



Amasya Üniversitesi

# İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN 2147-7256

Sayı **5**  
Aralık 2015



# AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

AMASYA UNIVERSITY

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSN: 2147-7256

Sayı/Issue: 5

Amasya 2015

AMASYA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
ISSN: 2147-7256  
2015 Sayı: 5

**Sahibi / Owner**  
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR  
Dekan / Dean

**Editör / Editor**  
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül GÜN

**Editör Yrd. / Editorial Assistants**  
Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN  
Arş. Gör. Ümit TORU

AMASYA UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY  
ISSN: 2147-7256  
2015 Number: 5

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Doç. Dr. Halil APAYDIN  
Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN  
Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza AYAR  
Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK  
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih SOYSAL  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÖMÜRCÜ

**Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**  
Amasya Üniversitesi Matbaası, 2015

**Yayın Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Ali Akpınar (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Nevzat Aşık (9 Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. Davut Yaylalı (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Osman Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Çağfer Karadağ (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Metin Bozkuş (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Yalar (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Mahir Alper (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim Çapak (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Kurt (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Akdoğan (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan Ayık (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Eyüp Baş (Kırıkkale Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Acar (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Yılmaz Can (19 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Bilal Kemikli (Dumlupınar Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Pamukkale Üniversitesi), Prof. Dr. A. Hakkı Turabi (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya (Justus-Liebig-Universität Giessen)

**Sayı Hakemleri/Referees of this Issue**

Prof. Dr. Mehmet Erdem (Fırat Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi), Prof. Dr. Fethi Kerem Kazanç (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Şevket Topal (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Şuayip Özdemir (Amasya Üniversitesi), Prof. Dr. İlhan Ekinci (Ordu Üniversitesi), Doç. Dr. Önder Duman (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Doç. Dr. İshak Emin Aktepe (Erzincan Üniversitesi), Doç. Dr. Dr. Kadir Demirci (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi), Doç. Dr. Eyüp Şimşek (Atatürk Üniversitesi), Doç. Dr. Mücahit Kaçar (Amasya Üniversitesi), Doç. Dr. Sait Okumuş (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Faruk Özdemir (Sinop Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan Özel (Amasya üniversitesi)

## Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN: 2147-7256

Sayı / Issue: 5

Amasya 2015

Bu dergi, uluslar arası  ve ulusal ,  Bilimsel Yayın İndeksi

, ,  ve  veri

indeksleri tarafından taranmaktadır.

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

### **Yazışma Adresi / Corresponding Address**

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) AMASYA

Tel: 0358 2600064 Fax: 0362 2180161

**e-mail:** [ilahiyatdergi@amasya.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@amasya.edu.tr)



## İÇİNDEKİLER

---

Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN

Bölgelerarası Rivâyet Farklılıkları Açısından Mısır'daki Hadis Kültürünün Tahlili (Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128) Rivâyetleri Özelinde)

7-29

*The Analysis of the Hadith Culture in Egypt in terms of Inter-regional Tradition Differences (In the case of the Traditions of Yazîd b. Abû Habîb (d. 128/AH))*

---

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih SOYSAL

Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin (ö. 1305/1888) *el-Mebâhisü'd-Defîniyye fî Hakkî'l-Îrâdetü'l-Cüz'iyye* Adlı Eserinin Neşri

31-68

*Kütahyalı Ahmed Asım Efendi's (d. 1305/1888) al-Mabâhis al-Dafîniyya fî Hakk al-Îrâdat al-Juz'iyya -Edited Text with Introduction-*

---

Yrd. Doç. Dr. Selim ÖZCAN

Amasya'da Sancak Beyliği Yapan Şehzadeler Döneminde Amasya Şehri

69-95

*The Province of Amasya in the Period of the Governing Shehzades in Amasya*

---

Yrd. Doç. Dr. Metin HAKVERDİOĞLU & Prof. Dr. İslam JEMENEY

Doğu Nazım Sanatı Hakkında Bir Çalışma (Şeyh Ahmed İbn-i Hudaydad Tarazî- Fünûnü'l- Belâga)

97-114

*A Studied of About East Poem's Art (Shayh Ahmed İbn-i Hudaydad Tarazî- Fünûnü'l- Belâga)*

---

Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN

Süfyan es-Sevrî'nin Fıkıhçılığı

115-143

*Islamic Jurisprudence of Süfyan al-Thawra*

---

---

Arş. Gör. Tuncay KARATEKE

İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara  
Yönelik Nitel Bir Çalışma

145-171

*A Qualitative Study About the Problems Confronted by the School  
Managers in Imam Hatip High Schools*

---

Çeviri

---

İman bint Abdurrahmân Mahmûd Magribî

Çev. Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK

Hızır (as) Kısası: İsrâîliyyât Rivâyetlerine Karşı 173-208  
Eleştirel Bir Yaklaşım

*The Story of Moses and Alkhedhr -Peace be Upon Them-: A Monetary  
Study for the Israeli Tales*

---



# BÖLGELERARASI RİVÂYET FARKLILIKLARI AÇISINDAN MISIR'DAKİ HADİS KÜLTÜRÜNÜN TAHLİLİ (YEZÎD B. EBÎ HABÎB'İN (Ö. 128) RİVÂYETLERİ ÖZELİNDE)

Hüseyin Akgün\*

## Öz

Hız. Peygamber (sa) daha hayatta iken sahâbe, farklı bölgelere yayılmaya başlamış, bunun bir sonucu olarak da kendi hadis kültürlerini beraberlerinde taşımışlardı. Bu durum her bölgede kendine has bir hadis birikiminin oluşmasına sebep oldu. Biz bu rivâyetlerin bölgesellikten evrenselliğe geçişini takip etmek amacıyla Mısır örneğini ele almaya çalıştık. Bu bağlamda dışarıdan gelen hadislerin Mısır'a girişini de incelemeyi amaçladık. Bunun için de söz konusu rivâyetlerin içeri ve dışarı naklinde önemli rol oynayan Yezîd b. Ebî Habîb adlı âlimin rivâyetleri üzerinde yoğunlaştık. Netice itibarıyla Mısır'da yaşayan sahâbîler tarafından rivâyet edilen hadislerin hicrî ikinci yüzyılın ortalarına kadar büyük oranda bölgesel olarak bilindiğini, daha sonra râviler vasıtasıyla diğer İslâm beldelerine yayıldığını görmekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis Coğrafyası, Mısır, Hadis, Yezîd b. Ebî Habîb, Rivâyet.

## The Analysis of the Hadith Culture in Egypt in terms of Inter-regional Tradition Differences (In the case of the Traditions of Yazîd b. Abû Habîb -d. 128/AH-)

## Abstract

The Companions had begun to spread in different regions while Muhammad (pbuh) was still alive. As a result of this, they carried their own hadith culture with them. This situation led to the formation of a unique hadith accumulation in each region. We have tried to deal with the case of Egypt in order to keep track of the transition from locality to universality of these traditions. And in this context, we have aimed to examine the introduction of the hadiths to Egypt. So, we have focused on traditions of scholar Yazîd b. Abû Habîb, playing a part in transmitting to inside and out of these traditions. Consequently, we see that hadiths narrated by the Companions who lived in Egypt had largely known

---

\* Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyinakgun@hotmail.com.

regionally until the middle of the second century of the Hijra, then spread through the narrators to other Islamic areas.

**Key Words:** Geography of Hadith, Egypt, Hadith, Yazîd b. Abû Habîb, Narrative.

### Giriş

Bir hadis bazen birden fazla sahâbîden rivâyet edilse de, büyük oranda hadislerin her birinin sadece bir tek sahâbîden nakledildiği bilinmektedir. Bunu aşağıda sayacağımız hususların etkilediğini söyleyebiliriz:

- a) Her bir sahâbînin farklı oranlarda hadis birikimine sahip olması,<sup>1</sup>
- b) Bazı sahâbîlerin ihtiyaten az rivâyette bulunması,<sup>2</sup>
- c) Sahâbînin hadisi unutmüş olması,<sup>3</sup>
- d) Sahâbînin bazen hadisin tek muhatabı olması,<sup>4</sup>
- e) Sahâbînin söz konusu hadise özel ilgisi ya da algıda seçici olması,<sup>5</sup>
- f) Aynı konuda değişik sahâbeden gelen hadislerden birinin senedinin âli olması<sup>6</sup> veya muttasıl bir senede sahip olması<sup>7</sup> gibi

<sup>1</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara, 1997, s. 97-98.

<sup>2</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IX, 399 (5565); İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, Beyrut, 1999, s. 90-91.

<sup>3</sup> Örneğin Zeyd b. Erkam'dan kendilerine rivâyette bulunulmasını isteyenlere şu şekilde cevap verdiği nakledilmektedir: "Muhakkak ki biz yaşlandık ve unuttuk. Rasûlullah'dan (sa) hadis rivâyet etmek ise sorumluluk isteyen ağır bir iştir." (Ahmed, *Müsned*, XXXII, 58 (19304)). Keza daha önce Hz. Peygamber'den işittiği, fakat unuttuğu bir hadisi Ebû Eyyûb el-Ensârî, dünyada geriye kalanlar arasında sadece kendisinin bildiğini söylediği Ukbe b. Âmir'den öğrenmek için Mısır'a uzun bir yolculuk yapmıştır (Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebi'l-hadis*, thk. Nureddin İtr, Beyrut, 1975, s. 118).

<sup>4</sup> Ukbe b. Âmir'in kendi kızı için bir fetva sorması örneğinde olduğu gibi (Bkz. Buhârî, *Sahîh*, "Cezu's-sayd", 25 (1866)).

<sup>5</sup> Örneğin Ebû Hureyre'nin, Abdullah b. Ömer'in rivâyette bulunduğu köpek edinmeyle ilgili hadiste, "ziraat köpeği" ziyadesini de hatırlaması gibi (Müslim, *Sahîh*, "Müsâkât", 10 (1575/58)).

<sup>6</sup> Bazen bir hadisin rivâyetleri arasından sadece bir sahâbînin rivâyeti diğerlerinkinden daha popüler olabilmekteydi. Bunda hadisin isnadının kısa olması da önemli bir etkendi. Nitekim bugün Ebu Hureyre veya İbn Abbas gibi sahâbîlerden gelen hadislerin birçoğunun asıl kaynağı özellikle büyük sahâbîler olduğu halde bu ikisinin rivâyetleri daha yaygındır. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 91. Krş. Nevzat Tartı, "Ebû Hureyre'nin Mürselleri Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3, 2012, s. 9-10.

<sup>7</sup> Örneğin Abdullah b. Vehb'in (ö. 197), Şebîb b. Saîd'ten (ö. 186) kusurlu olarak rivâyette ettiği bir hadis (İbn Vehb, *el-Câmi fi'l-hadis*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Ebû'l-Hayr,

nedenlerle belli bir sahâbîden gelen rivâyetin zamanla meşhur olması ve diğer rivâyetleri unutturması.

Öte yandan Allah'ın Rasûlü daha hayattayken sahâbesinin değişik coğrafyalara dağılmaya başladıkları, dolayısıyla sahip oldukları hadis kültürünü beraberlerinde götürdükleri de malumdur. Bunun ve yukarıda saydığımız diğer sebeplerin bir neticesi olarak özellikle hicri I. yüzyılda belli rivâyetler sadece belirli bölgelerde bilinmekteydi. Binaenaleyh hicrî ikinci yüzyılın ortalarında, bölgelerarası hadis kültürlerinin farklılığına bağlı olarak, fikhî bazı ihtilafların ortaya çıktığı,<sup>8</sup> hatta bu alandaki sıkıntıları gidermek için idarecilerin çözüm arayışlarına girdiği de bilinmektedir.<sup>9</sup> Ancak gittikçe artan “er-Rihle fî talebi'l-hadîs”<sup>10</sup> diye adlandırılan ilim yolculukları ve tedvîn faaliyeti ile bölgelerarası hadis kültür farkı zamanla ortadan kalkmıştır.<sup>11</sup>

Riyâd, 1995, s. 646), muttasıl bir senedle başkaları tarafından rivâyet edilmektedir (Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin el-Türkî, Kahire, 1999, II, 69 (725). Ancak G. H. A. Juynboll bunu, senedi mükemmelleştirme şeklinde yorumlasa da (Bkz. G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, Ankara, 2002, s. 151) yanılmaktadır. Zira onun iddia ettiği gibi kimse, Şebîb'in İbn Vehb'e ezberden kusurlu olarak naklettiği bu tariki mükemmel hale getirmediği gibi, bilakis bu hadisi Şebîb'in de kaynağı olan Şu'be b. Haccâc'tan (ö. 160) bizzat kendi talebesi olan Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204) de nakletmektedir. Öte yandan, en azından ilk zamanlar Hicaz menşeli rivâyetler dururken, diğer rivâyetlere fazla itibar edilmediği de bilinmektedir. Bu da doğal olarak bu rivâyetlerin unutulmasına vesile olmuştur diyebiliriz.

<sup>8</sup> Mısır bölgesinin en ünlü fakîhi olan Leys b. Sa'd'ın (ö. 175), Medine'nin ünlü âlimi İmam Mâlik'e (ö. 179) yazdığı şu satırlarda bunu açıkça görmekteyiz: “Mısır'da Ebu Zerr, Zübeyr b. el-Avvâm, Sa'd b. Ebî Vakkâs; Humus (Hims)'da Bedir ehlinde yetmiş kişi vardı. Müslüman ordularının hepsinde (durum) böyle idi. Irak'ta Huzeyfe b. el-Yemân, İmran b. Husayn vardı. Emiru'l-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib de, -Allah cennette O'nu şerefli eylesin- burada senelerce oturmuştu. Yanında da Rasûlullah'ın ashâbı vardı. Bunlar asla Akşam ile Yatsı namazını birleştirmemişlerdir. İhtilaf konusu meselelerden birisi de, bir şahit ve dâvâcının (hak sahibinin) yemini ile hükmetme işidir. Biliyorum ki Medine'de bununla hüküm verilmektedir. Hâlbuki ne Şam ve Humus'ta, ne Mısır'da, ne de Irak'ta Peygamberin ashâbı bununla hüküm vermiştir...”. Bkz. Muhammed Yusuf Musa, “İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma”, çev. Abdülkadir Şener, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, 1968, s. 136.

<sup>9</sup> İmam Mâlik, Ebû Ca'fer'in *Muvatta'*ı her bölgede tek bir ilim (hukuk) kaynağı haline getirme teklifine karşı çıkararak şöyle demiştir: “Onların bildiklerini bilmedikleri ile değiştirmeye kalkışsan bunu küfür olarak görürler. Lakin her beldeyi kendi ilmiyle baş başa bırak!” (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, 1952, I, 29).

<sup>10</sup> Bu konuda tafsilatlı bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdâdî'nin, *er-Rihle fî talebi'l-hadîs* adlı eserine.

<sup>11</sup> Bkz. Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 97-103; Hüseyin Akgün, “Sahabe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları”, *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe” Konulu Tartışmalı İlimi Toplantı*, SAÜ İlahiyat-İSAV, 27-28 Nisan 2013, Sakarya, s. 33-52.

Söz konusu durumu göz önünde bulundurduğumuzda aklımıza şöyle bir soru gelmektedir: Bu rihleler sonrasında III. yüzyılda ortaya çıkan hadis birikiminin ne kadarı daha önce yerel bir özellik taşıyordu? Yani bir bölgede bilinen bir hadis diğeri de başka bir varyantıyla da olsa biliniyor muydu? İşte bu araştırmadaki amacımız, bölgelerarası hadislerin naklinin mahiyeti hakkında bazı tespitlerde bulunmaya çalışmaktır. Bu bölgeler içerisinden rivâyeti en az olanlardan birini seçmenin araştırmamızın hacmini zorlamaması açısından isabetli olacağını düşünerek, Mısır'daki rivâyetleri ele almayı uygun bulduk.

Öte yandan çalışmamızda, Mısır'da bilinen hadislerin naklinde önemli bir rol oynayan, güvenilirliği konusunda ihtilaf bulunmayan bir râvi<sup>12</sup> olan Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128) rivâyetlerini temel almaya çalışacağız. Bu âlim, Mısır'daki rivâyetlerin nakledilmesinin yanı sıra Mısır dışındaki rivâyetleri Mısır'a taşıması yönüyle de önem arz etmektedir. Böylece onun dışarıdan getirdiği, Mısır'da naklettiği rivâyetleri de diğeri bölgelerdeki asıllarıyla karşılaştırıp değerlendirme imkânına sahib olacağız.

Araştırmamızda Mısır'da ikamet eden sahâbeden ve tâbiünden hadis râvilerinin tespitinde en eski ve önemli kaynaklardan birisi olan İbn Sa'd'ın (ö. 230) *Tabakât'*ını esas aldık. Bu eserde Mısır'da yaşayan 32 sahâbînin<sup>13</sup> ve tâbiîn döneminden 35 âlimin adı zikredilmektedir.<sup>14</sup> Ayrıca araştırmamızın maksadını ortaya koyması için yeterli olacağını düşünerek, eserde adı geçen bu kişilerden *Kütüb-i sitt'e*'de en az üç rivâyeti bulunanları dikkate aldık.<sup>15</sup> Aşağıda bunları önce sahâbe, sonra tabiîn tabakası olmak üzere sırasıyla inceleyip genel bir perspektif verdikten sonra, Mısır'daki rivâyetlerin bölgesel olarak içeri ve dışarı transferlerini daha yakından görmek için Yezîd b. Ebî Habîb'in rivâyetlerini detaylı olarak ele almaya çalışacağız.

<sup>12</sup> Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Kahire, 2006, VI, 31; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, Beyrut, 1984, XI, 319.

<sup>13</sup> Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut, 1990, VII, 342-352. Süyûtî, Mısır'a gelen veya yerleşen 353 sahâbîyi adlarıyla zikreder. Bkz. Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire, 1967, I, 167-254.

<sup>14</sup> Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 353-358. Tâbiîn döneminin sonu kabul edilen hicrî 180 yılından önce vefat eden Leys b. Sa'd'ı (ö. 175) sonuncu kişi kabul ettik.

<sup>15</sup> Not: Çalışmamızdaki sayısal verileri *el-Câmi li'l-hadîsi'n-Nebevî* adlı programın yardımıyla tespit ettik ve hadislerin numaralandırılmasında söz konusu programı esas aldık. Ayrıca *Kütüb-ü sitt'e* müellifinden sonra eğer sadece hadis numarası veriyorsak kaynağın bu program olduğu anlaşılacaktır.

### A) Mısır'da Yaşamış Sahâbîlerden Gelen Rivâyetler

İncelememize, İbn Sa'd'ın da adını ilk sırada zikrettiği, Mısır'ı fetheden ve oraya yerleşen en ünlü sahâbî olan Amr b. Âs ile başlayacağız. Medine ve Irak'ta da râvileri olan Amr'ın, Mısırlı râvilerini dikkate alarak yaptığımız araştırmada, onun bu öğrencilerinin rivâyet ettiği hadislerin, sadece Mısır'da bilinen rivâyetler olduğu dikkat çekmektedir. Benzer şekilde oğlu Abdullah b. Amr'ın rivâyetlerini de incelediğimizde,<sup>16</sup> onun Mısır dışındaki rivâyetleri kabul görmüş, ancak Mısırlı râvilerinin rivâyetleri yerel kalmıştır. Keza rivâyetlerinin çoğu Mısırlı râvilerce nakledilen, Mısır'da yaşamış Ukbe b. Âmir'den gelen hadislerin de daha çok bu bölgede biliniyor olması gözden kaçmamaktadır. Yine *Kütüb-i sitt'e*'de 6 rivâyeti bulunan Abdullah b. el-Hâris'in rivâyetlerinin tamamı Mısırlı râvilerce nakledilmiştir. Son olarak, 5 rivâyeti bulunan Muâviye b. Hadîc'in de bütün rivâyetlerinin bölgesel<sup>17</sup> olduğunu görmekteyiz. Mısır'da bilinen söz konusu bu rivâyetler sahâbe dönemi sonrasında, genellikle Yezîd b. Ebî Habîb gibi Mısır'ın tâbîn dönemi âlimleri ve bunların talebeleri tarafından nakledilmişlerdir. Mesela *Kütüb-i sitt'e*'de Yezîd b. Ebî Habîb (ö. 128) kanalıyla rivâyet edilen Mısır kaynaklı hadislerin neredeyse tamamı yine Mısırlı olan Leys b. Sa'd (ö. 175) aracılığıyla rivâyet edilmiştir. Diğer nakledenler de aynı şekilde Amr b. el-Hâris (ö. 148), Abdülhamid b. Ca'fer (ö. 153), Hayve b. Şureyh (ö. 158), Yahya b. Eyyûb (ö. 168) gibi Mısırlı âlimlerdir.

### B) Mısırlı Tâbîn Dönemi Râvilerin Rivâyetleri

Yaptığımız araştırmaya göre, hicrî II. yüzyılın başlarına kadar yaşayan Mısırlı râvilerin rivâyetlerinin aynı sahâbîlerden gelen diğer bölgelere ait mütâbilerine veya başka sahâbîden gelen şâhidlerine

<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde tekrarlarla birlikte 660 hadis varken, Buhârî ve Müslim'de yaklaşık 70'er, Diğer *Kütüb-i sitt'e* müelliflerinde ise yaklaşık 100-150 hadis bulunmaktadır. Buhârî, Abdullah b. Amr'ın rivâyetlerinden sadece talebesi Ebû'l-Hayr'dan gelenleri almıştır. Müslim ise bunun dışında iki kişiden daha almıştır.

<sup>17</sup> Burada bir hadisin bölgeselliği hakkında hüküm verirken, günümüze ulaşan rivâyetler çerçevesinde bir değerlendirmede bulunduğumuza dikkat çekmek isteriz. Bu durumda, eğer Hicaz menşeli olup da günümüze ulaşmayan, mütâbî veya şâhid niteliğinde hadisler varsa, vardığımız sonuçları kısmen değiştirebilir. Akla gelebilecek ikinci ihtimal ise, Mısır menşeli bir rivâyetin daha güçlü olması ve tercih edilmiş olmasıdır. Ancak Mısır'da bilinen bir rivâyetin eğer Hicaz'da bir aslı bulunsaydı, aşağıda ele alacağımız nedenden dolayı, Mısır kaynaklı bir hadisin tercih edilmesi ve diğerini unutturması neredeyse imkânsızdır diyebiliriz.



rastlamamız neredeyse mümkün gözükmemektedir.<sup>18</sup> Nitekim Tirmizî de sadece Mısırlıların rivâyet ettiği bu hadislerin çoğu hakkında “garîb” hükmünü vermektedir.<sup>19</sup> Ayrıca bunların Mısır dışındaki sahâbeden rivâyetleri ise yok denecek kadar azdır.<sup>20</sup> Var olanlar da Mısırlılardan rivâyetleri gibi garîb niteliğindedirler.<sup>21</sup> Başka bir ifadeyle sadece bu Mısırlı râvilerin rivâyetleri ile bilinmektedirler. Bütün bunlar hicrî II. asrın başlarına kadar, Mısır’da bilinen rivâyetlerin genel olarak bölgesel nitelikte olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>22</sup> Ancak bu durum özellikle Yezîd b. Ebî Habîb (ö. 128), Amr b. el-Hâris el-Ensârî (ö. 148), Ca’fer b.

<sup>18</sup> Bkz. Ebû Kays Mevlâ Amr b. As (ö. 54): Rivâyetleri sadece Amr b. As’tan gelmektedir. Ebû'l-Hayr (ö. 90): Rivâyetlerinin çoğu Abdullah b. Amr ve Ukbe b. Amir’dendir. Abdullah b. Yezîd el-Meâfirî (ö. 100): Rivâyetlerinin neredeyse tamamı yereldir. Ali b. Rabâh el-Lahmî (ö. 114?): Ebû Hureyre’den bazı rivâyetleri hariç hepsi bölgesel niteliktedir. Şüfey b. Mâti’ (ö. 105), Abdullah b. Hübeyre es-Sebâî (ö. 126), Mişrah b. Hâ’ân (ö. 128) ve Ayyâş b. Abbas el-Kıtbânî’nin (ö. 133) rivâyetleri de aynı şekilde genel olarak Mısır menşelidir ve diğer bölgelerden rivâyetleri bilinmemektedir.

<sup>19</sup> Örnekleri için bkz. Tirmizî, *Sünen*, “Nüzûr”, 4, (1528); “Birr”, 28 (1944), “Tıbb”, 4, (2040), “Kader”, 18 (2156), “Sıfatü'l-cennet”, 7, (2538), “Fadâilu'l-Kur’ân”, 12, (2903), “Menâkıb”, 21 (3642); 51 (3686), 144 (3954).

<sup>20</sup> Bkz. mesela Ebû Temîm el-Ceyşânî (ö. 77): Hocalarının hepsi Mısırlıdır. Mısır dışından sadece Hz. Ömer’den bir rivâyeti vardır. Abdurrahman b. Şimâse el-Mehrî (ö. 101?): Rivâyetlerinin çoğu Mısırlı Ukbe b. Amir, Abdullah b. Amr ve Ebû Basra’dandır. İstisnai olarak Hz. Aişe, Ebû Zerr ve Zeyd b. Sabit’ten mütâbileri olmayan birer rivâyeti vardır.

<sup>21</sup> Mesela Süleyman b. Amr el-Mısırî’nin bütün rivâyetleri Ebû Saîd el-Hudrî’den gelmekte ve garîb niteliğindedirler. Nitekim bu yüzden rivâyetleri *Sahihayn’a* alınmamıştır diyebiliriz. Zira bütün rivâyetleri yine Mısırlı olan Derrâc b. Sem’ân (ö. 126) adında zayıf bir râvi tarafından nakledilmektedir. Örnekleri için bkz. Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Cihâd”, 33 (2530); Tirmizî, *Sünen*, “Rü’yâ”, 3 (2274); “Sıfatü'l-cennet”, 4 (2532).

<sup>22</sup> Bu durumun farkında olan âlimler böylesi hadisler hakkında “تَقَرَّدَ بِهِ أَهْلُ مِصْرَ” (Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Vesâyâ”, 5 (2868) veya “هَذَا حَدِيثُ الْمِصْرِيِّينَ” (İbn Mâce, *Sünen*, “Eşribe”, 9 (3388)) gibi ifadeler kullanmışlardır. Keza bu durum bazı âlimlerin tenkidine de sebep olmuştur. Mısırlıların bu nitelikteki bir rivâyetine Hâkim en-Nisâbü’rî’nin şu şekilde dikkat çektiğini görmekteyiz: “هَذَا سُنَّةٌ غَرِيبَةٌ تَقَرَّدَ بِهَا أَهْلُ مِصْرَ وَلَمْ يُشَارِكْهُمْ فِيهَا أَحَدٌ” (Bu garîb bir sünnettir. Mısır halkı bunda teferüd etmiştir. Hiç kimse onlara bu sünnet hususunda iştirak etmemiştir) (Süyûtî, *Tedribu’r-râvi fi şerhi Takrîbi’n-Nevevi*, thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Faryâbi, Riyad, 1994, I, 292). Onun benzer şekildeki diğer bir tenkidini için bkz. Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ala’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut, 1990, I, 458. Ancak kaynaklarda bir hadisin bir yere nisbet edilmesi, her zaman o hadisin metninin sadece o beldede bulunduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bazen bu nitelendirme hadisin sadece senediyle ilgili olmaktadır. Diğer bir deyişle hadis derken, söz konusu senedle gelen belli bir rivâyeti kast edilmiştir. Örneğin: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: “كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ” قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَاجَةَ: هَذَا حَدِيثُ الْمِصْرِيِّينَ. Daha sonra İbn Mâce (önemsiz bir ziyadeyle) aynı hadisi başka bir senedle rivayet etmekte ve Rakkalılar rivâyeti olması hasebiyle “وَهَذَا حَدِيثُ الرَّقِّيِّينَ” şeklinde nitelendirmektedir (Bkz. İbn Mâce, *Sünen*, “Eşribe”, 9 (3388-3389)).

Rebîa (ö. 136) gibi<sup>23</sup> hadis talebi için Mısır dışına çıkan râvilerden sonra değişmiştir.<sup>24</sup>

Öte yandan diğer bölgelerde Mısırlıların rivâyetine karşı genel bir güvensizliğin olduğu da bilinmektedir.<sup>25</sup> *Kütüb-i sitte* âlimlerinin, bunlardan özellikle Buhârî'nin de Mısırlıların rivâyetlerine karşı bir güven problemi taşıdığını söyleyebiliriz. Mesela Ebû Kabîl el-Meâfirî (ö. 128) sika olduğu halde *Kütüb-i sitte*'ye, *Müsned*'de bulunan ondan fazla hadisinden sadece birisi alınmıştır. Ayrıca Yezîd b. Ebî Habîb'in, "Bir hadis işittiğinde onu bir yitiği araştırdığın gibi araştır! Eğer biliniyorsa al, yoksa bırak" şeklindeki sözünden<sup>26</sup> onun bu zaafın farkında olduğu anlaşılmaktadır. Görünen o ki hiçbir Mısırlı râvi Leys b. Sa'd (ö. 175) kadar itibar görmemiştir.<sup>27</sup> Onun sadece Buhârî'de tekrarlarıyla birlikte 450, Müslim'de ise 300 kadar rivâyeti yer almaktadır. Buna karşın zayıf bir râvi kabul edilen Abdullah b. Lehîa'nın (ö. 174), *Sahîhayn*'a mütâbi nitelikli bir hadisi hariç hiçbir rivâyeti alınmamıştır.

Her ne kadar Mısır dışından gelen Abdullah b. Mübarek (ö. 181) gibi âlimler ilk defa Mısırlıların rivâyetlerine itibar göstermiş olsalar da,<sup>28</sup> diğer bölgelerdeki dönemin ileri gelen âlimleri söz konusu dönemde

<sup>23</sup> Bunlardan diğer bazıları ise şunlardır: Bekr b. Sevâde (ö. 128), Saîd b. Ebî Hilâl el-Leysî (ö. 130), Ubeydullah b. Ebî Ca'fer (ö. 132), Hayve b. Şureyh (ö. 158), Saîd b. Ebî Eyyûb (ö. 161), Abdurrahmân b. Şureyh (ö. 167), Yahya b. Eyyûb el-Gâfikî (ö. 168), Abdullah b. Ukbe b. Lehîa (ö. 174), Leys b. Sa'd (ö. 175).

<sup>24</sup> Bunların çok sayıda Mısır dışından hocaları olmakla birlikte, öğrencileri bir sonraki kuşaktan Leys b. Sa'd, Amr b. el-Haris gibi Mısırlı âlimlerdir. Ayrıca bunların rivâyetlerinin en önemli özelliği Mısır dışından olan rivâyetlerinin mütâbilerinin bulunması, Mısır menşeli rivâyetleri ise yukarıda adı geçen bir önceki kuşaktan hocalarından olduğu için aynı şekilde genel olarak garîb nitelikli olmalarıdır.

<sup>25</sup> Bkz. Hafîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmii*, thk. Mahmûd Tahhân, Riyad, 1983, II, 286-288; İbn Teymiyye, *Ref'ul melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*, Riyad, 1983, s. 21. Şu örnek de Mısırlıların rivâyetlerine karşı bir güvensizliğin tezahürü olarak değerlendirilebilir: Ahmed b. İbrahim el-İsmâîlî (ö. 371), Mısırlı Yahya b. Eyyûb'un (ö. 168) "haddesenâ Humeyd-haddesenâ Enes" şeklindeki rivâyetiyle ihticâc edilemeyeceğini belirtmiştir. Zira ona göre Mısırlılar ve Şamlılar, senedi sema ile muttasıl olmadığı halde rivâyetlerinde tahdîs lafızlarını kullanmışlardır. Bkz. İbn Receb, *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şaban b. Abdül-maksûd ve diğerleri, Medine, 1996, VI, 28.

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fi vasfi sünenihî*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut, ty., s. 30; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 20. وقال يزيد بن الصَّالَةَ فَإِنْ عَرَفَ وَإِلَّا فَدَعُهُ أَبِي حَبِيبٍ: إِذَا سَمِعْتَ الْخَدِيثَ فَأَتَيْتَهُ كَمَا تُنْتَبِهُ

<sup>27</sup> Nitekim Ahmed b. Hanbel diyor ki: "Mısırlıların hadisi içerisinde Leys'in kenden daha iyi hadis yoktur. Amr b. el-Hâris ise ona yakındır." (Zehebî, *Siyer*, VIII, 154; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 461).

<sup>28</sup> Mısır kaynaklı bazı rivâyetleri için bkz. Abdullah b. Mübarek, *Müsnedü'l-imam Abdullah b. el-Mübârek*, thk. Subhi Sâmerrâî, Riyad, 1987, s. 5, 30, 64; *Kitâbü'l-Cihâd*, thk. Nezîh Hammâd, Tunus, 1972, s. 64, 141, 142, 143, 148.

bunlara eserlerinde yer vermemişlerdir.<sup>29</sup> Öyle ki bu hadisler ancak Leys'in talebeleri ve çoğu Ahmed b. Hanbel (ö. 241) ve *Kütüb-i sitte* müelliflerinin de hocaları olan Haccâc b. Muhammed el-Massîsî (ö. 206), Yûnus b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 207), Hâşim b. el-Kâsım el-Bağdâdî (ö. 207), Abdullah b. Yusuf et-Tinnîsî (ö. 218), Hişam b. Abdülmelik el-Bâhilî (ö. 227), Amr b. Halid et-Temîmî (ö. 229), Kuteybe b. Saîd es-Sekafî (ö. 240), Muhammed b. Rumh et-Tücbî (ö. 242) gibi Mısırlı veya Mısır'a gelen âlimlerin vasıtasıyla diğer bölgelerde yaygınlaşmış görünmektedir.

Sonuç olarak, diğer bölgelerden gelen hadisler hicrî II. yüzyılın başlarında Mısır'a girmeye başlarken, buradaki rivâyetler II. yüzyılın ortalarından itibaren diğer bölgelerde kabul görmeye ve sonrasında yaygınlaşmaya başlamıştır diyebiliriz.

Şimdi Mısır'a dışarıdan, özellikle Hicaz'dan hadislerin getirilmesinde önemli bir rol oynayan Yezîd b. Ebî Habîb'in rivâyetlerini ele alabiliriz.

### C) Yezîd b. Ebî Habîb'in Rivâyetleri

Tabiîn âlimlerinden bir hadisçi olan Sudan kökenli Ebû Recâ Yezîd b. Ebî Habîb el-Mısrî (ö. 128) hicrî 50-53 yıllarında Mısır'da doğmuştur. Cerh ve ta'dil imamlarınca güvenilirliği konusunda ittifak edilmiş, hatta ismi Mısırlıların en sağlam isnadında yer almıştır.<sup>30</sup> İbn Yûnus (ö. 347), önceleri Mısırlıların melâhim, fiten ve terğîb türü hadislerle meşgulken, ilk defa Yezîd'le beraber fıkhnın Mısır'da yayılmaya başladığını söylemektedir.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Mesela İmam Mâlik (ö. 179), İmam Ebû Yusuf (ö. 182) ve Muhammed (ö. 189) ile İmam Şâfiî (ö. 204) eserlerinde Mısırlıların rivâyetlerine yer vermemişlerdir. Bunun tespit edebildiğimiz tek istisnası İmam Şâfiî'nin, Leys b. Sa'd'ın sadece İbn Şihâb ez-Zührî gibi Mısır dışındaki hocalarının rivâyetlerini kitaplarına almasıdır (Örnekleri için bkz. İmam Şâfiî, *el-Müsned*, Beyrut, 1980, s. 27, 42, 161, 197, 202, 342, 344). Mesela o, Leys'in Mısır'daki en önemli hocası olan Yezîd b. Ebî Habîb'in rivâyetlerini kitaplarına almamıştır. Eser merkezli bu tespitimizin, isnâd merkezli tahlilimiz ile de örtüştüğünü söyleyebiliriz.

<sup>30</sup> اللَّبِثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عَقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ *Tedrib*, I, 88). Ayrıca Yezîd'in Leys'den gelen rivâyetlerinden 50 kadarı ayrı bir cüz olarak günümüze ulaşmıştır (Bkz. Yezîd b. Ebî Hâbîb, "Cüzü ehâdisi Yezîd b. Habîb el-Mısrî bi rivâyeti'l-imâmi'l-Leys b. Sa'd", *Ehâdisu's-ş-şuyûhi'l-kibârî -Akdemü'l-mahtûtâtî'l-hadîsiyyeh*, thk. Hamza Ahmed ez-Zeyn, Kahire, 2004, s. 11-64).

<sup>31</sup> İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî*, Beyrut, 2001, I, 509; Zehebî, *Siyer*, VI, 207; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 278. Goldziher bu ve diğer delillerinden hareketle, İslâm Hukukunun I. yüzyılda gelişmemiş olduğunu, halk tarafından bilinmediğini savunmaktadır (Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 116-118, 213-214). Ayrıca o, fikhî hadislerin II. yüzyılın ikinci çeyreğinde ortaya çıkmaya başladığını iddia eden

Onun en son vefat eden sahâbîlerden Abdullah b. Hâris b. Cez' ez-Zübeydî (ö. 86) ve Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî'den rivâyetleri bulunmaktadır. Tâbiünden ise Mısırlı Ebû'l-Hayr Mersed b. Abdullah el-Yezenî (ö. 90), Mekkelî Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114), Medineli Irâk b. Mâlik el-Gifârî (ö. 110?) onun en çok hadis aldığı hocalarıdır. Kendisinden rivâyette bulunanlardan bazıları ise Amr b. el-Hâris (ö. 148), İbn İshak (ö. 151), Hayve b. Şureyh (ö. 158), Saîd b. Ebî Eyyûb (ö. 161) ve Leys b. Sa'd'tır (ö. 175).<sup>32</sup>

Şimdi Yezîd'in rivâyetlerini dört başlık altında ele almak ve her birini örnekleri ile açıklamak istiyoruz:

### a) Sadece Mısırlılardan rivâyet ettiği hadisler

Bunlardan kastımız Yezîd'in Mısır'da yaşamış bir sahâbîden gelen rivâyetleridir ki, bunlar kendisinden sonra da belli bir dönem yalnız Mısırlılarca rivâyet edilmiş, ancak II. yüzyılın ortalarından sonra diğer bölgelerde de yaygınlaşmışlardır. Bununla birlikte onun, daha önce II. yüzyıl hadis kitaplarında bulunurken, muhtemelen zayıf görülerek *Kütüb-i sitte* gibi III. yüzyıl hadis kitaplarına alınmayan rivâyetleri de bulunmaktadır.<sup>33</sup>

*Kütüb-i sitte*'de Yezîd'e ait tekrarsız olarak 112 rivâyet tespit etmiş bulunmaktayız.<sup>34</sup> Bunlardan 47 tanesi, yani % 42'si<sup>35</sup> sadece Mısır'da

---

Schacht'ın düşüncelerine (Joseph Schacht, "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/2 (2007), s. 137), hadislerin yerel özelliklerine işaret edip, bunların burada üretilmiş olabileceğini ima etmek suretiyle kaynaklık etmektedir (Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis*, Ankara 2014, s. 116). Bununla birlikte bize göre yukarıdaki delil sadece, Mısır halk kültüründe fiten ve terğîb türü hadislerin yaygın olduğunu göstermekte, âlimlerin fikhî hadislerden habersiz olduğunu anlatmamaktadır. Dolayısıyla yukarıda İbn Yûnus tarafından nakledilen bilgi, söz konusu hadislerin bölgede uydurulmuş olduğu iddiasına bir mesnet teşkil edemez.

<sup>32</sup> Bkz. Tuncay Başoğlu, "Yezîd b. Ebû Habîb", *DİA*, c. 43, 2013, s. 518-519.

<sup>33</sup> Örnekleri için bkz. İbn Vehb, *el-Câmi fi'l-hadîs*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Ebû'l-Hayr, Riyâd, 1995, s. 81, 93, 116, 119, 146, 575, 581; Tayâlisî, *Müsned*, II, 307 (1076); Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut 1983, II, 426 (3953), III, 505 (6492), V, 280 (9615). Ayrıca merfû hadisler esas alındığı için, mevkûf ve maktû rivâyetlerin de genel olarak *Kütüb-i sitte*'ye alınmadığını da belirtmeliyiz.

<sup>34</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yezîd b. Ebî Habîb'e nispeti yönüyle illetli olduğunu düşündüğümüz İbn Mâce, "Cenâiz", 64 (1623)'deki hadisi bu sayıya dâhil etmedik. Krş. Şuayb Arnaûd'un tahkikiyle (İbn Mâce, *Sünen*, II, 546 (dipnot 2).

<sup>35</sup> Aşağıda gelecek, yine Mısır menşeli olup, şâhidi ve mütâbii olan rivâyetleri de kattığımızda bu oran % 60'a çıkmaktadır (Bkz. Tablo 1).

bilinen rivâyetlerdir.<sup>36</sup> Bu hadislerin çoğu hakkında Tirmizî'nin de "garîb" nitelemesinde bulunduğunu yukarıda belirtmiştik. Görüldüğü üzere vefat tarihi hicrî 128 olan Yezîd'in rivâyetlerinin menşei, önceki Mısırlı âlimlere göre çeşitlenmiştir. Nitekim onun rivâyetlerinin geri kalan % 40'lık kısmının kaynağı diğer bölgelerdeki hocalarıdır.<sup>37</sup> Mısırlı hocalarının rivâyetlerinde ise bu yerellik oranı doğal olarak daha da yüksekti. Mesela hocası Ebû'l-Hayr Mersed b. Abdullah el-Mısrî'de (ö. 90) bu oran % 100'leri bulmaktadır. Netice itibariyle, diğer bölgelerden gelen rivâyetlerle bu bölgedeki hadis kültürünün arttığını ve rivâyetlerdeki yerellik oranının gittikçe düştüğünü söyleyebiliriz. Onun Mısır kökenli bu tür rivâyetlerine aşağıdaki örneği verebiliriz:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْحَبِيبِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَلَّمَنِي دُعَاءَ أَدْعُو بِهِ فِي صَلَاتِي، قَالَ: " قُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ فَاعْفِرْ لِي مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ وَارْحَمْنِي إِنَّكَ أَنْتَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ "

Abdullah b. Amr'dan, Ebû Bekr es-Sıddîk'in (r.a.) Rasûlullah'a (sa) şöyle dediği rivâyet edildi: "Bana namazımda okuyabileceğim bir dua öğret." Dedi ki: "Şöyle söyle: Allah'ım ben nefsimi çok zulmettim. Senden başka da günahları bağışlayacak yoktur. Beni katından bir mağfiret ile bağışla. Ayrıca bana merhamet et. Şüphesiz ki sen çokça bağışlayıcı ve merhametlisin."<sup>38</sup>

Yukarıdaki örneği tahlil edecek olursak, hadisin Kuteybe b. Saîd'e (ö. 240) kadar sadece Mısırlı râviler tarafından nakledildiğini göreceğiz. Elbette sadece bu delilden hareketle, bu hadisin Abdullah b. Amr, Hz. Ebû Bekr veya üçüncü bir sahâbî tarafından diğer bölgelerde nakledilmediği sonucunu çıkaramayız. Zira bu hadisin diğer rivâyetlerinin *Kütüb-i sitte* müelliflerine ulaşmamış veya itibar görmemiş

<sup>36</sup> Hadisler için bkz. Buhârî, 371, 811, 1292, 2349, 2592, 4209, 4938; Müslim, 198, 1414, 2614, 3642; Ebû Dâvûd, 358, 876, 1221, 1365, 1821, 1857, 2072, 2164, 2347, 2428, 3216, 3553; İbn Mâce, 555, 1671, 1971, 2584, 2786, 2826, 3544, 4029, 4054, 4212; Tirmizî, 680, 2174, 2377, 2524, 2905, 3660, 3970; Nesâî, 581, 1868, 1961, 3069, 3251, 3479, 5046.

<sup>37</sup> Behnam Sadeghi, Mısır'daki hadislerin I. yüzyılda ve II. yüzyılın ilk yarısında büyük oranda Medine'den aktarıldığını, dolayısıyla buradaki rivâyetlerin bölgesel olmaktan çok Medine'nin bir uzantısı olarak değerlendirilebileceğini savunmaktadır (Behnam, Sadeghi, "The Travelling Tradition Test: A Method for Dating Traditions", *Der Islam*, c. 85/1 (2009), s. 207). Ancak bizim yukarıdaki tespitimiz en azından bu iddianın Yezîd'in rivâyetleri için geçerli olmadığını göstermektedir. Zira onun rivâyetlerinin % 60'ı Mısır menşelidir. Bununla birlikte Medine menşeli rivâyetlerin oranının Ca'fer b. Rebîa ve Amr b. el-Hâris gibi diğer bazı Mısırlı râvilerde arttığı da bir gerçektir. Dolayısıyla bunların tamamı da dikkate alınarak bir değerlendirme yapılmasının daha sağlıklı olacağını düşünmekteyiz.

<sup>38</sup> Buhârî, *Sahîh*, "Ezan", 147 (834).

olma ihtimalleri vardır. Ancak İmam Şâfiî (ö. 204) gibi<sup>39</sup> birçok âlimin Mekke ve Medine gibi şehirlerden gelen rivâyetleri diğerlerine öncelikle<sup>40</sup> de dikkate alındığında bunun zayıf bir ihtimal olduğunu söylememiz gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, eğer aynı hadisin Hicaz menşei rivâyeti olsaydı, en azından Mısır menşei rivâyetten önce mutlaka onu da zikrederlerdi. Dolayısıyla bu ve benzeri hadislerin sadece belli bölgelerden, özellikle Hicaz dışından naklediliyor olması, o hadisin bölgesel bir rivâyet olarak tespiti için güçlü bir karînedir diyebiliriz. Elbette bununla oryantalistlerin iddia ettiği gibi, bu

<sup>39</sup> İmam Şâfiî'nin kitaplarındaki Abdullah b. Amr'dan gelen hadisler, tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Mekke ve Medinelilerden nakledilenlerdir. Abdullah'ın çok sayıda Mısır menşei rivâyetleri olduğu halde Mısır'da yaklaşık beş yıl yaşayan (199-204) İmamın bunlardan hiçbirini kitaplarına almamış olması dikkat çekicidir. Keza Leys b. Sa'd'tan rivâyetlerinin hiçbirisi de Mısır kökenli değildir. Onun bu tutumunu, kendisinden nakledilen şu sözün açıkladığını düşünmekteyiz: "İmam Şâfiî şöyle dedi: Eğer bir hadisin Hicaz'da aslı bulunmuyorsa özü yok demektir. Bunu el-Ensârî *Kitabü zemmi'l-Kelâm* adlı eserinde anlatmıştır. Yine ondan (Şâfiî'den) şu söz nakledilmektedir: "Irak'tan nakledilen ve Hicaz'da aslı olmayan hiçbir hadis [zâhiren] sahîh de olsa kabul edilmez. Bununla birlikte ben sana sadece bir tavsiyede bulunmak istiyorum." *ذَهَبَ نُحَاغُهُ، حَكَاهُ إِذَا لَمْ يُوجَدْ لِلْحَدِيثِ مِنَ الْحِجَازِ أَصْلٌ، دَهَبَ نُحَاغُهُ، حَكَاهُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: إِذَا لَمْ يُوجَدْ لِلْحَدِيثِ مِنَ الْحِجَازِ أَصْلٌ، دَهَبَ نُحَاغُهُ، حَكَاهُ وَالْأَنْصَارِيُّ فِي كِتَابِ دَمِ الْكَلَامِ، وَعَنْهُ أَيْضًا: كُلُّ حَدِيثٍ جَاءَ مِنَ الْعِرَاقِ وَلَيْسَ لَهُ أَصْلٌ فِي الْحِجَازِ فَلَا يَقْبَلُ وَإِنْ كَانَ صَحِيحًا، مَا أُرِيدُ إِلَّا نَصِيحَتَكَ*. Bkz. Süyûtî, *Tedrib*, I, 89. Zehebî, İmam Şâfiî'nin daha sonra bu görüşünden rücu ederek isnâdî sağlam olan her hadisi sahîh kabul ettiğini söylese de (Bkz. Zehebî, *Siyer*, VIII, 243), İmam Şâfiî'nin elimizdeki kitaplarını Mısır'da yazdığı (İbn Ebî Hâtim, *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkıbehü*, thk. Abdülganî Abdülhâlık, Beyrut, 2003, s. 53; Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, c. 38 (2010), s. 230) ve bu son eserlerinde dahi Mısır kaynaklı hadislerle yer vermediği göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu tutumunda bir değişikliğin olmadığı yönündeki kanaatimiz kuvvetlenmektedir (Lemîn en-Nâcî'nin, İmam Şâfiî ile ilgili bu tespitimizi destekleyici bir görüşü için bkz. Lumeyn en-Nâcî, "İmam Şâfiî'nin Bazı Görüşlerini Değiştirmesinde Mısır'daki Çevreden Etkilenmesi Mes'elesi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, çev. Muammer Bayraktutar, sayı: 3, 2010, s. 120-122).

<sup>40</sup> Keza İmam Mâlik'ten de İmam Şâfiî'ninkine benzer bir söz nakledilmektedir (Süyûtî, *Tedrib*, I, 88). Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463) ise sünnetin menşei bahsinde, "En sağlam sünnet rivâyetleri Harameyn ehlinin, yani Mekke ve Medinelilerin rivâyet ettikleridir. Zira onların içinde tedlîs yapan az, yalancılığıyla ve hadis uydurmasıyla meşhur olan nadirdir" demek suretiyle, hadisçilere göre, hadislerin menşeinin onları sıhhat yönünden kategorize etmede önemli bir husus olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca o, Kûfe ve Şam'ın rivâyetlerine olan itimatsızlıkları dile getirdikten sonra Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198) hadisleri sıhhat bakımından bölgelere göre derecelendirmesine şu şekilde yer vermektedir: Abdurrahman'a sorulur: "Kimlerin hadisi daha sağlamdır?", cevaben "Hicaz halkının hadisi" der. Kendisine tekrar sorulur. "Sonra kimlerin?" "Basra halkının." "Sonra kimlerin?" "Kûfe halkının." Dediler ki: "Ya Şam?" (Râvi) dedi ki: Elini silkti. "Mısırlıların da sağlam rivâyetleri vardır ancak sayıları azdır." (Bkz. Hatîb, *el-Câmi li ahlâki'r-râvi*, II, 286-288). Benzer bir yaklaşımı Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin tertibinde de görmekteyiz. Ancak farklı olarak o, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*'i Kûfe ve Basralılarınkine takdim etmektedir.

hadislerin o bölgelerde uydurulduğu anlamı çıkarılmamalıdır.<sup>41</sup> Bilakis Hz. Peygamber kaynaklı bu hadislerin orada yaşayan sahâbîler tarafından önce oradaki halka nakledildiği, bilahare bunların buradan diğer İslâm beldelerine yayıldığı anlaşılmalıdır.<sup>42</sup> Diğer yandan bir sahâbînin bir vesileyle bir beldede rivâyet etmiş olduğu bir hadisi, gittiği diğer yerlerde de rivâyet etmesini zorunlu kılacak bir sebep yoktur. Pekâlâ, bir yerde sorulan bir soruya cevaben naklettiği bir hadisi orada da rivâyet etmesi için bir ortam veya fırsat doğmamış olabilir.

### b) Kendisi Mısırlı bir sahâbîden rivâyet etmiş olmakla birlikte başka sahâbîden şâhidi olan rivâyetler

Bir de sadece Mısır'da bilinen bazı rivâyetlerin Mısırlı sahâbîsi dışında başka bir sahâbîden "şâhid" niteliğinde rivâyeti de söz konusu olabilmektedir. Bu durumda olan 9 hadis tespit edebildik.<sup>43</sup> Ancak şunu hemen belirtelim ki bu hadislerin tamamı ilginç bir şekilde sadece İbn Mâce'de yer almaktadır.<sup>44</sup> Hatta bunlardan dördü müdellis olarak kabul edilen İbn İshak'tan<sup>45</sup> an'ane yoluyla gelmektedir. Diğer rivâyetlerin de illetten âri olmamaları, bunların tamamına yakının hatalı bir şekilde rivâyet edildiği izlenimini uyandırmaktadır.<sup>46</sup> Dolayısıyla aşağıda vereceğimiz senedi sahîh olduğunu düşündüğümüz tek örnek hariç, bu rivâyetleri hesaba katmamayı uygun gördük:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ الْمَصْرِيُّ أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ خَزِيمَةَ الرَّبِيعِيِّ، يَقُولُ: أَنَا أَوَّلُ مَنْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ"، وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَ النَّاسَ بِذَلِكَ.

<sup>41</sup> G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 169. Krş. Kuzudışli, Bekir, "Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye...' Hadisinin Rivâyet Seyri", *HTD*, VI/1, 2008, s. 71-110.

<sup>42</sup> Bununla birlikte değişik İslâm beldelerinde bazı hadislerin uydurulduğundan hareketle, yerel nitelikli uydurmalardan da söz edebileceğimiz muhakkaktır. Ancak Goldziher'in, temel bazı hadislerin köken itibariyle Medine'den çıktığını ve İslâm beldelerine yayıldığını, ancak daha sonrasında her bölgenin kendi hadislerini ürettiklerini savunması (Bkz. Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-1890, II, 175) gibi bir genelleme de kabul edilemez.

<sup>43</sup> İbn Mâce, 203, 271, (315), 635, 1388, 1485, 1562, 3697, 3985.

<sup>44</sup> Sadece bir tanesi (İbn Mâce, 1485) Ebû Dâvûd'ta da geçmektedir (Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Cenâiz", 43 (3166)).

<sup>45</sup> Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 43.

<sup>46</sup> Diğer hadislerden birini müdellis olan el-Muhâribî (ö. 195) an'ane olarak ve diğer üçünü ise zayıf birer râvi olan Abdullah b. Lehîa ve Sinan b. Sa'd el-Misrî nakletmektedir. Diğer rivâyetlerin desteğini de göz önüne alan Şuayb Arnaûd bu hadisler hakkında, *li gayrihî* sahîh veya *li gayrihî* hasen hükmünü vermektedir. Örnekleri için bkz. İbn Mâce, *Sünen*, I, 141, 182, 404, II, 402.

Abdullah b. el-Hâris b. Cez' ez-Zebîdî'nin (ö. 85) şöyle dediğini rivâyet etti: Nebî'in (sa) şu sözü söylediğini ilk duyan benim: "Hiçbiriniz kibleye doğru küçük abdestini yapmasın!". İnsanlara bunu ilk rivâyet eden de benim.<sup>47</sup>

Abdullah b. el-Haris'in rivâyet ettiği bu hadis, en azından mana olarak Ebû Eyyûb el-Ensârî, Ma'kıl b. Ebî Ma'kıl el-Esedî ve Ebû Saîd el-Hudrî'den de rivâyet edilmektedir.<sup>48</sup>

### c) Kendisi Mısırlılardan rivâyet etmiş olmakla birlikte diğer bölgelerde de mütâbii olan rivâyetler

Bazen aynı sahâbî farklı bölgelerde yaşamış olabilmekte, dolayısıyla değişik bölgelerde öğrencileri/râvileri bulunabilmektedir. İşte bu nitelikte olan, Yezîd vasıtasıyla nakledilen 19 hadis tespit edebildik.<sup>49</sup> Burada, Mısır menşei rivâyetlerin mütâbilerinin, şâhidlerinden daha fazla olmasını, sahâbîlerin hadis bilgisi bakımından birbirlerinden farklı olmalarına bağlayabiliriz.

Öte yandan bir sahâbînin, Mısır dışındaki öğrencilerinin rivâyetlerinin, Mısırlılarınki ile karşılaştırılmasının, rivâyetlerin zabtı hususunda önemli bilgiler vereceğine dikkat çekmek isteriz. Aşağıda bu nitelikteki rivâyetleri, önemine binaen üç değişik örnek üzerinde göstermek ve tahlil etmek istiyoruz:

#### Örnek-1:

وَحَدَّثَنَا أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَرْحِ الْمِصْرِيِّ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ عَمْرٍو بْنِ الْحَارِثِ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْحَزِّبِ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو بْنَ الْعَاصِ يَقُولُ: إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْمُسْلِمِينَ خَيْرٌ؟ قَالَ: "مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ"

Abdullah b. Amr b. Âs'tan: Bir adam Rasûlullah'a (sa) sordu: Hangi Müslüman daha hayırlıdır? O da cevaben, "Müslümanların dilinden ve elinden emin olduğu kişidir" dedi.<sup>50</sup>

Görüldüğü üzere bu hadis Mısırlı âlim Ebû'l-Hayr el-Yezenî'den (ö. 90) rivâyet edilmektedir. Aşağıdaki rivâyet ise bu rivâyetin Kûfeli âlim Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 104) tarafından rivâyet edilen Mısır dışındaki bir varyantıdır.

<sup>47</sup> İbn Mâce, *Sünen*, "Tahâre", 17 (317).

<sup>48</sup> Krş. İbn Mâce, *Sünen*, "Tahâre", 17 (318-322).

<sup>49</sup> Buhârî, 12, 1776, 2199, 3702; Müslim, 82, 574, 3492, 4048, 4730, 4988; Ebû Dâvûd, 286, 314, 1928, 2215, 2930, 3218; İbn Mâce, 1591; Nesâî, 948, 1218. Bunlar Mısır menşei rivâyetlerinin % 30'üne tekabül etmektedir (Bkz. Tablo 1).

<sup>50</sup> Müslim, *Sahîh*, "İman", 14 (40).



حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِبَاسٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّمَرِ وَإِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمَسْلُومُ مَنْ سَلِمَ الْمَسْلُومُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ

Abdullah b. Amr'dan (ra), Hz. Nebî'in (sa) şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Müslüman, Müslümanların dilinden ve elinden emin olduğu kimsedir. Muhacir ise, Allah'ın kendisine yasak ettiği şeylerden uzaklaşandır."<sup>51</sup>

Rivâyetleri karşılaştırdığımızda, hadisin ilk kısmının lafız olarak bile birebir aynı olduğunu, bununla birlikte Kûfeli ikinci rivâyetin bir ziyadeyi içerdiğini görmekteyiz. Buradan hareketle Abdullah b. Amr'dan gelen Mısır menşeli ilk rivâyetin muhtasar olarak rivâyet edilmiş olabileceğini veya ikinci rivâyette telifte<sup>52</sup> bulunmuş olabileceğini söyleyebiliriz.

### Örnek-2:

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي الْحَتِّابِ عَنْ عُثْمَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَاهُ عَنَّمَا يَنْقَسِمُهَا عَلَى صَحَابَتِهِ، فَبَقِيَ عَتُودٌ، فَذَكَرَهُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "ضَحَّ بِهَ أَنْتَ"

Ukbe b. Âmir'den (ra): Nebî'in (sa) sahâbesine dağıtması üzere kendisine bir koyun verdiğini, geriye yetişkin bir oğlağın kaldığını ve bu durumu Nebî'ye (sa) ilettiğini rivâyet etmektedir. Bunun üzerine (Hz. Peygamber), "onu sen kurban et" demiştir.<sup>53</sup>

Yukarıda yine Ebu'l-Hayr'ın, Ukbe b. Âmir'den rivâyet ettiği hadisi, Medinelî Ba'ce b. Abdullah el-Cühenî (ö. 100) de kendisinden rivâyet etmektedir:

حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَصَالَةَ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ بَعْجَةَ الْجُهَيْيِّ، عَنْ عُثْمَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجُهَيْيِّ قَالَ: قَسَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَصْحَابِهِ ضَخَايَا، فَصَارَتْ لِعُثْمَةَ جَذَعَةٌ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صَارَتْ لِي جَذَعَةٌ؟ قَالَ: "ضَحَّ بِهَا"

Ukbe b. Âmir el-Cühenî'nin rivâyet ettiğine göre Nebî (sa) ashâbı arasında kurbanlıkları taksim etti. Ukbe'ye (sekiz veya dokuz aylık) yetişkin bir hayvan düştü. Dedim ki: "Yâ Rasûlullah! Bana yetişkin bir kuzu mu düştü?" (O da) "Onu kurban et!" dedi.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Buhârî, *Sahîh*, "İman", 3 (10).

<sup>52</sup> Rivâyette telifik hususunda bkz. Erul, Bünyamin, "Telifik", *DİA*, c. 40, 2011, s. 400-401. Eğer bu hadis, iki ayrı hadisin karıştırılması sonucu böyle rivâyet edilmişse buna müdrec diyebiliriz.

<sup>53</sup> Buhârî, *Sahîh*, "Vekâlet", 1 (2300).

<sup>54</sup> Buhârî, *Sahîh*, "Edâhî", 2 (5547).

Görüldüğü üzere Ukbe'ye düşen kurbanlığın ne olduğu hususu (جَذَعَةٌ - عَثُودٌ)<sup>55</sup> dışında hadis, farklı bölgelerde yaklaşık olarak aynı şekilde zabt edilmiştir.

### Örnek-3:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ، أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ أَنَّ نَاعِمًا مَوَى أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ قَالَ: أَقْبَلَ رَجُلًا إِلَى نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَبَايَعُكَ عَلَى الْهَجْرَةِ وَالْجِهَادِ، أَتُبْغِي الْأَجْرَ مِنَ اللَّهِ، قَالَ: "فَهَلْ مِنْ وَالِدَيْكَ أَحَدٌ حَيٌّ؟" قَالَ: نَعَمْ، بَلْ كِلَاهُمَا، قَالَ: "فَتُبْغِي الْأَجْرَ مِنَ اللَّهِ؟" قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: "فَارْجِعْ إِلَى وَالِدَيْكَ فَأَحْسِنْ صُحْبَتَهُمَا"

Abdullah b. Amr b. Âs'ın şöyle dediği rivâyet edildi: Nebî'ye (sa) bir adam geldi ve dedi ki: Karşılığını Allah'tan umarak, sana hicret ve cihâd etmek üzere biat ediyorum. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Ebeveyninden birisi hayatta mı?" diye sordu. Adam "evet, hatta ikisi de hayatta" deyince Hz. Peygamber ona "Karşılığını Allah'tan mı umuyorsun?". Muhatabının yine "evet" demesi üzerine Hz. Peygamber, "Ebeveyninin yanına git ve onlarla iyi geçin!" dedi.<sup>56</sup>

Yukarıda Abdullah b. Amr'dan'dan Mısırlı râvisi tarafından rivâyet edilen hadisi, benzer şekilde Mekkeli râvisi Ebû'l-Abbâs el-Mekkî (ö. ~100) de rivâyet etmektedir:

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْعَبَّاسِ الشَّاعِرَ وَكَانَ - لَا يُتَّبَعُ فِي حَدِيثِهِ - قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ: جَاءَ رَجُلًا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَأْذَنَهُ فِي الْجِهَادِ، فَقَالَ: "أَخِي وَالِدَاكَ؟"، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: "فَتُبْغِيهِمَا فَجَاهِدْ"

Abdullah b. Amr'ın (ra) şöyle dediği rivâyet edildi: Nebî'ye (sa) bir adam geldi ve cihâd etmek için izin istedi. Hz. Peygamber "Ebeveynin hayatta mı?" diye sordu ve adamın "Evet" şeklinde cevap vermesi üzerine, "Onlar için çaba sarf et!" dedi.<sup>57</sup>

Görüldüğü üzere bu hadis, gerek uzunluk-kısalık, gerekse metin içeriği bakımından ufak bazı farklılıklar arz etmektedir. Ancak mana yönünden ise bir farkın olmadığı da ortadadır.

Netice itibariyle, bu nitelikte olan diğer hadisleri de incelediğimizde, aynı sahâbîden gelen fakat farklı bölgelerde rivâyet edilen bu rivâyetler arasında en azından bir mana birliğinin olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>55</sup> Bu iki kelimedenden ikincisi daha umumi olarak yetişmiş bir hayvan yavrusuna işaret ederken, birincisi bunun yetişkin bir keçi yavrusu olduğunu ifade etmektedir (Bkz. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis*, Beyrut, 1979, III, 177, 311).

<sup>56</sup> Müslim, *Sahîh*, "Birr", 1 (2549).

<sup>57</sup> Buhârî, *Sahîh*, "Cihâd", 137 (3004).

### d) Mısır dışındaki diğer bölgelerden rivâyet ettiği hadisler

Bu özellikte Yezîd'in rivâyet ettiği 45 hadis tespit edebildik.<sup>58</sup> Neredeyse tamamı Hicaz menşeilili olan bu hadisler de bize diğer beldelerdeki hadislerin Mısır'a intikali ve bunların zabtı konusunda önemli bilgiler vermektedir.

#### Örnek 1:

Mısırlı olan Yezîd aşağıdaki hadisi Medinenli hocası Irâk b. Mâlik el-Gifârî'den (ö. 110?) rivâyet etmiştir:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ عِرَاكِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ شَرَّ النَّاسِ دُو الْوَجْهَيْنِ، الَّذِي يَأْتِي هُوْلَاءَ بَوْجِهِ، وَهَوْلَاءَ بَوْجِهِ"

Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın (sa) şöyle dediğini rivâyet etti: "İnsanların en şerlisi ikiyüzlü olanlardır. Onlar kimine şu yüzlerini, kimine ise diğer yüzlerini gösterirler."<sup>59</sup>

Diğer bir Medinenli olan Ebû Sâlih Zekvân'ın (ö. 101) rivâyeti ise aşağıdaki gibidir:

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بُجْدٌ مِنْ شَرِّ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ ذَا الْوَجْهَيْنِ، الَّذِي يَأْتِي هُوْلَاءَ بَوْجِهِ، وَهَوْلَاءَ بَوْجِهِ"

Ebû Hureyre'den (ra): Nebî (sa) şöyle dedi: "Kıyamet günü Allah katında insanların en şerlileri olarak ikiyüzlüleri bulursun. Onlar kimine şu yüzlerini, kimine ise diğer yüzlerini gösterirler."<sup>60</sup>

Bu hadisin daha uzun olan, muhtemelen telif yapılmış bir varyantı ise Kûfeli Ebu Zur'a b. Amr (ö. 100?) tarafından şu şekilde rivâyet edilmektedir:

حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "بُجْدُونَ النَّاسِ مَعَادِنٌ، خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ، إِذَا فَتَقَهُوا، وَبُجْدُونَ خَيْرَ النَّاسِ فِي هَذَا الشَّأْنِ أَشَدَّهُمْ لَهُ كَرَاهِيَةً، وَبُجْدُونَ شَرَّ النَّاسِ ذَا الْوَجْهَيْنِ الَّذِي يَأْتِي هُوْلَاءَ بَوْجِهِ، وَيَأْتِي هَوْلَاءَ بَوْجِهِ"

Ebû Hureyre'den (ra): Rasûlullah (sa) şöyle dedi: "İnsanlar madenler gibidir. Eğer (İslâm'ı) iyice kavrarlarsa, Câhiliye döneminde en hayırlı olanlar, İslâm'da da en hayırlı olurlar. Ayrıca bu durumdan (İslâm'dan) en çok nefret edenleri insanlar arasında en hayırlısı olarak

<sup>58</sup> Buhârî, 380, 806, 1803, 2142, 2473, 4833, 5017, 6470, (6778); Müslim, (509), 530, 536, 771, 938, 1023, 1254, (2594), (2699), 2705, 3605, 4087; Ebû Dâvûd, 245, 313, 743, 923, 968, 1044; İbn Mâce, 1091, 1635, 1943, 2562, 3170, 3377; Tirmizî, 1456, 1694; Nesâî, 478, 1443, 2211, 2381, 2483, 3489, 3709, 4875, 5197, 5442. (Not: Parantez içerisinde verilen numaralar, verilen örneklerle aittir.)

<sup>59</sup> Buhârî, *Sahîh*, "Ahkâm", 27 (7179).

<sup>60</sup> Buhârî, *Sahîh*, "Edeb", 52 (6058). Krş. Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, Abu Dabi, 2004, "Kelâm", 8 (826).

bulacaksınız. Yine insanların en şerlisi olarak, ikiyüzlü olanları göreceksiniz ki onlar kimine şu yüzlerini, kimine ise diğer yüzlerini gösterirler.<sup>61</sup>

Ebû Hureyre'den gelen bu hadisin Medine, Kûfe ve Mısır gibi üç değişik bölgede de aynı şekilde rivâyet edilmiş olması rivâyetin yaygınlığı ve güvenilirliği açısından önemlidir.

### Örnek 2:

Yezîd aşağıdaki hadisi Medineli hocası Irâk'tan şu şekilde rivâyet etmektedir:

وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ زَائِعٍ حَدَّثَنَا شَبَابَةُ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ يَزِيدَ، عَنْ عِرَاكِ عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ - وَكَانَتْ تَحْتَ الْمُنْذِرِ بْنِ الرَّبِيعِ - أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهَا أَنَّهَا كَانَتْ تَغْتَسِلُ هِيَ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي إِيَاءٍ وَاحِدٍ، يَسْعُ ثَلَاثَةَ أَمْدَادٍ أَوْ قَرِيبًا مِنْ ذَلِكَ

Hz. Aişe'nin haber verdiği göre, kendisi ve Nebî (sa) hacmi üç müd<sup>62</sup> veya buna yakın olan bir kapta(n) yıkanmış.<sup>63</sup>

Hadisin Urve b. Zübeyr'den (ö. 94) gelen mütâbii ise şu şekildedir:

... عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْتَسِلُ فِي الْمَدْحِ وَهُوَ الْفَرْقُ، وَكُنْتُ أَعْتَسِلُ أَنَا وَهُوَ فِي الْإِيَاءِ الْوَاحِدِ" وَفِي حَدِيثِ سُفْيَانَ مِنْ إِيَاءٍ وَاحِدٍ، قَالَ قُتَيْبَةُ: قَالَ سُفْيَانُ: "وَالْفَرْقُ ثَلَاثَةُ أَصْعَاقٍ"

Hz. Aişe'nin şöyle dediği rivâyet edildi: "Rasûlullah (sa) farak denilen bir kapta(n) gusledirdi. Ben ve o aynı kapta(n) guslederdik. Süfyân (b. Uyeyne)'ın hadisinde "bir kaptan" denilmiştir. Kuteybe, Süfyân'ın şöyle dediğini rivâyet etti: "Farak üç sâ hacminde"<sup>64</sup>.<sup>65</sup>

Hz. Peygamber'in ne kadar su ile yıkandığı ihtilaf konusu<sup>66</sup> olmakla birlikte, hadislerin ortak kısmı (aslı/mahfûzu) olan, Hz. Peygamber'in eşleriyle beraber aynı kaptan yıkandıkları hususu sadece Mısır'da değil, hemen hemen bütün İslâm beldelerinde aynı şekilde rivâyet edilmiştir.<sup>67</sup>

<sup>61</sup> Buhârî, *Sahîh*, "Menâkıb", 1 (3493-3494).

<sup>62</sup> 3 x 1.15 lt = 3.45 lt.

<sup>63</sup> Müslim, *Sahîh*, "Hayz", 10 (321).

<sup>64</sup> 9 litre kadar.

<sup>65</sup> Müslim, *Sahîh*, "Hayz", 10 (319).

<sup>66</sup> Bkz. bu ihtilaf için Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Beyrut, 1972, IV, 6-7.

<sup>67</sup> Mekke (Abdürrezzâk, *Musannef*, I, 268 (1028)); Medine (Mâlik, "Vukûtu's-salât", 24 (139/40)); Kûfe (Ebû Yûsuf, *Âsâr*, I, 14; Abdürrezzâk, *Musannef*, I, 268 (1031)); Basra (Tayâlisî, *Müsned*, III, 39 (1519)); Yemen (Abdürrezzâk, *Musannef*, I, 267 (1027)).

## Örnek 3:

Yezîd'in yine hocası Irâk'tan rivâyet ettiği diğer bir hadis ise aşağıdaki gibidir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زُمَيْرٍ بْنُ الْمُهَاجِرِ أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ عِرَاكِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ أَرْبَعِ نِسْوَةٍ، أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَهُنَّ: الْمَرْأَةُ وَعَمَّتُهَا، وَالْمَرْأَةُ وَخَالَتُهَا

Ebû Hureyre'den, Rasûlullah'ın (sa) şu dört kadının bir kişinin nikâhı altında toplanmasını yasakladığı rivâyet olundu: Bir kadınla halasını veya bir kadınla teyzesini (beraberce nikâhlamak).<sup>68</sup>

Medineli A'rec'in (ö. 117) rivâyeti ise şu şekildedir:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ الْمُعْتَبِرِيُّ حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا"

Ebû Hureyre'den, Rasûlullah'ın (sa) şöyle dediği rivâyet edildi: "Bir kadınla halası veya bir kadınla teyzesi aynı nikâh altında toplanmaz."<sup>69</sup>

Görüldüğü üzere Mısırlılar tarafından rivâyet edilen hadis, bir hüküm (fiil) şeklinde nakledilirken, Medineli A'rec'in rivâyetinde aynı manada olmak üzere, kavli bir hadis olarak nakledilmektedir. Söz konusu hadis diğer bazı Medineliler<sup>70</sup> tarafından rivâyet edildiği gibi, Basralı,<sup>71</sup> Kûfeli,<sup>72</sup> Şamlı<sup>73</sup> râviler tarafından da rivâyet edilmektedir.

Netice itibariyle bu üç örnekte de gördüğümüz üzere Yezîd'in Mısır dışındaki rivâyetlerinin tamamının değişik beldelerde mütâbileri bulunmaktadır ve hadislerin detaylarında bazı farklılıklar olsa da hadisler özü itibariyle aynı şekilde nakledilmişlerdir. Ayrıca bu türden diğer hadisleri de dikkate alarak yaptığımız araştırma, Yezîd'in rivâyet ettiği bu hadislerin yaklaşık 100 yıl bu bölgede nakledildikten sonra, tekrar Mısır üzerinden rivâyet edildiğini göstermektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Yezîd'in rivâyetlerinin yaklaşık yarısının mütâbilerinin olması onun böylesi rivâyetlerinin hemen hemen tamamının<sup>74</sup> Hicaz kaynaklı olmasından kaynaklanmaktadır diyebiliriz. Ayrıca onu kendisinden önceki âlimlerden farklı kılan bu duruma,

<sup>68</sup> Müslim, *Sahîh*, "Nikâh", 4 (1408/34)

<sup>69</sup> Müslim, *Sahîh*, "Nikâh", 4 (1408/33)

<sup>70</sup> Müslim, *Sahîh*, "Nikâh", 4 (1408/37)

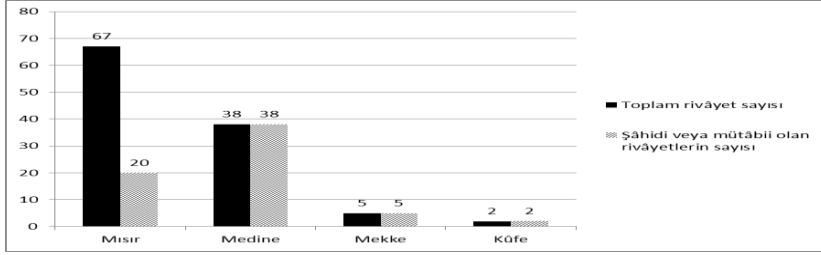
<sup>71</sup> Müslim, *Sahîh*, "Nikâh", 4 (1408/38)

<sup>72</sup> Tirmizi, *Sahîh*, "Nikâh", 31, (1126).

<sup>73</sup> İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnaût, Beyrut, 1988, IX, 377 (4069).

<sup>74</sup> Kırk beş hadisten kırk üçü Hicâz menşelidir (Bkz. Tablo 1).

güvenilirliği de eklenince gerek Mısır kaynaklı, gerekse diğer hadislerinin niçin hüsnü kabulle karşılandığı anlaşılmaktadır.



**Tablo 1- Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128) Rivâyetlerinin Menşeleri**

### Sonuç

Hicrî ilk iki yüzyıl hadis ve İslâm hukuk tarihi açısından özellikle hadislerin değişik beldelere yayılması ve bilahare bunların hadis müdevvinleri tarafından toplanması bakımından önem arz etmektedir. Zira İslâm hukukunun en önemli ikinci kaynağı olarak kabul edilen hadislerin bilinirliği verilen hukukî kararlarda etkili olmuştur. Bu bağlamda yukarıda da ortaya koyduğumuz üzere, ilk zamanlar Mısır bölgesinde bilinen hadislerin diğer beldelerde bilinmemesi, keza buradakilerin de Mısır dışındaki hadislerden kısmen haberdar olmaları bölgenin ilk dönem fıkıh/mezhep anlayışında bir yerellik/özgünlük meydana getirmiştir diyebiliriz. Nitekim bu durum, hadis birikimlerine bağlı olarak, Mısır'ın en önemli fakîhlerinden birisi olan Leys b. Sa'd'ın, Medine imamı Mâlik b. Enes ile ihtilaflarında kendini göstermektedir.

Öte yandan, bir hadisin sadece bir bölgeden nakledilmesinden hareketle, bu hadisin diğer bölgelerde hiçbir zaman bilinmediği sonucunu çıkaramayız. Zira bu hadisin diğer rivâyetlerinin *Kütüb-i sitte* müelliflerine ulaşmamış veya sonradan itibar görmemiş olma ihtimali de vardır. Ancak hadis âlimlerinin Hicaz kaynaklı rivâyetleri diğerlerine öncelikli dikkate alındığında, bir hadis sadece Hicaz dışından naklediliyorsa, bu durum söz konusu hadisin bölgesel nitelikte bir rivâyet olduğu yönünde güçlü bir karinedir diyebiliriz. Bununla oryantalistlerin iddia ettiği gibi, bu hadislerin o bölgelerde uydurulduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Bilakis Hz. Peygamber kaynaklı bu hadislerin orada yaşayan sahâbîler tarafından önce oradaki halka nakledildiği, bilahare bunların diğer İslâm beldelerine yayıldığı anlaşılmalıdır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi hadisçiler, en azından ilk zamanlar Hicaz menşeli rivâyetler dururken, diğer rivâyetlere fazla itibar

etmemişlerdir. Hatta İmam Şâfiî'nin, eğer bir hadisin Hicaz'da bir aslı yoksa onu almamak gerektiği yönündeki görüşü, bu tutumu açık olarak ortaya koymaktadır. Bunun bir sonucu olarak, kendi bölgelerindeki rivâyetlerle yetinmeyen Yezîd b. Ebî Habîb gibi Mısırlı âlimler özellikle Medine'ye rihlelerde bulunarak bildikleri rivâyetlerin bir nevi kontrolünü de yapmışlardır diyebiliriz.

Ancak önceleri, kontrol ve karşılaştırma imkânı zayıflığından, Hicaz dışından gelen rivâyetlere şüpheyle bakılırken, zamanla râvisi güvenilir olan (Leys b. Sa'd'tan nakledilen Mısır menşeli hadisler gibi) yabancı bölge hadislerinin de kabul edildiğini görmekteyiz. Bununla bağlantılı olarak araştırmamızda ulaştığımız diğer bir sonuç ise, hicrî birinci yüzyılda Mısır'daki hadis birikiminin büyük oranda bölgesel bir nitelik taşıdığıdır.<sup>75</sup> Ancak rihlelerin artması ve söz konusu önyargıların kalkması ile birlikte, hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren bu yerelliğin ve bölgelerarası rivayet kültürü farklılığının peyderpey ortadan kalktığı da bilinmektedir. Bununla birlikte Hicaz dışındaki rivâyetlerin itibar kazanması ise biraz daha zaman almıştır diyebiliriz (Mısır örneğinde).

Burada ulaştığımız önemli sonuçlardan birisi de Yezîd b. Ebî Habîb'in neredeyse tamamını Hicaz'dan naklettiği rivâyetlerin yaklaşık yüz yıl boyunca Mısır'da rivâyet edildikten sonra, en azından manası mahfûz bir şekilde sonraki nesillere nakledilmiş olduğunun tespitidir. Ayrıca Yezîd'in bazı oryantalistlerin, râviler hakkındaki genel kanaatlerinin aksine sened uydurmadığını da görmekteyiz. Zira o, Hicaz menşeli rivâyetlerin değerinin farkında olduğu halde, Mısır menşeli rivâyetlerini olduğu gibi nakletmiş, senedlerini değiştirme veya çoğaltma gibi bir tasarrufta bulunmamıştır.

Netice itibariyle, II. yüzyılın başlarına kadar Mısır'da görülen yerel ağırlıklı hadis kültürünün, değişik oranda ve tarihsel dilimde de olsa, diğer bölgelerde de bulunduğunu düşünebiliriz. Nitekim Ebû Hanife'ye gerek yaşadığı dönemde, gerekse sonrasında hadis alanında birtakım eleştiriler yöneltilmesinin altındaki en önemli sebeplerden birisinin bu meseleyle ilgili olduğunu düşünmekteyiz. İşte bu gibi sorulara cevap bulabilmek için, sonraki çalışmalarımızda diğer bölgelerin rivâyetlerini de tahlil ederek, bu bölgesellik durumunun boyutlarını, ne zamana kadar devam ettiğini ve mevcut rivâyetlerin diğer bölgelerle mukayesesini ortaya koymaya çalışacağız.

<sup>75</sup> Diğer bölgelerde de bu durumun farklılık arz edip etmediğini sonraki çalışmalarımızda ortaya koymayı düşünmekteyiz.

**Kaynakça**

- Abdullah b. Mübarek, Ebû Abdurrahmân, *Kitâbü'l-Cihâd*, thk. Nezîh Hammâd, Tunus, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Müsnedü'l-imam Abdullah b. el-Mübârek*, thk. Subhi Sâmerrâî, Riyad, 1987.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, I-XI, Beyrut, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, I-XLV, Beyrut, 2001.
- Akgün, Hüseyin, *Goldziher ve Hadis*, Ankara, 2014.
- \_\_\_\_\_, "Sahabe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları", "*İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*" Konulu Tartışmalı İlmi Toplantı, SAÜ İlahiyat-İSAV, 27-28 Nisan 2013, Sakarya, İstanbul, 2013, s. 33-52.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî", *DİA*, c. 38, 2010, s. 223-233.
- Başoğlu, Tuncay, "Yezîd b. Ebû Habîb", *DİA*, c. 43, 2013, s. 518-519.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, I-IX, Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fî vasfî sünenihî*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut, ty.
- \_\_\_\_\_, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kamil Karabelli, I-VII, Dimaşk, 2009.
- Erul, Bünyamin, "Telfîk", *DİA*, c. 40, 2011, s. 400-401.
- Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, I-II, Halle, 1889-1890.
- Hâkim, Ebû Abdullah en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, I-IV, Beyrut, 1990.
- Hatîb, Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*, thk. Nureddin Itr, Beyrut, 1975.
- \_\_\_\_\_, *el-Câmi li ahlâki'r-râvî ve âdâbî's-sâmii*, thk. Mahmûd Tahhân, Riyad, 1983.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut, 1952.
- \_\_\_\_\_, *Âdâbu'ş-Şâfiî ve menâkıbehû*, thk. Abdülganî Abdülhâlîk, Beyrut, 2003.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, I-XIV, Beyrut, 1984.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnaût, I-XVIII, Beyrut, 1988.



- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, Beyrut, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğeri, I-V, Beyrut, 2009.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed, *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şaban b. Abdü'l-maksûd ve diğeri, I-IX, Medine, 1996.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, I-VIII, Beyrut, 1990.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm, *Ref'ul melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*, Riyad, 1983.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb el-Mısırî, *el-Câmi fi'l-hadîs*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Ebû'l-Hayr, Riyâd, 1995.
- İbn Yûnus, Abdurrahmân b. Ahmed, *Târîhu İbn Yûnus el-Mısırî*, I-II, Beyrut, 2001.
- İbnü'l-Esîr, Mecidüddîn Ebû's-Seâdât el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*, I-V, Beyrut, 1979.
- Juynboll, G. H. A., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, Ankara, 2002.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara, 1997.
- Kuzudişli, Bekir, "Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye...' Hadisinin Rivâyet Seyri", *HTD*, VI/1, 2008, s. 71-110.
- Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, I-VIII, Abu Dabi, 2004.
- Musa, Muhammed Yusuf, "İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma", çev. Abdülkadir Şener, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, 1968, s. 131-154.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-V, Kahire, 1955-1956.
- Nâcî, Lumeyn, "İmam Şâfi'nin Bazı Görüşlerini Değiştirmesinde Mısır'daki Çevreden Etkilenmesi Mes'elesi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, çev. Muammer Bayraktutar, sayı: 3, 2010, s. 117-128.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, I-IX, Haleb, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, I-XVIII, Beyrut, 1972.
- Sadeghi, Behnam, "The Travelling Tradition Test: A Method for Dating Traditions", *Der Islam*, c. 85/1, 2009, s. 203-242.

- Schacht, Joseph, "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", çev. İshak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/2, 2007, s. 135-144.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, I-II, Kahire, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Tedribu'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Faryâbî, I-II, Riyad, 1994.
- Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Müsned*, Beyrut, 1980.
- Tartı, Nevzat, "Ebû Hureyre'nin Mürselleri Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3, 2012, s. 7-25.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-IV, Kahire, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, I-V, Kahire, 1975.
- Yezîd b. Ebî Habîb, "Cüzü ehâdîsi Yezîd b. Habîb el-Mısırî bi rivâyeti'l-imâmî'l-Leys b. Sa'd", *Ehâdîsu's-şuyûhi'l-kibâri -Akdemü'l-mahtûtâtî'l-hadîsiyyeh*, thk. Hamza Ahmed ez-Zeyn, Kahire, 2004, s. 11-64.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XVIII, Kahire, 2006.

Elektronik Kaynak:

el-Câmi li'l-hadîsi'n-Nebevî-Şirketü Rivâyeti İcîkûm li intâc ve tatvîri'l-berâmic



**KÜTAHYALI AHMED ÂSİM EFENDİ'NİN (ö. 1305/1888) EL-  
MEBÂHİSÜ'D-DEFÎNİYYE FÎ HAKKÎ'L-İRÂDETÜ'L-CÜZ'İYYE ADLI  
ESERİNİN NEŞRİ**

Mehmet Fatih Soysal\*

**Öz**

Bu makalede Osmanlı ilim geleneğinin son dönem temsilcilerinden Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin *el-Mebâhisü'd-defîniyye fî hakkî'l-irâdeti'l-cüz'iyye* adlı Arapça risâlesi hakkında bilgi verildikten sonra eserin neşri sunulmaktadır. XIX. yüzyılda telif edilen eserde müellif irâde konusunda Osmanlı âlimlerinin kendi dönemine kadar ortaya koyduğu birikim ve yaklaşım tarzını başarılı bir biçimde ele almaktadır. Sekiz bölüm ve üç alt başlıktan oluşmakta olan eserde müellif son dönem Mâtürîdiyye âlimlerinin benimsediği düşünceye uygun bir şekilde irâde konusunu ele alırken diğer düşünce ekollerinin eleştirisini gerçekleştirmektedir. Bu çerçevede, Mu'tezile, Cebriyye ve Felsefeciler dışında özellikle Sünni olan İmam Eş'arî'ye yönelttiği sert tenkitler dikkat çekicidir; bu yönüyle eser, Osmanlı âlimlerinin Eş'ariyye kelâmından etkilenerek Mâtürîdiyye'ye gerekli önemi vermediği şeklindeki yaklaşımları sorgulamaya açmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi, *el-Mebâhisü'd-defîniyye*, irâde-i cüz'iyye, Mâtürîdiyye, Osmanlı.

**Kütahyalı Ahmed Asım Efendi's (d. 1305/1888) *al-Mabâhis al-Dafîniyya fî Hakk al-Irâdat al-Juz'iyya* -Edited Text with introduction-**

**Abstract**

Following a brief information about the work, this article will present the text of *al-Mabâhis al-dafîniyya fî hakk al-irâdat al-Juz'iyya*, a treatise in Arabic by one of the latest representatives of Ottoman scholarly tradition, Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi. Written in the nineteenth century, the work successfully handles the thus far cumulated tradition and approach of the Ottoman ulema regarding human will (*irâde*). In this work, which consists of eight sections and three

---

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mfatih.soysal@amasya.edu.tr

subtopics, the author handles the question of human will in conformity with the thought of the Mâturîdî ulamâ of the later times, while also critiquing the position of other schools of thought, such as the Mu'tazila, the Jabriyya and the Falâsifa. Especially striking, however, are the harsh criticisms directed at the Imâm Ash'arî who is a Sunnî. Thus it opens to question the dictum that Ottoman ulemâ, influenced by the Ash'arî kalâm, have failed to pay due attention to the Mâturîdiyya.

**Keywords:** Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi, *al-Mabâhis al-dafîniyya*, free will (irâde-i juz'iyya), Mâturîdiyya, Ottoman.

### Giriş

Bu çalışmada son dönem Osmanlı âlimlerinden Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin (ö. 1305/1888) *el-Mebahisü'd-defîniyye fî hakki'l-irâdeti'l-cüz'iyye* adlı eserinin ilmî neşri gerçekleştirilecek olup\* bir başka makalede metnin ayrıntılı bir değerlendirme ve tercümesi konu edinilecektir.

Eser irâde konusunda ileri sürülen farklı düşünceleri müstakil bir araştırma konusu/*mebhas* olarak ele alması sebebiyle müellif tarafından *el-Mebâhis* şeklinde isimlendirilmiştir. Bu itibarla eserin, tertibine göre Mâturîdiyye, Bâkılânî, Ebû İshak el-İsferâinî, Cüveynî, Eş'arî, Cebriyye, Felâsife ve Mu'tezile'yi konu edinen sekiz mebhas ve bunların bir kısmının içinde yer alan, kulların fiillerinin ortaya çıkışı hakkında bir *fâide*, Allah'ın kullara teklifte bulunmasının anlamı hakkında bir *tenbih* ve kalbin fiilleri hakkında bir *tetimmeden* oluştuğu görülmektedir.

Eserin *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâsıd*, *Neşru't-Tevâli'*, *Berîka*, *Gelenbevî'nin Hâşiyeleri*, *Siyalkûtî* ve *Kânkırî'nin Hayâli Hâşiyeleri* gibi şerh hâşiye türü kaynaklara istinad ederek bu uslupla kaleme alınması, bunun yanında muhakkik âlimlerin görüşlerinden hareketle içeriğinin belirlenmiş olması sebebiyle Osmanlı ilmî muhitinin hususiyetlerini yansıttığını ve Osmanlı kelâm anlayışı hakkında doğru bir fikir verdiğini belirtmemiz gerekir.

\* Bu çalışma, Osmanlı Müelliflerinden Ahmed Âsım Efendi'nin İrâde-i Cüz'iyye Risalesi ve Probleme Yaklaşımı başlıklı tezin bir bölümünün yeniden gözden geçirilmesiyle oluşmuştur.

### **Eserin Neşrinde İzlenilen Yöntem**

Eserin tenkitli neşrini gerçekleştirmek için öncelikle Türkiye kütüphanelerine ait olan matbu ve dijital kataloglar incelendi. Bu inceleme sonucunda *el-Mebahisü'd-defîniyye fî hakki'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'nin iki farklı nüshası tespit edildi. Bu nüshalardan biri, Kütahya Vâhid Paşa İl Halk Kütüphanesi Nâdir Eserler Koleksiyonu 2884'te kayıtlı yazma nüsha, diğeri ise 1285 tarihinde İstanbul'da Dâru't-Tıbâati'l-Ma'mûre'de basılmış matbû nüshadır.

### **Nüshaların Tanıtımı:**

#### **Kütahya Vâhid Paşa İl Halk Ktp., Nâdir Eserler Kol., nr. 2884**

160x100, 220x145 mm ölçülerinde her sayfa 14 satırdır. 16 varaktan oluşmaktadır. Cild kapağı sırtı bez mukavvadır. İlk sayfada *Risâle-i Îrâde-i Cüz'iyye* yazmaktadır. Bütün sayfalar kenar çizgileri ile kuşatılmıştır. Nüsha tâlik hattıyla yazılmıştır. Müstensih adı ve istinsah tarihi bulunmamaktadır. Bölüm başlıkları da metinde olduğu gibi siyah mürekkeple yazılmıştır. Sayfaların birbirini takip ettiğinin kontrol edilebilmesi amacıyla bir sonraki sayfanın ilk kelimesi bir önceki sayfanın altına yazılmıştır. Okuyucunun eserin bölümlerine kolay bir şekilde ulaşabilmesi amacıyla bir bölümün başladığı yerin sayfa kenarında o bölümün başlığı verilmiştir. Ayrıca bazı sayfaların kenarında çeşitli notlar bulunmaktadır.

#### **Dâru't-Tıbâati'l-Ma'mûre, İstanbul, 1285**

Matbû nüshadır. 19 sayfadan oluşmaktadır. Her sayfa 29 satırdan meydana gelmektedir. Yazma nüshada olduğu gibi, sayfaların birbirini takip ettiğinin kontrol edilebilmesi amacıyla bir sonraki sayfanın ilk kelimesi bir önceki sayfanın altına yazılmıştır. 1305/1888'de vefât ettiği kesin olarak bilinen müellifin hayâtında basılmıştır.

Eserin tahkîki amacıyla gerçekleştirilen mukayese sonucunda yazma nüsha ile yaşamı esnasında muhtemelen müellif tarafından basımı sağlanan, bu yönüyle mevsûk kabul ettiğimiz, matbû nüsha arasında herhangi bir fark olmadığı anlaşılmış, bu sebeple neşirde nüsha farklılığına işarette bulunulmamıştır. Bununla birlikte eserin neşrinde Vâhid Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüsha esas alınmıştır.

Müellif eserinin mukaddimesinde, eserini çoğunlukla muteber olarak nitelendirdiği eserlerden iktibasta bulunarak kaleme aldığını

belirterek bunların önem arzeden bir kısmını da bizzat zikretmiştir. Metnin içinde iktibasta bulunduğu eserleri bazen ifade ettiği bazen de ifade etmediği görülmüştür. Biz müellifin metinde isimlerini zikrettiği eserler yanında yararlanma ihtimali söz konusu olan başka eserleri de gözden geçirip iktibâs ettiği metinleri tespit ederek dipnotlarda belirttik. Bununla müellifin iktibasta bulunurken ilgili metinlerden yararlanma tarzını, metinler üzerindeki tasarruflarını ortaya koyarak eserle kendisine esas ittihaz ettiği kaynakların mukayesesi gerçekleştirilmiştir.

Klasik metinlerde paragraf ve imlâ işâretleri tabîi olarak bulunmamaktadır. Neşirde ibarenin yapısı göz önünde bulundurularak paragraflar oluşturulmuş ve imlâ işâretleri kullanılmıştır.

Neşirde varakların ön yüzü ([ و ]), arka yüzü ([ ط ]) harfleriyle belirtilmiştir.

Eserin aslında bölümler müellif tarafından “*el-mebhasü'l-evvel, el-mebhasü's-sânî, el-mebhasü's-sâlis*” örneklerinde olduğu gibi başlıklandırılmış; fakat konuları belirtilmemiştir. Bu sebebe binaen her bölümünün başına müellifin başlığı akabinde yer alan, bölümün konusunu ifade eden ([ ]) işâreti içinde kendi tasarrufumuz olan başlıklar oluşturulmuştur.

Müellifin iktibas ettiği lafızlar eserde (" ") işâreti içinde belirtilmiştir. Dipnotta, metin tamamen aynı lafızlarla aktarılmışsa “bu ibâre şu eserde geçmiştir” şeklinde belirtilmekle yetinilmiş, iktibas edilen metinle iktibas arasında fark veya farklar tespit edildiği takdirde ise “bu ibârenin benzeri şu eserde şu şekilde vâki olmuştur” şeklinde belirtildikten sonra alıntılanan metin orijinal haliyle verilmiştir.

Eserde yer alan Kur’ân âyetleri harekeli, bolt olarak ({ }) işareti içinde verilmiş ve dipnotta yer aldıkları sure ve rakamları belirtilmiştir. Metinde yer alan hadislerin kaynakları ve sıhhat durumları hakkında dipnotta bilgi verilmiştir.

Müellifin eserinde isimlerini dile getirdiği müelliflerin kısa biyografileri ile yararlandığını ifade ettiği eserlerin bilgileri dipnotta verilmiştir.

Bazı fiillerin, kelimelerin ve kavramların okunuşunda kolaylık sağlanması için gerekli görüldüğü takdirde zaman zaman hareke koyma cihetine gidilmiştir.

Eserin anlaşılmasına katkı sağlaması amacıyla noktalama işaretleri kullanılmıştır.

## [ 1 ظ ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدك يا من تزهرت صفاتك الأزلية والأبدية، و خلقت فينا من القوة و القدرة، والإرادة الكلية، و نشكرك علي ما علمتنا، و أطلقت زمام عناننا بالصرف و الإرادة الجزئية. ونصلي على محمد وأصحابه المبينين بالدلائل "الإلمية والإئيه"<sup>1</sup> اليقينية.

و بعد فيقول أضعف عباد الله، أحمد عاصم بن خواجه عثمان أفندي، الكوتاهيوي: لما كانت الإرادة الجزئية أصلا وأساسا لصحة التكليف وفائدته، وكثير من العقائد اليقينية، ووقع فيها الخلط والخيوط وعدم الضبط، شرعت فيها أن أبين المذاهب فيها على وجه يليق اقتداء بالإمام أبي منصور الماتريدي،<sup>2</sup> خارجا من حولي و قوتي، مستعينا به تعالى، فهو حسي ونعم الوكيل. وكثيرا ما ما حررت شيئا إلا اقتبسته من الكتب المعتبرة، نحو شرح المواقف،<sup>3</sup> وشرح المقاصد،<sup>4</sup> ونشر الطوالع،<sup>5</sup> والبريقة،<sup>6</sup> و حواش للفاضل الكلبيوي،<sup>7</sup>

1 - قال المحقق الكلبيوي : الدليل، إن كان الجزء المتوسط بين العقل و النتيجة، منه علة لها في الذهن و الخارج. فاللمي كالاستدلال بتعفن الأخلاط على الحمى و بوجود النار على الدخان ليلا أو في الذهن فقط، بأن يكون علمه علة لعلها فقط. فإني سواء كان معلولا مساويا لها في الخارج كالاستدلال بالحمى على التعفن و بوجود الدخان على النار نهارا أو كان معلولى علة واحدة كالاستدلال بالحمى على الصداع و بالدخان على الحرارة، سواء قرر الجميع اقترانيا أو استثنائيا أو غيرها. (برهان، 74-75)

2 - هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي (ت333هـ/944م)؛ أصله من ماتريد محلة بسمرقند، و توفي بسمرقند. إمام الهدى، إمام المتكلمين، مصحح عقائد المسلمين، رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام. (الجواهر المضية للقرشي، 360/3-361)، (تاج التراجم لابن قطوبغا، 59)، (الفوائد البهية للكنوي، 319-320)، (مفتاح السعادة لطاشكوبري زاده، 151-152/96/2)، (أعلام، 242/7).

3 - و هو كتاب للسيد الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت816هـ/1413م) على المواقف لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت756هـ/1355م). و هو أدون شروحه، فرغ منه في أوائل شوال (807هـ/1405م) بسمرقند. (كشف الظنون لحاجي خليفة، 1891/2)، (مفتاح السعادة لطاشكوبري زاده، 181/2). طبع في إستانبول (1292هـ/1875م).

4 - وهو كتاب لسعد الدين مسعود بن عمر الفتازاني (ت792هـ/1390م)، يسمى مقاصد الطالبين في علم أصول الدين. أنظر: بغيعة الوعاة للسيوطي، 285/2؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، 1779/2؛ مفتاح السعادة لطاش كبري زاده، 181/2؛ الأعلام للزركلي، 112/8-113. طبع في إستانبول سنة 1277هـ/1861م، 1305هـ/1888م.

5 - وهو كتاب محمد بن أبي بكر المرعشي المعروف بسحاقلي زاده (ت1145هـ/1732م) له نسخة واحدة في مكتبة الإلهيات بجامعة مرمره، مخطوطات، 579.

6 - وهو كتاب البريقة الحمودية في شرح الطريقة الحمودية و الشريعة النبوية في السيرة الأحمدية لأبي سعيد محمد بن مصطفى بن عثمان الخادمي (ت1176هـ/1762م)، و هو شرح مفصل على الطريقة الحمودية للركوي (ت981هـ/1573م)، و ترجمت البريقة إلى اللغة التركية في سنة 1989. و طبعت في إستانبول 1257هـ/1841م. أنظر: إيضاح المكنون لإسماعيل باشا، 180/1؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، 333/2.

7 - وهم لإسماعيل بن مصطفى الكلبيوي (ت1205هـ/1791م)، حاشية على شرح الجلال على عقائد العضدية، طبعت في إستانبول سنة 1233هـ/1818م، وأيضا سنة 1306هـ/1889م. و تعليقات على حاشية السبالكوتي على العقائد النسفية. و حاشية على تهذيب المنطق والكلام، طبعت في إستانبول سنة 1288هـ/1871م. أنظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا، 222/1.



ومحشي الخيالي،<sup>1</sup> مثل سيلكوتي،<sup>2</sup> والكانقري.<sup>3</sup> وأخذته من تقارير شريفة أنيفة، وتعبيرات لطيفة منيفة، وتحقيقات عميقة لأستاذنا عثمان المتبحر، وهو أبونا والدنا، ولاسيما لاينكر قضية "كم ترك الأول للآخر". وسميت هذه المختصرة: "مباحث الدفينة في حق الإرادة الجزئية" ورتبتها على مباحث ثمانية.

## المبحث الاول/[2و]

### [في بيان مذهب الماتريديّة]

مذهب الماتريديّة الذي عليه الأصحاب والتابعون، والسلف الصالحون، وأهل السنة والجماعة أجمعون.

قال أبو منصور الماتريدي: إن الله تعالى خالق كل شيء، وأفعال العباد، ولا خالق غيره.<sup>4</sup> لكنه للعباد اختيارات جزئية، وإرادات قلبية، قابلة للتعلق وعدم التعلق، وهي لعدم كونها موجودة في الخارج غير مخلوقة له تعالى؛ لأن الخلق يطلق على إيجاد المعدوم، فما ليس بموجود في الخارج ليس بمخلوق، فلا يلزم أن يكون العبد المرید خالقاً أيضاً.

"وتحقيق ذلك أن في العبد المختار إرادتين: الأولى إرادة كلية، وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من طرفي الفعل والترك، وترجح بتعلقها ذلك الطرف، وهي مخلوقة له تعالى اتفاقاً، والثانية إرادة جزئية، هي تعلقها بطرف معين، ويعبر عنه بالاختيار الجزئي، والترجيح، و صرف الإرادة الكلية التي هي مخلوقة له تعالى، وقصدها نحو جانب معين، وذلك الصرف والترجيح والاختيار قد يكون لمرجح كالشوق المتأكد، ويكون لترجيح الراجح، وقد يكون لا مرجح كما في ترجيح"<sup>5</sup> أحد طريقي الهارب عن الأسد الأسد وقَدَحِي

<sup>1</sup> - وهي لأحمد بن موسى شمس الدين العريف بخيالي الرومي (ت875هـ/1470م). حاشية على شرح عقائد النسفية للفتناني. طبعت في إسطنبول سنة 1278هـ/1862م؛ 1294هـ/1877؛ 1307هـ/1890م. أنظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 2/1145.

<sup>2</sup> - وهما لعبد الحكيم بن شمس الدين محمد الهندي السيلكوتي (1067هـ/1656م). حاشية السيلكوتي على الخيالي، وهي أحسن الحواشي مقبولة عند العلماء، طبعت في إسطنبول سنة 1235هـ/1860م. و حاشية على الجلال للدواني (ت905هـ/1502م) على العقائد العضدية. طبعت في إسطنبول سنة 1271هـ/1854م. أنظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 2/1148، أعلام للزركلي، 4/55.

<sup>3</sup> - وهي لعبد الله بن الشيخ حسن الكانقري ثم الأسكداري (ت1239هـ/1824م)، طبعت في بولاق سنة 1254هـ/1838م. أنظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا، 1/490.

<sup>4</sup> - أنظر: كتاب التوحيد للماتريدي، 346، 358، 364، 367، 370، 371، 372، 373، 375، 376، 380.

<sup>5</sup> - وردت هذه العبارة في حاشية الكلبي على الجلال على العقائد العضدية، 1/194 "وتحقيق ذلك إن في العبد المختار إرادتين: الأولى إرادة كلية، وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من طرفي الفعل والترك. وترجح بتعلقها ذلك الطرف وهي مخلوقة له تعالى اتفاقاً. والثانية إرادة جزئية، هي تعلقها بطرف معين، ويعبر عنه بالاختيار الجزئي والترجيح و صرف الإرادة الكلية التي هي مخلوقة له تعالى، وقصدها نحو جانب معين. وذلك الصرف والترجيح والاختيار قد يكون لمرجح كالشوق المتأكد، ويكون لترجيح الراجح، وقد يكون لا مرجح كما في ترجيح."

عطشان<sup>1</sup> المتساويين من كل وجه، أو "المرجوح و هذه الإرادة الجزئية، المسماة بالقصد والاختيار والترجيح، صادرة عن العبد، مع جواز عدم صدورها عنه." <sup>2</sup> "و ليس العبد مضطرا فيه"<sup>3</sup>، و هي ليست من الموجودات الخارجية، بل من الأمور الاعتبارية أو من قبيل حال<sup>4</sup> المتوسط بين الموجود والمعدوم، الذي أثبتته صاحب صدر الشريعة<sup>5</sup> [2/ ظ] "وهي مدار التكليف،<sup>6</sup> و يؤيده قوله عليه السلام "نية المؤمن خير من عمله."<sup>7</sup> فالاختياري في التحقيق ما يصح صدوره من الفاعل، و عدم صدوره منه، لا ما يكون مسبوقا بالقصد<sup>8</sup> الآخر، فلا يرد ما يقال: إن للقصد و الاختيار قصدا و اختيارا، فنقل الكلام إليه، فيلزم الدور أو التسلسل؛ لأن من شأن الإرادة الترجيح، و لو سلم أن للقصد قصدا "فلا يلزم الدور أو التسلسل أيضا، لأن قصد القصد عين القصد، أو من الأمور الانتزاعية، كوجود الوجود"<sup>9</sup>، ولا مسبوق بموجب آخر، وإن كانت مسبوقه بمرجح، كالشوق الدائم في بعض الصور، و تلك الإرادة الجزئية سبب ناقص، و علة و شرط عادي غير تام، لتأثير قدرة الله تعالى في خلقه تعالى أفعال العباد عقيب صرف العبد إرادته الجزئية على ما جرى عادته تعالى، بخلاف ذلك عند الأشعري<sup>10</sup>. فإن الإرادة الجزئية عنده وإن كانت سببا عاديا؛ إلا أنها من الموجودات الخارجية، وهي مخلوقة له تعالى، و ليس في قدرة العبد تأثير، لا في أصل الفعل، و لا في وصفه؛ ولذا سمي بالجزير

1 - وردت مثل هذه العبارة في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 100/1، كذا: " فدحي عطشان و طريقي هارب من الأسد."

2 - وردت هذه العبارة في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 194/1، " و المرجوح و هذه الإرادة الجزئية المسماة بالقصد والاختيار والترجيح صادرة عن العبد مع جواز عدم صدورها عنه."

3 - وردت هذه العبارة في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 193/1، " و ليس العبد مضطرا فيه."

4 - وردت هذه العبارة في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 194/1، " و هي ليست من الموجودات الخارجية، بل من الأمور الاعتبارية أو من قبيل حال."

5 - هو صدر الشريعة الثاني الأصغر عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة أحمد بن جمال الدين عبيد الله المحبوبي البخاري (747هـ/1346م). عالم محقق و حبر مدقق عن علم الحكمة و الطبيعيات و أصول الفقه والدين له تصانيف مفيدة. (تاج التراجم لابن قطلوبغا، 40)، (الفوائد البهية للكنوي، 109-112)، (مفتاح السعادة لطاش كبري زاده، 191/2-192)، (كشف الظنون للحاجي خليفه، 496/1، 419)، (هدية العارفين لإسماعيل باشا، 649/1-650).

6 - أنظر: التوضيح لصدر الشريعة، 380/1-405.

7 - أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، 343/5؛ والطبراني في المعجم الكبير، 175/6-176؛ وأبو نعيم الإصبهاني في حلية الأولياء، 255/3. و قال المناوي في فيض القدير: و الحاصل أنه له عدة طرق تخرجه ضعفه، 292/6؛ والعجلوني في كشف الخفاء: وفي إسناده يوسف بن عطية ضعيف كما قاله ابن دحية. وقال النسائي متروك الحديث، و روى من النواس بسند ضعيف، 291/2.

8 - وردت هذه العبارة في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 193/1، "وهي مدار التكليف و يؤيده قوله عليه السلام "نية المؤمن خير من عمله" فالاختياري في التحقيق ما يصح صدوره من الفاعل و عدم صدوره منه، لا ما يكون مسبوقا بالقصد."

9 - وردت هذه العبارة في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 194/1 "فلا يلزم الدور أو التسلسل أيضا، لأن قصد القصد عين القصد أو من الأمور الانتزاعية، كوجود الوجود."

10 - هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (324هـ/936م). مؤسس مذهب الأشاعرة، و كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. و كان الأشعري معتزليا فرجع عنه إلى أهل السنة و الجماعة. (البداية و النهاية لابن كثير، 187/11)، (وفيات الأعيان لابن خلكان، 284/3-285)، (الجواهر الضية للقرشي، 3/544-545)، (الأعلام للزركلي، 69/5)

المتوسط الذي يرجع ويكون عين الجبر المحض، اتفاقا من المتأخرين. فذا مجروح، و لا يقتضي كون أفعال العباد ضروري الصدور من العباد بتعلق علمه وإرادته وتقديره و كتبه تعالى في لوح المحفوظ؛ إذ علمه تعالى تابع للمعلم، أي الفعل أو الترك الذي صدر عن العبد بالاختيار؛ لأن المعلوم أصل و العلم ظل له و حكاية عنه، و إنما يكون العلم علما إذا كان ظلا له و مطابقا له / [3 و]، فلا مدخل للعلم والإرادة في وجوب الفعل و امتناعه، فلا يلزم الجبر، و لا يكون ضروري الصدور منها<sup>1</sup>. و إنما يلزم إذا كان علمه تعالى سببا تاما متقدما على اختيار العبد بالعلية التامة، و ليس كذلك؛ بل العلم مسبب مؤخر، و المعلوم سبب مقدم. و إرادته تعالى تابع لعلمه تعالى، و العلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العباد بالاختيار، وهو تابع لإرادة العباد، فلا يرد ما ورد على الأشعري من وسوسة الشيطان، و سببته إن شاء الله تعالى في مقامه.

"و لا يلزم أن يكون المقذور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين"<sup>2</sup> كما يلزم على مذهب الأستاذ؛<sup>3</sup> لاختلاف الجهتين. و يسمى صرف العبد إرادته و قدرته، و هو عبارة عن العزم المصمم الذي هو الوجه الصادق نحو الفعل، كسبا<sup>4</sup>. و يقال: الإرادة الجزئية و القصد الجزئي أيضا؛ لتعلقه بمطلوب معين، وهو أيضا من الأعراض الإضافية، و لا وجود لشيء منها عند أهل الحق، سوى الأكوان الأربعة، خلافا للفلاسفة<sup>5</sup>. و إيجادها تعالى الفعل عقيب ذلك الصرف خلقا، فالفعل مقدوره تعالى بجهة الإيجاد، و مقدور العبد بجهة الكسب.

و إن قلت: ما هذا التعقيب؟ أ زمني أم ذاتي؟

قلنا: ذاتي لا زمني، إذ لا يجري عليه تعالى الزمان. و لأن الاستطاعة - أي القدرة - التي يكون بها الفعل مع الفعل لا قبلها، خلافا للمعتزلة<sup>6</sup>.

و إن قلت: "ما الفرق بين الكسب والخلق؟

قلنا: إن الكسب واقع بآلة، و مقدور واقع في محل قدرته، و لا يصح إنفراد القادر به." <sup>1</sup> وانه إما / ]ظ [لجلب النفع أو لدفع الضرر، و مقدم على الخلق ذاتا، به يوصف المخلوق، و مؤخر عنه و صفا، بمعنى أنه لا

<sup>1</sup> - أنظر: شرح المقاصد للفتناري، 232/4؛ شرح المواقف للجرحاني، 120/3؛ حاشية السبائكوتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية للفتناري، 209-210؛ تعليقات للكلنبوي على حاشية السبائكوتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية للفتناري، 209؛ حاشية الكلنبوي على الجلال على العقائد العضدية، 96-97.

<sup>2</sup> - وردت مثل هذه العبارة في شرح العقائد النسفية للفتناري، 87، كذا: "و معلوم أن المقذور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين".

<sup>3</sup> - هو إبراهيم بن محمد أبو إسحاق الإسفرائيني (418هـ/1027م). عالم بالفقه و الأصول من أئمة الأشاعرة، كان يلقب بركن الدين (وفيات الأعيان لابن خلكان، 28/1)، (الأعلام للزركلي، 59/1).

<sup>4</sup> - وردت مثل هذه العبارة في رسالة في تحقيق الإرادة الجزئية لمولانا خالد البغدادي، 530، كذا: "العزم المصمم الذي هو التوجه الصادق نحو الفعل صادر من العبد بقدرته عند الماتريدي وهو المسمى عندهم بالكسب و يقال له الإرادة الجزئية و القصد الجزئي أيضا." و قال ابن الهمام: "والاختيار يخلق الله تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه، و إنما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزمًا مضمما بلا تردد. و توجهه توجهها صادقا للفعل طالبا إياه. فإذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله له الفعل." أنظر: المسامرة، 110-111.

<sup>5</sup> - أنظر: حاشية الكلنبوي على الجلال على العقائد العضدية، 252/1.

<sup>6</sup> - أنظر: كتاب التوحيد للماتريدي، 256؛ كتاب اللمع للأشعري، 56؛ بحر الكلام لأبي المعين النسفي، 21؛ أصول الدين للزبدوي، 115؛ تمهيد الأوائل للباقلاني، 324-325؛ مسامرة لابن الهمام، 101.

يسمى كسبا إلا بعد خلق الله تعالى، وإن كان الخلق متفرعا عليه عادة، كالرمي، لا يسمى قتلا إلا عقيب خلق الله تعالى الموت به<sup>2</sup>. وله نظائر كثيرة، بخلاف الخلق؛ فإنه لا بآلة ولا في محل قدرته، و يصح الإنفراد به، ولا يكون جلب النفع، أو لدفع الضرر، إذ الأفعال غير معللة بالأغراض<sup>3</sup>.

"وإن قلت: إذا كان تعلق الإرادة من ذاتها لا نحتاج إلى صفة أخرى لزم وجوب الجانب الذي تعلق الإرادة به و امتناع الآخر فلا اختيار للعبد.

قلنا: إن وجوب الشيء بالإرادة يحقق وجود الإرادة والاختيار، ولا ينفي الاختيار." <sup>4</sup>

و إن قلت: أ فرق بين الإرادة و الميل أم لا؟

قلنا: بينهما فرق من وجهين، و كذا بين النفرة و بين ترك الأفعال.

الاول: إن الشوق و الميل و النفرة موجود مخلوق لله تعالى، كما قال القاضي البيضاوي<sup>5</sup>. وخلق الله تعالى الميول<sup>6</sup> و الإرادة الجزئية و ترك الفعل غير موجود، إذ غير مخلوق.

والثاني: إن بينهما عموما من وجه، إذ كثيرا ما وجد لنا الشوق و الميل و لم نرده لمانع، كالكسل و الحياء و الرياء و العجب و السمعة، و كثيرا ما وجد لنا الإرادة و لم يوجد الشوق و الميل، كالطبيب يأتي لنا حال مرضنا بالدواء المر المعلوم، و كلف بشرهما، و نشرهما بالإرادة، و لم يكن لنا الشوق و الميل، بل وجد النفرة مع الفعل، و كثيرا ما اجتمع الميل و الإرادة فيما تصور أمر ملائم، مع بقاء الشوق و الميل، و يراد، و كذا بين النفرة و الترك، إذ وجد النفرة في شرب الدواء المر، و لم يوجد الترك، و قد [4 و] وجد الترك بدون النفرة حياء و رياء، و قد اجتمعا كترك النفس القاذورات طوعا، و فيه نفرة و ترك، فإذا ثبت الفرق بينهما فلا حير لنا، كما لزم الحير للأشعري، حيث قال: لا فرق بينهما؛ لكون الإرادة موجودة في الخارج عنده.

<sup>1</sup> - وردت مثل هذه العبارة في شرح العقائد النسفية للفتازان، 88، كذا: "و هم في الفرق بينهما عبارات، مثل أن الكسب بآلة،

والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته، والخلق لا في محل قدرته. والكسب لا يصح إنفراد القادر به."

<sup>2</sup> - أنظر: حاشية السبالكوتي على الخيالي على العقائد النسفي للفتازان، 259.

<sup>3</sup> - أنظر: طوابع الأنوار للبيضاوي، 203.

<sup>4</sup> - وردت مثل هذه العبارة في شرح العقائد النسفية للفتازان، 86، كذا: "فإن قيل: فيكون فعله الاختياري واجبا أو ممتنعا وهذا ينافي الاختيار، قلنا: ممنوع، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له." و أنظر: حاشية الكليني على الجلال على العقائد العبودية، 78/2.

<sup>5</sup> - هو قاضي القضاة ناصر الدين عبد الله بن عمر محمد بن علي أبو الخير الشيرازي البيضاوي (ت 685هـ/1287م). كان عالما بعلم كثيرة، صالحا خيرا. صنف التصانيف المشهورة في أنواع العلوم. (مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده، 103/2)

<sup>6</sup> - أنظر: طوابع الأنوار للبيضاوي، 124.

<sup>7</sup> - أنظر: شرح المواقف للحرجاني، 108/2-109؛ المسامرة لابن الهمام، 111-112.

## فائدة

## [في صدور الأفعال الاختيارية]

إن في صدور الأفعال الاختيارية عن العبد أربعة أشياء:

الأول: تصور الأمر الملائم، وهذا التصور جزئي؛ لانبعث الشوق الجزئي منه، وليس من قلب الإنسان، بل منه تعالى، إذ يقع كثيرا ما بلا اختيار بخلاف التصور الكلي، فإنه لا ينبعث الشوق الجزئي منه.

والثاني: الشوق الذي انبعث من ذلك التصور؛ لأن تصور الأمر الملائم للطبع، أو للمصلحة من حيث هو ملائم يوجب انبعث الشوق إلى تحصيل الفعل، ويقال له الميل، وهو أيضا منه تعالى، وهو قابل للقوة والضعف، والزيادة والنقصان، فذا معلوم وجدانا يقينا.

والثالث: صرف إرادته نحو الفعل.

والرابع: تحريك أعضائه، ثم بانضمام إرادته تعالى إليها يصدر الأفعال بطريق جرى العادة. ولا تكون هذه الأربعة موجبة، إذ هي سبب ناقص و شرط عادي، لا علة تامة، و سبب و شرط موجب، فيجوز له تعالى أن يخلقه و أن لا يخلقه، و الحال يجوز للعبد أن يترك التصور و الشوق وقت اشتغال بشيء آخر، و التصور على وجه غير ملائم، و ترك الإرادة مشهور، و إذا ترك الإرادة ترك تحريك الأعضاء، فلا جبر، فالاختيار ثابت<sup>1</sup>.

فان قلت: إن قوله تعالى: { وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ }<sup>2</sup> ينفي الإرادة الجزئية للعبد، إذ معناه: يا عبادي أنتم // [4ظ] لا تريدون الاستقامة إلا أن يريد الله تعالى إياها فالجبر لازم قطعاً.

قلنا: معناه لا كما قلت، بل معناه: يا عبادي أنتم تريدون الاستقامة، لكن لا توجدونها؛ إلا أن يوجد الله تعالى إياها. فنقول في دفعه: فيه مجاز في الإسناد، إذ المفعول المشيئة ليست مشيئة العبد حتى لزم علينا الجبر الذي لزم على الأشعري، بل مفعولها مقدمة مشيئة العبد، و هي التصور و الشوق وغيرهما. فعلى هذا معناه: يا عبادي، أنتم لا تريدون الاستقامة؛ إلا أن يريد تعالى و خلق مقدمة مشيئتم من التصور و الشوق وغيرهما، فلا جبر. فظهر "أن فعل الاستقامة موقوف على إرادة الاستقامة، و هذه الإرادة موقوفة الحصول على ما يريد الله أن يعطيه تلك الإرادة. و الموقوف على الموقوف على الشيء، موقوف على ذلك الشيء، فأفعال العباد ثبوتاً ونفياً موقوفة الحصول على مشيئة الله."<sup>3</sup> و فيه دلالة على أن أحدا لا يعمل خيراً إلا بتوفيقه و بمنه و فضله تعالى.

<sup>1</sup> - أنظر: شرح العقائد العنصرية للدوان، 18-19؛ حاشية الكلبي على الجلال على العقائد العنصرية، 1/ 191-193؛ حاشية السيالكوتي على الجلال على العقائد العنصرية، 32-33.

<sup>2</sup> - سورة الإنسان، 30/76؛ سورة التكويد، 29/81.

<sup>3</sup> - وردت مثل هذه العبارة في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، 16/76، كذا: "أى إلا أن يشاء الله تعالى أن يعطيه تلك المشيئة، لأن فعل تلك المشيئة صفة محدثة فلا بد في حدوثها من مشيئة أخرى فيظهر من مجموع هذه الآيات أن فعل الاستقامة موقوف على إرادة الاستقامة. و هذه الإرادة موقوفة الحصول على أن يريد الله أن يعطيه تلك الإرادة، و الموقوف على الموقوف على الشيء، فأفعال العباد في طرفي ثبوتها و إنتفائها، موقوفة على مشيئة الله و هذا هو قول أصحابنا، و قول بعض المعتزلة أو هذه الآية مخصوصة بمشيئة القهر و الإلجاء ضعيف لأننا بينا أن المشيئة الاختيارية شئ حادث، فلا بد له من محدث فيتوقف حدوثها على أن يشاء محدثها إيجاباً، و حينئذ يعود الإلزام، و الله أعلم بالصواب."

فان قلت: إن الإرادة الجزئية غير موجودة في الخارج، فكيف يترتب الفعل الموجود فيه على غير الموجود فيه؟

قلنا: يترتب الفعل الموجود فيه على الموجود في نفس الأمر، سواء وجد في الخارج أم لا، كالإرادة الجزئية، فإنها غير موجودة فيه، لكن موجودة في نفس الأمر، فقد عرفت مما قررناه أن الأفعال الصادرة عن العبد بمباشرة الأسباب كسب العبد، لكن بإيجاده تعالى وخلقته. فذا مخصوص بالعبد، وإيجاده تعالى خلق، فذا مخصوص به تعالى عقلا و نقلا.

[/ 5 و] أما الأول: فلأن إضافة الوجود أتم وأبلغ من تفرع الأمر الاعتباري، ومن ثم رتب الله تبارك وتعالى على الخلق، الذي هو عين إضافة الوجود استحقاق العبودية في آيات شتى، منها قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۗ ۱﴾

و أما الثاني: فلأن الله تعالى وتبارك أطلق مرارا و كرارا على ذاته المقدسة، إنه خالق كل شيء<sup>2</sup>. و الخلق بمعنى الإيجاد، و الشيء في اصطلاح أهل السنة، و هو في الأصل مصدر شاء، أطلق تارة بمعنى الشائي، فيتناول الباري، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ ۗ ۳﴾. وبمعنى اسم المفعول تارة أخرى، أى المشيء، فالشيء في حقه تعالى بمعنى الشائي، و في حق المخلوق بمعنى المشيء و هى المراد هنا<sup>4</sup>. و الأمر الاعتباري، و الحال، والأعراض النسبية، و الإضافية ليست بموجودة، فجعل الفعل أثر قدرة العبد يصادم النصوص، لكن الفعل عام و قد يسند تارة إليه تعالى، كقوله تعالى: ﴿ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ ۗ ۵﴾. و قد يسند إلى العبد، كقوله تعالى: ﴿ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ۗ ۶﴾. فلم يكن للعبد تأثير في الأفعال، لا استقلالاً كما قاله المعتزلة، و لا اشتراكا كما قاله الأستاذ، و لا في أصل الفعل و وصفه، كما قاله القاضي<sup>7</sup>. إلا أن لكسب العبد مدخلا، و هو سبب ناقص و شرط و علة عادية غير تامة و لا موجبة، فيصح أن يخلق الله تعالى أفعال العباد، مع عدم إرادة العبد بطريق خرق العادة. هذا مذهب أهل السنة والجماعة، و مذهب أبي حنيفة<sup>8</sup> رحمه الله تعالى، فاضبطوها على ما قررناها، و احفظوها. و لما نهي [ 5 ظ] السلف عن الخوض في مسألة الإرادة الجزئية، و ترك المناظرة فيها لشدة خطر الوقوع<sup>9</sup>، و لم يجر مذهب الإمام الماتريدي تفصيلا، تورعا و

1 - سورة الذاريات، 56/51.

2 - أنظر: سورة الأعمام، 101/6-102؛ سورة الرعد، 16/13؛ سورة الفرقان، 3/25؛ سورة الزمر، 62/39؛ سورة المؤمن، 62/40؛ سورة القمر، 49/54.

3 - سورة الأعمام، 19/6.

4 - أنظر: المفردات للراغب الأصفهاني، 481-482.

5 - سورة الصافات، 96/37.

6 - سورة البقرة، 79/2.

7 - هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر الباقلائي (ت403هـ/1013م). كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، مؤيدا اعتقاده و ناصر طريقتة، في علمه أوجد زمانه. له تصانيف كثيرة. (وفيات الأعيان لابن خلكان، 629/1-630)، (الأعلام للزركلي، 46/7).

8 - هو النعمان بن ثابت بن زوطى، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة (ت150هـ/767)، إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: من أبناء فارس أو الترك. (وفيات الأعيان لابن خلكان، 423-415/5)، (تذكرة الحفاظ للذهبي، 168/1-169)، (سير أعلام النبلاء للذهبي، 390/6-403)، (ميزان الاعتدال للذهبي، 265/4)، (النجوم الزاهرة للتغرى بردي، 12/2)، (الأعلام للزركلي، 5-4/9).

9 - أنظر: طوابع الأنوار للبيضاوي، 201.

إتباعاً للسلف؛ لعدم الاحتياج إليه للعبد؛ لقرب العهد بزمان السلف، و تمكنهم من المراجعة إلى الثقة، تشعبت أصحابه: فذهب أكثرهم إلى أن مذهبه مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، و بعضهم إلى أن مذهبه مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني؛ ولهذا وجب علينا بيان مذهب القاضي و الأستاذ، و ما لها و عليها من القيل و القال، حتى ظهر حقيقة الحال فنقول: و بالله التوفيق.

## المبحث الثاني

### [ في بيان مذهب الباقلاني ]

القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني، البصري المتكلم الأشعري. و باقلاني بفتح باء الموحدة، و القاف المكسورة، و بلام و ألف و نون، على وزن سمعاني شاذاً. إنه يقول: إن أفعال العباد واقعة بقدرتين، أى قدرة الله و قدرة العبد، على أن يكون القدرة القديمة مؤثرة في أصل الفعل، و القدرة الحادثة مؤثرة في وصف الفعل<sup>1</sup> بأن تجعله موصوفاً "كما في لطم اليتيم تأديباً و إيذاءً. فإن ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى، و كونها طاعة على الأول، و معصية على الثاني بقدرته العبد."<sup>2</sup> يعني إن أريد به تأديبه فطاعة، و إن أريد به إهانته فمعصية، فهي أثر لقدرة العبد و يرد عليه "إن الطاعة و المعصية من الأمور الاعتبارية أو من الحال المتوسطة بين الموجود و المعدم أو من الأعراض النسبية و الإضافية. و كلها على التحقيق ليست بموجودة في الخارج"<sup>3</sup> بل هي عبارة عما يلزم [6 و] فعل العبد. و باعتبار الموافقة بأمره تعالى يسمى طاعة و المخالفة يسمى معصية، فلا وجه أن يقول: إن ذلك الوصف أثر لقدرة العبد و لا شك أن قدرة العبد موصوفة بأمر لا موجودة و لا معدومة، و من جملتها ذلك الوصف الاعتباري، فلا يجوز أن يقول إن قدرة العبد التي هي من قبيل حال مؤثرة في وصف الفعل الذي هو من قبيل الحال، فلا مخلص عن هذا وجه من الوجود، إلا أن يتكلف و يحمل كلامه إلى المجاز، و يقول: إن مراده بتأثير قدرة العبد هو المدخلية و النسبية لتأثير قدرته. فيكون مرجع مذهبه و مآله باعتبار غايته عين المذهب الماتريدية. و اختاره المحقق ابن الهمام<sup>4</sup> في

<sup>1</sup> - أنظر: شرح المواقف للجرجاني، 215/3؛ شرح المقاصد للتفتازاني، 223/4؛ الملل والنحل للشهرستاني، 109/1-111؛ حاشية على شرح عقائد السلفية للتفتازاني، 75؛ الجلال على العقائد العنصرية، 23.

<sup>2</sup> - وردت ما بين القوسين في شرح المواقف للجرجاني، 215/3، "كما في لطم اليتيم تأديباً و إيذاءً فإن ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى و كونها طاعة على الأول و معصية على الثاني بقدرته العبد" كذا "كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً فإن ذات اللطم واقعة بقدرته الله و تأثيره، و كونه طاعة على الأول و معصية على الثاني بقدرته العبد وتأثيره."

<sup>3</sup> - وردت ما بين القوسين في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العنصرية، 251/1 "إن الطاعة و المعصية من الأمور الاعتبارية أو من الحال المتوسطة بين الموجود و المعدم أو من الأعراض النسبية و الإضافية و كلها على التحقيق ليست بموجودة في الخارج" كذا: "لا يخفى إن كون الفعل طاعة أو معصية من الأمور الاعتبارية فلا يتوهم عاقل كوت وصف الطاعة أو المعصية مخلوقاً."

<sup>4</sup> - هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السواسي ثم الإسكندري العلامة كمال الدين بن الهمام الحنفي (ت861هـ/1456م)، كان علامة في الفقه والأصول والنحو والتصريف والمعاني والبيان والتصوف والموسيقى وغيرهما، محققاً جدلياً نظاراً. (الضوء اللامع للسخاوي، 127/8-132)، (بغية الوعاة للسيوطي، 166/1-169)، (الفوائد البهية للكليني، 180-181)، (كشف الظنون لحاجي خليفة، 358/1)

متن المسأرة<sup>1</sup>، وابن أبي شريف<sup>2</sup> في شرحها<sup>3</sup>، والمولى حسن جلبي<sup>4</sup> في حاشية شرح المواقف<sup>5</sup>، وصرح به المدقق الكليني في حاشية العقائد للدواني<sup>6</sup>، و في تعليقاته السيلكوتي على الخيالي<sup>7</sup>. و هم يقولون: إن الظاهر من مراد القاضي "إن لقدرة العبد هي القوة التي خلقت في قلب العبد، بما يصح أن يصرف إرادته الكلية إلى جانب معين، وأن لا يصرف العبد"<sup>8</sup> مدخلا في ذلك الوصف، و هو بالنسبة إلى العبد طاعة، إن وافق بأمره تعالى، و معصية إن خالف بأمره<sup>9</sup>. "و القول بتأثير قدرة العبد فيه هو المدخلية و السببية، لا معنى للإيجاد."<sup>10</sup> يعني "لا أن قدرة العبد خالقة وصف الطاعة و المعصية. و إلا يلزم كون العبد خالقا لبعض الأشياء، لزم عليه ما يلزم على المعتزلة."<sup>11</sup> و إنما عبر القاضي عن المدخلية بالتأثير؛ لشبهها بالإيجاد في الصدور عن العبد و السببية لأثر موجود."<sup>12</sup>

1 - أنظر: المسأرة لابن الهمام، 111.

2 - هو شيخ الإسلام كمال الدين أبو المعالي محمد بن ناصر الدين محمد بن أبي بكر علي بن أبي شريف القدسي (ت506هـ/1500م). عالم بالأصول من فقهاء الشافعية، من أهل بيت المقدس مولدا ووفاء. (كشف الظنون لحاجي خليفة، (2/1666-1667)، (الفوائد البهية للكنوي، 234-235)، (البدرد الطالع للشوكاني، 2/243-244)، (الأعلام للزركلي، 7/281)

3 - أنظر: المسأرة لابن أبي شريف، 111.

4 - هو حسن جلبي بن محمد شاه بن محمد بن حمزة بن محمد بن محمد الرومي الفناري (ت891هـ/1486م). كان عالما فاضلا جامعاً محققاً مدققاً نحويًا بصيرا بالمعاني والبيان واقفا على الفروع والأصول وتفسير القرآن صالحا متدينا. (الطبقات السنية للتميمي، 3/109-111)، (الضوء اللامع للسحاوي، 3/127-128)، (الفوائد البهية للكنوي، 64)

5 - أنظر: حاشية شرح المواقف لحسن جلبي، 8/147-148.

6 - أنظر: حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 1/251-252.

7 - أنظر: تعليقات الكليني على السيلكوتي على الخيالي على العقائد النسفية للفتنازاني، 252.

8 - وردت مثل هذه العبارة في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 1/252 "إن لقدرة العبد هي القوة التي خلقت في قلب العبد بما يصح أن يصرف إرادته الكلية إلى جانب معين وأن لا يصرف العبد" كذا: "فالمراد من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي خلقت في قلب العبد بما يصح أن يصرف إرادته الكلية إلى جانب معين و أن لا يصرف فسقط الأوهام."

9 - أنظر: حاشية السيلكوتي على الخيالي على العقائد النسفية للفتنازاني، 252-253.

10 - وردت مثل هذه العبارة في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 1/252 "و القول بتأثير قدرة العبد فيه هو المدخاية و السببية لا معنى للإيجاد" كذا: "إن مراد القوم من التأثير حيث نسبوه إلى قدرة العبد على هذا المذهب هو هذه المدخلية لا معنى للإيجاد."

11 - وردت مثل هذه العبارة في الجلال على العقلند العضدية، 23 "لا إن قدرة العبد خالقة وصف الطاعة و المعصية و إلا يلزم كون العبد خالقا لبعض الأشياء لزم عليه ما يلزم على المعتزلة" كذا: "إنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة فيخلق وصف الطاعة و المعصية و ألا لزم عليه ما لزم على المعتزلة."

12 - وردت مثل هذه العبارة في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 1/252 "و إنما عبر القاضي عن المدخلية بالتأثير لشبهها بالإيجاد في الصدور عن العبد و السببية لأثر موجود" كذا: "وإنما عبروا عنها بالتأثير لأنها شبيهة بالإيجاد في كونه صادرا من العبد وسببا لأثر موجود."



## تنبيه

## [في معنى تكليف الله]

معنى تكليفه تعالى عند الماتريدية و القاضي، على تقدير أن يكون/ [6ظ] مذهبه عين مذهب الماتريدية، و هو المختار عند الأئمة، بالأوامر، منها قوله تعالى { أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة }<sup>1</sup> يا عبادي أصرفوا قدرتكم و إرادتكم إلى إقامة الصلوة و إيتاء الزكاة خلقناهما عقبيها؛ و بالنواهي، منها قوله تعالى: { لا تقربوا الزنا }<sup>2</sup> يا عبادي أصرفوا قدرتكم و اكسبوا الكف و الامتناع عن الزنا، خلقناه عقبيها. لا يقال: إن الكف و الامتناع عدم محض فلا يتعلق بما القدرة؛ لأننا نقول: إنهما ليسا بعدم محض، بل من قبيل الفعل، إذا إنما يقال كف و امتنع إذا حضر أسباب المعصية و ترك العبد إياها خوفاً منه تعالى، مع إمكان إقدام العبد، و لأجل ذلك الترك نال العبد الثواب. و العدم المحض إنما يطلق و يقال إذا عدت و انتفت، كالعمى و العنين. فإلها لا يكونان متباينين بعدم الزنا و بعدم النظر إلى المحرمات؛ لانعدام وجود المعصية لهما، و ألها مضطربان في الترك، و الحال لا ثواب و لاعتقاب في الأفعال الاضطرابية، كجواز أكل الميتة حال المخمصة، و كجواز شرب الخمر بقول الطبيب الحاذق المسلم المحرب للمريض. و قال السيلكوتي: "إذا أول العدم بالترك و الترك بالكف كان العدم مقدورا." انتهى كلامه، و تفصيل الكلام في كتب الأصول<sup>4</sup> في مبحث الامر و النهي.

## تنمة

## (في أفعال القلوب)

إعلم "أن أفعال القلوب، من الفكر و النية و العزم، هل يحاسب عليه أم لا؟ قال بعض الفضلاء: لا يحاسب. و قال البعض: يحاسب. و قال البعض: إن خطر بباله و لم يعتقد، و لم ينو ذلك لا يحاسب، و إن كان كفراً، إذ لا يمكن الاحتراز عن مثل ذلك الخطرة، و إما إن خطر بباله و اعتقد ذلك و عزم عليه، فإنه يستل و يحاسب، لقوله تعالى: [7 و] { وَ إِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ }<sup>5</sup>، و قوله تعالى: { إِن السَّمْعَ وَ البَصَرَ وَ الفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مُسْئُلاً }<sup>6</sup>

<sup>1</sup> - سورة البقرة، 2/43-83-110؛ سورة النساء، 4/77-103؛ سورة الأنعام، 6/72؛ سورة يونس، 10/87؛ سورة الحج، 22/78؛ سورة النور، 24/56؛ سورة الروم، 30/31؛ سورة المجادلة، 58/13؛ سورة المزمل، 73/20.

<sup>2</sup> - سورة الإسراء، 17/32.

<sup>3</sup> - أنظر: حاشية السيلكوتي على الخيالي على العقائد النسفية للتفتازاني، 260-261.

<sup>4</sup> - أنظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البحاري، 1/256-257؛ أصول للبردوي، 100-106؛ فصول البدائع للفتاوي، 13/17.

<sup>5</sup> - سورة البقرة، 2/284.

<sup>6</sup> - سورة الإسراء، 17/36.

<sup>7</sup> - وردت هذه العبارة في حاشية السيلكوتي على الخيالي على العقائد النسفية للتفتازاني، 261 "أن أفعال القلوب من الفكر و النية و العزم هل يحاسب عليه أم لا؟ قال بعض الفضلاء: لا يحاسب، و قال البعض: يحاسب، و إن خطر بباله و لم يعتقد، و لم ينو ذلك لا يحاسب. و إن كان كفراً إذ لا يمكن الاحتراز عن مثل ذلك الخطرة، و إما إن خطر بباله و اعتقد ذلك، و عزم عليه فإنه يستل، و يحاسب لقوله تعالى: { وَ إِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ } و قوله تعالى: { إِن السَّمْعَ وَ البَصَرَ وَ الفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مُسْئُلاً } "كذا: "ثم أعمال القلوب من الفكرة و النية هل يحاسب أم لا؟ فقال بعضهم: لا يحاسب، البعض: يحاسب. والأصح: إن خطر بباله و لم يعتقد، و لم ينو ذلك فإنه لا يحاسب. و إن كان

و الأصح ما حققه الإمام فخرالدين الرازي<sup>1</sup> في تفسيره الكبير، و الغزالي<sup>2</sup> في إحياء العلوم من أن العزم المصمم لا يحاسب عليه ما لم يتكلم أو يعمل به، لقوله عليه السلام: "إن الله تعالى تجاوز عن أمي ما حدثت أنفسها ما لم يتكلم أو يعمل به"<sup>3</sup>. وذلك من خواص هذه الأمة، إذ لولا ذلك لم يكن فرق بين هذه الأمة و سائر الأمم؛ إذ هم مؤاخذون بالعزم المصمم أيضا. و أما قوله تعالى: {وَإِنْ تُبْدُوا} إلى آخره فهو منسوخ بقوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}<sup>4</sup> على ما نص عليه في صحيح البخاري<sup>5</sup> سواء كان المراد بقوله تعالى: {أَوْ تُخْفُوهُ} الخواطر، و هو الظاهر، أو العزم المصمم، و هو المحتمل. انتهى كلامهما<sup>6</sup>. و أما قوله: {إِنَّ السَّمْعَ} إلى آخره، فالظاهر أن المراد به العزم المصمم الذي يظهر أثره، كما حققه الإمام محمد البركوي<sup>7</sup> في الطريقة المحمدية، حيث قال: العزم المصمم لا يحاسب به ما لم يظهر أثره<sup>8</sup>. نقول: ويجوز أن يكون المراد من قوله تعالى: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ} إلى آخره، كتمان الشهادة و المحبة إلى الكفر، من شرط الإيمان المحبة إليه عليه السلام، كما قال الأستاذ، فلا يحاسب به ما لم تعمل به.

### المبحث الثالث

#### [في بيان مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائني]

قال: الأستاذ أبي إسحاق، ركن الدين، إبراهيم بن محمد الإسفرائني، المتكلم، الفقيه الشافعي:

إن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين، أي بمجموع قدرة الله و قدرة العبد على أن يؤثر في أصل الفعل<sup>9</sup>. و فيه ثلاث احتمالات: كون قدرة الله تعالى مؤثرا تاما، و قدرة العبد جزء المؤثر، [7 ظ] أو

كفرا لأن ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه و إما إذا خطر بباله و اعتقد ذلك، و ثبت عليه فإنه يسئل، و يحاسب لقوله تعالى: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ} و قوله تعالى: {إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مُسْمُومًا}.

- 1 - هو محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري أبو عبد الله فخر الدين الرازي (ت606هـ/1210م). الإمام المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول و علوم الأوائل. (كشف الظنون لحاجي خليفة، 262،359،454/1)، (مفتاح السعادة لطاش كبري زاده، 122-116/2)، (الأعلام للزركلي، 203/7)
- 2 - محمد بن محمد الطوسي أبو حامد الغزالي (ت505هـ/1111م). كان صاحب إمام الحرمين، و ماهرا في الكلام و الفلسفة و الجدل، صوفيا. و لقب بحجة الإسلام. له تصانيف كثيرة و الدكاء المفرد. (سير أعلام النبلاء للذهبي، 346-322/19).
- 3 - صحيح البخاري، الإيمان، 15 و الطلاق، 11؛ صحيح المسلم، الإيمان، 201 و 202، و الرؤيا، 15؛ سنن أبي داود، الطلاق، 15؛ سنن الترمذي، الطلاق، 8، و تفسير سورة البقرة، 37؛ سنن ابن ماجه، الطلاق، 14؛ المسند، 255،393،425،474،481،491/2.
- 4 - سورة البقرة، 286/2.
- 5 - أنظر: صحيح البخاري، "تفسير القرآن"، 56.
- 6 - أنظر: التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، 138-134/4؛ و إحياء علوم الدين للغزالي، 42-37/3.
- 7 - هو محمد بن بير على البركوي تقي الدين الرومي (ت981هـ/1573م). كان الفقيه و الصوفي و الحنفي و العالم بالعربية. (كشف الظنون لحاجي خليفة، 54،117،183/1)، (إيضاح المكنون لإسماعيل باشا، 2،427،442/1)، (هدية العارفين لإسماعيل باشا، 252/2)، (الأعلام للزركلي، 287-286/5)
- 8 - أنظر: طريقة المحمدية للبركوي، 81-80.
- 9 - أنظر: شرح المواقف للجرجاني، 215/3؛ طوابع الأنوار للبيضاوي، 197؛ حاشية الخياي على شرح عقائد النسفي للفتنازي، 77؛ الجلال على العقائد العضدية، 23؛ البريقة للخادمي، 118/1.

بالعكس، أو كون كل منهما مؤثراً تاماً. و أما كون المجموع مؤثراً تاماً، فالظاهر هو هذا. و أما طريق العكس فلم يقل به أحد. و أما أن يكون كل من القدرتين مؤثراً تاماً و إن اشتهر عن الأستاذ من أنه مجوز بتوارد العلتين المستقلين على معلول واحد شخصي، لكنه خلاف مراده لاستلزام التوارد الحéal<sup>1</sup>.

ففي مخرج مذهبه ثلاث احتمالات، و الحق كون المجموع علة واحدة عنده، و هذا قريب من الحق<sup>2</sup>.

و قال مولانا أبو سعيد محمد الخادمي في شرح البسملة في بيان المذاهب: "و المراد ههنا مذهب الأستاذ على ما فهم من الخيالي، و صرح بعض محشيه، و هو اللازم لتحقيق صدر الشريعة، و تحقيقه أنه تعالى خلق في العبد قدرة بمعنى المبدأ، و العبد فيه مضطر، ثم العبد يصرفها من عنده إلى كل واحد من الفعل و الترك على سبيل البدل، و يرجح بها أحد المتساويين على الآخر. و هذا الصرف من قبيل الحال الغير الموجود، و هو المسمى بالإرادة الجزئية. فمضى صرف العبد قدرته إلى فعلها صرفاً جازماً، يخلق الله تعالى ذلك الفعل على عادته، و إن صح انفراده تعالى في خلقه، و لم يصح انفراد العبد، فهذا الفعل واقع بمجموع القدرتين. فمن حيث حصول الفعل عن قدرته تعالى جبر محض، و من حيث حصوله عن العبد تفويض. فإذا تبين معنى الجبر المتوسط"<sup>3</sup> انتهى الكلام. و فيه أبحاث:

(الأول) إن الإرادة الجزئية غير موجودة في الخارج فلا تكون مؤثرة، لأن من شرطها الوجود في الخارج. فبين قوله "و هذا الصرف من قبيل الحال" و بين قوله "فهذا الفعل واقع بمجموع القدرتين" تناقض.

<sup>1</sup> - أنظر: حاشية السيلكوتي على الخيالي على العقائد النسفية للتفتازاني، 252؛ حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 248/1-251.

<sup>2</sup> - أنظر: حاشية السيلكوتي على الخيالي على عقائد النسفية للتفتازاني، 252.

<sup>3</sup> - وردت ما بين القوسين في رسالة بسملة الشريف للخادمي، 47-48، "و المراد ههنا مذهب الأستاذ على ما فهم من الخيالي و صرح بعض محشيه و هو اللازم لتحقيق صدر الشريعة، و تحقيقه أنه تعالى خلق في العبد قدرة بمعنى المبدأ و العبد فيه مضطر ثم العبد يصرفها من عنده إلى كل واحد من الفعل و الترك على سبيل البدل و يرجح بها أحد المتساويين على الآخر. و هذا الصرف من قبيل الحال الغير الموجود و هو المسمى بالإرادة الجزئية فمضى صرف العبد قدرته إلى فعلها صرفاً جازماً، يخلق الله تعالى ذلك الفعل على عادته و إن صح انفراده تعالى في خلقه، و لم يصح انفراد العبد. فهذا الفعل واقع بمجموع القدرتين فمن حيث حصول الفعل عن قدرته تعالى جبر محض، و من حيث حصوله عن العبد تفويض. فإذا تبين معنى الجبر المتوسط." كذا: "و المراد هنا هو مذهب الأستاذ على ما فهم من الخيالي و صرح بعض محشيه و هو اللازم لتحقيق صدر الشريعة في التوضيح، لكن على أن يكون مجموع القدرتين مؤثراً تاماً في فعل العبد بطريق جرى عادته تعالى بأن الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدون. و إن قدر على ذلك كما في سائر العاديات فلا يلوم نقص في صفاته تعالى. و ما اشتهر من أن الأستاذ مجوز بتوارد العلتين المستقلين. فقد قال بعض المحققين: إنه وإن كان في تخريج مذهب الأستاذ ثلاثة أقوال، لكن الحق هو كون المجموع علة واحدة كما ذكرنا. و تحقيقه: إن الله تعالى خلق في العبد قدرة بمعنى المبدأ و العبد فيه مضطر ثم العبد يصرفها من عنده إلى كل واحد من الفعل و الترك على سبيل البدل و يرجح بها أحد المتساويين على الآخر. و هذا الصرف أعنى التعلق ليس بموجود في الخارج بل من قبيل الأمور اللاموجودة واللامعدومة و هو المسمى بالإرادة الجزئية والكسب و قد يسمى بالقصد أيضاً. فمضى صرف العبد قدرته إلى فعل ما صرفاً جازماً، يخلق الله تعالى هذا الفعل على موجب عادته و إن صح انفراده تعالى في خلقه، و لم يصح انفراد العبد. فهذا الفعل حاصل بمجموع قدرة الله و قدرة العبد فمن حيث حصوله بقدرة الله تعالى مخلوق له تعالى و من حيث حصوله بقدرة العبد مكسوب له و الموجب لاتصاف الفاعل بالمقدور والقبح ونحوه هو الكسب فمن حيث حصول الفعل عن قدرته تعالى جبر و من حيث حصوله عن قدرة العبد تفويض. فإذا تبين معنى الجبر المتوسط."

/[8] و[و] إن قيل: إن الإرادة الجزئية من الأعراض الإضافية، لها وجود في الخارج، كما قاله الفلاسفة، فلا يرضى بذلك قوله لهما من قبيل الحال، فضلا عن بطلان وجود الأعراض الإضافية عند المحققين في الخارج، ولو سلم يلزمه خلط مذهبه بخرافات الفلاسفة، فذا غير حائز في الاعتقادات.

**(الثاني)** إن الاضطراب في الإرادة و الاختيار يستلزم الاضطراب في الفعل، فما يقوله جبر متوسط ليس إلا جبر محض، و بطلانه ظاهر.

**(الثالث)** إن هذا مفض إلى شركة العباد معه تعالى في الخلق، فذا غير حائز. و إن لم يفض إلى عجز القادر القديم، بل يلزم عليه حواز تبعية قدرة الباري تعالى، وهو محال، كما صرح به المحقق الدواني<sup>1</sup> في برهان التمانع<sup>2</sup>. وما قيل: إن مراده من تأثير المجموع سببية إرادة العبد لتأثير قدرته تعالى، و إسناد التأثير إليها مجاز في المشاهدة بالإيجاد. و السببية لأثر موجود، فيكون مذهبه عين تحقيق مذهب القاضي الذي عين مذهب الماتريدية. فلا ترد الأبحاث المذكورة بأنه لا يلائم ظاهر كلامه من أن قدرة العبد ضعيفة تقوت بإعانتة تعالى، فأثرت في أصل الفعل بالإيجاد، إذ يقتضي كون الإرادة الجزئية موجودة في الخارج و مؤثرا فيه. و الحال لا يقولهما الماتريدية، بل الإرادة الجزئية غير موجودة فيه، و غير مؤثر؛ بل سبب ناقص عادي، فيكون جعل مذهب الأستاذ عين مذهب الماتريدية في قوة قولنا أثرت قدرة [8] العبد عند الأستاذ في أصل الفعل، و ما أثرت فيه، و الإرادة موجودة في الخارج، و امر عديم غير موجود في الخارج، و التناقض أظهر. فلا يمكن الدفع إلا بارتكاب المجاز المحتاج إلى القرينة، المحتاجة إلى الرواية عن نفسه، و لم نجد لها إلى الآن.

## المبحث الرابع

### [في بيان مذهب الجويني]

في بيان ما روى عن أبي المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله الشافعي المتكلم، الملقب بضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين<sup>3</sup>، من أنه قال في المواقيف: "إن أفعال العباد واقعة بقدرة العبد بطريق الإيجاب، بمعنى أنه تعالى يوجب للعبد القدرة و الإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور عنده." <sup>4</sup> انتهى كلامه. قال

<sup>1</sup> - هو محمد بن أسعد الصديقي جلال الدين الدواني (ت908هـ/1502م). كان الشافعي وإمام المعقولات وله تصانيف كثيرة. (البدر الطالع للشوكاني، 2/130)، (كشف الظنون لحاجي خليفة، 1/349)

<sup>2</sup> - أنظر: الجلال على العقائد العنصرية، 40-41.

<sup>3</sup> - هو أبو المعالي عبد الملك عبد الله يوسف جويني (ت478هـ/1085م). الفقيه الشافعي الملقب بضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين وأعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، المحقق المدقق، النظائر الأصولي المتكلم. (وفيات الأعيان لابن خلكان، 3/167-168)، (النجوم الزاهرة لتغريبردي، 5/121)، (شذرات الذهب لابن العماد، 3/358-362)

<sup>4</sup> - وردت مثل هذه العبارة في شرح المواقيف للجرجاني، 3/215 "إن أفعال العباد واقعة بقدرة العبد بطريق الإيجاب بمعنى أنه تعالى يوجب للعبد القدرة و الإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور عنده." كذا: "و قالت الحكماء، وإمام الحرمين: هي واقعة على سبيل الوجوب، وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط و ارتفاع التخلف." وأنظر: نشر الطوالع للبيضاوي، 197.

العارف السنوسي<sup>1</sup> في حاشية شرح المقاصد<sup>2</sup>: إن نسبة هذا القول إلى إمام الحرمين سهو صريح، و يؤيده ما قاله السعد في شرح المقاصد، "من أن هذا خلاف ما صرح به الإمام في كتابه المسمى بالإرشاد حيث قال فيه: اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله، ولا خالق غيره، وإن الحوادث كلها حدثت بقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العبد به، وبين ما لا يتعلق به، فإن تعلق الصفة بشيء يستلزم تأثيرها فيه، كالعلم بالمعلوم والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً."<sup>3</sup> انتهى كلامه. وهو الذي ذهب إليه أهل سنة أي الماتريدية لكون كعب الإمام عاليًا، لا يميل إلى مذهب الأستاذ والأشعري، بل إلى الماتريدية التي لا يرد/ [9 و] عليها قيل وقال.

### المبحث الخامس

#### [في بيان مذهب الأشعري]

قال أبو حسن الأشعري: إن أفعال العباد باختيارهم؛ إلا أن اختيارهم منه تعالى بالاضطرار<sup>4</sup>. يعني أن العباد مختارون في أفعالهم، مضطرون في اختيارهم<sup>5</sup>. ويعبر مراده بأن الله تعالى قد جرى عاداته، بأنه يوجد في العبد قدرة و اختيارًا فإن لم يكن هنا مانع أوجد فيه فعله المقذور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا له تعالى إبداعا وإحداثا، ومكسوبا للعبد، والمراد بكسب العبد إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك

<sup>1</sup> - هو محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، أبو عبد الله (ت895/1490م). عالم تلمسان في عصره، وصالحها. (كشف الظنون لحاجي خليفة، 1/170)، (هدية العارفين لإسماعيل باشا، 2/216)، (الأعلام للزركلي، 30\_29/8)

<sup>2</sup> - لم أجد حاشية شرح المقاصد للسنوسي إلا وردت هذه العبارة في رسالة في تحقيق الإرادة الجزئية لمولانا خالد البغدادي، 529، "والفلاسفة إلى أنها بقدرته بالإيجاب، ونسبة هذا إلى إمام الحرمين سهو؛ كما أفاده العارف السنوسي تصريحًا والسعد في شرح المقاصد تلويحًا."

<sup>3</sup> - وردت العبارة في شرح المقاصد، 4/224، "من أن هذا خلاف ما صرح به الإمام في كتبه المسمى بالإرشاد، حيث قال فيه: اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله، ولا خالق غيره، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العبد به، وبين ما لا يتعلق به، فإن تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً." كذا: "هذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه، قال في الإرشاد: اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله، ولا خالق غيره، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العبد به، وبين ما لا يتعلق به، فإن تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً." وهكذا وقع العبارة في كتاب الإرشاد للجويني، 79، "اتفق سلف الأئمة، قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه، ولا مخترع، إلا هو. فهذا هو مذهب أهل الحق؛ فالحوادث كلها حدثت بقدرته الله تعالى، ولا فرق بين ما تعلق قدرة العباد به، وبين ما تفرد الرب بالافتقار عليه. ويخرج من مضمون هذا الأصل، أن كل تقذور لتقادر. فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه." فإرن بالعقيدة النظامية للجويني، 46.

<sup>4</sup> - قارن بكتاب اللمع للأشعري، 37، 41؛ ومجرد مقالات الشيخ لابن فورك، 92، 91.

<sup>5</sup> - وردت مثل هذه العبارة في حاشية الكليني على العقائد العضدية، 1/192 "أن العباد مختارون في أفعالهم، مضطرون في اختيارهم" كذا: "من أن العبد مختار في فعله ومضطر في إرادته ومشيئته."

تأثير و مدخل في وجوده سوى محلا له<sup>1</sup>. قال الإمام الغزالي قدس سره: "لما بطل الجبر المحض و كون العبد خالقا لأفعاله و جب أن يعتقد مقتصدا بين طرفي الإفراط، الذي هو مذهب المعتزلة، و التفريط الذي هو مذهب الجبرية." <sup>2</sup> انتهى كلامه. لأن "خير الامور أوسطها"<sup>3</sup> و خير الانصاف التنصيف؛ إلا أن الإرادة الجزئية عنده من الموجودات الخارجة، المخلوقة له تعالى، فلا معنى للكسب عنده إلا مجرد المقارنة و الحلية، قال سجقلى زاده في نشر الطوالع<sup>4</sup>، و المدقق الكليني<sup>5</sup>، و حسن جلي<sup>6</sup>، و جم غفير من المتأخرين: "هذا جبر محض؛ اذ الاضطرار في الاختيار و الارادة يوجب الاضطرار في الافعال، و اثبات الكسب للعبد بهذا المعنى دونه خرط قتادة و لا يمكن" "ولذا ضربوا مثلا في الكناية عن عدم الشيء بكسب الأشعري، و قالوا: هذا الشيء أخفى من كسب الأشعري"<sup>7</sup> [9 غظ] و كقولنا: دوران حجر الرحي بالاختيار و دوران فلكه بالاضطرار، و مشهود أن دور الفلك يوجب دوران الحجر بالبداهة.

ومع القول بكون الإرادة الجزئية من الموجودات الخارجية المخلوقة له تعالى ليس إلا جبر محض. و يرد عليه ما يرد على الجبرية، و يرد أيضا أن يقول: إن سعيك و قصدك إلى الأعمال الصالحة إن كان مقدورا في الأزل فلا جرم يحصل. و إن لم يكن مقدورا فيه فحصولها محال. و إنك تقول: إن العباد مضطرون في الإرادة و الاختيار و لا يفيدك القيل و القال. و إن قلت في دفعها إنا مجبورون في الإرادة لكننا مختارون في الأفعال

<sup>1</sup> - وردت العبارة في حاشية السبكي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفي للتفتازاني، 251، "فإن الله تعالى أحرى عادته بأن العبد صرف قدرته و إرادته إلى الفعل، أو حده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته و إرادته تأثير في وجوده. فذلك الفعل مخلوق الله تعالى و مكسوب العبد." و وردت العبارة في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 250/1 "و المراد بكسب العبد إياه مقارنته بقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير و مدخل في وجوده سوى كونه محلا له." قارن بكتاب اللمع للأشعري، 40.

<sup>2</sup> - وردت العبارة في إحياء علوم الدين، 107/1 كذا: "و كيف تكون جبرا محضا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة و الرعدة الضرورية؟ أو كيف يكون خلقا للعبد وهو لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة و إعدادها؟ وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنما مقدورة بقدرته الله تعالى اختراعا و بقدرته العبد على وجه آخر من التعليق يعبر عنه بالاكتساب." و في شرح المقاصد للتفتازاني، 226/4 كذا: "و ملخص الكلام ما اشار إليه الإمام حجة الإسلام الغزالي، وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة و كون العبد خالقا لأفعاله بالدليل، و جب الاقتصاد في اعتقاد وهو أنما مقدورة بقدرته الله تعالى اختراعا، و بقدرته العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب."

<sup>3</sup> - ورد الحديث هذا في كشف الخفاء للعجلون، 346/1، كما أتى: "خير الأمور أوسطها — و في لفظ أوسطها" قال ابن الغرس: ضعيف، انتهى. وقال في المقاصد: رواه ابن السمعاني في ذيل تاريخ بغداد لكن بسند فيه مجهول عن علي مرفوعا، وللدلمي بلا سند عن ابن عباس مرفوعا "خير الأعمال أوسطها" في حديث أوله "دوموا على أداء الفرائض، وللعسكري عن الأوزاعي أنه قال: "ما من أمر الله به إلا عارض الشيطان فيه بنصلتين لا يبالى أيهما أصاب: الغلو أو التقصير"، و لابي يعلى بسند جيد عن وهب بن منبه قال: "إن لكل شئ طرفين و وسطا، فإذا أمسك بأحد الطرفين مال الآخر، وإذا أمسك بالوسط اعتدل الطرفان، فعليكم بالأوساط من الأشياء."

<sup>4</sup> - أنظر: نشر الطوالع لسجقلى زاده، 57 ظ.

<sup>5</sup> - أنظر: حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 250/1.

<sup>6</sup> - أنظر: حاشية حسن جلي على شرح المواقف، 146/8.

<sup>7</sup> - وردت العبارة هذه في حاشية الكليني على الجلال على العقائد العضدية، 82/2، كما أتى: "وقد ضربوا مثلا في الكناية عن عدم الشيء بكسب الأشعري واللائق بالضارين أن يقدموا اختيار الحكماء و يقولوا: هو أخفى من اختيار الحكماء و كسب الأشعري فإنه أخفى من كسبه."

لا يفيدك. إذ قد عرفت أن الاضطراب فيها فلا مخلص، و لدفع هذا قال المدقق الكلبي، والكانكري<sup>1</sup>، و بعض المحققين: إن مذهب الأشعري من كون الإرادة الجزئية مخلوقة له تعالى، والكسب مجرد المقارنة، من غير أن يكون له مدخل و سبب \_ وإن اشتهر عنه \_ لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية<sup>2</sup>.

أقول: لعله إن المحقق الثاني سعد الدين التفتازاني اختار ما قاله المحققون، حيث قال في شرح العقائد، في تقرير مذهب الشيخ أبي حسن الأشعري: "لما ثبت أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال، كحركة البطش، دون البعض، كحركة الارتعاش."<sup>3</sup> يعني قال: ليس لقدرة العبد تأثير، لكن لها مدخل في وجوده، و سبب ناقص عادي فيه. / [10] أو يؤيده ما قاله مولانا الخيالي: "من أن لقدرة العبد مدارا محضا في فعله."<sup>4</sup> و كذا يؤيده ما حققه سلطان المفسرين المدققين، القاضي البيضاوي، عليه رحمة الله الباري، في مواضع كثيرة من تفسيره، سيما في تفسير قوله تعالى: { وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ }<sup>5</sup> إلى الآخر الآية. فيؤل قولهم إن الإرادة الجزئية موجودة مخلوقة له تعالى بأن يقول مراده أسباب الإرادة، ومقدماتها من الميل والشوق والتصور، فكان مذهبه، و مذهب القاضي، و مذهب إمام الحرمين، و الماتريدية شيئا واحدا لا خلاف بينهم في التحقيق. خذ هذا التحقيق التطبيقي، فإنه دقيق، و بالقبول حقيق، و قال بعض الأفاضل: و كذا مذهب الاستاذ عندهم، و قوله بالتأثير في الأصل، الفعل و الإرادة الجزئية موجودة في الخارج مجازا. انتهى.

### البحث السادس [ في بيان مذهب الجبرية ]

و رئيسهم جهنم بن صفوان<sup>6</sup>، فإنهم يقولون: إن أفعال العباد بقدرته تعالى فقط، بلا قدرة من العبد أصلا، و حركاتهم بمنزلة حركات الجمادات، و نسبة الأفعال إلى العباد نسبة إلى محله، لا إلى فاعله، فلا فرق

- 1 - أنظر: حاشية الكانكري على الخيالي على شرح العقائد النسفية للتفتازاني، 565-566.
- 2 - وردت العبارة في حاشية الكلبي على الجلال على العقائد العضدية، 250/1، كما أتى: "ولا يخفى إن الأليق بالاكتساب الذي هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والخلية، ولذا اعترضوا على الأشعري بأن ما ذهب إليه يرجع إلى الجبر المحض. وقال بعضهم: هذا المذهب، وإن اشتهر عن الأشعري لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية."
- 3 - وردت العبارة هذه في شرح العقائد النسفية للتفتازاني، 87، كما أتى: "فيلزم أحد الأمرين: إما عدم كون العبد فاعلا بالاختيار، أو عدم كون الله تعالى خالقا لأفعال العباد، والثاني باطل فتعين الأول. قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومثاقته، إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال، كحركة البطش، دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التنصيص عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب."
- 4 - وردت العبارة هذه في حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية للتفتازاني، 75.
- 5 - سورة البقرة، 22/2، وقال البيضاوي في أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 37/1، كذا: "وخروج الثمار بقدرته الله تعالى ومشيئته، ولكن جعل الماء المزوج بالتراب سببا في إخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان، بأن أجرى عادته بإفاضة صورها وكيفيةها على المادة المترجة منهما، أو أودع في الماء قوة قابلة يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار، وهو قادر على أن يوجد الأشياء كلها بلا أسباب ومواد كما أبدع نفوس الأسباب والمواد، ولكن له في إنشائها مدرجا من حال إلى حال، صنائع وحكم يجد فيها لآلى الأَبصار عبرا، و سكنونا إلى عظيم قدرته ليس في إيجادها دفعة."
- 6 - هو أبو حمز جهنم بن صفوان السمرقندي (ت128هـ/845م)، من موالى بني زاسب، رأس الجهمية، الضال المبتدع، هلك في زمان ضغار التابعين. (ميزان الاعتدال للذهبي، 426/1)، (لسان الميزان لابن الحجر، 142/2)، (الأعلام للزركلي، 139-138/2)

بين جائئى زيد و بين طال الغلام<sup>1</sup>.

و استدلوها بالأدلة العقلية و النقلية، أما الأول: "فإنه لو كان للعبد فعل لكان مستقلا بإيجاده، فإنما إذا فرضنا أنه أراد تحريك جسم في وقت، و أراد الله تعالى تسكينه في ذلك الوقت. فإما أن يقعا أو لا، و إن /] 10ظ [وقعا يلزم اجتماع النقيضين، و ان لم يقع شئ منهما يلزم ارتفاعهما، وهو خلو الجسم في غير أن الحدوث من الحركة و السكون، و إما أن يقع أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح، لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت."<sup>2</sup> فالشقوق الثلاثة بأجمعها باطل.

و أما الثاني: فلقله تعالى: { **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** }<sup>3</sup> و عمل العبد و فعله شئ داخل فيه باب معنى كان.

و نجيب عن الاول: باختيار الشق الثالث، فنقول: "يقع مراده تعالى لكون قدرته تعالى أقوى، و استقلالهما بالتأثير لا ينافي التفاوت في القوة و الشدة. و الحال ثبت أن قوة قدرة من خلق السموات و الأرض في أعلى مراتب القوى."<sup>4</sup>

و عن الثاني: إنا سلمنا أنه تعالى خالق كل شئ، لكن هذا لا ينافي أن يكون للعبد صنع و مدخل في أفعاله، بل النصوص القاطعة تثبتها بإسناد الأفعال إلى العبد كقوله تعالى: { **جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** }<sup>5</sup> و كقوله: { **يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ** }<sup>6</sup> و كقوله: { **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ** }<sup>7</sup> إلى غير ذلك. و إن العمل و الكتابة و اليد و المشيئة أسندت إلى العباد بطريق الكسب لا بطريق الخلق، إذ الخلق مخصوص له تعالى من الجزئية.

<sup>1</sup> - أنظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، 211-212؛ التبصير في الدين للإسفراني، 107-108؛ الملل والنحل للشهرستاني، 97/1-98؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي، 68؛ شرح المواقف للرحراني، 712/3-713؛ شرح المقاصد للفتازاني، 4/225؛ شرح العقائد النسفية للفتازاني، 85.

<sup>2</sup> - وردت العبارة في شرح المقاصد للفتازان، 4/233، كذا: "لو كان العبد مستقلا بإيجاده فعله، فإذا فرضنا أنه أراد تحريك جسم في وقت، و أراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت. فإما أن يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة قطعاً أو لا يقع شئ منهما وهو أيضا محال لامتناع خلو الجسم في غير أن الحدوث عن الحركة و السكون، و لأن التخلف عن مقتضى لا يكون إلا مانع، ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر، فلو امتنعا جميعا لزم أن يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة، وإما أن يقع أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح، لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت."<sup>3</sup> - سورة الأنعام، 6/101، 6/102؛ سورة الرعد، 13/16؛ سورة الفرقان، 25/2؛ سورة الزمر، 39/62؛ سورة المؤمن، 40/62.

<sup>4</sup> - وردت هذه العبارة في شرح المقاصد للفتازاني، 4/234، كذا: "بأنه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته أقوى. إذ المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة و الشدة. ودفعه الإمام الرازي بأن المقدور لا يقبل التجزئ ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع أن يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك، بل يلزم تساوي القدرتين في القوة. غاية الأمر أن إحداها تكون أعم وأشمل، وهو لا يوجب كونه أشد وأقوى. وعليه منع ظاهر."<sup>5</sup> - سورة السجدة، 32/17؛ سورة الأحقاف، 46/14؛ سورة الواقعة، 56/24.

<sup>6</sup> - سورة البقرة، 2/79.

<sup>7</sup> - سورة الكهف، 18/29.



و تعارضنا بقوله تعالى: { وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ }<sup>1</sup> فإنه يدل على نفي الإرادة للعبد. و الجواب أن المراد ههنا نفي الإيجاد المترتب على الإرادة؛ إلا أنها تدل / [11 و] على أن مشية الإنسان بعد مشية تعالى. نقول لولا أن الأمور كلها موقوفة على مشية تعالى، و إن أفعالنا متعلقة بها، و موقوفة عليها لَمَا أجمع الناس على تعليق الاستثناء به في جميع أفعالهم، نحو نفعله غدا إن شاء الله تعالى<sup>2</sup>. و التفصيل قد سبق في بيان مذهب الماتريدية<sup>3</sup>.

و نعارض الجبرية بوجوده:

منها: أن قولكم كون حركات العبد بمتزلة حركات الجمادات مكابرة صريحة لم يقل به أحد فضلا عن العاقل. لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش و بين حركة المرتعش، و الصاعد إلى المنارة و الساقط منها. و نعلم يقينا أن الأول باختياره دون الثاني<sup>4</sup>. ألا ترى أن إقدام العبد و إصراره على الأكل و الشرب وقت الجوع و العطش بقصد و اختياره لا باضطراره فيه.

و منها: أنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا، لبطل فائدة التكليف إذ يجب أن يكون المأمور به والمنهي عنه اختياريا، و الثواب و العقاب، و المدح و الذم في الطاعة و المعصية يترتب على الأفعال الاختيارية دون الاضطرارية.

و منها أنه لو لم يكن له فعل أصلا لم يكن للتكليف فائدة، فهو الامتحان، فإذا كان الفرق ضروريا، إذ وجد التكليف و فائدته كان مذهبه مردودا، و ما كان مردودا غير معتبر فالخذر واجب عنه<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - سورة الإنسان، 30/76؛ سورة التكويم، 29/81.

<sup>2</sup> - وردت العبارة في شرح المواقف، 118/2، "وأنه أى ما ذهب إليه جهنم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد في الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق. وأنه أى ما ذهب إليه مكابرة أيضا، ودفع لما هو معلوم بالبدئية أن الفرق بين الصاعد إلى موضع عال بالاختيار، وبين الساقط عن علو ضروري. فالأول له اختيار أى له صفة يوجد الصعود عقبيها، ويتوهم كونهما مؤثرة فيه. وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني إذ ليس له تلك الصفة بالقياس إلى سقوطه ويندفع الإشكال اللازم من تمناع قدرة الله، وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته أى قدرة العبد، فلا حاجة في دفعه إلى ما ارتكبه من الغلو." و وردت العبارة في حاشية الكلبوي على الجلال على العقائد العنصرية، 248\_247/1، " لو كان العبد مجبورا في جميع أفعاله الصادرة عنه بحيث تصدر عنه شاء وجوده أو عدمه أو لم يشأ شيئا منهما لم يكن بين حركة يد المرتعش اضطرارا وبين حركة يده اختيارا ولا بين الصعود إلى المنارة والسقوط منها وذلك باطل بداهة. إذ البداهة قاضية بأن الحركة الاختيارية والصعود مقارنتان للإرادة والقدرة أى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة اضطرارية والسقوط غير مقارنتة لهما."

<sup>3</sup> - كتاب التوحيد للماتريدي، 465.

<sup>4</sup> - وردت العبارة في حاشية السيلكوي على الخيالي على شرح العقائد النسفية، 252، " كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب. لأن فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة."

<sup>5</sup> - وردت العبارة في حاشية السيلكوي على الخيالي على شرح العقائد النسفية، 252، " كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب. لأن فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة."

و منها: أنه إن لجميع الحيوانات / [11ظ] أفعالا اختيارية؛ لكون الكل متحركا بالإرادة، و تفصيل المذاهب فيها كما في السابق فضلا عن العباد. ألا ترى أن الفرس و البغل لاسيما الحمار مثلا، إذا رأى منهرا صغيرا مخروفا يطفر بقصده و اختياره، فاجترأ عليه، و إن كان ذلك المنهر واسعا عظيما لا يمكن الطفرة كسيل فيترك الطفرة و يسلك إلى طريق آخر، و كفرار بعض الحيوانات عن البعض بالقصد و الاختيار فإنما خصوا العباد بالذكر لكون بعض الأدلة، و هو قولنا لو لم يكن للعبد فعل لَمَا صح تكليفه أو لكون مدار إثبات الأفعال الاختيارية إنما هو الإثابة و العقاب، حيث قالوا: بما يثابون و يعاقبون، و ليس للحيوانات ثواب ولا عقاب ولا تكليف، إذ العقل مناط التكليف الشرعية، حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان و المجانين و البهائم ولا عقل لهم.

وإن قيل: إن قول الجبرية لا فعل للعبد أصلا مع أنه موجود. هل لعدم إدراكهم أو لسوء فهمهم مع أن الحيوان أدرك؟

قلنا: لا، بل قالوه لكمال التعظيم، و التنزيه له تعالى، حيث لما رأوا إفراط المعتزلة في إثبات القدرة للعبد، و قولهم إن فعل العبد بقدرة العبد فقط غضبوه، و فرطوا فجعل العبد بمثلة الجماد فاجترأ، فقالوا ما قالوا. و الحال إنا مأمورون و ممدوحون باقتصاد العمل و الاعتقاد كما أشير إليه في قوله تعالى: / [12و] { وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا }<sup>1</sup> أي عدلا خيارا بين الإفراط و التفريط.

## المبحث السابع

### [في بيان مذهب الفلاسفة]

مذهب الفلاسفة الكاسدة، أنهم يقولون: "إن العباد موجدون أفعالهم على سبيل الإيجاب بمعنى أن المبدأ الفياض عند تمام استعداد القابل يوجب إيجاد القدرة و الإرادة للعبد بمقدار استعداده ثم هي يوجب وجود المقدور عند تمام الاستعداد بإسناد التأثير إلى الوسائط هذا ما اشتهر عنهم"<sup>2</sup>.

و تحقيق مذهبهم: أن الله تعالى فاعل الحوادث بالإيجاب عند تمام القوابل كلها بإسناد التأثير أولا و بالذات في الكل إليه تعالى و الوسائط بمثلة الشروط والآلات فلا يلزم كونها موقوفا عليها.

"و يشعر بذلك ما نقل عن أفلاطون<sup>3</sup> من أن العالم بجميع أجزائه من الأرض و السموات كرة لا يمكن الخروج عنها، و الأرض مركز كمرکز تلك الكرة في الصغر بالنسبة إليها، و الإنسان في الأرض هدف هو الذي يرمى إليه السهام و الأفلاك من جميع الجوانب قسى متوجهة نحو المركز، و القسى جمع قوس و فيه

<sup>1</sup> - سورة البقرة، 143/2.

<sup>2</sup> - وردت مثل هذه العبارة في حاشية الكلبي على الجلال على العقائد العنصرية، 253/1 " و عند الحكماء على سبيل الإيجاب بمعنى أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة و الإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور."

فإن تمام استعداد عند الحكماء كما أوجب تأثير القدرة القديمة في نفس القدرة الحادثة أوجب تأثيرها في إرادة العبد و تأثير القدرة الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل و جوابا. " أنظر: حاشية الكلبي على تهذيب المنطق و الكلام، 28.

<sup>3</sup> - هو أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس (ت348ق.م) هو آخر المتقدمين الأوائل الأساطين، معروف بالتوحيد و الحكمة. (الملل و النحل للشهرستاني، 407/2)

تورية و الله الرامي أي لا يخطئ أبدا في الرمي. و حاصل كلامه أن الحوادث سهام، و أسباب الرمي والإصابة مهياة، فأين المفر محل الفرار، والاستفهام للإنكار.<sup>1</sup>

"واستمع علي<sup>2</sup> كرم الله وجهه قوله فأين المفر. فقال: لو كنت معاصرا معه لقلت: المفر هو الله."<sup>3</sup>

/ [12ظ] "فمذهب الحكماء على هذا التحقيق يوافق مذهب الأشاعرة من الجبر المتوسط في أن الكل مخلوق الله تعالى، و يخالفه في أن الخلق مشروط بتمام الاستعداد عندهم، لا عند الأشاعرة، ولا يخفى عليك أن هذا جبر محض."<sup>4</sup>

قد عرفت مما تقدم قبل لا ترضى بما نقل عن أفلاطون كلماتهم، و طورهم؛ إلا أن يحمل كلامه على الجواز بأن يكون إسناد الرمي إليه تعالى بالواسطة.

أقول: لكنه خلاف الظاهر؛ إذ جميع الحوادث بتقديره تعالى و قضائه، فهي شاملة عند أفلاطون لأفعال البشر و الجن.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> - وردت مثل هذه العبارة في حاشية الكلنبوي على الجلال على العقائد العضدية، 255/1، كذا: "وما نقل عن أفلاطون جوابا ليقوم استأذنا منه ليخرجوا إلى الصحراء هربا عن طاعون العالم بجميع أجزائه من الأرض و السموات كرة لا يمكن الخروج عنها، لو فرض جواز الإنسان عن كرة الأرض و الأرض مركز أى كمرکز تلك الكرة في الصغر بالنسبة إليها، و الإنسان في الأرض هدف هو الذي يرمى إليه السهام والأفلاك من جميع الجوانب قسى متوجهة نحو المركز، و القسى جميع قوس على قوس فأعلت بالقلب و فيه تورية لطيفة فإن قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسبا عندهم و الغوض ههنا أن جميع جوانب كل فلك كقسي يرمى منها سهام القضاء و الحوادث سهام و الله الرامي و الظاهر أن يقول و الرامي هو الله لا غير لكنه قدم المسند و جعله مسندا إليه للاهتمام بشأته من حيث أنه رام لا يخطئ أبدا كما هو مقتضى المقام و حاصل كلامه أن الحوادث سهام، و أسباب الرمي و الإصابة مهياة، فأين المفر محل الفرار، و الاستفهام للإنكار." و قارن بالجلال على العقائد العضدية، 23-24، و بحاشية السيلكوتي على الخيالي على عقائد النسفي للتفتازان، 251.

<sup>2</sup> - هو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب (ت40هـ/660م)؛ ابن عم الرسول و زوج ابنته. فهو أحد العشرة المبشرة و رابع الخلفاء الراشدين. (تهذيب الكمال للمزي، 472/20)، (تهذيب التهذيب لابن حجر، 334/7-339)

<sup>3</sup> - وردت هذه العبارة بالألفاظ التوركية في رسالة الإرادة الجزئية للأفكرمان، 19، كذا: "حضرت علي رضي الله عنه أفلاطونك فأين المفر كلامي إشيئتكده الله تعالى هو المفر بيورمشلر يعنى أفلاطونك مرادى دخى بو أولديعى كشف بيورمشلر"

<sup>4</sup> - وردت مثل هذه العبارة في تعليقات الكلنبوي على حاشية السيلكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية، 251، كذا: " فهو مطابق لمذهب الأشعري من الجبر المتوسط في أفعال العباد، وإن لم يطابق لمذهبه في عدم اشتراط أفعاله تعالى بشئ من الشروط المعدة، فإن جميع الممكنات مستندة إليه تعالى ابتداء من غير شرط و استعداد عند الأشعري." و قارن بحاشية الكلنبوي على الجلال على العقائد العضدية، 253/2.

<sup>5</sup> - وردت العبارة في حاشية الكلنبوي على الجلال على العقائد العضدية، 255/1-256، كذا: " إن المؤثر في الحوادث السماوية النازلة على الإنسان من غير مدخلية العباد هو الله تعالى لا غيره. و لا يلزم منه أن يكون مؤثرا في أفعال العباد التي هي الحوادث الأرضية. لأنا نقول: لا شك إن مرادهم أعم من الحوادث السماوية و الأرضية. لأن الطاعون و خز أعدائنا من الجن كما ورد في الحديث، فيكون المؤثر في أفعال الجن من العباد هو الله تعالى، فكذا في أفعال البشر إذ لا قائل بالفصل. ولو سلم أن أفلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى و قضائه فهي شاملة عنده لأفعال البشر

## المبحث الثامن

## [ في بيان مذهب المعتزلة ]

هم أفرطوا، فقالوا: "إن العباد موجودون لأفعالهم مخترعون لها بقدرتهم. ثم المتقدمون منهم كانوا يمنعون من تسمية العباد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف، على أنه لا خالق سواه، واجترأ المتأخرون كأبي علي الجبائي<sup>1</sup> فسموا العباد خالقاً، فقال: لا فرق بين الخلق والإيجاد."<sup>2</sup>

واستدلوا بأربعة أدلة (الأول): قالوا: "إنا نفرق بالضرورة بين حركة يد المبطش و بين حركة يد المرتعش و بين الإنسان الصاعد إلى المنارة والساقط منه، و نعلم أن الأول باختياره، والثاني باضطراره بدهاه."<sup>3</sup>

(والثاني): "لو لم يكن العبد خالقاً لأفعاله لبطل التكليف، و ما يترتب عليه من المدح والذم، الثواب والعقاب."<sup>4</sup>

(والثالث): "لو لم يكن خالقاً لها وكان الله تعالى خالقاً لها لكان الله تعالى فاعلاً [13 و] إذ معناها واحد، و لو كان فاعلاً لها لكان متصفاً بالقيام و القعود، والأكل والشرب، والكفر والظلم، إذ لا معنى للكافر والظالم، والأكل والشارب مثلاً، إلا فاعلهم. فيلزم أن يكون الباري تعالى كافراً ظالماً أكلاً شارباً، إلى غير ذلك من النقائص، تعالى عن ذلك علواً كبيراً."<sup>5</sup>

(والرابع): "قوله تعالى: { فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ }<sup>6</sup> و كقوله: { وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ }<sup>7</sup> تدل على أن يكون غيره تعالى خالقاً.

كالقتل والضرب و قطع العضو. وخصوص المورد لا يوجب خصوص الوارد كما لا يخفى. وإنما قال يشعر دون يدل لجواز أن يكون إسناد الرمي إليه تعالى مجازاً فلا بنافي الواسطة لكنه خلاف الظاهر."

1 - هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت 303هـ/916م)، من أئمة المعتزلة. ورئيس علماء الكلام في عصره. و إليه نسبة الطائفة الجبائية. له آراء ومقالات انفرد بها في المذهب. (اللباب لابن الأثير، 255/1)، (الأعلام للزركلي، 136/7)

2 - وردت العبارة في شرح المقاصد للفتناني، 224/4، "واتفقت المعتزلة و من تابعهم من أهل الزيد على أن العباد موجودون لأفعالهم، مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله. واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقاً على الحقيقة." و وردت العبارة في شرح العقائد النسفية للفتناني، 77-78، "لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله. وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك. وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود، تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق."

3 - وردت العبارة في شرح العقائد النسفية للفتناني، 80، كذا: "واحتجت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي و حركة المرتعش، و إن الأول باختياره دون الثانية."

4 - وردت العبارة في شرح العقائد النسفية للفتناني، 80، كذا: "لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم الثواب والعقاب."

5 - وردت العبارة في شرح العقائد النسفية للفتناني، 80، كذا: "وقد تمسكت المعتزلة بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان الله تعالى هو القائم والقاعد والأكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك."

6 - سورة المؤمنين، 14/23.

7 - سورة المائدة، 110/5؛ وردت العبارة في شرح العقائد النسفية للفتناني، 81، كذا: "وربما يتمسك بقوله تعالى: { فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ } . { وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي }

"ونجيب عن الأول والثاني بأحكامهما لا يردان علينا؛ بل يردان على طائفة الجبرية؛ لأننا ثبتت الكسب والاختيار"<sup>1</sup>. ونقول الفرق بين المبطل والمرتعش، والتكليف وفائدته، ونجوز كونهما داعيين لاختيارنا الفعل، و صرف قدرتنا إليه. وإن لم يكن مانع، فيخلق الله تعالى الفعل عقبيه عادة مع جواز عدم الخلق له. و باعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي والسبب الذي هو التكليف ترتبا عاديا يصير الفعل طاعة ومعصية. فهذا القدر لاختيار العبد وكسبه كاف، والخلق غير لازم والملازمة ممنوعة عندنا.

(و عن الثالث): "أن القائم والقاعد وغيرهما، إنما يطلق على من قام به الفعل، لا على من أوجد الفعل، وهذه الشبهة جهل محض، نسمعها من حمق العوام والسوقية من المعتزلة"<sup>2</sup>.

(و عن الرابع): أنه لما ثبت بأوضح الدلائل أن الكل بقضائه تعالى وجب جعل هذه الألفاظ [13] ظ مجازا عن السبب العادي كما في هزم أمير الجند. وإن الخلق هنا بمعنى التصوير والتقدير، لا بمعنى الموجد من عدم إلى الوجود؛ حتى يلزم التعدد في الخالقية<sup>3</sup>. و نعارضهم إلزاما بوجوه عقلية ونقلية: "فالأول من الوجوه العقلية: إن فعل العبد ممكن. و كل ممكن مقدوره تعالى، إذ لو كان مقدور العبد أيضا على وجه التأثير، لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد. و قد بين امتناعه"<sup>4</sup>.

"و الثاني: أن العبد لو كان موجدا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها، و اللازم باطل، أما الملازمة: فلأن الإتيان بالأزيد والأكمل والأنقص فلا بد لرجحان ذلك النوع من مخصص. و هو القصد إليه، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم بتفاصيلها. و أما بطلان اللازم فلوجوه منها. أن النائم تصدر عنها أفعال اختيارية لا شعور بتفاصيلها. و منها أن الماشي يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحيان بين المبدأ و المنتهى، و لا بالآنات التي يتألف الزمان منها، و بالحركات و السكنات، و منها أن الناطق يأتي بحروف مخصوصة، على نظم مخصوصة، من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلتها، و لا بالهينات عند الإتيان بتلك. و منها: أن الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الأنامل [14] و من غير شعور له بتفاصيل حرركاتها، و لا بما للأنامل عن الأجزاء، والعظام، والأعصاب، و الرباطات"<sup>5</sup>.

1 - وردت العبارة في شرح العقائد النسفية للفتاوي، 80، كذا: "والجواب: أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلا، وأما نحن فثبتنا على ما نحققه إن شاء الله تعالى"

2 - وردت العبارة في شرح العقائد النسفية للفتاوي، 80، كذا: " وهذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده. أولا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام، ولا يتصف بذلك؟ "

3 - أنظر: شرح العقائد النسفية للفتاوي، 81.

4 - وردت هذه العبارة في شرح المقاصد للفتاوي، 227/4 كذا: "فالأول من الوجوه العقلية: أن فعل العبد ممكن، و كل ممكن مقدوره تعالى لما مر في بحث الصفات، ففعل العبد مقدور الله تعالى، فلو كان مقدورا للعبد أيضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد، و قد بين امتناعه في بحث العلل." و في المواقف لعضد الدين الإيجي، 209/3، كذا: "الأول: إن فعل العبد ممكن. و كل ممكن مقدوره تعالى، لما مر من شمول قدرته. و لا شيء مما هو مقدور الله بواقع بقدرة العبد، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد، لما مر."

5 - وردت هذه العبارة في شرح المقاصد للفتاوي، 228/4-229، كذا: "الوجه الثان من الوجه العقلية: أن العبد لو كان موجدا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها، و اللازم باطل، أما الملازمة فلأن الإتيان بالأزيد والأنقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدر من مخصص هو القصد إليه، ولا يتصور ذلك إلى بعد العلم به، و لظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى: { أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ } (سورة الملك، 14/67) ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل، وأما بطلان اللازم فلوجوه منها. أن النائم تصدر عنه أفعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كميائها وكيفياتها، و منها

فثبت بطلان اللازم. و بشبوته ثبت كونه ليس بخالق و ما قيل: إنه عالم بتفاصيل أفعاله، لكن لم يكن له علم بعلمه ليس بشيء؛ إذ ليس بعالم وقت السؤال عن تفاصيل أفعاله.

"والثالث منها: أنه لو كان فعل العبد بقدرته فقط لكان العبد قادرا من الفعل والترك، لكن التالي باطل لاستلزام التسلسل."<sup>1</sup>

"والرابع منها: معلوم الله في الأزل من فعل العبد، أما وقوعه فيجب أولا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في قدرة العبد من شيء."<sup>2</sup> يعني لم يصح أن يقول إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل، فلا يكون خالقا. و يؤيده ما روى أن جماعة من المعتزلة سلت سيوفهم، دخلوا على إمامنا أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

فقالوا: إن قلت: يا إمام، أراد تعالى كفر عبده. قلنا: و لم عقبه مع أنه أراد هذا قبيح عقلا؟ فقد ثبت أنه لا يفعل القبيح، فلا يكون كفرا لكافر، ومعصية العاصي مراده تعالى ومخلوقه، فيكون مخلوق العباد.

قال الإمام الزاما لهم إلى سؤال عليكم: هل يعلم تعالى في الأزل صدور الكفر و المعاصي من العبد أم لا؟

قالوا: يعلم.

فقال: هل يرضى أن يكون علمه مبتدلا بالجهل؟

قالوا: لا.

فقال: فكفر الكافر، و عصيان العاصي مراده و خلقه تعالى بسبب إرادتهما الجزئية ليكون / [14] الموجود موافقا لما علمه تعالى في الأزل. فبهتوا و رجعوه عن الاعتزال إلى حنيفة ماتريدي<sup>3</sup>.

"والخامس: لو كان فعل العبد بقدرته، فإذا أراد تحريك جسم، و أراد الله تسكينه. فإما أن يتفق المراد في الوقوع، أو اللاوقوع، و كلاهما محال؛ لاستلزام النقيضين في الوقوع، و ارتفاعهما في عدمه. و إما أن يختلفا، وهو محال؛ لاستلزام الترجيح بلا مرجح، إذ التقدير استقلال القدرتين."<sup>1</sup>

أن المشي إنسانا كان أو غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحياز بين المبدأ و المنتهى، ولا بالآليات التي منها يتألف ذلك الزمان، و لا بالسكنات التي يتخللها تكون تلك الحركة أبطاء من حركة الفلك، أو بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطؤ، ومنها أن الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوصة من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلتها، و لا بالهينات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف، ومنها أن الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء والأعضاء أعني العظام والغضاريف والأعصاب والعضلات والرباطات. ولا بتفاصيل حركاتها و أوضاعها التي بها يتأني تلك الصور والنقوش."

<sup>1</sup> - وردت هذه العبارة في شرح المقاصد للفتازاني، 229/4، كذا: "الثالث: أنه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه، والازم باطل لأنه لا بد من ترجح الفعل على الترك بلا مرجح لا يكون منه، ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح، وتسلسل المرجحات ووجود الأثر بدون الوجوب." و في المواقف لعضد الدين الإيجي، 209/3، كذا: "الثالث: إن العبد لو كان موجدا لفعله، فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه. ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح. وذلك المرجح لا يكون منه، وإلا لزم التسلسل."

<sup>2</sup> - وردت هذه العبارة في شرح المقاصد للفتازاني، 231/4، كذا: "والرابع: معلوم الله من فعل العبد أما وقوعه فيجب أو لا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في مكنة العبد، وإن كان ممكنا في نفسه."

<sup>3</sup> - أنظر: كتاب التوحيد للماتريدي، 483؛ الأصول المنيفة للبيضاوي، 75؛ البداية للصابوني، 71.

"والسادس: لو كان للعبد قدرة على فعله لكان له قدرة على إعادته بمثله، وعلى خلق الجسم، إذ لا مصحح سوى الحدوث والإمكان، و لكان فعله أحسن من فعله تعالى." <sup>2</sup> فبطلان اللازم بديهي.

وأما الدلالة النقلية فكثيرة جدا، ولا يليق التفصيل بهذا المختصر، ولذا تركنا أكثرها باكتفاء المختصر منها.

الأول منها: "ما ورد معرض التمدح قوله تعالى: { خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ } <sup>3</sup> وقوله تعالى: { إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ } <sup>4</sup> وعمل العبد و فعله شيء داخل فيه.

والثاني "منها: قوله تعالى: { وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ } <sup>6</sup> قال علامة الثاني محقق التفتازاني في المطول: "إذا كان المسند فعلا يفيد حصره على المسند إليه." أى الخالقية منحصرة فيه تعالى. "وما في قوله: { وَمَا تَعْمَلُونَ } سواء كان مصدرية أو موصولة، أما الأول: فراجع لاستغناؤه عن الحذف والإضمار، إذ المعنى حينئذ و خلق عملكم، وأما الثاني: فمرجوح لاحتياجه إلى الضمير، فيكون المعنى و خلق [ 15 و ] ما تعملونه." <sup>7</sup>

والثالث منها: "قوله تعالى: { هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِءُ } <sup>8</sup> وهو يفيد حصر الخالقية فيه تعالى، لكن بأن يجعله خيرا عنه تعالى." <sup>1</sup>

<sup>1</sup> - وردت هذه العبارة في شرح المقاصد للتفتازاني، 233/4، كذا: "الخامس: لو كان فعله بقدرته، فإذا أراد تحريك جسم، و أراد الله سكونه. فإذا أن يتفق المراد إن في الوقوع أو اللاقوع وهو محال. و إما أن يختلفا وهو ترجيح بلا مرجح، لأن التقدير استقلال القدرتين."

<sup>2</sup> - وردت هذه العبارة في شرح المقاصد للتفتازاني، 235/4، كذا: "وقد يستدل بأنه لو قدر على فعله لقدرة على مثله و على خلق الجسم إذ لا مصحح سوى الحدوث والإمكان و لكان فعله كخلق الإيمان أحسن من فعل البارى كخلق الشيطان، ولما صح سؤال الإيمان ولا الشكر عليه."

<sup>3</sup> - سورة الأنعام، 102/6؛ سورة الرعد، 16/13؛ سورة الزمر، 62/39.

<sup>4</sup> - سورة القمر، 49/54.

<sup>5</sup> - وردت هذه العبارة في شرح المقاصد للتفتازاني، 238/4، كذا: "منها ما ورد في معرض التمدح بأنه الخالق وحده كقوله تعالى: { خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ } { وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ } (سورة الأنعام، 101/6؛ سورة الفرقان، 2/25) وقوله تعالى: { إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ }."

<sup>6</sup> - سورة الصافات، 49/37.

<sup>7</sup> - وردت هذه العبارة في شرح المقاصد للتفتازاني، 240/4، كذا: "منها: قوله تعالى: { وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ } إما على الصادرة المستغنية عن الإضمار ظاهر، وإما على الموصولة فلشمولها الأفعال التي يكتسبها العبد من الحركات والسكنات، والأوضاع والهيئات كما في قوله تعالى: { وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ } (سورة البقرة، 25/2؛ سورة آل عمران، 57/3؛ سورة النساء، 132/4)، { وَيَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ } (سورة النساء، 18/4؛ سورة العنكبوت، 4/29) إذ فيها التزاع لا في الإبقاء. أما إذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سبويه لاستغناؤه عن الحذف والإضمار فالأمر ظاهر لأن المعنى وخلق عملكم، وأما إذا كانت موصولة على حذف الضمير، وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى: { أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُونَ } (سورة الصافات، 95/37) توييحا لهم على عبادة ما عملوه من الأصنام."

<sup>8</sup> - سورة الحشر، 24/59.

والرابع منها: قوله تعالى: { رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ }<sup>2</sup>

والخامس: قوله تعالى: { يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ }<sup>3</sup> و { يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ }<sup>4</sup>

والسادس منها: { قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ }<sup>5</sup> فثبت أن فعل العبد ليس بقدرته.

"و يؤيده ما روى من أن معتزليا في مجلس علي كرم الله تعالى وجهه.

قال: إنا مستقل في إيجاد الخير و الشر.

قال كرم الله وجهه: أمع الله تعالى قدرتك على الإيجاد أم بدونه تعالى؟

ثم قال: إن قلت يا معتزلي قدرتي معه تعالى في الإيجاد، كنت تدعي الشركة في الإيجاد. وإن قلت قدرتي بدونه تعالى، كنت تدعي الألوهية. فبهت المعتزلة.

وقريب من ذا ما حكى عن جعفر الصادق<sup>6</sup>، أنه أمر معتزليا بقراءة الفاتحة. فقرأ قوله: { إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ تَسْتَعِينُ }<sup>7</sup>

قال جعفر: لِمَ تستعين منه تعالى مع أنكم تقولون: إن العباد خالقون لأفعالهم؟ فرجع مُلَزَمًا أيضا.<sup>8</sup>

"وإن قلت فعلى هذا: يلزم أن يكون المعتزلة مشركا بقولهم إن العباد خالقون لأفعالهم، لا يلزم الشرك إذ الشرك إثبات الشريك في الألوهية، أو في استحقاق العبادة كعبدة الأصنام، ولا يقول / [15] ظ [المعتزلة به بل يقول: إن خلق العباد كخلقه تعالى، إلا أنه في خلق أفعاله محتاج إلى الأسباب والآلات اللتين هما مخلوقتان له تعالى و قدرته و وتمكينه منه تعالى. وقول علماء ما وراء النهر من أن المعتزلة أشد من الجوس،

<sup>1</sup> - وردت هذه العبارة في شرح المقاصد للفتازاني، 241/4، كذا: "فقوله: { هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ } إنما يفيد حصر الخالقية في الله إذا كان الخالق خيرا."

<sup>2</sup> - سورة إبراهيم، 40/14. أنظر: شرح المقاصد للفتازاني، 243/4-244.

<sup>3</sup> - سورة إبراهيم، 27/14.

<sup>4</sup> - سورة المائدة، 1/5. أنظر: شرح المقاصد للفتازاني، 244/4.

<sup>5</sup> - سورة النساء، 53/4. أنظر: شرح المقاصد للفتازاني، 244/4.

<sup>6</sup> - هو جعفر بن محمد الباقر بن زين العابدين (ت148هـ/765م). الملقب بالصادق: وكان من سادات أهل البيت، سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية. كان من أحلاء التابعين وله منزلة رفيعة في العلم. أخذ عنه جماعة: منهم الإمامان، أبو حنيفة ومالك ولقب بالصادق لأنه لم يعرف عنه الكذب قط. (وفيات الأعيان لابن خلكان، 327/1)، (الأعلام للزركلي، 121/2)

<sup>7</sup> - سورة البقرة، 5/2.

<sup>8</sup> - وردت هذه العبارة في شرح المقاصد للفتازاني، 269/4-270، كذا: " وأنه قال لمن قال إن أملك الخير والشر والطاعة والمعصية "تملكها مع الله أو تملكها بدون الله، فإن قلت أملكها مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله، وإن قلت أملكها بدون الله فقد ادعيت أنك أنت الله". فتاب الرجل على يده. وأن جعفر الصادق، قال لقدري: اقرأ الفاتحة فقرأ. فلما بلغ قوله: { إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ تَسْتَعِينُ } قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك أن الفعل منك، وجميع ما يتعلق بالأقدار والتمكين والألطف قد حصلت وتمت، فانقطع القدرى والحمد لله رب العالمين."



إذ الجحوس أثبتت شريكاً واحداً له تعالى، وهم أثبتوا شركاء له تعالى بعدد العباد مبالغة<sup>1</sup>.<sup>2</sup> وإفراط في تضليلهم وقياس شعري لا يفيد شيئاً، مع أنه لا يكفر أهل القبلة.

"قالت المعتزلة: إذا كان كفر الكافر، وفسق الفاسق مراده تعالى، كانا في الكفر والفسق مجبورين فلا يصح التكليف بالإيمان والطاعة لهما. وقد صحت التكليف، وانتفاء الجبر، والتالي باطل، وكذا المقدم، بل هما مراد العباد، ومخلوقان لهم.

قلنا: لا نسلم الملازمة فلا يلزم الجبر، إذ أنه تعالى أراد الكفر والفسق منهما، بشرط صرف إرادتهما واختيارهما إليهما، كما لا يلزم الجبر من علم الله تعالى في الأزل. وقد علم مما سبق. ولأن الإرادة تابعة للعلم، والعلم تابع للمعلوم، وإنما استحقاق العقاب لسوء اختيارهما.<sup>3</sup>"

"وإن قالوا: الله تعالى لا يريد كفر الكافر؛ لأنه قبيح، وخلق القبيح قبيح، فلعدم كون مراده تعالى لا يكون مخلوقه تعالى، بل يكون مخلوق العبد.<sup>4</sup>"

"قلنا: إنه تعالى يريد، ولا يلزم من خلق القبيح أن يكون قبيحاً؛ إذ الرضاء بالقضاء واجب، وكفر الكافر مقضي [16 و] منتصف بالقبيح والمذموم، والقبيح هذا لا القضاء؛ أي من أوجده ويخلق، وبالله التوفيق.<sup>5</sup>"

فقول: إذا كان العباد خالقين لأفعالهم يلزم أن يكون مراد العباد أكثر من مراده تعالى؛ إذ الشروع والمعاصي - لاسيما في زماننا هذا - أكثر من الخير والطاعة، فيلزم تخلف المراد عن الإرادة، والمغلوبة له تعالى، فذا أكبر النقائص، تعالى عن ذلك: {عُلُوًّا كَبِيرًا} <sup>6</sup> <sup>7</sup>

<sup>1</sup> - أنظر: كتاب التوحيد للماتريدي، 139؛ أصول الدين للزدي، 108-109؛ بحر الكلام لابي المعين النسفي، 21.

<sup>2</sup> - وردت هذه العبارة في شرح العقائد النسفية للفتازاني، 79-80، كذا: " لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحد، لأننا نقول: الإشارك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام. والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي يخلق الله تعالى. إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة، حتى قالوا: إن الجحوس أسعد حالاً منهم حيث لم يثبتوا إلا شريكاً واحداً والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تخصي."

<sup>3</sup> - وردت هذه العبارة في شرح العقائد النسفية للفتازاني، 82، كذا: " فيكون الكافر مجبوراً في كفره، والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة. قلنا: إن الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا جبر. كما أنه علم منهما الكفر والفسق ولم يلزم تكليف المحال."

<sup>4</sup> - وردت هذه العبارة في شرح العقائد النسفية للفتازاني، 82، كذا: " والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشروع والقباح حتى أنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته، زعماً منهم أن إرادة القبح قبيحة كخالقه وإيجاده."

<sup>5</sup> - وردت هذه العبارة في شرح العقائد النسفية للفتازاني، 81، كذا: " لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به، لأن الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل، لأن الرضاء بالكفر كفر. لأننا نقول: الكفر مقضي لا قضاء، والرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقضي."

<sup>6</sup> - سورة الإسراء، 4/17.

<sup>7</sup> - أنظر: شرح العقائد النسفية للفتازاني، 82-83؛ شرح المقاصد للفتازاني، 275.

"وإن قالت المعتزلة: لا نسلم لزوم النقص؛ إذ أنه تعالى أراد إيمان العباد اختياراً منهم، لا جبراً، يعني: أرادته بإرادة ترغيبية اختيارية، غير اضطرارية ولا قسرية، فلا نقص؛ لعدم دلالة على عجزه تعالى، بخلاف تخلف المراد عن الإرادة القسرية، فإنه نقص يشعر بالعجز."<sup>1</sup>

"قلنا: إنه ليس بشيء؛ إذ عدم وقوع مراده تعالى ولو بإرادة الاختيارية الترغيبية مع وجود مراد العباد كما زعمتم، يوجب مغلوبيته الله تعالى. فذا نقص جلي، و شناعة عظيمة، لا يليق بشأنه تعالى وخدامه."<sup>2</sup> ولا يرضى بذلك رئيس قرية، وكيف يرضى بذلك القادر القاهر، المرید بجميع الكائنات، غني عن العالمين، ذو الجلال والإكرام.

ثم نلزمكم بقوله تعالى: { وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ }<sup>3</sup> بصيغة الخطاب و الحصر والقصر؛ إذ ظاهر معنى الآية: أنتم يا عبادي ما تريدون شيئاً ما إلا أن يريدته تعالى.

هذه آخر ما أوردته في هذه الرسالة / [16ظ] المختصرة، التي جعلتها هدية لإخواننا في مذهب الماتريدية، و قد تصادف أوان ختامها يوم السابع عشر من شهور الريح المرجب، لسنة أربع وثمانين ومئتين بعد الألف.

<sup>1</sup> - وردت هذه العبارة في حاشية السيلكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية للفتناني، 250، كذا: "قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبيية: بأنه تعالى أراد إيمان العباد اختياراً منهم لا جبراً فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الإرادة القسرية فإنه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى."

<sup>2</sup> - وردت هذه العبارة في حاشية السيلكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية للفتناني، 250، كذا: "ما قالت المعتزلة: في التفصي ليس بشيء إذ عدم وقوع مراده ولو بالإرادة التفويضية نوع نقص ومغلوبيية ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم" وقارن بحاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية للفتناني، 75؛ و بشرح المقاصد للفتناني، 275-276.

<sup>3</sup> - سورة الإنسان، 30/76؛ سورة التكوير، 29/81.

## المصادر والمراجع

- إحياء علوم الدين، تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، بيروت 1421هـ/2001م. (دار الكتب العلمية).
- أصول البزدوى، تأليف أبي الحسن على بن محمد فخر الإسلام البزدوي، إستانبول 1307هـ/1890م.
- أصول الدين، تأليف أبي اليسر محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي، تحقيق هانز بيتر لنس، القاهرة 1383هـ/1963م.
- الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، تأليف كمال الدين أحمد بن الحسن المشهور ببياضي زاده، تحقيق إلياس جلي، إستانبول 1416هـ/1996م [ ضمن النسخة التركية لكتاب
- (İlyas Çelebi, *İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, İstanbul 1996.)
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تأليف أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، القاهرة 1938م.
- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، تأليف خير الدين الزركلي، القاهرة 1955م.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم المشهور ببايان زاده، بيروت — بدون تاريخ ( دار إحياء التراث العربي).
- برهان، تأليف أبي الفتح إسماعيل بن مصطفى الكلبوي، إستانبول 1291هـ ( دار الطباعة العامرة).
- البداية في أصول الدين، تأليف أبي محمد أحمد بن محمود بن أبي بكر نور الدين الصابوني، تحقيق بكر طوبال أوغلي [ ضمن النسخة التركية لكتاب Bekir Topaloğlu, *Maturidiyye Akaidi*, Ankara 1998 أنقرة 1998م.
- البداية والنهاية، تأليف أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي المعروف بابن كثير، بيروت 1401هـ/1981م.
- بحر الكلام في عقائد أهل الإسلام، تأليف أبي المعين ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول النسفي، قونيه 1327هـ ( مطبعة مشرق العرفان).
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تأليف أبي عبد الله محمد بن علي الشوكاني، بيروت بدون تاريخ ( دار المعرفة ).
- البريقة الحمودية في شرح الطريقة المحمدية والشريعة النبوية، تأليف أبي سعيد الخادمي، إستانبول 1326هـ ( مطبعة إقدام ).
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تأليف جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، بيروت 1399هـ/1979م ( دار الفكر).

- تاج التراجم في طبقات الحنفية ، تأليف قاسم بن قطلوبغا المصري الحنفي، بغداد 1962م.
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تأليف أبي المظفر شهنشور بن طاهر بن محمد الإسفراييني، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت 1403هـ/1983م.
- تذكرة الحفاظ، تأليف أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بيروت 1956م ( دار إحياء التراث العربي ).
- تعليقات الكلنبوي على السيلكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية، تأليف أبي الفتح إسماعيل بن مصطفي الكلنبوي، إستانبول 1304هـ.
- تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تأليف القاضي ناصر الدين البيضاوي، بيروت 1408هـ/1988م ( دار الكتب العلمية).
- تفسير الكبير ومفاتيح الغيب، تأليف أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، بيروت 1415هـ/1995م ( دار الفكر).
- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تأليف أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلائي، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت 1407هـ/1987م.
- التوضيح شرح التنقيح، تأليف صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي، تحقيق محمد عدنان درويش، بيروت 1419هـ/1998م ( دار الأرقم).
- تهذيب التهذيب، تأليف أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، 1326هـ/1907م ( دار صادر).
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تأليف أبي الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزري، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت 1413هـ/1996م ( مؤسسة الرسالة).
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تأليف أبي محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله المعروف بأبي الوفاء القرشي الحنفي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلوة، القاهرة 1413هـ/1993م.
- الجلال على العقائد العضدية، تأليف محمد بن أسعد الصديقي جلال الدين الدواني، إستانبول 1314هـ.
- حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، تأليف أحمد بن موسى شمس الدين العريف بخيالي الرومي، إستانبول 1326هـ.
- حاشية السيلكوتي على الجلال على العقائد العضدية، تأليف عبد الحكيم بن شمس الدين محمد الهندي السيلكوتي، إستانبول 1271هـ.
- حاشية السيلكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية، تأليف عبد الحكيم بن شمس الدين محمد الهندي السيلكوتي، إستانبول 1304هـ.
- حاشية شرح المواقف، تأليف حسن جلي بن محمد شاه بن محمد بن حمزة بن محمد بن محمد الرومي الفناري، القاهرة 1325هـ/1907م.

- حاشية الكلبوي على تهذيب المنطق والكلام، تأليف أبي الفتح إسماعيل بن مصطفى الكلبوي، إستانبول بدون تاريخ.
- حاشية الكلبوي على الجلال على العقائد العضدية، تأليف أبي الفتح إسماعيل بن مصطفى الكلبوي، إستانبول 1317هـ.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تأليف أبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، 1394هـ/1974م (مطبعة السعادة).
- رسالة بسملة الشريف، تأليف أبي سعيد الخادمي، إستانبول 1303هـ/1886م.
- رسالة الإرادة الجزئية، تأليف محمد بن مصطفى آقكرمان الكفوي، إستانبول 1283هـ.
- رسالة في تحقيق الإرادة الجزئية، تأليف أبي البهاء ضياء الدين مولانا خالد بن أحمد البغدادي، إستانبول 1291هـ.
- سنن الترمذي، تصنيف أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، إستانبول 1992م.
- سنن أبي داود، تصنيف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، إستانبول 1992م.
- سنن ابن ماجة، تصنيف أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة، العربي بالولاء، القروي، إستانبول 1992م.
- سير أعلام النبلاء، تأليف أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، بيروت 1985م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تأليف أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي المعروف بابن العماد، بيروت بدون تاريخ (دار إحياء التراث العربي).
- شرح العقائد النسفية، تأليف سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق كلود سلامة، دمشق 1974م.
- شرح المقاصد، تأليف سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت 1419هـ/1998م.
- شرح المواقف، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت 1417هـ/1997م.
- شعب الإيمان، تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوي زغلول، بيروت 1410هـ/1990م.
- صحيح البخاري الجامع الصحيح، تصنيف أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري، إستانبول 1992م.
- صحيح المسلم الجامع الصحيح، تصنيف أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، إستانبول 1992م.
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، تأليف شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، القاهرة 1354هـ.

- طبقات السنية في تراجم الحنفية، تأليف تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي المصري الحنفي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، الرياض 1403هـ/1983م.
- الطريقة المحمدية والشريعة النبوية، تأليف محمد بن بير علي البركوي تقي الدين الرومي، إستانبول 1324هـ.
- طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، تأليف القاضي ناصر الدين البيضاوي، تحقيق عباس سليمان، بيروت 1411هـ/1991م.
- العقيدة النظامية، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي، إستانبول بدون تاريخ .
- الفرق بين الفرق وبيان فرقة الناجية منهم، تأليف أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة بدون تاريخ ( دار التراث).
- فصول البدائع في أصول الشرائع، تأليف شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري، إستانبول 1872م.
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تأليف أبي الحسنات محمد بن عبد الحي بن محمد اللكنوي، بيروت 1906م ( دار المعرفة ).
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، تأليف محمد عبد الرؤوف المناوي، بيروت 1938م.
- كتاب التوحيد، تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد أروشتي، أنقرة 1423هـ/2003م.
- كتاب المسامرة، تأليف كمال الدين أبي المعالي محمد بن ناصر الدين محمد بن أبي بكر علي بن أبي شريف القدسي، إستانبول 1400هـ/1979م.
- كتاب المسامرة، تأليف محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السواسي ثم الإسكندري العلامة كمال الدين بن المهام الحنفي، إستانبول 1400هـ/1979م.
- كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت 1952م.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، إستانبول 1307هـ/1890م.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تأليف إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، تحقيق محمد عبد العزيز الخالدي، بيروت 1418هـ/1997م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف كاتب جلبي مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بجاحي خليفة، بيروت — بدون تاريخ ( دار إحياء التراث العربي).
- اللباب في تهذيب الأنساب، تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري المعروف بابن الأثير، القاهرة 1357هـ.
- لسان الميزان، تأليف أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، بيروت 1390هـ/1971م ( مؤسسة الأعلامي).

- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تأليف أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، تحقيق دنيال جيماريه، دار المشرق، بيروت 1987م.
- مسند أحمد بن حنبل، تصنيف أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، إستانبول 1992م.
- المعجم الكبير، تأليف أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت 1405هـ/1985م (دار إحياء التراث العربي).
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، إعداد لفييف من المستشرقين، ونشره أ. ي. فينسك، ليدن 1936م.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، إعداد محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة 1408هـ/1988م (دار الحديث).
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تأليف أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زاده تحقيق كامل كانل بكري — عبد الوهاب أبي النور، القاهرة 1968م (دار الكتب الحديثة).
- مفردات ألفاظ القرآن، تأليف أبي القاسم حسين بن محمد بن مفضل الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق 1418هـ/1997م (دار القلم).
- الملل والنحل، تأليف أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، تحقيق أميرعلي منها — علي حسن فاعور، بيروت 1419هـ/1998م (دار المعرفة).
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تأليف أبي عبد الله شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي، تحقيق على محمد البجاوي، بيروت 1963م.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تأليف جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، القاهرة 1929م (دار الكتب).
- نشر الطوالع، تأليف محمد بن أبي بكر المرعشي المعروف بسحافلي زاده، نسخة مخطوطة في مكتبة الإلهيات بجامعة مرمرة، مخطوطات، 579.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر المعروف بابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1978م (دار صادر).
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، تأليف إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم البغدادى، بيروت — بدون تاريخ (دار إحياء التراث العربي).
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تأليف أبي الحسنات محمد بن عبد الحي بن محمد اللكنوي، بيروت 1906م (دار المعرفة).
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، تأليف محمد عبد الرؤوف المناوي، بيروت 1938م.
- كتاب التوحيد، تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشتي، أنقرة 1423هـ/2003م.

- كتاب المسامرة، تأليف كمال الدين أبي المعالي محمد بن ناصر الدين محمد بن أبي بكر علي بن أبي شريف القدسى، إستانبول 1400هـ/1979م.
- كتاب المسامرة، تأليف محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السواسي ثم الإسكندري العلامة كمال الدين بن الهمام الحنفي، إستانبول 1400هـ/1979م.
- كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تأليف أبي الحسن على بن إسماعيل الأشعري، تحقيق الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت 1952م.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البردوي، تأليف علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، إستانبول 1307هـ/1890م.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تأليف إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، تحقيق محمد عبد العزيز الخالدي، بيروت 1418هـ/1997م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف كاتب جلي مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بجاحي خليفة، بيروت — بدون تاريخ ( دار إحياء التراث العربي).
- اللباب في تهذيب الأنساب، تأليف أبي الحسن على بن محمد بن عبد الكريم الجزري المعروف بابن الأثير، القاهرة 1357هـ.
- لسان الميزان، تأليف أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، بيروت 1390هـ/1971م ( مؤسسة الأعلامي).
- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تأليف أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، تحقيق دنيال جيماريه، دار المشرق، بيروت 1987م.
- مسند أحمد بن حنبل، تصنيف أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، إستانبول 1992م.
- المعجم الكبير، تأليف أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت 1405هـ/1985م ( دار إحياء التراث العربي).
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، إعداد لفيف من المستشرقين، ونشره أ. ي. فينسك، ليدن 1936م.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، إعداد محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة 1408هـ/1988م ( دار الحديث).
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تأليف أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زاده تحقيق كامل كانل بكري — عبد الوهاب أبي النور، القاهرة 1968م ( دار الكتب الحديثة).
- مفردات ألفاظ القرآن، تأليف أبي القاسم حسين بن محمد بن مفضل الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق 1418هـ/1997م ( دار القلم).
- الملل والنحل، تأليف أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، تحقيق أميرعلي منها — علي حسن فاعور، بيروت 1419هـ/1998م ( دار المعرفة).



- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تأليف أبي عبد الله شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي، تحقيق على محمد الجاوي، بيروت 1963م.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تأليف جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردي الأتابكي، القاهرة 1929م ( دار الكتب).
- نشر الطوالع، تأليف محمد بن أبي بكر المرعشي المعروف بسحاقلي زاده، نسخة مخطوطة في مكتبة الإلييات بجامعة مرمره، مخطوطات، 579.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر المعروف بابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1978م ( دار صادر).
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، تأليف إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم البغدادي، بيروت — بدون تاريخ ( دار إحياء التراث العربي).

# AMASYA'DA SANCAK BEYLİĞİ YAPAN ŞEHZADELER DÖNEMİNDE AMASYA ŞEHİRİ\*

Selim ÖZCAN\*\*

## Öz

Amasya tarih öncesi dönemlerden itibaren sahip olduğu kültürel ve medeni değerleri ile bulunmuş olduğu coğrafyada örnek bir şehirdir. Yüzyıllarca bilim ve sanat merkezi olma konumuna sahip olan şehir, aynı zamanda ünleri tarihe mal olmuş önemli bilim, sanat ve devlet adamlarının yetiştiği bir mekândır. Türk hâkimiyetinin her döneminde sahip olduğu kültürel ve medeni özelliklerini daha da geliştirerek artıran şehir, Osmanlı döneminde şehzadeler şehri unvanını taşıma gururunu da üstlendi.

Amasya, XIV. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyılın sonlarına kadar şehzadelerin idari tecrübe kazanmaları amacıyla sancakbeyliği görevi ile gönderildikleri sancakların başında geldi. On iki şehzadenin görev yaptığı sancak, bu dönemde ihtişamının zirvesine ulaştı. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren İstanbul'a yakın sancakların önem kazanmasıyla bu statüsünü kaybetmekle birlikte, eski siyasi, sosyal, kültürel ve ticari özelliğini yitirmeye başladı.

Şehzadelerin sancakbeyliği döneminde şehir; Osmanlı şehrinin fiziki görünümünü süsleyen ve çoğunluğu bu zamandan günümüze kalan görkemli camiler, bedesten, çarşı, han, külliye, imaret, medrese, hamam, çeşme gibi şehirleşmeyi en üst düzeyde temsil eden tarihi yapı zenginliklerine de kavuştu.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Amasya, Şehzade, Sancak, Şehir.

## The Province of Amasya in the Period of the Governing Shehzades in Amasya

### Abstract

Amasya has set a good example as a city of cultural values and civilization in the region since the pre-historic periods. Having been a centre for learning and art for ages. The city is a place where many known statesmen and artists have grown up. It also kept investing in these cultural values and held the pride of being named "the city of shehzades" during the Ottoman Region.

Amasya is one of the leading provinces where the Shehzades were appointed as the governor to develop their administrative skills from the second half of the

14th century to the mid 16th century. This was when the province reached its prominence during which there were 12 shehzades. From the late 16th century, it began to lose its social, cultural and commercial importance as the provinces closer to Istanbul got more important.

During the period of the Shehzades, the city was enriched with historical buildings which ornamented the city represent in the best way possible. Most of these buildings such as majestic mosques inns, baths, fountains, and many others remain today.

**Key Words:** Ottoman, Amasya, Shehzades, Province, City.

## Giriş

Amasya şehri, Yeşilirmak'ın açtığı iki tarafı yüksek kayalıklarla çevrili dar ve uzun bir vadide kurulmuştur.<sup>1</sup> Vadinin iki tarafının dik yamaçlara sahip olması sebebiyle buralarda yerleşme fazla olmamıştır. Şehir Yeşilirmak vadisi boyunca doğu-batı yönlerinde uzunlamasına yayılma göstermiştir. Bu durum şehrin eski nüvesini kısmen de olsa korumasına sebep olmuştur. Şehir Karaman, Kırklar, Lokman ve Ferhat dağları ile çevrilidir.<sup>2</sup>

Amasya kuruluşu itibariyle “kale şehir” şeklinde bir gelişme göstermiş, zamanla kalenin dışına taşarak “açık şehir” olma özelliğini kazanmıştır. Kale şehir konumundaki şehirlerin en belirgin özelliği yerleşme sahasının çok büyük bir bölümünün sur içerisinde olmasıdır. Bu yapıdaki şehirlerde yerleşim zamanla kalenin çevresine veya eteklerine taşmış ve açık şehir haline gelmiştir.<sup>3</sup> Amasya'nın “açık şehir” hüviyetine, Türklerin şehri fethiyle birlikte kalenin çevresine ve eteklerine yerleşmeye başlamalarıyla kavuştuğu sanılmaktadır.<sup>4</sup>

---

\* Bu makale, IV. Uluslararası “Geçmişten Günümüze Çocuk ve Şehir” başlıklı Canik Sempozyumunda bildiri olarak sunulan çalışmanın yediden düzenlenen şeklidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi, selim.ozcan@amasya.edu.tr

<sup>1</sup> İlhan Şahin, Feridun Emecen, “Amasya”, *DİA*, c. III, İstanbul, 1991, s. 1.

<sup>2</sup> Biral Bayram Güngör, *H. 1226-1229 (M. 1811-1814) Tarihli Şer'iyye Sicil Defterine Göre Amasya'nın İdari, İçtimai ve İktisadi Durumu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2000, s. XI.

<sup>3</sup> Uğur Tanyeli, *Anadolu Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11.-15. YY)*, İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1987, s. 26-68.

<sup>4</sup> Adnan Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1993, s. 38.

Amasya'nın bilinen tarihi MÖ 3000 yılına kadar gitmektedir. Bu tarihten Türk hâkimiyetinin başlangıcı olan 1071 yılına kadar geçen sürede şehre; Hattiler, Hititler, Frigler, Kimmerler, Lidyalılar, Persler, Pontus Krallığı, Roma İmparatorluğu ve Bizans imparatorluğu hâkim olmuştur.<sup>5</sup>

Türk hâkimiyeti dönemi ise, 1071 Malazgirt zaferinden sonra Alparslan'ın emirlerinden Melik Ahmet Gazi'nin (Danışmend Gazi) şehri fetih edip, Amasya merkez olmak üzere 1074 yılında Danışmend'li Devlet'ini kurmasıyla başladı.<sup>6</sup> Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud'un 1143 yılında tüm Danışmend ülkesini ele geçirmesiyle Amasya, Selçuklu hâkimiyetine geçti.<sup>7</sup> Bu dönemde bölgeyi etkileyen en önemli iki olay, 1240 yılındaki Babai ayaklanması ile 1243'deki Moğol istilası olmuştur.<sup>8</sup> Bu istila sonrasında ise Amasya Moğol İlhanlı yönetimine geçti. İlhanlıların Anadolu genel valisi Sultan Alaeddin Eratna'nın, son İlhanlı hükümdarlarından Ebu Said Bahadır Han'ın 1335'de ölümü üzerine bağımsızlığını ilan etmesiyle 1341'de Amasya'ya Eratna beyliği hâkim oldu.<sup>9</sup> Eratna Beyliğinde meydana gelen karışıklıklardan faydalanan Amasya Emiri Hacı Şadgeldi 1360'da, Eratna Beyliğinden ayrılarak, bölgede müstakil beylik konumuna geldi.<sup>10</sup> Osmanlıların desteğini alarak bölgedeki güçlere karşı varlığını korudu.

Amasya bu dönemde yetiştirdiği devlet ricali, ilim adamı, sanatkâr ve şairleriyle<sup>11</sup> hep kendinden söz ettirdiği gibi şehzade sancağı olma özelliğiyle de öne çıkmaktadır. Aynı zamanda inşa edilen dini nitelikli yerleşik kültürün ürünü olan yapılarıyla şehirleşme özelliğini en üst düzeyde temsil ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>5</sup> Sibel Kavaklı, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Amasya*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, s. 44-47.

<sup>6</sup> Mükremin Halil Yınanç, "Danışmendliler", *İslam Ansiklopedisi*, c. III, MEB, İstanbul, 1977, s. 468, Abdülkerim Özyayın, "Danışmendliler", *DİA*, c. 8, İstanbul, 1993, s. 469.

<sup>7</sup> Yınanç, "Danışmendliler", *İslam Ansiklopedisi*, c. III, s. 469, Özyayın, "Danışmendliler", *DİA*, c. 8, s. 471, İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", c. X, *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul, 1993, s. 380-381.

<sup>8</sup> Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Nakışlar Yayınevi, II. bs., İstanbul, 1984, s. 420-422; Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1980, s. 35-44; Mehmed Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Akçağ Basım, Ankara, 2006, s. 65; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, c. I, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 43.

<sup>9</sup> Kemal Göde, *Eratnalılar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s. 67-68.

<sup>10</sup> Şahin, Emecen, "Amasya", *DİA*, c. III s. 2.

<sup>11</sup> Osman Fevzi Olcay, *Amasya Şehri*, (sad. Harun Küççük, Kurtuluş Altunbaş), Amasya, 2010, s. 29-46.

Şehirler aynı zamanda devletlerin siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel alanda içerisinde buldukları durumlarını en iyi özetleyen idari birimlerdir. Devletin XV. yüzyılın ortalarından itibaren yükselişi dönemini yaşamaya başlaması ve bu dönemde hem devletin gücünden güç alması hem de sancakbeyi olarak atanan şehzadelerin güçlerinin katkısı ile Amasya en parlak dönemine ulaşmıştır.

### a- Şehzadeler Dönemi Amasya Tarihi

Medinetü'l-Hükema, Bağdâdü'r-Rum, Rumiyye-i Suğra, Ermeniyye-i Kübra, Hısnü'l-Mirat, Kubbetü'l-ulema ve Türbetü'l-Evliya, Dârü'n-Nasr, Dârü'l İzz, Dârü'l-Fütûh ve Kasrû's-Selâtin<sup>12</sup> unvanlarıyla anılan Amasya'da, şehzadeler dönemi ilk sancakbeyi olarak atanan Şehzade Yıldırım Bayezid ile başlamıştır.<sup>13</sup>

Amasya'ya gelen şehzadelerin ikamet ettikleri mekân; Selçuklu döneminde "Beyler Sarayı" adı ile bilinen ve Osmanlıların "Şehzadeler Sarayı" olarak isimlendirdikleri iç kalede bulunmaktaydı. Halk arasında Beyler Sarayı ya da Saraydüzü Kışlası olarak bilinmektedir. Danişmendlilerden itibaren sultanların ve komutanların ikamet ettikleri yer olmuştur. Fakat asıl şekline; Çelebi Sultan Mehmed'in Amasya sancakbeyliği sırasında 1396'da Gümüşlü-zâde köşkü olarak bilinen yerin Gümüşlü-zâde Hoca Celaeddin Çelebiden satın alınarak ve buraya büyük bir saray yapılmasıyla kavuşmuştur. Böylece Beyler Sarayı veya Saraydüzü olarak anılmaya başlanmıştır. Osmanlı döneminde 350 yıl boyunca saray olarak kullanılmıştır. Şehzade II. Murad ve oğlu Ahmed Çelebi,<sup>14</sup> II. Bayezid'in oğlu Şehzade Ahmed<sup>15</sup> ile I. Selim'in doğdukları mekân olarak da tarihe geçmiştir.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Medinetü'l - Hükema (Akıl ve Hikmet Sahiplerinin Şehri), Bağdâdü'r - Rum (Anadolu Beldelerinin Bağdad'ı), Rumiyye-i Suğra (Küçük Roma), Ermeniyye-i Kübra (Büyük Armanyak Şehri), Hısnü'l-Mirat (Ayna Kalesi veya Aynalı Hisar), Kubbetü'l-ulema ve Türbetü'l-Evliya (Âlimlerin Merkezi ve Evliyaların Toplandığı ve Defn Edildiği Yer), Dârü'n-Nasr (Nusret ve Zafer Yurdu, Dârü'l İzz (İzzet ve Saadet Yurdu, Dârü'l-Fütûh (Fetihlerin Çıkış Noktası) ve Kasrû's-Selâtin (Padişahların Köşkü). Bkz. Abdi-Zade Hüseyin Hüsameddin Efendi, *Amasya Tarihi*, haz. Mesut Aydın, Güler Aydın, c. I, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, Amasya, 2007, s. 11-13.

<sup>13</sup> Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihannüma*, (haz. F. R. Unat, M. A. Köymen), c. I, TTK Basımevi, Ankara, 1995, s. 321.

<sup>14</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 129.

<sup>15</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 146.

<sup>16</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 28-29.

XIII. yüzyılın son çeyreğinde, Anadolu'da Kadı Burhanettin, Candaroğulları ve Karamanoğulları beyliklerinin Osmanlı devleti aleyhine faaliyete geçmeleri üzerine 1386 yılında I. Murad Anadolu'da bu beyliklere karşı fetih hareketlerine girişti. Candaroğulları beyliğini hâkimiyeti altına alan I. Murad; Osmancık, Gümüş ve Amasya'nın Osmanlı egemenliğini kabul ettiklerini bildirmeleri üzerine bölgeye şehzadesi Yıldırım Bayezid'i gönderdi. 1386'da Şehzade Bayezid Amasya'ya gelerek Amasya Beyliğini Osmanlı devletine bağladı.<sup>17</sup> I. Murad zamanında merkezi Amasya olmak üzere kurulan "Rum Eyaletinin" ilk sancakbeyliğine Şehzade Bayezid atandı.<sup>18</sup> Böylece Amasya'da "Çelebi Sultan"lar<sup>19</sup> dönemi başlamış oldu.

Amasya'nın Osmanlı hâkimiyetine alınmasıyla Tokat ve Sivas'ı da içerisine alan "Eyalet-i Rumiye-i Suğra" eyaleti kuruldu. "Paşa Sancağı" olarak adlandırılan eyaletin merkezi XV. yüzyılın ilk yarısından 1520 yılına kadar Amasya oldu.<sup>20</sup> Bu tarihten sonra Eyalet-i Rum'un paşa sancağının Sivas olmasıyla<sup>21</sup> Amasya Sivas'a bağlandı.<sup>22</sup> Amasya bu konumunu şehzade Mustafa'nın 1538'de şehre sancakbeyi tayin edilmesine kadar sürdürdü. Atama sonrasında ise Sivas'tan idari bakımdan ayrılarak müstakil bir eyalet oldu. Şehzade Mustafa'nın 1553'te öldürülmesiyle tekrar Rum eyaletine bağlı bir sancak konumuna geldi.<sup>23</sup> Amasya'nın bu idari konumu değerlendirdiğimiz dönem süresince devam etti.

<sup>17</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 84-85, Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, c. I, s. 302-303.

<sup>18</sup> Bkz. İlk Amasya sancakbeyi olduğu kanaati Kadı Burhanettin'e karşı Osmanlı hâkimiyetini kabul eden Amasya Emiri Ahmed ve Çandarlı Süleyman Bey ile olan münasebeti sırasında (1384-1388) bazı bölgelerin Osmanlı idaresine girmesi hadisesinden ortaya çıkmıştır. Halil İnalcık, "I. Bayezid", *DİA*, c. 5, İstanbul, 1992, s. 232, Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 90, Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, s. 25.

<sup>19</sup> Bkz. Sancağa çıkan şehzadelere "Çelebi Sultan" denilirdi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri", *Belleten*, c. XXXVII, sayı: 156, Ankara, 1975, s. 667.

<sup>20</sup> Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, s. 71.

<sup>21</sup> BOA, TD, 387, s. 491.

<sup>22</sup> M. Tayyip Gökbilgin, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rum", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 6, Ankara, 1965, s. 57-74.

<sup>23</sup> Orhan Kılıç, "Osmanlı Dönemi İdarî Uygulamalar Bağlamında Şehzâdelerden Mutasarrıf Paşalara Amasya Sancağının Yönetimi", I. Amasya Araştırmalar Sempozyumu (13-15 Haziran 2007), I. Kitap, Amasya Valiliği, Amasya, 2007, s. 41-64, Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 193-194.

Amasya, eyaletin diğer sancaklarından farklı olarak Osmanlı tarihine yön veren birçok şehzadenin yetiştiği “şehzade sancağı” olması dolayısıyla ayrı bir önem arz etmektedir. Bir yerleşim yerinin şehzade sancağı olabilmesi için bazı farklı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bunlar; o sancağın uç bölgesi olması, eski Anadolu Beyliklerinden birine başkentlik yapması ve tarih, kültür, medeniyet ile ticaret merkezi konumunda bulunmasıdır.<sup>24</sup>

Amasya, XVI. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlıların doğu sınırında stratejik bir merkez konumunda idi. Hem Danişmentlilere merkezlik yapmış<sup>25</sup> hem de Anadolu'nun Türkleştirilme ve İslamlaştırılma faaliyetlerinin yansıdığı merkezlerden birisi olmuştur. Aynı zamanda uzun tarihi geçmişinde, medeniyetler şehri olarak her dönemin kültür ve medeni özelliklerini yansıttığından dolayı hanedana mensup şehzadelerin idari tecrübe kazanmaları amacıyla gönderildikleri sancakların başında yer almıştır.

XVI. yüzyıldan itibaren İstanbul'a yakın olan şehzade merkezlerinin öneminin artması ve şehzade III. Murad'ın sancak beyliğinden sonra Amasya şehzade sancağı olma özelliğini yitirerek, coğrafi konumu itibariyle zamanla önemini kaybetti. Yaklaşık olarak 182 yıl şehzadelere ev sahipliği yaptı. Fakat kuruluşundan itibaren daima kral, şehzade, beylerbeyi ve eyalet valisi gibi devletlerin üst düzey idarecilerinin görev yaptığı bir şehir oldu.<sup>26</sup>

XV. yüzyılın başlarında, Anadolu'ya doğru yaklaşan Timur tehlikesine karşı Osmanlı Devleti'nin doğu sınırında stratejik bir konuma sahip olan Amasya'nın bir şehzadenin idaresine verilmesi uygun bulunarak, ikinci sancakbeyi olarak şehzade Mehmed Çelebi görevlendirildi.<sup>27</sup>

Ankara savaşı sonrası yaşanan fetret devrinde Amasya'yı kendisine merkez edinen Mehmed Çelebi, devrin nihayeti olan 1413 yılında padişah olunca, lalası Yörgüç Paşa'yı Amasya Beylerbeyliğine

<sup>24</sup> Haldun Eroğlu, “Şehzade”, *DİA*, c. 38, İstanbul, 2010, s. 481.

<sup>25</sup> Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 40.

<sup>26</sup> Olcay, *Amasya Şehri*, s. 29-46, İsmail Erdoğan, *XX. Yüzyıl Amasya Tarihi ve İnanç Coğrafyası*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 1996, s. 23.

<sup>27</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 99, İnalçık, “I. Mehmed”, *DİA*, c. 28, Ankara, 2003, s. 391.

tain etti.<sup>28</sup> Ancak bölgedeki Kara Tatarlar, Kastamonu, Canik ve Erzincan beyleri karışıklıklar çıkardılar. Bunun üzerine babasının sancakbeyliği zamanında burada doğan Şehzade Murad lalası Yörgüç Paşa ile birlikte on iki yaşında Amasya'ya sancakbeyi olarak tayin edildi.<sup>29</sup> 1421 yılına kadar Amasya sancakbeyi olan Şehzade Murad, aynı yıl babasının ölümü üzerine Osmanlı tahtına geçti. Amasya'ya lalalarından önce Hamza Bey ve bir yıl sonra da, ikinci defa Yörgüç Paşa beylerbeyi sıfatı ile tayin edildiler.<sup>30</sup>

Yörgüç Paşa'nın 1435 yılında Edirne muhafızlığına gönderilmesinden sonra 1420'de Amasya'da dünyaya gelen II. Murad'ın büyük şehzadesi Ahmed Çelebi sancakbeyi olarak görevlendirildi.<sup>31</sup> Büyük Ahmed olarak da bilinen Şehzade Ahmed üç yıl kadar sancakbeyliği yaptıktan sonra 1438 yılında Amasya'da vefat etti.<sup>32</sup>

Şehzade Ahmed'in vefatından sonra Amasya sancakbeyliğine Sultan II. Murad'ın sekiz yaşında olan dördüncü şehzadesi II. Mehmed (Fatih) 1438'de tayin edilmiştir.<sup>33</sup> Yine Hammer'in naklettiği<sup>34</sup> bir rivayetten de Şehzade Mehmed'in Amasya'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat Halil İnalçık; II. Mehmed'in (Fatih) Amasya'da sancakbeyi olduğu iddiasının şüpheli olduğunu ifade etmektedir.<sup>35</sup>

İsmail Hakkı Uzunçarşılı da Şehzade Ahmed'in sancak beyliğinden sonra şehzade Mehmed'in (Fatih) Amasya'da sancakbeyliği

<sup>28</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 108-120, Uzunçarşılı, "I. Mehmed", *İslam Ansiklopedisi*, c. VIII, MEB, İstanbul, 1993, s. 497.

<sup>29</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 121, İnalçık, II. Murad", *İslam Ansiklopedisi*, c. VIII, MEB, İstanbul, 1993, s. 598.

<sup>30</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 121-129.

<sup>31</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 129.

<sup>32</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 130.

<sup>33</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 131.

<sup>34</sup> II. Murad'ın Amasya'da bulunan üç oğlu bir gün Halveti şeyhlerinden Pir İlyas'ın damadı Şeyh Abdurrahman'ı ziyaret giderler. Şeyh genç şehzadelerden ikisinin elini öpmelerine izin verir. Fakat Şehzade Mehmed'in (Fatih) önünde diz çökerek kardeşlerinin huzurunda ilahi takdirin kendisine tevdi edileceği devletin şan ve saadeti uğruna bütün gücünü ve dehasını kullanmasını rica ettiği söylenir. Joseph Von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata, c. I, MEB, İstanbul, 1991, s. 51, Muzaffer Doğanbaş, "Amasya'da Sancak Beyliği Yapmış Şehzadeler", *Yar ile Gezdiğim Dağlar*, Amasya, YKY, İstanbul, 2014, s. 230.

<sup>35</sup> Bkz. II. Mehmed'in Amasya'ya altı yaşında iken vali tayin edilmesi iddiası şüphelidir. II. Mehmed'in 1443 baharında iki lalası Kassab-zade Mahmud ve Nişançı İbrahim b. Abdullah beyler ile birlikte Edirne'den Manisa'ya vali olarak gönderildiği bilinmektedir. İnalçık, "II. Mehmed", *İslam Ansiklopedisi*, c. VII, MEB, İstanbul, 1972, s. 507.



yaptığından söz etmemektedir.<sup>36</sup> Sultan II. Murad'ın hükümdarlığı sırasında büyük oğlu olan Şehzade Alâeddin on beş yaşında 1440 yılında Amasya sancakbeyliğine getirilmiştir.<sup>37</sup> Sancakbeyliği esnasında babasının talimatı üzerine emri altındaki sipahilerle birlikte 1443 tarihinde Karamanoğulları ile yapılan savaşa katılmış ve savaş sonunda Amasya sancağına döndüğünde vefat etmiştir.<sup>38</sup>

İstanbul'un fethi sonrası 1454'de Fatih'in şehzadesi II. Bayezid yedi yaşında iken Amasya sancakbeyliğine atandı.<sup>39</sup> Sancakbeyliği döneminde babası Fatih ile Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan arasında 1473 yılında meydana gelen Otlukbeli savaşına katıldı.<sup>40</sup> Sefer dönüşü Fatih şehzadesi ile birlikte, Amasya'da bir ay kadar kaldı. Bayezid sancakbeyliği yıllarında Amasya'ya bağlı bir kaza olan Lâdik sancakbeylerinin yazlık makamı olduğundan her yıl Lâdik'e gelerek yazı burada geçirirdi.<sup>41</sup> Şehzade Bayezid, sancakbeyliği sırasında çevresinde bulunmuş olan sanatkârları gözetmiş ve onlara devletin imkânlarını sunmuştur. Çandarlı İbrahim ve Yahya Paşa gibi tecrübeli devlet adamlarını kendisine lala tayin edip, Amasyalı hat ustası Şeyh Hamdullah'dan güzel yazı yazmasını öğrenmeye başlamış ve genç hattattan icazetname almıştır.<sup>42</sup> Babası II. Mehmed'in (Fatih) 1481'de ölümü üzerine tahta geçmek için Amasya'dan ayrılırken, hocası ve Osmanlı hat ekolünün kurucusu olan hattat Şeyh Hamdullah'ı ailesiyle birlikte İstanbul'a davet etmiştir.<sup>43</sup> Sancakbeyliğini 1481 yılına kadar

<sup>36</sup> Uzunçarşılı, "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri", *Bellekten*, c. XXXVII, sayı: 156, s. 662.

<sup>37</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 132, Uzunçarşılı, *Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri*, s. 662.

<sup>38</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't- Tevarih*, (Yayınlaştıran, İsmet Parmaksızoğlu), c. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979, s. 206-207.

<sup>39</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 139, Şerafettin Turan, "II. Bayezid", *DİA*, c. 5, İstanbul, 1992, s. 234.

<sup>40</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 143, Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. II, TTK, 4. bs., Ankara, 1983, s. 98.

<sup>41</sup> Lâdik Türk Ocağı, *Lâdik*, Hüsnü Tabiat Matbaası, İstanbul, 1927, s. 33.

<sup>42</sup> Muhittin Serin, "Hamdullah Efendi", *DİA*, c. 15, İstanbul, 1997, s. 449-450.

<sup>43</sup> Bkz. Davete icabet eden Şeyh Hamdullah, İstanbul'a geldiğinde kendisinden önce buraya gelen akrabaları Amasyalı hattatlardan Cemaleddin ile Abdullah'ın Saraçhanebaşı'nda oturdukları eve misafir olur. Dönemin kaynaklarından Gülzârî Savâb'ın rivayetine göre, saray kapıcılarından birisi padişaha takdim edilmek üzere kendisine bir dilekçe yazdırır. Padişah bu dilekçeyi okurken hocasının yazısını tanıdı ve onun İstanbul'a geldiğini anlar. Derhal yazı sahibinin bulunup getirilmesini emreder. Bu emir üzerine padişah ve hoca tekrar buluşurlar. Sultan Bayezid, Şeyh'e sarayda hususi bir yer ayırarak alaka ve sevgi göstermekten geri kalmaz. Sarayda hat öğretmenliğine tayin edilir. Nefes Zade İbrahim, *Gülzârî Savab*, (Tashih ve tertip

sürdüren şehzade Bayezid, sancaktan ayrılırken, burada doğan büyük şehzadesi Ahmed'i yerine vali olarak bırakmıştır.<sup>44</sup>

Şehzade Ahmed babası gibi şair ve bilim insanlarına sarayını açarak onlardan desteğini esirgememiştir. Meclislerinde bulunan şairlerden biri de, Amasyalı ünlü kadın şair Mihrî Hatundur. Mihri Hatun yazdığı kasidelerinin büyük bir çoğunluğunu Şehzade Ahmed'e sunmuştur.<sup>45</sup>

II. Bayezid'in hükümdarlığı döneminde bütün Anadolu'yu etkileyen ve önemli sonuçlar ortaya çıkaran siyasi olayların başında İran menşeli isyanlar gelmektedir. Bu isyanlardan en önemlisi Amasya'yı da içerisine alan Şahkulu isyanıdır.<sup>46</sup> İsyanı Şehzade Ahmed kuvvetleriyle müdahale edip, Şahkulu'nun üzerine gittiyse de mağlup olup geri çekilmek zorunda kalmıştır.<sup>47</sup>

Şehzade Ahmed, bölgede karışıklıkların devam ettiği bu dönemde taht için devlet adamlarından aldığı davet üzerine büyük şehzadesi Murad'ı Amasya sancakbeyliğine bırakarak İstanbul'a gitti. Bu durumu değerlendiren Safevi halifelerinin Tokat'a hâkim olup, Sivas'ı kuşatmaları ve Şehzade Murad'ın on bin kişiyle Safevi halifelerinden Nur Ali'ye katılması bölgede yeni bir buhranın çıkmasına sebep oldu. Bu buhran, Yahşi Beyzade Ahmed Paşa tarafından isyancıların Amasya'dan çıkarılmasıyla sona erdirildi.<sup>48</sup> Şehzade Murad Amasya'dan ayrılarak Safevi Şahı Şah İsmail'in dergâhına yöneldi.<sup>49</sup> İran'da üç dört yıl kadar idarecilik yaptıktan sonra vefat etti.<sup>50</sup>

Şehzade Ahmed taht için yaptığı girişimde başarılı olamayınca tekrar Amasya'ya döndü. 1512 yılında padişah olan kardeşi Sultan Selim ile sancağından ayrılarak taht mücadelesine devam etti. Fakat 1514'de Yenişehir'de kardeşi ile yaptığı savaşı kaybederek ortadan kaldırıldı. I. Selim'in Padişah olmasıyla Amasya valiliğine beylerbeyi olarak atadığı Mustafa Paşa, sancaktaki sükûneti sağladı.

---

eden, Kilisli Muallim Rifat), İstanbul, 1938, s. 48-49, Olcay, *Amasya Şehri*, s. 115-116, Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 35.

<sup>44</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 146.

<sup>45</sup> Mehmed Arslan, *Mihri Hatun Divanı*, Amasya Valiliği Yayını, Ankara, 2007, s. 103-104.

<sup>46</sup> Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, s. 31.

<sup>47</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. II, s. 230-231.

<sup>48</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 165, Kavaklı, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Amasya*, s. 49.

<sup>49</sup> Doğanbaş, "Amasya'da Sancak Beyliği Yapmış Şehzadeler", s. 232.

<sup>50</sup> Hoca Sadettin, *Tacü't- Tevarih*, c. V, s. 165-166.

I. Selim, kardeşleri ile olan taht mücadelesini sonuçlandırdıktan sonra Anadolu'da isyanlar çıkararak sürekli huzursuzluk kaynağı olan Şah İsmail'in üzerine 1514'de sefere çıktı. Çaldıran'da yaptığı savaşı kazanarak Anadolu üzerindeki Safevi iddialarına büyük bir darbe indirdi. Sefer dönüşü Amasya'ya geldiğinde, Şah İsmail'in gönderdiği bir elçilik heyetini kabul etti.<sup>51</sup>

Yavuz Selim'in 1516 yılında çıktığı Mısır seferine dönemin Amasya valisi Mehmed Paşa da katıldı. Bunu fırsat bilen bölgedeki Aleviler Varyalı Zünun (Baba Zünun) ve Baba Celal'in liderliklerinde ayaklanıp, Amasya'ya girerek şehri yağmaladılar. Çıkan isyanların güçlülükle bastırılmasından sonra zaman zaman Şii mezhebini müdafaa ederek ve bölgenin sosyal, ekonomik konumundan faydalanarak eşkıyaların çıkardıkları karışıklıklar devam etti.<sup>52</sup>

Yavuz Selim'in 1520'de vefatıyla yerine geçen oğlu I. Süleyman döneminde de Safeviler'in propaganda ve tahrikleriyle bölgedeki isyanların devam ettiği görülmektedir. Ancak 1534 yılında Amasya sancakbeyi olan Veli Paşa'nın dirayetli idaresi sonrasında isyanlar sona erdirilebilmiştir.<sup>53</sup>

Amasya sancakbeyliğine 1538'de Kanuni Sultan Süleyman'ın yirmi dört yaşında Manisa valisi olan büyük şehzadesi Mustafa atandı.<sup>54</sup> Görevini öldürüldüğü 1553 yılına kadar sürdürdü.<sup>55</sup> Şehzadenin

<sup>51</sup> Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, s. 32-33.

<sup>52</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 175-179.

<sup>53</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 185-187.

<sup>54</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 188, Yaşar Yücel, Ali Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı Fatih, Yavuz, Kanuni*, TTK, Ankara, 1991, s. 203-204, Uzunçarşılı, "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri", *Belleteri*, c. XXXVII, sayı: 156, s. 665.

<sup>55</sup> Şehzade Mustafa'nın öldürülmesi yeniçeriler ve halk arasında büyük üzüntü ve rahatsızlığa neden olmuştur. Şair Taşlıcalı Yahya, şehzadenin ölümünden dolayı duyduğu üzüntüsünü şu dizilerle başlayan şiirini kaleme almıştır.

"Meded meded bu cihânın yıkıldı bir yanı,  
Ecel Celâlileri aldı Mustafa Han'ı,  
Getirdi arkasını yere Zal-i devr-i zaman,  
Vücutuna sitem-i Rüstem ile irdi ziyan"

Bkz. Yücel, Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı Fatih Yavuz Kanuni*, s. 204, Uzunçarşılı, "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri", c. II, s. 404, Şehzade Mustafa için onu tanıyan elçi ve gezginlerde aynı ifadeleri paylaşmışlardır. Örneğin; Avusturyalı gezgin Hans Dernschwam, Amasya'da bulunan Kanuni Sultan Süleyman'ı içinde bulunduğu resmi kabile ile ziyarete geldiği günlerde, Amasya yakınlarında geçtiği yollarda halkı üzüntülü ve kızgın gördüğünü belirtmektedir. Halkın bir kısmının Şehzade Mustafa'nın öldürülmüş olmasına, bir kısmının ise İran seferlerinin uzamasına üzüldüklerini belirten Dernschwam, gördüğü herkesin Şehzadeyi övdüğünü, padişahın tahtından ayrılmasıyla huzursuzluğun artacağını ve

öldürülmesi hem yeniçeriler hem de halk arasında büyük üzüntü ve kedere neden oldu. Babası Kanuni'ye ve sebep olan devlet adamlarına tepkilerin gösterilmesi onun halk arasında çok sevilmesi ve hükümdarlığa layık görülmesinden kaynaklanmaktaydı. Şehzade Mustafa'nın ilim ve edebiyata ilgi duyduğu gibi edip ve şairleri koruyup gözettiği ifade edilmektedir. Ayrıca kendisi "muhlisi" mahlasıyla şiirler yazmıştır.<sup>56</sup>

Anadolu'daki durumun 1534 yılından itibaren sakinleşmesine rağmen Osmanlı -Safevi sınırındaki olaylar ve devlet adamları arasındaki diplomatik gerginlikler, Kanuni Sultan Süleyman'ın 1534, 1548, 1553 yıllarında Safeviler üzerine seferlere çıkmasına sebep oldu.<sup>57</sup> Kanuni 1553'de İran seferine çıkarken Amasya'ya uğradığı gibi sefer dönüşünde de Amasya'ya geldi. Burada Avusturya İmparatoru Ferdinand ile Safevi Şah'ı Tahmasb'ın gönderdikleri elçilik heyetlerini kabul etti. Safeviler ile 29 Mayıs 1555 Amasya antlaşmasını imzaladı.<sup>58</sup>

Şehzade Mustafa'nın öldürülmesinden sonra Kanuni Sultan Süleyman'ın hayatta kalan iki oğlundan Şehzade Selim Manisa ve Şehzade Bayezid ise Kütahya sancakbeyi idiler. Aralarında saltanat konusunda çekişme yaşandığından, Selim Manisa'dan Konya'ya, Bayezid Kütahya'dan Amasya'ya tayin edildi.<sup>59</sup> Fakat Bayezid, İstanbul'a yakın olan Kütahya'dan alınmasından şüphelenerek Amasya'ya gitmek istemedi.<sup>60</sup> Daha sonra birtakım şartlarla gitmeye razı olup, 1558 yılında Amasya sancakbeyi oldu.<sup>61</sup>

---

başkaldırmaların olacağından korktuklarını, çünkü diğer şehzadelerin babaları gibi olamayacakları inancına sahip olduklarını belirtmektedir. Bkz. Hans Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, (çev. Yaşar Önen), Kültür Bakanlığı Yayınları, Mersin, 1992, s. 278, Doğanbaş, "Amasya'da Sancak Beyliği Yapmış Şehzadeler", s. 233.

<sup>56</sup> Joseph Von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, c. II, çev. Mehmet Ata, MEB, İstanbul, 1991, s. 19, Doğanbaş, "Amasya'da Sancak Beyliği Yapmış Şehzadeler", s. 232.

<sup>57</sup> Yücel, Sevim, *Türkiye Tarihi*, c. II, TTK, Ankara, 1995, s. 276-281.

<sup>58</sup> Bekir Kütükoğlu, "Tahmasb", *İslam Ansiklopedisi*, c. IX, İstanbul, 1964, s. 645.

<sup>59</sup> Yücel, Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı Fatih, Yavuz, Kanuni*, s. 203-204.

<sup>60</sup> Şehzade Bayezid İstanbul'a yakın olmak düşüncesiyle Engürü (Ankara) sancağını babasından istemektedir. Bu amaçla Amasya'dan yazdığı bir arizada (is tirhamname) düşüncesini açıkça dile getirmektedir. "...amma ki bana dahi yazıktır, bu Amasya'da halim mükeddedir; Allah rızası için beni âzâd idesiz. Bana Engürü (Ankara) sancağın inayet idesiz. Bkz. Uzunçarşılı, "Babasından Sonra Saltanatı Elde Etmek İçin Kardeşi Selim'le Çatışan Şehzade Bayezid'in Amasya'dan Babası Kanuni Sultan Süleyman'a Göndermiş Olduğu Ariza", *Belleten*, c. 24, sayı: 96, Ankara, 1960, s. 599.

<sup>61</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 197, Şerafettin Turan, "Şehzade Bayezid", *DİA*, c. 5, İstanbul, 1992, s. 231.

Bayezid, kültürlü ve şairdi. “Şâhi” mahlasıyla şiirler yazmıştır. İltica ettiği İran’da yazdığı şiirlerin özellikle pişmanlık, hasret ve yaşadığı acıların izlerini yansıttığı anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Aynı zamanda mütevazı ve iyi ahlaklı, hareketli ve cesur olması dolayısıyla maiyeti ve devlet erkânı tarafından da çok sevilmekteydi. Bayezid, kardeşi şehzade Mustafa’nın ölümü üzerine, babasından sonra kendisinin hükümdar olacağına kesin olarak inanmıştı.<sup>63</sup> Kendisini zevk ve sefaya düşkün kardeşi Selim’den daha üstün görüyordu. Ayrıca kanunnamenin kardeş katli ile ilgili maddesinin uygulanması endişesi de saltanat mücadelesine girişmesinde rol oynadı.

Bayezid’in, ağabeyi Selim ile olan saltanat mücadelesi meselesi iki kardeşin Konya yakınlarında 30 Mayıs 1559 tarihinde savaşmasına sebep oldu. Kanuni’nin, sevdiği oğlu Bayezid’in ihtirasları yüzünden, tercihini Şehzade Selim’den yana koymasıyla,<sup>64</sup> Bayezid mağlup olarak Amasya’ya çekildi. Babasından af isteği kabul edilmeyince, Osmanlı topraklarında barınamayacağını anlayıp, 1559 Ağustos ayı ortalarında dört oğlu ve adamlarıyla birlikte, Safevi Şahı Tahmasb’a iltica etti. Daha sonra para karşılığı iade edildiyse de, 1562 yılında Kazvin’de idam edildi.<sup>65</sup>

Osmanlı şehzadelerinden Amasya’ya görevlendirilen son sancakbeyi, 1566’da II. Selim’in padişah olmasıyla gönderdiği yirmi bir yaşındaki oğlu Şehzade Murad oldu.<sup>66</sup> Amasya bu yıllarda Celali isyanlarının yan sıra medrese öğrencilerinin çıkardıkları karışıklıklardan oldukça etkilenmişti. Bu sebeplerden dolayı Amasya’da bir buçuk yıl kadar kalan Şehzade Murad, buradan Manisa’ya tayin edildi. Böylece Amasya’da Şehzadelerin sancakbeyliği dönemleri sona erdi. Bunda İstanbul’a yakın olan şehzade sancaklarının öneminin artması etkili oldu. Amasya başkentten uzak olması hasebiyle, XVI. yüzyılın ortalarından itibaren bu özelliğini kaybetti. Bundan sonra merkezden tayin edilen sancakbeyleri tarafından idare edilmeye başlandı.

Tarihi kayıtlardan tespit edilen on iki şehzadenin Amasya’ya “çelebi sultan” olarak atandığı, bunlardan altısının sancakbeyliğinden

<sup>62</sup> Doğanbaş, “Amasya’da Sancak Beyliği Yapmış Şehzadeler”, s. 235.

<sup>63</sup> Yücel, Sevim, *Türkiye Tarihi*, c. II, s. 206-207.

<sup>64</sup> Uzunçarşılı, “Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri”, *Bellekten*, c. XXXVII, sayı: 156, s. 665.

<sup>65</sup> Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, s. 35.

<sup>66</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, s. 201-202.

sonra Osmanlı tahtına padişah olarak çıktığı, altısının ise sancakbeyi olarak görev yaptıkları anlaşılmaktadır.

Amasya'da en uzun süre sancakbeyliği yapan şehzadenin; otuz yılla II. Bayezid'in büyük şehzadesi Ahmed'in olduğu, ardından yirmi yedi yıl ile baba II. Bayezid'in ve yirmi dört yılla da Çelebi Mehmed'in sancakbeyliği yaptıkları görülmektedir.

Amasya sancakbeyliğine; şehzadeler arasından en küçük yaşta, yedi yaşında iken II. Bayezid ve en yaşlı olarak delikanlı çağında yirmi dört yaşında I. Süleyman'ın oğlu Mustafa tayin edildi. Genellikle padişahların oğullarının sancakbeyi olarak tayin edilmelerine rağmen, II. Bayezid'in torunu, şehzade Ahmed'in oğlu Murad görevlendirildi.

Şehzadeler, sancakbeyliği yaptıkları esnada taht mücadelelerini de sürdürdüler ve kendi adlarına üstünlük sağlayamayan şehzadelerden, Şehzade Ahmed'in oğlu Murad ile I. Süleyman'ın oğlu Beyazid İran'a (Safeviler) sığındılar.

### **b- Şehzadeler Dönemi Amasya Şehri**

Amasya, şehzadelere yaklaşık 182 yıl ev sahipliği yapmıştır.<sup>67</sup> Bu dönemde şehzadeler şehrin fiziki, siyasi, ticari ve kültürel bakımdan gelişmesine büyük katkılar sağlayarak ve şehri çoğunluğu bu zamandan günümüze kalan tarihi yapı zenginliklerine kavuşturarak, ihtişamının zirvesine yükseltmişlerdir.

Osmanlılarda şehre "nefs" denilmekteydi. Aynı zamanda "nefs" bir sancak veya kazanın merkezi anlamına gelir.<sup>68</sup> Şehir tanımının Osmanlı dönemindeki tanımı ile arasında büyük bir fark yoktur. Sadece nüfus, sanayi ve ticaret gibi ölçü olarak alınan kriterlerin miktar ve makyası değişmiştir.

Şehir; içerisinde yaşayan nüfusun iş bölümüne tabi olarak tarım dışı mal ve hizmet ürettiği ve bunları yakın çevresi ya da geniş bir alan için pazarladığı yerleşim mekânlarıdır. Osmanlı şehri ise "Cuma kılınır ve pazarı durur" yer olarak tanımlanır.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographia)*, (çev. Adnan Pekman), Arkeoloji Sanat Yayınları, İstanbul, 1983, s. 60.

<sup>68</sup> M. Ali Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 3.

<sup>69</sup> Özer Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler", *VII. Türk Tarih Kongresi* (11-15 Ekim 1976), Ankara, 1981, s. 1265, Sadi H. Selen, "XVI. ve XVII. Yüzyılda Anadolu'nun Köy ve Küçük Şehir Hayatı", *III. Tarih Kongresi*, Ankara, 1948, s. 595.

Şehirde büyük ölçüde tarım dışı üretim yapıldığından sınırları içerisindeki topraklar “miri arazi” değildir.<sup>70</sup> Şehirlilere ait olan ve genellikle kendileri tarafından işlenen topraklarda tarımsal faaliyetler ve özellikle bağcılık ile bahçecilik yapıldı.<sup>71</sup> Böylece şehirli pazara kısmi bir bağlılık içerisinde yaşardı. Bu toprakların şehrin besin ihtiyacının karşılanmasında önemli bir yere sahip olması, şehrin üretimde tarım dışı faaliyetlerin ağırlıklı olmasına rağmen tarımsal faaliyetlerde yoğunlaştığının göstergesidir. Bu durum Amasya şehri için de söz konusudur. Nitekim şehirde Yeşilirmak’ın suladığı vadi boylarında bağ ve bahçeciliğin yaygın olduğu ve 1576’da Savadiye Mahallesi bölgesinde Şehzade Ahmed Bağları olarak bağ ve bahçelerin varlığı kaynaklarda geçmektedir.<sup>72</sup>

Osmanlı şehrinin fiziki yapıları arasında yer alan kale, sur, görkemli camiiler, bir meydan çeşmesi, geniş hacimli bedestenler, kubbeli hamamlar, medrese, han, imarethane, pazar yeri ve sıra sıra bacaları ile fırın, boyahane, salhane gibi imalathaneler kurulacak bir şehrin veya imarı istenen eski şehrin unsurlarını oluşturur.<sup>73</sup> Bu fiziki mekânların yanında şehirde yaşayanların güvenliklerini sağlayabilme imkânına sahip bulunmaları ve kendilerini yönetmek için kısmi özerkliğe dayanan bazı kurumları geliştirmeleri gerekir. İncelediğimiz dönemde yürütme kuvveti ve yargı kuvvetini temsil eden yöneticilerin yönetim binaları olarak kendi kişisel barınaklarını ve konaklarını kullandıklarını belgelerden anlamaktayız.<sup>74</sup>

Nitekim Amasya’da yargı işlerinin görüldüğü müstakil bir mahkeme binasının bulunduğu, Evliya Çelebi’nin Mahkeme Camii

<sup>70</sup> Ergenç, “Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 1265.

<sup>71</sup> Selen, “XVI. ve XVII. Yüzyılda Anadolu’nun Köy ve Küçük Şehir Hayatı” s. 390-398, Akdağ, *Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, c. II, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 202-204.

<sup>72</sup> Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, s. 180.

<sup>73</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, s. 5, Cengiz Orhonlu, “Osmanlı İmparatorluğunda Şehir Mimarları”, *Osmanlı Araştırmaları*, II, İstanbul, 1981, s. 1-30, Selim Özcan, *Tanzimat Döneminde Sinop Şehri*, Belediye Kültür Yayınları, Sinop, 2014, s. 38.

<sup>74</sup> Ergenç, “Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 1265, Sevgi Aktüre, “17. Yüzyıl Başından 19. Yüzyıl Ortasına Kadarki Dönemde Osmanlı Şehirlerinde Şehirselsel Yapının Gelişme Süreci”, *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, c. I, Ankara, 1975, s. 101, Yücel Özkaya, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1985, s. 62.

olarak adlandırdığı Burmalı Minare Camii'nin bu fonksiyonu yerine getirdiğini ifade etmesinden anlaşılmaktadır.<sup>75</sup>

Yönetim merkezinin, şehrin fiziksel oluşumunda bir unsur olarak yer almayışının nedeni ise Tanzimat dönemine kadar yöneticilerin yönettikleri şehirde bulunma zorunluluklarının olmamasındandır.<sup>76</sup>

Osmanlı şehirlerinin fiziki görünümünü süsleyen bu yapılar, Amasya'da kendine has bir gelişme göstermiş ve özellikle şehzadeler döneminde yapılan fiziki unsurlar sayesinde şehirleşmeyi en üst düzeyde temsil eden şehir konumuna ulaşmıştır.

Tarihte kurulan şehirlerin asıl nüvesini kaleler teşkil etmektedir. Amasya şehrinin de önemli fiziki unsurlarından olan kalenin, şehrin kuzey tarafındaki Harşena Dağı denilen tepe üzerinde ilk olarak Pontus Kralı Mitridates tarafından yaptırıldığı<sup>77</sup> ve kaleden ayrılan iki surun Yeşilirmak'a kadar inerek ırmağın sol sahili boyunca uzanan ovalarla birleşerek şehri kuşattığı belirtilmektedir.<sup>78</sup>

Osmanlı dönemine gelinceye kadar Amasya'ya hâkim olan farklı güçler tarafından tamiratlar geçiren kale ve surlar şehzadeler döneminde 1449 yılında II. Murad, 1511'de Şehzade Ahmed'in sancakbeylikleri zamanlarında tamiratlar görmüştür. Şehrin Türkler tarafından fethedilmesiyle birlikte sur dışının yerleşmeye açıldığı ve daha sonraki dönemlerde bu yerleşmenin yaygınlaştığı sanılmaktadır.<sup>79</sup>

Amasya'da Osmanlı hâkimiyetinin sağlanmasından sonra kaleye önem verilip şehrin savunmasından sorumlu muhafızların yerleştirildiği ve çeşitli savaş malzemelerinin bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>80</sup> Yine kalede zahirenin saklanması için beş tane ambarın olduğu geçmektedir.<sup>81</sup> Hüseyin Hüsamettin, kalenin iki mahalle genişliğinde olduğunu; iki burcu, iki kapısı ve sarayı, camisi, medresesi, zaviyesi, imarethanesi ve iki hamamının bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>82</sup> Evliya Çelebi ise kalede eski tarz bir saray, Yıldırım Bayezid camii ile barut

<sup>75</sup> Yinanç, "Amasya", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul, 1978, s. 395.

<sup>76</sup> Aktüre, "17. Yüzyıl Başından 19. Yüzyıl Ortasına Kadarki Dönemde Osmanlı Şehirlerinde Şehrsel Yapının Gelişme Süreci", s. 123.

<sup>77</sup> Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographia)*, s. 555

<sup>78</sup> Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, s. 43.

<sup>79</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 30-45.

<sup>80</sup> BOA, TD, 387, s. 355, 356, 385.

<sup>81</sup> BOA, TD, 387, s. 356.

<sup>82</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 39.



depoları, buğday ambarı ve sarnıçların yer aldığından söz etmektedir.<sup>83</sup> XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eski önemini kaybetmeye başlayan kale bakımsız kalarak doğal şartların tahribatına terk edilmesi sonrasında kale duvarlarının parçaları ile surların temelleri kalmıştır. Günümüzde de kalede bazı onarımlar yapılmıştır.

Osmanlı şehri için “Cuma kılınır” bir caminin varlığı vazgeçilmez bir unsurdur. Cami sadece dini bir kurum değil aynı zamanda şehir hayatının diğer yönlerini de yansıtan sosyal bir mekândır.<sup>84</sup>

Amasya'nın Danişmendliler tarafından fethinden sonra Nesturiye manastırı camiye çevrilerek<sup>85</sup> “Fethiye Camii” olarak isimlendirildi. Bu cami uzun süre “Ulu Cami” veya “Cuma Camisi”<sup>86</sup> görevini yerine getirdi. Osmanlıların şehre hâkim olmasından sonra Sultan Bayezid'in hatırasına sancakbeyi olarak bulunduğu Amasya'da tahta çıktığı 1481'de oğlu Şehzade Ahmed tarafından II. Bayezid Külliyesinin temeli atıldı. 1486 yılında tamamlanarak hizmete açılmasıyla, külliyedeki, Sultan Bayezid Camii, cuma camii konumuna geldi.<sup>87</sup>

Şehzadelerin sancakbeyliği yaptığı 182 yıllık sürede şehirde, mevcut olan 48 Müslüman mahallesinden 13'ünde cami inşa edildiği ve caminin olmadığı 24 mahallede ise 25 mescidin yapıldığı görülmektedir.<sup>88</sup> Toplam 37 cami ve mescidin yapılmış olması;

<sup>83</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, (haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı), 2. bs., İstanbul, YKY, 2006, s. 95-99.

<sup>84</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarih*, s. 5

<sup>85</sup> Mustafa Vâzih Efendi, *Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi*, (Yayına Hazırlayan; A. Rıza Ayar, R. Orhan Özel), Amasya, 2011, s. 54.

<sup>86</sup> Bkz. “Cuma Camii” veya “Ulu Camii” içerisinde ulü'l emr (padişah) adına hutbe okunduğundan bir nevi yarı resmi sayılan camidir. Bu camii haricinde diğer mahallelerde de camiler bulunurdu. Fakat şehrin merkezi, Cuma Camii veya Ulu Camii kabul edilirdi. Suraiye Faroqhi, A Map of Anatolian Friday Mosques (1520-1535), *Osmanlı Araştırmaları IV*, İstanbul, 1984, s.161-174.

<sup>87</sup> Olcay, *Amasya Şehri*, s.144, Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 72-73, Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 96.

<sup>88</sup> Bkz. Camii ve Mescidler; Kaya Paşa Camii 1402, Çilhane Camii,1413, Beyazid Paşa Camii 1414, Şeyh Hüsameddin Hüseyin Camii 1453, Yörgüç Paşa Camii 1428, Kilari Selim Ağa Camii 1484, Sultan Bayezid Camii 1486, Mehmed Paşa Camii 1486, Abdullah Paşa Camii 1502, Hatuniye Camii 1511, Bali Bey Camii 1511, Toruntay Evladından II. Paşa Camii 1562, Pir Mehmed Çelebi Camii XV. yüzyılın sonu, Paşa Hatun Mescidi 1418, Molla Yahşi Mescidi 1420, Mehmed Çelebi Mescidi 1432, Alaeddin Ali Mescidi 1436, Şah Bula Hatun Mescidi 1437, Şemseddin Ahmed Şamice Mescidi 1443, Eslem Hatun Mescidi 1444, Pir Şerefüddin Hamza Mescidi 1456, Hacı Hamza Bey Mescidi 1469, Sadi Efendi Mescidi 1473, Çelebi Mescidi 1473, Hekim Çelebi Mescidi 1485, Ali Ağa (İbrikdar) Mescidi 1485, Sadrettin Recep Çelebi Mescidi 1494, Hoca Mustafa Çelebi Mescidi 1494, Firuz Ağa Mescidi 1495, Fahrünnisa Hatun Mescidi 1508, Kılınçcı Yusuf Mescidi 1514, Masume Hatun Mescidi 1516, Ubeydullah

Amasya'nın hem eğitim ve kültürel faaliyetler açısından hem de şehirleşme ve ekonomik bakımından en üst seviyeye eriştiğinin göstergesi olduğunu ifade edebiliriz. Evliya çelebi ise Amasya camilerinin tamamının iki yüz kadar olduğunu belirterek bunlardan dokuz cami ve yirmi mescidin adını belirtmektedir.<sup>89</sup>

Amasya'da görev yapan şehzadeler anneleri ve eşleri adına olmak üzere, şehre atanan vali, beylerbeyi ve paşaların da hemen hemen hepsi birer camii ve mescid yaptırmışlardır. Bu yapılardan bazıları günümüze kadar ulaşma imkânı bulurken, bir kısmı zamanla harabe haline gelmiştir. Bazıları ise tamamen yıkılıp gitmiştir.

Osmanlı şehrinin asıl hareketli merkezini bedesten, çeşitli çarşılar ve bir ulu cami oluşturur. Bedesten büyük tüccarların bulunduğu ve transit ticarete konu olan genellikle lüks malların alınıp satıldığı kapalı pazar yerleridir. Bedesten yalnız büyük ve zengin şehirlerde bulunurdu.<sup>90</sup>

Şehrin fiziki yapısındaki temel unsurlardan birisi de çarşılardır. Çarşı üstü kapalı pazarlara verilen isimdir. Çarşılar genellikle bedesten (kapalı çarşı) etrafında toplanırdı. Çarşının ya ortasında yahut yanı başında pazar yeri bulunurdu.

Amasya'da Helkıs köprüsünün güney tarafındaki Kazancı mahallesinde II. Bayezid'in kapı ağalarından Hüseyin ağa tarafından 1483 yılında bir bedesten yaptırıldı.<sup>91</sup> Etrafında ise Aşağı Pazar adı ile bilinen pazarın geliştiği ve Osmanlı döneminde bu pazarın daha etkin olduğu ifade edilmektedir.<sup>92</sup> Şehrin bedestene sahip olmasından dolayı büyük ve zengin şehirler arasında olduğu söylenebilir.

Aynı zamanda şehirlere yakın ve uzak çevreden gelen misafirlere kapılarını açan ve onların konaklayacağı mekânlar öncelikle hanlardır. Hanlar, şehrin vazgeçilmez unsurlarının başında gelir. Onlar bir yandan şehrin ticarî hayatının canlılığına sahne olurken, diğer yandan da bu hareketliliğin başlıca unsuru olmuşlardır.

---

Efendi Mescidi 1525, Gazi Bey Mescidi 1532, Şeyh Mescidi 1534, Çıkrıkçı Mescidi 1550, Temenna Mescidi 1562, Garipler Ağası Mehmed Ağa Mescidi 1571, Gediz Uruk, Amasya'nın Türk Devri Şehir Dokusu ve Yapılarının Analizi ve Değerlendirilmesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 1994, s. VII.

<sup>89</sup> Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 96-97.

<sup>90</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarih*, s. 6.

<sup>91</sup> Olcay, *Amasya Şehri*, s. 146, *Uzunçarşılı, Kitabeler, Anadolu Türk Tarihi Vesikalarından*, Milli Matbaa, İstanbul, 1927, s. 38.

<sup>92</sup> Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, s. 39.

Amasya'da bu görevi üstlenen ve özellikle Aşağı Pazar denilen bölgeye büyük bir canlılık getiren yapılar Bayram Paşa Hanı<sup>93</sup> yanında Bakırcıoğlu Hanı ve Menzilci Mirza Hanları ve Bezzâzistan idi.<sup>94</sup> Daha sonra ise Kapan Hanı civarına Yukarı Pazar yeri adıyla bir Pazar yeri daha kurulur.<sup>95</sup> Ayrıca XVI. yüzyılın başında Bozahane mahallesinde İbadullah denilen bir pazarın bulunduğu,<sup>96</sup> Devehane mahallesindeki Aydın mescidi ve hamamı civarında Kağrı (Kanlı) pazarı olarak anılan bir pazarın daha kurulduğu belirtilmektedir.<sup>97</sup>

Osmanlı şehirlerindeki ticaret ile ekonominin canlanmasında her biri dini ve ticari özellikte bir yapı olan külliyelerin (imaretler) önemli yerleri vardır. Aynı zamanda Külliyeler sosyal bir mekân özelliği taşımaktadır. Bir cami ve onun etrafında yer alan değişik sosyal fonksiyonlara sahip medrese, mektep, kütüphane gibi eğitim; darüşşifa, bimarhane gibi sağlık; imaret, tabhane, aşhane, hamam, çeşme, sebil, helâ, muvakkithane gibi sosyal hizmet; arasta- çarşı, han- kervansaray gibi ticaret faaliyetlerine yönelik binalar ile meşruta binalar ve türbe gibi yapılardan oluşurdu. Fakat her külliye bütünü bu unsurların bulunması şart değildi.<sup>98</sup>

Amasya'da değerlendirdiğimiz dönemde üç külliyenin mevcut olduğunu görmekteyiz. İlki Gökmedrese Mahallesi'nde, Sultan II. Murad'a şehzadelikinde lalalık yapan Yörgüç Paşa tarafından 1431'de inşa ettirilmiştir. Külliye bir camii, türbe imarethane ve dört odalı bir medreseden oluşmaktadır.<sup>99</sup>

İkincisi; Sultan II. Bayezid Külliyesi, Hacı İlyas Mahallesi'nde Şehzade Ahmed tarafından temeli atılan ve 1486'da bitirilen külliye camii, medrese, mektep, imaret ve şadırvandan ibarettir.<sup>100</sup> Bu gün mektep dışında Külliye'nin diğer birimleri mevcut olup, değişik amaçlarla da olsa günümüz insanının hizmetinde bulunmaktadır.

Şehzadeler döneminin bir diğer külliyesi, II. Bayezid devri vezirlerinden Mehmed Paşa tarafından kendi adı ile anılan mahallede

<sup>93</sup> Vâzih Efendi, *Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi*, s. 58

<sup>94</sup> Kavaklı, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Amasya*, s. 152, Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 97.

<sup>95</sup> Vâzih Efendi, *Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi*, s. 58.

<sup>96</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 64.

<sup>97</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 79.

<sup>98</sup> Bahaddin Yediyıldız, "Sosyal Teşkilatlar Bütünlüğü Olarak Osmanlı Vakıf Külliyesi", *Türk Kültürü*, sayı: 219, Ankara, 1981, s. 262-271.

<sup>99</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 95, Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 97.

<sup>100</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 72-73, Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 97.

1495 yılında yaptırılmıştır. Külliyyede bir kâgir cami, imaret, türbe ve medrese bulunmaktadır.<sup>101</sup>

Toplumdaki sosyal yardımlaşmaya katkı sağlayan önemli yapılardan birisi de imaretlerdir. Daha çok “aşhane, aşevi” olarak bilinen bu yapılar; devlet, vezir ve zenginlerin bağışlarıyla kurulan ve vakıf gelirleriyle desteklenen eserlerdir. Medrese öğrencilerinin parasız olarak yemek yedikleri imarethaneler aynı zamanda o mahallenin yoksullarının ve gelip geçen misafirlerin sabah akşam yemek yedikleri mekânlardı.<sup>102</sup> Amasya’da değerlendirdiğimiz dönemde bu yüce amaca hizmet eden imaretler ise şunlardır:

**Yakup Paşa İmaretî:** Çelebi Mehmed dönemi emirlerinden Yakup Paşa tarafından 1412’de kendi adı ile anılan mahallede yaptırılmıştır.<sup>103</sup>

**Yakutiye İmaretî:** Amasya Emiri Hacı Kutlu Şehzade Süleyman Şah’ın oğlu Osmanlı emirlerinden Sinaneddin Yakut Paşa tarafından 1413’de Yakutiye Mahallesinde inşa ettirilmiştir.<sup>104</sup>

**Bayezid Paşa İmaretî:** Bayezid Paşa Mahallesinde 1414 yılında Çelebi Sultan Mehmed ve II. Murad’ın sadrazamlığını yapmış olan Amasyalı Yahşi Beyzade Bayezid Paşa tarafından yaptırılmıştır.<sup>105</sup>

**Hatuniye İmaretî:** Sultan II. Bayezid’in Şehzadesi Ahmed’in annesi Bülbül Hatun tarafından 1509 yılında Hatuniye Mahallesinde inşa ettirilmiştir.<sup>106</sup>

Osmanlı şehrini karakterize eden yapılar arasında yer alan ve yükseköğrenimin gerçekleştirildiği müesseselerden olan medreselerin, şehzadeler döneminde Amasya şehrinin fiziki gelişimine hem eğitim faaliyetleri hem de mimari özellikleri bakımından katkılar sağlayan birimlerden olduğu anlaşılmaktadır. Dönemin medreseleri şunlardır:

**Hızır Paşa Medresesi:** Şehzade II. Bayezid’in lalalığını yapmış olan Atabey-zâde Hayreddin Hızır Paşa tarafından kendi adı ile bilinen mahallede 1466’da yaptırılmıştır.<sup>107</sup>

**Abdullah Bey Darülhadis Medresesi:** Sofular Mahallesinde bulunan medrese 1485’de bina edilmiştir.<sup>108</sup>

<sup>101</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 97, Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 97.

<sup>102</sup> Cİ. Huart, “İmaret”, *İslam Ansiklopedisi*, c. V/II, İstanbul, 1987, s. 985, M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II, İstanbul, 1983, s. 61.

<sup>103</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 101.

<sup>104</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 100.

<sup>105</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. I, TTK, 4. bs., Ankara, 1982, s. 553.

<sup>106</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 77.

<sup>107</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 166.

Serrikâb Hüseyin Ağa Medresesi (Büyük Ağa): Şamlılar Mahallesi II. Bayezid'in şehzadelğinde Kapu ağalarından olan Büyük Kapu Ağası Hüseyin Ağa tarafından 1489'da yaptırılmıştır.<sup>109</sup> Kapıağası ve Hüseyiniye medreseleri adıyla da anılmaktadır.

Ayasağa Medresesi (Küçük Ağa): Şamlılar Mahallesi II. Bayezid'in şehzadeligi döneminde Kapu ağalarından olan ve Küçük Kapu Ağası olarak bilinen Ayas Ağa b. Abdurrahman tarafından 1495'de inşa ettirilmiştir.<sup>110</sup> Bu sebeple medreseye Ayas Ağa medresesi ve bulunduğu mahallin adına izafeten Şamlular (Şamlar) medresesi de denilmektedir.

Şehrin fiziki yapısındaki temel unsurlardan biri de hamamlardır. İnsanların temizlik, sağlık, sosyal ve dini ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için birçok kimsenin aynı anda yıkanabildiği kendine has mimari özellikleri olan hamamlar yapılmıştır. Amasya bu yapılardan oldukça zengin bir kültüre sahiptir.

Mustafa Bey Hamamı: Mehmed Paşa Mahallesi 1436 yılında Yörgüç Paşanın oğlu Mustafa Bey tarafından yaptırılmıştır.<sup>111</sup>

Hızır Paşa Hamamı: Beylerbeyi Atabekzâde Hayreddin Hızır Paşa tarafından 1466'da kendi adı ile anılan mahallede inşa ettirilmiştir.<sup>112</sup>

Kumacık Hamamı: Bayezid Paşa Mahallesi 1495 yılında Kapı Ağası Ayas Ağa tarafından bina edilmiştir.<sup>113</sup>

Sinan Paşa Hamamı: Kayabaşı Mahallesi Sivas Beylerbeyi Sinan Paşa tarafından 1511'de yaptırılmıştır.<sup>114</sup>

Türk kültür ve sanat hayatında, su kültürü ile ilgili örf ve adetlerin yaşatıldığı gelenekleşmiş müesseseler bulunmaktadır. Bunların başında gelenler de çeşmelerdir. Amasya'da bu kültürün özelliklerini yansıtan, şehzadeler döneminde yapılmış çeşmeler bulunmaktadır.

Acem Ali Çeşmesi: Amasya'nın ileri gelen tüccarlarından Nişabur'lu Hoca Acem Ali tarafından aynı adla bilinen mahalledeki evinin önünde 1465 yılında inşa ettirilmiştir.<sup>115</sup>

<sup>108</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 176.

<sup>109</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s.164, Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 97.

<sup>110</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 180, Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 97.

<sup>111</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 98, Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 97.

<sup>112</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 176.

<sup>113</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 63, Çelebi *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 97.

<sup>114</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 103, Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 97.

<sup>115</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 88.

Temennâ Çeşmesi: Hızır Paşanın azatlısı Hacı Hüsameddin Ağa b. Abdüssamed tarafından 1467'de Teennâ mahallesinde yaptırılmıştır.<sup>116</sup>

Hacı Hamza Çeşmesi: Hacı Hamza tarafından 1468'de aynı adla bilinen mahallenin mescidi önünde bina edilmiştir.<sup>117</sup>

İlyas Ağa Çeşmesi: Hacı İlyas Ağa tarafından 1515 yılında aynı adla bilinen mahallede yaptırılmıştır.<sup>118</sup>

Amasya'da şehir meydanının, şehrin batısında Meydan Köprüsü'nün başında ve meydan kapısının dışındaki düzlükte olduğu ve ok meydanı adı ile bilindiği ve daha çok sportif yarışmalar için oluşturulmuş olduğu düşüncesi vardır.<sup>119</sup> Meydanda Türk ata sporu olan okçuluğun öğretilmesinden dolayı bu adla anıldığı ifade edilmektedir.<sup>120</sup> Yeşilirmak'ın güney tarafında ikinci bir meydandan daha söz edilmekte ve adına Hacılar Meydanı denilmektedir. Meydanın, Aşağı Meydan Mescidi Seyfeddin olarak bilinen mahallede olduğu belirtilmektedir.<sup>121</sup> Meydan Hacca giden ve dönen hacıların toplanma yeri olduğundan bu adla meşhur olduğu bildirilmektedir.<sup>122</sup>

Şehrin fiziki unsurlarını bünyesinde bulunduran ve küçük yerleşmeler olarak şehri tamamlayan en önemli unsur mahalledir. Aynı mescitte ibadet eden cemaatin aileleri ile birlikte yerleştikleri şehrin bir bölümü olarak tanımlanabilir.<sup>123</sup> Birbirlerini tanıyan ve birbirileri üzerinde toplum baskısı kurmuş, birbirlerine karşı sorumluluk duyguları olan sosyal dayanışma içerisindeki bu topluluk, Müslüman ve gayrimüslim mahalleleri olarak dini bir ayrılık gösterir. Bu ayrılık aynı dine mensup olanların bir arada yaşama isteklerinin sonucudur. Yani mahalleler dini bir yapının etrafında toplanma, ya da aynı din ve mezhepten olanların bir arada yaşama arzuları sonrasında teşekkül etmiş şehrin mekânlarıdır.<sup>124</sup> Mahallenin şehri fiziki olarak

<sup>116</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 68, Urak, *Amasya'nın Türk Devri Şehir Dokusu ve Yapılarının Analizi ve Değerlendirilmesi*, s. VII.

<sup>117</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 76.

<sup>118</sup> BOA, TD, 387, s. 362.

<sup>119</sup> Tanyeli, *Anadolu Türk Kentlerinde Fiziksel Yapının, Evrim Süreci (11.-15.YY)*, s. 168.

<sup>120</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 50.

<sup>121</sup> BOA, TD, 387, s. 353.

<sup>122</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. I, s. 50.

<sup>123</sup> Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki Mahalle'nin İşlev ve Nitelikleri" *Osmanlı Araştırmaları*, c. IV, İstanbul, 1984, s. 69, Erol Özbilgen, "Osmanlılarda Şehircilik", *İlim ve Sanat*, sayı: III, İstanbul, 1988, s. 7832.

<sup>124</sup> Özcan, *Tanzimat Döneminde Sinop Şehri*, s. 48.

şekillendirmesinin yanı sıra sosyal ve kültürel açıdan da etkileyen bir birim olduğu anlaşılmaktadır.

Şehrin idari, mali ve sosyal alt birimlerini oluşturan mahalle, genellikle bir caminin, mescidin adını taşır.<sup>125</sup> Çünkü Türk-İslam şehirlerinin yapısına uygun olarak mahalleler Amasya'da olduğu gibi camii, mescid, medrese, zaviye veya imaret gibi bir yapının etrafında oluşmaktadır. Mahalleler bazen de çarşı ve pazarın, çeşmenin veya meydanın etrafında gelişme göstermiştir.<sup>126</sup> Aynı zamanda yapıların, mekânların ve bölgenin tanınmış âlim ve din adamlarının adlarını da almışlardır.

Amasya şehrinde de, mahallelerin kuruluşu ve adlandırılmasında bu anlayışların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Amasya'nın mevcut 1520'deki ilk tahrir sayımına göre; 48 Müslüman 4 gayrimüslim olmak üzere 52 mahallenin bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>127</sup> XVII. yüzyılın ortalarında şehre gelen, Evliya Çelebi ise 48 Müslüman ve 5 Hıristiyan mahallesinin olduğunu belirtmektedir.<sup>128</sup> Dolayısıyla mahalle sayılarının aynı olduğunu ifade edebiliriz. Bu mahallelerin ise; 15'inin camii, mescid, imaret ve medrese, 6'sının çarşı-pazar, 15'inin ise âlim, şeyh ve derviş adları ile isimlendirildikleri görülmektedir.<sup>129</sup>

Amasya şehzade sancağı olduğu dönmemde, taşıdığı bu özelliğinden dolayı kazandığı siyasi fonksiyonuna paralel olarak nüfus bakımından Anadolu'nun en büyük şehirleri arasında yer almıştır. Nitekim 1520 tarihli tahrir<sup>130</sup> göre şehrin nüfusunun XVI. yüzyılın başlarında yaklaşık 8.000 kişi, yüzyılın sonlarında ise 10.000 olduğu tahmin edilmektedir.<sup>131</sup> Bazı araştırmacılar tarafından 1000-3000 (5-10bin nüfus) arasında vergi mükellefinin yaşadığı meskenler orta büyüklükte

<sup>125</sup> Ergenç, "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkileri", *I. Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*, Ankara, 1980, s. 1014.

<sup>126</sup> Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarih*, s. 9.

<sup>127</sup> BOA, TD, 387, s. 353, 354.

<sup>128</sup> Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, s. 96.

<sup>129</sup> Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, s. 46-50.

<sup>130</sup> Bkz. 1520 tarihli tahrirde 1042 Müslüman hane ile 471 mücerret ve 324 gayrimüslim hane bulunmaktadır. Evli vergi mükellefini ifade eden bir hane araştırmacılar tarafından genellikle beş kişi olarak kabul edildiğinde şehrin tahmini nüfusunun 7301 kişi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu hesaba şehirdeki saray hizmetçileri ile askeri zümre mensupları dâhil değildir. Nüfusun bunlarla birlikte yaklaşık 8000 kişi olduğunu tahmin edebiliriz. BOA, TD, 387, 353, 354.

<sup>131</sup> Şahin, Emecen, *Amasya*, *DİA*, c. III, s. 3.

şehir kabul edildiğinden,<sup>132</sup> Amasya'nın bu dönemde orta büyüklükte bir şehir olduğunu ifade edebiliriz.

Sonuç olarak; Amasya Sancağı XIV. yüzyılın ikinci yarısından XV. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı Devleti'nin doğu sınırında stratejik bir merkez olarak statüsünü korumuş ve şehzade sancağı olma özelliklerine sahip olmasından, Osmanlı hanedanına mensup şehzadelerin idari tecrübe kazanmaları amacıyla gönderildikleri "Şehzade Sancağı" konumuna yükselmiştir.

Yaklaşık 182 yıl bu statüsünü devam ettiren Amasya'ya sancakbeyi olarak on iki şehzade tayin edilmiştir. Bu şehzadelerden altısı padişah olarak tahta çıkarak, Osmanlı tarihine yön verip, devleti Cihanşümül özelliğe kavuşturmuşlardır. Fakat Osmanlı başkentine yakın olan şehzade sancaklarının öneminin artması ile Amasya bu statüsünü kaybetmiştir.

Amasya sancağının merkezi olan şehre, şehzadelerin sancakbeyliği döneminde Osmanlı şehrini karakterize eden unsurlardan; görkemli camiler, medreseler, külliyeler, imaretler, çarşılar, bedestenler, hanlar, hamamlar ve çeşmeler inşa edilmiştir. Amasya, Osmanlı şehir anlayışının bütün özellikleri yansıtılarak şehir olmayı en üst düzeyde temsil eden bir konuma yükseltilmiştir.

Şehre yapılan cami, külliye ve medreselerle kültür; çarşı, bedesten ve hanlarla ticari; imaret, hamam ve çeşmelerle sosyal yönlerden büyük katkı ve hareketlilik sağlandığı gibi çoğunluğu bu dönemden günümüze kalan mimari tarihi zenginlikler de kazandırılmıştır. Ancak şehzadeler dönemindeki bu kültürel, ticari ve sosyal canlılık şehrin "Şehzadeler Sancağı" özelliğini yitirmesiyle yavaş yavaş kaybolmaya başlamıştır.

---

<sup>132</sup> Suraiye Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, (çev. Neyyir Kalaycıoğlu), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 12-14.



## Kaynakça

### Arşiv Belgeleri

BOA, TD, 387

### Araştırma ve İnceleme Eserleri

- Abdi-Zade Hüseyin Hüsameddin Efendi, *Amasya Tarihi*, haz. Mesut Aydın, Güler Aydın, c. I, Amasya, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2007.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, c. I, II, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995.
- Aktüre, Sevgi, "17. Yüzyıl Başından 19. Yüzyıl ortasına Kadarki Dönemde Osmanlı Şehirlerinde Şehirselleşmenin Gelişme Süreci", *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, c. I, Ankara, 1975.
- Alparslan, Ali, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.
- Arslan, Mehmed, *Mihri Hatun Divanı*, Amasya Valiliği Yayını, Ankara, 2007.
- Biral, Bayram Güngör, *H. 1226-1229 (M. 1811-1814) Tarihli Şer'iyye Sicil Defterine Göre Amasya'nın İdari, İçtimai ve İktisadi Durumu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2000.
- Dernschwam, Hans, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, (çev. Yaşar Önen), Kültür Bakanlığı Yayınları, Mersin, 1992.
- Doğanbaş, Muzaffer, "Amasya'da Sancak Beyliği Yapmış Şehzadeler", *Yar ile Gezdiğim Dağlar*, Amasya, YKY, İstanbul, 2014.
- Erdoğan, İsmail, *XX. Yüzyıl Amasya Tarihi ve İnanç Coğrafyası*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 1996.
- Ergenç, Özer, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler", *VII. Türk Tarih Kongresi (11-15 Ekim 1976)*, Ankara, 1981.
- Ergenç, "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkileri", *I. Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*, Ankara, 1980.
- Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki Mahalle'nin İşlev ve Nitelikleri", *Osmanlı Araştırmaları IV*, İstanbul, 1984.
- Eroğlu, Haldun, "Şehzade", *DİA*, c. 38, İstanbul, 2010.
- Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 2. Kitap, (haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, 2. bs., İstanbul, YKY, 2006.

- Faroqhi, Suraiye, *A Map of Anatolian Friday Mosques (1520-1535)*, Osmanlı Araştırmaları IV, İstanbul, 1984.
- Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, (çev. Neyyir Kalaycıoğlu), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.
- Göde, Kemal, *Eratnalılar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.
- Gökbilgin, M. Tayyip, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rum", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 6, Ankara, 1965.
- Gürbüz, Adnan, *Toprak Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1993.
- Güneş, Hüseyin, *Lale Devri'nde Amasya*, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, Amasya, 2014.
- Hammer, Joseph Von, *Osmanlı Tarihi*, (çev. Mehmet Ata), c. I-II, MEB, İstanbul, 1991.
- Huart, Cl., "İmaret", *İslam Ansiklopedisi*, c. V/II, İstanbul, 1987.
- Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, (Yayımlaştırılan, İsmet Parmaksızoğlu), c. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.
- İnalçık, Halil, "I. Bayezid", *DİA*, c. 5, İstanbul, 1992.
- İnalçık, "I. Mehmed", *DİA*, c. 28, Ankara, 2003.
- İnalçık, II. Murad", *İslam Ansiklopedisi*, c. VIII, MEB, İstanbul, 1993.
- İnalçık, "II. Mehmed", *İslam Ansiklopedisi*, c. VII, MEB, İstanbul, 1972.
- Kafesoğlu, İbrahim, "Selçuklular", *İslam Ansiklopedisi*, c. X, MEB, İstanbul, 1993.
- Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Kavaklı, Sibel, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Amasya*, Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.
- Kılıç, Orhan, "Osmanlı Dönemi İdarî Uygulamalar Bağlamında Şehzâdelerden Mutasarrıf Paşalara Amasya Sancağının Yönetimi", *I. Amasya Araştırmalar Sempozyumu (13-15 Haziran 2007)*, I. Kitap, Amasya Valiliği, Amasya, 2007.
- Köprülü, Mehmed Fuad, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Akçağ Basım, Ankara, 2006.
- Kütükoğlu, Bekir, "Tahmasb", *İslam Ansiklopedisi*, c. IX, İstanbul, 1964.
- Lâdik Türk Ocağı, *Lâdik*, Hüsnü Tabiat Matbaası, İstanbul, 1927.
- Mustafa Vâzih Efendi, *Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi*, (Yayına Hazırlayan; A. Rıza Ayar, R. Orhan Özel), Amasya, 2011.

- Nefes Zade İbrahim, *Gülzârı Savab*, (Tashih ve tertip eden, Kilisli Muallim Rıfat), Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatından, İstanbul, 1938.
- Neşri, Mehmed, *Kitâb-ı Cihannüma*, (haz. F. R. Unat, M. A. Köymen), c. I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980.
- Olca, Osman Fevzi, *Amasya Şehri*, (sad. Harun Küççük, Kurtuluş Altunbaş), Amasya Belediyesi Kültür Yayınları No: 14, Amasya, 2010.
- Orhonlu Cengiz, "Osmanlı İmparatorluğunda Şehir Mimarları", *Osmanlı Araştırmaları*, II, İstanbul, 1981.
- Özaydın, Abdülkerim, "Danışmendliler", *DİA*, c. 8, İstanbul, 1993.
- Özbilgen, Erol, "Osmanlılarda Şehircilik", *İlim ve Sanat*, sayı: III, İstanbul, 1988.
- Özcan, Selim, *Tanzimat Döneminde Sinop Şehri*, Sinop Belediyesi Kültür Yayınları, Sinop, 2014.
- Özkaya, Yücel, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II, İstanbul, 1983.
- Selen, Sadi H., "XVI. ve XVII. Yüzyılda Anadolu'nun Köy ve Küçük Şehir Hayatı", *III. Tarih Kongresi*, Ankara, 1948.
- Serin, Muhittin, "Hamdullah Efendi", *DİA*, c. 39, İstanbul, 1997.
- Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographia)*, (çev. Adnan Pekman), Arkeoloji Sanat Yayınları, İstanbul, 1983.
- İlhan, Feridun Emecen, "Amasya", *DİA*, c. III, İstanbul, 1991.
- Tanyeli, Uğur, *Anadolu Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11.-15. YY)*, İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1987.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 1984.
- Turan, Şerafettin, "Şehzade Bayezid", *DİA*, c. 5, İstanbul, 1992.
- Turan, "II. Bayezid", *DİA*, c. 5, İstanbul, 1992.
- Uğur, Tanyeli, *Anadolu Türk Kentlerinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11.-15. YY)*, İstanbul, 1987.
- Urak, Gediz, *Amasya'nın Türk Devri Şehir Dokusu ve Yapılarının Analizi ve Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 1994.

- Ünal, M. Ali, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, c. I, TTK, 4. bs., Ankara, 1982.
- Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. II, TTK, 4. bs., Ankara, 1983.
- Uzunçarşılı, *Kitabeler, Anadolu Türk Tarihi Vesikalarından*, Milli Matbaa, İstanbul, 1927.
- Uzunçarşılı, "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri", *Belleten*, c. XXXVII, sayı: 156, Ankara, 1975.
- Uzunçarşılı, "Babasından Sonra Saltanatı Elde Etmek İçin Kardeşi Selim'le Çatışan Şehzade Bayezid'in Amasya'dan Babası Kanuni Sultan Süleyman'a Göndermiş Olduğu Arıza", *Belleten*, c. 24, sayı: 96, Ankara, 1960.
- Uzunçarşılı, "I. Mehmed", *İslam Ansiklopedisi*, c. VIII, MEB, İstanbul, 1993.
- Yediyıldız, Bahaddin, "Sosyal Teşkilatlar Bütünlüğü Olarak Osmanlı Vakıf Külliyesi", *Türk Kültürü*, sayı: 219, Ankara, 1981.
- Yinanç, Mükrimin Halil, "Amasya", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1978.
- Yinanç, "Danişmendliler", *İslam Ansiklopedisi*, c. III, MEB, İstanbul, 1977.
- Yücel, Yaşar, Ali Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı Fatih, Yavuz, Kanuni*, TTK, Ankara, 1991.
- Yaşar, Sevim, *Türkiye Tarihi*, C. II, TTK, Ankara, 1995.



**DOĞU NAZIM SANATI HAKKINDA BİR ÇALIŞMA**  
**(ŞEYH AHMED İBN-İ HUDAYDAD TARAZİ- FÜNÛNÜ'L-**  
**BELÂGA)**

**Metin HAKVERDİOĞLU\***  
**İslam JEMENEY\*\***

**Öz**

Klasik Türk edebiyatı veya divan edebiyatı adını verdiğimiz edebî dönem yalnızca Batı sahasında, Anadolu'da, gelişmiş değildir. Bu edebiyat; Arap, Fars ve Türk halklarının yüzlerce yıllık ortak aklının ve estetik zevkinin bir ürünüdür. Bu ortaklık, kimi zaman bir dilin zenginleşmesi kimi zaman da bir diğer dilin zayıflaması olarak sonuç vermiştir. Doğu Türklerinin divan edebiyatına katkıları oldukça önemlidir. Bu konu Batı Türkçesi ile Doğu Türkçesi arasındaki coğrafi ve siyasî engellerden dolayı yeterince araştırılmamıştır. İşte Doğu nazım sanatının teorisi hakkında ilk çalışmanın tarihi esasları bu anlamda önemli bir eksikliğe parmak basmaktadır. Şeyh Ahmed ibn-i Hudaydad Tarazî'nin Fünûnü'l-Belâga adlı eseri, Doğu Türklerinin nazım sanatı teorileri hakkında bizlere bir fikir vermektedir. Bu eser, Arap, Fars ve Türk şiirinin temellerini ve sanat anlayışlarını ortaya koymaktadır. Eserin içeriği hakkındaki bu çalışmamız, devrin edebî ve fikrî gelişmesini özetlemesi yönünden önem arz etmektedir. Bu çalışma ile, aruz vezninin gelişimi kısaca ele alınmıştır. Ayrıca edebî sanatlar ve Türk şiir sanatının teorisi hakkında ilk düzenli bilgileri bir araya getiren Ahmed Tarazî'nin Fünûnü'l-Belâga adlı eseri tanıtılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Doğu Şiir Sanatı, Şeyh Ahmed İbn-i Hudaydad, Fünûnü'l-Belâga, Şiir Dili, Klasik Türk Şiiri.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, [metin.hakverdioglu@amasya.edu.tr](mailto:metin.hakverdioglu@amasya.edu.tr).

\*\* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Kazakistan, [jemeneyislam@yahoo.com](mailto:jemeneyislam@yahoo.com).

**A Studied of About East Poem's Art  
(Shayh Ahmed İbn-i Hudaydad Tarazî- Fünûnü'l- Belâga)**

**Abstract**

The literal period which named classical Turkish literature or diwan literature do not only improve in west or Anatolia. This literature is the product of hundreds of years of collective wisdom and aesthetic pleasure of Arab, Persian and Turkish people. This partnership sometimes makes a language wealthy, sometimes makes other language weak. Contribution of the Eastern Turkish to the diwan literature is very important. This issue has not been investigated because of the geographical and political barriers between Western and Eastern Turkish. So that, the first historical study on the basis of the theory of Eastern poetic art is finger on an important shortcoming. Fünûnü'l-Belâga which has Shayh Ahmed İbn-i Hudaydad Tarazî, gives us information about the theory of Turkish poetic art. This work demonstrates sense of art and fundamentals of Turkish Arab and Persian poetry. This study about the content of Fünûnü'l-Belâga is important in terms of summarizing period of the literary and intellectual development. With this study, the development of the aruz poetic measure discussed again. Also the work named Fünûnü'l- Belâga which collected the first regular information about the literary arts and the theory of Turkish poetic art is introduced.

**Key Words:** Eastern poetic art, Shayh Ahmed İbn-i Hudaydad Tarazî, Fünûnü'l- Belâga, poetic language, classical Turkish poetry.

**Giriş**

Çok eski zamanlara dayanan ve Türk halklarının manzum eserlerinde yer edinen şiir yapısının teorisi terimini, "ilk defa Kaşgarlı Mahmut, XI. yüzyılda yazdığı *Divanü Lügati't-Türk* adlı kitabında 'köğ'<sup>1</sup> olarak kullanmıştır. Kaşgarlı Mahmut, bu kıymetli sözlüğünde anlamını açıklamak istediği şiir parçalarının tamamını köğ terimi ile karşılamıştır; ancak biz köğ kelimesinin etimolojisini, anlamı ve önemini bugüne kadar açıklayabilmiş değildik. Bu sözlükteki, sanatsal açıklaması yapılan Alp Er Tunga'nın M.Ö. 626'da vefatıyla ilgili sagu örneklerinin üzerinden yaklaşık üç bin yıl geçmiştir. Bu durumda şiir

---

<sup>1</sup> Besim Atalay, *Divanü Lügati't-Türk Dizini*, c. IV, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 355.

teorisi hakkında bilimsel ifadelerin, dünyada ilk defa, ulu Turan sahasında ortaya çıkmış olduğunu öngörebiliriz.”<sup>2</sup>

Bu bağlamda, İslam’ın Türk şiir sanatına gözle görülen ilk etkisi aruz ölçüsü ile olmuştur.

Bilinen bir gerçektir ki, İslam âleminde şiir teorisi ile ilgili ilk eserler Arap âlimleri tarafından IX. yüzyılda yazılmıştı. İslamiyet’in İran ve Turan topraklarına VII.-VIII. yüzyıllarda yayılmasıyla, Arap dili, Acem sahasında devlet dili ve bilim dili haline geldi. Bu nedenle İran ve Turan halklarının şiirlerinde Arap ölçüsü, yani aruz vezni hızlı bir şekilde kullanılmaya başlandı.

### A. Aruz ve Türk Şiiri

“VIII. yüzyılda Arap edebiyatında doğan ve bu yüzyıldan başlayarak Arap şiirinde kullanılan bir şiir ölçüsü olan aruz, Arap istilaları ile gittikçe geniş alanları kaplayan Arap kültürü ve edebiyatı ile birlikte İran’a, Afganistan’a, Orta Asya ve Hindistan’a kadar yayılmış ve yavaş yavaş bu yöre halklarının edebiyatlarında kullanılmakta olan bütün değişik şiir ölçülerinin yerini almaya başlamıştır. Önce İran edebiyatını etkisi altına alan aruz, İran şiirindeki değişiklikleri ile öteki edebiyatlara girmiştir.”<sup>3</sup> İpekten’in istila olarak ifade ettiği bu durum Doğu Türklerinin pek çok yazar ve şairi tarafından da dile getirilmiş; ancak her seferinde orta bir yol bulunmuş, edebiyatların aruz ile kayıplarından çok kazançları olduğu ifade edilmiştir.

Aruz vezni, ilk önce İran şiirlerinde kullanıldığı için aruz-ı Farisî yapay şiir ölçüsü olarak ortaya çıktı ve kullanılmaya başlandı. İranlılardan sonra Arap hilafetinin gücüne sahip olan Turan Türkleri, Arap şiir ölçüsünü, yani aruz veznini yoğun olarak kullanmaya başladı.

Bu üstünlük hâlâ bazı Türk halklarının manzum eserlerinde değişmeden devam etmektedir. Bunun en önemli nedeni Türkmen, Azerî, Özbek, Uygur, Tatar v.d. halkların dilinde Arap, Fars kelimelerinin tesirinin büyük olmasıdır. Hatta o halkların dilinde Arap, Fars kelimelerinin değişmeden doğal şekliyle kabullenilmesi sebebiyle onların manzum eserlerinde aruz vezni üstünlüğünü sürdürmeye devam edecektir denebilir. “Bu durumun sırrını çok iyi fark etmiş olan

<sup>2</sup> İslam Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü’l- Belâga*, Almatı/Kazakistan, 2013, s. 3.

<sup>3</sup> Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Ötüken, İstanbul, 1994, s. 117.



Azerbaycan Şairi Resul Rıza: ‘Yüzyıllar boyunca Azerbaycan Şiirinde aruz ölçüsü üstünlüğünü korumuştur. Kelimenin ünlü seslerinin uzun ya da kısa olması temelinde kurulmuş olan bu ölçünün on dokuz çeşit örneği var idi. Aruz ölçüsünü kullanmak ana dilimizi Arap ve Fars kelimeleri ile renklendirdi, hatta bazı kelimelerimizi tamamen değiştirdi. Ancak bunun sonucunda Azerbaycan diline büyük hasar vermiş oldu.’ diye bir birine zıt düşüncesini bildirerek, bu durumun millî dilleri ters etkilediğini bilimsel açıdan açıklamış oldu.”<sup>4</sup>

Türk halklarının manzum eserlerinde yer alan bu Şiir ölçüsü, zamanla aruz-ı Türkî, diye adlandırılmıştır. Özellikle, Çağatay Türkçesinin üstün olduğu dönemlerde ortaya çıkan nazım dünyasında, bu ölçü daha baskın görölmektedir. Aruz-ı Türkî, yayılmaya başladığı dönemde, ilk olarak Türk Şiir sanatının teorisyeni, Şeyh Ahmed ibn-i Hudaydad Tarazî tarafından telif edilen (1436-1437) Fünûnü’l-Belâga (Söz Sanatı) adlı ilmî çalışmada derinlemesine ele alınmıştır. Bu eser, Kazak sahasında, Taraz şehrinde yazılmıştır. Şeyh Tarazî’den çok sonra Nevaî (1441-1501) ve Babur (1483-1530)’un aruz-ı Türkî Şiir ölçüsü hakkında araştırmalar yapıp bu sanatı tanıttığını biliyoruz.

Aruz ölçüsü Türkler arasında özellikle divan Şiirinde revaç bulmuştur. “Divan Şiirinde hâkim vezin aruzdur. Arap Şiirinin ölçü sistemi olan aruz, önce Fars Şiirinde, ardından aynı medeniyet dairesindeki Türk Şiirinde kullanılmaya başlandı. İran edebiyatı teorisyenleri daha 11. yüzyıldan başlayarak aruzu sitemleştirmeye çalıştılar. İran aruz sisteminin yanında Türk aruzundan da bahsetmek mümkündür. Fakat, Türk aruzu, İran aruzunda olduğu gibi bir teorisyenler grubunun çalışmasıyla değil, Őairlerin asırlarca deneme-yanılma yoluyla ortaya koydukları ürünlerin sonucunda ortaya çıkmıştır.”<sup>5</sup>

Muhsin Macit’in yukarıdaki görüşüne ters bir düşüncüyü Doğu sahasındaki Şiir teorileri çalışmalarında görebiliyoruz. Şeyh Ahmed Tarazî, Şiir sanatı hakkında oldukça kapsamlı bir çalışma yapmış ve aruz da dahil pek çok konuyu ayrıntılı ele almıştır. Yani, deneme yanılma çalışması olarak görölen aruz ve Şiir sanatı kaideleri, Tarazî gibi şahsiyetler tarafından çoktan sınırları çizilmiş bir saha haline gelmişti.

<sup>4</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü’l- Belâga*, s. 3.

<sup>5</sup> Muhsin Macit, *Divan Şiirinde Ahenk Unsurları*, Akçağ, Ankara, 1996, s. 76.

“Türk şiir tarihinde XVI-XIX. yüzyıllarda aruz-ı Türkî şiir ölçüsüyle yazılan eserlerin şiir yapısını öğrenmek için Şeyh Tarazî'nin Söz Sanatı olarak adlandırılan XV. asırdaki (1436-1437) eserine bakmak gerekir. Şeyh Tarazî'nin şiir yapısı hakkında yazılan bu teorik bilimsel çıkarımlarına sıkı sıkıya dayanmalıyız. Onun sayesinde Çağatay Türkçesinde yazılan herhangi bir manzum eseri, hangi şiir ölçüsünde ya da hangi türde yazıldığını inceleyerek tanıyabiliriz.”<sup>6</sup>

Aruz-ı Türkîyi Doğu sahasında takip için şu gerçeğin bilinmesi gerekir: XV. asırda Altınordu İmparatorluğu yıkılmış, onun hakimiyetindeki Türk halkları başka hanlıklara ve beyliklere bölünmüşlerdir. Bu dönemde Türk halklarının edebiyatı tamamen millî yönden ilerlemeye başlamıştır. “XV. asırda başlayan Kazak Hanlığı dönemindeki Kazak edebiyatı, özellikle, onun millî şiir ölçüsü, Kazak şiir ölçüsü, “barmak” vezni temelinde ortaya çıkmıştır. Kazakçada bulunan Farsça-Arapça kelimelerin, Kazak dili seslendirme kurallarına göre telaffuzu, Kazakçalaştırılması neticesinde, Kazak nazmında aruz-ı Türkî şiir ölçüsü yer edinmemiştir.”<sup>7</sup> Ama diğer Türk halklarının dillerindeki Farsça ve Arapça kelimelerin çok olması ve fonetik açıdan değişmeden kabul görmesi ve kullanılması, onların şiirinde aruz-ı Türkî ölçüsünün üstünlüğünü perçinlemiş ve günümüze kadar gelmesini sağlamıştır.

Aruz-ı Türkî hususunda farklı fikirler de yok değildir. Örneğin Resimli Türk Edebiyatı Tarihinde, N. Sami Banarlı aruzun Türk şiirinde doğal olarak yer aldığını iddia etmektedir: “Türklerin savaşlardan barış eğlencelerine; günlük hayatın türlü icaplarına kadar, her hareketlerini musiki ile birlikte yapmaları, Türk şiir lisanına tabî bir ahenk işlemiştir. Bu musiki saltanatı eski Türkçeye, kendi hece imkanları içinde bir müzikalite kazandırmıştı. Böyle hecelerle meydana gelen vezin şüphesiz ki aruz değildi; fakat tamamıyla parmak hesabına dayanan ve hiçbir ahenk kaidesi teşekkül etmemiş, basit bir hece vezni olmaktan da üstündü. Eski Türk vezninde zaman zaman açık ve kapalı heceleri aruz tef'ilelerini andırır bir ahenkle sıralayan sesler duyuluyordu.”<sup>8</sup>

İşte tüm bu karmaşık gelişim ve anlayışlar içinde Şeyh Ahmed Tarazî'nin eseri bir mihenk noktası oluşturmakta ve aruzun bilinçli bir

<sup>6</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâğa*, s. 4.

<sup>7</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâğa*, s. 8.

<sup>8</sup> Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c. 1, İstanbul, s. 157.

şekilde Türkler tarafından kabullenildiğini ve geliştirildiğini ispatlamaktadır.

### B. Şeyh Ahmed Tarazî ve Eseri Hakkında

Hakkında hemen hemen hiç bilgi bulunmayan Şeyh Ahmed ibn-i Hudaydad Tarazî Timur hanedanı döneminde yaşamış ve büyük saygı görmüştür. Onu daha çok kendi eserindeki ifadelerinden ve çağının özelliklerini anlayarak tanımak mümkündür. Eserinin ve devrinin değerlendirilmesi onun şahsiyetinin ve ilminin ortaya konması anlamına gelmektedir. Şair ve âlim olduğu eserden açıkça anlaşılan Şeyh Ahmed Tarazî 15. yüzyıl âlimleri arasında zikredilir.

“Şeyh Ahmed ibn Hudaydad Tarazî'nin 1436-1437 yıllarında yazdığı “Fünûnü'l-Belâğa” adlı eseri paha biçilmez bir eser olmakla beraber aynı zamanda çok kapsamlı, derin bir edebî şaheserdir. Şeyh Tarazî'nin bu kitabı, edebiyat ile medeniyete çok önem vermekte ve onları temellendirmektedir. Onu daima koruyan Emir Timur hanedanının hükmettiği dönemlerde, ilmî ruhun yüksek olduğu ortamda bu eserini yazmıştır. Özellikle, astroloji, tarih ve edebiyat uzmanı Mirza Ulukbek Muhammed Taragay (1394-1449), onun yaşadığı döneme denk gelmiştir.”<sup>9</sup> Bu nedenle Şeyh Tarazî kendi eserini Mirza Ulukbek'e ithaf etmiştir. Yazar eserinde: “İlham sahipleri ve gönül sahiplerinden, bu saf cevher hazineden güç alan, eksiklerini düzeltmeye çalışan şair ve yazara hayırlı olsun. Onu dua ederek yad etmek istiyorum ki Ulu Sultan Emir Ulukbek, bütün akıl sahipleri ve ilim dostlarına malum ve ayan olduğu gibi bu eseri, söz sanatının sahasına, belâgat hazinesine kazandıran kişidir. Özellikle, bu değerli kitap, padişahın mübarek adıyla süslenmiştir. O, saltanat denizinin cevheri, adalet sahasının cevheri, cömertlik yağmurunun bulutu, cesurlük ormanının arslanı, feraset âleminin ayı, bilgeliğin padişahı, ulu şahenşah, bilgili şehriyar, kılıç ve kalem ehli, sevgi ve cömertlik deryası; Türk, Arap, Acem halklarının emîridir. Din ve devran yardımcısı Emir Ulukbek Göregen'in, Allah ömrünü uzun, mertebesini yüksek, bahtını, saltanatını daim eylesin... Amin!”<sup>10</sup> diye riyasız yazmaktadır.

Şeyh Tarazî bu kitabı ne zaman, nasıl ve hangi amaçta yazdığını şöyle açıklamıştır: “Şiir türleri birbiriyle ilişkili olarak bir bütün halinde

<sup>9</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâğa*, s. 4.

<sup>10</sup> Şeyh Ahmed Tarazî, *Fünûnü'l- Belâğa*, s. 36a.

herhangi bir eser ya da mecmuada incelenmemiştir. Bu nedenle ilgimi çekti. Büyük bir heves ve istekle elime kalem alıp nesir ve şiire ilgi duyanlara genel kuralları hakkında bilgi vermek istedim. Her kim ki söz sanatı ve belâgat yeteneğine sahip ise, bu eserden faydalanacaktır. Uzun zaman bu düşünceyle geçti. En sonunda 840 hicrî yılında (1436-1437) bu ilme başladım. Fars ve Türk kelimelerini birleştirerek, risaleyi yazmayı bitirdim. Onu 'Fünûnü'l-Belâga' olarak adlandırdım. Bazıları ona 'Letâyif-i Tarazî' dedi. İlham ve gönül sahipleri bu tertemiz saf inci ve cevher hazinesinden faydalanarak eksiklerini tamamlamaya çalışırlarsa, şair ve yazarlara hayırlı ola, diye dua ediyorum."<sup>11</sup>

Bu bağlamda, Ahmed Tarazî'nin bu eserini Kazakça olarak yayımlayan Prof. Dr. İslam Jemeney'in Şeyh Ahmed Tarazî, Fünûnü'l-Belâga (Körkem Söz Hüneri), Almatı/Kazakistan, adlı eserinin makalemizin ana kaynağı olduğunu belirtmemiz gerekir.

Şeyh Ahmed Hudaydad Tarazî'nin eserinin el yazısı 139 yapraktan (278 sayfadan) oluşmaktadır. Bu eserin tek el yazısı nüshası İngiltere Krallığı Oxford şehrinde Bodlean Kütüphanesinde mevcuttur. Bu eserin, Özbek bilim adamları tarafından, 1996 yılında, Arap alfabesinden Kiril harflerine transkribe yapılmıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Şeyh Tarazî'nin hayatı hakkında, bu eserde herhangi bir bilgi verilmemiştir. "Bize göre, o Tarih-i Raşidî kitabının yazarı Mirza Haydar Duğlat'ın meşhur dedesi olabilir."<sup>12</sup>

Şeyh Tarazî'nin, ünlü uyumu ile sesbilimi kurallarına uygunluk araştırması, Doğu edebiyatını aruz ilmine göre incelemesi ve bunu Arap, Fars ve Türk şiirlerinden örneklerle ispatlaması, edebiyat teorisinde Türk dünyasına miras bıraktığı büyük bir başarıdır. Onun XV. asırda yazdığı bu, Fünûnü'l-Belâga/ Körkem Söz Hüneri/ Söz Sanatı/ Letayif-i Tarazî şeklinde adlandırılan eserinin paha biçilmez değeri herkes tarafından kabul edilmektedir. Bu eserin, Türk edebiyatının (manzum ve mensur) yapısını açıklayan, onu daha derin incelememize imkan tanıyan ilk eser olduğunu tekrar tekrar belirtmemiz gerekir.

Şeyh Ahmed ibn Hudaydad Tarazî'nin Fünûnü'l-Belâga adlı bu eseri, orta asır Türk edebiyatı teorisi hakkında yazılan ilk eserdir. Bu eserin en önemli özelliği, Türk dilinde yazılmış olması, şiir türlerine gösterdiği Türkçe örneklerle beraber Farsça ve Arapça beyitlerde

<sup>11</sup> Şeyh Ahmed Tarazî, *Fünûnü'l-Belâga*, 3a.

<sup>12</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l-Belâga*, s. 5.

kullanmasıdır. Örneğin, şiir tarifine başlarken açıklamasını Arapça yazmıştır. Şiirin 10 türü olduğunu söylemiş ve hepsini Arap dilinde yazmıştır:

(النوع الاول فى بيان القصيده، النوع الثانى فى بيان الغزل، النوع الثالث فى بيان القطعه، النوع الرابع فى البيان الرباعى، النوع الخامس فى البيان المثنوى، النوع السادس فى البيان الترجيع، النوع السابع فى البيان المسمط، النوع التاسع فى البيان المتطول، النوع العاشر فى البيان الفرد<sup>13</sup>)

Bununla beraber her bir şiir türüne Türkçe şiir parçaları ile birlikte Farsça şiirlerden örnekler vermiştir.

Fünûnü'l-Belâğa dört ana bölümden oluşmaktadır ve her bölümde edebiyatın değişik bir hususiyeti ele alınmaktadır.

Birinci bölümde nazım şekillerinden kaside, gazel, kıt'a, rubaî, tuyuğ, mesnevî, terci'- bend, musammat ve ferdler; Farsça ve Türkçe örnekleri ile ele alınmaktadır.

Kaside nazım şekline verdiği bir örnek beyit (Mevlanâ Lütî):

Ey cefâ bâbında tasnîf itgüci yüz mekr ü fen  
Muttasıl hüsnün sözidür kayda bulsa encümen<sup>14</sup>

Gazel nazım şekli ile ilgili olarak, Şeyh Tarazî, kendi yazdığı bir örneği eserine almıştır:

Ger sabâ ol ay yüzün yed alsa her sa'at nikab  
Tâb-ı 'ayb tutkanından bolgay peşimân âfitâb  
Kâmet-i refâtârını gördi meger serv-tüzrev  
Reşk ötüdün serv-kadd ü tüzrev oldı kebâb<sup>15</sup>

Kıt'a nazım şekline de Farsça ve Türkçe diğer örneklerin yanına kendi şiirinden bir parça almıştır (Şeyh Ahmed Tarazî):

Gül yüzünü görgeli ey reşk-i hûr  
Dem be dem gözyaşı kandin dem urar  
La'line nisbet itar özin 'akîk  
Ol yamanı gör ki kandin dem urar<sup>16</sup>

Rübâî örneği olarak, Farsçadan verilen bol örneklerin arasına, Seyyid Nesimî'den şu Türkçe rubaîyi koymuştur:

<sup>13</sup> Jemeney, Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâğa, s. 7. (Birinci kısım kasidenin açıklaması hakkında; ikinci kısım gazelin açıklaması hakkında; üçüncü kısım kıt'anın açıklaması hakkında; dördüncü kısım rubaî'nin açıklaması hakkında; beşinci kısım mesnevinin açıklaması hakkında; altıncı kısım terci'in açıklaması hakkında; yedinci kısım mesmudun açıklaması hakkında; dokuzuncu kısım mutedavvel hakkında; onuncu kısım fert hakkındadır.)

<sup>14</sup> Jemeney, Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâğa, s. 22.

<sup>15</sup> Jemeney, Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâğa, s. 31.

<sup>16</sup> Jemeney, Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâğa, s. 34.

Ey harâmî gözlerin yağmacıdur  
Ka'be yüzündür melâyik hacılar  
'Aşkına ümmit olan durnacılar  
Vey dudagındın hecil helvacılar<sup>17</sup>

Rubaî nazım şeklinde Mevlanâ Sekkâkî'nin şiiri de sanatlı söyleyişinden dolayı eserde örnek olarak kullanılmıştır:

Gülyüzünü görse bülbül der çemen  
Geyçip öz sevdasıdın bolgay çü gen  
Lebleriñe tenk tutar özün 'akik  
Bilmes o beyhûde sözler ol yaman<sup>18</sup>

Tuyuğ örneğinin en ilginç ise Hacı Akçekindî'ye aittir:

Birgil ey sîmîn zukan elin maña  
Nice yaşı bolgasın ilin maña  
Derdiniz dermân-ı cânımdur menin  
Sagınurlar bilmegen itdin maña<sup>19</sup>

Mesnevî nazım şeklinden bütün örnekleri Farsça veren Tarazî, Mevlanâ Celaleddin-i Rumî'nin Mesnevî adlı eserinin altı beytini de örnek olarak kaydetmiştir.

بشنو از نی چون حکایت می کند  
از جدایی ها شکایت می کند<sup>20</sup>

Tercî'-bent nazım şeklinde diğer şiirler yanında kendi şiirinden de örnek vermiştir (Şeyh Ahmed Tarazî):

Ey gözleri 'ayn-ı âfet-i cân  
Hüsnü'l-yedâsın sin imdi sultân  
Hayvân irür âdemi imastur  
Kim dise lebbiñi âb-ı hayvân  
Kim sini perî-ge kılsa nisbet  
Tahkîk biliñ imasdur insân  
Göytürdi gamıñ felekniñ âyın  
Yalguz min imân yüzüñ-ke hayrân  
Vakt oldı kim eyleseñ ter-i ham  
Ey 'ârızı reşk-i mâh tâbân  
Cân u gönül urtadı firâkiñ

<sup>17</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 37.

<sup>18</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 37.

<sup>19</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 39.

<sup>20</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 42. (Dinle neyden kim hikâyet etmede/ Ayrılıklardan şikâyet etmede)

Endâzedin aştı iştikâkîñ  
Genç ol ruh u zülfüñ ejdehâdur  
Gamzeniñ belî okı yâdur  
Her kim ki yüzüñ gördü bir dem  
'Aşkıñ gamı birle mübtelâdur  
La'liñ ana ki hûn bahâdur  
Gamzeñ ki töker kanımızı bî-bâk<sup>21</sup>

Musammatlar bölümünde ise muhammes çeşitlerine örnekler veren Tarazî, kendinden şu şiiri almıştır:

Ey 'arızı reşk-i kamer zülfüñ gamıda her seher  
Çîn ü Hoten'de müşk-i ter âşüfte ü şeydâ bolur  
Her lahza ey mâh-ı Hoten bulsañ hurâmândır çemen  
Feryâd ü nâliş yüz tümen her gûşeden peydâ bolur<sup>22</sup>

Tarazî, müfred örneği olarak şu beyti Türkçe şiirlerden seçmiştir:

Bardur ümmîdüm ki sa'd itgeyler imdi tâli'im  
Bes ki yilkıttı felek ehlini efgânım meniñ<sup>23</sup>

İkinci bölümde Şeyh Ahmed Hedaydâd Tarazî kafiye ve redif konusunu ele almış ve bu hususta örneklerle açıklamalar yapmıştır. Kafiye çeşitlerini ve revî, ridf, kayd, tesis, redif gibi kavramları tek tek örneklendiren yazar, bu konuda da Türkçe ve Farsça şiir parçaları kullanmıştır.

Ey cemâliñden hacil Firdevs bâgınıñ güli  
Teşnedür la'liñ sıfatın içkeli Kevser müli<sup>24</sup>

Yazar, bu beytte "lam" harfinin revî, "ye" harfinin redif olduğunu belirtmiştir.

Üçüncü bölümde Tarazî, şiir sanatının inceliklerinden bahsetmiş ve örnekler vermiştir.

Meselâ, teşbih sanatı için Celâlî adlı şairden şu beyti örnek olarak almıştır:

Kılur ol göz uğrulukla tutar burç  
Anıñ tek kim zamâne pâsbânî<sup>25</sup>

Gözü, hırsıza kale alanlara benzetir.

<sup>21</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 59.

<sup>22</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 73.

<sup>23</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 84.

<sup>24</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 103.

<sup>25</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 170.

Şeyh Tarazî, iltifat sanatı ile ilgili de şu ilginç örneği vermiştir:

Tüşti işim biringe ki âl bile  
Bagladı gönlümni zülfi al bile  
Kible birip cân alurga ey sanem  
Bolmasañ râzı gönülni al bile<sup>26</sup>

Birinci dizede “benim” iyeliğini kullanan şair, ikinci dizede “o” zamirini, üçüncü dizede “sen” ve dördüncü dizede yine “sen” zamirini kullanarak iltifat sanatını kullanmıştır.

Neredeyse tüm sanatları örnekleri ile tek tek açıklayan Tarazî, devrine göre oldukça ileri bir belâgat âlimi olduğunu ispatlamıştır.

Dördüncü bölümde yazar, hikayeler ve mesneviler hakkında bilgi vermektedir.

### C. Türkler ve İslam Sanatları ile Tanışmaları

Tarazî'nin bu eseri kaleme alabilmesinin temel kaynağı onun yetiştiği ortamdır. O, güçlü bir kültür birikimini miras almış ve kendi düşünceleri ile yoğurmuştur. Onu yetiştiren birikim, Türklerin İslamiyet'le tanışması ve onu en iyi şekilde özümsemesi ile kendini göstermiştir. Bu birikimi şöyle özetleyebiliriz:

Türk halkları edebiyatı tarihi, İslamiyet'ten önce ve M.Ö. VI-V. asırda yazılan Efrasiyap (Alp Er Tunga) ağıtlarına dayanır. Doğu Türk dünyasında kabul edildiği şekliyle, Türkçe için M.S. V-VIII. asır eski dönem, M.S. VIII-XV. asır ise orta asırdır. Her iki dönemde şekillenen edebiyat ile medeniyet bütün Türklerin ortak manevî hazinesi olmuştur. Bu iki dönemde Türklerin edebiyat ve ilimde yerleşik ve göçebe hayata has değerleri bu eserlerle ortaya çıkmıştır. Bu sayede Türkler iki kültürlülüğü, yerleşik ve göçebe kültürünün yaşam örneklerini, dünya medeniyetine tanıtmış oldular.

Eski dönemden miras kalan Efrasiyap (Alp Er Tunga) ağıtı ağızdan ağza dolaştıktan asırlar sonra, Mahmut Kaşgarî tarafından derlenip Divanü Lügat-it-Türk adlı eserinde yazıya geçirilmiştir. Dörtlük şeklindeki ağıtlar Türk halklarının edebiyatının başlangıcı olarak bilinmektedir. Sonradan Hoca Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet adlı eserindeki dörtlükler ile bu özellik devam etmiştir. Kazak Hanlığı 1465-1847 döneminde ve sonrasında, Kazak şairleri, şiirlerinde, dörtlük nazım biriminin kullanışlı olduğunu gösterdiler. Bunu, Dulat

<sup>26</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 180.



Babatayulı, Abay Kunanbayulı, Turmagambet Iztileuyulı gibi Őairlerin eserinde çokça görebiliriz. Kazak edebiyat tarihçileri “drtlđđ” bazen “dört tagan” veya “dört tarmak” olarak da adlandırmıŐlardır.

Trklđđn eski dönem edebiyatı, bu tarihİ- siyasi dönemin sona ermesi ile Turancılık veya Türkistan Dönemi adıyla Yeni ağ olarak devam etti. Artık Türklerin Orta ağdaki İslamİ edebiyat akımı, halkın manevİ ve ruhanİ kaynağı olmuştur.

İŞte bu yeni dönemin ortaya çıkış hikayesini, Şeyh Ahmed Tarazİ’yi yetiştiren dönemin Őifrelerini tarihçilerin açıklamalarında bulmak mümkündür:

Tarihİ kaynaklarda yazıldığı gibi, “Kuteybe ibn Müslim (669-715) 704 yılında, Halife Abdülmelik ibn Mervan (685-705 hükmettiği yıllar) tarafından Horasan bölgesinin hkmranı olarak seçildi. Ölümünden sonra Velid ibn Abdümelik babasının yerine hilafet tahtına geçtiği (705-715) yıllarda da Kuteybe tahtında kalmaya devam etti. Kuteybe, Horasan’ın hkmranı olduktan sonra, Türk dünyasına İslam-Arap hilafetinin yavaş yavaş nfz etmesine sebep olmaya başladı. Onun bu giriŐimi Harezmi’den başladı. Harezmi, Amuderyanın iki tarafından Aral glnn güneyinden Hazar (Kaspi) Denizinin doğusuna kadar alanı kaplayan bölgedir. Amuderya’nın doğu kıyısında bulunan Kat Şehri merkez idi. Sonradan Kat ismi Harezmi ismiyle deđiŐtirildi. Bu bölgeyi yöneten HarzemŐah sülalesi arasındaki sorunlar yüzünden, tahta talip olan adaylardan biri Arap asıllı Kutaybe ibn Müslim’e Harezmi’i fethetmesini istediğini bildiren mektup gönderdi. Kutaybe onun ricasını gerçekleŐtirdi ve 712 yılında hkmete karşı grupların yardımıyla kolaylıkla Harezmi’i fethetti. Kutaybe o sırada Buhara, Semerkant, Sogd, ŐaŐ, Fergane, Harezmi ve diğer bölgeleri fethettikten sonra Horasan’a geri döndü ve Merv Şehrini de Horasan bölgesinin baŐkenti yaptı. Böylece büyük Horasan bölgesini (eyaletini) kurdu. Eskiden Turan Türk eli olarak bilinen bu saha, Kutaybe’nin Türk ülkelerine yaptığı seferler sonucu Türkistan adıyla tarihe geçti.

Kutaybe’nin zaferleri de Türkleri tamamen kendine boyun eğdiremedi. Sadece Muaviye ibn-i Ebusfyan yönetimindeki Emevİler, Abbasİler tarafından 750 yılında yıkıldıktan sonra Türkistan’da yeni deđiŐiklikler vuku’ buldu”.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Jemeney, Şeyh Ahmed Tarazİ- Őz Sanatı/ Fünûnü’l- Belāga, s. 8.

Abbasî halifesi iyice yerini sağlamlaştırdıktan sonra, 751 yılında Türk ve İslam ordusu, Çin ordusuna karşı Atlak/Talas bölgesinde büyük zafere ulaştı. Bundan sonra Türkler İslam dininin bütün siyasî ve manevî değerlerini derinden hissederek mantıkla kabullenmeye başladı. (751 yıldaki bu olay, Arap asıllı tarihçi İbn Esir'in yazılarıyla beraber Çin belgelerinde de kaydedilmiştir).

İslam-Arap hilafeti, siyasî üstünlüğü ile birlikte kültürü ve İslamî bakış açısı vasıtasıyla, Türk eline nüfuz etti, onu sardı ve derinlere kök saldı. Böylece Türk sahasında edebiyat, yeni çeşitleri ile beraber yeni konular ve temalar ile zenginleşti. Bu başlangıç Arap, Fars, Türk medeniyetlerin kesişmesiyle kendine özgü tarihî-siyasî özellikleri geliştirdi. Bunun önemli sonuçlarından biri, Arapçanın İslam dili olarak ilk asırlarda siyasî açıdan üstün olması; bir diğeri ise Farsça ve Türkçe'nin onun gölgesinde kalmasıdır. Bu durum 2-3 asır devam etti; hatta Farsça ve Türkçe kullanılmamaktan dolayı unutulmak üzereydi.

Bu dönemde Arapçanın üstünlüğünün bir kaç nedeni vardır:

1. Arapçanın Kur'an-ı Kerim dili olması ve bununla beraber Peygamber efendimizin (s.a.s) tercüme alanına önem vermesi ve dönemin büyük medeniyetleri olan Yunan, İran, Hind milletlerinin her türlü alanda yazılı eserlerinin Arapçaya çevrilmesini emretmesi idi. Peygamber efendimiz tarafından emredilen ve desteklenen bu tercüme ve çevirme seferberliği, 850 yılına kadar asrın bütün ilmî ve edebî şaheserlerini tercüme etmeyi başardı. Kur'an-ı Kerim temelinde, Arapça, başka bilimsel alanlarla da zenginleşip kendi döneminin bilimsel sözlük hazinesini zenginleştirdi. Bu nedenle ulu düşünürler, âlimler Arapçaya ihtiyaç duymaya başladılar. Ebu Nasre'l-Farabî, Harezmi, İbn Sinâ, Zekerya Razî ve yüzlerce Türkistanlı, İranlı bilim adamları Arapça öğrenip Arapça okuyup yazmaya başladılar.

2- İslam hilâfetinin yönetimi Araplarda olduğu için siyasî yönetime yakın olan Türk ve Fars devlet adamları da Arapçayı öğrenmeye ihtiyaç duydular.

3- Ekonomik ve iktisadî durumun genişlemesi ve güçlenmesi de Arapçanın gelişmesini destekledi.

İslam dini, Arap, Fars ve Türklerin kendi aralarında sıkı ilişkide olmaları sayesinde, ilmin hızlı bir şekilde yayılmasına ve gelişmesine temel teşkil etti. Arap, Fars ve Türk sahasındaki şehirlerde halka hizmet eden kültür ve bilim merkezleri açıldı. Yani, medreseler, camiiler yanındaki kıraathaneler, kütüphaneler, hangahlar ile kitapçılar faaliyet

göstermeye başladılar. VIII. asır sonlarında Bağdat şehrinde yüzlerce kitapçı, tercüme merkezleri ve camiler yanında kütüphaneler vardı. Irak'ta Musul şehrinde 950 yılında zengin biri tarafından büyük bir merkezî kütüphane yapıldı. Öğrenciler kitapla beraber gerekli kağıdı oradan alabiliyorlardı. Bütün Müslüman şehirlerde merkezî kütüphaneler gece gündüz, 24 saat, çalışmakta idi. İslam ülkelerinde yazarlar, şairler ve bilim adamları büyük saygı ve hürmete sahip olduklarından, onlar, öğrencileri şehir meydanlarında açık alanda toplayıp dersler vermeye başladılar ve bunu bir gelenek haline getirdiler. O dönemde ilim sahibi olan esir ve köleler azat edildi ve kız-erkek çocuklarını, 6 yaştan itibaren, umuma açık olan medreselerde okutabildiler. Umuma açık olan medreselerde eğitim bedava idi, ücretli olan medreselerin de ücreti çok düşüktü. Böylece herkes eşit ve aynı derecede eğitim ve öğretim alabiliyordu. İslamiyet'in bu altın devrinde İran'ın Rey, Irak'ın Bağdat, Musul şehirleri ile beraber Basra şehri; Türkistan'da Merv, Harezm, Taraz, Balasagun ve birçok diğer bilim merkezleri vardı. Bu üç milletin topraklarında yüzlerce medrese, kütüphane, kitapçıların olması kitap okur halkın sayısının çoğalmasına sebep oldu. Bu durum aynı zamanda, ticaretin ve kervan yollarının bu sahalarda genişlemesine ve faal olmasına sebep oldu. Dolayısıyla birçok kişinin gelir kaynağı oldu. O dönem kervanların taşıdıkları en değerli ve kıymetli mal kitap idi. Böylece İslamiyet, İslam medeniyeti ve düşüncesi temelinde tasavvuf edebiyatı gelişti. Orta Çağda bilim ve edebiyatın gelişmesi çok hızlı oldu. "Bu nedenle günümüzde dünyada, Arapça 600'den fazla el yazısı nüsha bulunmaktadır. Farsça'da iki bine yakın, Türk dilinde on binlerce yazma nüsha, dünyada birçok ülkenin yazma nüshaları merkezlerinde bulunmaktadır."<sup>28</sup>

İslam tarihinde bir gerçeği gözden kaçırmamalıyız. Bu gerçek şudur: "Bahsedilen üç milletin ilmî gelişmesi ile beraber toplum arasında da Arapça'nın üstün olması gayet doğal idi. Bu durum Ümeyye halifesinin (661-750) hükmettiği yıllarda en uç noktaya geldi. Bu dönemde, Ümeyye siyasetinde Araplar dışındaki diğer ırk mensuplarının hor görülmeleri ve İranlılara Acem denmesi İranlılara ağır geldi. Bu nedenle İran milliyetçileri Arapların millî siyasetine karşı gelmeye başladılar. Neticesinde halifeye karşı İran isyancılarına önderlik yapan Ebu Müslim Horasanî zafere ulaşıp, Ümeyye hanedanını

<sup>28</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 10.

hilafetten indirip, Abbasî sülalesinin hilafet tahtına oturmasına sebep oldu.”<sup>29</sup>

Abbasî hilafeti (750-1258) gayrimüslimlere karşı ılımlı bir siyaset uyguladı. Buna rağmen Arapça'nın tesirinde İran'da Farsça unutulurken, dili Farsça, dini İslam, Sünni-Hanefi olan Samanî sülalesi, halifenin isteği ve emriyle Horasan ile Maveraünnehir'de (875-999) yönetimin başına geçti. Horasan emiri olan Mansur ibni Saman, Fars tarihi ve medeniyetine olan sevgisi ve yoğun ilgisi yüzünden eski İran tarihinin kaynaklarını derleyip topladı. Yeni Farsî-Darî dilinde nesir türünde çeviriler yapıldı. Bu esere Şehname-i Mansurî adı verildi. Bu kitap İran'ın eski dönem padişahlarının hayatını anlatan eser idi. Emir Mansur'un ölümünden sonra bu nüsha genç şair Abülkasım Firdevsî'nin eline geçti. Şair, Şehname-i Mansurî mecmuasını eklediği bölümler ile nesirden nazma çevirdi. Halk tarafından sevilen bu nüsha Şehname-i Firdevsî adıyla günümüze kadar gelmiş oldu. “Şehname” şiiri, İran halkının Farsçaya olan hürmet ve saygısının artmasına sebep oldu ve Farsçanın canlanmasına ve güçlenmesine büyük destek oldu. “Firdevsî'nin de amacı Fars milletinin millî şuurunu uyandırmaktı. Şairin amacını kendi şiirlerinde görebiliriz:

Otuz yıl aşkın çile çektim, ana dilimi canlandırdım,  
Sayesinde Farsları kendi diline yönelttim,  
Zamanenin fırtınaları ve kasırgaları bile yok edemez,  
Güzel, muhteşem sarayı ben sözle inşa ettim.”<sup>30</sup>

Firdevsî, millî, yüksek idealleri sayesinde günümüzde de İran'ın millî şairi olarak bilinmektedir. Firdevsî'nin Şehname'si İranlılarla beraber Türklerin de Farsçaya olan ilgilerini çoğalttı. Bu nedenle Türk bilim adamları ve şairleri Farsça öğrenmeye başladılar. Böylece Türkçe; Arapça ve Farsça tesiri altında kendi öz yapısından uzaklaşmaya başladı. “Bu sırada Türklerde Karahanlı sülalesi yönetimde idi (840-1212). Karahanlılar, Türklerin millî birlik beraberliğini korumak için tek yolun Türk halkının dil, din ve düşünce birliği olduğunu öne sürdüler. Bu nedenle Karahanlılar memleketin resmi dinini İslamiyet'in Sünnî-Hanefî kolu olarak ilan etti. Türkçe eserler yazılmasına dikkat çekti. Bu dönemde Yusuf Balasagun didaktik Kuttı bılıg (Kutadgu Bilig), Kaşgarlı Mahmut Divanü Lugat-it Türk, Hoca Ahmed Yesevî tasavvuf içerikli

<sup>29</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 9.

<sup>30</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 11.

Divan-ı Hikmet adlı eserini Türkçe yazdı. Onlar bu şekilde Türkçülük şuurunun uyanışı ve yeni dönemin başlangıç pınarı oldular. Zamanın siyasi gücü ile aydınların hedefledikleri amaçlarına ulaştıklarına tarih şahittir. Çünkü Türk halkları günümüze kadar, İslamiyet'in Sünnî-Hanefî mezhebini, Türk dilini ve örf-âdetini korumuşlardır. O dönemdeki edebî eserlerin etkisi, edebiyatın, millî ideolojiyi gerçekleştirmede önemli bir araç olduğunu da ispatlamaktadır.”<sup>31</sup>

Firdevsî kendi eseriyle İran halkının millî şuurunu uyandırıp, önemli hizmette bulunduğu gibi, Hoca Ahmed Yesevî de Türklerle birlikte İslam dünyasının medenî-siyasî sahasına ölçsüz hizmette bulunmuştur. Hoca Ahmed Yesevî önderliğinde İslamî tasavvuf edebiyatı Bahaeddin Nakşibendî, Hacı Bektaş, Âşık Paşa (1272-1333), Yunus Emre (1238-1320), Beket Ata (1750-1813) gibi sufi şairler ile Orta Asya ve Anadolu Türk halklarının manevî bütünlüğünü bugüne kadar sürdürmüşlerdir.

Bu devirde, İslam'a dayanan edebiyat ve bilim alanları hızlı bir şekilde gelişmeye başlamıştır; öyle ki 750-1050 yılları arasındaki dönem İslam medeniyeti, Rönesans Döneminde, Avrupa'da ilmin gelişmesine ve ilerlemesine temel teşkil etmiştir. Ona Arap, Fars ve Türk düşünürleri, aydınları hep beraber sınırsız katkıda bulunmuşlardır. Edebiyat çeşitli türlerde, ilim çeşitli dallarda büyük başarılarla ulaşmış ve Muhammed ibn Musa Harezmi (780-850) cebir ve logaritma ilmini dünyaya tanıtmıştır. Ebu Nasr El-Farabî (870-940) felsefe, mantık, müzik gibi alanları en yüksek dereceye ulaştırmıştır. Öyle ki, Ebu Reyhan El-Beyrunî (973-1048/50) nin tarih, matematik, astronomi, coğrafya, fizik, tıp, jeoloji, mineraloji, v.b. bilim dallarında yazdığı Kanun adlı eseri XXI. asrın eşiğinde Rusça'ya çevrilip, 12 cilt olarak 30000 adet basılmıştır. Bunlar, İslamiyetin ilimdeki gerçek ve net başarısıdır, diyebiliriz. “Bu dönemlerde İslam dünyasında ilmin gelişmesi ve ilerlemesini inceleyen Jorj Sarton, İslam'ın ilmî dönemini yedi bölüme ayırarak, her dönemin başlamasına ilmî yenilikler getiren bir bilim adamının adını vermiştir. Eserinde,

- 1- Cabir ibn Hayyan dönemi VIII. asrın ikinci yarısı,
- 2- Muhammed Harezmi dönemi IX. asrın ilk yarısı,
- 3- Zekerya Razî dönemi IX. asrın ikinci yarısı,
- 4- Mesûydî dönemi X. asrın ilk yarısı,

<sup>31</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 11-12.

- 5- Cuzcanî dönemi X. asrın ikinci yarısı,
- 6- Beyrunî dönemi XI. asrın ilk yarısı,
- 7- Ömar Hayyam dönemi XI. asrın ikinci yarısı olarak sınıflandırılmıştır.”<sup>32</sup>

İnsanlığın bilgisine ışık saçan bu dönemlerde Arap, Fars ve Türk âlimleri, hangi ırk ve etnik gruptan olduğuna bakmadan İslam dininin gelişmesine kalben, aklen yorulmadan hizmette bulundular. Bunun neticesinde bir yandan dünya ilminin hızlı gelişmesine sebep oldular, bir yandan da bu üç millet dünya medeniyeti kervanı ile ilerlemeye devam etme imkanı buldular. Türkler, Türklük düşüncesiyle beraber, İslam'ın tarih görüşünü şairleri ve âlimlerinin eserleri sayesinde tanıyabildiler. Böylece dünya edebiyatına etki ve tesir edebildiler. Buna örnek olarak Orta Çağ ve XV. asır yazarlarından bahsedebiliriz.

Tarazî'ye uzanan bu medeniyet yolculuğunda, Türkistan sahasında yetişmiş büyük âlimlerin İslam medeniyetine hizmetlerini ve çalışmalarını üç sınıfta inceleyebiliriz:

1- Eserlerini Arapça yazarlar: Muhammed ibn Musa Harezmi (770-850), Ebu Nasr el-Farabi (870-940), Ayazan Ebu Reyhan El-Beyruni (973-1048/50), Ebu Ali ibn-i Sina (980-1037).

2- Eserlerini Farsça yazarlar: Nizami Gencevi (1141-1209), Mevlana Celaleddin-i Rumi (1207-1273).

3- Eserlerini Türkçe yazarlar: Yusuf Balasagun, Kaşgarlı Mahmut, Hoca Ahmed Yesevi (1041-1167), Ali Şir Nevai (1441-1501), Zahirüddin Muhammed Babür (1483-1530). Bu listeye daha da devam edebiliriz. Bu yüzden VIII-XV. yüzyıllara ait İslam medeniyetinin en büyük muazzam yapıtları Arap, Fars ve Türklerin ortak manevi hazinesi olarak kabul edilmektedir. Bu dönemin âlimlerinin ve yazarlarının büyük kısmı Sünnî-Hanefî mezhebinden oldukları için İslam medeniyetinin hızlı gelişmesine bu inanç yön vermiştir, diyebiliriz.

## Sonuç

Türkler, İslam medeniyetini yalnızca bilim alanında desteklemek ve korumakla sınırlı kalmayıp, onun siyasî tartışmalar ve çıkmazlardan da sağ salim çıkmasına ve büyük zaferlere ulaşmasına ciddi yardımda bulunmuştur. Türk kavimleri arasından İslamiyet'in güçlenmesi,

<sup>32</sup> Jemeney, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, s. 12.

gelişmesi ve yayılmasına, yılmadan çaba gösteren Şeyh Ahmed Tarazî gibi birçok şahsiyetleri söyleyebiliriz.

İslam dininin dünyanın dört bir yanına yayılması ve güçlenmesine İslam tarihindeki dört halifeden sonra, Karahan Buğra, Seyfeddin Kutuz, Sultan Baybars, Fatih Sultan Mehmet'in büyük yardımları ve hizmetleri olmuştur.

Eğer tarihe tarafsız bakacak olursak, İslam medeniyetinin şekillenmesine, kalıplaşmasına, yayılmasına Arap, Fars ve Türk milletleri elbirliği ile maddi ve manevî yardımda bulunmuşlardır. Siyasî çatışmalara bakmadan, aydınlar ve halk, İslam anlayışının, saf tertemiz pınarından yararlanıp, ona hizmet edip büyük yardım ve katkıda bulundular. İslam dininin bütün insanlığın ortak değeri olduğunu kan ve terle; ruhen ve bedenen, kalben ve aklen ispatlamaya devam ettiler, etmektedirler. İslam, insanoğlunun dinidir. Türklerin orta asır edebiyatını; kutsal Kur'an-ı Kerim, İslam büyükleri ve İslam tarihine dayandığı için bu tarih ile medeniyetini Araplar ve Farslardan ayırarak inceleyemeyiz. Bunun kanıtı olarak Şeyh Ahmed Hudaydad Tarazî'nin "Fünûnü'l-Belâga" adlı eserini gösterebiliriz. Bu eser yukarıda saydığımız temel eserlerden biridir ve hem Türklerin edebî zenginliğinin derinliğini kanıtlar hem de ortak zenginliğin değeri ortaya koyar. Bu eserle, aruz-dil ilişkisi, eser-medeniyet ilişkisi tekrar kanıtlanmış ve İran, Turan, Arap kültürünün zıt ve benzer yönleri ile bir medeniyet doğurduğu açıkça belirtilmiştir.

### Kaynakça

- Atalay, Besim, *Divanü Lüğati't-Türk Dizini*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- Banarlı, Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1977.
- İpekten, Haluk, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Ötüken, İstanbul, 1994.
- Macit, Muhsin, *Divan Şiirinde Ahenk Unsurları*, Akçağ, Ankara, 1996.
- Şeyh Ahmed Tarazî, *Orijinal Elyazması Metin*.
- Jemeney, İslam, *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü'l- Belâga*, Almatı/ Kazakistan, 2013.

# SÜFYAN ES-SEVRÎ'NİN FIKİHÇİLİĞİ\*

Abdülkadir TEKİN\*\*

## Öz

Süfyan es-Sevrî (ö.161/778), Emevî devletinin yıkılmaya yüz tuttuğu bir zamanda dünyaya gelmiş, bu yıkılışa tanık olmuş ve ardından kurulan Abbâsi devleti içerisinde otuz yılını geçirmiştir. Süfyan es-Sevrî fıkıh mezheplerinin teşekkül ettiği hicri II. asırda fıkıhta “müstakil bir mezhep sahibi” olarak bilinmektedir. “Sevrî mezhebi” hicri VII. asra kadar varlığını sürdürebilmiştir. Süfyan es-Sevrî'nin fikhî görüşlerine baktığımızda onun zaman zaman Hicaz ekolü ve Kûfe ekolü, yer yer de bu iki ekol arasında bir çizgide bulunduğu görülmektedir. Bazı tabakât kitapları Süfyan es-Sevrî'yi “Ehl-i Eser”in, bazıları da “Ehl-i Rey”in temsilcisi olarak nitelendirmektedirler. Bu durum Süfyan es-Sevrî'nin her iki ekolün de görüşlerine muvâfık fikhî ihtihadlarının olmasından kaynaklanmaktadır. Süfyan es-Sevrî'yi salt olarak Irak ya da Hicaz ekolü içerisinde değerlendirmek yerine Sevrî'nin bu iki ekol arasında müstakil içtihatlar yapabilen bir müçtehit olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bize göre ise Süfyan es-Sevrî Irak/Kûfe ve Hicaz ekolleri arasında yer alan bir fıkıh âlimi olmakla beraber sahabeden İbn Mes'ud'un öncülüğünü yaptığı Irak/Kûfe ekolüne daha yakın bir çizgide durmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Süfyan es-Sevrî, Müctehid, Fıkıh, Usûl-ü Fıkıh, Mezhep.

## Islamic Jurisprudence of Sufyan al-Thawra

### Abstract

Born in the time in which Emevi state was on the brink of collapse, Sufyan al-Thawra witnessed its collapse and subsequently spent 30 years in Abbasi state founded upon the collapse of Emevis. Sufyan al-Thawra was known to have a distinct interpretation of Islamic jurisprudence in the 2nd century (Islamic calendar) in which different interpretations of islamic jurisprudence started to be formed. When looked at his own interpretations of Islamic jurisprudence,

---

\* Bu makale “Süfyan es-Sevrî ve Fıkıh İlmindeki Yeri” (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2014) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, a\_kadirtekin@sinop.edu.tr.



Sufyan al-Thawra was seen occasionally to be following the Hijaz, Kufa school of thoughts and rarely stood between them. Some “tabaqat books” described him either as a representative of Ehli Eser or Ehli Rey. It was due to his interpretations which were suitable in both of the school of thoughts. it would better to introduce him as an interpreter of Islamic law (Mujtahid) who could interpret between these two distinct Islamic schools through using ra’y and hadith in a balanced way instead of being identified a mere follower of Iraq or Hijaz school. What we considered was that he was an islamic scholar standing between these school of thoughts and also stood in the point closer to Iraq/Kufa thought pioneered by İbn Mesud who was a companion of prophet Mohammed (Peace and blessings be upon him)

**Key Words:** Sufyan al-Thawra, Mujtahid, Islâmic Jurisprudence Law, Method of Fiqh, Madhhab.

## Giriş

II-VIII. yüzyıllar arası fıkıhın bağımsız bir ilim dalı haline gelmesi ve mezheplerin oluşması bakımından önemli bir zaman dilimidir. Hicrî ikinci asırda yaşayan birçok fakih, kendilerinden sonra yüzyıllar boyu takip edilen mezhep imamı olarak görülmüştür. Bu mezheplerin bir kısmı günümüze kadar gelmişse de bir kısmının zamanla tabileri kalmamıştır. Süfyan es-Sevrî (ö.161/778), fıkıh mezheplerinin teşekkül ettiği hicrî ikinci asırda Ebû Hanîfe (ö.150/767) ile birlikte yaşamış, kendi adıyla anılan müstakil bir mezhep sahibi olan, aynı zamanda muhaddis, müfessir ve mutasavvıf bir alimdir. Bu çalışmada Hamdun el-Kessâr (ö.271/888), Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/910) gibi önemli mutasavvıfların müntesibi olduğu<sup>1</sup> ve hicri VII. asra kadar varlığını sürdürebilen ancak zamanla mezhebinin tabisi kalmayan Süfyan es-Sevrî'nin (ö.161/778) fıkıhçılığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tebeu't-tâbi'în devrinin önemli şahsiyetlerinden olan Süfyan es-Sevrî'nin, 97/715 senesinde Emevî halifesi Süleyman b. Abdilmelik'in döneminde doğduğu görüşü, ilim ehline mu'teber addedilir.<sup>2</sup> Emevî

<sup>1</sup> Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Kahire, 1299, c. 2, s. 227.

<sup>2</sup> Bkz. İshâk b. Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978, c. 1, s. 315; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, ty., c. 9, s. 172; Ebû Abdullah ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1374, c. 1, s. 206; Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, c. 4, s. 114.

devletinin yıkılmaya yüz tuttuğu bir zamanda dünyaya gelen, bu yıkılışa tanık olan ve ardından kurulan Abbâsi devleti içerisinde otuz yılını geçiren<sup>3</sup> Sevrî, Abbâsîler döneminde Halife Mansûr'un kadılık teklifini kabul etmediğinden dolayı siyasi idarenin baskısıyla kaçak yaşamak zorunda kalmış ve bu yıllarda ekonomik durumu daha da kötüleşmiş, hatta zaman zaman günlerce aç kaldığı bile olmuştur.<sup>4</sup> Bu dönemde ailesi ona çok defa yardım etmiştir.<sup>5</sup>

Süfyan es-Sevrî'nin yaşadığı Emevîlerin son dönemleri, İslâmî ilimlerin disipline edildiği bir dönem olarak kabul edilmektedir. Hadislerin ve fıkıhın daha önceki devirlerde toplanıp yazıya geçirildiği bilinmektedir. Bu iki ilim dalı dışındaki bütün İslâmî ilimlerin tedvini ise Abbâsîler döneminde başlamıştır.<sup>6</sup> Hicrî ikinci asra girerken, İslâm toplumunda çeşitli fikhî ekoller oluşmuştur. Bunlar:

“Re’y Ağırıklı Irak/Kufe Ekolü”; Kur’ân ve Sünnet ile birlikte re’yi de çok fazla kullanan bir ekoldür. Bu ekolün temsilcileri olarak Hammâd b. Süleyman (ö.120/738), Medineli olduğuna bildiğimiz Râbiatu’r-Re’y (ö.136/753) ve Ebû Hanîfe (ö.150/767) zikredilebilir.<sup>7</sup>

“Eser Ağırıklı Medine/Hicaz Ekolü”; Kur’ân ve Sünnet merkezli bir ekoldür. Bu ekolün mümessilleri olarak Sa’îd b. el-Müseyyib (ö.93/712), Zübeyr b. Avvâm (ö.94/712) ve İmam Mâlik (ö.179/796) gösterilebilir.<sup>8</sup>

“Birleştirici (Memzuc) Ekol”; yukarıdaki iki ekolün kural ve metodlarını birleştirerek kullanan bu ekolün temsilcileri olarak ise; Evza’î (ö. 157/774) ve Süfyan es-Sevrî (ö.161/778)<sup>9</sup> gösterilebilir.

Abbâsîlerin ilk iki yüzyılı, fıkıhın tedvin edildiği ve mezheplerin teşekkül ettiği dönemdir. Dört Halife ve Emevîler döneminde daha çok çevre ve üstat ayrılığı ile fıkıh hükümlerinin ortaya konulmasında kul-

<sup>3</sup> Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü’l-Hancı, Kahire, 2001, c. 8, s. 492.

<sup>4</sup> Ebu Nu’aym el-İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Esfyâ*, Matbaatu’s-Saâde, 1979, c. 7, s. 63.

<sup>5</sup> Abdulmu’id Aykul, Süfyan es-Sevrî ve Ceza Hukukuna İlişkin Görüşleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 35.

<sup>6</sup> Celâleddin es-Suyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin, Matbaatu’s-Saâde, Mısır, 1952, s. 261.

<sup>7</sup> Hâşim Abdyâsin el-Meşhedânî, *Süfyanü’s-Sevrî ve Eseruhû fi’t-Tefsîr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Lübnan, 2006, s. 42.

<sup>8</sup> Meşhedânî, *Süfyanü’s-Sevrî*, s. 42.

<sup>9</sup> Meşhedânî, *Süfyanü’s-Sevrî*, s. 42.

lanılan malzeme farklılığına dayanan Hicaz ve Irak ekolleri, yerlerini Emevîler'in son döneminden itibaren, hadis ve re'yin İslâm hukukunun kaynakları arasında yer alıp almayacağı veya ne ölçüde yer alacağı ayırımına dayanan hadis ve re'y ekollerine (ehl-i hadîs, ehl-i re'y) bırakmıştır.<sup>10</sup>

Bir kısım alimler Süfyan es-Sevrî'yi "Ehl-i Hadis" in temsilcileri arasında sayarken, bir kısmı da onu "Ehl-i Rey" in içerisinde değerlendirmişlerdir. Süfyan es-Sevrî'yi salt olarak "Ehl-i Hadis" ya da "Ehl-i Rey" içerisinde değerlendirmek yerine Sevrî'nin bu ikisi arasında müstakil içtihatlar yapabilen bir müçtehit olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira Süfyan es-Sevrî zaman zaman re'ycilerin eserden uzaklaştıkları yerde esere yaklaşmış, esercilerin re'ye gitmediği yerlerde ise re'ye yaklaşmıştır. Bununla birlikte Sevrî, Irak ve Hicaz ekolleri arasında içtihatlar yapmış bir fıkıh alimi olmakla beraber "Ehl-i Rey" olarak bilinen Irak/Kûfe ekolüne daha yakın bir çizgide durmuştur.

#### a. Süfyan es-Sevrî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri

Süfyan es-Sevrî'nin babası Sa'îd b. Mesrûk (ö.126/755) tabi'inden olup, Ebû Hanîfe'nin hocalığını yapmış, çokça hadis rivayet etmiş, Kütüb-i Sitte yazarlarınca da sika bir ravi olarak kabul edilen birisidir.<sup>11</sup> İşte Süfyan es-Sevrî hadis ve fıkıh kültürünün temelini böyle bir babadan almıştır. Cafer-i Sadık'a da öğrencilik yapmış olan Sevrî, ehl-i beyte göstermiş olduğu saygıdan ve hocasının Cafer-i Sadık olmasından dolayı Şii olmakla itham edilmiştir.<sup>12</sup>

Hac ve ilim tahsili sebebiyle pek çok defa Hicaz'a giden Sevrî, Amr b. Dinar (ö.126/744), Ebû'z-Zinad (ö.130/748), Rebâa b. Ebî Abdirrahman (ö.137/753) ve Yahya b. Sa'îd el-Ensârî (ö.143/760) gibi tâbi'în âlimlerinden tefsîr, hadis ve fıkıh öğrenmiştir.<sup>13</sup> Ayrıca bu hac yolculuklarında Malik b. Enes (ö.179/796) gibi bu bölgenin âlimleriyle; Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve Evza'î (ö.157/774) gibi İslâm dünyasının diğer

<sup>10</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", DİA, c. 1, İstanbul, 1988, s. 42.

<sup>11</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvud ve Ali Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, c. 6, s. 392.

<sup>12</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, c. 1, s. 2667; Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 241.

<sup>13</sup> Recep Özdirek, Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyan es-Sevrî", DİA, c. 38, İstanbul, 2010, s. 23.

bölgelerinden gelen âlimlerle de tanışmış ve onlarla fikir alışverişinde bulunup ilmî tartışmalar yapmıştır.<sup>14</sup>

Zehebî; Sevrî'nin, yüz otuz tabî'nin âlimiyle görüştüğünü ve yaklaşık altı yüz kişiden ilim öğrendiğini kaydederek, bin civarında öğrencisinin olabileceğini belirtir.<sup>15</sup> Süfyan es-Sevrî; Abdullah b. Mes'ûd'a (ö.32/652) ve Hz. Ali'ye (ö.40/661) dayanan Kûfe fıkıh geleneğinin yaşayan temsilcileri durumundaki Hammad b. Ebî Süleyman (ö.120/737), Ebû İshak es-Sebî (ö.128/746), İbn Şübrüme (ö.144/761), Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leyla'dan (ö.148/765) ilim öğrenmiştir.<sup>16</sup>

Sevrî, özellikle miras hukuku alanında el-A'meş'ten (ö.148/765) istifade etmiştir.<sup>17</sup> Sevrî, Basra'da Eyyûb es-Sahtiyânî (ö.131/749), Abdullah b. Avn (131/748), Asım el-Ahvel (ö.142/759) ve Osman el-Bettî'den (ö.143/760); Dımeşk'te ise Evza'î'den (ö.157/774) faydalanmıştır. Hicaz bölgesinde bulunduğu sıralarda ise Mekke'de Amr b. Dinar'ın (ö.126/743) yanı sıra İbn Cüreyc'den (ö.149/766); Medine'de Abdullah b. Dinar (ö.127/744), Ebû'z-Zinâd (ö.130/747), Rebîa b. Ebî Abdurrahman (ö.137/753) ve Yahya b. Sa'îd el-Ensârî (ö.143/760) gibi tabî'nin âlimlerinden tefsîr, hadis ve fıkıh öğrenmiştir.<sup>18</sup>

Süfyan es-Sevrî: "*Fakîhlerimiz İbn Şübrüme (ö.144/761) ve İbn Ebî Leylâ'dır (ö.148/765).*"<sup>19</sup> diyerek fıkının dayandığı âlimlere işaret etmiştir. İbn Şübrüme ve İbn Ebî Leylâ'nın fıkını incelediğimiz zaman, bu iki fakîhin hukuk metodunun Sevrî'nin hocalarından Hammâd b. Ebî Süleyman'a, Hammâd b. Ebî Süleyman'ın fıkının da İbrahim en-Neha'î vasıtasıyla Abdullah b. Mes'ûd'a dayandığını görmekteyiz.

Süfyan es-Sevrî'nin fıkihta Abdullah b. Mes'ûd'a kadar uzanan hocalar zincirini şu şekilde göstermemiz mümkündür:

<sup>14</sup> Hasan b. Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, nşr. Ömer el-Amrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, c. 35, s. 165, 169; Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 112, 113.

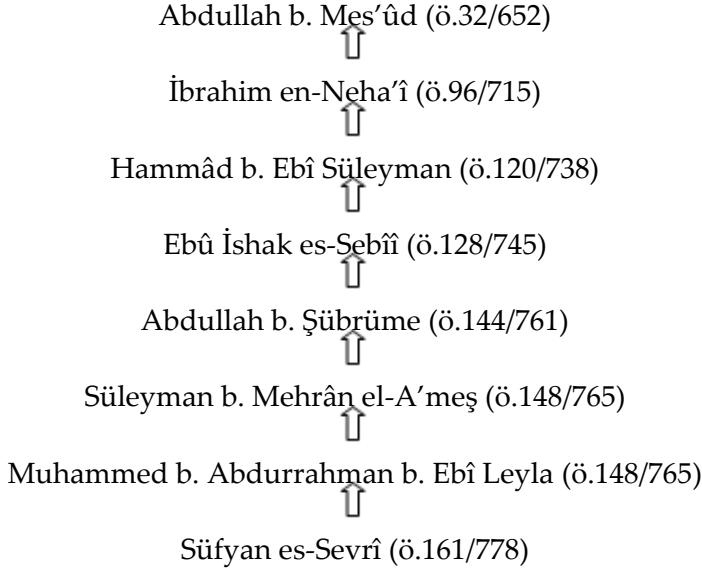
<sup>15</sup> Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 234.

<sup>16</sup> Özdirek-Çavuşoğlu, "Süfyan es-Sevrî", DİA, c. 38, s. 23.

<sup>17</sup> Meşhedânî, *Süfyanü's-Sevrî*, s. 115.

<sup>18</sup> Özdirek-Çavuşoğlu, "Süfyan es-Sevrî", DİA, c. 38, s. 23.

<sup>19</sup> Bkz. Abdurrahman b. Münzîr b. Ebî Hâtim, *Tekaddümetü Ma'rifeti li Kitâbi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiye, Beyrut, 1952, s. 72; Ayrıca bkz. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas, Dâru'r-Râid, Beyrut, 1970, s. 50.



Malik b. Enes ve Evza'î ona büyük saygı göstermiş ve onun uyulmaya layık bir imam/müçtehit olduğunu belirtmişlerdir.<sup>20</sup> İmam Malik onun hakkında: *"İrak, mal ve zenginlik yönünden bizden üstün durumda idi. Sevrî'nin zuhûrundan sonra ilimde de bize üstün gelmeye başladı."*<sup>21</sup> demiştir. Ebû Hanîfe de onun hakkında: *"Süfyan es-Sevrî eğer tâbî'ûndan olsaydı, onlar arasında mühim bir yeri olurdu."*<sup>22</sup> demiştir. Süfyan b. 'Uyeyne: *"Helal ve haram konusunda Süfyan es-Sevrî'den daha âlim bir kimse görmedim."*<sup>23</sup> der. Evza'î de: *"Bana şu ümmet için birini seç deselerdi, muhakkak ki Süfyan es-Sevrî'yi seçerdim."*<sup>24</sup> demiştir.

Süfyan es-Sevrî, bütün muhaddislerce güvenilir/sika addedilmiş olup, kendisi müthiş bir hıfz kabiliyetine sahiptir. Bununla beraber ezberden sahip olduğu hadis hazinesini yazı ile ilk tespit edenlerdendir.<sup>25</sup> Arkadaşları arasında sikalığ, hıfzı, verâ'ı, zühdü ile

<sup>20</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, c. 35, s. 164, 169.

<sup>21</sup> Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 206; İbn Hacer, *Tehzîb*, c. 4, s. 115.

<sup>22</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, c. 9, s. 169.

<sup>23</sup> Ebû Hâtim b. Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, Müessesetü Kitâbî's-Sekafiyye, Haydarâbad, 1980, c. 2, s. 223.

<sup>24</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, c. 1, s. 224; Isfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. 6, s. 358.

<sup>25</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Mısır, 1373, c. 22, s. 114, Ebû Abdirrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, nşr. Abdulhay Habîbî, Kâbil, 1341, s. 123.

tanınmış olup, fıkıhta ve kıyasta tefevvuk etmiş, re'y ve içtihat sahibi olmakla ün kazanmıştır.<sup>26</sup>

Ebû Hanîfe, fıkıhta kendi hocaları olan Alkame b. Kays ve Ali Esved b. Yezîd'in dahi Sevrî'ye ihtiyaçlarının olacağını: “*Alkame ve Esved gelseler bile, Süfyan'a ihtiyaçları olurdu.*”<sup>27</sup> demek suretiyle ifade etmiştir.

Süfyan es-Sevrî, döneminin iz bırakan fıkıh âlimlerinden birisi olmuştur. Kurduğu fikhî mezheb hicri yedinci asra kadar devam etmiş olup, Hamdûn b. Ahmed el-Kassâr en-Neysâbûrî (ö.271/884), Cüneyd el-Bağdâdî (ö.298/911) ve Dînever şehrinden bir grubun onun mezhebine tâbî olduğu söylenir.<sup>28</sup> Sevrî'yi fıkıhta da bir imam olarak kabul eden öğrencilerinin bu gelişmede çok önemli bir payı vardır. Bunlardan Yahya b. Sa'îd el-Kattân Basra'da, Yahya b. Ebû Zâide Kûfe'de, Ubeydullah b. Abdurrahman el-Eşca'î Bağdat'ta, Muâfâ b. İmrân ile Ebû İshâk el-Fezârî Şam'da, Sa'd b. Sa'îd el-Cürcânî Cürcân'da, Ebü'l-Münzîr Numan b. Abdisselâm, İsam b. Yezîd b. Aclân ve Hüseyin b. Hafs İsfahan'da bir yandan Sevrî'nin fıkıhla ilgili eseri olan “el-Câmi'ul-Kebîr”i rivâyet ederken bir yandan da bizzat derlemiş oldukları Sevrî'nin fikhî görüşlerini kendi öğrencilerine aktarmışlar ve bu görüşlere göre fetvâ vermişlerdir. Bu sayede Sevrî mezhebi hicrî V. yüzyıla kadar Bağdat ve çevresiyle Şam'da, hicrî VII. yüzyıl sonlarına kadar Dînever, Kazvîn, Cürcân, İsfahan ve Horosan bölgesinde, özellikle Dînever ve çevresinde etkili olmuştur. Bu çerçevede Süfyan es-Sevrî'nin mezhebini benimseyenleri tanımlamak üzere “Sevrî” ya da “Süfyânî” nisbeleri yaygın biçimde kullanılmıştır.<sup>29</sup> Kaynaklar, Bağdat Mansûr Câmiî'nde Sevrî mezhebine göre fetvâ veren son fakîh olarak 404/1014 yılında vefat eden Ebû Bekir Abdülgaffâr b. Abdirrahmân ed-Dîneverî'nin ismini kaydeder.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. 6, s. 356; Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 204.

<sup>27</sup> Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 238.

<sup>28</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. 2, s. 227.

<sup>29</sup> Özdirek-Çavuşoğlu, “Süfyan es-Sevrî”, *DİA*, c. 38, s. 26.

<sup>30</sup> Ebû'l-Mehâsin b. Tağriberdî, *En-Nücûmu'z-Zâhire fî Ahbâri Mısır ve Kâhire*, nşr. Muhammed Şeltût, el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme, Kâhire, 1970, c. 4, s. 238; Halil b. Aybek es-Sâfedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût ve Mustafa Türkî, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1420, c. 19, s. 16.

### b. Süfyan es-Sevrî'nin Fıkıhla İlgili Eserleri

Ömrünün büyük bir kısmını Kûfe'de geçiren Süfyan es-Sevrî, Kûfe'deki ilk musanniflerden birisi olarak kabul edilmektedir.<sup>31</sup> Bu şehirden ayrılış tarihi olarak kaynaklarda 150 tarihinden 155 tarihine kadar muhtelif tarihler zikredilir. Kitaplarının ekserisini; hatta hepsini Kûfe'de tasnîf etmiş olması mümkündür. Birçok alanda eser vermiş büyük bir müellif olmasına rağmen, idareciler tarafından takip edildiği için, tarihçilerin de belirttiği üzere eserlerinin büyük bir kısmı günümüze intikâl edememiştir.<sup>32</sup>

Sevrî'nin eserlerinden bir kısmının talebeleri tarafından gizlendiği söylenir. Hatta Sevrî'nin, talebesi olan Ammar b. Seyf'e Kûfe'deyken zayıf kişilerden yaptığı tedlis sebebiyle, eserlerinin bir kısmını imha etmesini ve yakmasını söylediği de nakledilir.<sup>33</sup>

Süfyan es-Sevrî, Mekke'ye geldiğinde ise te'lif ettiği eserleri, siyasi otoritenin baskısı sebebiyle bir çukura gömdürmüş ve daha sonra arkadaşlarından Ebû Abdirrahman el-Hârisî ile Yezid b. Tevbe'yi, kitaplarını çukurdan çıkarmaları için göndermiştir. Kaynaklar el-Hârisî ile Yezid b. Tevbe'nin dokuz cilt eser çıkardıklarını haber vermektedir.<sup>34</sup>

**1. "el-Câmi'u'l-Kebîr fi'l-Fıkh ve'l-İhtilâf":** Bu eser Sevrî'nin daha ziyade Hz. Peygamber'in hadislerini, sahabe, tâbî'ün ve tebe'u't-tabî'in fakihlerinin fikhî görüşlerine yer vererek derlediği, kendi içtihat ve tercihlerini de içeren en hacimli eseridir. Eser, Kûfe'de telif edilmiştir.<sup>35</sup> Genellikle İmam Malik'in "Muvatta"sına benzetilen, Sünen ve Musannef türünün ilk örneklerinden sayılan eserin adı, İbn Hayr el-İşbilî tarafından "el-Câmi'u'l-Kebîr fi'l-Fıkh ve'l-İhtilâf" şeklinde

<sup>31</sup> Muhammed b. Ali el-Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstedriketü li Beyâni Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Musannefe*, Beyrut, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1986, c. 1, s. 6; Zehebî, *Tezkire*, c. 1, s. 360.

<sup>32</sup> Siddık b. Hasan el-Kanûzî, *Ebcedu'l-'Ulûmi'l-Vesyi'l-Merkûmi fi Beyâni Ahvâli'l-'Ulûm*, thk. Abdulcebbar Zekâr, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1978, c. 1, s. 253; Sirâcüddîn Ömer b. Mülakkîn, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, thk. Nureddin Serîbe, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1986, s. 32.

<sup>33</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ty., c. 1, s. 50; Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Me'ârif*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1970, s. 218; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 314, 315; Kanûzî, *Ebcedu'l-'Ulûm*, c. 1, s. 253; Zehebî, *Siyer*, c. 7, s. 261; İbn Mülakkîn, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 32.

<sup>34</sup> İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'Ârifin ve Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, Mektebetü'l-İslâmiyye ve'l-Câferî Tebrizî, Tahran, 1967, c. 4, s. 161; İbn Ebî Hâtim, *Tekaddüme*, s. 115.

<sup>35</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcîmi Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ty., c. 4, s. 234; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315.

kaydedilmiştir.<sup>36</sup> Günümüze ulaştığına dair bir bilgi bulunmayan el-Câmî'nin en meşhur ve muteber ravîlerinden Muâfâ b. İmrân'ın "Kitabü'z-Zühd"ünü neşreden Amir Hasan Sabri, Beyhakî'nin Sünen'i gibi daha sonraki kaynaklarda el-Câmî'den yapılan nakillerden derlediği bir bölümü kitabın girişine eklemiştir.<sup>37</sup> Kitabın ravîleri; Yezid b. Hakim, Abdullah b. el-Velid el-Adenî, İbrahim b. Halid es-San'ânî, Abdülmelik el-Ceddî ve Hüseyin b. Hafs el-İsfahânî'dir.<sup>38</sup>

**2. "el-Ferâiz":** Süfyan es-Sevrî'nin günümüze ulaşabilen fıkha dair tek eseridir. Bu eser; Miras Hukuku ile ilgili yazılmış ilk eserlerden ve bu literatürün günümüze ulaşan en eski örneklerindedir.<sup>39</sup> Hans Peter Raddatz, Kûfeli öğrencilerden Ebû Nu'aym Fazl b. Dükeyn'in rivâyetine dayanan, tespit edebildiği tek nüsha durumundaki Zahirîyye kütüphanesi nüshasını neşretmiş, hakkında uzunca bir değerlendirme yapmıştır.<sup>40</sup> Ayrıca eser, Abdülaziz b. Abdullah el-Helîl tarafından "el-Ferâiz" adıyla yayımlanmıştır.<sup>41</sup> Teşekkül devri İslâm miras hukukuna dair önemli bir kaynak niteliği taşıyan bu eser, sadece yedi hadis rivâyeti içermekte olup büyük ölçüde İbrâhim en-Neha'î'ye dayanan Kûfe fıkıh geleneğini yansıtır.<sup>42</sup>

Süfyan es-Sevrî, ömrünün büyük bir çoğunluğunu siyasi idarenin takibinde<sup>43</sup> geçirdiği için, sürekli yer değiştirmek ve gizlenerek yaşamak

<sup>36</sup> Bkz. İbn Hayr el-İşbilî, *el-Fehrese*, thk. Muhammed Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 113, 114.

<sup>37</sup> Muâfâ b. İmrân, *Kitâbü'z-Zühd*, nşr. Âmir Hasan Sabri, Beyrut, 1425, ss. 48-58; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Cevher en-Nekî', Haydarâbad, Maârifü'n-Nizâmiyye, 1344, c. 9, s. 317.

<sup>38</sup> Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm Kâmûsu Terâcim*, Dâru'l-İlmi li'l-Mülâyin, Beyrut, 1992, c. 3, s. 104; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. 4, s. 234; Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstedrik*, c. 1, s. 7, 43.

<sup>39</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 314; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, c. 1, s. 387; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. 4, s. 234.

<sup>40</sup> Hans Peter Raddatz, *Frühislamisches Erbrecht nach dem Kitab el-Farâid des Süfyan at-Taurî*, (*Süfyan es-Sevrî'nin Ferâiz İsimli Kitabından Sonra Erken Dönem İslâm Miras Hukuku*), Dâru'l-Kütübî'z-Zâhiriyye, Şam, ty., Mecmua, nr.38, vr. 27b-37b, 1971, I, ss. 28-78.

<sup>41</sup> Abdullah b. Helîl, *el-Ferâiz*, Riyad, 1410.

<sup>42</sup> Süfyan es-Sevrî, *el-Ferâiz*, Dâru'l-Kütübî'z-Zâhiriyye, Şam, ty., Mecmua, nr.38, vr.27b-37b.

<sup>43</sup> Sevrî, Abbâsî halifesi Mansûr'un kadılık teklifini kabul etmemiş bu yüzden, siyasi idare baskısıyla uzun yıllar yer değiştirerek kaçak yaşamak zorunda kalmıştır. Sevrî'nin bu sebepten dolayı bir daha dönmek üzere Kûfe'de ayrıldığı ve hayatının sonuna kadar sürekli yer değiştirip gizlenerek yaşadığı belirtilmektedir. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân fi Menâkıbı Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, nşr. Halil el-Meys, Beyrut, 1403, s. 88, 89.



zorunda kalmıştır. Bunun doğal sonucu olarak da açıktan diğer mezhep imamlarında olduğu gibi öğrenci yetiştirememiş, gizlice yaptığı ders halkalarıyla ilmî birikimini aktarmaya çalışmıştır. Sevrî'nin birçok kitabının günümüze ulaşamayışında ve mezhebin yazılı bir usûl ve fûrû'unun olmayışında belki de bu söylemiş olduğumuz hususun etkisi büyüktür.

### c. Süfyan es-Sevrî'nin Fıkından Örnekler

İslâm düşünce tarihine bakıldığında, ilk dönemlerden itibaren, sahabe nesli ile birlikte nasslara yaklaşımda esas itibarıyla iki ekolün ana çizgilerini, nüvelerini görmek mümkündür. Nassların ulaşmak istediği hedeflerden ziyade, zahiri anlamlarını esas alan Hicaz ehlinin çoğu “ehl-i hadis”; nassların zahiri anlamlarından ziyade, onların gerçekleştirmek istedikleri maksatlarını gözeten Irak ehlinin çoğu ise “ehl-i re’y” olarak isimlendirilmiştir.<sup>44</sup> Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe arasında, hadisleri anlama ve yorumlama hususunda tezahür eden bu iki farklı yönelişi kapsamlı birer metodoloji olarak görmek yanlıştır.

Bununla birlikte, ehl-i hadis (*Hicazlılar*) ve ehl-i re'y (*Iraklılar*) olarak isimlendirilen bu yönelişlerin, daha sonraları ortaya çıkacak olan usûl ve yöntemlere zemin oluşturdukları ve onları besledikleri ise bir gerçektir. Zîra belli bir olgunluğa erişmiş kapsamlı yöntemlerin, kendilerinden önceki birikimlerden de faydalanmak sûretiyle süzüle süzüle, uzun zaman içerisinde oluştuğu ve geliştiği bilinmektedir. İşte Süfyan es-Sevrî yaşadığı dönemde gerek Kûfe'de uzun bir süre kalmış olmasından gerekse özellikle hayatının son dönemlerinde Basra ve Hicaz bölgesinde bulunduğundan her iki ekolün özelliklerinden etkilenmiştir. Sevrî'nin kaynaklardan ulaştığımız fikhî görüşleri ile usûl konularıyla ilgili görüşlerinden elde ettiğimiz bilgiler onun her iki ekolden etkilenmekle birlikte, Abdullah b. Mes'ûd'un çizgisini takip ettiğini göstermektedir.

Bazı tabakat kitapları, Süfyan es-Sevrî'yi “Hicaz Ekolü” içerisinde değerlendirirken<sup>45</sup> bazıları “Kûfe Ekolü” içerisinde

<sup>44</sup> Ahmet Uyar, “Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri”, *Bilimname Düşünce Platformu*, sayı: 5, s. 29, Kayseri, 2004/2.

<sup>45</sup> İbn Ebî Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşâd fî Ma'rifeti 'Ulemâi'l-Hadîs*, nşr. M. Sa'îd b. Ömer İdrîs, Riyad, 1409, c. 2, s. 487; 510, 566; III, 870, 871; Ebû Davud es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ Ehl-i Mekke fî Vasfî Sünenih*, nşr. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, Beyrut, 1405, s. 28.

değerlendirmektedirler.<sup>46</sup> Şehristani, “el-Milel ve’n-Nihal” adlı eserinde müçtehitlerin “ashabu'l-hadis” ve “ashabu'r-re'y” şeklinde iki sınıfa ayrıldığını belirterek, ashabu'l-hadis'in Hicaz ehli olduğunu ifade etmiş ve şu âlimleri bunlar arasında saymıştır: Malik b. Enes, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Süfyan es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve Davud ez- Zâhirî. Şehristani bu âlimlerin bu ekole mensup gösterilmelerinin sebebi olarak; hadis tahsili, haberleri nakledip hükümleri onlar üzerine bina etme konusundaki özenleri olduğunu belirtmektedir. Ona göre, ashabu'l-hadis, bir haber ya da eser bulduklarında celi ve hafi kıyasa yönelmezlerdi.<sup>47</sup>

Şehristani, ashabu'r-re'y'in ise Ebû Hanîfe önderliğinde Iraklılar olduğunu belirtir ve bu ekole mensup meşhur âlimlerin; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim b. Muhammed el- Kâdî, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyad el- Lü'lü'î, Afiye el-Kâdî, Ebû Mutî', el-Belhî, Bişr el-Merîsî olduğunu ifade eder. Şehristani, bu âlimlerin ashâbu'r-re'ye mensup gösterilme sebebi olarak ise; bunların hüküm çıkarırken kıyası her türüyle kullanmaları, rivâyetlerden çıkan manalara yönelmeleri ve hadiseleri bunlar üzerine bina etmeleri, bazen de kıyası celiyi ahad haberlere tercih etmelerinden dolayı olduğunu belirtmektedir.<sup>48</sup>

“Halku'l- Kur'ân” meselesiyle “Mihne” olayının yaşanması ehl-i hadis ifadesine yeni bir anlam kazandırmış, Ahmed b. Hanbel ve ashâbu bununla isimlendirilerek İmam Malik ve Ebû Hanîfe onun karşısında bir konuma yerleştirilmiştir.<sup>49</sup> Ayrıca Dîneverî'nin İmam Malik'i ehl-i re'y'in arasında zikretmesi Malikiliğin, Hanbelilik karşısında bir konumda kabul edildiğinin bir göstergesidir. Yine Şehristani'nin “ashabul-hadis” içerisinde Süfyan es-Sevrî'yi örnek olarak göstermesi<sup>50</sup>, İbn Kuteybe ed-Dîneverî'nin “el-Me'ârif” isimli eserinde ise ehl-i re'y içerisinde Sevrî'ye<sup>51</sup> yer vermesi de benzer bir durumdur. Dolayısıyla ehl-i hadisi yalnızca bir fıkıh ekolü olarak görmek bu ifadenin yanlış anlaşılmasına

<sup>46</sup> Ebu'l 'Arab et-Temimi, *Tabakâtü 'Ulemâ'i İfrîkiyye ve Tûnis*, nşr. Ali eş-Şâbbî-Nâim Hasan el-Yâfi, Tunus, 1985, s. 126, 127, 220.

<sup>47</sup> Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, *İslâm Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 206.

<sup>48</sup> Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, s. 207.

<sup>49</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Salim Ögüt, “Ehl-i Hadis”, *DİA*, c. 10, İstanbul, 1994, ss. 509-511.

<sup>50</sup> Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, s. 207.

<sup>51</sup> Bkz. Dîneverî, *el-Me'ârif*, s. 258.

sebebiyet verecektir. Zira her bir alim gerektiği kadar re'y kullandığı gibi, hadislerden de uzak kalmamıştır. Bu yüzden ehl-i hadise sadece hadisi kullananlar ve onunla amel edenler denilemeyeceği gibi, ehl-i re'ye de sadece içtihat edip reylerini kullananlar demek pek uygun gözükmemektedir.

Yine Hanefi mezhebi üzerine çalışmaları olan Nurit Tsafrir, Süfyan es-Sevri'nin ehl-i hadis, Ebû Hanîfe'nin de ehl-i re'yin lideri olduğunu ifade etmektedir.<sup>52</sup>

"Ehl-i hadis"- "ehl-i re'y" ayrışmasının fikhî olmaktan ziyade itikâdî olduğunu savunan Abdurrahman Haçkalı bu konuyu ele aldığı; "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?" isimli bir makale kaleme almıştır.<sup>53</sup>

Aynı şekilde çağdaş oryantalistlerden Joseph Schacht, söz konusu ekoller arasındaki tartışmalar için "Ekoller arasındaki farklar, prensip ya da metotlar konusunda dikkate layık herhangi bir anlaşmazlığa dayanmamıştır" tezini savunarak, bu ayrışmadaki nedenlerin fikhî olmadığını ileri sürmüştür.<sup>54</sup>

"Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış" isimli makalesiyle<sup>55</sup> konuyu farklı ve eleştirel bir bakış açısıyla ele alan Mehmet Erdem Haçkalı'nın bu sonuca ulaşmak için kullandığı delil ve gerekçelerde bir takım eksiklikler ve yanlışların bulunduğunu söyler.<sup>56</sup> Erdem burada Haçkalı'nın İbn Kuteybe'nin "Ehlü'l-hadis" ifadesini kelamcılara mukabil olarak kullandığını ve Ebu Hanife hakkındaki ön yargılı ve kendisiyle çelişen yaklaşımlarını özetlediğini ifade ettikten sonra Haçkalı'nın

<sup>52</sup> Bkz. Necmettin Kızılkaya, "Oryantalist Literatürde Ebu Hanife Algısı" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, *İmâm-ı Azam Ebu Hanife Özel Sayısı*, sayı: 19, s. 390, Konya, Server Ofset, Nisan 2012, Araştırmacının verdiği dipnot; Nurit Tsafrir, "The Beginnings of The Hanafi School in Isfahan", (*İsfahan'da Hanefi Ekolünün Başlangıcı*), *Islamic Law and Society*, 5/1, 1998, ss. 1-8.

<sup>53</sup> Abdurrahman Haçkalı, "Ehl-i Hadis- Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, Server Ofset, Konya, 2003, ss. 59-68.

<sup>54</sup> Schacht, Joseph, *İslâm Hukuku'na Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener, Ankara, 1986, s. 39.

<sup>55</sup> Mehmet Erdem, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 24, Öncü Basımevi, Ankara, Ocak-Nisan 2006, ss. 73-106.

<sup>56</sup> Erdem, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 24, s. 98.

tespitlerinin genel olarak doğru olduğunu fakat eksik yönlerinin bulunduğunu ifade eder.<sup>57</sup>

Fıkıh mezheplerinin hadis ve rey ekolü olarak sınıflandırılmalarını eleştiren Erdem bu makalesinde; "ehl-i hadis" ve "ehl-i re'y" kavramlarının, tam olarak ne demek olduğu ve kimleri ifade ettiği konusunda ilim adamları arasında bir anlayış birliğinin bulunmadığını bir takım delil ve gerekçelerle ifade etmeye çalışmıştır.<sup>58</sup> Erdem'e göre; "ehl-i hadis"- "ehl-i re'y" ayrışmasının hatları ne tabiûn devrinde ne de daha sonraki dönemlerde hiçbir zaman tam olarak belirginleşmemiştir. Ona göre; konuyla ilgili incelemede bulunanlar kendi bakış açılarına göre farklı ölçüler ve farklı kişiler tespit etmişlerdir. Fakat Erdem'in kendi ifadesiyle; Irak'ta yetişen Ebu Hanife gibi fakihler, yetiştikleri muhitin şartları gereği, Hz. Peygamber'e isnat edilen her rivayetin bizzat Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasında şüphe duymuş ve hadis olarak rivayet edilen sözleri hüküm kaynağı olarak kabul etme konusunda ihtiyatlı davranmışlardır.<sup>59</sup> Irak, farklı din, dil, mezhep ve etnik yapıların harman olduğu oldukça yoğun bir kültürel hareketliğin bulunduğu bir bölgedir. Dolayısıyla Irak'lı alimler, Hicazlıların tasavvur dahi etmedikleri karmaşık problemlerle karşılaşılıyorlar ve onları çözme noktasında 'imal-i fikir'de bulunma mecburiyetinde kalıyorlardı. Bütün bunlar Erdem'in ifadesine göre; o dönem itibariyle Iraklı fakihlerde, güvenilir nasların sadece lafzi manalarının karmaşık problemlerin çözümü için yetersiz kaldığı durumlarda mevcut nasların illetlerinden ve/ya hikmetlerinden hareketle hukuki problemleri çözüme kavuşturma kabiliyetlerinin gelişmesine sebep olmuştur.<sup>60</sup>

Bizim de burada "ehl-i hadis"- "ehl-i re'y" ayrımından kasdımızın, Irak bölgesi ile Hicaz bölgesi arasındaki yukarıda ifade edilen sebeplerden dolayı mecburi bir metodoloji farkının bulunduğunu

<sup>57</sup> Erdem, İbn Kuteybe'nin "ehl-i hadis" kavramını sadece "ehl-i kelam"ın karşılığı olarak değil, aynı zamanda "ashab-ı rey" in karşılığı olarak kullandığını da savunur. İbn Kuteybe'nin kelimelerle ilgili örnekler verdikten sonra "ashab-ı reye gelince ... " diye başladığını ve Ebu Hanife merkezli birçok fikhî örnekler verdiğini de ifade eder. Bkz. Erdem, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 24, s. 98.

<sup>58</sup> Bu delil ve gerekçeler için bkz. Erdem, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 24, ss. 99- 105.

<sup>59</sup> Erdem, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 24, s. 86.

<sup>60</sup> Erdem, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 24, s. 87.

göstermek adına yapılmış bir ayırışma/isimlendirme olduğunu belirtmek isteriz.

Aynı şekilde bu ayırışmayı daha çok fikhî gerekçelerle açıklayan<sup>61</sup> Adnan Koşum, Ehl-i hadîs'in, rey ehline karşı şiddetli ve sert saldırıları ve re'ye karşı kitaplarda zikredilen rivayetler göz önüne alındığında, bu tartışma ve gerilimin sadece fıkıh ekseninde cereyan ettiği savunulamamakla birlikte, fikhî gerekçelerin iki taraf arasındaki gerilimde önemli payının olduğunu iddia etmektedir. Koşum'a göre bu tartışmaların kökeninde esasen usul-ü fıkıh yatmaktadır. Yani söz konusu bu tartışmalar nasların anlaşılmasına ilişkin rasyonaliteye yapılan vurgudan kaynaklanmaktadır. Ona göre; ehl-i hadisin kelimâ alandaki re'y ile fıkıh alandaki re'y arasında bir ayırışma gitmeden her ikisini de aynı düzeyde eleştirmeleri, kimi yazarların tartışmanın boyutlarının pür kelâmî olduğu düşüncesine kapılmalarına neden olmuştur.<sup>62</sup> Yine Koşum'un tespitlerine göre; Ekoller arasındaki tartışmalar ve bu tartışmalar sonucu ortaya çıkan Re'y-Hadîs ayrımı, daha sonraları metodolojik alanda temellenmiş, ve fikhî mezheplerin sonraki metodolojik oluşumları bu temele göre gelişimini devam ettirmiştir. Bu doğrultuda ehl-i hadis geleneğini devam ettirenler dîni naslarda taabbüdün asıl olduğunu savunurken, ehl-i re'y geleneğinin devamı olanlar ise ta'lilin esas olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>63</sup>

Bizim de bu makalede uyguladığımız fikhî ekol ayrımının daha önce ifade ettiğimiz gibi müçtehitlerin yetiştiği muhit, bölge, hoca (üstat) farklılıkları nedeniyle metodoloji (usûl-u fıkıh) farklılığından kaynaklanan bir sınıflandırmanın doğal sonucu olduğunu tekrar belirtmek isteriz.

Süfyan es-Sevrî'yi sadece ehl-i hadis veya ehl-i re'y içerisinde değerlendirmek isabetli bir yaklaşım tarzı değildir. Çünkü birazdan vereceğimiz örneklerdeki gibi, Sevrî'nin fikhî görüşlerini ve usûlünü incelediğimizde onun zaman zaman ehl-i hadisle, zaman zaman da ehl-i re'yle muvafık düşündüğünü görürüz. Bu yüzden Sevrî, her iki ekol

<sup>61</sup> "Ehl-i re'y"- "ehl-i hadis" geriliminin daha çok fikhî olduğuna yönelik deliller ve daha geniş bilgi için bkz., Adnan Koşum; "Akıl (Re'y)- Nakil (Eser/Hadis) Ayırışmasının Fikhî Boyutları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 12, Servet Ofset, Konya, 2008, ss. 88-97.

<sup>62</sup> Koşum; "Akıl (Re'y)- Nakil (Eser/Hadis) Ayırışmasının Fikhî Boyutları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 12, s. 98.

<sup>63</sup> Koşum, "Akıl (Re'y)- Nakil (Eser/Hadis) Ayırışmasının Fikhî Boyutları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 12, s. 98.

arasında zaman zaman re'ycilerin eserden uzaklaştıkları yerde esere yaklaşmış, esercilerin re'ye gitmediği yerlerde re'ye yaklaşmış, bazen de eser-re'y arasında hükümler verebilmiş bir fıkıh âlimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bizlere fikir vermesi ve örnek olması açısından Süfyan es-Sevrî'nin ehl-i hadis ile ehl-i re'ye muvafık düşen ya da eser-re'y çizgisi arasında vermiş olduğu fikhî hükümleri ile özellikle dört mezhep imamından farklı düşündüğü görüşlerinden kısa bir derleme yapmayı uygun gördük. Amacımız Sevrî'nin ehl-i hadis ve ehl-i re'y ile muvafık veya farklı olan tüm hükümlerini burada vermek değildir. Zaten bu da makalemizin sınırlarını aşmaktadır.

Buradaki amacımız, vereceğimiz örneklerle Süfyan es-Sevrî'nin fikhî düşüncesi hakkında fikir sahibi olmak; Sevrî'yi sadece ehl-i hadis veya ehl-i re'y içerisinde değerlendirenlerin bu düşüncelerinin tam isabetli olmadığı ve Sevrî'nin bu iki ekol arasında hükümler verebilen nev'i şahsına münhasır bir fakîh olduğunu göstermektir.

Bununla ilgili öncelikle "Süfyan es-Sevrî'nin ehl-i hadise yakınlaştığı fikhî uygulamalar" dan birkaçı şöyledir:

Örneğin; anne karnındaki ölü ceninin yenilip yenilmemesiyle ilgili Süfyan es-Sevri, Ebu Hanife'den farklı düşünerek anne karnındaki ölü ceninin kesilmeden yenmesinin caiz olduğunu düşünmüştür.<sup>64</sup> Sevrî burada âhâd haberin asla/kiyasa, genel prensiplere muhalif olması noktasında ehl-i re'yden ayrılmaktadır. Sevrî, Hanefîlerin aksine, İslâm hukukunun genel ilkeleri ve şer'î esaslara muhalif olarak gelen âhâd haberlerle amel etmiştir. (نكاة الجنين ذكاة أمه): "Cenînin kesimi, annesinin kesimiyledir"<sup>65</sup> hadisinin sebab-i vürûduna baktığımız zaman: "Bir topluluk Hz. Peygamber'e gelip; 'Ya Rasûlallah! Biz bazen deve, sığır ve koyun kestiğimizde, karnında cenin buluyoruz. Onu atmalı mıyız yoksa yiyebilir miyiz?' diye sorduklarında Hz. Peygamber onlara şöyle söylemiştir; 'كلوه إن شئتم' كونه إن شئتم: "Onun etini yiyebilirsiniz. Çünkü annesinin kesilmesi onun da kesilmesi demektir."<sup>66</sup>

Buna göre, anne karnındaki ölü ceninin kesilmeden yenmesi caizdir. Bu ifadenin zahir anlamı, sorunun ölü cenin hakkında olduğunu

<sup>64</sup> Kal'acî, Muhammed Revvas, *Mevsû'atu Fikhi Süfyânî's-Sevrî*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1990, s. 60.

<sup>65</sup> Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, ty., "Dahâyâ", 18.

<sup>66</sup> Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen-i Tirmizî*, thk. İzzet Ubeyd ed-Du'âs, Mektebetü Dârü'd-Da've, Humus, 1385, "Taâm", 2; Ebû Dâvud, "Dahâyâ", 17.

göstermektedir. Çünkü yenmesinin helal olup olmadığı hususunda tereddüt gösterilen anne karnındaki ölü olan cenindir. Boğazlanması mümkün olan canlı cenine gelince, bunun kesilmeksizin yenmesinin helal olmayacağı zaten bilinen bir durumdur. O halde sorunun, canlı çıkan cenîn hakkında olması muhtemel değildir. Kıyasın/aslın hadise uymayışına gelince, eğer yavru annesi kesilirken canlı ise boğularak ölmüş olur. Boğularak ölen hayvanın ise haram olduğu ayette bildirilmiştir.<sup>67</sup> Süfyan es-Sevrî kıyasa/asla muhalif olmasına rağmen bu hadisle amel etmiştir.<sup>68</sup> Tirmizî'nin nakline göre, Şâfiû, İbn Mübarek, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhuye de aynı görüştedir.<sup>69</sup>

Ebû Hanîfe ise bu hadisi te'vil etmiş ve onu bir benzetme/teşbih şeklinde algılamıştır. Ona göre bu hadisten maksat; cenin canlı olarak çıktığı takdirde, onun kesiminin annesinin kesimi gibi yapılacağıının bildirilmesidir. Şu halde Ebû Hanîfe tarafından hadis dışı hayvanın boğazlanmasından sonra canlı olarak anne karnından çıkan ceninin hükmünü açıklamaya hamledilmiş olmaktadır. Bundan ötürü, ona göre hüküm şöyledir: Annenin boğazlanmasından sonra karnından çıkan ceninin canlı olarak çıkması halinde, annesinin kesiminde olduğu gibi müstakil olarak kesilmedikçe etinin yenmesi helal olmaz. Ölü olarak çıkması halinde ise yenmesi asla helal değildir. Annesinin kesimi cenin için de kesim sayılmaz.<sup>70</sup>

Hanefilere göre, genel prensiplere ters düşen âhâd haberlerle amel etme şartlarından birisi, hadis rivâyet eden ravînin, fıkıh bilgisi ve içtihat ehliyeti ile tanınmış bir kimse olmasıdır. Eğer böyle değilse hadis, kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olmamalıdır. Örneğin "Musarrât" (المصراة) hadisini fakîh ve müçtehit olmayan Ebû Hüreyre rivayet ettiğinden ve bu haber İslâm hukukunun genel ilkelerine ters düştüğünden Hanefiler bu hadisle amel etmemişlerdir.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> "Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hâriç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekte düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar size haram kılındı." Bkz. 5 Mâide 3.

<sup>68</sup> Kal'acî, *es-Sevrî*, s. 60.

<sup>69</sup> Tirmizî, "Sayd", 10.

<sup>70</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkh, İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrâhim Kâfi Dönmez, TDV Yay, Ankara, 2008, s. 381.

<sup>71</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. 'Ucayl Câsim en-Nüşemî, Vezâretü'l-Evkâf ve Ş-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1985, c. 1, s. 203, 204; Ali b. Muhammed el-Pezdevi, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (Abdü'l'aziz el-Buhârî'nin, Keşfu'l-Esrar 'an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevi içinde), Dersâadet, yy., 1308, c. 3, s. 12.

Süfyan es-Sevrî ise, ahad haberlerle amel etme hususunda hadisi rivayet eden ravînin fakîh ve müçtehit olması şartını aramamıştır.<sup>72</sup> Söz konusu “musarrât” (المصراة) hadisi şöyledir: “Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla sütlü göstermeye çalışmayın. Birisi böyle bir durumda bir hayvanı satın alıp, sağdıktan sonra sütünün az olduğunu fark ettiğinde, sağan kişi şu iki şeyden birini seçmekte serbesttir: “Ya bu haliyle razı olup hayvanı kendisinde tutar (sözleşme olduğu gibi kalır) ya da hayvanı iade eder ve hayvan sahibine bir sa’ hurma verir.”<sup>73</sup>

Hadis, sağlam bir senedle rivâyet edilmiş olsa bile, içerdiği hüküm dolayısıyla kıyasa aykırı düşmektedir. Şöyle ki; hadiste geçen hüküm, “tazmîn mislî mallarda misliyle, kıyemî mallarda kıymetiyle olur” kuralına ters düşmektedir. Zirâ hadis, müşterinin satın aldığı hayvanı kendi elinin altında bulunduğu süre içerisinde sağıp, sütünü alması karşılığında, bir sa’ hurma vermesini öngörmektedir. Oysa hurma, sütün ne misli ne de kıymetidir. Şu halde müşterinin bu süt karşılığında bir sa’ hurma ödeme borcu altına sokulması fukaha arasında yerleşmiş olan kurala aykırıdır.

Diğer yönden hadis, “الخراج با لضمان” hadisine<sup>74</sup>; ‘yarar, hasarın mukabilidir.’ ilkesine de ters düşmektedir. Bu ilkeye göre, bir şeyin tazmîn sorumluluğu kime aitse o şeyin semereleri de ona ait olur. Şu halde sağdığı süt, karşılık ödemesine gerek olmaksızın alıcıya aittir. Zira hayvanı teslim aldıktan sonra ona gelecek zarar kendi sorumluluğu altında bulunmaktadır. Hal böyle iken, müşterinin bir sa’ hurma vermekle yükümlü tutulması genel kurala aykırıdır.

Süfyan es-Sevrî, burada senedin inkitaya uğramamış olmasıyla yetinerek ravînin fakîh ve müçtehit olma şartını aramayarak bu hadisle amel etmiştir.<sup>75</sup>

Aynı şekilde İmam Şafî’de, musarratla ilgili bu rivayeti; “Hz. Peygamber’in emrine uyarak hüküm verdik, başkasını ona kıyas yapmadık”<sup>76</sup> diyerek hadisin zahiriyle amel ettiğini vurgulamıştır.

<sup>72</sup> Kal’acî, *es-Sevrî*, s. 60.

<sup>73</sup> Hüseyin b. Haccâc b. Müslim, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâkî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ty., “Büyû”, 11; Ebû Dâvud, “Büyû”, 46.

<sup>74</sup> Ebû Dâvud, “Büyû”, 71; Tirmizî, “Büyû”, 53.

<sup>75</sup> Kal’acî, *es-Sevrî*, s. 60.

<sup>76</sup> Muhammed b. İdris eş-Şafî, *İhtilâfu’l-Hadis*, thk. Mahmud Mataracî, (Ümm’le Birlikte), Beyrut, ty., c. 9, s. 631, 632; İsmail b. Yahya el-Müzenî, *Muhtasarü’l-Müzenî*, thk. Mahmud Mataracî (Ümm’le birlikte), Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c. 9, s. 92.



Hanefi usulcülerinden İsa b. Eban'a (ö. 221/836) göre ise haberin kıyasa takdim edilebilmesi için râvinin fakih olması şart değildir. Bu görüş mezhebin genel görüşü olmaktan ziyade İsa b. Eban'ın görüşüdür ve sadece Ebû Zeyd Debûsî (ö. 430/ 1038) gibi bazı müteahhirün hanefî alimleri bu görüşü benimsemiştir. Selef alimlerinden böyle bir görüş nakledilmemiştir. Ebu'l Hasan el-Kerhî (ö. 340/951) ve onu izleyen ashâbı böyle bir şartı ileri sürmemiştir ve onlara göre, râvinin fakih olma şartı sonradan ortaya çıkmış bir şarttır (müstahdis).<sup>77</sup> Musarrât hadisinin Hanefilerce râvisi fakih olmadığı için değil, Kitab, meşhur Sünnet ve icmaya aykırı olduğu için reddedildiği vurgulanmış ve söz konusu hadislerin esas reddedilme sebebinin fıkhu'r-ravi olmadığı da belirtilmiştir.<sup>78</sup>

Süfyan es-Sevrî, İmam Mâlik, İmam Şafiî ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamları, cinayette azmettirenin değil, zorlanan kişinin/mükrehin öldürüleceği, azmettirenin ise başka bir şekilde cezalandırılacağı görüşündedirler.<sup>79</sup> Ebû Hanife'ye göre ise, azmettirenin, mükreh üzerinde, bu işi yaptırabilecek gücü varsa, bu takdirde sadece zorlayan/azmettiren öldürülür. Mükreh ise başka bir şekilde cezalandırılır.<sup>80</sup> Görüldüğü gibi Sevrî burada İmam Mâlik, İmam Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'le aynı görüşte olmuştur.

Süfyan es-Sevrî'ye göre, namazda Fatıha Sûresi'ni okumanın hükmü farzdır. Yani ona göre Fatıha Sûresi, namazın rükunlerinden bir rükundur.<sup>81</sup> Bu yüzden fatıhasız namaz sahih olmaz. Sevrî bu konuda Hz. Peygamber'in: "Fâtihâ okumayan kişinin namazı tamam olmaz."<sup>82</sup> hadisini delil olarak gösterir.

Şafiî,<sup>83</sup> Mâlikî<sup>84</sup> ve Hanbeliler<sup>85</sup> de fatıhasız namazın geçerli olmayacağı düşüncesindedirler. Hanefilere gelince, Kur'ân'dan

<sup>77</sup> Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrar 'an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevi*, (Birlikte; *Usûlu'l-Pezdevi*, Ebû'l-Hasan Ebû'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevi), Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1997, c. 2, s. 707; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed Mısıri Hanefî, *Fethü'l-Gaffar bi-Şerhi'l-Menar, Mişkâtü'l-Envar fi Usûli'l-Menar*, (Birlikte; *Menarü'l-Envar*, Ebu'l-Bereket Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, c. 2, s. 82.

<sup>78</sup> Abdülaziz el-Buhari, *Keşfu'l-Esrâr*, c. 2, s. 708; İbn Nüceym, *Fethü'l-Gaffar*, c. 2, s. 81.

<sup>79</sup> İbn Münzir, *el-İşrâf*, c. 3, s. 76; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. 2, s. 377.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. 2, s. 377; Zuhaylî, *İslâm Fıkhu*, c. 8, s. 53, 54.

<sup>81</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 1, s. 520.

<sup>82</sup> Müslim, "Salât", 11; Nesâî, *el-Müctebâ min es-Sünen*, şrh. Celâleddin es-Suyûtî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, ty., "İftitah", 24.

<sup>83</sup> Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhi'l Mühezzeb*, Mısır, Ezher, ty., c. 3, s. 326.

herhangi bir ayetin okunması namazın geçerli olması için yeterlidir.<sup>86</sup> Yani namazda Fatihâ Sûresi'ni okumanın hükmü farz değildir. Bu konudaki delilleri ise; Müzzemmil Sûresi'nde geçen: “Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyunuz.”<sup>87</sup> ayetidir. Çünkü Kur’ân’ın diğer ayetleri de Fatihâ Sûresi ile eşit seviyededir. Fatihâ Sûresi'nin okunmasıyla ilgili gelen rivâyet ise, Kur’ân’a ziyadedir ve nesh hükmündedir. Nesh hükmü ise haber-i vahidle sabit olmaz.<sup>88</sup> Görüldüğü gibi namazda Fatihâ Sûresi'ni okumanın hükmü konusunda Sevrî re'ycilerden uzaklaşarak esercilere yakınlaşmıştır.

Sevrî'nin “ehl-i re'ye yakınlaştığı fikhî uygulamalardan” bir kaç ise şöyledir:

Örneğin Süfyan es-Sevrî, temizlikte/abdest ve gusülde niyetin gerekli olmadığını söyleyerek Ebû Hanîfe'yle<sup>89</sup> aynı görüşü paylaşmıştır.<sup>90</sup> Sevrî, abdestle ilgili olan Mâide Sûresi'nin altıncı ayetini umûm olarak alır. Hadisçilerin/esercilerin abdestte niyeti gerekli kılacağına delil aldıkları, “niyet hadisi”ni<sup>91</sup> ise, zannî olanın (haber-i vahid) kat'î olanı (Kur’ân) tahsîs edemeyeceği düşüncesiyle kabul etmemiştir. Hanefîler de aynı gerekçelerle abdestte niyetin gerekli olmadığı düşüncesindedirler.<sup>92</sup> Cumhûra göreyse, taharete niyet gereklidir.<sup>93</sup> Görüldüğü üzere Sevrî burada esercilerden uzaklaşmış, re'ycilere daha yakın durmuştur.

Süfyan es-Sevrî, namaz kılan kişinin ellerini Hanefîlerin benimsediği gibi<sup>94</sup> sadece başlangıç tekbirinde yukarı kaldırması

<sup>84</sup> Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Sahnûn b. Sa'îd Rivayeti, Matba'atu's-Sa'âde, Mısır, ty., c. 1, s. 66.

<sup>85</sup> Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî fi Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1403, c. 1, s. 520.

<sup>86</sup> Şemseddin b. Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1406, c. 1, s. 19.

<sup>87</sup> Müzzemmil, 73/20.

<sup>88</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, s. 19.

<sup>89</sup> Ala'uddin Ebîbekr el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi fi Tertîbi's-Şerâ'i*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1982, c. 1, s. 17, 18.

<sup>90</sup> Abdürrezzak, *el-Musannef*, c. 1, s. 232.

<sup>91</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Beğâ, Matbaatü'l-Hindiye, yy., ty., “Bed'u'l-Vahy”, I; Müslim, “İmâre”, 155.

<sup>92</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, c. 1, s. 17, 18.

<sup>93</sup> Abdülgani Dakr, *Süfyan es-Sevrî: Emîru'l-Mü'minîn fi'l-Hadîs*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1415, s. 85.

<sup>94</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, s. 14, 15.

gerektiği düşüncesindedir.<sup>95</sup> Sevrî, rukûya giderken ve rukûdan kalkarken, ayakta ve ilk teşehhüde otururken ellerin kaldırılmaması gerektiği görüşündedir.<sup>96</sup> Şâfiîler iftitah tekbiri dışında rükûya giderken ve rukûdan kalkarken ellerin kaldırılmasının müstehap olduğu düşüncesinde<sup>97</sup> iken Hanbelîler ise bunun sünnet olduğunu söylemişlerdir.<sup>98</sup>

Aynı şekilde Hicaz ehlinde kabul edilen Evza'î de bu durumda ellerin kaldırılması gerektiği düşüncesindedir.<sup>99</sup> Sevrî burada namazda iken ellerin iftitah tekbiri dışında kaldırılmasının gerekli olmadığını düşünerek esercilerden uzaklaşmış re'ycilerle aynı düşünce içerisinde olmuştur.

Namazda bismelinin gizli okunacağı,<sup>100</sup> cemaatle kılınan namazlarda cemaatin Fatihâ'yı okumayıp, amin'in (te'mîn) gizlice söyleneceği,<sup>101</sup> vitir namazının üç rekat kılınıp, kunutun rükûdan önce yapılacağı,<sup>102</sup> zinet niteliği taşıyan altından zekât verileceği<sup>103</sup> gibi görüşlerde de Sevrî esercilerden uzaklaşarak, re'ycilere yakınlaşmıştır.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, dul kadının kendisinden habersiz olarak ya da zorla bir erkekle evlendirilemeyeceğini kabul etmişlerdir.<sup>104</sup> Bekâr olan reşid kızın zoraki evlendirilip evlendirilmeyeceği noktasında ise, Süfyan es-Sevrî Ebû Hanife gibi düşünerek; babanın reşid olan kızını evlendirirken, ondan izin almak mecburiyetinde olduğunu belirtmiştir.<sup>105</sup> Sevrî'nin bu konudaki delili Hz. Peygamber'in: "*Dul kadının emri alınmadan, bekâr kızın da izni alınmadan nikâh kıyılmaz. Kızın izni (açıkça söylemeye çekinirse) susmasıdır*"<sup>106</sup> hadisi ile yine "*Hz. Peygamber zamanında genç bir kızın Hz. Peygamber'e gelerek, istemediği halde babasının onu birisiyle evlendirdiğini*

<sup>95</sup> Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evâtâr fî Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr Şerhi Münteka'l-Ahbâr*, Metebetü Dâru't-Turâs, Kâhire, ty., c. 2, s. 24; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 1, s. 539

<sup>96</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. 1, s. 136; ed-Dakr, *Süfyan es-Sevrî*, s. 87.

<sup>97</sup> Nevevî, *el-Mecmu'*, c. 1, s. 402.

<sup>98</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 1, s. 540.

<sup>99</sup> Ed-Dakr, *Süfyan es-Sevrî*, s. 88.

<sup>100</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 1, s. 520.

<sup>101</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 1, s. 528.

<sup>102</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 1, s. 787.

<sup>103</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 2, s. 606.

<sup>104</sup> Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular 1*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 265.

<sup>105</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 7, s. 380.

<sup>106</sup> Buhârî, "Nikah", 40.

*şikâyet etmesi üzerine, Rasûlullâh onu evliliği kabul edip etmeme hususunda serbest bırakmıştır.*"<sup>107</sup> rivayetidir.

İmam Malik, Ahmed b. Hanbel ve İmam Şâfiî'ye göre ise; baba reşid olan kızını zoraki evlendirebilir. Onlara göre nikahta velinin kızıdan izin almasının gerekli olduğu şeklindeki hadisler, izin almanın gerekli olduğuna/vücübuna değil, uygun olacağına/nedbine delalet eder.<sup>108</sup> Görüldüğü üzere Sevrî burada da re'ycilerle paralel bir çizgide durmaktadır.

Müstakil müctehid olarak görülen Süfyan es-Sevrî diğer mezhep imamlarıyla örtüşen görüşlere sahip olmakla beraber farklı görüşleri de vardır. Yani Sevrî'nin vermiş olduğu bazı hükümlerden onun hem Hicaz ekolü hem de Kûfe ekolünün her ikisinden de tamamen farklı düşündüğüne şahit olmaktadır. Bununla ilgili birkaç örneğe kısaca değinip bu bölümü sonlandırmak istiyoruz.

Örneğin; Süfyan es-Sevrî bayram namazlarında iftitâh (başlangıç) tekbiri hariç diğer zâid tekbirlerde ellerin kaldırılmaması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü bu tekbirler ona göre, namaz esnasındaki secde tekbirleri gibi değerlendirilir.<sup>109</sup>

Hanefi,<sup>110</sup> Şâfiî<sup>111</sup> ve Hanbelîler'in<sup>112</sup> de aralarında olduğu cumhûr ulemâ ise Hz. Peygamber'in: (لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن); "*Eller yedi yer dışında kaldırılmaz.*"<sup>113</sup> hadisinde bayram namazlarını da saydığından bayram namazlarındaki zâid tekbirlerde de ellerin kaldırılmasının müstehap olduğu düşüncesindedirler.

Diğer bir örnekte ise, Süfyan es-Sevrî'ye göre hacda kadınların erkeklerle yoğunluklu olarak bir arada bulunmaları mecburiyetlerinden dolayı maslahat prensibinden hareketle ihramlı olan kadının yüzünü örtmesinde herhangi bir sakınca yoktur.<sup>114</sup>

<sup>107</sup> Buhârî, "Nikah", 41.

<sup>108</sup> Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dîmî Konular 1*, s. 265.

<sup>109</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 2, s. 239.

<sup>110</sup> Kâsânî, *Bedâi'us-Sanâi'*, c. 1, s. 277.

<sup>111</sup> Muhammed Hatîb eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l Minhâc, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.*, c. 1, s. 311.

<sup>112</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 2, s. 239, 240.

<sup>113</sup> İshâk en-Nisâbü'rî, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, thk. ve thc. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmiyye, Dimeşk, 1992, "Hac", 2702.

<sup>114</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 3, s. 304.

Hanefîler,<sup>115</sup> Şafîîler,<sup>116</sup> Mâlikîler<sup>117</sup> ve Hanbelîlerden gelen ikinci görüşe göre<sup>118</sup> ise ihramlının yüzünü örtmesi mübah değildir.

Başka bir örnek verecek olursak; Süfyan es-Sevrî'nin ihramlı bir kişinin avladığı avın etinden ihramlı olan kişilerin yiyemeyeceği fakat ihramsız olan kişilerin yiyebileceği görüşüdür.<sup>119</sup>

Hanefî,<sup>120</sup> Şâfiî,<sup>121</sup> Mâlikî<sup>122</sup> ve Hanbelîler<sup>123</sup> ise ihramlı kişinin avladığı av hayvanının etinden ihramlı ya da ihramsız hiç kimsenin yemesinin mübah olmadığını düşüncesindedirler.

Diğer bir örnekte Süfyan es-Sevrî, “şiğâr nikâhı”nda (iki kadının, mehirsiz olarak biri diğerine mukâbil olmak üzere iki erkeğe nikahlanması) akdin sahih fakat mehir yönüyle fesâd olduğundan, mehr-i misil verildiği takdirde bu nikahın geçerli olduğunu söyler.<sup>124</sup>

Süfyan es-Sevrî'nin dışındaki cumhur ulemaya göre ise şiğâr nikâhı ile evlenen eşlerin cinsel beraberlikten önce veya sonra olması fark etmeksizin aralarının ayrılması gerekir. Onlara göre böyle bir nikâh geçersizdir.<sup>125</sup> Cumhur ulemânın bu konudaki delilleri ise: (أنه (ص) نهي عن (الشغار); “Hz. Peygamber şiğârı yasakladı.”<sup>126</sup> şeklinde gelen rivâyettir.

Sevrî'ye göre hacda şeytan taşlamayı bitirdikten sonra cemerâtta durup dua yapılması gerekir. Bunu terk eden kimsenin bir fakiri doyurması gerekir. Fakat böyle bir kişinin ceza/dem kurbanı kesmesi ona göre daha efdaldir.<sup>127</sup> Diğer mezheplere göre cemeratta durup duanın terk edilmesi sünneti terk etmek olduğundan herhangi bir şey gerekmez.<sup>128</sup>

<sup>115</sup> Muhammed b. Abidin, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1386, c. 2, s. 487.

<sup>116</sup> Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. 1, s. 518.

<sup>117</sup> Muhammed Aliş, *Şerhu Menhi'l-Celîl'alâ Muhtasari eş-Şeyh Halîl*, yy., ty., c. 1, s. 504.

<sup>118</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 3, s. 304.

<sup>119</sup> Abdürrezzak, *el-Musannef*, c. 4, s. 439; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 3, s. 293.

<sup>120</sup> Abdülgani el-Çanîmî, *El-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1400, c. 1, s. 210.

<sup>121</sup> Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. 1, s. 524.

<sup>122</sup> Aliş, *Şerhu Menhi'l-Celîl*, c. 1, s. 533.

<sup>123</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 3, s. 293.

<sup>124</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 7, s. 568.

<sup>125</sup> Buhari, “Nikah”, 6559, Müslim, “Nikah”, 1415.

<sup>126</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. 2, s. 43; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. 3, s. 180.

<sup>127</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 3, s. 477.

<sup>128</sup> Serahsi, *el-Mebsûd*, c. 4, s. 67; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. 1, s. 508; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 3, s. 507.

Sevrî'ye göre av hayvanının avladığı avın kanından içmesinin yeme hükmünde olduğu için bunun etinden yenmesini mekruh olarak değerlendirirken,<sup>129</sup> diğer mezhep imamları etinden yemediği müddetçe bunun bir sakıncasının olmadığı görüşündedirler.<sup>130</sup>

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere Süfyan es-Sevri ehl-i hadis ile ehl-i rey arasında bir çizgide bulunarak, bu iki grubun yöntem ve metodlarını kullanan üçüncü bir çizgide yer almıştır. Sevrî'nin bazı kaynaklarda ehl-i hadis bazılarında ise ehl-i re'y arasında zikredilmesinin sebebi budur. Süfyan es-Sevrî bazen esercilere yakınlaşmış, bazı durumlarda da re'ycilerle aynı çizgide görüşler ortaya koymuştur. Bazen de her iki ekolün çizgisinin dışına çıkarak hükümler vermiştir. Bu yüzden Süfyan es-Sevrî'nin müstakil bir fıkıh mezhebi rükunlarını oluşturarak bu iki ekol arasında fakat Irak/Kûfe ekolüne biraz daha yakın olduğu düşüncesi isabetli görülmektedir.

### Sonuç

Fıkıh ilmi Hz. Peygamber'in vefatından sonraki devirlerde gelişmesini sürdürmüş ve bu ilimde iki yüzyıl süren bir mezhepleşme süreci yaşanmıştır. II-VIII. Yüzyıllar arası fıkıhın bağımsız bir ilim dalı haline gelmesi ve mezheplerin oluşması bakımından önemli bir zaman dilimidir. Süfyan es-Sevrî (ö.161/778), fıkıh mezheplerinin teşekkül ettiği hicri II. asırda fıkıhta "müstakil bir mezhep sahibi" olarak bilinmektedir. Kurduğu fikhî mezheb hicri yedinci asra kadar devam etmiş olup, Hamdûn b. Ahmed el-Kassâr en-Neysâbûrî (ö.271/884), Cüneyd el-Bağdâdî (ö.298/911) ve Dînever şehrinden bir grubun onun mezhebine tâbî olduğu söylenir.

Süfyan es-Sevrî, Emevî devletinin yıkılmaya yüz tuttuğu bir zamanda dünyaya gelmiş, bu yıkılışa tanık olmuş ve ardından kurulan Abbâsi devleti içerisinde otuz yılını geçirmiştir.

Süfyan es-Sevrî'nin babası Sa'îd b. Mesrûk (ö.126/755) tabî'inden olup, Ebû Hanife'nin hocalığını yapmış, çokça hadis rivayet etmiş, Kütüb-i Sitte yazarlarınca da sika bir ravi olarak kabul edilen birisidir. İşte Süfyan es-Sevrî hadis ve fıkıh kültürünün temelini böyle bir babadan almıştır. Süfyan es-Sevrî: "Fakîhlerimiz İbn Şübrüme (ö.144/761) ve İbn Ebî Leylâ'dır (ö.148/765)." diyerek fıkıhının dayandığı âlimlere

<sup>129</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9, s. 11.

<sup>130</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. 1, s. 334; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. 4, s. 275; Çanîmî, *el-Lübâb*, c. 3, s. 218.

işaret etmiştir. İbn Şübrüme ve İbn Ebî Leylâ'nın fikhını incelediğimiz zaman, bu iki fakîhin hukuk metodunun İbrahim en-Nehâ'î'ye, Nehâ'î'nin de fikhının da Sevrî'nin hocalarından Hammâd b. Ebî Süleyman vasıtasıyla Abdullah b. Mes'ûd'a dayandığını görmekteyiz.

Süfyan es-Sevrî birçok alanda eser vermiş büyük bir müellif olmasına rağmen, dönemindeki idareciler tarafından takip edildiği için, tarihçilerin de belirttiği üzere eserlerinin büyük bir kısmı günümüze intikâl edememiştir. Eserlerinden bir kısmının talebeleri tarafından gömülerek gizlendiği bir kısmının da yakılarak imha edildiği rivayet edilmektedir. Süfyan es-Sevrî'nin günümüze ulaşabilen fıkha dair tek eseri Miras Hukukuna dair "Ferâiz" isimli kitabı olmuştur. Bu eser; Miras Hukuku ile ilgili yazılmış ilk eserlerden ve bu literatürün günümüze ulaşan en eski örneklerindedir.

Bir kısım alimler Süfyan es-Sevrî'yi "ehl-i hadis" in temsilcileri arasında sayarken, bir kısmı da onu "ehl-i rey" in içerisinde değerlendirmişlerdir. "Ehl-i hadis"- "ehl-i re'y" ayrışmasının fikhî olmaktan ziyade itikâdî olduğunu, söz konusu ekoller arasındaki tartışmalar için "Ekoller arasındaki farklar, prensip ya da metotlar konusunda dikkate değer herhangi bir anlaşmazlığa dayanmamıştır" tezini savunarak, bu ayrışmadaki nedenlerin fikhî olmadığını, aynı zamanda "ehl-i hadis" ve "ehl-i re'y" kavramlarının, tam olarak ne demek olduğu ve kimleri ifade ettiği konusunda ilim adamları arasında bir anlayış birliğinin bulunmadığını ileri süren araştırmacılar olmuştur. Bizim de bu makalede uyguladığımız fikhî ekol ayrımı, müçtehitlerin yetiştiği muhit, bölge, hoca (üstat) farklılıkları nedeniyle metodoloji (usûl-u fıkıh) farklılığından kaynaklanan bir sınıflandırmanın doğal sonucudur.

Süfyan es-Sevrî'yi salt olarak "ehl-i hadis" ya da "ehl-i rey" içerisinde değerlendirmek yerine Sevrî'nin bu iki ekol arasında müstakil içtihatlar yapabilen bir müçtehit olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira Süfyan es-Sevrî zaman zaman re'ycilerin eserden uzaklaştıkları yerde esere yaklaşmış, esercilerin re'ye gitmediği yerlerde ise re'ye yaklaşmıştır. Bununla birlikte Sevrî, Irak ve Hicaz ekolleri arasında içtihatlar yapmış bir fıkıh alimi olmakla beraber Irak/Kûfe ekolüne daha yakın bir çizgide durmuştur.

**Kaynakça**

- Abdullah b. Helîl, *el-Ferâiz*, Riyad, 1410.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebûbekr b. Nâfî' el-Himyerî es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbu'rrahmân el-A'zamî, Tevzî'ul-Mektebeti'l-İslâmî, yy., 1403.
- Abdülazîz el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-Esrar 'an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevi*, (Birlikte; *Usûlu'l-Pezdevi*, Ebû'l-Hasan Ebû'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevi), Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1997.
- Alîş, Muhammed, *Şerhu Menhi'l-Celîl'alâ Muhtasari eş-Şeyh Halîl*, yy., ty.
- Aykul, Abdulmu'id, Süfyan es-Sevrî ve Ceza Hukukuna İlişkin Görüşleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilimdalı, Ankara, 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Cevher en-Neki', Maârifü'n-Nizâmiyye, Haydarâbad, 1344.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cûfî, *Sahîh-i Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Begâ, Matbaatü'l-Hindiye, yy., ty.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. 'Ucayl Câsim en-Nüşemî, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1985.
- Dakr, Abdülgani, *Süfyan es-Sevrî: Emîru'l-Mü'minin fi'l-Hadîs*, Dâru'l-Kalem, Dîmeşk, 1415.
- Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular 1*, Ensar Neşriyât, İstanbul, 2007.
- Darekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen-i Dârekutnî*, thk. Abdullah Hâşim Yemânî'l-Medenî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Me'ârif*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1970.
- Ebu'l 'Arab, et-Temimi el-Mağribî, *Tabakâtü 'Ulemâ'i İfrîkiyye ve Tûnis*, nşr. Ali eş-Şâbbî-Nâim Hasan el-Yâfî, Tunus, 1985.
- Erdem, Mehmet, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış" *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 24, Öncü Basımevi, Ankara, Ocak-Nisan 2006, ss. 73-106.
- Ğanîmî, Abdülgani, *El-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1400.
- Haçkalı, Abdurrahman Haçkalı, "Ehl-i Hadis- Ehl-i Re'y Ayırışması Fikhî mi, İtikâdî mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, Server Ofset, Konya, 2003, ss. 59-68.



- Hatib el-Bağdâdî, Ali b. Sabit b. Ahmed b. Mehdî, *Târihu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, ty.
- Isfehânî, Ebu Nu'aym Ahmet b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Matbaatu's-Saâde, 1979.
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1386.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Târihu Medîneti Dimaşk*, thk. Ali Şîrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Münzîr er-Râzî, *Tekaddümetü Ma'rifeti li Kitâbi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiye, Beyrut, 1952.
- İbn Ebî Ya'lâ, el-Halîlî, *el-İrşâd fî Ma'rifeti 'Ulemâi'l-Hadîs*, nşr. M. Sa'îd b. Ömer İdrîs, Riyad, 1409.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkıbı Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, nşr. Halil el-Meys, Beyrut, 1403.
- İbn Hallikan, Şemseddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Kahire, 1299.
- İbn Hayr el-İşbili, Ebû Bekr Muhammed, *el-Fehrese*, thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim et-Temîmî el-Bestî, *Kitâbu's-Sikât*, Müessesetü Kitâbi's-Sekafiyye, Haydarâbad, 1980.
- İbn Kudâme, Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî fî Fıkhî'l-İlmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1403.
- İbn Mülakkîn, Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, thk. Nureddin Serîbe, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1986.
- İbn Münzir, Ebubekr Muhammed b. İbrahim, *el-İşrâf fî İhtilâfi 'alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*, tkdm. Abdullah Ömer el-Bârudî, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mekke, ty.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî, *Fethü'l-Gaffar bi-Şerhi'l-Menar, Mişkâtü'l-Envar fî Usûli'l-Menar*, (Birlikte; *Menarü'l-Envar*, Ebu'l-Bereket Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endülüsî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Mugtesid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.

- İbn Sa'd Ebu Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 2001.
- İbn Tağriberdî, Ebû'l-Mehâsin, *En-Nücûmu'z-Zâhire fi Ahbâri Mısır ve Kâhire*, nşr. Muhammed Şeltût, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, Kâhire, 1970.
- İsmâil Paşa, Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin ve Esmâu'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, Mektebetü'l-İslâmiyye ve'l-Câferî Tebrizî, Tahran, 1967.
- Joseph, Schacht, *İslâm Hukuku'na Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara 1986.
- Kal'acı, Muhammed Revvas, *Mevsû'atu Fıkhî Süfyânî's-Sevrî*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1990.
- Kanûzî, Siddık b. Hasan, *Ebcedu'l-'Ulûmi'l-Vesyi'l-Merkûmi fi Beyânî Ahvâli'l-'Ulûm*, thk. Abdulcebbar Zekâr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1978.
- Kâsânî, Ala'uddin Ebîbeker b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-Sanâi fi Tertîbi's-Şerâ'i*, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Kâtîp Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zünûn 'an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ty.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcîmi Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye*, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ty.
- Kettânî, Muhammed b. Ali b. Ca'fer Bağdâdî, *er-Risâletü'l-Müstedriketü li Beyânî Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Musannefe*, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1986.
- Kızılkaya, Necmettin, "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe Algısı" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Server Ofset, sayı: 19, Konya, 2012, ss. 373-397.
- Koşum, Adnan; "Akıl (Re'y)- Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkhî Boyutları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 12, Servet Ofset, Konya, 2008, ss. 88-97.
- Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, (Sahnûn b. Sa'id Rivayeti), Matba'atu's-Sa'âde, Mısır, ty.
- Meşhedânî, Hâşim Abdyâsin, *Süfyânü's-Sevrî ve Eseruhû fi't-Tefsîr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2006.
- Mu'âfâ b. İmrân, Ebû Mes'ûd b. Nufeyl, *Kitâbü'z-Zühd*, nşr. Âmir Hasan Sabri, Beyrut, 1425.
- Mülakkîn el-Ensârî, Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, thk. Nureddin Serîbe, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1986.

- Müslim, Ebû Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Müzenî, İsmail b. Yahya, *Muhtasarul-Müzenî*, thk. Mahmud Mataracî (Ümm'le birlikte), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebu Abdirrahman, *el-Müctebâ min es-Sünen*, şrh. Celaleddin Suyûtî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ty.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb*, Mısır, Ezher, ty.
- Nîsâbü'rî, Ebûbekr Muhammed b. Huzeyme b. İshâk, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, thk. ve thc. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmiyye, Dîmeşk, 1992.
- Öğüt, Sâlim, "Ehl-i Hadis", DİA, c. 10, İstanbul, 1994, ss. 508-512.
- Özdirek, Recep; Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Süfyan es-Sevrî", DİA, c. 38, İstanbul, 2010, ss. 23-28.
- Pezdevi, Ali b. Muhammed, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (Abdü'l'aziz el-Buhârî'nin, Keşfu'l-Esrar 'an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevi içinde), Dersaâdet, yy., 1308.
- Raddatz, Hans Peter Frühislamisches Erbrecht nach dem Kitab el-Farâid des Süfyan at-Taurî, (*Süfyan es-Sevrî'nin Ferâiz İsimli Kitabından Sonra Erken Dönem İslâm Miras Hukuku*), Dâru'l-Kütübî'z-Zâhiriyye, Şam, ty, Mecmua, nr. 38, vr. 27b-37b, 1971.
- Safedî, Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût ve Mustafa Türkî, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1420.
- Serahsî, Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1406.
- Sicistânî, Süleyman b. Dâvud Es'as, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ Ehl-i Mekke fi Vasfi Sünenih*, nşr. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, Beyrut, 1405.
- Suyûtî, Celâleddin Ebu'l-Fazl Kemaleddin b. Muhammed el-Huzayri, *Târîhu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin, Matbaatu's-Saâde, Mısır, 1952.
- Süfyan es-Sevrî, *el-Ferâiz*, Dâru'l-Kütübî'z-Zâhiriyye, Şam, ty, Mecmua, nr. 38.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân b. Hüseyin el-Ezdî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, nşr. Abdulhay Habîbî, Kâbil, 1341.
- Şafii, Muhammed b. İdris, *İhtilâfu'l-Hadis*, thk. Mahmud Mataracî, (Ümm'le Birlikte), Beyrut, ty.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl, İslâm Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2005.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evâtâr fî Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr Şerh-i Münteka'l-Ahbâr*, Metebetü Dâru't-Turâs, Kâhire, ty.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrâhîm b. Ali, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas, Dâru'r-Râid, Beyrut, 1970.
- Şirbinî, Muhammed Hafîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Mısır, 1373.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî*, thk. İzzet Ubeyd ed-Du'âs, Mektebetü Dâru'd-Da've, Humus, 1385.
- Uyar, Ahmet, "Hadisleri/ Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri", *Bilimname Düşünce Platformu*, sayı: 5, Kayseri, 2004/2, ss. 29-44.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", *DİA*, c. 1, İstanbul, 1988, ss. 31-48.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvud ve Ali Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.
- Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1374.
- Zirikli, Hayrettin, *el-Â'lâm Kâmûsu Terâcim*, Dâru'l-İlmi li'l-Mülâyin, Beyrut, 1992.
- Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. Ahmed Efe vd., Feza Yay, İstanbul, 1990.



# İMAM-HATİP LİSELERİNDE İDARECİLERİN KARŞILAŞTIKLARI SORUNLARA YÖNELİK NİTEL BİR ÇALIŞMA

Tuncay KARATEKE\*

## Öz

Bu çalışmanın amacı, İmam-Hatip Liseleri'nde yaşanan sorunlara ilişkin, idarecilerin görüşlerini ortaya koymaktır. Bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu amaçla İmam-Hatip Lisesindeki idarecilere, okulların fiziki yapıları, öğretmenleri, öğrencileri, öğretim programı ve öğrenci velileri ile ilgili karşılaştıkları sorunlar ve bu sorunları çözmek için neler yapılabileceğini belirlemeye yönelik 5 adet açık uçlu yarı yapılandırılmış soru sorulmuştur. İdarecilerin verdikleri cevaplar içerik analizi yapılarak kodlanmıştır. Daha sonra temalar oluşturulmuş ve yorumlanmıştır.

Araştırmanın sonunda; İmam-Hatip Lisesi'ndeki idareciler, okulların fiziki boyutunda yeterli derslikler bulunmadığını, okul bahçesinin yetersiz olduğunu, spor salonunun olmadığını, mesleki tatbikat mescidinin bulunmadığını veya yetersiz olduğunu belirtmişlerdir. Öğretmen boyutunda, yeni açılan İmam-Hatip Liseleri'nde yeterli sayıda meslek dersleri öğretmeni olmadığı, bundan dolayı derslere ücretli öğretmenlerin ve cami din görevlilerinin girdiği, mevcut öğretmenlerin kendilerini yenilemedikleri, yeni atanan meslek dersleri öğretmenlerinden bayan olanların camilerdeki uygulama alanlarında yer alamadıkları veya yeni atanan meslek dersleri öğretmenlerinin bu alanda yetersiz oldukları şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Öğrenci boyutunda, İmam-Hatip Ortaokulu ile İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin gelişim özellikleri farklılıklarından dolayı aynı ortamı kullanmalarının sakıncalarının ortaya çıktığını, öğrenci kılık kıyafet yönetmeliğinin öğrencileri olumsuz etkilediğini, öğrencilerin derslere karşı kayıtsız, öğretmenlere karşı saygısızca davrandıklarını, İmam-Hatip Lisesi'ni tercih eden öğrencilerin akademik anlamda yetersiz olduklarını, öğrencilerin öğretmenlerini Milli Eğitim Bakanlığı'na "alo 147" telefon hattıyla şikâyet ettiklerini ifade etmişlerdir. Öğrenci velileri boyutunda, bir kısım öğrenci velisinin İmam-Hatip Liseleri'nden çok şey beklediklerini, bazılarının ise öğrencilere karşı ilgisiz davrandıklarını, okulla ilgili herhangi bir olumsuz durumda, öğrencilerin

---

\* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tkarateke@hotmail.com.

sözleri ile hareket ettiklerini belirtmişlerdir. Öğretim programı boyutunda, meslek derslerinin çoğunun son sınıfta olmasına rağmen, son sınıftaki bir çok öğrencinin sağlık raporu aldığından derslerin boş geçtiği, Hitabet ve Mesleki Uygulama dersinin içerik bakımından kız öğrencilere hitap etmediği şeklinde görüşler bildirmişlerdir.

**Anahtar Sözcükler:** Eğitim, Din Eğitimi, İmam-Hatip Lisesi, İdareci, Problem.

### **A Qualitative Study About the Problems Confronted by the School Managers in Imam Hatip High Schools**

#### **Abstract**

The aim of this study is to present the views of Imam-Hatip administrators about the problems experienced in high schools. In this research, interviewing techniques of qualitative research methods were employed. For this purpose, Imam-Hatip to administrators in high schools were asked 5 open ended, half-structured questions to determine their problems with the physical structure of the schools, the teachers, the students, the curriculum and the students' parents with the view of finding possible solutions to these problems. Responses of the administrators were coded by content analysis. Then themes were created and interpreted.

At the end of the research; Administrators of Imam-Hatip schools stated physical conditions lacked enough number of classrooms, they do not have any gyms, Masjids for professional practice are inadequate and school gardens are insufficient. And as for teachers; there are not enough well qualified teachers in the newly opened Imam-Hatip schools. Therefore, some unqualified teachers or imams are teaching instead. And while current teachers do not innovate themselves, newly assigned teachers (who are not men) cannot find suitable places in practice areas of mosques. And finally, it is seen that newly assigned main course teachers at school do not have enough knowledge in their branches. And in respect of students; because of the difference in growth of Imam-Hatip High Schools and Secondary Schools, it is seen unsuitable to use the same building. Because of school uniform guidelines, students are affected negatively and they are also uninterested in lessons. At the same time students behave disrespectfully towards their teachers. These students are not academically proficient and calling "Alo 147" (which is a special line of Ministry of National Education) to complain about teachers is frequently reported. And

as for students' parents; some of them expect too much from Imam-Hatip High Schools and some are indifferent to students. And when something negative about the school happens, parents just listen to words of students which affect them more than anything else. And in respect of education program; because of students receiving reports from doctors, most main course subjects which are taken at final year cannot be taught effectively. And finally it is noticed that Rhetoric and vocational practice lessons are not suitable for girls.

**Key Words:** Religious Education, Education, Imam-Hatip High School, Administrator, Problem.

### Giriş

Cumhuriyet döneminde Türk Eğitim Sistemi içerisinde yer alan başlıca kurumlardan birisi olan İmam-Hatip Liseleri, kuruluşundan günümüze kadar Türkiye'nin gündeminde sürekli tartışılan bir eğitim kurumudur. Tarihi, 1913 yılında kurulan Medresetü'l-Eimme ve'l-Hütebâ'lara<sup>1</sup> dayanan bu okullar, 1924 yılında çıkarılan 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesi ile İmam ve Hatip Mektebi adıyla 4 yıllık müstakil birer okul olarak Türk Eğitim Sistemi'ndeki yerini almıştır.<sup>2</sup> 1924 yılı itibariyle 29 adet olarak açılan bu okullar, 1930 yılına kadar öğrenci yokluğu gerekçesiyle kademeli olarak tamamen kapatılmıştır.<sup>3</sup> 18 yıl sonra, 1948 yılında, on vilayet merkezinde mevcut din adamlarına yeteri kadar bilgi vermek ve onları günün anlayışına göre yetiştirmek üzere Milli Eğitim Bakanlığı'nın İlköğretim Genel

<sup>1</sup> Nahid Dinçer, 1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi, Şule Yay., İstanbul, 1998, s. 31; Mustafa Öcal, "Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitimi ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi" *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, İstanbul, 2007, s. 511.

<sup>2</sup> Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, c. V, Eser Matbaası, İstanbul, 1977, s. 2124; Ahmet Ünsür, Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 139.

<sup>3</sup> Dinçer, 1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi, s. 57; İsmet Parmaksızoğlu, Türkiye'de Din Eğitimi, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1966, s. 25; Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, s. 2125; Bahattin Akşit, Mustafa Kemal Coşkun, "Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, İletişim Yay., sayı: 6, İstanbul, 2004, s. 399; Kapatılma sebepleri için bkz. Öcal, İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 33-34.; Ramazan Buyrukçu, Kurumsal Değişim ve Gelişim Boyutlarıyla Türkiye'de Mesleki Din Eğitimi-Öğretimi, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2007, s. 37.



Müdürlüğü'ne bağlı olarak İmam-Hatip Kursları açılmıştır.<sup>4</sup> Bu kursların yetersiz bulunması üzerine 1951 yılında ilkokula dayalı yedi yıllık İmam-Hatip Okulları tekrar açılmıştır.<sup>5</sup> 1973 yılında 14.06.1973 tarih ve 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu ile bu okullara lise statüsü verilmiş, mezunlarına üniversiteye giriş hakkı tanınmış<sup>6</sup> ve böylece bu okullarda nitelik ve nicelik bakımından oldukça hızlı gelişmeler yaşanmıştır.<sup>7</sup> Ancak 1997 yılında çıkarılan 4306 sayılı kanunla sekiz yıllık zorunlu ilköğretimin kesintisiz hale getirilmesi üzerine Milli Eğitim Bakanlığı İmam-Hatip Liseleri'nin yapısını, ilk yılı hazırlık olmak üzere 4 yıllık meslek lisesi haline getirip, programını yeniden düzenlemiştir.<sup>8</sup>

Üniversiteye giriş sisteminde katsayı uygulaması<sup>9</sup> ile birlikte bu okulların öğrenci sayıları hızla düşmeye başlamıştır.<sup>10</sup> 2012 yılında 30.03.2012 tarih ve 6287 no'lu kanun ile zorunlu eğitim 4+4+4 şeklinde 12 yıla çıkarılmış, İmam-Hatip Liselerinin ortaokul kısımları yeniden açılmıştır. İmam-Hatip Ortaokullarının bağımsız olarak kurulması esas görülmekle birlikte, imkân ve şartlara göre ilkokullarla veya liselerle birlikte kurulmasına imkân verilmiştir.<sup>11</sup>

### 1- Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, 30.02.2012 tarih ve 6287 no'lu kanun ile orta kısımları yeniden açılan İmam-Hatip Liselerindeki sorunları, idareci görüşleri açısından tespit etmek ve çözüm önerileri getirmektir. Bu amaçla aşağıdaki sorulara makalemizde cevap aranmaya çalışılmıştır:

- İmam-Hatip Liselerinde çalışan öğretmenlerle ilgili karşılaşılan sorunlar nelerdir?

<sup>4</sup> Dinçer, 1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi, s. 89-90.

<sup>5</sup> Dinçer, 1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi, s. 97.

<sup>6</sup> Ünsür, Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri, s. 178; Halis Ayhan, Türkiye'de Din Eğitimi, MÜİF Yay., İstanbul, 1999, s. 200

<sup>7</sup> Ayhan, Türkiye'de Din Eğitimi, s. 200.

<sup>8</sup> Suat Cebeci, Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi, Akçağ Yay., Ankara, 2005, s. 182.

<sup>9</sup> Ünsür, Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri, s. 288,289.

<sup>10</sup> Cebeci, Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi, s. 182.

<sup>11</sup> Kanunun değerlendirilmesi için bkz. Öcal, 100. Yılında İmam-Hatip Liseleri (1913-2013), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 367-368.

- İmam-Hatip Lisesinde okuyan öğrencilerle ilgili karşılaşılan sorunlar nelerdir?
- İmam-Hatip Lisesi binaları ile ilgili karşılaşılan fiziki sorunlar nelerdir?
- İmam-Hatip Lisesinde uygulanan öğretim programıyla ilgili sorunlar nelerdir?
- İmam-Hatip Lisesinde okuyan öğrenci velileri ile ilgili karşılaşılan sorunlar nelerdir?

## 2- Araştırmanın Önemi

Hem mesleğe hem de yükseköğretime öğrenci yetiştiren İmam-Hatip Liselerinin kaliteli bir eğitim-öğretim yapabilmesi için mevcut sorunları, bizzat uygulama alanında olan ve meseleye bütüncül bakan okul idarecilerinin görüşleri çerçevesinde tespit ederek çözüm önerileri getirmek bu okullarda eğitim-öğretimin kalitesinin artması açısından önemlidir.

Çalışmamız, 2012-2013 eğitim-öğretim yılında açılan İmam-Hatip Liselerinde görevli idarecileri de kapsamaktadır. Bu açıdan yeni açılan İmam-Hatip Liseleri'nin sorunlarının neler olduğunu tespit etmek bir başka açıdan önem arz etmektedir.

## 3- Varsayımlar

- Görüşme sorularının geçerliliğinin ve güvenilirliğinin yüksek olduğu
- Seçilen veri toplama yönteminin uygun olduğu
- Sorulara İmam-Hatip Lisesinde görevli idarecilerin samimi ve doğru cevap verdiği kabul edilmiştir.

## 4. Yöntem

### 1. Konu Seçimi

1739 sayılı Millî Eğitim Kanunu'nun 32. Maddesinde, "İmamlık-hatiplik ve Kur'an kursu öğreticiliği gibi dinî hizmetlerin yerine getirilebilmesi ile görevli elamanları yetiştirilmek üzere Milli Eğitim Bakanlığınca açılan, orta-öğretim sistemi içinde, hem mesleğe, hem yükseköğrenime hazırlayıcı programlar uygulayan kurumlardır." şeklinde tarif edilen İmam-Hatip Liselerinde eğitim öğretimin verimli bir şekilde yürütülmesi, bu

okulların açılma amacını yerine getirmiş olacaktır. 6287 no'lu kanun ile yeniden yapılandırılan İmam-Hatip Liseleri'nin sorunlarının neler olduğunu tespit etmek ve çözüm önerileri sunmak bu okullarda yürütülen eğitim-öğretimin daha kaliteli olacağı düşüncesi, bu konunun seçilmesinde etkili olmuştur.

## 2. Araştırma Modeli

Bu araştırma, durum analizi deseninde nitel yöntemin kullanıldığı bir araştırmadır. Nitel araştırma, sosyal hayatla ilgili yapılan çalışmalarda çeşitli yaklaşımları ve metotları içeren geniş bir terimdir.<sup>12</sup> Bu durum nitel araştırmanın tarifini zorlaştırmakla beraber nitel araştırma yine de, *“gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma”*<sup>13</sup> olarak tanımlanabilir.

Nitel araştırma, sosyal ve insani bir probleme bireylerin veya grupların yükledikleri anlamları keşfetmek ve anlamak için kullanılan bir yöntemdir. Araştırma süreci, soruların ve araştırma basamaklarının ortaya konmasını, genellikle katılımcılardan veri toplanmasını, verilerin özelden genel temalar oluşturularak tümevarım yöntemiyle analiz edilmesini, araştırmacının verilerin anlamlarını yorumlamasını<sup>14</sup> ve zengin bir şekilde betimlenmesini içermektedir.<sup>15</sup>

## 3. Örneklem Grubu

Nitel araştırmada örneklem seçimi araştırma probleminin özelliği ve araştırmacının sahip olduğu kaynaklarla yakından ilgilidir.<sup>16</sup> Örneklem amaçlı olarak seçilir. Genellikle küçüktür ve derinlemesine

---

<sup>12</sup> John Saldana, *Fundamentals of Qualitative Research*, Oxford University Press, New York, 2011, s. 4.

<sup>13</sup> Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay., 8. bs., Ankara, 2011, s. 39.

<sup>14</sup> John W. Creswell, *Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Sage Pub., 2nd. Ed., London, 2009, s. 4.

<sup>15</sup> Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev., Selahattin Turan, Nobel Yay, 3. bs., Ankara, 2013, s. 14.

<sup>16</sup> Yıldırım, Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s. 87.

bilgi toplamak amaçlanır.<sup>17</sup> Bu araştırmanın amaçları çerçevesinde amaçlı örnekleme yöntemlerinden tipik durum örnekleme kullanılmıştır. Tipik durum örnekleme, yeni bir uygulamayı veya bir yeniliği tanıtmak isteniyorsa, uygulamanın yapıldığı bir dizi durum arasından, en tipik bir veya birkaç tanesini belirleyerek çalışılır. Tipik durumların seçiminde genellikle bu konuda bilgi sahibi bireyler veya kurumlar tercih edilir.<sup>18</sup>

Araştırmanın örnekleme, Elazığ il merkezindeki Elazığ Anadolu İmam-Hatip Lisesi, Harput İmam-Hatip Lisesi ile ilçelerinde bulunan Karakoçan İmam-Hatip Lisesi, Kovancılar İmam-Hatip Lisesi, Palu İmam-Hatip Lisesi ve Maden İmam-Hatip Lisesi'nde müdür ve müdür yardımcılardan oluşmaktadır. Araştırmanın örnekleme ait özellikler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 1.** İdarecilerin Özellikleri

Cinsiyet		Görev	Branş	Kıdem	İdarecilik Süresi	İHL. İdarecilik	Görev Yeri
Erkek	M1	Okul Müd.	DKAB	31	28	3	Elazığ İHL.
Erkek	MY1	Müdür Yrd.	Matematik	35	29	22	Elazığ İHL.
Erkek	MY2	Müdür Yrd.	İHL. Meslek Dersi	17	11	11	Elazığ İHL.
Erkek	MY3	Müdür Yrd.	İHL. Meslek Dersi	20	2	1	Elazığ İHL.
Erkek	M2	Okul Müdürü	DKAB	18	13	1,5	Harput İHL.
Erkek	M3	Okul Müdürü	Tarih	20	4	4	Karakoçan İHL.
Erkek	MY4	Müdür Baş Yrd.	Türk Dili ve Edebiyatı	13	5	1	Karakoçan İHL.
Erkek	MY5	Müdür Yrd.	İHL. Meslek Dersi	9	1,5	1,5	Karakoçan İHL.
Erkek	MY6	Müdür Yrd.	Felsefe	10	6	6	Karakoçan İHL.

<sup>17</sup> Michael Quinn Patton, *Qualitative Research & Evaluation Methods*, Sage Pub., 3rd. Ed., Thousand Oaks, 2002, s. 230.

<sup>18</sup> Michael Quinn Patton, *Qualitative Research & Evaluation Methods*, s. 236; Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s. 110; John W. Cresswell, *Educational Research*, Pearson Education Pub., 4nd. Ed., Boston, 2012, s. 208.

#### 4. Veri Toplama Araçları

##### 1. Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu

Nitel araştırmalarda en sık kullanılan yöntem görüşmedir.<sup>19</sup> Görüşme yapılandırılmış, yapılandırılmamış ve yarı yapılandırılmış olarak sınıflandırılmaktadır. Bu araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşmede araştırmacı önceden belirlediği soruları sorar. Ancak gerekli görülen yerlerde yeni sorular sorabilir, soruların yerlerini değiştirebilir veya bazı soruları sormaktan vazgeçebilir. Araştırmacı, aldığı cevaplara bağlı olarak standart sorular dışında sonda ve ekstra sorular sorabilir. Nitel çalışmalarda görüşmelerin açık uçlu sorulardan oluşması ve daha az yapılandırılması tercih edilmektedir. Bu şekildeki görüşmeler katılımcının görüş ve deneyimlerini daha rahat anlatmasını sağlar.<sup>20</sup>

Çalışmada kullanılan sorular öncelikle, araştırmacının görev yaptığı esnada gözlemediği sorunlar ve literatür dikkate alınarak hazırlanmıştır. Hazırlanan sorular öncelikle 2 idareciye sorulmuş ve işlevsel olduğu tespit edilmiştir. Bu sorular aşağıda verilmiştir:

- İmam-Hatip Liseleri'nde okulun fiziki şartları açısından karşılaştığınız sorunlar nelerdir?

- İmam-Hatip Liseleri'nde çalışan öğretmenlerle ilgili karşılaştığınız sorunlar nelerdir? Özel olarak Meslek dersi öğretmenleri ile ilgili gözlemediğiniz sorunlar nelerdir?

- İmam-Hatip Lisesi'nde okuyan öğrencilerle ilgili karşılaştığınız sorunlar nelerdir?

- İmam-Hatip Lisesi'nde uygulanan öğretim programıyla ilgili karşılaştığınız sorunlar nelerdir?

- Bu sorular dışında sizin gözlemediğiniz sorunlar nelerdir?

---

<sup>19</sup> Robert K. Yin, *Qualitative Research from Start to Finish*, Guilford Pub., London, 2011, s. 134.

<sup>20</sup> Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. ed. Selahattin Turan, Nobel Yay., Ankara, 2013, s. 87; Şener Büyükoztürk ve diğerleri, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Pegem Akademi Yay., 13. bs., Ankara, 2012, s. 151-153; Ali Yıldırım, *Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay., 8. bs., Ankara, 2011, s. 120-123.

## 2. Yarı Yapılandırılmış Görüşmenin Uygulanması

Bu çalışma 2012-2013 eğitim-öğretim yılının sonunda araştırmacı tarafından bizzat yapılmıştır. Katılımcılar ile önceden telefon ile görüşülerek uygun gördükleri gün ve saatte randevu alınmıştır. Görüşme esnasında zaman sınırlamasına gidilmemiştir. Katılımcılara görüşmenin ses kayıt cihazına alınması teklif edilmiştir. 3 katılımcı ile yapılan görüşme, ses kayıt cihazı ile kaydedilmiştir. Diğer 9 katılımcı ile yapılan görüşmede ise, katılımcıların isteği üzerine ses kayıt cihazı kullanılmamış, sadece not alınmakla yetinilmiştir.

## 3. Verilerin Analizi

Nitel veri analizi yaklaşımları içerisinde en çok kullanılan betimsel analiz ve içerik analizidir.<sup>21</sup> Bu çalışmada elde edilen verilerde içerik analizi yapılmıştır. İçerik analizinde görüşme yoluyla elde edilen veriler kodlanmış, temalar oluşturulmuş, kodların ve temaların düzenlenmesi ve bulguların yorumlanması ile sonuçlandırılmıştır.<sup>22</sup>

3 katılımcı ile yapılan görüşmenin kayıtları ses kayıt cihazından araştırmacı tarafından kelime işlemciye aktarılmıştır. Müdür ve müdür yardımcılara kod verilmiştir. Müdürler "M", Müdür yardımcıları "MY" harfleri ile kodlanmıştır. Örnekleme yöneltilen sorulara verilen cevaplar "okulların fiziki yapısı, öğretmen, öğrenci, öğrenci velileri, ders müfredatı" şeklinde oluşturulan temalar sonucunda elde edilen bulgular bu çalışmada gösterilmiştir.

## BULGULAR

Bu bölümde elde edilen idareci görüşlerinden öğretmenler, öğrenciler, fiziki durum, öğretim programı, idareciler ve veliler boyutlarında karşılaşılan sorunlar saptanmaya çalışılmıştır. Bulgular, araştırmanın temel amacı doğrultusunda hazırlanmış olan görüşme soruları göz önünde bulundurularak sunulmuştur.

<sup>21</sup> Yıldırım ve Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, s. 221.

<sup>22</sup> İçerik analizi için bkz. Yıldırım, Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, s. 227-240; Murat Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 11, sayı: 1, Eskişehir, 2010, s. 335.

## 1. Öğretmenlerle İlgili Karşılaşılan Sorunlar

Araştırmanın bu bölümünde, görüşme yapılan idarecilerin öğretmenler ile ilgili karşılaştıkları sorunlar ele alınmıştır. İdarecilerin görüşleri Tablo 2’de görülmektedir.

**Tablo 2.** Öğretmenler İle İlgili Sorunlar

Öğretmen Görüşleri	n
Öğretmenlerin alan bilgisinde yetersiz olmaları	6
Pedagojik formasyon eğitimi eksikliği	6
Öğretmenlerin kendilerini yenilememeleri	5
Meslek dersi öğretmeni eksikliği	5
Öğretmenlerin ders materyallerini kullanma yetersizlikleri	4
Öğretmenlerin cinsiyetinden kaynaklı sorunlar	4

Tabloda da görüldüğü gibi, İmam-Hatip Lisesi’ndeki idareciler öğretmenler ile ilgili karşılaşılan sorunlar konusunda “öğretmenlerin alan bilgilerinin yetersiz olması (n=6), pedagojik formasyon eğitimi eksikliği (n=6), öğretmenlerin kendilerini yenilememeleri (n=5), meslek dersi öğretmeni eksikliği (n=5), öğretmenlerin ders materyallerini kullanma yetersizliği (n=4), öğretmenlerin cinsiyetinden kaynaklı sorunlar (n=4)” biçiminde görüşler belirtmişlerdir. İdarecilerin dikkat çeken görüşleri frekans sayısı fazla olandan az olana doğru aşağıda sunulmuştur.

### 1) Öğretmenlerin alan bilgilerinin yetersiz olmaları (n=6)

M4: “Özellikle Kur’an ve Arapça öğretmenleri çok yetersiz, öğretim yöntem ve tekniklerini bilmiyorlar.”

M1: “Mesleki derslerde bazı öğretmenler yetersiz, Kur’an dersine giren öğretmenler hakkında öğrenciler ‘hocam iki yıldır hocamızın sesini dahi duymadık’ diyor. Son zamanda yetişen meslek hocalarının mesleki bilgisi az.”

MY1: “Arap dili mezunları Arapça dersinde yetersiz. Öğrenciye faydalı olamıyorlar. Bu konuda öğrenciler arasına iyi bilenler oldu mu öğretmenin alanda yetersiz olduğu anlaşılıyor. Bu durumda sınıf olumsuz etkileniyor.”

M6: “Ortaokula gelen bayan hoca Kur’an dersine girmek istemiyor. Ben yapamam diyor. Ben Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni diyorum.”

2) Pedagojik formasyon eğitimi eksikliği (n=6)

M1: "Arapça dersine giren hocaların formasyon bilgisi eksik olduğu ya da hiç olmadığı için, çok iyi Arapça bilgisi olduğu halde bunu aktaramıyor. Bilgisi az fakat formasyonu iyi olan hocalarımız daha faydalı olabiliyor."

MY2: "Formasyon alan öğretmen ile almayan öğretmenler arasında çok fark var. Özellikle öğrenciye yaklaşımları çok farklı oluyor. Formasyonu olmayan öğretmenlerin öğrenci ile münakaşaları daha çok oluyor."

MY8: "Yeni başlayan öğretmenler sınıf yönetiminde yetersiz."

3) Öğretmenlerin kendilerini yenilememeleri (n=5)

MY2: "Öğretmenlerin bir kısmı kendini yenilemiyor. Öğretmen kendi öğrencilik yıllarındaki veya kendi yetiştiği dönemdeki davranış kalıpları ile öğrenciye yaklaşıyor. Öğretmenlerin çoğu, kendilerini bilgi ve kültür yönünden yenilemiyor. Eski öğretmen anlayışı ile bağını koparamıyor. Bu da öğretmen ile öğrenci arasındaki iletişimde kopukluk meydana getirmekte. Belli bir noktadan sonra da işler başka türlü hallediliyor. Ya öğretmen şiddete başvuruyor ya da öğrenci. Meslek dersleri öğretmenlerinin alan bilgisi eksik. Öğretmen bunun farkına varıp kendisini yenilemiyor, yetiştirmiyor. İlahiyatta aldığı bilgi ile yetiniyor."

MY1: "Öğretmenler alanını biliyor, fakat aktaramıyor. Bazı öğretmenler de sırtını deolette yaslıyor, kendini geliştirmiyor. Bunun bir yaptırımı da yok."

4) Meslek dersi öğretmeni eksikliği (n=5)

M3: "Meslekçi öğretmen ihtiyacımız var. Dışarıdan imam veya ücretli öğretmenler ile açığı kapatmaya çalışıyoruz."

5) Öğretmenlerin ders materyallerini kullanma yetersizliği (n=4)

MY1: "Meslekçilerde yeniler teknolojiyi iyi kullanıyor, daha heyecanla işe sarılıyor, Yaşlı meslek hocaları teknolojiyi bilmiyorlar notlarını bile e-okula biz giriyoruz. Fatih projesi kapsamında akıllı tahtaları kullanamıyorlar."

6) Öğretmenlerin cinsiyetinden kaynaklı sorunlar (n=4)

M3: "Yeni atanan öğretmenler bayan olduğu için, öğrencileri camiye imamlık tatbikatına götürüyorlar. Cenaze kefenleme, yıkama vb. tatbikatları öğrencilere yaptırıyorlar."

MY1: "Bayan öğretmenler, çocuk, ev işi ve benzeri meşguliyetlerden ötürü, okulla fazla ilgilenmiyorlar. Evde çocukla vs. ile ilgilenmek için okuldan



*çabucak gitmek istiyorlar veya ders saati az olsun istiyorlar. Öğretmenlerin % 50 den fazlası bayan...”*

*M4: “Bayan öğretmenler yetersiz. Konuları anlatamıyor, sınıf yönetiminde yetersiz kalıyorlar.”*

İmam-Hatip Lisesinde öğretmenlerle ilgili karşılaşılan sorunlar hakkında görüş bildiren idareciler, öğretmenlerin, özellikle yeni atanan meslek dersi öğretmenlerinin alan bilgilerinin yetersiz olduğu, meslek dersi öğretmeni olarak son zamanlarda bayan öğretmenlerin atandığı ve bunların da hitabet dersinde erkek öğrencileri mesleki tatbikat için mescide veya camilere götüremediklerini, cenaze vb. tatbikatları yapamadıklarını ifade etmektedirler. İdarecilerin üzerinde durdukları bir diğer husus, belli yaşın üzerindeki öğretmenlerin “akıllı tahtaları” kullanmadıkları, kendilerini yenilemedikleridir. İdarecilerin üzerinde durdukları önemli bir husus ise meslek dersi öğretmenine olan ihtiyaçtır.

## 2. Öğrencilerle İlgili Karşılaşılan Sorunlar

Araştırmanın bu bölümünde, görüşme yapılan idarecilerin öğrenciler ile ilgili karşılaştıkları sorunlar ele alınmıştır. İdarecilerin görüşleri 3’de görülmektedir.

**Tablo 3.** Öğrenciler İle İlgili Sorunlar

Öğretmen Görüşleri	n
Ortaokul öğrencisi ile lise öğrencisinin aynı ortamda bulunması	7
İmam-Hatip Lisesi’ni tercih eden öğrenci profili	7
Öğrenci kıyafetlerinin serbest olması	6
Disiplin cezalarının caydırıcı olmaması	4
Öğrencilerin disiplinsiz davranışları	4
Karma eğitimden kaynaklı sorunlar	4
Alo 147 hattı	2

Tabloda da görüldüğü gibi, İmam-Hatip Lisesi’ndeki idareciler, öğrenciler ile ilgili karşılaştıkları sorunlar konusunda “ortaokul öğrencisi ile lise öğrencisinin aynı ortamda bulunması (n=7), İmam-

Hatip Lisesi'ni tercih eden öğrenci profili (n=7), öğrenci kıyafetlerinin serbest olması (n=6), karma eğitimin doğurduğu olumsuzluklar (n=4), disiplin cezalarının caydırıcı olmaması (n=4), öğrencilerin disiplinsiz davranışları (n=3), alo 147 hattı (n=2)" biçiminde görüşler belirtmişlerdir. İdarecilerin dikkat çeken görüşleri frekans sayısı fazla olandan az olana doğru aşağıda sıralanmıştır:

1) Ortaokul öğrencisi ile lise öğrencisinin aynı ortamda bulunması (n=7)

M1: "Önceki dönemde İmam-Hatip Lisesi'nde ortaokullar ile lise öğrencileri aynı ortamda okudular. Biz bunlardan olumlu sonuçlar da aldık. Fakat öğrencilerin gelişim dönemleri farklı, bu açıdan endişelerim var."

M2: "Ortaokul ile lisenin aynı ortamda bulunması sakıncalı bir durumdur. Şu an, seksenlerde yaşamıyoruz. Çocuklar tv. ve internette her şeyi görüyorlar. Bir lise erkek öğrencisinin bir ortaokul kız öğrencisini kandırması mümkün. Yine benim endişem lise erkek öğrencisi ile ortaokul erkek öğrencisinin de bu gerekçe ile aynı yerde kalmamasıdır..."

M3: "Ortaokul İmam-Hatip Lisesi bünyesinde açılınca, lise öğretmenleri hem liseye hem ortaokul derslerine giriyor. Lise öğrencisinin pedagojik yaklaşımı ile ortaokul öğrencisinin pedagojik yaklaşım tarzı birbirinden farklı."

M4: "Ortaokul ile lise öğrencisinin aynı fiziki binayı kullanması uygun olmuyor. Öğrencilerin arasında gelişim farklılıkları var. Lavabo vb. liseye göre yapılmış. Ortaokul öğrencisi için uygun değil."

MY1: "Ortaokul kısmı ayrı olmalı. Okullar geniş alana sahip değiller. Küçük çocuklar büyükler arasında kaybolur. Şu an olumsuz öğrencileri model alabilirler. Lavabo vs. büyüklere göre ayarlanmış. Beşinci sınıf öğrencisinin dahi lavabolara fiziksel olarak yetişmesi mümkün değil."

M6: "Şu an, İmam-Hatip Lisesi öğrenci profili çok iyi değil. Ortaokul öğrencileri liseden mezun olana kadar, ortaokul ile lise öğrencileri bir arada olmamalı. Lise öğrencileri ortaokul öğrencilerini olumsuz etkiliyorlar."

M3: "Ortaokul ve lise öğrencileri aynı serviste gidip geliyorlar. Fakat Lisede 40 saat ders var, ortaokulda 36 saat ders var. Ortaokul öğrencileri evlerine gitmek için lise öğrencilerinin çıkmasını bekliyorlar. Bu durum öğrencilerde rahatsızlık meydana getiriyor."

MY4: "Ortaokul öğrencileri bahçede liseli öğrencilerin içerisinde rahat oyun oynayamıyorlar. Aralarında yaş farkı var."

## 2) İmam-Hatip Lisesini tercih eden öğrenci profili (n=7)

M1: "Okulumuzda üç çeşit öğrenci profili var. 1-Anadolu kısmına isteyen geliyor. Disiplin olayı az. 2- Düz kısmına isteyerek gelenler. Bunlarda iyi. 3- Ailesinin zoru ile geliyorlar. Kendisi gelmek istemediği halde ailesinin zorlaması ile geliyorlar. Bu öğrencilerin % 90'ı başarısız. Okulda disiplin sorunlarını bu öğrenciler çıkarıyor. Öğrenci okuldan atılmak istiyor. Bu tip öğrenciler devletin verdiği ücretsiz kitabı, aldığı gün yırtıyor."

M4: "Eskiden İmam-Hatip Lisesi öğrencileri fikir sahibi idiler. Şimdikiler ise haz sahibidirler."

MY2: "Öğrencilik imajı tamamen değişmiş. Bizim öğrencilik yıllarımızdaki öğrenci profili ile şu anki öğrenci profili çok çok farklı."

MY1: "İyi öğrencilerin Anadolu liselerine gitmesi, burayı kazanamayan öğrencilerin meslek liselerine gitmeleri kaliteyi düşürmektedir. Hedefi olmayan bir öğrenci nesli var... Eski İmam-Hatip Liselerinde öğrencilerin amaçları, hedefleri vardı. Şimdikilerin hiçbir amacı yok, amaçsız ruhsuz. Öğrenci çok serbest, öğretmene karşı saygı mefhumunu yitirmiş. Dersine girmeyen öğretmeni dikkate almıyor."

## 3) Öğrenci kıyafetlerinin serbest olması (n=6)

M1: "Forma gidince öğrenci formatı da gitti. Kıyafet yönetmeliğinde dar elbise giyilmez diyor. Fakat darlığın sınırı nedir? Dar elbise giyince müdahale edemiyorsun. Kıyafette olumsuz örnekler daha etkili oluyor. Yetki okula verilsin, Okul idarecileri olarak öğrencilerin faydasına olan şeyi istiyoruz. Öğrencinin zararına olan şeyi istemeyiz."

M6: "Kılık kıyafet serbest olmamalı. Kılık kıyafet serbest olduktan sonra disiplin olayları arttı. Öğrenci raporlu, farklı kıyafetle sınıfa gelmiş..."

MY2: "Kılık kıyafet serbest oldu fakat öğretmen ile öğrenci arasında ayırım yapamıyoruz. Öğrenci sınıfa atlele geliyor. Bir düzen olması gerekiyor."

MY1: "Kılık-kıyafet'in serbest olması okullarda disiplin sorunlarına sebep oldu. İlgisiz kişiler okula girmeye başladı. Bazen bu kişiler sınıfa kadar girebiliyor. Öğretmen duyarlı ise farkına varıyor. Duyarsız ise farkına bile varmıyor. Okul bahçesine gelebiliyor. Öğrenci ile sivil vatandaş fark edilmiyor."

MY8: "Kılık kıyafetin serbest edilmesi ile birlikte kim öğrenci, kim değil tanıyamıyoruz. Geçenlerde dışardan biri gelip sınıfa girip ders dinlemiş. Hoca da dikkat etmese dışarıdan geleni tanıyamayacağız."

4) Disiplin cezalarının caydırıcı olmaması (n=4)

MY1: "Disiplin cezaları caydırıcı değil. Uzaklaştırma alınca öğrencinin hoşuna gidiyor. Nasıl olsa tatil yapıyor."

MY2: "Disiplin caydırıcı olmamaktadır. Uzaklaştırma alıyor öğrenci. Öğrenci bunu tatil gibi görüyor. Devamsızlıktan bile sayılmıyor."

M3: "Okulda disiplin sorunlarını çözmek için disiplin yönetmeliği işlevsiz. Öğrenciye 5 gün uzaklaştırma veriyorsun. Bu beş gün devamsızlıktan sayılmıyor. Öğrenci için cezadan çok mükâfat oluyor."

5) Öğrencilerin disiplinsiz davranışları (n=4)

MY2: "Öğrencide davranış bozukluğu, saygısızlık, öğrenci çok rahat istediği sözü söylüyor. Öğrenciye 'neden terbiyesizlik yapıyorsun' diyorsun bakıyorsun öğrenci size karşı 'terbiyesiz sizsiniz' diyebiliyor. Bir şey dediğinde 'sizi Milli Eğitime söyleyeceğim, babama söyleyeceğim' diye bizi tehdit ediyor. En çok karşılaşılan disiplin sorunları saygısızlık. Öğrenci televizyon vs. de izlediği filmdeki hareketleri öğretmene, idareciye uygulamaktadır. Öğrenci yaptığı olumsuz davranışın karşısında, ciddi bir yaptırım olmayacağını biliyor. Öğretmen, bir davranış yaptığında, öğrenciye karşı herhangi bir yaptırım olmadığı için de geri planda duruyor. Öğretmen canına malına zarar geleceğini düşünerek yanlış davranış karşısında herhangi bir şekilde müdahale etmiyor."

MY1: "Öğretmenin etkinliği azalınca disiplin olayları çoğaldı. Disiplin olayları da ister istemez idareye fazladan yük bindiriyor."

6) Karma eğitimden kaynaklı sorunlar (n=4)

M6: "Kız erkek öğrenciler ayrı olmalı. Ergenlik döneminde kız-erkek ilişkileri eğitimi olumsuz etkiliyor. Disiplinsiz olan öğrencilerin kız arkadaşı var. Kendi erkekliğini ispatlamak için öğretmene karşı çıkıyor."

7) Alo 147 hattı (n=2)

M1: "Alo 147 gibi bilgi merkezlerine öğretmen, öğrenci ve idareci hakkında iftira derecesinde aslı olmayan şikâyetler gidiyor. Biz bu konulara mesai harcamaktan aslı mesaimize zaman ayıramıyoruz. İki öğretmenimiz bu konuda davalık. Bu gibi durumlar karşısında kendilerini baskı altında görüyor. Acil durumlar için 155, 112 gibi telefon numaralarının yanına 147 numarası eklendi. Bunun mantığı nedir? anlayamadım. Acil öğretmenim beni dövüyor yetiş... Öğrenciler yaş itibari ile 16-17 yaşında olmasına rağmen sistem

öğrenciyi öğretmenden daha çok dikkate alıyor. Herhangi bir şikâyette öğretmen potansiyel suçlu oluyor.”

MY2: “Gerek mevzuat gerek uygulamada idarecilerin elinde öğrenciye karşı yetki yok. Öğrenci öğretmen konumuna geçmiş, idareci öğrenci konumuna geçmiş. Her şey öğrencinin lehine öğretmenin aleyhine. Öğrencinin olumsuz bir davranışına karşı bir uyarı dahi yapamaz durumdayız. 147 nolu hat, anında şikâyet ediyor. Notunu beğenmeyen öğrenci bile öğretmeni şikâyet edebiliyor.”

İmam-Hatip Lisesi’nde öğrenciler ile ilgili karşılaşılan sorunlar hakkında görüş bildiren idareciler, ortaokul öğrencileri ile lise öğrencilerinin aynı ortamı kullanmasının sakıncaları olduğunu, okulların fiziki yapılarının ortaokul öğrencileri için elverişli olmadığını ifade etmektedirler. İmam-Hatip Lisesi’ni tercih eden öğrenci profilinin akademik anlamda zayıf olduğunu, disiplinsiz davranışlar sergilediklerini ve disiplin yönetmenliğinin yetersiz olduğunu belirtmişlerdir. İdarecilerin üzerinde durdukları bir başka husus karma eğitimin ve kıyafet serbestliğinin disiplin olaylarının artmasına yol açtığıdır. Bir başka husus ise “alo 147” hattının okullardaki yönetimi olumsuz etkilemesidir.

### 3. Fiziki Durum İle İlgili Karşılaşılan Sorunlar

Araştırmanın bu bölümünde, görüşme yapılan idarecilerin okulun fiziki durumu ile ilgili karşılaştıkları sorunlar ele alınmıştır. İdarecilerin görüşleri Tablo 3’te görülmektedir.

**Tablo 4.** Fiziki Durum İle İlgili Sorunlar

Öğretmen Görüşleri	n
Pansiyon binası yetersiz	5
Okul binası yetersiz	4
Spor salonu yok	3
Uygulama mescidi yok	2
Kütüphane yok	1
Konferans salonu yok	1
Bahçe yetersiz	1
Başka bir lise ile aynı binanın kullanılması	1

Tabloda da görüldüğü gibi, İmam-Hatip Lisesi'ndeki idareciler fiziki durum ile ilgili karşılaştıkları sorunlar konusunda "pansiyon binası yetersiz (n=5), okul binası yetersiz (n=4), spor salonu yok (n=3), uygulama mescidi yok (n=2), kütüphane yok (n=1), konferans salonu yok (n=1), bahçe yetersiz (n=1), başka bir lise ile aynı binanın kullanılması (n=1)"nı fiziki durumla ilgili karşılaşılan sorunlar olarak belirtmişlerdir. İdarecilerin dikkat çeken görüşleri aşağıda sunulmuştur:

M3: "İmam-Hatip Lisesi'ne şimdi yoğun talep var. Fakat sınıf sayılarımız yetmiyor. Acil dersliğe ihtiyaç duyuyoruz. Gelen öğrencileri yer yokluğundan dolayı kabul edemiyoruz. Var olan sınıfların da boyutları çok küçük. Sınıfa en fazla 25-30 öğrenci sığıyor. Sınıf ihtiyacını karşılayalım diye bilgisayar laboratuvarından, öğretmen odasına kadar her yeri sınıf yaptık."

M4: "Binamız yetersiz. İhtiyaca cevap vermiyor. Kutlu doğum programı yapalım dedik, konferans salonumuz yok. Uygulama mescidimiz çok ufak, ihtiyaca cevap vermiyor."

M1: "Yeterli derslik yok. Bu yıl 1200 başvuru oldu. Ancak 400'ünü alabildik. Erkek pansiyonumuz var, fakat talep fazla oluyor oda yetersiz kalıyor."

MY8: "Spor salonumuz yok. Bahçemiz yetersiz, öğrenciler okulda herhangi bir sportif faaliyette bulunamıyorlar. Pansiyonların içerisi kullanışsız. Örneğin ev tipi olsa. Pansiyonların tv. izleme odası, tenis vb. etkinlikler uygulanacak şekilde yapılmasının daha kullanışlı olacağı kanaatindeyim."

MY6: "Okul büyüdükçe sorunlar, sıkıntılar artıyor. Öğrencileri kontrol etmek mümkün olmuyor. Bunun için bir okulda okuyan öğrenci sayısında sınırlama getirilmelidir."

M6: "Pansiyonlar ev tipi olmalı, öğrencilerimizle ilgilenen ilahiyat öğrencileri olabilir. İlahiyattan öğrenciler seçilmeli ve bunlar pansiyonda öğrenciler ile ilgilenmeli. Öğretmenler ile öğrenciler arasında yaş farkı var. Lise öğrencileri üniversite öğrencilerine özeniyor. Pansiyondaki hocalar gardiyan olarak duruyor, onlarla ilgilenecek hocalar olmalı."

M4: "Sabahtan akşama kadar sadece eğitim var. Öğle arası öğrencilerin zaman geçireceği fiziki şartlar ve imkânlar yok."

M6: "Uygulama mescidimiz yok. Sınıfın bir yanında kilim sermiş orda namaz kılıyoruz."

M6: "Kütüphane yok. Konferans salonu yok. Bina yetersiz başka bir lise ile aynı binayı kullanıyoruz. Öğrenciler aynı anda teneffüse çıkıyorlar. Diğer

*lise öğrencileri ile kavga oluyor. Ortaokul ile lise öğrencilerinin ders saatleri farklı. Taşımali geldikleri için ortaokul öğrencileri, lise öğrencilerini bekliyorlar."*

*MY1: "Okul binası yeterli değil. Bina yığma bina, derslikler küçük. Talep fazla. Pansiyonun bir kısmını derslik olarak kullanıyoruz."*

İmam-Hatip Lisesi'nde okulun fiziki durumu ile ilgili karşılaşılan sorunlar hakkında görüş bildiren idareciler, mevcut binalarının geçici olarak verilmiş olduğu veya başka bir okulun öğrencileri ile ortak kullandıkları, sınıfların yetersiz olduğu şeklinde görüş belirtmişlerdir. Ayrıca yeni açılan İmam-Hatip Lisesi idarecileri, uygulama mescitlerinin olmadığını, bahçelerinin elverişsiz olduğunu, spor salonu ve kütüphanelerinin bulunmadığını ifade etmişlerdir.

#### 4. Öğretim Programı İle İlgili Karşılaşılan Sorunlar

Araştırmanın bu bölümünde, görüşme yapılan idarecilerin öğretim programı ile ilgili karşılaştıkları sorunlar ele alınmıştır. İdarecilerin görüşleri Tablo 5'de görülmektedir.

**Tablo 5.** Müfredat İle İlgili Sorunlar

Öğretmen Görüşleri	n
Hitabet kitabının kızlara hitap etmemesi	5
Ortaokul ders kitaplarını içeriğin benzer olması	2
Mesleki derslerin son sınıfta yoğunlaşması	2
Ders sayısının fazla olması	2

Tabloda da görüldüğü gibi, İmam-Hatip Lisesi'ndeki idareciler öğretim programı ile ilgili karşılaştıkları sorunlar konusunda "hitabet kitabının kızlara hitap etmemesi (n=5), ortaokul ders kitaplarının içeriğinin benzer olması (n=2), mesleki derslerin son sınıfta yoğunlaşması (n=2), ders sayısının fazla olması (n=2)" biçiminde görüş belirtmişlerdir.

*M3: "Karma eğitim olduğunda cinsiyetler arasında ihtiyaçlar farklı. Hitabet kitabı imam olanlar için hazırlanmış. Kızlar imam olmayacak. Bu açıdan karma eğitimden vaz geçilmeli ve program ona göre hazırlansa daha iyi olur."*

M4: "Ortaokul kısmında, Hz. Peygamberin hayatı, temel dini bilgiler ve Din kültürü ve Ahlak bilgisi dersleri içerik olarak birbirine yakın hazırlanmış. Bu da öğrencileri sıkıyor."

MY8: "11. Sınıfın sonunda meslek dersi bitmeli. Son sınıfta öğrenciler YGS ve LYS'ye çalışıyorlar. Hiç verimli olmuyor. 16 çeşit ders var. Program çok yoğun."

M1: "Son sınıftaki öğrenciler rapor alıyor. Devamsızlık problemleri var. İmam-Hatip Lisesi meslek derslerinin yarısı son sınıfta veriliyor. Bu da öğrencinin boş yetişmesine sebep oluyor. Bu derslerin verimli olması için ilahiyata alımlarda sınav olmalı. Biz eskiden İslam Enstitülerine girerken Arapça ve Kur'an'dan sınav olurduk."

MY1: "12. sınıflar 180 iş gününün 60 gününü gelmiyor. 130 gününü rapor alıyor. 12. Sınıfların yüzünü okullarda gören yok. YGS sınavı Mart ayında yapıldığı için eğitim öğretim bölünüyor. Öğrenci YGS'den sonra motive olamıyor. İlahiyat düşünenler YGS-4'ten sınava giriyor ve LYS de kendilerini ilgilendirmedikleri için okullarda bir başıboşluk oluşuyor. Öğrenci motivasyonu kayboluyor. Rapora sınırlama getirilmeli, eskiden 2/3 devam zorunluluğu vardı. Bu sistem geri getirilebilir. Veya son sınıflar açık öğretime yönlendirilebilir. Meslek derslerinin son sınıfta toplanması bu derslerde yetersizliğe sebep oluyor."

İmam-Hatip Lisesi'nde öğretim programı ile ilgili karşılaşılan sorunlar hakkında görüş bildiren idareciler, İmam-Hatip Lisesi'nde uygulanan programın çok yoğun olduğunu, son sınıf öğrencilerinin YGS ve LYS sınavları için rapor aldıklarını ve dolayısıyla son sınıfta yoğun olan meslek derslerinin verimli işlenemediğini belirtmişlerdir.

## 5. İdari Sorunlar

Makalenin bu bölümünde, görüşme yapılan idarecilerin bizzat kendileri ile ilgili karşılaştıkları sorunlar ele alınmıştır. İdarecilerin bu konuda dikkat çeken görüşleri şunlardır:

M3: "İdareci olarak ben lisede çalıştım. Ortaokul öğrencisinin ve öğretmenlerinin davranışlarını fazla bilmiyorum."

M4: "Okullar Hayat Olsun", projesi okul idarecileri, için büyük bir yük oluyor. Okullar kendi asli görevlerini yapamıyorlar. Okulda muhtarlar toplantısı oldu. Kavga çıktı, muhtar öldürüldü. Okulda güvenlik sağlayacak kimse yok. İdarecilerin sorumlulukları çok fakat yetkileri yok"



M1: "Okul idaresi tam manasıyla yetkili olmadığı için etkili de olamıyor."

M6: "Normalde biz ilçe milli eğitime bağlıyız. İlçede İmam-Hatip Lisesi'nin derdini anlayacak müdür yok."

İmam-Hatip Lisesinde kendileri ile ilgili karşılaştıkları sorunlar hakkında görüş bildiren idareciler, yıllarca lisede çalıştıkları için ortaokul öğrencisinin ve öğretmenlerinin sorun ve beklentilerine yeterince vakıf olmadıklarını, "Okullar Hayat Olsun" projesinin idarecilerin asıl görevlerine engel olduğunu, okul idarecilerinin kanunen tam manasıyla yetkili olmadıkları için etkili de olmadıklarını, ilçedeki İmam-Hatip Liseleri'nin sorunlarını anlayıp çözecek ilçe milli eğitim müdürlüklerinin bulunmadığını belirtmişlerdir.

## 6. Velilerle İlgili Karşılaşılan Sorunlar

Araştırmanın bu bölümünde, görüşme yapılan idarecilerin öğrenci velileri ile ilgili karşılaştıkları sorunlar ele alınmıştır. İdarecilerin bu konuda dikkat çeken görüşleri şunlardır:

MY1: "Aile İmam-Hatip Lisesi'nden çok şey bekliyor. Aile evde başa çıkamadığı problemleri çocuklarını, İmam-Hatip'e göndereyim de düzelsin amacıyla gönderiyor. Fakat aile öğrenciyi takip etmiyor, sadece öğrenci İmam-Hatip Lisesi'ne gitmekle sorun çözülmüyor. Veli öğrencinin etkisinde kalıyor, veliyi öğrenci yönlendiriyor. Velilerimiz sene sonu okula geliyor... Aile çocuğun hatasını kabullenmiyor. Çocuk okula gelmiyor, rapor alıyor. Veli raporu okula getiriyor, fakat kendi çocuğunun ne yaptığını sorgulamıyor."

MY6: "Maalesef veliler öğrencilerle yeteri kadar ilgilenmiyor. Velilerin okuldan çok beklentileri var. Burada okuyan öğrenciden hata beklemiyorlar."

MY8: "Veliler her şeyi okuldan bekliyor. Öğrenci okul dışında kavga yapmış, veli bunun hesabını idareden soruyor."

MY6: "İmam-Hatip Liseleri'nin halka daha iyi anlatılması gerekiyor. 28 Şubat sürecinin etkileri hala devam ediyor."

M6: "Veliler, öğrencisi düzelsin diye İmam-Hatip Lisesi'ne gönderiyorlar. Aileler İmam-Hatip Lisesi'ni can simidi gibi görüyor."

M1: "8 yıllık eğitim ile birlikte öğrenciler zorla okutulmak isteniyor. Beni okutmayın diyen öğrencilerimiz var. Veliler İmam-Hatip Lisesi'ni kurtuluş yeri olarak görüyor. Fakat bu okullarda müfredat çerçevesinde eğitim veriliyor."

*Veliler kız öğrencileri İmam-Hatip Lisesi'ne dindar olsunlar diye gönderiyor. Fakat İmam-Hatip Lisesi'nin müfredatı ne ise, biz onu veriyoruz."*

MY2: *"Veli bundan 20 yıl önceki -bizim zamanımızdaki- veli değil. Çocuğu suçlu da olsa çocuktan yana tavır koyduğu zaman öğrenci bundan cesaret alarak şımarıyor, daha da olumsuz davranışlar gösteriyor. Öğrencinin haksız olduğu konularda veli tarafsız davranmıyor. Öğrenci dersten kaldığı veya bir disiplin olayı ile karşılaştığı zaman veli öğrencinin hatasını kabullenmiyor."*

İmam-Hatip Lisesi'nde veliler ile ilgili karşılaşılan sorunlar hakkında görüş bildiren idareciler, velilerin İmam-Hatip Lisesi'nden beklentilerinin yüksek olduğunu, herhangi bir problemde idareyi sorumlu tuttuklarını, çocukları ile ilgili sorumluluk almadıklarını belirtmişlerdir.

### **Sonuç, Tartışma ve Öneriler**

Araştırmanın bulguları neticesinde, Elazığ ilindeki İmam-Hatip Lisesi'nde görev yapan idarecilerin görüşleri bağlamında, bu okullarda birçok farklı sorunun olduğu ortaya çıkmaktadır.

Okul idarecileriyle yapılan görüşmelerde ortaya çıkan ilk sorunlar okulların fiziki durumlarıyla ilgilidir. Bu sorunlar; yeterli derslik olmaması, dersliklerin küçük olması, okul bahçesinin yetersiz olması, spor salonunun olmaması, kütüphanelerin yetersiz olması, yeni açılan İmam-Hatip Liseleri'nde mesleki tatbikat yapılacak mescidin bulunmaması veya yetersiz olması, pansiyonların yetersiz veya kullanışsız olmasından müteşekkildir. 1987 yılında Öcal'ın İmam-Hatip Lisesi müdürleriyle yaptığı anket sonuçlarına göre müdürlerin % 59'u okul binalarını yetersiz bulmaktadır. Yine bu bağlamda % 62'si pansiyon binalarını, % 65'i kütüphaneleri yetersiz bulmakta; % 17'si ise henüz kütüphanelerinin olmadığını, % 55'i bir sınıfı mescit olarak kullandıklarını, % 5'i ise mescitlerinin bulunmadığını belirtmişlerdir.<sup>23</sup> Öcal'ın bulguları ile bizim çalışmamızın bulguları arasında benzerlik bulunmaktadır. Bu da, "giriş"te de bahsettiğimiz üzere, İmam-Hatip Liselerinin Türk Eğitim Sistemi içerisindeki mevcut durumunun net

<sup>23</sup> Öcal, "Müdürlerine Göre İmam-Hatip Liseleri", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı: 30, Ankara, 1991, s. 37-38.

olmamasından ötürü, fizikî sorunların çözümü noktasında kayda değer bir ilerlemenin olmadığını göstermektedir.

Öğretmen boyutunda, yeni açılan İmam-Hatip Liseleri'nde meslek dersleri öğretmeni olmaması ve derslere ücretli öğretmenlerin ve imamların girmesi bir handikap olarak görülmektedir. Diğer taraftan öğretmenlerin kendilerini yenilemedikleri, yeni atanan meslek dersi öğretmenlerinin çoğunun bayan olması nedeniyle camilerdeki uygulama alanlarında yer alamamaları, kıdemli meslek dersi öğretmenlerinin akıllı tahta vs. teknolojiyi iyi kullanamamaları, yeni atanan meslek dersi öğretmenlerinin ise alanlarında yetersiz kaldıkları araştırmada ulaşılan önemli sonuçlardandır. Öcal'ın yaptığı araştırmada, İmam-Hatip Liseleri'nin yarıya yakınında meslek dersleri öğretmeni açığı vardır.<sup>24</sup> Bu durum öğrencilerin başarısı üzerinde olumsuz etkiye sebep olabilmektedir. Ayrıca Öcal, özelde meslek dersleri öğretmenlerinin, genelde ise bütün öğretmenlerin mesleğe atandıktan sonra kendilerini yenilemediklerini ifade etmektedir.<sup>25</sup>

Öğrenci boyutunda, İmam-Hatip Ortaokulu ile İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin gelişim özellikleri farklılıklarından dolayı, aynı ortamı ve mekanı kullanmalarının sakıncalarının ortaya çıkması, öğrenci kıyafet yönetmeliğinde öğrencilerin serbest bırakılması sonucu olumsuzlukların oluştuğu, öğrencilerin derslere karşı ilgisiz, öğretmenlerine karşı saygısız oldukları, bu saygısızlığın öğretmeni bıçaklamaya kadar ulaştığı,<sup>26</sup> İmam-Hatip Lisesini tercih eden öğrencilerin akademik anlamda yetersiz olduğu, öğrencilerin öğretmenlerini Milli Eğitim Bakanlığı'na ait "alo 147" hattına şikâyet ettikleri belirtilmiştir.

Öğrenci boyutunda üzerinde durulması gereken konulardan biri "alo 147" hattıdır. İdareciler, öğrencilerin, herhangi bir problem durumunda öğretmenleri, idarecileri "alo 147" hattıyla direk Milli Eğitim Bakanlığına şikâyet ettiklerini, bakanlığın kendilerine danışmadan müfettiş gönderdiğini ve dava açıldığını ifade etmişlerdir.

<sup>24</sup> Öcal, "Müdürlerine Göre İmam-Hatip Liseleri", s. 48.

<sup>25</sup> Öcal, "Müdürlerine Göre İmam-Hatip Liseleri", s. 49.

<sup>26</sup> <http://www.elazizliyiz.biz/gundem/ogretmen-ogrencisi-tarafından-bicaklandı-h1693.html>  
<http://www.posta.com.tr/3Sayfa/HaberDetay/Imam-Hatip-ogrencisi-ogretmenini-bicakladı.htm?ArticleID=180673> (07.06.2013).

Bu durumun diğer öğretmenleri de baskı altına aldığını, öğretmenlerin asli görevlerini yapmaktan çekindiklerini açıklamışlardır. Öğrencilerin gelişim dönemi dikkate alındığında olayları “ben merkezci” değerlendirebilmektedirler. Bu dönem itibariyle, iyiyi kötüden ayırt etme melekesini kazanıp kazanmadıkları tartışmalı olan öğrencilerin bir telefonu ile öğretmene ya da idareciye dava açılması eğitim kurumlarına yarardan çok zarar getirebilir.

Öğrencilerle ilgili karşılaşılan sorunlara bakıldığında dikkate değer bir durum olarak öğrenciler arasındaki gelişim özelliklerinin farklılığından doğan olumsuz durumlar ile 4+4+4 eğitim sistemi ile birlikte İmam-Hatip Lisesi bünyesinde açılan ortaokul öğrencileri ile lise öğrencilerinin cinsiyet farklılıklarının doğuracağı muhtemel sıkıntılar bulunmaktadır. Ortaokul öğrencileri ile lise öğrencilerinin fiziksel, duygusal ve psiko-motor gelişim dönemleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla 7. sınıf itibari ile ergenliğe giren bir kız öğrenci ile lisede öğrenim gören bir erkek öğrencinin aynı ortamı paylaşmasının, uzun vadede telafisi mümkün olmayan sonuçlar doğurması muhtemeldir.

Öğrenci velileri boyutunda, öğrenci velilerinin bazılarının İmam-Hatip Liselerinden çok şey bekledikleri, bazılarının öğrencilere karşı ilgisiz davrandıkları, okulla ilgili herhangi bir olumsuz durumda öğrencilerin sözleri ile hareket ettikleri belirtilmektedir. Öcal'ın yaptığı araştırmada, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin velilerinin % 60'dan fazlası “düşük gelirli” ailelerden oluşmaktadır. Bu durum, velilerin öğrencilerle ilgilenmelerinin sebeplerinden biri olarak gösterilebilir.

Ders programı boyutunda, meslek derslerinden Kalam, Hitabet ve Mesleki Uygulama, Tefsir, İslam Tarihi, Dinler Tarihi derslerinin son sınıf öğrencilerinin YGS ve LYS için sağlık raporu almasından dolayı boş geçtiği, YGS ve LYS sınavlarında mesleki derslerden soru sorulmadığı için bu derslerin önemsenmediği, Hitabet ve Mesleki Uygulama dersinin içeriğinin kız öğrencilere hitap etmediği belirtilmiştir.

İdarecilerin yetkilerinin yetersiz olması ve disiplin yönetmeliğinin caydırıcı olmamasından dolayı “yetkisi olmayan idarecilerin, etkili de olamadıkları” tespit edilen sorunlar arasındadır.

## Öneriler

• Tespit edilen sorunların niteliğine bakıldığında, okulların fiziki yapıları, öğrencilerin gelişim özellikleri ve okulun mesleki misyonuna uygun olarak yapılabilir. Yeni açılacak İmam-Hatip Liselerinin spor salonu, kütüphanesi, mescidi olacak şekilde yapılması bu okulların daha işlevsel olmasına katkı sağlayabilir. Mescidin okul binasından ayrı olarak mesleki tatbikatların rahatça yapılacağı müstakil bir binanın olması daha uygun olabilir.

• İmam-Hatip Liseleri'ni tanıtıcı film, afiş hazırlanabilir.

• İmam-Hatip Liselerinin meslek dersi öğretmen ihtiyacı karşılanabilir.

• Öğretmen kalitesini artırmak için, "İmam-Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenliğine atamada alan sınavı şartı getirilmesi, mevcut öğretmenlerin hizmet içi eğitime alınması, öğretmenlerin kendilerini yenilemeleri için 3 yılda bir alan sınavı yapılması, öğretmen kalitesini artırmada katkı sağlayabilir.

• Erkek öğrenci sınıflarında, Hitabet ve Mesleki Uygulama derslerine erkek öğretmenlerin girmesi sağlanabilir.

• Öğrenci kıyafetleri her okulun kendi kararına bırakılabilir.

• İmam-Hatip Liselerini akademik seviyesi yüksek öğrencilerin tercih etmesini sağlayacak faaliyetler yapılabilir.

• Ortaokul kız öğrencileriyle, lisede öğrenim gören erkek öğrencilerin farklı ortamlarda öğrenim görmeleri sağlanabilir.

• İdarecilerin yetkileri artırılabilir. Böylece okul içerisinde oluşan problemlerin çözümünde idareciler daha etkin konuma getirilebilir.

• "Alo 147" hattı kaldırılmalı veya şikayet yetkisi öğrenci velisine verilebilir.

• Disiplin cezaları daha caydırıcı olacak şekilde yeniden düzenlenmelidir.

• Üniversiteye giriş sınavlarında Mesleki dersleriyle ilgili sorular sorularak, bu derslerin verimliliğine katkı sağlanabilir.

Bu araştırmanın sonuçlarını, araştırma paradigmasının doğası gereği tüm Türkiye'deki İmam-Hatip Liseleri'ne genellemek mümkün değildir. Fakat 4+4+4 eğitim sistemiyle birlikte bu okullardaki idarecilerin gözlemlerinden ve deneyimlerinden hareketle, var olan

problemleri tespit etmenin ve gerekli önlemleri almanın, bu okullardaki eğitimin kalitesine katkı sağlayacağını söylemek mümkündür.

### **Kaynakça**

- Akşit, Bahattin, Coşkun, Mustafa Kemal, "Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık, İletişim Yay., sayı: 6, İstanbul, 2004.
- Ayhan, Halis, Türkiye'de Din Eğitimi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1999.
- Buyrukçu, Ramazan, Din Görevlisinin Mesleği Temsil Gücü, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2005.
- Büyüköztürk, Şener ve diğerleri, Bilimsel Araştırma Yöntemleri, Pegem Akademi Yay., 13. bs., Ankara, 2012.
- Cebeci, Suat, Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi, Akçağ Yay., 2. bs., Ankara, 2005.
- Cresswell, John W., Educational Research, Pearson Education Pub., 4nd. Ed., Boston, 2012.
- ..... Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches, Sage Pub., 2nd. Ed., London, 2009.
- Dinçer, Nahid, 1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi, Şule Yay., İstanbul, 1998.
- Ergin, Osman, Türkiye Maarif Tarihi, c. I-V, Eser Matbaası, İstanbul, 1977.
- Merriam, Sharan B., Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber, çev., Selahattin Turan, Nobel Yay, 3. bs., Ankara, 2013.
- Öcal, Mustafa, İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994.
- ..... "Müdürlerine Göre İmam-Hatip Liseleri", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı: 30, Ankara, 1991.
- ..... "Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitimi ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi" (Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- ..... 100. Yılında İmam-Hatip Liseleri (1913-2013), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.
- Özdemir, Murat, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 11, sayı: 1, Eskişehir, 2010.
- Parmaksızoğlu, İsmet, Türkiye'de Din Eğitimi, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1966.

- Patton, M. Quinn, *Qualitative Research & Evaluation Methods*, Sage Pub., 3nd. ed., Thousand Oaks, 2002.
- Saldana, Johnn, *Fundamentals of Qualitative Research*, Oxford Universty Press, New York, 2011.
- Ünsür, Ahmet, *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Yıldırım, Ali, Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay., 8. bs., Ankara, 2011.
- Yin, Robert K., *Qualitative Research from Start to Finish*, Guilford Pub., London, 2011.
- <http://www.elazizliyiz.biz/gundem/ogretmen-ogrencisi-tarafindan-bicaklandi-h1693.html>
- <http://www.posta.com.tr/3Sayfa/HaberDetay/Imam-Hatip-ogrencisi-ogretmenini-bicakladi.htm?ArticleID=180673>, (07.06.2013).





## HZ. MUSA ve HIZIR (AS) KISSASI: İSRÂİLİYYÂT RİVÂYETLERİNE KARŞI ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM\*

İman bint Abdurrahmân Mahmûd Magribî\*\*  
Çev. Mustafa Şentürk\*\*\*

### Öz

Tefsîr kitaplarında Hz. Musa ve Hızır (as) kıssasının müphem yönlerini açıklamaya dönük rivâyet ve haberler çoktur. (Ancak) bunların çoğu kesin bilgi ifade etmeyip isrâiliyyâtın ve geçmiştekilerin kaynağı meçhul, isnadı zayıf haberlerden menkûldür. Bunlar Kur'ân'ın amacı ile bir ilgisi bulunmayan, -bir kısmı nakli câiz olup Şeriat'ın nassları ile çelişme de zorlama yorumlar ile anlamsız ve asılsız rivâyetlerdir.

Bu sebeple araştırma(mız), (öncelikle) isrâiliyyâtın anlamı ile bu tür bilgileri rivâyet etmenin hükmünü açıklamak; sonra da yedi başlık halinde, el verdiğince ve gücüm yettiğince, her söylediğimin sahih ve doğruya en yakın olmasına gayret ederek, tefsîr kitaplarında Musa-Hızır kıssası ile ilgili isrâiliyyât rivâyetlerini tespit edip derlemek, çürütmek ve bu rivâyetleri nakletmenin hükmünü açıklamak amacını taşımaktadır.

Bunun için Allah'tan başarı ve akl-ı selim niyaz ederim. Doğruyu en iyi bilen Allah'tır... Efendimiz Hz. Muhammed'e, ailesine ve ashâbına salât ve selam olsun.

**Anahtar Kelimeler:** Musa, Hızır, Kıssa, İsrailiyyât, Tefsir.

---

\* Bu çalışma, İman bint Abdurrahmân Mahmûd Magribî'nin, Mecelletü Câmîati Ümmî'l-Kurâ li Ulûmî'ş-Şer'iyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, sayı: 51, 1432/2010, ss. 12-62'de yayımlanan "قصة موسى والخضر-عليهما السلام- دراسة نقدية للروايات الإسرائيلية" adlı makalesinin çevirisidir. Metinde geçen ve vefat tarihleri belirtilmeyen râvî ve âlimlerin hicrî ve mîlâdî olarak vefat tarihleri tarafımızca eklenmiştir. Çalışmada lafzî tercüme esas alınmış, ancak mananın daha iyi yansıtılması için parantez içi, yine aynı amaçla metinde olmayan ilaveler için de köşeli parantez içi içi takdirler yapılmıştır (Çev. notu).

\*\* Dr., Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Edebiyat ve İdârî Bilimler Fakültesi İslâmî Araştırmalar Bölümü Öğr. Üyesi.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafasenturk@trakya.edu.tr.

## The Story of Moses and Alkhedhr -Peace be Upon Them-: A Monetary Study for the Israeli Tales

### Abstract

In books of interpretation, There are lost of tales and newsexplaining the enigmatic story of Moses and Alkhedhr, peace beupon them. Almost all of these sayings are not certain and most ofthem are reported from Israeli tales and news of ancient peoplefrom unknown sources that may be considered as outsiders as theyhave no relation to the Qua'nic aim. Moreover, they have uselessaffectation. Some of these tales can be narrated as they don'toppose the texts of Shari'a.

Therefore, the study aims to show the meaning of Israelitales and the validity of their narration. Also, it aims to investigatethese tales reported in the books of interpretation in terms of the story of Moses and al-Khedhr. It also aims to collect these talesand reply to them in seven chapters trying to do my best to say the right.

Finally, I ask Allah success. He knows best. At last, peace and blessings from Allah upon our prophet Muhammad, his household and companions.

**Key Words:** Moses, al-Khedhr, Story, Israeli tales, Tafsir.

### Giriş

Hamd, nimetleri ile övülen, bize (onları) lutfeden ve sonu gelinceye kadar ömür boyunca nimetlerini bize ihsan eden Allah içindir. O'nu her türlü eksiklikten tenzih eder ve lâyük olduğu şeylerle överim; âlemlere müjdecî, uyarıcı, Allah'ın izni ile Kendisi'ne davetçi ve aydınlatan bir kandil olarak gönderilen\* Peygamberimiz, Rasûlümüz, Habîbimiz'e salât ve selâm ederim.

Dikkatli araştırmacılar için, Allah'ın kitabını tefsire yönelen müfessirlerin çabaları ile onların Allah'ın muradını açıklamak için tefsîrlerinde bulunan övülesi hususlar gizli değildir. Müfessirler ellerinden gelen çabayı göstermişler ve Hz. Peygamber (sas), Sahabe (ra) ve Tâbiûn'dan nakillerde bulunarak, Allah'ın kelamını yorumlamak için bütün güçlerini sarfetmişlerdir. Bir kısmı Kur'ân'ın âyetlerini tefsîr görevini üstlenmiş, ancak nutku tutulmuş, Allah'ın

---

\* Yazar, -belirtmese de- burada Ahzâb 33/45-46. âyetlere atıfta bulunmaktadır (Çev. notu).

zihnini açmasıyla ictihad etmiş ve hüküm vermiştir; bir kısmı başarılı olup isâbet etmiş, diğer bir kısmı ise yanılmış ve *doğrudan* ayrılmıştır.

Ancak yöntem ve üslup farklılıklarına rağmen tefsîr mîrâsımız, İsrâîliyyât rivâyetleri, uydurmaları ve hurâfelerinden uzak kalabilmiş değildir. Bazı tefsîr kitapları birçok isrâîlî rivayet içermektedir ve az çok farklılıkları ile beraber, ilk ve sonraki dönem tefsîrleri, bu konuda aynı durumdadır.

Bazı tefsîr kitaplarının yazarları, Hz. Peygamber'in " *وحدثوا عن بني إسرائيل / لا حرج* *İsrâîloğullarından nakilde bulunabilirsiniz, sakıncası yoktur*" hadisini de<sup>1</sup> delil göstermek sûretiyle, eserlerini İsrâîloğulları kıssaları ile doldurup bunları Kur'ân âyetlerinin temeli ve Allah'ın kitabı için tefsîr yerine koyduklarında;<sup>2</sup> bu kitapların Müslümanların akıl ve akîdeleri için açık bir tehlike arz ettiğini müşâhede etmekteyiz.

Bundan dolayı tefsîr kitaplarında Hz. Musa ile Hızır (as) kıssası ile ilgili rivâyetlere ve -yapabildiğim ölçüde- onlar hakkındaki hükme, konunun sınırları içerisinde özet olarak yer verdim ve her söylediğimin, gücüm yettiğince sahih ve doğruya en yakın şeyler olmasına çaba gösterdim. Kıssaya ve yorumu konusunda gelen isrâîliyyât rivâyetlerine geçmeden önce; ilk olarak isrâîliyyât, ortaya çıkışı ve Kur'ân'ı bu tür bilgilerle tefsîr etmenin hükmü konusuna ışık tutmak gerekecektir.

#### *Araştırmanın Amaçları:*

1. Hz. Musave Hızır (as) kıssası ile ilgili isrâîliyyât rivâyet ve haberleri, mümkün olduğunca derlemek.
2. Yapabildiğim ölçüde, bu rivâyetlerin şeriatımıza uygunluğu, aykırılığı ya da hakkında susulması açılarından hükmünü açıklamak.
3. (Çürütülmesi) Gerekenleri çürütmek.

#### *Araştırmada iki yöntem takip edilecektir:*

##### *Birincisi: Tümevarım Yöntemi.*

Tümevarım ve Hz. Musa ile Hızır (as) kıssası ile ilgili temel kaynaklardan gelen rivâyetlerden bulabildiklerimin toplanması.

##### *İkincisi: Eleştirel Yöntem*

Rivâyetlerin hükmünün ortaya konması ve çürütülerek gerekli cevabın verilmesi.

<sup>1</sup> Hadisin bir kısmıdır. Buhârî, *es-Sahih*, Ehâdîsü'l-Enbiyâ 4361 (666).

<sup>2</sup> Bkz., Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 55-56.

**Araştırmanın Planı:**

Araştırmanın doğası; *Giriş, Başlarken, Yedi Ara Başlık ve Sonuç* şeklinde bir tasnifi gerektirmiştir.

*Giriş:* Araştırmanın *amaçları, yöntemi ve planını* kapsamaktadır.

*Başlarken:* Bu başlık altında isrâiliyyât ve hükmü hakkında bilgi verilecek, sonra Hz. Musa ve Hızır (as) kıssasına giriş yapılacaktır.

**[Yedi Ara Başlık]**

1. *Kehf 18/61. Âyet:* “فَلَمَّا بَلَغَا بَلْعَمَ بَيْنَهُمَا نِسِيَا خَوْتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا”
2. *Kehf 18/62. Âyet:* “فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِقَتَاهُ آتَيْنَا عَبْدَانَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا”
3. *Kehf 18/65. Âyet:* “فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا”
4. *Kehf 18/74. Âyet:* “فَانظُرْنَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِينَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتُمْ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا”

5. *Kehf 18/77. Âyet:* “فَانظُرْنَا حَتَّىٰ إِذَا آتَيْنَا أَهْلًا فَرِيَةً اسْتَطَعْنَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا”

6. *Kehf 18/79. Âyet:* “أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَزَدْتُ أَنْ أُعَيِّبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا”

7. *Kehf 18/81. Âyet:* “فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رِئُوسًا خَيْرًا مِنْهُ زَكَوًّا وَأَقْرَبَ رُحْمًا”

*Sonuç:* Araştırmada ulaşılan sonuçların özetini içerecektir.

Allah'tan işimi kolaylaştırmasını, beni başarıya ulaştırmasını ve bana akl-ı selim vermesini niyaz ederim, çünkü O buna kâdirdir.

**Başlarken**

Allah (cc), tehvîdi ilan ve Kendisi'ne kulluğu tesis etmek için peygamberler göndermiş, kitaplar indirmiştir. (Allah'ın gönderdiği) bütün bu din ve davetlerin ittifak ettiği ortak temelleri vardır. Amelî hükümlerin ayrıntılarında ise, dinler birbirlerinden farklılaşır. Bir zamanda doğru olan diğer bir zaman doğru olmayabilir, bir toplumun tabiatı da diğerine uymayabilir. Bundan dolayı Allah şöyle buyurmuştur: “لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا”/ *her biriniz için bir şeriat ve yol belirledik*” (Mâide 5/48).

Sonra Allah'ın irâdesi, önceki semâvî kitapların belirli insanlara ve zamanlara özel olmasını dileyince bu kitapları koruma sorumluluğunu da erbâbına yüklemiştir. Nitekim bu hususta şöyle buyurmuştur: “*Âlimler ve râşidîn ve الأخيار بما استُخِفُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ*”/ *onunla hüküm verirlerdi*). *Hepsi de kitabın şâhitleri idiler*” (Mâide 5/44). O nedenle Tevrat ve İncil dışındaki kitaplar unutulmuş ve bize ulaş(a)mamıştır. Bu iki kitap da tahrîf ve değiştirmeden

kurtul(a)mamıştır. Kur'ân'a gelince, Allah onun için ebedîliği takdir etti. Kur'ân aynı zamanda o kitaplar üzerine düzenleyici, hâkim ve şahid olarak geldi. Müslümanların Ehl-i Kitap ile karışmaları, komşuluk etmeleri ve onlardan birçoğunun İslâm'a girmesi, onların haberlerinin çoğunun Müslümanlara aktarılmasında etkili oldu. Bu da ulemânın (haberlerin daha çok yahûdîlerden gelmesini nazara alarak) çoğunluk ilkesinden hareketle "isrâiliyyât" adını verdikleri şeydir. Ancak bu haberler, Ehl-i Kitap'ın iki kesimini, yahûdîleri ve hristiyanları aynı düzeyde kapsamaktadır.

Belki bu tür (isrâiliyyât) haberleri nakletmenin gerekçelerinden biri de, Kur'ân'ın kıssalar ile olayları öğüt ve ibret amacıyla kısaca anlatıp ayrıntı ve detaya girmemiş olmasıdır. Oysa (insanların) nefisler(i); olayların ayrıntıları, özet geçilmiş kıssaların detaylarını, yaratılışın ve varoluşun başlangıcını vb. bilmek ister. Buna isrâiloğullarından rivâyet(ler)de bulunmada bir sakınca olmadığına dair nebevî izin de ilave edilebilir: "*Benden bir âyet de olsa başkalarına ulaştırın. İsrailoğullarından da nakil yapabilirsiniz, sakınca yoktur. (Ancak) Kim benim adıma yalan uydurursa cehennemdeki yerine (şimdiden) hazırlansın*".<sup>3</sup>

Bir kısım Sahabe (ra), cevaz dairesinin ve "*Ehl-i Kitabı ne tasdik edin ne de yalanlayın (sadece)'...إِنزِلَ إِلَيْنَا.../...Biz Allah'a ve bize indirilene iman ettik...' deyin*"<sup>4</sup> şeklindeki nebevî iznin dışına çıkmadan, kıssayı ve Kur'ân'da özet olarak anlatılan(lar)ı açıklayıcı gördükleri kadarını sorardı.

Ancak insanlar daha sonra bu tür haberleri rivâyet etmeyi daha da ilerlettiler ve böylece Kitap Ehlî'nin birçok bâtil bilgi ve hurâfesi, Müslümanların arasına girdi. Hatta bir kısım müteahhirûn (ulemâ), bu bilgileri Kur'ân naslarını açıklamak için (gerekli) bir husus saydı ve tefsîr kitapları bunlarla doldu. (Hâlbu ki) Bunlar, Allah'ı teşbîh ve O'nu celâl ve kemâl sıfatlarına uygun olmayan bir şekilde niteleme içeren, nebî ve rasûllerin ismet sıfatı ile tezat, Müslümanların akâidi için de tehlike arz eden hususlardı. Bunlar İslâm'ın aslını tahrîf etmek ve onu akılların tahkîr edeceği saçmalık ve sapkınlıklarla dolu bir hurâfe dini şeklinde göstermek için sokuşturulmuş bilgilerdi.

<sup>3</sup> Hadis daha önce geçmiştir (Buhârî, *es-Sahih*, Ehâdîsü'l-Enbiyâ 4361 (666)).

<sup>4</sup> Buhârî, *es-Sahih*, Tevhîd 7542 (1440).

İnsaflı hiçbir bir araştırmacı, isrâiliyyâtın çoğunun, Ehl-i Kitab'tan Müslüman olmuş kimseler ve onların iyi niyetle naklettikleri (bilgiler) yoluyla İslâm'a girdiğini inkâr etmeyecektir. Yine isrâiliyyâtın ilim kitaplarına ve avam Müslümanların düşüncelerine kötü tesîri inkâr edilemez. Ancak burada iki önemli hususu nazar-ı itibâra almamız gerekir.

*Birincisi*, (Râvîler) İsrâîloğulların'dan naklettikleri haberleri Hz. Peygamber'e isnad etmediler ve böylece hiçbir Müslüman onları yalanla(ya)madı. Onlar bu tür bilgileri sadece isrâiliyyât olarak görüyor ve tasdik etmeden anlatıyorlardı. Dolayısıyla onların durumu Sahabe'nin (ra) durumu gibiydi ki, Sahabe şeriatımıza uygun olanı kabul, aykırı olanı da reddediyor, (şeriata) ne uygun ne de aykırı olanlar konusunda ise durup bu bilgiyi Allah'a havale ediyorlardı.

*İkincisi*, onlara nispet edilen her rivâyet sahih olmayıp, uydurmacılar Ehl-i Kitab'ın kitapları hakkındaki geniş ilmî şöhretlerini kullanarak, pek çok şeyi de onlar üzerinden uydurmuş, yalanı sürdürmek ve yaymak için de bunu gizli yapmışlardı. Daha sonra bazı kıssacı, tarihçi ve edebiyatçılar bunları naklettiler; bir takım müfessirler de kendisine isnad edilen kimseye nispet edilmesinin doğruluğunu araştırmaksızın, bu rivâyetlerin gerçek olduğuna kâil oldular.<sup>5</sup>

#### *İsrâiliyyâtın Tanımı ve Hükümü*

Müfessirlerin terminolojisinde *isrâiliyyât* şudur: "Temelde Yahûdî, Hristiyan vd. bir kaynağa dayanan kadîm hikâyelerden tefsîr ve hadise giren her şeydir".<sup>6</sup>

Geçmişten beri İsrâîloğulları'nın haberleri üç çeşit olarak açıklanır:

*Birincisi*, delil getirip de doğru olduğunu bilmek elimizde olankısımdır ki bunlar doğrudur.

*İkincisi*, elimizde olan ve onu reddedecek argümanlarla yanlış olduğunu bildiğimiz kısımdır ki bunu kabul veya red hükmünü verebilmek şeriatın kendisidir. Şeriata uygunsa kabul edilir, aykırıysa kabul edilmez.

*Üçüncüsü*, ne o (kabul) yön(ün)den ne de bu (red) yön(ün)den bir şey söylenemeyip hakkında susulan (meskûtun anı) kısımdır ki bunlara ne inanırız ne de bunları yalanlarız.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Bkz., Rabî', *el-İsrâiliyyât fi Tefsîri't-Taberî.*, ss. 47-48.

<sup>6</sup> Halvânî, *el-İsrâiliyyât fi Kıssati İsa (as)*, s. 9.

Bu (son) kısmın anlatılması câizdir. Selef'in tefsîr vd. (ilimler)deki uygulaması bu şekilde olup çok fazla müracaat etmek veya anlattıklarını tasdik etmek dışında (isrâiliyyâtın) bu türüne Selef arasında herhangi bir itiraz vâki olmamıştır. Ancak bu kısmın dînî herhangi bir hususa dönük faydası olmadığı da mülâhaza edilmiştir.

Önde gelen İslâm âlimi İbn Teymiye (728/1328) şöyle söyler: “ Eğer bildiğimize uygun olduğunu görürsek, (bu tür isrâiliyyât) dinlenilir ve rivâyet edilir. Çünkü o tanınan, desteklenen ve doğruluğu bilinen (bir bilgi)dir. Bir hükmü tek başına ispat etmek, ittifakla câiz değildir. Bizden öncekilerin şeriati, sadece bize nakletmek için değil kendileri için de konulmuş bir hüküm olmak kaydıyla ancak bizim için de bir şeriattır. Birçok bid'atçı ve kıssacı ile bazı tefsîr ve kelim âlimlerinin yanıldığı husus, budur”<sup>8</sup>.

Bu haberler, bazen Sahabe'den menkûl olur, böyle olunca kişi bunlara güvenir; (Bunlar) bazen de Tâbiûn'dan nakledilir.

(Bu noktada) Selef'in isrâiliyyâtı rivâyet etmesinin, (bu tür bilgilerde anlatılan) ayrıntıları kabul ettikleri anlamına gelmeyeceğine, onların amacının Kur'ân'daki bir mücmel (anlatım)ı açıklamak olduğuna dikkat çekmek iyi olacaktır. Bu mücmel durum, kıssada (muhatapların) imanları için lazım olmayan ve naklinde sahih bir senete -ki bu cidden zordur- muhtaç olan bu ayrıntılara yer verilmeksizin (özet olarak) anlatılanlardır.

#### *İsrâiliyyât ile İlgili Bazı Hususlar*

Selef'ten gelen isrâiliyyâtı araştıranlar, şunları bulacaktır:

a) Bunlar, üzerine ilmî hükümler bina edilemeyecek olan haberlerdir.

b) Selef'in İsrâiloğulları rivâyetlerinden alınmış şer'î bir hükmeye itimat ettikleri görülmemiştir.

c) Bunların doğruluğuna inanmak gerekmiyip bunlar sadece haberdir.

d) Bu konuda Sahabe'den (gelen rivâyet) tespit edilmemiştir, (rivâyetler) ancak onların dışındakilerdendir.

e) Bir kısım isrâiliyyât hakkındaki yorum şudur ki, bunlar aklın kabul etmeyeceği göreceli bir iştir; sen onu akla aykırı görürsün başkası da akla uygun görür.

<sup>7</sup> Bkz., İbn Teymiye, *Kütüb ve Rasâil ve Fetâvâ*, XIII/366; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I/5.

<sup>8</sup> İbn Teymiye, *Kütüb ve Rasâil*, XIX/6-7.



f) (Böyle) isrâiliyyât haberlerine çok fazla yer verenler, (bu bilgilerin) tefsîrle ilgili yanını açıklamaz, bilakis tefsîr bunlarsız daha açık (ve anlaşılır)dır. Bazen (tefsîr sadece) cümleden anlaşılır ve isrâiliyyât (burada) bir ilave (ve) kayıt ifade etmez.

g) Bu (tür) İsrâiliyyât, re'y ile tefsîr kabilindedir.

Buna rağmen isrâiliyyâtın, müfessirin kelimullâhın manasını açıklamak için yararlandığı bir kaynak olması, bu kaynak aracılığıyla tefsîr ettiği herşeyi kabul edeceği anlamına gelmez. Bu tür isrâiliyyât, dil(bilim) ile tefsîr gibidir ve müfessirin dilbilim ile her tefsîr ettiği doğru değildir. Bu noktada, durum budur.<sup>9</sup>

Biz, hadsiz hudutsuz eleştirenlerin ya da savunuların arkasından gitmiyoruz. Bilmeliyiz ki rivâyet edilen bir kısım isrâiliyyât bazı akâid konularına aykırıdır, (ancak) bunun günahı Kitab Ehli olup İslâm'ı kabul etmiş kimselere yüklenemez. Çünkü onlar kitaplarında olanı naklediyorlar ve fakat onunla Kur'ân'ı tefsîr etmiyorlardı. Ancak (bu ilk nesilden) sonra gelenler, isrâiliyyât bilgileriyle Kur'ân'ı açıklamaya çalıştılar ve alabildiğine uzak olan şeyleri birbiriyle irtibatlandırdılar ve kurguladıkları hurâfe dolu kıssaları da bunlara ekleyip çoğaltarak ve halka yayarak, o âlimlere isnad ettiler.

Bunun günahı, belki de bu isrâiliyyâtı Kur'ân ile irtibatlandırıp Kur'ân'ı onun ışığında açıklayanlar ve efsaneler türetip bunları yalan ve iftira ile o âlimlere isnad edenlerindir.<sup>10</sup>

(Şimdi) bu çalışmada sıra, isrâiliyyât rivâyetlerinden, üzerinde durup hakkında müfessirlerin görüşlerini öğreneceğimiz örneğin incelemesine gelmiştir.

### 1. Hz. Musa ile Hızır (as) Kıssası

Musa ile Hızır kıssası, (tek) bir sûrede gelmiştir ki, bu da Kehf Sûresi'dir. Hakk Teâlâ sûrede (kıssayı) şöyle anlatmaktadır:

*"60. Hani Musa, genç(yardımcısın)a 'Durup dinlenmeyeceğim, tâ ki iki denizin birleştiği yere varacağım, varamazsam senelerce yürüyeceğim' demişti. 61. İki denizin birleştiği o yere vardıklarında, balıklarını unuttular ve balık hemen sıyrılıp denizde bir yol tuttu. 62. (Buluşma yerini farkına varmaksızın) geçip gidince Musa genç (yardımcısın)a 'Artık kahvaltımızı getir, gerçekten bu seyahatimizde çok yorgun düştük' dedi. 63. (Genç) 'Gördün mü?' dedi, 'O*

<sup>9</sup> Tayyâr, *Makâlât fi Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefsîr*, ss. 191-194.

<sup>10</sup> Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I/188.

kayanın yanında mola verdiğimizde, ben balığı unutmuşum! Onu sana söylememi unutturan şeytandan başkası değildir. Balık, şaşılacak bir şekilde canlandı ve denizde yolunu tutup gitti'.64. (Musa) 'İşte arayıp durduğumuz şey buydu!' dedi. Derhal (kendi geldikleri yoldan) izlerini takip ederek geri dön(üp kayanın yanına var)dılar. 65. Orada kullarımızdan bir salih kulumuzu buldular ki, Biz ona tarafımızdan ihlanda bulunmuş, nezdimizden (rabbanî) bir ilim öğretmiştik. Musa, 'Sana öğretilen bu ilimden bana da bir şeyler öğretmen için sana tâbi olabilir miyim?' dedi. 67. (O sâlih kul) 'Sen benimle beraber bulunmaya sabredemezsin' dedi. 68. 'Tecrübe etmediğin şeylere nasıl sabredebilirsin ki?!' (şeklinde devam etti) 69.(Musa) 'İnşaallah beni sabırlı bulacaksın ve senin hiç bir emrine karşı çıkmayacağım' dedi. 70. (Sâlih kul) 'O halde bana tâbi olduysan, ben sana ondan bahsetmedikçe, bana hiçbir şey sormayacaksın' dedi. 71. Bunun üzerine yola koyuldular. Nihayet bir gemiye bindiler ve (sâlih kul) gemi(nin bir kısmın)i deldi. (Musa duramayıp) 'Yolcularını boğmak için mi deldin gemiyi?! Gerçekten çok tehlikeli bir iş yaptın!' 72. (Hızır) 'Sen benimle beraber bulunmaya sabredemezsin dememiş miydin?!' dedi. 73. (Musa), 'Unut(arak söyle)diğim (bu söz)den dolayı lütfen beni azarlama ve bana bir güçlük çıkarma!' 74. Yine yola koyuldular. Nihayet bir oğlan çocuğuna rastladılar ve Hızır onu öldürüverdi. (Musa) Masum bir canı, (kıssas olarak) bir can karşılığında olmaksızın mı öldürdün?! Doğrusu çok fena bir iş yaptın!' diye atıldı. 75. (Hızır) 'Sana benimle beraber bulunmaya sabredemezsin dememiş miydin?!' dedi. 76. (Musa, 'Afedersin!) Eğer bundan sonra sana herhangi bir şey soracak olursam, benimle hiç arkadaşlık etme! Bundan böyle benim tarafımdan mazûr görüleceksin' diye cevap verdi. 77. Yola devam ettiler. Nihayet bir şehre varıp o şehir halkından yiyecek istediler, ama ahali bunları misafir etmeyi kabul etmedi. (Bu sırada Hızır) Orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördü ve onu düzeltiverdi. (Musa) 'İsteseydin buna karşı iyi bir ücret alabilirdin!' dedi. 78. (Hızır) 'Eee! Artık bu, seninle benim ayrılmamız(demek)tir. Şimdi sana sabredemediğin bu meselelerin te'vîlini yapacağım' dedi. 79. 'İlk olarak, o gemi, denizde çalışan bazı fakirlerindi ve ben onu kasden biraz zedeledim. Zira öte yanında, sağlam olan bütün gemileri gaspeden (zâlim) bir kral vardı' dedi. 80. 'Oğlan çocuğuna gelince, onun ebeveyni mümin (insanlar) idiler. Çocuğun (ileride) onları azgınlığa ve küfre zorlamasından korktuk. 81. Ve Rablerinin, kendilerine, onun yerine daha temiz ve merhametli bir çocuk vermesini arzu ettik. 82. Gelelim duvara. O duvar şehirdeki iki yetim çocuğa aitti, altında onlara ait bir hazîne vardı, babaları da, Salih (bir insan)dı. Rabbin Kendisi'nden bir rahmet olarak onların reşîd olacakları yaşa gelip hazînelerini (o zaman) çıkarmalarını diledi.

(Sonuç olarak, bütün) Bunların hiçbirini kendi kafamdan yapmış değilim. İşte sabredemediğin bu meselelerin te'vîli budur' dedi''(Kehf 18/60-82).

Tefsîrlerde ve Musa ile Hızır kıssasını içeren kitaplarda çeşitli isrâiliyyât rivâyetleri bulunmaktadır. 'Hızır ile karşılaşan Musa, İsrâîloğulları'nın (Hz.) Musa'sı değil başka bir Musa'dır' rivâyeti, buna örnektir. Nitekim Buhârî'nin (256/870) *Sahih*'inde Saîd b. Cübeyr'den (94/713 ?) gelen şöyle bir rivâyet vardır: "İbn Abbas'a (68/687-88) dedim ki, 'Nevfe'l-Bekâlî<sup>11</sup> Musa'nın İsrâîloğulları'nın Musa'sı olmadığını iddia ediyor'"<sup>12</sup>. Muhtemelen Nevfe'l-Bekâlî, asılları yahûdîce [İbrânîce] de olsa Yahûdiler'in "Tevrat"ve "Ahd-i Kadîm [Atîk]" olarak tabir edilen kitaplarında Musa ile Hızır kıssası yazılı olmadığı için böyle söylüyor.<sup>13</sup>

Hızır hakkında da rivâyetler vardır. Meydana gelen ve Hızır ile Musa'nın başından geçen diğer hâdiselerle ilgili rivâyetlerin geneline baktığımızda, bunların isrâiliyyâttan olduğunu görürüz.

Kıssanın özetini açıklamak için Rasûlullah'ın şu hadisi üzerinde durmamız yeterlidir. Übey b. Kâ'b'ten (33/654 ?) naklen Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Musa, İsrâîloğulları'na hitap etmek üzere doğruldu ve insanların en bilgininin kim olduğunu sordu ve (kendisi) cevapladı: 'En bilgin kimse, benim'. Allah ona ilim vermediği için onu azarladı ve 'iki denizin birleştiği yerde bulunan kullarımdan biri, senden daha bilgilidir' diye vahyetti. Musa 'Yâ Rabbi onu nasıl tanırım' diye sordu. Cevâben 'sepete bir balık koy, balığı kaybettiğin yerde onu bulacaksın' denildi. Musa, yanında bir sepet içinde balığı taşıyan genç Yûşa' b. Nûn ile yola çıktı. Sonunda bir kayanın yanına vardılar ve başlarını koyup uyudular. Balık sepette çıktı ' فَأَخَذَ سَيْبَهُ فِي الْبَحْرِ /balık sıyrılıp denizde bir yol tutuverdi. Musa ve genc yardımcısı mahmûrlardı, günün ve gecenin kalan kısmında yürüdüler. Sabah olunca Musa genç yol arkadaşına, 'آتَيْنَا عَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا' /artık kahvaltımızı getir' dedi. Musa, emrettiği yeri aşana kadar bir işaret bulamamıştı. Genç ona ' أَرَأَيْتَ إِذْ رَأَيْتَ الْحَوْتَ إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحَوْتَ /gördün mü?' dedi, 'o kayanın yanında mola verdiğimizde, ben balığı unutmuşum'! Musa, 'مَا كُنَّا نَبْعُ فَارْتَدًّا عَلَى آثَارِهَا فَصَصْنَا' /işte

<sup>11</sup> Nevfe'l-Bekâlî, İbn Fudâle'dir. İbn Düreyd vd. bazıları aynı şeyi söylemişlerdir. O, Kâ'bu'l-Ahbâr'ın kızının oğludur (torunudur), kardeşinin oğlu (yeğeni) olduğu da söylenmiştir; birincisi daha meşhurdur. İbn Ebî Hâtim vd. bazılarına göre Bekkâl Oğulları'nın Hamîr Kolu'na mensuptur. Hemedan'lı olduğu da söylenmiştir. Âlim, hekim, kâdî ve Dimeşk ehlinin imamıydı. Bkz., Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, XV/137-138; Ebnâsî, *eş-Şeze'l-Feyyâh*, II/593.

<sup>12</sup> Buhârî, *es-Sahih*, Tefsîr 4725 (909).

<sup>13</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-Beyân*, I/278; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/102.

aradığımız buydu!’ dedi ve derhal kendi izlerini takip ederek gerisin geri döndüler’. Kayanın yanına vardıklarında, orada elbisesine sarılmış -ya da sarılmakta olan- bir adam buldular. Musa selam verdi, Hızır ‘ben senin toprağındaiken selam öyle mi?’ diye cevap verdi. Musa ‘ben Musayım’ dedi. Hızır ‘İsrâîloğulları’nın Musa’sı mı diye sordu’. ‘Evet’ dedi Musa ve ekledi: ‘سَجْدِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا / sen benimle beraber bulunmaya sabredemezsin’ dedi ve devam etti: ‘Ey Musa ben Allah’ın bana öğretip de senin bilmediğin bir ilme sahibim, sen de Allah’ın sana öğrettiği ve fakat benim bilmediğim bir ilme sahiptin’. Musa ‘سَجْدِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا / inşaallah beni sabırlı bulacaksın ve senin hiç bir emrine karşı çıkmayacağım’ dedi ve böylece (Hızır ile Musa) deniz kenarından yürüyerek yola koyuldular. Gemileri yoktu. Bir gemi geldi ve onları götürebileceklerini söylediler. Hızır onları tanıdı ve adamlar ücretsiz olarak onları gemiye aldılar. (Derken) Bir serçe geldi ve geminin direğine kondu. Gagasıyla denize bir iki sorti yaptı. Hızır, ‘Ey Musa, Allah’ın ilmi yanında benim ve senin ilminin azlığı, bu serçenin gagasıyla denizden aldığı kadardır’ dedi ve geminin tahtalarından birini sökmeye başladı. Musa hemen ‘adamlar bizi ücretsiz taşıyorlar ve sen gemilerine kastedip parçalamaya ve personeli boğmaya çalışıyorsun!’ diye müdahale etti. Hızır, ‘قَالَ لَا تُؤَاجِدُنِي بِمَا / sen benimle beraber bulunmaya sabredemezsiniz dememiş miydiniz?!’ dedi. Musa, ‘unut(arak söyle)diğim (bu söz)den dolayı lütfen beni azarlama!’ diye cevap verdi. Bu, Musa’nın ilk unutmaması idi. Yola devam ettiler. Derken (diğer) çocuklarla oynan bir çocuk gördüler. Hızır çocuğun kafasından tutup eliyle kafasını kopardı. Musa, ‘أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً بَعِيرٍ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا كُفْرًا. قَالَ أَمْ أَقُلُّ لَكَ إِنَّكَ لَنْ / masum bir canı, (kısas olarak) bir can karşılığında olmaksızın mı öldürdün?! Doğrusu çok fena bir iş yaptın!’ diye atıldı. Hızır, ‘sen benimle beraber bulunmaya sabredemezsin dememiş miydiniz?!’ dedi. İbn Uyeyne, ‘bu (ikincisi), daha tekitli bir söyleyiştir’ dedi. ‘فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا فَأَتَوْا أَنْ / Yola devam ettiler. Nihayet bir şehre varıp o şehir halkından yiyecek istediler, ama ahali bunları misafir etmek istemedi. Hızır orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördü ve onu düzeltiverdi. Musa, ‘فَاللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَا / isteseydin buna karşı iyi bir ücret alabilirdin’ dedi. Hz. Peygamber, ‘Allah Musa’ya rahmet eylesin, isterdik ki sabretseydi de ikisinin serüvenini bize anlatsaydı’ buyurdu”.<sup>14</sup>

### 1.1. Kehf 18/61. Âyet: “فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا”

<sup>14</sup> Buhârî, es-Sahih, Tefsîr 4725 (909).

“فَلَمَّا بَلَغَا نَجْمًا بَحْرَيْنِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا”/İki denizin birleştiği o yere vardıklarında, balıklarını unuttular ve balık sıyrılıp denizde bir yol tutuverdi” (Kehf 18/61).

İbn Abbas, balığın denize temas ettiğinde, denizin kupkuru hatta kaya haline geldiğini,<sup>15</sup> Katâde (117/735) Allah’ın balığa rûhunu geri verdiğini,<sup>16</sup> balığın kalkıp denize girdiğini,<sup>17</sup> sonra yolunu bulup gittiğini<sup>18</sup> ve ardından donmuş bir su ve kuru bir yoldan başka yol-iz kalmadığını söyler.<sup>19</sup>

Kelbî (146/763), Yûşa’ b. Nûn’un hayat gözesinden abdest aldığı,<sup>20</sup> sepetteki ölmüş balığı ıslattığını<sup>21</sup> ve balığın bu su ile canlandığını, sıçrayıp kuyruğu ile vurmaya başladığını ve kuyruğunu suya vurduğunda suyun kupkuru hale geldiğini söyler.<sup>22</sup>

#### Rivâyetlerin Çürütülmesi

Biliyoruz ki Musa hakkında gelen rivâyetlerden (yukarıda) geçenler, isrâiliyyât kıssalarından olup bunlar aşağıdaki şekilde çürütülebilir:

a) Rivâyet, sahih bir nakille gelmemiş olup “balığın denize temas ettiğinde, denizin kupkuru hatta kaya haline gelmesi” aklın tasdik edemeyeceği bir durumdur.

b) Rivâyetlerden birinin Kelbî’den gelmesi ki o, yalancı ve isâiliyyât kıssalarını rivâyet etmek ve bunu Tevrat metinlerini naklederek yapmakla meşhur bir kimsedir.

Manayı açıklamak için, Allah’ın buyurduğu gibi, ‘balık sıyrılıp denizde yolunu tuttu’ demek doğru olabilir. (Âyetteki) *serap/kayıp*

<sup>15</sup> Bkz., Begavî, *Meâlimü’l-Tenzîl*, III/171; Hâzin, *Lübâbü’l-Te’vîl*, IV/222; Ebu’s-Suûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, III/391.

<sup>16</sup> Ebü’l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî, sika, güvenilir olup kör bir adamın oğludur; *dördüncü tabakanın başıdır* (İbn Hacer’e göre, dördüncü tabaka rivâyetlerinin çoğu, Tabîûn’dan olup Tabîûn’un orta yaşlılarından sonra gelenlerin tabakasıdır. Çev. notu). 117/735’de vefat etmiştir, 56 sene yaşamıştır. Bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’l-Tehzîh*, I/453.

<sup>17</sup> سرب , gitmek demektir. Bkz., İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I/462.

<sup>18</sup> سلك , girmek demektir. Bkz., Zeyyât, vd., *el-Mu’cemü’l-Vasît*, I/445.

<sup>19</sup> Bkz., Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, VI/181.

<sup>20</sup> Muhammed b. es-Sâib b. Beşîr el-Kelbî, neseb ve tefsîr âlimidir, yalancılıkla ithâm edilmiş ve râfîzî olmakla suçlanmıştır. *Altıncı tabakadandır* (Etbeu’t-Tâbîn’in ileri gelenlerinin tabakasıdır. Çev. notu). 146/763’da vefat etmiştir. Bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’l-Tehzîh*, I/479; Isbahânî, *ed-Duafâ’*, I/138.

<sup>21</sup> المِكْتَل , içerisinde hurma vs. taşınan sepettir. Bkz., Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga*, X/79; İbnü’l-Cevzî, *Garîbü’l-Hadis*, II/368.

<sup>22</sup> Bkz., Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, VI/181; Begavî, *Tefsîru’l-Begavî*, III/171; Hâzin, *Lübâbü’l-Te’vîl*, IV/222; Ebu’s-Suûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, III/391.

*gitme'nin yerin yarılması*,<sup>23</sup> suyun donması veya taşla dönüşmesi<sup>24</sup> mümkündür.

### *Rivâyetlerin Hükümü*

Anlatılanlar, rivâyetin doğruluğunu ve sıhhatini -Allâhu a'lem-azaltmaktadır, o halde bu rivâyetleri nakletmek câiz olmasa gerektir.

#### **1.2. Kehf 18/62. Âyet:**“فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا”

“(Buluşma yerini farkına varmaksızın) geçip gidince Musa genç (yardımcısın)a ‘artık kahvaltımızı getir, gerçekten bu seyahatimizde çok yorgun düştük’ dedi.” (Kehf 18/62).

#### *İlk Rivâyet*

Kâbu'l-Ahbâr'dan (32/652-53):<sup>25</sup> (Âyetteki) Musa'dan maksat Hz. Yûsuf b. Ya'kûb oğullarından Musa b. Mîşâ'dır, Musa b. İmrân'dan önce peygamberlikle görevlendirilmiştir.<sup>26</sup>

### *Rivâyetin Çürütülmesi*

a) (Buradaki) Musa'nın Musa b. Mîşâ olduğu görüşü, senet ve tarihen *sâkit* ve *mercûh*'tur. Zira âlimlerin büyük çoğunluğuna göre bu âyette zikredilen Musa, açık mucizeler gösteren ve Tevrat'ı getiren Musa b. İmrân'dır.<sup>27</sup> Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbas'a söylediği ve zikredeceğimiz şu husus, bunu teyit eder: “Nevfen İbn İmraatü Kâ'b, Hızır'ın Musa b. İmrân'ın değil Hz. Yûsuf b. Ya'kûb oğullarından Musa b. Mîşâ'nın arkadaşı olduğunu iddia ediyor” deyince İbn Abbâs “yalan söylüyor Allah düşmanı!” diye cevapladı.<sup>28</sup> İbn Abbas, gösterdiği sert

<sup>23</sup> انجاب , yarılmak veya delinmek demektir. Bkz., İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I/285; İbn İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I/163.

<sup>24</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-Beyân.*, XV/274.

<sup>25</sup> Kâ'bü'l-Ahbâr, Kâ'b b. Mâtî' el-Hımyerî, ilim ehlinde olup Ehl-i Kitap'ın önde gelen âlimlerindendir. Hz. Ebû Bekr (13/634) zamanında Müslüman olmuş, Emîru'l-Mü'minîn Hz. Ömer (23/643) döneminde de Yemen'e taşınmıştır. Sahabe ve sonrakiler ondan (bilgiler) almıştır. Hz. Osman'ın (35/655) hilâfeti zamanında vefat etmiştir (32/652-53). Bir grup tâbiûn ondan *mürsel* olarak nakilde bulunmuştur. Buhârî'nin *Sahih*'in de vd. bazı kaynaklarda ondan gelen rivâyetler bulunmaktadır. Bkz., Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/52; Ensârî, *Hulâsatü Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl*, I/321.

<sup>26</sup> Bkz., Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, III/169; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II/353; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II/685; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V/164, nesebi İbn İshâk'a dayanır. İzz b. Abdüsselam da tefsîrinde aynı bilgiyi verir. Bkz., İzz b. Abdüsselam, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II/254.

<sup>27</sup> Bkz., İzz b. Abdüsselam, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III/169; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II/685; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI/122.

<sup>28</sup> Bkz., Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, III/169; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II/685; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI/122.

tepki nedeniyle ancak, böyle söyledi. Zira (onun böyle söylemesi) Hızır'ın Musa b. İmrân'ın arkadaşı olduğu yönünde Rasûlullah'tan sâbit olan sözüne aykırı olması dolayısıyladır. İbn Abbâs onun böyle söylemesine kızmış ve onu yalanlamasının şiddetini göstermek için atıp tutulan ve fakat gerçek mana kastedilmeyen gazap anında "yalan söylüyor Allah düşmanı!" demişti.<sup>29</sup>

b) Allah, kitabında Musa'yı sadece Tevrat sahibini kastederek zikretmiştir. (Ona) Bu ismin verilmesi, sadece onun için kullanılmasını gerektirir. Maksat Musa adı verilen bir başka kişi olsaydı, bu kişinin ayırıcı ve şüpheli giderici bir niteliği ile tanıtılması gerekirdi.<sup>30</sup>

c) Ehl-i Kitap, peygamberin bir başkasından ilim almasını inkâr ettikleri için bunu (Musa'nın Hz. Musa olduğunu) inkâr etmişlerdir. Buna 'peygamberin ilim almasının gerekli olduğu ve bir peygamberin (diğer) bir peygamberden ilim almasında herhangi bir kusur olmadığı' şeklinde cevap verilebilir.<sup>31</sup>

Onun Musa b. İmrân değil de Musa b. Mîşâ olduğunu söyleyenler, Allah'ın ona Tevrat'ı indirip onunla aracısız konuştuğundan ve ona benzerleri büyük peygamberlerin (as) çoğunda toplanmamış olan açık ve büyük mucizeleri verip de bütün bunlardan sonra Hz. Musa'nın öğrenmek ve istifade etmek için (başka birine) gönderilmesinin uzak olduğu delilini ileri sürmüşlerdir.

Bunun cevabı şudur: Hz. Musa'nın ilimlerin çoğunda âmil ve kâmil bir âlim olması uzak değildir; (az da olsa) bazı konularda bilgisi olmayabilir ve bu bilgileri öğreneceği kendisi dışında birine ihtiyaç duyabilir. Bu da alışılmış bir durumdur.<sup>32</sup>

Bazı muhakkik âlimler, Ehl-i Kitap'ın bu durumu reddetmelerinin sadece bundan dolayı olmadığını, ilaveten (olayın) Hz. Musa'nın Mısır'dan çıktıktan ve kavmi mukaddes topraklara girmeyi reddedip de Allah 40 sene oraya girmelerini haram kıldıktan ve haklarında Hz. Musa'nın öldüğü Tih'teki fetrette hüküm verildikten sonra gerçekleştiği düşüncelerinden dolayı olduğunu söylerler. Kavmi oradan ancak Hz. Musa'nın vefatından sonra çıkabildi. (Hızır ile görüşmesini anlatan) Bu kıssa ise Musa'nın Tih'ten çıkmış olmasını gerektirir. Çünkü icma ile Musa (Tih'ten sonra) Mısır'da bulunmadı.

<sup>29</sup> Bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *ez-Zehru'n-Nadr*, I/23-24.

<sup>30</sup> Bkz., Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI/122; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl.*, IV/219.

<sup>31</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I/219.

<sup>32</sup> Bkz., Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI/444; Dîmeşkî, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, XII/521.

Yine kıssa onun günlerce ortalarda gözükmemesini gerektirir. Eğer böyle bir şey olmuş olsaydı, onun yanında bulunan isrâîloğullarının çoğu bunu bilirdi. Ve eğer bilinseydi, kıssanın rivâyetlerindeki iddiaların mebzûl miktarda bulunduğu garip içeriği nedeniyle nakledilirdi; olmadığına göre nakledilmedi.<sup>33</sup>

#### *Rivâyetin Hükümü*

Bu rivâyet, Hızır ile buluşan kimsenin Hz. Musa olduğuna dair sahih habere aykırı olduğundan dolayı; onun uydurma, bâtil ve İslâm'a bir sokuşturma olduğunu açıklamadan bu rivâyeti nakletmek câiz değildir.

#### *İkinci Rivâyet*

Hasen b. Ammâre (153/770) ve İkrime'den (105/723): İbn Abbas'a "Hz. Musa'nın yanında bulunduğu halde, herhangi bir hadiste Musa'nın genç yardımcısından söz edildiğini duymadık" denilince, İbn Abbas gençten bahsedilen hadise dair şöyle söyledi: "Genç sudan içti ve ölümsüz oldu, âlim zât (Hızır) onu alıp gemiye alıstırdı ve sonra denize gönderdi. Gemi onu kıyâmete kadar taşıyacak. İşte böyle (gencin) sudan içmesi uygun değildi ama içti".<sup>34</sup>

#### *Rivâyetin Çürütülmesi*

İbn Kesîr (774/1372), "bu, isnadı zayıf bir haberdir, el-Hasen<sup>35</sup> 'metrûk', babası da 'marûf değildir' demiştir".<sup>36</sup> Ayrıca şeriat naslarına aykırı unsurlar barındırmaktadır. Şu âyetin genel ifadesine göre, ölümsüzlük hiç kimse için vâki değildir, ne Musa'nın genci ne de başkası için: "وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مَّتَّ فُهِمُ الْخَالِدُونَ/ Senden önce hiçbir beşere (dünyada), ebedî hayat vermedik" (Enbiyâ 21/34).

Aynı şekilde bu durum Abdullah b. Ömer'den (73/692) gelen Hz. (Muhammed) Mustafa haberi ile çürütülmüştür. İbn Ömer şöyle

<sup>33</sup> Bkz., Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/685; Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XV/310.

<sup>34</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-Beyân*, XV/281; Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, V/431.

<sup>35</sup> el-Hasen b. Ammâre el-Becelî, hadiste zayıf olup onu bu konuda zayıf gören İbn Uyeyne'dir. Şu'be, "yalancıdır ve uydurduğu hadisleri nakleder" der. Yahyâ, "yalan söyler", Ahmed er-Râzî, vd., "metrûk", değerlendirmesini yaparlar. İbn Hibbân, zayıf kimselerden duyduklarına dayanarak ve sonra zayıf râvîleri isnaddan düşürüp doğrudan sika râvîlerden müdelles (bizzat onlardan almış gibi) nakilde bulunmak sûretiyle; sikâ râvîler hakkında aldatıcı beyanlarda bulunduğunu söyler. Ebû Cafer'in hilâfeti zamanında (754-775/1353-1373), 153/770 yılında ölmüştür.

<sup>36</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III/101.



anlatır: “*Rasûlullah ömrünün sonunda bir akşam bize akşam namazı kaldırmıştı. Selâm verince ayağa kalkıp ‘bir düşünün bu geceniz, süresi içerisinde yeryüzünde hiç kimsenin kalmadığı yüz senelik bir zaman diliminin başıdır’ buyurdu. Bununla o asrın sona erdiğini*<sup>37</sup> *kastediyordu*”.<sup>38</sup>

### Rivâyetin Hükmi

Şer’î nassa aykırı olmasından dolayı; uydurma, bâtil ve İslâm’a bir sokuşturma olduğunu açıklamadan bu rivâyeti nakletmek câiz değildir.

### 1.3. Kehf 18/65. Âyet: “فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا”

“فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا / Orada kullarımızdan bir sâlih kulumuzu buldular ki, Biz ona tarafımızdan lütufta bulunmuş ve nezdimizden (rabbanî) bir ilim öğretmiştik” (Kehf 18/65).

Âyetteki “عَبْدًا/bir kul” ifadesi için çeşitli görüş ve rivâyetler gelmiştir. Bu kimsenin Hızır, el-Yesa’ ve(ya) İdrîs olduğu söylenmiştir. (Şimdi) her bir rivâyeti ele alıp detaylı bir şekilde değerlendireceğiz.

### Birinci Rivâyet

“عَبْدًا/bir kul” ifadesinden maksat, Hızır’dır.<sup>39</sup>

### Rivâyetin Hükmi

Bu rivâyet şeriatımıza uygun olup Musa’nın arkadaşının Hızır olduğu Hz. Mustafâ’dan sahih olarak nakledilmiştir.<sup>40</sup>

### Hızır Hakkında Gelen Rivâyetler

Âlimler, onun uzun yaşayan kimselerden olduğu konusunda ittifak, kim olduğu hususunda ise ihtilâf etmişlerdir: O *rasul* müdür yoksa *nebî* midir?<sup>41</sup> Görüş ayrılığı, marûf ve makbûl deliller üzerine

<sup>37</sup> يَنْخَرِم , delinmek, yırtılmak demektir. Bkz., Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, XVI/90; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi Garîbi’l-Hadis*, II/27.

<sup>38</sup> Müslim, *es-Sahih*, Fezâilü’s-Sahâbe, 2537 (IV/1965).

<sup>39</sup> Bkz., Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II/295; Vâhidî, *el-Vecîz*, II/667; Neseî, *Tefsîru’n-Neseî*, III/21, İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, III/93; Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, I/390.

<sup>40</sup> Bkz., Tayyâr, *Şerhu Mukaddime fi Usûli’t-Tefsîr li İbn Teymiye*, s. 103.

<sup>41</sup> Bkz., İbn Cüzey, *et-Teshîl li Ulûmi’t-Tenzîl*, II/192; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XI/16; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, III/100; Şenkatî, *Edvâü’l-Beyân*, III/322.

Önde gelen âlimlerden biri der ki: Zındıklıktan kurtaran ilk inanç, Hızır’ın peygamber olduğu inancıdır. Çünkü zındıklar (kendilerine göre) *velînin nebîden*

üstün olduğunu göstermek üzere, Hızır'ın nebî dışında bir kişi olmasını ileri sürmektedirler. Cumhûra göre de Hızır, peygamberdir. Bkz., Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XV/298.

Hızır'ın peygamber olduğunu tekit eden Kur'ân ve Sünnet delillerinin bir kaçışöyledir:

*Birincisi*, Kitap'tandır.

Kehf Süresi'nde anlatılan Hızır ve Musâ (as) kıssasının siyâkı, şu açılardan onun peygamber olduğunu göstermektedir:

1. *رَحْمَةً مِنْ عِبَادِنَا* (66). *قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا* (67) *وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَيْرًا* (70) /katımızdan bir rahmet" ifadesi hakkında, hepsinin de zayıf olduğuna işâret ederek üç görüş zikretmiş; sonra da "cumhûra göre bu vahiy ve nübüvvettir. Ben de Kur'ân'da birkaç yerde bunu müşâhede ettim. İbn Ebî Hâtim, İbn Abbâs'ın, Mansûr da cumhûrun bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Âyet ve hadisdelilleri o kadar çoktur ki, neredeyse yakînî bir özellik arz etmektedir".

2. *قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَىٰ أَنْ تَعْلَمَنَ بِنَا عَلَّمْتَ رَسُولًا* (66) *قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا* (67) *وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَيْرًا* (70) (Kehf 18/66-70). Hızır, eğer velî olsaydı, Mûsâ ona bu şekilde hitâb etmez, Hızır da Mûsâ'ya böyle cevap vermezdi. Hâlbuki Mûsâ, Hızır'ın arkadaşlığını Allah'ın ondan başkasına vermediği ilme nâil olmak için istemiştir. Hızır, eğer peygamber olmasaydı, ma'sum/günahattan korunmuş olmazdı. Büyük bir peygamber, şerefli bir elçi ve ma'sumiyeti zorunlu olan Mûsâ'nın, ma'sumiyeti zorunlu olmayan bir velî'ye yönelip ondan ilim talep etmesi de yakışık olmazdı.

3. Hızır'ın çocuğu öldürmeye yönelmesi, ancak Allah'tan aldığı vahiyle olabilecek bir iştir. Bu da onun peygamberliğini gösteren ayrı bir delil ve ismetine delâlet eden açık bir kanıttır. Çünkü velînin kendisine indirilen bir vahiy olmadan canlıları öldürmesi câiz değildir. Çünkü velînin zihni günahattan korunmuş değildir ve hata yapması ittifakla mümkün görülmüştür.

4. Hızır, yaptıklarını Mûsâ'ya açıklayıp da işin iç yüzünü izah edince, bu *"Rabbi'nden bir rahmet, bunları kendiliğimden yapmadım/رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي"* (Kehf 18/82); yani 'kendiliğimden yapmadım, bu iş bana emredildi ve vahyedildi' demiştir.

5. Allah, *"...gaybı bilen O'dur ve onu razı olacağı elçi hâriç hiç kimseye açık etmez/عَالِمِ الْغَيْبِ"* (Cin 72/26-27) buyurmuştur. Hızır ve Musâ kıssası, Hızır'ı gabya muttalî' kıldığını göstermektedir. Böylece Hızır, evliyâdan değil(peygamberlerden biri)dir.

*Sünnet delilleri ise şunlardır:*

1. Hz. Peygamber, "Hızır ile Mûsâ'nın kıssası anlatılınca, Mûsâ'nın sabrı bize de verilseydi!" (Buhârî, *es-Sahih*, "e-Tefsîr", 4727-913) buyurmuştur.

Rasûlullah'ın Hızır ile Mûsâ arasında meydana gelen olaylara muttalî' olma arzusu, Hızır'ın kendisine vahiy verilen bir kimse olduğunu gösterir. Eğer böyle olmasaydı, kendisine vahiy verilen Rasûlullah'ın, kendisine vahiy verilmeyen bir kimseden bir şey(ler) ummak şeklindeki bu arzusu da câiz olmazdı. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Hızır ile Mûsâ'nın kıssası anlatılınca, Mûsâ'nın sabrı bize de verilseydi!"* Bu güzel temennî ile Hızır (hâlen) mevcûd olsaydı, O'nun önünde var olur ve O'na şaşılacak şeyleri gösterir ve özellikle Ehl-i Kitap olmak üzere, kâfirleri imana davet ederdi.

2. Hızır'ın çocuğu öldürmesinin tevîli, hadiste geldiği şekildedir: *"Çocuk günden güne kâfir oluyor, anne-babası ise onu vazgeçirmeye çalışıyorlardı. Keşke çocuk aşırılık ve küfür ile anne-babasına zulmettiğini idrâk etseydi! O nedenle istedik ki Rableri anne-babaya o iki çocuğun yerine daha hayırlı, temiz ve daha merhametli bir çocuk versin"* (Buhârî, *es-Sahih*, Fezâil, 2380-IV/1851). Müsned rivâyetinde şu not eklenmiştir: *"(Daha sonra) anne-baba birlikte olmuş, anne hâmile kalmış ve daha hayırlı, temiz ve merhametli bir çocuk"*

bina edilmemiş olan bir ihtilâf olarak, Hızır'ın (hâlen) canlı olduğuna kadar varmıştır. Fakat bu görüş; sözlerindeki remz, rûhî ve maddî hayat arasında *karmainançları* ve bolca bulunan hissî ve keşfî müşâhedelerini bâtinî ilimlerin remzi saymalarından dolayı; itimat edilmesi gerekmeyen bir kısım sûfilerin görüşlerine dayanmaktadır.<sup>42</sup>

Âlimler Hızır'ın kim olduğu konusunda şu şekilde ihtilâf etmişlerdir:

a) Hızır, zühd hayatı yaşayıp dünyayı terk eden kralların çocuklarındanıdır.<sup>43</sup> Süddî'nin (27/744)<sup>44</sup> şöyle söylediği nakledilmiştir: “O, krallardan birinin oğluydu. Kendisini Allah’a ibadete vermişti. Babası onu evlendirmek isteyince önce reddetti sonra kabul etti. Babası onu bekâr bir hanımla evlendirdi, (ancak) Hızır, bir sene eşine yaklaşmadı. Sonra dul bir hanımla evlendirdi, ona da yaklaşmadı. Sonra Hızır kaçtı. Babası diretti, ancak onu ikna edemedi. Sonra ilk hanımı evlendi. İman etmiş bir hanımdı. Bu

---

*dünyaya getirmiştir*” (Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, 21156-V/118). Şuayb el-Arnâvût “her iki imama göre de isnadı sahihtir” der.

Hadisin çocuğunu kâfir olup da, anne-babasının birlikte olmaları üzerine annenin hâmile kalarak daha hayırlı bir çocuk doğurduğunu haber vermesi; nübüvvet ya da vahiy dışında bir şekilde muttali’ olunamayacak, mahzâ gaybî olan bilgilerdendir. İşte bu, Hızır'ın *rasûl* değilse bile, *nebî* olduğunun en güçlü delilidir.

3. Hz. Peygamber'in şu hadisi: “Musâ Hızır ile karşılaşınca, bir kuş geldi ve gagasını suya daldırdı. Hızır, Mûsâ'ya ‘bu kuş ne diyor biliyor musun?’ diye sordu. Mûsâ, ‘ne diyor?’ deyince; Hızır, ‘Allah’ın katında senin ve Mûsâ’nın bilgisi, benim gagamın sudan alabildiği kadardır’ şeklinde cevap verdi”. Hâkim, *Müstedrek ale’s-Sahihayn*, II/400. Hâkim, “tahric etmemiş olsalar da, hadis her iki imamın şartlarına göre sahihtir” değerlendirmesini yapmıştır.

Şu açıktır ki, Hızır kuşdilini bilmektedir ve o beşerin bilemeyeceği gaybî bir durumdur. Hızır, bu konuda Allah’ın Kur’ân’da, “*يا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ*” / *Ey insanlar, bize kuşların dili öğretilirdi*” şeklinde anlattığı Hz. Süleyman (as) gibidir.

4. Übey b. Kâ'b hadisi: “Mûsâ isrâîloğulları'nın yönetim meclisinde iken bir adam geldi ve ona ‘senden daha bilgili olan kimseyi biliyor musun?’ diye sordu. Mûsâ, ‘hayır’ dedi. Bunun üzerine Allah Mûsâ'ya ‘evet var, kulumuz Hızır’ diye vahyetti”. Buhârî, *es-Sahih*, “el-İlim”, 74, (I/40).

Allah’ın bu gaybî durumları, ulû'l-azm peygamberlerden biri olmasına rağmen Mûsâ'ya değil de Hızır'a mahsûs kılması; Hızır'ın ancak peygamber olduğunu göstermektedir. Allahu a'lem, bu hadisin ‘evet var, kulumuz Hızır’ şeklindeki siyâki da bunu göstermektedir.

<sup>42</sup> Bkz., Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI/126.

<sup>43</sup> Bkz., Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, II/172.

<sup>44</sup> İsmâîl b. Abdurrahmân b. Ebû Kerîme es-Süddî hakkında; Yahyâ b. Maîn hadisinde zayıflık bulunduğunu, Ebû Hâtim kendisinin kaynak gösterilemeyeceğini söylemişlerdir. Şîî olmakla ithâm edilmiştir. 127/744’de ölmüştür. Bkz., Ukaylî, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, I/87; Zehebî, *el-Mugnî fi'd-Duafâ*, I/83.

hanım, Firavun'un karısı Mâşite'dir". Süddî, Hızır'ın babasının adını zikretmemiştir".<sup>45</sup>

b) Firavun'un babası olduğu (rivâyeti) gibi, oğlu olduğu da söylenmiştir.<sup>46</sup>

c) Hızır'ın Circus olduğu söylenmiştir.<sup>47</sup>

d) Îsâ b. İshâk'ın (as) soyundan olduğu söylenmiştir.<sup>48</sup>

e) Şuayb'dan sonra gönderilen peygamber olduğu söylenmiştir.<sup>49</sup>

f) Kâbu'l-Ahbâr'dan gelen rivâyet şöyledir: O, İbn Âmil'dir. Bir arkadaşının filosuna binip Hind Denizi'ne -ki bu Çin Denizi'dir- varmış ve "Arkadaşlar! beni (denize) sarkıtın" demiş ve günler-geceler boyu onu denize daldırmışlardı. Sonra çıkmış ve "(denizde) beni bir kral karşılayıp 'ey süratli giden adam, nereye? Ve Nereden?' diye sordu. Dedim ki, 'bu denizin derinliğine bir bakmak istedim'. 'Nasıl?' diye sordu. 'Dâvûd zamanından bir adam da istemişti de, denizin dibinin üçte birine bile bir saatte ulaşamamıştı. Bu üç yüz senelik(bir mesafe)dir' dedi".<sup>50</sup>

g) Vehb (114/732)<sup>51</sup> ve Mukâtil (150/767),<sup>52</sup> el-Yesa' olduğunu söylemişlerdir.<sup>53</sup>

h) İlyâs olduğu söylenmiştir.<sup>54</sup>

i) Meleklerden biri olduğu söylenmiştir.<sup>55</sup>

<sup>45</sup> Bkz., Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II/345; Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XV/319.

<sup>46</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II/345; Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XV/319.

<sup>47</sup> Mar Circus imiyle meşhûrdur, Filistinli'dir. M.S. III. asrın ikinci yarısında, doğmuş; 303/915 yılında ölmüştür. Bu bilgi, onun Mûsâ zamanında yaşadığı bilgisini yanlışlamaktadır. Bkz., İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV/363.

<sup>48</sup> Bkz., İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV/363.

<sup>49</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV/363.

<sup>50</sup> Bkz., Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V/422; Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XV/319. Bu rivâyeti Ebû Naîm de *el-Hilye*'de(VI/7) nakletmiştir.

<sup>51</sup> Vehb b. Münebbih b. Kâmil el-Yemânî, Ebû Abdullah el-Ebnâvî es-San'ânî el-İhbârî (114/732); İbn Abbâs, Câbir, Ebû Saîd vd.'den nakilde bulunmuş; Simâk b. Fadl, Hemmâm b. Nâfi' vd. de ondan nakilde bulunmuştur. Nesâî, onu *sika* görmüştür. Bkz., Zehebî, *Lisânü'l-Mizân*, VII/428.

<sup>52</sup> Mukâtil b. Süleyman el-Belhî (150/767), aslen Belh'lidir. Hadisi *metrûktür*. Vekî', yalancı olduğunu, Yahyâ, hadisinin değerli olmadığını, Sa'dî, cesur bir şarlatan olduğunu söyler; Nesâî de "Mukâtil yalan söylerdi" değerlendirmesinde bulunur. Bkz., el-Acelî, *Ma'rifetü's-Sikât*, II/295; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, VI/505; Zehebî, *el-Mugnî fi'd-Duafâ*, II/675.

<sup>53</sup> Bkz., Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II/296; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V/167.

<sup>54</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III/143.

<sup>55</sup> Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, III/172; Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XV/319.

*Rivâyetlerin Çürütülmesi*

a) Süddî'den gelen rivâyetlerden biri, *mevkûf* olup Süddî Ehl-i Kitâb'tan çokça nakilde bulunmakla marûftur.

b) 'Dâvûd zamanından bir adam da istemişti de, denizin dibinin üçte birine bile bir saatte ulaşamamıştı. Bu üç yüz senelik (bir mesafe)dir' diyen kimsenin görüşünü, Âlûsî (1270/1854) reddetmiş ve "bu haber açıkça yalandır" demiştir.<sup>56</sup>

c) Hızır'ın adının el-Yesa' olduğunu iddia eden kimsenin görüşüne gelince, ona bu ismin verilmesi ilminin yedi gök ve yedi yeri kapsayacak genişlikte olmasındandır. İbnü'l-Cevzî (597/1201), bunu zayıf görmüştür.<sup>57</sup> Malumdur ki bu görüş bâtıldır ve aslı yoktur. Adının İlyas olduğu görüşü de aynıdır.<sup>58</sup>

d) Bu görüşleri destekleyen bir delil yoktur ve bunlar garip, bâtil görüşlerdir.<sup>59</sup>

*Rivâyetlerin Hükümü*

Sahih bir senete dayanmadığından dolayı, (nakli) câiz değildir. Ayrıca garip ve mübâlâğalı ifadeleri sebebiyle yalan olduğuna dair zann-ı gâlib söz konusudur.

*Hızır Adı Verilmesinin Sebebine Dair Gelen(Rivâyet)ler*

İkrime, Hızır'a bu adın verilmesini, oturduğunda etrafını yeşillendirmesi, Mücâhid (103/721) ise namaz kıldığında etrafını yeşillendirmesi ile açıklamıştır.<sup>60</sup>

*Rivâyetin Çürütülmesi*

Sahih haberlerin gösterdiği gerçek şudur ki, Hızır beşerdir. İsmi Belyâ b. Melkân'dır. İsrâîloğulları'nın soyundan olduğu söylenmiştir.<sup>61</sup> Ona bu lakabın verilmesinin sebebi, beyaz bir postun üzerine oturduğunda hemen orada bir yeşillik bitmesidir. Ebû Hureyre'den (58/678) nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

<sup>56</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XV/319.

<sup>57</sup> Bkz., İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, III/136.

<sup>58</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, II/60; Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XV/319.

<sup>59</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XV/319.

<sup>60</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V/168.

<sup>61</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI/182; Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, III/172; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V/167; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, V/234; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, I/42; Nûrî, *Tehzîbü'l-Esmâ'*, I/177.

“Hızır’a bu adın verilmesinin sebebi, bir beyaz posta oturduğunda ardından hemen bir yeşilliğin bitivermesidir”.<sup>62</sup>

#### *Rivâyetin Hükümü*

Şeriatımıza uygun olduğu için nakli câizdir.

(Hızır’ın) Bâkî ve Ölümsüz Olduğuna Dair Gelen Rivâyetler

Âlimler, Hızır’ın (hâlen) diri mi ölü mü olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir.

a) Hızır’ın ölmeyen bir canlı olduğu söylenmiştir. Onun böyle canlı olmasının sebebi hakkında şu hikaye anlatılır: Hızır, hayat gözesinden içmişti. Zülkarneyn hayat gözesini aramak için karanlıklara dalmıştı. Hızır da onun önünde idi ve gözeye varıp indi ve yıkanıp içti. Allah’a şükür niyetine namaz kıldı. Zülkarneyn, yolu şaşırıp döndü.<sup>63</sup>

b) Hızır ve İlyas (as) her sene (Hac) Mevsimi’nde buluşan iki canlıdır. Bu görüşü İbn Cüreyc (150/767),<sup>64</sup> Atâ’dan (114/732)<sup>65</sup> ve İbn Abbas’tan<sup>66</sup> rivâyet etmiştir.

#### *Rivâyetlerin Çürütülmesi*

Sâlihlerin, Hızır hakkındaki hikâyeleri derlenenlerden daha çoktur. Onlar Hızır ile İlyas’ın her sene haccettiklerini ileri sürerler ve ikisinden bazı duâlar aktarırlar. Bunların hepsi marûftur ve (sadece) bunları söyleyenlere dayanmakta olup gerçekten zayıf haberlerdir. Çünkü çoğu, bunların iyi olduğunu düşünen kimselerden aktarılan hikaye, rüya ve Enes (b. Mâlik) (3/625) ile diğerlerinden menkûl *merfû* hadislerdir. Hepsisi de zayıftır ve delil alınmaz.

#### *İlk Olarak Hızır’ın (Hâlen) Canlı Olduğunu İleri Sürenlerin Görüşlerinin Çürütülmesi*

a) İnsanların çoğu, Hızır’ın bugüne kadar yaşadığını kabul etmeye hevesli ve düşkündür. Onun Ali b. Ebû Tâlib ve Ömer b.

<sup>62</sup> Buhârî, *es-Sahih*, “Ehâdîsü’l-Enbiyâ”, 3402, (654).

<sup>63</sup> Begavî, *Tefsîru’l-Begavî*, III/177-178.

<sup>64</sup> Abdülmelik b. Abdülazîz İbn Cüreyc el-Emevî; sika, fakîh ve fazîletli bir kimsedir, *müdelles* ve *mürsel* rivâyetlerde bulunurdu. 150/767’de ölmüştür. Bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzîh*, I/363; Bâcî, *et-Ta’dîl ve’t-Tahrîç*, II/904.

<sup>65</sup> Atâ b. Ebî Rabâh el-Kuraşî; Mekkeli, sika, fakîh, fazîletli ancak *mürsel* rivâyette çok bulunan bir kimsedir. 114/732’te ölmüştür. Hayatının sonunda değiştiği ve *mürsel* rivâyette çok bulunmadığı da söylenmiştir. Bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzîh*, I/391; Bâcî, *et-Ta’dîl ve’t-Tahrîç*, VI/330.

<sup>66</sup> Bkz., Begavî, *Tefsîru’l-Begavî*, III/177-178; Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl.*, IV/228.

Abdülazîz ile görüştüğünü, sâlihlerden çoğu kimselerin onu gördüğünü anlatırlar. Sözü işitip de illetini bilmeyen, naklettiklerinin senetlerini de araştırmayan bazıları bu tür bilgileri derleyen yazı(lar) yazmışlardır. İş o kadar yayıldı ki, yapmacık zühd hayatı yaşayıp da 'onu gördük ve onunla konuştuk'diyen topluluklar zuhûr etti. Acaba onu tanyacak bir alâmetleri mi vardı?! Akli yerinde olan bir insan, bir kimse ile karşılaşp da o kimsenin 'ben Hızır'ım' demesini olası görür mü?!<sup>67</sup>

b) Sahih bir senetle gelmemiştir. İbn Kesîr tefsîrinde "Nevevî ve başkaları Hızır'ın şu ana ve kıyâmete kadar yaşaması hakkında iki görüş nakletmiştir. O ve İbnü's-Salâh Hızır'ın bâkî olduğu fikrine meyletmişler ve bu konuda Selef'ten ve diğerlerinden hikâyeler ve rivâyetler zikretmişlerdir. Hızır'ın bu durumu bazı hadislerde de gelmiştir, ancak hiçbirisi sahih değildir. En meşhuru *taziye hadisi*<sup>68</sup> olup isnadı zayıftır".<sup>69</sup>

c) Farz-ı muhal taziye hadisi sahih olmuş olsaydı da; aklen, şer'an ve örfen taziye de bulunanın Hızır olması gerekmez, onun Hızır dışında mü'min cinlerden biri olması da mümkündür. Çünkü cinler hakkında Allah, "إِنَّهٗ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ" / Çünkü o da, askerleri de sizin kendilerini göremeyeceğiniz yerlerden sizi görürler" (A'râf 7/27) buyurmuştur. Taziye de bulunan bu kimsenin Hızır olduğu iddiasına, delilsiz hükmedilmiştir. Sahabe'nin gördükleri kimsenin Hızır olduğu yönündeki sözleri, zanlarında hata etmiş olmaları ihtimali dolayısıyla, müracaat edilmesi gereken bir delil değildir. Bu, hatasız şer'î icma'ya karşılık delil olamaz ve onların o kimsenin Hızır olduğu iddiası tutunulacak bir dayanak değildir.<sup>70</sup>

d) Hızır'ın Hz. Peygamber'e geldiği ve O'nunla beraber savaştığına dair herhangi bir sahih haber gelmemiştir. Nitekim Hz. Mustafâ (sas), "Allah'ım! Eğer Ehl-i İslâm'dan olan bu topluluğu yok

<sup>67</sup> Bkz., İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I/140; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, II/362-364.

<sup>68</sup> Hz. Ali'den rivâyet edildiğine göre şöyle demiştir: "Hz. Peygamber vefat edip de kefenlenince, Kâbe yönünden sesini duydukları ve fakat kendisini göremedikleri bir nâdi gelmiş ve 'Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi sizin üzerinize olsun! Ehl-i Beyt size selam olsun! Her canlı ölümü tadacaktır (Âl-i İmrân 3/185)!. Allah yok olan her şey için bir halef, her musîbet için bir tesellî, vefat eden herkes için bir ölüm ânı var etmiştir. Yalnızca Allah'a güvenin ve yalnızca O'ndan bekleyin. Çünkü asil musîbete uğrayan, sevaptan mahrûm kalan kimsedir' demiştir". İbn Abdilber, *et-Temhîd*, II/162.

<sup>69</sup> Bkz., İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III/100; Şenkatî, *Edvâü'l-Beyân*, III/327.

<sup>70</sup> Şenkatî, *Edvâü'l-Beyân*, III/328.

edersen, yeryüzünde Sana ibadet eden kimse kalmaz"<sup>71</sup> buyurmuştur. Eğer Hızır (o zaman orada) olsaydı, bu olumsuz durum olmazdı ve eğer canlı olsaydı onun Hz. Peygamber'e tâbi olması gerekirdi.<sup>72</sup>

e) Hızır canlı değildir, bilakis ölmüştür. Bu konuda çeşitli deliller vardır. Meselâ Cenâb-ı Hakk'ın " وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مَّتَّ فَهُمْ / الْحَالِدُونَ / Senden önce hiçbir beşere(dünyada), ebedî hayat vermedik. Sen ölsen, onlar ebedî mi kalacaklar"?!(Enbiyâ 21/34) sözündeki açık ve genel anlam bunlardandır. Âyetteki "لِبَشَرٍ" kelimesi, olumsuz (ifade) siyâkında *nekre* olarak gelmiş olup Hz. Peygamber'den önce (gelmiş-geçmiş) bütün beşeri kapsayacak şekilde umum ifade eder. Eğer Hızır *hayat gözesinden içip de kıyâmete kadar ebedî canlı kalmış olsaydı*, Allah Hz. Peygamber'den önce bu beşere yani Hızır'a ölümsüzlük vermiş olurdu.<sup>73</sup>

Sünnet'ten olan (delil)e gelince, daha önce geçmiş olan Abdullah b. Ömer hadisi buna örnektir: "Rasûlullah ömrünün sonunda bir akşam bize akşam namazı kaldırmıştı. Selam verince ayağa kalkıp 'bir düşünün bu geceniz, süresi içerisinde yeryüzünde hiçkimsenin kalmadığı yüz senelik bir zaman diliminin başıdır' buyurdu. Bununla o asrın sona erdiğini kastediyordu".<sup>74</sup>

#### Rivâyetlerin Hükümü

Nakli câiz değildir. Çünkü Hızır'ın canlı ve bâkî olduğuna dair gelen isrâîlî rivâyetler, hiçbir şekilde sahih değildir. Bunlar bize ulaşan Kitap ve Sünnet nasları ile bütün insanların fânî olup nerede, ne zaman ve ne şekilde olursa olsun, herhangi bir insanın ölümsüz olmadığını te'kîd eden bilgilere aykırıdır.

#### İkinci Olarak Hızır'ın İlyas ile Buluştuğunu İleri Sürenlerin Görüşlerinin Çürütülmesi

Hızır ile İlyâs'ın buluştuklarını anlatan hadisin senetinde bulunan Hasen b. Rezîn,<sup>75</sup> bu hadisin senetinde İbn Cüreyc vd. râvîlerden

<sup>71</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, 9. Bâb, 3081 (V/269). Elbânî, hadisi *hasen* kabul eder. Elbânî, *Sahihu ve Daîfu Süneni't-Tirmizî*, VII/81.

<sup>72</sup> Bkz., İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III/100; Şenkîtî, *Edvâü'l-Beyân*, III/332; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VI/434; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, I/364.

<sup>73</sup> Bkz., Şenkîtî, *Edvâü'l-Beyân*, III/328.

<sup>74</sup> Tahrici ilgili sayfada geçmiştir (Buhârî, *es-Sahih*, "et-Tevhid", 7542 (1440)).

<sup>75</sup> İbn Rezîn. İbn Adî, onun hakkında İbn Cüreyc'den alınmış olmadığı halde, ondan rivâyetlerde bulunduğu, kendisinden Ömer b. Âsım'ın nakilde bulunduğu



bahsetmemiştir. Hadis *marûf* olmayıp Amr b. Âsim rivâyetindedir ve bu hadis bu isnadla *münkerdir*.

Bu konuda bazı âlimler şunları söylemişlerdir:

a) Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'ye Hızır ile İlyâs'ın hayatta olup olmadıkları soruldu. Dedi ki "Hz. Peygamber, 'Her yüz senete bir o yüzyılın başında orada bulunan hiç kimse yeryüzünde kalmaz'<sup>76</sup> buyurmuşken, bu nasıl olur"?!

b) İbn Teymiye, "o ikisi hayatta da değildirler, uzun ömürlü de" demiştir. İbrâhîm el-Harbî (285/899) Ahmed b. Hanbel'e (241/855) Hızır ile İlyâs'ın ömürlerini, bâkî olup-olmadıklarını ve kendilerinden rivâyette bulunulup-bulunulamayacağını sordu. İmam Ahmed b. Hanbel, "İşini gâibe havale eden, ondan bir karşılık alamaz. (Bu iddiaları) ancak şeytan ilkâ eder" şeklinde cevap verdi.<sup>77</sup>

c) Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, "وَمَا جَعَلْنَا لِيَشْرَ مَنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ / Senden önce hiçbir beşere (dünyada), ebedî hayat nasip etmedik' âyeti, Hızır ile İlyâs'ın - Allah daha iyi bilir- hayatta olmadıklarına delildir" der.<sup>78</sup>

d) Hâfız Askalânî (852/1449), Hızır ile İlyâs'ın her yıl (Hac) mevsimlerinde bir araya gelmeleri konusunda, "bu, hiçbir şekilde tespit edilmiş değildir"<sup>79</sup> demiş ve eklemiştir: "İbn Abbas'ın, (Saîd b.) Cübeyr ve Dahhâk yoluyla gelen sözüne gelince, isnadı zayıf olup bundan dolayı Buhârî onu kesin ifade ile zikretmemiştir".<sup>80</sup>

#### Rivâyetlerin Hükümü

Hızır'ın bâkî olduğu görüşünün rivâyet edilmesi, -daha önce de geçtiği üzere- şeriatımızda gelen bilgilere aykırı olduğu için, câiz değildir.

**1. 4. Kehf 18/74. Âyet:** "فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَتَنَّهُ فَاَلِ أَقْتَلَتْ نَفْسًا رَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا"

"فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَتَنَّهُ فَاَلِ أَقْتَلَتْ نَفْسًا رَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا" /Yine yola koyuldular. Nihayet bir oğlan çocuğuna rastladılar ve Hızır onu öldürüverdi.

değerlendirmesini yapar. Ukaylî, "kendisi *meçhûl* (3. tabaka) olup, hadisi *mahfûz değildir*" der. Ebu'l-Hasen İbnü'l-Münâdî de "Hasen İbn Rezîn(in hadisi) *zayıftır*" der. Bkz., İbnü'l-Cevzî, *ed-Duaî ve'l-Metrûkîn*, I/202; Zehebî, *Lisânü'l-Mizân*, II/205.

<sup>76</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nakdü'l-Menkûl*, I/63 (İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V/168'den naklen). Tahrici ilgili sayfada geçmiştir (Buhârî, *es-Sahih*Tevhid, 7542 (1440)).

<sup>77</sup> İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/337.

<sup>78</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, I/3456; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I/142. Bkz., Mevsilî, *el-Mugnî ani'l-Hıfzı ve'l-Kitâb*, I/77.

<sup>79</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûah fi'l-Ahbâri'l-Mevdûah*, I/140.

<sup>80</sup> Bkz., Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, III/673.

(Musa) 'Masum bir canı, (kıyas olarak) bir can karşılığında olmaksızın mı öldürdün?! Doğrusu çok fena bir iş yaptın!' diye atıldı" (Kehf 18/74).

Saîd b. Cübeyr, Hızır'ın oynamakta olan çocuklar gördüğünü, zarîf ve temiz yüzlü bir çocuğu alarak onu yatırıp bıçakla kestiğini;<sup>81</sup> İbn Abbas ise bu çocuğun ergenliğe ulaşmamış bir çocuk olduğunu söyler.

#### *Çocuğun İsmine Dair Gelen Rivâyetler*

Öldürülen çocuğun isminin *Ceysûr* olduğu rivâyeti gelmiştir.<sup>82</sup> *Haysûr* olduğu da söylenmiştir. Bir üçüncü rivâyette ise *Haysûn* gelmiştir.<sup>83</sup>

Dahhâk,<sup>84</sup> çocuğun bozgunculuk yaptığını, anne-babasının çocuktan eziyet gördüklerini ve çocuğun adının Haş-boz olduğunu söyler. Şuayb el-Hayyânî<sup>85</sup> ise adının *Hayşûr* olduğunu,<sup>86</sup> Vehb b. Münebbih de çocuğun babasının adının *Milas*, annesinin adının ise *Rahmî* olduğunu söyler.<sup>87</sup>

#### *Rivâyetlerin Çürütülmesi*

Gelen rivâyetlerde, şer'î bir nassa doğrudan aykırı olmasa da, ilmin çok işine yaramayacak derecede ayrıntılar bulunmaktadır. Nassa aykırı bir yönü yoksa da, bunları kabul etmek garip olacaktır.

#### *Rivâyetlerin Hükmü*

Haklarında susulan (meskûnun anı) bir konu olduğu için, -itikâd hâriç- delil getirmek şartıyla, bu rivâyetleri nakletmeye engel bir durum söz konusu değildir.

<sup>81</sup> Bkz., Taberî, *el-Câmiu'l-Beyân.*, XV/268; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III/95; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V/412.

<sup>82</sup> *Ceysûr*. Başî fethalî *cîm*, sonrası sâkin *ye* ile harekeli *sîn* ve *râ*. Bu, söylendiğine göre Hızır'ın öldürdüğü çocuğun ismidir. Bkz., Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V/428; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, II/377.

<sup>83</sup> Bkz., Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/36.

<sup>84</sup> Ebu'l-Kâsım el-Horasânî Dahhâk b. Müzâhım el-Hilâlî; doğru sözlü, (ancak) çokça *mürsel* rivâyette bulunan ve h. 100'den sonra (105/723) vefat etmiş olan bir kimsedir. Bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîh*, I/280; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III/446.

<sup>85</sup> Hayatı üzerinde yeterince durmadım. Allahu a'lem Şuayb el-Cübbâi olabilir.

<sup>86</sup> Bkz., Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, VI/184.

<sup>87</sup> Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, VI/184.

*İkinci Rivâyet Hızır'ın Çocuğu Öldürmesinin Keyfiyeti Hakkındadır*

Kelbî, çocuğun yol kesip haraç toplayan ve ebeveynine sığınıp anne babasını kendisinden başkasının yaptığına dair yemin etmeye zorlayan bir kimse olduğunu, (bundan dolayı) Hızır'ın çocuğu yakalayıp yere çaldığını ve başını gövdesinden ayırdığını; bir kısım ulemâ ise ayağı ile tekmeleyip öldürdüğünü, diğer bir kısmı da Hızır'ın çocuğun başını duvara çarpıp öldürdüğünü söyler.<sup>88</sup>

*Rivâyetin Çürütülmesi*

a) Hızır'ın çocuğu boğazlamasının mahiyeti hakkında gelen rivâyetler, onun çocuğu yakaladığı ve yere yatırıp bıçakla boğazını kestiği yönündedir. Ölene kadar kafasını duvara çarptığı, kafasını taş ile ezdiği, ayağı ile dövüp öldürdüğü, parmağını karnına sokarak göbeğini söküp çıkardığı ve çocuğun (bundan) öldüğü de söylenmiştir. Daha başka rivâyetler de vardır, ancak bunların delili yoktur.<sup>89</sup>

b) Bu rivâyetleri destekleyecek ya da onlarla gelen bilgileri doğrulayacak sahih bir nas bulunmamaktadır. Zira “Kur’ân’da bulunan bir kısım bilgiler isrâiliyyatta yer alsa da, isrâiliyyattan alınan bilgilerle Kur’ân’ın tefsîri câiz değildir”<sup>90</sup> ilkesince, bu olayın ayrıntılarını şer’î bir nasla öğrenmekten başka bir yolumuz yoktur.

c) Hızır’a isnadı uygun olmayan dereceye ulaşmamış olsa da, bu tür ayrıntılar çoktur ve bunları bilmenin bir faydası yoktur

d) Şuayb ve Kelbî rivâyetlerinde zayıflık vardır.

*Rivâyetin Hükmi*

İçerdiği tuhaf, kabul edilemez, abartılı ve yalan olduğuna dair zann-ı gâlib bulunan bilgiler sebebiyle, bu rivâyetlerin nakli câiz değildir.

**1. 5. Kehf 18/77. Âyet:** “فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا

فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا / Yola devam ettiler. Nihayet bir şehre varıp o şehir halkından yiyecek istediler, ama ahali bunları misafir etmeyi kabul etmedi. (Bu sırada

<sup>88</sup> Bkz., Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, III/174; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl.*, IV/223; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, VI/184.

<sup>89</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XV/338.

<sup>90</sup> Muhammed İbn Abdülvehhâb, *Tefsîru Âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I/255.

Hızır) Orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördü ve onu düzeltiverdi. (Musa) 'İsteseydin buna karşı iyi bir ücret alabilirdin!' dedi" (Kehf 18/77).

Bu duvarın göğe doğru olan uzunluğu (yüksekliği) yüz zira' idi.<sup>91</sup> Tavan uzunluğunun o şehrin zira' ölçüsüyle iki yüz zira' olduğu da söylenmiştir. (Yerdeki) uzunluğu beş yüz zira', genişliği ise elli zira' olup insanlar altından korkarak geçerlerdi.<sup>92</sup>

#### Rivâyetlerin Çürütülmesi

Bu ayrıntılar faydasız olup ilmin (sınırlarının) ötesindedir. Bu ayrıntının doğru olduğunu ispat edecek bir delil de yoktur. Aksine içerdiği açık abartılı ifadeleri nedeniyle bâtıldır.

#### Rivâyetlerin Hükümü

Bu rivâyetleri bilmek imanı artıracak, bilmemek ise azaltacak bir konuya taalluk etmeyen bir bilgi olduğu için, nakline engel bir durum yoktur.

**1. 6. Kehf 18/79. Âyet:** "وَأَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا

*İlk/ أمّا السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا* olarak, o gemi, denizde çalışan bazı fakirlerindi ve ben onu kasden biraz zedeledim. Zira öte yanında, sağlam olan bütün gemileri gaspeden (zâlim) bir kral vardı' dedi" (Kehf 18/79).

#### Gemileri Gasp Eden Kralın İsmine Dair Gelen Rivâyetler

Her (istediği) yeni gemiye zorla el koyan bu kralın ismi konusunda ihtilâf edilmiştir. Bundan dolayı Hızır, (bindikleri) gemiyi zedelemiş ve (bazı yerlerini) parçalamıştı. İlgili görüşler şu şekildedir:

a) (Bu kralın) adı Celendî olup kâfir bir adamdı; bunu Muhammed İbn İshâk söylemiştir.<sup>93</sup>

b) Şuayb el-Cübbâî<sup>94</sup> ise adının Hüdüd b. Būdūd olduğunu söylemiştir.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Nevevî, Vehb İbn Münebbih'ten nakletmiştir. Bkz., Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, XV/141.

<sup>92</sup> Bkz., Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, V/16.

<sup>93</sup> Bkz., Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI/180; Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, III/176; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III/535, Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II/358.

<sup>94</sup> Şuayb. Ahbâî olup (hadisi) *metrûktür*. Ezdî, Yemen'de ordunun fethettiği bir dağ olan Vecbe'den olduğunu söyler. *Melâhim*'in sahibi Şuayb b. el-Esved olabilir.

*Rivâyetlerin Çürütülmesi*

- a) Bu görüş, sahih bir nakle muhtaçtır. İbn Atıyye (541/1147), “hiçbiri tespit edilmiş değildir” demiştir.<sup>96</sup>
- b) Şuayb el-Cübbâî, *metrûk* olduğunu söylemiştir.
- c) Kralın ve(ya) çocuğun adını bilmek gereksizdir, zira bunların isimlerini bilmenin çok da faydası yoktur.

*Rivâyetlerin Hükümü*

Bu rivâyetler *meskûnun anı* olduğu için, bunları nakletmenin önünde bir engel yoktur.

*Hızır'ın Gemi Sahiplerine Özür Beyan Etmesine Dair Gelen Rivâyetler*

Rivâyete göre Hızır gemide bulunanlara özür beyan etmiş ve onlara gaspçı kral hakkında bilgi vermiştir. Gemidekiler o (zâlim kral)dan haberdar değillerdi. Onlara “gemi kralın bölgesine uğradığı zaman ayıplı olduğundan dolayı onu bıraksın istedim” dedi. Kralın bölgesini geçince geminin kusurunu giderdiler ve ondan yararlanmaya devam ettiler. Dolgu (malzemesi) ve zift ile tamir ettikleri de söylenmiştir.<sup>97</sup>

Hızır'ın geminin bir kısmını parçalayıp da gemi zâlim kraldan kurtulduktan sonra gemi sahiplerine yaklaşp “ben sadece sizin için hayır olan şeyi istedim” dediği, adamların onun bu (ileri) görüşüne teşekkür ettikleri ve Hızır'ın gemiyi onlar için onardığı söylenmiştir.<sup>98</sup>

*Rivâyetlerin Çürütülmesi*

- a) ‘Hızır'ın geminin bir kısmını parçalayıp da gemi zâlim kraldan kurtulduktan sonra gemi sahiplerine yaklaşp “ben sadece sizin için hayır olan şeyi istedim” dediği, adamların onun bu (ileri) görüşüne teşekkür ettikleri ve Hızır'ın her nasıl olduysa gemiyi onlar için onardığı’ şeklinde gelen rivâyet, Hızır'ın, adamları işin hakîkatine vâkıf kıldığını göstermektedir. Yine açıktır ki Musa oradaydı ve bunu

---

Tâbiûn'dan olup Tâvûs (b. Keysân)'ın (106/724) akranlarındandır. Bkz., Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, II/278; Kaysî, *Tavzihu'l-Müştebih*, II/78.

<sup>95</sup> Bkz., Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI/180; Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, III/176; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III/535, İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II/194.

<sup>96</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III/535.

<sup>97</sup> Bkz., Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, III/176. القار, zift demektir. Bkz., Zeyyât, vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, II/769.

<sup>98</sup> Bkz., Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V/430.

duymuştu. Bu habere güvenilemeyeceği, Musa'nın yüzü ona dönük olmayıp da duymamış olmasına rağmen haberin doğru olma ihtimali de söylenebilir. Ancak Musa'nın Hızır'ın bu açıklamasını duyduğu bir nas ile tespit edilmiş değildir, zira bunu haber vermemektedir.<sup>99</sup>

b) Âyetler, mutlak olarak buna değil aksine Musa'nın toplamda üç defa Hızır'ı engellemesinin sonrasında<sup>100</sup> ve Hızır'ın yaptıklarının sebebini kendisine açıklayıp da Musa'nın ondan ayrılmasının öncesine işaret etmektedir. Bunun anlamı şudur: Gemi, içinde bulunanların parçalama sebebini anlamadan (rotasına göre) istediği yere varmıştır.

### *Rivâyetlerin Hükmü*

İçerdiği bilgiler doğru olmadığı ve bu rivâyeti güçlendirecek delil bulunmadığı için, bu rivâyetlerin nakli câiz değildir.

#### **1. 7. Kehf 18/81. Âyet:** “فَارْزُقْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا”

“فَارْزُقْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا”/Ve Rablerinin, kendilerine, onun yerine daha temiz ve merhametli bir çocuk vermesini arzu ettik” (Kehf 18/81).

Kelbî, Allah'ın o anne-babaya çocuğun yerine bir câriye verdiğini ve dönemin peygamberlerinden birinin onunla evlendiğini, o câriyenin bir peygamber dünyaya getirdiğini ve Allah'ın o peygamber vâsıtasıyla toplumlardan birine hidâyet verdiğini söyler.<sup>101</sup>

Cafer b. Muhammed'den<sup>102</sup> ve babasından, Allah'ın o anne babaya yetmiş peygamber doğuran bir câriye verdiği nakledilmiştir.<sup>103</sup>

İbn Cüreyç, Allah'ın o anne babaya Müslüman bir çocuk verdiğini belirterek, Mutarrıf'ın o anne babanın (Hızır'ın öldürdüğü o) çocuğun doğumu ile sevinip ölünce üzüldüklerini, eğer kalsaydı çocuğun onların helâkine sebep olacağını; kişinin Allah'ın *kazâsına* rızâ göstermesi gerektiğini, zira mü'min için şer gördüğü hususlarda, kulun kendi istediği şeylerden Allah'ın *kazâsının* kendisi için daha hayırlı olduğunu söylediğini zikreder.<sup>104</sup>

<sup>99</sup> Bkz., Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XVI/10.

<sup>100</sup> Hz. Mûsâ, Hızır'dan aralarında yaşanan üç olayın sonuncusundan sonra olayların iç yüzünü kendisine öğretmesini istemiştir.

<sup>101</sup> Bkz., Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, III/177; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI/187; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâm*, XI/37; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III/517.

<sup>102</sup> “Ca'fer es-Sâdık” olarak bilinen Ebû Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib el-Hâşimî; doğru sözlü, fakîh ve (Şîa'nın) altıncı imam(i)dir. 148/765'de vefat etmiştir. Bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîh*, I/948.

<sup>103</sup> Bkz., Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, III/177; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâm*, XI/37.

<sup>104</sup> Bkz., Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, III/177.

*Rivâyetlerin Çürütülmesi*

- a) Bu rivâyetlerin sahih olduğunu gösteren bir delil yoktur.
- b) Bu rivâyetlerde -Allah bilir- abartılı bir durum söz konusudur.
- c) Kelbî yalancılığı ile marûf olup sözü (delil olarak) kabul edilmez.
- d) Kurtubî (671/1273), “âlimlerimiz bu (doğru olmaktan) uzaktır, zira İsrâîloğulları hâriç (aynı anda) birçok peygamberin bulunması bilinen bir durum değildir ve bu câriye onlar arasında bulunmamıştır” der.<sup>105</sup>

*Rivâyetlerin Hükmi*

İçerdiği bilgileri doğrulayacak delil bulunmadığından dolayı, bu rivâyetleri nakletmek câiz değildir.

**Sonuç**

Musa ile Hızır Kıssası konusunda gelen rivâyetlerin derinliğini tetkik ettikten ve bunları rivâyet etmenin hükmünü öğrendikten sonra, bu kıssanın belirsizliklerini açıklamak üzere gelen rivâyet ve haberlerin çoğunun, aşağıdaki şekilde olduğunu görürüz:

- a) Bu rivâyetlerin çoğu *yakînî* değildir.
- b) Pekçoğunun tartışmada nihâî nokta olması doğru değildir.
- c) Çoğu isrâîliyyâtan ve geçmiştekilerin haberlerinden nakledilmiş, kaynağı meçhûl, isnadı zayıf, Kur’ân’ın hedefi ile bir alakası bulunmayan, sokuşturma rivâyetlerdir.
- d) Ayrıca, bir kısmı şeriatın naslarına aykırı olmayıp bunların nakli câiz olsa da, bu tür rivâyetlerde, ardında bir fayda bulunmayan zorlama durumlar söz konusudur.

Bu araştırmanın sonuçları ve önerileri şunlardır:

- a) Kıssadaki bu belirsiz durumların, ayrıntılarına dalmaksızın Allah’ın kitabında geldiği üzere (aynen) kalmalıdır. Çünkü bu belirsizlikler, ne Kur’ân-ı Kerîm’de açıklanmıştır ne de Sünnet-i Nebviyye’de. Bu da, (söz konusu) bu belirsizliklerin açıklanmasında çok önemli bir fayda olmadığını gösterir.
- b) Kıssa hakkında hadis kitaplarında gelen sahih rivâyetler yeterlidir. Bundan fazlası *kıssacıların* ve *nakilcilerin* asılsız sözleridir.

<sup>105</sup> Bkz., Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâm.*, XI/37.

Son olarak, yüce ve (her şeye) kâdir olan Allah'tan bu rivâyetlerin sunumunda ve çürütülmesinde muvaffak olmuş olmayı dilerim. Çalışmamdaki hakikat, doğru, fazilet ve minnet Allah'tan; eksiklik ve haddi aşma ise benden ve şeytandandır. Yardım istenecek (yegâne varlık), Allah'tır.

Hamd, nimeti ile sâlih amelleri tamama erdiren Allah'a mahsustur.

### Kaynakça\*

- Acelî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-Kûfî; *Ma'rifetü's-Sikât min Ricâli Ehli'l-İlmi ve'l-Hadîs ve mine'd-Duafâi ve Zikri Mezâhibihim ve Ahbârihim*, thk., Abdülalîm Abdülazîm el-Bestüvî, Mektebetü'd-Dâr, Medîne, 1405/1985.
- Ali el-Kârî, Nûreddin Ali b. Muhammed b. Sultân (1014/1605); *el-Esrâru'l-Merfûah fi'l-Ahbâri'l-Mevdûah/el-Mevdûâtü'l-Kübrâ*, thk., Muhammed es-Sabbâg, Dâru'l-Emâne, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1391/1971.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî (1270/1854); *Rûhu'l-Maânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Aynî, Bedruddin Mahmûd b. Ahmed (855/1451); *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Bâcî, Süleymân b. Halef b. Sa'd Ebu'l-Velîd (474/1081); *et-Ta'dîl ve't-Tahrîc limen Harace lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi's-Sahih*, thk., Ebû Lübâbe Hüseyin, Dâru'l-Livâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. bs., Riyâd, 1406/1986.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd (516/1122); *Tefsîru'l-Begavî/[Me]lâlimü't-Tenzîl*, Dâru'l-Ma'rife, thk., Hâlid Abdurrahmân el-Âkk, Beyrut, ty.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer (685/1286); *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî (256/870); *Sahihu'l-Buhârî*, Beytül'Efkârî'd-Devliyyeti li'n-Neşr, Riyâd, 1419/1998.
- Dimeşkî, Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil el-Hanbelî (880/1475); *el-Lübâb fi Ulûmî'l-Kitab*, thk., Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali

\* Müellifin Arap alfabesine göre yaptığı alfabetik dizini, biz bugün Türkçe'de kullandığımız alfabe sırasına göre yaptık. Ayrıca kaynak eser müelliflerinin, hicrî ve mîlâdî olarak vefat tarihlerini verdik (çev. notu).



- Mumammed Muavviz, *Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, 1. bs., Beyrut, 1419/1998.
- Ebnâsî, İbrâhîm b. Musa b. Eyyûb (802/1400); *eş-Şeze'l-Feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*, thk., Salâh Fethî Helel, Mektebetü'r-Rüşd, 1. bs., Riyad, 1418/1994.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî (745/1344); *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, thk., A-Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd., *Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, 1. bs., Beyrut, 1422/2001.
- Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdullah (430/1038); *ed-Duafâ'*, thk., Fârûk Hammâde, *Dâru's-Sekâfe*, ed-Dâru'l-Beyzâ, 1405/1984.
- \_\_\_\_\_ ; *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, *Dâru'l-Kitabî'l-Arabî*, 4. bs., Beyrut, 1405/1984.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Imâdî (951/1544); *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, *Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî*, Beyrut, ty.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin (1420/1999); *Sahihu ve Daîfu Süneni't-Tirmizî*, el-Mevsûatü'ş-Şâmîle.
- Hazrecî Ensârî, Safiyyuddin Ahmed b. Abdullah el-Yemenî el-Ensârî (923/1517); *Hulâsatü Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk., Abdülfettâh Ebû Gudde, *Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye*, *Dâru'l-Beşâir*, Halep, Beyrut, 1416/1995.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (370/980); *Tehzîbü'l-Lüga*, thk., Muhammed Ivaz Mer'ab, *Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî*, 1. bs., Beyrut, 1422/2001.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullah Ebû Abdullah (405/1014); *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk., Mustafa Abdülkadir Atâ, *Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, 1. bs., Beyrut, 1411/1990.
- Halvânî, Senâ Abdürrahîm; *el-İsrâîliyyât fî Kıssati Îsâ (as)*, Külliyyetü't-Terbiyye li'l-Aksâmi'l-Edebiyye, (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), 1424/2003.
- Hâzin, Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî (741/1341); *Tefsîru'l-Hâzin/Lübâbü't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl*, *Dâru'l-Fikr*, Beyrut, 1399/1979.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Numerî (463/1070); *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Maânî ve'l-Esânîd*, thk., Mustafa b. Ahmed el-Ulvî, Muhammed Abdülkebîr el-Kübrâ, *Vezâratü Umumi'l-Evkâf*, Fas, 1387/1967.

- İbn Abdülvehhâb, Muhammed b. Abdülvehhâb (1206/1792); *Tefsîru Âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, haz. Muhammed Baltacı, Matbaatü'r-Riyâd, 1. bs., Riyad, ty.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî b. Abdullah b. Muhammed Ebû Ahmed el-Cürcânî (365/976); *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, thk., Yahyâ Muhtâr Gazâvî, Dâru'l-Fikr, 3. bs., Beyrut, 1409/1988.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (1392/1973); *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sehnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', Tunus, 1417/1997.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî (541/1147); *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk., Abdüsselam Abdüşşâfî, Dâru'l-Kürübî'l-İlmiyye, 1. bs., Lübnan, 1413/1993.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Gırnâtî el-Kelbî (741/1340); *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Lübnan, 1403/1983.
- İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân Muhammed b. İdrîs er-Râzî (327/938); *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. bs., Beyrut, 1371/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali (852/1448); *ez-Zehru'n-Nadr fî Hâli'l-Hadr*, thk., Salâh Makbûl Ahmed, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Hindistan, 1408/1988.
- \_\_\_\_\_ ; *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, thk., Muhibbüddin el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.
- \_\_\_\_\_ ; *Lisânü'l-Mîzân*, thk., Dairatü'l-Ma'rifi'n-Nizâmiyye el-Hind, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1406/1986.
- \_\_\_\_\_ ; *Takrîbü't-Tehzîh*, thk., Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1406/1986.
- İbn Hanbel, Ahmed Ebû Abdullah eş-Şeybânî (241/855); *Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, Müessesetü Kurtuba, Mısır, ty.
- İbn İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa el-Mâlikî (544/1149); *Meşâriku'l-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsâr*, el-Mektebetü'l-Atîka, Dâru't-Türâs, ty.
- İbn Kayyım el-Cevzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî Ebû Abdullah (751/1350); *Nakdü'l-Menkûl ve'l-Mihakkü'l-Mümeyyez beyne'l-Merdûdi ve'l-Makbûl*, thk., Hasen es-Semâî Süveydân, 1. bs., Dâru'l-Kâdirî, Beyrut, 1411/1990.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer ed-Dimeşkî (774/1372); *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1980.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889); *el-Maârif*, thk., Servet Ukkâşe, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty.

- İbn Mâkûlâ, Ali b. Hibetullah b. Ebû Nasr (475/1082'den sonra); *el-İkmâl fî Raf'ı'l-İrtiyâb anı'l-Mü'telif ve'l-Muhtelif fî'l-Esmâ' ve'l-Künâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, 1. bs., Beyrut, 1411/1990.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem el-İfrikî el-Mısırî (711/1311); *Lisânü'l-Arab*, 1. bs., Dâru Sâdır, Beyrut, ty.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Münî' Ebû Abdullah el-Basrî ez-Zühri (230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty.
- İbn Teymiye, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî (728/1328); *Kütüb ve Rasâil ve Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiye*, thk., Abdurrahân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî en-Necdî, Mektebetü İbn Teymiye, 3. bs., yy., ty.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (597/1201); *el-Mevzûât*, thk., Tevfik Hamedân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1415/1995.
- \_\_\_\_\_ ; *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk., Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1406/1986.
- \_\_\_\_\_ ; *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûki ve'l-Ümem*, Dâru Sâdır, 1. bs., Beyrut, 1358/1939.
- \_\_\_\_\_ ; *Garîbü'l-Hadis*, thk., Abdülmü'tî Emîn el-Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1405/1985.
- \_\_\_\_\_ ; *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1404/1983.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed (606/1210); *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadisi ve'l-Eser*, thk., Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.
- İzz b. Abdüsselâm, İzzeddin Abdülazîz b. Abdüsselâm es-Sülemî ed-Dimeşkî eş-Şâfiî (660/1261); *Tefsîru'l-Kur'ân (İhtisâru'n-Nüket li'l-Mâverdi)*, thk., Abdullah b. İbrâhîm el-Vehbî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrut, 1416/1996.
- Kaysî, Şemsüddin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed ed-Dimeşkî [İbn Nâsiruddîn] (842/1438); *Tavzîhu'l-Müştebih fî Zabtı Esmâ'r-Ruvât ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Künâhüm*, thk., Muhammed Naîm el-Arkasûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1413/1993.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (671/1272); *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru's-Şa'b, Kahire, ty.

- Mahallî, Celâlüddî Muhammed b. Ahmed (864/1459); Süyûtî, Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâlüddin es-Süyûtî (911/1505); *Tefsîru'l-Celâleyn*, 1. bs., Dâru'l-Hadis, Kahire, ty.
- Mevsilî, Ebû Hafs Ömer b. Bedr b. Saîd el-Verrânî (622/1225); *el-Mugnî ani'l-Hıfzı ve'l-Kitab*, Dâru İhyâi't-Kitabi'l-Arabî, 1. bs., Beyrut, 1407/1986.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî (150/767); *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk., Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1424/2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (261/847); *Sahihu Müslim*, thk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed (710/1310); *Tefsîru'n-Nesefî/Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Tab'atü'l-Câmiî'l-Kebîr, 4. bs., 1427-1429/2006-2007.
- Nûrî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref (295/907); *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nûrî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 3. bs., Beyrut, 1392/1972.
- \_\_\_\_\_; *Tehzîbü'l-Esmâi ve'l-Lügât*, thk., Mektebü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1416/1996.
- Rabî', Âmâl Muhammed Abdurrahmân; *el-İsrâîliyyât fi Tefsîri't-Taberî Dirâse fi'l-Lüga ve'l-Mesâdiri'l-Arabiyye*, Matâbiu Dâri't-Teâvün., Kahire, 1422/2001.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer et-Temîmî eş-Şâfiî (606/1209); *et-Tefsîru'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1421/2000.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır (1376/1956); *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelami'l-Mennân*, thk., İbn Useymîn Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2000.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm (427/1035); *el-Keşf ve'l-Beyân (Tefsîru's-Sa'lebî)*, thk., İbn Âşûr, inc. Nazîr es-Sâidî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1. bs., Beyrut, 1422/2002.
- Seâlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf (1376/1956); *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, ty.
- Semerkindî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Leys (383/993); *Tefsîru's-Semerkindî/Bahru'l-Ulûm*, thk., Mahmûd Mataracî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.

- Süyûtî, Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâlüddin es-Süyûtî (911/1505); *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1413/1993.
- Şenkâtî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed b. el-Muhtâr el-Cekenî; *Edvâü'l-Beyân fi Îzâhu'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*, thk., Mektebetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid Ebû Cafer (310/922); *el-Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405/1984.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân; *Makâlât fi Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefsîr*, Dâru'l-Muhaddis, Riyad, 1425/2004.
- \_\_\_\_\_; *Şerhu Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr li İbn Teymiye*, İbnü'l-Cevzî li'n-Neşr., Riyad, 1428/2007.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ (279/892); *el-Câmiu's-Sahih Sünenü't-Tirmizî*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir vd., Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Ömer b. Musa (323/935); *ed-Duaî'ü'l-Kebîr*, Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1404/1984.
- Vâhıdî, Ali b. Ahmed Ebu'l-Hasen (468/1075); *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk., Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, 1. bs., Beyrut, 1415/1995.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (748/1348); *el-Mugnî fi'd-Duaî'*, thk., Nûreddin İtr, Tab'atü'l-Câmi'l-Kebîr., 4. bs., 1427-1429/2006-2007.
- \_\_\_\_\_; *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk., Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1415/1994.
- \_\_\_\_\_; *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin (1399/1978); *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, 3. bs., Kahire, 1405/1985.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, thk., Abdürrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1. bs., Beyrut, ty.
- Zeyyât, Ahmed vd.; *el-Mu'cemü'l-Vasît*, thk., Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, Dâru'd-Da've, yy., ty.

## AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Ocak-Haziran/Temmuz-Aralık) yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Yazılara 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, Türkçe özetten sonra İngilizce başlık, beşer tane Türkçe-İngilizce anahtar kelime ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
7. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
8. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtirse, üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi halinde yayımlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
10. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Dergide yer alan yazıların hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

11. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirilmeye alınmaz.
12. Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

### **AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ**

Dergide yayımlanması istenen yazılar, sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır.

1. Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının kapsamıyla uyumlu; yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
2. Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalı ve yazının diğer bölümlerinden ayrı olarak yayımlanabilecek biçimde hazırlanmış olmalıdır.
3. Yazı, dil ve ifade yönünden, dilbilgisi kurallarına uygun olmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemeli ve makale yazım kurallarına uygun olmalıdır.
4. Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgeler, bilimsel kurallara uygun olarak hazırlanmalı, yazının amacına ve kapsamına uygun olarak seçilmelidir.
5. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgelerin kolayca anlaşılacak biçimde yalın ve yeterli bir açıklaması bulunmalıdır.
6. Yazıda kullanılan kaynaklar yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.

7. Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
8. **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda kenar boşlukları üstten 2,5 cm, alttan 2,5 cm, sol 2,5 cm, sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
9. **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 11 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı tam, değer 14 nk, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 0,3 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 10 punto ile yazılmalıdır.
10. Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 11 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılır. Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek yazar ad(lar)ı unvanlı olarak çalıştığı kurum ve e-posta adresi sayfanın sağında dipnotlu olarak yazılır.
11. Yazar adından sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 10 punto Palatino Linotype yazı tipi ile yazılır. Önce Türkçe öz ve anahtar kelimeler, sonra İngilizce başlık, İngilizce özet ve Keywords yazılır. Makale içeriğini yansıtan beş (5) tane Türkçe ve İngilizce anahtar kelime eklenir. Makalenin Türkçe ve İngilizce özeti 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
12. Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dahil 24 sayfayı geçmemelidir.
13. Şekil, tablo ve fotoğraflar bilgisayar ortamında hazırlanıp metin içinde ya da sonunda sayfa boyutlarını aşmayacak şekilde yerleştirilir.
14. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre veya metin içi (APA) şeklinde düzenlenebilir.



## DİPNOTLARI SAYFA ALTINDA SIRALI NUMARA SİSTEMİNE GÖRE GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR

### A) Dipnotların Gösterilmesi

#### 1. Kitap:

Basılmış eser; yazar-yazarların adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

**Tek Yazarlı:** Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 5. bs., Ankara, 1996, s. 128.

**İki Yazarlı:** Nurettin Fidan, Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Alkım Yay., İstanbul, 1998, s. 226.

**Üç veya Daha Çok Yazarlı:** Michael Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yay., 1. bs., İstanbul, 2006, s.79.

**Derleme:** Mustafa Kafalı, "Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesi", *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel, Yeni Türkiye Yayınları, c. VI, Ankara, 2002, s. 192.

**Çeviri:** İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 145.

2. **Tez Örnek:** Haydar Dölek, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 68.

3. **Yazma Eser:** Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

**Örnek:** Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şerîyye, no: 832, vr. 18a.

4. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

**Örnek:** Buharî, *es-Sahîh*, İman 1.

5. **Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası.

**Telif Makale Örnek:** Enver Demirpolat, "Üstad-ı Hikmet Muğlalı Palabıyık Mehmet Efendi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı: 12, Elazığ, 2010, s. 135.

**Çeviri Makale Örnek:** Kasım Cabir, “İmâm Ca’fer es-Sadık’ın Fıkhının Fikri ve Toplumsal Çerçevesi”, çev. Erdoğan Sarıtepe, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı: 2, Elazığ, 2010, s. 334.

6. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler, makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

**Örnek:** Fahrettin Atar, “Fetva”, *DİA*, c. 12, İstanbul, 1995.

7. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

**Örnek:** İbn Sina, *Metafizik II*, s. 183.

8. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

9. Ayetlerin Türkçe meali italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

**Örnek:** Ankebut, 29/5.

10. İnternet kaynakları: İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

**Örnek:** <http://plato.stanford.edu/> (18.10.2006).

11. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

## **B) Kaynakçanın Hazırlanması:**

1. Kaynaklar makalenin sonundaki kaynaklar bölümünde yazar soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Kaynakların önüne sıra numarası konulmaz.

### **2. Kitap:**

**Tek Yazarlı:** Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 5. bs., Ankara, 1996.

**İki Yazarlı:** Fidan, Nurettin, Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Alkım Yay., İstanbul, 1998.

**Üç veya Daha Çok Yazarlı:** Peterson, Michael ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yay., 1. bs., İstanbul, 2006.

**3. Tez:**

Dölek, Haydar, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.

**4. Makale:**

Demirpolat, Enver, "Üstad-ı Hikmet Muğlalı Palabıyık Mehmet Efendi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı: 12, Elazığ, 2010.

**5. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler:**

Ay, Mehmet Emin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000.

Atar, Fahrettin, "Fetva", *DİA*, c. 12, İstanbul, 1995.

Ege, Remziye, "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

## APA YÖNTEMİNE GÖRE METİN İÇİNDE VE ÇALIŞMA SONUNDA KAYNAK GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR

1. Kaynakçada eserler yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Eğer yazar adı yoksa eser adı esas alınır. Bir yazarın birden çok eseri kullanılmışsa kaynaklar kronolojik sırayla yazılır. Bir yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla yayını kullanılmışsa yayın adlarının alfabetik sırasına göre "2008a", "2008b" şeklinde sıralanır.
2. APA Yöntemine Göre Çalışmanın sonunda (Kaynakça/Bibliyografya) ve çalışmanın içinde (Gönderme) kaynak gösterme biçimlerine ilişkin örnekler aşağıda sıralanmaktadır.

### **Tek Yazarlı Kitap**

**Kaynakça:** Hökelekli, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.

**Gönderme:** (Hökelekli, 2010: 25)

### **Çok Yazarlı Kitap**

**Kaynakça:** Karacoşkun, M. D., Yılmaz, S., Horozcu, Ü. ve Yüksel, A. Ş. (2012). *Din Psikolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

**Gönderme:** (Karacoşkun ve diğerleri, 2012: 49)

**Kaynakça:** Fidan, N., Erden, M. (1998). *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınları.

**Gönderme:** (Fidan ve Erden, 1998: 25)

### **Editörlü Kitap**

**Kaynakça:** Kaya, Z. (Ed.) (2007). *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık

**Gönderme:** (Komisyon, 2007: 46)

### **Editörlü Kitapta Bölüm**

**Kaynakça:** Aşıkoğlu, N. Y. (2012). Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi. Recai Doğan, Remziye Ege (Editörler), *Din Eğitimi* (ss. 215-231). Ankara: Grafiker Yayınları.

**Gönderme:** (Aşıkoğlu, 2012: 217)

**Kaynakça:** Kula, N. (2002). Gençlik Döneminde Kimlik ve Din. Hayati Hökelekli (Ed.), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (ss. 31-70). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

**Gönderme:** (Kula, 2002: 38)

### **Birden Çok Baskısı Olan Kitap**

**Kaynakça:** Yörükoğlu, A. (2007). *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk* (7. Baskı). İstanbul: Özgür Yayınları

**Gönderme:** (Yörükoğlu, 2007: 26)

### **Çeviri Kitap**

**Kaynakça:** Peterson, M., Hasker, W. (2006). *Akıl ve İnanç* (Çev. Rahim Acar). İstanbul: Küre Yayınları.

**Gönderme:** (Peterson ve Hasker, 2006: 36)

### **Dergide Tek Yazarlı Makale**

**Kaynakça:** Dam, H. (2003). Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 31-59.

**Gönderme:** (Dam, 2003: 32)

**Kaynakça:** Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

**Gönderme:** (Aktay, 1999: 120)

### **Dergide Çok Yazarlı Makale**

**Kaynakça:** Kaymakcan, R., Meydan, H., Telli, A. ve Cevherli, K. (2013). Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programının Değerlendirilmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (26), 71-110.

**Gönderme:** (Kaymakcan ve diğerleri, 2013: 85)

**Kaynakça:** Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

**Gönderme:** (Binark ve Çelikcan, 1998: 200)

### **Bildiri**

**Kaynakça:** Peker, H. (1999). Okul Öncesinde Çocuğun Dini Gelişimi ve Eğitimi. *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi* (ss. 301-307). Ankara: Türk Yurdu Yayınları.

**Gönderme:** (Peker, 1999: 302)

### **Sözlük**

**Kaynakça:** Türk Dil Kurumu. (1969). *Türkçe Sözlük* (Genişletilmiş baskı). Ankara: TDK.

**Gönderme:** (TDK, 1969: 35)

### **Ansiklopedi**

**Kaynakça:** Akün, Ö. F. (1994). *Divan Edebiyatı, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (c. 9, ss. 389-427). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

**Gönderme:**(Akün, 1994)

### **Yayımlanmamış Yüksek lisans/Doktora Tezi**

**Kaynakça:** Aydın, A. R. (1995). *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

**Gönderme:** (Aydın, 1995)

### **Elektronik Kaynaklar**

**Kaynakça:** Tillman, H. N. (2003). *Evaluating quality on the net*. 15 Ocak 2008 tarihinde [www.hopetillman/findq.htm](http://www.hopetillman/findq.htm) adresinden erişildi.

**Gönderme:** (Tilman, 2003)

**Kaynakça:** *Eğitim*. (2007). 12 Ocak 2008 tarihinde <http://www.eğitim.com/> adresinden erişildi.

**Gönderme:** (Eğitim, 2007)

## **DERGİMİZDE KULLANILAN BAZI GENEL KISALTMALAR**

Aktaran	: akt.
Bakınız	: bkz.
Baskı	: bs.
Cilt	: c.
Çeviren	: çev.
Derleyen	: der.
Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi	: DİA
Editör	: ed.
Hazırlayan	: haz.
Hazreti	: Hz.
Hicri	: H.
Karşılaştırınız	: krş.

Kütüphane	: Ktp.
MEB İslam Ansiklopedisi	: İA
Miladi	: M.
Neşreden	: nşr.
Numara	: no:
Ölüm Tarihi	: ö.
Sadeleştiren	: sad.
Sayfa	: s.
Sayı	: sayı:
Tahkik	: thk.
Tarih yok	: ty.
Üniversite	: Ü.
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Yayın yeri yok	: yy.
Yayınevi, yayınları	: Yay.