁸ ortaya çıkmışlardır. Tarihte işleyen süreçte Sahabe döneminde başlayan ekolleşme faaliyeti tabiûn ve tebeu't-tâbiîn döneminde devam etmiş ve mezhep imamları dediğimiz kişiler tarafından sistematize edilmiştir. Her mezhebin sahabi dönemine kadar uzanan bir geleneği vardır.¹⁹ Oluşum aşamalarında öncelikle belli başlı şehirlerde belli başlı fakihler ön plana çıkmışlardır.

3.1. Şehirlerde Belli Başlı Fakihlerin Ön Plana Çıkması

Allah Resulü'nün (s.a.v) vefatının ardından geçen bir buçuk asırlık zaman diliminden geriye doğru bakıldığında, içlerinde temayüz edenlerin olmasıyla birlikte sayılamayacak kadar çok sayıda âlimin yoğun ilmi faaliyetlerinin olduğu ve bunların büyük bir fıkıh mirası bıraktığı görülecektir. Bu ilmi mirası bırakan temayüz etmiş âlimler birbirlerine geçmeli halkalar gibi bir ilim zinciri oluşturmaktaydı, işte bu zincir halkalarının ilk etapta şehirler düzleminde oluştuğu gözlenmektedir.²⁰ Fıkıh mezhepleri o zamana göre büyük şehirlerde kurulmuş, İhtilaflar da şehirlerde fıkıh ekollerinin tesis edilmesi ile belirginleşmiştir.²¹

Tabiûn'un yaşadığı dönemin siyasi iktidarı olan Emevîler tayin ettikleri kadıların görüş ve yaşantılarına, halkın ibadetlerine karışmamışlardı,²² bunun doğal sonucu olarak da Mekke, Medine, Mısır, Kûfe, Basra, Şam ve Yemen gibi birçok yerlerde halkın fikhî problemlerini danıştığı, fakih sahâbîlerin

¹⁸ Benzer görüş için bk. Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 18-19.

¹⁹ Mustafa Saîd el-Hin, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-kavaidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1982), 110.

²⁰ Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, 36.

²¹ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Yeni Şafak, ts.), 287.

²² İlk Emevî halifesinin "Bizim yönetimimize eleştiride bulunmadıkları sürece ben, insanların konuşmalarına karışmam" şeklindeki ifadesi de buna işaret etmektedir. Bkz. Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 35.



öğrencileri olarak *Tâbiun fakihlerinden oluşan şehir fakihleri*²³ (*Said b. Müseyyeb, Atâ b. Rebâh, İbrahim en-Nehâî ve Mekhûl vd.*)²⁴ ön plana çıkmıştır.²⁵

Medine’de Said b. Müseyyeb, İbn Şihab ez-Zührî, Mekke’de Ata b. Ebu Rebâh, Kûfe’de İbrahim en-Nehâî, Basra’da Hasan-ı Basri, Şam’da Mekhûl gibi tabiûn âlimleri hadis duymak, fetva ve görüşlerini almak üzere kendilerine gelen ilim yolcularına sahip oldukları bilgileri aktarmışlardır.²⁶

Ebu Hanife’nin (150 h) yaşadığı dönemde bazı şehirlerin, fıkıhın bazı konularında diğerlerinden daha fazla gelişme gösterdiği de bilinmektedir. Nitekim onun; “Eğer bir kimse harpleri, harp tarihini öğrenmek isterse Medine’ye, Hacc ibadeti konusundan ihtisas yapmak isterse Mekke’ye, hukukun muhtelif konularında ihtisas yapmak isterse Kûfe’ye gitsin” şeklindeki sözü de bu duruma işaret etmektedir.²⁷

3.2. Hukuk Akımlarının (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re’y) Ortaya Çıkması

Fikirlerin ekolleşmesi olarak değerlendirilen mezhepler,²⁸ tabii olarak varlıklarını önemli fikir adamlarına borçludurlar. Abbasiler dönemine kadar her merkezde, kendi adlarıyla anılan ve muayyen bir mezhebi olmayan birçok

²³ Tâbiûn Medine merkezinin dışına dağılmış, her biri gittikleri merkezlerde vazifelerini icra etmiş, böylece her merkezde fikhî konularda bir imam ortaya çıkmıştı. bk. Osman Şekerci, *Fıkıh Mezheplerine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 28-29.

²⁴ Saîd b. Müseyyeb için bk. M. Yaşar Kandemir, “Saîd b. Müseyyeb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/563-564; Atâ b. Ebû Rebâh için bk. İsmail Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/35-36; İbrahim en-Nehâî için bk. Şükrü Özen, “Nehâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/538-535; Mekhûl b. Ebû Müslim için bk. Eyyüp Said Kaya, “Mekhûl b. Ebû Müslim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/552-553; Hasan-ı Basrî için bk. Tahsin Görgün, “Hasan-ı Basrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/303-305.

²⁵ Ali Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 46-47; Adem Arslan, *Şâfiîliğin Kurumsallaşmasında Büveytî ve el-Muhtasar’ı* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2017), 107-109; ayrıca bk. Yusuf Kılıç, *İslam Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler* (İstanbul: Emre Matbaası, 1997), 268.

²⁶ Şekerci, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, 28-29; Çeşitli şehirlerdeki Tâbiûn müctehidleri için bk. Fıkıh mezhepleri ve ekolleşme temayülleri için bk. Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, 2007, 46-47.

²⁷ bk. Ali Şafak, “İslam Hukukunun Tekevvünü ve Tedvini Konusunda Gösterilen Faaliyetler”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1976), 147.

²⁸ İslâm kültür ve medeniyet tarihi incelendiğinde ilmi ölçülerden ayrılmayan, sadece inanç, ibadet ve uygulama alanında kalan samimi düşünce, ictihad ve yorumların, Müslümanlar açısından çok yararlı olduğu ve İslâmî hükümlerin yeni meydana çıkan olaylara rahatlıkla uygulanmasının bu sayede mümkün olduğu görülebilmektedir. Benzer görüş için bk. Abdülkadir Şener, “İslâmî Mezhepler ve Hukuk Ekolleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD.)* 26/1 (1984), 372.



âlim ve müctehid vardı; bunlar soruları cevaplandırıyor, davaları çözüme kavuşturuyorlardı.²⁹

Başlangıçta Tabiîn fakihlerinden oluşan *şehir fakihleri* ve "*Hicaziyyûn*" ile "*Irakiyyûn*" gibi bölgesel anlamlı kavramlarla ifade edilen zümreleşmeler muhtemelen sonradan prensip ve yöntemleri farklı olan "*ehl-i hadîs*" ve "*ehl-i re'y*" ekollerine dönüşmüş veya bu ekolleri doğurmuştur.³⁰ Nitekim Emevi döneminin sonları ile Abbasiler döneminin başlarında hicaz ekolüne ehl-i hadîs; Irak ekolüne de ehl-i rey denilmeye başlandığı kaydedilmektedir.³¹ Bu hususlar Kur'an'ı değerlendirirken Sünnet'i göz ardı etmeyen (sünnî) fıkıh mezheplerinin oluşumunda ortaya çıkan önemli tarihi olgulardır.

Bölgesel mahiyette akımların oluşması, bunlara mensup olanların sözlü ve yazılı olarak münakaşa ve münazaraları, müctehidlere özel kaide ve usullerin (usûl-i fikhun) doğmasına ve telif edilmesine neden olmuştur. Ayrıca bir kesimin (Hicazlıların) daha ziyade vakıa üzerine ictihad etmelerine karşılık; diğer kesimin (ehl-i re'y'in) bunlarla yetinmeyerek farazi meseleler üzerinde de ictihadda bulunmaları gibi amiller Abbasiler devrinde müctehidlere ait müstakil ictihad usûlleri ve yollarının ve bunlarla varılan ahkâm mecmualarının ortaya çıkmasını sağlamıştır.³²

4. Fıkıh Mezheplerinin Oluşumuna Tesir Eden Saikler

Tarihi bir vakıa olarak belirli bir süreç içinde belirginleşen fıkıh mezheplerinin oluşumuna etki eden birçok saik vardır. Tarihsel süreç içerisinde, ilk bakışta, bunların bazılarının ön planda görüldüğünü, bazılarının ilk bakışta göz önüne çıkmayıp arka planda kalan ancak önemli faktörler olduğu, diğer bazı saiklerin ise mezheplerin oluşumunda dolaylı bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. İşte fıkıh mezheplerini oluşturan bu saikler bir bütün olarak mezheplerin oluşumuna önemli katkılarda bulunmuşlardır.

4.1. Ön Plandaki Saikler

Günümüze ulaşmış sünnî fıkıh mezheplerinin, tarihi süreci içerisinde değerlendirildiğinde, bazı ortak özelliklere sahip oldukları görülmektedir. İşte bu ortak özellikler dikkatlice incelendiğinde, bunların esasen mezheplerin oluşumuna ve belli bir çerçevede yayılmasına zahiren etki eden saikler olduğu görülecektir.

²⁹ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 159.

³⁰ Benzer görüş için bkz. Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2012), 105; Ayrıca bkz. Salim Ögüt, "*Ehl-i Hadîs*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/508.

³¹ Adem Arslan, *Şâfiîliğin Kurumsallaşmasında Büveytî ve el-Muhtasar'ı*. (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 110 (bk. Eserin 45. dipnotu).

³² bk. Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 160.



4.1.1. Tarihsel Olarak Ön Plana Çıkan Unsurlar ve Dört Fıkıh Mezhebinin Taşındığı Ortak Özellikler

Fıkıh mezheplerinin oluşumunda tarihsel olarak zahiren ön plana çıkan saiklerin başlıcaları şunlardır:

- *Tâbiûnin*³³ sahâbeden aldığı ve mezhep kurucularına aktardığı fıkıh birikimi, tecrübe ve metodoloji
- *Âlim, muhit, malumat ve medot farklılığını içeren "Irakiyyûn" veya "Kufiyyûn" ile "Medeniyyûn" şeklinde ifade edilen, günümüzdeki tabir ile marka oluşumlarının tesiri*³⁴
- *Kurucu imamın yetkin kişiliği ve ilmî mirası*
- *Mezhep kurucusunun fikirlerini sonraki kuşaklara aktaracak temayüz etmiş seçkin öğrenciler*
- *Ders halkaları ve telif eserlerini içeren, süreklilik arz eden etkili eğitim-öğretim faaliyetleri*
- *Mezhebin kendi dinamikleri ve potansiyeli (ictihad usulü/yöntemi,³⁵ hukuk düşüncesinin gelişmeye açık olması).*³⁶

Varlığı günümüzde fiilen devam eden ehl-i sünnetin meşhur dört fıkıh mezhebi liderlerinin doğum yılları sırasına göre; Hanefi, Maliki, Şâfiî ve Hanbeli fıkıh mezhepleri olarak sıralanmaktadır. Yukarıda sözü edilen hususlarla (ön plana çıkan saikler ile) birlikte mezhepler değerlendirildiğinde, asr-ı saâdetten

³³ Tahâvî Şerhu Meâni'l-Âsâr isimli eserinde Medineli yedi fakih tabiûnin isimlerini zikretmektedir. bk Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî (v. 321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr (Hadislerle İslâm Fıkıhı)*, ed. Mehmet Haberli, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 1430), 2/239.

³⁴ "Irakiyyûn" veya "Kûfiyyûn" ile "Medeniyyûn" ifadeleri günümüze ulaşan en eski fıkıh muhtasarlarından olan Kitabu Muhtasari'l-Büveyfî'de geçmektedir. Kûfiyyûn ifadesi için Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla koleksiyonunda 1189 numarada kayıtlı el-Muhtasar yazmasında "Babu'l-Cehr Bi Bismillahirrahmanirrahim ve Qiraeti'l-Hamd" şeklindeki baba bkz. Ebu Yakub Yusuf b. Yahya el-Büveyfî, *Kitabu Muhtasari'l-Büveyfî*, No: 1189 (Süleymaniye Kütüphanesi Molla Murad Koleksiyonu, No: 1189, 196 vr.), 14a; "Irakiyyûn" ve "Medeniyyûn" ifadeleri için ise el-Muhtasar'ın, Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanesinde 1078 numarada kayıtlı olan diğer bir nüshasının "er-Rehn" başlığına bakınız. Ebu Yakub Yusuf b. Yahya el-Büveyfî, *Kitabu Muhtasari'l-Büveyfî*, No: 1078 (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, No: 1078, 107 vr.), 14a.

³⁵ bk. Ögüt, "Ehl-i Hadîs", 10/508.

³⁶ bk. Ali Cafer Abdusselam, "Avamil'u intişari'l-mezhebi's-Şâfiî fî muhtelifi'l-biladi'l-İslâmiyye", *el-İmamü's-Şâfiî fakihen ve muctehiden* (Malezya İslâm Üniversitesi İle İsesco'nun Düzenlemiş Olduğu İmam Şâfiî Sempozyumu, y.y: Dâru't-Takrîb Beyne Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001), 560-563.; Ayrıca bk. Adem Arslan, *Şâfiîliğin Kurumsallaşmasında Büveyfî ve el-Muhtasar'ı* (Fecr Yayınevi, 2018), 149-150.



tevârüs eden fikhî mirasın başka bir ifade ile sahabenin Hz. Peygamber'den (s.a.v) tâbiîne, tâbiînin de mezhep imamlarına aktardığı fikhî tücrübe, birikim ve metodun var olduğunu, tâbiînin fikhî mirasını devralan doktrin sahibi mezheplerin kurucu imamlarının miras aldıkları tecrübeye önemli katkılarda bulduklarını, etkileyici liderlik sahibi ve yetkin kişilikleri ile ön plana çıktıklarını ve bunların görüşlerini sonraki nesillere aktaran seçkin ve cevval talebelerin olduğunu söylemek mümkündür.³⁷

4.1.2. Yetkin Bir Lider ve Talebe Faktörü

Fıkıh mezheplerinin liderleri olarak bilinen mezhep imamları, hem bilgi hem de amel olarak, son derece yetkin bir kişiliğe sahiptiler. Yetkin kişilik bir mezhebin lokomotifi mesabesinde. Diğer tüm unsurlar bulunsa da, fikirleri temsil eden yetkin bir kişiliğin olmaması doktrin olarak bir mezhebin var olmasına ve devam etmesine mani bir durumdur.

Her bir mezhep imamının ders halkaları, ilim meclisleri ve temayüz etmiş öğrencileri vardı. İmamının yetkin kişiliğine rağmen talebe faktörünün yetersizliği sonucu birçok sünî fıkıh mezhebinin varlığı günümüze kadar devam etmemiştir. Bu nedenle fıkıh mezheplerinin yayılması ve devamlılığı değerlendirilirken talebe faktörünün önemi ayrıca vurgulanmalıdır.

Buna göre; Ebu Yusuf Yakub b. İbrahim el-Ensârî (v. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (v. 189/805) ve Züfer b. Hüzeyl (v. 158/775), Ebu Hanife'nin fikhının ve ilmi mirasının geniş alanlara yayılmasını sağlayan en önemli öğrencileri arasında yer almaktadır.³⁸

Ebu Hanife uzun yıllar hocası Kûfe'de Hammad b. Ebû Süleyman'ın ders halkasına katılmış, hocasının vefatından sonra devraldığı ders halkasını da yıllarca devam ettirmiştir.³⁹

³⁷ Bu anlamda Ebu Hanife'nin önceki nesil âlimlerden devralarak katkıda bulunup sonrakilere devrettiği fikhî mirasını yansıtan ve ilmi tevarüs sürecini gösteren şu söz dikkat çekicidir; "Fıkıh Abdullah b. Mes'ûd'ün ekti, Alkame suladı İbrâhim hasat etti, Hammâd harmanını kaldırdı, Ebû Hanife öğüttü, Ebû Yusuf hamur yaptı, Muhammed de ekmeğe hâline getirdi. İşte insanlar onun ekmeğinden yiyorlar." bk. Ahmet Yaman, "Abdullah B. Mes'ud'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004), 12; Medine fikhının ise; Hz. Ömer, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Ömer, Hz. Osman, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas gibi birçok sahabiden, içerisinde Saîd b. Müseyyeb'in de olduğu fukaha-i seb'a olarak şöhret bulan yedi fakih tâbiîn ve diğer başkalarına aktarıldığı kaydedilir. bk. Salim Ögüt, "Ehl-i Hadîs" (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/509.

³⁸ Ebu Hanife'nin bazı meşhur öğrencileri için bk. Heyet (Kuveyt Din İşleri ve Vakıflar Bakanlığı Fetva İdaresi İlmi Araştırmalar Birimi), *el-Mezâhibu'l-fikhiyyetu'l-erba'a (eimmetuha atvaruha usuluha asaruha)*, ed. Ahmed el-Hacci el-Kurdi vd. (Kuveyt: İdaretu'l-İftâ, 2010), 10-11.

³⁹ bk. Soner Duman - Adnan Hoyladı, "Ebû Hanife'nin Ders Halkası ve Onun Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefî Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları", *Bilimname* 41 (2020),



Kûfe'de Ebu Hanife'nin ders halkasının varlığı gibi Medine'de de Allah Resulü'nün mescidinde fıkıh ve hadis öğrencilerinin toplandığı İmam Malik'in ders halkası bulunmaktaydı.⁴⁰ Mısır çevresi İmam Malik ve halkasının ilmi birikimini en iyi muhafaza ve temsil eden yerd. Bu anlamda İbn Vehb (v.197/813), İbnü'l-Kasım (v. 191/806), Eşheb el-Kaysî (v. 204/820), Asbağ b. Ferec (v. 225/840) ve İbn Abdülhakem (v. 214/829) gibi âlimler ve Mısır çevresinin bir uzantısı olarak Kayrevan çevresinde ön plana çıkan Esed b. Furat (v. 213/828) ve Sahnun (v. 240/854) gibi âlimler Mâlikî mezhebinin teşekkülü ve yayılmasında ön plana çıkan âlimlerdir.⁴¹

İmam Ebu Hanife ve İmam Malik gibi İmam Şâfiî'nin de birçok talebe yetiştirmiş olduğu ders halkası mevcuttu.⁴² Onun metodolojisini temsil eden bazı önemli öğrencileri telif, tedris ve nakilleriyle, Şâfiî öğretisini daha geniş bölgelere taşımışlardır. Irak'ta Zaferanî'nin, Mısır'da ise Büveyfî (v. 231/846), Müzenî (v. 264/878) ve Rebi b. Süleyman el-Murâdî'nin (v. 270/884) etkileri çoktur. el-Büveyfî ve halefi Müzenî'nin *Muhtasar*'ları, İmam Şâfiî'nin düşüncesinin şöhret bulmasını sağlamış ve eş-Şâfiî'nin ana eserine (*el-Üm*) rağbeti artırmıştır.⁴³

Diğer mezhep imamları gibi Ahmed b. Hanbel de birçok öğrenci yetiştirmiştir. el-Müsned isimli meşhur eserinden de anlaşılacağı üzere onun hadisleri toplayıp tedvin etmeye yönelik ayrı bir çaba içine girdiği bilinmektedir. Mezhebini kendisi tedvin etmemiştir ancak öğrencileri fetva ve açıklamalarından birçok şey toplamış ve bunları fıkıh baplarına göre

1053; bk. Özgür Aras, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/484.

⁴⁰ bk. Muhammed Ebu Zehrâ, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdulkadir Şener (İstanbul: Eser Matbaası, 1976), 294.

⁴¹ bk. Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/519; bk. Ömer Faruk Habergetiren, "Fatih Bir Fakih: Ebû Abdullah Esed b. Furât b. Sinan (142-213/759-828), Hayatı ve Fıkıh İlmindeki Yeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (2012), 271-273.

⁴² bk. Ebu Nasr Taceddin es-Sübkî (771/1370), *Tabakatü's-Şâfiîyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi - Abdülfettah Muhammed el-Hulh (Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1964), 2/163.

⁴³ bk Ahmed Shamsy, "The First Shafi'i: Abu Ya'qub Al-Buwayti (231/846 d.)", ed. David S. Powers, *Islamic Law and Society* 14/3 (2007), 334; Ayrıca, Büveyfî'nin yetiştirdiği bir çok öğrenci dünyanın çeşitli yerlerine dağılarak Şâfiîliğin yayılmasına önemli katkılar sağlamışlardır. bk. Ebu Asım Abbâdi, *Kitabu tabakâti'l-fukahâi's-Şâfi'iyye* (Leiden: E. J. Brill, 1964), 8.



düzenlemişlerdir.⁴⁴Hanbeli fıkıhı imamın öğrencileri vasıtasıyla nakledilmiştir. Bunların başında Ahmed b. Hanbel'in oğlu Salih (v. 265/878) gelir.⁴⁵ Babası ve başkalarından fıkıh ilmini öğrenen Salih,⁴⁶ babasının fikhî birikimini/görüşlerini yazdığı mektuplar yoluyla yaymıştır. Yine Ahmed b. Hanbel'in diğer oğlu Abdullah (v. 290/902-903) da,⁴⁷ babasının fikhını ve onun meşhur eseri *el-Müsned*'i sonraki nesillere nakletmiştir. Bunların dışında Ebu Bekir el-Esrem (v. 261/874-875), Ebu Bekir el-Mervezi (v. 275/888-889) ve İbrahim b. İshak el-Harbi (v. 285/898-899) gibi âlimler Hanbeli fıkıh düşüncesini nakleden önde gelen kimselerdir.⁴⁸ Ayrıca Ebu Bekir el-Hallal'ın (v. 311/923-924) kurucu imamın ilimlerini cemetmek için çok gayret sarf etmiş olduğu, bu amaçla seyahatlere çıkmış olduğu ve birçok kitap telif etmiş olduğu kaydedilir.⁴⁹

4.1.3. Metodoloji (Usûl)

Şüphesiz ki mezheplerin varlığını yetkin liderin ve etrafında oluşan öğrenci topluluğunun varlığıyla izah etmek yeterli olmaz. Esasında mezhep, yukarıda maddeler halinde sunulan hususlar ve çalışmanın ilerisinde yer alan diğer birçok faktörü barındıran, kendi içerisinde tutarlı ve kendine özgü metodolojisi olan bir oluşumdur. Tam da bu noktada, bu metodolojiyi oluşturan temel etkenlerin ne olduğu önem arz etmektedir. Bu anlamda fakih sahabiler ve bunların öğrencilerinin sonraki nesle aktardığı metodolojinin ve sonraki nesil müctehidlerinin genişleyen ictihad malzemesini göz önüne alarak yaptıkları katkılarla geliştirdikleri sağlam metodolojilerin, fikhî mezheplerin oluşumunda göz ardı edilmemesi gereken önemli hususlar olduğuna dikkat çekmek isteriz. Fikhî Mezheplerin dayandığı delillerin ve delillerden hüküm çıkarırken izledikleri yolların farklı olması onların takip ettiği farklı usûl veya metodolojinin sonucudur. Metod farklılığına dair tespit ettiğimiz şu hususları burada ifade etmeyi önemli buluyoruz:

Esasen mezheplerin kurumsal anlamda teşekkülünden önce mevcut olan re'y ve hadis okullarının benimsediği metodolojilerin farklı olmasını gerekli kılan birçok saik vardır. Bunlardan önemli bir hususun, fıkıh usulündeki temel kavram olan "Hüküm" kavramı içerisinde saklı olduğu düşünülebilir. Nitekim müctehidlerin hüküm kavramını farklı anlamaları ve buna yükledikleri farklı

⁴⁴ Abdulkerim Zeydân, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 233.

⁴⁵ Ebu Zehrâ, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, 499.

⁴⁶ Salih b. Ahmed için bk. Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm lil Melâyin, 2002), 3/188.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, oğulları ve diğer bazı öğrencileri ve eserleri için bk. İbn Nedîm (v. 385/995) Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-fihrist fi'n-Nedim*, thk. Rızâ Teceddüd, ts., 285-286.

⁴⁸ Bu zatlardan başka birçok kişi Hanbeli fikhını nakletmişse de, bu kişilerin üstün bir yeri olmuştur. Zira bu kişiler uzun zaman Ahmed b. Hanbel'e de arkadaşlık etmişlerdir. bk. Ebu Zehrâ, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, 500.

⁴⁹ Ebu Zehrâ, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, 501.



tanımlamalar⁵⁰ baştan itibaren müctehidlere ait farklı yöntemleri gerekli kılan bir hususa işaret eder. Zira hüküm kavramının Yüce Allah'ın hitabı veya hitabın sonucu olarak anlaşılması,⁵¹ o hitaba muhatap olan mükellefler için ilk bilinmesi gereken kaçınılmaz bir durumdur. Re'y okulu için vahiyde mâkes bulan ahkâm (hükümler) insan aklında yerleşik bir sistematiğe işaret etmekte ve bu sebeple dini metinlerin insan aklındaki bu yerleşik sistem ışığında okunmasını kaçınılmaz kılmaktadır.⁵² Diğer taraftan bulunduğu muhit icabı hadis malzemelerine daha kolay ulaşma imkânı bulan hadis okulunda dini metinler daha ziyade hadis/sünnet malzemeleri ile beyan edilmekte ise de, günümüze ulaşan ilk fıkıh usûlü eserinin sahibi İmam Şâfiî'nin, ehl-i hadîs içerisinde değerlendirilmesi durumunda, ehl-i hadîsin yöntemini kendi içerisinde daha farklı boyutlara taşıdığı söylenebilir.⁵³ Zira İmam Şâfiî'nin usûlünü imla ettirmekle bir nevi insan aklında yerleşik olan sistematiği fıkıh usulü boyutuyla yazılı metin haline getirdiği düşünülebilir. Nihayetinde İslam kültür ve medeniyetinin ehl-i hadîs ve ehl-i re'y olarak bilinen bu iki önemli akımı birbirini etkilemiş ve birbirinden azami derecede istifade etmiştir.⁵⁴

Yukarıda ifade edildiği gibi, doktrin olarak fıkıh mezheplerinin teşekkülünde ilk bakışta ön plana çıkan saikler; asr-ı saâdetten aktarılan fikhî birikim ve tecrübe, "Hicazuyyûn/Medeniyyûn" ve "Irakiyyûn/Kûfiyyûn" veya daha meşhur ifade ile ehl-i hadîs ve ehl-i re'y şeklinde ifade edilen günümüzdeki tabirle 'marka oluşumlar', etkileyici ve yetkin bir kurucu lider, seçkin talebeler, devamlılık arz eden eğitim ve öğretim faaliyetleri, mezhebin dinamikleri, takip ettiği usulü gibi saikler, varlığını günümüzde de devam ettiren sünî fıkıh mezheplerinin tarihteki ortak özelliklerdir. Bu ortak özellikler aynı zamanda söz konusu mezheplerin doğuşunda ön plandaki saiklerdir.

4.2. Arka Plandaki Saikler

Fıkıh mezheplerinin oluşumunda ilk bakışta görünmeyen, ancak arka planda çok önemli etkileri olan diğer birçok saik zikretmemiz mümkündür. Bunlar; İnsanların farklı düşünmesinin yaratılış gereği olduğu ve Hz. Peygamber'in (sav) fikhını sonraki nesillere taşıma düşünce ve kaygısı şeklindeki psikolojik saikler, farklı toplumların örf, adet ve teamülleri ile yöreden yöreye etkili olan

⁵⁰ Hüküm kavramı için bk. Recep Çetintaş, *Teklîfi Hüküm Terimlerinin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), 21-36.

⁵¹ Bilindiği üzere usûlcüler hükmü Yüce Allah'ın hitabı, fukahâ ise hitabın eseri veya sonucu olarak görürler.

⁵² bk. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 119.

⁵³ Fahrettin er-Râzî İmam Şâfiî'den önce ehl-i hadîsin hadis ve eserden hüküm çıkarıp ehl-i re'y ile mücadele edebilecek durumda olmadığını ifade eder. Bkz. Ögüt, "Ehl-i Hadîs", 10/510.

⁵⁴ bk. Ögüt, "Ehl-i Hadîs", 10/511.



uygulamaların fıkha yansımalarını içeren sosyolojik ve kültürel saikler, siyasi faktörler, hukuki ihtiyaçlar, ilmi gelişmeler, ictihadların çoğalması, büyümesi ve tedvin edilmesi gibi çeşitli saiklerdir.

4.2.1. Kişi Olarak İnsanların Farklı Düşünmesinin Fitrî Oluşu

İnsanın olduğu yerde düşünce farklılıklarının olması doğaldır. Her düşünür veya her müctehid hukukçu olayları bulunduğu ortam, aldığı kültür ve diğer birçok hususun etkisinde kalmış olarak çözmeye çalışır. Bu durumda başkalarıyla uyumsuzluk yaşanması kaçınılmazdır. Nihayetinde tarih içerisinde hukuk alanında yapılan tartışmalar ve ortaya çıkan farklı yorumların hukuk anlayışının gelişmesine katkı sağladığı bilinen bir husustur.⁵⁵ İslam Hukuku açısından da durum bu şekildedir.

Abbassiler dönemine kadar her merkezde kendi adlarına izafe edilen ve müstakil bir mezhepleri olmayan çok sayıda âlim ve müctehid vardı; bunlar kendilerine sorulan soruları cevaplandırıyor ve davaları hallediyorlardı.⁵⁶ Sonraki süreçte insanların bu müctehid âlimlere rağbet etmesiyle doğal bir gruplaşma veya kümeleşmeler oluşmuş, nihayetinde bu kümeleşmeler mezheplere dönüşmüştür. Zamanla fıkıh mezheplerine büyük hukukçular dâhil olmuş ve bu mezheplerin pek çok mensubu olmuştur. Fıkıh mezheplerinin önde gelen müctehidlerinin fıkıhın gelişmesi, büyümesi ve halka arzında önemli tesirleri olmuştur.⁵⁷

4.2.2. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Fıkhî Mirasını Sonraki Nesillere Taşıma Düşünce ve Kaygısı

Hz. Peygamber (s.a.v), Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken onun Kur'an ve Sünnet'i nazara alarak bir ictihadda bulunacağına yönelik ifadelerini tasdik etmiş ve buna bir dua ile karşılık vermiştir.⁵⁸ Yine, Hz. Peygamber'e (s.a.v), hacca gitmek üzere bir adakta bulunan ancak bu adağı gerçekleştirmeden vefat eden annesinden haber veren ve onun yerine hac edip edemeyeceğini soran bir kadına Allah Resulü'nün (s.a.v); "Evet, onun adına haccet. Eğer annenin bir borcu olsaydı onu ödemeyecek miydin? Öyleyse Allah'a olan borç ödenmeye en layık olanıdır"⁵⁹ şeklindeki ifadesi onun (s.a.v) bizzat fıkıhı uygulamalı olarak öğretmesine iki örnektir.

Yukarıda görüldüğü gibi Allah Resulü'nün (s.a.v) sonraki nesillere bıraktığı fıkhî bir mirası vardı. Bu miras da; Yüce Allah'ın ezeli ve ebedi kelamı olan

⁵⁵ bk. Şekerci, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, 11.

⁵⁶ bk. Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 159.

⁵⁷ bk. Zeydan, *el-Medhal li dirâseti'ş-şeriatil-İslamiyye*, 147.

⁵⁸ Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhaki, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017), 1/123.

⁵⁹ Ali Bardakoğlu, "Bedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/298-299.



Kur'an ve onun hem sözlü hem de fiili beyanı olan Sünnet, bir de bu kaynaklardan fikhî anlamda istifadeyi mümkün kılan müctehidlerin icthad faaliyetine Hz. Peygamber'in (s.a.v) verdiği izin ve yaptığı teşvikti. İşte fıkıh mezheplerinin varlığı, Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşılması ve yaşanması için Hz. Peygamber'den (s.a.v) tevarüs eden fikhî mirası değerlendirme ve bunların sonraki kuşaklara aktarılabilmesini mümkün kılan sistemli bir yapıya bürünmesinin sonucu olarak görülebilir. Başka bir ifade ile fikhî mezhepler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) elinden içilen fıkıh suyunun, susuz topraklara ulaştırılması kaygısı ve ihtiyacının doğal bir sonucu olarak görülmelidir. Fıkıhın sonraki nesillere taşınma kaygısının, tâbiîn ve özellikle de tebeu't-tâbiîn dönemlerinde bir ihtiyaç halini aldığı söylenebilir. Nitekim mezheplerin büyük imamlarının ilim ve hayat anlayışları da bu düşünceyi doğrulamaktadır.

4.2.3. Ortaya Çıkan Yeni Durum ve Şartlar (Farklı Adet ve Teâmüller)

İslam dünyasının genişlemesi, çeşitli ırklara mensup birçok kavimlerin İslamiyet'le şereflenmesi,⁶⁰ bu kavimlerin beraberlerinde getirdikleri âdet, teâmül ve şartların İslami ölçüler bakımından değerlendirilmesi,⁶¹ değişen hayat şartları, meydana çıkan yeni olaylar karşısında bilginlerin görüşleri, icthadları⁶² ve benzeri nedenler mezheplerin ortaya çıkmasının arka planındaki önemli sosyal ve kültürel faktörlerdir. Râşid Halifeler'den sonra bugünkü tabirle Ortadoğu diye ifade edilen büyük bölge Müslümanların hâkimiyetine girmiş, bu süreçte Müslümanlar farklı kültür ve felsefi anlayışlarla karşılaşmış, bunun doğal sonucu olarak da fıkıhın çözmesi gereken hukuki yeni meseleler ortaya çıkmıştır.⁶³ İslam'ı yeni benimseyen bir bölgede yaşayanların, örneğin İslam'da nelerin yenilip yenilemeyeceği ile ilgili sorular sormaları ve bunlara bulunacak olan fikhî cevaplar ortaya çıkan yeni durum ve şartların tabii bir sonucudur. Nitekim nelerin helal veya haram olduğu konusunda kaynaklardaki görüş ve tercihlerde, Kitap ve Sünnet'te ortaya konan amaç ve ilkelerin yanında fukahânın kendi deneyimleri ve bilgisinin ayrıca her bölgenin yiyeceklerle ilgili örf ve adetlerinin, beğeni ve telakkilerinin de etkisi olmuştur. Bu nedenle yiyeceklerin hükmü ile ilgili fakihler arasında ihtilafların bulunduğu görülmektedir.⁶⁴

⁶⁰ Abdurrahman Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkıhı*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993), 1/XVIII.

⁶¹ bk. Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 157.

⁶² Abdülkadir Şener, "İslâm'da Mezhebler ve Hukuk Ekolleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD.)* XXVI/1 (ty), 372.

⁶³ Ayengin, "Fikhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair", 62.

⁶⁴ Bakara Suresi 173. ayet üzerine yapılan açıklama için bk. Hayreddin vd. Karaman, *Kur'an Yolu Meâli (Tam Sayfa Mealli)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 25.



4.2.4. Çevre veya Coğrafya Faktörü

Meselelerin çözümünde insanların kendi yaşam çevrelerinde oluşan fikhî ve hukuki birikimi referans almaları tabii bir durumdur. Belli bir coğrafi ve sosyolojik çevreyi paylaşan insanların aynı normlara göre sosyal hayatlarını düzenlemeleri, belli bir süreçten sonra zorunluluk halini alabilir. Bu anlamda coğrafya veya çevrenin mezhep oluşumuna tesirinin arka planda önemli etkilere sahip olduğu görülebilir. Fakihler yaşadıkları coğrafyadan etkilendikleri gibi, yaşadıkları coğrafyayı da etkilemişlerdir, bu açıdan bakıldığında coğrafyanın mezheplerin oluşumuna tesirini ön planda yer alan tesir olarak zikretmeyi uygun görmedik. Nitekim Fıkıh mezheplerinin oluşumuna tesir eden saiklerden, ön plandaki saikler içerisinde değerlendirdiğimiz 'ehl-i hadîs' ve 'ehl-i rey' şeklindeki oluşumların temelinde coğrafik farklılıkların etkisi olsa da bunlar tek başına coğrafik etkiye bağlı oluşmamıştır. Bu anlamda biz, doktrin sahibi mezhepler öncesi mevcut olan bu akımların oluşumları için yukarıda âlim, muhit, malumat ve metod farklılığını içeren 'marka isimler' olarak ifade ettik.

Fikhî mezheplerin oluşumunun, günümüzde marka sahibi büyük şirketlerin, bulunduğu coğrafyayı aşarak, küresel çapta bir marka haline gelmesi sürecine benzediğini söyleyebiliriz, dolayısıyla bu oluşumun sadece coğrafya saikiyle izahı yetersiz kalacaktır. Durum böyle olsa da insanların yaşadığı coğrafya ile buldukları çevrenin insan üzerindeki etkisi inkâr edilemez. Bu anlamda yaşanan coğrafya ve çevrenin geleneğe göre hareket etme ölçüsü, konuyu anlama ve kavrama biçimleri, orada yaşayan fertlerin düşünce ve hukuk anlayışına etki eden amillerdir.⁶⁵ Irak bölgesinin Hicaz bölgesinden bir kültürel yapıya sahip olması, değişik kültürlerin kavşağında bulunmasına karşılık, Hz. Peygamber'in (s.a.v) ve sahâbîlerin büyük çoğunluğunun Medine'de yaşaması nedeniyle buranın dış etkiye daha kapalı, hadislere daha kolay ulaşmanın mümkün olduğu muhafazakâr bir çevreye bürünmesine yol açmıştır.⁶⁶ Bu çevresel saiklerin o bölgelerde yaşayan müctehidlerin ictihad kaynaklarına yansımış olduğu bilinmektedir. Maliki mezhebinin Medine ehlinin amelini fikhî delil saymaları bunun en açık örneği olarak görülebilir. Yine İmam Şâfiî'nin Bağdat'ta çeşitli ictihadlarda bulunması ve Mısır'a gidince de buradaki bazı görüş ve ictihadlarını güncellemesi çevresel faktörlere örnek olarak verilebilir.

4.2.5. Siyasi Saikler

Emevî yönetiminin daha ilk başlarda yaptığı 'Bizim yönetimimize müdahale etmedikleri sürece ben insanların konuşmalarına engel olmam' şeklindeki kesin uyarısı dönemin siyasi atmosferini tasvir etmektedir. Râşid Halifeler

⁶⁵ Benzer görüş için bk. Şekerci, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, 11.

⁶⁶ bk. Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012), 201.



döneminden farklı bu siyasi atmosfer, fıkıhın ilk tedvin dönemindeki köklü değişimini yansıtmaktadır.⁶⁷ İşte bu köklü değişimin hukukun kamu sahasının normal gelişimine engel olduğu düşünülmektedir.⁶⁸

Emevîler'in (661-750) aksine Abbâsîler'in (750-1258) davranış ve hükümlerini dine dayandırma arzularının doğal sonucu olarak din adamlarının söz, fiil ve davranışları ile yakından ilgilenmeleri, fıkıhın gelişimine etki eden siyasi sebeplerden biridir.⁶⁹

Hız. Osman'ın şehadeti ile başlayan siyasi karışıklıklar Tâbiîn devrinin, diğer müesseselerinin yanında, hukuk müessesesini de etkisi altına almış,⁷⁰ İslam fıkıhının kaynaklarının değerlendirilmesi (özellikle sünnet) ile ilgili telakkiler doğal olarak bazı farklılıklar meydana getirmiştir.⁷¹

Mezhep kurucusu veya önde gelenlerinin mevcut siyasi yönetimle ilişkisi (yönetime yakın veya karşıt olması), mezhebin oluşum sürecinde özellikle geniş alanlara yayılması hususunda arka plandaki önemli faktörlerden biridir. Burada yönetimin mezhebe sadece destek vermesinden söz edilmemektedir, burada kastedilen dönemin mevcut yönetimlerinin siyasi ve itikadi anlamda tabana muhalif olması durumunda, geniş halk tabanında oluşan toplumsal vicdanın, mezhebin kabul görmesinde etkili olabilmesidir. Nitekim, dönemin mevcut yönetimlerinin İmam Ebu Hanife'ye eziyetleri,⁷² İmam Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecinde yaşadıkları, İmam Şâfiî'nin Mısır'daki ilim meclisinin varisi Ebu Yakup el-Büveyfî'nin mihne hadisesi sürecinde Mutezile

⁶⁷ Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 29-30.

⁶⁸ Hz. Ebubekir halife olarak seçildiğinde ümmete karşı sorumluluğa ve hukukun üstünlüğüne vurgu yapmış, Hz. Ömer de kendisini uyaran kişiye müdahale edilince "Bırakın konuşsun! Eğer onlar bize böyle hatırlatmada bulunmazlarsa onlarda hayır yoktur, eğer biz onların doğru sözlerini kabul etmezsek o zaman da bizde hayır yoktur" diyerek ümmete karşı hassasiyetlerini göstermişlerdir. Emevî yönetiminde ise yönetimin aleyhinde olmadığı sürece insanların konuşmalarına müdahale edilmeyeceği şeklinde köklü bir değişimin olduğu ve bu durumun kamu hukuku sahasının tabii gelişimine engel olduğu ifade edilmektedir. bk. Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 29-30.

⁶⁹ bk. Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 157.

⁷⁰ Mezheplerin teşekkülünde önemli dönemler olarak karşımıza çıkan ve başlangıç ile bitişleri izafi olarak tartışılan tâbiîn dönemi Emevîler'in hüküm sürdüğü hicri 65-135 h. / 684-752 m. yıllarını içine aldığı, tebeu't-tâbiîn döneminin de Abbasiler'in hüküm sürdüğü hicri 150 (757) yılı civarında başladığı kaydedilir. bk. Arif Ulu, "Tâbiîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/328.

⁷¹ bk. Kılıç, *İslam Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, 264.

⁷² Kadılık teklifini kabul etmemesi nedeniyle Ebu Hanife'ye yapılan eziyet için bk. Hatib Bağdâdî, *Tarihu Medineti's-Selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'rif (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 2001), 15/448-449.



eğilimli yönetimin haksız taleplerine boyun eğmeyişi neticesinde Mısır'dan Bağdat'a getirilip zindana atılması ve orada şehit olması gibi hususlar, dönemin mevcut yönetimlerinin mezhep lideri ve öncülerine karşı siyasi ve itikâdi gerekçelerle gösterdikleri tavırlara karşı, yönetimin fikirlerini kabul etmeyen geniş halk tabanında fıkıh mezheplerinin kabul görmesine yönelik birçok ipuçları barındırmaktadır. Aksi durum ise bir sonraki maddede de yer aldığı üzere, fıkıh mezhebinin devlet eliyle geniş alanlara yayılmasını mümkün kılmıştır.

4.2.6. Hukuk Mevzuatına Duyulan İhtiyaç

Mezhepleşme bir sürecin ürünüdür. Bu süreçte oluşan mezheplerin resmi anlamda mevzuat⁷³ ihtiyaçlarına çözüm ürettiklerini, bu hususun da mezheplerin oluşumunda özellikle geniş alanlara yayılmasında bir saik olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴ Ebu Hanife'nin önde gelen öğrencilerinden Ebû Yusuf'un Abbasiler döneminde kâdilkudât olarak atanması, İmam Malik'in fıkıh müdevvenatının Medine başta olmak üzere Mısır, Kuzey Afrika ve daha sonra da Endülüs'te duyulan mevzuat ihtiyacını karşılaması⁷⁵ bu ihtiyacın mezhepleşmede arka planda kalan bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır.

4.2.7. İctihadların Yapılmasına Yol Açan İlmi Gelişmeler

İctihad farklılıkları hür ve bilimsel bir ortamın olması durumunda mümkündür. Yapılaşma anlamında fıkıhta Emevîler döneminde Tâbiîn'in attığı tohumlar, Abbasiler döneminde iyice yeşermiş ve büyümüştür.⁷⁶ Abbasiler devletinde, mihne olayları haricinde, genel anlamda hükümdarlar ulemaya ve ilme büyük önem vermiştir.⁷⁷ Bu devrin ilmi gelişmeleri, hür bir şekilde birçok ictihadın yapılmasına vesile olmuştur.

4.2.8. İctihatların Tedvini ve İctihat Çemberinin Büyümesi

Her ne kadar ictihadın Fıkıh Usûlü'nün temel kavramı haline gelmesi mezheplerin teşekkül ettiği ileri dönemdeki fikhî gelişmelere bağlı olsa da, nass ve olgu arasındaki fikri çaba olarak ictihadın vahiy sürecinde mevcut olduğu bilinmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla mezheplerin kurucu liderleri ve önde gelen müctehidlerinin nass ve olgu arasındaki çabalarının öğrencileri yoluyla kayda

⁷³ Mevzuat ile kastedilen kamusal işlemlerin yürümesi ve faaliyetlerin düzenlenmesi için ihtiyaç duyulan kural, kaide ve düzenlemelerdir. Toplumsal düzenin sağlanabilmesi için yazılı olan ve yazılı olmayan hukuk kurallarına ihtiyaç vardır.

⁷⁴ Örneğin Ebu Yusuf'un Abbasi Halifeliğinin bütün bölgeleri için kadı tayin etme yetkisine sahip olduğu ve kendi mezhebinin dışındakileri tayin etmiyor olduğu kaydedilir. bk. Muhammed İbrahim, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, çev. Faruk Beşer (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2015), 14.

⁷⁵ bk. Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, 36-37.

⁷⁶ Ali Şafak, *İslam Hukukunun Tedvini* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1978), 36.

⁷⁷ bk. Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 162.

⁷⁸ Benzer görüş için bk. H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432.



geçirilmesi mezheplerin teşekkülü açısından son derece önemlidir. Zira icihadların tedvin edilmesi ve kitaplarda toplanması, bunların kolaylıkla öğrenilmesini sağlamıştır.⁷⁹

Sahabe dönemindeki icihad faaliyetlerinin en önemli kaynağı Kur'an ve onun açıklaması olan Sünnet'tir. Bu ana kaynakları kullanarak icihadda bulunan sahabenin çeşitli merkezlere dağılmasıyla zaten icihad dairesi genişlemiş olmaktadır.⁸⁰ Sahabenin kullandığı ana malzemelere tâbiîn döneminde sahabe icihad ve fetvalarının eklendiği, icihad malzemesinin çoğalmasıyla icihad çemberinin genişlediği bilinmektedir.

Abbasiler döneminde mezheplere ait icihadlar yazıya geçirilmiş ve birçoğu günümüze ulaşmıştır.⁸¹ Önceleri gerektiğçe ve soruldukça icihad ediliş hüküm verilirken Abbasiler dönemindeki müctehidlerin fıkıhın bütün konularını icihad alanlarına dâhil etmeleri⁸² icihad çemberinin büyümüş olduğunu ve icihadlardaki çeşitliliği göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bununla birlikte icihadın geniş dairesi içinde yer alan ancak günümüzde müntesibi kalmamış olan bazı sünnî fıkıh mezheplerinin icihadları, kitaplar arasında halen varlığını devam ettiren kıymetli malzemelerdir.⁸³

Bu arada İctihad ile ilgili şu hususu hatırlatmakta fayda vardır; farklı icihadın bulunması mezheplerin ortaya çıkışının ilmi temelini oluşturur. Ancak her farklı icihad mezhep oluşturmaz. Bunun için 'ön plana çıkan saikler' başlığı altında zikrettiğimiz hususlar başta olmak üzere diğer tüm saiklerin varlığına ihtiyaç vardır.

4.3. Dolaylı Saikler: Mezheplerin Doğuşuna Götürmesi Bağlamında Görüş Ayrılıklarına Yol Açan Saikler

⁷⁹ bk. Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 160; Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 110.

⁸⁰ Benzer görüş için bk. Ebu'l-Feth Beyanuni, *Mezhep Meselesi ve Fikhî İhtilaflar*, çev. Ebubekir Sifil (İstanbul: Rihle Kitap, 2013), 23.

⁸¹ Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 163.

⁸² Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 160; Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 110.

⁸³ Bu arada şunu da söylemek gerekir ki; fıkıh mezheplerinin icihadları Kur'an ve Sünnet membaından çıkan tertemiz su gibidir. Bu temizliğine rağmen insanların bünyeleri bu suya farklı yaklaşmayı gerektirebilir. Zira hastalığına göre kişilerin tertemiz suya yaklaşımları değişebilmektedir. Kimi hastalar için o temiz su olmazsa olmazdır, kimisi için olsa daha faydalıdır, kimisi için hastalığına vereceği zarar nedeniyle o temiz suyun verilmesi yasak olabilirken diğer kimileri için de yasak değilse de onun verilmemesi daha uygundur. Dolayısıyla bünyelere göre saf suyun içilmesi birisi için doğru iken, diğeri için onun içilmemesi doğrudur. Mezheplerin farklı icihadlarını da bu minvalde düşünmemiz mümkündür. Tertemiz bir su kaynağının (Kur'an ve Sünnet) insanlara ulaşan farklı kolları olarak düşünülmesi gereken bu fikhî icihadların bir ihtiyaç olduğu da unutulmamalıdır.



Bir yerde mezheplerden söz ediliyorsa orada ilk akla gelen şey orada görüş ayrılıklarının mevcut olduğudur. Kimi eserlerde görüş ayrılıkları mezheplerin doğuşunun nedenleri (doğrudan) olarak zikredilmektedir. Oysa görüş ayrılıklarının (ihtilafların) birçok nedenleri vardır.⁸⁴ İhtilafın nedenleri ile fıkıh mezhebinin oluşmasının nedenleri bir birine yakın anlama gelse de detayında bunlar farklı şeylerdir.⁸⁵ Görüşlerin farklılaşmasının nedenlerine dikkatlice bakıldığında bunların, mezheplerin oluşumuna dolaylı olarak etki ettikleri görülecektir. Buna göre mezheplerin doğuşuna dolaylı bir şekilde etki eden saikler başlıca şu şekilde sıralanabilir:

4.3.1. Sahabe Tavırlarının Farklılığı ve Fakiherin Sahabeden Devraldıkları Yaklaşımlar

Fıkıh mezheplerinin ortaya çıkması ve gelişmesine dolaylı olarak etki eden önemli faktörlerden birisi Hz. Peygamber'den (s.a.v) doğrudan feyz almış olan sahâbîlerin farklı bilgi, görgü ve uygulamaya sahip olmaları, kaynak değerlendirmesi ve hüküm çıkarma yönüyle birbirinden farklı tavırları temsil etmeleridir. Bu farklılıklar doğal olarak farklı görüşleri ortaya çıkarmıştır. Zaman içerisinde gelişen mezhepler de, aynı konuda farklı görüşleri rivayet edilen sahâbîlerin bu görüşlerini değerlendirmişlerdir.⁸⁶ Sahabe fukahâsi arasında re'yi ile ön plana çıkanlar olduğu gibi hadis rivayetleri ile ön plana çıkmış olanlar vardı. Bunun doğal bir neticesi olarak tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn fakiheri ehl-i re'y ve ehl-i hadîs şeklinde ikiye bölünmüştü.⁸⁷ Fikhî mezhepleri adlarına izafe edilen mezhep imamları seleflerinden tevarüs ettikleri bilgi ve uygulamalardan istifade ederek, sahip oldukları birikimleri tasnif etmişlerdir.⁸⁸ Bu anlamda Ebu Hanife'nin "ben ilmi Hammad ve İbrahim yoluyla Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas'tan aldım"⁸⁹ demesi de bu ilmi geleneğe işaret eden bir örnektir. Her bir mezhep müctehidi bilgi, görgü ve uygulaması farklı olan sahâbîlerden devralınan birikimlerden istifade etmişlerdir.

4.3.2. Nasların Edebi Özelliğinin Tercihle Bulunmayı Gerekli Kılması

⁸⁴ İhtilafların Sahabe devrinde daha ziyade anlayış farkları ve bir meseleye dair nasları bilmemekten doğduğu, ilk tabiîn devrinde muhit ve üstad farkları da eklenerek devam ettiği, son tabiîn ve müctehid imamlar zamanında ise icthad usûl ve prensiplerine bağlı ihtilafların ortaya çıkmış olduğu ifade edilir. bk. Hayreddin Karaman, *İctihad Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risâle* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 12.

⁸⁵ Fûrû ve usûldeki ihtilaflar ile ilgili olarak bk. el-Hin, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*, 35-561.

⁸⁶ Nurettin Yıldız, "Mezhep", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale, 1991), 2: 448.

⁸⁷ bk. Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: 1987), 62.

⁸⁸ Ahmet Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/38 (2014), 12.

⁸⁹ Ahmet Yaman, "Abdullah b. Mes'ud'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004), 11.



İslâm'ın ana kaynaklarındaki ifadeler üzerine yapılan zihni faaliyetler, tartışmalar ve ihtilaflar (görüş ayrılıkları) mezheplerin ortaya çıkışına dolaylı anlamda tesir eden önemli faktörlerdir. Bilindiği gibi İslam'ın temel kaynaklarında dinin zaruri olan ana ilkeleri genelde anlaşılır olmakla beraber ayrıntılar ile ilgili hususlar naslarda genel olarak açık bir biçimde yer almamaktadır. Nitekim Al-i İmran suresinin 7. âyetinde, âyetlerin muhkem ve müteşâbih olarak kısımlarına ayrıldığı ifade buyurulmuş olmakla beraber ayetlerden hangilerinin muhkem ya da hangilerinin müteşâbih olduğu zikredilmemiştir. Bunun yanında ayet ve hadislerde müşterek ifadelerin olması (ki bir kısım müşterek ifadeler birbirine zıt manalara muhtemeldir)⁹⁰ keyfi olarak değil de karinelere dayalı olarak iki farklı tercihi zorunlu kılmaktadır.⁹¹ Farklı tercihlerin olduğu yerlerde farklı görüşlerin ortaya çıkması da kaçınılmazdır.

4.3.3. Nasların Ayrı Ayrı veya Mukayeseli Olarak İncelenmesinden Doğan İhtilaflar

Bilindiği gibi bazı naslar delalet ettiği manayı tek başına açık bir şekilde ifade edebilirken, bazı naslar da müstakil bir manası olmakla birlikte başka bir nasla birlikte incelendiğinde maksadı tam olarak ifade eder. İbadetlere ait birçok ayetlerde olduğu gibi, bazı ayetler ancak hadislerle birlikte düşünüldüğünde açık bir şekilde anlaşılabilir. Bunun için de müctehidler birbirinden farklı hükümler içeren bu ayetlerin ve bunlarla aynı durumda olan hadislerin birini diğerine dayandırmak ve bu yolla hükümlerdeki dengeyi sağlamak için kıyas metodunu kullanmaya mecbur olurlar. Dolayısıyla bu hal derin düşünceye, kıyas ve çeşitlerine tafsilatlı bir şekilde hakim olmaya ve lafızları terkip edebilme kabiliyetine ihtiyaç duyar.⁹² Söz konusu ayet ve hadislerdeki ihtilafın sebebi, bazı fakihlerin bunları tek başına ele alması, bazılarının da iki veya daha

⁹⁰ Bakara Suresi 228. ayette yer alan القراء kelimesi hem hayız, hem de tuhur anlamında, Kalem Suresi 20. ayette yer alan الصريم ifadesi berrak gündüz ve kapkara gece manalarına muhtemeldir. bk. Kılıç, *İslam Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, 50-51.

⁹¹ Ayet ve hadislerde yer alan, vaz'edildikleri manadan başka manalarda kullanılabilen mecaz ifadeler, emir ve nehiy ile ilgili değerlendirmeler, umum ve husus ifade eden lafızlar, umum ifadelerin tahsisi ve bunların katiyet ve zanniyetleri üzerine yapılan değerlendirmeler, tahsise uğrayan umum ifadeler, mutlakın mukayyede hamli üzerine yapılan değerlendirmeler, lafızların mücmelliği ve beyanı üzerine yapılan değerlendirmeler, ayetlerin nüzulü ve hadislerin vürûd sebepleri, nâsîh ve mensuh üzerine yapılan değerlendirmeler, ana kaynaklar üzerine yapılan ve tabii olarak görüş farklılıklarına yol açan önemli değerlendirmelerdir. Yapılan değerlendirmeler için bk. Kılıç, *İslam Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, 63-146.

⁹² bk. Kılıç, *İslam Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, 246.



çok ayet ve hadisleri mukayeseli bir şekilde değerlendirmesidir. Bu durum onların çıkardıkları sonuçların muhtelif olmasına yol açabilmiştir.⁹³

4.3.4. Aynı Konuda Farklı Hükümler İçeren Naslar Arasındaki İlişkinin Yansımaları

Aynı konuda farklı hükümler içeren naslar arasındaki ilişkinin fıkıh usulü ilminde yeri ve konusuna göre tahsis, takyîd, tevil ve nesih kavramlarıyla ifade edildiği bilinmektedir.⁹⁴ Naslar arasındaki bu ilişkiye (özellikle de Kur'ân'ın çizdiği çerçeveye hadisin müdâhilliği meselesinden kaynaklanan⁹⁵ tartışmalar üzerine) fakihler tarafından çeşitli yorumlar yapılmıştır.

Naslar arasındaki ilişkide ön plana çıkan nesih kavramı ilk dönemlerde geniş anlama sahipti.⁹⁶ Dolayısıyla bu geniş anlamı doğal olarak âlimler arasında görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Hadisleri resmi anlamda ilk derleyen olarak bilinen İbn Şihâb ez-Zühri'nin (ö.124 h) âlimleri en çok meşgul eden konulardan birinin nesh konusu olduğunu belirtmesi de⁹⁷ bunu doğrulamaktadır.

4.3.5. Bazı Hadislerin Hz. Peygamber'e (s.a.v) İsnadının Sıhhat Derecesi Üzerine Oluşan İhtilaf

Bu maddeyi zikrederken Sünnet'in bir hukuk kaynağı olmasını tartışmamaktayız. Zira Sünnet'in bir nas olduğu⁹⁸ ve hükümler için bir hüccet olduğu bilinen bir husustur.⁹⁹ Sünnet, Kur'an'ın ilk yorumudur, Allah Resul'ünün (s.a.v) Kur'an'ı yaşayarak ve yorumlayarak öğretmesidir.¹⁰⁰ Burada görüş ayrılıklarının oluşması ve dolaylı olarak da mezheplerin oluşumuna tesiri ile ilgili husus, bazı hadislerin Allah Resulü (s.a.v) tarafından dile getirilip getirilmemiş olması veya sahih/mevzu olup olmamasına ilişkin yorumlar ve sonuçlarını içermektedir. Dolayısıyla ameli konuları içeren fakat sahihliği

⁹³ Benzer görüş için bk. Kılıç, *İslam Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, 246.

⁹⁴ Hüseyin Kahraman, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü", *Usul İslam Araştırmaları* 7/7 (01 Haziran 2007), 34.

⁹⁵ bk. Kahraman, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü", 34.

⁹⁶ Sahâbe ve tâbiîn devrindeki örnek ve kullanımlardan o sıralarda neshin fıkıh usulündeki teknik anlamını aşan bir kavramsal çerçeveye sahip olduğu, 'âmmin tahsisi, mutlakın takyidi, mücmel ve müphem beyanı gibi durumların da bu kapsamda düşünüldüğü anlaşılmaktadır. bk. Ferhat Koca, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/582.

⁹⁷ bk Mehmet Efendioğlu, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/581.

⁹⁸ Nas kelimesi iki anlamda terimleşmiştir, bunlardan birisi; Yüce Allah'ın (cc) ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözü anlamında kullanılır. bk. H. Yunus Apaydın, "Nas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/391.

⁹⁹ İmam Şâfiî er-Risâle isimli usûl eserinde Yüce Allah, insanlara gönderdiği vahye ve Peygamber'inin sünnetlerine uymalarını farz kılmuştur, demektir. bk. Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risâle*, thk. eş-Şeyh Halid es-Seb' el-İlmi - eş-Şeyh Züheyr Şefik el-Kubbî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2004), 86.

¹⁰⁰ Muhammed Ebu Zehrâ, *İslam Hukuk Okulları ve Sekiz Büyük İmam (Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye)*, çev. İ. E. Dal (İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi Dağıtım, 2006), 91-92.



anlamında mezhep müctehidlerince yeter derecede görülmeyen bazı hadislerin mezhebin uygulamaları kapsamına girip girmediği hususu da mezhepleşme sürecinde karşılaşılan bir faktör olmuştur. Abdest alırken boynun mesh ediliyor edilmeyeceği hususundaki görüş ayrılığı buna bir örnek olarak gösterilebilir. Boynun mesh edilmesi ile ilgili rivayetin zayıf olduğunun tespit edilmesi ve bu uygulamanın dinde aşırılığa yol açtığı düşünülmesi gibi nedenlerden cumhura göre boynun mesh edilmesi mekruh görülüyorken,¹⁰¹ Hanefi mezhebinde boyun (ense kısmı) daha çok müstehap olarak görülmektedir.¹⁰²

4.3.6. Bir Müctehide Hadislerden Bazılarının Ulaşıp Ulaşmaması Hususu

Allah Resulü'nün (s.a.v) bütün hadislerini ihata iddiası, onun sünnetini, işlerini, tavırlarını en iyi bilen ona en yakın olan hülefâ-i râşidin dâhil hiç kimse için söz konusu değildir.¹⁰³ Zira Allah Resulü'nün (s.a.v) bir mecliste söylediği sözleri, yaptığı bir işi o mecliste hazır bulunanlar işitir ve görür, sonra da bunları gördükleri diğer sahâbîlere tebliğ ederlerdi. Bir hükme varmak isteyen sahabe için bu söz ve uygulamaların büyük önemi vardı. Kaynaklar Hulefâ-i Râşidin'in bir hükme varırken buna son derece dikkat ettiklerini, bunun için sünnetten kaynak aradıklarını, bazen sonradan duydukları Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözlerini dikkate alarak hüküm verdiklerini veya verdikleri hükümleri değiştirdiklerini kaydetmektedir.¹⁰⁴ Sahabe döneminde bile buna bağlı görüş değişikliği oluşabildiğine göre sonraki dönemlerde müctehidler hadislere bazılarının ulaşımının, onların görüşlerinin şekillenmesine etkisi gayet doğal karşılanmalıdır.

4.3.7. Ortaya Çıkan Mesele İle İlgili Zahiri Bir Nassın Varid Olmamasından Doğan İhtilaf

Nasların sınırlı, ortaya çıkan olayların sınırsız olduğu bilinen bir husustur. Ortaya çıkan olayların da bir birine benzeyenleri ve benzemeyenleri vardır. Sahabe arasındaki ihtilafın açık bir nedeni de hükmü Kur'an ve Sünnet'te bulunmayan olaylara karşı onların gösterdiği yaklaşımlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra Sahabe'nin ortaya çıkan sorunlara karşı müracaat ettiği

¹⁰¹ bk. Vehbe Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 1/253.

¹⁰² bk. Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *El-İhtiyar Metni El-Muhtar Li'l-Fetva*, çev. Tevhit Ayengin (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 25; Vizaretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye-Kuveyt, *el-Mevsâatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Dâru's-Safve, 1997), 37/256.

¹⁰³ bk. Muhammed Avvâme, *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018), 81-82; Benzer görüş için bk. Yusuf Kılıç, *İslam Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler* (İstanbul: Emre Matbaası, 1997), 250-251.

¹⁰⁴ bk. Kılıç, *İslam Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, 251.



ilk kaynaklar başta Yüce Allah'ın kelamı Kur'an ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünneti idi. Bu kaynaklarda olayla ilgili açık bir delile ulaşamadığı durumlarda ortaya çıkan hadise Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatta iken çözmüş olduğu olaya benzerliğine bakılarak çözüme kavuşturulurdu, olayın benzerliğinin bulunmaması durumunda ise doğal olarak ihtilaf ortaya çıkardı.¹⁰⁵ Örneğin Hz. Ömer Döneminde iştirak halinde birinin öldürülmesine karşılık, Hz. Ömer ve ona muvafakat eden birçok sahabiye karşı buna ihtilaf edildiği de kaydedilir. Zira naslarda bir insanı birden çok kişinin öldürmesi olayı zahiren yer almamaktadır. Bu durum olay ile ilgili farklı kanaatlerin doğmasına yol açmıştır. Ortaya çıkan olayın zahiren naslarda yer almamasına bağlı ihtilaflar mezheplerin oluşumu döneminde mevcuttur. Bu ihtilaflar doğrudan mezhepleri doğurmasa da, mezheplerin oluşumunda çok önemli rolü olan fıkhi görüş ayrılıklarına (ihtilaf) yol açması açısından önemlidir.

Sonuç

Şüphesiz ki fıkıh, mezheplerle doğmamıştır. Ancak fıkıh ve usûlünün kavramlaşması ve literatürünün gelişmesinde fıkıh mezheplerinin önemli katkılarının olduğu unutulmamalıdır.

Mezhepler değerlendirilirken, Kur'an ayetlerinin yorumlanması, Allah Resulü'nün (s.a.v.) belli durum ve şartlara göre verdiği cevaplar ve sahâbîlerin bunu algılama şekilleri ve benzeri hususlar göz ardı edilmemelidir.

Bu çalışmada sıralanan saikler fıkıh mezheplerinin oluşumunun, anlık bir durum değil, uzun bir sürecin ürünü olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Çeşitli şehirlerde bulunan âlimlerin buldukları çevre ve sahip oldukları malumat üzerine öne sürdükleri görüşler, bölgesel anlamda akımların (Hicaziyyûn-Irakîyyûn/ Ehl-i Hadîs-Ehl-i Re'y) doğmasına yol açmıştır. Bu akımlar arasındaki münazara ve münakaşalar mezheplerin şekillenmesinde önemli tarihi vakıalar olarak bilinmektedir.

Günümüze kadar varlığını fiilen sürdüren dolayısıyla sürdürülebilir (müstedâme) bir yapıya kavuşmuş sünnî fıkıh mezheplerinin ortak özellikleri, mezheplerin oluşumuna doğrudan tesir etmiş, ilk bakışta ön plana çıkan unsurları barındırmaktadır. Bu ortak özelliklerin; tabînin sahabeden devraldığı ve sonraki nesle aktardığı fikhî birikim, metod ve tecrübe, mezhepler öncesi oluşan âlim, muhit, malumat ve metoda dayalı marka oluşumlar (Irakîyyûn/Kufiyyûn ve Hicaziyyûn/Medeniyyûn), kurucu yetkin bir imam ve bıraktığı eğitim mirası, kurucu imamın fikirlerini ve eğitim mirasını sonraki kuşaklara aktaran seçkin talebe, mezhep imamı ve mezhebin öncülerinin eğitim-öğretim faaliyetleri, telif eserleri ve son olarak da mezhebin gelişime açık dinamikleri ve güçlü metodolojisi olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰⁵ el-Hin, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*, 110.



Mezheplerin oluşumunda, ilk bakışta, zahiren görülebilen saiklerin yanında, bireylerin yapı ve amaçları, ilmi gelişmeler, siyasi saikler (mezhep kurucu veya öncülerinin yönetime karşı takındıkları tavırlar ve bunların doğurduğu neticeler), sosyal ve kültürel etkenler, çevresel faktörler, zamanın değişimi, ictihad kaynaklarının çoğalması ve ictihadın genişlemesi, hukuki ihtiyaçlar, mezhep müctehidlerinin görüş ve ictihadlarının bir araya getirilmesi gibi arka planda önemli muhtelif saiklerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

İctihad farklılıklarının nedenleri arasında zikredilen bazı hususların fikirlerin farklılaşmasına 'doğrudan', mezheplerin doğuşuna ise 'dolaylı açıdan' etki eden amiller olduğu anlaşılmıştır. Bu amiller arasında; Ayet ve lafızlardaki özellikler (Kur'an ayetlerinin ve lafızların özelliğinin müctehidin bir tercihte bulunmasını zorunlu kılması), hadislerin sıhhat derecesi, hadislerin bütününe ulaşamamaktan kaynaklanan görüş ayrılıkları, aynı veyahut da farklı konulardaki nasların mukayeseli incelemesinden (nesih, tevil, tahsis vb.) doğan görüş farklılıkları ve olayla ilgili hükmün zahiren naslarda yer almamasına bağlı ihtilaflar olduğu ortaya çıkmaktadır.

Son olarak, fikhî mezheplerin oluşumunda yukarıda sayılan tüm saiklerin izlerine rastlanılmasına rağmen, ekonomik kaygıların izlerine rastlanılmaması dikkat çekmiştir.

Bu çalışma esasen her bir başlığı daha geniş ve kapsamlı akademik tez çalışmalarına konu olabilecek nitelikte olmakla birlikte, konusunu makale boyutunun elverdiği miktarda, genel ancak bütüncül bir şekilde ele almıştır. Bu çalışmanın, fıkıh mezheplerinin doğuşu ile ilgili, daha kapsamlı çalışmalara rehberlik yapacağı düşünülmektedir.

Kaynakça / Reference

Abbâdi, Ebu Asım. *Kitâbu Tabakâti'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*. Leiden: E. J. Brill, 1964.

Abdulmun'im, Mahmud Abdurrahman. *Mu'cemu'l-mustalahât ve'l-elfazı'l-fikhiyye*. Kahire: Dâru'l-Fazile, ts.

Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-460. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.



- Apaydın, H. Yunus. "Nas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aras, Özgür. "Hammâd b. Ebû Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Armağan, Servet. *Ana Hatları İle İslâm Hukuku*. İstanbul: Enes Basın Yayın ve Matbaacılık, 2. Baskı., 2015.
- Arslan, Adem. *Şâfîliğin Kurumsallaşmasında Büveytî ve el-Muhtasar'ı*. Ankara : Fecr Yayınları, 2017.
- Avvâme, Muhammed. *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018.
- Ayengin, Tevhit. "Fikhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 59-76.
- Bağdâdî, Hatib. *Tarihu Medineti's-Selâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 1-18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1. Basım, 2001.
- Bakkal, Ali. *İslâm Fıkıh Mezhepleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "Bedel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,. 5/298-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bedir, Murtaza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2., 2014.
- Beyanuni, Ebu'l-Feth. *Mezhep Meselesi ve Fikhî İhtilaflar*. çev. Ebubekir Sifil. İstanbul : Rihle Kitap, 2. Basım, 2013.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2017.
- Büveytî, Ebu Yakub Yusuf b. Yahya (ö. 231/845-846). *Kitâbu Muhtasari'l-Büveytî*. El Yazması Fıkıh Muhtasarı. Süleymaniye Kütüphanesi Molla Murad Koleksiyonu, No: 1189, 196 vr.
- Büveytî, Ebu Yakub Yusuf b. Yahya. (ö. 231/845-846). *Kitâbu Muhtasari'l-Büveytî*. El Yazması Fıkıh Muhtasarı. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, No: 1078, 107 vr.
- Cafer Abdusselam, Ali. "Avamil'u intişari'l-mezhebi's-Şâfiî fi muhtelifi'l-biladi'l-İslâmiyye". *el-Imamu's-Şâfiî Fakihen Ve Muctehiden*. 560-563. y.y: Dâru't-Takrîb Beyne Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Atâ b. Ebû Rebâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.



Cezîrî, Abdurrahman. *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 4. Baskı., 1993.

Çağatay, Neşet - Çubukçu, İbrahim Ağâh. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1985.

Çetintaş, Recep. *Teklîfî Hüküm Terimlerinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019.

Dönmez, İbrahim Kafi. "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı". *Usûl İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 48.

Duman, Soner - Hoyladı, Adnan. "Ebû Hanîfe'nin Ders Halkası ve Onun Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefi Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları". *Bilimname* 41 (2020), 1049-1094.

Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şâfiî*. çev. Osman Keskioglu. Ankara, 1987.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuk Okulları ve Sekiz Büyük İmam (Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye)*. çev. İ. E. Dal. İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi Dağıtım, 2. Baskı., 2006.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*. çev. Abdulkadir Şener. İstanbul: Eser Matbaası, 1976.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm'da İtikadî Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Yeni Şafak, ts.

Efendioğlu, Mehmet. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 4., 2015.

Görgün, Tahsin. "Hasan-ı Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/303-305. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Gümüsoğlu, Hasan. *İslâm Mezhepleri Tarihi: Temel İnanç Sistemleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008.

Habergetiren, Ömer Faruk. "Fatih Bir Fakih: Ebû Abdullah Esed b. Furât b. Sinan (142-213/759-828), Hayatı ve Fıkıh İlmindeki Yeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (2012).

Hasan, Ahmed. "İlk Fıkhi İslâm Mezheplerinin Kaynakları". çev. Selahaddin Eroğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)* 29/01 (1987), 313-328.



Hasan Onat vd. *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*. Ankara: Ankuzem (Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları), 2007.

Heyet (Kuveyt Din İşleri ve Vakıflar Bakanlığı Fetva İdaresi İlmi Araştırmalar Birimi). *el-Mezâhibu'l-fıkhiyyetu'l-erba'a (eimmetuha atvaruha usuluha asaruha)*. ed. Ahmed el-Hacci el-Kurdi vd. Kuveyt: İdâretu'l-İftâ, 1. Basım, 2010.

Hin, Mustafa Saîd. *Eseru'l-İhtilâf fi'l-kavaidi'l-usûliyye fî ihtilâfi'l-fukahâ*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1982.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru İhyaî Turasi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.

İbn Nedim, Ebu'l-Ferec (v. 385/995). *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedim*. thk. Rızâ Teceddüd, ts.

İbrahim, Muhammed. *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*. çev. Faruk Beşer. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2015.

Kahraman, Hüseyin. "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü". *Usul İslam Araştırmaları* 7/7 (01 Haziran 2007), 15-28.

Kandemir, M. Yaşar. "Saîd b. Müseyyeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Karaman, Hayreddin. *İctihad Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risâle*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Meâli (Tam Sayfa Mealli)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım, 2018.

Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kaya, Eyyüp Said. "Mekhûl b. Ebû Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/552-553. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kılıç, Yusuf. *İslam Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*. İstanbul: Emre Matbaası, 1997.

Koca, Ferhat. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/582-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2012.

Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 1., 2008.



Melchert, Christopher. "Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü". çev. Nail Okuyucu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/41 (2011), 221-236.

Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *El-İhtiyâr Metni El-Muhtar Li'l-Fetva*. çev. Tevhit Ayengin. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.

Onat, Hasan. "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", 7-23.

Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Ögüt, Salim. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/508-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Özen, Şükrü. "Nehâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/535-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Shamsy, Ahmed. "The First Shafi'i: Abu Ya'qub Al-Buwayti (231/846 d.)". ed. David S. Powers. *Islamic Law and Society* 14/3 (2007), 301-341.

Sübki, Ebu Nasr Taceddin (771/1370). *Tabakatü's-Şâfiyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahi - Abdülfettah Muhammed el-Hulh. Kahire: Matba'atu İsa el-Babî el-Halebî, 1964.

Şafak, Ali. *İslam Hukukunun Tedvîni*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1978.

Şafak, Ali. "İslam Hukukunun Tekevvünü ve Tedvini Konusunda Gösterilen Faaliyetler". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1976), 147.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. eş-Şeyh Halid es-Seb' el-İlmi - eş-Şeyh Zühayr Şefik el-Kubbî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 2004.

Şekerci, Osman. *Fıkıh Mezheplerine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.

Şener, Abdülkadir. "İslâm'da Mezhebler ve Hukuk Ekolleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD.)* 26/1 (1984), 371-372.

Tahâvi (v. 321/933), Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meâni'l-Âsâr (Hadislerle İslâm Fıkıhı)*. ed. Mehmet Haberli. çev. M. Beşir Eryarsoy. 1-7 Cilt. İstanbul: Kitabî Yayınevi, 1430.

Ulu, Arif. "Tâbiîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/328. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/526-532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.



Vizaretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye-Kuveyt. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 1-45 Cilt. Kuveyt: Dâru's-Safve, 1. Basım, 1997.

Yaman, Ahmet. "Abdullah B. Mes'ud'un Hanefî Mzehebinin Oluşumundaki Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004), 20.

Yaman, Ahmet. "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/38 (2014), 12.

Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 3. Baskı., 2012.

Yıldız, Nurettin. "Mezhep". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 2/448. İstanbul: Risâle, 1991.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî (ö. 1205/1791). *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Alî Hilâlî. Kuveyt: Matba'atu Hukumeti Kuveyt, 2. Basım, 1987.

Zeydân, Abdulkerim. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal li dirâseti's-şeriatil-İslamiyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 1-8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm lil Melâyin, 15. Basım, 2002.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhû'l-İslâmî ve edilletuh*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım., 1985.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 546-579.

İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri

A Critique on The Relationship Between Faith And Knowledge

Fatih İBİŞ

Doç. Dr., PAÜ İlahiyat Fakültesi

Association of Professor, Pamukkale University, Theology

fatihibis81@hotmail.com

Orcid ID: <https://ror.org/01etz1309> orcid.org/0000-0003-4269-3012

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 26.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 27.12.2021
Yayın Tarihi / Published : 27.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: İbiş, Fatih. "İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 546-579.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul- Turkey. All rights reserved.

İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri

Öz

Çağdaş dönemde pek çok kelâm eserinde iman ve bilgi arasında ilişki kurulması neredeyse sıradan bir durum haline gelmiştir. Pek çok araştırmacının iki kavram arasında bir şekilde olumlu bir diyalektiğin önünü açmayı amaçladığı söylenebilir. Bu sayede bilgiden imana, imandan bilgiye giden âdeta stabilize bir yol açılmış sayılır. Böylece bilgi ve düşünce temeline oturan iman tahkîkî iman niteliği kazanarak daha güçlü hâle gelmiş, salt kalbî, duygusal bir edim olmanın ötesine taşınarak rasyonel ve kognitif bir temele oturmuş sayılır. Ancak bu ilişkiye dayanarak söyleme güç katmak adına iman esaslarını terâküm eden bilimsel ve felsefî müktesebâtla desteklemek karşımıza bazı sorunlar çıkarmaktadır. Nitekim bunun en tipik örneğini iman tanımıyla ilgili yapılan detaylı açıklamalarda buluyoruz. Sünnî mütekellimler imanı kalp ile tasdik olarak tanımlamışlardır. Sorun şu ki zaman içinde kelâmın kalbine akıl, tasdikine bir başka disiplinin, mantık ilminin tasdiği karışmış, karıştırılmıştır. Kelâmî tasdikle felsefî/mantıksal tasdik nominal yönü dışında özü itibarıyla birbirleriyle örtüşen tasdik türleri değildir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İman, Bilgi, Bilim, Mantık.

A Critique on The Relationship Between Faith and Knowledge

Abstract

Establishing a relationship between faith and knowledge in the contemporary period seems to have become almost an ordinary situation in many works of theology. Considering that many researchers act in good faith while doing this, it can be said that they aim to pave the way for a positive dialectic in any way between the two concepts. In this way, a straight path from knowledge to faith and from faith to knowledge is designed. In this way, faith, which is based on knowledge and thought, has become stronger by assuming the form of verifiable belief, and it is considered to have a rational and cognitive basis by moving beyond being a mere heart and emotional act. However, while explaining the principles of faith based on this relationship, it is a problem to support it with the scientific and philosophical knowledge that has progressed up to that day in order to strengthen the discourse. As a matter of fact, we see the most typical example of this in the detailed explanations about the definition of faith. Sunnit Mutakallims generally defined faith as an affirmation. The problem is that over time, reason has been mixed with the heart in theology, and the approval of another discipline, the logic, has been mixed with the approval in theology. The theological affirmation is not inherently compatible with each other, except in its nominal aspect, with the philosophical / logical affirmation.

Keywords: Theology, Faith, Knowledge, Science, Logic.

Giriş



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
 Turkey Journal of Theological Studies
 [Tiad: 2602-3067]

Cilt / Vol: 5,
 Sayı/Issue: 2,
 2021

Son dönemlerde kelâma dair yazılan eserlerde iman ana başlığı altında aradaki ilişkiyi öne çıkarmak amacıyla “İman ve Bilgi İlişkisi” şeklinde yan başlıklar atıldığına sık sık şahit oluyoruz. Klasik kelâm kaynaklarında doğrudan böyle bir başlığa rastlamıyoruz. Pek çok eserde bu tür başlıkların artmasında modern dönemde gelişen bilim ve felsefe karşısında Müslümanların yaşadıkları krizin etkili olduğu söylenebilir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilâhiyât alanında bilim karşısında dinin, inancın nasıl konumlanacağı meselesi sıkça gündeme gelen konulardan biridir. Özellikle Ernest Renan’ın (ö. 1892) 29 Mart 1883’te Sorbonne Üniversitesi’nde verdiği “İslâmîyet ve Bilim” (L’Islamisme et la science) başlıklı konferans bu noktada bir milat sayılabilir. Renan’ın İslâm’ı hedef alan konuşması Müslüman coğrafyada infîâl yaratmış ve sert tepkilere neden olmuştu. Cemâleddin Afgânî (ö. 1897), Namık Kemal (ö. 1888), Elmalılı (ö. 1942) başta olmak üzere bir çok önemli isim Renan’a reddiye bâbında İslâm’ın mâni-i terakkî değil aksine zâmin-i terakkî olduğu yönünde fikir beyan eden yazılar kaleme almışlardı. Günümüzde yapılan tartışmalara bakılırsa Renan’ın İslâm hakkında ortaya attığı bilim karşıtı söylemin etkisinin hâlen devam ettiğini söyleyebiliriz.

İlâhiyât alanında iman ve bilgi arasında alaka kurmak isteyen bir araştırmacı için ilk baskısı 1992 gibi erken bir tarihte yapılan *Epistemolojik Açından İman* adlı eser vazgeçilmez kaynak niteliği taşır. Bu eser iman ve bilgiyi bir araya getirme, bunları birbirinden koparmadan uzlaştırma konusunda referans alınan ve referans verilen kaynakların başında gelir. İman-bilgi meselesinin hangi boyutlara ulaştığını serimlemek adına andığım ilgili eserden ve yakın dönemde yayımlanmış bir kelâm eserinden iman ve bilginin özünü ne oranda örtüştüğü tartışmaya açık bazı sorunlu cümleleri alıntılarım istiyorum:

“Öyleyse iman, kesin bilgi ve anlayış derecesine ulaşmış tasdiktir.”¹

“İman bilgiye dayalı bir tasdik olup bilmeye ve kavramayla ilgili (kognitif) bir muhtevaya sahip olduğuna göre...”²

“Ayrıca ‘doğrulanmamış bir doğru inanç’ empirik olarak doğrulanamadığı sürece, daima ya *inanç* olarak kalacağı ya da daha sıkı

¹ Temel Yeşilyurt, “Bilgi-İman İlişkisi”, *Kelâm-El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yay., 2015), 304.

² Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997), 99.



bir istekle benimsenerek ancak *iman* haline gelebileceği ve hiçbir zaman *bilgi* adını alamayacağı da iddia edilemez.”³

“Bilgi ve iman birbirlerini dışta tutmamakta, tam tersine birbirlerini tamamlamaktadır. Nitekim iman bilginin bittiği yerde başlamaktadır.”⁴

“İman tanımında yer alan tasdik hem Mantıkta kullanıldığı anlamı, hem de onda bulunmayan, fakat imanda bulunması gereken fiilî ve duygusal anlamları taşıyan bir tasdiktir. İmandaki tasdik inanç ve bilme anlamlarına dayanan fakat onlara ilaveten güven, teslimiyet, sevgi, samimiyet, kesinlik vb. anlamları da taşıyan bir tasdiktir.”⁵

“Bu bakımdan, *tasdik* olarak ifade edilen imanın da *zihnî yönü*, yani tasdikın Mantıkî anlamına karşılık olan yönü iman sürecinde önceden kat edilmesi gereken bir aşama olmaktadır. Bir başka deyişle *epistemolojik açıdan iman* doğrudan, yani bir sıçrayışla ulaşılan bir nokta olmayıp daha ziyade bir takım zihnî aşamalardan geçildikten sonra ulaşılabilen bir son nokta olmakta ve işte bu yüzden, böyle bir zihnî sürecin son aşaması olan *iman* artık herhangi bir derece kabul etmediği gibi, *inanç* ve *bilginin* kendisinden önce gelmesini gerektirdiği için, hiçbir mantıkî şüphe unsuru da taşımamaktadır.”⁶

“Bir insan pekala “biliyorum ki, Tanrı vardır” diyebilir.”⁷

Bu satırlarda özünde bir sıçrayış olan iman ediminin bir “sıçrayış” değil, bir “geçiş” olduğunu temellendirme kaygısının öne çıktığı söylenebilir. Daha açık ifadeyle iman-bilgi ilişkisi üzerine geliştirilen söylemdeki temel motivasyon iman ve bilgi, genel anlamıyla din ve bilim, din ve felsefe arasında rasyonel bir köprü kurma isteği ve çabasıdır. Dolayısıyla iman körü körüne bir tasdik olmanın ötesinde bilgi ve düşünce gibi sağlam epistemolojik ve kognitif temellere sahip bir olgudur. Öyle ki bunlarla verilen örtük mesaja göre imanın da bilimsel, rasyonel temelleri bulunmakta ve bunların bir şekilde ortaya

³ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 102.

⁴ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 79.

⁵ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 84.

⁶ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 87.

⁷ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 108. Yazarın cümlesinin devamında içine düştüğü çelişki ise daha ilginç bir durum ortaya çıkarır. Bu söylemdeki sorun şudur: Tanrı'nın zâtı bilgi objesi olmazken sıfatları mı bilgi objesi olmaktadır?: “Bir insan pekala “biliyorum ki, Tanrı vardır” diyebilir; buna aklen gücü yeterlidir; fakat “Tanrı'yı (O'nun zâtını) biliyorum” diyemez. Çünkü Tanrı'nın zâtı, her ne anlamda olursa olsun, bilgi objesi değildir. O halde, öyle bir bilgi, Tanrı'nın zâtının iman objesi olmasıyla çelişmez. Bir şeyin “bizzât kendisini bilmek” ayrı şeydir, “onun var olduğunu bilmek” ayrı şeydir. Yani O'nun “hakkındaki bilgi” ile “kendisini bilme”yi birbirine karıştırmamak gerekir.



konulması icâp etmektedir. Aksi takdirde böyle temellerden yoksun bir Müslüman ya dogmatizm ve fideizmin ağına sürüklenecek ya da agnostisizm ve sofizmin boşluğunda kaybolup gidecektir. Peki epistemolojik olarak kurulagelen iman ve bilgi arasındaki ilişkinin yokluğu durumunda insan için muhtemel ve mukadder sonuç bunlardan mı ibarettir? Bu aşamada karar vermenin zorluğunu müdrük olarak en azından sorunu görmek amacıyla evvela ilişkinin köklerini sorgulamanın yerinde olacağını düşünüyoruz.

Bizim iddiamız iman ve bilgi arasında ilişki kurmanın imanın özüne ve doğasına aykırı düştüğü, ciddi sorunlar taşıdığı yönündedir. “Delil müddeîye aittir” fehvasınca iddiamızı temellendirmek zorundayız. Bunun için başta iman ve bilgi kavramlarından neyi anladığımızı, bunlarla neyi kastettiğimizi ortaya koymamız gerekir. Öncelikle iman-bilgi ilişkisi derken bununla olağan, sıradan sathî bir ilişkiyi kastetmiyoruz. Mesela burada şöyle bir ilişkiyi öngörmüyoruz: Elma yiyecek olan bir kimse nasıl ki yediği şeyin ne olduğunu bilmek zorundaysa öyle de kişi iman edeceği konuları temel düzeyde bilmek zorundadır. Elmayı diğer meyveler arasından seçmek (ihtiyâr) ve istemek (irâde) ancak elmanın ne olduğunu bilmekle mümkündür. İman da ihtiyâr ve irâde gerektirdiğine göre ona yönelmek için evvela onun ne olduğunu, en azından iman konularını ana başlıklar halinde bilmeyi gerektirir. Kişi bilmeden iman edemez, yani kişi için önce iman edeceği şeyin ne olduğunu, en azından nominal düzeyde de olsa bilme zorunluluğu vardır. Kur’ân’a iman için doğal olarak temel düzeyde Kur’ân bilgisi şarttır. Sûrelerde genel hatlarıyla ne anlatılıyor, muhteva yönüyle nelerden bahsediliyor bunlardan haberdar olmak gerekir. İşte iman-bilgi ilişkisi derken böyle bir ilişkinin konumuzla alakası olmadığını belirtmek zorundayız. İman-bilgi ilişkisini böylesine sıradan bir bilgi anlayışıyla ele alamayız. Aynı şekilde söz konusu ilişkinin böyle bir bilgi anlayışından hareketle de temellendirilmediği açıktır. Bu son derece sathî bir yaklaşım olur. İnsan bilim ve felsefenin yardımı olmaksızın ikâmet adresini, doğum tarihini, ismini, komşularını ve daha pek çok şeyi bilebilir. Ancak insan bunlardan hareketle bir bilgi tartışması yapmaz, bir epistemoloji kurmaz. Dolayısıyla iman ve bilgi arasında bir ilişkiden ya da ilişkisizlikten bahsedeceksek bilgiyi daha geniş ve derin bağlamıyla ele almak, bilginin gündelik dildeki karşılığını, lügavî, örfî anlamlarını değil, ıstilahî anlamını, kavramsal çerçevesini dikkate almak zorundayız. Bu noktada meselenin sınırlarını görmek ve belirlemek adına konuyu iki temel soruyla kristalize ederek açıklamak istiyorum:

1. İman bir bilgi midir?
2. İman bilgiye dayalı bir tasdik midir?



1. Bilgiye İndirgenen İman (İman Bir Bilgi midir?)

Erken dönemde ortaya atılan iman tanımlarından biri de şudur: “İman bilgidir (*marifet*).” İmanı bilgi olarak tanımlayan, imanı bilgiye indirgeyen bir fırka, iki de şahıs öne çıkar. Tanımın nisbet edildiği fırka Mürcie fırkasıdır. İki şahıs da bu fırkaya nisbet edilen Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Ebû Hanîfe’dir (ö. 150/767). Bunların ilki cebir görüşünden ötürü Cebriyye olarak da tanıtılan,⁸ Eş’arî’nin (ö. 324/935) Mürcie’nin birinci kolu olarak saydığı Cehmiyye fırkasının imamı, Emevî iktidarı tarafından öldürülen Cehm b. Safvân,⁹ diğeri de yine Eş’arî’nin tartışmalı yorumuyla kendisini ve taraftarlarını Mürcie’nin dokuzuncu kolu olarak saydığı (sonradan Hanefî mezhebinin imamı sayılacak olan) Cehm’in çağdaşı Ebû Hanîfe’dir.¹⁰ İki isim de Eş’arî’ye göre Mürcîi kabul edilir.

Burada bir parantez açarak iman konusunda, imanla ilgili yapılacak bir tartışmada Mürcie’nin söylediklerinin mutlaka dikkate alınması gerektiğini hatırlatalım. Zira Mürciiler erken dönemde imanla ilgili söylenebilecek neredeyse her şeyi söylemiş ilk Müslümanlardır.¹¹ İman hakkında sonradan söylenen pek çok şey esas itibarıyla onların geçmişte dile getirdiği görüşler üzerinden genişleyerek devam eden tartışmalardan ibarettir. Sonuç itibarıyla imanın bilgi olduğu görüşü tarihsel süreçte Hanefî-Mâtürîdî gelenek üzerinden imanda ikrâr ve tasdik vurgusu öne çıkarılarak Ebû Hanîfe’nin görüşü olmaktan uzaklaş(tırıl)ıp Cehm üzerinden Cehmiyye’nin iman görüşü olarak kalmıştır.

İman ve bilgi söz konusu olduğunda kimi zaman İmam Eş’arî’nin ismine de atıf yapıldığını görüyoruz. Bağdâdî’ye (ö. 429/1037) göre Eş’arî imanın “Allah’ı tasdik...” olduğunu belirtir ve ardından “bu tasdik ancak bilgiyle (*marifet*) sahih olacağını” ifade eder.¹² Ancak bir dipnot olarak Bağdâdî’nin Eş’arî’ye nispet ettiği bilgi vurgusu Eş’arî’nin kendi eserlerinde görülmez. Eş’arî iki farklı yerde iman tanımı yapar ve ikisinde de bilgiden bahsetmez. *El-İbâne*’de imanı

⁸ Şehristânî, Cehmiyye’yi, Mürcie’nin değil Cebriyye’nin bir kolu olarak değerlendirir. Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2004), 1/67.

⁹ Ali b. İsmâil Ebu’l-Hasan el-Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005), 1/114.

¹⁰ Eşarî, *Makâlât*, 1/119.

¹¹ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yay., 2000), 104.

¹² Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitabu Usûli’l-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1981), 248.



“söz (kavl) ve amel”¹³ olarak tanımlayan Eş’arî *el-Lüma’* da “Allah’ı tasdik”¹⁴ şeklinde tanımlar.

Cehm b. Safvân’a göre “Allah’a iman, Allah’ı (*marifet bi’llah*), peygamberlerini, Allah katından gelen şeylerin hepsini bilmektir.” Cehmiyye’ye göre iman ne olduğu yanında ne olmadığı da açıklanır. “Dil” ile ikrar, “kalp” ile hudû’, muhabbet, tazim, havf ve “organlar” (cevârih) ile amel Cehmiyye’ye göre iman değildir. Cehmiyye yaptığı iman tanımına paralel olarak küfrü de “Allah’ı bilmemek” (*cehl bi’llah*) olarak tanımlar. İman da küfür de diğer hiçbir organda değil sadece kalpte meydana gelir.¹⁵ Buradan anlıyoruz ki iman mahalli kalp ise iman da kalbin marifeti olmaktadır. Mâtürîdî (ö. 333/944) bu görüşü tutarsızlık taşıdığı gerekçesiyle reddeder. Şöyle ki “Marifetin zıddı hakikatte nükret ve cehâlettir”; “Halbuki tahkik edildiğinde (tasdik olarak) kalp ile iman marifetten başkadır” ve şayet iman marifet olsaydı bir şey konusunda her câhil ya da münkirin yalanlayıcı (mükezzib)/kâfir, her ârifin de doğrulayıcı (musaddik)/mümin kabul edilmesi gerekirdi. Seyyid Şerîf’e (ö. 816/1413) nispet edilen *Makâlât* risalesinde o da Bakara/34’ü (“Tenezzül etmedi, kibirlendi ve kafirlerden oldu.”) istidlalle İblis örneğinden yola çıkarak Cehmiyye’nin bu görüşünü reddeder: “Halbuki İblis de Allah’ı biliyordu ama kibirlendiği ve Allah’a boyun eğmediği için kâfir oldu.”¹⁶

İmanın bilgiye indirgenmesine karşı çıkan Mâtürîdî iman konusunda bilgiden tümüyle vazgeçmiş değildir. İmanın bilgi olmasını reddettikten sonra bizim ikinci sorumuzda ele alacağımız noktaya dikkat çekerek iman-bilgi arasındaki ilişkiyi sebep-sonuç ilişkisi bağlamında şöyle yorumlar: “Bazen bilgisizliğin (cehâlet) tezkibe sevkeden bir sebep olduğu gibi bilgi (marifet) de tasdiğe sevkeden bir sebep olabilir.” Dolayısıyla Mâtürîdî Cehm gibilerin sözünden iman salt bilgi olmasından ziyade bilginin imana götüren bir sâik, bir vesile olduğunu anlamının daha doğru olacağı kanaatindedir.¹⁷

Ebû Hanîfe’nin iman anlayışına gelince Eş’arî’nin nakline göre İmam, imanı şöyle tarif etmektedir: “İman Allah’ı bilmek (*marifet bi’llâh*), Allah’ı ikrâr etmektir (*ikrâr billâh*); Peygamberi bilmek (*marifet bi’r-rasûl*) ve Allah katından

¹³ Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *el-İbâne an usûli’l-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 17.

¹⁴ Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *el-Lüma’ fi’rred alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 78.

¹⁵ Eş’arî, *Makâlât*, 1/114. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/69.

¹⁶ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), (Cildin Sonundaki Ek), 3, 801.

¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (Ankara: TDV Yay., 2003), 611.



gelen şeyleri tafsile/ayrıntıya girmeden icmâlî/toptan (*fi'l-cümle dûne't-tefsîr*) biçimde ikrâr etmektedir.¹⁸ Şehristânî (ö. 548/1153) ise Eş 'arî ile aynı kanaatte değildir. Şehristânî Ebû Hanîfe'nin imanı marifet değil, kalp ile tasdik olarak tanımladığını aktarır. Şehristânî'ye göre makâlât sahiplerinin çoğunluğunun Ebû Hanîfe'yi Mürcîî (Mürçietü's-Sünne/Ehl-i Sünnet Mürciesi) saymasının muhtemel sebebi bu tanımdan ve bu tanıma bağlı olarak imanun artma-eksilme kabul etmeyeceğini söylemekle ameli imandan sonraya bırakıyor, erteliyor (irca) olduğu zannından kaynaklanmaktadır. Nitekim Şehristânî "Amellerin (fikhî açıdan) tahrîcini yapan bir adam nasıl olur da amelin terkine fetva verebilir?" diyerek¹⁹ bu zannın yanlışlığına dikkat çeker. Bu sebeple Şehristânî, Ebû Hanîfe'yi bir Mürcîî saymak yerine müçtehitler olarak belirttiği Ehl-i fîrû içine koyduğu Ashâb-ı hadîs'in (Hicaz ehli: Mâlik, Şâfiî, Hanbel) muhâlifleri olarak görülen Ashâb-ı rey'in (Irak ehli) başı olarak sayar.²⁰

Ebû Hanîfe'nin kendi eserleri Şehristânî'nin savını doğrular niteliktedir. Ebû Hanîfe *el-Fikhü'l-Ekber*'de mahallerini zikretmeksizin imanı "ikrâr ve tasdik"²¹ olarak değerlendirirken *el-Vasiyye*'de mahallerini zikrederek imanun "dil ile ikrâr, kalp (*cenân*) ile tasdik"²² olduğunu ifade eder. *el-Fikhü'l-Ebsat*'ta ise bir temsil kullanarak imanı bir ağaca benzetir; kökünün (*madin ve müstekar*) kalp, dallarının da ceset olduğunu açıklar.²³ Diğer yandan *el-Âlim ve'l-Müteallim*'e baktığımızda iman ve bilgiye (marifet) dâir Ebû Hanîfe'de başka bir kayda rastlıyoruz. Orada talebe (müteallim) hocasına (âlim) imanun ne olduğunu (me'l-îmân) sorar ve hoca imanun ne olduğunu beş kavramla açıklar: "İman tasdik, marifet, yakîn, ikrâr ve islâmdır." Daha sonra en başa koymasından da anlaşılacağı üzere kalp ile tasdik imanda aslî, ikrarınsa ârizî olduğunu vurgulayan hoca insanları tasdik açısından üç gruba ayırır: 1. Kalp ve dil ile tasdik edenler (Allah ve insanlar katında mümin) 2. Kalp ile tasdik edip dil ile tekzip edenler (Takiyye yaptığı için Allah katında mümin, insanlar katında kâfir) 3. Dil ile tasdik edip kalp ile tekzip edenler (Allah katında kâfir (münafık), insanlar katında mümin).²⁴

Bazı çağdaş araştırmacılar *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de geçen bu kısa ibareyi merkeze alarak tarifte geçen "marifet" ve "yakîn" kavramlarından hareketle Ebû Hanîfe'nin iman anlayışının rasyonel, kognitif ve hatta objektif bir temele

¹⁸ Eş 'arî, *Makâlât*, 1/119.

¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/113.

²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/170.

²¹ Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ekber-İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yay., 1981), 62. Ayrıca *el-Fikhü'l-Ekber*'in girişinde, ilk cümlesinde geçen "*yecibu en yekûle âmentü billah...*" kısmının yüksek bir ikrar vurgusu taşıdığını hatırlatmak gerekir.

²² Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye-İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, 72.

²³ Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ebsat-İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, 53.

²⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim-İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, 15.



oturduğunu söyleyebilmişlerdir. Marifet ve yakın kavramlarından yola çıkarak Ebû Hanîfe'de imanın rasyonel ve bilişsel temeli üzerine iddialı cümleler kurmak en azından metnin konteksti açısından mümkün görünmemektedir. Nitekim Ebû Hanîfe, sonrasında talebenin (müteallim) “Sözünde imanı çoğalttın”²⁵ itirazına karşı iman tanımında kullandığı ifadelerin çokluğuna rağmen aslında onlarla tek bir manayı kastettiğini açıklamıştır: “Bunlar isimleri farklı, manaları aynı ifadelerdir; ki o mana sadece imandır (*hâzihi esmâün muhtelife ve ma'nâhâ vahid hüve'l-iman vahdeh*). Yani (kişinin) Allah'ın rabbi olduğunu ikrâr etmesi, rabbi olduğunu tasdik etmesi, rabbi olduğunu kesinlemesi ve rabbi olduğunu bilmesidir. İsimler burada muhtelif olsa da mana birdir. Bu durum bir adama “ey insan, ey adam, ey filan!” gibi farklı isimlerle çağrıda bulunanın murâdının (farklı kişiler değil) aynı kişi olmasına benzer.”²⁶

İman ve bilgiye dâir gelenekte öne çıkanlar özetle bunlardan ibaret. Aktarımlar incelendiğinde gelenekte çağdaş dönemde bahsedildiği şekliyle bilimle, felsefeyle beslenen, desteklenen bir iman-bilgi ilişkisinden söz etmek mümkün görünmüyor. O halde niçin Ebu Hanîfe'ye atfen tekellüflü yorumlar yapılmakta, söylemediği halde bazı şeyler ona söylenmeye çalışılmaktadır? Hangi sâiklerle iman epistemolojik açıdan temellendirilmeye, iman ve bilgi arasında zorunlu ve doğrudan bir ilişki kurulmaya çalışılmaktadır? Bu bağlamda bir kaç sebepten bahsedilebilir. İlk sebep olarak bilim ve felsefe alanında görülen inanç-bilgi ilişkisinin teolojik alana taşınması sayılabilir. Zira “inanç” (belief) felsefenin de kullandığı kavramlardan biridir. Özellikle analitik felsefeciler bilgiyi “gerekçelendirilmiş doğru inanç” (*justified true belief*) şeklinde tanımlarlar. Bu tanımın Platon'un *Theaitetos* diyalogunda temellerini attığı kadim bir tanımlama olduğu kabul edilir.²⁷ Bu açıdan bilgi kendini bir inanç türü olarak açığa vurur. Felsefî bağlamda bilgi ve inanç yan yana geldiğinde genellikle böyle bir ilişki öngörülür. Kelâm geleneğinde bu tanımlama biçimi İcî'nin (ö. 756/1355) “Kesin inanç (itikâd-ı câzim) bazen bilgi (ilim) olur, bazen cehalet olur”²⁸ şeklinde belirlediği ilk durumla kıyaslanabilir.

²⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 16.

²⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 16. Talebenin cümlesinde islâm geçmesine rağmen Ebû Hanîfe'nin islâm sözcüğüne cevabında yer vermemesi iman ve islâmı ayırıyormuş gibi bir zanna sevk etmemeli. Ebû Hanîfe hem risalenin genelinde hem de *el-Fıkhu'l-Ekber*'de “İman ve İslâm arasında lügaten fark vardır; lakin İslâmsız iman, imansız da İslâm olmaz. Bu ikisi sırt/dış ve karın/iç gibidir” diyerek bunların birlikteliğini ve ayrılmazlığını savunur. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 62.

²⁷ Bk. Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Say Yay., 2018), 15, 16.

²⁸ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm* (Kahire: Mektebetü'l-mütenebbi, ts.), 25.



Şu var ki epistemolojik inançla dogmatik, teolojik inancı eşitlemek, aynı türden inançlarmış gibi değerlendirmek sorunlu bir yaklaşımdır. Epistemolojik inanç teolojik inançtan doğru ve yanlış konu olması, test edilebilir bir gerekçeye, delile dayanması itibarıyla ayrılır. Başlangıçta bir hipotez veya tez olarak ortaya atılan ve doğru olduğuna inanılan düşünce bilimde duyu, deney, gözlem, tecrübe yoluyla “nesnel” hale gelirken felsefede analiz, sentez, kavram, önerme ve kıyas gibi mantıksal sürece tâbi işlemler yoluyla (gerçeklikle de örtüşmesi şartıyla) “tümel/evrensel” hale gelir. Bu tezler tecrübî ve akli bir takım yöntemlerle doğrulanarak bilgi seviyesine yükseltilir. Ancak aynı süreci din ve iman alanına uygulamak istediğimizde ortaya nesnellik ve tümellik türü bir sonuç çıkmaz. Böyle bir sonucu beklemek de zaten uygun olmaz. Öncelikle belirtmelidir ki dinin bu bağlamda tercih ettiği kavram imandır (faith), inanç/itikat (belief) değil. Varsayalım ki ‘gerekçeli doğru inanç’ kılmak için imana inanç adı verilsin. Sorun yine devam edecektir; zira iman ‘dinî inanç’ olmaklık yönüyle felsefi ve bilimsel inançla eş görülemez. Bilim ve felsefe alanında başta inanç olan düşünce doğrulandığı takdirde bilgi aşamasına yükselir. İman konuları böylesine bir doğrulama sürecine tâbi olmadıkları için nesnel ve tümel bilgi seviyesine çıkamazlar.

Dinî inanç hiçbir şekilde bilimsel bilgi kapsamında değerlendirilemez. Bilgiyi aşan bir inanç diyerek bilgiyi alta, imanı üste yerleştirmek de iman ve bilgi arasındaki sorunu çözmektedir. Adına ister iman diyelim, ister inanç din için bilim ve felsefede cârî olduğu şekliyle inanç-bilgi ilişkisinden söz edilemez. Zira dinde belirlenen ve bildirilen hiçbir inanç nesnesi, bilim ve felsefenin inanç nesnelere gibi değildir. Dinle bilim ve felsefe arasında derece değil, mahiyet farkı vardır. Dolayısıyla bilimsel ve felsefi inançları bilgi seviyesine yükseltmek için kullanılan yöntemleri dinî inançlara entegre etmek doğru bir yaklaşım değildir. İman konuları bilim ve felsefenin inanç konuları gibi bilimsel ve felsefi açıdan kanıtlamanın konusu olmazlar. Hiçbir iman esasını bilim ve felsefe yönüyle kanıtlanamaz. Allah, melek, âhiret, kader, peygamberin Allah tarafından gönderilmesi (irsâl), Kur’ân’ın Allah katından indirilmesi (inzâl) gibi tamamı metafiziğe dayalı esasların salt duyuya ve akla dayanan bilim ve felsefenin yöntem ve esaslarıyla açıklanmaya çalışılması dinin özünü örtüşen bir yaklaşım değildir.

Ayrıca imanın hakikati hem dinde hem kelimada kalp merkezli bir edim olarak değerlendirilir. Kur’ân imanının mahalli ve makarrı olarak kalbi belirlerken mütekellimler imanını kalp ile yapılan tasdik olarak tanımlarlar. Bilim ve felsefenin mahalli ve makarrı ise duyu ve akıldır. Dolayısıyla farklı mahaller, farklı edimler söz konusu. İmanın hakikatinde kalp devreye girdiğinde duyular ve akıl ikinci planda kalır. Kalbî bir edim olmasını hiçe sayarak imana inanç, kalbe akıl demek, onu hissî-akli yöntem ve sürece tâbi tutmak iki farklı öz



birbirine karıştırmakla eşdeğerdir. İman-bilgi ilişkisi diyerek imanı inanç-bilgi ilişkisi üzerinden okumak, epistemolojik ve kognitif bir sürecin içine sokmak imanı özünden uzaklaştırmak anlamına gelir. Böyle bir süreçte ise uzlaşmanın ötesinde dinin bilim ve felsefeyle karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Din vahiy ürünüdür ve doğrudan vahyi esas alır. Dinde her şey vahye göre şekillenir ve temellenir. Buna karşın inanç konularında dindarın yer yer akıldan beslenmesi, akli argümanlardan destek alması dinin vahiy eksenli, vahiy merkezli doğaya sahip olduğu gerçeğini değiştirmez.

2. Bilgiye Dayandırılan Tasdik (İman Bilgiye Dayalı Bir Tasdik midir?)

İman ve bilgiye dair sorgulanması gereken meselelerden biri de tasdik konusudur. Ehl-i sünnet imanı tâlî unsuruyla “dil ile ikrâr”, aslî unsuruyla “kalp ile tasdik” şeklinde tanımlamıştır. Hâriciyye ve Mutezile gibi fırkalar iman tanımlarına ayrıca “amel”i eklemiştir. Cehmiyye’nin imanı sadece “bilmek, bilgi” olarak tanımladığını aktarmıştık. Ehl-i sünnet imanının unsurları içine amelin eklenmesine aklî ve naklî bazı gerekçelerle karşı çıkarken Cehmiyye tarafından yapılan bilgi tanımına da iman ediminde “irâde-ihitiyâr” ve “tasdik” etkenlerini dışta bıraktığı için karşı çıkmıştır. Ancak şu var ki Ehl-i sünnetin Cehmiyye’yi reddetmesi “iman-bilgi eşitliği”ni ortadan kaldırırsa da “iman-bilgi ilişkisi”ni ortadan kaldırmamaktadır. Bu yüzden iman sürecinde bilginin konumunun da netliğe kavuşturulması gerekmektedir.

Kelâm ilminde bilginin kaynakları (esbâb-ı ilim) üçtür: 1. Sağlıklı, sağlam duyu güçleri (havâss-i selîme) 2. Akıl 3. Doğru haber (haber-i sâdık).²⁹ Bilgi kaynakları açısından değerlendirildiğinde iman ve tasdik nerede durmaktadır? İmanın oluşumunda bu kaynaklardan birinin veya bir kaçının etkisinden ve (varsa) ne oranda bir etkiden söz edilebilir? Bilindiği üzere imanda fâil unsurunun mahallini teşkil eden kalptir ve ilginçtir kelâmda bilgi kaynakları arasında kalbe yer verilmez.³⁰ Bu minvalde iman ve bilgiyi değerlendirirken imanın bir kalp edimi, bilginin bir zihin edimi olduğu asla hatırdan çıkarılmamalıdır. Aksi takdirde iman konularının zihin konularına, imanın da kalbî değil zihnî bir olguya dönüşmesi kaçınılmaz olacaktır. Gözlem, deney,

²⁹ Sa’düddîn Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 60. Sâbûnî yerinde bir eklemeye üçüncü bilgi kaynağını “akıl nazarı (*nazaru’l-akl*)” olarak kaydeder. Nureddin es-Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye mine’l-kifâye fi’l-hidâye fi usûli’l-din* (İskenderiyye: Dâru’l-Maârif, 1969), 30.

³⁰ Ancak Teftâzânî, Nesefî’deki ilhâm konusunu açıklarken kalbe yer verir ve ilhâmı kalp merkezli bir bilgi olarak değerlendirir. İlhamı “mânânın feyz yoluyla kalbe ilkâ edilmesi” olarak tanımlar. Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 72.



tecrübeye dayalı hareket eden bilimin bilgi aktarı arasında genelde duyuları, mantığı esas alan felsefenin de salt akli temel aldığı bir gerçektir. Kelâm ise dayandığı kurucu ilkeleri (mebâdî) zedelemeyecek ve esaslarını desteleyecek şekilde her iki kaynaktan da belli oranda yararlanır. Din, dinî bilgi söz konusu olduğunda bilgi kaynakları arasında en etkin olan ve öne çıkan bilgi aktarı üçüncüsüdür, yani “doğru haber”. Doğru haberin “mütevâtir haber” ve “resulün haberi” şeklinde ikiye ayrıldığını hatırlarsak dinî bilginin esas itibarıyla resulün haberi üzerine inşâ edildiğinde kuşku yoktur. İman konularının ne olduğu, nelere, nasıl iman edilmesi gerektiği bizlere vahiy kanalıyla ulaşmakta, bir teklif olarak iman ve imana müteallik tüm detaylar resul aracılığıyla aktarılmaktadır. Dolayısıyla imanın şayet doğrudan bir bilgiyle ilişkisi kurulacaksa bu ancak vahyin bildirdiği, resulün haber verdiği bilgiler üzerinden kurulabilir. Hanefî-Matürîdîlerin aksine Eşarîlerin marifetullahı naklen vâcib kılmalarında bu hususun rol oynadığı açıktır. Bu durumda din üzerinden imanı “*vahiy dikkate alınmaksızın*” duyu ve akıl kanalıyla gelen bilgi temeli üzerinden açıklamak doğru olmaz. Bir başka deyişle iman ve bilgi ilişkisinden söz edilecekse bu ancak dinin öngördüğü, nasların belirlediği çerçevede düşünülebilir. Din ve bilgi arasındaki ilişkinin sınırları bilim ve felsefe tarafından değil, din tarafından çizilen bir bilgi tasavvurundan hareketle belirlenebilir. Zira iman özü itibarıyla duyusal ve aklı bir olgu değil, dinî ve kalbî bir olgudur. Son tahlilde iman-bilgi ilişkisi bağlamında makul ve makbul ilişki biçimi bu esas üzerinden kendisine yer bulabilir. Nitekim kelâm geleneği en başta din temeli üzerine oturan, teşekkülünü dinî umdeler üzerinden tamamlayan bir geleneğin adıdır. Müteahhir dönemde telif edilen kelâm kitaplarında akıl, nazar, istidlâl, ilim, ümûr-i âmme, cevher, araz gibi öne çıkan konular bile kelâmın temelinde yatan din gerçeğini, vahiy gerçeğini değiştirmez. Ancak bu noktada kelâm kitaplarında ilâhiyât, nübüvvât ve meâd gibi ana konuların (mesâil) ele alınmadan önce felsefe ve bilimle alakalı olan varlık, bilgi ve cevher-araz gibi araçsal konuların (vesâil) nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır.

Kelâmda düşünce ve bilgi konuları daha ziyade “marifetullah, isbat-ı sâni ve hüsün-kubuh” gibi temel meselelerde gündeme gelmektedir. Bizi burada ilgilendiren asıl konu ise marifetullahtır. Mütekellimler marifetullahı tahsil yolunda her mükellefe istidlâl ve nazarı şart koşmuşlardır. Burada marifetullah kavramsallaştırmasındaki marifet kavramına önemine binâen ayrıca dikkat çekilmesi gerekiyor. Genellikle “marifet/irfan” ve “ilim” kavramları eşanlamlı gibi görülürler. İkisi de çoğu zaman mastar formuyla “bilmek”, isim formuyla “bilgi” şeklinde karşılır. Halbuki aralarında fark gözetmeksizin ikisine birden Türkçede bilgi anlamı vermenin doğru olmadığı kanaatindeyim. Mesela ‘marifetullah’ terkihi yerine mefûlüne izâfetle ‘ilmullah’ terkihi kullanmak doğru değildir. Marifetullah yerine ilmullah demek, Allah’ı ilmin konusu



yapmak ve bunu da 'Allah'ı bilmek, Allah bilgisi' şeklinde çevirmek son derece mahzurludur. Genellikle Arapçada bilmek deyince akla gelen ilk kavram ilimdir. Bilmek çoğunlukla ilim ve türevleriyle ifade edilir. Örneğin bugün Türkçede 'bilim' dediğimiz İngilizcedeki 'science' karşılığında Arapçada ilim/ulûm kullanıldığı gibi 'bilgi' anlamına gelen 'knowledge' karşılığında kullanılan deney-gözlem yoluyla duyuşal işlemde geçmiş bilimsel bilgi için de düşünsel, mantıksal sürece tâbi felsefi bilgi için de yine Arapçada ilim/ulûm kavramı kullanılır. Özne-nesne veya özne-özne ilişkisi neticesinde ortaya çıkan her türden bilginin karşılığında Arapçada ilim, Türkçede bilgi kullanılmaktadır. Dolayısıyla aslında ilim ve bilgi denilen şey duyuşallık, bilimsellik, rasyonellik, kesinlik, test edilebilirlik, doğrulanabilirlik, yanlışlanabilirlik gibi bir takım özelliklere sahip epistemolojik bilme türünü ifade eder.

İlim-marifet ayrımına dair bunun dışında *lisânî* gerekçeler de bulunmaktadır. Arapçada "a-ra-fe" fiilinin iki mastarı vardır: "marifet" ve "irfan".³¹ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) marifet ve irfanın ilimden daha hususî bir kavram olduğunu, bunun yanı sıra zıt anlamlı karşılığının da ilimden farklı olarak "inkâr" olduğunu kaydeder.³² Genel kabulde ilmin zıddı "cehl/cehâlet" olarak kabul edilirken Kur'ân'da ilmin zıddı "zan" ve "hevâ"dır.

İlim-marifet ayrılığına ilişkin bir başka gerekçe *naklî*dir. Kur'ân'da ilim kelimesi özne konumunda hem insan hem Allah için kullanılır. Aradaki farklardan biri insanlar ilim noktasında bazı şeyleri bilirken Allah her şeyi bilmektedir. İnsanın bilgisi hâdis iken Allah'ın bilgisi ezeli ve ebedîdir. Daha önemlisi kulların ilim bağlamında bildikleri şeyler arasında, bilgi nesnelere birisi olarak Allah asla zikredilmez. Kur'ân'da olduğu gibi Arapçada da ilim fiilinin nesnesi olarak "alimallâhe, ya'lemullâhe" şeklinde bir ifadeye rastlamayız. Kur'ân'da ilmin konusu olarak Allah'ın zâtına değil ama ulûhiyyetine, isimlerine, fiillerine (dolaylı olarak sıfatlarına) ilişkin atıflar yapıldığını görüyoruz.³³ Kur'ân'da doğrudan Allah için kullanılmıyorsa da Arapçada insan açısından Allah'ı bilmek söz konusu olduğunda ilim yerine marifet fiili tercih edilir. Örneğin "fülânün ya'rifullâhe" denilebilir; ancak "fülânün ya'lemullâhe" denilmez. Diğer yandan Allah için de özne konumunda marifet, irfan kelimesi kullanılmaz. "Allâhu ya'lemu kezâ" denilebilir; ancak "Allâhu ya'rifu kezâ" denilemez. Râgıb irfan kelimesinin "tefekkürle ulaşılabilen kıt, sınırlı bir ilim"

³¹ Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003), 835.

³² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 2011), 560.

³³ Muhammed 47/19; el-Bakara 2/209, 244, 267; el-Maide 5/98,.



(*el-'ilmu'l-kâsır*) manasına geldiğinden Allah için istimalinin uygun olmayacağı kanaatindedir.³⁴

“İlmullah”³⁵ tabiri fâiline muzâf halde Kur’ân’da sadece bir yerde geçerken mefûlüne muzâf olarak hiç geçmez. Mefûlüne izâfetle ilmullah yerine (her ne kadar Kur’ân’da geçmese de) âlimler özellikle kelâm ve tasavvufta “marifetullah” demeyi tercih etmişlerdir. Kur’ân’da Allah zâtı itibariyle doğrudan marifete konu edilmez; ancak “âyetleri” (*seyürükum âyâtihî fetarîrifûnehâ*),³⁶ “nimetleri” (*yarîrifûne ni’metallah*),³⁷ “resulleri” (*em lem yarîfû rasûlehum*),³⁸ ve “hak” (*arafû mine'l-hak*)³⁹ marifetin konusu kılınırlar.

Kanaatimizce marifetin de ilim gibi Türkçeye bilmek, bilgi olarak çevriliyor olması problem doğurmaktadır. Halbuki marifetin Türkçeye master anlamıyla “tanımak” şeklinde çevrilmesi daha uygun düşmektedir. Allah’ı nesnel bilgi alanının konusu kılmak gibi sakıncalı bir çağrışıma sebep olacağından marifetullah aslında “Allah’ı bilmek” değil “Allah’ı tanımak” şeklinde kullanılmalıdır. Tanımak kökünden isim olarak tıpta “tanı”, hukukta “tanık”, mantıkta “tanım” gibi kelimeler türetilmiştir. Muhtemelen Türkçe kelâm ıstılahında marifet için farklı bir karşılık bulunamadığı için ilmin karşılığı olan bilgi ile aynı kalmıştır.

Peki marifetullah konusunda bilgiden yararlanılabilir mi, bilgiyi imana giden marifetullah yolunda kullanma imkanından söz edilebilir mi? Allah’ın varlığı hakkında marifetullah her mükellefe şart olduğuna göre bilgi bu yönüyle doğrudan imanı ilgilendiren bir zemin olarak değerlendirilebilir mi? İnsan marifetullah hususunda tüm bilgi türlerinden yardım alabilir mi? Özellikle bilimsel bilgi marifetullahı tahsil yolunda kullanılabilir mi? Bilimsel bilginin XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “et-tefsîru’l-fennî/ilmî” başlığıyla bir alanın ortaya çıkmasını sağlayacak çapta tefsir ilmine nüfuz ettiği bir gerçektir. Bilimin son bir kaç yüzyıldaki göz kamaştırıcı ilerleyişi ve bu süreçte oluşan bilimsel birikim döneminin tefsircilerini etkisi altına almış ve pek çok tefsirci Kur’ân ayetlerini bilim ışığında tefsir etmekten kendini alıkoyamamıştır. Öyle ki tefsirde zamanla bilimsel tefsir ekolü diye bir ekolleşme dahi ortaya çıkmıştır. Kelâm için de benzer bir durumdan bahsedilebilir mi, kelâmda da böyle bir yol izlenerek “bilimsel kelâm” dan, “bilimsel kelâm ekolü”nden veya

³⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 560, 561.

³⁵ Hûd 11/14.

³⁶ en-Neml 27/93.

³⁷ en-Nahl 16/83.

³⁸ el-Müminun 23/69.

³⁹ el-Maide 5/83.



geçmişte buna benzer bir yapılanmanın mevcudiyetinden bahsetmek mümkün müdür?

Özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası süreçte gerek bilimsel gerekse felsefî meselelerin kelâm eserlerinde yoğun biçimde yer aldığını görüyoruz. Müteahhir dönem mütekellimleri ilim ve umûr-i âmme başlıkları altında felsefeyi, cevherler ve arazlar başlığı altında fizikten kimyaya, astronomiden geometriye, tıptan optiğe, meteorolojiden coğrafyaya kadar pek çok meselede bilimsel birikimi mümkün mertebe yazdıkları eserlere yansıtmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de bir karışıklığa sebebiyet vermemek için kelâmın asıl konuları ile diğer konuları temyiz için “celîlü’l-*kelâm*-dakîku’l-*kelâm*”, diğer adıyla “*mesâil-vesâil*” şeklinde bir ayrımaya gitmişlerdir. Böylelikle kelâm hem felsefe hem de bilimle kendi arasına belli oranda mesafe koymaya çalışmıştır. Nitekim mütekellimler dakîku’l-*kelâm*da işledikleri bilim ve felsefenin değişebilir ve yenilenebilir içeriğini inanç konularını işledikleri celîlü’l-*kelâm*ın değişmez, sâbit esaslarına vesile kılmışlardır. Şimdi bunun ne şekilde gerçekleştirildiğini, nasıl uygulandığını İcî, Cüveynî, Câhız, Kâdî Abdülcebbâr ve Matürîdî üzerinden örneklemeye çalışalım. Burada bir hatırlatma yapmak istiyoruz. Aşağıda yapacağımız aktarımlar biz tarafından kayıtsız şartsız kabul ediliyor gibi anlaşılmasın. Bu aktarımlar kelâmın felsefe ve bilimle ilişki sürecini görmek bakımından önem arz eder. Sonrasında bunlarla ilgili değerlendirme ve eleştirilerimizi dile getirmeye çalışacağız.

Kelâmda bilim ve felsefe söz konusu olduğunda öne çıkan temel kavram “nazar”dır. Kelâmî epistemoloji nazar kavramının üzerine oturur. Bu sebeple Eş’arî başta olmak üzere mütekellimler ittifakla marifetullaha ulaşmak için nazarın, nazar faaliyetinin her mükellef için ilk vâcip görev (evvel-i vâcibât) olduğunu ve nazar yapmayan birinin âsî ve günahkâr olacağını vurgularlar. İcî’ye göre: “Marifetullah hakkında⁴⁰ nazar icmâ ile vâciptir. Marifetullah konusundaki ihtilaf bu vücûbiyetin hangi yolla (*tarîki sübûtilî*) gerçekleştiği noktasındadır. Biz sem’ ile derken Mu’tezile akıl ile der.”⁴¹ İcî mükellefe ilk vâcip olanın ne olduğu konusundaki fikir ayrılıklarını aktardıktan sonra bahsin sonuna îkaz türünden şöyle bir ekleme yapmayı ihmal etmez: “Şayet mükellefe ilk vâcip olanın nazar olduğunu benimsersek tam nazar (*en-nazaru’t-tâm*) yapacak kadar bir zamana imkan bulup da nazar yapmayan (*ve lem yenzur*) kimse âsîdir.”⁴²

⁴⁰ Seyyid Şerif bu ibareyi “Marifetullahın tahsili için” şeklinde açar.

⁴¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 28.

⁴² İcî, *el-Mevâkıf*, 33.



Cüveynî (ö. 478/1085) *Kitâbü'l-İrşâd*'ın ilk cümlesinde şöyle der: “Şer’an bülüğ yaşını tamamlamakla veya düşle (hulüm) âkil-bâliğ olan kimseye ilk vacip olan şey âlemin hudûsüne götüren sahih nazara yönelmektir (*el-kasdü ile'n-nazari's-sahîh*).”⁴³ *Eş-Şâmil*'de bu görüşünü fıkhîtan bir örnekle şöyle açar: Bazıları mükellefe vâcip olan ilk şeyin bilmek (marifetullah) olduğunu benimsemişlerse de muhakkik âlimler nazarın bilmekten önce gelmesini benimsemişlerdir. Zira bilgisi vâcip olanın (namaz) öncesindeki şeyin (abdest) de vâcip olması gerekir. İlk vâcip olan da “marifetüssâniye ileten nazar ve istidlâl”dir. O halde nazara yönelmek ilimden de nazardan da önce gelir ve dolayısıyla kula ilk vâcip olan şey yöneliştir (kasd).⁴⁴ Cüveynî'nin selefleri olan Bâkılânî (ö. 403/1013) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) de benzer görüşe zâhiptirler.⁴⁵

“Evvel-i vâcibât” konusunda en uç yorum sanıyorum Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) âittir. Ebû Hâşim sürecin en başına gider ve ilk vâcibi “kuşku” olarak tespit eder: “Mükellefe ilk vâcip olan şey Allah hakkında kuşku duymaktır (*eş-şekkü fi'llâh*).”⁴⁶ Zira insan herhangi bir konuda kuşku duymadan nazara yönelemez.

Şek >> Kasd-ı Nazar >> Nazar >> Marifetullah >> İman-ı Billâh

Marifetullah konusunda nazarın vücûbiyeti tartışması ister istemez meseleyi bilgi alanına taşımaktadır. Zira mütekellimlerde âlemle ilgili bilgimiz arttıkça marifetullahın artacağı yönünde bir kanaat vardır. Ancak seleften İbn Küllâb (ö. 240/854) Allah'ın kadîmliğinin, hâdis olmadığını ızdırârî olarak bilinebileceğini dolayısıyla insanın müstakil hudûs veya kıdem bilgisini öğrenmeye ihtiyacı olmadığını savunur. Buna karşın Cüveynî muhdisin bilinmesi için hâdisin bilinmesini şart koşar. Cüveynî kitabında neden âlem, hâdisler bahsini (hudûs, cevher ve araz) Allah'ın kıdem (sıfatlar) bahsine öncelediği sorulduğu takdirde şöyle bir karşılık verebileceğini dile getirir: “Konu tertibi söze hâdislerden (havâdis) başlamayı gerektirir. Şöyle ki kadîm varlık zorunlu olarak (ızdırârân) bilinmez; onun bilgisine (marifetihi) nazar ve istidlalle (nazaran ve istidlâlen) ulaşılır. İstidlâl yolu da ancak hâdisleri kavramakla (*bi ihâtatın bi'l-havâdis*) açıldığına göre bu da söze böyle (hâdislerle) başlamayı iktizâ eder.”⁴⁷ Cüveynî'nin ifadeleri bir kısa cümleyle özetlenebilir: Fiziksiz metafizik olmaz. Kadîm üzerine yani metafizik üzerine konuşmak ancak hâdisleri yani fiziği, fizik dünyayı konuşmakla mümkün olabilir. Eş'arî kelâmcılarınca fizik olmaksızın metafizik üzerine konuşmak retorik yapmaktan

⁴³ Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 7.

⁴⁴ Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-din* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 21.

⁴⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, 32. İcî, tartışmanın lafzi bir tartışma (nizâ'un lafziyyün) olduğu kanaatindedir.

⁴⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 22.

⁴⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 34.



farksızdır. Gazzâlî’den sonraki süreçte telif edilen Eş’arî literatüre bakıldığında böylesine bir retoriğe düşmemek için üstün bir çaba sergilendiği hissedilir. Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), İcî, Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif gibi müteahhir dönemin büyük mütekellimleri eserlerinde dönemlerinin bilimsel birikimini olabildiğince yansıtmak için üstün çaba sarfederler. Bu noktada mütekellimlerin ne denli ileri gittiğini göstermesi bakımından İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) yaptığı tespit mânîdardır. İbn Haldûn’a göre özellikle Râzî’den sonra örneğin *Tavâlî*’ sahibi Beyzâvî gibi mütekellimlerle kelâm ve felsefe yolu birbirine karışmış (ihtilât), kelamla felsefenin meseleleri ayırt edilemeyecek biçimde içiçe geçmiştir (iltibâs). Bu iki disiplin öyle karışmıştır ki kelâm öğrenmek isteyen bir talebe kelâm kitapları okusa kelâm namına bir şey elde edemeyecek konuma gelmiştir.⁴⁸ Kezâ İbn Haldûn’un çağdaşı Teftâzânî de kelâma felsefeden çokça “tabiiyyât” ve “ilâhiyyat” konularının karıştığını, kelâmcıların “riyâziyyât” a daldıklarını, “semiyyât” bahisleri olmasa kelâm kitaplarının felsefeden ayırt edilemeyecek duruma geldiğini kaydeder.⁴⁹

İbn Haldûn ve Teftâzânî bunu bir problem gibi görseler de bazı mütekellimler açısından kelâm-felsefe ilişkisi âdetâ mütekellim olmanın zorunlu koşulu olarak belirlenmiştir. Bu söylemi en açık görebileceğimiz ilk kişi “mütekellimlerin sıfatı” başlığı altında söyledikleriyle Mu’tezile’nin altın kuşağından Câhız’dır (ö. 255/869). Câhız bize kelâmın felsefe ve bilimle ilişkisine dair çarpıcı şeyler söyler: “Mütekellim, dinin kelâmı (*kelâmü’l-dîn*) ile felsefenin kelâmını (*kelâmü’l-felsefe*) aynı derecede yektinleştirmese kelâmın sınırlarını kuşatmış, bu sanatta otorite haline gelmiş sayılmaz. Bizim nezdimizde âlim bu iki alanı cem eden kimsedir (*ve’l-âlimü ‘indenâ ellezî yecme’uhümâ*). İşini doğru yapan kimse tevhidin tahkîki ile (varlıkların) hakikatlerini doğalarına vermeyi cem eden kimsedir. (Varlıkların) hakikatlerindeki doğaları iptal etmedikçe tevhidin sahih olmayacağını iddia eden kimse kuşku yok ki kendi aczini tevhid konusunda kelâma yüklemiştir. (Varlıkların) doğalarını tevhide yakınlaştırmayı sahih görmeyenin hâli de böyledir; o da kendi aczini doğa konusunda kelâma yüklemiştir.”⁵⁰ Câhız kelâm ve felsefeyi, kelâm ve doğa bilimlerini bilmeyi ve bunlar arasında irtibat kurmayı bir mütekellimin olmazsa olmaz misyonu olarak belirler. Câhız’a göre

⁴⁸ Abdurrahman b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Mısır: el-Matbaatü’l-Behiyyetü’l-Mısıriyye, ty.), 327.

⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 55.

⁵⁰ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü’l-hayevân*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1938), 2/134, 135.



bunlar arasındaki ilişkiyi yadsımak kişinin kendi zaafıdır ve bu zaafını da bir şekilde kelâma yüklemeye çalışmaktadır.

Kelâm-bilim ilişkisini olumlayan bir başka isim Kâdî Abdülcebbar'dır (ö. 415/1025). Öğrencisi İbn Metteveyh'e (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) de nisbet edilen *el-Muhît fi't-Teklîf*'te Kâdî Abdülcebbar'ın erken dönemde Câhız'ın savunduğu söylemi geç dönemde yine devam ettirdiği görülür: "Birisi kalkıp da cisimlerin sayısal olarak sonsuz olmasından yola çıkarak onların ezeli olduklarına istidlâl yapıyorsa bunun iptali ancak atomun (cüz) ispatıyla mümkün olabilir. Sâni'in ispatını yapmak istediğinde durum yine böyledir. Ebubekir Zekeriyya er-Râzî, kâdir olanın (Allah) âyâna (tözler) güç yetiremeyeceğini, kudreti âyâna bağlamanın ve onları yaratmanın imkânsız olduğunu tartıştı. Kudretin ancak âyândaki tesirâta mümkün olabileceğini savundu. Bunun için de konuşması gerekti. (Bu konuya girince doğal olarak) süre, zaman ve mekan gibi müşkil konularda da konuşması gerekti. Ancak arkadaşlarımız bu tarz dakik meselelerde konuşmaktan istigna ettiler. Halbuki hakikî tartışmada bu meselelerden her birinde, asıllarla ilgili şeylerde hükmümüzü belirtmediğimiz sürece amaç ortaya çıkmayacaktır."⁵¹

Eşarilik ve Mutezile'den sonra son olarak sünnî kanattan Mâtürîdî'ye de bir parantez açmak istiyoruz. *Kitabü't-Tevhid*'in mukaddimesi nazar ve istidlal hakkında âdetâ bir manifestodur. Mâtürîdî mukaddimesinde bilerek inanmanın, dini delillere dayalı olarak bilmenin öneminden, taklitçinin taklidinde mazur sayılamayacağından, aksi takdirde din mensuplarının sadece sayısal çokluklarına dayanarak abes bir istidlalle doğruluk ve haklılık iddiasında bulunabileceklerinden bahseder. Bu tür tartışmalarda Mâtürîdî'ye göre taklit veya kesreti arkasına alan kişi değil, "iddia ettiği şeyin doğruluğunu bildiren 'aklî bir hüccete' (*hucetü akl*) ve hak üzere olduğunu insaflıları kabule mecbur bırakan 'kesin bir delil'e (*burhân*) sahip olan kişi son sözü söyler."⁵² Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere Mâtürîdî imanı bilgidan tümüyle koparmak istemez. Mürcie'nin imanı bilgiyle özdeşleştirmesini reddeden Mâtürîdî imana götüren bir vesile hâline getirdiği bilgiyi iman sürecine dâhil eder: "Bazen nasıl ki bilgisizlik (*cehâlet*) tekzibe sevkeden bir sebep oluyorsa öyle de bilgi (*marifet*) de tasdîke sevkeden bir sebep olabilir."⁵³ Nitekim tefsirinde Enfal/42'yi açıklarken âyette zikredilen "helâk, hayât ve beyyine" kavramlarının Ehl-i tevil tarafından "küfür, iman ve hüccet" olarak yorumlandığını dile getirir.⁵⁴ Sonuç itibarıyla Mâtürîdî'ye göre iman olsun

⁵¹ Kadî Abdülcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf* (Beyrut: eş-Şirketü'l-Mısıriyye, 1965), 1/26, 27.

⁵² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 4.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 611.

⁵⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî el-Hanefî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Müessetü'r-Risale, 2004), 2/357.



küfür olsun iki edim de ancak delil ve hüccetlerle desteklendiği takdirde anlamlı ve değerlidir; aksi halde imanın ve küfrün kendinde bir anlam ve değeri yoktur.

Görüldüğü üzere kelâm, imanı nazar ve istidlâl üzerinden temellendirme çabası ve kaygısı içindedir. Bu şekilde imanın salt dogma ve inanç olmanın ötesine taşınarak daha sağlam ve güçlü temeller üzerinden inşa edilen bir gerçekliğe dönüştüğü varsayılmaktadır. Kelâmın inanç meselelerini nazar üzerinden güçlü temeller üzerine oturtma çabası bu kadarla sınırlı değildir. Mantık ilmiyle bu çaba daha ileri bir boyuta taşınır ki bu nokta iman ve bilgiyle ilgili problemleri bir başka yaklaşımın da kaynaklığını teşkil eder. Felsefenin organonu olarak kabul edilen mantık üzerinden iman ve bilgi arasında bir ilişki öngörülür. Şöyle ki mantık genel olarak iki kısımdan oluşur: tasavvurât ve tasdikât. Tasavvurât kısmında kavramlar ve tanım incelenirken tasdikât kısmında önermeler ve kıyas ele alınıp incelenir.⁵⁵ Mantıkta tasdik “iki müfret (kavram) arasında kurulan nisbetle aklın olumlu ya da olumsuz hüküm vermesi” şeklinde tanımlanır. Bu bağlamda mütekellimler de inanç kavramları arasındaki nisbetlere bağlı hükümleri tasdik olarak değerlendirirler. Mesela Âmidî (ö. 631/1233) yukarıda alıntılıdığımız tasdik tanımını verdikten sonra iki kavram arasındaki nisbete dayalı olarak aklın verdiği hüküm için mantıktan ve doğa bilimlerinden değil kelâmdan örnek getirir: “âlemin hudûsüyle Sâni’in varlığına hüküm vermek.”⁵⁶ Kelâmda bu ilişkilendirmenin daha ilginç örneğini Teftâzânî’de buluruz. Teftâzânî gibi bir mütekellim *Şerhu’l-Akâid*’de mantıksal tasdikle itikadî tasdiki birbirine eşitler: “Sonuç olarak iman manası Farsçada “gervîden”le ifade edilir. Bu da mantık ilminin başında bilgi ya tasavvurdur ya tasdiktir denildiği üzere tasavvurun mukâbili olan tasdik manasıdır. Nitekim mantıkçıların reisi İbn Sina bunu açıkça ifade etmiştir.”⁵⁷

İtikadî tasdikın mantıkî tasdik şeklinde görülmesini doğuran bir başka husus mantıktaki tasdik türüne giren bilgi çeşitleridir. Mantıkta kıyaslar maddeleri açısından değerlendirilirken “nisbet-i haberiyyenin vukûu ve la-vukûu”na göre ayrılarak tasdikât türü bilgiler taksim edilir ve orada bir kere daha tasdike, diğer adıyla itikada (inanç) yer verildiği görülür: “şek, *tasdik/itikad*, yakîn, cehl-

⁵⁵ Esîrüddin el-Ebherî, *Muğni’t-tullâb şerhu metni İsbâgüçî* (Şam: Dâru’l-Fikr, 2007), 21.

⁵⁶ Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi meâni’l-elfâzi’l-hukemâi ve’l-mütekellimîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 11.

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 188.



i mürekkeb, taklit, tahyîl, zan ve vehim". Bu bağlamda tasdik/itikad "eğer akıl bir ciheti tercih eylerse o cihete taalluk eden ilim" olarak tanımlanır.⁵⁸

Mütekellimlerin geneli tarafından imanın bir tasdik olarak tanımlanması mantığın tasdiki ile kelâmın tasdikini yanyana getirir. Ancak iman söz konusu olduğunda iki tasdik türü arasındaki ilgi ve ilişkinin sıhhat ve geçerlilik durumu tartışmaya açıktır. Zira burada bazı tutarsızlıklar göze çarpar. Örneğin mantığın tasdiki aklî iken kelâmın tasdiki kalbîdir. Öyle görünüyor ki bu bağlantıyı kuranlar (eğer kalbe akıl demiyorlarsa) iki tasdikin mahallerini hiçe saymaktadırlar. Aksi takdirde iman ve bilgi, iman ve düşünce arasında doğrudan veya dolaylı her türlü ilişkiden söz etme imkânı doğmaktadır. Sorun şu ki bu işlemle mesele daha kronik hale gelmektedir. Akıl ve kalp arasındaki ayırım ortadan kalkınca kelâmdaki kalp doğal olarak akla dönüşmekte ve kalbin tasdiki olarak icra edilmesi gereken başta kelime-i şehadet ve kelime-i tevhit olmak üzere tüm teolojik hükümler mantıksal kavramlarla temellendirilebilecek önermelere dönüşmektedir. Bunu gerçekleştirmek için de önce inançla ilgili kavramlar tek tek ele alınmakta ve sonra aralarında kurulan nispetlerle önerme formuna sokulan yargılar açıklanmaktadır. Kelâm geleneğinde mantıktan hareketle yapılmış bu tarz eski-yeni pek çok çalışmaya rastlamak mümkündür.

Klasik mantıktan hareketle iman ve bilgi arasında doğrudan ilişki kurmak imanın özüyle çelişen bir durumdur. Evvela iman esaslarıyla ilgili hükümler, yargılar mantıksal birer önerme değildir. Mantıkta önermeler (kaziyye), yüklemli (hamliyye) ve şartlı (şartiyye) olmak üzere ikiye ayrılır. İmana dâir yargılar bu açıdan değerlendirildiğinde yüklemli önermeler grubuna girer. Örneğin "Allah vardır" tümcesini ilk bakışta mantıksal önerme formunda görme ve göstermenin hiçbir sakıncasının olmadığı yönünde zihinde masum bir inanç oluşabilir. Bunun sakıncalı olup olmadığına karar vermek için önermenin mantıkta ne anlama geldiğini, nasıl tanımlandığını bilmek gerekir. Mantıkta önerme şöyle tanımlanır: "Önerme, söyleyene söylediği sözle ilgili olarak 'sen doğrusun (doğru söyledin)' veya 'sen yalancısın (yalan söyledin)' demenin sahih/geçerli olduğu sözdür."⁵⁹ Yüklemli önerme için "Zeyd kâtiptir" ve (muttasıl) şartlı önerme için "Güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur" örnekleri verilir.⁶⁰ Mantıkçıların yüklemli önermesi nahivcilerde "haber cümlesi"ne tekâbül eder. "Zeyd kâtiptir" cümlesi bir önermedir; çünkü biz bunu söyleyenin söylediği şeyde doğru veya yalan söyleyip söylemediğine, Zeyd'in reel hayattaki kâtiplik durumuna bakarak karar verebiliriz. Bir önermenin doğruluğu, verilen haberin vâkiye/vâkıya (olgu) mutâbakatında

⁵⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Miyâr-ı Sedâd* (İstanbul: Matbaa-i Âmira, 1293), 99.

⁵⁹ Ebherî, *Muğni't-tullâb*, 42.

⁶⁰ Ebherî, *Muğni't-tullâb*, 43.



aranır. Zeyd gerçekten kâtipse önerme doğru bir önerme, değilse yanlış bir önermedir. Kezâ Güneş'in doğuşuyla ilgili şartlı önerme de gündüzün varlığına bakılarak aynı işleme tâbi tutulur. Dolayısıyla önermenin doğruluk ve yanlışlığı önermenin vâkiye olan mutâbakatıyla belirlenir. Şimdi "Allah vardır" diyen birinin dediğini teolojik bir önerme olarak ele alalım. Bu önermede bilime, gözleme, deneye, deneyime, reel duruma dayalı kurulan mantıksal önermelerde olduğu gibi doğrusun veya yalansın/yanlışsın deme imkân ve ihtimalinden söz edilebilir mi? Teolojik bir önermenin mantıksal önermeler gibi doğrulanması ve yanlışlanması mümkün müdür? Zeydin kitâbetinde hem Zeyd'i hem de kitâbetini test etme, kontrol etme, doğrulama-yanlışlama imkânı varken Allah'ın varlığı söz konusu olduğunda onun varlığını test etme, gözleme imkânından bahsedilebilir mi? Bu tür sorulara olumlu cevap vermek mümkün değildir. O halde Allah'ın varlığı hakkında ne doğrulama ne de yanlışlama hükmü verilebilir. Doğal olarak aynı mantık içinde Allah'ın yokluğu ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Yani her ikisi de birileri için mümkün ve muhtemel olabilir. Nitekim varlık ve yokluk meselesi inananlar açısından doğrulanabilirken inanmayanlar açısından yanlışlanabilir bir durumdur. Ne var ki önermeler maddeleri açısından doğrulama ve yanlışlamaya tâbi tutulurlar, ona inananlar ve inanmayanların durumları açısından değil.

Comte-Sponville'in Hıristiyanlık açısından haklı olarak işaret ettiği üzere bir ateist kalkıp diyorsa ki: "Ben Tanrı'nın var olmadığını biliyorum", bunu diyen inançsız bir budaladır. Teist biri de kalkıp diyorsa ki: "Ben Tanrı'nın var olduğunu biliyorum", bunu diyen de inançlı bir budaladır. Zira her iki durumu da biz aslında gerçek anlamda bilmiyoruz.⁶¹ İnanç ve inançsızlık olarak bahsedilen hâller kesin olarak bilinemedikleri, kanıtlanamadıkları için zâten bu

⁶¹ Kullanılması gereken doğru ifade: "Ben Tanrı'nın var olduğuna inanıyorum/inanmıyorum." Hıristiyanlıkta bilmekle, anlamakla inanmak arasında çok keskin bir ayrışma söz konusu. Kartaca'nın ünlü Hıristiyan teologu, kilise babası Tertullianus'a nisbet edilen (160-225) bir söz vardır: "Credo quia absurdum." ("İnanıyorum, çünkü saçma!") Esasında onun böyle bir sözü yoktur; onun *De carne Christi'*de (İsa'nın Eti/Bedeni Üzerine) söze kaynaklık eden sözü şöyledir: "Ve Tanrı'nın oğlu öldü: Bu inanılabilir (credibile est), çünkü aptalcadır (quia ineptum est). Ve gömüldü, yeniden dirildi: Kesindir (certum est), çünkü imkânsızdır (quia impossibile)." Ancak Müslümanlıkta durum farklıdır. Bakara/259'a dayanarak kişinin vahyin bilgisi ve bireysel, zihinsel tecrübe sonrası kendisine "tebeyyün" ettikten sonra bilgiyle inanç esasları arasında ilişki kurabileceğini savunanlar vardır: "Onun için (lehû) açığa çıkınca, açıklığa kavuşunca (tebeyyene) dedi: Allah'ın her şeye kadîr olduğunu biliyorum." Fakat bu sözü anlarken bunu söyleyen adamın yaşadığı bir tecrübenin ve bu tecrübenin bireyselliğinin, öznelliğinin mutlaka dikkate alınması gerektiğini düşünüyorum. Diğer yandan inanç konularının "tebeyyün" etmesiyle onları "tebyin" etmenin de aynı şeyler olmadığını ihmal etmemek gerekir.



şekilde adlandırılırlar. İnsan bir şeyi kesin olarak bildiğinde o şeye inanmak ya da inanmamak ortadan kalkar, inanç ihtiyaç olmaktan çıkar.⁶² Teistin inandığını bilmesini söylemesinde temel olarak biri teolojik, diğeri felsefî olmak üzere yapılan iki büyük hata söz konusudur. Teolojik hata Hıristiyan teolojisinde inanç bir lütuftur, bir bilgi değildir. Felsefî hata ise iki farklı kavram, yani inanç ve bilgi doğal olarak ayırt edilemediği için birbirine karıştırılmakta, inanç (bilimsel) bir bilgi türüymüşçesine bilginin konusu kılınmaktadır.⁶³ Dolayısıyla “Tanrı’nın var olup olmadığını bilmiyoruz. Bunun için de ona inanmak ya da inanmamak sorunu ortaya çıkıyor.” Bu yüzden Hıristiyan olan Kant inanca yer açabilmek için bilgiyi sınırlamak zorunda kaldığından, bilgiye görüyle, olguyla sınır çekmekten bahsediyordu.⁶⁴ Yine bu nedenle Kant “içeriksiz düşünceleri (*gedanken ohne inhalt*) boş” ve “kavramsız görüleri (*anschauungen ohne begriffe*) kör” olarak niteliyordu.⁶⁵ Böylece ‘metafizik kavram’ gibi değerlendirilen düşünceleri ve ‘metafizik önerme’ olarak adlandırılan yargıları çok sert biçimde boşluğa mahkum ediyordu. Zira Kant’a göre “varlık bir yüklem değildir” ki kanıtlanabilsin ya da çürütülebilsin.⁶⁶ Bu sebeple Tanrı’nın varlığını ilgilendiren inançla ilgili konular teorik aklın postulatları (bilgi) içinde değil, pratik aklın postulatları (ahlak) içinde değerlendirilmelidir.⁶⁷ Kant’ın bilgi teorisi ve sistematizmasının metafiziğe ağır darbeler vurduğu, özellikle teistlerin Tanrı’nın varlığını kanıtlama yolunda kullandıkları ontolojik, kozmolojik ve teleolojik argümanlar açısından hiç de iyi sonuçlar doğurmadığı müsellemidir. Bu anlamda sonu ne olursa olsun çağdaş kelâmcıların bugüne kadar gerçekleştiremedikleri (belki de cesaret edemedikleri) Kant’la yüzleşme ve hesaplaşma sorunu hâlâ güncelliğini korumaktadır.

Meseleyi İslâm kelâmı açısından değerlendirdiğimizde marifetullahtan amacın esas itibariyle iman-ı billâha ulaşmak olduğu açıktır. Marifetullahtan kasıt ise Allah’ın varlığına ilişkin bilgidir, yani Allah’ın varlık delilleri ve bu delillerle oluşan ilâhî varlık bilgisidir. Ancak şu var ki bilgi demekle bunlar yüklemli önermeler şeklinde doğrunun ve yanlışın konusu haline gelirler mi? Mütakellimler bunları önerme ve kıyas formuna sokarak mantıksal bilgiler şeklinde sunmuşlardır. Varlık delilleri (isbât-ı Sâni’/Vâcib) bağlamında kelâm kitaplarında sıklıkla zikredilen deliller “hudüs” ve “imkân” delilleridir. Mütakellimler bir kıyas formu içinde değişkenlik (tegayyür/cevher-araz)

⁶² Andre Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, çev. S. Seza Yılcıoğlu (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2006), 90.

⁶³ Andre Comte-Sponville, *Hayat Yaşamaya Değer*, çev. Ercüment Tezcan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 331.

⁶⁴ Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, 76.

⁶⁵ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 108.

⁶⁶ Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, 84.

⁶⁷ Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, 85.



esasından “Âlem hâdistir” öncülüne, bu öncülden de “Allah muhdistir/kadîmdir” sonuç önermesine ulaşırlar. Filozoflar ise vâcip varlığa bağlı tercih, tahsis esasından “Âlem mümkündür” öncülüne, buradan da “Allah vâciptir” sonuç önermesine ulaşmaktadırlar. İki farklı yoldan ulaşılan genel önerme ise “Allah vardır” önermesidir. Bu mantıksal silsiledeki temel sorun “Âlem hâdistir” ve “Âlem mümkündür” önermelerinde aranan vâki ile mutâbakat imkânının sanki “Allah muhdistir” ve “Allah vâciptir” önermelerinde de olduğu yanılgısıdır. Müttekellimler ve filozoflar âlemden, âlemde görülen oluştan, âlemin kendi kendine varlığının imkânsızlığından hareketle, teselsül ve devrin iptaliyle onun hâdis ve mümkün olduğunu delillendirmişler ve sonuç olarak da bir var ediciye geçiş yapmışlardır. Bu aslında normal bir geçişten öte fizikten metafiziğe yapılan bir sıçramadır. Sorun şu ki sıçranan noktada ulaşılan sonuç önermesi hakkında “kıyasın sûreti” açısından her şey yolunda görünüyorsa da “kıyasın maddesi” açısından kişiye doğru veya yanlış deme imkanı yoktur. Öncüllerde uygulanabilen doğru-yanlış testine bağlı ortaya çıkan önermesel ifade kesinliği Allah’ın varlığı söz konusu olduğunda uygulamadan düşmektedir. Bu bakımdan iman ve bilgi arasında marifetullah konusunda felsefe ve mantık üzerinden kavramsal ve önermesel bir bağlantı kurmak makul bir yaklaşım değildir.

Diğer yandan eserden müessire, fiilden fâile, sanattan sanatkâra yaklaşımından hareketle nasıl bir yazı kâtipsiz, bir resim ressamsız, bir yapı mimarsız, bir elbise terzisiz, bir köy muhtarsız olmazsa öyle de âlemin de ilim, irâde ve kudret sahibi bir varlıktan müstağni olamayacağını söylemek, bu iki farklı kategoriye aynı düzlemdeymiş gibi değerlendirmek de duyusal (tarihsel ve tecrübî) olanın duyusal olmayana kıyası sebebiyle tam bir mutâbakat taşımaz. Tanrı dışında sayılan tüm örneklerin varlıksal durumları için fizik ve tarih açısından doğrulama ve yanlışlama yapmak mümkündür. Ancak Tanrının varlığına dâir böyle bir doğrulama ve yanlışlama imkânından mahrumuz. Diğerlerinin varlığı ve yokluğu için geçerli olan kesinlik âlemin var edeni için gündeme geldiğinde ortadan kalkar. Bu bakımdan âlemin var edicisinin kabulü durumunda onun varlığıyla ilgili bilimsel, nesnel bir kesinlikten bahsedilemez. Kıyâsü'l-gâib ale’ş-şâhit yöntemi ve nizam-gâye delili çerçevesinde özetlenebilen bu yaklaşım fizik alanda kesinlik doğuruyorsa da fizik ötesi (metafizik) alanda böyle bir kesinlik ortaya çıkarmaz. Çünkü Tanrı kâtip, ressam, mimar, terzi, muhtar kesinliğinde bize kendisini nesnel ve tarihsel olarak dayatmaz, kendisini verili biçimde bizlere sunmaz. Burada meseleyi Tanrı’da zât-sıfat ayrışması üzerinden değerlendirerek tartışmanın zâta değil, ayrıntılı sıfatlarda olduğunu söylemek de bizi kesinliğe taşımamaktadır; çünkü belirtildiği üzere fizik alandaki zât hakkındaki verili kesinlik ve nesnellik



özelliği metafizik alanda söz konusu değildir. Devreye inanç girdiğinde insanda oluşan öznel kesinlik duygusunun boy göstermesi bizi yanıltmamalıdır. Bu, bilgi kesinliği değil, esas itibarıyla inanç kesinliğidir. Daha açık tabirle inananın kesinliğidir, öznel kesinliktir. Bilgi kesinliği örneğin resmin ressamını, yapının mimarını inkâr eden biri için inkâr sebepleri ortadan kaldırıldığında oluşan durumdur. Tarihsel şahitlikler, zaman ve mekana dayalı veriler, bilimsel, tarihsel kanıtlar ve kayıtların ortaya konulmasıyla -ki bunlar onun doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olduğunun göstergeleridir- bilgi kesinliğinin oluşması mümkündür. Her ne kadar onlar geçmişe kalsalar, bugün biz onları görmüyorsak da geçmişte onları birilerinin görmesi, onlarla konuşması, tarihsel tanıklıklar -eğer katı bir sofist değilsek- onların varlığıyla ilgili bizde oluşan kuşkuları dağıtmaya yetecektir. Zira resim de ressam da zamanın ve mekanın konusu olup zaman ve mekanla kayıtlı, duyuya mevzu maddî, cismânî unsurlardır. Tanrı zamandan, mekandan ve maddîlikten, cisimlikten münezzehe olmakla bu türden bilimin, tarihin, duyunun ve tecrübenin konusu kılınamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı hakkında yüzde yüz kesinlikten bahsedilemez. Tanrı'nın varlık durumu şayet bu denli kesin ve tartışmasız olsaydı yeryüzünde inkârcıların varlığına anlam vermek mümkün olmazdı. Bu aynı zamanda marifetullahın "zarurî ve bedihî" olduğunu savunan kelimelere marifetullahın "nazarî ve istidlâlî" olduğunu söyleyen kelimeler tarafından yapılan itirazın temelini teşkil eder.

Dinî yargılar, itikadî cümleler, adına teolojik önerme denilmek suretiyle de nesnel ifadeler, felsefî/mantıksal önermelere dönüşmezler. Kanaatimce yüklenmek istenen felsefî, mantıksal ve bilimsel bilgi (ilim) niteliği yerine marifetullah ve imana dair meselelerde tikel/öznel bilgi (marifet) ve tecrübenin öne çıkarılması imanın özülüyle daha uyumlu bir yaklaşımdır. Literatürde Allah'ın varlığına ilişkin delillerden dinî tecrübe olarak adlandırılan tikel tecrübeden hâsıl olan bilgi, kişisel yaşantılar sonucunda oluşan öznel bilgi bilim değil, marifet türü bir bilgidir. Bu bilgi türünü sûfilere göre esbâba mübâşeret etmeksizin "feyz yoluyla kalbe bir mananın ilkâ edilmesi",⁶⁸ Gazzâlî'ye göre "bilâ delil hâsıl olan bilgi"⁶⁹ olarak açıklanan "ilhâm" kavramıyla birlikte değerlendirmek mümkündür. Nitekim ilhâm da bir tür marifete dayalı bilgidir. Tarihte yer eden hidâyet öykülerine bakıldığında inanmayanların imkân ve hudûs gibi delillerle değil daha ziyade söz konusu tecrübeler yoluyla imana eriştiklerini gözlemliyoruz. Dinî tecrübe dışındaki delilleri öğrenerek ya da duyarak kaç kişinin Müslüman olduğu ise ayrıca sorgulanabilir.

Her ikisi de Türkçeye bilgi olarak çevrilmesine rağmen ilhâm bağlamında ilim ve marifet arasında Teftâzânî'nin dikkat çektiği fark konumuz açısından önem

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 72.

⁶⁹ Sırrî Girîdî, *Şerhu'l-Akâid Tercemesi* (İstanbul: Âsitâne, 1292), 1/118.



taşıır. Ömer Neseî (ö. 537/1142) *Akâid Risalesi*'nin başında saydığı üç bilgi kaynağını "ilim" kavramıyla ifade etmesine karşın ilhâmın bir bilgi kaynağı olmadığını "marifet" kavramıyla ifade eder: "Ehl-i Hak nezdinde ilhâm bir şeyin sıhhatini belirlemede bilgi kaynaklarından (esbâbü'l-marifet) değildir." Neseî duyu, akıl ve haber için "ilmin sebepleri (esbâbü'l-'ilm)" demesine rağmen ilhâm için "Marifet sebeplerinden (esbâbü'l-marifet) değildir" diyerek ilim yerine marifet sözcüğünü kullanır. Teftâzânî, Neseî'nin marifet yerine ilim kelimesini kullanmasının bağlam açısından daha uygun düşeceğini fakat ikisinin aynı anlama geldiğini tenbih için böyle bir tercih de bulunmuş olabileceğini kaydeder. Diğer yandan Teftâzânî bir şerh düşerek bu iki kavramın ıstılahta farklı gönderimleri olduğunu hatırlatır. Öyle ki ilim "bileşik ve tümel" (*mürekkebât ve külliyyât*) şeyleri bilmekle ilgili kullanılırken marifet "yalın ve tikel" (*besâit ve cüziyyât*) şeyleri bilmek bağlamında kullanılır.⁷⁰ Teftâzânî açısından seleften ilhâmla ilgili gelen nakillere bakılırsa ilhâm eskiden beri bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Teftâzânî'ye göre Neseî'nin ilhâma dair cümlesinden murâdı şu olmalıdır: "İlhâm insanların geneli için bilgi kaynağı (sebeb) olmadığı gibi onu delil olarak kullanarak başkalarını ilzâm etmek de uygun olmaz. Kuşku yok ki ilhâmla (ferdi olarak, kişi için) bazen bilgi (ilim) hâsil olabilir."⁷¹

Teftâzânî'nin şerhinde marifet ve ilhâm bağlamında dikkat çektiği husus oldukça mânidardır. İlhâm kişisel, bireysel, özel bir bilgiye mazhar olma durumunu ifade eder. İyilik yönelimli ilhâmlarda çoğu zaman ilahî ve melekûtî bir tınının gizli olduğuna inanılır. Bu yönüyle ilhâm kişiye özeldir ve sadece sahibini bağlar. Bu bakımdan onu diğer insanlar için genel bir bilgi olarak takdim etmek doğru olmaz. Dolayısıyla 'marifetin tikelliği'yle ilhamın kişisel ve bireysel yönü arasında doğrudan bir ilişki kurulabilir. İlim kavramı ise marifet ve ilhâmın tersine nesnel, evrensel ve toplumsal niteliğiyle öne çıkar.

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 74. Bihiştî Ramazan Efendi (ö. 979/1571) *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı hâşiyede (Hâşiyetü Ramazan Efendi) yaptığı açıklamalarla ilim ve marifet kavramlarının anlam ve bağlam farklarını sarih bir şekilde ortaya koyar: "Çünkü Ehl-i Sünnet indinde ilim ve marifet elfâz-ı müterâdifeden olup ikisi bir manada müstemeldir. Felâsife ise bunun hilâfına zehâb ile ilim ve marifet beynini ayırıp dediler ki (1) "ilim" mürekkebi ve "marifet" basiti idrakten ibarettir. Ve bu ecildendir ki "Allah'ı ârifim denilir de, Allah'ı âlimim denilmez." (2) Yahut "ilim" küllîyi ve "marifet" cüzîyi idrakten ibarettir. Ve bu sebeptendir ki "Zeyd'i ârifim denir de, âlimim denmez" ve "İnsanı âlimim denilir de, ârifim denilmez." (3) Veyahut "ilim" bir şeyi tasdikten ibarettir. O şey gerek mürekkep veya basit olsun, gerekse küllî veyahut cüzî bulunsun. Ve bu cihettendir ki "Zeyd'i ârifim denilir de, âlimim denilmez." Belki "Kaim olan Zeyd'i âlimim" denilir. (4) Bir de marifet cehilden sonra hasıl olan idrakten, ilim mutlak idrakten ibarettir; gerek cehilden evvel gerekse sonra olsun. Ve bu ecildendir ki "Allah Teala ârifdir denilmez" belki "Allah âlimdir" denilir." Girîdî, *Şerhu'l-Akâid Tercemesi*, 1/119.

⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 74.



Son tahlilde iman da kişisel ve bireysel bir tabiata sahiptir. İman edimi topluca, kalabalıklar halinde gerçekleştirilen bir edim değildir. Tahkikî iman “âmennâ” ile değil, “âmentü” ile ortaya çıkar. Her birey evvela kendi imanından sorumludur. Dolayısıyla tarihsel süreçte örneğin Mürcie/Cehmiyye’de görüldüğü üzere imanun ilim yerine marifet kavramıyla tanımlanması ve yine Allah hakkında kulun bilgisinin marifetullahla kavramsallaştırılması, iman ve marifetin kişisel ve bireysel yönünü ortaya koyması bakımından dikkate değer verilerdir. Tüm bunlar bize iman ve bilgi yan yana geldiğinde odaklanılması gereken asıl kavramın ilim değil marifet olduğunu gösteren işaretlerdir.

Gazzâlî’nin dediği gibi “aslında iman Allah’ın bir bağış ve hediye olarak katından, kullarının kalbine attığı bir nurdur. (Bu nur) (1) bazen kişinin iç âleminden (bâtın) dile dökülemeyen bir beyyine ile, (2) bazen uykuda bir rüya ile, (3) bazen dini bütün (mütedeyyin) bir adamın hâlini görmekle, onunla oturup sohbet ederken nurunun ona sirâyetiyle, (4) bazen de bir hâl karinesiyle” ihsân edilir. Örneğin bir gün Peygamberimizin huzuruna gelen münkir bedevî, onun yüzünde parlayan nübüvvet nurunu görür görmez iman etmiştir. Zira ona göre böyle bir yüzde asla yalan olmaz. Bir başka bedevî ona gerçekten Allah’ın peygamberi olup olmadığını sormuş, Peygamberimiz de Allah’ın elçisi olduğuna dâir yemin etmiş ve adam duyduğu bir yeminle Müslüman olmuştu. Gazzâlî tarihte buna benzer pek çok hâdisenin yaşandığını, onların kelâmla, kelâmî delillerle meşgul olmadıklarını, Peygamberimizin sohbeti, Kur’ân tilaveti ve kalp tasfiyesiyle hidâyet nûruna kavuştuklarını belirtir. Gazzâlî iman konusunda bu tecrübelerle dayanarak kelâmı ve kelâmcıları eleştirmekten kendini alamaz. İronik bir dille Resulullah’tan ve sahabeden gelen nakillerin mütekellimlerin yöntemini desteklemediğini dile getirir: Müslüman olacak biri Peygamberin huzuruna gelmiş olsun da Peygamber de ona âlemin hudûsundan, arazlardan bahsetmiş olsun; Allah’ın sıfatlarından, ilim ile âlim, kudret ile kâdir olduğundan, bunların zâta zâit olduğundan, zâtın ne aynı ne gayrı olduğundan, mütekellimlerin bahsettikleri delillerinden söz etmiş olsun! Ne garip ki der Gazzâlî, elimizde böyle nakiller yok!⁷² Zira Hz. Muhammed (sav) imanun âdeti ete kemiğe bürünmüş hâlidir. Din düşünce formu olmanın ötesinde her şeyden önce bir yaşam formudur. Teoriden özge pratiktir. Gazzâlî bu sözleriyle belki de kelâm kitaplarının en büyük eksiği olan dinin pratik yönüne, peygamber yaşamına, sîrete, sünnete, onun sözlerine, hâllerine yeteri kadar yer verilmemesinden duyduğu ızdırabı dile getirmektedir.

Gazzâlî mütekellimin imanla bağına, marifetle ilişkisine dâir eleştirisini iyiden iyiye sertleştirerek yaptığı analizi ağır bir cümleyle noktalar: “Açık gerçek şu

⁷² Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika* (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts., Mecmûatü'r-resâilü'l-imâmi'l-Gazzâlî içinde), 269.



ki; Resul'ün getirdiği ve Kur'an'ın ihtiva ettiği şeylere kesin bir inançla (itikad-ı cezm) inanan herkes mümindir; delillerini bilmese de. Kelâmî delillerden elde edilen iman ise cidden zayıftır ve herhangi bir kuşku ile her an kopmaya müheyyâdır. Bilâkis köklü, güçlü iman (iman-ı râsîh) avamın imandır; ki o (1) ya çocuklukta kesintisiz şekilde işitmekle (tevâtür-i sema) kalplerinde hâsıl olan (2) ya da ergenlikten sonra dile getirilemez (tecrübî) hâl karineleriyle (karâin-i ahvâl) hâsıl olan imandır. Bu imanın tamama ermesi ibadet ve zikre sarılmakla olur. Kim takvanın hakikatine, dünyanın kaygılarından kendi iç temizliğine erişinceye kadar ibadete devam eder ve zikrullahı sarılmaktan vazgeçmezse ona 'marifet nurları' (envâru'l-marifet) tecelli eder ve taklit yoluyla aldığı şeyler, görmüşçesine (ke'l-muâyene ve'l-müşâhede) aldığı şeylere dönüşür. İşte bu marifetin hakikatidir ki hakikat ancak inançların düğümünün çözülmesinden (inhılâlü ukdeti'l-itikâdât) ve Allah'ın nûru ile sînenin yarılmasından (inşirâh-ı sadr) sonra meydana gelir. Resulullah'a Zümer/22'de zikri geçen sînenin yarılmasının (şerh-i sadr) manası sorulduğunda 'O, müminin kalbine atılan bir nûrdur' buyurdular. 'Alâmeti nedir?' denildiğindeyse 'Aldanma yurdundan (dâru'l-gurûr) el etek çekmek, ebedilik yurduna (dâru'l-hulûd) yönelmektir' buyurdular. Böylece bilindi ki kendini helâk edercesine dünyaya yönelen mütekellim, marifetin hakikatini idrak edememiştir. Şayet hakikati idrak etmiş olsaydı aldanış yurdu dünyadan kesinlikle (kat'an) el etek çekerdi."⁷³

Bunun yanında Gazzâlî *İhyâ'*da "inanç dereceleri" başlığı altında yaptığı derecelendirmede avamın inancı ile mütekellimlerin inancını mukayese eder. İki inancı sebat, mukâvemet bakımından değerlendirdiğinde mütekellimlerin avam karşısında acınacak durumda olduklarını belirtir. Avamın inancını fırtınayla, yıldırımla bile sarsılmayan dağa benzetirken mütekellimin inancını bir rüzgarla sağa sola sallanıp duran havadaki ipe benzetir. Gazzâlî bu bağlamda mütekellimi ya da bir başkasını dinleyerek delil öğrenen kişiyi taklitçi olarak niteler. Zira taklitçilikte "delili telkinle öğrenmek" (*ta'allümü'd-delîl*) ile "medlûlü telkinle öğrenmek" (*ta'allümü'l-medlûl*) arasında fark yoktur. Tüm bunlara rağmen Gazzâlî -bereket versin ki- mütekellimin hakkını teslim ederek onu taklitçiden ayıran bir noktaya dikkat çeker: Mütekellim delili "nazarla istidlâl" (*istidlâl bi'n-nazar*) yaparak elde ettiği için delili telkin yoluyla nazar yapmaksızın hazır şekilde alan taklitçiden ayrılır.⁷⁴

Değerlendirme ve Sonuç

⁷³ Gazzâlî, *Faysal*, 270.

⁷⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-din* (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1992), 1/162.



Son olarak bir soruya ve değerlendirmeye yer vererek konuyu toparlamanın uygun olacağını düşünüyorum. Bu soru ve değerlendirme aynı zamanda kelâmcıların felsefe-bilim destekli vesâil içeriği için de bir eleştiri niteliğindedir. Çalışma boyunca okurun zihnine şöyle bir soru takılmış olabilir: Peki bu durumda Kur'ân'da konu edilen bilgi ve delillerin imanla ilgi ve ilişkisi tam olarak ne olacak, varsa bir ilişki bu nasıl kurulacak, iman zaviyesinden bilgi nasıl konumlandırılacaktır? Öncelikle bu meselenin sadece kelâmcıların nazar ıstılâhı üzerinden değil "iman-akıl/düşünce ilişkisi" bağlamında daha genel çerçevede başlıbaşına bir çalışmayı hak ettiğini belirtmek isterim. Ancak yeri geldiği için burada bazı hususlara kısaca değinmenin bir zorunluluk olduğu kanaatindeyim. Evvela çalışmada bilgi derken baştan beri üzerinde odaklanmaya çalıştığımız bilgi türünün nesnellik ve kesinlik iddiası taşıyan, duyuya, deneye, tecrübeye tâbi olduğu kabul edilen, İngilizcede "science" başlığı altında gündeme gelen "bilimsel bilgi" (scientific knowledge) ile salt akla, mantığa dayalı kavram-önerme mantığı özelinde tümellik ve evrensellik niteliğiyle öne çıkan "felsefî/mantıksal bilgi" (philosophical/logical knowledge) olduğunu hatırlatalım. Yine ilişki derken de kastımızın bu bilgiler ile dinin temelini teşkil eden ve kalpte teşekkül eden iman arasındaki ilişki ağı olduğunu vurgulayalım. Bahsettiğimiz çerçevede Kur'ân'a bakıldığında karşımıza neler çıkmaktadır? Örneğin Kur'ân'da "bilmek"le (ilim) "kelime-i tevhit", "Allah'ın azîz, hakîm ve kadîr olması" arasında doğrudan bir bağlantı kurulduğu görülür: "(Öncesinde kıyametin kopmasını bekleyenlerden ve kıyamet alametlerinin (eşrât) belirlediğinden bahsederek Hz. Muhammed'e hitâben) Bil ki yoktur hiçbir ilah Allah'tan başka; günahın için ve mümin erkekler ve kadınlar için istiğfar et!"⁷⁵ "(Ölümden sonraki dirilişe (âhîret) imana müteallik olarak kuşlarla ilgili yapması gerekenler belirtildikten sonra Hz. İbrahim'e hitâben) Bil ki muhakkak Allah azîzdir, hakîmdir."⁷⁶ "(Ölüm sonrası dirilişe (âhîret) imana müteallik olarak harap olmuş köye uğrayan ve orada Allah tarafından yüz yıl ölü olarak bırakılıp yeniden diriltiren kimse) dedi ki: Allah'ın muhakkak her şeye kadîr olduğunu biliyorum."⁷⁷ Kur'ân'da özellikle Allah'ın isimleriyle gerek tekil gerekse çoğul kipleriyle bilmek fiili arasında ilişki kurulmakta, Allah'ın isimleri insan bağlamında bilgi konusu kılınmaktadır.⁷⁸

Şimdi bir müminin ilgili âyetlere dayanarak "imani gereği" Allah'ın varlığını, birliğini, kudretini bildiğini söylemesi normal karşılanabilir; ancak bir müminin âyetlere dayanarak "bilim gereği", "felsefe gereği" bir bilgi nesnesiymişçesine, Allah'ın varlığının, birliğinin bilimsel, nesnel, tümel

⁷⁵ Muhammed 47/19.

⁷⁶ El-Bakara 2/260

⁷⁷ El-Bakara 2/259.

⁷⁸ Bk. El-Mâide 5/34, 40, 97, 98; El-Enfâl 8/25; El-Hac 22/70; El-Hadîd 57/17; Et-Talâk 65/12; El-Mülk 67/14.



kesinlik taşıdığını iddia edercesine, iman esaslarının asla inkâr edilemez gerçekler olduğunu bildiğini söylemesi normal karşılanamaz. Âyetlerde bilmekle iman konularının yan yana gelmesi, imana müteallik ifadelerin bilmenin nesnesi kılınması bizi yanıltmamalı. Söz konusu bilmekliği bilimsel olarak değerlendirmek, Kur'ân'ı bilimin ve nesnel inceleme alanının konusu kılmak anlamına gelir ki bu, Kur'ân'ın metafizik doğasıyla uyuşmaz. Kur'ân bilimin konusu da değildir, amacı da. Çünkü bilim (science) özünde metafizikle değil fizikle iş tutan bir kurumdur. Diğer yandan bilim de Kur'ân'ın doğrudan konusu ve amacı değildir. Çünkü Kur'ân bir bilim kitabı değildir. Kur'ân'ın inanç umdelerini kendi içinde yer yer bilmenin konusu kılmasından kastın bilimsel bir bilme türü olduğunu iddia etmek sanıyorum akli başında hiç kimsenin savunacağı bir tez olamaz. Söz konusu bilgiyi ve bilme türünü bilimselliğe dayandırmanın, bilimsellikle açıklamanın, ve yormanın Hz. Peygamberin ve sahabenin söz konusu bilimsellikten uzaklıkları dikkate alındığında makul olmadığı açıktır. Kezâ aynı cümleleri klasik mantık üzerinden “-loji” (biyoloji, sosyoloji, psikoloji...) sonekiyle iyiden iyiye bilimsel hüviyete büründüğü görülen mantıksallık için de kurabiliriz. Üstelik böyle bir yaklaşım Kur'ân'ı bilim ve klasik mantık temeli üzerinden alımlama gibi sakıncalı bir algıya neden olur ki bu, bilimin doğrulama ve yanlışlamaya açık değişebilen ve yenilenebilen yapısıyla ilâhî kelâmın ezeli ve ebedî tabiatını karşı karşıya getirir. İlgili âyetlerde bilmek (ilim) fiili geçiyor diye bunları bilim çerçevesinde değerlendirmek, bilimsel bilgi statüsüne sokmak son derece mahzurludur. İman ve bilim arasına mesafe koymanın da Kur'ân'da zikredilen imana müteallik bilme ediminin akli (kalbî ve ruhî) temellerden, gerekçelerden yoksun olmak anlamına gelmediğini ayrıca belirtelim. Çalışma boyunca özenle ayrılmaya çalışılan şey “kalp merkezli iman fiili” ile “duyu merkezli bilimsel bilme faaliyeti” ve “felsefi/mantıksal bilme faaliyeti” dir.

Kur'ân'da yine imana ilişkin bazı konularda müşriklere meydan okunarak “burhan” ifadesine yer verildiğini görüyoruz: “Şayet doğrulardan iseniz getirin burhanınızı.”⁷⁹ Ayrıca Kur'ân iman esaslarıyla ilgili olarak müteallimlerin “burhân-ı temânu” olarak adlandırdığı bir delilden,⁸⁰ resullerin “beyyineler” getirdiklerinden,⁸¹ Hz. İbrahim'e verilen “hüccet”ten,⁸² yine Hz. İbrahim'in âlemden hareketle rabbini bulma yolculuğundan,⁸³ ölüm sonrası dirilişle ilgili

⁷⁹ El-Bakara 2/111; Neml 27/64. Benzer minvalde bk. Enbiya 21/24.

⁸⁰ El-Enbiya 21/22.

⁸¹ İbrahim 6/9.

⁸² El-En'âm 6/83.

⁸³ El-En'âm 6/76-79.



kalbinin itminân arayışından,⁸⁴ putları kırarken kavmine verdiği ibretlik dersten,⁸⁵ Nemrut olduğu söylenen kişiyle girdiği tartışmadaki susturucu cevaptan⁸⁶ bahseder. Bu ve buna benzer bağlamda dile getirilen ifadeleri anlarken yapılan bâriz hatalardan biri de bahsi geçen kavramları ve örnekleri sırf aynı kavramlara atıf yapıyor diye felsefî bağlama çekmek, felsefe üzerinden anlamaya çalışmaktır. Bu da âyetleri bağlamları ve amaçları dışında bir düzleme taşımak demektir. Felsefe burhanı (hüccet) mantık temeli üzerinden doğruluğunda kuşku barındırmayan zorunlu bilgi olarak tanımlar. Beş sanatın ilki olarak incelenen burhan mantıkta zarurî, yakinî, bedihî bilgileri ifade eden, kesinlik içeren bilgi kategorisidir.⁸⁷ Burada “ispat” ile “iknâ”yı, “katî” ile “zannî”yi birbirinden ayırmak zorundayız. Mantıksal bilgi konu edindiği cümleleri kavram ve önerme mantığı üzerinden kurgulayarak “katî” biçimde “ispat” etmeye, kanıtlamaya çalışır. Bilimin konuları duyu, deney, gözlem ve tecrübe üzerinden nasıl ki fizik dünyaya bağlı ise felsefenin konuları da mantık (ve yer yer bilim) üzerinden akıl dünyasına bağlıdır. Din de bazı iddialarla öne çıkar ve bu iddiaları belli oranda felsefî olarak değil ama özellikle belli oranda zihinsel olarak temellendirmeye, gerekçelendirmeye çalışır. Ancak din inanç konularında ne kadar delil ortaya koyarsa koysun, ortaya koyduğu delillerde insan için daima bir kuşku ihtimali kendini hissettirir. Bu noktaya işaret eden Dırâr b. Amr (ö. 200/815) tüm insanların içlerinde her dâim bir küfür potansiyeli taşıdığını düşünür.⁸⁸ Bu yönüyle Dırâr her müminin de kendi içinde bir kâfirlik potansiyeli olduğunu ifade eder.⁸⁹ Nesnel ve tümel kesinlikten yoksun yönüyle dini bilim ve felsefeden ayıran en önemli fark da bu noktada kendini gösterir. İman esasları olarak sayılan hususlar zaten bilimsel ve felsefî olarak kanıtlanamazlıkları sebebiyle birer iman esasları olarak belirlenmişlerdir. Zira Allah, melek, âhiret, kader, “irsâl” edilen peygamberler, “inzâl” edilen kitaplar olmak üzere dinin iman konusu kıldığı tüm esaslar bilimin ve felsefenin konularının tersine hiçbiri de salt fizik ve salt akıl alanına ait değildirler. Din tamamı nübüvvet ve risâlet müessesesi üzerinden Allah’a, aşkın varlığa dayanması itibarıyla her şeyden evvel metafizik bir oluşumdan ibarettir. Şu var ki din kendisini boşlukta bırakamayacağı için bilimsellik ve felsefîlik amacı gütmeyen metafiziği bir şekilde fizikle ve akılla ilişkilendirerek enfüsî ve âfâkî düzlemde verdiği örneklerle insana aklî, zihnî çıkarım yapma olanağı sunar. İşte bu yüzden Kur’ân’da zaman zaman insana yönelik tefekkür,

⁸⁴ El-Bakara 2/260.

⁸⁵ El-Enbiya 21/58-63.

⁸⁶ El-Bakara 2/258.

⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 6/429, 430.

⁸⁸ Eş’arî, *Makâlât*, 1/221.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/498.



tedebbür ve akletmeye yönelik teşvikler yapıldığını görürüz. Böylece insan düşünsün, marifetullah yolunda aklıyla kendisine bir yol açsın ve sonrasında kalbiyle imana ulaşabilsin diye. Bu tür meselelerde bilim ve felsefe yolu ile akıl yolunu birbirine karıştırmamak gerekir; bunları özdeş, eşit şeylermiş gibi görmemek gerekir. Görüleceği üzere Kur'ân'da ve kelâmda imanla ilgili dile getirilen hususları duyu, akıl ve kalp üçlüsü açısından ele alırken bunları birbirine karıştırmadan, ayrılıklarını ve bütünlüklerini dikkate alarak anlamanın zorluğu ortadadır.

Araştırmamızda iman-akıl, iman-düşünce ilişkisine dâir kesin bir ayrılığa, ayrıklığa gitmediğimizi, bu konuya derinlemesine girmediğimizi ve bu hususu yaptığımız ayrımlara dâhil etmediğimizi özellikle belirtmek isteriz. Burada imanla sorunlu olduğu öne sürülen ilişkinin esasen iman-bilim ve iman-felsefe/mantık ilişkisi olduğunu tekraren beyan edelim. Mantıktan kastımızın da insanın düşünme yetisini içine alan genel mantığı değil, disiplinler hüviyetiyle öne çıkan klasik mantık olduğunu ifade etmeliyiz. Dolayısıyla bu süreçte imanla akıl, imanla düşünce arasındaki ilişki kesilmemekte, tersine Kur'ân ve kelâmdaki örnekleriyle desteklenmektedir. Yeter ki kimilerinin yaptığı gibi bilginin bilimsel bilgiye, bilmenin bilimsel bilmeye indirgendiği gibi burada da akıl sadece felsefî akla, düşünme de sadece felsefî düşünmeye indirgenmiş olmasın. Yeter ki bunlar birbiriyle özdeş ve eşit şeyler gibi algılanmasın, dinî bilgiler bilimsel bilgilere, dinî düşünceler de felsefî düşüncelere dönüştürülmesin.

Dinin (onun buna ihtiyacı yok) değil ama bir din mensubunun bilim ve felsefeden belli oranda, belli şartlar altında yararlanması mümkündür. Ancak bu, dinin son tahlilde bilim ve felsefeden "kaynak, konu, amaç ve yöntem" bakımından ayrılıklara sahip olduğunun her daim bilincinde bulunmak kaydıyla gerçekleştirilmelidir. Ayrılıklar ihmal edildiği, farklar buharlaştığı takdirde dinle bilim ve düşünce arasındaki sınırlar ihlal edilir ve mutlaka aralarında sorunlar, ilerleyen aşamalarda çelişkiler baş gösterir. Birileri de sanki aralarında gerçekten bir çelişki varmışçasına bunları uzlaştırmaya çalışır. Dinin bilim ve felsefeyle ayrışan noktaları yeterince idrak edilmediği ve bunlara dikkat edilmediği takdirde din hem bilimle hem de felsefeyle karşı karşıya gelecek, bilim insanlarının da filozofların da hedefi haline gelecektir. Nitekim bu noktada duyduğu rahatsızlığı dile getiren filozofların başında dinin bilim ve düşünceyle ilişkisini kökünden kesen ve üçünü birbirinden kesinkes ayıran Spinoza gelir. Felsefe tarihinde söz konusu ayrışmanın anıt isimlerinden biri olarak öne çıkan Spinoza bu alanları uzlaştırmaya veya çatıştırmaya çalışanlara âdeta hücum eder; zira bunlar ayrık alanlardır. Spinoza'da bu alanlar



birbirlerinden öyle ayrılır ki din/teoloji ve bilim, din/teoloji ve akıl arasında var olması mümkün ve muhtemel hatlar bile neredeyse tümüyle kesilip atılır.⁹⁰ Spinoza'nın dinle bilim ve felsefe arasındaki ayrıklık düşüncesine dinin tabiatı açısından hak verilebilir. Ancak dinle bilme ve düşünme faaliyetleri arasındaki ilişkinin nasıl olacağı konusunda bir Müslümanın bir Sefarad Yahudisi olan Spinoza gibi düşünme zorunluluğu yoktur. Spinoza vahye dayalı dinî bilgi ve dinî düşünce tanımamakta, dinle akıl arasındaki tüm köprüleri yıkmakta kendince, kendi dinince ve mezhebince haklı olabilir. Spinoza muhayyerdir; biz de muhayyeriz. Her ne kadar ikisi de semavî ve kutsal kabul edilse de ne İslâm Yahudilik gibi bir dindir; ne de Kur'ân Tevrat gibi bir kitaptır. Yan yana koyulup incelendiği takdirde iki dinin ve kitabın ne oranda farklı oldukları açıkça görülecektir. Yeter ki insaf ve hakkaniyet elden bırakılmasın.

Sonuç olarak Kur'ân'daki bilme fiilleri bilimsel paradigmaya kurban edilmemeli; düşünme fiilleri de doğrudan felsefî paradigmanın kurbanı hâline getirilmemelidir. Kur'ân'da 49 yerde fiil formunda "akletmek" fiiline yer verilmesine rağmen bir kere bile isim formunda "akl/ukûl" kelimesine yer verilmez. Buna mukâbil "kalb/kulûb" kelimesi ise 132 yerde tekrar edilir. Kelâm ilminde nazar (istidlâl ve ilim) üzerinden akla tanınan ayrıcalığın yüzde biri kalbe tanınmamıştır. Kelâm kitaplarında aklın fiilleri ayrıntılarıyla işlenirken özellikle iman bağlamında hayatî öneme sahip olmasına rağmen "ef'âl-i kulûb" diye bir şeye rastlayamayız. O halde bir mümin için bilimden bağımsız bir bilme, felsefeden bağımsız bir düşünme biçimi neden mümkün olmasın? Hatta bir mümin için akıldan bağımsız bir düşünme edimi neden mümkün olmasın? İman ettiğimiz Kitâp şöyle buyurur: "Fetekûne lehum kulûbun ya'kılûne bihâ."⁹¹

Kaynakça

Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-Mübîn fi şerhi meâni'l-elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Kitabu usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981.

⁹⁰ "İnancın temelleri bir kez ortaya koyulduktan sonra, nihayet şu sonuca varıyorum: Vahyedilmiş bilginin itaatten başka hedefi yoktur. Dolayısıyla, hedefiyle olduğu kadar, temelleri ve araçlarıyla da tabii bilgidan ayrılır. Böylece onda tabii bilgiye ortak olan hiçbir yan bulunmaz. Bunlardan her biri, diğerine aykırı düşmeden ve ona hizmet etmek zorunda kalmadan, kendi alanında hüküm sürer." Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal-Reyda Ergün, (Ankara: Dost Yay. , 2016), 49. "Teoloji aklın, akıl da teolojinin hizmetinde sayılmamalı, her biri kendi alanında hüküm sürmelidir. Söylediğimiz gibi, akıl gerçeklik ve bilgelik alanını, teoloji de dine bağlılık ve itaat alanını elinde tutar." Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 225.

⁹¹ El-Hac 22/46. ("Onlar için kalpler olsun; onlarla akletsinler/düşünsünler.")



- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevân*. tah. Abdüsselam Muhammed Harun. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1938.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Miyâr-ı Sedâd*. İstanbul: Matbaa-i Âmira, 1293.
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yay., 2018.
- Comte-Sponville, Andre. *Felsefeyi Takdimimdir*. çev. S. Seza Yılandıoğlu. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2006.
- Comte-Sponville, Andre. *Hayat Yaşamaya Değer*. çev. Ercüment Tezcan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *eş-Şâmil fî usûli'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbü'l-irşâd*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Ebherî, Esîrüddin. *Muğni't-tullâb şerhu metni İsbâgücî*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2007.
- Ebû Hanîfe. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri-el-Âlim ve'l-müteallim*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayınları, 1981.
- Ebû Hanîfe. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri-el-Fikhü'l-ebzat*.
- Ebû Hanîfe. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri-el-Fikhü'l-ekber*.
- Ebû Hanîfe. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri-el-Vasiyye*.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Lüma' fi'rred alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Faysalü't-tefrika*. Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts., (Mecmûatü'r-resâilî'l-imâmi'l-Gazâlî içinde).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-din*. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1992.
- Girîdî, Sırrî. *Şerhu'l-Akâid Tercemesi*. İstanbul: Âsitâne, 1292.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay., 2000.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, ts.
- İbn Hazm. *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.



- İcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fi' l-ilmî'l- kelâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.
İsfahânî, Râğıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 2011.
Kadı Abdülcebbar. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. Beyrut: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1965.
Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.
Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitabü't-tevhîd*. Ankara: TDV Yay., 2003.
Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Müeessetü'r-Risale, 2004.
Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1997.
Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal-Reyda Ergün. Ankara: Dost Yay., 2016.
Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
Teftâzânî, Sadüddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 6/429-430.
Yeşilyurt, Temel. "Bilgi-İman İlişkisi". *Kelâm-El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yay., 2015.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 580-607.

Sahâbeye Hakaretin Cezası

The Punishment for Insulting the Companions

Hasan Basri YILDIZ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Tuzla Vaizi

Dr., Presidency of Religious Affairs, Preacher of Tuzla

h03b03y@hotmail.com

Orcid ID:0000-0001-6091-5657

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 27.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 27.12.2021
Yayın Tarihi / Published : 27.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: İbiş, Fatih. "İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 580-607.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul- Turkey. All rights reserved.

Sahâbeye Hakaretin Cezası

Öz

Sahâbe, Hz. Peygamber'e mülâki olmuş, ona iman etmiş ve ona arkadaşlık etmiş ilk Müslüman neslidir. İslâm'ın sonraki nesillere ulaştırılmasında sahâbenin büyük katkısı vardır. Bu nedenle Müslümanların geneli İslâm'ın ilk nesli olan sahâbeyi hayırla anarlar. Bununla birlikte zaman zaman sahâbeye dil uzatıldığına şahit olmaktayız. Sahâbeye hakaretin cezası bu makalenin konusunu teşkil etmektedir. Sahâbeye hakaretin geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmesi bu konuyu ele almayı önemli kılmaktadır. Makalede ilk olarak sahâbenin tanımına, sebb ve şetm kavramlarına, sahâbeye hakaretin haram oluşuna yer verildi. Daha sonra sahâbeye hakaretin kişinin küfrünü gerektirip gerektirmediği meselesi ele alındı. Son olarak da sahâbeye hakaretin cezası ile Hz. Âişe'ye ve Hz. Peygamber'in diğer eşlerine hakaretin cezası incelendi. Bu çalışma ile İslâm hukukçuları tarafından sahâbeye hakaret edene dayak, hapis, ölüm gibi farklı cezaların takdir edildiği görülmüştür. İslâm hukukunda sahâbeye hakaret eden için farklı cezaların öngörülmesi olmasından hareketle cezanın takdir yetkisinin devlete bırakıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sahâbe, Hakaret, Ceza, Haram, Küfür

The Punishment for Insulting the Companions

Abstract

The Companions are the first generation of Muslims who met the Prophet, believed in him and made friends with him. Companions have greatly contributed to the transportation of Islam to the next generations. For this reason, Muslims generally commemorate the first generation of Islam, the Companions. However, from time to time, we witness that the Companions were insulted. The punishment for insulting the Companions is the subject of this article. The continuation of insulting the Companions, as in the past, makes it important to address this issue. In this study, it was seen that different punishments such as beating, imprisonment and death were appreciated by the Islamic jurists for those who insulted the Companions. Based on the fact that different punishments are foreseen for insulting the Companions in Islamic law, it has been concluded that the discretion of the punishment is left to the state.

Keywords: Companions, Insulting, Punishment, Haram, Blasphemy



Giriş

Her inanca mensup insanların sevdikleri, saydıkları kendilerini hayırla andıkları öncü nesilleri bulunmaktadır. İslâm'ın öncü neslini ise sahâbe teşkil etmektedir. Müslümanlar genel olarak, sahâbeyi severler, İslâm'ın yayılışına olan hizmetlerinden dolayı onları hayırla yâd ederler. Bununla birlikte İslâm'ın ilk neslinden itibaren ashâba dil uzatan, onlara hakaret eden insanlar da buluna gelmiştir. Sahâbeye karşı gerçekleştirilen her türlü kavî veya fiilî saygısızlık onlara hakaret anlamı taşır. İslam Hukukunda sahâbeye hakaretin cezası bu makalenin konusunu oluşturmaktadır.

Çalışmayı önemli kılan hususlardan biri konunun güncelliğini korumasıdır. Zira zaman zaman dünyanın değişik ülkelerinde sahâbeye dil uzatılması yadsınamaz bir gerçektir. Çalışmayı önemli kılan hususlardan diğeri ise ülkemizde meselenin hak ettiği oranda bilimsel çalışmalara konu edilmemiş olmasıdır.

Sahâbeye hakaret fıkıh kitaplarında genellikle “sebb” ve “şetm” kelimeleriyle zikredilmiştir. Günümüz hukuk diline uygun olması açısından bunların yerine “hakaret” sözcüğünü kullandık. Yaptığımız incelemelerde sahâbeye hakaret meselesine fıkıh kitaplarında belli bir başlık altında pek yer verilmediğini saptadık. Bu mesele genellikle fıkıh kitaplarının şehadet, riddet ve dava bölümlerinde yer almaktadır. İslâm âlimleri, fıkıh kitaplarında müstakil olarak yer bulamayan sahâbeye hakaret konusuna, meselenin öneminden dolayı müstakil olarak veya müstakil olmasa bile Hz. Peygamber'e hakaretle alakalı eserlerinin bir bölümü olarak yer vermişlerdir.¹ Ülkemizde sahâbeye hakaretle alakalı bazı çalışmalar yapılmıştır.² Mehmet Efendioğlu'nun makalesinde sahâbenin önemine, sahâbeye saygı duyulmasının gerekliliğine, sahâbeye saygı konusunda sahâbe ve tabiîn neslinin duyarlılığı ile sahâbeye saygısızlığın dini hükmüne yer verilmiştir. Diğer çalışmada ise kavramsal çerçeveye, sebb-i sahâbe meselesinde ittifak ve ihtilaf edilen hususlara yer verilmiştir. Söz

¹ Sahâbeye hakaret konusuna müstakil olarak veya bölüm ayırmak suretiyle yer veren eserler arasında Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149) *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ'sı*, İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Rasûl'ü*, Takiyyüddin Sübkî'nin (v. 756/1355) *es-Seyfü'l-meslûl alâ men sebbe'r-Rasûl'ü*, İbn Hacer el-Heytemî'nin (v. 974/1567) *es-Savâ'iku'l-muhrika'sı* Ali el-Kârî'nin (v. 1014/1605) *Şemmü'l-avâriz fi zemmi'r-Revâfiz'i*, Muhammed es-Sindî'nin (v. 1174/1761) *es-Seyfü'l-celî alâ sâbbi'n-Nebî'si*, İbn Âbidîn'in (v. 1252/1836) *Tenbihu'l-vülâti ve'l-hükkâm ala ahkâmi şâtimi Hayri'l-Enâm'ı*, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin (1857-1924) *Şabbü'l-'azâb 'alâ men sebbe'l-aşhâb'ı* zikredilebilir.

² Söz konusu çalışmalar şunlardır: Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe Hukûku ve Ashâba Saygısızlığın Dîni Hükmü”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (Haziran 2010), 7; Abdülkadir Yılmaz, “Sebb-i Sahabe Meselesi”, *Academia* (Erişim 5 Kasım 2021).



konusu çalışmalarda ağırlık sahâbeye hakaretin itikadî boyutuyla alakalıyken bizim çalışmamızda ağırlık sahâbeye hakaretin cezaî boyutuyla alakalıdır.

Sahâbenin fazileti ve dindeki konumuyla alakalı pek çok ayet ve hadis bulunmaktadır. İleriki başlıklarda söz konusu ayet ve hadislere sırası geldikçe kısmen yer verileceğinden sahâbenin faziletine dair ayrı bir başlık açıp sözü uzatmayı uygun görmedik.³

1.Sahâbenin Tanımı ile Sebb ve Şetm Kavramları:

Sahâbe (الصحابية) kelimesi, sâhibin (صاحب) çoğulu olup kökü itibariyle bir kimseyle dost ve arkadaş olmak, onunla birlikte bulunmak anlamındadır.⁴ Sahâbe sözcüğünün sahâbî kelimesinin çoğulu olduğu da söylenmiştir.⁵ Sahâbînin ilk zamanlardan itibaren dar veya geniş kapsamlı pek çok tanımı yapılmıştır. Usulcülere göre sahâbî, uzun süre Hz. Peygamber'le (s.a.v.) beraber bulunup ona tabi olan ve ondan hadis rivayet eden kimsedir.⁶ Saîd b. Müseyyeb'den, Hz. Peygamber ile bir veya iki sene beraber olup, onunla bir veya iki gazveye iştirak eden kimsenin sahâbî olduğu nakledilmişse de bu rivayetin zayıf olduğu ifade edilmiştir.⁷ Kimine göre sahâbî, Hz. Peygamber'i akıllı, baliğ ve Müslüman olarak gören kimse iken⁸ kimine göre Hz. Peygamber'i görmese bile Müslüman olarak onun zamanına yetişen kimsedir.⁹ Sahâbîyi, Hz. Peygamber'in kendisiyle, kendisinin de Hz. Peygamber'le hususiyet kesp eden kişi olarak tarif eden de vardır.¹⁰ Genel kabul gören tanıma göre ise sahâbî, Hz. Peygamber'e iman ederek onunla karşılaşan ve Müslüman olarak ölen kimsedir.¹¹ Buna göre Hz. Peygamber'le beraberliği uzun müddet olan olmayan, ondan rivayette bulunan bulunmayan, onunla beraber savaşa iştirak eden etmeyen, onu gözüyle gören görmeyen herkes Müslüman olarak Hz. Peygamber'i görme ve iman üzere vefat etme şartıyla sahâbî kavramına

³ Sahâbenin fazileti ve dindeki konumuyla alakalı olarak Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *Fezâ'îli's-şahâbe*, İbn Abdilber'in (v. 463/1071) *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1449) *el-İşâbe fi temyîzi's-sahâbe*, Muhammed Şefî'in (1897-1976) *İslâm'da Sahâbenin Konumu ve Tarih İlmi* isimli eserlerine bakılabilir.

⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 1/ 519.

⁵ Heyet, *Mu'cemü'l-vasît* (b.y.: Daru'd-Da've, ts.), 1/ 507.

⁶ Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 16/169.

⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/169.

⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/8.

⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/169.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (b.y.: Dâru Taybe, ts.), 2/672.

¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 1/8.



dâhildir. Genel kabul görmesi ve daha kuşatıcı olması nedeniyle son tanımı konumuz için esas aldığımızı burada ifade ediyoruz.

Klasik İslâm hukuku kaynaklarında sahâbeye hakaret genellikle sebb ve şetm kavramlarıyla ifade edilmiştir. Lügatte “kesmek, sövmek ve ayıplamak”¹² anlamına gelen sebb sözcüğü başlangıçta kesmek mânasına gelmekteyken, daha sonraları sövmek anlamında kullanılmıştır.¹³ Sebb kavram olarak “başkası hakkında kerih bir şekilde konuşmaktır”¹⁴ Sözlükte “sövmek” anlamına gelen ve “iftira içermeyen çirkin söz” için kullanılan¹⁵ şetm sözcüğü ise terim olarak “başkasını noksanlıkla vasıflandırmaktır.”¹⁶

2.Sahâbeye Hakaretin Haramlığı:

Sahâbeye hakaretin haram olduğunda ittifak eden İslâm hukukçularının, bu konuda Kitap ve sünnetten getirdikleri delillerin bazıları şunlardır:

“Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz! Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok merhamet edendir.”¹⁷ Allah (c.c.) bu âyette gıybet etmeyi kişinin ölmüş kardeşinin etini yemeye benzeterek ağır ifadelerle yasaklamış ve onu haram kılmıştır. İslâm hukukçuları sahâbeye hakaret edenleri, onları gıybet edenlere dâhil etmişlerdir.¹⁸ Buna göre gıybet etmek haram olunca, sahâbeye hakaret etmek de haram olmaktadır.

İslâm hukukçuları “insanları arkadan çekiştiren, kaş göz işaretiyle alay eden kişinin vay haline!”¹⁹ âyetinde geçen ve insanları arkadan çekiştiren, küçük düşüren, kaş göz işaretiyle eğlenen anlamlarına gelen “hümeze” ve “lümeze”

¹² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972), 2/53.

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî İbn Düreyd, *el-Cemheratü'l-lüğa* (Beyrut: Dâru'l-İlim, 1987), 1/69; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/63-64.

¹⁴ Ebû Bekr b. Muhammed Dimyâtî, *İlânetü't-tâlibîn* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1997), 2/282.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 11/225.

¹⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürçânî, *Kitabü't-ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 125.

¹⁷ el-Hucurât 49/12.

¹⁸ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Rasûl* (Riyad: Hirsü'l-Vatani's-Suûdî, 1983), 571.

¹⁹ el-Hümeze 104/1.



kavramlarına sahâbeye ta'n eden kimseyi de dâhil ederler.²⁰ Bu âyete göre kaş göz işareti yapmak veya arkadan çekiştirmek suretiyle Müslümanlarla alay etmek haram olunca, Müslümanların ilk nesli olan sahâbeye hakaret etmek de haram olmaktadır.

Kur'ân'dan getirilen delillerden biri "mümin erkekleri ve mümin kadınları işlemedikleri şeyler yüzünden incitenler, bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir"²¹ âyetidir. İslâm hukukçularına göre sahâbeye hakaret eden kişiler Allah'ın kendilerinden razı olduğunu ifade ettiği bir topluluğu incitmek suretiyle apaçık bir günah yüklenmiş olurlar.²²

Kur'ân'dan getirilen delillerden bir diğeri "onlardan (muhacir ve ensardan) sonra gelenler ise şöyle derler: Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma! Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen çok esirgeyicisin, çok merhametlisin"²³ âyetidir. İslâm hukukçularına göre bu âyetten Allah'ın, sahâbe için istiğfarda bulunanları ve kalplerini onlara karşı kin beslemekten temizleyenleri sevdiği, sahâbeye kin tutmamayı ve onlar için istiğfarda bulunmayı emrettiği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı sahâbeye hakaret etmek, Allah'ın emrine aykırı bir davranış olmaktadır.²⁴

²⁰ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 572.

²¹ el-Ahzâb 33/58.

²² Allah (c.c.) sahâbeden razı oluşunu bir âyette şöyle ifade etmektedir: "İslâm'ı ilk önce kabul eden muhacirler ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Allah onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır." et-Tevbe 9/100. Bu âyette belirtildiği gibi, Allah muhacir ve ensardan mutlak bir şekilde razı olmuştur. Muhacir ve ensardan sonra gelenler için ise mutlak rıza söz konusu değildir. Bu kimseler için rıza, iyilikle (ihسان) onlara uyma şartına bağlanmıştır. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 572.

²³ el-Haşr 59/10.

²⁴ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/606. Bu âyetle alakalı rivayetlerin birine göre Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (r.a.) şöyle dediği nakledilmiştir: "İnsanlar üç mertebedir. (Bu üç mertebeden) ikisi geçmiş, biri kalmıştır. Sizin yapabileceğiniz en iyi iş, kalan mertebede olmaktır. "Bir de muhacirlerden fakirlere aittir ki yurtlarından ve mallarından çıkarılmışlardır, Allah'ın lütuf ve rızasını ararlar." (el-Haşr 59/8). Bunlar muhacirlerdir ki bu merteye geçmiştir. "Ve onlardan önce o yurda yerleşen imana sarılanlar kendilerine hicret edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden ötürü göğüslerinde bir ihtiyaç duymazlar. Kendilerinin ihtiyaçları olsa dahi, onları öz canlarına tercih ederler." (el-Haşr 59/19). Bunlar Ensar'dır ki bu merteye de geçmiştir. "Onlardan sonra gelenler derler ki: "Rabbimiz, bizi ve bizden önce iman etmiş kardeşlerimizi bağışla, kalplerimizde iman edenlere karşı bir kin bırakma! Rabbimiz! Sen çok şefkatli, çok merhametlisin." (el-Haşr 59/10). Artık sadece bu merteye kalmıştır ki yapabileceğiniz en iyi iş geriye kalmış bu mertebede olmanızdır." Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî Hakim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/526. Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan yapılan bu rivayete göre sahâbeye hakaret değil dua etmek gerektiği anlaşılmaktadır.



İslâm hukukçuları sahâbeye hakaretin haramlığı hakkında sünnetten de delil getirmişlerdir. Getirilen delillerden birine göre Hâlid b. Velîd ile Abdurrahman b. Avf arasında bir şey vardı. Hâlid, Abdurrahman b. Avf'a sövdü. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.): "Ashâbıma sövmeyin! Eğer sizden biri, (sadaka olarak) Uhud dağı kadar altın infak etse, onlardan birinin bir müddüne ya da yarısına erişemez" buyurdu.²⁵ İslâm hukukçuları Hz. Peygamber'in bu hadisinde sahâbeye hakaret etmeyi yasakladığını, onun yasak kılmasının (nehyi) ise haramlık ifade ettiğini belirtmişlerdir.²⁶ Hâlid b. Velîd sahâbî olduğu halde Rasûlullah'ın (s.a.v.) Hâlid'i ashâbına hakaret etmekten neden nehyettiği sorusuna İbn Teymiyye, Abdurrahman b. Avf'ın ilk Müslümanlardan olduğu, Hâlid'in ise Hudeybiye musâlahasından sonra Müslümanlığı kabul ettiği, dolayısıyla ikisinin aynı derecede olmadığı şeklinde yanıt vermektedir. İbn Teymiyye bu iki sahâbînin aynı derecede olmadıklarına Hadîd Sûresi'nin onuncu âyetini delil olarak getirmektedir. Söz konusu âyette fetihten önce cihad edip mallarını infak edenlerin derecelerinin, fetihten sonra cihad edip mallarını infak edenlerden daha yüksek olduğu ifade edilmektedir.²⁷ Âyetteki fetihten maksadın Hudeybiye antlaşması olduğunu belirten İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in bu antlaşmadan sonra Müslüman olan Hâlid'i, daha önce Müslüman olan ashâbına hakaret etmekten nehyettiğini söylemiştir.²⁸ Hz. Peygamber'in kendisinin sohbetinde bulunmuş Hâlid b. Velîd ve benzeri durumda olan zevata ashâbına dil uzatmayı yasaklamasından onun sohbetinde bulunmayan kişilerin sahâbeye hakaret etmelerinin evveliyetle yasaklandığı anlaşılmaktadır.²⁹

Sahâbeye hakaretin haramlığına sünnetten getirilen delillerden diğeri "Muhakkak ki Allah (c.c.) beni seçmiş ve benim için bir ashâb belirlemiştir. Onlardan bana vezirler, yardımcılar ve akrabalar kılmıştır. O halde kim onlara söverse Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onun üzerine olsun"³⁰

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *Câmiu's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Fezâ'ilü's-sahâbe", 5; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Fezâ'ilü's-sahâbe", 54.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî b. Abbâs, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 216.

²⁷ Söz konusu âyette şöyle buyurulmaktadır: "Size ne oluyor da, Allah yolunda harcama yapmıyorsunuz? Halbuki göklerin ve yerin mirası Allah'ındır. İçinizden, fetihten önce harcayanlar ve savaşanlar, (diğerleri ile) bir değildir. Onların derecesi, sonradan harcayan ve savaşanlardan daha yüksektir. Bununla beraber Allah hepsine de en güzel olanı (cenneti) vadedmiştir. Allah bütün yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır." el-Hadîd 57/10.

²⁸ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 576.

²⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 7/34.

³⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/732.



hadisidir. İslâm âlimleri, Allah'ın lânetini gerektirmesi sebebiyle sahâbeye hakaret etmeyi büyük günahlardan saymışlardır. Büyük günahlardan sayılan bir fiilin haram olduğunda ise şüphe yoktur.³¹

Sünnetten getirilen başka bir delil ise Abdullah b. Muğaffel'den rivayet edilen şu hadistir: "Ashâbım hakkında Allah'tan korkunuz. Ashâbım hakkında Allah'tan korkunuz. Benden sonra onları hedef almayın. Onları seven beni sevdiğinden sever. Onlara buğzeden bana buğzettüğinden buğzeder. Onlara eziyet eden bana eziyet etmiş, bana eziyet eden Allah'a eziyet etmiş olur. Allah'a eziyet edeni de Allah'ın cezalandırması yakındır."³² Hz. Peygamber bu hadisinde sahâbeyi sevmeyi emretmekte, onlara dil uzatmayı yasaklamakta, onlara yapılan her türlü eziyetin kendisine ve Allah'a yapıldığını, böyle kimselerin cezalandırılacağını ifade etmektedir. İşlenildiğinde cezayı gerektiren şeyin haram olduğu ise açıktır.

Ümmetin en faziletli olan ashâb-ı kirâma tâzim ve hürmette bulunmanın Müslümanlara vacip, onlara hakaret ve ta'n etmenin ise haram olduğunu söyleyen İbn Âbidîn, Ehl-i sünnete ait bu görüşten ayrılanların bid'at ehli birer sapık veya kâfir olduklarını ifade etmiştir.³³ Buradan hareketle, Ehl-i sünnete mensup âlimler arasında sahâbeye hakaret etmenin haram olduğu ve bunu yapanın büyük bir cürüm işlediği hususunda ihtilaf bulunmadığı söylenebilir.

3.Sahâbeye Hakaret Edenin İtikadî Durumu

İslâm hukukçularının sahâbeye hakaret eden kimsenin itikadî durumuyla alakalı ittifak ettikleri hususlar bulunduğu gibi ihtilafa düştükleri hususlar da bulunmaktadır. Sahâbeden birine hakaret eden kimsenin fâsık ve bid'atçı olduğunda ittifak eden İslâm hukukçuları, sahâbeye hakaret etmenin mübah olduğuna inananın, bazı Şiilerde olduğu gibi sövünce sevap alacağına veya sahâbenin küfür içerisinde bulduklarına itikat edenin kâfir olacağına da ittifak etmişlerdir.³⁴ Ebû Ya'lâ'dan, fakihlerin sahâbeye hakaret eden kişinin bunu helâl görmesi durumunda kâfir olacağı, helâl görmüyorsa fâsık olacağı görüşünde oldukları nakledilmiştir.³⁵ İbn Teymiyye, Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra çok az sayıda sahâbe hariç diğerlerinin irtidat ettiğini veya tamamının fâsık olduğunu iddia eden kimsenin kâfir olacağından şüphe

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Kitâbü'l-kebâ'ir* (Beyrut: Dâru'n-Nedve el-Cedîde, ts.), 236.

³² Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Menâkıb", 59. Tirmizî bu hadisin garîb olduğunu ifade etmiştir.

³³ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimeskî İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm ala ahkâmî şâtimi Hayri'l-Enâm* (Kahire: Dâru'l-Âsâr, 2007), 119.

³⁴ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Şemmü'l-avâriz fi zemmi'r-Revâfiz* (b.y.: Merkezü'l-Furkân, 2004), 28.

³⁵ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 569.



edilemeyeceğini, çünkü bu durumun Allah'ın onlardan razı olduğunu ifade eden âyetleri yalanlama anlamına geldiğini belirtmiştir.³⁶

İslâm hukukçuları mutlak olarak sahâbeye hakaret etmenin küfrü gerektirip gerektirmediği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kimi böyle bir kimsenin kâfir olduğuna hükmederken kimi fâsık olduğuna hükmetmiştir. Bazısı Kûfe ehlinde olan bir grup fukahanın, sahâbeye hakaret eden kişilerin küfrüne hükmettikleri belirtilmiştir. Bu fakihler arasında Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî (v. 212/827), Ahmed b. Yûnus (v. 227/842), Ebû Bekr b. Hânî (v. 261/874) ve Abdullah b. İdrîs (v. 192/807) bulunmaktadır.³⁷ İmam Ahmed'den nakledilen rivayetlerden onun sahâbeye hakaret eden kimseyi İslâm üzere görmediği anlaşılmaktadır.³⁸ Mâlikî mezhebine mensup âlimler, bir kimsenin sahâbeyi küfürle itham etmesi durumunda kâfir olacağını, bunun dışında insanların birbirlerine sövmelerinde olduğu gibi hakaret etmesi durumunda ise kâfir olmayacağını ifade etmişlerdir.³⁹ Mevsilî (v. 683/1284) *el-İhtiyâr* adlı eserinde sahâbeye hakaret etmenin veya onlara buğzetmenin küfrü gerektirmediğini ancak bunları yapan kimsenin dalalet ehlinde olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Sahâbeye onların dinlerine ve adaletlerine zarar gelmeyecek şekilde hakaret edenlerin küfrüne hükmedilemeyeceğini söyleyen İbn Teymiyye, bir kimsenin sahâbenin bazılarını cimrilik, korkaklık, ilminin veya zühdünün azlığı ile vasıflandırmasını buna örnek vermiştir.⁴¹

³⁶ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 586.

³⁷ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 570. Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'ye, Hz. Ebû Bekir'e hakaret eden kimse hakkında sorulmuş, o da hakaret eden kimsenin kâfir olacağını ifade etmiştir. "Namazı kılınır mı?" sorusuna ise "hayır" cevabını vermiştir. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn Hallâl, *Kitâbü's-Sünne* (Riyad: Dâru'r-Râye, 1989), 3/499. Ahmed b. Yûnus ile Ebû Bekr b. Hânî, Râfizî olan bir kimsenin mürted sayılmasından dolayı kestiğinin yenmeyeceğini söylemişlerdir. Bkz. Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrîka*, I, 142; Ebû'l-Kâsım (Ebû'l-Hüseyn) Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî er-Râzî Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (b.y.:Dâru Taybe, 2003), 7/1546. Abdullah b. İdrîs ise şuf'a hakkının Müslüman için geçerli olduğu gerekçesiyle, Râfizî olan bir kimsenin şuf'a hakkının bulunmadığını belirtmiştir. Bkz. Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrîka*, 1/142.

³⁸ Bir rivayette İmam Ahmed'e, Hz. Osman'a hakaret eden bir kimse hakkında sorulunca "bu, zındıklıktır" demiştir. Diğer bir rivayette kendisine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Âişe'ye hakaret eden kimse hakkında sorulmuş o da: "Böyle bir kimseyi İslâm üzere görmem" demiştir. Başka bir rivayette ise sahâbeden birine hakaret eden kimsenin durumu sorulunca "onu İslâm üzere görmem" dediği nakledilmiştir. Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, 3/493.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/74.

⁴⁰ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1937), 4/151.

⁴¹ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 586.



İslam hukukçularının sahâbeye hakaret edenin itikadî konumuyla alakalı göz önünde bulundurdıkları hususlardan biri te'vile dayanma durumudur. İbn Âbidîn (v. 1252/1836) sahâbeye yapılan hakaretin fâsid de olsa bir te'vile dayanması durumunda, hakaret eden kişinin tekfir edilemeyeceğini, bu hükümde bütün sahâbenin müsâvî olduğunu söylemiştir.⁴²

İslam hukukçularının sahâbeye hakaret edenin itikadî konumuyla alakalı göz önünde bulundurdıkları hususlardan diğeri kati bir delile muhalefetin söz konusu olup olmamasıdır. Sübkî (v. 756/1355), Şîa ve Havâric'i tekfir eden âlimlerin, onların sahâbenin büyüklerini tekfir etmelerini ve sahâbenin büyüklerinin cennete gireceklerinin kesin olması hususunda Rasûlullah'ı tekzip etmelerini görüşlerine delil olarak getirdiklerini belirtmiştir. Şîa ve Hâricîler'in tekfiri hususunda sunulan delillerin sahih olduğunu ifade eden Sübkî, sahâbeye hakaret eden kimsenin kâfir olmayacağı görüşünde olan âlimlerin, o kimsenin fâsık olduğunda ittifak ettiklerini bildirmiştir.⁴³ Sübkî, sahâbeyi tekfir eden kimsenin kâfir olacağıyla alakalı olarak, dört halifenin cennetlik olduğuna dair hadis bulunduğunu belirttikten sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir kimseyi tekfir etme hakkında şöyle buyurduğunu zikreder: "Bir kimse din kardeşine kâfir derse, bu söz ikisinden birine döner."⁴⁴ Sübkî, buradan hareketle Hz. Peygamber'in cennetle müjdelediği sahâbîyi tekfir eden kimsenin kâfir olacağını söylemiştir.⁴⁵ Çok yönlü bir âlim olan Teftâzânî (v. 792/1390), Hz. Âişe'ye yapılan kazifte olduğu gibi sahâbeye hakarete kati bir delile muhalefet söz konusu olduğunda bunun küfrü gerektirdiğini, sahâbeye hakarete kati bir delile muhalefetin söz konusu olmadığı durumlarda ise bunun bid'at ve fîsk olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶ İbn Âbidîn bir kimsenin tekfiri hususunda şöyle demektedir: "Bir kimse kati bir delile muhalefet ederse bu kimsenin küfrüne hükmedilir. Bu hususta te'vile müsaade edilmez. Kur'an'ın bir âyetinin inkâr edilmesini, peygamberin yalanlanmasını veya İslâm'ın rükünlerinden birinin inkâr edilmesini buna örnek verebiliriz. Ancak Hz. Ali'nin hilâfete daha layık olduğuna inandığından dolayı, onun hakkına engel olan sahâbeye hakaret eden kimsenin ihtiyaten küfrüne hükmolunmaz."⁴⁷ Bid'at ehlinin tekfir edilmemesi hükmünden sahâbenin tamamını tekfir edenlerin istisna edilmesi gerektiğini söyleyen İbn Âbidîn, buna gerekçe olarak sahâbenin tamamının tekfirinde sahâbenin

⁴² İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm*, 126.

⁴³ Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm Sübkî, *es-Seyfü'l-meslûl alâ men sebbe'r-Rasûl* (Amman: Dâru'l-Feth, 2000), 424.

⁴⁴ Buhârî, "Edeb", 73; Müslim, "Îmân", 26.

⁴⁵ Sübkî, *Fetâva's-Sübkî* (b.y.: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/570-571.

⁴⁶ Sa'üddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 149.

⁴⁷ İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm*, 130.



faziletine ve Allah'ın onlardan razı olduğuna delâlet eden sarih Kur'ân âyetlerinin ve hadislerin yalanlanması bulunduğunu belirtmiştir.⁴⁸

Fıkıh kitaplarında dört halifeye hakaret eden kimsenin itikadî durumuna ayrıca yer verildiği görülmektedir. Bunda ilk dönem Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilaf ve gruplaşmaların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî fıkıh kitaplarından *el-Cevheretü'n-neyyire* adlı eserde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hakaret ve ta'n eden kimsenin kâfir olacağı belirtilmiştir.⁴⁹ İbn Âbidîn *el-Cevhere'*deki bu ifadelerin kitabın kendisinde yer almadığını ancak bazı nüshaların kenarına not olarak düşüldüğünü belirtmiştir. Ona göre söz konusu eserde sahâbeye hakaret eden kişinin kâfir olacağı görüşüne zıt ifadeler yer almaktadır. Buna örnek olarak "şehâdât" bahsinde geçen şu ifadeyi zikreder: "Selef-i sâlihîne âşikâre hakaret eden kimsenin şahitliği fıskını açık ettiği için kabul edilmez. Selef-i sâlihînden maksat sahâbe ve tâbiîn neslidir."⁵⁰ İbn Âbidîn'e göre ibarede küfrünü değil de fıskını denmesi, sahâbeye hakaret etmenin küfrü gerektirmediğini ifade etmektedir.⁵¹ Şeyhayna hakaret eden kimsenin kâfir olacağına dair görüşün müçtehit fakihlere ait bir görüş olmadığını söyleyen İbn Âbidîn, bu görüşün onlardan sonra gelen kimselere ait olduğunu belirtmiştir. İbn Âbidîn, İbn Münzir'in (v. 318/930) "Hz. Peygamber'den sonra, bir kimseye hakaret eden kimsenin öldürülmesini gerekli gören bir kimseyi bilmiyorum" sözünü görüşüne gerekçe olarak sunar.⁵² O, ayrıca şeyhayna veya sahâbeden herhangi birine hakaret eden kimsenin kâfir olacağına dair görüşün kendisiyle fetva verilemeyecek kadar zayıf bir görüş olduğunu ifade etmiştir.⁵³ İbn Âbidîn, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'e hakaret eden kimsenin kâfir olacağı sözünün, onlara hakaret etmenin helâl görülmesi şeklinde takyit edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ehl-i sünnet âlimlerinin şeyhayna hakaret ve lânet etmenin haramlığında ittifak ettiklerini belirten İbn Âbidîn, bunu helâl sayan kişinin kâfir olacağını ifade etmiştir. Bunun sadece şeyhayna has bir durum olmadığını söyleyen İbn Âbidîn sahâbî olduğu kesin olan bir kimseye hakaret veya lânet etmeyi helâl sayan herkesin bu hükme tâbi olacağını belirtmiştir.⁵⁴

⁴⁸ İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm*, 132.

⁴⁹ Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (b.y. Matbaatü'l-Hayriyye, 1905), 2/276.

⁵⁰ Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/231.

⁵¹ İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm*, 134.

⁵² İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm*, 125.

⁵³ İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm*, 136.

⁵⁴ İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm*, 133.



Şafî mezhebindeki âlimler arasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hakaret eden Râfizîlerin tekfir edilmesi hususunda ihtilaf vardır. Şafî âlimlerin bir kısmı, bu iki sahâbînin imâmeti hakkında ümmetin icmâ etmeleri sebebiyle onlara hakaret eden kimseleri tekfir etmişlerdir. Diğer bir kısmı ise Hz. Peygamber'in bu konudaki hadisinden dolayı fâsık olduklarını söylemişlerdir.⁵⁵

Kâdî Ebû Ya'lâ (v. 458/1066), *el-Mu'temed* isimli eserinde Hz. Osman ve Hz. Ali'den beri olduklarını söyleyen ve kendilerine muhalefet edenleri tekfir eden Hâricîler ile birkaçı hariç sahâbeye hakaret eden Râfizîlerin tekfir edilip edilmeyecekleri meselesini izah etmiştir. İmam Ahmed 'in Hâricîler'in tekfiri hususunda bir yerde tevakkuf ettiğini söyleyen Ebû Ya'lâ, bu tevakkufun Hz. Osman ve Hz. Ali'yi tekfir etmeyen Hâricîlere hamledileceğini söylemiştir. Bu iki sahâbîyi tekfir eden veya onları fâsıklıkla itham eden Hâricîler'in ise kâfir olacağını belirten Kâdî Ebû Ya'lâ, İmam Ahmed' in başka bir yerde Hâricîler'in cenaze namazlarının kılınmayacağını söylemesini görüşüne gerekçe olarak sunar. Râfizîlerin de hüküm bakımından Hâricîler gibi olduğunu ifade eden Ebû Ya'lâ, sahâbeyi tekfir eden veya onları fâsıklıkla itham eden Râfizîlerin tekfir edileceğini ama sahâbeye içtihatla hata izafe edenlerin ise tekfir edilmeyeceklerini söylemiştir.⁵⁶

Hâricîler'in özelliklerinden birinin sahâbeyi tekfir etmeleri olduğunu belirten İbn Hümâm (v. 861/1457), fakihlere ve Ehl-i hadîsin cumhuruna göre bu kimselerin bâğî hükmünde olduklarını, Ehl-i hadîsin bazı âlimlerine göre ise bu kimselerin mürted hükmünde olduklarını söylemiştir.⁵⁷

3.1.Sahâbeye Hakaretin Küfür Olduğunu Söyleyenlerin

Delilleri: Sahâbeye hakaretin kişinin küfrünü gerektirdiğini söyleyen İslam hukukçuları, bunun Kur'an'daki sahâbeyi tezkiye eden, onları öven ve Allah'ın onlardan razı olduğunu bildiren âyetlerin inkârı anlamına geldiğini söylemişlerdir.⁵⁸ Bu âyetlerden biri şöyledir: *"İslâm'ı ilk önce kabul eden muhâcirler ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Allah onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır."*⁵⁹

⁵⁵ Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed Merverrûzî, *et-Ta'lika* (Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, ts.), 2/1031; Sübkî, *es-Seyfü'l-meslûl*, 241.

⁵⁶ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 267.

⁵⁷ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 6/100.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 586.

⁵⁹ et-Tevbe 9/100. Bu konuda zikredilen âyetlerden diğeri şöyledir: *"Müminlerden öyle adamlar vardır ki, Allah'a verdikleri söze sâdik kaldılar. İçlerinden bir kısmı verdikleri sözü yerine getirmiştir (şehit*



Sahâbeye hakaretin küfür olduğunu söyleyenlerin getirdikleri diğer bir delil şu âyettir: “İşte bu, onların (sahâbe) Tevrat’ta ve İncil’de anlatılan durumlarıdır: Onlar filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ziraatçıların hoşuna giden bir ekin gibidirler. Allah kendileri sebebiyle inkârcıları öfkelenmek için onları böyle sağlam ve dirençli kılar.”⁶⁰ Bazı âlimler bu âyeti delil getirerek ashâba karşı kalbinde öfke bulunan kimsenin kâfir olacağını söylemişlerdir.⁶¹ İmam Mâlik’ de ashâba karşı kalbinde gayz olduğu halde sabahlayan kişinin bu âyete muhatap olacağını belirtmiştir.⁶²

Sahâbeye hakaret eden kişinin kâfir olacağını söyleyenler, Hz. Peygamber’in sahâbeyi müminin seveceğini, onlara ancak münafıkların kin besleyeceğini ifade eden hadisleri de delil olarak sunmuşlardır.⁶³ Bu âlimlere göre sahâbeye hakaret eden kişi onlara buğzetme suçundan çok daha fazlasını işlemiş olmaktadır ki böyle biri ancak Allah’a ve ahiret gününe inanmayan bir münafık olabilir.⁶⁴

Sahâbeyi terbiye edenin Rasûlullah (s.a.v.) olmasından dolayı, onlara hakaret etmede, dolaylı yoldan Rasûlullah’ı ayıplama ve ona ezâ bulunduğunu söyleyen bazı âlimler, sahâbeye yapılan ezânın Hz. Peygamber’e yapılmış sayılacağı yönündeki rivayetleri⁶⁵ de göz önünde bulundurarak, Rasûlullah’a yapılan ezânın küfür olduğu, dolayısıyla sahâbeye yapılan ezânın da küfür olduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁶⁶

İslâm âlimleri, dini daha sonraki nesillere nakledenler sahâbe-i kirâm olduğu için onlara hakaretin dine ta’n, dinin aslını yıkma ve şeriatı iptal etme anlamına geldiğini söylemişlerdir. Sahâbeden birine noksanlık izâfe eden veya rivayeti hakkında ta’nda bulunan kişinin Allah’ı reddetmiş olacağını ifade eden Kurtubî

olmuştur). Bir kısmı da (şehit olmayı) beklemektedir. Verdikleri sözü asla değiştirmemişlerdir.” el-Ahzâb, 33/23.

⁶⁰ el-Feth 48/29.

⁶¹ Hallâl, *Kitâbü’s-Sünne*, 2/437.

⁶² Hallâl, *Kitâbü’s-Sünne*, 2/478.

⁶³ Bu rivayetlerden bazıları şöyledir: “Ensar’ı ancak mümin olan sever ve onlara münafık olandan başkası buğzetmez. Onları seveni Allah sever, onlara buğzedene, Allah buğzeder.” Buhârî, “Fezâilü’s-sahâbe”, 34. “Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kimse ensara buğzetmez.” Müslim, “İmân”, 33. Başka bir rivayette Rasûlullah (s.a.v.) Hz. Ali (r.a.) hakkında şöyle buyurmuştur: “Seni ancak mümin sever ve sana ancak münafık buğzeder.” Tirmizî, “Menâkıb”, 20.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *es-Sârimü’l-meslûl*, 581.

⁶⁵ Söz konusu rivayetlerden biri için bkz. Tirmizî, “Menâkıb”, 59.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *es-Sârimü’l-meslûl*, 580.



(v. 671/1273), sahâbeyi öven, onların doğruluklarını ve felaha erdiklerini ifade eden âyetleri görüşüne delil olarak getirmiştir.⁶⁷

3.2.Sahâbeye Hakaretin Küfür Olmadığını Söyleyenlerin Delilleri:

Sahâbeye hakaretin kişinin küfrünü gerektirmediğini söyleyen İslâm hukukçuları da görüşlerine delil getirmişlerdir. Onlardan biri olan Ali el-Kârî (v. 1014/1605) delillerin asıllarının kitap, sünnet ve icmâ olduğunu, sahâbeye hakaret edenin kâfir olacağına dair bir ibarenin ne kitapta ne de icmâ da yer olmadığını söylemiştir. Geriye konuyla alakalı hadislerin kaldığını ifade eden Ali el-Kârî, bu hadislerin âhâd ve delâletlerinin zannî olduğunu, bundan dolayı da fakihlerin sahâbeye hakaret eden Râfizîleri küfürle itham etmediklerini belirtmiştir.⁶⁸

Sahâbeye hakaretin küfür olmadığını söyleyen İslâm hukukçuları Hz. Ali'nin kendisine hakaret eden kimseyi tekfir etmemesini görüşlerine delil olarak zikretmişlerdir.⁶⁹

Bazı İslâm hukukçularının sahâbeye hakaret edenin şahitliğini kabul etmemelerinin sebebini onların fışkılarıyla açıklamaları sahâbeye hakaret edenin kâfir olmadığına delalet etmektedir.⁷⁰

Buraya kadar nakledilen görüş ve delilleri değerlendirecek olursak, Allah'ın sahâbeden razı olduğunu ve cennetlik olduklarını ortaya koyan âyetlerin inkârı söz konusu olduğu için, onların tamamını tekfir etmenin küfür olduğu söylenebilir. Aynı şekilde fâsid de olsa bir te'vîle dayanmaksızın sahâbeye hakaret etmenin mübah olduğuna veya onlara hakaret ederek sevap kazanılacağına inanmanın küfür olduğu ifade edilebilir. Bu gibi durumların dışında sahâbeden birine hakaret etmenin kişinin küfrünü gerektirmediği anlaşılmaktadır. Zira sahâbeden birine hakaret etmemek imanın bir şartı değil, kişinin imanının gereğidir. Ayrıca bir kimsenin küfrüne dair doksan dokuz, Müslümanlığına dair ise bir delil bulunması durumunda müftünün o bir delille

⁶⁷ Kurtubî'nin görüşüne delil olarak getirdiği âyetlerden ikisi şöyledir: "O ağacın altında sana yeminle bağlılık söz verirlerken bu müminlerden Allah razı olmuştur; onların gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur ve güven vermiş, pek yakın bir fetihle ve elde edecekleri birçok ganimetle de kendilerini ödüllendirmiştir. Allah izzet ve hikmet sahibidir." el-Feth 48/18-19. "O, Allah'ın elçisi Muhammed'dir. Onunla beraber olanlar da kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler. Onları, Allah'ın lütuf ve rızasına talip olarak hep rükûda ve secdede görürsün..." el-Feth 48/29. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964), 16/297.

⁶⁸ Ali el-Kârî, *Şemmü'l-avâriz*, 33.

⁶⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/151.

⁷⁰ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Mergînânî, *el-Hidâye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/123; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhîrî Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/359; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984), 10/146.



amel etmesi gerektiği hususu sahâbeye hakaret eden kimse hakkında da uygulanabilir.⁷¹

4.Sahâbeye Hakaretin Cezası

Görüşleri etrafında Münziriyeye adıyla bir mezhep oluşan müçtehit İbn Münzir (v. 318/930), Hz. Peygamber'den (s.a.v.) başka bir kimseye hakareti sebebiyle, hakaret eden kişinin öldürülmesi gerektiğini söyleyen birini bilmiyorum demiştir.⁷²

Kâdî İyâz (v. 544/1149) Mâlikî mezhebinde sahâbeye hakaret eden hakkında meşhur olan görüşün verilecek ceza için içtihat etmek ve acı verecek şekilde dövüp terbiye etmek olduğunu ifade etmiştir.⁷³ İmam Mâlik'in şöyle dediği nakledilmiştir: "Hz. Peygamber'e hakaret eden öldürülür, onun ashâbına hakaret eden ise dövülerek terbiye edilir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbından birine, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Muâviye ve Hz. Amr b. Âs'a hakaret edip onlar dalâlet ve küfür içindeydiler diyen kişi öldürülür. Şayet onlara bunun dışında, insanlar arasında olan sövüşme gibi hakaret ederse, o zaman şiddetli bir şekilde tenkil edilir."⁷⁴ Kâdî İyâz, Mâlikî âlimlerinden İbn Habîb'in (v. 238/853) şöyle dediğini nakletmiştir: "Şîa'dan kim aşırı derecede Hz. Osman'a buğzeder, ondan beri olduğunu söylerse, şiddetli bir şekilde cezalandırılıp terbiye edilir. Kim buna Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e olan buğzunu ilave ederse, cezası daha şiddetli olur. Kendisine tekrar tekrar sopa atılır. Ölünceye kadar zindanda bırakılır. Bu hususta ancak Hz. Peygamber'e hakaret eden öldürülür."⁷⁵ Sahnûn'dan (v. 240/854) sahâbeyi tekfir edenin cezasıyla alakalı iki farklı görüş nakletmiştir. Birinci görüşe göre sahâbeden birini tekfir eden kişiye şiddetli bir şekilde sopa atılır.⁷⁶ İkinci görüşe göre ise sahâbe arasında ayrıma gidildiği görülmektedir; buna göre, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında konuşup onların dalâlet ve küfür içerisinde olduğunu söyleyen kişi öldürülür, bunların dışındaki sahâbeden birine hakaret eden ise şiddetli şekilde cezalandırılır.⁷⁷

Abdullah'ın babasından naklettiğine göre o, sahâbeye hakaret eden kimseye ölüm cezası vermekten korktuğunu, bu kimsenin dövüleceğini ifade etmiştir.

⁷¹ Ali el-Kârî, *Şemmü'l-avâriz*, 34.

⁷² İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 569.

⁷³ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/308.

⁷⁴ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/308.

⁷⁵ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/309.

⁷⁶ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/309.

⁷⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12/22.



İmâm Ahmed'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en hayırlısı sırasıyla dört halife, dört halifeden sonra ise diğer ashâb-ı kirâmdır. Dolayısıyla hiç kimsenin onları ta'n etmesi câiz olmadığından devlet başkanının böyle kimseleri te'dib etmesi ve cezalandırması gerekir. İdareci öncelikle onları tövbeye davet eder; tövbe ederlerse kabul eder, tövbe etmezlerse tövbe edinceye veya ölünceye kadar hapsedmek suretiyle onları cezalandırır. Yöneticinin onları affetme yetkisi ise bulunmamaktadır.⁷⁸ Ahmed b. Hanbel'in sahâbeden birine hakaret eden kimsenin şiddetli bir şekilde dövüleceği görüşünde olduğunu, hakaret eden kimsenin katli hususunda ise tevakkuf ettiğini bildiren⁷⁹ İbn Teymiyye, cimrilik ve korkaklıkla vasıflandırma örneklerinde olduğu gibi sahâbeye onların dinlerine ve adaletlerine zarar gelmeyecek şekilde hakaret edenlerin te'dib ve ta'zîri hak etiklerini belirtmiştir. Sahâbeye mutlak manada lânet eden ve onlar hakkında kabih ifadeler kullanan kimsenin durumunda ise ihtilaf edildiğini söylemiştir.⁸⁰

Bir kısmı Kûfe ehlinden olan bir grup fukaha, sahâbeye hakaret eden kişinin öldürüleceği görüşündedir.⁸¹ Ali el-Kârî' de Hanefî mezhebi âlimlerine göre, sahâbeye hakaret eden kimsenin fesadını gidermek için siyaseten öldürülebileceğini belirtmiştir.⁸² Ebû Bekir el-Haddâd (v. 800/1398) ise *el-Cevheretü'n-neyyire* adlı eserinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hakaret eden kimsenin öldürülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Söz konusu eserde Ebü'l-Leys Semerkandî (v. 373/983) ve Sadrü's-Şehîd'e (v. 536/1141) göre bu kimsenin daha sonra tövbe etmesi ve Müslüman olması durumunda bunun kendisinden kabul edilmeyeceği söylenmiştir.⁸³ Devlet başkanının sahâbeye hakaret eden kimselere ta'zîr cezası verebileceğini belirten İbn Âbidîn, bundan dolayı sahâbeye hakaret eden kişinin öldürüleceğini söyleyen âlimlerin bununla siyaseten katli kastetmiş olabileceklerini ifade etmiştir.⁸⁴

Sahâbeyi müdafaa maksadıyla *Gayretü'l-İmani'l-Celî li Ebî Bekrin ve Umera ve Usmâne ve Alî* isimli bir risale yazan Sübkî (v. 756/1355), bu eseri kaleme almasına sebep olarak Emevî Camii'nde iken yaşadığı bir olayı nakleder. Buna göre, öğle namazını kılmakta olan cemaatin saflarını yaran ve Muhammed ailesine zulmeden kimseye Allah lânet etsin sözünü tekrarlayan bir kimsenin kendisine getirildiğini söyler. Getirilen kişiye Muhammed ailesine zulmeden kimsenin kim olduğunu sorduğunu, onun da Ebû Bekir cevabını verdiğini,

⁷⁸ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/30.

⁷⁹ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 567.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 586.

⁸¹ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 570.

⁸² Ali el-Kârî, *Şemmü'l-avâriz fi zemmi'r-Revâfiz*, (b.y.: Merkezü'l-Furkân, 2004), 28.

⁸³ Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/276.

⁸⁴ İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm*, 136.



bunun üzerine hapsedilmesini emrettiğini aktarır. Daha sonra Mâlikî mezhebine mensup bir hâkimin bu kişiyi alarak dövmesine rağmen onun söylediklerinde ısrar ettiğini belirten Sübkî, o kimsenin sözleri arasında Ebû Bekir'in Allah'ın düşmanı olduğu, hak üzere ölmediği, Fâtıma'ya miras hususunda zulmettiği, mirastan onu menetmek suretiyle Hz. Peygamber'i yalanladığı gibi bir takım iftiraların bulunduğunu ifade eder. Bunun üzerine hâkimin kendisini aynı gün ve başka bir gün tekrar dövdüğünü ve ertesi gün muhakeme olunduğunu, neticede ölümüne hükmedildiğini ve öldürüldüğünü aktarır. Sübkî de bu kimsenin hakareti sebebiyle kâfir olduğunu ve tövbe etmediğinden dolayı da öldürülmesi gerektiğini belirtmiştir.⁸⁵

İslam hukukçularından sahâbeye hakaret edenin öldürüleceği görüşünü benimseyenlerin en önemli gerekçelerinden biri, onlara hakaret eden kimsenin kâfir olacağını kabul etmeleridir. Buna göre, sahabeye hakaret eden kişi mürted olmakta, mürtedin cezası ise ölüm olduğu için, sahâbeye hakaret eden kimsenin cezası da ölüm olmaktadır. Bundan dolayı sahâbeye hakaret edenin kâfir olacağına ve öldürülmesi gerekeceğine dair delilleri bir arada zikretmişlerdir.⁸⁶

Sahâbeye hakaret eden kimsenin öldürülmesi gerektiği görüşünde olanlar "onları seven beni sevdiğinden sever, onlara buğzeden bana buğzettiğinden buğzeder. Onlara eziyet eden bana eziyet etmiş, bana eziyet eden Allah'a eziyet etmiş olur. Allah'a eziyet edeni de Allah'ın cezalandırması yakındır"⁸⁷ rivayetini delil getirmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber'e eziyet etmek öldürülmeyi gerektirir. Sahâbeye hakaret Hz. Peygamber'e eziyet verdiği göre sahâbeye hakaret eden de öldürülür.⁸⁸

Bu konuda getirilen diğer bir delil de Hz. Ali'den gelen şu rivayettir: "İleride bir topluluk ortaya çıkacaktır ki onlar bizi sevdiklerini iddia ederler. Fakat gerçek böyle değildir. Bunun alameti ise onların Ebû Bekir ve Ömer'e sövmeleridir. Onlara yetişerseniz onları öldürün. Çünkü onlar müşriklerdir."⁸⁹ Hz. Ali'ye nisbet edilen bu sözü, onun kendiliğinden söylemesi mümkün değildir. Zira hadiste gelecekte ortaya çıkacak bir topluluktan bahsedilmektedir. Ayrıca hadis kaynaklarında, buradaki sözün Hz. Peygamber'e nisbet edileni de bulunmaktadır.⁹⁰ Burada, ortaya çıkacak

⁸⁵ Sübkî, *Fetâva's-Sübkî*, (b.y.: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/571.

⁸⁶ Örnek olarak bkz. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 579.

⁸⁷ Tirmizî, Menâkıb 59. Tirmizî bu hadisin garîb olduğunu ifade etmiştir.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 580.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-Sahâbe* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 1/441.

⁹⁰ Hadisin merfû rivayeti için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne* (Beirut: Mektebü'l-İslâmî, 1980), 2/474.



topluluğun özelliklerinden birinin sahâbeye hakaret etmeleri olduğu ve öldürülmeleri gerektiği açıkça ifade edilmektedir.

Bu rivayetin sahâbeye hakaret edenin öldürülmesi gerektiğine delil olarak getirilmesinin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Hadisin İbn Ebî Âsım'daki rivayetine baktığımızda Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e onların alametini sorduğunu, Hz. Peygamber'in de ona, "seni sende bulunmayan bir takım özelliklerle överler ve ashabıma söverler" dediğini görmekteyiz. Ayrıca öldürülme emrinin gerekçesi müşrik olmalarıyla irtibatlandırılmıştır. Buradan anlaşılmaktadır ki Hz. Peygamber'in öldürülmelerini emrettiği bu kişiler, sahâbeye hakaretleri sebebiyle değil, Hz. Ali'ye ilahlık atfetmeleri nedeniyle müşrik konumuna düşmelerinden dolayı öldürülmelerinin emredildiği anlaşılmaktadır.

Diğer bir rivayete göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e buğz eden bir kişinin haberi Hz. Ali'ye ulaştığında o, bu kişiyi öldürmek istedi. Kendisine: "İnsanları Ehl-i beyti yani sizi sevmeye davet eden bir adamı mı öldürüyorsun?" diye sorulunca: "Bu kişi bir daha ebediyen benimle aynı yerde bir arada oturmasın" şeklinde cevap verdi.⁹¹ Sahâbeye hakaret edenin öldürülmesi görüşünü benimseyenlere göre Hz. Ali'nin bu kişiyi öldürmek istemesi, onun böyle birini öldürmenin helal olduğuna inandığını göstermektedir. Onlara göre Hz. Ali'nin bu kişiyi öldürmemesinin sebebi ise fitne çıkmasından endişe etmesidir.⁹²

Saîd b. Abdurrahman b. Ebzâ'dan nakledilen şu rivayet de bu konuda getirilen delillerden biridir. O, şöyle demiştir: Babama: "Sana, Ebû Bekir'e hakaret eden bir kimse getirilse ne yaparsın?" diye sordum. O da: "Boynunu vururum" dedi. "Ömer'e hakaret eden kimse hakkında ne dersin?" diye sordum. "Boynunu vururum" dedi.⁹³ Abdurrahman b. Ebzâ Hz. Peygamber'in ashâbındandır. Efendisi ve Hz. Ömer'in Mekke valisi olan Nâfi b. Abdülhâris, halife ile görüşmeye giderken onu yerine vekil bırakmıştır. Hz. Ömer, Nâfi'ye bu tercihin sebebini sorunca o: "Mekke halkı içinde Kur'an'ı en iyi okuyan ve ilâhî emirleri en iyi bilen odur" diye cevap vermiştir.⁹⁴

Hz. Ömer'den rivayet edildiğine göre oğlu Ubeydullah, Mikdâd b. Esved'e sövünce, dilini kesmeyi istedi. Ashâb-ı kirâm bu hususu bağışlamasını ıstırham edince şöyle dedi: "Bırakın beni onun dilini keseyim ki, bundan sonra

⁹¹ Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyin) Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî er-Râzî Lâlekââ, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (b.y.: Dâru Taybe, 2003), 7/1339.

⁹² İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 584.

⁹³ Lâlekââ, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, 7/1339.

⁹⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 4/302.



Peygamber'in ashâbına kimse hakaret etmesin."⁹⁵ Bu hadis de sahâbeye hakaret eden kimsenin öldürülmesine dair getirilen delillerdendir. Onlara göre Hz. Ömer'in, oğlunun dilini kesmemesinin sebebi Mikdâd'ın (r.a.) Ubeydullah'ı affetmesi veya sahâbenin araya girmesidir. Bu rivayet kanaatimize göre hakaret edenin öldürülmeyeceğine delildir. Zira sahâbeye hakaret edenin öldürülmesi gerekseydi Hz. Ömer bu hükmü uygulardı.

İslâm hukukçularından sahâbeye hakaret eden kimsenin öldürülmeyeceği görüşünde olanlar da bu hususta bazı deliller sunmuşlardır. Onlara göre Allah, kendisine ve Rasûlüne eziyet edenlerle müminlere eziyet edenlerin arasını temyiz etmiştir. Allah ve Rasûlüne eziyet edenlere dünya ve âhirette lânet ettiğini ve onlara aşağılayıcı bir azap hazırladığını⁹⁶ bildirmiş, müminlere eziyet edenlerin ise bir bühtan ve apaçık bir günah yüklediklerini⁹⁷ ifade etmiştir. Onlar sahâbeyi âyetin genel çerçevesi içerisinde değerlendirerek bu bühtan ve günahın bir cezayı gerektirdiğini ancak bunun ölüm cezası olmadığını ifade etmişlerdir.⁹⁸

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre bir adam Hz. Peygamber'in yanında Ebû Bekir'e sövüyor, o ise susuyordu. Adam susup Ebû Bekir adama karşılık verince Hz. Peygamber ayağa kalktı. Ebû Bekir hemen ona yetişerek: "Ey Allah'ın Rasûlü o bana söverken oturuyordunuz. Ben ona karşılık verince kalktınız" deyince Hz. Peygamber: "Bir melek ona karşılık veriyor ve yalan söylüyorsun diyordu. Sen ona karşılık verince şeytan geldi ben de orada oturmayı kerih gördüm" dedi.⁹⁹ Bu rivayette Hz. Peygamber'in sahâbeden olan Ebû Bekir'e hakaret eden kişiye bırakın ölüm cezasını herhangi bir ceza uygulamadığı görülmektedir. Buradan sahâbeye hakaret eden kişinin cezasının ölüm olmadığı anlaşılmaktadır.

Ebû Berze'den nakledildiğine göre bir adam Ebû Bekir'e sövdü. Ben (Ebû Berze) de Ebû Bekir'e şöyle dedim: "Ey Allah'ın Rasûlünün halifesi! Müsaade et onun boynunu vurayım." Bunun üzerine Ebû Bekir: "Hayır! Vallahi Peygamber'den (s.a.v.) sonra hiçbir kimse için bu durum söz konusu değildir" dedi.¹⁰⁰ Hz. Ebû Bekir (r.a.) burada Hz. Peygamber'den (s.a.v.) başka hiçbir

⁹⁵ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk* (b.y.: Dâru'l-Vefa, 1991), 1/339.

⁹⁶ el-Ahzâb 33/57.

⁹⁷ el-Ahzâb 33/58.

⁹⁸ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 578.

⁹⁹ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 7/189.

¹⁰⁰ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *el-Müsned* (Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 1/84.



kimse için, kendisine hakaret edilmesi sebebiyle, hakaret edenin öldürülemeyeceğini ifade etmiştir.

Hiz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Müslümanın kanı ancak üç şeyden birisi ile helâl olur. Evlinin zina etmesiyle, haksız yere cana kıymasıyla, dinini terk edip İslâm toplumundan ayrılmasıyla.”¹⁰¹ Hadis hasır ifade edecek şekilde söylenmiştir.¹⁰² Bunun anlamı Müslüman bir kimsenin kanının sadece bu üç sebepten dolayı helâl sayılacağıdır. Peygamberlerin dışında insanlara yapılan mutlak hakaret küfrü gerektirmez. Zira Hiz. Peygamber zamanında da sahâbenin bir kısmı bir kısmına sövmek suretiyle hakaret etmiştir. Ancak hiçbir hakareti sebebiyle küfürle itham edilmemiştir.¹⁰³ Bu sebeple sahâbeye hakaret insanların birbirine sövmesi şeklinde ise bunun cezasının ölüm olmadığı buradan anlaşılmaktadır.

Rivayet olunduğuna göre Ömer bin Abdülaziz’e Hiz. Osman’a dil uzatan bir adam getirildi. “Ona neden sövdün?” dedi. Adam: “Ona buğz ediyorum” dedi. “Her buğz ettiğin adama söver misin?” dedi sonra ona otuz sopa vurulmasını emretti.”¹⁰⁴ Burada Ömer b. Abdülaziz’in Hiz. Osman’a hakaret eden kişiye sopa cezası uyguladığı görülmektedir. Bu rivayet sahâbeye hakaretin cezasının ölüm olmadığını göstermektedir.

4.1. Hiz. Âişe’ye ve Hiz. Peygamber’in Diğer Eşlerine Hakaretin Cezası:

İslâm âlimlerinin görüşlerine yer vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz. İslâm âlimleri Hiz. Âişe’ye zina isnat etmek suretiyle hakaret eden kimsenin kâfir olacağı hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁰⁵ İmam Mâlik’ten (v. 179/795) Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer’e hakaret eden kişiye celde vurulacağı, Hiz. Âişe’ye hakaret edenin ise öldürüleceği nakledilmiştir. Kendisine niçin Hiz. Âişe’ye hakaret edenin öldürüleceği sorulduğunda, Allah’ın (c.c.) Hiz. Âişe hakkında “Eğer inanıyorsanız, bu gibi şeylere bir daha ebediyen dönmemeniz için Allah size öğüt veriyor”¹⁰⁶ buyurduğunu, dolayısıyla ona zina iftirasında bulunanın Kur’an’a muhalefet etmiş olacağını, Kur’an’a muhalefet eden kimsenin ise öldürüleceğini söylemiştir.¹⁰⁷ İbn Hazm’ da (v. 456/1064) İmam Mâlik’in bu sözünün doğru olduğunu, Hiz. Âişe hakkında söylenen sözün iftira olduğuna

¹⁰¹ Buhârî, “Diyât”, 5; Müslim, “Kasame”, 6.

¹⁰² Ali el-Kârî, *Şemmü’l-avâriz*, 29.

¹⁰³ İbn Teymiyye, *es-Sârimü’l-meslûl*, 579.

¹⁰⁴ Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-sünne*, 7/1337; Sübkî, *es-Seyfü’l-meslûl*, 422.

¹⁰⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, 1972), 17/117.

¹⁰⁶ en-Nûr 24/17.

¹⁰⁷ Ebû’l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh b. Muhammed Cevherî, *Müsnedü’l-Muvatta’* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1997), 112.



dair âyet bulunduğundan bunun Allah'ı yalanlama anlamına geleceğini söylemiştir.¹⁰⁸

Kâdî İyâz, Ebû Bekr et-Tayyib el-Bâkillânî'nin (v. 403 /1013) şöyle dediğini nakleder: "Allah (c.c.) münafıkların Hz. Âişe'ye isnat ettikleri hususu zikrederek şöyle buyurmuştur: "Bu iftirayı işittiğiniz vakit, "Böyle sözleri ağzımıza almamız bize yaraşmaz. Seni eksikliklerden uzak tutarız Allah'ım! Bu çok büyük bir iftiradır" deseydiniz ya!"¹⁰⁹ Allah'ın (c.c.) kendi zatına isnat edilen kötülüğü (Allah'a çocuk isnat edilmesi) kendi nefsinden tenzih ettiği gibi, Hz. Âişe'ye atılan iftiradan onu beri kılmak için kendi zatını tenzih etmiştir."¹¹⁰ Kâdî İyâz, Bâkillânî'nin bu sözünün İmam Mâlik'in Hz. Âişe'ye hakaret eden kimsenin öldürülmesi hakkındaki sözünü teyit ettiğini belirttikten sonra bunun anlamının şu olabileceğini söylemiştir: "Allah kendi zatına hakaret edenin suçunu büyük kıldığı gibi, Âişe'ye olan hakaretin (iftiranın) günahını da büyük kılmıştır. Âişe'ye hakareti peygamberine hakaret, peygamberine hakaret etmeyi ise kendisine hakaret etmekle eşit tutmuş, ona yapılan ezâyı kendisine itaatsizlik saymıştır. Allah'a hakaret eden kimsenin cezası ölüm olduğuna göre peygamberine ezâ eden kimsenin cezası da ölümdür."¹¹¹

Fetâva'l-Hindiyye 'de bildirildiğine göre Hz. Âişe'ye zina iftirasında bulunan kimse kâfir olur. Hz. Peygamber'in diğer eşlerine kazfte bulunan kimse ise kâfir olmasa da lâneti hak eder.¹¹² İbn Âbidîn, beraatına dair âyet nazil olmadan önce Hz. Âişe'ye kazfte bulunmanın kişinin küfrünü gerektirmeyeceğini, bundan dolayı İfk Hadisesi 'ne karışan Hassan ve Mistah 'ın (r.a.) küfrüne hükmolunamayacağını, ancak ilgili âyetlerin nüzulünden sonra Hz. Âişe'ye kazfte bulunmanın ise kişinin küfrünü gerektireceğini söylemiştir.¹¹³

İmam Nevevî (v. 676/1277) Hz. Âişe'nin kendisine isnat edilen iftiradan beri olduğunun Kur'an nassıyla sabit olmasından dolayı, bu konuda şüphesi bulunanın kâfir olacağı hususunda icmâ bulunduğunu belirtmiştir.¹¹⁴ İbn Kesîr' de (v. 774/1373) ilgili âyetleri tefsir ederken İmam Nevevî'nin sözüne benzer ifadeler kullanmıştır.¹¹⁵

¹⁰⁸ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 12/440.

¹⁰⁹ en-Nûr 24/16.

¹¹⁰ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/309.

¹¹¹ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/309.

¹¹² Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1892), 2/264.

¹¹³ İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-vüülâti ve'l-hükkâm*, 127.

¹¹⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, 17/117.

¹¹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 6/30.



Âlimler, Hz. Âişe'ye iftira etmek suretiyle hakaret eden kimsenin kâfir olacağı hükmünü Hz. Âişe'nin beraatına Kur'an'ın şahitlik etmesinden dolayı ona iftira edenin Kur'an'ı yalanlamış olmasıyla,¹¹⁶ Hz. Âişe'ye yapılan bu iftirada vefat edinceye kadar onu nikâhında tutmaya devam etmesinden dolayı Hz. Peygamber'in de değerinin düşürülmesiyle gerekçelendirmişlerdir. Zira Cenâb-ı Hak Kur'an'da şöyle buyurmuştur: *"Kötü kadınlar, kötü erkekler; kötü erkekler de kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkekler, temiz erkekler de temiz kadınlara layıktır. O temiz olanlar iftiracıların söyledikleri şeylerden uzaktırlar. Onlar için bir bağışlanma ve bolca verilmiş iyi bir rızık vardır."*¹¹⁷ İslâm âlimleri, Hz. Âişe'ye iftiranın dışındaki bir şeyle hakaret edilmesi durumunda bu meselenin hükmünün sahâbeye hakaret etmenin hükmüyle aynı olduğunu söylemişlerdir. Zira Hz. Âişe müminlerin annesi olduğundan sahâbe kavramına dâhildir. Sahâbeye hakaret etmenin haramlığına delâlet eden âyet ve hadisler onun için de geçerlidir.¹¹⁸

Hz. Âişe'ye hakaret eden kimselerin öldürüldüğüne dair rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birini Kâdî Ebü's-Sâib şöyle anlatır: *"Bir gün Taberistan'da Hasan b. Zeyd ed-Dâî'nin huzurunda idim. Kendisi yünden elbise giyer, iyiliği emreder, kötülükten nehyederdi. Her sene Medînetüsselâm'a (Bağdat) yirmi bin dinar gönderir, bu paralar sahâbe çocuklarına dağıtırdı. Yanındakilerden biri Hz. Âişe (r.a.) hakkında kötü sözler söyledi. Hasan bin Zeyd hizmetçisine: "Oğlum, şunun boynunu vur!" dedi. Oradaki Hz. Ali yanlıları: "Bu, bizim taraftarlarımızdandır!" dediler. Hasan bin Zeyd: "Bundan Allah'a sığınırım. Bu adam Peygamber'e (s.a.v) ta'n etti. Cenâb-ı Hak: "Kötü kadınlar kötü erkekler, kötü erkekler ise kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkekler, temiz erkekler de temiz kadınlara yaraşır"* buyuruyor.¹¹⁹ Eğer Hz. Âişe (r.a) onun dediği gibi kötü ise, Hz. Peygamber'in de kötü olması gerekir. O adam kâfirdir, boynunu vurun!" dedi ve ben oradayken boynunu vurdular.¹²⁰

Diğer bir rivayete göre Hasan bin Zeyd'in kardeşi Muhammed'in yanına Irak'tan bir adam gelmişti. Adam, Hz. Aşie (r.a) hakkında kötü konuştu. Muhammed b. Zeyd kalkıp eline bir sopa aldı ve adamın kafasına vurarak onu öldürdü. Yanındakiler: *"Bu adam bizim taraftarlarımızdan ve atalarımızın neslindendi!"* dediler. Muhammed : *"O benim en muhterem ceddime hakaret etti. Kim ceddime hakaret ederse ölümü hak eder!"* dedi.¹²¹

¹¹⁶ Yâsîn Halîfe, *İclâü'l-hakîkati fi sîreti Âişe* (Zahrân: Müessesetü'd-Düreri's-Seniyye, 2011), 205-207.

¹¹⁷ en-Nûr 24/26.

¹¹⁸ Halîfe, *İclâü'l-hakîkati fi sîreti Âişe*, 205-207.

¹¹⁹ en-Nûr 24/26.

¹²⁰ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, 7/1345.

¹²¹ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, 7/1346.



Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe dışındaki eşlerinden birisine hakaret edilmesinin hükmü hakkında iki görüş bulunduğunu belirtmiştir. Birinci görüşe göre o kimse öldürülür. Zira Peygamber'in helâline hakaret etmekle, Hz. Peygamber'e hakaret edilmiş olur. İkinci görüşe göre ise diğer sahâbeye hakaret eden kimseye uygulandığı gibi o kimseye de değnek cezası uygulanır.¹²² İbn Kesîr ve İbn Teymiyye bu iki görüşten daha sahih olanın diğer eşlere yapılan kazfin hükmünün Hz. Âişe'ye yapılan kazfin hükmüyle aynı olduğunu, çünkü onlara yapılan kazfin neticede Rasûlullah'a leke getireceğini ifade etmişlerdir.¹²³

İbn Abbas *"İffetli ve (haklarında uydurulan kötülüklerden) habersiz mü'min kadınlara zina isnat edenler, gerçekten dünya ve âhirette lânetlenmişlerdir."*¹²⁴ âyetinin Hz. Peygamber'in eşleriyle alakalı olduğunu ve onlara iftira edenler için tövbe olmadığını söylemiştir. Daha sonra *"Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna. Çünkü Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."*¹²⁵ âyetini okuyan İbn Abbas bu kimseler için ise tövbe imkânının olduğunu belirtmiştir.¹²⁶ İbn Abbas'ın bu sözünden, ona göre Hz. Peygamber'in diğer eşlerine yapılan kazfin hükmünün Hz. Âişe'ye yapılan kazfin hükmüyle aynı olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hz. Peygamber'e iman etmiş, onun sohbetinde bulunmuş, İslâm'ın yayılması için hiçbir fedakârlıktan çekinmeyerek mallarıyla ve canlarıyla mücadele etmiş sahâbeye saygı göstermek, onları rencide edecek sözlerden ve davranışlardan uzak durmak gerekir. Bununla birlikte İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren özellikle imâmet tartışmaları neticesinde ortaya çıkan bazı fırkaların sahâbeye dil uzattıkları görülmektedir. Râfizîlerin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Âişe'ye, Hâricîler'in ise Hz. Ali'ye yönelik yaptıkları hakaretler buna örnek verilebilir. İslâm'ın kurucu nesli olan sahâbeye yönelik olarak yapılan hakaretlerin cezasını ortaya koymak amacıyla yapılan bu çalışmada bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Ulaşılan sonuçları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

¹²² Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/311.

¹²³ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 6/30; İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 567.

¹²⁴ en-Nûr 24/4-5.

¹²⁵ en-Nûr 24/26.

¹²⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 17/228.



1-Ehl-i sünnete mensup İslâm âlimleri sahâbeye hakaretin haram olduğu, hakaret edenin büyük bir suç işlediğinde ittifak etmişlerdir.

2-Sahâbeye hakaretin küfrü gerektirip gerektirmemesinde ihtilaf eden İslâm hukukçularının bir kısmına göre sahâbeye hakaret eden kişi kâfir olurken, diğer bir kısmına göre ise böyle bir kişi fâsık olur. Bu çalışmayla sahâbeye yapılan hakaretlerin bazısının kişinin küfrünü gerektirdiği, bazılarının ise kişinin küfrünü değil fıskını gerektirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Sahâbeye hakaretin kişinin küfrünü gerektirdiği durumlar şunlardır:

a) Hakaret sahâbenin tamamını küfürle itham etmek şeklindeyse

b) Hakaret fasit de olsa bir te'vile dayanmıyorsa

c) Sahâbeye hakaret etmenin mübah olduğuna veya hakaret edince sevap alınacağına inanılıyorsa

Sahâbeye hakaretin kişinin fıskını gerektirdiği durum ise şundan ibarettir:

a) Sahâbeye hakaret insanların birbirine sövmelerinde olduğu gibi onların sahâbe olmalarına yönelik olmayıp insani özelliklerine yönelik olması durumu

3-Yapılan araştırma neticesinde sahâbeye hakaret edenin kâfir olup olmayacağıyla alakalı ihtilafın kişiye verilecek cezayı etkilediği görülmüştür. İslâm hukukçuları sahâbeye hakaret eden kimse için dayak, hapis ve ölüm gibi değişik cezalar öngörmüşlerdir. Sahâbeye hakaret edenin kâfir olacağını söyleyen İslâm hukukçularına göre böyle birinin cezası ölümdür. Sahâbeye hakaret edenin kâfir olmayacağı görüşünde olan İslâm hukukçuları ise böyle bir kişiye dayak veya hapis cezası verilebileceğini söylemişlerdir. İslâm hukukunda sahâbeye hakaret eden için farklı cezaların öngörülmüş olmasından, cezanın takdir yetkisinin devlete bırakıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

4-İslam hukukunda farklı görüş bulunmakla beraber, sahâbeye hakaret edenin tövbe etmesi durumunda tövbesi kabul edilir.

5-Yapılan incelemeye göre Hz. Âişe'ye zina isnat etmek suretiyle hakaret eden kimsenin kâfir olacağı, hakaretin iftiranın dışındaki bir şeyle olması durumunda bu meselenin hükmünün diğer sahâbeye hakaret etmekle aynı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Hz. Peygamber'in diğer eşlerine yapılan hakaret, sahâbeden herhangi birine yapılan hakaret gibi değerlendirilir.



Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Fezâilü's-Sahâbe*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şemmü'l-avâriz fi zemmi'r-Revâfiz*. b.y.: Merkezü'l-Furkân, 2004.
- Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Sabbü'l-'azâb 'alâ men sebbe'l-ashâb*. Riyad: Edvaus Selef, 1997.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahâhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Câmiu's-Sahîh*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cevherî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh b. Muhammed. *Müsnedü'l-Muvatta'*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dimyâtî, Ebû Bekr b. Muhammed. *İânetü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe Hukûku ve Ashâba Saygısızlığın Dînî Hükümü". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (Haziran 2010), 7-32.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-lüğa*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2 Cilt. b.y.: Matbaatü'l-Hayriyye, 1905.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Halîfe, Yâsîn. *İclâü'l-hakîkati fi sîreti Âişe*. Zahrân: Müessesetü'd-Düreri's-Seniyye, 2011.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *Kitâbü's-Sünne*. 7 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1989.



Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî). *Gamzü uyûni'l-besâir alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. 4 Cilt. b.y: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasari Halîl*, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyeye*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1892.

Heyet, *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. b.y.: Daru'd-Da've, ts.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. *es-Savâ'iku'l-muhrika*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimeşkî. *Tenbîhu'l-vüülâti ve'l-hükkâm alâ ahkâmi şâtimi Hayri'l-Enâm*. Kahire: Dâru'l-Âsâr, 2007.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimeşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *el-Cemheratü'l-lüğâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1987.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî (v. 287/900), *Kitâbü's-Sünne*, Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1980.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkı eş-Şâfiî. *Müsnedü'l-Fârûk emîri'l-*



mü'minîn Ebî Hafs 'Ömer b. Hattâb ve akvâlühü 'alâ evvâbi'l-ilm. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefa, 1991.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm.* 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-Arab.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râik.* 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2010.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Rasûl.* Riyad: Hirsü'l-Vatani's-Suûdî, 1983.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-ta'rifi hukûki'l-Mustafâ,* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîre.* 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân.* 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî er-Râzî. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a.* b.y.: Dâru Taybe, 2003.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Merverrûzî, Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed. *et-Ta'lika.* 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, ts.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr.* 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1937.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh.* 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim.* 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972.



Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm. *es-Seyfü'l-meslûl alâ men sebbe'r-Rasûl*. Amman: Dâru'l-Feth, 2000.

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm. *Fetâva's-Sübkî*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Meârif, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 Cilt. b.y: Dâru Taybe, ts.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şefî, Muhammed. *İslâm'da Sahâbenin Konumu ve Tarih İlmi*. çev. Mehmet Nadir Özdemir. Konya: Literatürk Academia Yayınları, 2019.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-'Akâ'id*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2014.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Yılmaz, Abdülkadir. "Sebb-i Sahabe Meselesi". *Academia*. Erişim 5 Kasım 2021. https://www.academia.edu/30678504/Abdulkadir_Okan_Kadir_Yilmaz_SEBBİ_SAHABE_MESELES%C4%B0_The_Ruling_on_Making_Inappropriate_Remarks_About_the_Sahaba_-_Rihle_Ekim_-_Aralık_2009_Sayı_7

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Kitâbü'l-kebû'ir*. Beyrut: Dâru'n-Nedve el-Cedîde, ts.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 608-636.

**Osmanlı Döneminde Sıradışı Bir Kazasker: Hüseyin Efendi ve
Yapılan Temlikler**

An Extraordinary Kazasker in the Ottoman Period: Hüseyin Efendi and the
(Freehold Properties) Temliks

Nevzat SAĞLAM

**Doç. Dr. Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve
Sanatları/Assoc. Prof. Dr. Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences**

nevzatsaglam@karabuk.edu.tr

Orcid ID: 0000-0003-0733-8939

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 13.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 26.12.2021
Yayın Tarihi / Published : 27.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Sağlam, Nevzat. "Osmanlı Döneminde Sıradışı Bir Kazasker: Hüseyin Efendi ve Yapılan Temlikler". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 608-636.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul- Turkey. All rights reserved..Since 2007

Osmanlı Döneminde Sıra Dışı Bir Kazasker: Hüseyin Efendi ve Yapılan Temlikler

Öz

Osmanlı dönemi kazaskerleri arasında Hüseyin Efendi dikkat çekici bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun Safranbolu'da başlayan hayatı, ilim tahsili için gittiği İstanbul'da farklı bir boyut kazanmıştır. Hekimlerin derdine deva bulamadıkları Sultan İbrahim'i okuduğu tesirli dualarla iyileştirmiş, bu sayede sultanın hocası konumuna yükselmiştir. Bundan sonra Cinci Hoca diye meşhur olan Hüseyin Efendi'nin siyasi nüfuzu artmış, kısa zamanda kazaskerlik makamına kadar çıkmıştır. Padişahın emriyle Safranbolu'da kendisine çok sayıda köy ve mezraa temlik edilmiştir. Büyük servet sahibi olan Hüseyin Efendi, annesi Hamide Hatun adına Safranbolu'da bir de vakıf kurmuştur. Ancak Sultan İbrahim'in tahttan indirilmesiyle hâmisini kaybetmiş, siyasi ve idari nüfuzu son bulmuştur. Bütün serveti elinden alındığı gibi sürgün edildiği Mihaliç'te idam edilmiştir. Bu çalışmada Kazasker Hüseyin Efendi, Safranbolu'da yaptırdığı eserler ve kendisine yapılan temlikler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kazasker, Kazasker Hüseyin Efendi, Cinci Hoca, Temlik, Safranbolu.

An Extraordinary Kazasker in the Ottoman Period: Hüseyin Efendi and the (Freehold Properties) Temliks

Abstract

Among the counties in the Ottoman period, Hüseyin Efendi is a trend-setter as a remarkable figure. His life, which started in Safranbolu, gained a different dimension in Istanbul, where he went to study. He healed Sultan İbrahim, for whom the physicians could not find a cure, with the effective prayers he recited, and in this way, he became the sultan's hodja. After that, the political influence of Hüseyin Efendi, who became famous as Cinci Hodja, increased, and he rose to the post of kazasker in a short time. By the order of the Sultan, many villages and hamlets were freehold property (temlik) to him in Safranbolu. Hüseyin Efendi, who had great wealth, also established a foundation in Safranbolu on behalf of his mother, Hamide Hatun. However, with the dethronement of Sultan İbrahim, he lost his protector and his political and administrative influence came to an end. He was executed in Mihaliç, where he was exiled as all his wealth was taken from him. In this study, the works that Kazasker Hüseyin Efendi had built in Safranbolu and the freehold property (temlik) made to him were discussed.

Keywords: Kadiasker, Kadiasker Hüseyin Efendi, Cinci Hodja, Temliks (Freehold Properties), Safranbolu.



Giriş

Osmanlı kazaskerleri arasında Safranbolulu Hüseyin Efendi gerek bu makama yükselmesi gerek akıbeti açısından dikkat çekici bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira onun kazaskerlik makamına gelişi, devlet hiyerarşisinde geçerli teâmüller dışında gerçekleşmiştir. Sultan İbrahim'in şehzadeliliği döneminde yaşadığı öldürülme korkusunun ruh sağlığı ve psikolojisi üzerinde yarattığı rahatsızlıkları okuduğu tesirli dualarla iyileştirerek sultan nezdinde önemli bir mevki kazanmıştır. Kazandığı bu konumu sayesinde devlet içinde siyasi nüfuz ve büyük bir servete sahip olmuştur. Ancak Sultan İbrahim'in tahttan indirilmesiyle ikbal dönemi ve refah günleri sona ermiş siyasi nüfuzuyla bütün servetini sonunda da hayatını kaybetmiştir. Cinci Hüseyin Efendi'nin ilgi çekici hayatına başta kendi dönemdekiler olmak üzere bazı kaynaklarda yer verilmiştir.¹

Diğer taraftan Cinci Hüseyin Efendi'nin hayatı son dönemde yapılan bazı çalışmalarda da ele alınmıştır.² Ahmed Refik'in eserlerinde onun hayatı hikâye/roman tarzında anlatılmaktadır.³ Yapılan çalışmalarda Sultan İbrahim tarafından yapılan temlikler ele alınmamıştır. Osmanlı Arşivi'nde Bolu sancağının tımarları ile Taraklıborlu'da Kadıasker Hüseyin Efendi'ye temlik

1 Cinci Hüseyin Efendi hakkında bilgi veren kaynaklardan bazıları şunlardır: Naima Mustafa Efendi, *Tarih-i Naîma* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007); Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996); Kâtib Çelebi, *Fezleke* (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016); Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli (Tahlîl ve Metin)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003); Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1996); Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme* (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008); Mehmed Halife, *Târih-i Gilmânî* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986).

2 Abdülkadir Özcan, "Hüseyin Efendi, Cinci Hoca", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998); Abdülkadir Özcan, "Safranbolu'da Üç Şahsiyet", *I. Ulusal Tarih İçinde Safranbolu Sempozyumu (4-6 Mayıs 1999)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003); Hakkı Göktürk, "Cinci Akçesi, Cinci Parası", *İstanbul Ansiklopedisi*, ed. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1965); Fatma Nur Güngör, *Cinci Hoca (Hüseyin Efendi)'nin Safranbolu'daki Hayratı: Hamide Hatun Vakfı* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014); Tahsin Ünal, "Cinci Hoca ve Serveti Hakkında", *Resimli Tarih Mecmuası*, (1955); M. Turhan Tan, *Osmanlı Rasputini Cinci Hoca* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, Tarihsiz); Abdülkerim Abdulkadiroğlu - Ülkü Özsoy, *Safranbolu Meşhurları* (Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 2000); İsmail Katğı, "Osmanlı Devleti'nde Ulemâ Yozlaşmasının Tipik Bir Temsilcisi Olarak Safranbolu'lu Hüseyin Efendi: Nam-ı Diğer Cinci Hoca", *Hikmet Yurdu* 5/10 (Aralık 2012), 197-235.

3 Ahmet Refik Altınay, *Hoca Nüfuzu* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1997); Ahmet Refik Altınay, *Tarihî Sîmalar Tesâvîr-i Ricâl* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011); Ahmed Refik, *Kadınlar Saltanatı* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1923); Ahmed Refik, *Semmur Devri* (İstanbul: Marifet Matbaası, 1927).



edilen arazileri gösteren bir mufassal tahrir defteri bulunmaktadır. Bu defterde temlik edilen köy ve mezraalar ayrıntılı olarak kaydedilmiştir.⁴ Bu çalışmada Cinci Hüseyin Efendi'nin dikkat çeken yönlerine yer verilirken, aynı zamanda kendisine temlik edilen köy ve mezraalar, bunların sınırları ve gelirlerine de makalenin hacmi çerçevesinde yer verilmiştir.

1. Hüseyin Efendi'nin Hayatı

Hüseyin Efendi Safranbolu'da doğmuştur.⁵ Tam adı, Hüseyin b. Mehmed b. eş-Şeyh Karabaş İbrahim Efendi'dir. Efsunculukla uğraştığı için Cinci Hoca olarak meşhur olan Hüseyin Efendi, aynı zamanda Kazasker Hüseyin Efendi olarak da anılmaktadır. Babası Mehmed Çelebi meşhur bir şeyh olarak bilinmektedir. İlk tahsilini babasından alan Hüseyin Efendi, ondan sihir ve efsunla ilgili bilgiler ve tesirli dualar öğrenmiştir. Soyu anne tarafından Sadreddin Konevî'ye kadar uzanmaktadır.⁶ Dedesi Şeyh Karabaş İbrahim Efendi, Safranbolu'nun ileri gelenlerinden olup, vaizlik yapan salih bir zâttır. Karabaş İbrahim Efendi bir gün Safranbolu'da bir vaazında: "Hak Teâlâ'dan bir bela nâzil olacaktır. Biz feda oluruz, sâir Müslümanlara zarar olmaz" der. Bu konuşmadan sonra şeyhin evinde yangın çıkar. Yangında Şeyh İbrahim beş evladıyla birlikte yanar. Yangından kurtulandan biri Hüseyin Efendi'nin babası Mehmed Çelebi ile Hacı Nurullah ve Emrullah Efendi isimli kadıdır.⁷

Hüseyin Efendi ilim öğrenmek üzere annesiyle İstanbul'a gelmiş, Unkapanı'nın iç taraflarında Fil Yokuşu'nda Hâmid Efendi Medresesi'nde kalmıştır. Evliya Çelebi Ahfeş Efendi'den *Molla Cami* okurken, Cinci Hoca da *Kitâb-ı İzzî*'yi okumuştur.⁸ Ayrıca Süleymaniye medresesinde Berber Biraderi Hasan Efendi-zâde Şeyh Mehmed Efendi'nin derslerine devam ederek onun hizmetinde bulunmuştur. Hocası Şeyh Mehmed Efendi'nin 1051/1641-1642'de İzmir'e kadı tayin edilmesi üzerine yalnız kalmış, sihir ve efsunculuğu geçim vasıtası haline getirmiş, bu sahada şöhret sahibi olmuştur.⁹ Ancak başta hocası olmak üzere ve

4 Osmanlı Arşivi (BOA) Tapu Tahrir Defteri [TT. d], No, 783. Sultan İbrahim'in tuğrasının yer aldığı 44 varak olan bu defterin vech-i meşruh üzere mahallinde yazıldığı belirtilmektedir.

5 Atatürk Kitaplığı Müteferrik Evrak, 60826. Cinci Hüseyin Efendi'nin Safranbolulu olmayıp, beşinci batından Sadreddin Konevî'nin torunu olduğu ve dededen babaya Konyalı olduğu, Karabaş-ı Veli İbrahim'in soyundan halen Karaman'da torunları bulunduğu ifade edilmektedir, bk. Ünal, "Cinci Hoca ve Serveti Hakkında", 4163.

6 Naima Mustafa Efendi, *Tarih-i Naîma* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), 3/973; Abdülkadir Özcan, "Safranbolu'da Üç Şahsiyet", *I. Ulusal Tarih İçinde Safranbolu Sempozyumu (4-6 Mayıs 1999)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 117; Muhibbî, *Hülâsatü'l-Eser* (Beyrut, Tarihsiz), 2/122; Güngör, *Cinci Hoca (Hüseyin Efendi)'nin Safranbolu'daki Hayratı: Hamide Hatun Vakfı*, 18.

7 *Tarih-i Naîma*, 3/973-974.

8 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 5/247; Kâtip Çelebi, *Fezleke* (İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1287), 2/340.

9 *Tarih-i Naîma*, 3/974. İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarih Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972), 3/391; Özcan, "Hüseyin Efendi, Cinci Hoca", 18/541.



diğer müderrisler nazarında efsunculuğu sebebiyle itibarını kaybetmiştir. Hocası Şeyh Mehmed Çelebi kadı olarak İzmir'e tayin edildiğinde çevresindekiler Hüseyin Efendi'yi de beraberinde götürmesi hususunda ısrarda bulduklarında kabul etmemiş: "Be hey efendi! Bizim ırzımız vardır. Avrat ve oğlana efsûn okuyan bir sehîr-ı nâ-bekârı/büyücü, serseriye bile götürüp mansıbımızda bed nam (kötü ün sahibi mi) mı olalım" diye cevap vermiştir.¹⁰ İsrarlara rağmen hocası tarafından İzmir'e götürülmeyen Hüseyin Efendi, bir sene geçmeden efsunculuk sayesinde saraya girmiş, padişahın en yakınlarından biri olmuştur.¹¹

1.1. Saraya İntisabı

Sultan IV. Murad'ın (1623-1640) ölümünden sonra tahta çıkan Sultan İbrahim (1640-1648), şehzadeliği döneminde kardeşlerinin öldürülmesine şahit olmanın ve sarayda devamlı cellat korkusuyla hapis hayatı yaşamaktan kaynaklanan, "hafakan ve sevdâvî illet"¹² denilen hekimlerin çare bulamadıkları bir rahatsızlığa müptela olmuştur. Sultan İbrahim sadrazama yazdığı hatt-ı hümayûnlarda sıkıntılarını şöyle dile getirerek derman istiyordu: "Sancı deyu yatrum, kâh arkama gelür, irkilür, kulaklarım tkalur. ... şöyle sıkılmam vardır ki ölüyorum, gayetle halim yaman olmuştur, ... pek halim mükedder, mizacımda küdürat vardır, ... göreyim seni bu benim derdime nice çare çalışsuz, ... beni seversen buna çare bulasın, ona buna sorasın,"¹³

Hüseyin Efendi'nin babasından öğrendiği efsun ve tesirli dualar¹⁴ ve hocası Şeyh Mehmed Çelebi'nin, "yanımda İzmir'e götürüp de kötü nâm sahibi mi olayım"¹⁵ diye götürmekten kaçındığı efsunculuğu, onu saraya taşıyarak padişahın yakını haline getirmiştir.¹⁶ Medrese arkadaşı Evliya Çelebi'nin

10 *Tarih-i Naîma*, 3/973-974; Ahmed Refik, *Kadınlar Saltanatı* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1923), 20-21; "Cinci Hoca ve Serveti Hakkında", 4164; Ahmed Refik, *Semmur Devri*, 37-38. Hocası İzmir'den azledildikten sonra İstanbul'a döndüğünde Hüseyin Efendi'ye gelmiş, o da hocasına yakınlık göstermiştir, bk. Şem'dânizâde Fındıklı Süleyman Efendi, *Mür'î't-Tevârîh (180B-345A)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009), 137.

11 Atatürk Kitaplığı Müteferrik Evrak, 60826; *Tarih-i Naîma*, 3/973-974; *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 2. Kitap/247; Ziya Şakir, "Osmanlı Tarihinin Rasputini Cinci Hoca Hüseyin Efendi", *Resimli Tarih Mecmuası* 2/24 (Aralık 1951), 1177-1179; *Semmur Devri*, 32-33.

12 *İzahlı Osmanlı Tarih Kronolojisi*, 3/410; *Semmur Devri*, 32-33.

13 Tayyip Gökbilgin, "İbrahim", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 5/880-881.

14 *Tarih-i Naîma*, 3/974.

15 Ahmet Refik Altınay, *Hoca Nüfûzu*, 61.

16 *Tarih-i Naîma*, 3/974.



ifadesine göre, efsunculuk ve sihir konusundaki şöhreti saraya kadar ulaşan Hüseyin Efendi okuduğu tesirli dualarla çaresizlik içindeki Sultan İbrahim'i iyileştirmiş, onun hocası olmuş, bundan sonra istikbali parlamıştır.¹⁷ Annesi Hâmide Hatun'un haremde birine oğlunun tesirli duâlarla ruhi hastalıklara mübtela olanları iyileştirdiğini, padişahu da iyileştirebileceğini söylemesi üzerine Cinci Hüseyin Efendi Mahpeyker Kösem Vâlîde Sultan tarafından saraya çağırılmıştır. Gerçekten de padişahu okuduğu tesirli dualarla ruhi sıkıntılardan kurtararak rahatlatmış, hatta çocuk sahibi olmasını sağlamıştır. Bunun karşılığında sultanın maddi ve manevi birçok lütuf ve ihsanlarına nail olmuştur. Devlet ricali arasında önemli mevki ve makamlara çıkmıştır. Böylece şöhreti daha da artan ve *Cinci Hoca* diye meşhur olan Hüseyin Efendi sarayda padişah nezdinde en etkili kişilerinden biri olmuş, Mahmud Paşa Camii yakınında kendisine dayalı döşeli bir konak/saray tahsis edilmiştir.¹⁸

Medrese tahsilini bile tamamlamamış olan Cinci Hüseyin Efendi, Padişah nezdindeki nüfuzunu kullanarak devletin önemli makamlarını birer birer elde etmeye, mal ve servet biriktirmeye başlamıştır. Sultan İbrahim'in emriyle, Şeyhülislam Zekeriyya-zâde Yahya Efendi'nin: "Kânun değildir" diye karşı çıkmasına rağmen 1052/1642'de Sahn-ı Semân ve Süleymaniye Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir.¹⁹ Ulemâ daha bu pâyelerin verilmesini bile hazmedememişken, İstanbul Kadılığı pâyesi verilerek 1052/1643'te Galata kadısı, 1054/1644'te Rumeli pâyesiyle de Anadolu kazaskeri ve padişah hocası (hoca-i sultânî) yapılmıştır. Padişahın emriyle, Anadolu kazaskerliğinden

17 Atatürk Kitaplığı Müteferrik Evrak, 60826; *Tarih-i Naîma*, 3/973-974; *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 2. Kitap/247; Ziya Şakir, "Osmanlı Tarihinin Rasputini Cinci Hoca Hüseyin Efendi", *Resimli Tarih Mecmuası* 2/24 (Aralık 1951), 1177-1179; *Semmur Devri*, 32-33. Adı geçen eserde Sultan İbrahim'in tahta çıkışı ve Hüseyin Efendi'nin (Cinci Hoca'nın) saraya intisabı hikâye üslûbuyla anlatılmaktadır.

18 Şeyhi Mehmed Efendi, *Şekâik-ı Numaniye ve Zeyilleri Vekâiyü'l-Fudalâ*, (İstanbul: Çağrı yayınları, 1989), 1/178-179; *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap/247; *Tarih-i Naîma*, 3/973-974; *Fezleke*, 2/340-341; Muhibbî, *Hülâsatü'l-Eser*, 2/122-123; *Mürî't-Tevârih (180B-345A)*, 141-142; *İzahlı Osmanlı Tarih Kronolojisi*, 3/391; "Osmanlı Tarihinin Rasputini Cinci Hoca Hüseyin Efendi", 1178; Ahmet Refik Altınay, *Tarihî Sîmalar Tesâvîr-i Ricâl* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 63.; *Kadınlar Saltanatı*, 22,32; Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2001), 1340-1341; Özcan, "Safranbolu'da Üç Şahsiyet", 117. Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 39; "Hüseyin Efendi, Cinci Hoca", 18/542. Hüseyin Efendi'nin Safranbolu'dan Osmanlı sarayına uzanan ve idamla sonuçlanan hayatı hikâye tarzında kaleme alınmıştır, bk. *Semmur Devri*, 39. Ahmed Reşid Cinci Hoca'ya büyük bir saray yaptırıldığını, tefrişi için iki milyon akçe verildiğini belirtmektedir, bk. Ahmed Reşid, *Haritalı ve Resimli Mükemmel Tarih-i Osmanî* (İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327), 135; Kâmil Paşa, *Târih-i Siyâsi Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye* (İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası, 1327), 2/82.

19 Atatürk Kitaplığı Müteferrik Evrak, 60826. Padişahların daima iltifatını gören Yahya Efendi'nin, önemsiz ve değersiz olmayı kabullenemediği için sıkıntı ve kederinden yatağa düşmüş ve ölmüştür, bk. *Tarih-i Naîma*, 3/991.



mazul Karaçelebi-zâde Mahmud Efendi'nin kızıyla evlenmiştir. Kazaskerlikten 1056/1646'da azledilmiş aynı yıl tekrar tayin edilmiştir. Azledildiği 12 Receb 1057/13 Ağustos 1647 tarihine kadar iki defa daha aynı görevden alınmış, tekrar iade edilmiştir.²⁰ Padişah'ın yanından ayrılmayan Cinci Hoca'nın sultana yakınlığı sadrazam ve Vâlîde Sultan'dan daha ileri dereceye varmış, Edirne'ye giden padişaha Cinci Hüseyin Efendi arkadaşlık etmiştir.²¹ İلمي yeterliliği ve devlet tecrübesi olmadığı halde tayin ve görevden almada padişaha yakınlığını kullanarak şeyhülislamın yetkisine de müdahalede bulunmuştur. Medrese eğitimini dahi tamamlamamış birinin hak etmediği ilmi mertebe ve mansıplara yükselmesi (hiyerarşi/silsile-i merâtibin ayaklar altına alınması) ulemâ arasında rahatsızlık meydana getirmiştir.²²

Dönemin veziriazamı Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın devlet gelirlerini artırmaya, masraflarını azaltmaya yönelik askeri, idari ve ekonomik alanda birtakım düzenlemelere kalkışması saray halkı ve nüfûzlu kişilerine menfaatlerine dokunduğundan epeyce düşman kazanmıştı. Başta Vâlîde Kösem Sultan olmak üzere Silahtar Yusuf Paşa ve Cinci Hoca bunlar arasında yer alıyordu.²³ Cinci Hoca ikbalinin önünde engel olarak gördüğü Vezîriazam

20 Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [T SMA. E]*, No,794, 29; Şeyhi Mehmed Efendi, *Şekâik-ı Numaniye ve Zeyilleri Vekâiyü'l-Fudalâ*, 1/179. Atatürk Kitaplığı Müteferrik Evrak, 60826; *Fezleke*, 2/340-341; Muhibbî, *Hüülâsatü'l-Eser*, 2/122-123; *Mür i't-Tevârîh (180B-345A)*, 137; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1996), 2/208; *Semmur Devri*, 38; Hulusi Yazıcıoğlu, *Küçük Osmanlı'nın Öyküsü Safranbolu* (İstanbul: Şa-to Türkiyat, 2001), 93; Abdulkadiroğlu - Özsoy, *Safranbolu Meşhurları*, 88-89.

21 Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solak-zâde Tarihi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 2/562; Ahmed Reşid, *Haritalı ve Resimli Mükemmel Tarih-i Osmanî*, 135.Kâmil Paşa, *Târih-i Siyâsi Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, 2/81-82.

22 *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap/247; Naîmâ Mustafa, *Tarih-i Naîma*, 3/973; *Kadınlar Saltanatı*, 22; Yazıcıoğlu, *Küçük Osmanlı'nın Öyküsü Safranbolu*, 93. Caroline Finkel, *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı İmparatorluğu'nun Öyküsü 1300-1923*, çev. Zülal Kılıç (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), 203. Seyfettin Ünlü, "Yeniçeriler", *Osmanlı Ansiklopedisi* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1997), 4/88; Ahmet Refik Altınay, *Hoca Nüfûzu* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1997), 62; Muammer Aksoy, Aytekin Kuş, *Müze Kent Safranbolu* (Ankara: Safranbolu Hizmet Birliği Kültür Yayını, 1996), 14; Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası*, 40.

23 *Tarih-i Naîma*, 3/977; Johann Wilhelm Zinkeisen, çev. Nilüfer Epçeli, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (İstanbul: Yeditepe Yayinevi, 2011), 4/373; *Solak-zâde Tarihi*, 2/559-560; *Târih-i Siyâsi Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, 2/ 81; *Mür i't-Tevârîh (180B-345A)*, 135; Gökbilgin, "İbrahim", 5/880.; Feridun Emecen, "İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/274-281.



Kemankeş Kara Mustafa Paşa'yı saraydaki nüfûzunu kullanarak 1053/1644'te katlettirdikten sonra Anadolu Kazaskerliği'ne getirilmiştir.²⁴

Diğer taraftan mal ve servet biriktirme hırsıyla hareket eden Cinci Hüseyin Hoca, kadılikları ve devlet görevlerini rüşvet karşılığında dağıtmaya başlamıştır. Mekke kadılığına Fetva Emimi Mehmed Çelebi beş bin kuruş vererek atanmıştır.²⁵ Tavel Ahmed Ankara nâibliğine dört bin kuruş, Kadı İsmail de Kayseri kadılığına üç bin kuruş karşılığında tayin olunmuştur. Mülakkab Muslihuddin Şam kadılığına on dokuz bin kuruşa, Siyami Efendi Selanik kadılığına on bin kuruşa sahip olmuştur. Arpalık kavgası ve mansıp alış-verişi işleri, rezalet boyutuna çıkmıştır. Hüseyin Efendi'nin yaptığı suistimaller padişahın kulağına kadar gitmiş, nefretini kazandırmıştır.²⁶ Vüzera, vükela gibi ileri gelen devlet görevlilerinin rüşvete bulaşmaları bir yana, devlet bütçesine konulması ve Girit'te savaşılan orduya gönderilmesi gereken paralar, padişahın etrafındaki birkaç kişiye ihsan olarak verilir hale gelmiştir.²⁷ Devletin idari ve ekonomik istikrarı sarsılmış, Sultan İbrahim'in sekiz yıl süren saltanatında dört şeyhülislam değişmiştir. Safranbolu'dan İstanbul'a geldiğinde duası ve nefesinden başka bir şeyi olmayan, büyücülük ve efsunculukla meşhur olan Hüseyin Molla kısa zamanda Kazasker Hüseyin Efendi olmuştur.²⁸

Kazasker Hüseyin Efendi'nin iki seneyi aşkın devam eden ikbal günlerine nazar değmiş, mal biriktirme hırsıyla görevini kötüye kullandığı ve rüşvet aldığı dair söylentilerin ayyuka çıkması ve padişahın kulağına kadar gitmesi üzerine gözden düşmüş, 1647'de muhteşem sarayından çıkarılmıştır. Söz konusu saray daha sonra padişahın kız kardeşi Cevher/Gevher Sultan'a tahsis edilmiştir.²⁹ Bundan sonra hocanın bütün düzeni bozulmuş, aynı yıl içinde önce İznik'e, burada sekiz gün kalıp İstanbul'a döndükten birkaç gün sonra da Gelibolu'ya sürgün edilmiştir.³⁰ On gün sonra İstanbul'a dönmüşse de umduğu iltifatı

24 Atatürk Kitaplığı Müteferrik Evrak, 60826; *Târih-i Nâimâ*, 3/1000, 1069; *Fezleke*, 2/ 341; Şemseddin Sami, *Kâmusu'l-Alâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1308), 3/1840.; Danışmend, *İzahlı Osmanlı Tarih Kronolojisi*, 3/392; Aksoy, Kuş Aytekin, *Müze Kent Safranbolu*, 14.; Nazım Tektaş, *Osmanlı 2 (Saraydan Sürgüne)* (İstanbul: Burak Yayınları, 1999), 464; Emecen, "İbrâhim", 21/274-281.

25 Ancak bindiği gemi korsanlar tarafından basıldığı ve esir düştüğü için görev yerine gidememiştir, bk. *Tarih-i Nâima*, 3/1012.

26 *Tarih-i Nâima*, 3/1095-1096, 1173; *Târih-i Siyâsi Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, 2/87; Ahmet Refik Altınay, *Hoca Nüfûzu*, 64-69. *Semmur Devri*, 34-42.

27 *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap/247; *Târih-i Siyâsi Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, 81.

28 Ahmet Refik Altınay, *Hoca Nüfûzu*, 60-61.

29 *Târih-i Nâimâ*, 3/1096; Ahmed Refik, *Kadınlık Saltanatı*, 144.; Joseph Freiherr von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, çev. Mümin Çevik - Erol Kılıç (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1990), 5/396.

30 *Şekâik-ı Numaniye ve Zeyilleri Vekâiyü'l-Fudalâ*, 1/179; *Fezleke*, 2/341; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1996), 2/209; *Târih-i Siyâsi Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, 2/ 87.



göremediği gibi Sultan İbrahim'in tahttan indirilerek 1058/1648'de öldürülmesiyle de hâmisini kaybetmiş oldu. Cinci Hüseyin Efendi'ye öteden beri kin ve düşmanlık besleyenlerin eline önemli bir fırsat geçmiş oldu. Sultan IV. Mehmed'in tahta çıkması Cinci Hoca için sıkıntılı günlerin başlaması anlamına geliyordu. Mazul Kazasker Hüseyin Efendi bundan sonra birçok zorluklarla yüz yüze gelmeye başladı. İkbâl günlerinden (1053-1057/1643-1647) sonra sahip olduğu mevki ve makamını kaybetti. Bir ay kadar sadrazam Sofu Mehmed Paşa'nın sarayında hapsedildi.³¹

1.2. Serveti ve Âkıbeti

Cinci Hüseyin Efendi Sultan İbrahim zamanında, işini gördürmek isteyen ve şerrinden korkan halktan ve ulemeden aldığı hediyeler ve rüşvetlerle kısa zamanda çok mal biriktirmiştir.³² Kazaskerliği döneminde bedelsiz ve rüşvetsiz vermediği devlete ait makamlar ve tevcihlerden aldığı paralarla servetini artırmış, İstanbul'da bina ettiği sarayın muhtelif yerlerine saklamıştır.³³ Kethüdâsı Hacı Nurullah bile iki sene önce çarşıda müflis birisi iken onun sayesinde o da servet sahibi olmuştur.³⁴ Sultan İbrahim'in katledilmesinden sonra oğlu IV. Mehmed (1648-1687) tahta çıkmıştır. Tahta çıkan yeni padişahın askere vereceği cülûs bahşisi için hazinede para kalmadığından Cinci Hoca'dan iki yüz kese akçe yardımda bulunması istenmiştir. Evliya Çelebi, Sultan İbrahim'in hazineyi Cinci Hoca, Şekerpâre, Telli Haseki gibi kişilerle birçok musahiplere harcadığını belirtmektedir. Çünkü bunların padişahın yanından bir an bile ayrılmadıklarını hatta padişaha sadrazam ve validesinden daha yakın olduklarını ve bu sayede kendilerine büyük gelirler tahsis edildiğini ifade etmektedir.³⁵ Hüseyin Efendi kendisinden iki yüz kese akçe isteyen vezîriazama, beni yeni padişaha hoca yaparlarsa yüz kese akçe vereceğim diye

31 *Şekâik-ı Numaniye ve Zeyilleri Vekâyi'ü'l-Fudalâ*, 1/179; *Solakzâde Tarihi*, 2/568; Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme* (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008), 10; Ahmet Refik Altınay, *Tarihî Sîmalar Tesâvîr-i Ricâl*, 66-67.

32 Cinci Hoca'nın nasıl büyük bir servete sahip olduğuna dair *Târih-i Na'imâ*'da Nakîbüleşrâf Zeyrek-zâde Abdurrahman Efendi'den naklen şu hadise anlatılmaktadır: Bağdad kadılığından azledilmiş İstanbul'a dönüyordum. Bağdad valiliğinden azledilmiş olan Hüseyin Paşa da İstanbul'a gidiyordu. Diyarbekir'de karşılaştık. Hüseyin Paşa'nın hizmetçileri bir beygirden ağır bir heybe indirdiler. Paşa da onlara yardım etti. Heybeye özel bir ihtimam gösteren Paşa heybeyi yanına alıp üzerini örttü. Paşaya: "Heybede ne var ki bu kadar ihtimam gösteriyorsunuz" dedim. Hüseyin Paşa: "Behey Efendi! İstanbul'da Cinci Hoca dedikleri muzır, tamahkarın şerrinden kurtulmak için hazırladığım beş bin kırmızı filori var" dedi, bk. *Târih-i Na'imâ*, 3/1173; Göktürk, "Cinci Akçesi, Cinci Parası", 7/3579.

33 *Târih-i Na'imâ*, 3/1173, 1175; *Fezleke*, 2/341.

34 *Târih-i Na'imâ*, 3/1173.

35 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 5/30; *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap/ 247.



haber göndermiştir. Fakat onun gerçek niyetinin bozgunculuk olduğu, bu talep ve teklifinin kanunsuz işler yapmak için yeni bir fırsat arayışı olarak değerlendirilmiştir.

Veziriazamın cülûs bahşîşi için istediği 200 kese akçeyi parası olduğu halde vermek istemeyince Sadrazam Sofu Mehmed Paşa'nın³⁶ emriyle Çavuşbaşı Abdülfettah Ağa tarafından evi basılmıştır. Kayınpederi Mahmud Efendi Cinci Hüseyin Efendi'ye nasihatte bulunarak, Süleymaniye vakfından haksız olarak aldığı vazifeyi ve istenen parayı vermesini tavsiye ettiyse de Hüseyin Efendi: "Ben mertlikle adam oldum. Canım tende iken onlara bir akçe vermem" diye cevap vermiştir. Kethüdâsı Hacı Nurullah'ın, bu kadar parayı sana yedirmezler, hiç olmazsa kırk elli kese akçe vermesini tavsiye etmesi üzerine; getir şu keseleri ayarı düşük, eksik ve silik kuruşları, kırık altınları ayırıp bir miktar akçe verelim demiştir. Ayrı düşük paraları seçmekle meşgul iken Çavuşbaşı Abdülfettah Ağa tarafından evi basılınca kaçarak bir odada hasırın altına saklanmıştır. Saklandığı yerde hocayı yakalayan çavuşbaşı kinâyeli bir şekilde: "Efendi, önceden yüce ruhları çağırırdı. Şimdi süfli/cinleri çağırarak için hasırın altına girmiş" diyerek hocanın efsunculuğuna göndermede bulunmuştur. Hüseyin Efendi de çavuşbaşına ve yanındakilere: "Bire asılacaklar! Ben kazasker ve ulema değil miyim? Çekin elinizi bire habisler! diye çıkmış, çavuşbaşı ise konuşturmayın şunu alın götürün diye emir verince sille tokat yakalandığı yerden yaka-paça sadrazamın huzuruna getirilmiştir. Sadrazam tekrar cülûs bahşîşi için iki yüz kese akçe yardımda bulunmasını isteyince: "Ben parayı saraya ve kitaba verdim. Paramın tamamı elli kese akçe yoktur" diye parasını inkâr etmiştir. Sadrazamın bütün ısrarlarına rağmen yemin ederek, vermemekte direnmiştir. Bu arada kayınpederi Mahmud Efendi'nin kethüdâsı üstünü başını düzeltirken: "Hey Efendi! Allah yardımcın olsun. Tamahkarlığın ve hırsın seni bu hale getirdi. Sonun nasıl olacak? Söz tutmadın, biz ne yapalım" deyince, Hüseyin Efendi: "Behey çelebi! Benim suçum nedir? Bana Allah'ın verdiği malı bu zâimlere göz göre göre verip fakir mi kalayım? Emir şerîatindir" diye karşılık vererek istenen parayı yine vermemekte ısrar edince, kethüdâsı Hacı Nurullah ile birlikte hapsedilerek işkence ve eziyete maruz kalmıştır.³⁷ Evinde yapılan aramada bohçalarla hediyeler, iki sandık dolusu altın ve mücevher ile elliden fazla samur kürk bulunmuş ve hepsine el konularak Paşa Kapısı'na taşınmıştır. Hüseyin Efendi

36 Sadrazam Ahmed Paşa'nın yerine ulemâ, bürokrat ve ocak ağaları tarafından vezîriâzam yapılan Sofu Mehmed Paşa da bir yıl dolmadan vezîriâzamlıktan azledildi. Malları müsadere edildi, arkasından Malkara'ya sürgüne gönderildi. Sekseni aşkın yaşına rağmen 1059/1649'da Malkara'da idam edildi, bk. Davut Erkan, "Sofu Mehmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı, 2016), Ek-2/521-523.

37 *Târîh-i Nâimâ*, 3/1174-1175; *Tarihî Sîmalar Tesâvîr-i Ricâl*, 68-69.



cehaletinden ve akılsızlığı yüzünden biriktirdiği binlerce keselik malın kendisine kalacağını zannederek yanılmıştır.³⁸

Kazaskerliği döneminde yazdığı rûznâmeler getirtilerek kadılık, müderrislik gibi makamlara bizzat kendi yaptığı atamalardan ve padişahın yanındaki nüfuzunu kullanarak yaptırdığı tevcihlerden aldığı hediye, mal ve paraların miktarının üç bin keseyi aşkın olduğu tespit edilerek zorla tahsili kararlaştırılmıştır. Paralarını ve mallarını nereye sakladığını söylemek için Cellat Kara Ali, Cinci Hoca'nın hapsedildiği yere gönderilmiştir. Cellat Kara Ali'nin gönderilmesi üzerine işin ciddiyetini kavrayıp, işkence korkusuyla hem kendisi hem kethüdası Hacı Nurullah duvarlara, merdiven altlarına ve toprağa sakladıkları paraların ve altınların yerini söylemek zorunda kalmışlardır.³⁹ Söyledikleri yerlerde ve evinde yapılan kazılarda on iki güğüm çil akçesi ve eski-yeni 70 bin kuruşu olduğu anlaşılmıştır. Evdeki şahsi eşyalarına ve diğer emvaline dokunulmamıştır. Veziriazam, Cinci Hoca'nın kayınpederi Mahmud Efendi'ye de kızının mehr-i mücceli olarak bin altın göndermiştir.⁴⁰ Cinci Hoca'nın ele geçirilen ve IV. Mehmed'in cülûs bahşisi olarak dağıtılan bu paralara halk arasında *Cinci akçesi* denilmiştir. Cinci Hoca sanki IV. Mehmed'in cülûs bahşisi için para biriktirmiş oldu. Zira cülûs bahşisinin neredeyse tamamına yakını onun parasıyla ödenmiştir. Cülûs bahşisi olarak dağıtılan 1.958.400 duka altının 1.920.000'nin Cinci Hoca'nın parası olduğu belirtilmektedir.⁴¹ Bu kadar serveti birkaç sene içinde devlet ricalinden aldığı rüşvetler ve haksız yollarla elde ettiği iddia edilmektedir.⁴²

Öte yandan sahip olduğu altın ve gümüş kap kacağının değerinin yaklaşık 200 kese akçe olduğu ifade edilmektedir. Bunlarla birlikte bütün kıymetli eşyaları müsadere edilmiştir. Kazaskerliği zamanında Süleymaniye vakfından haksız olarak almakta oldukları kendisi için günlük 500, kethüdası Hacı Nurullah için

38 *Şekâik-ı Numaniye ve Zeyilleri Vekâyiü'l-Fudalâ*, 1/179; *Fezleke*, 2/ 341; *Târîh-i Naîmâ*, 3/1175-1176.

39 *Târîh-i Naîmâ*, 3/1176, 1096; Ahmed Refik, *Kadınlar Saltanatı*, 144.; Joseph Freiherr von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 5/438.

40 *Târîh-i Naîmâ*, 3/1176-1177; *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap/ 248; Muhibbî, *Hülâsatü'l-Eser*, 2/ 123; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 3/241; Nazım Tektaş, *Osmanlı 2 (Saraydan Sürgüne)*, 478; *Küçük Osmanlı'nın Öyküsü Safranbolu*, 93; Ünal, "Cinci Hoca ve Serveti Hakkında", 4165-4166.; Göktürk, "Cinci Akçesi, Cinci Parası", 7/3579.

41 *İzahlı Osmanlı Tarih Kronolojisi*, 3/413-414; Robert Mantran, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, çev. M. Ali Kılıçbay, Enver Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 1/234.; Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 4/563.; Güngör, *Cinci Hoca (Hüseyin Efendi)'nin Safranbolu'daki Hayratı: Hamide Hatun Vakfı*, 20.

42 *Târîh-i Naîmâ*, 3/1178; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2008), 289; Ziya Şakir, "Osmanlı Tarihinin Rasputini Cinci Hoca Hüseyin Efendi", 1179.



200 akçenin geriye dönük hesabı yapılarak 15 bin akçe vakfa iade edilmiştir. Ayrıca Sultan İbrahim döneminde Safranbolu ve Bolu sancağında kendisine temlik ettirdiği köy ve mezraaların⁴³ mülknâmeleri de elinden alınmıştır.⁴⁴

Kethüdası Hacı Nurullah'ın da yüz elli kese akçesi alınarak serbest bırakılmıştır. Cinci Hüseyin Efendi ise bir süre hapiste kaldıktan sonra İbrim Mirlivâsı olarak Mısır'a sürgün edilmiştir.⁴⁵ Kumkapı'dan bir kayıkla yola çıkmıştır. Karacabey'e/Mihaliç'e geldiğinde yakalandığı nikris hastalığı yolculuğa devamına imkân vermeyince han seçilmesinde etkisi olduğu⁴⁶ Kırım Han'ı III. İslam Giray'ın (1644-1654) tavassutuyla Mihaliç'te kalmıştır.⁴⁷ Ancak Cinci Hoca biriktirdiği bunca servetine el konulmasını hazmedememiş, mallarına haksız yere el konulduğu yolundaki söylentiler, şüphe uyandıran hareketler ve taraftarlarının kargaşaya sebebiyet vereceğine dair bir takım dedikodular yüzünden ve Kırım hanının şefaatiyle İstanbul'a döner, problem çıkarır endişesiyle hakkında idam kararı verilmiştir. İdam kararını icra etmek üzere gönderilen Limnili Hüseyin Çavuş'a: "Nedir Çavuş, müjde ile mi geldin," sorusuna karşılık çavuşun idam fermanını eline vermesi üzerine müsaade isteyerek, abdest alıp namaz kıldıktan sonra Şevval 1058/Ekim-Kasım 1648'de katledilmiştir.⁴⁸ Esasen Sultan İbrahim'in son zamanlarında Sofu Mehmed Paşa'yı veziriazam tayin ettiren isyancıların önde gelenleri tarafından daha önce katledilecek iken, kayınpederi Mahmud Efendi'nin gayretiyle kılık/elbisesini değiştirerek canını kurtarmış, fakat hakkında takarrür eden

43 Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defteri [TT. d]*, No. 783; Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserleri 1* (İstanbul: Gözde Yayınları, 1980), 262-266; *Küçük Osmanlı'nın Öyküsü*, 94.

44 *Şekâik-i Numaniye ve Zeyilleri Vekâyiü'l-Fudalâ*, 1/ 179; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 3/241; *Vekâyi'nâme*, 10; *Küçük Osmanlı'nın Öyküsü*, 96; Özcan, "Safranbolu'da Üç Şahsiyet", 118.

45 *Târîh-i Naîmâ*, 3/1176-1177; *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap/ 248; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/241. Mihaliç'e sürgün edildiği de belirtilmektedir, bk. *Şekâik-i Numaniye ve Zeyilleri Vekâyiü'l-Fudalâ*, 1/179; Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli (Tahlîl ve Metin)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 18; *İzâhlı Osmanlı Tarih Kronolojisi*, 3/413; *Fezleke*, 2/ 341; *Vekâyi'nâme*, 10.

46 *Târîh-i Naîmâ*, 3/1177; *Netâyicü'l-Vukû'ât*, 261; *Fezleke*, 2/341; *Fakihler ve Sofuların Kavga*, 43.

47 *Târîh-i Naîmâ*, 3/1177; Hulusi Yazıcıoğlu, *Safranbolu Tarihine Ait Belgeler ve Kaynaklar* (Ankara: Safranbolu Hizmet Birliği Kültür Yayınları, 1998), 43. Bir rivayete göre Mısır'a sürülmüş, fakat Kırım hanının tavassutuyla İstanbul'a dönmüştür, bk. *Tarihî Sîmalar Tesâvîr-i Ricâl*, 63.

48 *Şekâik-i Numaniye ve Zeyilleri Vekâyiü'l-Fudalâ*, 1/179; Atatürk Kitaplığı Müteferrik Evrak, 60826; *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap/248; *Netâyicü'l-Vukû'ât*, 243; *Naîmâ Tarihi*, 3/1177; *Vekâyi'nâme*, 10; *Kâmusu'l-A'lâm*, 3/1840; "Safranbolu'da Üç Şahsiyet", 117-119; Muhibbî, *Hülâsatü'l-Eser*, 2/123; "Osmanlı Tarihinin Rasputini Cinci Hoca Hüseyin Efendi," 2/1179; Şefaattin Deniz, *Safranbolulu İzzet Mehmed Paşa ve Dönemi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayını, 2016), 24; Ahmet Refik Altınay, *Tarihî Sîmalar Tesâvîr-i Ricâl*, 69-70; Aksoy, Kuş Aytekin, *Müze Kent Safranbolu*, 14. Evliya Çelebi, Sultan İbrahim Han Vezir Hezârpâre Ahmed Paşa ve Cinci Hoca'nın katlini anlattığı başlıkta: "tâbe serâhümâ rahmetullahi aleyhim ecmaîn" şeklinde dua cümlesi ilave etmitir, bk. *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap/246.



âkibetten kurtulamamıştır.⁴⁹ Torunlarından birinin ifadesine göre kabri Yeşil türbenin kapısı yanında bulunmaktadır.⁵⁰ Cinci Hüseyin Efendi uluvv-i himmetiyle meşhur, servet sahibi olmakla maruf, döneminde sözünün geçmesiyle mevsuf, bahtının açık olması sayesinde herkesin arzu ettiği makam olan kazaskerliğe vâsıl ve büyük bir servete nâil kişi olarak tanımlanmıştır.⁵¹

2. Hüseyin Efendi'nin Kişiliği

Cinci Hoca olarak meşhur olan Evliya Çelebi ve Mehmed Halife gibi müellifler tarafından cahil olarak nitelendirilen⁵² Hüseyin Efendi, Sultan İbrahim'in gözdelerinden Şekerpâre Kadın ve Silahtar Yusuf Ağa sayesinde padişah üzerinde önemli bir nüfuz sahibi olmuştur. Dönemin siyasi hadiselerinin içinde bulunmuş, vazife tevcihlerinde belirleyici rol oynamış, kendisine engel ve karşı olan Kemankeş Kara Mustafa Paşa, Faik Paşa gibi devlet adamlarının katledilmesinde etkili olmuştur. Tarihi kaynaklarda vezir Kemankeş Kara Mustafa Paşa zamanında korkusundan saraya ve sultana yanaşmazken ondan sonra sultana yakınlaşmış, ikbali açılmış ve büyük bir servet sahibi olmuştur.⁵³ Diğer taraftan usûlsüz olarak müderrislik pâyesi verilmesine karşı çıkan Şeyhülislam Zekeriya-zâde Yahya Efendi'nin itibarını sarsmış, mal mülk kazanma hırsıyla birçok yolsuzluklar yapmıştır. Kayınpederi Karaçelebi-zâde Mahmud Efendi'nin de desteğiyle kadıaskerliği zamanında ilmiyeye ait görevleri/mansıpları rüşvet karşılığında satarak, kısa zamanda Karun'un hazînelerini andıracak büyüklükte bir servet edinmiştir. Böylece Kazasker Hüseyin Efendi XVII. yüzyılın dikkat çeken önemli simalarından biri haline gelmiştir.⁵⁴

49 *Târîh-i Nâimâ*, 3/1160; *Târîh-i Siyâsi Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, 2/89. Abdulkadiroğlu - Özsoy, *Safranbolu Meşhurları*, 89.

50 "Osmanlı Tarihinin Rasputini Cinci Hoca Hüseyin Efendi," 2/1179.

51 *Şekâik-ı Numaniye ve Zeyilleri Vekâiyü'l-Fudalâ*, 1/179.

52 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap/247; Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmânî* (İstanbul: Tercüman Gazetesi, Tarihsiz), 45; *Küçük Osmanlı'nın Öyküsü*, 93; Yazıcıoğlu, *Safranbolu Tarihine Ait Belgeler ve Kaynaklar*, 43.

53 *Tarih-i Nâimâ*, 3/ 975-977, 1060, 1068; *Vekâyi'nâme*, 10; *Târîh-i Gilmânî*, 24, 26; *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap/83; "Yeniçeriler", 5/91. Hatta bir kaynakta: "Sultan İbrahim'e duhul ve ervâh-ı habise gibi hulûl eden" olarak tavsif edilmiştir, bk. *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli (Tahlil ve Metin)*, 20. Mimar Kasım Ağa'nın mimarbaşı olmasında Cinci Hüseyin Hoca etkili olmuştur, zira Kasım Ağa'nın vaktiyle yüz altın vererek kendisine yaptığı iyiliği unutmamıştır, bk. *Târîh-i Nâimâ*, 3/1025-1026.

54 *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli (Tahlil ve Metin)*, 15; "Safranbolu'da Üç Sahsiyet", 117-119; *Vekâiyü'l-Fudalâ* 1/178-179; "Hüseyin Efendi, Cinci Hoca," 18/541-543.



3. Hüseyin Efendi'ye Yapılan Temlikler

Temlik, bir hükümdarın sultanlık yetkisini kullanarak mîrî araziden veya şahıslardan devlete intikal eden arazi ve binalardan bazı yerleri devlete hizmet etmiş kimselerden istediklerine mülk şeklinde tahsis etmesidir. Yapılan tahsisata ilişkin belgeye de temliknâme/mülknâme denilmektedir.⁵⁵ Temlik edilen mülkler, mülknâme-i hümayun ve temlik-i sahîh ile yapılmışsa vakfa dönüştürülmesi mümkün görülmüştür.⁵⁶ Bu çerçevede kurulmuş veya kurulacak olan bir vakfa gelir kaynağı sağlamak için temlikler yapıldığını gösteren birçok örnek bulunmaktadır.⁵⁷ Temlik edilen arazilerin Defterhâne-i Âmire'deki kayıtları düzeltildikten sonra kadı ve bölgenin ileri gelenlerinden oluşturulan komisyonlar tarafından yerinde yapılan tespitle temlik edilen köylerin sınırlarını belirten sınırnâme düzenlenmiştir.⁵⁸

Osmanlı sultanları birtakım yerleri bütün haklarıyla nesilden nesile intikal edecek şekilde istedikleri kişilere bedelsiz bağışlamak suretiyle kendilerinde temlik etme hakkını görmüşlerdir. Sultan İbrahim de Anadolu Kazaskeri Hüseyin Efendi'ye (Cinci Hoca) 66.925 akçe⁵⁹ geliri olan o dönemde Bolu sancağına bağlı köyleri bütün hak ve resimleriyle ebediyet kaydıyla temlik etmiştir. Temliknâmenin girişinde seleflerinin bir kısım ulemâya arazi ve köyleri temlik ettikleri gibi Sultan İbrahim de dini meseleleri halletmesi, hakikat hazinelerinin anahtarı, ulemânın en bilginlerinden, din ve devlete müteallik pek çok iyiliklere ve güzelliklere vesile olması sebebiyle izzet ve ikrama layık olduğundan, Anadolu Kazaskeri Hüseyin Efendi'ye bazı pâye ve makamların yanı sıra deftere kaydedilen köyleri ve arazileri mülk olarak vermiştir.⁶⁰ Böylece söz konusu köyler hatt-ı hümayûn ile Hüseyin Efendi adına temlik olunmuştur. Buna binaen defter-i icmalde mülkiyet şeklinde kaydı düzeltilerek Hüseyin Efendi'ye mülk-nâme-yi hümayûn verilmiştir.⁶¹

Tablo 1: Hüseyin Efendi'ye Temlik Edilen Köyler ve Gelirleri

Birimin Adı	Geliri (akçe)
-------------	---------------

55 Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserleri 1*, 260; Mehmet İpşirli, "Temliknâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/430.

56 Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi 1*, 261; "Temliknâme," 40/ 431.

57 Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, 261-262.

58 BOA, *TT. d*, No. 783. Evâhır-ı Cemâziyelâhır 1054/Ağustos-Eylül 1644.

59 Defterdeki kayıtların toplamı 67.090 akçe olarak hesaplanmaktadır, bk. BOA, *TT. d*, No. 783, 2b.

60 BOA, *TT. d*, No. 783, 15-16.

61 BOA, *TT. d*, No. 783, 2. Evâhır-ı Cemâziyelâhır 1054/Ağustos-Eylül 1644.



Taraklıborlu Nahiyesi (5 köy)	
Konarı	18.500
Kuzyaka/Kuzyaka	
Çerçen	
Kirpe	
Sakaralanı (?)	
Yazıköyü	9.150
Öküzviran	5000
Yörükân-ı Keçibeyli (Borlu Nâhiyesinde kışlarlar)	3.227
Viranşehir Nâhiyesi	
Tutaş	259
Tutan	216
Çomakal (?)	1.498
Gökej (?)	526
Semayil	1.850
Onikidivan Nâhiyesi	
Ulugeçit	2.000
Taraklıborlu Nâhiyesi	
Bürnük	5.849
Bolu Nâhiyesi	
Mezraa-i İbrahim (Zamüddin Karyesinde)	150
Taraklıborlu Nâhiyesi	
Bulanık Mezraası	1.500
Onikidivan Nâhiyesi	
Eshater (?)	7.375
Ulugeçit	2.620
Borlu Nâhiyesi	
Berk ve Çakşe (?)	1.830
Elçin (?)	3.185
Borlu Nâhiyesi	
Pınarcıközü	2.355
Toplam	67.090

Yukarıda adı geçen 67.090 akçe gelire sahip zeâmet ve tımarlı köyler, mezraalar ve bunların sınırları dahilindeki araziler, meralar, dağlar-tepeler, ağaçları, nehirleri bütün hakları ve buralara bağlı yerler her şeyiyle, yâve, kaçgûn, bâd-ı hevâ, cürm ü cinâyet, resm-i ganem, öşür gibi şerî ve örfî vergileriyle devlet bütçesine veya hazine-i hassaya ait belirlenmiş osun belirlenecek olsun bütün gelirleriyle Hüseyin Efendi'nin mülkü olarak tescil edilerek, kendisinin ve soyundan gelenlerin nesilden nesile mutasarrıf olması hükme bağlanmıştır.⁶²

62 BOA, *TT. d.*, No. 783, 2.



Hüseyin Efendi, mülkü haline dönüştürülen bu arazileri istediği şekilde tasarrufta bulunma hakkına sahiptir; dilerse satabilir, başkasına bağışlayabilir, isterse vakfedebilir. Herhangi bir sebep ve gerekçeyle hiç kimsenin tasarrufuna engel olmaması, yapılan bu temlikin bozulmaması ve tatil edilmemesi kayda geçirilmiştir. Her kim bu mülkiyeti bozmaya ve değiştirmeye kalkarsa günahu değiştirenlerin üzerinedir.⁶³ Mülknâmenin padişahın tuğrası, veziriazam, vezirler, Rumeli kazaskeri, defterdar ve kâtiplerin imzalarıyla kanunlara uygun olduğu onaylanmıştır.⁶⁴

Sultan İbrahim, Hüseyin Efendi'ye Bolu sancağına bağlı Bolu ve Taraklıborlu ve Viranşehir ve Kızılbel ve Eflani, Onikidivan ve Şehabeddin ve Küçnovi (?) ve Divrikan kazalarında sınırları belirlenen arazileri mülkname ile temlik ve ihsan etmesi üzerine toprak kadılarına bir emir yazılmıştır.⁶⁵ Bu emirname âdil ve tarafsız kişiler huzurunda hudutları ve sınırları belirlenen ve Hüseyin Efendi'ye mülknâme-i hümâyun ve hatt-ı hümâyunla Sultan İbrahim tarafından temlik edilmiş köyler/arazilerin miktarı, mutasarrıfları ve gelirlerinin miktarları şöyledir:⁶⁶

Tablo 2: Hüseyin Efendi'ye Temlik Edilen Arazilerin İsmi, Mutasarrıfları, Miktarı.

Birimin Adı	Geliri (akçe)	Mutasarrıfı
Bolu		
İlmen	10 dönüm/2.707	Dergâh-ı mualla çavuşlarından Mehmed ve Anadolu çavuşlarından Ömer ve Mustafa ve Akif Çavuş
Güğümsu mezraası	13 dönüm/4.541	Dergâh-ı mualla görevlileri Ömer ve Osman ve serasker Hasan, Mustafa ve Ali
İlmen	7 dönüm/2.152	İki Mehmed çavuş

63 BOA, *TT. d.*, No. 783, 2-3. Evâhır-ı Cemâziyelâhur 1054/Ağustos-Eylül 1644. Temliknâmenin sonunda bunu değiştirmeye teşebbüs edenler Bakara, 2/181 âyeti ile tehdit edilmektedir.

64 BOA, *TT. d.*, No. 783, 3.

65 Hamdele, salvele ve ashâb-ı kirâmı tazimden sonra Rumeli pâyesiyle Anadolu kazaskeri olan Hüseyin Efendi'nin Anadolu'da Bolu sancağında Taraklıborlu'da bina ve inşa ettirdiği cami ve imâret-i cedide-i âmirenin mühimmât-ı mesâlihi ve tekmiât-ı levâzımı için Taraklıborlu, Bolu, Viranşehir, Eflani, Onikidivan, Küçnovi, Kızılbel, Şehabeddin ve Yörükân-ı Taraklıboru kazalarında vaki olup, vakf ve temlik ettiği kurânın eyyâm-ı sâlife ve a'vâm-ı sâbıkadan beri mamûl-i bahâ olan hudut ve merasimin malum edinip, lazım ve emr-i mühim olan yerlere alâmât-ı zâhire vaz edesin deyu bu abd-i fakire ve kazâ-i mezbûre kadılarına fermân olunduğundan bu emre imtisâlen zikr olunan kazalarda vaki kura-i müteferrikanın alâ ceddihi üzerlerine varılıp ehâlî-i vilâyette teayyün ve ayân-ı memleket tahkik ve tebeyyün ettikleri tefâsîl-i âtiye üzere kurâ-i mevkûfe-i mersûmenin hududu ve reâyâları ve muâfiyetleri budur ki zikrolunur denilmektedir, bk. BOA, *TT. d.*, No. 783, 18a.

66 BOA, *TT. d.*, No. 783, 3-7.



Dadyem/Dadim ve Bozgan/Yozgat	5.637	İki Mehmed çavuş
Birgi	52,5 dönüm/6.166	
İzzet veya Kuğum	6.166	Mehmed, Süleyman ve Mustafa
Veled-i Sufi Hızır	2.749	Mehmed çavuş ve Hasan
İlmen	27 dönüm	
İzzet	5.500	Mehmed ve Abdülkadir
İlmen	2 dönüm	
Kayrazdivan Gökpınar	3.000	Ferhad ve İbrahim
Birgi	8 dönüm/	
Gökpınar	4.900	Mehmed ve Mustafa
Çömlekci	3.433	Ayişe
Birgi	15 dönüm/	
Viranşehir		
Semayil	800	Mehmed ve Faysal
Taraklıborlu		
Değirmencik	1.729	Mustafa ve Ahmed ve İsmail
Koçari (?) ve Geçenbeyli		Fahkal (?) isimli köylüler
Geçine ve Karyekoz içmeleri		
Kılavuzlar çayırı		
Tutaş	1.746	Abdülcelil ve Alihan ve İbrahim çavuş
Gökviran	17 dönüm/6.606	Hasan ve Ayal ve Halil
Öküzviran	30 dönüm/	
Kadı	2.586	Mehmed ve İbrahim ve Mustafa
Oniki divan		
Ulugeçit	1.519	Abdülkadir ve Mehmed ve Mustafa
Doğancı	615	Mehmed
İlmen nam-ı diğer Kuzkilim		
Akkocalı	385	
Birk	17 dönüm/4.500	Yörükân köyleri
Kehma Nahiyesi		
Karacaagaç	3.015	Mahmud
Birgi	42 dönüm/	
Taraklıborlu		
Üveyli Yeleği (?)/Budunlik	2.000	Fethullah, Hüseyin, diğer Hüseyin ve Hasan



Viranşehir Nahiyesi		
Yalak	1.100	
Kartık ve (?)	4.999	Ahmed, Abdulaziz, Mehmed, Hasan, İyal ve Yahya
Taraklıborlu		
Kızılçaviran	6.077	İbrahim çavuş ve alaybeyi Osman
Budnik	500	
Sakaralan	5.000	
Çiftlik-i Akıncı		
Dörtdivan Ulugeçit		
Çiftlik-i Mehmed Usta		
Çiftlik-i Pınarcık		
Onikidivan ve Çiftlik-i Öküz		
Mansuriye tabi Eflani		Kâtip Mehmed
Budnik		Muslihiddin Ağa
Tutaş		
Karye-i Seferşah		
Çiftlik-i Söndük/ Budnik		
Kuzukulak		Muslihiddin Ağa
Çiftlik-i Pınarcık		
Mezraa-i Doğandır		
Kurukuzu		
Karaağaç		
Pınarcık		İsa Bey
Bolu Nahiyesi		
Gökçesu	5 müd/*	İmam Yunus
Alpanagud Şahin Bey mezraası		
Taraklıborlu Nahiyesi		
Kuznik	250	Aygad Ağa
Onikidivan Nahiyesi		
Ulu Mecid	On beş müd	Bayezid Hüdevdigar vakfı
Budnik		

* Müd: Osmanlı döneminde ağırlık ölçüsü olarak kullanıldığı gibi ekilebilir arazi için de kullanılan bir tabir olup, bölgeden bölgeye ve arazinin verimine göre değişmektedir. 935/1528 tarihli Karaman Vilâyeti Kanunnâmesi'ne göre verimi yüksek yerden 60, orta yerden 80-90 ve az olan yerden 100-120 dönüm şeklinde tanımlanan "çiftlik" halk arasında Bursa'nın 12, Konya'nın 8 ve Karaman'ın ölçüsüne göre 6 müdlük bir alanı ifade etmektedir, bk. Cengiz Kallek, "Müd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/457-459.



Taraklıborlu kasabası	19.963	Şerî ve örfî vergileri temlik edilmiştir
Bulak	16.292	
Altıviran	6.924	
Onikidivan		
Ulugeçit	5.000	
Bolu/İzzet	6.166	
Eflani/Akpınar Kehnus/Keçi deresinde içmeler	12.868	
Yazı ve Bulak adlı köyler		

Yapılan temlikin bağlayıcılığı ve tasarruf hakkına ilişkin husus da açıkça belirlenmiştir. Nitekim yukarıda zikredilen köyler ve mezraların hudut ve sınırları dahilinde olup, ifraz ve ihracı mümkün olmayan has, tımar, mülk veya vakıf arazilerin tamamı, hatt-ı hümayunla Hüseyin Efendi'ye hibe ve temlik edilmiş, icmal ve mufassal defterlerdeki kayıtlar nişancı tarafından temlike binaen tashih olunmuştur. Diğer emlak ve arazi sahipleri, mülklerini tasarruf konusunda hangi haklara sahip ise, Hüseyin Efendi de adı geçen köy, mezraalar ve bunların içinde yer alan arazi, mera, dağ-tepe, ağaçlar, nehirler/akarsularla belirlenen ve belirlenecek olan bütün şerî ve örfî vergileriyle kıyamete kadar mülkü olup, dilediği gibi tasarruf hakkına sahiptir. Temlik edilen bu emlak, kendisinden sonra da nesilden nesile evlatlarına intikal edecektir. Dilerse satar, dilerse başkasına bağışlar, dilerse vakfedebilir. Hiçbir sebeple veya herhangi bir şekilde kimse Hüseyin Efendi'nin istediği gibi tasarruf etmesine mâni olmayacaktır. Her kim bu mülknameyi/temliki iptal etmeye, değiştirmeye ve başka bir şekle dönüştürmeye kalkışacak olursa⁶⁷ Allah'ın cezasına/azabına mazhar olup dünya ve ahirette/dâreyinde mahcub olsunlar şeklinde beddua edilmektedir. Alâmet-i şerife itimat kılımlar, mazmun-i hümayûnum muhakkak ve musaddak bilip itimad-ı tâm itikâd-ı meâl-i kelim kılalar. Bu temliknâmenin kanuna ve usule uygun olduğu başta veziriazam, diğer vezirler, defterdar ve tevkî tarafından tasdik edilmiştir.⁶⁸

3.1. Temlik Edilen Köyler

Kazasker Hüseyin Efendi'ye temlik edilen Kirpe, Konari, Keçibeli, Akviran, Kadıbükü, Çeçen, Kuzyaka, Kılavuzlar, Semali, Karabük, İshak, Tutaş,

⁶⁷ "Her kim işittikten sonra vasiyeti değiştirirse, günahı ancak onu değiştirenlerin boynunadır", Bakara 2/181.

⁶⁸ BOA, *TT. d.*, No. 783/1-7. Evâhır-ı Rebiulûlâ 1055/16-26 Mayıs 1645.



Çomaklar, Göğer, Pınarcıközü, Öküzviran, İlmen, Kuzkili, Yunuslar, Kuğum, Ulugeçit, Berk, Çakşe, Pulat, Alınviran, Davudobası, Ömer Sofi ve Memikli köylerinin sınırları tapu kayıtlarında ayrıntılı olarak belirlenmiştir.⁶⁹

Buna istinaden temlik edilen yerlerin sınırlarını gösteren bir sınırnâme düzenlenmiştir. Bu sınırnâme yerinde tarafsız kişiler tarafından tescil ve tahrir edilmiştir. Başta Uluborlu kadısı el-Hac Abdülvehhab olmak üzere temlik edilen kaza kadıları heyetler oluşturarak, köylerin sınırlarını yerinde tayin ve tespit etmişlerdir.⁷⁰ Buna göre, Taraklıborlu kazasında Yazı isimli köyün sınırı, şehirden gelen Uluyol altında vakıf deresini takip ederek Havaçlıhan (?) deresine, oradan yine dere boyunca Çörtükçü (?) denilen yere, oradan dere yanı sıra Araç ırmağına, oradan ırmağı takip ederek Köklü köprüsüne, oradan Değirmen deresi çayı sıra Gökçiflik deresine, oradan çayın yanı sıra Kırkpınar dere bendine, oradan Irgatyolunu takip ederek adı geçen vakıf deresine kadar olan yerleri kapsamaktadır.⁷¹ Diğer köylerin sınırları da benzer usulle tayin ve tespit edilmiştir. Bunların tamamına burada yer vermek bu makalenin hacmini aşacağından bir örnekle yetinilmiştir.

3.2. Hüseyin Efendi'ye Tanınan Muâfiyetler

Kazasker Hüseyin Efendi'ye temlik edilen köy, mezraa ve çiftliklerde sakin olan ve toprakları işleyenlerin vermekle mükellef oldukları vergiler bulunmaktaydı. Bu arazilerin Hüseyin Efendi'ye temlik edilmesiyle kendi mülkü gibi tasarruf hakkına sahip olan Hüseyin Efendi, bütün vergilerden muaf tutulmuştur. Bu çerçevede adı geçen emlâkin reâyâsı Osmanlı vergi sistemi içinde yer alan avâriz-ı divâniyyeden⁷², tekâlîf-i örfiyye⁷³ ve şâkkadan⁷⁴, bedel-i mekkârî⁷⁵,

69 BOA, *TT. d.*, No. 783.

70 BOA, *TT. d.*, No. 783-8b.

71 BOA, *TT. d.*, No. 783.

72 Avâriz-ı divâniyye: Avâriz-ı divâniyye: Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'a kadar fevkalade durumlarda ve özellikle sefer masraflarını karşılamak için, reyadan alınan vergidir, bk. Ömer Lütfi Barkan, "Avâriz", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1961), 2/13-19.

73 Tekâlîf-i örfiyye: Osmanlılarda özellikle savaş dönemlerinde ihtiyaca göre daha çok hâne, aile, çift, ocak gibi bir esasa dayalı olarak konulan vergiler için kullanılan bir tabirdir, bk. Ahmet Tabakoğlu, "Tekâlîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/336-337.

74 Tekâlîf-i şâkka: Tekâlîf-i örfiyye içinde sayılan ve birçok vergi çeşitlerini içeren genellikle memurların halktan aldıkları vergiler için kullanılan bir kavramdır, bk. Tabakoğlu, "Tekâlîf", 40/336-337.

75 Bedel-i mekkârî: Savaş zamanlarında taşımacılıkta kullanılmak üzere kiralanan hayvanlar için halktan alınan verginin adıdır, bk. Ömer İşbilir, "Mekkâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/554-555.



bedel-i sürsat⁷⁶, bedel-i nüzûl⁷⁷ ve benzeri vergilerin tamamından muaf sayıldıkları gibi beylerbeyi ve sancakbeyi tarafından selamiye ve nakl-i baha ve devr akçesi ve subaşı ve çeribaşı ve yağ ve bal ve arpa ve saman ve odun ve koyun ve kuzu ve tavuk ve ördek ve güvercin teklifinden ve tersâne-i âmireye müteallık gemi kerestesi ve zift ve körük ve seren ve top arabası mühimmatı teklifinden ve konuk ve köçek akçesi teklifinden ve bedel-i siyaset ve öşr-i diyet akçesinden ve hisar yapmaktan ve ulaktan ve suhreden ve cizye horden ve kılavuzluk alınmaktan istisna tutulmuşlardır. Ayrıca yerlerinden kaldırılmamaları, resm-i bennâk⁷⁸, resm-i çift⁷⁹ ve çift bozan⁸⁰ adı altında para alınmaması ve hiçbir surette müdahalede bulunulmaması konusunda muafnâme verilmiştir.⁸¹ Bundan sonra gerek sultan dahil her kademedeki devlet ricalinden gerek başkaları tarafından hiçbir sebeple ve hiçbir gerekçeyle müdahale edilmemesi kayıt altına alınmıştır.⁸² Bunu değiştirmeye kalkanlar: “Kim vasiyeti işittikten sonra değiştirirse, bunun günahı değiştirenin üzerindedir. Allah şüphesiz işitir ve bilir” âyeti gereği azabın şiddetlisine maruz kalsınlar, her iki cihanda yüzleri kara olsun, gazaba uğrasınlar denilmektedir.⁸³

4. Hüseyin Efendi'nin Yaptırdığı Eserler

Bilindiği üzere Cinci Hoca lakabıyla anılan Hüseyin Efendi, şehzadeliği döneminde yaşadığı korku dolu yılların verdiği ruhi rahatsızlıklardan Sultan I. İbrahim'i iyileştirerek padişah nezdinde önemli bir mevki kazanmış ve kazaskerlik makamına kadar yükselmiştir. Padişaha yakınlığını ve sahip olduğu kazaskerlik makamını kullanarak kısa zamanda önemli bir servetin sahibi olmuştur. Sahip olduğu mülk ve zenginlik sayesinde İstanbul'da ve memleketi Safranbolu'da saraylar, han, hamam gibi birçok eser vücuda getirmiştir.

4.1. Cinci Hanı

76 Bedel-i sürsat: Sefere giden ordunun zahire bedeline karşılık alınan vergiyi ifade etmektedir, bk. Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lûgati* (İstanbul: Enderun Yayınları, 1986), 319.

77 Bedel-i nüzul: Osmanlı döneminde hububattan alınan bir avârız vergisidir, bk. Ömer İşbilir, “Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 33/311-312.

78 Resm-i bennâk: Evli çiftçilerden alınan arazi vergisidir, bk. Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lûgati*, 74.

79 Resm-i çift: Örfi vergilerden olup, araziye eken çiftçilerden alınmaktaydı, bk. Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lûgati*, 74.

80 Çift bozan: Herhangi bir sebeple ziraatı terk edenlerden alınan verginin adıdır, bk. Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lûgati*, 74.

81 BOA, *TT. d*, No, 783, 10-16.

82 BOA, *TT. d*, No, 783, 16b-18a. Evâhır-ı Rebûlevvel 1055/Mayıs 1645.

83 فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ



Tarih boyunca ticaret kervanlarının yolları üzerinde bulunan Safranbolu'da Cinci Hanı olarak bilinen iki katlı han, konaklama ve ticaret merkezi olarak işlev görmüştür.

Safranbolu'da XII. yüzyıl eserlerinden olan Cinci Hanın her ne kadar kitabesi bulunmadığı için Anadolu Kazaskeri Hüseyin Efendi tarafından yaptırıldığı kesin olarak bilinmediği ifade edilmekteyse de⁸⁴ Cinci Hoca tarafından mükemmel bir han olarak yaptırıldığı kabul edilmektedir.⁸⁵

Hüseyin Efendi'nin doğum yeri Safranbolu'da yaptırdığı Cinci Hoca Hanı Mimar Kasım tarafından inşa edilmiştir.⁸⁶ Yapıldığı tarih kesin olarak bilinmemekle birlikte, Cinci Hoca'nın ikbal devirlerinde (1644-1648 yılları) yapıldığı tahmin edilmektedir. Annesi Hâmide Hatun adına⁸⁷ tanzim edilen vakfiyesi 15 Safer 1055/12 Nisan 1645 tarihini taşımaktadır.⁸⁸ Cinci Hanı iki katlı tek avlulu zemin kattaki ahır kısmı avluya bitişik olup, üst kat ise, yolcuların kalacakları üzeri tonozla örtülü odalar şeklinde inşa edilmiştir. Diktörge şeklindeki avlunun ortasında bir havuz bulunmaktadır. Tuvaletler ve depolar da zemin kattadır. Kasabanın kâgir binalarında saklanan ziynet eşyaları meydana gelen yangınlarda zayi olduklarından han odalarında muhafaza edildiği kaydedilmektedir.⁸⁹ Hanın ilk yapıldığında 65 odası bulunurken, sonradan odaların bölünmesiyle bu sayı 180'e çıkarılmış ve şahıslara kiralanmıştır.⁹⁰ Diğer taraftan iki katlı hanın abartılı bir şekilde üç yüzden fazla odası olduğu da belirtilmektedir.⁹¹ Zemin katında 26 oda ile iki mahzeni bir ahır, üst katında 37 oda, bir mescidi ve ortasında bir şadırvan bulunmaktadır.⁹² Ahırın büyüklüğü 300 m² avlu ise 250 m²'dir.⁹³ Hana dışarıdan gelenlerin

84 Abdülkadir Özcan, "Safranbolu'da Üç Şahsiyet", 119-120; Selda Kalfazade, "Cinci Hanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8/15.

85 Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, 1145, 653; Hulusi Yazıcıoğlu, *Safranbolu Tarihine Ait Belgeler ve Kaynaklar*, 43-44; Feridun Emecen, "Taraklıborlu'dan Safranbolu'ya, Bir Müze Şehr ve Yükselişi", *I. Ulusal Tarih İçinde Safranbolu Sempozyumu (4-6 Mayıs 1999)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 20.

86 Ünal Özdemir - Güzin Kantürk Yiğit, "Değişen Fonksiyonel Özellikleri Açısından Safranbolu Cinci Hanı", *Yükselen İpek Yolu*, ed. Fahri Atasoy (Ankara: Türk Yurdu, 2016), 1/275.

87 Hulusi Yazıcıoğlu Hamide Hatun'un Cinci Hoca'nın annesi veya karısı olduğunu belirtiyorsa da arşiv belgelerinde annesi olduğu şüpheye yer bırakmayacak derecede açık olarak belirtilmektedir, bk. BOA, EV, d. 227, 780, 896, 502, 3756.

88 Hulusi Yazıcıoğlu, *Safranbolu Tarihine Ait Belgeler ve Kaynaklar*, 43; Aksoy, Kuş AYTEKİN, *Müze Kent Safranbolu*, 12.

89 Kalfazade, "Cinci Hanı", 8/16.

90 Kalfazade, "Cinci Hanı", 8/16.

91 Bir eserde hanın 62 odası olduğu belirtilmektedir, bk. Aksoy, Kuş AYTEKİN, *Müze Kent Safranbolu*, 12.

92 Abdülkerim Abdulkadiroğlu - Ülkü Özsoy, *Safranbolu Vakfiyeleri* (Ankara: Safranbolu Kültür ve Turizm Vakfı Yayınları, 1998), 18.

93 Özdemir - Yiğit, "Değişen Fonksiyonel Özellikleri Açısından Safranbolu Cinci Hanı", 1/267.



görülebilmesi için ana kapının üzerinde çıkıntılı bir gözetleme kısım yer almaktadır.⁹⁴

17. yüzyılda İstanbul-Bolu-Amasya-Tokat-Sivas kervan yolunu Sinop'a bağlayan ticaret yolunun Gerede-Safranbolu-Kastamonu üzerinden geçmesi Safranbolu'nun önemli bir ticaret ve konaklama merkezi olmasında etkili olmuştur. Bu dönemde Cinci Hanı da konaklama için önemli bir işlev görmüştür.⁹⁵ Tarihi süreç içinde ticaret yollarının değişmesiyle Cinci Hanı da işlevini yitirmiş, 19. yüzyıldan itibaren han odaları farklı kişilere kiralanarak bunlar tarafından depo ve değerli eşyaların muhafaza edildiği mekanlar olarak kullanılmaya başlanmıştır. Cinci Hanı her ne kadar orijinal özelliklerini kısmen kaybetmiş olsa da bugün hala ayakta olup, 2001 yılında yapılan restorasyon çalışmasından sonra 2004 yılından itibaren otel ve restoran olarak hizmet veren bir işletmeye dönüştürülmüştür.⁹⁶

4.2. Cinci Hamamı

Safranbolu'da Cinci Hamamı (Yeni Hamam) adıyla bilinen hamam da han ile aynı tarihlerde bir vakıf eseri olarak yapılmıştır.⁹⁷ Vakfiyeden ve arşiv kayıtlarından da handan başka bir de hamam olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Hüseyin Efendi'nin annesi Hâmide Hatun vakfına ait olan hamam 1268/1852 senesinde 1.200, han ise 800, kuruşa kiralanmıştır. Vakfın o tarihteki mütevellilerinin de Hacı Abdullah Ağa, Feyzullah Ağa ve Ahmed Ağa olduğu kaydedilmektedir.⁹⁸

4.3. Sarayları

Cinci Hüseyin Efendi kazasker olduğu dönemde İstanbul'da 1054/1644-1645'te içinde yetmiş seksen semmur kürklü hizmetçinin bulunduğu büyük bir saray yaptırmıştır. Görenleri hayrete düşüren bu muhteşem sarayın yapımı için padişahın emriyle kendisine iki yüz yük akçe verilmiştir.⁹⁹ Evliya Çelebinin Civan Kapıcıbaşı Mehmed Paşa Sarayının karşısında olduğunu belirttiği Cinci Hoca sarayının İstanbul'un en mükellef saraylarından olduğu anlaşılmaktadır.

94 Kalfazade, "Cinci Hanı", 8/15; Aksoy, Kuş Aytekin, *Müze Kent Safranbolu*, 12; *Dünden Bugüne Safranbolu*, 90-91.

95 Muammer Aksoy-Aytekin Kuş, *Müze Kent Safranbolu*, 12.

96 Özdemir - Yiğit, "Değişen Fonksiyonel Özellikleri Açısından Safranbolu Cinci Hanı", 1/267.

97 Aksoy, Kuş Aytekin, *Müze Kent Safranbolu*, 12; Ünsal Tunçözgür, *Dünü ve Bugünü ile Safranbolu* (Safranbolu: Işıl Yayınevi, 2002), 60.

98 BOA, *Evkaf Defterleri [EV. d]*, No, 14874. 15 Ramazan 1268/3 Temmuz 1852.

99 *Târîh-i Nâimâ*, 3/1002-1003. Saray için şu beyit söylenmiştir: "Bina Emsilesin bilmezdi Cinci/Annın için başladı evvel binaya, bk. aynı yer.



Hüseyin Efendi, Hâmid Efendi medresesinden arkadaşı olan Evliya Çelebi'yi sarayına davet ederek sohbet etmiş ve ona ikramlarda bulunmuştur. İki buçuk yıl öncesine kadar bu sarayın olmadığını belirten ve hayırlı olmasını dileyen Evliya Çelebi'ye, medrese köşesinde ilimle meşgul olduğundan Cenâb-ı Hak'ın ilmin bereketiyle bu sarayı lufettiğini, Üsküdar'da ve kendi memleketinde, daha başka yerlerde kendisine birçok çiftlikler ve çeşit çeşit nimetler ihsan ettiğini belirtmiştir. Arkadaşı Evliya Çelebi'ye gümüş eyerli Gazneli Sultan Mahmud'un fili gibi bir küheylan hediye etmiştir. Ayrıca evine şeker, kahve, bal, yağ gibi yiyecekler göndermiştir.¹⁰⁰

Cinci Hüseyin Efendi'nin Safranbolu'da kâgir ve büyük bir sarayı olduğu, bu sarayın yerine hükûmet konağı inşa edildiği bildirilmiştir.¹⁰¹ Ancak Safranbolu eski hükûmet konağının Cinci Hoca'nın sarayına ait kalıntılar üzerinde olmayıp, Candaroğulları döneminde de idare merkezi olarak kullanılan ve kale denilen tepe üzerinde olduğu belirtilmektedir. Cinci Hoca'nın sarayının ise muhtemelen bugünkü Kalealtı İlkokulu'nun kuzeyinde duvarlarının yıkıntı halde bulunduğu ifade edilmektedir.¹⁰² Söz konusu han, hamam ve sarayı da kapsayan vakıf, Cinci Hoca'nın annesi Şeyh İshak Efendi'nin kızı Hâmide Hatun adına 1645 tarihinde tescil edilmiştir. Kendisi hayatta iken, vakfı annesinin adına tesis ettirmesinin kesin bir cevabı olmamakla birlikte, el konulmasına mâni olmak ihtimalini hatıra getirmektedir.¹⁰³

4.4. Diğer Eserleri

Üsküdar İnâdiye'de Has Odalı Ahmet Ağa Sebilinin önünde vaktiyle Cinci Kuyusu olarak bilinen ve Meşhur Cinci Hüseyin Efendi tarafından açtırıldığı tahmin edilen, fakat bugün mevcut olmayan bir kuyu bulunmaktaydı.¹⁰⁴ Cinci Hüseyin Efendi'nin kaynaklarda yeri belirtilmeyen Üsküdar'da bir de sarayından bahsedilmektedir. Yanında bir de hamamın bulunduğu ifade edilen bu sarayın 1645 yılında yapıldığı tahmin edilmektedir. Ancak Hüseyin Efendi'nin Üsküdar'da açtırıldığı belirtilen kuyu ile yaptırdığı söylenen sarayı ve hamamının birbirine yakın yerlerde olması muhtemeldir.¹⁰⁵

Sonuç

Safranbolulu Hüseyin Efendi, Osmanlı Tarihinde dikkat çekici bir sima olarak yer almıştır. Onu dikkat çekici sima haline getiren husus, efsunculuğu

100 *Evlıya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap/247; *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 3/1340-1341.

101 Mehmed Behçet, *Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi* (Ankara: Maarif Vekâleti Hars Dairesi, 1341), 96; Tunçözgür Ünsal, *Dünden Bugüne Safranbolu* (Ankara: Safranbolu Hizmet Birliği Kültür Yayını, 1997), 90-91; Hulusi Yazıcıoğlu, *Safranbolu Tarihine Ait Belgeler ve Kaynaklar*, 43.

102 Hulusi Yazıcıoğlu, *Safranbolu Tarihine Ait Belgeler ve Kaynaklar*, 44.

103 Hulusi Yazıcıoğlu, *Safranbolu Tarihine Ait Belgeler ve Kaynaklar*, 4.

104 Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 3/1213.

105 Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, -3/50, 964, 1213, 1340-1341.



sayesinde devlet nezdinde önemli mevkilere sahip olmasındır. Memleketi Safranbolu'da sıradan bir kişi olan Hüseyin Efendi'nin medrese tahsili için İstanbul'a gitmesiyle hayatında yeni bir dönem başlamıştır. Burada bir taraftan medrese tahsiline devam ederken, bir taraftan da efsunculukla uğraşan Hüseyin Efendi'nin şöhretinin saraya kadar ulaşması üzerine hayatında yeni bir dönem başlamıştır. Şehzadeligi döneminde her an öldürüleceği korkusuyla yaşayan ve bu sebeple ruhi birtakım hastalıklara maruz kalan Sultan İbrahim, Hüseyin Efendi'nin uyguladığı tedavi yöntemleri ve okuduğu tesirli dualarla iyileşmiştir. Bundan sonra Hüseyin Efendi "Cinci" lakabıyla anılmaya başlamıştır. Böylece saraya intisap ederek Sultan İbrahim'in hocası makamına kadar yükseltmiştir

Medrese tahsilini bir tarafa bırakan Cinci Hüseyin Efendi, Sultan İbrahim nezdinde elde ettiği itibar sayesinde bazı pâyelere, birçok ikramlara ve ihsanlara mazhar olmuştur. Devletin en üst makamlarından biri olan kazaskerlik makamına kadar yükselmiştir. O dönemde Bolu sancağına bağlı bulunan Safranbolu ve civarında onlarca köy kendisine mülk olarak verilmiştir. Ancak ne ilmi ne devlet tecrübesi olan Cinci Hüseyin Efendi, bu hızlı yükselişi hazmedememiştir. Bulunduğu makamda bir devlet adamı ciddiyeti ortaya koyamamış, sahip olduğu makamı ve siyasi gücü, kendi menfaati doğrultusunda kullanmıştır. Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa gibi önemli devlet ricalinin katledilmesinde etkili olmuş, rüşvetle iş görmeyi alışkanlık haline getirmiştir. Kısa zaman içinde çok büyük bir servetin sahibi olmuş ise de bu hızlı yükselişin ardından çok geçmeden başta elde ettiği makamı, serveti ve nihayet 1058/1648'de hayatını kaybetmiştir. Geriye Safranbolu'da annesi Hâmide Hatun adına kurduğu vakıf eserlerinden Cinci Hanı, Cinci Hamamı olarak bilinen bazı eserler kalmıştır.



Kaynakça / Reference

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim - Özsoy, Ülkü. *Safranbolu Meşhurları*. Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 2000.
- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim - Özsoy, Ülkü. *Safranbolu Vakfiyeleri*. Ankara: Safranbolu Kültür ve Turizm Vakfı Yayınları, 1998.
- Abdurrahman Abdi Paşa. *Vekâyi'nâme*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008.
- Ahmed Refik. *Kadınlar Saltanatı*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1923.
- Ahmed Refik. *Semmur Devri*. İstanbul: Marifet Matbaası, 1927.
- Ahmed Reşid. *Haritalı ve Resimli Mükemmel Tarih-i Osmanî*. İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327.
- Ahmet Refik Altınay. *Hoca Nüfûzu*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1997.
- Ahmet Refik Altınay. *Tarihî Sîmalar Tesâvîr-i Ricâl*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- Aksoy, Muammer, Kuş AYTEKİN. *Müze Kent Safranbolu*. Ankara: Safranbolu Hizmet Birliği Kültür Yayını, 1996.
- Altınay, Ahmet Refik. *Tarihî Sîmalar Tesâvîr-i Ricâl*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- Barkan, Ömer Lütfi. *Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserleri 1*. İstanbul: Gözde Yayınları, 1980.
- Bilkan, Ali Fuat. *Fakihler ve Sofuların Kavgası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Danışmend, İsmail Hâmi. *İzahlı Osmanlı Tarih Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tapu Tahrir Defteri [TT. d]. No. 783*.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evakaf Defterleri [EV. d]. No. 14874*.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TSMA. E]. No.794, Gömlek No. 29*.
- Deniz, Şefaattin. *Safranbolulu İzzet Mehmed Paşa ve Dönemi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayını, 2016.
- Emecen, Feridun. "İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/274-281. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Emecen, Feridun. "Taraklıborlu'dan Safranbolu'ya, Bir Müze Şehr ve Yükselişi". *I. Ulusal Tarih İçinde Safranbolu Sempozyumu (4-6 Mayıs 1999)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.



- Erkan, Davut. "Sofu Mehmed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/515-517. İstanbul: Diyanet Vakfı, 2016.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Finkel, Caroline. *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı İmparatorluğu'nun Öyküsü 1300-1923*. çev. Zülal Kılıç. İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Gökbilgin, Tayyip. "İbrahim". *İslam Ansiklopedisi*. C. 5. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1967.
- Göktürk, Hakkı. "Cinci Akçesi, Cinci Parası". *İstanbul Ansiklopedisi*. ed. Reşad Ekrem Koçu. C. 7. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1965.
- Güngör, Fatma Nur. *Cinci Hoca (Hüseyin Efendi)'nin Safranbolu'daki Hayratı: Hamide Hatun Vakfı*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014.
- Haskan, Mehmet Nermi. *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2001.
- İpşirli, Mehmet. "Temliknâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/430-431. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- İşbilir, Ömer. "Mekkâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/554-555. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- İşbilir, Ömer. "Nüzül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/311-312. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Johann Wilhelm Zinkeisen. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011.
- Joseph Freiherr von Hammer Purgstall. *Büyük Osmanlı Tarihi*. çev. Mümin Çevik - Erol Kılıç. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1990.
- Kalfazade, Selda. "Cinci Hanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/15-16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Kallek, Cengiz. "Müd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/457-459. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Kâmil Paşa. *Târih-i Siyâsi Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*. İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası, 1327.
- Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi. *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli (Tahlîl ve Metin)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.



Katgi, İsmail. "Osmanlı Devleti'nde Ulemâ Yozlaşmasının Tipik Bir Temsilcisi Olarak Safranbolu'lu Hüseyin Efendi: Nam-ı Diğer Cinci Hoca". *Hikmet Yurdu* 5/10 (Aralık 2012), 197-235.

Kâtip Çelebi. *Fezleke*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016.

Kâtip Çelebi. *Cihannümâ*, 1145.

Kâtip Çelebi. *Fezleke*. İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1287.

Mantran, Robert. *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*. çev. M. Ali Kılıçbay, Enver Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.

Mehmed Behçet. *Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi*. Ankara: Maarif Vekâleti Hars Dairesi, 1341.

Mehmed Halife. *Târih-i Gilmânî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996.

Muhıbbî. *Hülâsatü'l-Eser*. Beyrut, Tarihsiz.

Mustafa Nuri Paşa. *Netâyicü'l-Vukû'ât*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2008.

Naima Mustafa Efendi. *Tarih-i Nâima*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.

Özcan, Abdülkadir. "Hüseyin Efendi, Cinci Hoca". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/541-543. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

Özcan, Abdülkadir. "Safranbolu'da Üç Şahsiyet". *I. Ulusal Tarih İçinde Safranbolu Sempozyumu (4-6 Mayıs 1999)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.

Özdemir, Ünal - Yiğit, Güzin Kantürk. "Değişen Fonksiyonel Özellikleri Açısından Safranbolu Cinci Hanı". *Yükselen İpek Yolu*. ed. Fahri Atasoy. Ankara: Türk Yurdu, 2016.

Sertoğlu, Midhat. *Osmanlı Tarih Lûgatı*. İstanbul: Enderun Yayınları, 1986.

Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi. *Solak-zâde Tarihi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Şem'dânizâde Fındıklı Süleyman Efendi. *Mür'it-Tevârîh (180B-345A)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009.

Şemseddin Sami. *Kâmusu'l-A'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1308.

Şeyhi Mehmed Efendi. *Şekâik-ı Numaniye ve Zeyilleri Vekâyiü'l-Fudalâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Tabakoğlu, Ahmet. "Tekâlif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/336-337. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.



- Tan, M. Turhan. *Osmanlı Rasputini Cinci Hoca*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, Tarihsiz.
- Tektaş, Nazım. *Osmanlı 2 (Saraydan Sürgüne)*. İstanbul: Burak Yayınları, 1999.
- Tunçözgür, Ünsal. *Dünden Bugüne Safranbolu*. Ankara: Safranbolu Hizmet Birliği Kültür Yayını, 1997.
- Tunçözgür, Ünsal. *Dünü ve Bugünü ile Safranbolu*. Safranbolu: Işıl Yayınevi, 2002.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Ünal, Tahsin. "Cinci Hoca ve Serveti Hakkında". *Resimli Tarih Mecmuası*.
- Ünlü, Seyfettin. "Yeniçeriler". *Osmanlı Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1997.
- Yazıcıoğlu, Hulusi. *Küçük Osmanlı'nın Öyküsü Safranbolu*. İstanbul: Şa-to Türkiyat, 2001.
- Yazıcıoğlu, Hulusi. *Safranbolu Tarihine Ait Belgeler ve Kaynaklar*. Ankara: Safranbolu Hizmet Birliği Kültür Yayınları, 1998.
- Ziya Şakir. "Osmanlı Tarihinin Rasputini Cinci Hoca Hüseyin Efendi". *Resimli Tarih Mecmuası* 2/24 (Aralık 1951), 1178.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (2): 637-661

**Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Nasihat: Sünbül Sinan Efendi'nin
Vasiyetnâme'si**

An Unknown Advice to Sufis: Sunbul Sinan Efendi's Testament

Yunus BOZBUĞA

yunusbozbuga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2635-4803>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 10.05.2021
Kabul Tarihi / Accepted : 05.08.2021
Yayın Tarihi / Published : 27.12.2021
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Bozbuğa, Yunus. " Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Nasihat: Sünbül Sinan Efendi'nin Vasiyetnâme'si". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021): 637-661.

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

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- İstanbul-Turkey. All rights reserved.

Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Nasihat: Sünbül Sinan Efendi'nin Vasiyetnâme'si

Öz

Sünbül Sinan Efendi (ö. 936/1529), Osmanlı Devleti hükümdarlarından II. Bayezid (ö. 918/1512), I. Selim (ö. 926/1520) ve I. Süleyman (ö. 974/1566) ile Eftalzâde (ö. 908/1503), Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) ve Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi meşhur şeyhülislamların yaşadığı dönemde yaşamış ve XV. yüzyıl devlet erkanı, sûfiler ve fakihler tarafından itibar görmüş bir sûfi âlimdir. Sünbül Efendi, şeyhinin vefatı üzerine makamına geçerek irşad çalışmalarına başlamıştır. Otuz üç yıl süren şeyhlik hayatı boyunca İstanbul Fatih sınırları dâhilinde olan "Koca Mustafa Paşa Camii"nde geçirmiş ve caminin adı daha sonra "Sünbül Efendi Camii" olarak meşhur olmuştur. Bu önemine binaen çalışmamızın amacı, Sünbül Efendi'nin hayatı ve eserlerini inceleyen bugüne kadarki çalışmalarda atıf almamış *Vasiyetnâme* adlı manzum bir eserini gün yüzüne çıkarmaktır. Bu kapsamda Sünbül Efendi'nin hayatına ana hatlarıyla değinilecek, ardından *Vasiyetnâme* adlı eser latinize edilip değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Halvetiyye, Sünbülilik, Sünbül Sinan Efendi, Vasiyetnâme.

An Unknown Advice To Sufis: Sunbul Sinan Efendi's Testament

Abstract

Sunbul Sinan Efendi (d. 936/1529) lived in the period of famous rulers such as Bayezid II (d. 918-1512), Selim I (d. 926/1520), Suleyman I (d. 974/1566) and famous shaykh al-islam such as Eftalzade (d. 908/1503), Zenbilli Ali Efendi (d. 932/1526) and Kemalpaşazade (d. 940/1534). He is a sufi scholar respected by 15th century statesmen, sufis and faqih. Sunbul Efendi established the Sunbulilik order of the Halvati by taking over the position after the death of his sheikh. After that, he started work. He spent his thirty-three years as a sheikh in the "Koca Mustafa Pasha Mosque" within the borders of Istanbul Fatih. The name of this mosque later became famous as "Sunbul Efendi Mosque". Due to this importance, the purpose of our study is bring to light a poetic work called *Vasiyetname* that is thought to be his own. In this context, the life of Sunbul Efendi will be discussed in outline. Then, the work named *Vasiyetname* will be latinized and evaluated.

Keywords: Sufism, Khalwatiyya, Sunbulilik, Sunbul Sinan Efendi, *Vasiyetname*, Testament.



Giriş

Sünbül Efendi, şeyhi Cemal Halvetî'nin (ö.899/1494) vefatıyla birlikte Koca Mustafa Paşa Cami bünyesindeki tekkenin şeyhlik makamına geçtikten sonra sûfîlerin irşad ve seyr-i sülûkleriyle meşgul olmuştur. Osmanlı Devleti'nde yaşadığı dönemin devlet erkanı, ulema ve halk arasında itibar gören Sünbül Efendi, semâ, raks/devran ve cehrî zikir konularında fakihler ile ilmî olarak tartışmalara girmiştir. Tasavvuf ve fıkıh disiplinleri arasında 3/9. asırdan günümüze kadar semâ, raks/devran, cehrî zikir, rabıta, kahve, nübüvvet vb. konularda tartışmalar günümüze kadar devam etmiştir. 10/16. yüzyılının semâ, raks/devran ve cehrî zikir tartışmalarının odak noktasında olan Sünbül Efendi ise bu konuda Halvetî sûfîlerin de temel kaynak aldığı *Risâle-i tahkikiyye* adlı eseri kaleme almıştır.¹ Eser bünyesinde, Osmanlı Devleti'ndeki tartışmaların başladığı tarih olan Yavuz dönemine dikkat çeken Sünbül Efendi bizlere sûfîlere fiziksel müdahaleye kadar giden Kadızâdeliler olayına da ışık tutmaktadır. Bu kapsamda Sünbül Sinan dönemindeki sûfîlerin fakihlere karşı reddiyelerine cevap veren konumda olması ile de hem sûfî hem de âlim kişiliği ön plana çıkmaktadır. Sünbül Efendi'nin adıyla anılan Sünbülîlik ise Halvetî tarikatının İstanbul'daki ilk yerleşen tarikatı² ve en gelişmiş koludur.³ Tarikatın İstanbul'da yayılmaya başlamasıyla beraber, Koca Mustafa Paşa Cami'si de Sünbül Efendi Tekkesi adıyla ün kazanarak İstanbul'daki en eski Halvetî tekkesi olmuştur. Bu sebeple Halvetîler arasında "*Âsitâne*" olarak kabul görmüş ve ilk merkezî yapı vasfına sahip olmuştur.⁴ Âsitâne özelliği sebebiyle tarikatın

¹ Tartışmaların detayları için yapılan bazı çalışmalar: Ferhat Koca, "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* I (2002), 25-74; İsmet Kayaoğlu, "Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar", III. Uluslararası Mevlana Kongresi (5-6 Mayıs 2003), 291-302; Ahmet İnanır, "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devran Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen '*Risâle fi Hakkı'd-Devran ve'r-Raks*'in Aidiyet Sorunu", *Usûl-İslam Araştırmaları* 14 (Temmuz-Aralık 2010), 155-178; Ahmet İnanır, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfîlerin Semâ, Raks ve Devran Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûki Deliller ve Değerlendirilmesi" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 237-269; Mehmet Kalaycı, "Kadızâdeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinan el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkikiyye Adlı Eseri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu I* (21-23 Nisan 2017), 601-611; Süleyman Pak, "Osmanlı Döneminde Semâ, Raks ve Devrânın Meşruiyeti İle İlgili Lehte ve Aleyhte Delil Olarak Gösterilen Ayetlere Yapılan Yorumlar", *İslam Medeniyet Tarihi Araştırmaları I Kültür, Müessese, Eğitim*, Ed. Muhammet Okudan (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 9-97.

² Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. yy* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 164.

³ Mehmet Baha Tanman, "Sünbül Efendi Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 106.

⁴ Ekrem Işın, "Sünbülîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994) 7/112.



diğer kollarının meşihat atamaları, 1925 yılına kadar Sünbül Efendi Tekkesi'nin onayıyla yapılmıştır.⁵ Sünbül Efendi'nin vefatından sonra halifeleri, Sünbülüyye tarikatının İstanbul'da kökleşmesini sağlamışlardır.⁶

Sünbül Efendi'nin semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramlarını incelediği *Risâle-i tahkikiyye* adlı fıkıh eserini incelediğimiz yüksek lisans tezimizin⁷ literatür taraması esnasında Sünbül Efendi'nin kendisine atfedilen *Vasiyetnâme*⁸ adlı manzum risaleye ulaşılmıştır. Sünbül Efendi'nin hayatının incelendiği çalışmalarda bu esere rastlanmamıştır. Hazırlamış olduğumuz yüksek lisans tezinin mahiyeti bünyesine girmediği için makale olarak hazırlanması tarafımızdan uygun görülmüştür. Bundan dolayı makalemiz ile Sünbülîlik tarikatını ve Sünbül Efendi'nin hayatı özetle inceledikten sonra asıl çalışma olan *Vasiyetnâme* adlı eserin latinizesi yapılmış hali aktarılacaktır. Hazırlanan bu çalışma ile tasavvuf disiplini bünyesinde kaynaklarda rastlanılmayan Sünbülîliğe ve Sünbül Efendi'nin tasavvufî kimliğine hakkındaki çalışmalara katkı sağlamak hedeflenmektedir. Hayatını detaylı bir şekilde ele alan çalışmalar⁹ bulunduğu için burada sûfilere nasihat niteliğinde *Vasiyetnâme* adlı çalışmanın tahlili üzerinde durulacaktır. *Vasiyetnâme* bugüne kadar kaynaklarda hakkında bilgiye rastlanılmamış olmasıyla beraber Sünbülüyye tarikatına bağlı mutasavvıf cenahına nasihat niteliğinde değerlendirilebilecek önermeler de içermektedir.

⁵ Işın, "Sünbülîlik", 7/108.

⁶ Ekrem Işın, "Yusuf Sinan Efendi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (DBİA)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 7/537-538; Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Sır Yayınları, 2004), 143-5.

⁷ Hazırlanan çalışmalar için bakınız: Yunus Bozbuğa, *Bir Fetvâ Tercih ve Tahrîc Örneği Olarak Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'si* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁸ Sünbül Efendi, *Vasiyetnâme* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, 438-006), 72a-74a.

⁹ Bk. Bozbuğa, *Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'si*, 10-25.



A. Sünbül Sinan Efendi'nin Hayatı¹⁰

"Yusuf b. Ali b. Kaya Bey"¹¹ asıl adı, "Zeynü'd-dîn" lakabıdır. Şeyhi Cemâl-i Halvetî'nin (ö. 899/1494) "Sünbül" adını kendisine vermesiyle "Sünbül Sinan" ismiyle meşhur olmuştur. "Yusuf Sinâneddîn",¹² "Şeyh Sinâneddîn",¹³ "Sinâneddîn"¹⁴ kendisi hakkında zikredilen isimlerden bir kaçıdır. "Sinan" adının kendisine verilmesi¹⁵ ve ailesi hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır.¹⁶ Hüseyin Vassâf (ö. 1347/1929), Sünbül Efendi'nin doğum tarihinin kaynaklarda 866/1462 olarak belirtildiğini ancak 869/1464 tarihinin daha ihtimal dahilinde olduğunu,¹⁷ Tahsin Yazıcı (ö. 1423/2002) ise "...Çelebi Halife ile yeni tanıştığı sırada yüzünde yeni tüy bittiği..." ifadesine¹⁸ istinaden 880-885/1475-1480¹⁹ tarihleri arasında doğma ihtimali üzerinde durmaktadır. Sünbül Efendi'nin doğum yeri hakkında kaynaklarda ise Merzifon, Merzifon civarındaki Borlu,²⁰ günümüzdeki adı Isparta olan Hamid ilinin Borlu veya Uluborlu kazasında doğduğu şeklinde farklı yerler bulunmaktadır.²¹ Kaynaklarda ayrıca ilk

¹⁰ Bu başlık altındaki bilgiler 23.07.2019 tarihinde tarafımızca sunulan "Bir Fetvâ Tercih ve Tahrîc Örneği Olarak Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i tahkikiyye'si" adlı yüksek lisans tezinin Sünbül Efendi'nin hayatıyla ilgili bölümü esas alınarak oluşturulmuştur. Bk. Bozbuğa, *Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'si*, 10-41.

¹¹ Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 21b-22a; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2306), 3/244; Mahmud Cemâleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 04536), 144b; Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman Harîrîzâde, *Tıbyânü vesâil-i hakâik fi beyânî selâseti't-târâ'ik* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, 00431), 2/143b; Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1337-1341/1918-1922), 60; Hasan Kazım, "Terâcim: Gülizâr Hakikatte Bülbül Pîr-i Tarikat-i Hazret Sünbül", *Ceride-i Sûfiyye* 4/111 (1333/1914), 173.

¹² Harîrîzâde, *Tıbyân*, 2/143b.

¹³ Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâyik'n-Nûmâniyye*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.

¹⁴ Ayvansarayî Hüseyin Efendi - Alî Sâtî' Efendi - Süleyman Besim Efendi, *Hadikatü'l-Cevâmî'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1865), 1/162.

¹⁵ Mecdî Mehmed Efendi, *Tercüme-i şekâyiki'n-nû'mâniyye* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 371; Vassâf, *Sefîne*, 3/244; Hulvî, *Lemezât*, 144b; Harîrîzâde, *Tıbyân*, 2/143b, Tahsin Yazıcı, "Fetih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemâleddin, Sünbül Sinân ve Merkez Efendi", *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 2 (1956), 98-99.

¹⁶ Hür Mahmut Yücer, "Sünbül Sinan", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/135-136.

¹⁷ Vassâf, *Sefîne*, 3/247.

¹⁸ Hulvî, *Lemezât*, 160b.

¹⁹ Yazıcı, "Fetihten Sonra", 87.

²⁰ Yusuf Sinâneddîn b. Yakub, *Menâkib-ı şerîf ve tarikatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarikat-ı aliyye-i Halvetiyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp., Osmanlıca Kitap, K.01038/1), 32; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1914), 1/78.

²¹ Harîrîzâde'de doğum yeri Merzifon olarak verildikten sonra kaynaklardan farklı olarak "Hamid ilinin Borlu" bölgesinde doğduğu sonradan eğitim için Merzifon'a gittiği belirtilmiştir. Ancak diğer kaynaklar da dikkate alınarak incelendiğinde Merzifon'a değil de Konstantiniyye'ye gidip ilimle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Burada geçen lafzın yazım hatası olması muhtemeldir.



tahsilini doğduğu yerde yaptığı da zikredilmiştir.²² Sünbül Efendi, şeyhülislâm Efdalzâde'den (ö. 908/1503) medrese eğitimi görmüştür.²³ Medrese eğitiminde *Hidaye* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı hıfz etme seviyesine geldiği,²⁴ Efdalzâde'nin mülazımı olduğu²⁵ ve usul, fıkıh, kelâm ve tefsir²⁶ ilimlerinde yetkinliğini gösterdiğinden bahsedilmiştir.²⁷

Sünbül Efendi'nin medrese eğitimi esnasında tasavvufa karşı iken²⁸ sonradan meylettiği²⁹ veya eğitimine yarıda keserek tasavvufa yöneldiği³⁰ hakkında farklı rivayetler aktarılmaktadır. Sünbül Efendi'nin farklı rivayetlerde aktarılan tasavvufa karşı sert tutumu Cemâl-i Halvetî'ye intisap etmesiyle değişmiştir. Üç ya da dört yıl gibi kısa bir sürede riyazet ve mücâhede ile seyr-i sülûkunu tamamlayarak halife olmuştur.³¹ Seyr-i sülûkunu tamamlayan Sünbül Efendi, Şeyhi tarafından irşad vazifesiyle Mısır'a gönderilmiştir.³² Sünbül Efendi irşad görevini Mısır'da icra ederken Beyazid II (ö. 918/1512) tarafından afetlerin ve hastalıkların kalkması için Cemâl-i Halvetî Hac'ca duaya gönderilmiştir. Sünbül Efendi de şeyhinin davetiyle Hac yoluna koyulmuştur. Cemâl-i Halvetî hac yolundayken vefatını haber alan Sünbül Efendi, şeyhinin kendisine vasiyetini yerine getirmek için İstanbul'a geri dönmüş, Koca Mustafa Paşa

Bk. Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/143b-144a. Vassâf ise ilk tahsilini Merzifon'da yaptığını daha sonra Isparta'ya gidip eğitim aldığını zikretmiştir. Krş. Vassâf, *Sefîne*, 3/244; Kazım, "Terâcim", 173.

²² Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 22a; Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32; Hulvî, *Lemezât*, 144b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/143b; Sâdık Vicedânî, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1337-41/1918-22) 60.

²³ Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32; Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 371; Vassâf, *Sefîne*, 3/244; Hulvî, *Lemezât*, 144b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/143b-144a.

²⁴ Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32; Vassâf, *Sefîne*, 3/244; Kazım, "Terâcim", 173.

²⁵ Mülazım: Medrese tahsilini bitirip icazet alan kişi demektir. Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 42; Hulvî, *Lemezât*, 145a.

²⁶ Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 45.

²⁷ Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 372; Vassâf, *Sefîne*, 3/266; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbâa-i Âmire, 1311/1894), 3/113; Şemsettin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1311/1894), 4/2637.

²⁸ Vassâf, *Sefîne*, 3/245.

²⁹ Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a; Hulvî, *Lemezât*, 145a; Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 371.

³⁰ Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 33.

³¹ Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32-3; Hulvî, *Lemezât*, 145b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a; Vassâf, *Sefîne*, 3/246; Yazıcı, "Fetihten Sonra", 99. Bk. Bahsi geçen menkıbe bu eserde Cemâl-i Halvetî'yle tanışmasına sebep olan rivayet olarak verilmiştir. Krş. Vassâf, *Sefîne*, 3/246; Hulvî, *Lemezât*, 145a; Kazım, "Terâcim", 173.

³² Hulvî, *Lemezât*, 145b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a; Vassâf, *Sefîne*, 3/247.



Cami'sinde 33 yıl sürecek şeyhlik makamına oturmuş ve şeyhinin kızı Safiye Hatun ile evlenmiştir.³³

Sünbül Efendi, şeyhliği döneminde Selim I (ö. 926/1520) ve Süleyman I (ö. 974/1566)'in sürekli desteğini görmüştür.³⁴ Fatih, Ayasofya ve Yavuz Sultan Selim Camii'nde Cuma günleri vaazlar vermiştir.³⁵ Sünbül Efendi, Yavuz Sultan Selim Camii'nin açılışında ilk vaazıyla da ilmî yetkinliğini gösterdiği kaynaklarda zikredilmiştir.³⁶ "Devran-ı Sufiyye" (semâ) konularına vaazlarında değinmesi³⁷ ve vaazları sonrasında semâya kalkmaları sebebiyle Sarıgövez Nureddin Efendi, Molla Arab ve Kemalpaşazâde gibi âlimlerin tepkisiyle karşılaşmıştır.³⁸ Sûfîlerin semâ, raks/devran ve cehrî zikrine karşı gösterilen bu tepkileri kırmak için ise *Risâle-i tahkikiyye* adlı eserini kaleme aldığı söylenmiştir.³⁹

Koca Mustafa Paşa dergâhının şeyhlik makamında otuz üç yıl kalan Sünbül Efendi, caminin "Sünbül Efendi Cami" olarak anılmasına vesile olmuştur. Sünbül Efendi, Kanunî'nin hükümdarlığının dokuzuncu yılında Muharrem ayının bir Pazartesi gecesi 936/1529 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir.⁴⁰ Kemalpaşazâde tarafından Fatih Camii'nde cenaze namazı kıldırılarak Koca Mustafa Paşa Cami haziresine defnedilmiştir.⁴¹ Sünbül Efendi'nin doğum tarihindeki farklı rivayetler sebebiyle 50-55 yaşlarında olduğu ihtimali üzerinde durulmakla birlikte,⁴² Vassâf tarafından tespit edildiği gibi 67-70 yaşlarında vefat etmesi ihtimalinin kuvvetli olduğu görülmektedir.⁴³ Vefatına dair Kemalpaşazâde, 936/1529 tarihini "Nûr ola Sünbül Sinan'ın kabri hep" diyerek düşürmüştür.⁴⁴ Bunun dışında, "Cânına Sünbül Sinan'ın Fatiha", "Eyledi bostân-ı

³³ Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 35; Hulvî, *Lemezât*, 145b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a; Vassâf, *Sefîne*, 3/247; Vicdâni, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*, 60.

³⁴ Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 26; Hulvî, *Lemezât*, 141b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 1/246b; Vicdâni, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*, 58; Vassâf, *Sefîne*, 3/230.

³⁵ Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 37, 41; Hulvî, *Lemezât*, 146b-147a; Vassâf, *Sefîne*, 3/250.

³⁶ Hulvî, *Lemezât*, 146b-147a; Vassâf, *Sefîne*, 3/250.

³⁷ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 398.

³⁸ Vassâf, *Sefîne*, 3/250.

³⁹ Hulvî, *Lemezât*, 147b.

⁴⁰ Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 45; Hulvî, *Lemezât*, 148a; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/145a; Vassâf, *Sefîne*, 3/254; Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 372; Vicdâni, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*, 61; Kazım, "Terâcim", 173; Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, 4/2637.

⁴¹ Vassâf, *Sefîne*, 3/254; Kazım, "Terâcim", 173.

⁴² Yazıcı, "Sünbülîye", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970) 11/237.

⁴³ Vassâf, *Sefîne*, 3/254.

⁴⁴ Bk. Kasidenin tamamı için ilgili dipnottaki eserleri inceleyiniz. Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 44-5; Sünbül Efendi, *Risâle fi hakkı'd-devran* (İstanbul: İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Yazma Kataloğu, OE_Yz_0667), 70b; Vassâf, *Sefîne*, 3/375.



*zühdün Sünbül'ü me'vâya azm", "Cennete azm eyledi Pîr-i azîz" gibi beyitlerle veya "üstâd-ı ışk", "feyz-i ilahî" düşürülen tarihlerden bazılarıdır.⁴⁵ Sünbül Efendi'nin Sünbül Efendi Cami'sindeki türbesinde tâc ve diğer emanetleri vefatından⁴⁶ günümüze kadar korunmaya devam etmiştir. Sünbül Efendi'nin eşi Safiye Hatun'un nerede vefat ettiği ve mezarı hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamıştır. Vassaf, Sünbül Efendi'nin 19 evladının olduğu ve başka eşlerinin de var olabileceği söylemiştir.⁴⁷ Sünbül Efendi'nin eserlerini ise şu şekilde sıralayabiliriz: *Risâle-i tahkikiyye*,⁴⁸ *Atvârü's-seb'a*,⁴⁹ *Risâle fi hakkı't-tevhîd*,⁵⁰ *Risâle fi hakkı'd-devran*,⁵¹ *Tarîkatnâme*,⁵² *Vasiyetnâme*.⁵³*

B. Vasiyetnâme

Makalemize konu olan Sünbül Efendi'ye atfedilen *Vasiyetnâme* adlı eser, Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Kitaplığı 438/006 katalog kaydı, 72b – 74a varakları arasında mecmu' nüsha içerisinde bulunmaktadır. Eser Türkçe, filigranlı kâğıt üzerine talik hatla kaleme alınmıştır. 198x135, bbxbb mm boyutlarındadır. Eserin zahriyesinde nüshada mevcut eser isimleri zikredilmektedir. Nüshanın temellük kaydında "*Muhammed el-Beyreviyyi*" adı yer almaktadır. Eserin serlevhasında kırmızı hatla "*Sünbül Sinan Efendi hazretlerinin -Kaddesa sırrehu'l-Azîz- vasiyyetnâmesinden yazılmıştır*" bilgisi bulunmaktadır. Eserin müellifi ve müstensihî hakkında hem ferağ kaydında hem de kütüphane kayıtlarında bir bilgiye rastlanmamıştır.

Başlangıç cümlesi:

سنبل سنان افندي حضرتلرنیک قدس سره العزیز وصیت نامه سندن یازلمشدر

Sünbül Sinan Efendi Hazretlerinin (Kuddise sırrehu'l-Azîz) Vasiyetnâmesinden yazılmıştır.

⁴⁵ Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 372; Hulvî, *Lemezât*, 148a; Vassâf, *Sefîne*, 3/256.

⁴⁶ Vassâf, *Sefîne*, 3/256.

⁴⁷ Vassâf, *Sefîne*, 3/256.

⁴⁸ Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, 2073) 1b-28b.

⁴⁹ Sünbül Efendi, *el-Atvârü's-seb'a* (İstanbul: İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Yazma Kataloğu, Oe_Yz_1458) 62b-72a.

⁵⁰ Sünbül Efendi, *Risâle fi hakkı't-tevhîd* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1761) 20b-36a.

⁵¹ Sünbül Efendi, *Risâle fi hakkı'd-devran* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Âtîf Efendi, 1398) 1b-16a.

⁵² Sünbül Efendi, *Tarîkatnâme* (İstanbul: İBB Atatürk Ktp., y.y., 1561/2) 10b-11a.

⁵³ Sünbül Efendi, *Vasiyetnâme* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, 00438-006) 72b- 74a.



Bitiş cümlesi:

که انوکلي جاني دوسته ياره به.

Ki onunla cânı dosta yaraya.

C. Vasiyetnâme'nin Latinizesi

[72b] Çünkü zâkir olasın ey ehi ber-devâm
Katına cem' ola lâ bûd hâss ve 'âm

Bunların geldiğine aldanmagil
Vaktini şaşırma virdden kalmagil

Olmasın hırs edesin cemiyete
Kim budur şâhid hulûs-i niyete

Bazısı ister ki yoluna gire
Her ne hâli var ise yolun göre

Uymagil hayr ile tutgil sen ânı
Tâ ki ma'lûm ola zehrî burûnı

Gir ve sabredip biraz eyle nazar
Beş sıfatlı kimseden eyle hazar

Biri ahmaktır biri çirkin halv
Böyle olan olamaz yüzü salv

Biri isrâr ede zenb-i ekbere
Yetişir bundan dahi hayli ber'e

Biri bu dünyayı mahbûb edine
Sohbeti onun zarâr verir yine

Biri bu kizb ile ma'rûf olâ ol
Olamaz yalancı bir dinde kabul

Ahmak oldur anlamaz nef' ve zarar
Hem muânid olsa der-misl-i harr



Sana nef' edem sanır şerr-i diğér
Cehli tekrâr olduğu içindir meğér

Bu sıfatlı kimseye olmaz devâ
Ona yakın olmamaktır pes revâ

Zenbine ısrâr edenin hâline
Hak Teâlâ hışm ededir cânına

Onun için kalbinin korkusu yok
Tekirsin bile hûd olmazdı oyuk

Yanına varan onun mağdûb olur
Bed-müsâhible olan ma'yûb olur

Sû-i hulk olan uya ehvâsına
Bilmeye kim dost ne a'dâsına

Ya'nî şehvet ya gadabda ki kavî
Cünd-i vesvâsıyla dolmuş içeri

Lâ-büd ondan çok zarâr etrâfına
İrserdir⁵⁴ varmagil sen yanına

Hem dahî iki kişiden ki sakın
[73a] Ki zarûrî olmazsan olma yakın

Bir erler⁵⁵ bir nisâlar bölüğü
Bunlara yakın süremez küleği

Bunların hizmetleri gayretleri
Gönlün ala olamazsın yol eri

⁵⁴ İlgili ibare okunamamıştır.

⁵⁵ Burada yazan ibare silik olması sebebiyle okunamamıştır. Ancak ileride gelen "Erler" kelimesine benzediği tahmin edildiği için o şekilde latinize edilmiştir.



Yol erinin yurdu yolun nicesin
Sen bahâdır mı olubsun nicesin

Bir vasiyet dahî diyem ey hümâm
Tutar isen ola başına zimâm

Dilersen yürüyesin ber nizâm
Hiç cihet kabûl etme olma imâm

Dahî sanattan yapışma nesneye
Yapışasın cân uyuya esneye

Gafletle geçe ömrün eriyey
Doymasın kalb-i zulmet bürüye

Çünkü gözün bakar ola gayriye
Karışmazsan habîbim sürüye

Yazı yazmak okumak tadrîsler
Naks eder bunlar ile telbiyeler

Vâiz ve nâsîh olubun söylemek
Gayrinin ıslâhı için gam yemek

Cümlesi hep sâlike mâni' durur
Sözü "mâzâge'l-basaru"⁵⁶ câmi' durur

İşi bilen meşgûl olur işine
Çün işin bile dahî teşviş ne

Bu yola giden dilerse ger sevâb
Hayrı olur ona küll-i vâcibât

Tâlib-i cennât olan ister sevâb
Tâlib-i zât olan ister feth-i bâb

Hayredenler talep eder derecât
Seyredenler kaçan evlâdır memât

⁵⁶ "Göz kaymadı ve sınırı aşmadı." (en-Necm 53/17).



Cümle tâlib üç bölüktür ey azîz
Sen yolunu eylemedin mi temîz

Âbid ve zâhid ve âşık al haber
Cümlesinden aşkı olan mu'teber

Âbid ehl-i hayr olandır sıdkla
Zâhid olan ciddi çoktur hulkla

Ehl-i ahyâr oldu âbid bil onu
Zâhid olan virdi çok korur teni

Hayr-i a'mâl oldu âbidler yolu
Zâhidin bâtna dürüşmen velî

Âşık olan zühd ü takvâ bilmedi
Ma'sûkundan gayri nesne almadı

Ölmek oldu çâre derd-i âşıkla
Yum gözün varsa kaşıktâ çıka

Ehl-i mevtâdan olan hayrı nedir
Hubb-i aşkı kande onunla gider

Server'in "mûtû"⁵⁷ dediğin anlayan
Tutup onu ölmek için inleyen

Cümle işden fâriğ olup yürüye
Hazrete ermek için yüz sürüye

Değme tâliblere olmaz bu nasîb
Hakk habîbine ola meğer habîb

⁵⁷ "Ölmeden önce ölünüz." hadisi için Bk. Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve mûzilu'l-ilbâs*, tsh. Ahmet Kalaş (Haleb: Mektebetü't-Turasi'l-İslâmî, t.y.), 2/29.



Değme canlar görmeye ol yüzü
Değme göze tûtiyâ⁵⁸ olmaz tozu

Değme câna feth olur mu kim bu bâb
Değme cân geçer mi yetmiş bin hicâb

[73b] Devleti olanlara olur hitâb
Âğ olan yüze dökülür hem gül-i âb

İllâ Mecnûnu sevenler söyler
İstediğın vermeye hem eyüler

Sev sevil tez istediğine var yol
İstediğın olsa var ol

Ey habîb sen kimse aybın gözleme
Her ne yere gitsen izin izleme

Dediğim bu kendi aybın gör kişi
Geri kendine erer ta'nın taşı

Ey Yavuz halkı hâlinde kovgil
Sen bu işin aslını hoş anlagil

Yolcusun çün bekle yolun gözle gel
Yola doğru giden izin izle gel

Şol ki gayra ta'nı terk etmeye
Kala lâ-büd menzile hiç yetmeye

Nefsine kıla revâdır töhmeti
Yüklene zahrına dâim zahmeti

Hem muhabbet ehlinindir iş bu yol
Çok meşakkat görse gerek yolda ol

Hem melâmet yolu derler bu yola
Kim melâmet görse nakş yoluyla

⁵⁸ Çinko madeni. Bk. Şemsettin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317/1900), 448.



Geldi bu yola gelenler aşkla
Buldu maksûdun bunlar aşkla

Sen de gelirsen bulasın aşkla
İçü ben zehri bi-lâ sen aşkla

Cehd edesin çok kerâmet açıla
Olmasın bu sır yabâna şâhla

Padişahın sırrı taşra düşecek
Her avâmı görüp ona üşecek

Şâha hoş gelmez de hışm eder ona
Onu görenler kalırlar hep tana

Dahi gönlün ona mağrûr olmasın
Ayağın bend etme yolda kalmasın

İzzet-i hulk keşf ve kerâmet eri
Yoldan alırsın yulardan ol biri

Her cihetten çünkü Hakk mahbûb ola
Her ne fi'li olsa ol merğûb ola

Gamzesiyle tığ urur uşşâkına
Sırla maksûd var müştâkına

Çünkü âşıkdan sadâkat göre ol
Er görür maksûduna olma melûl

Bir kişi yolca giderken söylemek
Gayrinin ıslâhına çekmek emek

Gayrî yol ehli işini işlemek
Ya ikisin bile cem'edem demek



Kendini yoldan komak olmuş geri
Ona bakma göçe görsün ileri

Bu sıfatlar kendi hâlimdir ne'am
Kendini görende olmaz mı ya gam

Kendimi gördüm ki hiç görmüş değil
Yüzünü gören göze sürmüş değil

Uyurmuş idim yorulup kaldı ayak
Bu uzak yolda gerek oldu tabak

Tâbık öndü geri kaldım yayak
Kış yetişti yürü odun yolda yak

Ya'nî tûl-i emel söz ve cevâb
[74a] Olmaz imiş kimseye hiç feth-i bâb

Cümle işi sözü kesmeyen kişi
Ayırmaz imiş yolundan hiç taşı

Kendi derdim ağlarım ben ey ehî
Benceleyin derde düşme sen dahî

İllâ vaktim yite köşem toluna
Benceleyin derde düşmüş buluna

Diye bu sözleri tahrîr eyledim
Geldiği miktârı takrîr eyledim

Bir duâ gönderesin bî-çâreye
Ki onunla cânı dosta yaraya

[Ravvahallahu Makamına Salavât]
Temmet

D. Değerlendirme

Bu çalışmada Sünbül Efendi'nin *Vasiyetnâme* adlı eseri ele alınmıştır. Bu eseri önemli kılan birkaç nokta bulunmaktadır. Bunlardan birincisi telif edildiği dönemin sûfîlerine nasihat niteliğinde olmasıdır. Bunlar Sünbül Efendi'nin



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad: 2602-3067]

Cilt / Vol: 5,
Sayı/Issue: 2,
2021

onları pek çok noktada sûfliğin seyr-i sülûkunu destekleyici nasihatleridir. İkincisi bu eser, Sünbül Efendi'nin evrensel bakış açısını yansıtmaktadır. *Vasiyetnâme* incelendiğinde de görülecektir ki kendisi her ne kadar bir tarikatın şeyhi olarak Sünbülîyye koluna mensup olanlara olsa da nasihatleri sûflik yolunu tutmuş herkesi kapsamaktadır. Sünbül Efendi'nin diğer eserleri de incelendiğinde görülecektir ki hiçbirinde salt kendi tarikatını kapsayacak ilke ve kurallardan bahsetmemektedir. Bir tarikat şeyhi olmasına rağmen telif etmiş olduğu tek bir nasihat eseri *Vasiyetnâme*'de bütüncül bir üslup benimsemesi bunu göstermektedir.

Sünbül Efendi'nin çalışmasının istinsah tarihi hem metin içerisinde hem de mecmu' nüsha içerisindeki diğer eserlerde olmaması sebebiyle tespit edilememektedir. Ancak metin içerisinde geçen bazı kelimelerin bize istinsah tarihi hakkında ipucu verdiğini öngörüyoruz. Örneğin "Devleti olanlara olur hitâb" ve "Ey Yavuz halkı hâlinde kovgil"⁵⁹ ifadelerinden metnin istinsah tarihinin metin içerisinde geçen "devlet", "Yavuz" ve "halkı" kelimelerinden Yavuz Sultan Selim'in hükümdarlık döneminde Sünbül Efendi tarafından kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Selim I'in 918/1512 - 926/1520 tarihlerini içeren hükümlerlik döneminde metnin kaleme alındığını zannetmekteyiz. Sünbül Efendi'nin de 936/1529 tarihinde vefat etmesi de bu tespiti desteklemektedir.

Sünbül Efendi'ye atfedilen bu çalışma incelendiği zaman eserin serlevhasında "*Sünbül Sinan Efendi hazretlerinin -Kaddesa sırrehu'l-Azîz- vasiyetnâmesinden yazılmıştır*"⁶⁰ ibaresinden Sünbül Efendi'nin orijinal bir *Vasiyetnâme*'si de olduğunu zannetmekteyiz. Metnin edebî dili Türkçe olarak Arapça ve Farsça tamlamaların sıklıkla kullanıldığı, sade bir dil ile manzum şekilde kaleme alınmıştır. Metin içerisinde geçen tasavvuf ilmine ait "zâkir, âbid, zâhid, yol ehli" gibi ifadelerden sûfilere nasihat veya vasiyet olma özelliğini metinde görmekteyiz. Bununla birlikte metinde üzerinde durulan konular şunlardır: Zâkir, zâhid ve âbidlerin vasıfları ve genel çerçevede seyr-i sülûka yeni girenlere nasihatlar/vasiyetler.

Sünbül Efendi eserinde birçok konuya değinmektedir. Bu konulardan bazıları şunlardır: Sûfilere virdlerini vaktinde yapması, virdlerine devam etmelerini ve cemaatten ayrılmamalarını istemektedir. Sûfilere ayrıca ahmaktan,

⁵⁹ Sünbül Efendi, *Vasiyetnâme*, 73b.

⁶⁰ Sünbül Efendi, *Vasiyetnâme*, 72b.



ahlaksızdan, büyük günahı ısrarla yapandan, dünyaya muhabbeti olandan ve yalancılığı ile tanınandan uzak durmalarını öğütler.⁶¹ Sünbül Efendi tâlibleri ise üçe ayırır: âbid, zâhid ve âşık. Âbidi hayrı, zâhidi ahlakı ve âşıkı maşukunu talep olmasıyla ayırır ve onların sadece bunlarla meşgul olduğunu dile getirir.⁶² Ayrıca Sünbül Efendi, sûfînin önce kendi kusurlarını araştırmasını, nefse eziyet ederek dizginlemeyi -ki bunu melamet yoluna benzetmiştir-, seyr-i sülûka uyararak keramet yolunun açılacağını da öğütler. Ayrıca nasihatlerini sadece sûfîlere değil dönemin hükümdarına da yapar. Padişah olarak devleti yönetmenin aslının halk ile iç içe olmayı ve her birinin derdiyle meşgul olmayı gerektirdiğidir.⁶³

Sonuç

Fıkıh ve tasavvuf disiplinleri arasındaki tartışmalar 3/9. yüzyıldan günümüze kadar devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nin 9/15. yüzyılında da semâ, raks/devran, cehrî zikir gibi kavramlar üzerinde tartışmaların tekrardan başladığı görülmektedir. Tasavvuf ilmi bünyesinde ise bu kavramların savunuculuğu üstlenen kişilerden biri de Halvetîliğe bağlı Sünbülîlik tarikatı kendisine nispet edilen Sünbül Sinan Efendi'dir.

Sünbül Efendi şeyhinin vefatıyla birlikte ve otuz üç yıl sürecek şeyhlik makamına geçmiştir. Sûfîlerin ruhanî hallerine karşı tepki gösteren fakihlere semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramlarını savunmak üzere *Risâle-i tahkikiyye* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eser ile Sünbül Efendi eserinin mukaddimesinde Selim I döneminde bu tartışmaların başladığını dile getirmiştir. Bizlere sunduğu bu tarihe dikkat çekmesi kendisinden sonra sûfîlere fiziksel müdahaleye kadar giden 11/17. yüzyıl Kadızâdeliler-Sivâsiler olaylarının perspektifine de ışık tutmaktadır. Hem tartışmaların odağında yer alması hem de *Risâle-i tahkikiyye* adlı eseri ile Sünbül Efendi döneminin önemli sûfî ve âlim kişileri arasında yerini almıştır. Yaptığımız literatür taramasından Sünbül Efendi'ye atfedilen *Vasiyetnâme* adlı eser tespit edilmiştir. *Vasiyetnâme*'yi ise önemli kılan birkaç husus vardır. Bunlardan birincisi sûfîlere bir nasihat niteliğinde bu eserin olmasıdır. İkincisi ise bir tarikata mensup olmasına rağmen salt kendi görüşlerini yansıtmak için kaleme alınmamış, bütünsel bir üslup ile seyr-i sülûka giren herkese evrensel bir ilke ve kurallardan bahsetmiştir.

⁶¹ Sünbül Efendi, *Vasiyetnâme*, 72b.

⁶² Sünbül Efendi, *Vasiyetnâme*, 73a.

⁶³ Sünbül Efendi, *Vasiyetnâme*, 73b.



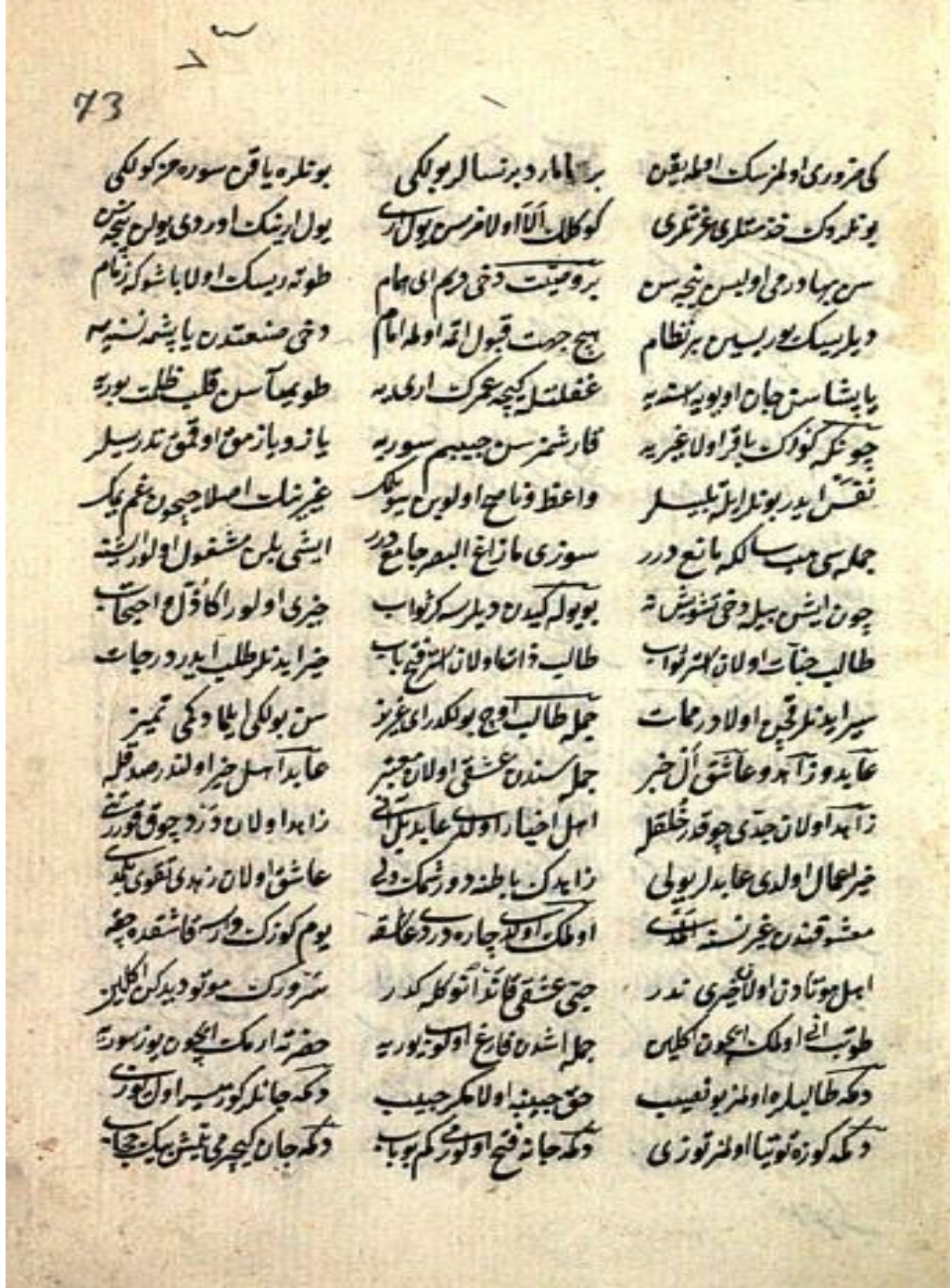
Vasiyetnâme adlı eser edebî bir Türkçe dil ile Arapça ve Farsça tamlamalar sıklıkla kullanılarak manzum bir şekilde kaleme alınmıştır. Eser manzum bir nüsha içerisinde. Risalenin istinsah tarihi belli olmamakla birlikte metin içerisindeki “Yavuz halkı” ifadesinden Selim I'ın hükümrancılık tarihi 918/1512 - 926/1520 arasında kaleme alındığını tahmin edilmektedir. Metin muhteva olarak zâkir, zâhid ve âbidlerin vasıfları ve genel çerçevede seyr-i sülûka yeni girenlere nasihatlar/vasiyetler içermektedir. Eserin serlevhasında *Sünbül Sinan Efendi hazretlerinin -Kaddesa sırrehul-Azîz- vasiyetnâmesinden yazılmıştır*” ibaresinden Sünbül Efendi'ye ait bir *Vasiyetnâme*'nin bulunduğunu zannetmekteyiz.





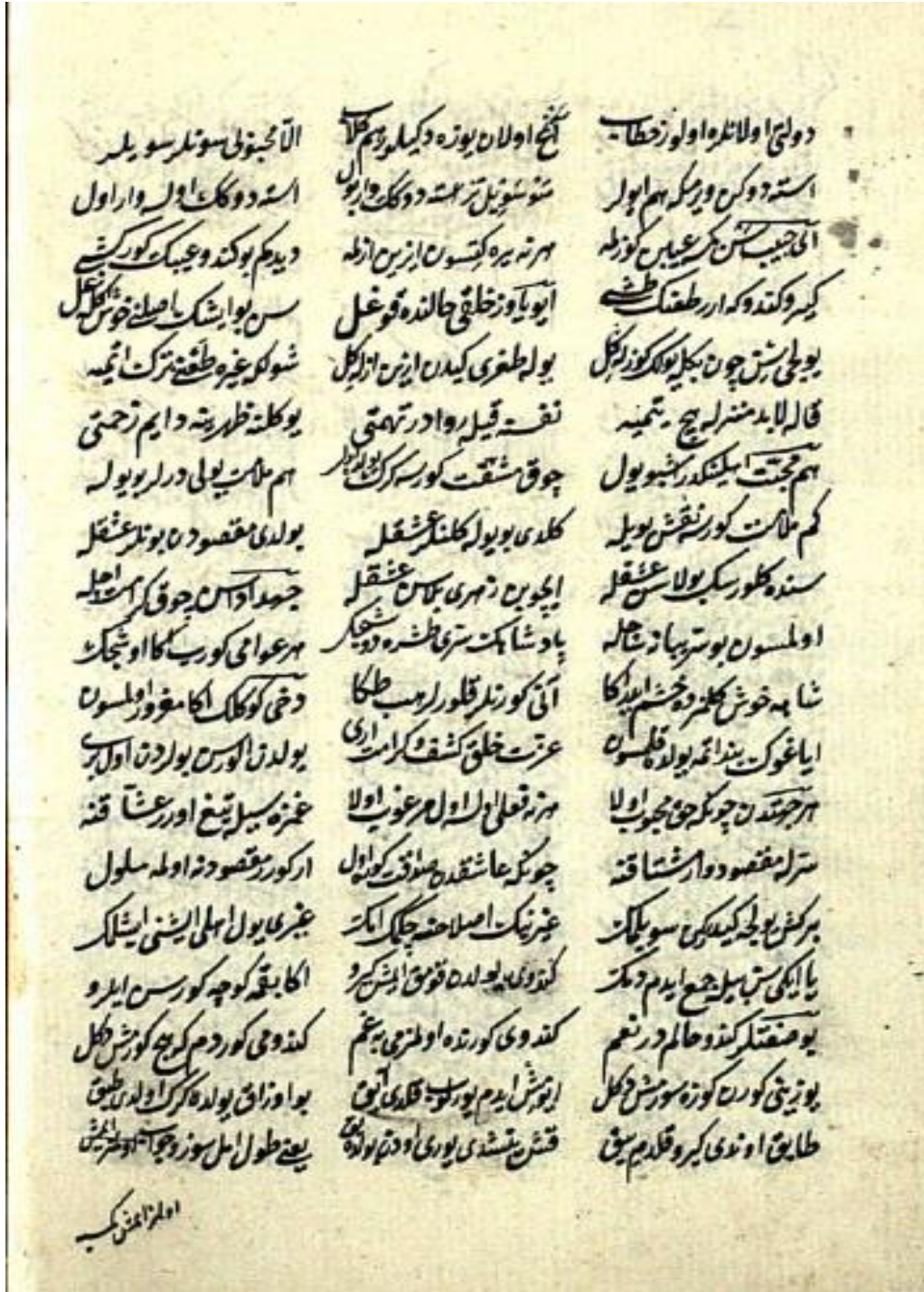
Resim 1: 72b





Resim 2: 73a





Resim 3: 73b





Resim 4: 74a



Kaynakça

- Aclûnî, Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve mûzilu'l-ilbâs*, tsh. Ahmet Kalaş. 2 Cilt. Halep: Mektebetü't-Turasi'l-İslâmî, t.y.
- Ayvansarayî, Hüseyin Efendi vd. *Hadîkatü'l-cevâmî'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1865.
- Bozbuğa, Yunus. *Bir Fetvâ Tercih ve Tahrîc Örneği Olarak Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'si*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa'-i Âmire, 1333/1914.
- Çelebî, Kâtip. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 10 Cilt. Dersâadet: Âlem Matbaası, 1310/1892/ Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV Yayınları 1994.
- Harîrîzâde, Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman. *Tibyânu vesâili'l-hakâik fî beyâni selâseti't-târik*. 2 Cilt. İstanbul: Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, 00431.
- Hulvî, Mahmud Cemâleddin. *Lemezât-ı Hulviye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 04536.
- Işın, Ekrem. "Sünbülilik". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 7/107-12. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Işın, Ekrem. "Yusuf Sinan Efendi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (DBİA)*. 7/537-538. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- İnanır, Ahmet. "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devran Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen 'Risâle fi Hakki'd-Devran ve'r-Raks'ın Aidiyet Sorunu". *Usûl-İslam Araştırmaları* 14 (Temmuz-Aralık 2010), 155-178.
- İnanır, Ahmet. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerin Semâ, Raks ve Devran Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûki Deliller ve Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 237-269.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*, haz. Hayrettin Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. "Kadıızâdeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinan el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkikiyye Adlı Eseri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu I* (21-23 Nisan 2017), 601-611.



- Kara, Mustafa. *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Sır Yayınları, 2004, 143-5.
- Kayaoğlu, İsmet. "Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar". *III. Uluslararası Mevlana Kongresi* (5-6 Mayıs 2003), 291-302.
- Kazım, Hasan. "Terâcim: Gülizâr Hakikatte Bülbül Pîr-i Tarikât-i Hazret Sünbül". *Cerîde-i Sûfiyye* 4/111 (1333/1914), 173-74.
- Koca, Ferhat. "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 73-131.
- Koca, Ferhat. "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devran Hakkındaki Tartışmaları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 25-74.
- Mecdî Efendi, M. *Tercüme-i Şekâyiki'n-Nûmâniyye*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler, Devlet, Ulemâ (XVI.yy)*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Öngören, Reşat. *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynûler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Öngören, Reşat. "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Raks Tartışmaları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 1/25 (2010), 123-32.
- Pak, Süleyman. "Osmanlı Döneminde Semâ, Raks ve Devrânın Meşruiyeti İle İlgili Lehte ve Aleyhte Delil Olarak Gösterilen Ayetlere Yapılan Yorumlar". *İslam Medeniyet Tarihi Araştırmaları I Kültür, Müessese, Eğitim*. ed. Muhammet Okudan. 9-97 (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Basım, 2020).
- Sâmî, Şemsettin. *Kâmûsu'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1311/1894.
- Sâmî, Şemsettin. *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317/1900.
- Sünbül Sinan Efendi, Yusuf. *Risâle fi hakkı'd-devran*. İstanbul: İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Yazma Kataloğu, OE_Yz_0667/65b-71b.
- Sünbül Sinan Efendi, Yusuf. *Vasiyetnâme*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, 438-006/72a-74a.



- Süreyya, Mehmet. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbâa-i Âmire, 1311/1894.
- Tanman, Mehmet Baha. "Sünbül Efendi Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 7/105-107. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Taşköprüzâde, Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye fi ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu (TTK) Basımevi, 1988.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr*. Süleymaniye Ktp.: Yazma Bağışlar, 2306/4 Cilt.
- Vicdânî, Sadık. *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1337-41/1918-22.
- Yakub, Yusuf Sinâneddin. *Menâkıb-ı şerîf ve tarîkatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarîkat-ı aliyye-i Halvetiyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp.: Osmanlıca Kitap, K.01038/1/1a-79b.
- YAZICI, Tahsin. "Fetih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemâleddin, Sünbül Sinân ve Merkez Efendi". *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 2 (1956), 87-113.
- YAZICI, Tahsin. "Sünbülüye", *İslam Ansiklopedisi*. 11/236-238. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19.yy*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Yücer, Hür Mahmut. "Sünbül Sinan". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 38/135-136. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

ETİK İLKELER

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge Türkçe).

Ayrıca bk. [İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay Kararları \(20/01/2018\)](#)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayıncı kuruluşlar için önemlidir.

1. Yazarlık

Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir.

Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbür edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları,

imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Yazarın Sorumlulukları

Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemliklerin Sorumlulukları

Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve cumhuriyet ilahiyat dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.
Okuyucu cumhuriyet ilahiyat dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikayeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr adresine mail atarak şikayette bulunabilir. Şikayetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikayetleri memnuniyetle karşılarız, hızlı ve yapıcı şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

YAYIN POLİTİKASI

Yayıncı

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, Mustafa YİĞİTOĞLU (Karabük-Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik.
Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

* Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

Yayın Sıklığı

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, yılda 2 sayı sayı (Haziran – Aralık) yayımlanan hakemli, bilimsel bir dergidir.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenmektedir.

Bk. [Makale Yazım Word Şablonu](#)

İsnad Atıf Sistemi Yazım Kılavuzu'na (www.isnadsistemi.org) uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar Dergipark tarafından saklanmaktadır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate almak durumundadırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmemektedir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilmektedir.

Yayın Dili

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (100-150 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İSNAD atıf stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi'nin (www.isnadsistemi.org) kullanılmasını şart koşturmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Oran en fazla % 20 dir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne devredilmiş sayılmaktadır.

PUBLICATION ETHICS

The publication process at Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. cumhuriyet theology journal expects all parties to hold the following ethical responsibilities.

The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by Committee on Publication Ethics (COPE).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

1. Publication and authorship:

List of references, financial support;
No plagiarism, no fraudulent data;
Forbidden to publish same research in more than one journal.

2. Author's responsibilities:

Authors obliged to participate in peer review process;
All authors have significantly contributed to the research;
Statement that all data in article are real and authentic;
All authors are obliged to provide retractions or corrections of mistakes.

3. Peer review / responsibility for the reviewers:

Judgments should be objective;
Reviewers should have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders;
Reviewers should point out relevant published work which is not yet cited;
Reviewed articles should be treated confidentially.

4. Editorial responsibilities:

Editors have complete responsibility and authority to reject/accept an article;
Editors should have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept;
Only accept a paper when reasonably certain;
When errors are found, promote publication of correction or retraction;
Preserve anonymity of reviewers.
No plagiarism, no fraudulent data.

5. Publishing ethics issues

Monitoring/safeguarding publishing ethics by editorial board;
Guidelines for retracting articles;
Maintain the integrity of the academic record;
Preclude business needs from compromising intellectual and ethical standards;
Always be willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed.

Duties of the Publisher

Turkey Journal of Theological Studies is committed to ensuring that commercial revenue has no impact or influence on editorial decisions. In addition, CTJ will assist in communications with other journals and/or publishers where this is useful to editors. Finally, we are working closely with other publishers and industry associations to set standards for best practices on ethical matters, errors and retractions—and are prepared to provide specialized legal review and counsel if necessary.

Plagiarism**Detection**

Turkey Journal of Theological Studies uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

The peer review process is at the heart of the success of scientific publishing. As part of our commitment to the protection and enhancement of the peer review process, CTJ has an obligation to assist the scientific community in all aspects of publishing ethics, especially in cases of (suspected) duplicate submission or plagiarism.

When a reader discovers a significant error or inaccuracy in a paper published in Turkey Journal of Theological Studies or have any other complaint about editorial content (plagiarism, duplicate papers, etc.), he/she should make a complaint by e-mail to: turkiyeilahiyat@gmail.com We welcome complaints as they provide an opportunity for improvement, and we aim to respond quickly and constructively.

EDITORIAL PRINCIPLES**Publisher**

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is published by Mustafa YİĞİTOĞLU, Karabük/Turkey.

Scope

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Basic Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Period

Biannually (June & December)

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Review of Articles

Articles submitted to Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

Article Preliminary Review Form

Those found unsuitable are returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance.

Submissions found suitable are referred to three referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the three reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.

Evaluation Form

This journal uses double-blind review fulfilled by at least three referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Language of Publication

The language of Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (100-150 words), keywords (5-7 concepts), and a bibliography prepared with the IsnadStyle.

Notes and Bibliography

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies requires writers to use the Isnad Citation Style.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Open Access Policy

This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs (CC BY-NC-ND)

For non-commercial purposes, lets others distribute and copy the article, and to include in a collective work (such as an anthology), as long as they credit the author(s) and provided they do not alter or modify the article.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

We request that authors transfer (assign) the copyright in their articles to Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies before publication. This ensures that we have the right to work with, reproduce and to make your article available to readers. This is the case whether you have chosen to publish on a subscription-only or on a gold open access basis. Following the submission of your article, we will ask you to electronically submit an Assignment of Copyright form. The assignment of copyright in your article is effective only from the date on which the article is accepted for publication. If you withdraw your article, or if it is not accepted, the transfer does not take effect.

The main features of the copyright assignment are that:

authors transfer the worldwide copyright in their work to CUID Publishing in all formats and media;

authors assert their moral right to be identified as the authors of the article;

for subscription-only articles, CUID grants back to authors certain rights for the future use of their own work, for example, self-archiving rights; for full details please see the Copyright FAQ;

authors of gold open access articles will have the same rights as all third parties – those described in the relevant Creative Commons license;

provision is made for situations where copyright is owned by an author's employer as well as for government employees; in the case of multi-author articles, only one author should submit the form but he or she should have obtained the verbal agreement of all the other authors beforehand.

As well as addressing matters of copyright, the form contains assertions that all authors have received the final version of the article, have agreed to it being submitted and that the content of the paper is not defamatory, fabricated or an infringement of third-party rights. CUID uses a single copyright form. Section 1 applies to authors submitting their work for subscription-only publication and Section 2 to those submitting for gold open access publication.

Preparation and Submissions

Submission to this journal proceeds totally online, via <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

Submissions to Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

Manuscripts should be between 4500 and 9000 words in length (including references, tables, and figures).

Divide your article into clearly defined and numbered sections. Subsections should be numbered 1.1 (then 1.1.1, 1.1.2, ...), 1.2, etc. (the abstract is not included in section numbering). Use this numbering also for internal cross-referencing: do not just refer to 'the text'. Any subsection may be given a brief heading. Each heading should appear on its own separate line.

State the objectives of the work and provide an adequate background, avoiding a detailed literature survey or a summary of the results.

Results should be clear and concise.

An article to be published in Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.