



İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

ISSN 1303-5746

JOURNAL OF  
FACULTY OF THEOLOGY  
ISTANBUL UNIVERSITY



Sayı/Number: 34

Yıl/Year: 2016



**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (İÜİFD)**  
**JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY ISTANBUL UNIVERSITY (JFTIU)**

**İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**  
**Adına Sahibi / Owner on Behalf of Faculty**  
**of Theology of Istanbul University**  
Murteza Bedir (Dekan/Dean)

**Editör / Editor**  
Hüseyin Hansu

**Yardımcı Editör / Co-Editor**  
Mustafa İsmail Bağdatlı

**Yayın Sekreteri / Editorial Secretary**  
Ahmet Aydın

**Bölüm Editörleri / Section Editors**

Şükrü Özen  
Abdullah Tırabzon  
Abdülhameed Majeed  
Ayşe Zişan Furat  
Veysel Kaya  
Ali Öztürk

**Son Okuma / Redaction**

Bünyamin Ayçiçeği  
Reyhan Çorak  
Mustafa Özağaç

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Abdurrahman ACAR (Prof.Dr.), Rahim ACAR (Prof.Dr.), Alparslan AÇIKGENÇ (Prof.Dr.), Muhsin AKBAŞ (Prof.Dr.), Yasin AKTAY (Prof.Dr.), Mehmet AKKUŞ (Prof.Dr.), Halis ALBAYRAK (Prof.Dr.), Recep ALPYAĞIL (Doç.Dr.), Ramazan ALTINTAŞ (Prof.Dr.), Abdüsselam ARI (Doç.Dr.), Ali ARSLAN (Prof.Dr.), Zeki ARSLANTÜRK (Prof.Dr.), Nevzat AŞIK (Prof.Dr.), Muhammed ABAY (Yrd. Doç.Dr.), Mahmut AY (Yrd.Doç.Dr.), İrfan AYCAN (Prof.Dr.), Hidayet AYDAR (Prof.Dr.), İbrahim Hakkı AYDIN (Prof.Dr.), Ömer AYDIN (Prof.Dr.), Yaşar AYDINLI (Prof.Dr.), Osman AYDINLI (Prof.Dr.), Fahmettin BAŞAR (Prof.Dr.), Vahdettin BAŞÇI (Prof.Dr.), İrfan BAŞKURT (Doç.Dr.), Kemal BATAK (Doç.Dr.), Abdülaziz BAYINDIR (Prof.Dr.), Mehmet BAYRAKDAR (Prof.Dr.), Bayraktar BAYRAKLI (Prof.Dr.), M.Faruk BAYRAKTAR (Prof.Dr.), Mürteza BEDİR (Prof.Dr.), Ramazan BİÇER (Prof.Dr.), Nahide BOZKURT (Prof.Dr.), Ömer BOZKURT (Yrd.Doç.Dr.), H.İbrahim BULUT (Doç.Dr.), Kerim BULADI (Doç. Dr.), Mehmet BÜYÜKDERE (Prof. Dr.), Yılmaz CAN (Prof.Dr.), Hasan CİRİT (Doç.Dr.), İsmail ÇALIŞKAN (Prof.Dr.), İlyas ÇELEBİ (Prof.Dr.), Mehmet ÇELİK (Prof. Dr.), Yakup ÇİÇEK (Prof.Dr.), Mehmet DALKILIÇ (Prof.Dr.), Muhsin DEMİRCİ (Prof.Dr.), Kürşat DEMİRCİ (Doç.Dr.), İsmail DEMİREZEN (Doç.Dr.), Abdülkadir DONUK (Prof.Dr.), Recai DOĞAN (Prof.Dr.), İbrahim Kafi DÖNMEZ (Prof.Dr.), Ali DURUSOY (Prof.Dr.), Yaşar DÜZENLİ (Prof.Dr.), Feridun M.EMECEN (Prof.Dr.), İzzet ER (Prof.Dr.), Ali ERBAŞ (Prof.Dr.), Hüsamettin ERDEM (Prof.Dr.), Mustafa ERDEM (Prof.Dr.), Ayşe Zişan FURAT (Doç.Dr.), Necmettin GÖKKIR (Doç.Dr.), Bilal GÖKKIR (Doç.Dr.), Musa Kazım GÜLÇÜR (Yrd.Doç.Dr.), Zekeriya GÜLER (Prof.Dr.), Sıtkı GÜLLE (Prof.Dr.), Hacı Mehmet GÜNAY (Prof.Dr.), Osman GÜNER (Prof.Dr.), Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Prof.Dr.), Abdurrahman HAÇKALI (Prof.Dr.), Ömer Faruk HARMAN (Prof. Dr.), Hüseyin HANSU (Doç.Dr.), Dursun HAZER (Prof.Dr.), Hayati HÖKELEKLİ (Prof.Dr.), Davut HUT (Dr.), M.Zeki İŞCAN (Doç. Dr.), Abdullah KAHRAMAN (Prof.Dr.), İsmail KARA (Prof.Dr.), Mustafa KARA (Prof.Dr.), N.Ünal KARASLAN (Prof.Dr.), Faruk KARACA (Prof.Dr.), Ahmet KAVAS (Prof.Dr.), Mahmut KAYA (Prof.Dr.), Fahri KAYADİBİ (Prof.Dr.), Ziya KAZICI (Prof.Dr.), Bilal KEMİKLİ (Prof.Dr.), İmaduddin Khalil (Prof.Dr.), A.Saim KILAVUZ (Prof.Dr.), Recep KILIÇ (Prof.Dr.), Sadık KILIÇ (Prof.Dr.), Celal KIRCA (Prof.Dr.), Abdullah KIZILCIK (Doç.Dr.), Ferhat KOCA (Prof.Dr.), Hasan KURT (Prof.Dr.), Saffet KÖSE (Prof.Dr.), Yaşar Abit KOÇAK (Prof.Dr.), Mustafa KÖYLÜ (Prof.Dr.), Zekeriya KURSUN (Prof.Dr.), İlhan KUTLUER (Prof.Dr.), Bekir KUZUDİŞLİ (Doç. Dr.), Talip KÜÇÜKCAN (Prof.Dr.), Muhittin MACİT (Doç.Dr.), Yurdağül MEHMETOĞLU (Prof.Dr.), Ahmet Yaşar OCAK (Prof. Dr.), Hakan OLGUN (Doç.Dr.), Mesut OKUMUŞ (Prof.Dr.), Reşat ÖNGÖREN (Prof.Dr.), Hakkı ÖNKAL (Prof.Dr.), Abdülkerim ÖZAYDIN (Prof.Dr.), Tahsin ÖZCAN (Prof.Dr.), Abdurrahman ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Metin ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Mehmet ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Mehmet ÖZKARCI (Prof.Dr.), Mevlüt ÖZLER (Prof.Dr.), Haneî PALABYIK (Prof.Dr.), Hüseyin PEKER (Prof. Dr.), Selahattin POLAT (Prof.Dr.), Mehmet Saffet SARIKAYA (Prof.Dr.), Hüseyin SARIOĞLU (Prof.Dr.), A.Nedim SERİNSU (Prof. Dr.), Burhanettin TATAR (Prof.Dr.), Mustafa TAHRALI (Prof.Dr.), Mustafa TEKİN (Doç.Dr.), Nihat TEMEL (Prof.Dr.), Mustafa Zeki TERZİ (Prof.Dr.), Nuri TINAZ (Doç.Dr.), Kasım TURHAN (Prof.Dr.), Süleyman TULÜCÜ (Prof.Dr.), Talip TÜRCAN (Prof.Dr.), Osman TÜREK (Prof.Dr.), Mustafa USTA (Prof.Dr.), Mazlum UYAR (Prof.Dr.), Yavuz ÜNAL (Prof.Dr.), İsmail Safa ÜSTÜN (Prof. Dr.), İsmail YAKIT (Prof.Dr.), Ahmet YAMAN (Prof.Dr.), Cafer Sadık YARAN (Prof.Dr.), Metin YASA (Doç.Dr.), Davut YAYLALI (Prof.Dr.), Nesimi YAZICI (Prof.Dr.), Hüseyin YAZICI (Prof.Dr.), Adem YERİNDE (Doç.Dr.), Yavuz YILDIRIM (Yrd.Doç.Dr.), Ali YILMAZ (Prof.Dr.), İsmail YİĞİT (Prof.Dr.), A.İhsan YİTİK (Prof.Dr.), Metin YURDAGÜR (Prof.Dr.), Ahmet YÜCEL (Prof.Dr.),

**Yönetim Yeri / Administration Place**

İskenderpaşa Mahallesi, Horhor Caddesi, Kavalalı Sokak, No:1 A-Blok 34080 Fatih/İstanbul.  
Tel: (212) 532 60 20, Faks: (212) 532 62 07, e-posta: ilhdergi@istanbul.edu.tr

İÜİFD yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.  
İÜİFD'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.  
Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları İÜİFD'ye ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınmaz.

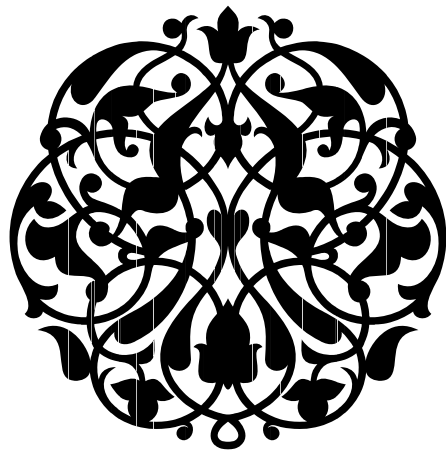
JFTIU is a biannual peer reviewed international journal.

Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author.

All rights of the published materials belong to JFTIU. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.



http://dergiark.ulakbim.gov.tr/iuilah





## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

ENDÜLÜS'TE YAZILAN SAHABE BİYOGRAFİLERİNDE SON HALKA: RU'AYNİ VE CÂMÎ'İ / THE LAST BOOK WRITTEN ON SAHABE BIOGRAPHY IN ANDALUS "ABU MUSA ER-RUAYINI AND HIS JAMI'

Seyit Ali Güşen  
7-44

---

BİR HÜDÂYÎ ŞÂRİHİ OLARAK YÂKÛB AFVÎ EFENDİ VE LEM'A-İ NÛRÂNİYYE'Sİ / YAKUP AFVÎ AS A HUDAYI COMMENTATOR AND HIS LEM'A-I NURÂNİYYE

Adalet Çakır  
45-114

---

ÇAĞDAŞ KUR'ÂN ÇALIŞMALARI: MUHAMMED ŞAHRÛR ÖRNEĞİ / CONTEMPORARY QUR'ANIC STUDIES: THE EXAMPLE OF MUHAMMAD SHAHRUR

Ziyad Alrawasdeh  
115-138

---

TÜRK VE İSLÂM ESERLERİ MÜZESİ KUR'ÂN KOLEKSİYONUNDAN NÂDİR BİR MUSHAF: "HATTAT ŞEYH HAMDULLAH EFENDİ'NİN 350 YIL SONRA TAMAMLANAN MUSHAFI" / A RARE MUSHAF FROM THE MUSEUM OF TURKISH AND ISLAMIC ARTS QUR'AN COLLECTION "THE CALLIGRAPHIST SHEYH HAMDULLAH EFENDI'S MUSHAF WAS COMPLETED AFTER 350 YEARS"

Süleyman Berk  
139-171

---

SUYÛTÎ'NİN "İSBÂLU'L KİSÂ ALE'N-NİSÂ" ADLI ESERİ VE MÛMİN KADINLARIN AHİRETTE ALLAH'I GÖRMELERİ (RU'YETULLAH) MESELESİ / AL-SUYÛTÎ'S WORK "İSBÂL AL-KİSÂ ALÂ AL-NİSÂ" AND THE TOPIC OF FAITHFUL WOMEN'S VISION OF GOD (RU'YAT ALLAH) IN HEREAFTER

Rabia Zahide Temiz  
173-220

---

### KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

---

Fuat Sezgin: Arap – İslâm Bilimleri Tarihi I, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları 2015, XIII + 1072 sayfa.

Hüseyin Hansu  
221-228





## ENDÜLÜS’TE YAZILAN SAHABE BİYOGRAFİLERİNDE SON HALKA: RU’AYNİ VE CÂMİ’İ

Seyit Ali Güşen\*

### Öz:

İslamî ilimlerin tamamı tarafından önemli kabul edilen sahabe neslinin tespiti için çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda rivayet ve tarihi bilgilerden hareketle bir kimsenin sahâbî olup olmadığı belirtilmiştir. Bu türün doğası gereği, yazılan eserler de genelde kendinden öncekilerle bağlantılı olarak telif edilmiştir. Hicrî VII. yüzyılda Endülüslü bir muhaddis tarafından kaleme alınan ve kendi zamanına kadar telif edilen en geniş sahabe tespit çalışması olan el-Câmi’ isimli eser ise yazıldığı dönem sonrasında yeterince ilgi görmemiştir. Bu makalede mezkur eserin müellifi Endülüslü muhaddis Ruaynî ve *Câmi* adlı eseri, eserin kaynakları, sistematığı ve etkileri dikkate alınmak suretiyle değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Sahabe, Ruaynî, Câmi’, Endülüs, Hadis.

\*\*\*

### Abstract:

**The Last Book Written on Sahabe Biography in Andalus “Abu Musa er-Ruayini and His Jami’”**

There have been many researches about the companion (**sahabi**) generation that is considered to be very important in all disciplines of Islamic studies. In these researches, it is discussed whether if some one is a sahaba or not, based on the reports from the narrations and historical data. Due to the nature of the genre, any produced work in the field must be linked to the previ-

\* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı.



ous literature. Written by an Andalusian hadith scholar in the VII. Century and being widest in the scope for identifying the companions, *al-Cami* did not gain enough attention in the later literature. In this article, **Ruaynî**'s work *al-Cami*'s sources, systematic and impact will be studied.

**Keywords:** Companions, Ruaynî, Câmî', Andalus, Hadith.

\*\*\*

## Giriş

İslâm medeniyetinin ilk nesli sahâbe, Siyer, İslâm Tarihi, Fıkıh ve Hadis ilimleri başta olmak üzere pek çok bilimsel çalışmanın ana konusudur. Bu sebeple hicrî ilk asırdan itibaren, çeşitli vesilelerle her ilim dalı açısından önemli kabul edilen bu neslin kayıtları tutulmuştur.<sup>1</sup> Bu ilimler yanında Hadis ilminin de en önemli araştırma alanlarından biri sahâbe bilgisidir. Zira Hz. Peygamber'i gören kimselerin bilinmesi, Hz. Peygamber'e iman eden ilk nesli tanıma ve sîret bilgilerinin kaynağına ulaşma yanında senedin ittisaliyle, dolayısıyla da hadisin sıhhatiyle ilişkili kabul edilmiştir. Nitekim ilk hadis usulü müelliflerinden Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), ancak sahâbe bilgisinde derinleşen kimselerin hadis hafızı kabul edilebileceklerine işaret ederek, -bu ilme sahip olmayan bazı hocalarının-mürsel rivayet ile müsned rivayetleri birbirine karıştırdıklarını ifade etmiştir.<sup>2</sup>

Sahâbe bilgisinin hadis sahasındaki önemine binaen muhaddisler çeşitli çalışmalarda tarihî bilgilerden hareketle sahâbîlerin sayısı hakkında

---

<sup>1</sup> Sahâbîlerin isimleri farklı gerekçelerle İslâm'ın ilk zamanlarından itibaren kayıt altına alınmıştır. Mesela, Hz. Peygamber zamanında nüfus sayımı ve savaşa giderken tutulan kayıtlar, Hz. Ömer zamanından itibaren divânlar ile sahâbe ve tâbiîn neslinden sahife veya kitap yazan kimselerin yazdığı kayıtlar için bk. Yazıcı, Mahmut, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, İstanbul, 2015, s. 88-140.

<sup>2</sup> Hakim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut, 1980, s. 24-25.



60.000 ile 120.000 arasında rakamlar vermişlerdir.<sup>3</sup> Muhaddisler bunun yanında, söz konusu sahâbîleri ismen de tespit edebilmek için bazı faaliyetlerde bulunmuşlardır. Mesela İslâm tarihinde nüfus sayımı, divanlar,<sup>4</sup> siyer, tabakat, ensâb, fütuhât, ricâl ve şehir tarihleri gibi eserlerde farklı gayelerle sahâbîlerin isimleri kayda alınmışsa da hadis ilminin sistemleşmesi ve bu alandaki yoğun telif faaliyetinin ardından sahâbîlere hasredilen bir literatür oluşmuştur.<sup>5</sup> Bu konudaki ilk müstakil eserin Buhârî (ö. 256/870) tarafından yazıldığı<sup>6</sup>, günümüze ulaşan ilk kaynağın ise Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Tesmiyetü ashâbî'n-Nebî'si* olduğu belirtilmektedir.<sup>7</sup>

Sahâbe hakkındaki kitapların muhtevasına bakıldığı zaman ilk eserlerin, rivayetlerden hareketle sahâbîleri tespit etmeye çalıştığı görülmekte-

---

<sup>3</sup> Yukarıdaki yüksek sayıların yanında bu alanda yazılmış olan literatür incelendiğinde görüleceği üzere ismi kayıtlara geçen sahâbîlerin 8.000 civarında olduğu ifade edilmelidir. (bk. Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, 1995, I, 154.) Bu sayılar ile sahâbe tespiti yapan eserlerdeki tercemelerin miktarları arasındaki büyük farklılığa bu alandaki en geniş eseri yazan İbn Hacer, "sahâbî isimlerinin kayıt altına alınmadan önce pek çok sahâbînin savaşlar ve hastalık sebebiyle vefat ettiğini" gerekçe göstermektedir. Buna ek olarak, Hz. Peygamber'in binlerce sahâbîye hitap ettiği Veda Haccı'na katılanların sayısı dikkate alındığında bunların büyük çoğunluğunun Medine dışında yaşayan ve daha sonra sahâbî olmaları dikkat çekmeyen bedvîlerin bu sayıyı yüksek gösterdiğini belirtmektedir (bk. İbn Hacer, *İsâbe*, I, 155) Sahâbe sayısı hakkındaki görüşler için bk. Paksoy, Kadir, "Sahâbe'nin Sayısı, Hadislerin Sayısı ve Hadis Hafızlarının Dehaları Hakkında Bazı Tespitler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa, 1997, sy. 3, s. 228-248; Güner, Osman, "Hadis Rivayeti Açısından Sahâbeye Yöneltilen Bazı Tenkitlerin Değerlendirilmesi", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, Ankara, 2003, s. 629.

<sup>4</sup> Sahâbîlerin ilk tespiti Hz. Peygamber zamanında onun emri ile yapılmış (bk. Buhârî, Cihad, 177) daha sonra Hz. Ömer zamanında başka sahâbîlerin de onayıyla oluşturulan Divanlara isimlerini kaydetmek suretiyle sahâbîler ayrıntılı bilgileriyle kayıt altına alınmaya başlanmıştır. bk. Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut, 1968, III, 295.

<sup>5</sup> Sahâbe bilgisinin tespiti hakkında yapılan bir çalışmada yazar, bu eserleri, İlk Dönem Kaynakları ve İlk Dönem Eserlerine Dayalı Kaynaklar başlıklarında incelemiştir. Bu kitapların tanıtımları için bk. Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, s. 200-269; 301-373.

<sup>6</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, I, 153. Kaynaklarda adı geçen bu alandaki diğer eserler için bk. Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, s. 244.

<sup>7</sup> Yardım, Ali, "Ashâb Bilgisinin Kaynakları ve Tirmizî'nin 'Tesmiyetü Ashâb'in-Nebî'si' Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1985, sayı: 2, s. 271.



dir. Buna bağlı olarak ilk kaynaklarda, yazılış amaçlarına bağlı olarak sınırlı sayıda sahâbîye yer verilmektedir. Usul ve ricâl eserlerindeki gelişmenin etkisiyle bu ilim dalı da ilerleme kaydetmiş ve sahâbe eserlerinde zikredilen terceme sayısında artış olmuştur. Bu alandaki asıl değişim ise İbn Abdülber (ö. 463/1071) ile yaşanmıştır. Zira müellif, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb* adını verdiği eserinde kendi zamanına kadar yazılan en kapsamlı sahâbe eserini telif etmiştir.<sup>8</sup> Eserin adının iddialı olmasına rağmen pek çok sahâbînin eserde kayıtlı bulunmadığını gören sonraki müellifler ise eksikleri tamamlama yoluna gitmişler ve bu eser üzerine muhtelif istidrak ve zeyl türünde kitaplar yazmışlardır.<sup>9</sup>

Sahâbe literatürü çok geniş bir alan olup bu konudaki bütün eserlere temas etmek makale boyutundaki bir çalışma için imkan dahilinde değildir. Bu sebeple burada -hem klasik dönemde hem de günümüzde- eseri hakkında pek malumat bulunmayan, Endülüs muhaddislerinden Ruaynî (ö. 632/1234) ve sahâbe tespitine dair yazdığı *el-Câmi' li-mâ fi'l-musannefâti'l-cevâmi'* isimli kitabı değerlendirilecektir. Ruaynî ve eserine geçmeden önce diğer İslâm bölgelerine göre daha farklı bir siyasi ve tarihî geçmişe sahip olan Endülüs'te hadis ilminin gelişimi hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Zira sahabe biyografisi eserlerine bakıldığı zaman Endülüslü mu-

---

<sup>8</sup> Kitabın adı, her ne kadar bütün sahabîleri topladığını hissettirse de bütün sahabîleri toplamadığını kendisi de ifade eden İbn Abdülber, (bk. İbn Abdülber, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, nşr, Ali Muhammed Bicâvî, Beyrut, 1992, I, 20.) talebesi Ebû Ali el-Gassânî'ye (ö. 498/1105), kendisinden sonra ismini tespit edebildiği sahabîleri İstîâb'a eklemesini şiddetle tavsiye etmiştir. (bk. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, 1956, IV, 1234.) Ebu Ali el-Gassânî'nin, bu kitapta ismi yer almayanlar için müstakil bir eser telif ettiği belirtilmekle birlikte (bk. Yardım, Ali, "İstîâb", *DİA*, XXIII, 315), işaret edilen kaynakta İbn Abdülber'in, yeni bir kitap talebi değil, kendi kitabına eklemelerle bulunmasını istediği anlaşılmaktadır. (bk. Zehabî, *Tezkire*, IV, 1234.)

<sup>9</sup> İbn Abdülber'in "bütün sahabîleri eserinde bir araya getirdiği" iddiası ve *İstîâb* üzerine telif edilen bazı eserler için bk. İbnu'l-Emin et-Tuleytulî, Ebû İshâk İbrahim el-Kurtubî, *el-İstidrâk 'ale'l-İstîâb*, nşr. Hannân el-Haddâd, Fas, 2008, I, 46-120 (Naşirin notu); İbn Hacer, *İsâbe*, I, 154. Abdullah Muhammed Habeşi, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşi*, Abu Dabi 2004, I, 170-171.



haddislerin ve rical alimlerinin bu alanda önemli etkilerinin olduğu görülmektedir. İbn Abdülber başta olmak üzere Ebû Ali el-Ğassânî (ö.498/1104), Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Fethûn (ö.520/1126), Ebû Muhammed Abdullah b. Ali el-Lahmî er-Raşâtî (ö.542/1147), İbnu'l-Emîn et-Tuleytulî (ö.544/1149), Ebu'l-Velîd Yûsuf b. 'Abdilazîz b. Debbâğ (ö.546/1151) gibi isimler, verdikleri eserleriyle sahabe bilgisinde uzman oldukları anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Yazıda Endülüs hakkındaki kısa açıklamalardan sonra ayrıca Ruaynî'nin hadis ve rical ilmindeki yerine temas edilecek daha sonra da *Cami'*, isim, tertip, kaynak ve yöntem açısından değerlendirilecektir.

#### A. Endülüs'te Hadis İlimi:

Hicrî 92 yılında (m. 710) başlayan<sup>11</sup> Endülüs'ün fethi ile birlikte Hicrî ikinci asrın ilk yıllarından itibaren Müslüman nüfus artmaya başlamış ve diğer İslâm beldelerinde olduğu gibi İslâmî ilimler Endülüs'te de öğretilmiştir. İslâm'ın Endülüs'te yayıldığı ilk yıllarda kurumsallaşmış bir eğitim sisteminin oluşması beklenemeyeceği için hadis ilminin yerleşmesi de zaman almıştır.<sup>12</sup> Endülüs'teki ilmî gelişim düşünüldüğünde hadis ilminin Endülüs'te gelişmesinin üç aşamadan oluştuğu görülmektedir.

<sup>10</sup> Yazıcı, *Sahabe Bilgisinin Tespiti*, s. 311.

<sup>11</sup> İzzeddîn İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, nşr. Muhammed Yusuf, Beyrut, 1987, IV, 264.

<sup>12</sup> Hadis ilminin Endülüs'e ne zaman girdiği ve yaygınlaştığı inceleme konusu yapılmıştır. Batılı araştırmacılardan İsaabel Fierro, evâil delilinden hareketle Endülüs'e hadis ilmini ilk getirenlerin Muâviye b. Sâlih (ö. 158/749) ve Sa'sâ b. Sellâm ed-Dımaşkî (ö. 201/816) olduğunu nakleler, ancak bu râvilerin Endülüslü talebelerinin olmadığını gerekçe göstererek onların Endülüs'teki hadis rivayeti ile ilişkilerinin kurgusal olduğu kanaatine varır. bk. Fierro, İsaabel, "Hadisin Endülüs'e Girişi", trc. Murat Gökalp, *AÜİFD*, 2006, XXXXVII, sy. 2, s. 241. [Evâil delili, Juynboll'un isnad tarihi hakkındaki kanaatini dayandırmak için kullandığı bir hipotezdir. Juynboll, çeşitli kaynaklarda isnadı ilk kullanan, hadisi ilk tedvin eden, ilk kassacılık yapan, ilk müsned türü eser yazan ve hadisi Mısır'a ilk taşıyan vb. kişilerle ilgili nakilleri alarak sahip olduğu görüşü delillendirmeye çalışmaktadır. (bk. Juynboll, G.H.A., *Muslim Tradition*, Cambridge, 1983, s. 11-23.) Bununla birlikte evâil delili, dayandığı kaynağın bu konudaki bilgisinin öznel olma ihtimali, bu kanıtı esas alarak kabul etmediği delillerin hadis metodlarına göre bilgi değeri bakımından daha üst seviyede olması ve seçmeci bir yaklaşımla istediği ri-



İlk aşama, hadis alimlerinin gelişi ile başlayan, ancak İslâm'ın yeni yeni yaygınlaştığı ve henüz Müslüman olan halka daha çok fikhî bilgilerin öğretilmesine ağırlık verildiği hicrî ikinci asırda yaşanmıştır. Bu yüzyılda kurumsal manada hadis eğitiminden ziyade, hadis ilmi ile meşhur râvilerin ferdî faaliyetleri söz konusudur. Buna Muâviye b. Sâlih (ö. 158/749) örnek verilebilir. Aslen Humuslu olan Muâviye b. Sâlih, hadis ehli tarafından bilinen ve sika kabul edilen bir râvidir.<sup>13</sup> O, hadis ilminde meşhur olsa da Endülüs'te hadis rivayetinden ziyade<sup>14</sup> kadılık ile meşgul olmuş, ancak hac için Hicaz bölgesine gittiği zaman oradaki muhaddisler kendisinden rivayette bulunmuşlardır.<sup>15</sup> Nitekim Yahya b. Maîn (ö. 233/837) ile sonraki dönemde Endülüs'te hadisin yayılmasına vesile olan Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900) arasında geçen konuşma Endülüslülerin Muâviye b. Sâlih'in hadis rivayetlerinden yeterince faydalanamadıklarını göstermektedir.<sup>16</sup> Ayrıca hadis ilmine rağbet arttıktan sonra onun kitaplarına ulaşmak için

---

veyetleri tercih etmesi bakımından tekrar gözden geçirilmesi ve ayrıntılarıyla incelenilmesi gereken bir metod durumundadır.] Isabel Fierro'nun da çalışmasında yaptığı aslında Juynboll'un metodunun geçerli olmadığını ortaya koymaktır. Fierro'nun makalesi Juynboll'un özneliğini ortaya koymakla beraber, yetersiz araştırma sebebiyle tenkit edilmiş ve Muâviye ve Sa'sâ'ın Endülüslü râvilerce nakledilen rivayetlerine örnekler verilmiştir. bk. Öztoprak, Mustafa, "Hadis İlminin Endülüs'e Girişi", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, 2013, s. 148.

<sup>13</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, Beyrut, ty. VII, 335; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve'ta'dîl*, Beyrut, 1952, VIII, 382; Yusuf b. Zekî el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, nşr. Beşşar Avvad Ma'rûf, Beyrut, 1980, XXVIII, 186-193; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme, Suriye, 1986, s. 538.

<sup>14</sup> Muâviye b. Sâlih'ten Endülüs'te iken hadis dinleyen râviler de zikredilmektedir. bk. Ali b. Abdullah b. Muhammed el-Cüzami en-Nübahî, *Târîhu kudatî'l-Endülüs*, Beyrut, 1995, s. 64. Muâviyeden hadis nakleden diğer râviler için bk. Öztoprak, "Hadis İlminin Endülüs'e Girişi", *İÜİFD*, sy. 2, 2013, s. 149-154.

<sup>15</sup> Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-ulemâ ve'r-ruvâti'l-ilmî bi'l-Endülüs*, nşr. İzzet Attar, Kahire, 1988, II, 138.

<sup>16</sup> Yahya b. Maîn, Muhammed b. Vaddâh'a Muâviye b. Sâlih'in hadislerini yazıp yazmadıklarını sormuş, o da, hayır cevabını verince sebebini sormuştur. Muhammed b. Vaddâh da o dönemde Endülüslülerin henüz ilim ehli olmadıklarını söyleyince Yahya b. Maîn büyük bir ilmi zayi ettiklerini ifade etmiştir. bk. Muhammed b. Haris b. Esed el-Kayrevani el-Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, nşr. İbrâhim Ebyari, Kahire, 1989, s. 50, 51.





Endülüs'e giden Muhammed b. Abdülmelik b. Esmer bu amacına nail olmadığını ifade etmektedir.<sup>17</sup> Benzer şekilde aslen Dımaşklı olan Endülüs kadısı Sa'sa'a b. Sellâm (ö. 201/816) da Evzâî'nin görüşlerini ve hadisi Endülüs'e ilk getirenlerden kabul edilmektedir.<sup>18</sup> Her ne kadar bu şahısların ferdi faaliyetleri bulunsa da o yıllarda Endülüs'te yaygın bir hadis eğitiminin varlığından söz edilemez. Zira bu iki râvinin gayretleri yanında daha sonraki yıllarda yaşayan Asbağ b. Halîl'in (ö. 273/886) İbn Ebî Şeybe'nin eseri hakkında kullandığı ifadelerden<sup>19</sup> bir yandan ehl-i hadise karşı olumsuz kanaatlerin oluştuğu ama öbür taraftan hadis ilminin ne kadar geliştiği anlaşılmaktadır.<sup>20</sup>

Hadis ilminin Endülüs'te geçirdiği ikinci aşama diye nitelenebilecek olan hicrî 220-600 yılları arası, yönetimin teşviki ve bölgeler arası ilim yolculukları sayesinde hadisin altın çağı durumunda kabul edilmektedir. Nitekim bu dönemde orada yetişen alimler ve telif edilen eser sayısı zirveye ulaşmıştır. Bu çağı başlatan en önemli muhaddisler ise Abdülmelik b. Habîb

---

<sup>17</sup> Abdülhadi Ahmed Hüseyin, *Mezâhiru'n-nehdati'l-hadisiyye fi ahdi Ya'kûb el-Mansûr el-Muvahhidî*, Tıtvan, 1982, I, 230.

<sup>18</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-ulemâ*, I, 240; Muhammed b. Fütuh b. Abdullah Mayurki Ezdi el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vüülâti fi târîhi ulemâi'l-Endülüs*, nşr. Muhammed Tavîc Tanç, Kahire, 1952, s. 227.

<sup>19</sup> Asbağ b. Halîl'in "Tabutumun içinde domuz başı bulunması, İbn Ebû Şeybe'nin Müsned'inin yer almasından daha hayırlıdır" dediği nakledilmektedir. bk. Abdullah b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-ulema*, I, 94. Bununla birlikte hadis karşıtı bu tavırın mezkur dönemde yaygın ve uzun süreli olmadığı da anlaşılmaktadır. Zira yukarıdaki ifadelerin sahibi Asbağ b. Halîl'in oğlu Kasım b. Asbağ'ın (ö. 340/951), babasının hadise karşı olan tutumu sebebiyle komşuları olan Bakî b. Mahled'den istifade edemediğini belirterek babasına beddua ettiği ifade edilmiştir. bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-ulemâ*, I, 94; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, 1985, XIII, 202.

<sup>20</sup> Endülüs'te Ehl-i rey çatışması için bk. Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât*, 2004, cilt: VII, sayı: 3 [Karşılaşma 3: Endülüs Tecrübesi özel sayısı], s. 59-74.



el-İlbîrî (ö. 238/852)<sup>21</sup>, Bakî b. Mahled (ö. 276/889)<sup>22</sup> ve Muhammed b. Vaddâh'tır (ö. 287/900).<sup>23</sup> Bu dönemde hadis ilmi, halifelerin desteği<sup>24</sup>, hatta bizzat gelip derslere katılması ile revaç bulmuştur.<sup>25</sup>

Üçüncü aşama ise Endülüs'teki hadis ilminin zayıfladığı hicrî VI. asrın sonları ile devletin yıkıldığı IX. asır arası olarak tespit edilmektedir. Bu yıllarda ilim adamları, siyasi karışıklıkların da tesiriyle nispeten daha istikrarlı gördükleri bölgelere gitmiş, Doğu İslâm bölgeleri ile ilim alışverişi azalmıştır. İlmî gelişmelerin ışığında mezkur dönemde yazılan eserler daha çok önceki eserlerin haşiyesi, değerlendirmesi, zeyli ve şerhi mahiyetinde olmuştur.<sup>26</sup>

Araştırma konusu yaptığımız Ruaynî'nin eseri de Endülüs'te hadis ilminin altın çağının sonu ile zayıflamaya başladığı dönemde kaleme alınan bir kitaptır. Bu durum, bölgeler arası iletişimin zayıflaması ve siyasi istik-

---

<sup>21</sup> Yukarıda adı geçen Sa'sa'a b. Sellâm ve diğer pek çok muhaddisten hadis dersi alan râvi, Emevî Halifesi Abdurrahman b. Hakem'in müsteşarı olmuş ve huzurunda İmam Malik'in talebesi Yahya b. Yahya ile münazaralar yapmıştır. bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-ulemâ*; I, 313; Kadı İyaz b. Musa el-Yahsubî, *Terfîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. Tavit Tanci-v.dğr., Rabat, ty., IV, 123.

<sup>22</sup> Bakî b. Mahled, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'ini Endülüs'e getirince oradaki alimler karşı çıkmış, eseri Halife Muhammed b. Abdurrahman'a getirerek okutulmasını engellemeye çalışmışlardır. Kitabı inceleyen halife, okutulmasını tavsiye etmiş, Bakî b. Mahled'e de hadislerini rivayet ederek ilmini yaymasını emretmiştir. bk. Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 12. Bakî, Endülüs'te çok hadis rivayet eden ilk muhaddis olarak tavsif edilmektedir. bk. Zehebî, *Siyer*, XIII, 290. Bakî b. Mahled'in hadis ilmine katkıları için bk. Abu Nayeem Md. Râisuddîn, "Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve Endülüs'teki Hadis Çalışmalarına Katkısı", çev. Murat Gökâlp, *Dini Araştırmalar*, Cilt:7, sy. XXI, Ankara 2005, s. 323-329.

<sup>23</sup> Endülüslü pek çok müellifin eğitim aldığı ve eserleri bulunan Muhammed b. Vaddâh hadis öğrenmek için doğu İslâm dünyasında pek çok bölgeyi gezerek önemli muhaddislerden hadis yazmıştır. bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-ulemâ*; II, 32; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 12.

<sup>24</sup> Endülüs bölgesinde hadis ilminin yayılmasında halifelerin büyük tesiri bulunmaktadır. Halifelerin hadis ilmine etkileri için bk. Öztoprak, Mustafa, "Endülüs Hadisçiliğinde Halifelerin Yeri", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, sayı: 2, s. 149-165.

<sup>25</sup> Öztoprak, Mustafa, "Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları", *Marife, Yaz*, 2012, s. 192. Hadis ilminin bu dönemdeki alimler ve eserleri için bk. Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul, 1998, s. 237-312.

<sup>26</sup> Bu dönemler hakkında geniş bilgi için bk. Öztoprak, "Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları", s. 184-195.



rarsızlık sebebiyle -müellifin hayatı kısmında işaret edileceği üzere- hem yazıldığı dönemde, hem de sonraki asırlarda ilim dünyasında hak ettiği değeri görememesine sebebiyet vermiştir. Örnek olarak sahâbe biyografisi müelliflerinden Zehebî (ö. 748/1348), Ruaynî'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olmasına rağmen, eserin varlığını bildirmekte ancak görebildiğimiz kadarıyla kitaplarında ona atıf yapmamaktadır. Diğer taraftan, bu alandaki en geniş ve sistematik kaynağın yazarı olan İbn Hacer'in (ö. 852/1449) müellife ve esere dair herhangi bir bilgi zikretmemesi **Câmî'**in ilim dünyasındaki yalnızlığını göstermektedir.

**Câmî'**in yeterince tanınmayışı, 2002 yılında eser üzerine bir tez yazılincaya kadar sürmüştü, sonrasında da çeşitli çalışmalar kaleme alınmıştır.<sup>27</sup> Ne var ki, Arap dünyasında gerçekleştirilen bu araştırmaların büyük bölümü tez halinde kalmış, yayımlanamamıştır. Buna bağlı olarak ülkemizde yapılan çalışmalarda da eser hakkında pek bilgi yoktur.<sup>28</sup> Bu sebeple aşağıda, ilim dünyasında garip kalmış bu eser ve müellifi hakkında bilgi verilecektir.

---

<sup>27</sup> Eser hakkında ilk olarak 2002 yılında Muhammed Yasir Şa'ırî, *Ebu Muhammed İsa b. Süleyman er-Ruaynî ve menhecühû fi'l-Câmî' limâ fi'l-musannefât ve'l-cevâmi'* isimli bir master tezi hazırlamıştır. bk. Müessesetü Dâri'l-hadis el-Haseniyye, *Delilü'r-resâil ve'l-utrûhât*, Mağrib, 2010, s. 56. Aynı müellifin doktora çalışması olarak Câmî'in tahkikini yaptığı da belirtilmektedir. bk. <http://www.oqba.ma/Article.aspx?C=5558>. (Son erişim tarihi: 04.07.2015) Ayrıca eser 2006-2007 yıllarında Medine İslâm Üniversitesinde kısımlara ayrılarak, Abdullah b. İyd b. Umeyr, İbrahim b. Mukbil b. Suveylih yüksek lisans tezi, Cem'an b. Ahmed, Bâbâ İbrahim ve Hasan b. Râzî es-Sâ'idî tarafından da doktora çalışması olarak savunulmuştur. bk. <http://www.iu.edu.sa/deanships/GraduateStudies/theses/discussion/Hadith/AlomAlhdith/Pages/default.aspx> (Son erişim tarihi: 4.7.2015) **Câmî'**in bir kısmının diğer bir tahkiki de Muhammed Saîd Fekîkî tarafından yüksek lisans tezi olarak gerçekleştirilmiştir. bk. Muhammed Saîd Fekîkî, *el-Câmî' limâ fi'l-musannefât ve'l-cevâmi'*, Cami'atü'l-Hasan es-Sânî, Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ülümü'l-insâniyye, Aynüşşakk, 2006.

<sup>28</sup> Endülüs'te hadis konusunda akademik çalışmaları ile bilinen Ali Vasfi Kurt ve Mustafa Öztoprak'ın eserlerinde müellif ve eserine dair herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. *Sahâbe Bilgisinin Tespiti* isimli tezin yazımı esnasında yazar, şahsi tavsiyelerimiz sonucu eserle ilgili başlık açmış ve 8 sayfa malumat vermiştir. bk. Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, s. 325-333.



## B. Ruaynî ve Câmî'i:

Çalışmamızın bu kısmında öncelikle Ruaynî'nin ilmi hayatı incelenecek, peşinden eserin ismi, konusu, tertibi, kaynakları ve yöntemi değerlendirilecektir.

### a. Ruaynî:

Rundî nisbesiyle meşhur olan İsa b. Süleyman b. Abdülmelik er-Ruaynî el-Endelûsî el-Mâlikî (المالقي) 581/1185 yılında Rondo'da doğmuştur. Eğitim hayatına Mâleka'da başlayan müellif, Endülüslü âlimlerden dersler almış daha sonra rihle amacıyla Doğu İslâm dünyasına yolculuk yapmıştır. Hac amacıyla gittiği Hicaz bölgesinde bir süre kaldıktan sonra Dimaşk'a yerleşmiştir. Ruaynî'nin bu gidiş-gelişi talebesi İbn Hamîs'e (ö. 638/1240'tan sonra) göre on altı yıl sürmüştür,<sup>29</sup> 631/1233 yılının başlarında Mâleka'ya (مالقة) dönmüştür.<sup>30</sup> İcazet verdiği talebelerinden İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1259) verdiği bilgiye göre, Endülüs'e döndükten sonra Mâleka hatipliği görevini de üstlenen müellif burada kaldığı kısa süre içinde tedris faaliyetine devam etmiş, 632/1234 yılında orada vefat etmiştir.<sup>31</sup> Ruaynî rihle sonrası Mâleka'ya dönerken esir düşmüş ve bu esaret esnasında Doğu İslâm dünyasından getirdiği eserlerinin büyük kısmına el konulmuştur.<sup>32</sup> Anlaşıldığı kadarıyla

---

<sup>29</sup> İbnü'z-Zübeyr (ö. 708/1308), müellifin semâ'ı bulunan hocalarından Yunus el-Kassâr'ın Mekke'de 608'de vefat ettiğini belirterek bu sürenin en az 23 sene olması gerektiğine işaret etmektedir. bk. Ahmed b. İbrâhim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, *Kitâbu Silatü's-Sıla ez-Zeyl ale's-Sıla li'bn Beşküval*, nşr. Abdüsselam el-Herras, Rabat, 1993, IV, 56.

<sup>30</sup> Ebû Bekir b. Hamîs el-Mâlikî, *Matla'u'l-envâr ve nüzhettü'l-basâiri ve'l-ebâr*, nşr. Abdullah Murâbit, Beyrut, 1999, s. 330; İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. 'Abdillâh b. Ebî Bekir el-Kudâ'î el-Belensî, *et-Tekmilâ li Kitâbi's-Sıla*, nşr. 'Abdüsselâm Herras, Beyrut, 1995, IV, 15; Zehebî, *Siyer*, XXIII, 22.

<sup>31</sup> İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ*, IV, 15; İbn Hamîs, *Matla'u'l-envâr*, s.330; Zehebî, *Siyer*, XXIII, 22.

<sup>32</sup> İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ*, IV, 15; Zehebî, *Siyer*, XXIII, 22.



Endülüs'te yaşanan siyasi karışıklıklar<sup>33</sup> ilmî gelişimi önemli ölçüde etkilemiş ve bölgeler arası ilmî alış-verişe engel olmuştur. Bu da Ruaynî'nin eserinin Doğu İslâm dünyasında çok tanınmamasının muhtemel sebeplerinden biri olmalıdır.<sup>34</sup>

Müellif gerek Endülüs'te, gerekse ilmî yolculuğu boyunca muhtelif bölgelerde farklı görüşlere sahip pek çok hocadan ders almıştır.<sup>35</sup> Ruaynî'nin talebelerinden İbn Hamîs'in belirttiği üzere müellifin hocaları arasında dönemin meşhur Hanbelî alimi, İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) ve Hanefî âlimi İsmail eş-Şeybânî (ö. 630/1233) gibi farklı mezheplere mensup hocalarının bulunması<sup>36</sup> hoca seçiminde mezhep taassubunun olmadığını göstermektedir.

İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1248), İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1259), Zehebî (ö. 748/1348), Suyûtî (ö. 911/1505), İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) ve Kettânî (ö. 1382/1962) gibi âlimlerin Ruaynî hakkındaki “(صاحب) zabtı sağlam”, “(متقن)

<sup>33</sup> Endülüs tarihi açısından önemli görülen Muvahhitler dönemi (1147-1229) müellifimizin yaşadığı zamana tekabül etmektedir. Bu yıllarda ve sonrasında Hristiyanlar, Endülüs'te pek çok şehri almışlardır. bk. Mehmet Özdemir, “Endülüs”, *DİA*, XI, 215.

<sup>34</sup> Doğu İslâm Dünyasının da müellifin yaşadığı dönemde güvenli olmadığı görülmektedir. Zira bir yandan Haçlıların Kudüs'ü geri almak için yapmış olduğu seferler (bk. Demirkent, Işın, “Kudüs”, *DİA*, XXVI, 331, 332.) öte yandan Moğol istilası (bk. İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, nşr. Muhammed Yusuf Dekkâk, Beyrut, 2003, X, 399-401; Özgüdenli, Osman Gazi, “Moğollar”, *DİA*, XXX, 226), eserlerin ilim ehli arasındaki tedavülüne zarar vermiş olabilir. Nitekim, müellifin yaşadığı yıllar, bir başka çalışmada “Kriz dönemi” olarak tanımlanmıştır. bk. Özşenel, Mehmet, “Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri *Ulûmü'l-Hadis*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 15, s. 55-68. Güvenlik endişesi tek sebep olarak gösterilemeyebilir ancak Endülüslü bir diğer alim İbn Fethûn'un (ö. 520/1126) da aynı konudaki başka bir eserinin günümüze ulaşmaması bu görüşü güçlendirmektedir.

<sup>35</sup> İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ*, IV, 15; İbn Hamîs, *Matla'u'l-envâr*, s.330; Zehebî, *Siyer*, XXIII, 22. İbn Nâsirüddin ed-Dımaşkî (ö. 842/1438) de Ruaynî'nin Mekke ve Dımaşk'a gittiğinde ders aldığı hocalarından ve kaleme aldığı sahabe hakkındaki eseri ile mu'cem kitaplarından bahsetmektedir. bk. Ebû Bekir Şemseddin Muhammed b. Abdullah İbn Nasirüddin, *Tavzihi'l-müştebih, fi zabtı esmai'r-ruva ve ensâbuhum ve elkâbuhum ve künahum*, nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî, Beyrut, 1993, IV, 128. Eserin naşiri de müellifin hocalarını giriş kısmında zikretmektedir. bk. Ruaynî, *Câmî'*, I, 32-36. (Naşirin notu)

<sup>36</sup> İbn Hamîs, *Matla'u'l-envâr*, s. 330.



hadis talîm/tedrisinde güvenilir”, “(ثقة) sika”, “(ثبت) sebt”, “(مفيد) hadis tedrisinde yetkin”<sup>37</sup> ve “(يحدث من حفظه) ezberden hadis nakleder” ifadeleri onun güvenilirlik yönüne işaret ederken, hadis tenkidi, ricâl ve isnad konusunda uzman olduğu özel olarak vurgulanmaktadır. Ayrıca hakkındaki “dönemindeki pek çok âlimden ders aldığı”, “hadis eğitimi için çıktığı yolculuklar” ve “çok sayıda kitabının olduğu” bilgileri Ruaynî’nin araştırmacı kimliğini ortaya koymaktadır.<sup>38</sup> Kaynaklarda müellifin *Mu’cemü’ş-şuyûh* isimli bir eserinden bahsedilmekteyse de,<sup>39</sup> günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir. Ruaynî’nin günümüze ulaşan tek eseri aşağıda tanıtılacak olan sahâbe biyografileri hakkındaki *Câmi’* dir.

#### b. Câmi’:

Sahabe biyografileri alanında kaleme alınan ve Endülüs rical birikimini yansıtan eserlerden biri de Ruaynî’nin *Câmi’* isimli kitabıdır. Ruaynî hakkında bilgi veren kaynaklar onun hadis alanındaki uzmanlığı yanında yazdığı eserlere de işaret etmektedir.<sup>40</sup> Bunlar arasında *Câmi’*, sahâbe bilgisinin tespiti amacıyla yazılan oldukça hacimli bir kitaptır. Eser Rabat’ta

<sup>37</sup> Müfîd, bir muhaddisin sahip olması gereken vasıfları taşıyan ve imla meclislerinde dinleyicilerin anlayamadıkları ayrıntılı konuları onlara açıklayan kimselere verilen isimdir. Bk. Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevi, *er-Ref’ ve’t-tekmîl fi’l-cerh ve’t-ta’dîl*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, Kahire, 2000, s. 59-60. (Naşirin notu)

<sup>38</sup> Müellif hakkındaki bu ifadeler için bk. İbnu’l-Ebbâr, *et-Tekmilâ*, IV, 15; Zehebî, *Tezkire*, IV, 1457-1458; Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyutî, *Tabakatü’l-huffâz*, Beyrut, 1983, s. 506; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü’l-İmad, *Şezeratü’z-zeheb fi ahbari men zeheb*, nşr. Abdülkadir Arnaud, Beyrut, 1991, VII, 272; Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir b. Muhammed el-Kettanî, *Fihrisü’l-fehâris ve’l-esbât*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1982, II, 614, 806; Hayreddin Zirikli, *el-A’lâm- kâmusu terâcim*, Beyrut, 1192, V, 103.

<sup>39</sup> Zehebî, *Tezkire*, IV, 1457; Suyutî, *Tabakât*, s. 506; Kettanî, *Fihris*, II, 614 [Kettanî (ö. 1382/1962), müellifin talebesi İbnü’l-Ebbâr’a (ö. 658/1259) kadar ulaşan bir isnadla bir nüshasının bulunduğunu belirtmektedir]; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin teracimu musannifi’l-kütübü’l-Arabiyye*, Beyrut, 1993, II, 593; Ruaynî, *Câmi’*, I, 37, (naşirin notu).

<sup>40</sup> Zehebî, *Siyer*, XXIII, 22; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü’l-meknûn fi zeylin alâ Keşfi’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Ankara, 1972, II, 307; Kettanî, *Fihris*, II, 614; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, II, 593.



Haseniye Kütüphanesi, 6908 numarada kayıtlı tek nüsha esas alınarak tahkik edilmiş ve 6 cilt halinde neşredilmiştir.<sup>41</sup> Naşir Mustafa Bâcû'nun verdiği bilgiye göre eserin başından iki sayfa eksiktir.<sup>42</sup> Ülkemizdeki akademik çalışmalarda pek tanınmayan bu eser, naşirin verdiği bilgiye göre matbu hiçbir sahâbe biyografisinde bulunmayan 132; yine bu alandaki en geniş eser olan *İsâbe'*de adı geçmeyen 218 sahâbî ismine yer vermesi<sup>43</sup> gibi hususiyetleriyle önemli gözükmektedir. Öte yandan, İbn Fethûn'un *Zeyl alâ İstîâb'*ı gibi tamamen kayıp kitaplar yanında İbn Mende'nin *Ma'rifetü's-sahâbe'*si gibi bir kısmı zamanımıza ulaşabilen eserlerden yaptığı alıntılarla geçmiş kaynaklardaki bilgilere ulaşmaya vesile olması *Câmî'*e değer katmaktadır.

### 1. İsmi ve Konusu:

Ruaynî'yi tanıtan kaynaklarda eserinin konusuna temas edilmekle birlikte<sup>44</sup> ismi zikredilmemiştir. Bununla birlikte, naşirin iktibas ettiği bazı örnek varaklarda yer alan ferağ kaydında<sup>45</sup> tam adı *el-Câmî' li-mâ fi'l-musannefâti'l-cevâmi' min esmâi's-sahâbeti'l-a'lâm uli'l-fadli ve'l-ahlâm* olarak geçmektedir. Matbu nüsha üzerinde de bu isim kullanılmaktadır.

Muhteva olarak bakıldığında Ruaynî'nin, -sahâbe literatürünü oluşturan pek çok eserin aksine- bir veya sınırlı birkaç kaynağı esas alan zeyl ya da istidrak türü bir kitap yazmadığı<sup>46</sup>, bilakis, İbn Abdülber veya İbn Ha-

<sup>41</sup> Elimizdeki bilgilere göre *Cami'in* bir başka yazma nüshasının varlığı bilinmemekle birlikte, Kettânî (ö. 1382/1962), kendisinde bu eserin eksik bir nüshasının bulunduğunu belirtmektedir (Kettânî, *Fihris*, II, 806.) Kettânî'nin bahsettiği, tahkike konu olan Haseniye kütüphanesindeki nüsha değilse, eserin bir nüshasının daha mevcut olma ihtimali vardır. .

<sup>42</sup> Ruaynî, *Câmî'*, I, 101 (naşirin notu).

<sup>43</sup> Ruaynî, *Câmî'*, I, 4. Bu isimler ve kaynakları için bk. I, 50-66.

<sup>44</sup> Zehebî, *Siyer*, XXIII, 22; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 103; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 593.

<sup>45</sup> Ruaynî, *Câmî'*, I, 105,106.

<sup>46</sup> Ruaynî'nin bu eseri, *İstîâb* üzerine yapılan bir zeyl olarak değerlendirilmiş de (bk. İbnu'l-Emîn et-Tuleytulî, *el-İstidrâk 'ale'l-İstîâb*, I, 107, naşirin notu.) muhteva ve metodu bu iddiayı doğrulamamaktadır.



cer'in yaptığı gibi önceki kaynaklardaki bilgileri toplayıp, değerlendirerek **Câmi'**i oluşturduğu anlaşılmaktadır. Nitekim eserin adı da muhteva ile uyum içerisinde olup kendinden önceki –sahabe kitapları başta olmak üzere, siyer, hadis, tarih, tabakat gibi alanlardaki- literatürde yer alan sahâbîleri bir araya getirmeyi amaçlamıştır.

## 2. Tertibi ve Terceme Sayısı:

Ruaynî'nin, önceki kaynaklarda kendisinden sahâbî olarak bahsedilen ve sahâbî olduğuna kanaat getirdiği isimleri toplamak amacıyla kaleme aldığı bu eserde -naşirin numaralandırmasına göre- 7539 terceme bulunmaktadır.<sup>47</sup> Müellif, -tespit edebildiği kadarıyla- kendinden önceki literatürde sahâbî kabul edilenleri eserine aldığı için, *Câmi'*de müellifin sahâbî saymadığı pek çok isme rastlamak mümkündür. Buna bağlı olarak eserdeki tercemelerin sayısı, Ruaynî'nin tespit ettiği sahâbî sayısını temsil etmemektedir. Aynı durum diğer sahâbe literatürü için de geçerli olmakla birlikte İbn Hacer kendisinin sahâbî kabul etmediği isimleri her bir harfin dördüncü bölümünde ele alarak bu konudaki karışıklığı önlemeye çalışmıştır.

Ruaynî, *Câmi'*ini sınıflandırırken tercemeleri; "Erkeklerin İsimleri"<sup>48</sup>, "Erkeklerin künyeleri"<sup>49</sup>, "Hanımların İsimleri"<sup>50</sup> ve "Hanımların Künyeleri"<sup>51</sup> olmak üzere dört temel başlıkta tertip etmiştir.

Eser, sahâbî râvilerin alfabetik olarak sıralanmasıyla oluşturulmuş<sup>52</sup> ancak harf sıralamasına, Muhammed isimli râviler<sup>53</sup> ve Aşere-i mübeşşe-

<sup>47</sup> Bu sayıya eserde, çeşitli sebeplerle mükerrer olarak bulunan tercemeler de dahildir.

<sup>48</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 108-V, 441.

<sup>49</sup> Ruaynî, *Câmi'*, V, 442- VI, 177.

<sup>50</sup> Ruaynî, *Câmi'*, VI, 178-VI, 410.

<sup>51</sup> Ruaynî, *Câmi'*, VI, 410- VI, 518.

<sup>52</sup> Müellif, Künyeler başlığında "isimlerdeki gibi alfabetik sırayı koruyacağını" ifade etmektedir. bk. Ruaynî, *Câmi'*, V, 443.





re'den<sup>54</sup> sonra geçilmiştir.<sup>55</sup> Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in tercemesinde de alfabetik sıralamaya uymayan müellif, İbrahim babında ilk sırada **إبراهيم بن محمد صلى الله عليه وسلم أفضل التسليم** başlığını koymuştur. Müellif, eserine Muhammed ismindeki sahâbîlerle başlamasının amacını Hz. Peygamber'in ismine hürmet ve teberrük olarak izah etmektedir.<sup>56</sup>

*Câmi'*, hem her harften önce isimleri aynı olanları, sonra da ferd olanları zikretmesi, hem de sadece isim ve künyelerle ilgili başlıkları bulundurması bakımından İbn Abdülber'in, **el-İstîâb'**ına benzemektedir. Buna karşın eserde, Ebû Nuaym ve İbnü'l-Esîr'in eserlerindeki gibi ismi müphem olan kimselerle ilgili bölüm bulunmamaktadır.<sup>57</sup>

*Câmi'*de aynı isme sahip biyografiler gruplandırılmış, aynı zamanda grup içinde harf sırası devam ettirilmiştir. Mesela **باب انس** başlığında yer alan 23. biyografiden ilk sırada **أنس بن أرقم**, sonra **أنس بن أبي أنس**, sonra ise **أنس بن أوس** isimleri geçmektedir.<sup>58</sup> Eğer kişinin babasının adı veya nisbesi kaynaklarda tespit edilememişse isim gruplarının sonunda adından sonra **غير منسوب** diyerek râvinin ismi nakledilmiştir.<sup>59</sup>

Müellif, bir isimde tek biyografi olduğu durumlarda ise alfabetik sıralamaya uymamaktadır. Bu tür isimleri her harfin sonunda **باب الافراد في** ...**حرف** şeklinde bir arada toplamaktadır. Ruaynî, künyeler kısmında da râvilerin sadece künyesi bilinenleri veya ismi bilindiği halde künyesi ile meşhur

<sup>53</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 108-137.

<sup>54</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 138-143.

<sup>55</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 144.

<sup>56</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 146.

<sup>57</sup> Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, s. 327.

<sup>58</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 220-221.

<sup>59</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 231, 376, 433.



olanları bu başlığa aldığını ifade etmektedir.<sup>60</sup> Öte yandan Ruaynî, sahâbîlerden “ذو الاذنين”, “ذو الاصابع”, “ذو اللحية”, “ذو اليمين” gibi lakapları ile bilinenleri “باب الازواء” başlığında toplayarak kimliklerine de işaret etmiştir.<sup>61</sup>

Câmi'deki 7539 tercemenin 6599'u erkek, 940'ı hanım sahâbîlere aittir. Bu da kendi zamanına kadar yazılan en yüksek sayıda biyografiye yer verdiğini gösterir. Bu sayı müellif ile çağdaş olan İbnü'l-Esîr'in eserindeki 7711 sayısına<sup>62</sup> oldukça yakındır. Yazma nüshadaki eksik biyografiler<sup>63</sup> dikkate alındığında *Câmi*'in, *Üsdü'l-gâbe*'den daha hacimli olduğu düşünülmektedir.

Ferağ kaydından anlaşıldığı üzere Ruaynî, eserini 628/1230 yılında yani vefatından dört sene önce Dimaşk'ta tamamlamıştır.<sup>64</sup> Bu da müellifin uzun süre mesai harcadığı *Câmi*'in tertibinde düzen, sistematik ve üslup birliği sağlamak için yeterince gözden geçirme imkanı bulduğunu göstermektedir.

### 3. Kaynakları:

Daha önce de ifade edildiği üzere, günümüze ulaşan *Câmi*' nüshasının -kaynaklarını belirtmesini beklediğimiz- ilk kısmı eksik olduğu için müellifin hangi eserlerden istifade ettiği tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte Ruaynî, -hemen hemen- her tercemede kaynağını belirtme amacıyla -kendinden önceki sahâbe biyografisi kitaplarında pek görülme-

---

<sup>60</sup> Ruaynî, *Câmi*, V, 442.

<sup>61</sup> Ruaynî, *Câmi*, II, 290-302.

<sup>62</sup> bk. İzzeddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, nşr. Ali Muhammed Muavvad, Adil Abdülmevcüd, Beyrut ty, VII, 425.

<sup>63</sup> Ruaynî, *Câmi*, I, 101.

<sup>64</sup> Ruaynî, *Câmi*, I, 106.



yen- remizler kullanmaktadır.<sup>65</sup> Bu da müellifin kaynaklarını ortaya koyma açısından yardımcı olmaktadır. Buna göre eserde yer alan remizlerle kastedilen eserlerşunlardır: Buhârî: **es-Sahîh** (ح), Müslim: **es-Sahîh** (م), Ebû Dâvûd: **es-Sünen** (د), Tirmizî: **es-Sünen** (ت), Nesâî: **es-Sünen** (س), İbn Mâce: **es-Sünen** (ق), Buhârî: **et-Târîhu'l-kebîr** (ح), Taberânî: **el-Mu'cemü'l-kebîr** (ط), Dârekutnî: **es-Sahâbe** (قط), İbn Mende: **Ma'rifetü's-sahâbe** (ند), Ebû Nua'yım: **Ma'rifetü's-sahâbe** (نع), Beğavî: **Mu'cemü's-sahâbe** (بغ), İbn 'Abdülber: **el-İstîâb** (بر), İbnü's-Seken: **es-Sahâbe** (كن), İbn Mâkûlûl: **el-İkmâl** (كو), İbnu'l-Emîn et-Tuleytulî: **el-İstidrâk 'ale'l-İstîâb** (طل), İbn Fethûn: **el-İstidrâk 'alâ İbn 'Abdülber** (فت), Ebû Mûsâ: **el-İstidrâk 'alâ İbn Mende** (مو), İbn Başkuvâl: **el-İstidrâk 'alâ İbn 'Abdülber** (بش).<sup>66</sup>

Tercemelerin başındaki remizlerden anlaşıldığı gibi müellif, temel hadis kitapları başta olmak üzere kendinden önceki sahâbe literatürünü mümkün mertebe<sup>67</sup> kaynak olarak kullanmıştır. Ruaynî, başlıklardaki remizlerin yanında, yer yer tercemelerin içeriğinde de bu kısaltmaları ya da müellifin adını zikrederek, naklettiği cümlenin kaynağına özel olarak atıf yap-

<sup>65</sup> Hadis eserlerinde tekrardan kaçınma ve kısaltma amacıyla bir kaynağa atıf yapılırken o eserin ismi yerine onu hatırlatacak kısaltmalar kullanılmıştır. Bazı eserlerde farklılık arz etmekle birlikte kısaltmalar çoğunlukla aynı harflerle ifade edilmiştir. Remizlerle hangi eserin kastedildiği ise genellikle mukaddimelerde açıklanmıştır. Açıklama bulunmayan kitaplar için ise okuyucuya yardımcı eserler telif edilmiştir. Mesela hadis eserlerindeki kısaltmaların hangi esere delalet ettiğini göstermek için Zehebî'nin hocası ve Buhârî'nin en muteber nüshalarından birinin sahibi olan (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIV, 445. (Naşirin notu)) Muhammed b. Ali el-Yunîni tarafından كتاب الرمز isimli eser kaleme alınmıştır (bk. Durmuş, İsmail, "Remiz", *DİA*, XXXIV, 556.) Ricâl kaynaklarında ilk remiz kullanan müelliflerden biri ise İbn Asâkir (ö. 571/1176)'dir. (bk. Ruaynî, *Câmi'*, I, 14.) Ruaynî ile aynı dönemde yaşayan İbnü'l-Esir de *Üsdü'l-gâbe*'de -sınırlı sayıda eseri esas almasına rağmen- tercemenin geçtiği kaynağa remiz ile atıf yapmaktadır.

<sup>66</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 10, 11. Ruaynî, kendinden önceki literatür ile karşılaştırıldığında çok daha fazla eseri kaynak olarak kullanmaktadır. Bu da terceme sayısı ve sahâbî olduğu belirtilen kimselerin durumlarını tespit açısından *Câmi'*e meziyet sağlamaktadır. Ruaynî öncesi müelliflerin kaynakları için bk. Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, s. 300-325.

<sup>67</sup> Naşirin belirttiğine göre Ruaynî, bu alandaki temel kitaplardan biri olan İbn Kanî'nin *Mu'cemü's-sahabe* isimli eserini bizzat görmemiş, ona yaptığı atıfları İbn Fethun'u kaynak göstererek gerçekleştirmiştir. Bk. Ruaynî, *Câmi'*, I, 13.



maktadır.<sup>68</sup> Müellifin, bu uygulamasıyla sahâbe literatüründe dönemin kaynak gösterme uygulamasının dahi önüne geçtiği anlaşılmaktadır. Aşağıdaki örnekte bu kullanım açıkça görülmektedir.

2023 سعد مولى أبي بكر الصديق رضى الله عنهما (خ ط ند نع بر كو)

روى عنه الحسن بن أبي الحسن البصري ويقال فيه سعيد، و سعد أكثر وأصح والله أعلم

(بر) لا يوجد حديثه إلا عند أبي عامر الخزاز صالح بن رستم.

الطبراني : نا محمد بن عبد الله الحضرمي نا محمد بن أبي بكر المقدمي نا أبو داود نا أبو عامر الخزاز عن الحسن عن سعد مولى أبي بكر قال : قدمت لرسول الله صلى الله عليه وسلم تمرا فجعلوا يأكلون بين يديه ويقربون، فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القران.<sup>69</sup>

Bu örnekteki terceme sahibinin adının hemen peşinden gelen remizler müellifin kaynaklarını; bir sonraki paragrafın başında koyduğu (بر) kısaltması ise o cümleyi –müstakil olarak- İbn Abdülber'den aldığını<sup>70</sup> ifade etmektedir. Müellif, yukarıda verdiği bilgiyi doğrulamak için de, İbn Abdülber'in bahsettiği Taberânî rivayetini<sup>71</sup> eserine almaktadır.

*Câmi'*de yer alan bazı bilgiler ise günümüze ulaşamayan kaynaklardan nakledilmektedir. Meselâ Endülüslü ricâl alimlerinden Muhammed b. Halef b. Süleyman b. Fethûn'un (ö. 519/1125)<sup>72</sup>, İbn Abdülber'in *İstiâb'*ı üye-

<sup>68</sup> Kitapta yüzlercesine rastlanan bu kullanım şekline örnekler için bk. Ruaynî, *Câmi'*, I, 191, 233, 292, 396; II, 230, 297, 299, 423, 444, III, 68, 129, 163, 209; V, 105, 124, 145, 285, 461, 522; VI, 109, 113, 162, 211, 294, 338. İçerikteki atıflarından anlaşıldığı kadarıyla Ruaynî'nin, kaynakları arasında bulunmasına rağmen bazı tercemelerde ise remiz kullanmadığı dikkat çekmektedir. (Örnekler için bk. Ruaynî, *Câmi'*, I, 279, 296, 311, 329, 334, 435; II, 38, 77, 422; III, 388; IV, 68, 306, 435; VI, 258, 259, 260, 265, 299.)

<sup>69</sup> Ruaynî, *Câmi'*, II, 465.

<sup>70</sup> İbn Abdülber'in eserinde yakın lafızlarla zikredilen terceme için bk. İbn Abdülber, *İstiâb*, II, 262.

<sup>71</sup> Mezkur rivayet için bk. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdi Abdülmecid Silefi, Beyrut, 1984, VI, 55.

<sup>72</sup> Hayati ve eserleri hakkında bk. Zirikî, *A'lâm*, VI, 115.



rine; Ebû Musa Muhammed b. Ömer el-Medîni'nin (ö.581/1185)<sup>73</sup> ise, İbn Mende'nin *Ma'rifetü's-sahâbe* isimli eserine yazdıkları *Zeyl*'leri günümüze ulaşamayan kitaplardandır. Halbuki bu eserlere kendilerinden sonraki sahâbe biyografilerinde sıkça atf yapılmaktadır.<sup>74</sup> Kayıp eserlerdeki bilgileri nakletmesi ise, *Cami'*in ehemmiyetini ortaya koyan hususlardan biri olarak gösterilmektedir.<sup>75</sup>

Ruaynî, bazı terceme başlıklarında kaynak olarak kendinden önceki sahâbe literatürünü belirtse de içerikte, kendi isnadı ile naklettiği rivayetlere dayanarak mezkur sahâbî hakkında bilgi vermektedir.<sup>76</sup> Müellifin isnadı ile naklettiği bazı rivayetlerin senedinde ise bu alanda eser yazan müelliflerin bulunduğu ayrıca dikkat çekmektedir. Bu isnadlar incelendiğinde, müellifin farklı bölgelere mensup pek çok hocadan ders aldığını anlamak mümkün olmaktadır.

Ruaynî'nin eserine değer katan hususların başında gelen kaynak zenginliği sadece başlıklarda belirttiği kitaplardan değil, aynı zamanda tercemelerin içinde işaret ettiği -sahâbe literatürü dışında da- pek çok tarih, ensab ve ricâl kitabından istifade etmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>77</sup> Ruaynî -

---

<sup>73</sup> Hayatı ve eserleri hakkında bk. Zirikî, *A'lâm*, VI, 313.

<sup>74</sup> Meselâ, Ebû Musâ'nın, İbn Mende'nin eseri üzerine yaptığı *Zeyl*, İbnü'l-Esir'in, *Üsdü'l-gâbe'*de, temel aldığı 4 kaynaktan biridir. bk. Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, s. 312.

<sup>75</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 4. (Naşirin notu)

<sup>76</sup> Örnekler için bk. Ruaynî, *Câmi'*, I, 144, 156, 159, 160,161, 170, 177, 186, 208, 294, 296, 332, 406, 461, 495; II, 53, 108, 339, 373, 391, 399, 462; III, 100, 111, 208, V, 209, 303, 311, 315; VI, 108, 123.

<sup>77</sup> Sahâbe eserlerinde görüldüğü üzere bu ilme sahip olmak için ricâl ilminin bazı alt dalları ile irtibatlı olmak gerekmektedir. Özellikle mükerrer râvi tespitinde ensâb/kabile ve künye bilgileri önemli kazanmaktadır. Sahâbe alanında eser telif eden bazı müelliflerin mezkur sahalarda kitaplarının olduğu dikkati çekmektedir. Sahâbe biyografisi müelliflerinden bu alanda eser kaleme alanlardan bir kısmı şunlardır: Buharî, *Kitâbü'l-kûna cüz' mine't-tarihî'l-kebîr*, Haydarabad, 1362. (Eser *Târîhu'l-kebîr*'in son cildi olup künyeleri ile bilinen râvilere temas etmektedir.) Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Muhammed Bakır Mahmûdî, Beyrut, 1974. (Belâzurî, her ne kadar sahâbe biyografisi müellifi olmasa da *Fütûhu'l-bıldân* isimli kitabı bu sahadaki pek çok eserin kaynağı olmuştur.) İbn Mende, *Fethü'l-bab fi'l-künâ ve'l-elkâb*, nşr. Nazr Muhammed Faryabî, Riyad, 1996. İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, Beyrut, 1983. İbn Abdülber, *el-İstiğnâ*



genelde- (.....هكره) şeklinde, kaynak müellifin ismiyle yönlendirmede bulunmayı tercih etmektedir.<sup>78</sup>

#### 4. Yöntemi:

Yazma nüshanın baş kısmı eksik olduğu için, Ruaynî'yi bu eseri yazmaya teşvik eden unsurlar ve eserin yöntemi hakkında birinci elden bilgi sahibi olamamaktayız. Ancak müellifin yöntemini eserinden hareketle ortaya çıkarmanın mümkün olduğu söylenebilir.

##### i. Tercemelerin Muhtevası:

*Câmi'*deki tercemelerde müellif, bir sahâbî hakkında, sahâbî olduğunu ifade etmeye yetecek bilgileri vermekle iktifa etmiş, hayat hikayeleri, rivayetleri gibi konularda ayrıntıya girmemiştir. Bundan dolayı, meşhur ve diğer kaynaklarda hakkında uzun bilgiler verilen sahâbîlerin tercemeleri bile birkaç satırda ifade edilmiştir. Mesela Aşere-i mübeşşere'nin tamamı

---

*fi mâ'rifeti'l-meşhûrîn min hameleti'l-ilm bi'l-künâ*, nşr. Abdullah Merhûl, Riyad, 1984. İbn Abdülber, *el-İnbah ala kabaili'r-ruvât*, nşr. İbrâhim el-Ebyarî, Beyrut, 1985. (Bu eser râvilerin kabilelerine ait bilgiler içermektedir.) İbnü'l-Esîr, *el-Lübab fi tehzibi'l-ensâb*, Kahire, 1386. Zehebi, *el-Muktenâ fi serâi'l-künâ*, nşr. Eymen Sâlih Şa'ban, Beyrut, 1997. Zehebi, *el-Müştebeh fi'r-ricâl, es-mailim ve ensâbihim*, nşr. Ali Muhammed Bicâvî, Kahire, 1962.

<sup>78</sup> Örnekler için bk. Kadı Ebû Ahmed, (Ruaynî, *Câmi'*, I, 114); Hadramî, (II, 134); Hişam b. Muhammed b. Saîb el-Kelbî, (I, 166); Taberî, (I, 294); İbn İshak, (I, 223; II, 144); Abdülganî b. Saîd, (I, 164); İbn Yasin, (I, 200); Muhammed b. Merdüye, (I, 216); Halife b. Hayyât, (I, 245); Heysem b. Adî, (I, 274); Belâzurî, (I, 290); Muâviye b. Sâlih, (I, 294); Ümevî, (I, 302); Ebu Bekir b. Ali, (I, 459); İbn Yasin, (II, 127); Abdân el-Mervezî, (II, 229, 244); İbn Ebû Âsım, (II, 228); İbn Şâhin, (II, 225, 287); Musa b. Ukbe, (II, 238); Ebu Ahmed el-Askerî, (II, 240); Sabit es-Serakostî, (II, 245); Ebu Mesud, (II, 257); Seyf b. Ömer, (II, 266); Vesîme b. Musa, (II, 269); Ebu'l-Feth el-Ezdî, (II, 288); Ahmed b. Hanbel, (II, 303); Zekerîya b. Harun el-Hecerî, (II, 324); Darekutnî, (II, 325); Adevî, (II, 325); Ebû Ahmed Assâl, (II, 337); İbn Ebû Ali, (II, 380); Ebü'l-Velîd el-Ümevî, (IV, 231); Cafer el-Müstağfirî, (IV, 277); Ebu Bekir el-İsmailî (IV, 280); Vâkıdî, (IV, 285); Ebû Bekir b. İsa ve Yakub b. Süfyân, (IV, 68); Ebu Bekir b. Ali, (V, 226); İbn Yunus, (VI, 81); Hasan b Süfyân (VI, 85); Eserin başlarında daha yoğun olarak görülen atıflar, son kısımlarında azalmakta ve (.....هكره) yerine (.....اورده) kalıbı tercih edilmektedir.



altı sayfa<sup>79</sup>, Cafer b. Ebû Talib beş satır<sup>80</sup>, Mus'ab b. Umeyr ise altı satırda tanıtılmıştır.<sup>81</sup>

**Câmî'**deki tercemelerin geneline bakıldığı zaman başlıkta sahâbînin adı, biliniyorsa babası ve dedesinin isimleri ile kendisini tanıtmaya yardımcı olacak künye, nisbe ve lakabı gibi bilgiler görülmektedir. Müellif, daha sonra kitaplara remizle işaret ederek kaynak göstermekte, başlığın akabinde ise terceme sahibinin sahâbîliği hakkında geçmiş kaynaklardan derlediği bilgileri nakletmektedir. Mesela -varsa- ismi veya künyesi ile ilgili ihtilaflara temas etmektedir.<sup>82</sup> Bu ihtilaflar, aynı şahsın iki başlıkta geçmesi veya farklı kişilerin birbirlerinden ayrılabilmesi gibi gerekçelerle bu alandaki literatür açısından önemlidir.

Ruaynî bir kimsenin Hz. Peygamber'in katıldığı savaşlarda<sup>83</sup> veya ona gelen heyetlerde<sup>84</sup> yer aldığı biliniyorsa terceme altında onların bu özelliklerine işaret etmektedir. Öte yandan bazı başlıklarda, terceme sahibinin, sahâbîliğine delalet eden bir rivayeti, rivayetin bir bölümü<sup>85</sup> ya da kendileri ile ilgili şiiirler<sup>86</sup> de yer almaktadır.

---

<sup>79</sup> Ruaynî, *Câmî'*, I, 138-143.

<sup>80</sup> Ruaynî, *Câmî'*, I, 459.

<sup>81</sup> Ruaynî, *Câmî'*, V, 111.

<sup>82</sup> Örnekler için bk. Ruaynî, *Câmî'*, I, 148, 160, 161, 196, 198, 209, 211, 218, 276, 285, 286, 287, 287, 305, 405, 410, 417, 418, 426, 463; II, 115, 465, III, 18, 118, 119; V, 7, 300, 303, 307, 449; V, 34, 35, 64, 143, 284; VI, 143, 155.

<sup>83</sup> Örnekler için bk. Ruaynî, *Câmî'*, I, 149, 155, 180, 185, 188, 192, 193, 194, 196, 198, 219, 287, 407, 421; III, 16, 48, 52, 54, 59, 64, 66, 69, 105, 117, 121, 205, 211; V, 7, 10, 108, 112, 302, 311, 317, 456; VI, 149, 157.

<sup>84</sup> Örnekler için bk. Ruaynî, *Câmî'*, I, 154, 156, 162, 167, 201, 203, 207, 212, 277, 289, 306, 420, 423, 425, 427, 438; III, 3, 5, 12, 17, 56, 58, 64; V, 3, 14, 104, 206, 215, 300, 309, 313, 401.

<sup>85</sup> Örnekler için bk. Ruaynî, *Câmî'*, I, 159, 160, 161; 165, 168, 169, 171, 172, 201, 274, 411, 455, II, 142, 145, 147, 193; III, 108, 117, 212, 220; IV, 285; V, 398, 405, 412, 447, 456.

<sup>86</sup> Örnekler için bk. Ruaynî, *Câmî'*, I, 170, 182, 294, 297; II, 137, 373; III, 5, 201, 214, 217; IV, 230, 269; V, 210, 304, 460; VI, 141.



Başlıklarda dikkat çeken bir bilgi de sahâbîler arası akrabalık ilişkilerinin belirtilmesidir. Bu vesile ile Ruaynî'nin sahâbîler arasında meşhur kimselerin, eşi, kardeşi, çocuğu, azatlısı olma gibi özelliklerinin, adı geçen kimselerin tanınmasına yardımcı gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>87</sup> Öte yandan Ruaynî terceme sahiplerinin vefat tarihlerine de önem verir. Tespit edebildiği kadarıyla vefat tarihleri bilinenleri, sene veya o yıl meydana gelen önemli bir olaya atıfla belirtmektedir.<sup>88</sup>

Başlıklar altında verilen bu bilgiler müellifin genel üslubunu yansıtmakla beraber, bu usulün eserin başından sonuna kadar sürdürdüğünü söylemek isabetli değildir. Zira kendinden önceki kaynaklardaki bilgilere istinaden, bazı başlıklarda birkaç kelimelik tanıtm ifadeleri bulunmakta<sup>89</sup>, bazılarında ise uzun bilgiler verilmektedir.<sup>90</sup> Bunların yanında *Câmi'* de birkaç kelimedden oluşan<sup>91</sup>, hatta sadece terceme sahibinin adı ve remzin yer aldığı<sup>92</sup> başlıklar da vardır. Bu tür başlıklarda müellif kendisinden önceki kaynağın adını belirtmekle yetinerek, bilginin güvenilirliği hakkında bir tespit bulunmamaktadır.

## ii. *Sahâbe Kabul Esasları:*

Sahâbe literatüründe terceme sayısı, müellifin "sahâbî kabul kıstasları" ile doğrudan ilgili gözükmemektedir. Mesela, en çok sahâbî ismini

---

<sup>87</sup> Örnekler için bk. Ruaynî, *Câmi'*, II, 157; V, 105, 106, 109, 115, 200, 207, 212, 213, 304, 308; VI, 220, 221, 234.

<sup>88</sup> Örnekler için bk. Ruaynî, *Câmi'*, I, 144, 148, 150, 154, 167, 173, 178, 185, 193, 203, 215, 273, 291, 293, 301, 413, 419, 423; II, 8, 9, 31, 109, 123; III, 5, 6, 7, 9, 11, 19, 52, 64, 65, 66, 109, 119, 123, 125, 127; V, 7, 10, 11, 104, 403, 409; VI, 76, 115.

<sup>89</sup> Örnekler için bk. Ruaynî, *Câmi'*, II, 143;

<sup>90</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 138, II, 58, 225; III, 111. Mesela, Züheyr b. Sard'ın biyografisinde (1818. terceme, Ruaynî, *Câmi'*, II, 373) bir hadis geçmekte ve hadisteki uzunca bir şiir zikredilmektedir.

<sup>91</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 112, 117, 123, 132, 149; II, 28, 33, 37, 55, 231, 269, 314, 319, 325, 328, 348, 355, 366, 384, III, 47, 54, 62, 66, 123, 210, 215; IV, 4; V, 13, 104, 106, 108, 211, 214, 401, 405, 410, 418.

<sup>92</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 168, 170, 175; V, 14.





eserinde bir araya getirmeyi amaçlayan ilk müellif İbn Abdülber, Hz. Peygamber'le görüştüğü ve onunla bir arada bulunduğu sahih yollarla bize ulaşan kimselerin yanında, Hz. Peygamber'le mü'min olarak bir kere bile karşılaşmış olanı, bir kere bile olsa göreni ya da Hz. Peygamber'den bir söz işitip de o sözü ondan nakledeni sahâbî saymaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber zamanında Müslüman anne ve babadan doğup da Hz. Peygamber'in dua ettiği, baktığı ve bereket duasında bulunduğu kimseleri, Hz. Peygamber'e iman edip zekatını ödeyen fakat yanına varmayan kimseleri de eserine aldığı ifade etmektedir.<sup>93</sup> İbn Abdülber sonrasında onun koyduğu bu kurallara bağlı olarak pek çok eser telif edilmiş ve ona göre sahabî kabul edilmesi gerekenler bu kitaplarda bir araya getirilmiştir. İbn Abdülber'den yaklaşık 4 asır sonra yaşayan ve bu alandaki en geniş eserin müellifi olan İbn Hacer'in de sahabî kabul kıstasını biraz daha genişlettiği görülmektedir. Mesela daha önceki literatürde konulan şartlara ek olarak Hz. Peygamber döneminde doğan bebeklerin ona getirilip duasının alındığı<sup>94</sup> ile ilgili rivayeti esas alarak, bu özellikteki kişileri “ذكر من له رؤية/Hz. Peygamber'i görenler” başlığını altında vermekte; ilk dönemlerdeki savaşlarda sadece sahabîlerin komutan olarak tayin edilmesi ile ilgili bilginin<sup>95</sup> yanında yaptığı araştırmalara göre sahabî dönemindeki ridde savaşları ve fetih hareketlerinde komutan yapılan kimselerin sahabîlerden seçilmesi bilgisini delil gös-

<sup>93</sup> İbn Abdülber, *İstîâb*, I, 28.

<sup>94</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, nşr. Abdülkâdir Ata, Beyrut, 2002, IV, 526. Bu bilgi Mervan b. Hakem'in doğduğu zaman Hz. Peygamber'e getirilmesi ile ilgili olup Hz. Peygamber'in onun hakkındaki kötü kanaatini içermektedir. Bu rivayet Üçüncü asrın fiten müelliflerinden biri olan Nuaym b. Hammad'ın eserinde de bulunmakta, ancak her iki eserde de Abdürrezzak b. Hemmam'dan nakledilen metin, Nuaym b. Hammad'ın eserinde mürsel bir senedle nakledilirken (bk. Nuaym b. Hammad, *Fiten*, nşr. Semir Emin Züheyrî, Kahire, 1412, I, 131) Hakim'in eserinde muttasıl senedle yer almaktadır. Her iki sened de Abdurrahman b. Avf'ın mevlası Minâ tarihiyle zikredilmektedir.

<sup>95</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebû Şeybe, *Musanef*, nşr. Muhammed Avvame, Beyrut, 2006, XX, 133.



tererek de bu vasıftaki kişilerin de sahâbî sayılması gerektiğini düşünmektedir.<sup>96</sup> Öte yandan İbn Hacer, İbn Abdülber'e izafe ettiği "Mekke fethinden sonra Mekke ve Taif'te Müslüman olmayan ve veda haccına katılmayan kimse yoktur" ifadesini esas alarak, bir kimsenin adı geçen zaman diliminde yaşadığı tespit edilmesi halinde -Hz. Peygamber'den hadis naklettiğine ya da onun tarafından görüldüğüne dair bir rivâyet olmasa da- sahâbeden sayılacağını ifade etmektedir.<sup>97</sup> Bu ifadelerden; İbn Abdülber sonrası sahabe literatüründe bir kimsenin, hadis rivayeti veya Hz. Peygamber ile aynı ortamda bulunduğunun tespit edilmesi gibi doğrudan bilgilerle sahâbî kabul edilmesinin yanında "bazı görevlerin sadece sahâbîlere verildiği" gibi dolaylı bilgilerden yararlanıldığı anlaşılmaktadır.

Ruaynî'nin de eserinde, -kendinden önceki müellifler gibi- "sahâbî kabul kıstaslarını" geniş tuttuğu görülmektedir. Tercemelerdeki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla müellif, Hz. Peygamber ile görüştüğü bilgisi ulaşan, hatta görüşme imkanı olanları eserine almıştır. Ruaynî, -elimizdeki metne göre- daha sonraki dönemde İbn Hacer'in eserinde verdiği bu kuralları ifade etmese de, Hz. Peygamber zamanında doğan,<sup>98</sup> doğumu sonrası huzuruna getirilerek tahnik yaptığı,<sup>99</sup> onun zamanına yetişen<sup>100</sup>, savaşa komutan olarak giden<sup>101</sup> veya meşhur sahâbîler tarafından yönetici tayin edilen<sup>102</sup> kimse-leri de eserinde zikretmiştir.

---

<sup>96</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, I, 161.

<sup>97</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, I, 162.

<sup>98</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 108, 115, 123, 127, 199; II, 43, 153, 332; III, 10, 17, 118; IV, 440; V, 114, 235, 301, 449; VI, 136, 158.

<sup>99</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 149, 179; III, 414; V, 388.

<sup>100</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 150, 158, 282, 287, 388, 408, 409; II, 108, 319; III, 110; IV, 330; VI, 143, 219. Ruaynî, İskenderiye valisi Mukavkıs'ı da İbn Mende ve Ebû Nuaym'ı referans göstererek sahâbe arasında saymaktadır. bk. Ruaynî, *Câmi'*, V, 224.

<sup>101</sup> Ruaynî, *Câmi'*, IV, 225.

<sup>102</sup> Ruaynî, *Câmi'*, III, 111.



Ruaynî'nin sahâbî kıstasları açısından dikkat çeken bir nokta, onun cinleri de sahâbî kabul etmesidir.<sup>103</sup> Müellif bu konuda Darekutnî<sup>104</sup> ve İbn Fethûn gibi<sup>105</sup> kendinden önceki bazı biyografi yazarlarına tabi olmuştur.<sup>106</sup> Bununla birlikte önceki müelliflerin tamamının bu düşüncede olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) naklettiğine göre<sup>107</sup> Ebû Musa (ö.581/1185), "Eğer Darekutnî'nin (ö. 385/995) eserindeki bütün tercemeleri zikretmeyi şart edinmeseydim, bu ve benzerlerine yer vermezdim" demektedir.<sup>108</sup> Sonraki müelliflerden İbn Hacer ise Ebû Musa ve İbnü'l-Esîr'in bu tenkidlerini haklı görmemekte ve onların da insanlar gibi mükellef olmaları ve Hz. Peygamber'i imanla görmeleri sebebiyle sahâbî sayılmalarında bir engel bulunmadığını söylemektedir.<sup>109</sup>

Öte yandan, Ruaynî'nin kendinden önceki literatürde adı geçen pek çok tercemeyi bir değerlendirme yapmaksızın eserine aldığı görülmektedir. Bunlardan anlaşıldığı kadarıyla müellif, diğer sahâbe eserlerinde sahâbî olduklarına dair eleştiri bulunmayanları -başka bilgilerle çelişmediği takdirde- eserinde zikretmiştir. Bu durum özellikle Ruaynî öncesi kaynaklarda yer

---

<sup>103</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 7. (Naşirin notu) Örnekler için bk. I, 158, 281, 285; II, 421; III, 151; IV, 195, 227; V, 36, 327.

<sup>104</sup> Ruaynî, *Câmi'*, II, 422.

<sup>105</sup> İbn Fethûn, kendinden önceki ulemadan cinleri sahâbî kabul eden ilk ismin, Marifetü's-sahâbe kitabının müellifi (bk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, Beyrut, 1986, II, 495) Hafız Bâverdî (ö. 310/922) olduğunu ifade etmektedir. (Ruaynî, *Câmi'*, I, 282.)

<sup>106</sup> Nitekim Ruaynî, Semhac el-Cinnî başlığında, Hz. Peygamber'in insan ve cinlere peygamber olarak gönderildiğini belirterek onların da sahâbî sayılması gerektiğini zikretmiştir. bk. Ruaynî, *Câmi'*, III, 151.

<sup>107</sup> İzzeddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, nşr. Ali Muhammed Muavvîd, Adil Abdülmevcûd, Beyrut ty, II, 331. İbnü'l-Esîr'in de bu konuda Ebû Musa ile aynı kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 193.

<sup>108</sup> Ebû Musâ aynı tavrı, diğer bir cin olan Semhac başlığında da uygulamaktadır. bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, II, 553.

<sup>109</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, II, 480.



almayan tercemelerde daha bariz bir şekilde tezahür etmektedir.<sup>110</sup> Bu örneklerde terceme sahibinin adını verdikten sonra kaynağına atıf yapmakta ve diğer başlığa geçmektedir.<sup>111</sup> Yukarıdaki bilgiler ışığında müellifin, mümkün olduğu kadar çok sayıda biyografiyi eserine alabilmek amacıyla kendinden önceki kıstasları eserinde takip ettiği anlaşılmaktadır.

### **iii. Tekrarları:**

Sahâbe literatüründe sıkça görülen tekrarlar, *Câmi'*de de bulunmakla birlikte –bu alandaki diğer eserlerde olduğu gibi– doğal kabul edilmelidir. Zira, bir râvinin hem ismi ve künyesi, hem de lakabı varsa bunlardan herhangi birine bakıldığı zaman terceme hakkında bilgiye ulaşılabilmesi gerekli görülmüştür. Ancak bu tekrarlarda başlıkların altındaki bilgiler mükerrer olarak zikredilmemiş, bilakis en meşhur kullanımın olduğu yere işaret edilmiştir. Mesela Aşere-i mübeşşere'den olarak bilinen sahâbiler, kitabın en başında bir arada verilmesine rağmen, alfabetik olarak isimlerine uygun yerlerde başlık açılmış ve baştaki yerlerine atıf yapılmıştır.

Öte yandan eserde künyesi ile bilinen bir sahâbiye isminin olduğu yerde de bir başlık açılmakta ve künyesine yönlendirilmektedir. Mesela Ebû Hureyre için Abdurrahman b. Sahr<sup>112</sup>, Abdüşşems<sup>113</sup> maddelerinde birer başlık açılmış her ikisinde de künye kısmında bilgi verileceği beyan edilmiş-

---

<sup>110</sup> Ruaynî, kendinden önceki sahâbe literatüründe geçmeyen tercemeleri büyük oranda İbn Habîb'in el-Muhabber'inden; az bir kısmını ise İbn Hişam'ın bir kitabı, Müslim'in el-Efrâd'ı, Ebu Davud'un el-Merâsîl'i, İbn Sa'd'ın et-Tabakât'ından istifade ederek bir araya getirmiştir. bk. Ruaynî, *Câmi'*, I, 18. (Naşirin notu.)

<sup>111</sup> Ruaynî, *Câmi'*, VI, 184, 216, 217, 230, 249, 272, 273, 331, 340, 377, 413, 453, 459.

<sup>112</sup> Ruaynî, *Câmi'*, III, 479

<sup>113</sup> Ruaynî, *Câmi'*, IV, 5.



tir.<sup>114</sup> Aynı zamanda isminde ihtilaf bulunan<sup>115</sup> veya iki ismi bulunan sahâbîler hakkındaki bilgilere her iki ismiyle de ulaşılabilir.<sup>116</sup>

#### *iv. Tenkidleri:*

Sahâbe literatürünün dinamik olmasını sağlayan unsurların en önemlilerinden biri de bu türün, geçmiş eserlerin üzerine bina edilmesidir. Bu sayede geçmiş birikim korunarak, sonraki müellifin tespitlerine alan açılmaktadır. Bu şekilde genişleyen sahâbe eserlerinde müellifler, kendilerinden önceki bilgileri aynen kabul etmemiş, bilakis tenkid süzgecinden geçirmişlerdir. Bu alandaki kitapların temel özelliklerinden biri olan “geçmiş bilgileri kontrol ederek kendi eserine dahil etme” uygulaması **Câmi'** de sürdürülmektedir. Bu vesileyle Ruaynî, kendinden önceki bilgileri zikrettikten sonra genellikle “قلت” diyerek kendi görüşünü bildirir. Mesela sahâbî olmadığı halde eserlerine aldıkları için daha önceki müellifleri<sup>117</sup> tenkit eder; başkalarının tenkidlerini nakleder,<sup>118</sup> başkasının tenkidini tenkit eder,<sup>119</sup> isme yönelik düzeltmelerde bulunur,<sup>120</sup> bir kişiyi farklı isimlerle eserlerine aldıkları için eleştirir,<sup>121</sup> bir kimsenin sahâbî olduğuna işaret eden rivayetlerin güvenilirliğini sorgular<sup>122</sup>, kaynaklar arasında mukayese yapar.<sup>123</sup> Bazı tercemelerde ise râvinin hadis rivayetine yer vererek seneddeki konumun-

<sup>114</sup> Eserin yazma nüshasında Künyeler başlığında و harfinden sonrası eksik olduğu için, [bk. Ruaynî, *Câmi'*, VI, 175. (Naşirin notu)] Ebu Hureyre maddesi matbu' nüshada yer almamaktadır.

<sup>115</sup> Ruaynî, *Câmi'*, III, 103, 209; V, 212, 445, 449, 465.

<sup>116</sup> Ruaynî, *Câmi'*, III, 49; V, 203, 402, 404.

<sup>117</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 116; II, 141; IV, 107.

<sup>118</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 194, 201, 204, 429; IV, 289.

<sup>119</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 176; III, 116.

<sup>120</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 191, 277, 280; III, 119.

<sup>121</sup> Ruaynî, *Câmi'*, IV, 69, 82, 323; VI, 110.

<sup>122</sup> Mesela, Hz. Peygamber'in cini olarak tavsif edilen Ebyad el-Cinnî başlığında konu ile ilgili bir rivayete yer verdikten sonra إسنادہ عنہ ظلمة و demektedir. bk. Ruaynî, *Câmi'*, I, 159. Başka örnekler için bk. Ruaynî, *Câmi'*, I, 189; II, 145, 147; III, 11; IV, 169.

<sup>123</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 164, IV, 170, 176; V, 486.



dan hareketle râvinin sahâbî olup olmadığı hakkında değerlendirmeler yapar<sup>124</sup>. Müellifin tenkitlerine genel olarak bakıldığında Ebu Nuaym, Ebû Musa, İbn Abdülber, İbn Mende ve İbn Fethûn en çok eleştirilen kimseler arasındadır.<sup>125</sup>

Ruaynî'nin tenkitlerinde dikkat çeken konulardan biri de onun hadislerdeki illet konusuna vakıf olduğudur. Bu sayede hadislerdeki illetler sebebiyle sahâbî olmayan bazı kimselerin sahâbî sayılmasına engel olmaktadır.<sup>126</sup> Örnek olarak Ruaynî, Merâvih el-Müzenî'nin isminin; İbn Kâni' ve ondan naklen İbn Fethûn'un eserlerinde geçen bir isnadda yer alan "babası-dedesi" ilişkisindeki dedesinin sonundaki (جده) zamirin yanlış anlaşılması sebebiyle "mim" harfinde kaydedildiğini, ismin gerçekte Ubeyd b. Merâvih olduğuna işaret etmektedir.<sup>127</sup>

Müellifin tenkitlerinin bizzat bilgiye yönelik olduğu, hatalı gördüğü kaynaklarının şahıslarını rencide etmediği dikkat çekmektedir. Mesela Ebu Musa'nın sahâbî olarak eserine aldığı Hucr el-Adevî'nin, seneddeki sahâbî râvinin düşmesi sebebiyle sahâbî zannedildiğini iddia eden Ruaynî, Ebû Musa'nın hatalı bir karar verdiğini ifade etmiş ancak bunu "cins atlar bile bazen tökezler" vecizesiyle saygılı bir şekilde ifade etmiştir.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> Ruaynî, *Câmi'*, I, 159, 160, 161, 189; II, 142, 201.

<sup>125</sup> Ruaynî'nin tenkitlerine örnek olarak bk. Ruaynî, *Câmi'*, I, 19-30. (Naşirin notu)

<sup>126</sup> Ruaynî, *Câmi'*, III, 496. Ruaynî, Abdurrahman b. Sebre'nin zikredildiği başlıkta kendinden önceki bazı müelliflerin aynı isme sahip ikinci bir kişiyi naklettiklerini belirterek, bunun hata olduğuna işaret etmektedir. Ruaynî, *Câmi'*, III, 473. Aynı râvi hakkında İbn Hacer ise hadisin illeti sebebiyle onun ikinci bir sahâbî zannedildiğini söylemektedir. bk. İbn Hacer, *İsâbe*, V, 177.

<sup>127</sup> Ruaynî, *Câmi'*, V, 205. Nitekim İbn Hacer de İbn Kâni'in bu hatasına dikkat çekmiştir. (bk. İbn Hacer, *İsâbe*, VI, 53. Babası-dedesi şeklindeki isnad türleri bu alandaki tartışma konularında önemli bir yer tutmaktadır.

<sup>128</sup> Ruaynî, *Câmi'*, II, 103.



Aşağıda Ruaynî'nin değerlendirmelerinden birkaç örnek verilerek daha önceki eser, müellif ve görüşlere yönelttiği tenkitlere işaret edilecektir.

1. Şi'bel b. Ahmer (شعبل بن أحمد) olması gereken kimsenin adını Said b. Ahmed (سعيد بن أحمد) olarak eserine alan İbn Fethun'un tashif yaptığını belirterek doğrusunun, İbn Mende ve Ebu Nuaym'ın eserlerindeki şekli olduğunu ifade etmiştir.<sup>129</sup>
2. Sa'd el-Ensârî başlığında Ruaynî, kendi isnadıyla bir hadis rivayet etmiş ve metinden hareketle sahâbînin adının Sa'd el-Ensârî olduğunu beyan etmiştir. Aynı başlıktaki bir başka rivayette ise olayı yaşayan sahâbînin adı Sa'd b. Muaz olarak belirtilmişse de müellif, ikinci rivayette geçen bilginin senedindeki râvinin çok zayıf olması sebebiyle "eğer rivayet doğruysa" diyerek şüphesini izhar etmiştir. Ruaynî, endişesinin yanında meşhur sahâbî Sa'd b. Muâz'ın hadisteki olaydan birkaç sene önce vefat ettiğini de ekleyerek doğru olması halinde aynı isimdeki bir başka kişi olması ihtimaline işaret etmiştir.<sup>130</sup>
3. Daha önceki kaynaklarda iki farklı kişi zannedilen Mâiz isimli râvinin aslında bir sahâbî olduğunu belirtmiş ve diğer kaynakların yanlış anlamasına sebep olabilecek ihtimalleri de zikretmiştir.<sup>131</sup>
4. Mâlik b. Uhaymir isimli râvinin sahâbî olmadığı yönündeki görüşleri ise, Buhârî'nin kendisinden semâ' lafzıyla naklettiği bir rivayeti delil getirerek tenkid etmiştir.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Ruaynî, *Câmi'*, III, 3.

<sup>130</sup> Ruaynî, *Câmi'*, II, 462, 463.

<sup>131</sup> Ruaynî, *Câmi'*, V, 5.

<sup>132</sup> Ruaynî, *Câmi'*, V, 6.



5. Mâlik b. Evs'in sahâbî olup olmadığına dair iki görüşü verip, kaynak veya delil göstermeksizin sahâbî olmadığı görüşünün daha doğru olduğunu belirtmiştir.<sup>133</sup>
6. Sahâbî olduğuna delil getirilen rivayetin senedindeki râvilerden sonuncusunun hiçbir sahâbî ile görüşmediği bilgisinden dolayı Mâlik b. Ebî Sa'lebe'nin sahâbî olamayacağını bildirir.<sup>134</sup>
7. Mezkûr el-Kıbtî'nin tercemesinde onu nakleden râvilerden birinin hatası sebebiyle bu isimde zikredildiğini<sup>135</sup>, asıl isminin Yakûb el-Kıbtî olduğunu belirterek Yakûb başlığında ilgili sahâbîye yer verir.<sup>136</sup>
8. Muâz b. Zehre'nin sahâbîliği hakkındaki tartışmaları verir ve sahâbî kabul edenlerin hata ettiğini belirtir.<sup>137</sup>

### **Sonuç**

Hz. Peygamber'in en hayırlı nesil olarak tavsif ettiği tabakayı oluşturan sahâbîler, İslâmî ilimler halkasının başlangıcı olmuş ve çeşitli vesilelerle araştırmalara konu edilmiştir. Bu çalışmaların bir kısmında sahâbî kabul edilme şartları, sahâbîlerin sayıları, verdikleri fetvaların İslâm hukukundaki yerleri gibi meseleler tartışılmıştır. Rivayetlerin sıhhati, hadis ilminin en temel araştırma alanlarından biri olduğu için sahâbîlerin tanınması –sahih hadis şartlarından biri olan- senedin kopuk olup olmaması ile doğrudan ilişkili kabul edilmiştir. Bu sebeple hadis âlimleri sahâbîlerin tespitine özel bir önem atfetmiş ve bu alanda müstakil eserler telif edilmiştir.

---

<sup>133</sup> Ruaynî, *Câmi'*, V, 9.

<sup>134</sup> Ruaynî, *Câmi'*, V, 12.

<sup>135</sup> Ruaynî, *Câmi'*, V, 204.

<sup>136</sup> Ruaynî, *Câmi'*, V, 431.

<sup>137</sup> Ruaynî, *Câmi'*, V, 119.





Sahabe literatürünün ilgi alanının sınırlılığı sebebiyle, yazılan eserler de genelde birbiri ile bağlantılı olarak telif edilmiştir. Bunların bir kısmı, bir veya daha fazla eseri merkeze alarak onlardaki tercemeleri tamamlayan veya yanlış gördükleri konuları tashih eden bir hüviyette –istidrak türünde- tertip edilmiştir. Bazı eserler ise belirli bir kitaba bağlı kalmadan kendinden önceki bütün literatürden istifade etmektedir. Endülüslü âlim Ebû İsa er-Ruaynî'nin (ö. 632/1234) kaleme aldığı *el-Câmi' li-mâ fi'l-musannefâti'l-cevâmi'* bu tür teliflerden biridir. Bu eser sahâbe alanında kendi dönemine kadar kaleme alınmış en geniş kaynak ve içeriğe sahip kitaplardan olmasına rağmen gerek Endülüs'teki siyasi sıkıntılar, gerekse Doğu İslâm dünyasındaki Haçlı seferleri ve Moğol istilası sebebiyle hak ettiği şöhreti yakalayamamıştır. Mesela, bu alanda eseri bulunan Zehebî, müellife ve eserine sadece ismen atıfta bulunmuş; sahâbe konusunda en çok kaynağa sahip olarak nitelenen İbn Hacer ise –eserinde yaptığımız taramalara göre- Camî'den hiç bahsetmemiştir.

Camî, ülkemizdeki akademik çalışmalara pek konu edilmemiş olsa da kendi zamanına kadar yazılan en geniş eser vasfını taşıması, bu alanda kaleme alınan en hacimli eser olan *İsâbe'*de bile bulunmayan 218, matbu' sahabe literatüründe hiç yer almayan 132 sahabî ismini ihtiva etmesi gibi hususiyetlere sahiptir. Bu da sahabe literatürü alanındaki çalışmaların İbn Hacer ile son bulmaması gerektiğine, yapılacak çalışmalara açık ve dinamik yapısına işaret etmektedir.

Ruaynî, kendisinden önce yazılan ve ulaşabildiği sahâbe ve hadis literatüründen istifade ile eserinde yer verdiği 7539 tercemeyi, erkeklerin isimleri, künyeleri, hanımların isimleri ve künyeleri ana başlıklarında alfabetik olarak sıralamıştır. Bununla birlikte başlık ve numara verilen şahıslardan her biri müellife göre sahâbî değildir. Zira müellif, -bu alandaki



literatür büyük oranda kendinden önceki eserlere atf yaptığı için-önceki kaynaklarda sahâbî olduğu belirtilen şahıslarla ilgili itirazını, o şahsın adına açtığı tercemede incelemiş ve bu durum, ilgili ismin sahâbe literatüründe yer almasına sebep olmuştur. Ayrıca bu özellikteki şahıslar, *-Cami'* dahil olmak üzere- ilgili literatürde dağınık halde bulunmakta, isim ve sayılarının tespiti için tek tek biyografilerin okunması gerekmektedir.<sup>138</sup>

Ruaynî, -kendinden önceki sahâbe literatürünü daha ileri seviyeye taşıyarak- 19 hadis ve sahâbe kitabını temel kaynak olarak kullanmış, buna bağlı olarak da eserine aldığı biyografiler o zamana kadar tespit edilen en yüksek sayıya ulaşmıştır. Başlıklarda belirttiği temel kaynakları dışında tercemelerin içinde de pek çok kitaba/yazara atf yapan müellif, remiz kullanılarak hem başlıklarda hem de içerikte kaynak göstermektedir. Ruaynî'de yer almasına rağmen, İbn Hacer'in *İsâbe*'sinde zikredilmeyen râvilerin büyük çoğunluğu -müellifin terceme başlarında verdiği remizlerden anlaşıldığı kadarıyla- İbn Hacer'in de kaynakları arasında yer alan İbn Fethûn'da bulunmaktadır. İbn Hacer'in bu isimleri eserine neden almadığı ise ayrı bir araştırma konusu olmalıdır.

Ruaynî, eserin boyutunu geniş tutmamak amacıyla başlıklardan sonra bir kimsenin sahâbî olmasına yetecek bilgileri vermiş, diğer kaynaklarda olduğu gibi hayat hikayeleri, rivayetleri gibi konulara girmemiş, isminde ihtilaf edilen kimselere veya sahâbîliğine delalet eden hadislere yer vermemiştir.

---

<sup>138</sup> Bunun tek istisnası İbn Hacer'dir. Zira o, her harfi dört başlık altına bölerek, dördüncü kısmı daha önceki eserlerde sahâbî olarak zikredilen râvilerin tenkidine hasretmiştir. bk. İbn Hacer, *İsâbe*, I, 156.



Hicrî V. asırdan itibaren, rivayetlerden hareketle sahâbîleri tespit etmeyi amaçlayan ilk sahâbe biyografilerine ek olarak Hz. Peygamber'i gören hatta onunla aynı zamanda yaşadığı sonucuna ulaşılan kimselerin de yer aldığı, öncekilere oranla daha geniş kapsamlı eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu alanda eser yazan diğer müellifler gibi Ruaynî de, eserine alma şartlarını geniş tutmuş, Hz. Peygamber'i gördüğü sabit olanların yanında o yıllarda doğan, doğumu sonrası huzuruna getirilerek tahnik yaptığı, onun zamanına yetişen, savaşa komutan olarak giden veya meşhur sahâbîler tarafından yönetici tayin edilen kimseleri, hatta cinleri sahâbî kabul ederek eserinde yer vermiştir. Bu da müellifin, sahabe tespitinde sahâbî olduğu doğrudan tespit edilen kimselerin yanında dolaylı bilgilerden de istifade ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte müelliflerin bu önkabullerinin uygulamadaki başarısı müstakil araştırma konusu olmalıdır.

**Câmî'**in de içinde yer aldığı sahâbe biyografisi eserlerindeki temel sorunlardan biri ise mümkün olduğu kadar çok sahabîyi tespit edebilmek amacıyla yeteri kadar güvenilir olmayan bilgi kaynaklarından da istifade etmeleridir. Örneğin Ruaynî, hicrî 333 yılında, 894 yaşında vefat eden ve sahâbî olduğunu iddia eden<sup>139</sup> Serbâtek el-Hindî'yi kendinden önceki literatüre tabi olarak eserinde zikretmekte<sup>140</sup> ancak onun bu özelliğine işaret etmemektedir. Nitekim hadisçilerin, hadise sahih veya zayıf hükmünü vermedeki titizliği, sahâbe bilgisinin tespitinde göstermedikleri, senedinde zayıf kimselerin bulunduğu hadisleri sahâbe bilgisinin tespitinde delil ola-

<sup>139</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, III, 229.

<sup>140</sup> Ruaynî, *Câmî'*, III, 145. bk. Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, s. 331.



rak kullandıkları görülmektedir.<sup>141</sup> Sahabe literatüründen istifade edilirken bu hususların dikkate alınması gerekmektedir.

### Kaynakça

Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-ulemâ ve'r-ruvâti'l-ilmî bi'l-Endülüs*, nşr. İzzet Attar, Kahire, 1988.

Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, Abu Dabi 2004,

Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve'ta'dil*, Beyrut, 1952.

Abdülhadi Ahmed Hüseyin, *Mezâhiru'n-nehdati'l-hadîsiyye fi ahdi Ya'kûb el-Mansûr el-Muvahhidî*, Tıtvan, 1982.

Abu Nayeem Md. Raîsuddîn, "Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve Endülüs'teki Hadis Çalışmalarına Katkısı", çev. Murat Gökalp, *Dini Araştırmalar*, Cilt:7, sy. XXI, Ankara 2005.

Ahmed b. İbrâhim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, *Kitâbu Sılatü's-Sıla ez-Zeyl ale's-Sıla li'bn Beşküval*, nşr. Abdüsselam el-Herras, Rabat, 1993.

Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, nşr. Abdulkadir Arnaud, Beyrut, 1991.

Ali b. Abdullah b. Muhammed el-Cüzami en-Nübahî, *Târîhu kudati'l-Endülüs*, Beyrut, 1995.

---

<sup>141</sup> Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, s. 275. Bu konuyu sahâbe biyografisi konusunda en geniş eserin sahibi olan İbn Hacer de açıkça dile getirmektedir. İbn Hacer, *İsâbe*, I, 155.



Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhü'l- meknûn fi zeylin alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Ankara, 1972.

Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyutî, *Tabakatü'l-huffâz*, Beyrut, 1983.

Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât*, 2004, cilt: VII, sayı: 3 [Karşılaşma 3: Endülüs Tecrübesi özel sayısı], s. 59-74.

Ebû Bekir b. Hamîs el-Mâlikî, *Matla'u'l-envâr ve nüzhetü'l-basâiri ve'l-epsâr*, nşr. Abdullah Murâbit, Beyrut, 1999.

Ebû Bekir Şemseddin Muhammed b. Abdullah İbn Nasîrüddin, *Tav-zihü'l-müştebih, fi zabti esmai'r-ruva ve ensâbuhum ve elkâbuhum ve künahum*, nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî, Beyrut, 1993.

Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebû Şeybe, *Mu-sannef*, nşr. Muhammed Avvame, Beyrut, 2006.

Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyi-zi's-sahâbe*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, 1995.

....., *Lisânü'l-mîzân*, Beyrut, 1986.

....., *Takrîbü't-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme, Suriye, 1986.

Güner, Osman, "Hadis Rivayeti Açısından Sahâbeye Yöneltilen Bazı Tenkitlerin Değerlendirilmesi", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, Ankara, 2003.

Hâkim Ebû Abdullah en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Abdülkâdir Ata, Beyrut, 2002.



Hakim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut, 1980

Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm- kâmusu terâcim*, Beyrut, 1192.

İbn Abdülberr, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Ali Muhammed Bicâvî, Beyrut, 1992.

İbnu'l-Ebbâr, Muhammed b. 'Abdillah b. Ebî Bekir el-Kudâ'î el-Belensî, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, nşr. 'Abdüsselâm Herras, Beyrut, 1995.

İbnu'l-Emîn et-Tuleytulî, Ebû İshâk İbrahim el-Kurtubî, *el-İstidrâk 'ale'l-İstîâb*, nşr. Hannân el-Haddâd, Fas, 2008.

İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, nşr. Muhammed Yusuf Dekkâk, Beyrut, 2003.

....., *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, nşr. Ali Muhammed Muavvad, Adil Abdülmevcûd, Beyrut ty.

Fierro, İsaibel, "Hadisin Endülüs'e Girişi", trc. Murat Gökalp, *A.Ü.İ.F.D.*, 2006, XXXXVII, sy. 2.

Juyntboll, G.H.A., *Muslim Tradition*, Cambridge, 1983.

Kadı İyaz b. Musa el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. Tavit Tanci-v.dğr., Rabat, ty.

Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir b. Muhammed el-Kettanî, *Fih-risü'l-fehâris ve'l-esbât*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1982.

Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevi, *er-Ref' ve't-tekmül fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, Kahire, 2000.



Muhammed b. Fütuh b. Abdullah Mayurki Ezdi el-Humeydî, *Cezve-tü'l-muktebis fî zikri vülâti fî târihi ulemâi'l-Endülüs*, nşr. Muhammed Tavit Tancî, Kahire, 1952.

Muhammed b. Haris b. Esed el-Kayrevani el-Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, nşr. İbrâhim Ebyari, Kahire, 1989.

Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, Beyrut, ty.

Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut, 1968 Yardım, Ali, "Ashâb Bilgisinin Kaynakları ve Tirmizî'nin 'Tessimiyetü Ashâb'in-Nebî'si" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985.

Müessesetü Dâri'l-hadîs el-Haseniyye, *Delîlü'r-resâil ve'l-utrûhât*, Mağrib, 2010.

Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye*, Beyrut, 1993.

Özşenel, Mehmet, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007.

Öztoprak, Mustafa, "Endülüs Hadisçiliğinde Halifelerin Yeri", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, sayı: 2.

....., "Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları", *Marife, Yaz*, 2012.

....., "Hadis İlminin Endülüs'e Girişi", *İğdır Ü.İ.F.D.*, sy. 2, 2013

Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul, 1998.



Paksoy, Kadir, "Sahâbe'nin Sayısı, Hadislerin Sayısı ve Hadis Hafızlarının Dehaları Hakkında Bazı Tespitler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa, 1997.

Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nşr. Hamdi Abdülmecid Silefî, Beyrut, 1984.

Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, 1956.

....., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, 1985

Yazıcı, Mahmut, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, İstanbul, 2015.

Yusuf b. Zekî el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşar Avvad Ma'rûf, Beyrut, 1980.







## BİR HÜDÂYÎ ŞÂRİHİ OLARAK YÂKÛB AFVÎ EFENDİ VE LEM' A-İ NÛRÂNİYYE'Sİ

Adalet Çakır\*

### Öz:

Celvetî şeyhi Aziz Mahmûd Hüdâyî divân sahibi sûfî şairlerdendir. Şiirlerindeki hâkim mâna ve ruh, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd irfan ve zevkidir. XVIII. yüzyıl Celvetî sûfisi Yâkûb Afvî'nin onun şiirine yazdığı şerh, bu hususu ortaya koymaktadır. Afvî, Hüdâyî'nin *Ezelden aşk ile biz yâne geldik / Muhabbet şem'ine pervâne geldik* beytiyle başlayan, yedi beyitlik nutkunun beş beyitini şerhetmiş ve eserine *Lem'a-i Nûrâniyye* ismini vermiştir. Kaynaklarda bahsedildiği halde üzerinde bir inceleme yapılmamış olan bu şerhin, beş adet yazma nüshası mevcuttur. Şârihe göre Hüdâyî bu şiirinde, varlığın Hak'tan varlık sahasına gelişini (mebde) ve tekrar aslına dönüşünü (meâd) anlatmıştır. Afvî eserine mebde ve meâd kavramlarını izah eden bir mukaddime ile başlayarak şerhe zihni bir arka plan hazırlamıştır. İki bölümlük mukaddime, âlemin yaratılış sebebi, varlığın yaratılış süreci ve tekrâr Allah'a dönüş yolculuğunun merhalelerine dâir konuları, vahdet-i vücûd perspektifinden anlatmıştır. Beyitlerin şerhi eserin üçüncü bölümündedir. Sonuç bölümünde şârih, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Tâ'rifât* adlı eserinden istifade ile tasavvufî ıstılahlardan oluşan bir seçki yapmıştır. Bu eser, Hüdâyî'nin şiirine yaklaşımda bir çerçeve metin olduğu kadar, Afvî'nin tasavvufî görüşlerini ortaya koyması bakımından da önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Aziz Mahmûd Hüdâyî, Celvetîlik, Yâkûb Afvî, sûfî mîrâcı, mebde ve meâd, elest bezmi, sûfî şiiri.

\* Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.



**Abstract:**

**Yakup Avfî as a Hudayi Commentator and His Lem'a-i Nurâniyye**

Azîz Mahmûd Hüdâyî who is a well-known sufi sheik of the Jalwatiyah order is also the author a *divan* which consists of his mystical poetry. Ibn al-Arabî's teachings, especially that of *vahdet-i vücûd* (Oneness of Being), is very evident in Hüdâyî's poems both in terms of content and spirit. The commentary written on Hüdâyî's poetry by Yâkûb Avfî, a 18<sup>th</sup> century mystic of the Jalwatiyah order, attests to this point. In a book titled *Lem'a-i Nurâniyye* (Gleam of Light) Avfî commented the five couplets of Hüdâyî's seven-couplet *nutq* which starts with the following one: *we've been burning since eternity / we have been the luna moths of the candle of love*. No academic study is available on *Lem'a-i Nurâniyye*, though it is mentioned in several sources and five copies of it are found in different libraries. According to Avfî, Hüdâyî deals in this poem with the emergence of the existent into the realm of existence from Allah, which is called *mebde* (genesis), and its return to its essence which is otherwise known as *me'âd* (resurrection). Avfî starts his book by an introduction which consists of two parts where he elaborates on these two concepts and thus provides an intellectual background to his commentary. There he discusses the reason behind the creation of the universe by Allah and the various stages of its return to Him from a *vahdet-i vücûd* perspective. The commentary on the couplets is found in the third chapters of the book. In the concluding part the commentator, Avfî, puts a vocabulary of selected mystic concepts by using Cürçânî's famous book *Ta'rifat* or *Definition*. Taken as a whole, this book is an important study not only because it provides a framework to understand Hüdâyî's poetry but also because it reveals Avfî's mystic perceptions.

**Keywords:** Azîz Mahmûd Hüdâyî, Jalwatiyah, Yâkûb Avfî, mystic ascendance, *mebde* (genesis) and *me'âd* (resurrection), *bezm-i elest* (Real of Interrogation), mystic poetry

\*\*\*

**Giriş**

Azîz Mahmûd Hüdâyî (v. 1038/1628), yaşadığı dönemde Osmanlı toplumunun manevî ve fikrî hayatına yön vermiş, şair ve âlim bir Celvetî sûfîsidir. Kâmil şahsiyeti, nesir ve nazım tarzında yazdığı eserleri sâyesinde şöhreti, Celvetiyye mensupları ile sınırlı kalmamış; özellikle nutukları diğer tarikat muhitlerinde de rağbet görmüştür. Nitekim *Dîvân-ı İlâhiyât* veya *İlâhiyât-ı Hüdâyî* ismi ile müstakil bir eserde toplanan şiirlerinden bir kısmına Mesnevî şârihi Sarı Abdullah Efendi (v. 1071/1660), şâir Sipâhî Mustafa (v. 1014/1606),



Sünbülî şeyhi Seyyid Vahyî Efendi (v. 1130/1718) ve Hüseyin Vassâf gibi bazı Osmanlı şâir ve sûfleri tahmîsler yazmışlardır.<sup>1</sup> Bestelenmeye uygun ve hatta bestelenmek üzere yazdığı bazı nutukları, hem Celvetiyye hem de diğer tarikatların âyin ve zikirlerinde okunmuştur. Bestelenmiş güftelerinin sayısı yetmiş altıyı bulmaktadır.<sup>2</sup> Ancak Hz. Hüdâyî'nin şiirleri sadece *Dîvân*'ındakilerle sınırlı değildir. Onun tevhîd, tevhîdin mertebeleri, cem' ve fark gibi tasavvufî ıstılahları anlattığı ve idârecilere, ulemâya ve mürîdlere yönelik tavsiyelerini içeren *Necâtü'l-garîk* isimli eseri de manzûmdur. Bunun dışında *Tarîkatnâme*'sinin sonunda yaptığı gibi bazı mensûr eserlerinde de manzûm söyleyişleri tercih etmiştir.

Osmanlı sûfleri, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünü, ilmî tahkik ve mânevî tecrübeye dayalı bir idrâk ile eserlerinde işlemişlerdir.<sup>3</sup> Şeyhi Hz. Üfdâde gibi Hz. Hüdâyî'nin de tevhîd anlayışı, Allah, âlem, din hakkındaki görüşleri şiirde, vahdet-i vücûd irfânıyla ifâdesini bulmuştur.<sup>4</sup> Ancak onun bu anlayışı, hangi sembollerle ve nasıl bir anlam derinliği ile şiirlerine taşıdığına dâir spesifik bir araştırma yapılmamıştır. Mevcut çalışmalar, onun nutuklarında vahdet-i vücûd tesîrini, Yûnus Emre ile mukayese ederek ele alır. Hz. Hüdâyî'nin, vahdet-i vücûdu Yûnus ve Yûnus'un diğer takipçileri kadar rahat ve kolay terennüm etmediği görüşünde olanlar yanında<sup>5</sup> Hz. Yûnus'la paralellik kurduğu halde, düşünce ve hayat tarzı bakımından aralarında bazı

<sup>1</sup> Tahmîsler için bk.: Mehmed Gülşen Efendi, *Külliyât-ı Hüdâyî*, haz.: Muzaffer Ergür, Adalet Çakır, İstanbul: Dergah Yay. 2015, s. 131-137.

<sup>2</sup> M. Gülşen Efendi, *Külliyât-ı Hüdâyî*, s. 20.

<sup>3</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991, s. 205, 230; Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri", *Endülüsten İspanya'ya*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996, s. 75-78; Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir/Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul: İnsan Yay., 2005, s. 58; Fatih M. Şeker, *Osmanlı Entelektüel Geleneği*, İstanbul: Dergah Yay., 2013, s. 27, 267, 270, 310-322.

<sup>4</sup> Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri", s. 76.

<sup>5</sup> Ömür Ceylan, *Böyle Buyurdu Sufi: Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Kapı Yay., 2005, s. 72.



farklılıklar olduğunu ileri sürenler de vardır.<sup>6</sup> Hz. Hüdâyî'nin şiirine yaklaşımda Yûnus Emre'nin ölçüt kabul edilmesi yadsınacak bir durum değildir. Zira o, vahdet-i vücûd anlayışını şiirde Türkçe ifade eden ilk ve en büyük şâir olarak kabul edilmiştir.<sup>7</sup> Celvetî şeyhi İsmâil Hakkı Bursevî'nin (v. 1725) şu sözleri bu kabûlün isâbetini görmek açısından mühimdir: "Yûnus Emre'den bu kadar makâlat-ı tevhîd ve kelimât-ı irfân sâdır olmuştur ki, kimseye makdûr değildir. Onun için bu bâbda hâtimetü'l-müteahhirîndir (kendinden önceki son devir şâirlerinin hâtimesidir). Zira söylemediği mazmûn kalmamış ve Türkî sözlerde onun kelimâtına muâdil gelmemiştir."<sup>8</sup> Ancak yapılan bu mukayese, Yûnus merkezli olduğu için Azîz Hüdâyî'ye hâs remiz ve mazmûnları tespitinde yeterliliği tartışmaya açıktır.<sup>9</sup> Ayrıca bu yaklaşımdan onun nutuklarında selefleri ile müşterek zevk ve söyleyişleri anlamak mümkün değildir. Diğer yandan haleflerinin şiiri üzerindeki etkisini de ortaya koymamaktadır. Bu noktada Hz. Hüdâyî'nin nutuklarının aynı mânevî geleneğe mensup sûflerinin nutukları ile birlikte değerlendirilmesi bir yöntem olarak düşünülebilir. Bilindiği üzere Hüdâyî, Hacı Bayram Velî (v. 1430), Yazıcıoğlu Mehmed Efendi (v. 1451), Şeyh Üftâde (v. 1580) gibi şiir söylemiş sûflerinin tasavvuf geleneğine bağlı olduğu gibi Ehl-i Cennet Mehmed Fenâyî, İsmail Hakkı Bursevî, Mustafa Hâşim Baba (v. 1783) gibi dîvân sahibi sûfler de onun yoluna mensupturlar. Bu şekilde 'alâ-silsiletihim' okuma yapmak, bir yönüyle celvetî irfân ve zevkinin şiire yansımalarını gösterebileceği gibi 'celvet' prensibi ile İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının buluştuğu noktaya işâret edebilir. Bu konuda Bursevî'nin

<sup>6</sup> Mehmet Emin Ertan, "Seyyid Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Edebî Şahsiyeti", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, 2006, I, 454, 456, 459, 460.

<sup>7</sup> İ. Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-rûh / Şerhu'l-Muhammediyye*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi mat., 1294, I, 129; Mustafa Tahralı, "Yûnus Emre'nin Şiirlerinde Tasavvufî Mefhumların Akisleri", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 7-10 Ekim 1991, 1995, s. 179-180.

<sup>8</sup> İ. Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287, I, 69.

<sup>9</sup> Nitekim F. Köprülü, XIV. asırdan itibaren Yûnus tesiriyle şiir söyleyen tekke şâirlerinin ismini kaydetmiş; Üftâde, Hüdâyî ve Niyâzî Mısırî gibi bazı sûfî şâirlerde bu etkinin diğerlerine nazaran daha az olduğunu söylemiştir. Bk.: Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 349.



eserleri önemli bir müracaat kaynağıdır. Nitekim Bursevî özellikle *Ferahu'r-rûh*'da zaman zaman Hüdâyî'nin nutukları ile Yûnus Emre ve Eşrefoğlu Rûmî'nin manzûmlarını yan yana koymaktadır. Aynı eserde kendi şiiri ile Hüdâyî'nin ve bazen de Üftâde'nin şiirlerini birlikte görmemize imkân veren örnekler bulunmaktadır ki bu zengin misâller, şiirde Hz. Hüdâyî ve celvetîlere mahsûs bir söyleyiş ve üslûbu ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir.<sup>10</sup>

Bursevî, Hz. Hüdâyî'yi şeyhi Üftâde'nin “nazımda tercümânı” olarak görmekte<sup>11</sup> ve şiirlerinin rumuzlu olduğunu ve bütün hakikatleri şiir diliyle ifade ettiğini söylemektedir.<sup>12</sup> Hüseyin Vassâf'ın yaklaşımına göre, Hüdâyî'nin şiirleri dâimâ perdelidir; ancak hakikat nazarına sahip olanlara vahdet-i vücûdu öğretebilir.<sup>13</sup> Şâirlikleri yanında şiir şârihi de olan bu iki Osmanlı sûfisinin yorumları tabii olarak dikkatimizi Hz. Hüdâyî'nin şiirine yapılmış şerhlere yönlentmektedir. Yaptığımız araştırma neticesinde üç eser tespit edebildik. Bunlardan ilki, Abdülhay Celvetî'nin (v. 1705) Hüdâyî'ye âit *İsteyen yârin hâk ider vârin matla'* beyitli ilâhînin şerhidir.<sup>14</sup> Ancak bu şerhe ulaşamadık. Diğeri, müellifi meçhul olan *Şerh-i Manzûme-i Azîz Mahmûd Efendi* ki,<sup>15</sup> Hz. Hüdâyî'nin *Necâtü'l-garîk* isimli manzûm eserinden yirmi beytin şerhini içermektedir.<sup>16</sup> Üçüncüsü

<sup>10</sup> Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, 1294, I, 264, 397, 407, 427, 466, II, 168. Yukarıda sözünü ettiğimiz anlayışa bir örnek teşkil edecek çalışma, Halvetî şâir sûfîleri hakkında yapılmıştır. Bk.: Ali Öztürk, *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf*, A. Ü. Sosyal Bilimler Ens. 2003, (Basılmamış Doktora Tezi).

<sup>11</sup> Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, I, 403. Bursevî'nin bu değerlendirmesinde, şeyhi Osman Atpazârî'nin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Atpazârî kendisine “Üftâde'nin Mahmûd'u gibi sen de nazımda bizim Mahmûd'umusun. O halde nazmet, öv, yaz ama kelimenin şehvetinden kaçın” demiştir. Bk.: İsmâil Hakkı Bursevî, *Temâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâl*, tah.: Ramazan Muslu, Ali Namlı, Dımaşk: Dâru Nînevâ, 2011, II, 19.

<sup>12</sup> Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Dîvân-ı İlahîyât: Tıpkıbasım ve Çeviriyazı*, haz.: Mustafa Tatcı, Musa Yıldız, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yay., 2005, s. 11.

<sup>13</sup> Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi, 2006, III, 4.

<sup>14</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, I, 126.

<sup>15</sup> Ceylan, *Böyle Buyurdu Sufî*, s. 134-149.

<sup>16</sup> Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Necâtü'l-garîk*, s. 55-56 (M. Gülşen Efendi, *Külliyât-ı Hüdâyî* içinde, s. 85-129). Hüdâyî'nin nutuklarına yapılan şerh çalışmaları günümüzde de devâm etmektedir. Bk.: Mehmet Temizkan, “Azîz Mahmud Hüdâyî'nin “Aşk” redifli şiirinin tahlili”, *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20-22 Mayıs 2005*, 2006, I, 383-392;



ise, çalışmamızın konusunu teşkil eden, Yâkûb Afvî Efendi'nin *Lem'a-i Nûrâniyye* isimli eseridir. Afvî Efendi, *Ezelden aşk ile biz yâne geldik / Muhabbet şem'ine pervâne geldik* matla'lı yedi beyitlik ilâhînin beş beyitini vahdet-i vücûd açısından şerhetmiştir. Afvî Efendi'nin Celvetiyye'ye mensup olması şerhin önemini arttırmaktadır.

Yâkûb Afvî ve eserleri hakkında Ahmed Taşyürek yüksek lisans çalışması yapmıştır. Ramazan Muslu da *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* isimli doktora tezinde, XVIII. asırda yaşamış, Celvetiyye'nin Selâmiyye kolu şeyhleri arasında, kendisinden ve eserlerinden bahsetmiştir. Şerh'in incelemesine geçmeden önce, bir Hüdâyî şârihi olan Afvî Efendi'nin biyografisine ve özellikle de eserlerine çalışmamızda yer ayırdık. Bu konuda bahsettiğimiz araştırmalardan istifâde ile yeni ulaştığımız bilgileri de incelememize dahil ettik.

### I. Yâkûb Afvî Efendi ve Eserleri

Celvetiliğin Selâmiyye kolu mensuplarından ve Hüdâyî Âsitânesi post-nişinlerinden Yâkûb Afvî Efendi, 1089 (1678)'de İstanbul Topkapı'da doğmuştur. Babası, Selâmiyye şubesinin kendisine nispet edildiği Selâmî Ali Efendi'nin (v. 1103/1691) halîfelerinden Şeyh Mustafa Fenâyî Efendi'dir.<sup>17</sup> Mustafa Efendi, yirminci bölükten odabaşılıktan<sup>18</sup> çıktığı için, "odabaşı şeyhi" olarak tanınmıştır. Beşiktaş'ta ikamet etmiş ve Sadrazam İbrahim Paşa tarafından yeniçeriler için yaptırılan Fatih'teki Orta Câmii'nde (Ahmediye Câmii)<sup>19</sup> Cumâ vaizliği görevini ifâ etmiştir. Mustafa Fenâyî Efendi, 1115 (1703-4) senesinde

---

Mehmet Demirci, "Şerh-i Na't-i Hüdâyî [Kudûmün rahmet ü zevk u safâdır yâ Resulallah]", *a.g.e.*, I, 371-376; Hikmet Atik, "Azîz Mahmud Hüdâyî'nin bir Na'tının şerhi", *a.g.e.*, I, s. 377-382; Osman Türer, "Azîz Mahmud Hüdâyî'nin bir şiirinin varlık ve insan felsefesi açısından tahlili", *a.g.e.*, I, 211-221.

<sup>17</sup> Ramazan Muslu, *Osmanlı Döneminde Tasavvuf (18. yüzyıl)*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 476.

<sup>18</sup> Odabaşı, yeniçeri ocağı zâbitlerinden birine verilen isimdir. Hiyerarşide yayabaşı ile bölükbaşından sonra gelir ve bölüğünün inzibatıyla yakından ilgilidir. Alaylarda tazim resmini yerine getiren odabaşılardan hususi kıyafetleri vardır. Bk.: M. Zeki Pakalın, "Odabaşı", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2004, II, 716.

<sup>19</sup> Tuğba Erzincan, "Orta Câmii", *DİA*, XXXIII, 399.



vefât etmiş ve Üsküdar'da yaptırdığı bir câminin hazîresine defnedilmiştir.<sup>20</sup> Nakşî şeyhi Neccârzâde Mustafa Rıza Efendi (v. 1159/1746) bilinen halîfelerindendir; on yedi yaşlarında iken, Sinanpaşa medresesine devâm ettiği sıralarda Yâkûb Afvî'nin yol göstermesiyle, kendisine intisap etmiş ve Celvetî tarîkı hilâfetine almıştır.<sup>21</sup>

Yâkûb Afvî Efendi, eserlerinden de anlaşılacağı üzere, fıkıh, hadis özellikle de tefsîr gibi dînî ilimlere vâkîf bir sûfidir. İlmî tahsilini babasından ve döneminin âlimlerinden tamamlamıştır. Celvetîliğe Selâmî Ali Efendi'nin halîfesi, Hüdâyî Âsitânesi postnişînlerinden Seyyid Osman Efendi<sup>22</sup> eliyle intisap etmiş, hilâfetine de ondan almıştır. Tabipzâde Mehmed Şükrü, onun tarîkat silsilesinin babası vâsıtasıyla Hüdâyî'ye ulaştığı görüşündedir. Ona göre tarîkat silsilesi şöyledir: Azîz Hüdâyî, Muk'ad Ahmed Efendi, Zâkirzâde Şeyh Abdullah, Selâmî Ali Efendi, Odabaşı Şeyh Mustafa Fenâyî, zâviyedâr-ı Hüdâyî Afvî Efendi.<sup>23</sup>

Bu silsile diğer kaynaklardaki bilgiler<sup>24</sup> ve Afvî Efendi'nin beyânları ile çelişmektedir. Ancak mevcut bilgileri birleştirecek, Afvî Efendi'nin ilk olarak babasına bîat ile seyr ü sülûke başladığını ve babasının vefâtı ile Seyyid Osman Efendi'ye intisap ettiğini de düşünebiliriz.

<sup>20</sup> Hüseyin Ayvansarâyî, Ali Sâtî' Efendi, Süleyman Besim Efendi, *Hadîkatü'l-cevâmi'* (İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mimârî Yapılar), haz.: Ahmed Nezir Galitekin, İstanbul: İşaret Yay., 2001, s. 610; Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî (İnceleme-Tenkitli Metin)*, haz.: Ramazan Ekinci, ed.: Adem Ceyhan, İstanbul: Buhara Yay., 2013, s. 130; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III, 43. H. Vassâf, Mustafa Fenâyî Efendi'nin vefât tarihini, Mehmed Gülşen Efendi'nin 1123 (1711) olarak kaydettiğini de bildirmektedir.

<sup>21</sup> Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, s. 494; a.g.m., *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, s. 124; Vassâf, *Sefîne*, II, 163.

<sup>22</sup> Seyyid Osman Efendi hakkında bk.: Muslu, *Osmanlı Döneminde Tasavvuf*, s. 476.

<sup>23</sup> Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, s. 610; a.g.m., *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, s. 136; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 201; Mehmed Şükrü Efendi, *Silsilenâme-i Sâdât-ı Sûfiyye*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi 1098, vr. 14<sup>p</sup>.

<sup>24</sup> Afvî'nin Osman Efendi'ye ulaşan silsilesi hakkında bk.: Ahmet Taşyürek, *Yâkûb Afvî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ondokuz Mayıs Ü. Sosyal Bilimler Ens. 2003, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 19-20.



Şeyhine damat olduğu için “damat” lakabıyla da tanınan Afvî Efendi, kürsü vaazlarında Seyyid Osman Efendi’ye vekâlet etmiştir.<sup>25</sup> 1131 (1719) senesinde yine şeyhi tarafından Hüdâyî Tekkesi’nde vaaz etmekle görevlendirilmiştir.<sup>26</sup> Hüdâyî Âsitânesi postnişinliğine tâyini ise, şeyhinin vefâtından bir hafta önce, 1140 (1728) yılı Ramazan ayında gerçekleşmiştir. *Hediyyetü’s-sâlikîn* isimli eserinin sonunda, şeyh olarak atanmasına işâret eden bazı vâkıalarını kaydetmiştir.<sup>27</sup> Bilindiği üzere, Hz. Hüdâyî ve onu tâkîben Ehl-i Cennet Mehmed Efendi (1075/1664), Mustafa Devâtî (1070/1659) ve Bursevî gibi Celvetî şeyhleri, mazhar oldukları tecellîleri ve vâkıalarını kaleme alan eserler yazmışlardır. Seleflerinin vâkıa nakletmek geleneğine, Afvî Efendi iki vâkıasını kaydetmek suretiyle dâhil olmuştur. Muhtevâ açısından onun vâkıaları, tekke hizmet hiyerarşisinde en üst makâmın sahibi olan “şeyh”in tâyin keyfiyetini aydınlatmak bakımından mühimdir. Zira satırlara çok fazla kaydedilmemiş ya da ulaşılması kolay olmayan bu türden bilgiler, “mânevî tevârüs”, “tarikat pîri” ve “silsile” gibi tasavvuf ve tarikat kavramlarının hakîkatine ışık tutmaktadır.

<sup>25</sup> Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi*, s. 610; a.g.m., *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, s. 136; Muslu, *Osmanlı Döneminde Tasavvuf*, s. 476.

<sup>26</sup> Yâkûb Afvî, *Hediyyetü'l-vu'âz*, H. Selimağa Ktp., Hüdâyî Efendi 336, vr. 1<sup>b</sup>.

<sup>27</sup> “Bu abd-i fakîr 1135 (1722) senesi Muharremü'l-harâmın hilâlinde vâkıamda şeyhim azîzim Osman Efendi kuddise sirruhû hazretlerinin vâsıtasıyla Azîz Hüdâyî Efendi hazretlerinin türbe-i şerîflerine varıp, Azîz-i mezbûr fakîre hitâb etti ki: ‘İçerde Azîz’e var.’ Hakîkat, içeri girdikte merkad-i şerîflerinin başları ucunda oturmuşlar. Bu abd-i fakîr dest-i şerîflerini bûs ettikte, kâpiya nazar edip şeyhimize hitâb buyurdular: ‘Senin dediğin beşden sonra olur.’ Fî'l-hakîka makâmlarında meşîhate işâret olup beş sene sonra Ramazân-ı şerîfte zuhûr etti. Ve yine 1139 Zî'l-ka’desinin onbirinci (30 Haziran 1727) gecesî vâkıamızda türbe-i şerîflerine varıp kendiler ile vâfir kelimâtтан sonra buyurdular: ‘Sen benim zâviyeme şeyh olursun.’ 1140 senesi Ramazân-ı şerîfinde zuhûr edip tefsîr-i şerîf mütâlâa ederken ‘Şu halde, kendisine güzel bir vaadde bulunduğumuz -ki ona kavuşacaktır...’ (Kasas, 28/61) nazm-ı celîli mülâhaza olunurken, şeyhimizin bu abd-i fakîri seccâdelerine iclâs etmeleri haberi gelip eizze-i kirâmın merâtib-i âliyelerinden âsâr nümâyân ve müekked olmuştur.” Yâkûb Afvî, *Hediyyetü’s-sâlikîn*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi 375, 16<sup>b</sup>-17<sup>b</sup>. Ayrıca Seyyid Osman Efendi henüz hayatta iken, Yâkûb Afvî’yi Âsitâne’ye şeyh tâyin ettiğine dâir resmî belge için bk.: Necdet Yılmaz, “Bir Arşiv Vesikası Işığında Hüdâyî Âsitânesi’ne Şeyh Tayini”, *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, II, 97.





Hüdâyî Âsitânesi'nin onbeşinci postnişini olan Yâkûb Afvî,<sup>28</sup> Üsküdar'daki Yeni Vâlide Sultan ve Şehzâde câmilerinde "kürsi şeyhliği" yapmıştır.<sup>29</sup> 15 Ramazan 1149 (17 Ocak 1737) senesinde irtihâl eden Afvî, vasiyeti üzerine annesinin yanına<sup>30</sup>; Karaca Ahmed Türbesi'nden İnadiye'ye inen Gündoğumu caddesi üzerinde, sol tarafta 9. adada yer alan kabrine defnedilmiştir. Bugün mevcut olduğunu tespit ettiğimiz 15661 numaralı kabir şâhidesinde şunlar yazmaktadır:

*Celvetî Mahmud Efendi'ye halîfe idi bu*

*Lezzet-i dünyâda kat'â eylemezdi ârzû*

*Giceler kâim, günü saom üzre geçdi nice yıl*

*Hak budur kim râh-ı takvâda iderdi cüst ü cû*

*Mürg-i rûhu Cennet-i firdevs içinde ola şâd*

*Sebz-i bâğ-ı gülşen-i Adn ide dâim sû-be-sû*

*Bir elif kâmet gidüb fevtinde târihin didi*

*Kutb-i Hak Ya'kûb Efendi bezm [?] itdi Hakk'a Hû/ sene 1149 fî Ramazan 15<sup>31</sup>*

Selâmî Ali Efendi Tekkesi'nin şeyhlerinden olan Ahmed Efendi (v. 1196/1782) ile Osmâniye vâizi Şeyh Hüseyin Üsküdârî, Afvî'nin iki oğlu aynı zamanda halifelerindendir.<sup>32</sup>

Yâkûb Afvî'nin biyografisinde üzerinde durulması gereken konulardan biri de, aynı tarîka mensup ve muâsırı olduğu ve eserlerinden de istifâde ettiği

<sup>28</sup> Mehmed Şükrü, *Silsilenâme*, 15<sup>a</sup>.

<sup>29</sup> Babanzâde Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmai'l-müellifin ve âsârü'l-musannafin*, trc.: Kilisli Rifat Bilge, tsh.: İbnü'l-Emin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955, II, 547; Vassâf, *Sefîne*, III, 43-44; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 201.

<sup>30</sup> Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi*, s. 610; a.g.m., *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, s. 136; Vassâf, *Sefîne*, III, 44; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 201; Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yay., 2001, I, 101. H. Selimağa Kütüphanesi Hüdâî Efendi koleksiyonu 392 nolu mecmûanın ilk varağına, Seyyid Muhammed Masûm Lâlizâde, Afvî Efendi'nin vefâtını 19 Ramazan 1149 (17 Ocak 1737) Perşembe gecesi olarak yazmıştır.

<sup>31</sup> Bk.: Ek-1.

<sup>32</sup> Mehmed Şükrü, *Silsilenâme*, 14<sup>b</sup>; Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, I, 101.



Bursevî ile irtibatıdır. Sakıp Yıldız, Afvî'yi Bursevî'nin halifesi veya öğrencisi olarak kabul etmekte ve aralarındaki münâsebetin Bursevî, Üsküp'e tayin edildiğinde başladığını söylemektedir.<sup>33</sup> Ali Namlı ise bu bilgiyi isabetli bulmaz. Zira Bursevî bir vâridini şerh ederken, o sırada Hüdâyî Âsitânesi postnişini olan zâtı "câhil ve mechûl" olarak nitelemiştir. Namlı'ya göre, ismini zikretmemiş olsa da Bursevî'nin kasdı, Afvî'nin şeyhi Osman Efendi'dir. Bu sebeple Afvî ve Bursevî arasında bir münâsebet söz konusu değildir. Bursevî'nin Rumeli seyahati ve daha sonraki zamanlarında kendisine refakat eden Üsküplü zâtn isminin Yâkûb Dede oluşu, Y. Sakıp'ı yanıltmıştır. Yâkûb Afvî ile Yâkûb Dede karıştırılmıştır.<sup>34</sup> Ancak Bursevî'nin 1132-1135 (1720-1723) yılları arasında Üsküdar'da Hüdâyî Âsitânesi'ne çok yakın bir muhitte ikameti ve Afvî'nin onun eserlerinden bahisle ismini zikretmesi, en azından hoca-talebe düzeyinde bir yakınlıklarının olduğunu düşündürmektedir.

Yâkûb Afvî şiirlerinde "Afvî", nesirlerinde "Münzevî" mahlasını kullanmıştır.<sup>35</sup> Dini ilimlerde müktesebâtını ortaya koyan eserler vermiştir. Eserlerinin çoğunu Arapça kaleme almıştır. Kendisine has bir telif tarzı olan Afvî Efendi, en çok istifâde ettiği kaynakları, eserlerinin başında ya da sonunda mutlaka zikretmiş; metin içinde de ictibâslarının kaynağını ve müellifini belirtmeye özen göstermiştir. Bu husus dönemin ilim ve tadrîs seviyesini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Kaynaklarda ismi geçen eserleri şunlardır:

1. *Şiirleri*: Afvî'nin *Dîvânçe* teşkil edecek kadar ilâhîleri olduğunu söyleyen Bursalı Mehmed Tâhir, bir ilâhîsinin matla' beytini kaydetmiştir:

<sup>33</sup> H. Kamil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî/Hayati, Eserleri, Tarîkatı*, İstanbul: Erkam Yay., 2007, s. 273; Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî/Hayati, Eserleri ve Tarîkat Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yay., 2001, s. 230.

<sup>34</sup> Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, s. 230; Muslu, *Osmanlı Döneminde Tasavvuf*, s. 477; Taşyürek, *Yâkûb Afvî*, s. 15. Namlı, Sakıp Yıldız'ın tespitleri hakkında onun, *Exègè Turc Isma'il Haqqı Burasawi, Sa Vie, Ses Oeuvres et La Méthode dans son Tafsir Rûh al-Bayân* isimli yayınlanmamış doktora tezinin 150-151. sayfalarını referans göstermiştir. Bk.: Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, s. 241.

<sup>35</sup> Bu iki mahlasının dışında "Uzvî" ve "Gafûrî" mahlaslarını da ona nispet eden kaynaklar olmuştur. Bk.: Taşyürek, *Yâkûb Afvî*, s. 10.



*N'ider âşık hayâlâtı cemâlindir münâcâtı*

*N'ider ma'sûk münâcâtı tecellî eyle yâ Allah<sup>36</sup>*

*Mecmûa-i Tevârih*'inde güftesi olmadığını belirten Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât*'ında ise bunun aksine güftelerine örnek olarak aşağıdaki beyitleri vermiştir:

*Açılaldan ravza-i dil ol gül-i handân ile*

*Şevke geldi bülbül-i cân nağme-i sûzân ile*

*Bu vücûdum zemb ile bîgâne sanma Afviyâ*

*Âşinâdır [tâ] ezelden Hazret-i Rahmân ile<sup>37</sup>*

*Zen-i dünyâya aldanma bu bir mekkâr-ı a'zamdur*

*Güler yüz gösterür ammâ sürûrî gamla tev'emdir<sup>38</sup>*

Yâkûb Afvî'nin Türkçe bir *Dîvân*'ı olduğu söylenmekle birlikte<sup>39</sup> araştırmalarımız neticesinde adına kayıtlı bir *Dîvân* ya da *Dîvânçe*'ye ulaşamadık. Ancak yukarıda zikrettiğimiz nutukların dışında bazı yazma mecmûaların içinde şiirlerinin olduğunu tespit ettik. Bunlardan biri

*Tâc-ı sırr-ı enbiyâ sallî ve sellim aleyh*

*Pîşrev-i evliyâ sallî ve sellim aleyh*

beyti ile başlayan uzun bir *Na't-ı<sup>40</sup> Pâk-i Muhammed Mustafâ (aleyhi efdalü's-salavât)* olup

*Afvi-i biçâreyem sallî ve sellim aleyh*

*Vâlih ü âvâreyem sallî ve sellim aleyh*

<sup>36</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 202; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 547.

<sup>37</sup> Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih*, haz.: Fahri Çetin Derin, Vahid Çabuk, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1985, s. 239; a.g.m., *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, s. 136; Vassâf, *Sefine*, III, 44.

<sup>38</sup> Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, s. 130.

<sup>39</sup> Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 547. Fındıklı İsmet Efendi (v. 1904), Afvî'nin şiirlerinin 1309/1891 yılına kadar Hüdâyî Âsitânesi'nde bir çekmece muhafaza edildiğini söylemektedir. Bk. Taşyürek, *Yâkûb Afvî*, s. 16.

<sup>40</sup> Muslu, *Osmanlı Döneminde Tasavvuf*, s. 477.



*N'olsun kelâma hitâm salli ve sellim aleyh*

*Ana salât ü selâm salli ve sellim aleyh*

beyitleriyle bitmektedir.<sup>41</sup>

Yine bir mecmûada rastladığımız, *Güfte-i Şeyh Yâkûb zâviyedâr-ı Hz. Hüdâyî* başlıklı nutkun ilk beyti şöyledir:

*İş bu âlemdir merâyâ kıl nazar im'ânla*

*Yine sensin görünen her zerrede iz'ânla*<sup>42</sup>

Hû redifli gazel ilâhîsi ise,

*Afoiyâ sakla bu sırrı ger irerse destine*

*Vâkıf-ı esrâr olanlar eylemez izhâr-ı Hû*<sup>43</sup>

beytiyle sona ermektedir.

2. *Hediyetü'l-vu'âz fî nehci'l-itti'âz*<sup>44</sup>: Yâkûb Afvî bu eserini güvenilir tefsirlerden ve meşhur hadis kitaplarından faydalanarak, 1719 yılında şeyhi tarafından Hüdâyî Tekkesi'nde vaaz etmekle görevlendirildiği zamanlarda kaleme almıştır. Eserini meclisler halinde tertip ederek özellikle belirli vakitlerde vaaz edecek kişiler için hediye olarak yazmıştır.<sup>45</sup>

*Hediyetü'l-vu'âz*'ın müellif nüshası H. Selimağa Kütüphanesi Hüdâî Efendi koleksiyonu 336 numarada kayıtlı olup başka bir tam nüshasını tespit edemedik.<sup>46</sup> Meclislerin muhtevâsı genel olarak Hz. Peygamber ve mübârek aylar, günler ve gecelerdir. Bu açıdan eserin büyük bir kısmı siyer-i Nebî'dir. İlk

<sup>41</sup> Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 2715, vr. 20<sup>b</sup>-21<sup>b</sup>.

<sup>42</sup> Bk.: H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi, 269, vr. 24<sup>b</sup>-25<sup>b</sup>.

<sup>43</sup> Bk.: H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi, 392, vr. 7<sup>a</sup>.

<sup>44</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 202; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 547.

<sup>45</sup> Yâkûb Afvî, *Hediyetü'l-vü'âz*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi 336, vr. 1<sup>a-b</sup>.

<sup>46</sup> Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Yâkûb Afvî adına kayıtlı bulunan *Risâle fi'l-mecâlis ve'l-mevâiz*, yukarıda bahsettiğimiz eserin sadece iki meclisinden oluşmaktadır. Bk.: Yâkûb b. Fenâî Celvetî, *Risâle fi'l-mecâlis ve'l-mevâiz*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, 1040/25, vr. 165<sup>b</sup>-174<sup>b</sup>.



meclis ve devâmındaki üç meclis, nûr-ı Muhammedî ve âlemin o nurdan neş'et etmesi ile ilgilidir. Müteâkib bölümlerde Hz. Peygamber'in doğumundan itibaren hayatı, Kur'ân ayetlerinden hareketle anlatılmıştır. Kırk iki meclisten oluşan eserin son bahsi On Muharrem'dir.

3. *Tuhfetü'l-vu'âz fi nehci'l-ittiâz*: Diğer bir vaaz kitabıdır. Müellif nüshası H. Selimağa Kütüphanesi Hüdâî Efendi koleksiyonu 623 numarada kayıtlı olup tek nüshadır. Eserin temellük kaydında, Draman'daki Kefevî tekkesi şeyhi "Şeyh Vasfî" olarak meşhûr Seyyid Ali b. Şeyh Muhammed Râşîd'e (v. 1910) ait olduğu yazmaktadır. Eser 14 Ramazan 1338'de (1 Haziran 1920) tüccâr Cebbârzâde İsmail Bey tarafından Üsküdar'daki Azîz Mahmûd Hüdâyî dergâhı kütüphanesine vakfedilmiştir.

Eserin tertîbi, yazılış gâyesi ve ismi *Hediyetü'l-vu'âz*'a benzediği için ikisinin aynı eser olduğu sanılmıştır.<sup>47</sup> Ancak bazı meclislerde aynı âyetler tefsîr edilmiş olmakla birlikte muhtevâ farklıdır. Esmâ-i Hüsnâ'nın sayısına denk olarak doksan dokuz meclisten oluşan eserin ilk meclisi, Bakara sûresi 21. âyeti olan "Ey insanlar! Sizi de sizden öncekileri de yaratan Rabbinize kulluk ediniz" ile başlamaktadır. Her meclis bir âyetin tefsîridir; son meclis ise, "Gizlediğinizi ve açıkladığınızı bilen Allah" âyetinin<sup>48</sup> tefsîridir.<sup>49</sup>

4. *Kenzü'l-vâizîn*<sup>50</sup>: Afvî'nin vaazlarını biraraya getirdiği üçüncü eseridir. Müellif bu eserin dîbâcesinde, Fâtiha sûresinin önemini belirterek, sûre hakkındaki mâlûmatı biraraya getirmek istediğini beyân etmiştir. Diğer vaaz

<sup>47</sup> Muslu, *Osmanlı Döneminde Tasavvuf*, s. 477.

<sup>48</sup> Neml 27/25.

<sup>49</sup> Eserin içeriği hakkında daha fazla bilgi için bk.: Taşyürek, *Yâkûb Afvî*, s. 26-27.

<sup>50</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 202; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 547; Brockelmann, *GAL Suppl*, II, 663; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ, t.y., XIII, 252.



kitaplarında olduğu gibi “fezâil ve nasâyih” kabilinden bazı bilgiler de bu eserin muhtevâsında yer almaktadır.<sup>51</sup>

*Kenzü'l-vâizîn* Üsküdar Nasûhî dergâhı postnişini Alâaddîn Efendi (v. 1165/1752) tarafından Afvî Efendi'ye ait nüshadan istinsah edilmiş ve Nasûhî dergâhında meşihat görevinde bulunacak zevâta yâdigar bırakılmıştır.<sup>52</sup>

Yakûb Afvî tür ve hatta isim olarak birbirine benzeyen bu üç eserini telîf ederken istifâde ettiği kaynakları belirtmiştir. Özellikle *Tuhfetü'l-vu'âz* ve *Hediyetü'l-vu'âz*'ın metinleri kadar derkenârlarındaki notlar da kıymetli bilgiler içerir. Bu notlar, metin içindeki konuları detaylandırmaya yönelik olup, muhtelif kitaplardan seçilmiş alıntılardır. Her bir kitabın ismi ve müellifi açık olarak altına kaydedilmiştir. Zengin bir literatüre sahip bu eserlerde Sa'lebî, Ömer Neseî, Fahreddîn Râzî, Kurtubî, Kadı Beyzâvî, İbn Kesîr ve Suyûtî'nin tefsirleri yanında Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'nin *Nüzhetü'l-kulûb*'una atıflar bulunmaktadır. Afvî âyetlerin tefsîrinde, bahsi geçen müfessirlerin eserlerinden başka ağırlıklı olarak sûflerin yazdığı tefsîrlerden faydalanmıştır. Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'i, Necmeddîn Dâye'nin *Bahru'l-hakâik*'i, Rûzbihân Baklî'nin *Arâisü'l-beyân*'ı, Molla Fenârî'nin *Fâtiha tefsîri*, Seyyid Osman Fazlî'nin *Kitâbu Lâyahîti'l-berkıyyât*'ı yanında en fazla Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât*'ı ve Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ına mürâcaat etmiştir. Derleme eserler olmalarına rağmen müellifin, âyetlerin zâhirî ve bâtinî yorumlarını birlikte zikretmesi, telîfâtının kıymetini arttıran önemli bir husustur.

Hakîm Tirmizî'nin *Nevâdirü'l-usûl*, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Deylemî'nin *Firdevsü'l-ahbâr*, Münzirî'nin, *Tergîb*, Sehavî'nin *Mekâsidü'l-hasene*,

<sup>51</sup> Yâkûb Afvî, *Kenzü'l-vâizîn*, Süleymaniye Ktp., Hz. Nasûhî Dergâhı kol., 160, vr. 1<sup>a</sup>.

<sup>52</sup> *Kenzü'l-vâizîn*, vr. 1<sup>a</sup>, 194<sup>a</sup>. İnternet ortamı üzerinden yaptığımız taramada eserin tespit edebildiğimiz diğer nüshaları şunlardır: Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Kütüphanesi kol., 177/1, müs.: Mehmed b. İsmail İspartavî, 1155/1741, 136 vr.; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Antalya Elmali İlçe Halk Ktp. kol., 2788/11, vr. 176b-196a. Bk.: www.yazmalar.gov.tr.



Münâvî'nin *Şerhu Câmîi's-sağîr* gibi hadis eserlerine ilâveten; Kastallânî'nin *Mevâhibü'l-ledünniyye'si*, İranlı vâiz ve tarihçi Cemâleddîn Atâullah Hüseyinî'nin (v. 927/1521) *Ravzatü'l-ahbâb fi siyeri'n-Nebî ve'l-Âl ve'l-ashâb*'ı Afvî'nin eserlerinde öne çıkmaktadır.

Kuşeyrî'nin *Risâle'si*, Yafiî'nin *Ravzu'r-reyâhîn*'i, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye'si*, Şârânî'nin, *Kibrîtü'l-ahmer*'i en fazla atıf yapılan tasavvufî eserlerdendir. Gazâlî'nin *İhyâ'sı*, vaazlarıyla meşhûr sûfî İbn Ganim'in, *Hallü'r-rumûz ve mefâtihu'l-künûz*'u, Muhammed el-Kudâî'nin (v. 454/1062) vaaz, nasihat ve zikir kitabı olan *Dekâiku'l-ahbâr*'ı,<sup>53</sup> İbn Melek'in oğlu Muhammed'in üç aylar, bayramlar, Âşûrâ ve Cuma gününün faziletine dair *Zuhrü'l-âbidîn*'i,<sup>54</sup> Semerkandî'nin *Tenbihü'l-gâfilîn*'i, Yâkûb b. Seyyid Ali'nin *Şerhu Şir'ati'l-İslâm* ve Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin *Nefâyisü'l-mecâlis*'i müellifimizin kullandığı diğer kaynaklardan bazılarıdır.

5. *el-Vesiletü'l-uzmâ ilâ Hazreti'n-Nebiyi'l-Müctebâ*<sup>55</sup>: Hz. Peygamber'e salavât getirmenin fazîleti ve bu konuya dâir inceliklerin anlatıldığı bir risâledir. Yâkûb Afvî, yazımını 11 Şevval 1147 (6 Mart 1735)'de tamamlamıştır. Ferağ kaydındaki bilgilere göre, müstensihî, Hasan Efendizâde Mehmed Aziz Efendi ve istinsah tarihi de 29 Zilkâde 1148'dir (11 Nisan 1736).<sup>56</sup>

Altı bâbdan oluşan eserin ilk bâbında salât ü selâm ile ilgili hadis-i şerîflerin manâsi ve şerhi beyân edilmiştir. Hadisler alfabetik olarak sıralanmıştır. İkinci bâbın konusu, Hz. Peygamber'e salavât getirmenin faydalarıdır ki müellif, bu faydaların pek fazla olduğunu söyleyerek başlıcalarını sıralamıştır.

<sup>53</sup> Ali Yardım, "Kudâî", *DİA*, XXVI, 309.

<sup>54</sup> Mustafa Bakır, "İbn Melek", *DİA*, XX, 176.

<sup>55</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 202; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 547; Brockelmann, *GAL Suppl*, II, 663.

<sup>56</sup> Yâkûb Afvî, *el-Vesiletü'l-uzmâ ilâ Hazreti'n-Nebiyi'l-Müctebâ*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi, 392/2, vr. 45<sup>b</sup>. Eserin diğer yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, 746; Esad Efendi, 1798.



Üçüncü bâbda, belirli zaman ve husûsî durumlarda salavât-ı şerîfenin önemine dâir rivâyetleri derlemiştir. Dördüncü bâb, salavât-ı şerîfe getirmenin fazîletine dâir bazı hikâyeleri içermektedir. Yine salavât ile ilgili bazı konular beşinci bâbdadır. Altıncı ve son bâbın konusu Hz. Peygamber'in mucizeleridir.

Sahaflar şeyhi olarak tanınan Seyyid Ahmed b. Abdullah, Afvî Efendi'nin bu eserini tercüme etmiştir.<sup>57</sup>

6. *Hulâsatü'l-beyân fî mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*<sup>58</sup>: İmâm-ı A'zam hakkındaki bu risâlesinin yazımı, 2 Cemâziye'l-evvel 1148'de (20 Eylül 1735) bitmiştir.

Dili Arapça olan eserin tespit edebildiğimiz tek nüshası, H. Selimağa Kütüphanesi Hüdâî Efendi koleksiyonunda 392/3 envanter numarası ile kayıtlıdır. Ferâğ kaydına göre müstensih, Hasan Efendizâde Mehmed Azîz, istinsah tarihi, 17 Safer 1149'dur (27 Haziran 1736).<sup>59</sup>

Afvî bu risâleyi, Ebû Hanîfe ve mezhebi hakkında bilgi isteyen ihvân için yazmıştır. *Hulâsatü'l-beyân*, iki bâb ve bir hâtimedeki meydana gelmektedir. İmâm Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışı, mezhebi ve diğer mezheplere tercih edilmiş sebebi ilk bâbın konusudur. İkinci bâb, Ebû Hanîfe'nin menkıbelerine dâirdir. Hâtimede ise, müçtehidler şer'î delillerden hüküm çıkarabilmelerine göre sıralanmıştır.

7. *Tefsîru sûre-i Yûsuf veya Netîcetü't-tefâsîr*<sup>60</sup>: Eserin müellif nüshası, Köprülü Kütüphanesi Hacı Ahmed Paşa koleksiyonu 19/1'de *Tefsîru sûre-i Yûsuf* ismiyle kayıtlıdır. Arapça yazdığı tefsîrini Afvî Efendi, 1133 senesi Muhar-

<sup>57</sup> Eserin tercümesinin yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 285 ve 3624.

<sup>58</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 202; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 547; Brockelmann, *GAL Suppl*, II, 434, 663; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, XIII, 252.

<sup>59</sup> Yâkûb Afvî, *Hulâsatü'l-beyân fî mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi, 392/3, vr. 48<sup>b</sup>.

<sup>60</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 202; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 547; Brockelmann, *GAL Suppl*, II, 653, 663; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, XIII, 252.





rem'inde (Kasım 1720) tamamlamıştır. Nesih hatla yazılmış bu nüsha, görebildiğimiz kadarıyla müellifin en iyi korunmuş eserlerindedir.

Müellif, hamdele ve salveleden sonra, bazı hadis kitaplarında yer alan ve mevzû kabul edilen Übeyy b. Ka'b'dan rivâyet edilmiş; Hz. Peygamber'in "Kölelerinize Yûsuf sûresini öğretiniz" hâdisi<sup>61</sup> ile tefsîrine başlamıştır.<sup>62</sup> Bütün eserlerinde alıntı yaptıkça veya bilgi aktardıkça kaynaklarını söyleyen Afvî, tefsîrinin sonunda müstakil olarak istifâde ettiği tefsîrleri zikretmiştir ki bunlar: Zemaşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, İmam Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı, Ömer Neseffî'nin *et-Teyzîr*'i, fakîh Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin *Tefsîr*'i, Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i, Ebu's-Suûd Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm*'i, Ebû Hayyân el-Endülüsî'nin *Bahrü'l-muhî't*'i, Begavî'nin *Meâlimü't-tenzîl*'i, Ali b. Muhammed el-Hâzin'in *Lübâbü't-te'vîl*'i, Şeyhülislâm Sa'dî Çelebî'nin *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî'si*, İmâm Mâturidî'nin *Tefsîr*'i ve Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât*'ıdır. Bu tefsîr kitapları yanında güvenilir mev'iza kitaplarından faydalandığını ayrıca belirtmiştir.<sup>63</sup>

Eser Osmanlı toplumunda çok rağbet görmüş olmalı ki *Neticetü't-tefâsîr fi sûreti Yûsuf* adıyla 1266,<sup>64</sup> 1279<sup>65</sup> ve 19 Rebûlevvel 1318<sup>66</sup> yıllarında basımı yapılmıştır.

8. *el-Mefâtih ale'l-Mesâbih*<sup>67</sup>: Bu eser, pek çok İslâm âlimi tarafından şerhedilen ve tâlik yazılan Ferrâ Begavî'nin (v. 516/1122) *Mesâbihu's-sünne* isimli hadis kitabına yazdığı şerhtir. Eserin dili Arapça'dır. Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah koleksiyonu 357 numarada kayıtlı olan müellif nüshası, kitabın sadece

<sup>61</sup> Bk.: Bekir Topaloğlu, "Yûsuf Sûresi", *DİA*, XLIV, 30.

<sup>62</sup> Yâkûb Afvî, *Tefsîru sûre-i Yûsuf*, Köprülü Ktp., Hacı Ahmed Paşa, 19/1, vr. 1<sup>a</sup>.

<sup>63</sup> *Tefsîru sûre-i Yûsuf*, vr. 132<sup>a</sup>. Eserin muhtevası hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: Taşyürek, *Yâkûb Afvî*, s. 38-41.

<sup>64</sup> Matbaa-i Âmire'de Muhammed Recâî tarafından bastırılmıştır.

<sup>65</sup> Matbaa-i Âmire'de Umûm Meârif nâzırı olan Seyyid Ahmed Kemal Efendi tarafından bastırılmıştır.

<sup>66</sup> Arif Efendi Matbaası'nda Hakkaklar çarşısında Sahaf Lofçalı Hafız Ali tarafından bastırılmıştır.

<sup>67</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 202; Brockelmann, *GAL Suppl*, I, 621, II, 663.



ikinci cildir. Afvî, birinci cildini İbn Melezkâde Muhammed b. İzzeddîn'in *Şerhu Mesâbîhi's-sünne'*nin hâmişine yazdığını ve meşguliyetinin ziyâdeliğinden dolayı temize çekemediğini kaydetmiştir.<sup>68</sup> Bahsi geçen şerhten istifâde eden Yâkûb Efendi, eserini dokuz ay gibi bir zaman içinde yazdığını ve Şâban 1135 (Haziran 1723) tarihinde bitirdiğini söylemektedir.<sup>69</sup> Yazma eserin sonundaki bilgiler, şerhin devâm ettiğini göstermektedir.

9. *Hediyetü's-sâlikîn*<sup>70</sup>: Celvetî tarikat âdâb ve erkânı ile ilgili bu risâle<sup>71</sup> Türkçe kaleme alınmıştır. Afvî Efendi risâleyi telif ederken Azîz Hüdâyî'nin *Tarikatnâme'si* ile Selâmî Ali Efendi'nin bu konudaki eserinden büyük ölçüde faydalanmıştır. *Hediyetü's-sâlikîn*, Mehmed Gülşen Efendi tarafından 1331/1913 yılında Bahriye Matbaası'nda bastırılmıştır. Risâlenin günümüz harfleri ile basımı da yapılmıştır.<sup>72</sup>

10. *İlhâkât ale't-Tecelliyât*:<sup>73</sup> Hüdâyî'nin *Tecelliyât* isimli eserinin girişine yaptığı ilâvelerden oluşan bir risâledir. Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, bu eserin

<sup>68</sup> Yâkûb Afvî, *el-Mefâtih ale'l-mesâbih*, Süleymaniye Ktp., Cârullah 357, 1<sup>a</sup>.

<sup>69</sup> *el-Mefâtih ale'l-mesâbih*, vr. 306<sup>a</sup>.

<sup>70</sup> Vassâf, *Sefîne*, III, 44; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 202; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 547; Brockelmann, *GAL Suppl*, II, 663.

<sup>71</sup> Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi 1924 numarada kayıtlı olan nüshasının ferağ kaydında risâlenin, 13 Cemâziye'l-âhir 1142'de (3 Ocak 1730) tamamlandığı yazmaktadır. Bu sebeple en eski nüshası bu olmalıdır. Diğer nüshaları: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 2715; H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi, 375.

<sup>72</sup> H. Mahmut Yücer, bir sempozyum bildirisinde *Hediyetü's-sâlikîn*'i tanıtmış ve bu bildiri daha sonra risâle metninin neşri ile birlikte basılmıştır. Yücer bu neşirde, risâlenin matbû nüshasını esas almış olmalıdır. Zîrâ Afvî Efendi'nin Halvetiyye ve Celvetiyye tarikatlarını mukayese bağlamında öne sürdüğü bazı görüşler (*Hediyetü's-sâlikîn*, vr. 4<sup>b</sup>), 1913 yılında Arap harfleriyle yapılan matbû basımda yer almamaktadır. Yücer'in neşrettiği metinde de, Şeyh Afvî'nin bahsi geçen konu hakkındaki cümleleri bulunmamaktadır.

Ayrıca Metin Koca Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak bu risâleyle ilgili bir yüksek lisans tez çalışmasına başlamış; ancak bu tez tamamlanmamıştır. (Bk.: H. Mahmut Yücer, "Şeyh Yâkûb Afvî Efendi ve Mehmed Şehâbeddîn Efendi'ye Göre Celvetî Erkânı", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, II, 279-310; M. Tatçı, M. C. Öztürk, T. Butuçi, *Üsküdarlı Selâmî Ali Efendi/ Hayatı, Tarikat-nâmesi ve Vakfiyyesi*, haz.: İstanbul: Kaknüs Yay. 2006, s. 97-120.

<sup>73</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 202; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 547; Brockelmann, *GAL Suppl*, II, 663.



bir nüshasının Hüdâyî Âsitânesi kütüphanesinde olduğunu söylemekle<sup>74</sup> birlikte Selimağa Kütüphanesi Hüdâî koleksiyonuna ait katalog kayıtlarında bu eser görünmemektedir.

Bu saydıklarımızın dışında Bağdatlı İsmâil Paşa, Afvî Efendi'ye ait *Hediyyetü'l-ihvân*, *Hediyyetü's-süllâk* ve *Tarîkatnâme fi âdâbi'l-Celvetiyye* isimlerinde üç eserden daha söz etmektedir.<sup>75</sup> Ancak bu eserler, *Hediyyetüs's-sâlikîn*'in farklı isimleri olabilir. Çünkü kütüphane katalog taramasında hiçbirine tesâdüf edilememiştir.

## II. Lem'a-i Nûrâniyye fi-Şerh-i Kelimât-i Hüdâiyye'nin Nüshaları

Yâkûb Afvî *Lem'a-i Nûrâniyye*'yi vefâtından yaklaşık beş sene önce 25 Cemâziyelevvel 1144 (25 Kasım 1731) senesinde tamamlamıştır.<sup>76</sup> Müellifin diğer eserlerine kıyasla, *Netîcetü't-tefâsîr*'inden sonra en fazla rağbet gören eseri *Lem'a-i Nûrâniyye* olmalıdır. Zira beş adet yazma nüshası mevcuttur. Müellif nüshasına ulaşamamakla beraber, müstensihlerin ferağ kayıtlarına istinâden iki veya üç nüshanın, Afvî Efendi'ye ait nüshadan kopya edildiğini söyleyebiliriz. Risâlenin tespit ettiğimiz yazma nüshaları şunlardır:

1. Koyunoğlu Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonu, 11183, vr. 1<sup>a</sup>-8<sup>b</sup>. Müstensih, Mehmed Azîz Hasan Efendizâde, istinsah tarihi, 27 Zilhicce 1148 (9 Mayıs 1736).

2. H. Selimağa Kütüphanesi Hüdâî Efendi koleksiyonu 392, 1<sup>a</sup>-6<sup>b</sup>. Müstensih, Mehmed Azîz Hasan Efendizâde, istinsah tarihi, 11 Rebîu'l-âhîr 1149 (19 Ağustos 1736). Ferağ kaydındaki bilgilere göre müstensih Mehmed Azîz Efendi, eski Galata kadılarındandır.

<sup>74</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 202.

<sup>75</sup> Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 547.

<sup>76</sup> Yâkûb Afvî, *Lem'a-i Nûrâniyye fi-Şerh-i Kelimât-ı Hüdâiyye*, Koyunoğlu Ktp., Türkçe Yazmaları kol. 11183, vr. 8<sup>b</sup>.



3. H. Selimağa Kütüphanesi Hüdâî Efendi koleksiyonu 269/3, vr. 6<sup>b</sup>-24<sup>b</sup>. İstinsah tarihi, 9 Safer 1182'dir (25 Haziran 1768). Müstensihî belli değildir.

4. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu 2919, vr. 4<sup>a</sup>-9<sup>a</sup>. İstinsah tarihi 1236'dır (1820). Müstensihî belli değildir.

Bu nüsha Mehmed Azîz Efendi'nin veya Afvî Efendi'nin nüshasından istinsah edilmiştir. Çünkü müstensih kendi ferağ kaydından önce müellifin ferağ kaydını da yazmıştır.

5. Süleymaniye Kütüphanesi Arslan Kaynaradağ koleksiyonu 110/1, vr. 1<sup>b</sup>-18<sup>b</sup>.

### III. *Lem'a-i Nûrâniyye fî-Şerh-i Kelimât-i Hüdâiyye'nin Muhtevâsı*

Yâkûb Afvî, *Lem'a-i Nûrâniyye fî Şerh-i Kelimât-i Hüdâiyye*<sup>77</sup> (Hüdâyî'nin sözlerindeki nûrânî parlaklık) ismini verdiği risâlesinde Hz. Hüdâyî'nin aşağıdaki gazel-ilâhîsini şerhetmiştir:

*Ezelden aşk ile biz yâne geldik*  
*Muhabbet şem'ine pervâne geldik*  
*Tenezzül eyleyüb vahdet ilinden*  
*Bu kesret âlemin seyrâne geldik*  
*Geçüb fermân ile bunca avâlim*  
*Gezerken âlem-i insâna geldik*  
*Fenâ buldu vücûd-ı fânî mutlak*  
*Bırakdık katreyi ummâna geldik*

<sup>77</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 202; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 547; Brockelmann, *GAL Suppl*, II, 663. Tasavvufî şiir şerhleri üzerine çalışmalar yapan Ömür Ceylan, Afvî Efendi'nin şerhinden bahsetmiş ancak ulaşamadığını belirtmiştir. Bk.: Ceylan, *Böyle Buyurdu Sufî*, s. 128.



*Geçüb âhir bu kesret âleminde  
Hüdâyî halvet-i Sultân'a geldik*

Hüdâyî'nin *Dîvân'*ındaki tertîbe göre sondan önceki şu iki beyti şerhetmemiştir:

*Nemiz ola Hudâyâ sana lâyık  
Hemân bir lutf ile ihsâna geldik*

*Umarız irevüz bâkî huzûra  
Civâr-ı Hazret-i Rahmân'a geldik<sup>78</sup>*

Şeyh Afvî, şerhe başlamadan önce, bazı şârihlerin yaptığı gibi eserin telîf sebebi ve şiirin ana muhtevâsı hakkında açıklamada bulunur ki bu beyân aslında şerhin özetidir. Ona göre Hz. Hüdâyî, bu nutukta mebde ve meâdi yânî varlığın Hak'tan varlık sahasına gelişini ve tekrar aslına dönüşünü anlatmıştır. Herkesin kavrayamayacağı ince mânâlar ve sırlar içerdiğinden dolayı onu şerhetmek ihtiyacı duymuş, müntesiplerine bir hediye olarak risâleyi kaleme almıştır.<sup>79</sup>

Hem Celvetî olması hem de pek çok şiir şerhettiğinden dolayı şerh usûlü konusunda Afvî'yi mukayese edebileceğimiz en önemli isim Bursevî'dir. Yukarıda bahsettiğimiz hususta onun Bursevî'den farklı bir yöntem izlediği anlaşılmaktadır. Zira Yûnus'un bazı nutukları ile Hacı Bayram Velî ve Hayretî Celvetî'nin şiirlerine yazdığı şerhlerde Bursevî, doğrudan beyitlerin şerhine başlar, telîf sebebi ve şiirin içerdiği genel mânâ hakkında bir bilgi vermez. Ancak Afvî'nin bu yöntemde tek örnek olmadığını da biliyoruz. Meselâ, Üftâde'nin *Yine dûş oldu gönül yârin cemâl-i şem'ine* mısraı ile başlayan yedi be-

<sup>78</sup> Hüdâyî, *Dîvân-ı İlâhîyât*, s. 127. Hüdâyî'nin bu nutku Dügah makâmında bestelenmiştir. Bk.: Mehmed Gülşen Efendi; *Külliyât-ı Hazretî Hüdâyî kuddise sırruhu*, İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1338/1340, s. 89.

<sup>79</sup> *Lem'a-i Nûrâniyye*, vr. 1<sup>b</sup>.



yitlik gazelini şerheden Melâmî şeyhi Selânikli Ali Urfî (v. 1887), şerhe başlamadan önce Üftâde'nin şiirlerinin, yedi esmâ ve mertebelerini içerdiğini söyler. Bu onun seyr ü sülûkünü ikmâl ettikten sonra şiir söylediği anlamına da gelir. Ve Urfî beyitleri, yedi nefis mertebesi ve bunlara tekabül eden esmâ yönünden şerhetmiştir. Yûnus Emre'nin, *Çıkdım erik dalına anda yidim üzümü* mısraıyla başlayan şathiyyesini şerheden İbrahim Hâs'a göre (v. 1761), bu nutuk Yûnus'un seyr ü sülûkünü anlatmaktadır.<sup>80</sup>

Afvî Efendi'nin şerhe başlamadan önceki girizgâh cümleleri, sûfî şiirinin muhataplarına ve şerhedenin gayesine dâir de nisbî bir malumat içerir. O maksadını sâde bir dille, iddiâsız ifâde etmiştir. Hacı Bayrâm Velî'nin *Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde* mısraıyla başlayan ilâhîsini şerheden Abdülhay Celvetî, garip bir lisânla söylenen bu nutkun insanlar arasında meşhûr olduğunu ifade eder. Anlaşılabilmesi için şerhedilmelidir. Bu konudaki teşebbüsünde mütevâzi bir yaklaşım sergileyen Abdülhay Efendi, şiiriyet bakımından yüksek mânâlar içeren bu nutku gönlüne gelen tecellîler nispetinde yorumladığını belirtir. Üftâde'nin yukarıda bahsettiğimiz şiirinin şârihi Ali Urfî'ye göre, muhakkik sûfler, yeni seyr ü sülûke başlamış müridler vird ve zikirlerinden manevî haz alıp coşkunkluk kazansınlar diye nutuk söylemişlerdir. Dolayısıyla onların şiirlerinin ve yazılan şerhin muhatabı sâliklerdir.<sup>81</sup>

Şârih Afvî tasavvufî bilgi ve tecrübesini girişte belirttiği ana muhtevâyı derinleştirmek üzere kullanmıştır. Üç fasıl ve bir sonuç bölümünden ibâret olan *Lem'a-i Nûrâniyye*'nin birinci ve ikinci bölümlerinde Şârih, şerhe hazırlık kapsamında zihnî bir arka plan hazırlamıştır. Âlemin yaratılış sebebi, varlığın ya-

<sup>80</sup> Ali Urfî Selânikî, *Şerh-i Nutk-i Üftâde*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi, 658, vr. 5<sup>b</sup>; İbrahim Hâs, *Şerh-i Ebyât-ı Yûnus Emre*, s. 201, (Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Şerhleri*, İstanbul: H Yay., 2008, s. 201-238).

<sup>81</sup> Abdülhay Celvetî, *Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 997/2, vr. 6<sup>b</sup>; Urfî, *Şerh-i Nutk-i Üftâde*, vr. 5<sup>b</sup>.



ratılış süreci ve tekrâr Allah'a dönüş yolculuğunun merhalelerine dâir konuları, vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda anlatmıştır.

Şârih ilk bölüme sûfilerin, Allah-âlem-insan ilişkisine dâir görüşlerini açıklamak için müracaat ettikleri 'küntü kenz' hadîsi ile başlar. Hadîse göre, bilinmez bir hazîne olan Allah bilinmeye olan muhabbetinden dolayı âlemi yaratmıştır. Yaratılışdan maksadın Allah'ı bilmek (mârifetullah) olduğuna dâir Kur'ânî delil; "Ben cinleri ve insanları ancak, bana kulluk etmeleri (ubûdiyyet) için yarattım" âyetidir. Afvî âyetin tefsîrinde diğer sûfilerde olduğu gibi "ubûdiyet" in mârifetle yorumunu tercih etmiştir.<sup>82</sup> Bu bilinmenin keyfiyeti hakkında ayrıntılara girmeyen şârih, yaratılmışlar içinde Allah'ı kâmil mânâda bilmenin insana özgü olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Çünkü insan Hakk'ın aynasıdır.<sup>83</sup> Vahdet-i vücûd telakkisinde insan olma bakımından her insan biridir; Allah'ın zuhûr ve tecellîleri olma noktasında ortakdır. Farklılık, ezeli istifadeleri gereği, ilâhî takdîrin ortaya çıkarttığı hususları kabul özelliğine bağlıdır.<sup>84</sup> Bu yaklaşım çerçevesinde Yâkûb Afvî, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Dedi-ler ki: 'Evet' '(Rabbimizsin)'"<sup>85</sup> meâlindeki mîsâk âyetini hatırlatır; hidâyet ve dalâlet, saâdet ve şakavet ehli olmayı "elest bezmi"ndeki hitâba verilmiş cevapla ilişkilendirir. Ve insanların, yaratılmadan önce verdikleri söze (ahd) dünyâ hayatında bağlılıkları nispetinde üç grup olduklarını belirtir. İlki, bu sözü hiç unutmayıp, arzu ve isteği dâima vatan-ı aslîsine yönelik olanlardır. Bunlar peygamberler, velîler ve kâmil mürşitlerdir. İkincisi, dünyâda mîsâkını unutup, bir hatırlatıcıya ve mürşide ihtiyaç duyanlardır. Hâlis bir niyetle mürşide bağ-

<sup>82</sup> Ebû'n-Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Liim'a'l-İslâm Tasavvufu*, ter.: Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yay., 2012, s. 37; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî/Hayati, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969, s. 150; Hüdâyî, *Necâtü'l-garîk*, s. 89; İ. Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, haz.: Ali Namlı, İmdat Yavaş, İstanbul: İnsan Yay., 1997, II, 200; Celvetî, *Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm*, vr. 9<sup>b</sup>.

<sup>83</sup> İnsanın Hakk'ın aynası olması hakkında bk.: İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şrh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı, 2006, s. 25-26, 271.

<sup>84</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 271; İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2008, VIII, 38.

<sup>85</sup> A'râf 7/172.



lanarak, ahidlerine gafletten kurtulurlar. Bunlar mârifetullâh kesbetmeye istîdatlı mü'minlerdir. Sonuncusu, vatan-ı aslîlerini inkâr eden, bu dünyâdan başka bir âlemin varlığını kabul etmeyip dalâlette kalanlardır.<sup>86</sup>

Afvî Efendi, birinci bölümün girişinde muhtasar olarak, insanın metafizik mâhiyeti ve tabiatından bahsetmiş oldu. Buna göre ontolojik olarak insan, Allah'ın âlemi yaratmadaki maksadı olan 'bilinme' arzusunu tahakkuk ettirmeye en kabiliyetli varlıktır. İnsan özü itibarıyla kemâl vasfına sâhip olmakla birlikte ezeli istîdadının kemâli kabûle yetkinliği noktasında diğerlerinden farklılaşır. Müellifin tasnifinde hareket noktası budur. Bu bilgiler ışığında, onun insân-ı kâmilî, varlığın 'gaye'si olarak nitelemesinin iki yönü olduğu ortaya çıkmaktadır. Ezeli kabiliyeti gereği Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîsine mazhar olmak ve bu mazhariyet sebebiyle diğer insanlara hatırlatıcı ve yol gösterici bir görevi üstlenmek.<sup>87</sup>

Müellif daha sonra insanın Hakk'a yolculuğunu (sülûkü) yani tasavvufi tecrübesini esas alan bir tasnif yapmış ve makâmlarına göre iki gruba ayırmıştır. İlk grup, Hakk'a vuslat arzusunda olup fark makâmında kalmış sûfilerdir. Diğerleri ise, mutlak Zât'a daima iştiyak içindedir ve cem'u'l-cem makâmına ulaşmışlardır. Afvî önce ikinci kısmı yani ârif ve mukarreb velîleri tanıtır. Ârifler içinde bir zümre olan melâmîler, cem' makâmından sonraki ikinci fark makâmına yani Hak'tan halka dönemeyenlerdir. Çünkü onlar yaşadıkları mânevî zevkin etkisinden kurtulamazlar. Şârihin ifâdesiyle, bu zevki hazmedemediklerinden ötürü bazen şerîata aykırı sözler söyleyebilirler. İkinci farka gelemelerse Hakk'a makbul olsalar bile halk tarafından kınanırlar. Afvî burada Hallâc başta olmak üzere, bahsettiği hallerinden dolayı şerîatın hük-

<sup>86</sup> *Lem'a-i Nûrâniyye*, vr. 1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>. *Mesnevî* şârihlerinden Şem'î Efendi (1011/1603[?]) şerhinin girişinde, aynı kriterle insanı üç sınıf olarak değerlendirmiştir. Bk.: Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, 339, vr. 6<sup>a</sup>.

<sup>87</sup> Bu konuda bk.: Suad Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yay., 2005, s. 364-371.





münce şehit edilen sûflere bir gönderme yapmış ve ölümlerine dair sûflerin lisânına özgü bir yorum getirmiştir. Bu yoruma göre, onları hakikatte şehit eden, şerîatin gerçek sahibi Peygamber'in 'hakikat kılıcı'dır. Melâmîler dışındaki ârifler ise, cem' makâmından sonra ikinci farkı yani dördüncü sefer denilen Hak'tan halka dönüşlerini tamamlamışlardır. Halka yönelik hallerinde şerîat ve tarîkatın hükmüne bağlıdırlar; Hak'la muamelerinde ise mârifet ve hakikatle aydınlanmışlardır. Bunlar 'mukarrabîn' olarak isimlendirilen sûflerdir.<sup>88</sup>

Yâkûb Afvî, Hakk'a vuslat arzusunda olan sâlikleri tanıtırken, önce 'âbidler' ve 'zâhidler' ayrımını yapar. Bu zümre içinden sadece 'müştak zâhidler' ile 'âşik âbidler' sülûk ehli kabul edilir ve onlar 'ebrâr' makâmının sûfleridir. Bursevî ise âbidleri, zâhitleri ve âşıkları ayrı ayrı değerlendirir ve bunları 'ebrâr' olarak nitelemez. Ona göre âbidler, ibâdetlerini yerine getirirler, fakat dünyâyı terketmemişlerdir. Zâhidler, dînî emir ve yükümlülüklerini îfâ ederler ve dünyaya karşı kanaatkârdırlar; dünyânın insanı aldatıcı zevklerine sırt çevirmişlerdir. Âşıklar, zâhirde şerîata riâyet ederler, iç dünyalarında ise Allah'tan başka her şeyle ilgilerini keserek, her an O'nun huzurunda oldukları bilinci ile yaşarlar.<sup>89</sup> Şârih ebrâr ve mukarrabînden olan sûfleri mukayese etmektir ki Bursevî de bu konuya önem verir. O mukarrabîn makâmının diğerine göre üstünlüğünü, müşâhede, tecellîye muhataplık ve bilgi zaviyesinden ele alır.<sup>90</sup>

Şârihin ebrâr ve mukarrabîni karşılaştırması, konuyu tabîi olarak 'hicâb/perde' bahsine getirmiştir. Sâlikler hakkında ikili tasnif yaparken, ebrârın fark makâmında kaldığını mukarrabînin ise cem'den sonraki ikinci fark makâmına ulaştığını söylemişti. Bu tasnifinde Dâvud Kayserî'nin görüşlerinin

<sup>88</sup> Lem'a-i Nûrâniyye, vr. 2<sup>a-b</sup>.

<sup>89</sup> İ. Hakkı Bursevî, *Şerh-i İllâhî-i Hacı Bayram-ı Velî*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, 724/1, vr. 29<sup>b</sup>.

<sup>90</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-nefîce*, I, 113, 262, 297, 475, II, 68, 78, 90



etkili olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Kayserî'ye göre, ilk fark, Hakk'a vuslata nâil olamayanların ve perdelenmişlerin makâmıdır. Cem'den sonraki fark ise kâmillerin makâmıdır.<sup>91</sup>

Sûfîler, seyr ü sülûk sürecinde Hakk'ı müşâhedeye ve vuslata engel her şeyi kendilerine perde olarak kabul etmişlerdir. Peygamber'in "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş bin perdesi vardır" hadîsi 'karanlık ve nurlu perdeler' kavramını ortaya çıkarmıştır. Afvî Efendi, bu kavramın muhtevâsını açıklarken ilk dönem sûfîlerin eserlerinden, kısmen de İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımından beslenmiştir.<sup>92</sup> O, yemek, içmek, giyinmek, arzulara dalmak gibi bedeninin ihtiyaçlarıyla meşgul olmayı karanlık perde; ilmi, ibâdetten zevk almayı, kerâmeti nûrânî perde olarak görür. Ebrâr, bu nûrânî perdelerden dolayı tam bir vuslat zevki yaşayamazlar. Şârihin ikinci izahında, karanlık perde cisimler âlemi, nûrânî perde ise, ruhlâr âlemi yani âyân-ı sâbite âlemi ve vâhidiyyet mertebesidir. Bu mertebede kaldığı sürece sâlik nâkis kabul edilir. Sülûküne devâm edip ahadiyyet mertebesine ulaşmalıdır ki bu, mukarreb velîlerin mertebesidir.<sup>93</sup> Şeyh Afvî, bu bahse girmekle sözü Hz. Hüdâyî'nin velâyetine/kemâline getirmek niyetindedir. Ancak bu arada onun diğer nutuklarında geçen 'hicâb' kavramına da ışık tutmuş olur:

<sup>91</sup> Dâvûd el-Kayserî, "Risâle fî ilmi't-tasavvuf", *Vahdet-i Vücûd Felsefesi/ Felsefi ve Tasavvufî Risâleler*, çev.: Mehmet Bayraktar, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Yay., 2012, s. 210.

<sup>92</sup> Sûfîlerin kullandığı bir istilah olarak perdeyi ele alan Serrâc'ın eserinde perde bir cezâdır ve sevâbi görmek, hicâbı görmenin bilgisi gibi perdelerden söz eder. Kelâbâzî, korku perdesi, gaybet perdesi, beşeriyet perdesi ve amellerin sevabını umma perdesinden söz eder. Hücvirî'de de perde olumsuz anlamlıdır. Kulun zâtında ve asla kalkmayacak olan reynî perde ve her zaman açılmasa bile bazı vakitlerde açılması mümkün olan gaynî denilen sıfat perdesi vardır. Bu kulun sıfatlarından kaynaklanır. Ve eserindeki bilgilerin muhatabı kendi sıfatlarından dolayı Hak'tan perdelenenlerdir. Perdeyi hem ayıran hem de Hakk'a ulaştıran gaye olarak gören İbnü'l-Arabî, karanlık perdeyi, doğal cisimler, nûrânîyi ise latîf ruhlar olarak niteler. Ve âlemin bizzat kendisinin perde olduğunu söyler. Bk.: Serrâc, *el-Lum'a*, s. 413-14; Ebû Bekir Kelâbâzî, *Taarruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1992, s. 148, 154, 177, 182, 204; Ali b. Osman Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb/Hakikat Bilgisi*, Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1996, s. 79-80; Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 288-89.

<sup>93</sup> *Lem'a-i Nûrânîyye*, vr. 3<sup>a-b</sup>.



*Ger Hüdâyî'ye olursa feth-i bâb*

*Ref' ola zulmânî nûrânî hicâb*

mısralarında açıkça karanlık ve nûrânî perdeden söz eden Hz. Hüdâyî, bazen de imâ yoluyla anlatır:

*Aldanma key sakın bu kâinâta*

*Geç ak u karadan bak nûr-ı zâta<sup>94</sup>*

Azîz Hüdâyî'den önce Yazızcıâde Mehmed'in de kullandığı "ak u kara"yı, Bursevî, âlemdaki nûrânî ve karanlık perdeler olarak görür. Ak, ruhlar ve melekût âlemi ve bâtnî ilimlere, kara ise cisimler ve mülk âlemi ile zâhirî ilimlere işârettir.<sup>95</sup> Bursevî bir de kevnî ve kevnî olmayan perdelerden söz etmiştir. Yaratılmış olan cisimler ve ruhlar âlemi, kevnî perdelerdir. Gayr-ı kevnî perdeler hakkında ise konuşulamaz. Ancak Zât-ı ahadiyyeye vâsıl olanlar bunları bilebilir.<sup>96</sup>

Afvî şerhin girişinde Hz. Hüdâyî'nin şiirde varlığın başlangıcı (mebde) ve dönüşünü (meâd) anlattığını söylemişti. Diğer bir ifâdeyle varlığın nüzûlü ve urûcunu, vahdet-i vücûd bağlamında 'merâtib-i vücûd' görüşünden hareketle yorumlamıştır. Bu sebeple risâlenin ikinci bölümünü, âlem ve hazret tanımı ve hazerât-ı hamse kavramlarına ayırmıştır. Varlık mertebelerinin dördü, beşli, yedili vs. olarak yapılmış tasnifleri içinden Afvî, beşli tasnifi seçmiştir. Sûflerin âlem tanımını, Allah'dan başka her şey (mâsivallâh) olarak özetler. İnsan görünüşte küçük âlem, mânâ bakımından bütün hakikatleri içerdiğinden büyük âlemdir.<sup>97</sup> Bazı tasavvuf ehli varlık mertebelerinden bahsederken 'âlem' yerine

<sup>94</sup> Hüdâyî, *Dîvân*, s. 425, 15. Diğerleri için bk.: s. 61, 71, 119, 141, 173, 279, 291, 331, 333, 355.

<sup>95</sup> Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, I, 316, II, 560.

<sup>96</sup> Bursevî, *Şerh-i İllâhî-i Hacı Bayram-ı Velî*, vr. 8<sup>b</sup>. Ayrıca bk.: Bursevî, *Şerhu ba'zı kelimât li'ş-Şeyh Yunus Emre*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, 724, vr. 124<sup>b</sup>-125<sup>a</sup>.

<sup>97</sup> *Lem'a-i Nûrâniyye*, vr. 3<sup>b</sup>. Afvî'nin bu konudaki kaynağı Dâvûd Kayserî'dir. Ayrıntılı bilgi için bk.: Kayserî, *Mukaddemât/Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, ter.: Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yay., 2015, s. 73-4.



'hazret' tabirini kullanmışlardır. Şârihimize göre bu isimlendirme, Allah'a dâir bilgisi olanların bildiği bir sırdır. Afvî bunu söyleyerek, merâtib-i vücûdun sadece nazârî ve aklî bir görüş değil, sûfilerin seyr ü sülûk tecrübesiyle ulaştıkları bilgilerin neticesi olduğuna vurgu yapmak istemiş olabilir. Ancak Bursevî lûgat anlamı bir şeyin yakını mânâsına gelen 'hazret'in, Zât'tan kinâye olarak kullanıldığını söyler.<sup>98</sup>

Beşli tasnife göre küllî hazretlerin ilki mutlak gayb (ahadiyyet) hazreti- dir; âlemi a'yân-ı sâbite âlemidir. İkincisi muzâf gayb hazreti ki iki kısımdır. Mutlak gayba yakın olanın âlemi, ceberûtî ve mücerred ruhlar âlemidir. Şehâdet âlemine yakın olanın âlemine ise misâl denir. Dördüncüsü, mutlak gayb hazretinin karşısındaki şehâdet hazretidir; onun âlemi, mülk âlemidir. Beşincisi ise insan hazretidir ki o bütün âlemleri kendinde toplamıştır.<sup>99</sup>

İlâhînin şerhi *Lem'a-i Nûrâniyye'nin* üçüncü bölümündedir. Şârihin ifâde- siyle 'zevk ve mükâşefe sâhibi' sûfilere göre, Allah'ın bütün mevcûdâtı yarat- masının sebebi aşk ve muhabbet olduğu için Hüdâyî de nutkuna 'aşk' ile baş- lamıştır:

*Ezelden aşk ile biz yâne geldik*

*Muhabbet şem'ine pervâne geldik*

Şârih bu beytin şerhinde sadece "muhabbet" kavramı üzerinde durmuş- tur. Kendisi belirtmemekle birlikte Dâvûd Kayserî'nin konuyla ilgili risâlesin- deki zâtî, sıfâtî, esmâî, ef'âlî muhabbet taksimine yer vermiş, varlıklarda tezâhür eden âsârî muhabbeti ise açıklama gereği duymamıştır.<sup>100</sup> Nutukta işâret edilen, Zâtî muhabbettir. Hiçbir taaddüd ve çokluğun, taayyünün ol- madığı ahadiyyet makâmında Zât-ı ilâhî, sadece "gizli bir hazîne idim" sırrında

<sup>98</sup> İ. Hakkı Bursevî, *Risâle-i Hazarâtü'l-Hams*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi, 467, 113-14.

<sup>99</sup> *Lem'a-i Nûrâniyye*, vr. 3<sup>b</sup>. Bk.: Kayserî, *Mukaddemât*, s. 74; Bursevî, *Şerhu ba'zı kelimât*, vr. 124<sup>b</sup>.

<sup>100</sup> Dâvûd el-Kayserî, "Risâle fî ma'rifeti muhabbeti'l-hakikiyye", *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, s. 249.



olan kemâlinin bilinmesine muhabbet etmiştir ve bu muhabbet bütün varlığın zuhûruna sebep olmuştur. Esmâî ve sîfâtî muhabbet yani, Hakk'ın Zât'ında mündemiç olan isim ve sîfâtların, zuhûra olan muhabbeti âlemin yaratılışını zorunlu kılmıştır ve nüzûl başlamıştır.<sup>101</sup> Bu sebeple Hüdâyî,

*Tenezzül eyleyüp vahdet ilinden*

*Bu kesret âlemin seyrâne geldik*

der. Şârih Afvî, “vahdet ilini”, âyân-ı sâbite olarak yorumlamıştır. İlâhî ilimdeki sâbit hakikatleri ifâde eden âyân-ı sâbitede, kesret henüz kuvve hâlinindedir. Zuhûr, bu ilâhî ilimdeki hakikatlerin belirli mertebelerde görünmesi, birliğin çokluğa dönüşmesidir.<sup>102</sup> Hz. Hüdâyî'nin çokluk âleminde seyrân etmekten kastı Afvî Efendi'ye göre, eşyânın hakikatini idrâk ederek, fiiler, sıfatlar ve zât tevhidine<sup>103</sup> ulaşmaktır. Kesret âlemi, Zât'ın birliğini anlamaya mâni değildir; ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn bilgiyle bunu idrâk etmek gerekir. İnsan bu sayede şüphe ve zandan kurtularak hakikî bir iman sahibi olur.<sup>104</sup> Hz. Hüdâyî'nin;

*Geçüb fermân ile bunca avâlim*

*Gezerken âlem-i insâna geldik*

beytinde zikrettiği üzere insanın bu kesret âlemine gelişi, Allah'ın fermânıyla olup beşerin irâdesi dışındadır. Lâhût, ceberût, melekût âlemlerinden geçtikten sonra insan, nâsut âlemine gelmiştir ki bu, nüzûl mertebelerinin sonudur. Şârih, “avâlim”i varlığın zûhurunda ortaya çıkan küllî akıl, küllî nefis, dokuz felek, dört unsur ve üç müvelled (madenler, bitkiler, hayvanlar) olarak

<sup>101</sup> Lem'a-i Nûrâniyye, vr. 4<sup>a</sup>.

<sup>102</sup> Demirli, *Şâir Sûfiler*, Demirli, *Şâir Sûfiler/Mevlânâ, Yunus ve Niyâzi-i Mısri Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015, s. 209.

<sup>103</sup> Bu konuda bk.: Kayserî, “Risâle fi ilmi't-tasavvuf”, s. 233-34.

<sup>104</sup> Lem'a-i Nûrâniyye, vr. 4<sup>a</sup>.



ifâde edilen varlık âlemleri olarak yorumlar ki toplamı on sekiz bin âlemdir.<sup>105</sup> Geçtiği bütün âlemlerin hakikatlerini kendinde toplaması yönüyle insan tasavvuf düşüncesinde, ontolojik bakımdan kâmil varlık olarak kabul edilmiştir. Ancak insan cismânî âlemde bulunması sebebiyle kesâfet kazanmış ve Hak ile perdelenmiştir. Perdeleri kaldırdığı nispette varoluşundaki kemâli gerçekleştirir ki bu da kemâlin insanın mânevî tecrübesi ile ilgili yönüdür. İbnü'l-Arabî'ye göre nefislerden perdelenmiş olan Allah, sonra onlardan kendilerini aramalarını istemiş ve bu arayışta vâsita olacak, onlar için yükselecekleri mîrâclar belirlemiştir.<sup>106</sup> Bu yaklaşım, nüzûlün mukadder olduğu gibi urûcun da imkânını ortaya koymaktadır.

Şeyh Afvî'nin yukarıdaki beytin şerhi kapsamında verdiği bilgiler, İbnü'l-Arabî düşüncesinin mahsulüdür. Şârih, nüzûlden sonra en kâmil terakkinin (urûcun) insana has olduğunu vurgulamak için meleklerle mukayese eder. "Bizim her birimiz için, bilinen bir makâmı vardır" âyetinin işaret ettiği gibi meleklerin her birinin bir rütbesi vardır, diğerine geçemezler.<sup>107</sup> Bu sebeple insanın üzerine düşen vazîfe, ilâhî bilgiye ve kemâlâta ulaşmak hususunda bir şüphe duymamaktır. Çünkü Allah Âdem'i yeryüzünde halife kılmış ve en güzel sûrette yaratmıştır. Âdemoğlunda bu sır vardır. Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e gelinceye kadar nübüvvet ve velâyet sâhibi pek çok peygamber gelmiştir. Hz. Peygamber zâhirde ve bâtında hepsinden üstündür. Onun ümmeti içinde de Allah'ın sırlarına mahrem olan velî kullar halîfe olurlar. Bütün eşyanın kendisine mahkûm olduğu bu "mânevî sultân"lık rütbesine erebilmek için kişinin, Hakk'ın yolunda varlığını yok edip "bekâbillâh" mertebesine ulaşması gere-

<sup>105</sup> *Lem'a-i Nûrâniyye*, vr. 4<sup>b</sup>. Ayrıca bk.: Kayserî, "Risâle fi ilmi't-tasavvuf", s. 215-16.

<sup>106</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, XV, 172.

<sup>107</sup> Saffât 37/164. Bu konunun ayrıntısı için bk.: İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, XI, 80-3.



kir.<sup>108</sup> Hz. Hüdâyî'nin bundan sonraki beyitleri kesretten vahdete dönüş, urûc sürecini anlatmaktadır:

*Fenâ buldu vücûd-ı fânî mutlak  
Bıraktık katreyi ummâna geldik*

Ruhlar âleminde Allah'ın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" hitâbına verdiği "Evet" cevâbını unutmayanlar, Hak yolunda karar kılmışlar ve mükellefiyetleri kabul etmişlerdir; haddi zâtında onlar mânevî vuslata da mazhar olmuşlardır. Ancak Allah'ın bu hitâbı, hem vuslatı hem de ayrılığı mücib idi. İnsan gayr-ı irâdî bu kesret âlemine gelmekle gurbete düştü. Elest bezmindeki hitâbdan duydukları vecdden dolayı bazı ruhlar,<sup>109</sup> kesret âleminde aslî vatanlarına iştîyak içindedirler. Nitekim Peygamber "Vatan sevgisi îmândandır" buyurmuştur. Sûfilerin nutuklarında sıkça dile getirdikleri ayrılığın ızdırabını Hz. Hüdâyî de;

*Yandırıp pervâneyi sûzân eden  
Bülbül-i şûrîdeyi nâlân eden  
Dilleri ma'mûr iken vîrân eden  
Ayrılık âh ayrılık vâh ayrılık*

diyerek derinden hissettirir ki bu mânâda başka şiirleri de bulunmaktadır.<sup>110</sup>

Aslî vatandan ayrılık derdini taşıyan insan dünyada iken ona dönmeye tâlip olur. Bu da kesret ve taayyünâttan kaynaklanan perdeleri ortadan kaldırmakla mümkündür ki seyr ü sülûkte bunun karşılığı "fenâfillâh" mertebesidir. Afvî Efendi'ye göre, Hz. Hüdâyî yukarıdaki beyitte, "Ölmeden önce

<sup>108</sup> Lem'a-i Nûrâniyye, vr. 4<sup>b</sup>5<sup>a</sup>.

<sup>109</sup> Lem'a-i Nûrâniyye, vr. 1<sup>p</sup>.

<sup>110</sup> Hüdâyî, Dîvân-ı İlâhiyât, s. 151. Diğerleri için bk.: s. 57-59, 77.



ölünüz” hadîsi gereğince, ihtiyârî ölümü kabul ederek, kendi mevhum varlığını Hakk’ın varlığında fânî kıldığını ve fenâfillâh sırrına erdiğini söylemektedir.<sup>111</sup>

Şeyh Afvî bu bahiste, sûflerin dile getirdikleri hakikatleri idrâk edemeyenlere cevap verme zarûreti duymuştur. Çünkü onlar, “ifnâ-yı vücûd”u “bedeni ortadan kaldırmak” şeklinde anlamışlar ve abes sözler söylemişlerdir. Oysa ki sûflere göre varlığı fânî kılmak, sadece benlikten kurtulmaktır. Zîrâ benlik gizli şîrktir.<sup>112</sup> Sûflerin eserlerinde, Afvî’de gördüğümüz gibi, sözün zâhirine takılıp bâtın mânâyâ intikal edemeyenlere yönelik tenkitlere sıkça rastlanmaktadır.<sup>113</sup> Şunu da belirtelim ki, şârihin eleştirel üslûbunun muhâtabı sadece “ehl-i zâhir” olarak nitelediği kimseler değildir; tenkitlerinde daha ziyâde sûfî görünümlü ancak hakikatleri anlamayan veya yanlış anlayan zümreyi hedef almıştır.<sup>114</sup>

*Geçüb âhir bu kesret âleminden*

*Hüdâyî halvet-i Sultân’a geldik*

beyti Azîz Hüdâyî’nin fenâfillâh mertebesinden sonra bekâbillâh mertebesine ulaştığının ifâdesidir. Afvî’ye göre, “Halvet-i Sultân” olmak, Hz. Peygamber’in hadîsinde zikri geçen ‘îl-meallah/benim Allah ile öyle bir vaktim var ki’ demidir.<sup>115</sup> Hüdâyî bu makâmı ve ondaki hâlini anlatmak üzere diğer şîirlerinde, vahdet sarayı, bezm-i vahdet, gülşen-i vasl, mahzen-i esrâr-ı Hak, sarây-ı vasl, sarây-ı kurb, karîn-i bezm-i hâs olmak ve dost bezminde zevk sürmek<sup>116</sup> gibi remizler kullanmıştır. Hüdâyî’de olduğu gibi Niyâzî Mısırî de;

<sup>111</sup> *Lem’a-i Nûrâniyye*, vr. 5<sup>b</sup>. Hüdâyî’nin fenâfillâh mertebesine dâir şîirleri için bk.: *Dîvân-ı İllâhîyât*, s. 189, 199.

<sup>112</sup> *Lem’a-i Nûrâniyye*, vr. 3<sup>b</sup>-4<sup>a</sup>.

<sup>113</sup> Bu konuda bk.: Demirli, *Şâir Sûfler*, s. 51-53.

<sup>114</sup> *Lem’a-i Nûrâniyye*, vr. 2<sup>b</sup>, 4<sup>b</sup>, 6<sup>a</sup>.

<sup>115</sup> *Lem’a-i Nûrâniyye*, vr. 5<sup>b</sup>.

<sup>116</sup> Hüdâyî, *Dîvân-ı İllâhîyât*, s. 49, 55, 71, 135, 271, 281, 339, 361, 379, 67, 181, 191, 223, 271, 271, 39.





*Gitti kesret geldi vahdet oldı halvet dost ile*

*Hep Hak oldu cümle âlem şehri ü bâzâr kalmadı<sup>117</sup>*

beytinde, benzer bir sembolle yaşadığı bu yüksek mânevî tecrübeyi işâret etmiştir.

Şârih sonuç bölümünde, Hz. Hüdâyî'nin bu nutukla velâyetinin sırrını beyân ettiğini belirtir.<sup>118</sup> Yani o "elest bezmi"nde verdiği ahdi unutmuyarak, aslî vatanına dönmenin aşkı ile dünyada iken varlığını Hakk'ın varlığında fânî kılarak velâyet (Hakk'a yakınlık) mertebesine ulaşmıştır. İbnü'l-Arabî bu yolculuğu "tahlîl mîrâcî" olarak isimlendirmiştir. İnsanın maddî âleme gelişi ve aslına dönüş yolculuğu (seyr ü sülûkü) dâiresel bir hareket olarak tasavvur edilmiştir. Allah'ın 'kün' emriyle halk âlemine iniş sürecinde insan, geçtiği kozmolojik mertebelerin etkilerini üzerinde taşıyarak bileşik bir varlık olarak bir çizgi çizmiş, bir kavis şeklinde var olmuştur. Nefsinin kirlenmesine ve Hak'tan bilgisizliğine yol açan kesâfetinden, seyr ü sülûk ile nüzûl mertebelerini tekrar çıkar (uruc) ve kavsin ikinci kısmı tamamlanır ki bu baş ile sonun birleşmesidir. Urûc Hakk'a bakmak, nüzul ise halka bakmaktır.<sup>119</sup> Bu hakîkî insanlık hâli, Hüdâyî'nin dilinde hakîkî müslümanlıktır:

*Sidre-i irfân-ı Hakk'ın müntehâsın bulmağa*

*Âlem-i vahdetde cevelân et ki insânlık budur*

*Kâbe kavsey'nin Hüdâyî fehm edip cem'iyyetin*

*Vâsıl ol sırr-ı ev-ednâ'ya müselmânlık budur<sup>120</sup>*

<sup>117</sup> Niyâzi Mısrî, *Niyâzi-i Mısrî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı*, nşr.: Kenan Erdoğan, Ankara: Akçağ Yay., 2008, s. 381.

<sup>118</sup> *Lem'a-i Nûrâniyye*, vr. 6°.

<sup>119</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 468; Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 388; Demirli, *Şâir Sûfiler*, s. 56, 204-209. Şerhedilen nutkun Hüdâyî'nin mîrâcını anlattığına dâir bk.: Ahmet Yüksel Özemre, "Azîz Mahmûd Hüdâyî'de Mî'râc Neş'esi", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, 2006, I, 239-244.

<sup>120</sup> Hüdâyî, *Dîvân-ı İlahiyât*, s. 149.



Burada akıllara gelmesi muhtemel “Hüdâyî bu yaşadığı hâli neden anlattı?” sorusuna Afvî'nin cevabı vardır. “Halvet”ten sonra “celvet”e eren Hüdâyî “Ve Rabbinin nimetini an”<sup>121</sup> emri gereği sâlikleri irşâd etmek için bu nutku söylemiştir. Çünkü sûfîlerin telakkisinde, insan kemâl ve irfân yolculuğunu yalnız yapamaz; seyr ü sülûkünü tamamlamış ve yol hakkında bilgisi olan kâmil kişinin rehberliğine ihtiyacı vardır. Tarikatın gerekliliği üzerinde duran Afvî eserinde, tarikat mensupları ile onlara muhâlif olan kimseler arasında uzlaştırıcı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre tarikat şerîattan ayrı değildir; tarîk mensupları da yakînî bilgi sahibi kimselerdir. Câhil, şerîatın hükümlerinden habersiz ve hattâ şerîata aykırı davranan ama sûfîler gibi görünmeye çalışan kişileri ehl-i tarîk kabul etmemek gerekir. Onların hallerine bakarak tarîkatı inkâr hatâdır.<sup>122</sup>

*Lem'a-i Nûrâniyye*'nin hâtîme bölümünde şârih, eseri için âdetâ lügatçe niteliğinde, sûfîlerin ıstılahlarından bir seçki yapmıştır. Seçtiği kavramların tamamının, şerhte kullandığı ıstılahlarla ilgili olduğunu söyleyemeyiz. Afvî Efendi, tasavvufun umûmî bahislerine dâir verdiği bilgilerde detaya girmemiş ve beyitlerin şerhinde de seyr ü sülûk makâmına, bu makâmlardaki seyr çeşitlerine kavramsal olarak tam anlamıyla işâret etmemiştir. Bu husustaki eksikliği, müstakil ıstılah bölümü yazmakla telâfi etmek istemiştir. Bu yöntem, bir yandan tasavvuf ilminin kendine has kavramları olduğu vurgusunu yinelemek gibi ilmî bir amacı; öte yandan eseri okuyanın daha iyi anlamasına vesîle olmak gibi pratik bir gayeyi de barındırır. Afvî, ıstılahları, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (v. 816/1413) *Ta'rîfât* isimli eserinden aynen alıntılar yaparak yazmıştır. Cürçânî de bazı kavramları tarîf ederken Dâvûd Kayserî'den istifâde etmiştir. Ancak müellifimiz bu noktaya işâret etmediği gibi, Kelâbâzî'nin (v. 380/990)

<sup>121</sup> Duhâ 93/11.

<sup>122</sup> *Lem'a-i Nûrâniyye*, vr. 6<sup>a-b</sup>.



*Taarraf* u dışında tasavvuf literatüründen herhangi bir eserin ismine referansta bulunmamıştır.<sup>123</sup>

#### IV. *Lem'a-i Nûrâniyye fî-Şerh-i Kelimât-i Hüdâiyye'nin Metni*

*Lem'a-i Nûrâniyye'nin* Latin harflerine aktarılmış metnine geçmeden önce, metni ortaya koyarken dikkate aldığımız bazı hususlara işaret etmek istedik. Yukarıda eserin beş nüshasını tespit ettiğimizi ifâde etmiştik. Metin neşrinde, müellifin hâl-i hayatında, aynı müstensih tarafından yazılmış iki nüshasından, ilk istinsah edilmiş olan Koyunoğlu Kütüphanesindeki nüshayı esas aldık. Nüshalar arasında yeniden metin inşâsını gerektirecek farklılıklar bulunmaktadır. Sadece müstensihlerin hattından ve bazen bir kelime düşmesinden kaynaklanan az sayıda farklılık mevcuttur ki bunlar dipnotta gösterilmiştir.

Eserde geçen hadislerin mümkün olduğunca tahrîc ve tercümesi yapıldığı gibi, âyetlerin meâlleri verilirken Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* esas alınmıştır. Müellifin Cürçânî'nin *Ta'rifât'*ından yaptığı alıntılar, bu eserin, neşri Gustavus Flügel'e, edisyon kritiği Fuad Sezgin'e ait nüshası ile mukayese edilmiştir. Eksik kelimeler, risâle metnine yapılan her ilâvenin gösterildiği [/] içinde yazılmak sûretiyle metine dahil edilmiştir. Hatalı yazılmış olanlar ise dipnotta taşınarak, *Ta'rifât'*taki karşılığı ile kaydedilmiştir. Eserin ulaşabildiğimiz kaynaklarına, muhtevâsını incelerken işaret ettiğimiz gibi neşrinde de, tespit ettiklerimizi dipnotta kaydettik. Metnin imlâsında, Prof. Dr. Mustafa Tahralı tarafından A. Avni Konuk'un *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* ve *Mesnevî-i Şerîf Şerhi'*ni yayına hazırlarken uyguladığı imlâ esas alınmıştır.

[1<sup>b</sup>] *Lem'a-i Nûrâniyye fî-Şerh-i Kelimât-ı Hüdâiyye* li'-Şeyhi'-Ş-Şüyûh Kâmilî'l-Mükemmil Rehnümâ-yı Sâlikîn Fahri'l-Ârifîn Zehri'l-Vâsılîn eş-Şeyh

<sup>123</sup> *Lem'a-i Nûrâniyye*, vr. 4<sup>b</sup>-5<sup>b</sup>.



Ya'kûb Efendi el-Afvî Seccâde-nişîn-i Âsîtâne-i Azîz-i Müşârun ileyh der Üskü-  
dâr

*Ezelden aşk ile biz yâne geldik*

*Muhabbet şem'ine pervâne geldik*

*Tenezzül eyleyüb vahdet ilinden*

*Bu kesret âlemin seyrâne geldik*

*Geçüb fermân ile bunca avâlim*

*Gezerken âlem-i insâna geldik*

*Fenâ buldu vücûd-ı fânî mutlak*

*Bırakdık katreyi ummâna geldik*

*Geçüb âhir bu kesret âleminden*

*Hüdâyî halvet-i Sultân'a geldik*

Ma'lûm olsun ki Hazret-i Azîz'in işbu kelâm-ı dürer-bâr u gevher-  
nisârları kenz-i mahfî ve zımında cevâhir-i maânî nihân olup mebde' ve  
meâddan esrâr-ı acîbe ve nükât-ı garîbe uşşâka taraflarından bahş u atâ' ol-  
mağın tafsîline herkes varamayıp ihvân-ı tarîka hediye olmak için tafsîl murâd  
olunup üç fasıl ve bir hâtîme üzere tertîb olunmuşdur. Fasl-ı evvel, halk-ı âlem-  
den maksad nedir ve ahvâl-i sâlikîn ü kümmelîn beyânında olur. Fasl-ı sâni,  
lügat ü istilâhda ya'nî istilâh-ı meşâyihde 'âvâlim' ü 'hazarât' neye itlâk olunur,  
anı beyân eder. Fasl-ı sâlis, mezkûr olan beş beyti iyân eder. Hâtîme, esnâ-yı  
şerhde beyân olunan maânînin ba'zı ta'rîfât u senedlerini beyân eder. Vallâhu'l-  
muvaflık ve'l-mürşid.

Fasl-ı evvel; erbâb-ı ulûm ve ashâb-ı keşf-i sırr-ı mektûma zâhirdir ki, iş-  
bu âlemi yaratmadan maksûd-i küllî ve husûsan Benî Âdemi yaratmadan  
maksûd-i aslî Cenâb-ı Hakk'ın zât u sıfâtını bilmekdir. Nitekim buyurmuş: كُنْتُ



<sup>124</sup> كُنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبِثُ انِّ اَعْرَفْتَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لَا اَعْرِفُ [Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi sevdim, bilinmem için halkı yarattım] (Zâriyât 51/56) [Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk yapmaları için yarattım.] [Ya'nî bilmeleri için.] Pes, bunlar delîl-i kâtrı'dır. Maksud-ı mezkûre ve kemâl-i ma'rifet dahi cemî'-i mahlûkât içinde insândan gayrıda olmadı ki âyîne-nümâ-yı Hak ve mahrem-i halvet-serâ-yı Feyyâz-ı Mutlakdır. Pes, illet-i gâiyye-i vücûd insân-ı kâmilidir ve bâdî-i ma'rifet-i ilâhî ve muhabbettir ki cümle kâinât garîk-ı bihâr-ı muhabbet olmuşdur. Hattâ zerrât-ı cihândan bir şey muhabbetten hâlî değildir idüğü tahkîk olunmuştur. Ve âlem-i ervâhda Cenâb-ı Hak'dan, ol hitâb-ı izzet ki اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ (A'râf 7/172) [Ben sizin Rabbiniz değil miyim?] hitâb-ı müstetâbıdır. Kendi zât-ı izzetlerine izâfet buyurmağın sâmiîn hayrân olub fırka-i hidâyet بَلَى (7/172) [evet] demekle râh-ı hakda müstekarr olub kabûl-i tekâlîfde oldular. Lâkin bu hitâb [2<sup>a</sup>] mübhem olmağın visâli vü firâkı mûcib olub, fırka-i hidâyet saâdete karîn olmağın mazhar-ı visâl olub, eşkiyâ firâk u infisâlde kaldılar. Ol halde bu lezzet-i hitâb-ı müstetâbdan hâsıl vecd hâliyâ ehl-i visâle sebep-i izhâr-ı şevk u tarab<sup>125</sup> ve ehl-i firâka mûcib-i kasvet ü kerb kılındı. El-hâsıl savt-ı hasen istimâ' olundukda süadâyı vecde getirip âlem-i ervâhda olan zevki tecdîd ile hâlât hâsıla olur. Ammâ şol kimesne ki nûr-i visâl ile efrûhte ve nâr-ı firâkla sûhte olmaya, nağamât-ı enîka ve semâ'-ı kelimât-ı reşîka, inkârlarını izhâra sebep olmağın anlara harâm idiği ma'lûm.

Pes, nev'-i insânî hulâsa-i kâinât olub hâlet-i meâşlarında ki eyyâm-ı hayatlarından ibârettir, üç fırkadır. Fırka-i ûlâ, şol tâifedir ki zikr-i vatan-ı aslî ve mesken-i hakîkilerini, ticâret-i dünyâ-yı fâniye ve telezzüzât-ı şehevâniyye sebebiyle لا تُهَيِّمُوا بِنِجَارَةٍ وَلَا بِنَيْعٍ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ (Nûr 24/37) [Ne ticâret ne alışveriş kendileri-

<sup>124</sup> İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*, thk.: Ahmed Kalâş, Haleb: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, ty., II, 191.

<sup>125</sup> Afvî'nin mîsâk âyetine dâir bu yorumu Hüdâyî'nin şu nutkunu hatırlatmaktadır: *Açıldı çün bezm-i eless / Devr eyledi peymânesi / Andan içenler oldu mest / Aylmadı mestânesi* Bk.: Hüdâyî, *Divân-ı İlâhiyât*, s. 37.



ni Allah'ı anmaktan alıkoymaz] mücibince bir lahza unutmayıp dâimâ rağbetleri vatan-ı aslî cânibinedir. Ve fırka-i sâniye, şol tâifedir ki bu dünyâ-yı fâniyeyi vatan-ı ikâmet kıyâsıyla mesken-i asliye rücû'u hâtırlarından ihrâc edip bir müzekkir ve mürşid-i kâmile muhtâc oldular ki vatan-ı aslisini hâtırlarına getire. İrâdetlerini hâlisâ edip dâmen-i mürşid-i kâmile yapışıp zulümât-ı gafletten halâs olup nûr-ı basîretleri açılıp vatan-ı asliye teveccüh ü rağbet edeler. Fırka-i sâlis, ol gürûh-i dalâlettir ki bî'l-külliyeye vatan-ı asliyi inkâr edip ancak lezâiz-i dünyeviyye maksûdları olup ashâb-ı hidâyetin kelimâtını istimâ' etmeğe iltifât etmeyip şehvât-ı fâniyyede mest ü hayrân olup zannederler ki bu âlem-i fânîden gayrı bir âlem dahi olmaya. Pes, tâife-i ûlâ, enbiyâ vü evliyâdır ki mürşid-i kâmillerdir. Ve tâife-i sâniye, ehl-i îmândır ki kâbil-i iktisâb-ı meârifdir. Ve tâife-i sâlis, fırka-i küfr ü tuğyân ve nifâkdır ki, kâbil-i irşâd-ı hidâyet değillerdir. Hafezanallâhu Teâlâ anı'd-dalâleti.

Pes, sâlik-i râh-ı Hak iki kısım olmuştur. Biri vâsıl-ı Hak, biri müştâk-ı Zât-ı mutlakdır. Mâbeynlerinde fark budur ki, birisi makâm-ı farkda ve birisi hâl-i cem'u'l-cem'dedir. Kısım-ı evvel, zühhâd u ubbâd ve kısım-ı sâni, ârifândır, mukarrabîn dahi denilir. Bu ârifân dahi iki kısımır. Bir kısmı melâmiyyündür ki makâm-ı cem'u'l-cem'den sefer-i râbi' edip menzil-i fark-ı sâniye gelip riâyet-i cem' mea't-tefrîk etmezler. Bu vechile halkın merdûdu ve Hakk'ın makbûlu olurlar. İstîlâh-ı meşâyihde sefer-i râbi' böyledir ki makâm-ı fark-ı evvelden intihâ-yı sülûke varınca üç sefer ve üç feth i'tibâr ederler. Meselâ sefer-i evvelden netice feth-i karîbdır. Sefer-i sâniiden murâd, feth-i mübîndir ki makâm-ı kâbe kavseyn ve hazret-i vâhidiyyetdir. Ve sefer-i sâlisden maksûd, feth-i mutlakdır ki makâm-ı ev-ednâ ve hazret-i ahadiyyettir ki nihâyet-i sülûk ve mahalli cem'u'l-cem'dir. Ve sefer-i râbi', tekrâr menzil-i evvel ki makâm-ı fark-ı evvel ve âlem-i sahvıdır. [2<sup>b</sup>] Yine âlem-i mahvdan rücû' ve fark-ı sâniye tenezzül edip bekâ ba'de'l-fenâyâ erişip riâyet-i cem' mea't-tefrîk etmektedir. Bu makâm,



Cenâb-ı Hazret-i Hakk'ın gâyet mazhar-ı ihsân ve inâyeti olan ubbâdına müyesserdir. İmdi, zümre-i melâmiyyûn âlem-i istiğrakda kalıp riâyet-i cem' mea't-tefrîk etmezler ise ehl-i şer'in mebgûzu olurlar. Ve eğer kendüyü zabt etmeyip mevhibe-i Hakk'ı hazm etmezse şer'a muhâlif vaz' u kelimât zuhûr ederse, sâhib-i şerîat ki rûh-ı Muhammedî aleyhisselâmdır, def'aten rûh-ı mübârekleri hakikat kılıcı ile helâk edip vücûdunu âlemden kaldırırlar. Ve indallâh şehîd ve saîd olduğun kümmel tahrîr eylemişlerdir. Ba'zı kezzâbîn ü mülhîdîn lisânlarını hıfz etmeyip türrehâtı ile bekâları bu gürûha kıyâs olunmaz. Zîra sadedimiz âriflerdedir. Anlar hod mü'min dahi değillerdir, kan-de kaldı irfân? Ma'lûm olsun ki keşf-i esrâra ve şer'a muhâlif vaz'a rızâ-yı Habîb-i Hudâ olmadığına sebep budur ki, bu âlem-i mülkde Cenâb-ı Hak nizâm u intizâmı şer'-i şerîf ile ber-karâr etmişdir. لَوْ كُنَيْتُ الْحَقَائِقُ لَبَطَلْتُ الشَّرَائِعُ mısdâkınca eğer sırr-ı hakikat keşf olsa, ahkâm-ı şerîat muattala olurdu. Cenâb-ı Hakk'ın buna rızâsı yokdur. Fefhem.

Ve bir kısmı dahi tekâmül-i sülûk eyledikten sonra makâm-ı mahvdan rücû' ve yine sefer-i râbî' edip âlem-i sahva ve menzil-i fark-ı sâniye gelip riâyet-i cem' mea't-tefrîk eyleyip zâhirleri şerîat ve tarîkatla ma'mûr ve bâtınları ma'rifet ü hakikatle pür-nûr olmağın hem makbûl-i Hakk ve hem merci' vü makbûl-i halk olup ehl-i şer' dahi bunlara teslîm ve memdûh-i hâss u âmm olmuşlardır.

Ve ubbâd-ı zühhâd<sup>126</sup> iki kısımdır. Biri ehl-i riyâd ki zâhirde her ne kadar makbûl ise de bâtında merdûd u matrûddur. Bu fırka sâlikînden add olunmaz. Ve bir kısmı dahi zühhâd-ı müştâkdır<sup>127</sup> ve ubbâd-ı uşşâkdır. Hulûsla tâlib-i vuslattır ki murâdları hemân Hazret-i Hak'dır. Bunlara ebrâr derler. İbâdet dahi üç kısımdır. Biri ibâdet-i bedeniyeye, ikinci ibâdet-i mâliyyeye, üçüncü

<sup>126</sup> Ubbâd-ı zühhâd: Ubbâd u zühhâd. Hüdâyî kol., 392, vr. 9<sup>b</sup>; H. Mahmud Efendi, 4<sup>b</sup>.

<sup>127</sup> Zühhâd-ı müştâkdır: Zühhâd u müştâktır. Hüdâyî kol., 392, vr. 9<sup>b</sup>; H. Mahmud Efendi, 4<sup>b</sup>.



ibâdet-i rûhiyye. İbâdet-i bedeniyye ve mâliyye ma'lûmedir. Lâkin ibâdet-i rûhiyye, savm-ı sivâ ve tezkiye-i nefis ve tahliye-i kalb anı's-sivâdır. Bu vechile ebrârdan farkı olduğuçün: <sup>128</sup> حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ [Ebrârın iyilikleri, mukarreblerin günahlarıdır] vârid olmuş. Zîrâ ebrâr, mücâhede sâhibleridir. Ammâ mukarrabîn gibi vücûd-i mevhûmîlerinden insilâh edip izmihlâl-i zât u sıfâta vâsıl değillerdur. Bu rütbeye varmadıkça hicâbdan halâs olmazlar. Pes, merd-i kâmil oldur ki halk arasında olup ala, vere ve tezevvüc ede. Derûnu ve bîrûnu halkda ola; kalbi Hak'dan gâfil olmaya. Hazret-i Mevlânâ sâlikîni irşâd için buyurmuşlardır: <sup>129</sup> چيست دنیا از خدا غافل بدن / نی قماش و نقره و فرزند و زن [Dünyâ nedir? Hüdâ'dan gâfil olmaktadır. Metâ ve gümüş ve evlat ve kadın değildir] buyurup ehl-i hakikat ve ashâb-ı kalbi tahkîk buyurmuşlardır. Ve tahkîk olundu ki, semâvât u arazîn ve arş u kürsî Mevlâ ile kul arasında hicâb olmaz. İllâ benlik hicâb olur. [3<sup>a</sup>] İmdi benliği aradan ref' eden bi-lâ ittisâl ve lâ-infisâl câm-ı zülâl-i visâli nûş edip matlaba vâsıl olur. Hattâ Cüneyd-i Bağdâdî buyurmuşlardır: <sup>130</sup> النِّعْمَةُ الْعُظْمَى الْخُرُوجُ عَنِ النَّفْسِ لِأَنَّ النَّفْسَ أَعْظَمَ حِجَابٍ بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ [En yüce nimet, nefse muhâlefettir. Çünkü nefis, seninle Allah arasında en büyük perdedir.] Bundan garaz cânib-i fenâya tergîbdur. Bekâ dahi semere-i uzmadır. Pes, ulemâ-i billâh mişkâtü'n-nübüvvet Fahr-i âleme intisâblarından feyz-yâb olup irâdetlerini ol tarafa sarfla, anlara dahi müntesib olanlar, Fahr-i âlem hazretlerine bi'l-vâsita müntesib olup matlaba nâil olurlar ki cümle ef'âl ü ahvâl irâdet-i Hak'la olup kendüde aslâ tasarruf olmadığını şühûd edip tevhd-i zât u sıfât u ef'âle vâsıl

<sup>128</sup> Bağdatlı sūfi Ebū Saīd el-Harrāz'a (v. 890) ait olan bu söz حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ حَسَنَاتُ الْمُقَرَّبِينَ lafızlarıyla da rivâyet edilmiştir. Bk.: İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safoe*, thk.: Mahmûd Fahûrî; tahrir: Muhammed Revvâs Kal'acî, II. bs., Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1979, II, 437; Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene fî beyânî kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*, tsh.: Abdullâh Muhammed es-Siddîk, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1956, s. 188. Bu sözün yorumu için bk.: Bursevî, *Kitâbü'n-nefice*, II, 155.

<sup>129</sup> Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, tr. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, yay. haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: Kitabevi, 2004, I, 320.

<sup>130</sup> Cüneyd-i Bağdâdî'ye izâfe edilen bu söz, Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde, ilk dönem sūfilerinden, İrânlı Ebû Bekir Tamestânî'den (340/951) nakledilmiştir. Bk.: Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, tr.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1978, s. 133, 246.





olurlar. Bunlar îmân-ı bî'l-iyân sâhibleridir. Hallerini ehl-i keşf olanlar bilir. Mahecûbîn bu bâbda hayrette kalıp dehşetleri ziyâde olur. وَ فِي الْخَيْرِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَجَّيْنِ الْفِ جِجَابًا مِنْ نُورٍ وَ ظَلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبْحَاتٍ وَجْهَهُ مَا إِنْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ. إِعْلَمْ أَيُّهَا السَّالِكُ أَنَّ اللَّهَ مُنْزَعٌ عَنِ التَّحَجُّبِ بِالنُّورِ وَ الظُّلْمَةِ وَهُوَ مِنْ غَايَةِ طُهورِهِ خَفَى نَبْلُ الْجِحَابِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْعِبَادِ. فَالْجِحَابُ الظُّلْمَانِي عِبَارَةٌ عَنِ الْإِشْتِغَالِ بِالْحَوَائِجِ الْجِسْمَانِيَّةِ كَالْمَأْكَلِ وَ الْمَشَارِبِ وَ الْمَلَابِسِ وَ الْإِنْتِهَامِكِ فِي الشَّهَوَاتِ وَ حُبِّ الْوَالِدِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْخَدَائِقِ وَ غَيْرِهَا إِلَى مَا لَا يُعَدُّ وَلَا يُحْصَى. وَ أَمَّا الْجِحَابُ الثُّورَانِي فَعِبَارَةٌ عَنِ الْإِغْتِرَارِ بِاللَّذَائِدِ الرُّوحَانِيَّةِ كَحَلَاوَةِ الْعِلْمِ وَ الْمَعْرِفَةِ وَ الطَّاعَةِ. وَ لَذَا قَالَ الثُّورِي: لَا يُغُورُكُمْ صَفَاءُ الْعُبُودِيَّةِ فَإِنَّ فِيهَا نَسْيَانُ الرُّبُوبِيَّةِ. وَقَالَ الْوَاسِطِي: إِيَّاكُمْ وَ لَذَاتِ<sup>131</sup> الطَّاعَاتِ فَإِنَّهَا سُومٌ قَاتِلَةٌ. وَ كَذَلِكَ مُحَبَّةُ الْوَلَايَةِ وَ الْكِرَامَةِ وَ الْحَنَّةِ وَ مَا فِيهَا وَ مَا يُشَابِهُهُمَا كُلُّهَا جِحَابٌ ثُّورَانِيٌّ وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الدُّنْيَا حَرَامٌ عَلَى أَهْلِ الْأَخِيرَةِ وَ الْأَخِيرَةُ حَرَامٌ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا وَ هُمَا حَرَامَانِ عَلَى أَهْلِ اللَّهِ. وَ اعْلَمْ أَنَّ تِلْكَ النُّجُوبِ فِي حَقِّ السَّالِكِينَ فِي السَّبْرِ إِلَى اللَّهِ وَ أَمَّا الْعَارِفُونَ الْوَالِصُونَ إِلَى مَقَامِ أَحَدِيَّةِ الْحَمْعِ فَلَا يُحِبُّهُمْ الْإِشْتِغَالُ الْجِسْمَانِيَّ وَ الْإِسْتِئْذَانُ الرُّوحَانِيَّ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى. لِأَنَّ الْعَارِفِينَ بِحَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ مَظَاهِرِ الْأَسْمَاءِ وَ هِيَ عَيْنُ الْمُسَمَى فِي مَقَامِ الْآخِرِيَّةِ وَ مَنْ لَمْ يُطَّلِعْ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى وَ حَبَّ عَلَيْهِ السُّكُوتُ وَ الْإِحْتِنَابُ عَنِ الْإِنكَارِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: "وَ لَا تَقِفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" وَ هَذَا الْمِقْدَارُ يَكْفِي "لِمَنْ كَانَ لَهُ". [Rivayet edilmiştir ki: "Allah Teâlâ'nın nur ve zulmetten

yetmiş bin hicâbı vardır. Şayet onları açacak olsaydı vechinin azameti O'na bakan herkesi yakardı."<sup>132</sup> Ey sâlik şunu bilesin ki, Allah nur ve zulmetle perdelemekten münezzehtir. O zuhûrunun şiddetinden gizlidir. Aksine hicâp kullara nispetlidir. Zulmânî hicap yiyecek ve içecekler, giysiler, arzulara dalmak ve evlat, mesken, bahçe sevgisi ve bunun dışında daha sayılamayacak kadar bedenî ihtiyaçlarla meşgul olmaktır. Nûrânî hicâb ise ilim, mârifet ve ibâdetin tadı gibi rûhânî zevklere aldanmaktır. Bundan dolayı Nûrî<sup>133</sup> şöyle demiştir:

<sup>131</sup> Kuşeyrî'nin *Risâle'*inde tespit ettiğimiz Vâsî'tî'nin sözünde, لذات kelimesi değil استحلاء geçmektedir. Bk.: Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk.: Abdülhalîm Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse, 1974, II, 324.

<sup>132</sup> Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-muttakîn bi-şerhi İhyâi ulûmi'd-dîn*, y.y.: Dâru'l-Fîkr, t.y. II, 72-3, V, 137. Müslim ve İbn Mâce'de rivâyet şöyledir: "O'nun (Allah'ın) hicâbı nurdur. Eğer onu açacak olsaydı vechinin azameti, mahlukatından bakışı O'na ulaşanı yakardı" şeklindedir. Bk.: Müslim, *İman*, 293; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13.

<sup>133</sup> Nûrî: Nevevî. H. Mahmud Efendi 2919, 5; Sa'dî. Hüdâî Efendi, 269/3, 11<sup>a</sup>



“Ubûdiyetin safâsı sizi aldatmasın. Zîra onda rubûbiyeti unutmak vardır.” Vâsıtî de şunu söylemiştir: “Taatlardan lezzet almaktan sakının. Çünkü o öldürücü zehirdir.” İşte velâyet, kerâmet, cennet ve cennette olanların sevgisi ve bunlara benzeyen şeylerin hepsi nûrânî hicaptır. Nebî aleyhisselâmın “Dünya âhiret ehline haramdır; âhiret dünyâ ehline haramdır. Ehlullâha ikisi de haramdır”<sup>134</sup> hadîsi buna delildir. Bilesin ki bu perdeler, Allah’a seyr ü sefer halinde olan sâlikler için söz konusudur. Ârifler ise cem’ makâmına ulaşmışlardır ve nefsânî uğraşlar ve rûhânî zevkler onları Allah’dan perdelemez. Onlar esmânın mazharlarının eşyânın hakîkati olduğunu bilirler; zîrâ ahadiyyet makâmında müsemmâ esmânın aynıdır. Bu mânâyâ muttali olmayanın susması ve Allah Teâlâ’nın “Bilmediğin şeyin ardına düşme”<sup>135</sup> âyeti gereği inkardan kaçınması gerekir. Bu ölçü “Kalbi olana ve hazır bulunup kulak verene”<sup>136</sup> yeter.]

Pes, hicâb-ı zulmânî âlem-i eşbâh ve hicâb-ı nûrânî âlem-i ervâhdır ki Hazret-i Mevlânâ kuddise sırruhû *Mesnevî*’de buyurmuştur: آن خیالاتی که دام اولیاست / عکس مهرویان بستان خداست [O hayaller ki, evliyânın tuzağıdır; Hudâ’nın bostanı meh-rûlarının aksidir]<sup>137</sup> Bu beyt-i şerîf hicâb-ı nûrânîye işârettir. Nice ma’nâlar verilmiştir. Bir ma’nâ dahi budur ki, “aks-i mehrûyândan” murâd, a’yân-ı sâbitedir ki suver-i ilmiyye-i Hak’dır. Lisân-ı muhakkikinde feyz-i akdes ta’bîr olunur. Ve bu a’yân-ı sâbite bostân-ı Hudâ’dır. Zîrâ dâimâ nazargâh-ı feyyâz-ı bî-hemtâdır. Ve a’yân-ı [3<sup>b</sup>] sâbitenin aksi esmâ vü sıfâttır. Pes, evliyânın nazarları hemîşe esmâ vü sıfâta olduğu halde kendülere dâm mesâbesindedir. Eğerçi bu makâm hazret-i vâhidiyyet olmağa âlî menzildir; ammâ bu âlemden dahi sefer edip âlem-i hazret-i ahadiyyete azîmet olmazsa sâlik noksanda olup dâma giriftâr olmuş olur. Âlem-i lâhûta urûc edemez. Evliyâyâ cemî’an keşf ü

<sup>134</sup> el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, I, 493.

<sup>135</sup> İsrâ 17/36.

<sup>136</sup> Kaf 50/37.

<sup>137</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 110.



kerâmât ve hark-ı âdât bu âlemden zuhûr etmeğin Hazret-i Azîz kuddise sırruhû tenbîh buyurup beyt:

*Ko keşf ü kerâmâtı  
Bi'l-cümle makâmâtı  
Kasd it bula gör zâtı  
Gel Hû diyelim yâ Hû*

*İskât-ı kuyûd eyle  
İfnâ-yı vücûd eyle  
Hakkânî şuhûd eyle  
Gel Hû diyelim yâ Hû<sup>138</sup>*

Bu nazm-ı şerîfleriyle dâm-ı hicâba mübtelâ olan sâlik-i râh-ı Hudâ'ya, makâm-ı ezeliye fenâ ile işâret ve rehnümâ olmuşlardır. Elhak, Hazret-i Azîz kuddise sırruhu kemâl-ender-kemâl bulup zâhir u bâtında rehnümâ-yı Hak'dır ki mebd'e' vü meâdî beş beyit içre derceyleyip ıyân buyurmuşlardır. /Derkenâr: Beş beyit buyurdıkları, şerheyledikleri ilâhîdir.<sup>139</sup> Kemâlâtı tahrîr olursa nice mücelledât-ı kesîre olup yine noksân mukarrerdir.

Fasl-ı sâni; ashâb-ı ulûma zâhirdir ki lafz-ı âlem lügatta alâmetten ahzolanun onunla bir şey bilinmekden ibârettir. Ammâ ıstılâh-ı meşâyihde, cem'î-i mâsivâ-yı Hak'dan kinâyedir. Ve lafz-ı avâlim, âlemin cem'idir. Meselâ âlem-i şehâdet ki âlem-i kebîrdir ve insân-ı kâmil ki âlem-i şehâdete mukâbildir. Câmî'-i cem'î-i hakâyık olmağla sûretâ âlem-i sağîrdir ve ma'nâda âlem-i kebîrdir. Ve âfâk u enfûsde âleme nihâyet yokdur. Ba'zı meşâyih-i kirâm 'hazret' tesmiye etmişlerdir ki, sırrı ulemâ-i billâhın ma'lûmlarıdır. Ve hazarât-ı

<sup>138</sup> Hüdâyî, *Dvân-ı İlähîyât*, s. 87.

<sup>139</sup> Derkenâr: Beş beyit buyurdıkları şerheyledikleri ilâhîdir: Beş beyitten murâd, *Ezelden aşkıla biz yana geldik ilâhîleridir*. Hüdâyî kol., 392, vr. 3<sup>p</sup>



külliyye-i ilâhiyye beşdir. Evvel-i hazarât-ı külliyye hazret-i gayb-ı mutlakdır. Ya'nî gayb-ı hakîkî ki ahadiyyet ve hüviyyet ondan kinâyedir. Ve bu hazretin âlemine âlem-i a'yân-ı sâbite-i ilmiyye derler. İkinci, hazret-i gayb-ı muzâfdır. Bu dahi iki kısımdır. Birisi âlem-i gayb-ı mutlaka akreb ola. Anın âlemine âlem-i ervâh-ı mücerrede derler ki âlem-i ceberûtdur. Ve ikinci kısmı âlem-i şehâdete akrebdir ki âlem-i misâl denir, buna âlem-i melekût derler. Ve hazret-i gayb-ı muzâf iki kısım olmağa sebep ervâhda suver-i misâliyye vardır ki âlem-i şehâdete münâsibdir. Ve suver-i akliyye-i mücerrede vardır ki hazret-i gayb-ı mutlaka münâsibdir. Anınçün iki kısım olmuşdur. Ve dördüncü, hazret-i şehâdet-i mutlakadır ki, hazret-i gayb-ı mutlaka mukâbilidir. Bunun âlemine âlem-i mülk derler. Beşinci, hazret-i âlem-i insândır ki câmi'-i cemî'-i avâlimdir. Pes, âlem-i mülk mazhar-ı âlem-i ceberût ve âlem-i ceberût mazhar-ı âlem-i a'yân-ı sâbite ve a'yân-ı sâbite mazhar-ı esmâ-ı ilâhiyye ki hazret-i vâhidiyyettir. Ve bu vâhidiyyet dahi mazhar-ı hazret-i ahadiyyettir. Ve âlem-i insân mazhar-ı cemî'-i hazarât-ı mezkûredir. Hazret-i Azîz buyurmuşlardır:

*Zuhûru perde olmuştur zuhûra*

*Gözü olan delîl ister mi nûra*

[4<sup>a</sup>] *Güneş zâhir değil mi ey karındaş*

*N'ola görmezse anı çeşm-i huffâş<sup>140</sup>*

İşbu beyt-i şerîfleri esrâr-ı sâbıkı fâş eylemişdir ve bu tafsîlden murâd kavâid-i usûl-i mebde' vü meâd olmağın maksûda şurû' olundu.

Fasl-ı sâlis;

*Ezelden aşk ile biz yâne geldik*

*Muhabbet şem'ine pervâne geldik*

<sup>140</sup> Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Necâtü'l-garîk*, s. 85. (Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî içinde, s. 85-129).



Ehl-i zevk ü keşf katında ma'lûmdur ki bunca taayyünât ve tekessürâtın yaratılmasına sebep aşk u muhabbettir.<sup>141</sup> Pes, muhabbet dahi beş nev'a münkasımadır. Evvel, muhabbet-i zâtiyyedir; ikinci, muhabbet-i sıfâtiyyedir; üçüncü, muhabbet-i esmâiyyedir; dördüncü, muhabbet-i ef'âliyyedir; beşinci, muhabbet-i âsâriyyedir. Ammâ muhabbet-i zâtiyye, Cenâb-ı Hak azze şânuhû, كُنْتُ كُنْتُ سırında olan kemâlâtını kendi zâtında izhârını murâd etmesinden ibârettir. Ammâ muhabbet-i sıfâtiyye, her bir sıfatın kendi kâbiliyet ve isti'dâdınca hazret-i Zât'tan zuhûrunu talep etmekten ibârettir. Ammâ muhabbet-i esmâiyye, kendi zuhûr-ı velâyetinin mahallini ve mezâhir-i saltanatını talebden ibârettir. Ammâ muhabbet-i ef'âliyye, zuhûr-ı şûn-ı ilâhiyye ki كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (Rahmân 55/29) [O her an yaratmadadır] nâtıktır; bundan ibârettir. Vâsita-i mezâhir-i esmâ-i celâliyye ve cemâliyyedir ki zuhûr-ı âlemi iktizâ eder ve âlem muktezâ-yı zât ü sıfattır ve Hazret-i Hak Subhânehû ve Teâlâ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (Ankebût 29/6) [Doğrusu Allah âlemlerden müstağnîdir.] mazmûn-ı şerîfince cümle âlemden ganîdir. Ammâ muhabbet-i âsâriyye tatvîl iktizâ etmeğin te'hîr olundu. Elhâsıl, muhabbet-i Zât hazret-i ahadiyyetde bir vechile taaddüd ve kesrete kâbil değildir ve bir vechile idrâk mümkün değildir.<sup>142</sup> تَفَكَّرُوا فِي آلَاتِهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِهِ [O'nun (Allah'ın) nimetlerini düşünün; Zât'ını düşünmeyin] bu mazmûna delildir. Pes, Cenâb-ı Vâcibü'l-vücûd, bu âlem-i milkde her eşyâyı vücûda getirmek murâd-ı şerîfleri oldukda, bu cümle eşyâ âlem-i gayb-ı mutlakda ma'lûm-i Hazret-i Hak<sup>143</sup> olmuşidi. Pes, bu suver-i ma'lûme ayn-ı ilm-i ilâhîdir ki a'yân-ı sâbite andan ibârettir. Bu takdîrce aşk u muhabbet mebde-i

<sup>141</sup> Hüdâyî şiirinde bunu şöyle dile getirmiştir: *Kenz-i mahfiden zuhûra geldi eşyâ lâ-cerem /Bâd-ı Hubb ile temevoüc etti çün deryâ-yı aşk* Bk.: Hüdâyî, *Dîvân*, s. 368.

<sup>142</sup> Nüreddîn b. Süleyman Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967, I, 81; Müttakî Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr.: Bekrî Hayyanî, Saffet Sakka, 5. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, III, 106, hadîs no: 5707.

<sup>143</sup> Ma'lûm-i hazret-i Hak: Ma'lûm-i Hazreti. Hüdâyî kol., 392, vr. 4<sup>o</sup>



zuhûr-ı mevcûdât olmağın Hazret-i Azîz işbu beyt-i şerîfinde aşk u muhabbetle ibtidâ buyurmuşlardır.<sup>144</sup>

*Tenezzül eyleyip vahdet ilinden*

*Bu kesret âlemin seyrâne geldik*

Mukaddem zikr olunduğu üzere, muhabbet-i esmâiyye ve sîfâtîyye cümle kâinatın zuhûruna sebep olup mahall-i velâyetin ve mezâhir-i saltanatı talep etmeğın hazret-i ahadiyyet ki ibtidâ-i tenezzülâtır, andan tenezzül eyleyip bu âlem-i taayyünât ü tekessürâta *seyrâne geldik*, buyurdular. Ya'nî bu âlem-i mülk suver-i ilmiyye-i ilâhiyye ve mazhar-ı tecellî-i Hazret-i Ma'bûd'dur. Ve Hak Subhanehû Teâlâ, vâcibu'l-vücûd ve lâ mevcûde illâ Hû'dur. *وَكَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ* [Ve Allah vardır ve O'nunla beraber bir şey yoktur. Mülkünde de hiçbir ortağı yoktur] olup bu seyrân-ı cihândan murâd, fuâd-ı insân-ı kâmil, hakikat-i eşyâyı tahkik edip tevhîd-i zât ve tevhîd-i sîfât ve tevhîd-i ef'âle [4<sup>b</sup>] erişmektir. Ve bu kesret-i taayyünât, vahdet-i Zât'a mâni' olmadığını ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn ile bilip imân-ı bi'l-iyân sâhibi olup zann ü şübheden halâs olmaktadır. Fefhem.

*Geçüb fermân ile bunca avâlim*

*Gezerken âlem-i insâna geldik*

İnde'l-muhakkikîn hazarât ve avâlim mukaddemâ beyân olunmuşıdi. Ol vech üzere mebde'-i taayyünât ve merci'-i mükevvenât hazret-i ahadiyyettir ki, <sup>146</sup> *مِنْهُ بَدَأَ وَاللَّهِ يَعُوذُ وَاللَّهِ تُرْجَعُونَ* [O'ndan başladı ve O'na avdet eder ve O'na geri döndürülürsünüz] ile sâbittir. Ve hazret-i ilm-i ilâhî ki a'yân-ı sâbitenin karargâhdır ve âlem-i ceberût ki müstakarr-ı ervâh-ı mücerrededir. Ve âlem-i

<sup>144</sup> Buyurmuşlardır: +Fefhem. Hüdâyî kol., 392, vr. 4<sup>a</sup>

<sup>145</sup> Buhârî, Tevhîd, 22; Bed'u'l-hak, 1; Tirmizî, Tefsîr, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 313, 510; IV, 431.

<sup>146</sup> Bu cümlede "Allah, başlangıçta yaratmayı yapar, sonra onu tekrar eder. Sonra da yalnız O'na döndürüleceksiniz" (Rûm 30/11) âyetine telmîh vardır. Ayrıca bk.: A'râf 7/29; Enbiyâ 21/104; Yûnus 10/4; Neml 27/64; Rûm 30/27; Ankebût 29/19.



melekût ki mahall-i iktisâ-i hil'at-i eşbâh-ı latîfe[dir]. Ve âlem-i menâzil ki âlem-i gayb u şehâdet arasında berzahtır. Ve âlem-i mülk ki mahall-i iktisâ-i hil'at-i kesîfedir. Menba'-ı anâsır-ı erbaa ve ma'den-i mevâlid-i selâsedir. Ve ecsâm-ı esîriyye-i semâviyye ve suver-i mürekkebât ve meâdin ü nebâtât ve hayvânât cümle âlem-i mülkdedir. Ve tenezzül-i âhir ki âlem-i insandır, on sekiz bin âlemi hakîkatce tabiatce esrârını muhît olmağla nefsi-nâtika denir. Ammâ her ne zamân andan ahvâl-i nebâtiyye zuhûr ede, nefsi-nebâtî derler ve her ne zaman andan ef'âl-i hayvâniyye zuhûr ede, nefsi-hayvânî derler ve her ne zaman kuvâ-yı hayvâniyyesi kuvâ-yı ruhâniyyesine galebe ede ana nefsi-emmâre derler ve her ne zaman kuvvet-i âkilesi ahvâl-i fesâdını derk edip kabâyih irtikâbindan men' ede ana nefsi-levvâme derler ve her ne zaman âlem-i gaybdan nur-ı kalbi zâhir olup izhâr-i kemâl ede nefsi-mülhime derler. Bu rütbe sâlike mukaddime-i sulûktür. Ve çün nûr-i kalbi işrâk edip kuvâ-yı hayvâniyyesine galebe ede, sultân-ı ledün zâhir olup nefsi-sükûnet bula, ol vakit nefsi-mutmainne derler. Ve her ne zaman ki bi'l-kuvve olan envâr-ı kemâlâtı bi'l-fiil zuhûr eyleye, mir'ât tecellî-yi ilâhî olup ana kalb derler. Mecmaü'l-bahreyn olmağın <sup>147</sup> لايسعني أرضي ولاسمائي ولكن يسعني قلب عبدي النقي النقي [Yerime ve göğüme sığmadım. Ancak mü'min, muttakî, hâlis kulumun kalbine sığdım] haber-i sahîhi mücibince ve <sup>148</sup> قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ اللَّهِ [Mü'minin kalbi Allah'ın arşidir] mefhûmunca arş-i hazret-i ilâhî ve ma'den-i esrâr-ı sübhânî olur. Gürûh-i hulûliyyîn bu halden azıp ma'nâ-yı tecellîyi fehm edemediler. Zîrâ zât-ı Hudâ hiçbir şey'e hulûl etmez, mümkün dahi değildir. Ve ma'lûmdur ki vâcib mümkün olmaz. Pes, Cenâb-ı Hak'ın tecellîsine arz u semâ ve bunlarda olan tahammül edemeyip ancak cümle sivâdan pâk ve zulümât-ı nefsdan halâs olup mu-saffâ ve envâr-ı muhabbetullâh ile mücellâ olan kalb-i mü'min tahammül eder. Lâkin *men lem yezûk lem ya'rif* [tatmayan bilmez] mısâdâkinca bu sır ta'bîre gel-

<sup>147</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 273.

<sup>148</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, Beyrut 1965, s. 130, 269, 270, 374; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1293, I, 101-102.



meyip, hakikat-i inâyet-i rabbâniyye ile muvaffak olanlar zevk-yâb olmaları bilâ raybdır. *Yesseranallâhu Teâlâ*. [Allah bize kolaylaştırsın.]

Ve bu bâbda râh-ı şeriatden ser-i mû meyl ile hâlât da'vâsında olanların ahvâli ta'rife hâcet olmayıp kemâl-i tasfiye-i derûnla ahkâm-ı şeriat-ı Muhammediyye'ye yapışıp envâr-ı zikir-i Hudâ ile zâhir u bâtınını pür-nûr etmeğin ma'den-i envâr u esrâr [5<sup>a</sup>] olmağa sa'y olunup, mücerred âriflerin elfâziyla iktifâ eyleyip hâlâtına riâyet etmeyenler hâlî ve hâlâttan berî olmalarında iştibâh olunmaya. Ve ma'lûm olsun ki kat'-ı merâtib ve ref'-i menâzil insâna mahsûsdur (وما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ (Saffât 37/164) [Bizim her birimiz için, bilinen bir makâm vardır] mısâdâkınca melâike her biri bir rütbede olup uhrâyâ tecâvüz edemezler. Ammâ insân kat'-ı merâtib edip maârifde kemâlâta neyl ü vusûlünde iştibâh olunmaya ki Âdem aleyhisselâm yeryüzünde halîfe olup *alleme'l-esmâya* mazhar ve ahsen-i takvîm üzere halk olunup evlâdında dahi bu esrâr cümle zuhûr eyleyip Hazret-i Âdem'den Fahr-i kâinata gelince enbiyâ-yı kirâm sâhib-i nübüvvet ve velâyet olup hâtemü'n-nebiyyîn zâhirde ve bâtında cümleye fâik olup anlardan sonra hâliyâ ümmetinde selâtin-i memâlik-i dîn olan evliyâ-i izâm ilâ inkirâzî'd-devrân halîfe olup mahrem-i esrâr-ı Hudâ oldukları sâbit ve muhakkaktır. Pes <sup>149</sup> يَا بَنِي آدَمَ خَلَقْتُ الْإِنْسَانَ لِرَبِّكَ لَأَجْلِي فَكُنْ لِي فِي كُونِ الْإِنْسَانِ لَكَ [Ey Adem oğlu, seni Kendim için, eşyâyı da senin için yarattım. Bundan ötürü sen benim ol, eşyâ da senin olsun] mazmûnunca bir âdem Cenâb-ı Hak'ın yolunda ifnâ-yı vücûd-ı fânî edip fenâfillâh ile bekâbillâha erip terk-i mâsivâ eyleye; ol zâtın cümle eşyâ mahkûmu olup sultân-ı ma'nevî denilir ve Hazret-i Azîz âlem-i insâna gezip geldiklerinde ma'nevî hallerini işbu beyt-i şerîflerinde iyân buyurmuşlardır. Elhâsıl ibtidâ-i tenezzülât hazret-i ahadiyyet ve âhir-i merâtib-i tenezzülât âlem-i insân-ı kâmil oldu. Pes, Hazret-i Azîz şimden gerû gene âlem-i ezele ve makâm-ı asla rucû'a azîmet edip buyururlar.

<sup>149</sup> Muhyiddîn ibnu'l-Arabî, *Mişkâtü'l-Envâr/Nurlar Hazînesi*, ter.: Mehmet Demirci, İstanbul: İz Yay., 2006, s. 126.





*Fenâ buldu vücûd-ı fânî mutlak*

*Bıraktık katreyi ummâna geldik*

Çünkü Hazret-i Azîz mebdî ıyân etti. Meâdı dahi beyâna şürû' etti. Pes, nev'-i insânî ki câmi'-i cem'-i avâlimdir ve mazhar-ı eltâf-ı sübhâniyyedir. <sup>حُبُّ</sup> <sup>150</sup> <sup>الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ</sup> [Vatan sevgisi imândandır] mûcibince ezelden firâkı ateşine yandığınan tâlib-i mercî' vü meâd oldu. Lâkin bildi ki *mûtû kable en temûtû*<sup>151</sup> mûcibince mevt-i ihtiyârı kabûl etmeyince ve zulümât-ı kesret ve taayyünâtı ref' vü def' etmeyince vusûl-i vatan-ı aslî müyesser olmayıp <sup>كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ</sup> <sup>ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ</sup> (Rahmân 55/26-7) [Yeryüzünde bulunan her şey fânîdir. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacak] mûcibince vücûd-ı resmîsini fânî ve zât-ı Hakk'ı bâkî bilip fenâfillâh olup bekâbillâha azîmet etmeğın katre-i vücûd-ı mevhûm-ı mukayyedinî deryâ-yı ummân-ı tevhîd-i zât-ı Hakk-ı mutlakda gark eyledi. Pes Hazret-i Azîz bundan sonra ihrâz buyurdıkları rütbe-i âliyyeden haber verip saâdetle buyurmuşlardır:

*Geçüb âhir bu kesret âleminden*

*Hüdâyî halvet-i Sultân'a geldik*

Pes, âlem-i kesret ki sâlike ayn-ı hicâb-ı zulmânî ve âlem-i ahadiyyete mâni' olduğu, sâlik, benlik ve gafletten geçmediğinden nâşî bir hâldir ki [5<sup>b</sup>] vücûd-ı mevhûmu andan ibârettir. Bâzı erbâb-ı zâhir, hakâyık-ı sûfiyyeden ârif ve esrâr-ı ârifini bilmekden berî kimesneler ifnâ-yı vücûdu fenâ-i bedene kıyâs edip nice vâhî sözler söylerler; öyle değildir. İfnâ-yı vücûd sûfiyye yanında ancak benlikden halâs olmakdan ibârettir. Zîrâ benlik şîrk-i hafîdir. Mûcib-i azâb-ı elîm olduğunda iştibâh yoktur. Hazret-i Azîz *Cem' ve Fark Risâlesi'*nde şîrk-i hafî ve celîyi fark edip bu nazm-ı şerîflerinde sâlikini irşâd için buyurmuşlardır:

<sup>150</sup> el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 413.

<sup>151</sup> el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 402.



*İki kısm oldu şirk ey merd-i tâhir*

*Biri şirk-i hafîdir biri zâhir*

*Celîden kurtulupdur ehl-i îmân*

*Hafîde ancak müşkil ey cân*

*Usât-ı mü'minîni yakdığı nâr*

*Anınçündür beyim şirk-i hafî var*

*Kişi şirkden edince ictinâbı*

*Muhakkak bil ki ol görmez azâbı*

*Karındaş anladınsa bu tarîkı*

*Karînin ola tevhîd-i hakîki<sup>152</sup>*

vârid olmuştur. *وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُعَاسُ عَلَيْهِ ذَنْبٌ* [Varlığın hiçbir günahla mukâyese edilemeyecek bir günahdır.] Varlıktan geçip tevhîd-i zâta erişmeyince sâlik kemâle ermeyip ikilikte kalmağın hüsrânda olduğuna iştibâh yoktur. Hattâ meşâyih-i kirâm buyurmuşlar, sâlik tevhîd-i ef'âle ve tevhîd-i sıfâta erişip tevhîd-i zâta ermesenâkistir; âlem-i berzahta kalıp ehl-i mihnettir deyü tahkik ettiler. Hazret-i Pîr dahi tenbih edip buyurmuşlardır, tâ ki sâlik matlaba vusûl bula:

*İrişe gör beyim tevhîd-i zâta*

*Bakıp kalmagıl ef'âl ü sıfâta*

Pes, Hazret-i Azîz bu takdîrce kesret-i ihtilâfât ve ezdâd u sıfât u taayyünât ve bi'l-cümle menzil-i tevhîd-i ef'âl ü sıfâttan geçip tevhîd-i zâta eriştiklerini izhâr buyururlar. Mukaddimede mebde-i evvel-i tenezzülât hazret-i ahadiyyettir ve hazret-i ahadiyyetten hazret-i vâhiddiyyete tenezzül, tenezzül-i sâni

<sup>152</sup> Hüdâyi, *Necâtü'l-garîk*, s. 93-95.



denilmiş idi. Sâir hazarât u avâlîme tenezzül bu tertîb üzere zikr olunmuştur. Pes, kâide-i mezkûre üzere hazret-i ahadiyyet ki makâm-ı evvel-i tenezzülât-dandır. Ev ednâ ve ahadü'l-cem' ve tâmmе-i kübrâ denilir. Ve hazret-i vâhidiyyet ki makâm-ı tenezzül-i sâni'dir; Kâbe kavseyn ve mecmau'l-bahreyn denilir. Pes, makâm-ı aslî ki كَلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِهِ [ve herşey aslına döner] mûcibince rüçû'da muahhar olmuş olur. Ve Hazret-i Risâlet-penâh sultân-ı kevneyn aleyhi efdalü's-salavât ve ekmelüt-tahiyyât hazretleri<sup>153</sup> لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعَى فِيهِ مَلَكٌ مُعَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ [Benim Allah ile öyle bir vaktim vardır ki, oraya ne bir mukarreb melek ve ne de gönderilmiş bir peygamber sığar] buyurup ism-i nebîyi ta'yîn buyurmadıklarından mutlak zikri kemâle sarf olunup kendi zât-ı saâdet ve câmi'-i kemâlâtına dahi işârettir ki ol vakitte deryâ-yı tevhîde gark ve vâsıl-ı zât-ı Hak olup vücûd-ı mevhûm-ı Muhammediyye'den bakıyyeten-mâ kalmadığına işâret olur. Fefhem. Pes, hazret-i Azîz kesret âleminde geçip buyurdıkları, ifnâ-yı vücûd-ı mevhûmî edip 'halvet-i sultan' ki lî-meallâh vaktidir. Ol esrâra vâsıl olup fenâfillâh ile bekâbillâha eriştik deyü, vâsıl-ı mebde' vü meâd idüğün [6<sup>e</sup>] tasfih buyurup, وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (Duhâ 93/11) [Ve Rabinin nimetini an] emr-i celîline amel ve sâlikîni menzil-i kusvâya himmetlerini bülend etmeleriyle irşâd buyurmuşlardır.

*Beşer haddi efendi bu kadardır*

*Ötesi sanma makdûr-ı beşerdir*

*Hudâ çün küntü kenzen sırrın açdı*

*O kenzin zübdesin insâna saçdı*

*Fezâil cümle anda cem' olubdur*

*O Hakk'a vü Hak ana sem' olubdur*

<sup>153</sup> Aclûni, *Keşfü'l-hafâ*, II, 244.



*Olur insân-ı kâmil mazhar-ı Hak*

*Gözünden perdeyi kaldır onat bak*

*Kulûb-i evliyâdır Hakk'a mahrem*

*Kulûb-i evliyâdır arş-ı a'zam*

*Efendi bulmak istersen ilâhı*

*Kulûb-i evliyâdır cilvegâhı<sup>154</sup>*

*Hâtîme*; ma'lûm olsun ki hazret-i Azîz ahvâl-i mebde' vü meâdi ve hâl-i velâyetlerinin sırrını bu beş beyit ilâhîleri zımında beyân buyurup tahdîs-i ni'met ve bu vechile irşâd-ı uşşâk buyurmuşlardır. Ve hazret-i Azîz'in rûhâniyetleri ilâ inkirâzî'd-devrân bekâsında iştibâh olunmayıp ve verâset-i<sup>155</sup> velâyet-i sadr-ı kâinât aleyhi efdalü't-tahiyyâta <sup>156</sup> [Âlimler nebîlerin vârisleridir.] şâhid-i kavîdir. Ve Resûl-i ekrem sallallâhu aleyhi ve sellem hazretlerinin bâb-ı velâyetleri kıyâmete değin mesdûd olmayıp ulemâ-yı billâh hissedâr ve feyz-yâb olup hakikat-i Muhammediyye'den müstefiz olmaları ehli yanında rûtbe-i iyâdadır. Pes, bu rûtbeyi ihrâz eyleyen evliyâ-yı kirâmı sâir âhâd-ı nâsa kıyâs eyleyip dünyâdan âhirete intikâllerinde aslâ rûhâniyetleri olmayıp ve rûhâniyetleri bu kadar deyü i'tikâd eylemekte hatâ mukarrer olup hatar-ı azîm olduğuna iştibâh olunmaya. Hattâ'atِ أَمْرًا (Nâziât 79/4) [Andolsun iş düzenleyenlere.] nazm-ı celilinde ba'zı muhakkikîn yazdılar ki, müdebirât-ı emrden murâd, ervâh-ı kudsiyye ki ervâh-ı evliyâ-i kirâmdır, onların vâsıtasıyla Cenâb-ı Hak nice şuûn izhâr buyurup mahlûk anlardan intifâ' ederler.<sup>157</sup> İşbu sırra binâen evliyâ-yı kirâm kabirleri ziyâret olunup onların vâsıtasıyla Cenâb-ı Hak'dan maksad niyâz olunup hulûs üzere olanlar nâil-i

<sup>154</sup> Hüdâyî, *Necâtü'l-garîk*, s. 93, 113

<sup>155</sup> Verâset: Vâris. Hüdâyî kol., 269 vr. 18<sup>a</sup>

<sup>156</sup> Tirmizî, V, 48.

<sup>157</sup> Yukarıda geçen âyetin tefsirinde, Afvî'nin görüşlerini naklettiği muhakkiklerin başında, sûfi müfessir Abdürrezzâk Kâşânî gelmektedir. Bursevî'nin yorumu da böyledir. Bk.: İ. Hakkı Bursevî, *Tefsîr-i Rûhu'l-beyân*, İstanbul: Osman Bey Mat., 1928, X, 316; a.g.m., *Ferahu'r-Rûh*, I, 9.



merâm olmaları müşâheddir. Şol kimesne ki inkâr ide, kemâl-i hicâb kendüde olup münkir-i tarîkat olmağın kıyâmette evliyâ-yı kirâmın makâmâtını görüp alâkası olmadığından azîm tahassür ü nedâmet eylemesinde iştibâh yoktur ve bu misillü âdemler ancak cehlinden eder inkârı. Zîra fi'l-cümle dânişi olsa bir mikdâr ahvâl-i kibâra ittîlâ' ile gâyet inkârda olmayıp tâlib-i Hakk-ı Bârî olur. Husûsen وَمِنْهَا جَاءَ شِرْعَةٌ وَمِنْهَا جَاءَ يَدْرُكٌ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ يَدْرُكٌ (Mâide 6/48) [Her birinize bir şeriat ve yol verdik] nazm-ı celîlinde İmâm Fahr-i Râzî *Tefsîr-i Kebîr'*inde yazmıştır; şir'aten ile murâd şeriat, minhâcen ile murâd tarîkat olup inkârda hâl ne vechile olmasını beyâna hâcet yoktur. Elhâsıl tarîkat-ı aliyyede cümle esrâr-ı şeriat-i Muhammediyye nümâyân olup ehl-i tarîk olanlar rütbe-i iyâna varıp Cenâb-ı Hak'dan eltâf-ı bî-pâyân ve bî-nihâyeye vusûllerinde şübhe yoktur. Lâkin bu bâbda cehl ile âlûde ahkâm-ı şeriatdan haberdâr olmayan âdemler sûfi ziyinde olup şer'a muhâlif evzâ' vü akvâl kaydında olmağın anlara bakıp tarîkat-ı aliyyeyi inkâr [6<sup>b</sup>] lâıyk değildir. Zîrâ bunlar eşkıyâ vü erâzil makûlesi olup anları ehl-i tarîkdan addetmek hatâdır. Pes, şeriatda kâmil, riyâzette mâhir, zâhir u bâtını ma'mûr kimesnelerin dâmenini tutup, tâlib-i esrâr olmak âli himmettir. Ve esrâr-ı evliyâ-yı kirâma vusûl Cenâb-ı Hak'dan tevfiqa muhtâçdır. Yoksa yalnız kâl ile fehm olunur değildir. Ve evliyâ-yı kirâma ta'n eden âdemler felâh bulmayıp hüsrân-ı azîme mazhar olmasında iştibâh olunmaya. Hattâ عَادَى لِي وَلِيًّا وَمَنْ عَادَى لِي فَأَدُوِّي بِالْحَرْبِ وَمَنْ أَدُوِّي بِالْحَرْبِ فَأَدُوِّي بِالْحَرْبِ وَمَنْ أَدُوِّي بِالْحَرْبِ فَأَدُوِّي بِالْحَرْبِ [Kim benim bir velime düşmanlık ederse, bana savaş açmıştır. Kim bana savaş açarsa onu ateşte helâk ederim.] hadîs-i kudsîsinde şurrâh-ı hadîs beyân buyurmuşlardır ki; evliyâ-yı kirâma adâvet ü ta'n, maâzallâh-i Teâlâ sû-i hâtimeye sebep olup, helâk-ı ebediyyeye uğramaya bâisdir. Pes, böyle hatar-ı azîm bu bâbda olunca inkâr u adâvete cesâret eden âdem aceb âdem addolunmaya lâıyk olur mu? *Edâmenallâhu Teâlâ fi-hubbi evliyâi ve asfiyâihî*. [Allah Teâlâ bizi evliyâ ve asfiyânın muhabbetinde dâim eylesin.]

<sup>158</sup> Benzer rivâyetler için bk.: İbn Arabî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 140, 158.



Ve ma'lûm olsun ki insânda kemâlâta isti'dâd olduğunda iştibâh olunmayıp kendi vücûdunda olan rütbe-i âliyye ve saâdet-i sermediyyeye bi'l-kuvve isti'dâdını fiile getirüp âlem-i zulumât-ı nefsdan hurûc ve âlem-i envâr-ı ahadiyyete urûc edip sıfat-ı şeytâniyyeden halâsa sa'y u himmet oluna. Ve muhakkikûn böyle tahkîk etmişlerdir ki, hâtır-ı beşerde muzmer olan sıfat-ı hannâsiyye âlem-i ceberûta değın mean sâlik ile sülûk edip bu âlemin nihâyeti kakhâriyet olmağın ol demde sıfat-ı hannâsiyye mahv olur. İmdi bu âleme varınca insan sıfat-ı hannâsiyyeden istiâze üzre olup bir insân-ı kâmile teslîm olmak lâzımdır ki envâr-ı tecellîye mazhar olup *Eşhedü enlâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne Muhammeden abduhû ve resûluhû* sırrına vâsıl olmağın imân-ı bi'l-iyân sâhibi olmağın zann ü gümândan halâs olup mü'min-i kâmil ola. **الروح الإنساني** [و] هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني، نازل من عالم الأمر، يعجز العقول عن إدراك كنهه وذلك الروح قد تكون<sup>159</sup> مجردة، وقد تكون<sup>160</sup> منطبقة في البدن. **الروح الحيواني** جسم لطيف منعه تجويف القلب الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن. **الروح الأعظم** الذي هو الروح الإنساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها، لذلك لا يمكن أن يحوم حولها حاتم، ولا يروم وصلها رائم، لا يعلم كنهها إلا الله [تعالى]، ولا ينال هذه البعثة سواه وهو العقل الأول والحقيقة المحمدية والنفس الواحدة والحقيقة الأسماوية، وهو أوّل موجود خلقه الله على صورته وهو الخليفة الكبرى<sup>161</sup> وهو الجوهر النوراني جوهريته مظهر الذات [و]نورانيته مظهر علمها ويسمى باعتبار الجوهرية نفساً واحدةً وباعتبار النورانية عقلاً أولاً، فكما أن له في العالم الكبير مظاهر وأسماء من العقل الأول والقلم الأعلى والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظ، وغير ذلك له في العالم الصغير الإنساني مظاهرٌ وأسماءٌ بحسب [٧] ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل **İnsânî** الله وغيرهم، وهي السرُّ والخفيّ والروحُ والقلبُ، والكلمةُ، والروعُ، والفؤادُ، والصدرُ، والعقلُ، والنفسُ.

**ruh**; hayvâni rûha binmiş, insandaki bilen ve idrâk eden latîfedir. Emr âlemin-den iner. Akıllar onun kühünü idrâk etmekten âcizdir. Bu ruh bâzen mücerred bâzen de bedene mutâbık olur. **Hayvânî ruh**; menbaı, cismânî kalbin boşluğu

<sup>159</sup> T., s. 117. يكون يكون

<sup>160</sup> T., s. 117. يكون يكون

<sup>161</sup> T., s. 118. الأكبر: الكبرى



olan latîf cisimdir. Ve damarlar vâsıtasıyla bedenini diğer parçalarına yayılır. **Ruh-ı a'zam**; rubûbiyyeti bakımından Zât-ı İlâhî'nin zuhûr alanı olan insânî ruhtur. Bundan dolayı dönen hiçbir şey onun etrâfında dönüp dolaşamaz ve hiçbir tâlib ona vuslatı isteyemez. Onun künhünü sadece Allah Teâlâ bilir ve bu arzuya da O'ndan gayrısı nâil olmaz. Ruh-ı a'zam, akl-ı evvel, hakikat-i Muhammediyye, nefs-i vâhîde, hakikat-i esmâiyyedir. Ve Allah'ın kendi sûretinde yarattığı ilk varlıktır ve halîfe-i ekberdir. Yine o nûrânî bir cevher olup cevher oluşu zâtî mazhar ve nûrânî oluşu ise ilmî mazhardır. Cevher oluşu bakımından "nefs-i vâhîde", nûrânî oluşu bakımından da "akl-ı evvel" olarak isimlendirilir. Allah'ın âlem-i kebîrde (kâinatı), akl-ı evvel, kalem-i a'lâ, nûr, nefs-i küllî, levh-i mahfûz gibi mazharları ve isimleri olduğu gibi insan da denilen küçük âlemde dahi mazharları ve esmâsı vardır. Bu isimler Allah dostlarının ve diğerlerinin istilâhında zuhûrat ve mertebelerine göredir ki bunlar: Sır, hafî, ruh, kalp, kelime, rû', fuâd, sadr, akıl ve nefsidir.<sup>162]</sup>

Pes bu ta'rîfleri seyyidü'l-muhakkikîn ve senedü'l-mudakkikîn Seyyid Şerîf *Ta'rîfât*'ında îrâd eylemiştir. Bu mahalde zikr olundu kim anlar beyne'l-ulemâ makbûl ve rûtbeleri inkârdan berî istilâhât-ı sûfiyyesinden hâlî olmayıp hâlât-ı insân-ı kâmil ne vecihle olur inkâr olunmayıp âyât-ı adîdede işbu isimler zikr olunmuştur, îrâda hâcet yok. Ve bu on isimden her bir ismi hakikat-i rûh-ı insânî üzere itlâk etmek merâtib-i rûhdan bir mertebe ve maânîden bir ma'nâ itibârıyladır. Ammâ cümleden murâd, bir ma'nâdır. İhtilâfât ancak ta'bîrdedir. Nitekim buyurmuştur <sup>163</sup> [İfâdelerimiz başka başka ve senin güzelliğin ise birdir. Hepsini bu cemâle işâret eder.] Ve

<sup>162</sup> Cürcânî, yukarıdaki istilâhların tanımını Dâvud Kayserî'den almıştır. Bk.: Kayserî, *Mukaddemât*, s. 105.

<sup>163</sup> Risâlenin bütün nüshalarında beytin ikinci mısraı *وَكُلُّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ* olarak yazılmıştır. Ancak Dâvud-i Antâkî'nin (v. 1599) *Tezîmü'l-esvâk* isimli eserinde yer alan ve anonim olduğuna işâret edilen beytin bu mısraı, *وَكُلُّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ* ibâreleriyle yazılmıştır. Beytin vezni açısından da *وَكُلُّ* yerine *ذَاكَ* daha isâbetlidir. Bk.: Dâvud-i Antâkî, *Tezîmü'l-esvâk fi ahbârî'l-uşşâk*, 2. bs., Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1986, II, 398.



ma'lûm ola ki, ârif-i kâmile lâzımdır ki, mücerred makâm-ı cem'de kalmayıp makâm-ı tefrîk ki muktezâ-yı merâtib ü tenezzülât ve taayyunât u tekkürâtur, riâyet-i merâtib-i eşyâda kusûr etmeyip cem' me'a't-tefrîk mezheb-i ehl-i tevhi'd olduğuna [/göre] amel edeler.<sup>164</sup> Pes, bu esmâdan "sır" ıtlâkına sebep budur ki, erbâb-ı kulûb ki râsihân-ı ilm-i gaybdır; idrâki onlardan gayra müyesser değildir. Ve "hafî" şol hafâsı i'tibârıyla denir ki, ârifândan ve gayrıdan hafîdir. Ve "rûh" şol i'tibâr ile denir ki, menba'-ı feyezân-ı cem'i-ı kuvâ-yı nefsâniyye olmuştur. Ve "kalb" şol i'tibâr ile denir ki, iki vech arasında inkilâbı vardır. Ya'nî Cenâb-ı Hakk'a müteveccih olup envâr istifâza eder. Ba'dehû nefsi hayvâniyye cânibine teveccüh edip bi-hasebi'l-isti'dâd aldığı nûrdan feyz verir. Ve "kelime" denir ki, nefes-i Rahmânî'den insanda zuhûru kelime zuhûru gibidir. Fefhem. Ve rû' denir ki kahr-ı mübdiinden havfı ve fezeı vardır. Ve "fuâd" denir ki, mübdiinden müteessirdir. Ve "sadr" denir ki, teveccühü beden cânibine olup beden anın masdar-ı envârıdır.<sup>165</sup> Ve "akıl" denir ki kendi zâtını taakkul eder ve bu akl-ı evvelden tenezzül muktezâsınca ukûl-ı aşara ve eflâk-ı tis'a hâsıl olur. Lâ tağfel. [Gâfil olma.] Bunun tafsili Şeyh Şehabeddîn Sühreverdî'nin *Risâle-i Heyâkile*'sinden taleb oluna. Ve nefis denildi ki, zâtı i'tibariyledir. Fefhem cedden. Ve yine ma'lûmun olsun ki, Seyyid Şerîf *Ta'rifât*'ında îrâd edip beyân buyurmuşlardır:

اللطيفة الإنسانية هي النفس الناطقة المسماة عندهم بالقلب وهي في الحقيقة تنزل الروح إلى رتبة قريبة من النفس  
مُناسِبَةٌ لَهَا بِوَجْهِ، وَمُناسِبَةٌ لِلرُّوحِ بِوَجْهِ وَيُسَمَّى الْوَجْهُ الْأَوَّلُ الصِّدْرُ وَالثَّانِي الْفُوَادُ. الْحَضْرَاتُ الْخَمْسَةُ<sup>166</sup> الْإِمَامَةُ حَضْرَةٌ  
الْغَيْبِ الْمَطْلُوقِ وَعَالَمُهَا عَالَمُ الْأَعْيَانِ النَّابِتَةِ فِي الْحَضْرَاتِ<sup>167</sup> الْعَالَمِيَّةِ<sup>168</sup> [و] فِي مُقَابَلَتِهَا حَضْرَةُ الشَّهَادَةِ الْمَطْلُوقَةِ وَعَالَمُهَا  
عَالَمُ الْمُلْكِ وَحَضْرَةُ [الْغَيْبِ] الْمُضَافِ وَهِيَ تَنْقَسِمُ إِلَى مَا يَكُونُ أَقْرَبُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَطْلُوقِ وَعَالَمُهَا عَالَمُ الْأَرْوَاحِ [٧٣]

<sup>164</sup> Amel edeler: Hamledeler. Hüdâyî kol., 269 vr. 20<sup>b</sup>

<sup>165</sup> Bk.: Kayserî, *Mukaddemât*, s. 106.

<sup>166</sup> الخمس: الخمسة T., s. 93.

<sup>167</sup> الحضرة: الحضرات T., s. 93.

<sup>168</sup> العلمية: العالمية T., s. 93.





الْجَبْرَوِيَّةِ وَالْمَلَكُوتِيَّةِ أَعْنَى عَالَمِ الْعُقُولِ وَالتُّفُوسِ الْمُجَرَّدَةِ وَإِلَى مَا يَكُونُ أَقْرَبَ مِنَ الشَّهَادَةِ الْمَطْلُوقَةِ [و/عالمه] عَالَمِ الْمَثَالِ  
 وَيُسَمَّى بِعَالَمِ الْمَلَكُوتِ وَالْحَامِسَةُ حَضْرَةُ الْجَامِعَةِ لِلْأَرْبَعَةِ الْمَذْكُورَةِ وَعَالَمُهَا عَالَمُ الْإِنْسَانِ الْجَامِعِ بِجَمِيعِ الْعَوَالِمِ وَمَا فِيهَا. فَعَالَمُ  
 الْمُلْكِ مَطْهَرُ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ وَهُوَ عَالَمُ الْمَثَالِ الْمَطْلُوقِ وَهُوَ مَطْهَرُ عَالَمِ الْجَبْرُوتِ، أَيْ عَالَمِ الْخَرَدَاتِ وَهُوَ مَطْهَرُ [و/عالم] الْأَغْيَانِ  
 الثَّابِتَةِ وَهُوَ مَطْهَرُ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْحَضْرَةُ الْوَاحِدِيَّةُ وَهِيَ مَطْهَرُ الْحَضْرَةِ الْأَحَدِيَّةِ. **التَّحْلِي** مَا يَنْكَتِفُ لِلْقُلُوبِ مِنْ أَنْوَارِ  
 الْعُيُوبِ، [و/إنما جمع العيوب] بِإِعْتِبَارِ [تَعْدُدِ] مَوَارِدِ التَّحْلِي. فَإِنَّ لِكُلِّ إِسْمٍ إلهيٍّ يَحْسَبُ حَيْطِيَّتَهُ وَوُجُوهَهُ تَجَلِيَّاتٍ مُتَنَوِّعَةً.  
**التَّحْلِي** الَّذِي مَا يَكُونُ مَبْدُوهَ الذَّاتِ مِنْ غَيْرِ إِعْتِبَارِ صِفَةٍ مِنَ الصِّفَاتِ مَعَهَا وَإِنْ كَانَ لَا يَحْضُرُ ذَلِكَ إِلَّا بِوَسْطَةِ الْأَسْمَاءِ  
 وَالصِّفَاتِ إِذْ لَا يَتَّحِلُّ الْحَقُّ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ عَلَى الْمَوْجُودَاتِ إِلَّا مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ مِنَ الْحُجُبِ الْأَسْمَائِيَّةِ. **التَّحْلِي** الصِّفَاتِي مَا  
 يَكُونُ مَبْدُوهَ صِفَةٍ مِنَ الصِّفَاتِ مِنْ حَيْثُ تَعْيِينُهَا<sup>169</sup> وَإِمْتِيَازُهَا عَنِ الذَّاتِ. **قَاب قَوْسِينَ** [و/هو مقام القرب الأسمائي] بِإِعْتِبَارِ  
 التَّقَابِلِ بَيْنِ الْأَسْمَاءِ فِي الْأَمْرِ الْإِلَهِيِّ الْمَسْمُومِ [ب/دائرة الوجود كالإبداء والإعادة والنزول والخروج والفاعلية والقابلية  
 وَهُوَ الْإِتِّحَادُ بِالْحَقِّ مَعَ بَقَاءِ التَّمَيِّزِ الْمَعْبُورِ عَنْهُ بِالِاتِّصَالِ وَلَا أَعْلَى مِنْ هَذَا الْمَقَامِ إِلَّا **مَقَامُ أَرَادِنَ** وَهُوَ أَحَدِيَّةُ عَيْنِ الْجَمْعِ  
 الذَّاتِيَّةِ الْمَعْبُورِ عَنْهُ بِقَوْلِهِ "أَوَادِنَ" لَارْتِفَاعِ التَّمَيِّزِ عَنِ الْإِثْنَيْنِيَّةِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ هُنَاكَ بِنَفَاءِ الْمُحَضِّ وَالطَّمْسِ الْكَلْمِيِّ لِلرُّسُومِ كُلِّهَا.  
**الْفَنَاءُ** سَقُوطُ الْأَوْصَافِ الْمَذْمُومَةِ كَمَا أَنَّ الْبَقَاءَ وَجُودَ الْأَوْصَافِ الْمَحْمُودَةِ وَالْفَنَاءُ فَنَاءُ أَحَدُهُمَا مَا ذَكَرْنَا، وَهُوَ بِكَثْرَةِ  
 الرِّيَاضَةِ وَالثَّابِتِ عَدَمِ الْإِحْسَاسِ بِعَالَمِ الْمَلِكِ وَالْمَلَكُوتِ، وَهُوَ بِالِاسْتِغْرَاقِ فِي عِظَمَةِ الْبَارِي وَمَشَاهِدَةِ الْحَقِّ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ الْمَشَايِخُ  
 بِقَوْلِهِمْ "الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ" يَعْنِي الْفَنَاءُ فِي الْعَالَمَيْنِ. **الْجَمْعُ وَالتَّفَرُّقَةُ الْفَرْقُ** مَا نُسِبَ إِلَيْكَ. **الْجَمْعُ** مَا سُبِّبَ عَنْكَ  
 وَمَعْنَاهُ أَمَّا يَكُونُ كَسْبًا لِلْعَبْدِ، مِنْ إِقَامَةِ وَظَانِفِ الْعِبَادِيَّةِ وَمَا يَلِيْقُ بِأَحْوَالِ الْبَشَرِيَّةِ فَهُوَ فَرْقٌ وَمَا يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْحَقِّ مِنْ أَبْدَاءِ  
 مَعَانٍ، وَأَبْدَاءِ لَطْفٍ وَإِحْسَانٍ فَهُوَ جَمْعٌ. وَلَا بَدَأَ لِلْعَبْدِ مِنْهُمَا فَإِنَّ مَنْ لَاتَفَرَّقَ لَهُ لَا عِبَادِيَّةَ لَهُ، وَمَنْ لَا جَمْعَ لَهُ لَا مَعْرِفَةَ لَهُ فَقَوْلُ  
 الْعَبْدِ "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" إِثْبَاتٌ لِلتَّفَرُّقَةِ بِاثْبَاتِ الْعِبَادِيَّةِ وَقَوْلُهُ "وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" طَلْبُ الْجَمْعِ. فَالتَّفَرُّقَةُ بَدَايَةُ الْإِرَادَةِ وَالْجَمْعُ نَهَايَتُهَا.  
**جَمْعُ الْجَمْعِ** مَقَامٌ آخَرٌ وَأَتَمٌّ وَأَعْلَى مِنَ الْجَمْعِ فَالْجَمْعُ شَهُودُ الْأَشْيَاءِ بِاللَّهِ وَالتَّوَكُّلُ مِنَ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ إِلَّا بِاللَّهِ وَجَمْعُ الْجَمْعِ  
 الْاسْتِهْلَاكُ بِالْكَلْبِيَّةِ، وَالْفَنَاءُ<sup>170</sup> [٨] عَمَّا سِوَى اللَّهِ وَهُوَ الْمَرْتَبَةُ الْأَحَدِيَّةُ. **السَّفَرُ** لُغَةً قَطْعُ الْمَسَافَةِ وَشَرْعًا هُوَ الْخُرُوجُ عَلَى قَصْدِ  
 مِيسِرَةٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلِيَالِيهَا فَمَا فَرَّقَهَا بِسَيْرِ الْإِبْلِ وَمَشْيِ الْأَقْدَامِ وَالسَّفَرُ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ عِبَارَةٌ عَنِ سِرِّ الْقَلْبِ عِنْدَ أَحْذِهِ فِي  
 التَّوَجُّهِ إِلَى الْحَقِّ بِالذِّكْرِ وَالْأَسْفَارِ أَرْبَعَةٌ. **السَّفَرُ الْأَوَّلُ** [و/هو رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة وهو السَّيْرُ إِلَى اللَّهِ مِنْ

<sup>169</sup> T., s. 53. تعيینها بتعیینها

<sup>170</sup> T., s. 81. الفناء: الفناء



منازل النفس بازالة التعشُّق من المظاهر والأغيار إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب. **السفر الثاني** وهو رفع حجاب الوَحْدَةِ عن وجود<sup>171</sup> الكثرة العلمية الباطنية<sup>172</sup> وهو السير في الله بالانصاف بصفاته [والتحقُّق باسماته وهو السير في الحق بالحق الى الأفق الاعلى] وهو نهاية حضرة الواحدية. **السفر الثالث** وهو زوال التقيُّد بالضدَّين الظاهر والباطن، بالحضور<sup>173</sup> في أحدية عين الجمع وهو الترقِّي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية، وهو مقام قاب قوسين ما بقيت الاثنينية فإذا ارتفعت وهو مقام أو أدن وهو نهاية الولاية. **السفر الرابع** عند الرجوع عن الحق إلى الخلق وهو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق في الخلق واضمحلال الخلق في الحق حتى يرى العين الوحدة في صورة الكثرة وصورة الكثرة في عين الوحدة، وهو السير بالله عن الله للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع. **سواد الوجه في الدارين** هو الفناء في الله بالكلية بحيث لا وجود لها<sup>174</sup> أصلاً ظاهراً وباطناً، دنيا وآخرة، وهو الفقر الحقيقي، والرجوع إلى العدم الأصلي، ولهذا قالوا: إذا تم الفقر فهو الله. **حق اليقين** عبارة عن فناء العبد في الحق، والبقاء به علماً وشهوداً، وحالاً لا علماً فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين، فإذا عين الملائكة فهو عين اليقين فاذا ذاق الموت فهو حق اليقين [وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة وعين اليقين الاخلاص فيها وحق اليقين] المشاهدة فيها. **حقائق الأسماء** هي تعينات الذات ونسبها لأنها صفات يتميز بها الإنسان بعضها عن بعض. الحقيقة المحمدية هي الذات مع التعين الأول وهو الاسم الأعظم

[**Latîfe-i insâniyye**; onlar (kâmiller) nezdinde kalb diye isimlendirilen nefis-i nâtıkadır. Hakîkatte o, rûhun nefse yakın bir mertebeye tenezzülüdür ki bir yönüyle nefisle bir yönüyle rûhla münâsebeti vardır. İlk yön sadr, ikincisi ise fuâd olarak adlandırılır. **Hazarât-ı Hamse-i İlâhiyye**; mutlak gayb mertebesi; onun âlemi, ilmî hazrette a'yân-ı sâbite âlemidir. Bunun karşısında mutlak şehâdet mertebesi bulunmaktadır ve âlemi, mülk âlemidir. Gayb-ı muzâf hazreti ise ikiye ayrılır: (İlki) mutlak gayb âlemine yakın olan mertebe ki onun âlemi, âlem-i ervâh-ı ceberûtiyye ve melekûtiyyedir. -Bununla, mücerred akıllar ve nefisler âlemini kastediyorum.- (Diğeri) Mutlak şehâdet âlemine yakın olan mertebe ki bunun âlemi, misâl âlemidir ve bu da melekût âlemi diye ad-

171 T., s. 124. وجوه وجود

172 T., s. 124. الباطنة:الباطنية

173 T., s. 124. بالحضور

174 T., s. 139. لصاحبه بها



landırılır. Beşincisi ise, zikredilen dört mertebeyi bünyesinde toplayan mertebedir ki onun âlemi, bütün âlemleri ve içindekileri kendinde toplayan âlem-i insândır. Mülk âlemi, melekût âleminin zuhur ettiği alandır ve mutlak misâl âlemidir. Mutlak misâl âlemi, ceberût âlemi yâni mücerredler âleminin zuhur ettiği alandır. Ceberût âlemi de âyân-ı sâbite âleminin zuhur ettiği alandır. Âyân-ı sâbite âlemi ise ilâhî isimlerin ve vâhidiyyet hazretinin zuhur ettiği alandır. Vâhidiyyet hazreti de ahadiyyet hazretinin zuhur ettiği alandır. **Tecellî**; kalbe doğan gayb nurlarıdır. Gaybların biraraya toplanması, tecellî menbâlarının çokluğuna bağlıdır. Her bir ilâhî ismin kapsamı ve yönlerine göre çeşitli tecellileri bulunur. **Zâtî tecellî**; onunla birlikte olan herhangi bir sıfatı dikkate almaksızın ilkesi zât olandır. Bu her ne kadar isim ve sıfatların aracılığı olmaksızın husûle gelmiyorsa da. Zira Hak zâtı itibârıyla mevcûdatta ancak esmâ perdelerinden bir perdenin arkasından tecellî eder. **Sıfâtî tecellî**; taayyünü ve zâtın ayrılması itibârıyla, ilkesi sıfatlardan bir sıfat olandır. **Kâbe kav-seyn**; ilk yaratma, yeniden yaratma, iniş, çıkış, fâiliyet ve kabiliyet gibi varlık dâiresi diye isimlendirilen emr-i ilâhîdeki isimler arasındaki karşılıklık itibârıyla kurb-ı esmâ makâmıdır. Bu ise ittisâl diye ifâdelendirilen temyîzin varlığının sürmesi ile birlikte Hak ile ittihâddır. Bu makâmın üstünde ancak **ev-ednâ makâmı** vardır. Bu ise, bütün şekillerin küllî bir silinmesiyle ve tam bir fenâ ile, burada itibârî olan isneyniyetten (ikililikten) tefrîki kaldırmak için “ev-ednâ” olarak dile getirilen, zâtî aynu'l-cem' birliğidir. **Fenâ**; bekâ nasıl ki övülmüş vasıfların varolması ise fenâ da yerilmiş vasıfların düşmesidir. Fenâ iki türdür. Birincisi zikrettiğimizdir, o da çokça riyâzetle olur. İkincisi, mülk ve melekût âlemine dâir hissini yokluğudur. Bu Bârî'nin azametini istiğrak ve Hakk'ı müşâhe ile olur. Meşâyih buna, “Fakr, iki dünyada da yüz karalıdır” sözleriyle işâret etmiştir. Yânî iki dünyada da fânî olmaktır. **Cem ve tefrîk**; fark, sana nispet edilendir. Cem', senden soyulmuş olan şeydir. Mânâsı; kulluk vafizelerini ve beşerî hallere uygun olan şeyleri yerine getirmek gibi kula ait



kesbdir ki; işte bu farktır. Mânâların var edilmesi ve lutuf ve ihsânın yaratılması sûretiyle Hak tarafından olan ise cem'dir. Kula ikisi de lâzımdır. Çünkü tefrîki olmayanın ubûdiyyeti yoktur, cem'i olmayanın da ma'rifeti yoktur. Kulun *ıyyâke na'bûdü* [ancak sana kulluk ederiz] sözü kulluğu isbât sûretiyle tefrîki isbâttır. Ve yine kulun *ıyyâke nesta'in* [ancak senden yardım dileriz] sözü cem'i talep etmesidir. Tefrîk, irâdenin bidâyeti, cem' ise nihâyetidir. **Cem'u'l-cem'**; başka bir makâmdır ve cem'den daha tam ve daha üstündür. Cem' eşyâyı Allah ile müşâhede etmek, tâkat ve kuvvetten ancak Allah ile berî olmaktır. Cem'u'l-cem' ise, bütünüyle yok olma isteği ve Allah'tan başkasından fâni olmaktır. Bu da ahadiyyet mertebesidir. **Sefer**; lügatte mesâfe kat etmektir. Ve şer'î olarak, deve yürüyüşüyle veya yaya olarak üç gün ve gecelik veya daha fazla bir seyahat niyetiyle yola çıkmaktır. Hakikat ehline göre sefer, zikir ile Hakk'a yönelmeye başladığı zaman kalbin seyrinden ibârettir. Sefer dört çeşittir. **Birinci sefer**; vahdetten kesret perdelerini kaldırmaktır. Bu yolculuk, mazharlara ve ağyâra tutkuyla bağlanmayı yok etmek sûretiyle nefsin menzillerinden, kulun ufk-ı mübîne varıncaya dek Allah'a seyridir ki o kalb makâmının sonudur. **İkinci sefer**; bâtnî ilim kesretinin yüzlerinden vahdet perdesini kaldırmaktır. Bu O'nun sıfatlarıyla sıfatlanarak ve isimleri kendinde tahakkuk ettirerek Allah'da seyridir. Bu seyir ise Hak'da Hak ile ve ufk-ı âlâya doğrudur ki vâhidiyyet hazretinin nihâyetidir. **Üçüncü sefer**; aynu'l-cem' ahadiyyetinde bulunmak sûretiyle zâhir ve bâtın olan zıtlarla kayıtlımanın ortadan kalkmasıdır. Bu da aynu'l cem'a ve ahadiyyet hazretine yükselmektir ki isneyniyetin sürdürdüğü kâbe kavseyn makâmıdır. Daha yükseldiğinde ise ev ednâ makâmıdır. Bu da velâyetin sonudur. **Dördüncü sefer**; halkdan Hakk'a dönüşte olur. Bu da Hakk'ın halkta mündemiç olduğunu ve halkın da Hak'ta kaybolduğunu müşâhede etmek suretiyle cem' ve fark birliğidir. Tâ ki göz birliği kesret sûretinde, kesret sûretini de vahdet gözünde görünceye dek. Bu da bütünüyle Allah ile Allah'tan seyridir ki fenâdan sonra bekâ, cem'den sonra fark makâmıdır. **Sevâdü'l-**



**vecheyn fi'd-dâreyn** (iki dünyada yüz karalığı); bu bütünüyle Allah'ta fani olmaktır. Öyle ki bu makâm sahibinin ne zâhir ne bâtın ne dünyâ ne de âhîret açısından herhangi bir varlığı söz konusu olmaz. Bu mertebe, hakîki fakr makâmı olup aslî yokluğa dönüştür. Bunun için "Fakrı tamamlandığında o Allah'tır" dediler. **Hakka'l-yakîn**; kulun Hak'da fânî olmasından ve gerek ilim ve şühûd olarak gerekse ilim olmaksızın sadece hâl olarak O'nun ile bâkî olmasından ibârettir. Her akıllı varlığın ölümü bilmesi ilme'l-yakîndir. Melekleri gördüğünde ayne'l-yakîndir. Ölümü tadınca hakka'l-yakîndir. Denildi ki; ilme'l-yakîn şerîatın zâhiri, ayne'l-yakîn şerîatta ihlâs ve hakka'l-yakîn ise onu müşâhede etmektir. **Hakâik-i esmâ**; Zât'ın taayyünâtı ve nispetleridir. Nispetler, insanların birbirinden ayrıldığı birtakım sıfatlardır. **Hakikat-ı Muhammediyye**; taayyün-i evvel ile beraber olan Zât'tır ki o "ism-i a'zam" dir.]

Pes, bu araya gelince olan ta'rîfât Seyyid Şerîf'dendir. Dahi ıstilhât-ı sûfiyye çokdur ve cümlesi kütüb-i mu'teberede yazılmıştır. Ancak bundan maksûd insân-ı kâmilî bildirip münkir olanları redd ü ibtâldir. Ve bu makâmâtın ricâli itikâd-ı dâhil-i sünnet ve'l-cemâat üzere olup aslâ inhirâfları olmadığı sâbitdir. Husûsen sâhib-i *Taarruf* mu'temed âdemdir. Kitâbının evvelinde meşâyih-i kirâmın cümle itikâdâtını vech-i şer'î üzere olduğunu tafsîl eylemiştir. Hülâsa-i kelâm bu makâmât-ı âliyenin sâhibleri mâsivâdan cümle geçip bî-şebîh ve bî-nazîr olan Cenâb-ı Kibriyâ'ya teveccüh-i tâmm ile teveccüh eyleyip huzûr-ı tâmma vâsıllardır.

Ve ma'lûm olsun ki işbu tarikat-i aliyelere sâlik olanlar ashâb-ı menâsib ve haşmet olanlar ile ihtilâtdan gâyet hazer edeler. Zîrâ derûnlarında eğer anlara bir mikdâr iltifât olursa ism-i Rakîb ve Gayûr âsârî zuhûr edip mazhar-ı Cemâl iken maâzâllâh mazhar-ı Celâl olup ya vücûdu âlemden kalkıp diyâr-ı ademe rihlet eder ve yâhûd dergâh-ı Hazret'den merdûd olup envâ'-ı hasret ü nedâmetle mahlûk-ı âciz ve muhtâca [8<sup>b</sup>] arz-ı hâcet etmek belâsına uğrar. Pes,



ehl-i dünyâya iltifâtan gâyet hazer etmek vâcib olmuştur. Her hâlde yardımı Cenâb-ı Hak'dan isteyip tazarru' vü niyâzdan dûr olmaya. Zîrâ mu'tî-yi hakîkî Cenâb-ı Kibriyâ'dır. Cenâbından kerem olmadıkda cümle âlem neye kâdir olur? Pes, mün'im-i hakîkî Cenâb-ı hazreti oldukda gayretullâh kendinden gayrıya mürâcaat ve ricâyâ rızâ vermeyip, kalbini bu taraftan dûr edenlere, ihsân ümîd eyledikleri âdemlerin yüzünden çok zillet ve horluk göstermiştir ve bu müşâhede olunmuştur. Pes, sâlik-i râh-ı Hudâ olanlar daimâ ref'-i gaflet edip ancak gönüllerini Cenâb-ı Hak'a tevçîh edip her hâlde tevekkül-i tâm makâmını bulmağa sa'y edeler ki denilmiştir, mısra': Çağırır burc-i bedenden gönül Allah yekdir.

İşbu mefhûmunca kal'a-i derûnuna muhabbet-i mâsivâ ve meveddet-i ehl-i dünyâ idhâl etmekten ve ehl-i menâsıb ve câha mürâcaat etmeyip her ânda Cenâb-ı Hakk'a istinâd ve Hallâk u Rezzâk-ı mutlaka tevekkül ve i'timâd eyleyip Hazret-i Bârif'den gayra arz-ı ihtiyâc etmeyip rızâ-i Hudâ'da olup kullukta kemâle sa'y edeler. Cenâb-ı Hak'dan bî-nihâye lütf u kerem mukarrerdir.

الحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على المظهر التام محمد ظاهرا و باطنا وقد تم بعون الله الملك المعين في اليوم الخامس والعشرين من جمادى الاولى لسنة أربع وأربعين و مائة و ألف من هجرة من له العز والسعادة والشرف. ووقع الفراغ من تحريره في اليوم السابع والعشرين من شهر ذي الحجة المباركة ختام سنة ثمان وأربعين و مائة و ألف وقت الضحوة الكبرى من يوم الأربعاء عن يد كاتبه الفقير الحقير محمد عزيز الشهير بحسن افندي زاده. رحم الله مؤلفه وكاتبه وقارته وسامعه ولمن دعاهم بالدعاء الخير وصلى الله تعالى على سيدنا وسندنا ورسولنا محمد وعلى جميع الأنبياء والمرسلين وعلى آلهم وأصحابهم وذرياتهم وأهل بيتهم أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. آمين.

[Evvel ve Âhir olan Allah'a hamdolsun. Zâhiren ve bâtunen mazhar-ı tâm olan Muhammed'e selâm olsun. Melik ve Muîn olan Allah'ın yardımı ile (risâle) 25 Cemâziyelevvel'de izzet, saâdet ve şeref sâhibinin hicretinin 1144'üncü senesinde tamamlandı. Yazımı ise kâtibi fakîr, hakîr Hasan Efen-



dizâde diye meşhûr Mehmed Azîz'in eliyle, mübârek Zilhicce ayının 27'inci günü 1148 senesi Çarşamba günü kaba kuşluk vaktinde bitti. Allah risâlenin müellifine, kâtibine, okuyucusuna, işitenine ve onlara hayır duâ edenlere merhamet etsin. Yüce Allah, efendimiz, güvencemiz, peygamberimiz Muhammed'e, bütün nebî ve resûllere ve cümleten onların aile ve ashâbına, soyundan gelenlerine ve onların hâne halkına ve kıyâmete kadar lütufla onlara tâbi olanlara salât etsin. Âmîn.]

### Sonuç

Makalemize konu olan *Lem'a-i Nûrâniyye*, sûfilere yazımına rağbet ettikleri şiir şerhi türünde, Yâkûb Afvî tarafından kaleme alınmış bir eserdir. Şeyh Afvî'nin eserleri içinde ayrıcalıklı bir öneme sahiptir. Çünkü o *Lem'a-i Nûrâniyye*'de Hz. Hüdâyî'nin şiirini şerh ederken, kendi tasavvufî görüşlerini de beyan etmektedir.

İncelediğimiz şiir şerhlerinden farklı olarak *Lem'a-i Nûrâniyye*'de şârih, beyitlerin şerhinden önce tasavvuf ilminin temel bahislerini ele alan bir mukaddime ile başlar. Şârih şiirin muhtevâsını 'mebde' ve 'meâd' kavramlarıyla özetler. Mukaddimedeki bu kavramları izâh sadedinde, vahdet-i vücûd perspektifinden, varlık, varlık mertebeleri, yaratılış gayesi, insân-ı kâmil, elest bezmindeki ahd ve bu ahde vefâsına göre insan, seyr ü sülûkteki mertebesine göre insan ve hicâb konusunu anlatmıştır. Her biri geniş mülâhazaları gerektiren meselelerin ele alındığı bu bölümün, dönemin yaygın tasavvuf anlayışından hareketle yazılmış bir mâlûmat derlemesi olduğunu söyleyebiliriz. Şârih, seyr ü sülûk ile yakından ilgisi sebebiyle, varlık mertebelerinin izâhına önem vermiş; Dâvûd Kayserî'nin merâtib-i vücûda dâir yaptığı beşli tasnifi seçmiştir. Yedi beyitlik nutkun iki beyitini şerhetmemesi bu sebepten ötürü olabilir. O, beyitleri varlık ve seyr ü sülûk mertebelerine tekâbüliyetine göre şerh eder. İlk üç beyit vahdet âleminden kesrete gelişi, diğer iki beyitte ise, bu âlemde iken seyr ü sülûk ile



Hakk'a vuslat yolculuğunu anlatır. Afvî Efendi'ye göre Hüdâyî, bu şiirle varlığın mebde ve meâdını anlattığı gibi kendi seyr ü sülûkünü de beyân etmiştir ki bu onun velâyet makâmına eriştiğinin işâretidir.

Eserin son bölümünde şârih, tasavvuf ilminin anahtar kavramlarını açıklama zarûreti hissetmiştir. Şerh içinde bir mâlûmat yükü oluşturan bu bölüm, onun şiiri ilmî bir yaklaşımla açıklama gayretinin neticesi, didaktik üslûbunun bir gereğidir. İstılahlar konusunda kaynağı, Cürcânî'nin *Târîfât'*ıdır. Öte yandan İsrâkî filozof Şihâbeddîn Sühreverdî'nin (v. 1191) *Heyâkilü'n-nûr'*unu referans göstermiş; Kelâbâzî'nin *Taarûf'*una atıfta bulunmuştur. Müellifin kaynakları arasında *Fusûs* şârihi Dâvûd Kayserî ve Bursevî'yi de tespit etmiş olmamıza rağmen, bunların isimlerini zikretmeyip, Kelâm âlimi Cürcânî'yi, İslâm düşünce ekolleri içinde görüşleri tasavvufa yakın olan Sühreverdî'yi ve tasavvufu kelâm, fıkıh gibi dînî ilimlerle uzlaştırma çabası göstermiş Kelâbâzî'yi zikretmiş olması dikkat çekicidir.

Şiiri şerh etmek için önce vahdet-i vücûd anlayışına dayalı bir bilgi zemini hazırlamak, beyitleri bu bilgi düzleminde şerh etmek ve şerhi vahdet-i vücûd ve seyr ü sülûk kavramlarıyla desteklemek sûretiyle şârih; Hz. Hüdâyî'nin şiirine yönelik "bunlar sadece duâdır, hakîkate dâir maârif ve tecellîler yoktur"<sup>175</sup> iddiâlarına da cevap vermiştir.

Celvetî şeyhi Osman Fazlî Atpazârî'ye (v. 1691) göre, Hz. Hüdâyî nutuklarını, seyr ü sülûk, nuzûl ve urûc mertebelerine göre kalbine gelen mânâlar, ilhamlar üzerine söylemiştir. İlâhîleri, hakîkat mertebesinden söylenmiş olup, kelimeleri celâl ve cemâlle karışmış değildir.<sup>176</sup> Afvî'nin *Lem'a-i Nûrâniyye'*sine, Atpazârî'nin bu yorumu ile de bakılırsa, eseri, Hüdâyî'nin diğer şiirlerini şerhte çerçeve bir metin olarak değerlendirmek de mümkündür.

<sup>175</sup> Hüdâyî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, s. 11.

<sup>176</sup> Bursevî, *Temamü'l-feyz*, II, 46, 63.





**Kaynakça:**

Abdülhay Celvetî, *Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 997/2.

el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed; *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*, thk.: Ahmed Kalaş, Haleb: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, ty., I-II.

Ali Urfî Selânikî; *Şerh-i Nutk-i Üftâde*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi, 658.

Ateş, Süleyman; *Cüneyd-i Bağdâdî/Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

Ayvansarâyî, Hüseyin, Ali Sâtr', Süleyman Besim; *Hadîkatü'l-cevâmi' (İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mimârî Yapılar)*, haz.: Ahmed Nezhîh Galitekin, İstanbul: İşaret Yay., 2001.

\_\_\_\_\_ ; *Mecmûa-i Tevârih*, haz.: Fahri Çetin Derin, Vahid Çabuk, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1985.

\_\_\_\_\_ ; *Vefeyât-ı Ayvansarâyî (İnceleme-Tenkitli Metin)*, haz.: Ramazan Ekinci, ed.: Adem Ceyhan, İstanbul: Buhara Yay., 2013.

Bağdatlı İsmâil Paşa, Babanzâde; *Hediyetü'l-ârifîn esmai'l-müellifîn ve âsârü'l-musannaflîn*, trc.: Kılıslı Rifat Bilge, tsh.: İbnü'l-Emin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955, II.

Baktır, Mustafa; "İbn Melek", *DİA*, XX, 175-76.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, I.

Bursevî, İsmail Hakkı; *Ferahu'r-rûh/Şerhu'l-Muhammediyye*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi mat., 1294, I-II.

\_\_\_\_\_ ; *Kitâbü'n-netîce*, haz.: Ali Namlı, İmdat Yavaş, İstanbul: İnsan Yay., 1997, I-II.



\_\_\_\_\_; *Risâle-i Hazarâtü'l-Hams*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi, 467.

\_\_\_\_\_; *Şerh-i Îlâhî-i Hacı Bayram-ı Velî*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, 724/1.

\_\_\_\_\_; *Şerhu ba'zı kelimât li'ş-Şeyh Yunus Emre*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, 724/5.

\_\_\_\_\_; *Tefsîr-i Rûhu'l-beyân*, İstanbul: Osman Bey Mat., 1928, X.

\_\_\_\_\_; *Temâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâl*, tah.: Ramazan Muslu, Ali Namı, Dımaşk: Dâru Nînevâ, 2011.

Ceylan, Ömür; *Böyle Buyurdu Sufi: Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Kapı Yay., 2005.

Dâvûd el-Kayserî, "Risâle fi ilmi't-tasavvuf", *Vahdet-i Vücûd Felsefesi/ Felsefi ve Tasavvufî Risâleler*, çev.: Mehmet Bayraktar, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Yay., 2012.

\_\_\_\_\_; *Mukaddemât/Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, ter.: Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yay., 2015.

Dâvûd-i Antâkî, *Tezyînü'l-esoâk fi ahbâri'l-uşşâk*, 2. bs., Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1986, I-II.

Demirli, Ekrem; *Şâir Sûfler/Mevlânâ, Yunus ve Nîyâzi-i Mısri Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015.

Ertan, Mehmet Emin; "Seyyid Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Edebî Şahsiyeti", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, 2006, I, 449-463.

Erzincan, Tuğba; "Orta Camii", *DİA*, XXXIII, 399-400.

Hakîm et-Tirmizî; *Hatmü'l-evliyâ*, Beyrut 1965.

Haskan, Mehmet Mermi; *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yay., 2001, I.



Heysemî, Nûreddîn b. Süleyman; *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967, I.

Hücvirî, Ali b. Osman; *Keşfü'l-mahcûb/Hakikat Bilgisi*, Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1996.

Hüdâyî, Azîz Mahmûd; *Dîvân-ı İlâhiyyat: Tıpkıbasım ve Çevrimyazı*, haz.: Mustafa Tatçı, Musa Yıldız, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yay., 2005.

\_\_\_\_\_ ; *Necâtü'l-garîk*, (*Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî* içinde, s.85-129).

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn; *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şrh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı, 2006.

\_\_\_\_\_ ; *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2008, 2011, VIII, XV.

\_\_\_\_\_ ; *Mişkâtü'l-envâr/Nurlar Hazînesi*, ter.: Mehmet Demirci, İstanbul: İz Yay., 2006.

İbnü'l-Cevzî; *Sıfatü's-safoe*, thk.: Mahmûd Fahûrî; tahrir: Muhammed Revvâs Kal'acı, II. bs., Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1979.

İbrâhîm Hâs, *Şerh-i Ebyât-ı Yûnus Emre*, (Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Şerhleri*, s. 201-238, İstanbul: H Yay., 2008).

Kehhâle, Ömer Rızâ; *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y., XIII.

Kelâbâzî, Ebû Bekir; *Taarruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1992.

Kılıç, Mahmut Erol; *Sûfi ve Şiir/Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul: İnsan Yay., 2005.

Köprülü, Fuad; *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.



Kuşeyrî, Abdülkerim; *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk.: Abdülhalîm Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Hadîse, 1974, II.

\_\_\_\_\_ ; *Tasavvuf İlmîne Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, tr.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1978.

Mehmed Gülşen Efendi; *Külliyât-ı Hüdâyî*, haz.: Muzaffer Ergür, Adalet Çakır, İstanbul: Dergah Yay. 2015.

Mehmed Şükrü Efendi; *Silsilenâme-i Sâdât-ı Sûfîyye*, müellif hattı, ist. tar.: 1291, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi 1098.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî; *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, tr. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, yay. haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: Kitabevi, 2004, I.

Muslu, Ramazan; *Osmanlı Döneminde Tasavvuf (18. yüzyıl)*, İstanbul: İnsan Yay., 2003.

Müttakî Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr.: Bekrî Hayyanî, Saffet Sakka, 5. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, III.

Namlı, Ali; *İsmâil Hakkı Bursevî/Hayatı, Eserleri ve Tarîkat Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yay., 2001.

Pakalın, M. Zeki; *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2004, I, II.

es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân; *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire ale'l-elsine*, tsh.: Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1956.

Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifat*, nşr.: Gustavus Flügel; edited by Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2005, XXXVIII.

Şeker, Fatih M.; *Osmanlı Entelektüel Geleneği*, İstanbul: Dergâh Yay., 2013.

Şem'î; *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, 339.

Tahralı, Mustafa; "Muhyiddîn İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996, s. 69-78.



\_\_\_\_\_ ; “Yûnus Emre'nin Şiirlerinde Tasavvufî Mefhumların Akisleri”, *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 7-10 Ekim 1991, 1995, s. 179-188.

Taşyürek, Ahmet; *Yâkûb Afoî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ondokuz Mayıs Ü. Sosyal Bilimler Ens. 2003, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Topaloğlu, Bekir; “Yûsuf Sûresi”, *DİA*, XLIV, 28-30.

Tûsî, Ebü'n-Nasr Serrâc; *el-Lüm'a'l-İslâm Tasavvufu*, ter.: Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yay., 2012.

Vassâf, Hüseyin; *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi, 2006, II, III.

Yâkûb Afvî; *el-Mefâtih ale'l-Mesâbîh*, Süleymaniye Ktp., Cârullah 357, müellif hattı, ist. tar.: 1135/1722, vr. 305.

\_\_\_\_\_ ; *el-Vesîletü'l-uzmâ ilâ Hazreti'n-Nebiyî'l-Müctebâ*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi 392/2, müs.: Mehmed Azîz, ist. tar.: 1148/1736, vr. 7<sup>b</sup>-45<sup>b</sup>.

\_\_\_\_\_ ; *Hediyyetü'l-vü'âz*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi 336, müellif hattı, ist. tar.: 1131/1718-19, 156 vr.

\_\_\_\_\_ ; *Hediyyetü's-sâlikîn*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi 375, 18 vr.

\_\_\_\_\_ ; *Hulâsatü'l-beyân fi mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, H. Selimağa Ktp., Hüdâî Efendi, 392/3, müs.: Mehmed Azîz, ist. tar.: 1149/1736, vr. 46<sup>b</sup>-48<sup>b</sup>.

\_\_\_\_\_ ; *Kenzü'l-vâizîn*, Süleymaniye Ktp., Hz. Nasûhî Dergâhı 160, müs.: Alâaddîn en-Nasûhî, ist. tar.: 1150/1737, 194 vr.

\_\_\_\_\_ ; *Tefsîru sûre-i Yûsuf*, Köprülü Ktp., Hacı Ahmed Paşa 19/1, müellif hattı, ist. tar.: 1133/1720, vr. 1-132.

Yardım, Ali; “Kudâî”, *DİA*, XXVI, 309-10.

Yılmaz, H. Kamil; *Azîz Mahmûd Hüdâyî/Hayatı, Eserleri, Tarîkatı*, İstanbul: Erkam Yay., 2007.



Yılmaz, Necdet; "Bir Arşiv Vesîkası Işığında Hüdâyî Âsitânesi'ne Şeyh Tayini", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, II, 95-100.

ez-Zebîdî, Murtaazâ Muhammed b. Muhammed; *İthâfî's-sâdeti'l-muttakîn bi-şerhi İhyâi ulûmi'd-dîn*, y.y.: Dâru'l-Fikr, ty. II, V.

Ek:



Yâkûb Afvî Efendi'nin kabir şahidesi.



## ÇAĞDAŞ KUR'ÂN ÇALIŞMALARI: MUHAMMED ŞAHRÛR ÖRNEĞİ

Ziyad Alrawasdeh\*

### Öz:

Birçok çağdaş araştırmacı modern yöntemlerden yararlanarak akıl-metin ilişkisini anlayabilmek için günümüzde Kur'ân üzerine dilbilimi, yapısalılık ve semantik analiz gibi alanlarda faydalı çalışma ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra çeşitli yöntem ve usullerle dini metinleri anlamak için modern akımlar ortaya çıkmıştır. Bu alandaki araştırmacılardan biri olan Muhammed Şahrûr, 1990 yılında "Kitap ve Kur'ân: Çağdaş Okuma" başlıklı kitabını kaleme almıştır. 1994 yılında yayımlanan "Devlet ve Toplum", 1996 yılında yayımlanan "İslam ve İman" ve 2001 yılında yayımlanan "İslam Fıkıhında Yeni Asıllara Doğru" adlı eserler Şahrûr'un diğer bazı eserleridir. "Kur'ân Kıssalarını Çağdaş Okuma" adlı eser, 2010 yılında yeniden kaleme alınmıştır. Bütün bu çalışmalar Kur'ânî kavramların lafzî yapım metoduna dayanmaktadır. Diğer taraftan bu çalışmalar modern sözlüklerden kavramların aslî yapılarına bakmak suretiyle Kur'ân'daki anlamlara ulaşma amacını taşımışlardır. Biz bu makalede, M. Şahrûr'un Kur'ân çalışmalarındaki düşüncelerinin bazı yönlerini ele alacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kitap, Kur'ân, Zikir, Ümmü'l-Kitab, Yapı, Siyak, Mecaz.

\*\*\*

### Abstract:

#### Contemporary Qur'anic Studies: The Example of Muhammad Shahrur

Many researches today are using modern methods to understand the relationship between the mind and text, to understand this link they have put forward many beneficial research in the

\* Öğr. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.



following areas; linguistics, structuralism and semantic in The Holy Quran. Modern trends have emerged in order to understand religious texts using various methods and techniques. One of these researchers include Muhammed Şahrûr who looks into this matter in his book written in 1990 entitled " Books and The Holy Quran: A Contemporary Read ". A few other books published by Şahrûr include " State and Society "-1994, " Islam and Fatih "-1996, " Path to New Foundations in Islamic Law "-2001. The piece " Contemporary Reads on the Stories of The Holy Quran " was rewritten in the year 2010. All these pieces are based on the linguistic structure methods in The Holy Kuran. On the other hand the primary structure of these pieces is to look up relevant words from the modern dictionary in order to understand The Holy Quran. This article is going to cover some of the ideas in the Quranic works of M.Şahrûr.

**Keywords:** Book, The Holy Quran, Dhikr, Ummu'l-Kitap, Context, Allegory.

\*\*\*

### Giriş:

Muhammed Şahrûr, birçok soruya cevap vermek için "Kur'ân metni" meselesini kitaplarının ana tartışma konusu olarak ele alıp sunuyor. Cevapladığı sorulardan birkaçı şunlardır: "Kur'ân'a nasıl bakılır?", "İndirilen hakim zikrin anlaşılıp incelenmesi için kullanılan yöntem nedir?", "Bu yönteme göre Kur'an-ı Kerim ayetlerinin yorumlanması için bilinmesi gereken kurallar nelerdir?", "Bu yorum genel olarak Kur'ân'a nasıl uygulandı?", "Kur'ân Kıssaları üzerine nasıl bir çalışma yapılabilir?"

Şahrûr "Kur'ân ve Kitap" adlı eseri üzerinden İslâmî fikrin durgunluk sorununu çözmeye çalışmaktadır. Kitabının başında çalışmalarının dayandığı metodu sunmaktadır. Ebû Ali el-Fârîsî'nin (ö.377/987) teorisine istinaden bu metod ise kelimelerin anlamlarının belirlenmesinde dil yaklaşımının (sözel) benimsenmesi ve dilde eş anlamlılık olmadığına önemsenmesidir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurânu Kırâeten Muâsıraten*, Baskılar Distribütörlük ve





Şahrûr, bu metodu ilk keşfedenlerden biri olduğunu iddia etmektedir. Oysa Mutezililer, aşağıda ifade edileceği üzere Kur'ân ayetine istinaden bu teoriden söz etmişlerdir:

(وما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (İbrahim).

*“Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah’ın emirlerini) iyice açıklasın. Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>2</sup>*

Ali Abdürrazık, “İslam’da Yönetim Biçimi” (الإسلام وأصول الحكم) adlı kitabında çağdaş Kur'ân çalışmalarını erken ele alanlardan birisi sayılabilir. Kendisi bu çalışmasında İslam’daki hüküm sisteminin dayandığı esasları yok etmeye çalışmıştır. “Kur’ân’da anlatım sanatı” (الفن القصصي في القرآن الكريم) kitabının sahibi Muhammed Halefullah da şu ifadesiyle Kur’ân Kıssalarında geçen olayların gerçekliğinden şüphe eden diğer bir yazardır:

*“Biz, tüm dilbilimciler ve tefsircilere saygı gösteririz. Ancak sanatsal kıssaları incelerken belli sınırlarda durup kendimizi kısıtlamayız. Zira kıssayı zikrederken olay ve haberi takip etmekten daha önemli başka bir şeyi kastediyoruz. Biz şunu demek istiyoruz: Kıssa, öykücünün gerçekte olmayan kahraman tarafından gerçekleşen olayları ya da kahramanın gerçek, olayın kurgu olduğunu hayal ettiği edebî eserdir. Bunlar da belâgata göre ve sanatsal bir şekilde düzenlenmiştir”<sup>3</sup>.*

Kur’ân, Arap dili üzere nazil olmuştur. Başka bir deyişle, Allah mübarek hitabına konu ettiği manaları, muhatap kitlenin kelime dünyası içinde, onların

<sup>2</sup> İbrahim 14/4.

<sup>3</sup> Muhammed Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasîfi'l-Kur'ân*, Sina distribütörlük, Kahire, 4.baskı, 1999, s. 152.



söyleyiş şekillerini kullanarak ve aynı zamanda içinde geliştiği kültürün, dünya görüşünün, estetik ve ahlakî değerlerin içerisinde kalarak beyan etmiştir.<sup>4</sup>

Kur'ân-ı Kerim'in bir lafız, kelim, metin olması ve dinin temel ilke ve öğretilerinin bu söz kalıplarının içinde bulunmuş olması, tefsir tarihi boyunca genellikle lafız-anlam ilişkisini gündeme getirmiştir.<sup>5</sup>

Şahrûr'un çalışmaları ise öncelikle dile dayanmaktadır. Bu nedenle onun Kur'ân'î kavramlara yönelik çalışmaları yapısalılık bünyesinde ele alınabilir. Çünkü Kur'ân anlamları içerisinde bulunan toplumun kullanmış olduğu dilden değil ancak kendi çerçevesi içerisinde anlaşılabilir. Buradan hareketle Şahrûr'a göre Kur'ân'da ne bir tekrar ne bir ziyade ve ne de eş anlamlı kelimeler bulunmaktadır. Her bir kelimenin kendisine has delaleti, manası ve özelliği vardır. Mesela "*levh-i mahfuz*" kavramı (إِمَامٌ مُّبِينٌ)"imamin mübîn"<sup>6</sup> kavramından farklı bir anlam taşır. Benzer şekilde "*Kitap*" "Kur'ân'dan farklı bir anlama gelir. Şahrûr'un düşünce yapısı şu sonucu doğurur: Kur'ân ayetlerinin te'vîlinde dile dayanmak gerekir, dile dayanılmadığı takdirde yapı ile delalet arasındaki bağlantı kopar. Bu durumda Kur'ân ayetlerinin delile dayanmaksızın tevil edilmesinin kapısı açılır.

Burada öncelikle şunları ifade etmemiz gerekmektedir. Şahrûr'un asıl mesleği mühendislik olup, lisans öğretimini Rusya'da tamamlamıştır. Bölgenin komünist fikrini benimsemiştir. Yüksek lisansını Şam'da, doktorasını ise İrlanda'da tamamlamıştır. Klasik İslam bilimlerine dair almış olduğu hiçbir eğitim söz konusu değildir. Tüm bunlara rağmen Şahrûr, Kur'ân'ın anlamına ulaşma yolunda yeni bir metod inşa etmeye çalışmıştır.

<sup>4</sup> Necmettin Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyal-Kültürel Bağlamı*, İFAV 1.Baskı, İstanbul 2014, s. 19.

<sup>5</sup> Necmettin Gökkır, *Kur'an Lafızları*, Forart Yayınevi, İstanbul 2009, s. 78.

<sup>6</sup> Yasin 36/12



Dolayısıyla bu makalede Şahrûr'un yöntem ve görüşleri üzerinde duracağız. Aynı şekilde Şahrûr'un kullanmış olduğu yapı analiz metodunu kullanmak suretiyle onun fikirlerini tartışacağız. Bu çalışmada giriş, a: Kur'ân ve Zikir, b: Kur'ân'da "hadis" ve "kasas" kavramları, c: kitap ve açıklaması, d: Şahrûr'da tecdit kavramı, e: özgürlük sorunu, f: insan ve eceli, g: Şahrûr'un değerlendirilmesi üst başlıklar ve sonuç şeklinde ele alınacaktır.

### A. Kur'ân ve Zikir:

Şahrûr metodunda, Kitap, Kur'ân, Zikir ve Furkan şeklinde dört ana kavramı birbirinden ayırmaya çalışmaktadır:

(إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون). (الحجر)

"Şüphesiz o Zikir'i (Kur'ân'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz"<sup>7</sup> ayeti hakkında Şahrûr şöyle der: "Mushaf'ta karşımıza Zikir'in yanı sıra Kur'ân, Kitap ve Furkan ifadeleri çıkmaktadır. Bu kelimeler aynı mı yoksa farklı anlamlar mı taşıyor?"<sup>8</sup> Kendisi sonuç olarak bu kelimelerin aynı anlamı taşımadığını düşünmektedir.

#### 1. Kitap:

Şahrûr'a göre "Kitap", bir ya da birden fazla anlamda kullanılmıştır. "Kitap" kelimesi, başında harf-i tarif bulunmadığında Mushaf ile aynı anlama gelmemekte ve herhangi bir kitap anlamını içermektedir. Ancak "Mushaf" birden fazla kitap (konu) içerir. Oysa "Kitap" kelimesinin başına harf-i tarif geldiğinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedilen konular anlamına gelir, ancak böyle bir durumda kitap "Mushaf" olabilir.

<sup>7</sup> Hicr 15/9.

<sup>8</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 51.



Başka açıdan, Hz. Muhammed (s.a.v.) “Resul” ya da “Nebi” olması sebebiyle “Kitap” onun çağrısını ve peygamberliğini içermelidir. Buradan hareketle “Kitap” iki bölüme ayrılır.

1. Çağrı (mesaj) Kitabı: Hadler, ibadetler, helal ve haramların gösterilmesi<sup>9</sup>, Furkan’ın ahlâkı, genel ve özel yönlendirmeler gibi bilinçli insanî davranışın kurallarını kapsar.<sup>10</sup> Bunları da muhkem ayetler (ümmü’l-kitab) temsil eder.

2. Peygamberlik Kitabı: Varlığın hakikatinin beyan edilmesi ile tarihi ve evrensel bilgileri içeren konuların tümünü kapsar. Bunları da müteşabih ayetler temsil eder ve bu çağrının doğruluğu yüce Kur’ân ve Sebu’l- Mesâni’den oluşan peygamberlik ile onaylanmıştır. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) çağrısı insanî davranışta haram ile helâli birbirinden ayırdı, peygamberliği ise hak ile batılı (gerçek ile yanlış) birbirinden ayırdı.<sup>11</sup>

Kur’ân (müteşabih ayetler) Hz. Muhammed’in (s.a.v.) peygamberliğini vurgulayan ve insanî bilincin dışında olan konusal bir gerçektir, bu gerçeği anlamak bilimsel araştırma kurallarına tabidir, oysa çağrı şer’î ve sosyal bilimlere bağlıdır.<sup>12</sup>

## 2. Kur’ân:

Seb’ul-mesâni ile benzerlik gösteren ayetler, Kur’ân’da kitabın bir parçasıdır ve kitabın benzeri değildir.

Şahrûr’a göre “el-Kur’ân” kelimesi marife olduğu gibi nekre şeklinde de olabilir. Marife kalıbıyla geldiğinde Kur’ân doğrudan kendisinden bahsetmektedir. <sup>13</sup> *شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ* ve <sup>14</sup> *يس والقرآن الحكيم* örneklerinde olduğu gibi.

<sup>9</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve’l-Kurân*, s. 55

<sup>10</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve’l-Kurân*, s. 90.

<sup>11</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve’l-Kurân*, s. 90

<sup>12</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve’l-Kurân*, s. 103-113.

<sup>13</sup> Bakara 2/185.



Şayet nekre gelirse bu durumda kendisinden bir parçayı kast eder. بل هو قرآن<sup>14</sup> ayetinde Kur'ân kavramı doğrudan kendisini değil, kendisinden bir parçayı ifade eder.<sup>15</sup>

Şahrûr'a göre Kur'ân iki kısma ayrılır:

1-: Aslı olan: قرآن مجيد في لوح محفوظ<sup>17</sup> Kainatı düzenleyen genel kurallardır. Peygamber için dahi bu kanunlar asla değişmez.

2-: Değişen kısım: Şahrûr bu fikrini Yasin Sûresi 12. âyette zikri geçen وكل شيء أحصيناه في إمام مبين<sup>18</sup> İmamin Mübîn'e dayanmak suretiyle açıklamıştır. Şahrûr bu kavramı iki kısma ayırır:

I-Küçük tabiat olay ve kanunları: Rüzgârın esmesi, renklerin değişmesi ve Allah'ın canlılara erkek ve dişiliği bahşetmesi gibi. Tüm bunlar kader değil, doğal olan hadiselerdir. Şahrûr, "Göklere ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinize değişik olması da O'nun kudretinin delillerindedir."<sup>19</sup> ayetinden hareketle bu sonuca varır. Bu sahadaki Allah'ın ayetleri tabiat kanunlarına bağlıdır. Kur'ân'da zikri geçen Kitabün Mübin<sup>20</sup> kavramı söz konusu olduğunda burada zikri geçen konu doğa hadiseleri ile ilgilidir ve bu sahada bazı değişiklikler söz konusu olabilir.<sup>21</sup>

II- İnsanın Bilinçli Fiilleri: Şahrûr bu sonuca Yusuf Sûresi'nin 3. ayetine istinaden ulaşır. Söz konusu yerde "kasas" ifadesi "Levh-i Mahfuz" değil de "İmâmün Mübîn"<sup>21</sup> de gerçekleştiğinden sonra insanın fiillerine tabii olma an-

<sup>14</sup> Yasin 36/1-2.

<sup>15</sup> Bûruc 85/21.

<sup>16</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 90.

<sup>17</sup> Bûruc 85/21-22.

<sup>18</sup> Rum 30/22.

<sup>19</sup> En'âm 6/59.

<sup>20</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 75.

<sup>21</sup> Yasin 36/12.



lamını taşır. Kasas kavramı İmâmün Mübîn anlamındadır ve Kur'ân'da Yusuf 12/2; Şuara 26/1-2 ve 28/1-2. âyetlerinde ele alınmaktadır.<sup>22</sup>

### 3. Zikir:

Kur'ân'ı, insanî dil formatına (Arap diline) çevirmek. "Zikr" Kur'ân'da ele alınan bir kavramdır. Marife ve nekre formatında da gelse her durumda bu kavram sıfat anlamını taşır.<sup>23</sup>

Şahrûr'a göre Kur'ân, kainatı, doğa ve insanî hadiseleri düzenleyen kurallar bütünüdür. Şahrûr Zuhruf 43/3 âyetine istinaden Kur'ân'ın temelini başlangıçta dile dayanmazken daha sonra dile dayandığını ifade etmektedir. Buradaki "Zikr" Kur'ân'ın Arap dili ile inmesi anlamındadır (bu dil, kadim değil yeni bir dil ve yeni bir kitap demektir.) Bu düşünceye de Enbiya 21/2 âyetine istinaden ulaşmıştır. Bu durumda "Zikr'in" indirilişinden murat Kur'ân'ın tamamının Arap dili ile indirilişi anlamındadır.<sup>24</sup>

### 4. Furkan:

Furkan kelimesi Kur'ân'da marife olarak 9 kere, nekre olarak 1 kere (Enfal Suresi, 29. âyette) yer almaktadır, Bakara Suresi 53. âyette (Musa'ya Furkan'ı ve Kitab'ı vermiştik) pasajında Furkan kelimesi geçmektedir. Buna göre kitap ile Furkan Musa'ya ayrı ayrı verilmiştir. Bu durum, Kitap ile Furkan'ın birbirinden ayrı olduğunu gösterir. Bu bir sonraki âyette apaçık görülmektedir: Ali İmran Suresi 3. ve 4.âyetlerinde de şöyle buyrulmuştur: *(Resûlüm!) O, sana Kitab'ı hak ve önceki kitapları tasdik edici olarak tedricen indirmiş; daha önce de, insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ile İncil'i indirmişti. Furkan'ı da indirdi.*

<sup>22</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s.76.

<sup>23</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 60; Hicr 15/9; Sa'd 38/1.

<sup>24</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 62-63.



Nitekim Kitap Hz. Muhammed'e (s.a.v.) gelmeden evvel Furkan, Tevrat ve İncil indirildi. Bundan anlaşıldığına göre Hz. Musa'ya indirilen Furkan Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen Furkan ile aynıdır, bu da Allah'ın (c.c.) Bakara Suresi 185. ayetteki kavlinin anlamıdır (*Ramazan ayı, ki onda Kur'ân, insanlar için hidayete vesile olsun ve hidayete apaçık deliller ve Furkan olarak indirildi*), burada Furkan, Kur'ân'a atfedildiğinden Furkan'ın Kur'ân olmadığına sonucuna varılıyor, O, Ümmü'l-Kitab'ın (çağrı) bir parçasıdır.<sup>25</sup> Şahrûr'a göre Furkan Ümmü'l-Kitab'ın bir parçasıdır, o da En'âm suresinde geçen 10 vasiyettir.<sup>26</sup>

(قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيَّكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ \* وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْلَفُوا نَفْسًا وَلَا وُسْعًا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْبُدُوا وَلَوْ كَانُوا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ \* وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (الانعام)

(De ki: 'Gelin size Rabbinizin haram kıldığı şeyleri söyleyeyim: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayım, anaya babaya iyilik yapım, yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin, sizin ve onların rızkını veren Biziz, gizli ve açık kötülöklere yaklaşmayım, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayım. Allah bunları size düşünesiniz diye buyurmaktadır \* Yetim malına, erginlik çağına erişene kadar en iyi şeklin dışında yaklaşmayın; ölçüyü ve tartıyı doğru yapın. Biz kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükleriz. Konuştuğunuzda, akraba bile olsa sözünüzde adil olun. Allah'ın ahdini yerine getirin. Allah size bunları öğüt almanız için buyurmaktadır\* Bu, dosdoğru olan yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara uymayın. Allah size bunları sakınasınız diye buyurmaktadır.)<sup>27</sup>

Kur'ân ve Kitab'a referansın sure içinde yapılmış olmasının yeterliliğini belirten, modern dönem yazarlarından Ayşe Abdurrahman'a göre surede 5 kez

<sup>25</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 64-65.

<sup>26</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 51-64.

<sup>27</sup> En'âm Suresi. 6/151-153.



(واذكر في الكتاب) kalıbıyla Meryem, İbrahim, Musa, İsmail ve İdris için Kitap'a atıf yapılması ve aynı şekilde sure sonunda 97. âyette ( فإنا يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين ) (وتتذر به قوما لدا Kur'ân'a atfın olması yeterli olacaktır. O halde Meryem Suresi de Huruf-ı Mukataa ile başlayıp Kur'ân ve vahye vurgu yapan surelerden biridir.<sup>28</sup>

### B. Kur'ân'da "Hadis" ve "Kasas" Kavramları:

Şahrûr'a göre; Kur'ân, peygamberliktir ve gerçektir. Pek çok ayette Kur'ân'ın (*Hadis*) diye vasfedilmesinin temel bir sebebi vardır:

(ماكان حديثا يفترى)(يوسف)،(فذرني ومن يكذب بهذا الحديث)(القلم)، (أفيهذا الحديث أنتم مدهنون)(الواقعة)، (فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا)(النساء)، (فيأي حديث بعده يؤمنون)(المرسلات)، (هل أتاك حديث موسى)(النازعات)، (هل أتاك حديث موسى)(البروج).

(Kur'ân uydurulabilen bir söz değildir)<sup>29</sup>, (bu sözü (Kur'ân'ı) yalanlayanları Bana bırak)<sup>30</sup>, (Siz bu sözü mü hor görüyorsunuz?)<sup>31</sup>, (Bunlara ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar?)<sup>32</sup>, (Kur'ân'dan başka hangi söze inanacaklar?)<sup>33</sup>, (Musa'nın başından geçen olay (söz) sana geldi mi?)<sup>34</sup>, (Firavun ve Semud ordularının haberi (sözü) sana geldi mi?)<sup>35</sup>.

*Hadis*, hadese fiilinden türemiştir, *Hades* ise iki şıklı bir olaydır. Hadisin insani bir olay olmasına Nâziât Suresi 15.ayetini örnek verebiliriz. (Musa'nın başından geçen olay (söz) sana geldi mi?)<sup>36</sup>(هل أتاك حديث موسى)

Ya da evrensel bir olay olmasına A'raf suresi 185. ayeti örnek olarak gösterebilir:

<sup>28</sup> Bilal Gökür, *Meryem Suresi Tefsiri*, Fecr Yayınları, Ankara 2009, 1. Baskı, s. 53.

<sup>29</sup> Yusuf Suresi, 12/111.

<sup>30</sup> Kalem Suresi, 68/44.

<sup>31</sup> Vakia Suresi, 56/81.

<sup>32</sup> Nisa Suresi, 4/78.

<sup>33</sup> Mürselat Suresi, 77/50.

<sup>34</sup> Naziat Suresi, 79/15.

<sup>35</sup> Büruc Suresi, 85/17.

<sup>36</sup> Naziat Suresi, 79/15.





(أولم ينظروا إلى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون) (الأعراف)

(Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı? Bundan sonra hangi söze inanacaklar?<sup>37</sup>).

İşte "hades", her insanî ve evrensel hadesi (olayı) kapsamaktadır. Kur'an küllî ve kısmî evrensel olayları ve insanî olayları bir araya getirmiştir. (Kur'an'da ki kasas / en iyi kasas olarak nitelendirilmiştir), İşte bu yüzden hem *Hadis* hem de *Kur'an* olarak isimlendirilmiştir.<sup>38</sup>

İnsan (tarih) ve evrenin olayları, maddeyi düzenleyen yasaları ve insanî tarihi tanzim eden kanunları kapsadığından "Hadis" olarak isimlendirilmiş ve bu olayları ve yasaları birbirlerine bağlamıştır. Nitekim Yusuf Suresi 3. ayeti de buna işaret etmektedir.

(نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن)(يوسف).

(Biz bu Kur'an'ı vahyederek, sana en güzel kıssaları anlatıyoruz<sup>39</sup>).

Kur'an olarak isimlendirilmesinin sebebi ise; "Kur'an" kelimesi ise (karae) kelimesinden türemiştir, ki toplama, biraraya getirme ve karşılaştırma gibi anlamlara geliyor, İbn Faris (ö.395) de (karae) kelimesinin (karane) kelimesinden türediği kanaatindedir. Nitekim okumak (kira) bir eğitim işlemidir ve eşyaları birbirleriyle kıyaslayarak gerçekleşir. A'raf Suresi 204.ayetin (Kur'an okunduğu zaman ona kulak verin, dinleyin ki merhamet olunassınız) anlamı da bir eğitim işlemindedir. Birinin gelip Kur'an'ı anlatması halinde onun dinlen-

<sup>37</sup> Â'raf Suresi, 7/185.

<sup>38</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 93.

<sup>39</sup> Yusuf Suresi. 12/3.



mesini emretmektedir. Bu anlam tilavetten değil âyetlerin okunmasından yani anlatılmasından ileri gelir.<sup>40</sup>

Şahrûr, Allah'ın (cc) kelimelerinin, Allah'ın evrensel varlığı olduğu ve Kur'ân'ın iki bölüme ayrıldığı düşüncesine kanîdir. Şöyle ki:

1. Sabit bir kısım; varlığı düzenleyen genel yasaları kapsar.

2. Değişken kısım; mübin imamdan alınmıştır. Bu da iki şıktan oluşmaktadır.

A. Moleküler doğanın olayları ve yasaları ki buna İmamün Mübîn ismini verdi.

B. Bilinçli insanın amelleri ve insanî tarihin olayları ki, buna da ahsanu'l-kasas ismi verilmiştir.

Kur'ân, Tevrat ve İncil'i doğrulamak için değil Ümmü'l-Kitab'ı yani muhkem ayetleri doğrulamak için gelmiştir. Bu mesele fakih ve tefsircilerin anladıkları gibi değildir.<sup>41</sup>

### C. Kitap ve Açıklaması (الكتاب وتفصيله):

Şahrûr, "Kitabın Tafsili" "تفصيل الكتاب" teriminin anlatımını uzunca ele almıştır. Ona göre bu terim, "Kitab'ı" anlatan ayetlerdir. Bunlar hem kusursuz değil hem de birbirine benzerdirler. Ne hükümdür ne de Kur'ân'dır. Detaylandırma (et-tafsîl) ise yer ve zaman olarak eşyaların maddi ayırımıdır. Hûd Suresi'nde bu konuyla alakalı şöyle bir ifade geçmektedir:

(الر كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) (هود).

<sup>40</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 90 -91.

<sup>41</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 70-96.



1. (Elif, Lam, Ra. Bu Kitap, hakim ve haberdar olan Allah tarafından ayetleri kesin kılınmış, sonra da uzun uzadıya açıklanmış bir Kitap'dır.)<sup>42</sup>Şahrûr burada âyetin muhkem kitabın mekansal ayırımından bahsettiğini düşünmektedir, yani muhkem ayetler (ümmü'l-kitâp). Bu muhkem kitapta tüm hükümler (yasalar) Mushaf'ın tümüne tekrarlanmadan dağıtılmıştır, Nisa, Âli-İmran ve Bakara suresinde tekrarlanmayan hükümler vardır ve Hûd Suresi 1. ayeti Fussilet Suresi 3. ayetiyle ilişkilendirerek dağıtılmış hükümlerin ayetleri arasında Kur'ân lafzını yerleştirmiştir:

Fussilet Suresi'nin 3. ayetinde ise başka bir örnek karşımıza çıkmaktadır. (bilen bir kavim için, âyetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır.)<sup>43</sup>

(كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتَهُ فَأَرَأَيْتَ لِقَوْمٍ يُعَلِّمُونَ)(فصلت).

Şahrûr'a göre Kitab'ın tafsiline/açıklamasına ihtiyaç teşkil eden ( غاية تفصيل ) ve benzerliklerin karışmasına yol açan iki sebep vardır:

1. Muhkem ayetler tahrife müsait ve icazdan yoksundur. İçinde "Kur'ân" lafzının geçtiği benzer ayetlerde icaz vardır. Kur'ân kelimesinin kesin hüküm bildiren ayetlerin arasına konulmasının hedefi bu hükümlerde içtihat olmasının önünü almaktır. Çünkü Muhkem ve Müteşâbih ayetlerden oluşan tek bir suredeki ayetlerin sayısı ve tertibi tam bir şekilde spesifik ve belirlenmiştir.

2. Kur'ân'ın görevi, Ümmü'l-Kitab'a egemenlik yolunu göstermesidir; yani korumak ve denetlemektir.

Kur'ân ve Sebu'l-Mesânî (peygamberlik) Allah'lık (tanrılık) kitabı iken ümmü'l-kitab (çağrı) ise ilahilik kitabıdır.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Hûd Suresi, 11/1.

<sup>43</sup> Fussilet Suresi, 41/3.

<sup>44</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 113-124.



#### D. Şahrûr'da Tecdid Kavramı:

Şahrûr, modernleşme önerilerinin sadece tekrarlar halinde kalmaları halinde hiçbir zaman meyve vermeyeceğini ve verimsiz olduğunu vurgulamaktadır. Kendisine göre bu öneriler faydalı düşünceler ve anlamlı fikirden yoksun olduğu ve sadece süslü kelimelerden ve hutbelerden ibaret olduğu müddetçe yenileme kökenleri geçecektir. Zira insanî tarih iki aşamaya ayrılır:

*Birinci aşama:* Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) çağrısıyla sonlanan çağrıların aşamasıdır.

*İkinci aşama:* Çağrılardan sonraki yani şimdi yaşadığımız aşamadır. Buna dayanarak bugün insanlık herhangi bir çağrı ya da peygamberliğe ihtiyaç duymamaktadır. Şahrûr'a göre artık insanlık yeni çağrılar olmaksızın varlığın kendisini tek başına keşfedebilir ve yasaları koyabilir. Çünkü insanlık, geçmişine nazaran insanî ve ahlakî seviyede çok iyi düzeye erişmiştir.

Şahrûr, "Çağdaş okumalarda metot" başlıklı eserinde şöyle demektedir: "Biz *tenzîl-i hakîm'i* (hikmetle indirileni) çağrılarının sonuncusu olarak, çağrılardan sonraki çağrının aklı ve gözleriyle okuduk." Yani bu tenzil öncekilere kendi seviyelerine göre geldi, öncekiler kendi anlama kapasiteleri ile okudular, bugün ve sonrasındakilere ise farklı bir seviye düzeyinde, kendi seviyemizde geldi. Bu ancak böyle bir izah ile geçerli olur. Buna ise metnin katılığı (sabitliği) ve içeriğin esnekliği (hareketliliği) denir ki tartışma da metin ile içerik arasında olur.<sup>45</sup>

Metin daima çağdaş okuma sıfatını taşır, tarihin belli bir dilimi üzerinde duran çağdaş okuyucu, yaşadığı zaman diliminde ortaya çıkan kültürel ve sosyal sorunları çözmek için çağdaş bilimsel yöntemleri kullanarak, sabit sözel metinli tenzilden başkalarının anlamadıklarını anlayacak, bizden sonraki za-

<sup>45</sup> Muhammad Şahrûr, *Tecfîfü Menâbii'l-İrhâb*, Ahali Yayınları, Şam 2008, s. 26



manda yaşayan insanlar ise mantık ve akıl kuralları çerçevesinde bizim anladıklarımızdan başkasını anlayacaklardır.<sup>46</sup>

### E. Özgürlük Sorunu:

Bir insan genel olarak bir işi yapmak istese bu işi gerçekleştirmek için işe mahsus birincil aşamaları yerine getirmesi gerekir. Bu aşamalar o insan yapısında mevcuttur. İnsan; uçak, denizaltı ve diğer icatları doğadaki bulunan kanunlar yardımı ile yapmıştır. Önceleri bilim dünyasında olan bu aşamaları anladıktan sonra, aklın soyut düşüncesi devreye girmiş ve en son da insanın hayal etme ve icat etmeye gücü yetmiştir. İşte doğadaki imkanlar onu, taklid edip onları geliştirip kendisine hizmet edecek hale getirmiştir.<sup>47</sup>

Kader, eşyaların konusal varlığıdır ve bunların dışı vuran boyutu insanî bilincin dışındadır. Kaza ise bilinçli davranış (insanî istek) ile özetlenen bir fenomendir. Kaza zıtlar arasındaki harekete dayanır; yani kaderin (varlık) olumluluk ve olumsuzluk boyutları arasında herhangi bir davranıştır. Buna göre kaza hareketli bilirlilik sayesinde kaderden doğmaktadır. Varlığın boyutlarının (fenomeni) insanî bilirliliği her zaman yukarıya doğru hareketli olduğundan dolayı insanî kaza da aynı yönü takip eder.<sup>48</sup>

Kader ve kaza ile bilirlilik arasında bir sebepsel ilişki gözükmemektedir. İnsan bildiğinde ihtiyacı idrak eder. İhtiyacını gidermek için çabalar (İşte bu kaza olmaktadır.), ancak bu kaza doğanın kanunlarını bilmeden etkili olamaz (bu da kader). Burada da iki kavram arasındaki bağlantı da, varlıksal bağlantı da ortaya çıkmaktadır. Zira kader olmadan kaza olmaz, kaza olmadan da kaderin bir anlamı yoktur.

<sup>46</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 28.

<sup>47</sup> Muhammad Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 431.

<sup>48</sup> Muhammad Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 434.



*Câbiri*, “İnsanların dini, mirası egemenliğini göstermektedir ki bu da bize uzanan miras fikirleri, mirası sistem, kanunlar ve çağdaşlıktır.” demektedir.<sup>49</sup>

Ona göre özgürlük insani bilirlığın başlangıcı ile başlayan, zıtlardaki (varlığın fenomeni) olumluluk ile olumsuzluk arasında hareket eden bilinçli insanî istektir, bir fenomen olarak iki unsuru vardır:

Birinci unsur (konusal): Bu eşyaların konusal varlığıdır.

İkinci unsur: Ruhun üflemesinden gelmektedir. Bu bilinçli isteğe neden olan bir bilirliktir. Zira Hazret-i Adem’in bilirlikten (bilgelikten, bildikten) sonra ilk uyguladığı şey Allah’ın emirlerine karşı özgürlüğü kullanmaktır. Şahrûr, özgürlüğün bir gereksinim bilinci olduğunu savunan düşünceyi eleştirmektedir. Çünkü kendince gereksinim bilinci özgürlüğü uygulamak için yeterli değildir. Bu bilinç olmasa da olur denebilecek fuzuli bir araç değil, özgürlüğü uygulamak için elzem bir şarttır. Buradan yola çıkarak bir insanın özgürlüğü uygulamak için iki zıt seçenekler arasında tercih yapma fırsatı olması gerektiği kanısına varılmaktadır.<sup>50</sup>

Şahrûr’a göre, halifelik (hilafet) Allah’ın bize vermiş olduğu imkânlar ve kudret ile yeryüzünü ihya ve ıslah etmek mesuliyetini taşıyan, yeryüzü halifelidir. Ancak bunun olabilmesi için iyilikle ve kötülük, isyan ile itaat tartışmasını yapabilecek ve Allah’ın iradesi ve isteği ile insanın kendi isteği ve iradesi arasında tartışma yapmaya mütecahiz özgür iradenin (istek) olması lazımdır.<sup>51</sup>

Şahrûr, aşağıdaki ayetlere istinaden yaratılış evriminin (Darwin evrim teorisi) kaçınılmaz olduğunu söylemektedir:

<sup>49</sup> Muhammed Abid el-Câbirî, *Nahmuve't-Türâs*, Arap Kültür Merkezinin Baskısı, 1993, s. 21.

<sup>22</sup> Muhammed Abid el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>51</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kasasü'l-Kur'ânî Kirâeten Muâsıraten*, Sâkî Yayınevi, Birinci Baskı, Beyrut 2010, s. 290.



(وقد خلقناكم أطواراً) (نوح).

فسوّاك فعدلك) (الإنفطار). (الذي خلقك

(Hâlbuki O, sizi evrelerden geçirerek yaratmıştır.).<sup>52</sup> (O (senin Rabbin) ki, seni yarattı, sonra seni sevva etti (dizayn etti), sonra da düzen üzere seni dengeli, sağlıklı kıldı ).<sup>53</sup>

Şahrûr bu ayetlerin insanın içinde yaratıldığı gelişim evrelerinin belli bir sırasına ve insanın eğrilik evresinden dimdik kıvam evresine doğru gelişmesine dair bir kanıt olarak saymaktadır.

(ثُمَّ سَوَّاهُ رَجُلًا) (الكهف).

Âyet (sonra da Allah seni (eksiksiz) bir insan (adam) şeklinde düzenleyip kıldı)<sup>54</sup>. İnsanın son hal ve mahiyetinin ruh üflenmeye hazır ve yeterli hale geldiğinde ruh üflenmek üzere Hz. Âdem seçildi.<sup>55</sup>

Şahrûr bir sonraki ayeti de bu konuda ele almaktadır.

(أو لم يروا أنا خلقنا لهم ممّا عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون) (يس).

(Görmediler mi ki, biz onlar için, ellerimizin (kudretimizin) eseri olan hayvanlar(en'am) yarattık da onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar).<sup>56</sup>

Şahrûr, Allah (cc) "ellerimizin yarattığı hayvanları" demiş olsaydı muhatap kimsenin, hayvanların ilk canlı hücreden olgun bir hayvan olana dek yaratılış sürecindeki geçen tüm ardışık ve paralel fiilleri bildiği anlamına gelirdi. Bu fiilleri bilmek muhatapın dimağına açık olsaydı muhatap tek başına hayvanları yaratabiliyor olacaktı. Şahrûr, burada geçen "ellerimiz" kelimesini şöyle anlatmaktadır:

<sup>52</sup> Nuh Suresi, 71/14.

<sup>53</sup> İnfitar Suresi, 82/7.

<sup>54</sup> Kehf Suresi, 18/37.

<sup>55</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kasasul-Kur'ânî Kırâeten Muâsıraten*, s. 255.

<sup>56</sup> Yasin Suresi, 36/71.



“Eller” (teyit etmek) fiilinden gelmektedir. Ondan da “eller” (el-eydî, el-eyâdî) ve teyit etmek kelimeleri türemiştir. Bu örnekteki manaya göre şu örnekler verilebilir: “Bir kimse bir başkasını belli bir durumda teyit etti.” Yani onunla hem fikir oldu, onunla muvâfık kaldı. Şahrûr, bu konuda şu âyeti örnek vermektedir.

(يد الله فوق أيديهم)(الفتح).

(Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir.)<sup>57</sup>Bu ayetin şöyle bir anlatımını yapmıştır: Allah (cc) Rıdvan Biati’nde sahabeleri teyit etmiş ve onlara yardım elini uzatmıştır. Zariyat suresinin 47. ayeti ile de başka bir örnek vermektedir:

(والسماء بنيناها بأيدي وإنا لموسعون)(الذاريات).

(*Ve sema(gökyüzü); Biz onu büyük bir kudret ile bina ettik. Ve muhakkak ki (onu) genişletici olan elbette Biziz.*)<sup>58</sup>

Bu âyette geçen (eyd) kelimesi genel anlamda kudret ve korumaya bir delil olarak anlaşılmaktadır. “El” anlamından gelmiş olsa ıslah, kuvvet ve dokunulmazlığı ifade edilmesi söz konusu olmaktadır. “Demir el (yumruk) ile vurdu” darbu meselinde bu “kuvvetlice vurmak” anlamına gelmektedir.<sup>59</sup>

#### F. İnsanın Eceli:

Şahrûr, metne özel bakış ve okuma ile insanın eceli ve ömrü tartışması hakkında bilinenden farklı bir yaklaşım ortaya koyarken, şu âyetleri ele almaktadır.

(وماكان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابًا مؤجلًا ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزى الشاكرين).(آل عمران).

<sup>57</sup> Fetih Süresi, 48/10.

<sup>58</sup> Zariyat Süresi, 51/47.

<sup>59</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbu ve'l-Kurân*, s. 422-423.





*(Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır. Kim dünya menfaatini isterse, kendisine ondan veririz. Kim de ahiret mükâfatını isterse, ona da ondan veririz. Biz şükredenleri mükâfatlandıracağız).<sup>60</sup>*

*(فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قيامًا وقعودًا وعلى جنوبكم فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا). (النساء).*

*(Namazı kıldıktan başka, Allah'ı ayakta iken, otururken, yan yatarken de anın. Emniyete kavuştuğunuzda, namazı gereğince kılın. Namaz şüphesiz, inananlara belirli vakitlerde farz kılınmıştır).<sup>61</sup>*

Şahrûr, Âli İmran Suresi 145. ayetini ele alırken şöyle demektedir: O ayet Kur'an'dandır (peygamberliktendir), ancak Nisa Suresi 103. ayeti ise Ümmü'l-Kitap'tandır (çağrıdır). Şahrûr'a göre Peygamberlik, kaderin yasalarını içermekte iken, çağrı ise insanî kazayı kapsamaktadır. Ölümün belirli süreye göre mukadder olmasının sebebini şu şekilde izah eder. Ölüm fermanı konusal şartların tümünden ibarettir. Bu şartlar gerçekleşirse ölüme kaçınılmaz olur. Bu fermanın şartları gerçekleşene dek ölüm ertelenmiştir. Ancak insan "ölümün gerçeği ve sebepleri" kitabını okuyup daha iyi anlayınca bu şartları erteleyip ömrünü uzatabilme yeteneğine sahiptir. Aynen tıp alanındaki gelişmelerin, ölümlerin sayısını azaltmakta ve hastalıkları yok etmekte aşikâr bir rolünün olması gibi.<sup>62</sup>

Şahrûr'un Sünnet hakkındaki görüşleri üstüne durmak da gerekmektedir. Çünkü kendi eserinde "Sünnet" isimli müstakil bir bölüm kaleme almıştır. Bu bölümde Nebi ile Resul'un sünnetlerini birbirlerinden ayırmıştır. Buna göre peygamberlik makamına "Ey Peygamber" ifadesi kullanarak hitap eden ayetler, Peygamber'e mahsus özel talimat içermekte ve kesinlikle haram ve helal ile

<sup>60</sup> Âli İmran Sûresi, 3/145.

<sup>61</sup> Nisa Sûresi, 4/103.

<sup>62</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kitâbuve'l-Kurânu*, s. 412-413. Bu meseleyi ayrıntılarıyla kaynaktan incelemenizi rica ederim.



bağlantılı değildir. Zira itaat elçilik makamında gelmiştir. Bu görüşe Şahrûr aşağıdaki ayeti delil olarak göstermiştir:

(وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول)(النساء)

(*Allah'a itaat edin, Peygambere de itaat edin*)<sup>63</sup>

### G. Şahrûr'un Değerlendirilmesi:

Bilindiği üzere Kur'ân lafızlarının yapısal çalışmalarına yönelik değerlendirme araştırmacının kuvvetine veya onun metodunun zaafiyetine dayanan bir yöntem üzerine inşa edilir. Gerçekte Şahrûr'un uzmanlığına baktığımızda onun asli vazifesinin mühendislik olduğunu görürüz. Orijinal olmasına rağmen onun yöntemi aynı şekilde yapısal analiz açısından ciddi zaafılar içermektedir. Her ne kadar daha sonrasında Şahrûr kendisini Kur'ân araştırmalarına ve Kur'ân kavramlarının lafzi analizlerine adanmışsa da onun bu sahada herhangi bir uzmanlığı ve sağlam bir metodu yoktur. Ciddi anlamda önemli fikirlerini, son derece zayıf muhtemel anlamlar üzerine inşa etmektedir. Öyle ki kimi zaman bu düşünceleri siyak-sibak ile büyük oranda geliştirmektedir.

Çağdaş araştırmacılar kendi yöntemiyle Kur'ân metnini tefsir ettikleri gibi yenilikçi okumalar da Kur'ân metnini tefsir ettiklerini iddia etmektedir. Ancak yenilikçi okumalar gerçekte kısa surelerin bazı parçalarının ya da farklı surelerden alınan bazı ayetlerin tefsirinden öteye geçmemektedir. Bu yüzden Kur'ân metni yerine Kur'ân ayetleri ifadesini kullanmayı tercih ettik.<sup>64</sup>

Yenilikçi okuma ile çağdaş okumanın birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Zira yenilikçilik, çağdaşıktan başka bir şeydir. Zira yenilikçilik, batı toplumunun sosyo-kültürel ve uygarlık tarihinin sebeplerine bağlıyken, çağdaşlık söz konusu olduğunda böyle bir bağlantı kurulmamalıdır. Çağdaş oku-

<sup>63</sup> Muhammed Şahrûr, *el-Kiitâbu ve'l-Kurân*, s. 550.

<sup>64</sup> Taha Abdurrahman, *Rûhu'l-Hadâse*, Arap Kültür Merkezi, Kazablanka, 2006, s. 176.



yucu kendi başarılarındaki tarihi ürünlerle çok meşgul olmadan çağındaki farklı başarıları ele almaktadır. Muhammed Şahrûr'un "Kur'ân ve Kitap" isimli kendi eserini okuması çağdaş okumaların bir örneğidir. Şahrûr kendi okumasını çağdaşlıkla nitelendirirken, Muhammed Arkoun, Şahrûr'un kitabının yenilikçilikten yoksun olduğunu söylemektedir.<sup>65</sup>

Şahrûr, gerçekte İslamî fikrin sorunlarını (çatışmalarını) çözmek adına metinden (Kur'ân ayetlerinden) yola çıkmıştır. Ancak Muhammed Arkoun, bunu kusur olarak görmüş ve Şahrûr hakkında şöyle demiştir: "O, Kur'ân'ın Arap diliyle vahyi ihtiva eden kitap olmasından hareketle, Kur'ân'ın ilahi doğruluğunu ve evrensel geçerliliğini tekrar değerlendirmeye çalışıyor!"<sup>66</sup>

Diğer taraftan Merhum Said Ramazan el-Bûtî gibi bazı çağdaşları Şahrûr'u ciddi anlamda suçlamaktadırlar. Nitekim Buti, Şahrûr hakkında şöyle demektedir: "1991 yılında Fas'taki üniversite dekanlarından biri beni ziyaret etmişti. Avusturya'daki Yahudi derneklerinden birinin Kur'ân hakkında bir eser yazmayı bitirdiğini haber verdi. Sonra bu derneğin, ilgili eserin sorumluluğunu üstlenecek bir yayınevi ve konuyu savunacak Arap, Müslüman adını taşıyan bir yazar araştırmaya başladıklarını anlattı. Fakat şu ana değin Araplar arasından yetkili bazı devlet liderlerinin yardım etmekte tereddüt etmemelerine rağmen, istenilen özellikleri taşıyan kimseyi bulamadığını söyledi."<sup>67</sup>

Abdurrahman Habenneke (ö.1425/2004) diyor ki: "Ramazan el-Bûtî beni Mekke'de ziyaret etmişti. Ona Şahrûr'un kitabını sordum. Kitabı okuduğunu ve reddedilmeye dahi değer bulmadığını söyledi." Habenneke şöyle demektedir: "Anlaşılan o ki, Avusturya'daki dernek ilgili konuda başarılı oldu. 1992 yılında

<sup>65</sup> Taha Abdurrahman, *Rûhu'l-Hadâse*, s. 177.

<sup>66</sup> Muhammed Arkoun, *el-Kur'ânmine't-Tefsîrbi'l-Meorûs ilâ Tahlîli'l-Hitâbi'd-Dînî*, Haşim Salih Çevirisi, Taliat Yayınevi, Beyrut, 2. baskı 2005, s. 15.

<sup>67</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Hezihi Müşkiletühüm, Dimaşğ, Dâru'l-Fikr*, 1. Baskı, t.y., s. 247.



yazarı Muhammed Şahrûr olan “el-Kitab ve'l-Kur'ân Kırâatün Muâsiratün” başlıklı kitabın basımı gerçekleşti.<sup>68</sup>

### **Sonuç:**

Kur'ân'a dair yazılmış temel eserler Kur'ân'ın tefsiri olarak bilinmektedir. Bu eserlerde Kur'ân bir bütün olarak değerlendirilir. Tefsir esnasında Kur'ân, konularına göre ayrılmaz. Oysa bazı çağdaş (yeni) okumalar, Kur'ân'ı bir bütün olarak değerlendirmekten öte kısmî konular üzerinde dururlar. Böyle yapmakla onların temel maksatları ilgili ayetleri tahrif etmektir. Diğer bir ifade ile bu kimselerin temel gayeleri ilgili konuda Kur'ân'dan bir anlam çıkarmaktan ziyade, o konuyu sorun olarak görüp ilgili ayetler üzerinde eleştiri yapmaktır.

Şahrûr'un çalışmalarında takip ettiği metot dile odaklanmaktır. Kimi zaman görüşlerini sözlükteki zayıf anlamlara dayandırmaktadır. Fakat onun sahip olduğu felsefi düşüncelerden tercih ettiği manaları Kur'ân asla onaylamamaktadır. Çünkü Kur'ân kendisine has manalarla taşıdığı kelimeleri, ancak Kur'ân'ın kendi penceresinden anlaşılır. Şahrûr'un kanaatine göre ise Kur'ân kavramlarına yönelik çalışmaların değeri yoktur. Zira bugün ile ilgili kavramların ortaya çıkarılması geçmiş klasik eserlerin anlayışı minvalini de ortaya koymaktadır. Bu durumda geçmişte yapılmış olan geçmişin zihniyeti olduğu gibi bugüne taşımış olur ki bu da geçmişin tekrarından başka bir şey olmaz. Şahrûr'un bütün çalışmalarından ortaya çıkan sonuca göre şu an insanlık ne bir risalete ne de bir nebiye ihtiyaç duymaktadır. Çünkü insanlık nübüvvet olmaksızın hakikatleri meydana çıkarabilme gücüne sahiptir.

Aslında Kur'ân çalışmalarının kendine has bir yöntemi vardır. Bu yöntem esnasında kavram yapısının anlaşılması Kur'ân Arapların diliyle indirilmiştir. Onlar, Kur'ân'ın ne demek istediğini anlıyorlardı. Bir anlamda Cahiliye

---

<sup>68</sup> Abdurrahman el-Meydâni, et-Tahrifü'l-Muasır, Dımaşg, Daru'l-Kalem, 1. Baskı, 1997, s. 22.



döneminde kullandıkları dili, kavramı Kur'ân kullanmıştır. Kur'ân, Cahiliye döneminde onların kullandıkları kavramları kullanmış, kimi kavramların anlamını genişletmiş ya da daraltmış ya da tamamen ilga etmiştir. Kur'ân sonrası lügatlere dayanmıştır. Öyle ki Şahrûr, fikirlerini Kur'ân'ın asla taşıyamayacağı anlamlar üzerine yüklemiştir. Bu nedenle onun bu çalışması saha hakkında uzman olmaması hasebiyle son derece zayıf ve karmaşıktır.

### **Kaynakça:**

*Arkun, Muhammed, el-Kur'ânmine't-Tefsîri'l-Mevrûs ilâ Tahlîli'l-Hitâbî'd-Dînî, Beyrut, Haşim Salih Çevirisi, Talat Yayınevi, 2. Baskı, 2005.*

El-Bûtî, Said Ramazan, Hezihi Müşkiletühüm, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, t.y.  
1. Baskı.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Nahnuve't-Türâs*, Fas, Arap Kültür Merkezinin Baskısı, 1993.

Gökkır, Bilal, *Meryem Suresi Tefsiri*, Ankara, Fecr Yayınları, 1. Baskı, 2009.

Gökkır, Necmettin, *Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, İstanbul, İFAV  
1. Baskı, 2014.

Gökkır, Necmettin, *Kur'ân Lafızları*, İstanbul, Forart Yayınları, 2009.

Habenneke, Abdurrahman el-Meydânî, *et-Tahrifü'l-Muâsır*, Dımaşk, Daru'l-Kalem, 1. Baskı, 1997.

*Halefullah, Muhammed, el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'ân, Kahire, Sina Yayınevi, 4. Baskı, 1999.*

*Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Bakanlığı, 18. Baskı, Ankara, 2009.

Şahrûr, Muhammed, *el-Kasasü'l-Kur'ânî Kırâeten Muâsıraten*, Beyrut, Al-sagi Yayınevi, 1. Baskı, 2010.



Şahrûr, Muhammed, *el-Kitâbu ve'l-Kurânu Kırâeten Muâsıraten*, Beyrut, el-Matbûât Yayıncılık, 8. Baskı, 2006.

Şahrûr, Muhammed, *Tecfîfü Menâbii'l-İrhâb*, Şam, Çağdaş Fikir Çalışmalarının Müessesesi, Alahali Yayınevi, 2008.

Taha Abdurrahman, *Rûhu'l-Hadâse*, Fas, Arap Kültür Merkezi, Kazablanka, 1. baskı 2006.





## TÜRK VE İSLÂM ESERLERİ MÜZESİ KUR'ÂN KOLEKSİYONUNDAN NÂDİR BİR MUSHAF: "HATTAT ŞEYH HAMDULLAH EFENDİ'NİN 350 YIL SONRA TAMAMLANAN MUSHAFI"\*

Süleyman Berk\*\*

### Öz:

İstanbul, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin zengin Kur'ân koleksiyonu içerisinde bulunan bir Mushaf, Hattat Şeyh Hamdullah Efendi tarafından yazılmaya başlanmış, tamamlanması ise yaklaşık 350 yıl sonra mümkün olabilmıştır. Kur'ân koleksiyonundaki tek tasdik edilmiş Mushaf olan bu eserin, Şeyh Hamdullah ekolünün 350 yıl sonra ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından Hat Sanatı için çok kıymetli bir eser olduğu kanaatindeyiz. Hattat Şeyh Hamdullah (1429- 1520) tarafından başlanıp Hattat Yahya Hilmi Efendi (1833- 1907) tarafından tamamlanan eserin hattının, Şeyh Hamdullah'a ait olduğu, Hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi (1801- 1876), Hattat Mehmed Hulûsi Efendi (v. 1874) ve Hattat Mehmed Şevkî Efendi (1829- 1887) gibi dönemin en önemli hattatları tarafından tasdik olunması ise, sanat açısından bu Mushaf'ın değerine değer katmıştır.

Şüphesiz, Yahya Hilmi Efendi, Şeyh Hamdullah ile başlayan ve Hâfız Osman Efendi ile gelişerek devam eden ana yol içerisinde farklı bir şiveye sahip hattattır. Şeyh Hamdullah tarafından yazılan Mushafı, asırlar sonra aynı üslupta tamamlaması büyük bir başarı olup, yazıda kaleme hâkimiyetini göstermesi bakımından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Hat Sanatı, Hattat Şeyh Hamdullah Efendi, Hattat Yahya Hilmi Efendi, Tasdik.

\* Bu makale, Amasya Üniversitesi Rektörlüğü ve Amasya Müftülüğü tarafından 01- 02 Kasım 2013 tarihleri arasında Amasya'da düzenlenen "Osmanlı'dan Günümüze Kur'ân ve Hüsn-i Hat Sempozyumu"na sunulan bildirinin gözden geçirilmiş şeklidir.

\*\* Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi.



**Abstract:**

**A Rare Mushaf From The Museum of Turkish and Islamic Arts Qur'an Collection "The Calligraphist Sheyh Hamdullah Efendi's Mushaf was Completed After 350 Years"**

The Mus'haf, belonging to the rich Qur'an collection of the Museum of Turkish and Islamic Arts, Istanbul, was begun to be written by the calligraphist Sheyh Hamdullah Efendi. However, its completion took place approximately 350 years after it was started to be written. Being the only confirmed Mus'haf in the Qur'an collection of the museum, makes it significantly important. The Mus'haf also demonstrates the level at which the school of Sheyh Hamdullah has evolved in 350 years in terms of calligraphy. The calligraphist Sheyh Hamdullah Efendi (1429- 1520) started to write the Mus'haf, but after more than three centuries the calligraphist Yahya Hilmi Efendi (1833- 1907) completed it. The Mus'haf was confirmed by the well-known calligraphists of their time such as calligraphist Kazasker Mustafa İzzet Efendi (1801- 1876), calligraphist Mehmed Hülûsi Efendi (d. 1874) and calligraphist Mehmed Şevkî Efendi (1829- 1887). Such an approval considerably contributed to the value of this piece of art.

It is certain that Yahya Hilmi Efendi had his own style and taste of the art among the calligraphists of the same school like Sheyh Hamdullah and Hâfız Osman Efendi. Despite the differences in his style, Yahya Hilmi Efendi was able to finish the Mus'haf in the same manner it was first begun to be written. This demonstrates his proficiency and expertise in the art of calligraphy.

**Keywords:** Qur'an, Art of Calligraphy, Calligraphist Sheyh Hamdullah Efendi, Calligraphist Yahya Hilmi Efendi, Confirmation.

\*\*\*

**Giriş**

İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, dünyanın nâdir Kur'ân koleksiyonunu barındıran önemli bir müzemizdir. Bu müzede bulunan Mushaf koleksiyonu, Arap yazısı yanında, yazı sanatının tarihi gelişimini takip açısından önümüze zengin bir çeşitlilik sunmaktadır. Şam bölgesinden getirilen Mushaf, cüz ve Mushaf sahifelerinden, Kur'ân yazısının ilk nüshalara en yakın örneklerini müşâhede etme imkânı bulmaktayız. 1911 yılında Şam Emeviye Camii'nden müzeye getirilen ve 13882 kalemde oluşan bu koleksiyonda tahmini





olarak 250.000 Kur'ân sahifesi bulunmaktadır. Bu Kur'ân-ı Kerîm'ler, cüzleri ve sahifeleri "Şam Evrakı" olarak müzenin kayıtlarına geçmiştir.

Bunun yanı sıra, İslâm medeniyetini temsil eden çeşitli beldelerden özellikle Şiraz, Herat ve Keşmir gibi şehirlerden gelenlerle birlikte Osmanlı hat sanatını temsil eden örneklerden oluşan zengin Mushaf koleksiyonu, Kur'ân hattını en geniş şekilde takip etme fırsatını bizlere vermektedir. Hat sanatının en uzun ve önemli kısmını oluşturan Osmanlı döneminden Mushaf, müze koleksiyonunun en nadîde parçasını oluşturmaktadır.<sup>1</sup>

### Şeyh Hamdullah Mushafı:

İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin yazdığı iki Mushaf bulunmaktadır. Bu Mushafardan biri tamamen Şeyh'in eseri<sup>2</sup> diğeri ise, asırlar sonra XIX. yüzyıl hattatlarından Yahya Hilmi Efendi (1833- 1907) tarafından tamamlanan Mushaf'tır. Hattat Şeyh Hamdullah Efendi tarafından yazımına başlanan ve yaklaşık 350 yıl sonra Hattat Yahya Hilmi Efendi tarafından tamamlanan Mushaf, bu makalenin konusunu oluşturmaktadır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Mushaf Koleksiyonu ve Mushaf yazısının gelişimi için bkz: 1400. Yılında Kur'ân-ı Kerîm. İstanbul, Antik AŞ. Kültür Yayınları, 2010, 464 s; Süleyman Berk, [Türk ve İslâm Eserleri Müzesi] "Kur'ân-ı Kerîm Nüshalarının Hat ve Hattatları", 1400. Yılında Kur'ân-ı Kerîm. İstanbul, Antik AŞ. Kültür Yayınları, 2010, s. 60- 87; a. mlf. "İslâm Medeniyetinde Hüsn-i Hattın Gelişimi ve Mushaf Yazımı (I)", Yedi Kıta, sy. 57 (Mayıs 2013), s. 64- 69; a. mlf. "İslâm Medeniyetinde Hüsn-i Hattın Gelişimi ve Mushaf Yazımı (II)", Yedi Kıta, sy. 58 (Haziran 2013), s. 58- 63.

<sup>2</sup> Şeyh Hamdullah'ın Env. No. 402'de bulunan mushafı 32 x 29 cm ölçülerindedir. Zahriye ve Serlevha tezhipleri devrinin özelliklerini yansıtmaktadır. Mushaf on dört satır olarak ve nesih hatla yazılmıştır. Sure başı tezhip, aşır, hizb, cüz gülleri ve yazısı zengin bir çeşitlilik göstermektedir. Toplam 265 varaktır. 259 (a)'da ferağ kaydı bulunmaktadır. Mushaf'ın ferağ kaydında tarih yoktur. Ancak, ferağ kaydının altında sıvama altın üzerine yazılan tezhip kaydında h. 899/1494 tarihi atılmıştır. Ferağ kaydından sonra da Mushaf zengin çeşitlilik göstermektedir. Mushaf'ın bu bölümünde, hatim duâsı ve fahnâme yazılmıştır. Envanter kaydına göre Mushaf, "Ayasofya Kütüphanesi'nden 31 Mart 1330" tarihinde Müze'ye gelmiştir.

<sup>3</sup> Bu Mushaf gibi, farklı hattatlar tarafından yazılan başka Mushaf'lar da bulunmaktadır. Meselâ, Topkapı Sarayı Kütüphanesi (Arda 32) numarada bulunan, Hattat Mehmed Şevkî Efendi (1829-1887) tarafından başlanıp vefatı dolayısıyla bitiremediği Mushaf daha sonra Hattat Hasan Rıza



Bu Kur'ân-ı Kerîm, 33 x 21 cm ölçülerinde olup, müzenin 3907 numaralı envanterine kayıtlıdır. Hattat Şeyh Hamdullah Efendi, bu Mushaf'ı Bakara suresinden başlayarak, İbrahim suresinin 22. âyetine (133b) kadar yazmıştır. Yarım kalan Mushaf, (134a'dan itibaren) yaklaşık 350 yıl sonra devrin önemli hattatı Yahya Hilmi Efendi tarafından tamamlanmıştır.<sup>4</sup> Bu durum, Mushaf'ın sonunda bulunan ferağ kaydında ve devrin üç önemli üstadının, Kazasker Mustafa İzzet Efendi (1801- 1876), Mehmed Hulûsi Efendi (v. 1874) ve Mehmed Şevkî Efendi (1829- 1887)'nin yazdığı tasdik<sup>5</sup> metinlerinde de belirtilmiştir.<sup>6</sup>

---

Efendi (1849- 1920) tarafından tamamlanmıştır. İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi (Env. No: 399)'nde bulunan ve Hattat Hâfız Osman Efendi (1642- 1698) tarafından başlanan Mushaf, talebesi Hattat Yedikuleli Seyyid Abdullah Efendi (1670- 1731) tarafından tamamlanmıştır. Yine, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan bir Mushaf'ı (Env. No: 86) âdetâ bir heyet yazmıştır. Ferağ kaydına göre Mushaf'ı yazmaya Abdullah b. Mustafa b. Muhammed el- Müştehir bi-Filibevî başlamış ve Hac Suresinin sonuna kadar yazmıştır. Onun h. 1285 senesinde vefatıyla Hafız Muhammed Filibevî, Mü'minûn suresinden Yâsin Suresinin üçte birine kadar yazmış onun da vefatıyla Kur'ân'ı Hâfız İsmail Hakkı el- Burdûrî tamamlamıştır. Mushaf'ın ketebe kaydını ise Mushaf'ı ilk yazmaya başlayan Hattat Abdullah b. Mustafa'nın oğlu Mustafa Âsım b. Abdullah, h. 1318 tarihinde yazmıştır. Kezâ, Yahya Hilmi Efendi'nin 21. cüze kadar yazmaya muvaffak olduğu Mushaf, vefatından sonra Hattat Re'fet Efendi tarafından tamamlanmıştır.

<sup>4</sup> Muhittin Serin (Şeyh Hamdullah, 92) arada, Mâide Suresi 105. âyetinden, A'raf suresi 106. âyetine kadar olan kısmın da yine Hattat Yahya Hilmi Efendi tarafından yazıldığını belirtmiştir. Fakat bu durum, hattat tarafından ne ferağ kaydında ne de diğer hattatlar tarafından tasdik kayıtlarında belirtilmemiştir. Fakat bu kısımlarda kâğıt renginde ton farkı bâriz bir şekildedir.

<sup>5</sup> Tasdik: Hat sanatında tasdik bir yazının kime ait olduğu ile ilgili olarak bir başka hattatın yaptığı yazılı beyana denmektedir.

<sup>6</sup> Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Env. No. 3907'de bulunan Mushaf'ın ferağ kaydı şöyledir: Kalem ve levhi yaratan ve insana bilmediğini öğreten Allah'a hamdolsun. Salât ve selâm O'nun Nebisi Muhammed'e (sav), ailesi ve zenginlik ve kerem kaynağı olan arkadaşlarının üzerine olsun. Bu Kelâm-ı Kadîm'i daha önce izzetli üstad Şeyh oğlu Hamdullah (Allah ikisine de rahmet etsin), Bakara suresinden başlayarak, İbrahim Suresi'nden (En faziletli salât ve tam teslimiyet onun üzerine olsun!) "Festecebtüm lî" (22. âyet)'ye kadar yazdı. Meşhur üstadlar da bu [nun böyle olduğunu] durumu bu Mushaf [ın sonuna ]'a yazdılar ve tasdik ettiler. Şimdi de ben [İbrahim suresinin] bu âyetinden itibaren Kur'ân'ın sonuna kadar yazdım ve gerçek Melik ve her şeyi bilen Allah'ın yardımıyla ve Sultan Divânı Beylik Kisedârı Hasan Ziver Efendi'nin teşviki ile [Kur'ânı] tamamladım. Allahım onun amelini makbûl, günahını mağfûr ve işini makbul kıl! Ben, Rabbinin rahmetine muhtaç Yahya Hilmi. Allah, Kur'ân-ı Kerim hürmetine ayıplarını örtsün ve günahlarını affetsin. Sene, hicri bin iki yüz seksen dokuz." Bu Ferağ kaydının öncesinde ilk olarak Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin tasdik kaydı bulunmaktadır. Tasdik metni şöyledir: "Kesin olarak inanıyorum ki, bu Mushaf-ı şerifi, Şeyh Oğlu olarak bilinen Hamdullah, İbrahim Suresi'nden ( Salât onun üzerine olsun!) "Festecebtüm lî" (22. âyet)'ye kadar yazdı. Sonra Yüce Allah [Kur'ân'ın] yazımının tamamlanmasını Hâfız Yahya Hilmi Efendi'ye muvaffak kıldı. Peygamberlerin Efendisi hürmetine Allah her ikisinin gayretlerini kabul etsin. Bende-i Âl-i abâ Seyyid İzzet Mustafa. Sene 1289." Hattat Mehmed Hulûsi Efendi'nin tasdik metni ise şöyledir: "Ben de bazı meşhur üstadların kabul ettiği gibi kesin olarak inanıyorum ki, bu Mushaf-ı şerifi, Şeyh Oğlu olarak bilinen Hamdullah, Ba-



Zahriye sahifesine, günümüz alfabesiyle yazılan kayıttan, Mushaf'ın Ahmed Muhtar Kevâkibi tarafından 1944 yılında müzeye hediye edildiği anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> (Resim 22)

Kur'ân-ı Kerîm, açık krem rengi kâğıda nesih hat ile on iki satır olarak yazılmıştır. Mushaf, âyetberkenâr değildir. Sahifeler altın cedvelle tahrirlenmiştir. Duraklar altındır. Secâvend âlâmetleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sure Başlıkları sıvama altın üzerine üstübeçle ve Rikaa' hattı ile yazılmıştır. Mushaf'ın tamamı 349 varak; 698 sahifedir.

Mushaf'ın Cüz gülleri müzehhebdir. "Hizb" ve "Aşr" yazıları zerendûd olarak bulunmaktadır. Bazı varaklarda Secde Gülleri de yapılmıştır. (105a)'da Hizb gülü yapılmıştır. (Resim 18- 21) Bazı sahifelerin satırlarında tashihler bulunmaktadır. (17. varak) Bazı sahifelerde de mustar çizgisi bâriz bir şekilde görülmektedir.

Kur'ân'ın cildi, şemse, köşebent ve mikleb şemsesinden oluşmuş bir şemse cilt örneğidir. Kalıpta kullanılan desenler bitkisel motiflerden oluşmaktadır. Cild, alttan ayırma tekniğiyle ezme altın ile boyanmıştır. Klasik İslâm cildinde ender karşılaşılan bir örnektir. Çünkü kitabın sırt kısmı da fırça yardımıyla süslenmiştir.

---

kara Suresi'nden İbrahim Suresi'nden (Salât onun üzerine olsun!) "Festecebtüm li" (22. âyet)'ye kadar yazdı. Sonra Yüce Allah [Kur'ân'ın] yazımının tamamlanmasını Hâfız Yahya Hilmi Efendi'ye muvaffak kıldı. Allah her ikisinin gayretlerini kabul etsin. Âmin. El- Fakîr es-Seyyid Mehmed Hulûsi." Hattat Mehmed Şevki Efendi'nin tasdik metni ise şöyledir: "Bu Mushaf-ı şerif [in hattının], Şeyh Hamdullah hattı olduğuna, meşhur üstadların inandığı gibi inanıyorum ki, Bakara Suresi'nden İbrahim Suresi'nin ( Salât onun üzerine olsun!) "Festecebtüm li" (22. âyet)'ye kadar [Şeyh Hamdullah] yazdı. Sonra Yüce Allah [Kur'ân'ın] yazımının tamamlanmasını Hâfız Yahya Hilmi Efendi'ye muvaffak kıldı. Allah, Muhammed (sav) ve ailesi hürmetine her ikisinin günahlarını affetsin. Duâci es- Seyyid Mehmed Şevki, 1289".

<sup>7</sup> Bu kayıt aynen şöyledir: "Şeyhül'islâm Cemaleddin Efendi tarafından merhumum küçük oğlu Ahmet Muhtar Kevakibi tarafından müzemize hediye edilmiştir. 18- 3- 1944". Bu yazının altında kırmızı mürekkeple, Sulh Hukuk Hâkimliği'nin mührü basılmıştır. (Bu arada, küçük bir kâğıda, hurde talik ile "Yâ Kebîkec" ibaresi yazılmış ve buraya konulmuştur. Kebîkec ibaresi, Mushaf'ın muhtelif sahife aralarında da bulunmaktadır.)



Mushaf'ın, (347b) sahifesinde, Hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Tasdik yazısı (Resim 10); (348a) sahifesinde, Hattat Mehmed Hulûsi Efendi'nin ve Mehmed Şevkî Efendi'nin ayrı kartuşlarda "Tasdik" yazısı bulunmaktadır.<sup>8</sup> (Resim 11- 12) Mushaf'ı tamamlayan Hattat Yahya Hilmi Efendi'nin Ferağ Kaydı ise (348 a ve b) varaktadır. Ferağ kaydından anlaşıldığına göre, Hattat Yahya Hilmi Efendi Mushaf'ı Hasan Ziver Efendi'nin teşviki ile tamamlamıştır. (Resim 13- 14)

Şüphesiz, Yahya Hilmi Efendi, sanat bakımında Şeyh Hamdullah ile başlayan ve Hattat Hâfız Osman Efendi ile devam edip gelen ana yolda farklı şîveye sahip bir hattattır. Asırlar sonra, Şeyh Hamdullah tarafından yazılmış Mushaf'ı aynı üsluba bağlı kalarak tamamlaması büyük bir başarı olup, yazıda kalem hâkimiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Makale konusu Mushaf bağlamında şu tespiti de rahatlıkla yapabiliriz: Her iki hattat da serîu'l-kalemdir.

Mushaf yazısı her iki hattat cihetiyle incelendiğinde, ilk bakışta bariz bir fark görülmemektedir. Özellikle yan yana duran geçiş sahifeleri incelendiğinde, Şeyh Hamdullah tarafından yazılmış sahife ile Yahya Hilmi Efendi tarafından yazılmış sahifeye bakıldığında ilk fark edilen iki sahife arasındaki kâğıtta bulunan hafif ton farkıdır. (Resim 2, 3, 4) Her iki hattattın harflerinin ölçüsü aynı fakat Hattat Yahya Hilmi Efendi, Şeyh'e göre harfleri satıra daha yayarak yazmıştır. Şeyh'in satırı daha sıkışıktır. (Resim 16-17, 38) Yahya Hilmi Efendi'de satır daha ferah ve harflerin yapısı daha olgun bir haldedir. Her iki hattat da yazılarında bazı nükteler ortaya koymuşlardır. Her ikisi de bazı satırlarda "Ye" ve "Nun" harfinin çanağı içerisine, önüne gelen kelimeyi almışlardır. (Resim 3)

<sup>8</sup> Mehmed Hulûsi Efendi isminin geçtiği bu paftanın yazı karakteri incelendiğinde, yazıyı talebesi Hattat Şevkî Efendi'nin yazdığı anlaşılmaktadır.



Bu Mushaf'ta, Şeyh Hamdullah'ın hareketleri daha eğimlidir. Her iki hattat da cezmleri açık şekilde yazmıştır.<sup>9</sup> Yalnız Şeyh, yazısında bazen kapalı cezm de kullanmıştır. Yahya Hilmi Efendi ise kapalı cezmi nâdiren kullanmıştır. (Resim 3) Şeyh'in yazısında harflerin kürsüye oturma problemi vardır. Bu değerlendirmeleri yaparken şu husus unutulmamalıdır; iki hattat arasında 350 yıllık zaman farkı vardır ve Şeyh Hamdullah Osmanlı Hat Ekolü'nün kurucusudur.

### Hattat Şeyh Hamdullah Efendi:

Şeyh Hamdullah Efendi 833/1429 tarihinde Amasya'da doğmuştur. Kaynakların bildirdiğine göre Hayreddin Mar'aşî isimli hattattan yazı dersi almış, o zamanlar Anadolu'da geçerli olan Yâkut el-Musta'sımî (v. 1298) usulünce yazmıştır. Amasya'da vali olan Şehzâde Bâyezid ile dostluk kurmuş ve ona yazı dersi vermiştir. Fatih Sultan Mehmed'in 1481 yılında vefatı ile II. Bâyezid adıyla tahta geçen Sultan'dan sonra Hattat Şeyh Hamdullah Efendi de İstanbul'a gelmiştir.<sup>10</sup>

İstanbul'da bizzat Sultan'ın ilgi ve desteği ile Saray Hazinesi'nden kendisine verilen Yâkut el-Mustasımî yazıları üzerinde uzun tetkiklerde bulunarak Aklâm-ı sitte'de yeni bir ekolün doğuşuna vesile olmuştur. Hattat Şeyh Hamdullah Efendi, Yakut ekolüne yaptığı estetik katkılarla Anadolu'da bu ekolün

<sup>9</sup> Şeyh yazıları üzerinde uzun incelemeler yapan Necmeddin Okyay'ın, Şeyh yazılarındaki cezm ile ilgili tespiti şöyledir: "Hakikî Şeyh yazılarında bir karakter vardır. O da sülüs yazılarında toparlak, nesih yazılarında ağzı açık cezm yapmasıdır. Şeyh açık cezmi neshe, toparlak Cezmi de sülüse tahsis etmiştir. Ben bu iddiâdayım. Fakat muahharan yazdığı Kelâm-ı Kadim'lerde belki toparlak cezm kullanmıştır. Tetkikâtımı ikmal etmeden kat'î bir hüküm veremedim". (Süheyl Ünver (Süleymaniye Kütüphanesi Ünver Arşivi No: 63) den naklen Serin, Şeyh Hamdullah, s. 80.)

<sup>10</sup> Şeyh Hamdullah'ın hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Âli, Menâkıb-ı Hünerverân, İstanbul, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, 1926, s. 25; Nefeszâde İbrahim, Gülzâr-ı Savâb, s. 48-53; Suyolcuzade Mehmed Necib, Devhatü'l-Küttâb, Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı, 1942, s. 8; Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, Tuhfe-i Hattâtîn, İstanbul, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, 1928, s. 185- 187; Melek Celâl, Şeyh Hamdullah, İstanbul, 1948; A. Süheyl Ünver, Fatih Devri Hattatlarından Amasyalı Hamdullâh Efendi ve Tıp Tarihimizdeki Yeri, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü Yayını, 1953, 27 s. + 13 resim.



hükümünü ortadan kaldırmıştır. Ayrıca, Aklâm-ı sitte'nin bütün çeşitlerinde olgunluk çağı idrak edilmiştir. Şeyh Hamdullah, özellikle Nesih yazının klasik ölçülerinin kurallarını koymuştur. Nesih yazıda kalem hareketine bağlı olarak harflerin canlılık kazandığı görülmektedir. Harflerin yapıları estetik olgunluğa erişmekten başka, harfler satırda kürsülerine oturmuşlardır.<sup>11</sup>

Şeyh Hamdullah ekolü ile birlikte Kur'ân istinsahında "Reyhânî" yazı yerine "Nesih" yazı kullanılır olmuştur. Şeyh yazısında harfler ve bütünü meydana getiren unsurlar uyum içindedir. Sahife nizamı ve satır araları ölçülerini bulmuştur. Mushaf kitâbetine Şeyh Hamdullah ile bir sadelik, zarâfet ve sevimlilik gelmiştir. Şeyh Hamdullah, koltuklu Sülüs- Nesih kıt'anın Osmanlı zevkine uygun ölçü ve şeklini ortaya koymuştur. (Resim 33, 35) Özellikle Nesih yazı, satıra oturması, kürsüsünü bulması ve dik harflerin sola meyletmesi ile canlılık kazanmıştır. Harfler kaleme bağlı olarak estetik ölçü ve duruşlarını bulmuşlardır. Nesih yazıda kalem daha işlek bir hale gelmiştir.

Şeyh Hamdullah'ın yazı hayatı iki döneme ayrılabilir: Yâkut üslubunda yazdığı Amasya dönemi; kendi üslûbunu ortaya koyduğu ve bu üslupla yazdığı İstanbul dönemi. Hattat Şeyh Hamdullah, Yâkut yolunun bir mukallidi ve takipçisi olarak kalmamış, bu yolu geliştirerek yeni bir ekolün öncü sanatkârı olmuştur.

Hattat Şeyh Hamdullah Efendi, Aklâm-ı sitte'nin bütün çeşitleriyle eser vermiştir. Kırk yedi adet Mushaf-ı şerîf, çok sayıda En'am, kıt'a ve murakkaa yazmıştır. Az sayıda da olsa Celî Sülüs yazıyla eser vermiştir. Bunlar: Sultannahmet Firûz Ağa Camii kitâbesi<sup>12</sup> (Resim 29), Bâyezid Camii kitâbesi (Resim

<sup>11</sup> Muhittin Serin, Hattat Şeyh Hamdullah, İstanbul, Kubbealtı Yayınları, 1992, s. 36- 37.

<sup>12</sup> Şeyh Hamdullah tarafından Celî Sülüs hatla yazılan Firûz Ağa Camii kitâbesi ile ilgili bkz. Süleyman Berk, "Firuz Ağa Camii Kitâbesi", AD Art Dekor, sy. 90 (Eylül 2000), s. 130- 133.



30), Davud Paşa Camii kitâbesidir (Resim 31). Edirne, II. Bâyezid Camii kitâbesi de Şeyh'indir. (Resim 32)

Sultan II. Bâyezid ve oğlu Sultan Korkud, Şeyh'in kendi oğlu Mustafa Dede, damadı Şükrullah Halife, Mehmed Handan, Behram b. Abdullah, Ali b. Mustafa, Tâcizâde Cafer Çelebi, Nazlı Mahmud Çelebi, Mustafa Koca Nişânî, Salih b. Celâl, Şeyh Hamdullah'ın yazıda önemli talebeleridir.<sup>13</sup>

Kaynaklarda, Şeyh Hamdullah'ın yazı sanatından başka mahâretlerinden de bahsedilmiştir. Bunlar Okçuluk sporu ve yüzüclüktür. Şeyh, atış rekoru kırmış bir menzil sahibi idi. Bu sebeple dikilmiş menzil taşı, bugün Okçular Tekkesi'nde durmaktadır.<sup>14</sup> Kendisi aynı zamanda, Okmeydanı'nda bulunan Okçular Tekkesi Şeyhi'dir. Ok ve yay yapmakta da mahâreti bulunmaktadır. Ayrıca iyi bir terzi olduğu da rivayetler arasındadır.<sup>15</sup>

Şeyh Hamdullah, Sultan Fatih, II. Bâyezid, Yavuz Sultan Selim ve Kânûni devirlerini idrak etmiştir. 926/1520 yılında vefat eden Şeyh Hamdullah'ın cenaze namazını Şeyhulislâm Zenbilli Ali Efendi Ayasofya Camii'nde kıldırılmış ve vasiyeti gereği Karacaahmed Mezarlığı'nda Ali b. Yahya Sûfi'nin yanına defnedilmiştir. "Şeyh Sofası" veya "Hattatlar Sofası" olarak bilinen bu yere daha sonra birçok hattat defnedilmiştir.<sup>16</sup> (Resim 25- 26) Son olarak Hattat Hâmîd Aytaç da nakl-i kubûr yapılarak buraya, Şeyh'in yanına defnedilmiştir.

<sup>13</sup> Şeyh Hamdullah Efendi'nin talebeleri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Serin, Şeyh Hamdullah, 47- 75.

<sup>14</sup> Bu menzil taşı, Okmeydanı Okçular Tekkesi az ilerisinde bulunan Minber sofasının yanında iken, daha sonraları kaybolmaması için tekkenin inşa edildiği alana getirilmiştir. (Bkz. Serin, Şeyh Hamdullah, 43) Yakın zamana kadar burada duran menzil taşı, tekke inşasının başlamasına yakın zayi olmaması ve korunması amacıyla bulunduğu yerde toprağa gömülmüştür. Okçular Tekkesi'nin ihyasından sonra taş, müze giriş kapısının önünde sağ tarafta bir kaideye konulmuştur. (Resim 39) Menzil taşında şu ibare bulunmaktadır: "Sâhibu'l-menzil Hamdullah İbnü'ş-Şeyh Reîsu'l-hattâtîn Şeyhu'r-râmiyân. Sene 911". (Ayrıca bkz. Şinasi Acar, İstanbul'un Son Nişan Taşları, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2006, s. 69.)

<sup>15</sup> Nefeszâde İbrahim, Güلزâr-ı Savab, İstanbul, Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı, 1939, s. 50.

<sup>16</sup> Serin, Şeyh Hamdullah, s. 34.



### Hattat Yahya Hilmi Efendi:

1249/1833'de Süleymaniye'de dünyaya geldi. Hattat Mustafa Râkım Efendi'nin talebelerinden Mehmed Hâşim Efendi<sup>17</sup> ve Matbaa-i Âmire musahihlerinden Halil Zühdi Efendi'den Sülüs ve Nesih yazılarını meşk etmiştir. Kabiliyeti sayesinde Hâşim Efendi'nin takdirini kazanmıştır. Altmış yıla yakın Bâb-ı Seraskerî Jurnal Kalemi'nde çalıştı. Buranın müdürlüğüne kadar yükseldi. 23 Kasım 1907 tarihinde sabaha karşı vefat etmiş ve Süleymaniye Camii Haziresi'ne defnedilmiştir. Kabir kitâbesi mevcut değildir. Yahya Hilmi Efendi, özellikle "Nesih" yazıda isim yapmış ve zamanının önde gelen hattatları arasında yer almıştır. Yirmi beş Mushaf, çok sayıda En'am, Delâil-i Hayrât, Hilye-i şerîfe ve levhalar yazmıştır. Vefatından evvel 21. cüze kadar yazmaya muvaffak olduğu bildirilen Mushaf daha sonra Re'fet Efendi tarafından tamamlanarak yerine teslim edilmiştir.<sup>18</sup> Yahya Hilmi Efendi'nin Süleymaniye'deki evi, torunu Güzin Duran ve eşi Feyhaman Duran tarafından 1969 yılında İstanbul Üniversitesi'ne bağışlanmıştır.<sup>19</sup> Bu ev, Haziran 2001'den beri müze olarak hizmet vermektedir. Son dönem hattatlarından Şefik Seyfi (1873- 1901), Hasan Rıza Efendi (1849- 1920) ve Mehmed Rif'at Efendi (1857- 1942), Yahya Hilmi Efendi'den yazı meşk etmişlerdir.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Hayatı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Berk, Hattat Mustafa Râkım Efendi, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2003, s. 38.

<sup>18</sup> İbnülemin, 460.

<sup>19</sup> Feyhaman Duran, Yahya Hilmi Efendi'nin oğlu Naim Bey'in damadıdır. (İbnülemin, 330)

<sup>20</sup> Hattat Yahya Hilmi Efendi'nin hayatı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Habib, Hat ve Hattâtân, 180; Clement Huart, Les Calligraphes et Miniaturistes De L'orient Musulman, 206; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Son Hattatlar, 459- 464; Şevket Rado, Türk Hattatları, 234; Rıfat Yazgan, "Canlı Tarihler", IV, İstanbul, 1946, s. 3- 8, Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2003, s. 182- 184; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, (Yayına Hazırlayanlar: Şemsettin Şeker, İsmail Kara), Bir İnsan Bir Devir İbnülemin Mahmud Kemal'in Hutût-i Meşahir Defteri, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayını, 2010, s. 120- 121.





### **Sonuç olarak:**

Nesih yazı gibi, hattatın yazı karakterini en fazla yansıtan bir yazı cinsinde, başka bir hattatın üslûbuna bürünerek yazmak imkânsız değilse de çok zor ve ustalık isteyen husustur. Osmanlı yazı sanatının öncüsü Şeyh Hamdullah Efendi'nin başlayıp tamamlayamadığı bir Mushaf'ın asırlar sonra aynı üslûba bağlı kalarak Hattat Yahya Hilmi Efendi tarafından tamamlanması büyük bir başarıdır. Hattat Yahya Hilmi Efendi bir manada, sanat bakımından Şeyh Hamdullah'a temessül etmiş, onun kimliğine bürünmüştür. Sanat bakımından ana damara bağlı kalarak yazının gelişmesini tevârüs etmiş ve iyi bir hattat olduğunu göstermiştir.

Bu Mushaf'ta harf yapıları, harflerin satıra oturması, hareke ve diğer işaretler ancak yazı sanatından anlayanların farkına varabileceği ustalıkla, Hattat Yahya Hilmi Efendi tarafından devam ettirilmiştir. Mushaf yazısını Yahya Hilmi Efendi'nin keyifle yazdığı anlaşılmaktadır. Bu durum iki yönden başarıyı önümüze koymaktadır: Şeyh Hamdullah asırlar öncesinden Nesih yazının ana yapısının estetik olarak kurulduğu, sonradan gelenlerin ancak nüanslarda yenilikleri ortaya koyduğunu; asırlar sonra gelen ve ana damara sadık kalan sanatkâr hattatların da pîrlerini ustalıkla taklid edebildiklerini bu Mushafta bîlmüşâhede görmekteyiz.



**Kaynakça:**

1400. Yılında Kur'ân-ı Kerîm. İstanbul, Antik AŞ. Kültür Yayınları, 2010, 464 s.

ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuad. El-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm. İstanbul, İslâmi Kitabevi, 1982, 782 s.

ACAR, Şinasi. İstanbul'un son Nişan Taşları, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2006, 160 s.

HABİB, Hat ve Hattâtân, İstanbul, 1305, 286 s.

BERK, Süleyman, "Firuz Ağa Camii Kitâbesi", AD Art Dekor, sy. 90 (Eylül 2000), s. 130- 133.

BERK, Süleyman. Hattat Mustafa Râkım Efendi. İstanbul, Kaynak Yayınları, 2003, 182 s.

BERK, Süleyman. [Türk ve İslâm Eserleri Müzesi] "Kur'ân-ı Kerim Nüs-halarının Hat ve Hattatları", 1400. Yılında Kur'ân-ı Kerîm. İstanbul, Antik AŞ. Kültür Yayınları, 2010, s. 60- 87.

BERK, Süleyman. "İslâm Medeniyetinde Hüsn-i Hattın Gelişimi ve Mushaf Yazımı (I)", Yedi Kıta, sy. 57 (Mayıs 2013), s. 64- 69.

BERK, Süleyman. "İslâm Medeniyetinde Hüsn-i Hattın Gelişimi ve Mushaf Yazımı (II)", Yedi Kıta, sy. 58 (Haziran 2013), s. 58- 63

HUART, Clement. Les Calligraphes et Miniaturistes De L'orient Musulman, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1908, 398 s.

İNAL, İbnülemin Mahmud Kemal. Son Hattatlar, İstanbul, Maarif Vekâleti, 1955, 839 s.



Berk, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kur'ân Koleksiyonundan Nâdir Bir Mushaf:  
"Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin 350 Yıl Sonra Tamamlanan Mushafı"

İNAL, İbnülemîn Mahmud Kemal. (Yayına Hazırlayanlar: Şemsettin Şeker, İsmail Kara), Bir İnsan Bir Devir İbnülemin Mahmud Kemal'in Hutût-i Meşahir Defteri, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayını, 2010, 239 s.

Melek Celâl, Şeyh Hamdullah, İstanbul, 1948, 16 s. + 29 resim.

Mustafa Âli, Menâkıb-ı Hünerverân, İstanbul, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, 1926, 92 s.

MÜSTAKİMZÂDE Süleyman Sadeddin Efendi, Tuhfe-i Hattâtîn, İstanbul, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, 1928, 756 s.

NEFESZÂDE İbrahim. Gülzâr-ı Savâb (Neşre Hazırlayan: Kilisli Muallim Rifat), İstanbul, Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı, 1939, 119 s.

RADO, Şevket. Türk Hattatları, İstanbul, [1984], 303 s.

SERİN, Muhittin. Hattat Şeyh Hamdullah. İstanbul, Kubbealtı Yayınları, 1992, 203 s.

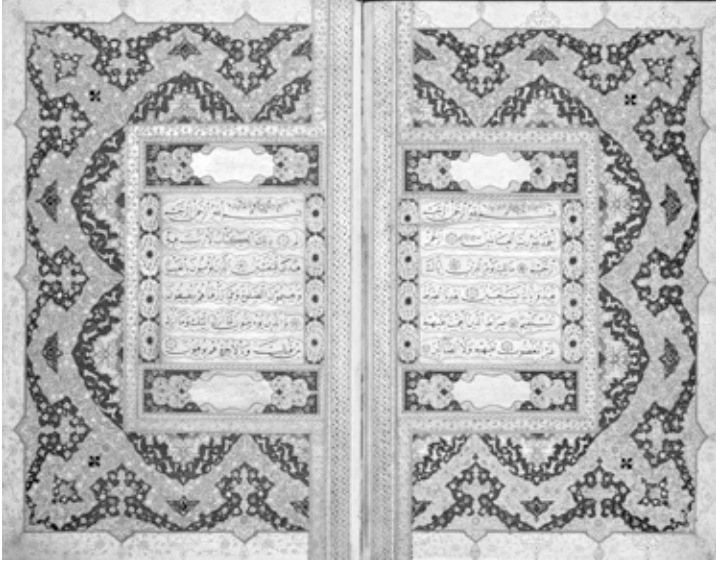
SERİN, Muhittin. Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2003, 383 s.

SUYOLCUZÂDE Mehmed Necib. Devhatü'l-Küttâb (Neşre Hazırlayan: Kilisli Muallim Rifat), Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı, 1942, 160 s.

ÜNVER, A. Süheyl. Fatih Devri Hattatlarından Amasyalı Hamdullâh Efendi ve Tıp Tarihimizdeki Yeri, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü Yayını, 1953, 27 s. + 13 resim.

YAZGAN, Rifat, "Canlı Tarihler", IV, İstanbul, 1946, s. 3- 8.





1- Mushafın serlevhası.

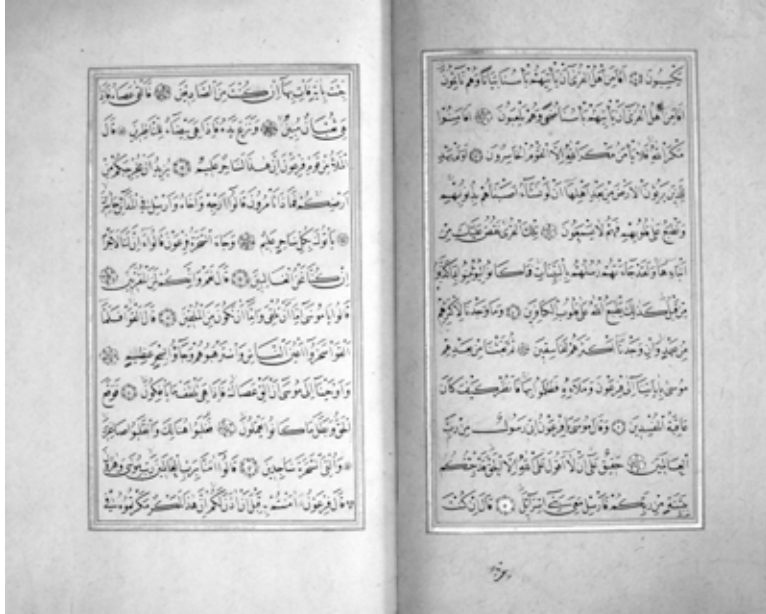


2- Sağ Sahife Şeyh Hamdullah Efendi Sol Sahife Yahya Hilmi Efendi Hattı ile dir (İbrahim Suresi 14- 29. âyetler).

Berk, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kur'ân Koleksiyonundan Nâdir Bir Mushaf:  
"Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin 350 Yıl Sonra Tamamlanan Mushafı"

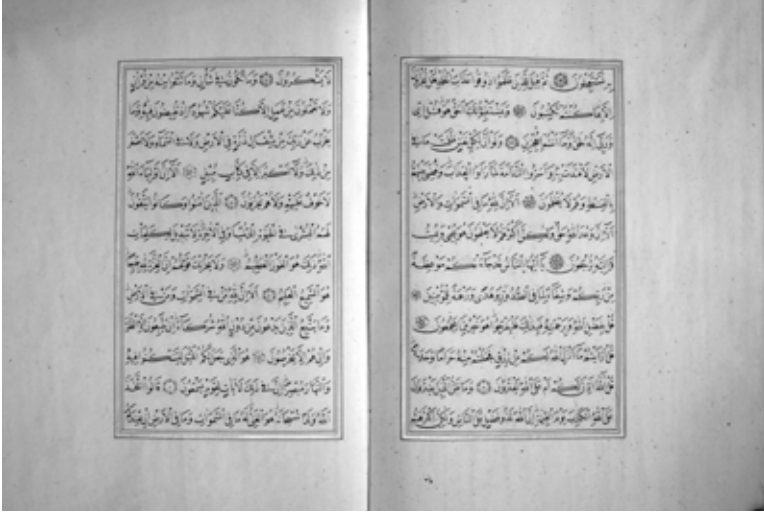


3- Sağ sahife Şeyhin sol sahife Yahya Hilmi'nin. (İki sahife arasındaki ton farkı açıkça belli olmaktadır.) (Maide Suresi 97- 109. âyetler).

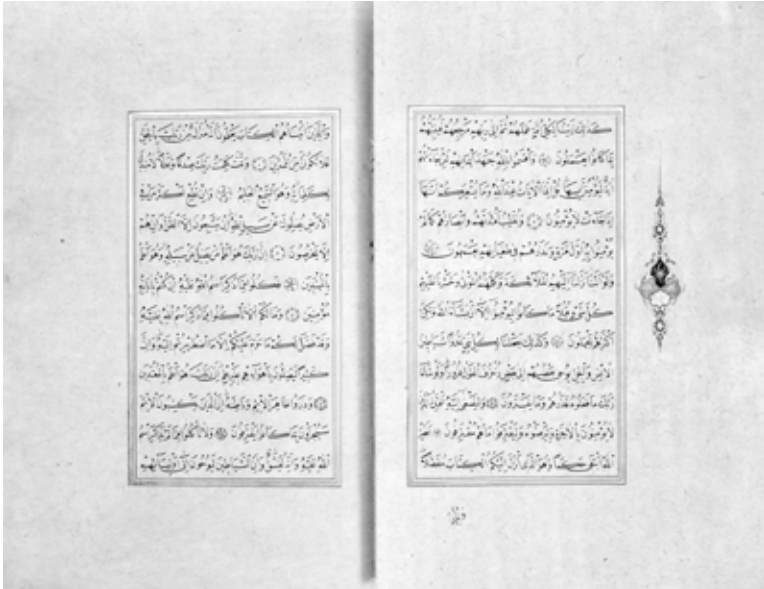


4- Sağ sahife Yahya Hilmi sol sahife Şeyh Hamdullah 'ın. (İki sahife arasındaki ton farkı açıkça belli olmaktadır) (A'raf Suresi 97- 123. âyetler).



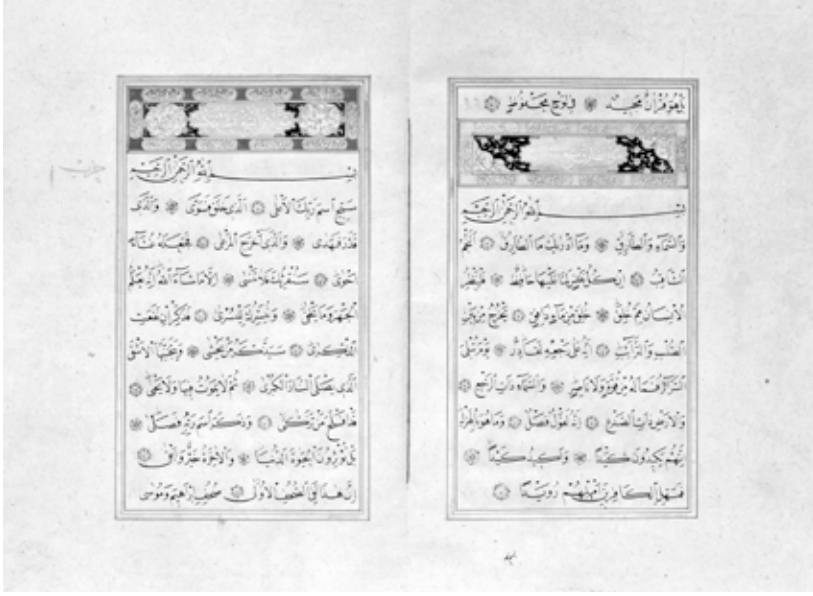


5- Şeyh Hamdullah Efendi Hattı ile dir. (Yunus Suresi 52- 68. ayetler).



6- Mushaf'tan Yahya Hilmi Efendi Hattı ile iki Sahife (Enam Suresi 108 - 121).

Berk, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kur'an Koleksiyonundan Nâdir Bir Mushaf:  
"Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin 350 Yıl Sonra Tamamlanan Mushafı"



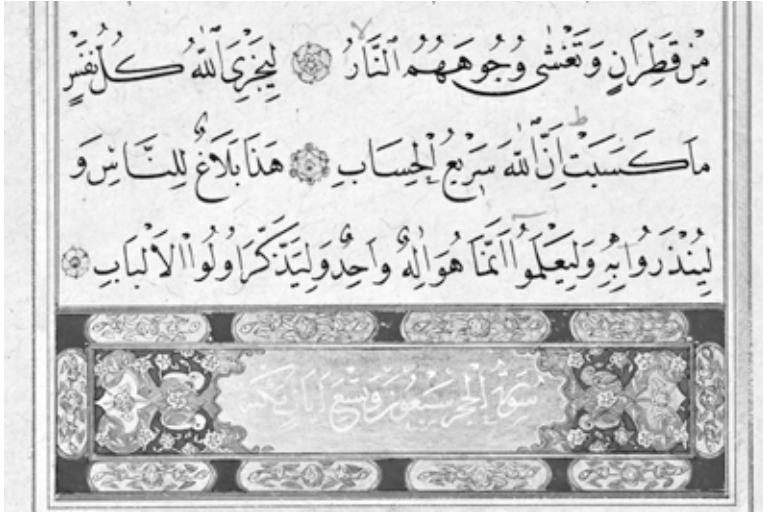
7- Mushaf'tan iki sahife ve sure başları (Yahya Hilmi Efendi hattı ile) 337b ve 338a sahifeleri.



8- 28. Cüzün ilk sahifesi ve sol alt kısımda Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Müdüriyeti mührü.





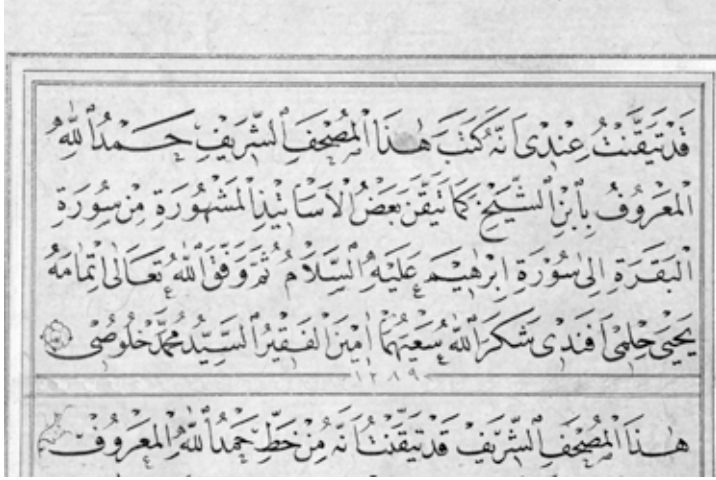


9- Aynı Mushaf'tan bir sure başı tezhibi ve yazısı.

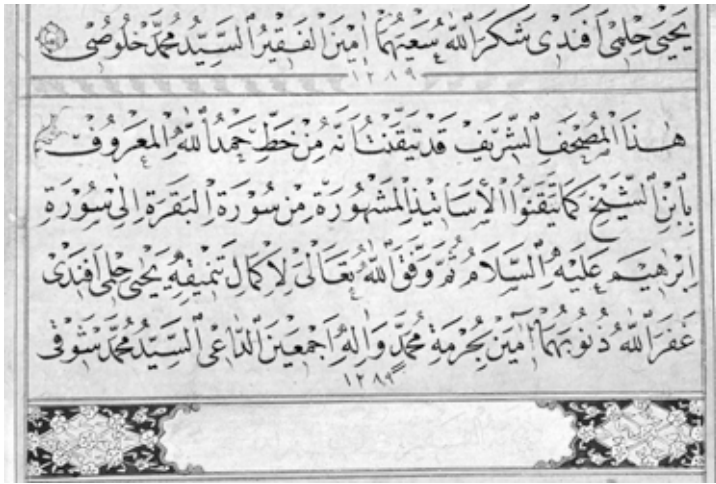


10- Hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin tasdik kaydı.

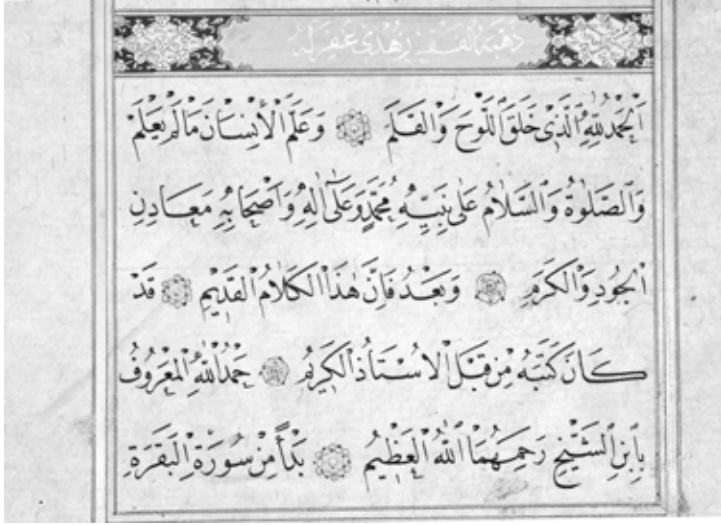




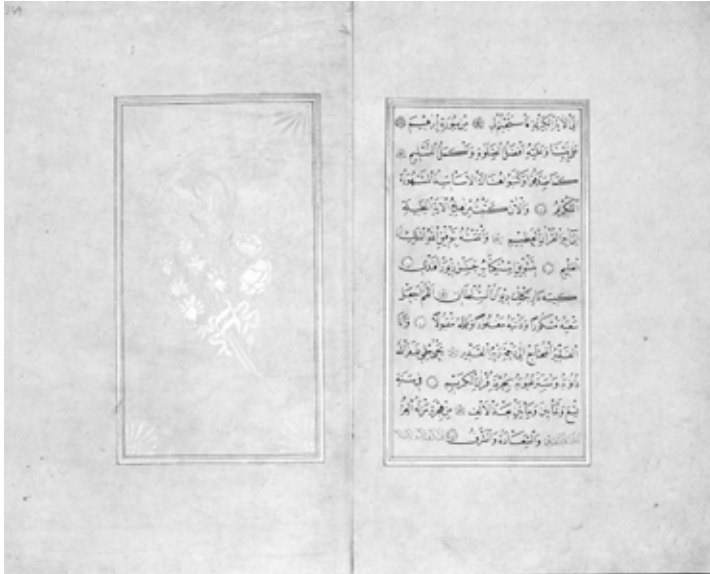
11- Hattat Mehmed Hulûsi Efendi tasdik kaydı.



12- Hattat Mehmed Şevki Efendi'nin tasdik kaydı.

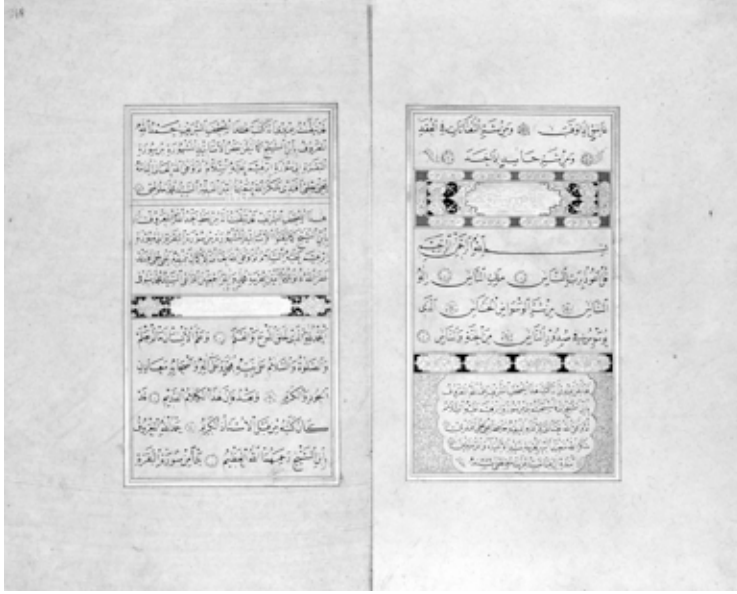


13- Ferağ kaydının başlangıcı ve müzehhib ismi Zühdi imzası ve durakların görünüşü.

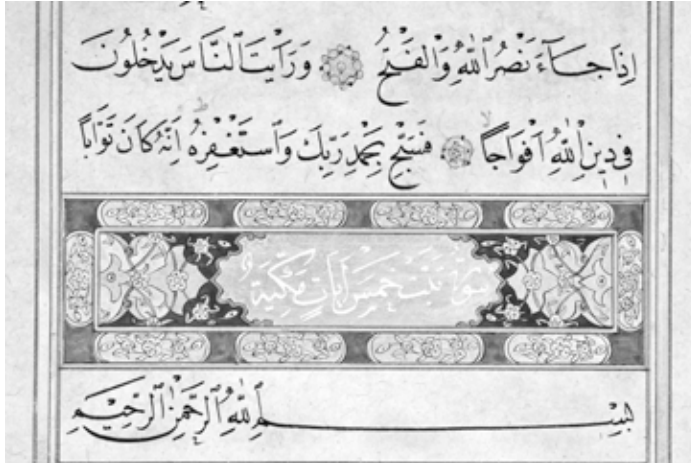


14- Ferağ kaydının devamı (348b).

Berk, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kur'ân Koleksiyonundan Nâdir Bir Mushaf:  
"Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin 350 Yıl Sonra Tamamlanan Mushafı"

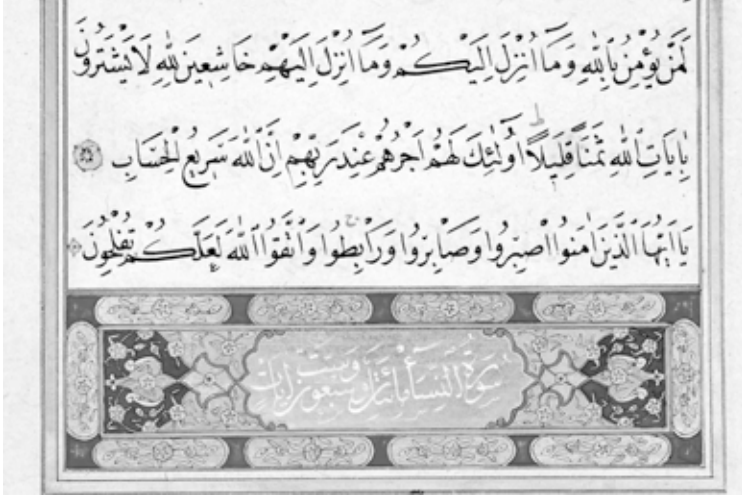


15- Tasdik kayıtları (347b) ve (348a). Ferağ kaydının ilk sahifesi (348a).



16- Sure başı tezhibi ve yazısı (görülen Nesih yazı da Yahya Hilmi Efendi'nindir).





17- Bir sure başı tezhibi ve yazısı (görülen nesih yazı Şeyh Hamdullah'a aittir).



18- Mushaf'tan bir cüz gülü örneği.

Berk, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kur'an Koleksiyonundan Nâdir Bir Mushaf:  
"Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin 350 Yıl Sonra Tamamlanan Mushafı"



19- Mushaf'tan bir cüz gülü örneği.

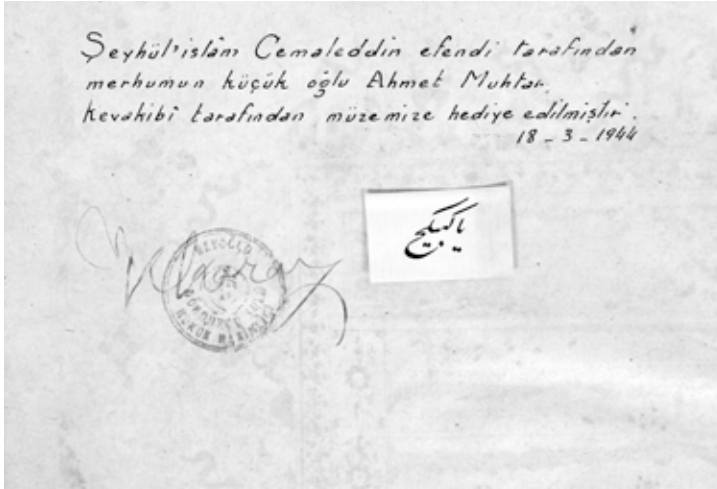


20- Mushaf'tan bir hizib gülü örneği.





21- Mushaf'tan bir secde gülü örneği.



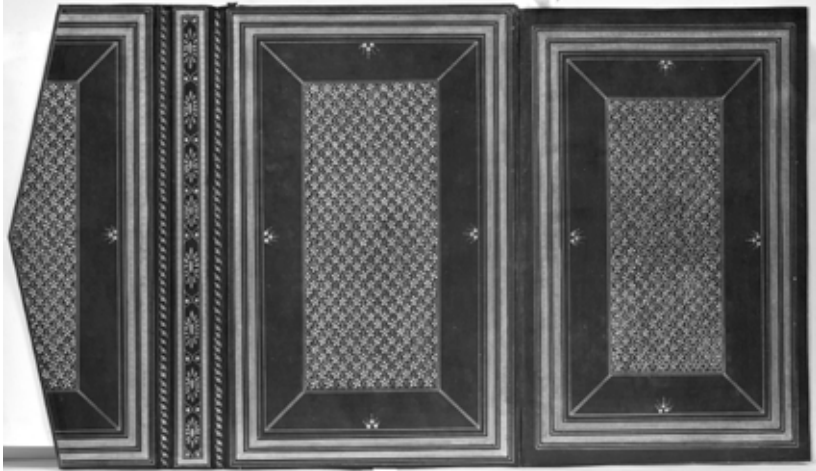
22- Serlevha öncesi sahifede bağış kaydı ve noter mühürü (aynı sahife arasına "Ya Kebikeç" yazılı kağıt da konulmuştur).



Berk, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kur'ân Koleksiyonundan Nâdir Bir Mushaf:  
"Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin 350 Yıl Sonra Tamamlanan Mushafı"



23- Mushaf'ın cildi.



24- Mushaf'ın yan kağıdı.





25- Şeyh Hamdullah Efendi'nin Karacaahmed Mezarlığı'ndaki kabrinin genel görünümü.



26- Şeyh Hamdullah Efendi'nin kabir kitabesi baş şâhidesi.



Berk, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kur'an Koleksiyonundan Nâdir Bir Mushaf:  
"Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin 350 Yıl Sonra Tamamlanan Mushafı"



27- Okmeydanı Okçular Tekkesi yeniden inşa sonrası.



28-Şeyh Hamdullah menzil taşının eski bir fotoğrafı (Halim Baki Kunter) İstanbul Fetih Cemiyeti.



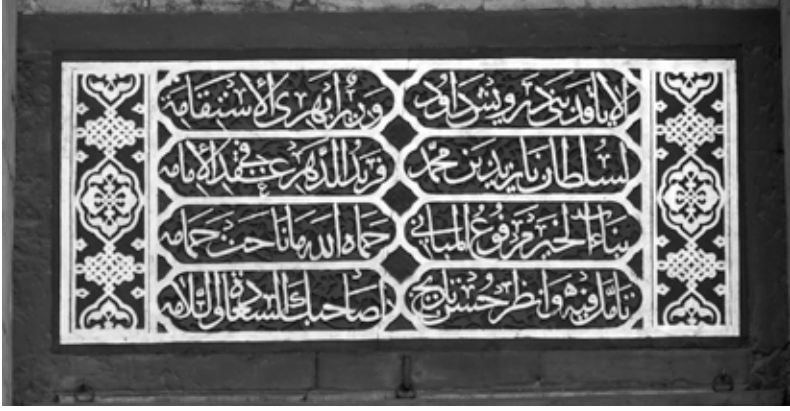


29- Menzil taşının bugünkü durumu (Okçular Tekkesi müze girişinde).



30- Şeyh Hamdullah'ın Celi Sülüs hatla yazdığı Sultanahmet Firuz Ağa Camii kitâbesi.

Berk, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kur'ân Koleksiyonundan Nâdir Bir Mushaf:  
"Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin 350 Yıl Sonra Tamamlanan Mushafı"

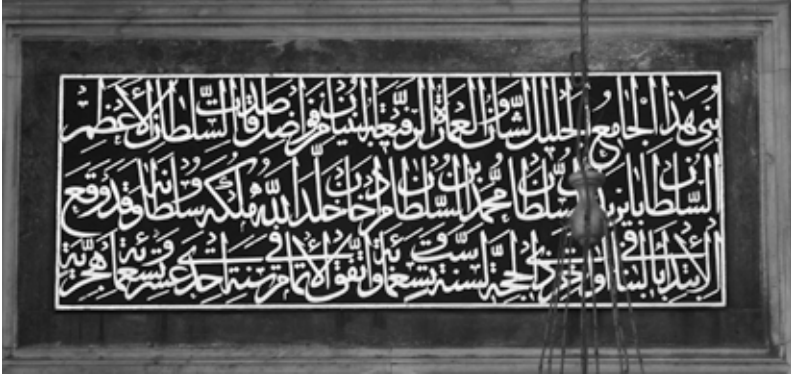


31- Şeyh Hamdullah tarafından yazılan Dâvud Paşa Camii kitâbesi.



32- Hattat Şeyh Hamdullah hattı ile Edirne II. Bâyezid Camii kitâbesi.





33- Şeyh Hamdullah'ın Celi Sülüs yazısına bir örnek  
(İstanbul Bâyezid Camii kitâbesi).

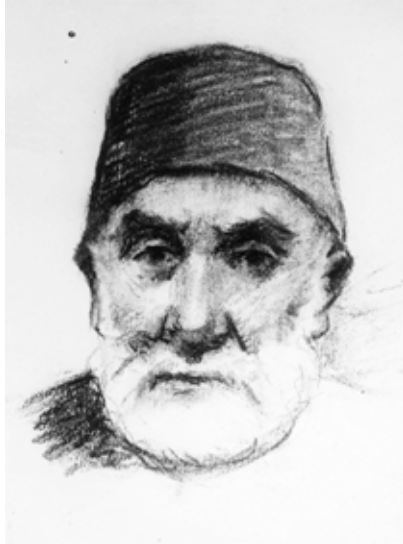


34- Şeyh Hamdullah hattı ile Sülüs Nesih bir kıt'a (TIEM 2450- 5).

Berk, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kur'ân Koleksiyonundan Nâdir Bir Mushaf:  
"Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin 350 Yıl Sonra Tamamlanan Mushafı"



35- Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin Sülüs Nesih bir kıt'ası  
(Sakıp Sabancı Müzesi).



36- Feyhaman Duran'ın çizgiyle Hattat Yahya Hilmi Efendi (Süleymaniye  
Kütüphanesi Süheyl Ünver Dosya 32).





37- Hattat Yahya Hilmi Efendi'nin Sülüs Nesih bir küt'ası.



38- Hattat Yahya Hilmi Efendi'nin Sülüs Nesih küt'ası.



Berk, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kur'ân Koleksiyonundan Nâdir Bir Mushaf:  
"Hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin 350 Yıl Sonra Tamamlanan Mushafı"

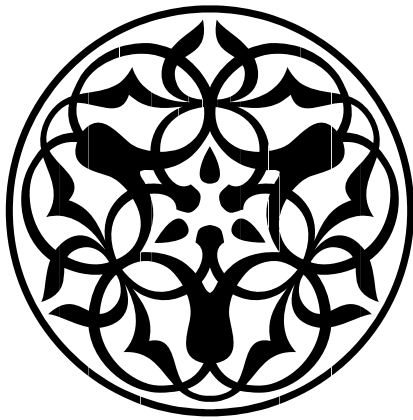


39- Yahya Hilmi Efendi Hattı ile Sülüs Nesih kıt'a.



40- Aynı mushaftan iki satır. (Üst satır Şeyh Hamdullah Efendi'nin alt satır ise Yahya Hilmi Efendi'nindir).









# SUYÛTÎ'NİN "İSBÂLU'L KISÂ ALE'N-NİSÂ" ADLI ESERİ VE MÜMİN KADINLARIN AHİRETTE ALLAH'I GÖRMELERİ (RU'YETULLAH) MESELESİ

Rabia Zahide Temiz\*

## Öz:

Ehl-i Sünnet'e göre, 'Allah'ın görülmesi' anlamına gelen ru'yetullah, müminler için dünyada olmasa da ahirette gerçekleşecektir. Ru'yetin mahiyeti hususundaki tartışmaların akabinde, ilerleyen dönemlerde kimlerin ru'yete ereceği konusu ele alınmış ve Allah'ı ahirette göremeyecek kimselerin olduğu görüşü ortaya atılmıştır. Bu minvalde Celâleddin es-Suyûtî, 'İsbâlu'l kisâ ale'n-nisâ' adlı risalesinde mümin kadınlar, melekler, cinler ve önceki ümmetlerin ru'yetini ele almıştır. Bu makale müellifin bu çalışmasının değerlendirilmesini amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Kadın, Ru'yetullah, Suyûtî, Ahiret.

\*\*\*

## Abstract:

**Al-Suyûtî's work "İsbâl al-Kisâ alâ al-Nisâ" and the topic of faithful women's vision of God (Ru'yat Allah) in Hereafter**

According to ahl-Sunnah, Ru'yat-Allah (seeing Allah) will come true for the believers on the day of Judgement, even if he is not seen in this world. Later on, it has been discussed who will obtain right of see of Allah. Some scholars has argued that some of people could not gain this right. Likewise al-Suyûtî debates about muslim women, malaikah (angels), jinn (genies) and men from other ummah,

\* Dr., Hadis Ana Bilim Dalı.



if they will be granted this privilege or not. This article aims to interpret these issues in al-Suyûtî's book 'İsbal al-kisa ala al-nisa'.

**Keywords:** Hadîth, Women, Seeing Allah, al-Suyûtî, Hereafter.

### Giriş:

Allah'ın insanlar tarafından görülmesi meselesi, insanoğlunun beşeri bir arzu ve merak ile aşkın olan Varlık'tan haberdar olması gayesini gütmektedir. Yaratıcı'yı görmek, müşriklerin dahi (her ne kadar ispatı mümkün olmayacak bir şey olarak nitelendirse de) Allah Resulü'nden ısrarla talep ettikleri bir mucize olmuştur.<sup>1</sup> "Gözler onu göremez, o gözleri görür"<sup>2</sup> buyuran Cenâb-ı Hakk benzer bir meraka sahip olan Musa (a.s.)'ın isteğini reddetmeyerek isteğini koşullara bağlamış<sup>3</sup> ve fakat sonuç itibariyle bu görme yine de gerçekleşememiştir. Bu sonuç üzerine müminler için Allah'ın görülmesinin dünyada iken gerçekleşmeyeceği; bununla birlikte ayetlerde ahirette parlayan yüzlerin Rabblerine bakacağı<sup>4</sup> ve iman etmeyenlerin o gün Allah'tan mahrum kalacaklarının<sup>5</sup> haber verilmesinden mütevellit müminlerin ahirette Rabblerini görecekleri fikri kabul edilmiştir.<sup>6</sup>

Allah'ın görülmesi düşüncesinin sahabe arasında tartışıldığını, fakat bu tartışmanın bütün inananlar için değil özellikle Allah Resulü'nün dünyada iken Rabbini görüp görmediği üzerine yoğunlaştığını görmekteyiz. Ashabdan Ab-

<sup>1</sup> Bu talebe Mekkî ayetlerde rastlamaktayız. "Bize kavuşacaklarını ummayanlar, "Bize melekler indirilseydi, yahut Rabbimizi görseydik ya!" dediler..." Bkz. Furkân, 25/21.

<sup>2</sup> En'âm, 6/103.

<sup>3</sup> A'râf, 7/143.

<sup>4</sup> Kıyâme, 75/22-23.

<sup>5</sup> Mutaffîfîn, 83/15.

<sup>6</sup> Cehmiyye'nin ru'yetin nefyine delil getirdiği ayetler, ahirette değil dünyada iken ru'yetin mümkün olmadığına delil görülmüştür. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Çaras li'n-neşr, Kuveyt, 2005, s.262. Ayrıca bkz, *Müsnedü İshâk b. Râhuye*, Mektebetü'l-İmân, Medine, 1990, 3.c. s.673. Bazı rivayetlerde ru'yetin kıyâmet gününden önce vaki olmayacağı açıkça ifade edilmektedir. Bkz. Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Kuveyt, Daru ibni'l-Esir, 1995, s.111.



dullah b. Abbas,<sup>7</sup> Ebû Zerr<sup>8</sup> ve Enes b. Mâlik'ten<sup>9</sup> Allah Resulü'nün dünyada Rabbini gördüğünü beyan eden rivayetlerin gelmesinin yanı sıra eşi Aişe'nin Allah Resulü'nün Rabbini gördüğünü iddia eden bir kimsenin Allah'a iftira etmiş olacağını söyleyecek kadar şiddetli bir üslup kullanmış olması<sup>10</sup> sahabe içerisinde bu meselenin tartışıldığını göstermektedir. Bununla birlikte tartışmanın Allah Resulüne ait bir fiil olarak Allah'ın görülmesi düşüncesi ile sınırlı kaldığını, en azından müminlerin dünyada ru'yeti ile ilgili bir tartışmanın vuku bulduğunu gösteren herhangi bir rivayetin gelmemiş olması sebebiyle söylemek mümkündür. Bununla birlikte Allah Resulü'nden gelen ve mü'minlerin tıpkı dünyada ay ve güneşi zahmetsizce gördükleri gibi Rabblerini de ahirette göreceklerini haber verdiği rivayetlerin<sup>11</sup> sayısının oldukça fazla olduğu görülmektedir. Nitekim ehl-i hadisin bu meselede ihtilaf etmemesinin temel sebebi olarak rivayetlerin şüphe barındırmayacak netlikte şöhret ve sıhhat kazanmış hatta mütevatir kabul edilecek bir seviyeye çıkmış olmaları<sup>12</sup> gösterilebilir.

<sup>7</sup> Rivayetlerden İbn Abbas'ın Allah Resulü'nün Rabbini dünyada iken gördüğünü ashab içerisinde en şiddetli şekilde savunan kişi olduğu anlaşılmaktadır. En'âm suresi 103. ayetin bu durumun hilafına olmadığı şeklinde tefsir etmesi (Tirmizî, "Tefsir", 53) ve "biz benî Hâşim kabilesi olarak Muhammed'in Rabbini iki kere gördüğünü söylüyor ve iddia ediyoruz" (bkz. Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd*, C.II. Dâru'l-Muğni, 2003, s.480) sözleri bu meseledeki görüşünün net bir göstergesi olmaktadır. Ayrıca onun "Dostluğun İbrâhîm'e, kelâmın Mûsâ'ya ru'yetin Muhammed'e verilmesi ilginç değil mi?" (İbn Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd*, s.418) şeklindeki sözlerinden ve Musa (a.s.)'a Cenâb-ı Hakk'ın 'beni göremezsin' buyurmasından, peygamberler için dahi dünyada ru'yetin mümkün olmayacağını anlaşılmayacağı, aksine dünyada ru'yetin peygamberler arasında yalnızca Resulullah'a has kıldığının ifade edildiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>8</sup> Müslim, "İmân", 178; Tirmizî, "Tefsir", 53. Tirmizî, rivayet için 'hasen' demektedir.

<sup>9</sup> Enes b. Mâlik'ten miraç esnasında ru'yetin gerçekleştiğini beyan eden uzunca bir rivayet gelmektedir. Bkz. Buhârî, "Tevhid", 38; "Salât" 1, "Bed'u'l-Halk" 6; Müslim "İmân" 163.

<sup>10</sup> Buhârî, "Tefsir", 53, "Tevhid", 4; Müslim, "İmân", 176; Tirmizî, "Tefsir", 53.

<sup>11</sup> Buhârî, "Ebvâbu sıfat's-salât", 48; "Rikak", 52, "Tevhid", 24; Müslim, "İmân", 183, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.V, s.473.

<sup>12</sup> Kasım b. Kutluboğa, ru'yet hadislerini rivayet eden sahabelerin isimlerini zikrederek, yirminin üzerinde bir rakama ulaşır. Bkz. *Hâşîye alâ'l-Müsayere*, (el-Müsamere şerhu'l-müsayere içerisinde) s. 51-52. Ahmed Naîm de benzer bir bilgi aktararak ru'yet hadislerinin bu sebeple manen mütevatir seviyesine çıktığını belirtir. Bkz. Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarîh Tercümesi*, 2.c. s.494.



Ru'yetullah'ın bir inanç esası haline gelişi ise hicrî 2. asır içerisindeki itikâdî tartışmalar sürecinde olgunlaşmıştır.<sup>13</sup> Cehmiyye ve Mu'tezile'nin, Allah'ı bir cihette bulunmaktan tenzih edip bir cisim gibi görülmesinin mümkün olmayacağı esasına dayanarak itiraz ettikleri, bununla birlikte ehl-i hadisin ise sahih hadislerin ve konuya işaret eden ayetlerin mevcudiyeti sebebiyle dünyada değil fakat ahirette ru'yetin mümkün olduğunu kabul edip ispata gayret ettikleri bilinmektedir.<sup>14</sup>

Ehl-i hadis ve sonrasında ehl-i sünnet mensupları, ru'yeti yalın bir şekilde Allah'ın ahirette görüleceği hakikatinin ispatı olarak ele almış ve bu konuda fikir birliğine gitmişlerdir.<sup>15</sup> Bunun ötesinde ru'yetin yaratılmışlar arasında kimlere mahsus olacağı, kimlerin böyle bir haktan yoksun olacağı yönünde bir görüş sâdir olmamıştır. Aksine ru'yetin mümin kullar için ahirette eşi benzeri olmayan en yüce mükâfat olarak sunulacağı<sup>16</sup>, bazı rivayetlerde ise cennet ehlinin bu mükâfata eriştiği anda diğer hiçbir cennet nimetine itibar etmeyeceği

<sup>13</sup> Ru'yet, ehl-i hadisin itikâd esaslı rivayetlerinde Cehmiyye ve Muattıla'ya yönelik reddiyelerinin temel konularından birisi haline gelmiş ve tartışma meclislerinde de öne çıkan bir başlık olmuştur. Bu durum dönem eserlerinde açıkça görülmektedir.

<sup>14</sup> Bkz. Darîmî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s.102-130, Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika*, 259-264. O dönem Ehl-i hadisinin musanefatında tevhd, imân ve sünne başlıklı bölümlerde ru'yet ele alınmış, ayrıca tevhd bahisli eserlerin yanı sıra ru'yet konusunda da müstakil eserler yazılmıştır. (bkz. Dârekutnî (ö.385/995)'nin *Ru'ye* ve Abdurrahman b. Ömer b. Nehhâs (ö.416/1025)'in *Kitâbu Ru'yetillâh* eserleri) Sonraki dönem kelam tartışmalarında da ru'yetullahın konu başlığı yapıldığı görülmektedir. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, Beyrut, Dâru Sâdir, İstanbul, Mektebetü'l-irşâd, 2007 s.141; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Riyâd, Daru'l-Fazile, 2011, s.276.

<sup>15</sup> Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Malatya, Kubbealtı Yayıncılık, 2001, s.226. Ehl-i sünnet'in ru'yet görüşleri ve ru'yetin mümkün olmadığını söyleyen bazı kelâmî-felsefî görüşler için bkz. Temel Yeşilyurt, 'Rüyetullah', *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2008, 35.c. s.311-314.

<sup>16</sup> "Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır" (Yûnus 10/26) ayetinde geçen 'إضافة' (fazlalık) lafzı ru'yetullah olarak tefsir edilmiş olup, tüm cennet mükâfatlarının üzerinde olan bir nimet olarak yorumlanmıştır. Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, I-XXIV, tahkik Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, C.XII, s.156.



ifade edilmek suretiyle<sup>17</sup> ru'yetin inananlar için eşsiz bir nimet olacağı ifade edilmiştir.

İslam itikadının şekillendiği hicri 2.asır eserlerinde ru'yetullah bahsi tevhid kavramı ile ilintilendirilerek ispatı yapılmaya çalışılan bir mesele halinde ele alındığından, kaynaklarda konunun sınırlı bir alanda işlendiği görülmektedir. Nitekim ilk dönem tartışmaları ru'yetullahın yalnızca Allah'ın varlığı ile bağdaşır bağdaşmaması boyutunda seyretmekteydi. Bununla birlikte ilerleyen zaman içerisinde konunun boyutları, Allah'ı yalnızca mümin kulların göreceğini kabul edenler ile hesap anında ehl-i küfr ve münafık kulların da Allah'ı görüp onunla konuşacağını fakat hesap görüldükten cennet ve cehennem ebedî kalıcı ehli yerleştikten sonra ru'yetin inanmayan kullardan gizleneceğini beyan edenlerin görüşleri çerçevesinde genişleme göstermiştir.<sup>18</sup>

Bu tartışmaların dışında farklı bir içerikle ele alınmayan ru'yetullah meselesinin, rivayet nakil dönemi sonrası<sup>19</sup> eserlerinde, ahiret halleri ve cennet bahislerinde ru'yetullahı daha detaylı bir şekilde tasvir eden ve rivayet dönemi eserlerinde rastlayamadığımız kimi haberlerle farklı bir boyut kazandığı görülmektedir. Bu farklı ve detaylı rivayetlerle birlikte ru'yetullahın mahiyeti ve kapsamı üzerine aykırı görüşler gelişmiş, ru'yetullaha kimlerin erişeceği, kimlerin bu haktan mahrum olacağı, ru'yetin hangi zamanlarda gerçekleşeceği konuları gündeme gelmiştir. Buna göre hesap günü mümin, münafık ve kâfir kişinin

<sup>17</sup> Bu rivayet ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

<sup>18</sup> Allah'ın tüm kullarıyla arasında tercüman olmaksızın bire bir konuşacağını haber veren hadisler kâfir ve münafık kulların hesap günü Allah'ı göreceğinin; Allah'ın küfür ehlinin kendisini gizleyeceğini beyan eden ayet-i kerime de hesap sonrası küfür ehlinin ru'yet nimetinden mahrum olacağını delili sayılmıştır. İbn Huzeyme (ö.311/924)'ye göre kişinin kendisi hakkında, dünyada iman üzere olup salih amel işlediğini söylemesine mukabil, uzuvlarının kendisinin aleyhine şahitlik yapacağını haber veren rivayetler Allah'ın hesap günü münafık kulları ile konuşacağını delilidir. (Bkz, Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd*, Dâru'l-Muğni, 2003, s.334.) Aynı şekilde rivayetlerde küfür ehlinin dünyada yaşadığı süre içinde hesap günü Allah ile karşılaşacağını aklına getirmediyi itiraf edeceği haber verilmektedir. (İbn Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd*, s.388.)

<sup>19</sup> Nakil dönemi ile hicri altıncı asır ile başlayan dönem ve devamı kastedilmektedir. Nakil dönemi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, 7. baskı, İstanbul 2012, s.130 vd.



ru'yetinin yanı sıra eski ümmetlerin, melek ve cinlerin ru'yete erişip erişemeyeceği, hesap görüldükten ve cennet ehli cennete girdikten sonra cennette ru'yetin belli gün ve zamanlarda mı yoksa her gün mü gerçekleşeceği konuları gündeme gelmiş, dahası dünyadayken Allah'a ve Resulüne iman etmiş, salih ameller işlemiş ve cennete girmiş mümin kadınların Allah'ı görme hakkına erişip erişemeyeceği mesele haline getirilmiştir.

Günümüze ulaşan kaynaklar içerisinde, mümin kadınların ru'yetinin olmadığı görüşünü delillendirmek üzere müstakil bir eser kaleme alan ilk kişinin Celaleddin es-Suyûtî (ö.911/1505) olduğu anlaşılmaktadır. Konu Suyûtî'den önce Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö.728/1328), İbn Kesîr (ö.774/1372) ve İbn Receb el-Hanbelî (ö.795/1392)'nin de dikkatini çekse de; *Mecmûu Fetâvâ* eserinde konuya uzun uzadıya değinerek ispat yoluna giden İbn Teymiyye'nin dışında<sup>20</sup> İbn Receb ve İbn Kesîr'in, meseleye çok ehemmiyet vermeyerek sadece iddialara değindikleri görülmektedir.

İbn Kesîr ru'yet konusunu geniş bir şekilde ele aldıktan sonra mümin kadınların ru'yetinin olmadığı yönündeki iddiaları aykırı görüş olarak değerlendirmektedir. Bu konuda üç görüşe dikkat çeken İbn Kesîr onları şöyle sıralandırır:

- 1- Mümin kadınların ru'yeti umum ifade eden rivayetler kapsamında olup, onlar da Allah'ı göreceklerdir
- 2- Mümin kadınların ru'yeti konusunda sarıh bir haber gelmediğinden onlar Allah'ı göremeyeceklerdir.
- 3- Vârid olan kimi rivayetler sebebiyle yalnızca cennetteki bayram günlerinde Allah'ı görüp, erkeklerin gördüğü diğer günlerde ru'yete iştirak edeme-

---

<sup>20</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ* eserinde kıyas ve çeşitli deliller ile mümin kadınların da ahirette Rabblerini göreceklerini ispata çalışmaktadır. Bkz. Ahmed b. Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, Riyâd, Dâru âlemi'l-kütüb, 1991, 6.c. s.420 ve dev.



yeceklerdir. Görüşlerle ilgili olarak kendi yorumunu söylemeyen İbn Kesîr 3. görüşün delile ihtiyacı olduğunu söylemekle yetinerek bu açıklamaya katılmadığını göstermeye çalışır.<sup>21</sup>

İbn Receb el-Hanbelî ise *Letâifu'l-meârif* isimli eserinde mümin kadınların cennetteki bayram günlerinde Allah'ı görmeye giden erkeklere katılacaklarını, Cuma günleri ise ru'yetten geri kalacaklarını şu sözlerle ifade etmektedir:

'Dünyada Müslümanlara bayram olan günler, cennette de bayram olacaktır. O günlerde Rabblerini ziyaret etmek için toplaşacaklar, Rabbleri de onlara tecelli edecektir. Cennette Cuma günü ziyade günü diye isimlendirilir. Ramazan ve Kurban günlerinde ziyaret için toplaşan müminlere, dünyada Cuma günleri olmasa da bayram günlerinde iştirak etmiş olan kadınların da iştirak edeceği rivayet edilmiştir. Bu bütün cennet ehli için geçerli olandır. Bir de özel bir topluluk olanlar vardır ki onlar her günü bayram bilir ve sabah akşam Rabblerini ziyaret ederler. Dünyada her günü cennet olan insanlar vardır ve onlar için cennetin her günü de bayramdır.'<sup>22</sup>

Suyûtî ise mümin kadınların ru'yeti meselesine ilk olarak *Hâvi lil fetâvâ*<sup>23</sup> eserinde "es'iletü'l-mie" başlığı altında manzum olarak zikrettiği yüz mesele içerisinde değinmekte, mümin kadınların ahirette Allah'ı yalnızca bayram günlerinde görebileceklerini ifade ederek, İbn Receb el-Hanbelî'nin görüşlerine yer vermektedir. Allah Resulü'nün eşlerini, kızlarını ve diğer siddik vasıflı

<sup>21</sup> Suyûtî'nin eserinde 'İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye* eserinde zikrettiği' diyerek (bkz. *Hâvi li'l-fetâva* 2.c. s.534) işaret edilen meseleye İbn Kesîr'in söz konusu eserinde değil, *en-Nihâye fi'l-fiten ve'l-melâhim*'inde rastlamaktayız. Bkz, *en-Nihâye*, Bkz.Dâru'l-cil, 2.c. s.353-354.

<sup>22</sup> İbn Receb el-Hanbelî bunun akabinde Hasan Basrî'nin şu sözünü zikreder: "Allah'a isyanın olmadığı her gün, bayram günüdür. Müminin Mevlasına itaatle, zikirle, şükürle geçirdiği her gün onun için bayramdır." Bkz. Ebû'l-Ferec Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Letâifu'l-meârif fima li-mevâsîmi'l-âm mine'l-vezâif*, Amman, Mektebetü'l-İslamî, 2007, s.485.

<sup>23</sup> Bkz, *Hâvi li'l-fetâvâ*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrût, t.y. 2.c. s.397.



kadınları bu gruptan istisna eden Suyûtî, ardından da bu konuyu müstakil eseri *İsbâlu'l-kisâ'* da işlediğine dikkat çekmektedir.<sup>24</sup>

### **Suyûtî'nin *İsbâlu'l-Kisâ* Adlı Eseri:**

*İsbâlu'l-kisâ* Suyûtî'nin ahirette Rabb-i Teâlâ'yı görmeleri hususunda ihtilaf edilmiş olan kişileri bahis konusu yaptığı eseridir. *Keşfu'z-Zünun* müellifi, eseri *İsbâlu'l-kisâ ale'n-nisâ* tam adıyla Suyûtî'ye atfetmektedir.<sup>25</sup> Eser yine Suyûtî'nin aynı konuda kaleme aldığı *Tuhfetü'l-cülesâ* adlı risale ile birlikte basılmıştır.<sup>26</sup>

*Tuhfetü'l-cülesâ*, *İsbâlu'l-kisâ'*ya nisbetle oldukça küçük bir hacimdedir. Suyûtî'nin Allah'ı göremeyecek kişileri açıkladığı *Tuhfetü'l-cülesâ* risalesini *Hâvi li'l- fetâvâ* eserinde bir bölüm olarak kaleme aldığı, daha sonra konunun delillerini arttırarak müstakil bir çalışma halinde *İsbâlu'l-kisâ'*yı yazdığı anlaşılmaktadır. Suyûtî'nin bu meselede fikirlerinin tedricen değişip geliştiği görülmektedir.

Suyûtî'nin bu meseledeki görüşlerinin döneminde de ses getirdiği anlaşılmaktadır. Rivayete göre fetvaları ile tanınan çağdaşı Muhammed b. Abdül-mun'im el-Cevcerî (ö.889/1484) kendisine mümin kadınların ahirette Allah'ı görüp göremeyecekleri sorulduğunda, bu meseleyle ilgili herhangi bir bilginin vârid olmadığını beyan etmiş, ardından Suyûtî'nin *İsbâlu'l-kisâ* eserine rastladığında bu durumu nefyeden bir reddiye kaleme alarak mümin kadınların da

<sup>24</sup> Suyûtî, *Hâvi li'l-fetâva*, 2.c. s. 534. Nureddin Halebi de (ö.1044/1635) İsra ve Mirac bahsinde Allah Resulü'nün Cenâb-ı Hakk'ı görüp görmediği üzerine yapılan tartışmalarının akabinde, mümin münafık, kafir, cinler ve meleklerin dışında mümin kadınların ru'yetini konu edinmektedir. Bkz. Ebû'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrâhim b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, Beyrut, Dâru'l-Maârif, t.y. 2. c. s.141.

<sup>25</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk: Gustavus Fluegel, Beyrût, Dâru Sadır, t.y. 1.c. s.270.

<sup>26</sup> Ebû'l-Fazl Celâleddin Ali b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *İsbâlu'l-kisâ ale'n-nisâ; Tuhfetü'l-cülesâ bi-ru' yetillahi li'n-nisâ*, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984.





cennette Allah'ı göreceklerini savunmuştur.<sup>27</sup> Bunun üzerine Suyûtî *Lafzu'l-Cevherî fi Reddi Hubâti'l-Cevcerî* isimli bir başka risale ile Cevcerî'ye cevap vermeye çalışmıştır.<sup>28</sup>

*İsbâlu'l-kisâ* eseri her ne kadar isminden mütevellit yalnızca mümin kadınların ru'yetinin ele alındığına dair bir izlenim verse de eser ahirette Allah'ı göremeyecek olan tüm varlıkları konu edinmektedir. Nitekim bu anlamda iman etmemiş kâfir kimselerin, meleklerin, cinlerin ve son olarak mümin kadınların ru'yeti mesele edilmiştir.

Suyûtî'ye göre kâfirlerin ahirette Yaratıcı'yı göremeyecekleri hususunda ittifak edilmiştir. Nitekim "*O gün Rablerinden mahrum kalacaklardır*"<sup>29</sup> mealindeki ayet bu duruma işaret etmektedir. Bununla birlikte ahirette Rablerini göreceği hususunda ittifak edilmiş olan kişiler ise yalnızca bu ümmetin erkekleri olup, bunun dışındaki gruplar hakkında ihtilaf söz konusudur. Bu ihtilafli kimseler: melekler, Müslüman cinler, bu ümmetin mümin kadınları ve önceki ümmetlerin mümin erkekleridir.<sup>30</sup> Suyûtî eserinde öncelikle meleklerin ve cinlerin ru'yetini ele almaktadır.

### 1- Meleklerin ve Cinlerin Ru'yeti:

Suyûtî meleklerin ahirette Rablerini görüp göremeyecekleri konusunda İzzeddîn b. Abdusselâm (ö.660/1262)'ın görüşlerinden istifade etmektedir. İzzeddîn b. Abdusselâm meleklerin Rablerini göremeyecekleri yönünde görüş beyan etmiş ve bunun için "*O'nu gözler idrak edemez*"<sup>31</sup> ayetini delil getirmiştir. Bu ayetin umumiyet ifade eden anlamı diğer bazı ayet ve hadisler ile Müslü-

<sup>27</sup> Bkz. Cevcerî, *Şerhu şüzûzu'z-zehab*, thk: Nevvâf b. Cezâ el-Hârisî, Câmîati'l-İslamiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 2004, 1.c. s.73. (Giriş bölümü)

<sup>28</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zünun*, 5.c. s. 327. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma nüshası bulunmaktadır. (Lala İsmail nr. 678)

<sup>29</sup> Mutaffifin, 83/15.

<sup>30</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.12.

<sup>31</sup> En'âm, 6/103.



manlar için hâs hale getirilmiş; böylece onlar bu ayetin ru'yeti kendilerinden nefyettiği kimseler olmaktan çıkarılmışlardır. Fakat melekler ayetin umumî olarak nefy ifade eden hitabı içerisinde kalmaktadırlar.

İbn Abdusselâm'a göre Allah, nebilerini ve itaat eden mümin kullarını, ru'yeti ve selamını işitmeleri hususunda üstün kılmış ve onlardan razı olacağını müjdelemişken, beşerden daha üstün vasıflarla yaratılmış olan melekler için böylesi bir vaatte bulunmamıştır. Onların ruhları, Rabblerini insanoğlundan daha iyi bilip, nurdan bedenleri kemik, kan ve etten müteşekkil insanoğlunun bedeninden daha üstün yaratılmış olsa da, melekler insanoğlunun itaatle sorumlu olduğu cihad, sabır, nefisle mücadele, iyiliği emredip kötülükten nehyetme, ibadetlerin meşakkatlerine tahammül etme, bela, imtihan ve sıkıntılara sabretme gibi fiiller ile mükellef değillerdir. Bu sebeple her ne kadar gece ve gündüz aralıksız Rabblerini tesbih etseler de, Allah'ı görmek, onun selamına muhatap olmak ve ebedi rızasına erişmek melekler için değil insanlar için mükâfat olarak sunulmuştur. Allah *"İman edip salih amel işleyenler, yaratılmışların en hayırlısı onlardır"*<sup>32</sup> buyurmaktadır. Melekler de yaratılmış olduklarından bu lafzın kapsamına girecekleri düşünülebilir, fakat onların hepsi iman üzere ve salih ameller işleyen kimseler olduklarından, ayette ise şer'î örfе göre iman eden beşer kastedildiğinden, bu kısma meleklerin dâhil olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>33</sup>

Suyûtî, İzzeddin b. Abdusselâm'ın meleklerin ahirette Rabblerini göremeyecekleri yönündeki görüşünü önceleri tasdik ettiğini, fakat daha sonra meleklerin ahirette Rabblerini göreceklerini beyan eden hadislere rastladığında fikir değiştirdiğini söylemektedir. Bunun için Beyhâkî

<sup>32</sup> Beyine, 98/7

<sup>33</sup> İsbâlu'l-kisâ, s.50.



(ö.458/1066)'nin *Kitâbu'r-ru'ye* adlı eserinden<sup>34</sup> Abdullah b. Amr'a ait olduğu ifade edilen şu sözünü delil getirir:

"Allah melekleri kulluk etmeleri için sınıf sınıf yarattı. Bunlardan bir kısmı yaratıldıkları günden kıyamete kadar saf halinde kıyamdadırlar. Bir kısmı ise yaratıldıkları günden kıyamete kadar huşu içinde rükûdadırlar. Kıyamet günü Cenâb-ı Hakk onlara tecelli edince O'nun vechine bakarlar ve şöyle derler: Seni tesbih ederiz! Biz sana hakkıyla kulluk edemedik."<sup>35</sup>

Müellifin bir diğer delili ise Adiy b. Ertât'tan mürsel olarak geldiğini haber verdiği şu rivayettir:

"Allah'ın onun korkusundan tir tir titreyen melekleri vardır. Onların içinde gözü yaşaran bir melek yoktur ki Allah'ı tesbih eden bir melek olmasın. Allah'ın, gökleri ve yeryüzünü yarattığı günden kıyamet gününe kadar başını kaldırmadan secde eden melekleri vardır. Yine saf halinde melekleri vardır ki onlar kıyamet gününe kadar saflarından ayrılmazlar. Kıyamet günü Cenâb-ı Hakk onlara tecelli edince onun vechine bakarlar ve 'Seni tesbih ederiz! Sana hakkıyla kulluk edemedik' derler."<sup>36</sup>

Suyûtî rivayeti *İsbâlu'l-kisâ* eserinde isnadsız olarak verirken *Tuhfetü'l-cülesâ*'da isnadlı bir şekilde zikretmektedir.<sup>37</sup> Adiy b. Ertât'ın hadisi mürsel olarak rivayet ettiği görülmektedir. Ayrıca isnadda yer alan ravilerden Abbâd b.

<sup>34</sup> Suyûtî'nin Beyhâkî'ye atfettiği eserin günümüze ulaştığına dair bir bilgiye rastlayamadık. Rivayet ibn Batta'nın *el-İbâne* eserinde de yer almaktadır. Bkz. Ebû Abdullah Abdullah b. Muhammed b. Batta el-Ukberî, *el-İbâne an şerîati'l-fırkati'n-Nâciye*, thk: Rıza b. Na'sân Mu'tî, Dârü'r-Râye, Riyâd, 1994, 7.c. s.44-45.

<sup>35</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.15.

<sup>36</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.15. Rivayet Ebû's-Şeyh el-İsfahânî'nin *Kitâbu'l-Azame* eserinde de yer almaktadır. Bkz. *Kitâbu'l-Azame*, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyan, Riyad, Dârü'l-Âsime, 1998. 3.c. s. 993.

<sup>37</sup> Suyûtî, *Tuhfetü'l-cülesâ* (*Hâvi li'l-fetâvâ* içerisinde), 2.c. s.399. Ayrıca bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr b. Yahya el-Mervezî, *Ta'zîmu kadri's-salât*, Darü'l-Hedyî'n-Nebevî, 2011, s.184.



Mansûr hakkında Nesâî ve Ebû Hâtim ‘zayıf’, Yahya b. Maîn ‘bir şey değildir’<sup>38</sup>, Ahmed b. Hanbel ‘tedlis yapar, rivayetleri münkerdir’ demişlerdir.<sup>39</sup> Elbânî de rivayetin zayıf olduğunu söylemektedir.<sup>40</sup>

Suyûtî meleklerin ru’yetini ispat ettiğini düşündüğü bu rivayetlerde mevkıf anının betimlendiğini, cennet ehlinin cennete yerleştikten sonraki ru’yetin kastedilmediğini düşünmektedir. Bu sebeple ona göre İzzeddin b. Abdusselâm’ın meleklerden nefyettiği ru’yet de, cennet ehli cennete yerleştikten sonra gerçekleşecek olan ru’yet olmalıdır.<sup>41</sup>

Suyûtî daha sonra Ebû’l-Hasan el-Eş’arî’nin *el-İbâne an usûli’l-diyâne* eserinde ‘Cennet lezzetlerinin en üstünü, Cenâb-ı Hakk’ı görmektir, daha sonra ise Resulullah’ı görmektir. Allah gönderdiği nebilerini, meleklerini, mümin kullarını ve siddıkları vechine bakmalarından mahrum etmeyecektir’ sözlerine rast gelmiş ve meleklerin de cennette Rabblerini göreceklarının açıkça belli olduğuna kâni olmuştur.<sup>42</sup>

Suyûtî, meleklerin ru’yetini ispat eden hocası Salih b. Ömer el-Bulkinî (ö.868/1464)’nin de görüşlerine yer verir. O’na göre ayette belirtildiği üzere<sup>43</sup> Allah’tan korkan herkes O’nun rızasına müstahak olacağından, melekler de Allah’ın rızasına erişecektir. Bu insanoğluna mahsus bir şey değildir. Melekler Allah’tan korkma hususunda herkesten üstündürler. Allah da “Onlar üstlerinden ki Rabblerinden korkarlar”<sup>44</sup> ve “Hepsi onun korkusuyla titrerler” buyurmaktadır.<sup>45</sup>

<sup>38</sup> Ebû’l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl fi esmâ’r-ricâl*, Beyrût, Müessesetü’r-risâle, 1987, 14.c. s.158.

<sup>39</sup> Ebû’l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’l-tehîzîb*, Beyrut, Dâru Sadır, 1968, 5.c. s.105.

<sup>40</sup> Muhammed Nasiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’l-dâifeti ve’l-mevdûati ve eseruhâ’s-seyyîû fi’l-ümme*, Mektebetü’l-Maârif, 4.c. s.453

<sup>41</sup> *İsbâlu’l-kisâ*, s.40.

<sup>42</sup> *İsbâlu’l-kisâ*, s.43. bkz. Eş’arî, *el-İbâne*, s.299.

<sup>43</sup> Beyyine, 98/8.

<sup>44</sup> Nahl, 16/50.

<sup>45</sup> Enbiyâ, 21/28.



Yine ayette "Allah'a yakın melekler"<sup>46</sup> buyurularak yakınlık kavramı da onlar için tayin edilmiştir. Ayrıca Allah ahirette huzuruna geldikleri zaman beşer kullarına selam verecek ve onlarla konuşacakken, hadislerde haber verildiği üzere meleklerle olan konuşması daha dünyada iken gerçekleşmiştir. Meleklerin de ru'yete erişecekleri Allah Resulü'nün hadislerinde sabittir. Resulullah ahirette Cebrâil'in ru'yetinden haber vermekte ve bu andan önce onun Rabbini görmediğini söylemektedir.<sup>47</sup>

Cinler hususunda ise Bulkinî, tıpkı melekler gibi onların da Rahman'ın rızasına nâil olacaklarını, bu durumun yalnızca beşere has olmadığını söylemekte, ru'yetleri hususunda bir açıklık getirmemektedir.<sup>48</sup>

Suyûtî cinlerin ru'yeti ile ilgili olarak Şibli (ö.769/1367)'nin *Âkâmu'l-mercân* eserindeki görüşlerine başvurur. Şibli, İbn Abdusselâm'ın meleklerin Rabblerini göremeyecekleri yönündeki sözlerine yer verdikten sonra 'cinlerin bu haktan mahrum olmaları daha evladır' diyerek cinlerin Rabblerini göremeyecekleri yönünde görüş belirtmiştir.<sup>49</sup> Suyûtî'ye göre de ru'yet konusunda gelen hadisler insanlara hitap etmektedir ve bu durum ru'yetin onlara has kılındığını göstermektedir. Suyûtî ayrıca Ebû Hanîfe (ö.150/767)'den ve daha birçok kimseden geldiğini iddia ettiği 'mümin cinler cennete giremeyecekler. Onların mükâfatı cehennemden kurtulmuş olmalarıdır' sözleriyle cinlerin ru'yetini nefy edenlere değinmektedir.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Nisâ, 4/172.

<sup>47</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s. 53.

<sup>48</sup> Bulkinî, şerî örfte imanun insanları ve cinleri kapsadığını ayrıca cennet nimetlerinin, cennete girmek ve orayı temaşa etmenin melekler için de sabit olduğunu fakat yeme-içmenin olmadığını söylemektedir. Bununla birlikte meleklerin makamına Allahtan başkasının muttali olamayacağını belirterek, sahabenin teşehhüdde 'Cibrîl'e selam olsun, Mikâil'e selam olsun' sözlerine Allah Resulü'nün 'selam bize ve Allah'ın salih kullarına olsun deyin, eğer böyle söylerseniz bu yerdeki ve gökteki bütün salih kullara isabet eder' şeklinde cevap verdiğini aktarır. *İsbâlu'l-kisâ*, s. 52.

<sup>49</sup> Bkz. Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah eş-Şibli, *Âkâmu'l-mercân fi ahkâmu'l-cân*, Beyrût, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988, s.60.

<sup>50</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.16.



Suyûtî, melekler ve cinlerin ardından ru'yette insanların mertebelerinin nasıl olacağı hususunu ele almaktadır.

## 2- Ru'yetin Mertebeleri:

Suyûtî, alimler nezdinde insanların ru'yette üç mertebeye sahip olacaklarını söylemektedir. Buna göre birinci mertebede her Cuma günü kendileri için hazırlanan döşeklerin üzerinden Rabblerini görecek olan nebîler, sıddıklar, şehitler ve avâm-havâs tüm müminler bulunmaktadır.<sup>51</sup>

İkinci mertebede sabah-akşam Rabblerinin vechine bakacak olan kimseler vardır ki Suyûtî'nin Beyhakî'nin *Şuabu'l-imân* eserinden naklettiği A'meş (ö.148/765)'in 'cennet ehlinin en şereflieleri, sabah ve akşam Rabblerine nazar eden kimselerdir' sözü bunun delilidir. Suyûtî'nin Tirmizî'den naklettiği Abdullah b. Ömer (ö.73/692)'den gelen bir başka rivayette Allah Resulü'nün "Cennet ehlinin en alt tabakasında olan kişinin mevkisi oranın bahçelerini, eşlerini, çardaklarını<sup>52</sup>, hizmetçilerini, döşeklerini, bin yıllık mesafeye kadar görebilecek şekildedir. Cennet ehlinin Allah'ın en çok ikramda bulunduğu kimseler ise O'nun vechine sabah akşam bakacak olan kimselerdir" buyurduğu ardından "O gün yüzler parıldar ve Rablerine bakar"<sup>53</sup> ayetini okuduğu bildirilmektedir.<sup>54</sup>

Üçüncü mertebede ise dünya nimetlerinden yüz çevirerek başka hiç bir kimsenin erişemeyeceği bir makama erişmiş olanlar bulunmaktadır. Ebû Nuaym'ın *Hilye* eserinde Ebû Yezid el-Bistâmî (ö.234/848) bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: "Allah'ın öyle özel kulları vardır ki cennette onlardan

<sup>51</sup> *İsbâtu'l-kisâ*, s.23.

<sup>52</sup> Tirmizî hadisi aynı isnad ile iki yerde rivayet etmektedir. Bir yerde bu kavram yer almazken, diğer yerde 'nimetleri (نعيمه)' şeklinde yer almaktadır. Bkz. Ebû İsa Muhamed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebir*, Beyrut, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1998, "Tefsîr", 71; "Sıfatu'l-cenne", 17.

<sup>53</sup> Kıyame, 75/ 22-23.

<sup>54</sup> Tirmizî, rivayetin bu haliyle garip olduğunu, diğer vecihlerden hadisin merfu olarak gelmediğini söylemektedir. Elbânî'ye göre ise zayıftır. Bkz. Elbânî, *Daîfu't-tergîb ve't-terhîb*, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 2000, 2.c. s.514.



ru'yetini bir an gizleyecek olsa, cehennemliklerin cehennemden kaçmak istemeleri gibi cennetten kaçıp gitmek isterler."<sup>55</sup>

Suyûtî'ye göre hadislerin tümünde erkekler için ru'yet müjdelenmekte, mümin kadınlar için böylesi bir haktan söz edilmemektedir. Fakat Hz. Fatıma, Hz. Meryem ve ümmü'l-müminîni bu durumdan müstesna kılma ihtiyacı hissetmektedir. Çünkü onlar diğer kadınlar gibi olmadığından Allah'ın onlara diğer kadınlardan farklı muamelede bulunması ve ru'yetine nail etmesi zor değildir. Zaten onların diğer kadınlar gibi olduğunu düşünmek gaflettir. Nitekim "Ey peygamber hanımları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz"<sup>56</sup> ayeti de bu duruma işaret etmektedir. Suyûtî mümin kadınlar arasında bir ayrım yapmaya devam ederek Rabia el-Adeviyye (ö.185/801) gibi siddîklar mertebesine erişerek diğer kadınlardan ayrılan hanımların da ru'yete erişeceklerini belirtir. Çünkü onlar dünyada iken marifet ve yakîn ile Allah'ı bilmek ve itaat etmekle büyük bir gayret göstermişlerdir. Dünyanın şehvet ve nimetlerinden öylesine yüz çevirmişlerdir ki onların dünyada buldukları hal hergün yetmiş kere ölmek gibi meşakkatlidir. Bu üstün vasıfları ile kendilerine has olmak üzere ru'yetin üçüncü mertebesindeki mümin erkekler gibi ru'yete erişme hakkına sahip olmaktadır.<sup>57</sup> Suyûtî mümin kadınlar arasında yapmış olduğu ayrımı herhangi bir delile dayandırma ihtiyacı hissetmemektedir.

Ru'yetin cennet ehlinin mertebeleri ölçüsünce bir nimet olacağını belirten Suyûtî ardından mümin kadınların ru'yeti meselesini ele almaktadır.

### 3- Mümin Kadınların Ahirette Ru'yeti Meselesi:

*İsbâlu'l-kisâ ale'n-nisâ* isimli risalesinde melek ve cinlerin ru'yeti konusundaki görüş ve ihtilaflara değinen Suyûtî esas mesele olarak ele aldığı üm-

<sup>55</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.31.

<sup>56</sup> *Ahzâb*, 33/32.

<sup>57</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.31.



met-i Muhammed'in mümin kadınlarının ru'yeti konusuna uzunca bir bölüm ayırarak edindiği rivayetleri sıralamaktadır. Suyûtî konuya başlarken meseleye nasıl vakıf olduğunu izaha ihtiyaç duyar. On yılı aşkın bir müddet mümin kadınların ahirette Rabblerini göremeyeceklerini ve dünyada setr ile emrolunmaları gibi ahirette de Allah'ı ziyaretten setrolunacaklarını söyleyenlere rastladığını ve fakat bu görüşü doğru bulmayarak mümin kadınların da Rablerini görecekleri görüşünü benimsediğini söylemektedir. Fakat Suyûtî, *Ba's*<sup>58</sup> eserini yazarken ru'yet konusunda vârid olan hadisleri araştırdığında cennet ehlinin Cuma günü Rabb-i Teâlâ'yı ziyaretini anlatan ve ru'yetin bu sırada gerçekleştiğini ispat eden rivayetlerde kadınların ziyaret meclisine iştirak ettiklerinin açıkça beyan edilmemiş olduğuna rastladığında bu görüşün kendi indinde ağır bastığını söylemektedir.<sup>59</sup>

Suyûtî bu durumdan şöyle bir anlam çıkarmaktadır: Rivayetlerde Cuma günleri gerçekleşeceği beyan olunan ru'yet, mümin erkeklerin Cuma namazı kılmalarının bir mükâfatı olarak yalnızca onlara has bir nimet olacaktır. Bu görüşünü ise İbn Mes'ûd'un Allah Resulü'nden aktardığı '*İnsanlar Cuma namazına iştirak etmedeki istek ve öncelikleri ölçüsünce kıyamet günü Allah'a yakın makama ererler*' hadisi ile delillendirmeye çalışır.<sup>60</sup> Kadınlara Cuma namazının farz olmaması sebebiyle de onlar için ru'yetin olmadığını düşünmek yanlış olmayacaktır.

---

<sup>58</sup> Bahsi geçen eserin "*ed-Düreru'l-hisân fi'l-ba'si ve'n-naîmi'l-cinân*" olduğu anlaşılmaktadır. Aynı eser "*el-Ba's ve'n-naîm*" olarak da ifade edilmiştir. Bkz. *Mu'cemu'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*, Yusuf b. İlyân b. Mûsâ Serkis, Kahire, Matbaatu Serkis, 2.c. s.1281. Eser "*el-Cennetü ve'n-nâr ve fakdîl-evlâd*" ismi ile basılmıştır. Bkz. Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, thk: Muhammed Zeynhum Muhammed Azab, Dâru'l-emîn, Kahire, 1993.

<sup>59</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.17.

<sup>60</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.24. Rivayete göre İbn Mes'ûd Cuma namazı için mescide geldiğinde kendisinden önce mescide gelmiş üç kişiyi görüp 'dört kişinin, dördüncüsü. Dört kişinin dördüncüsü uzak sayılmaz' diyerek Allah Resulü'nün bu sözünü rivayet eder. Bkz. Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Kahire, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, 1975, İkâmetu's-salât, 82.





## A- Suyûti'nin Mümin Kadınların Ru'yetinin Nefyine Delil Getirdiği

### Rivayetler:

Suyûti'nin eserde mümin kadınların ahirette ru'yetinin olmadığına delil getirdiği rivayetleri şu şekilde sıralayabiliriz:

#### 1- Enes b. Mâlik (ö.93/711) Rivayeti:

Enes b. Mâlik Allah Resulü'nden şöyle aktarmaktadır:

*"Cibrîl üzerinde siyah bir nokta bulunan beyaz bir ayna ile çıka geldi. 'Bu nedir' diye sordum. 'Bu Cumadır. Rabbin sana ve senden sonra ümmetine bayram olması için onu sana sunuyor' diye cevap verdi. 'Peki, onda ne vardır' dediğimde ise 'sizin için hayr vardır. Bu melekler indinde günlerin efendisidir. Bizler onu ahirette yeşimü'l-mezîd diye isimlendiririz' dedi. 'Neden yeşimü'l-mezîd' diye sorduğumda ise 'Rabbin azze ve celle cennette beyaz miskten geniş bir vadi edinir. Cuma günü olduğunda ise Rabb-i Teâlâ kürsüsüne inzal eyler. Sonra kürsi nurdan minberlerle çevrelenir ve üzerlerine nebiler yerleşir. Minberleri de altından kürsiler çevreler ve oralara da sıddıklar ve şehitler otururlar. Ardından cennet ehli gelir ve kum yağınları üzerine otururlar. Sonra her Cuma Rabpleri onlara tecelli eder' dedi."*<sup>61</sup>

Enes b. Mâlik'ten merfû olarak nakledilen rivayete Bezzâr (ö.292/905)'ın *Müsned* ve Taberânî (ö.360/971)'nin *Evsât* eserlerinde rastlamaktayız. Taberânî iki yerde zikrettiği haberin ilkinin isnadının ferd olduğunu<sup>62</sup>, Ahmed b. Hanbel ise teferrüd edilen ravi Hâlid b. Mahled'in münker rivayetleri olduğunu söylemektedir.<sup>63</sup> Diğer isnadda ise Velid b. Müslim isimli ravinin yer aldığı görül-

<sup>61</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.18.

<sup>62</sup> Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsât*, thk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 1987, 3.c. s.55.

<sup>63</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 8.c. s.165



mektedir ki Velid, tesviye tedlisi yapmakla itham olunan zayıf bir ravidir.<sup>64</sup> Ayrıca isnadda haberi (عن) lafzı ile rivayet ettiği dikkat çekmektedir.<sup>65</sup>

## 2- Huzeyfe b. Yemân (ö.36/656) Rivayeti:

Huzeyfe, Allah Resülü'nden şöyle aktarmaktadır:

*"...Herkes yerlerine yerleştikten sonra Allah 'Bana gayb haldeyken itaat eden ve resullerimi doğrulayan kullarım nerede! Bugün yevmu'l-mezîd'dir, benden isteyin!' buyurur. Herkes bir ağzıdan 'Bize vechini göster, ona bakalım' derler. Bunun üzerine Allah onlardan hicabı kaldırır ve onlara tecelli eder. Nur'u onları kuşatır. Ardından onlara 'evlerinize dönün' denilir. Onlar da dönerler. Bu durum eşlerinden (زوجهم) gizli kalmıştır. Onlara 'bizim yanımızdan bir suretle çıktınız, bir başka suretle döndünüz' dediklerinde onlar da 'Rabbimiz bizlere tecelli etti. Bizler sizlere görünmeyen şeye baktık' diye cevap verirler. Böylece her yedi gün boyunca cennetin nimetleriyle rahat ve bolluk içinde yaşarlar." <sup>66</sup>*

Huzeyfe'den merfû olarak nakledilen bu haber hakkında Bezzâr, bu rivayetin başka kimseden bilinmediğini, tek isnadının bu olduğunu söylemekte; Ali b. el-Medinî'nin de 'bu hadis gariptir' diyerek rivayeti bilmediğini haber vermektedir.<sup>67</sup> Heysemî ise, rivayetin isnadında yer alan Kâsım b. Mutayyib'in metruk bir ravi olduğunu söylemektedir.<sup>68</sup> Suyûtî'nin delil aldığı bu rivayette hanımlar kastedilirken kullanılan "eşleri" ifadesinin "زوجات/زوجة" şeklinde muen-

<sup>64</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Takrîbu't-Tehzîb*, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1996, 2.c. s.289

<sup>65</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-evsât*, 7.c. s.367. Heysemî, Taberânî isnadlarından birinde yer alan ravi Abdurrahmân b. Sâbit b. Sevbân hakkındaki cerh ve ta'dil lafızlarına değinir, Bezzâr'ın isnadı hakkında ise ihtilaf olduğunu zikreder. Bkz. Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, V-X, Beyrut, Dâru'l-Kitâb, 1967, 5.c. s.422.

<sup>66</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.19.

<sup>67</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Atekî el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr ma'ruf bi müsnedi'l-Bezzâr*, I-XVIII, thk: Mahfûzurrahmân Zeynullah, Medine, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 7.c. s.290.

<sup>68</sup> Heysemî, a.y.



nes değil de, müzekker bir kelime olan زوج kelimesinin çoğulu olan أزواج kelimesi ile gelmiş olduğu dikkatleri çekmektedir. Hadiste yer alan bu lafız Suyûtî'nin tağlib konusundaki görüşlerine bir reddiye olarak sunulabilir. Makalenin ilerleyen bölümlerinde değinileceği üzere Suyûtî, kadınların erkek sigasının hitabına girmedeğini söyleyerek, tağlib ilkesini reddetmektedir. Oysaki müellifin delil getirdiği bu rivayette yer alan bu lafız, reddettiği görüşün hilafına olmakta, Suyûtî'nin görmezden geldiği tağlib ilkesinin kullanımının yaygınlığı ve meşruluğunun âyinesi olmaktadır.

Suyûtî'nin eserde isnadsız olarak zikretmiş olduğu bu iki haber ona göre cennette her Cuma günü gerçekleşecek olan ru'yetin delilidir. Rivayetten anlaşılan bu ru'yet esnasında yalnızca mümin erkeklerin orada hazır bulunacağı, mümin kadınların bu meclise iştirak edemeyeceklerdir. Suyûtî'ye göre rivayette yer alan 'eşlerine dönerler' ifadesi ve ayette yer alan "حور مقصورات في الخيام / çadırlarına kapanmış haldeki huriler" lafzı mümin kadınların evlerinde, çadırlarında mahbûs bir halde olduklarını ve bu sebeple ru'yete eremeyeceklerini haber vermektedir.<sup>69</sup>

### 3- İbn Mes'ûd (ö.32/652) Rivayeti:

Abdullah b. Mes'ûd'un şöyle söylediği rivayet edilmektedir:

"Cuma namazına gitme hususunda acele ediniz, Allah cennet ehline Cuma günleri beyaz kafûrdan bir tepe üzerinden görünür. İnsanlar dünyada Cuma namazına iştiraklerindeki öncelikleri ölçüsünce O'na yakın olurlar. Allah onlar için daha önce görmedikleri şeylerden ikramlar ihdâs eder. Sonra ailelerine (اهليهم) dönerler ve

<sup>69</sup> Bu görüşe mümin kadınlar Cuma ziyaretinde erkeklere iştirak etmeseler dahi evlerinden ru'yete ermelerinin imkansız olmayacağı da ifade edilerek itiraz edilmiştir. Bkz, İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 6.c. s.419, İbn Kesîr, *en-Nihâye fi'l-fiten ve'l-melâhim*, 2.c. s.353.



Allah'ın onlar için hazırladıklarını (ihdas ettiklerini) onlara anlatırlar.”<sup>70</sup>

İbn Mes'ûd'un sözü olarak gelen rivayete İbn Huzeyme'nin *Kitâbu't-tevhîd* eserinde de rastlamaktayız. Suyûtî'nin rivayetinde 'Allah'ın onlar için hazırladıklarını ailelerine anlatırlar' şeklinde yer alan kısmın, İbn Huzeyme rivayetinde 'Allah'ın kendileri için hazırladığı (ihdas ettiği) ailelerinin yanına dönerler'<sup>71</sup> şeklinde geldiği ve anlamı ciddi ölçüde etkileyecek bir farklılık oluştuğu görülmektedir. Böylece İbn Huzeyme'nin rivayetinde ailelerin ihdas edildiği, Suyûtî rivayetinde ise Allah'ın kullar için hazırladığı ve ailelerine anlattıkları nimetlerin ihdas edildiği anlaşılmaktadır.

#### 4- Abdullah b. Abbas Rivayeti:

Allah Resulü şöyle buyurmaktadır:

*“Cennet ehli her Cuma günü kâfur tepeleri üzerinden Rabblerine bakarlar. Burada en yakın olanınız, Cuma günü namaza en acele edeniniz ve sabah en erken kalkmanızdır”*<sup>72</sup>

İbn Abbas'tan merfu olarak gelen rivayetin isnadına İbn Batta ve Acurrî'nin eserlerinde rastlamaktayız. Hadisin isnadında yer alan Cısr b. Ferğad ve oğlu Ca'fer b. Cısr her ikisi de zayıf ravilerdir.<sup>73</sup> İbn Abbas'tan rivayeti aktaran Hasan Basrî'nin ise İbn Abbas'tan direk rivayeti yoktur.<sup>74</sup>

Bu rivayet mümin kadınların ru'yeti ile ilgili herhangi bir bahis ihtiva etmemektedir. Bununla birlikte rivayette ru'yetin Cuma namazı ile ilintilendiril-

<sup>70</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.20. Ayrıca bkz. İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.805; Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 4.c. s.551; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak el-İsfahânî, *Sıfatu'l-cenne*, Dimaşk, Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1987. 1 c'de 2-3. s. 237.

<sup>71</sup> İbn Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd*, s.805.

<sup>72</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.20. Ayrıca bkz. Ebu Bekir Muhammed b. Hüseyin, el-Âcurrî, *Kitâbu's-Şerîa*, Dârü'l-vatan, 1997, 2.c. s.1022; İbn Batta, *el-İbâne*, 7.c. s.41.

<sup>73</sup> Bkz, Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, 2.c. s.124 ve 130.

<sup>74</sup> Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzib*, 2.c. s. 266.



lererek müjdelenmiş olması, Suyûtî'ye göre Cuma namazından mesul olmayan mümin kadınlar için ru'yetin olmadığının delili olmaktadır.

#### 5- Ebû Hureyre (ö.58/678) Rivayeti:

Ebu Hureyre Allah Resulü'nden şöyle aktarmaktadır:

*"Cennet ehli her Cuma Rabblerini ziyaret eder. Bu mecliste Allah'ın karşılıklı konuşmayacağı tek bir kişi dahi (حده) yoktur. Allah 'ey falan oğlu filan! Şöyle şöyle yaptığın günü hatırlıyor musun' buyurur. Ardından oradan evlerimize döneriz. Bizleri eşlerimiz karşılar ve "Merhaba hoş geldin. Muhakkak ki sen de bizim yanımızdan ayrıldığından farklı bir güzellik var" derler. O da 'Bugün Rabbimizle beraber oturduk' diye karşılık verir."*<sup>75</sup>

Tirmizî, Ebû Hureyre'den merfû olarak nakledilen bu rivayetin garip olduğunu söylemektedir. Elbânî'ye göre ise rivayet zayıftır.<sup>76</sup>

#### 6- Ebû Câfer Muhammed el-Bâkir (ö.114/732) Rivayeti:

Ebû Câfer Allah Resulü'nden şöyle aktarmaktadır:

*"Cennet ehli konuşurlarken melekler onların yanına develerine binmiş halde gelirler ve develerini çöktürüp şöyle derler: 'Rabbiniz sizlere selam ediyor ve O'na bakmanızı, O'nun da size bakmasını istiyor. Bunun üzerine herkes bineğine yönelir. Rabb-i Teâlâ'nın yanına sevk olunduklarında Kerîm olan zat, vechinin örtüsünü onlara açar..."*<sup>77</sup>

Rivayete uzun bir metin ile eserinde yer veren İbn Kesîr 'mürsel, garip ve zayıf bir rivayettir. Bunu seleften birisinin sözü olarak anlamak daha doğru

<sup>75</sup> İsbâlu'l-kisâ, s.20. Ayrıca Bkz. Tirmizî, "Sıfatu'l-cenne", 15. Benzer bir metin ile rivayet İbn Mâce'nin Sünen eserinde de yer almaktadır. İbn Mâce, "Zühd", 39.

<sup>76</sup> Elbânî, Zaifu Sünen-i İbn Mâce, Riyâd, Mektebetü'l-Maârif, 1997, s. 363.

<sup>77</sup> İsbâlu'l-kisâ, s.21.



olacaktır. Ravilerinin bazıları ise vehmederek onu merfu bir rivayet olarak aktarmışlardır. Hâlbuki böyle değildir' demektir.<sup>78</sup> Elbânî ise rivayetin uydurma olduğunu beyan ederek İbn Kayyim'in rivayetin merfu olmasının mümkün olmadığını, ravisi Muhammed b. Ali'nin sözü olan bu ifadelerin bazı kimselerin karıştırması ile merfu bir söz sanıldığını söylediğini aktarır.<sup>79</sup>

#### 7- Hasan Basrî (ö.110/728) Rivayeti:

Hasan Basrî, Allah Resulü'nden şöyle aktarmaktadır:

*"Cennet ehli her Cuma günü kafûrdan bir tepenin üzerinde Rabblerine bakarlar. Onun iki ucu da gözükmemektedir. Orada akmakta olan bir nehir vardır. Nehrin iki kıyısı da misktir. Üzerinde en güzel sesle Kur'ân okuyan cariyeler vardır. Onların okuduğu Kur'ân sesini ilklerin ve sonuncuların hepsi işitir. Cennet ehli evlerine dönünce içlerinden her bir kişi o cariyelerden dilediği birinin elinden tutar ardından inciden kemerler üzerinden geçerek evlerine giderler. Şayet Allah onları evlerine kavuşturmayacak olsa, Cuma günü yaşadıkları bu şeyden dolayı onlar evlerine erişemezlerdi."*<sup>80</sup>

İbnü'l-Cevzî Enes b. Mâlik'ten benzer bir metin ile gelen bir başka rivayet için 'aslı yok' derken<sup>81</sup> İbn Kesîr bu rivayet için 'garip ve tuhaf bir rivayet' demektir.<sup>82</sup> Muhammed Ebû Şehbe de israiliyâttan olduğunu söylemektedir.<sup>83</sup> Ebu Cafer ve Hasan el-Basrî rivayetleri eserinde mürsel-merfû olarak yer almaktadırlar.

<sup>78</sup> Ebû'l-Fida Hafız İbn Kesîr ed-Dımeşkî, *en-Nihâye fi'l-fteni'l-melâhim*, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1988, 2.c. s. 390.

<sup>79</sup> Elbânî, *Daifu't-tergîb ve't-terhîb*, 2.c. s.509.

<sup>80</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.21.

<sup>81</sup> Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-mevzûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*, Riyad, Mektebetu edvai's-selef, 1997, 3.c. s.591.

<sup>82</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1969, 4.c. s.459.

<sup>83</sup> Bkz, Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzûât fi kütübi't-tefsir*, Kahire, Mektebetü's-Sünne, 1987, s.232.



Suyûti'nin delil getirdiği diğer rivayetler Ka'bu'l-Ahbâr (ö.32/652)'ın "Allah azze ve celle Cuma günleri cennet ehline görünür. Cennet ehli, cennet bahçelerinde onun yanına çıkarlar. Ardından eşlerinin yanına dönerler. Onların sahip oldukları güzellikleri yetmiş kat artmıştır" sözü ile İbn ebî'd-Dünya'nın Sayfî el-Yemânî adlı bir şahsın "Cennet ehli her perşembe günü erkenden Allah azze ve celleye koşarlar. Onlar için döşekler hazırlanmıştır. Sonra Allah şöyle buyurur: 'Muhakkak ki bana bakmaları için ben kullarıma tecelli edeceğim.' Ardından tecelli ettiğinde kullar ona bakarlar. O kulların yüzleri parl parl oluverir. Sonra onlara 'evlerinize dönünüz' denilir. Onlar da dönerler. Eşleri onları görünce 'bizim yanımızdan bir suretle çıkmıştın, şimdi bambaşka bir suretle döndün' dediklerinde, onlar da 'Allah-u Teâlâ bizlere tecelli etti, biz O'na baktık ve yüzlerimiz parıladı' diye cevap verirler" sözlerini delil getirmektedir.<sup>84</sup> Ka'bu'l-Ahbâr'ın israiliyât rivayetleri ile tanınan ve bu sebeple rivayetlerinin kabulü konusunda eleştirilen bir kimse olması,<sup>85</sup> gaybî bir meseledeki görüşlerinin de kabulü hususunda ihtiyatlı olmayı, ayrıca Sayfî el-Yemânî'nin ise hadis ricali arasında meçhul bir kimse olması onun sözlerine de benzer bir ihtiyat ile yaklaşmayı gerektirmektedir.

### **B- Suyûti'nin Müzekker Siga İle Gelen Nasslar Hakkındaki Görüşü:**

Suyûti'ye göre tüm bu haberler ru'yetin yalnızca erkekler için gerçekleşeceğini, kadınlar için söz konusu olmadığını göstermektedir. Nitekim ona göre ru'yeti ispat eden ayetler ve '*Şüphesiz ki siz Rabbinizi göreceksiniz*' şeklindeki sahih meşhur rivayetler cemi müzekker sigâ ile hitap etmektedir ve bu hitap mümin kadınlara yönelik olmamaktadır. Suyûti'ye göre erkek sigâsı ile gelen bir hükmün içerisine kadınların da dahil olacaklarını beyan eden bir başka delil

<sup>84</sup> Elbânî rivayetin zayıf olduğunu belirtir. Bkz. Elbânî, *Daifu't-tergîb ve't-terhîb*, 2.c. s.504.

<sup>85</sup> Buhârî Ka'b hakkında Muaviye b. Süfyan'ın şu sözlerine yer vermektedir: 'Ka'b, ehli kitap nakilde bulunan kimseler arasında en doğru sözlü kimse olmakla birlikte, onun bazen yalan yanlış şeyler aktardığını tecrübe ediyoruz.' bkz. Buhârî, "İ'tisâm", 25.



vârid olmadıkça kadınlar erkek sigasına muhatab değildirler.<sup>86</sup> Mevcut nasslar içerisinde de kadınların ru'yete dâhil edildiklerini gösteren herhangi bir başka delil mevcut olmadığından kadınların Şârî tarafından ru'yete dâhil edilmedikleri anlaşılmaktadır.

Suyûtî bu görüşüne Nevevî (ö.676/1277)'nin *Ravzatu't-tâlibîn* eserindeki sözlerini delil getirmektedir. Nevevî eserinde bir kimsenin karısının da içlerinde bulunduğu bir topluluğa 'طلقتكم / sizi boşadım' dediği takdirde talakın gerçekleşmeyeceğini, çünkü eşinin erkek sigasının hitabına girmeyeceğini söylemektedir.<sup>87</sup> Bu sebeple Suyûtî'ye göre Allah Resulü 'Sizler muhakkak ki Rabbinizi göreceksiniz' buyurduğunda erkek sigası ile hitap ettiğinden bu hitaba yalnızca mümin erkekler dâhil olmakta, başka bir nass ile mümin kadınların da ru'yete erecekleri haber verilmediği takdirde bu eril siganın hitabına kadınlar girmektedir.<sup>88</sup>

Suyûtî bu noktada nahvin meşhur ilkesi tağlibi<sup>89</sup> göz ardı etmekte, müzekker siganın topluluk halindeki bir hitap ile müennes varlıkları da kapsayacağı görüşünü kabul etmemiş olmaktadır. Suyûtî'ye göre şayet kadınların erkek hitabına dâhil olduklarını gösterecek başka bir delil mevcut ise bu hitabın kapsamına kadınların da girdiği kabul edilebilir. Aynı şekilde Suyûtî nasslarda müzekker sigâ ile emrolunan namaz, zekât ve bunun gibi diğer tüm mükellefi-

<sup>86</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.22.

<sup>87</sup> Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992, 6.c. s.53. Nevevî'nin talak konusunda verdiği bu hükmün konu için uygun bir delil olup olmadığı tartışılır. Bununla birlikte Nevevî esasen kadınların erkek hitabına girmediklerini kabul etmekte ve bu görüşünü birçok kez ifade etmekle birlikte (Bkz. *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim*, 4.c. s.50; 7.c. s.279; 8.c. s.61) "nas" kelimesinin hitabına kadınların da girdiğini ikrar etmektedir. (Bkz. 8.c. s.61) ayrıca 'kim bir mümini hataen öldürürse...' hadisinin şerhinde 'katil kişinin çocuk, mecnun, kâfir olması farketmez' (bkz. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, 19.c. s.188) açıklamasını yaptığı, saydıkları arasında kadınları zikretmeyerek katilin kadın ve erkek olması arasında bir ayrım yapmadığı bu sebeple (من) edatinin muhatapları arasına kadınları da dahil ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>88</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.25.

<sup>89</sup> Tağlib, aralarında ilgi bulunan iki şeyden birinin lafzının diğerine tercih edilerek her iki şey için kullanılması anlamında bir terimdir. Bkz. İsmail Durmuş, "Tağlib", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, 39.c. s.372.





yetlerin kapsamına kadınların da ancak umum ifade eden bir başka delil daha bulunduğu takdirde muhatap olmalarının mümkün olacağını iddia etmektedir.<sup>90</sup> Naslardaki müzekker hitaba kadınların muhatap olup olmadığı meselesi fıkhî tartışılan bir mevzu olagelmıştır. Bununla birlikte kadın ve erkeğin bir arada bulunduğu bir topluluğa hitabın ve haberin, erkek sigası ile geldiği hususunda bir ihtilaf olmadığı görülmektedir.<sup>91</sup>

Bu görüşünün akabinde tağlibin mecaz ifade edip hakikatin hilafına olduğunu<sup>92</sup> sebep gösteren Suyûtî'nin aynı meseleye *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* eserinde farklı şekilde yaklaştığı görülmektedir. Suyûtî, *İtkân* adlı eserinde hakikat ve mecaz konusunu ele alırken mecazda bulunmayı yalan konuşmakla bir tutan kimselerin görüşünü reddederek bu başlık altında tağlib konusunu ele almakta, müzekker siga hitabının müennesi de kapsamını tağlibin başlıca örnekleri arasında zikrederek ayetlerden örnekler vermektedir.<sup>93</sup>

### C- Suyûtî'nin Delil Olarak Görmediği Rivayetler:

Mümin kadınların ru'yetini ispat eden merfu bir rivayetin olmadığına ısrar eden Suyûtî, kendi görüşünü temellendirmek üzere delil getirdiği rivayetlerin sıhhati hususunda herhangi bir değerlendirme yapmamasına ve zayıf rivayetleri delil almasına rağmen, mümin kadınların ru'yetinin olduğuna işaret eden mevkuf ve maktu iki haberin zayıf oldukları gerekçesi ile kabul edilemeyeceklerini öne sürmektedir.

İkrime (ö.105/723)'den gelen mevkuf rivayette İbn Abbas (ö.68/687)'a 'cennete giren herkes Allah'ı görecek mi' diye sorulmakta o da 'evet' diye ce-

<sup>90</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.25.

<sup>91</sup> Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Hazm el-Endelûsî, ez-Zâhirî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk: Muhammed Ahmed Abdülaziz, Kahire, Mektebetu Âtîf, 1978, 1.c. s.412; Kâdî Ebû Bekir b. Arabî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fıkh*, Ürdün, Dâru'l-Beyârek, 1999, s.77.

<sup>92</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.28.

<sup>93</sup> Bkz. Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987, 2.c. s.85.



vaplamaktadır.<sup>94</sup> Hasan el-Basrî'nin (ö.110/728) sözü olan maktu rivayette ise o şöyle söylemektedir: 'Kıyamet günü Rabb-i Teâlâ belircek ve bütün yaratılmışlar O'nu görecektir. Daha sonra kâfirler bundan mahrum kalacak ve O'nu ebediyen göremeyeceklerdir. Nitekim Allah 'Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır'<sup>95</sup> buyurmuştur."<sup>96</sup> Rivayette 'bütün yaratılmışlar' ibaresi ile kadın-erkek tüm kulların ru'yete ereceği anlaşılmaktadır. Suyûtî rivayetlerde yer alan "her bir kişi / أحد", "her kim / من " lafızlarının müzekker sigayı ifade ettiğinde ısrar etmekte ve bu rivayetleri mümin kadınların ru'yetini ihtiva eden deliller olarak görmemektedir.

Suyûtî Hasan el-Basrî rivayetini, ravisi Amr b. Ubeyd (ö.144/761) sebebiyle de zayıf kabul etmektedir. Amr b. Ubeyd, Hasan el-Basrî'nin talebesi olup, itikâdî görüşlerine katılmadığı için onun meclisinden ayrılarak itizal görüşünü oluşturan Vâsıl b. Ata ile birlikte hareket ettiği ve onunla fikir birliği içinde olduğu gerekçesiyle tenkit edilen bir kimsedir.<sup>97</sup> Suyûtî bu haberi Amr b. Ubeyd'den geldiği, Hasan Basrî'nin sözü olup merfû olmadığı, hükmen merfu olsa dahi mürsel bir rivayet olarak kalacağı gerekçesiyle delil olarak görmemektedir.<sup>98</sup>

Amr b. Ubeyd itizal görüşü sebebiyle ehl-i hadisin itibar etmediği bir kimse olmakla birlikte kaynaklarda zühd ve takva sahibi bir kimse olarak tanıtılmaktadır.<sup>99</sup> Ayrıca onun ru'yetullah gibi Mutezile'nin temel ilkelerine aykırı olan ve itizâl görüşünün savunucuları tarafından şiddetle reddedilen bir ehl-i sünnet düşüncesini ispat sadedinde bir rivayeti nakletmiş olması Hasan el-

<sup>94</sup> Suyûtî bu haberin isnadında yer alan İbrahim b. Hakem ve babası Hakem b. Ebân hakkında rical âlimlerinin serdettiği cerh lafızlarına yer vererek rivayetin delil olamayacağını söylemektedir. Bkz, *İsbâlu'l-kisâ*, s.37.

<sup>95</sup> Mutafifin, 83/15.

<sup>96</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.38.

<sup>97</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 22.c.s.124.

<sup>98</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.39.

<sup>99</sup> Bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrût, Müessesetu'r-Risâle, 1985, 6.c. s.104.



Basrî'nin bu sözünün subutunun delili olarak görülebilir. Nitekim onun itizal görüşünün bir kısım hususlarına katılmadığı belirtilmektedir ki<sup>100</sup> ru'yet meselesinin de bunlardan birisi olması muhtemeldir. Bu durumda rivayeti böylesi bir sebep ile zayıf görmenin isabetli olmayacağı açıktır.

Suyûtî rivayeti zayıf kabul edip görmezden gelmenin ötesinde yine de bir değerlendirmede bulunarak Hasan el-Basrî'nin bu sözünü cennete girmeden önce hesap ve bekleme anında (mevkıf anı) gerçekleşecek olan ru'yeti kastedtiğini söyleme ihtiyacı duymaktadır.<sup>101</sup> Böylelikle Suyûtî rivayeti mümin kadınların ru'yete erme imkanı bulacakları bir zemin üzere tevli etme yoluna giderek mümin kadınların ru'yeti meselesine yeni bir pencere açmış olmaktadır.

Suyûtî '*Şüphesiz cennetlikler o gün nimetlerle meşguldürler, zevk sürerler. Onlar ve eşleri gölgelerde koltuklara yaslanmaktadır. Onlar için orada meyveler vardır. Onlar için diledikleri her şey vardır. Onlara merhametli Rabbin söylediği selam vardır*'<sup>102</sup> ayetlerinde "onlara diledikleri vardır" şeklindeki ifadeyi delil olarak cennetlik mümin kadınların ru'yeti dilemelerinin mümkün olabileceğini savunanlara da cevap vermeye çalışmaktadır. Suyûtî'ye göre diledikleri her şeye kavuşacakları beyan edilen cennet ehlinin ve bu gruba dahil olan mü'min kadınların dilekleri arasında ru'yetin yer alacağı açık değildir. Bu durumu teyit eden bir hadis veya eser yoktur. Allah'ın tıpkı daha aşağı mertebede olan bir kimseden daha yukarıda olan bir kimsenin sahip olduklarını arzulamayı kaldırayabileceği ve buldukları halden razı olmalarını sağlayabileceği gibi, kadınlardan da ru'yeti arzulamalarını kaldırması ve onların buldukları halden yani ru'yetten mahrum kalma halinden razı olmalarını sağlaması imkansız değildir.<sup>103</sup> Müellif

<sup>100</sup> Bkz. Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, 3.c. s.94.

<sup>101</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.39.

<sup>102</sup> *Yâsîn*, 36/55-58.

<sup>103</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.26.



böylesi bir ihtimalin önüne ilahi irade ile geçilmesinin imkanını yeterli bir açıklama olarak sunmaktadır.

Suyûtî ayrıca ayette '*Onlara merhametli Rabb'in söylediği selam vardır*' şeklinde haber verilen selamlaşmanın ru'yet anında gerçekleşen selamlaşma olarak tefsir edilmesine delil getirilen rivayeti de zayıf olduğu gerekçesiyle reddetmektedir.<sup>104</sup>

İbn Mâce'de yer alan ve Cabir b. Abdullah (ö.78/697)'tan merfu olarak gelen rivayet şu şekildedir:

*"Cennet ehli nimet içerisindeyken bir nur çıkıp onların üzerinde yükselir. Onlar başlarını kaldırdıkları anda Rabb-i Teâlâ üzerlerinden onlara teşrif eder ve 'Selam sizlere olsun ey cennet ehli!' buyurur. İşte bu selam 'Allah tarafından bir söz olarak onlara selam vardır'<sup>105</sup> ayetindeki selamdır. Allah-u Teâlâ onlara bakar, onlar da Allah'a bakarlar ve Allah'a baktıkları sürece hiçbir nimete iltifat etmezler, ta ki Allah zatını onlardan gizler. O'nun nuru ve bereketi ise cennet ehlinin makamlarında, onların üzerinde devamlı kalır."<sup>106</sup>*

Suyûtî'ye göre rivayet sahih olmamasının ötesinde, Cuma günü hadisinde olduğu gibi erkek sigası ile gelmektedir ki bu sebeple zaten mümin kadınlar için ru'yetin gerçekleşeceğinin delili olarak görülemez. Müellif ayrıca İbn Mâce rivayetinin noksan bir rivayet olduğunu ve tam halinin erkeklere mahsus ru'yetin haber verildiği Cuma günü rivayeti olduğunu söylemekte, muhtasar olduğunu kabul ettiği bu rivayetin tam metninin şu şekilde olduğunu iddia etmektedir:

<sup>104</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.27. İbn Cevzî İbn Mâce'de yer alan rivayetın ravilerinden Fadl b. İsbâ er-Rakâşî sebebiyle rivayetın uydurma olduğunu söylemektedir. Bkz. *Kitâbu'l-mevzuât*, 3.c. s.595.

<sup>105</sup> Yâsîn, 36/58.

<sup>106</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 13.



Allah Resulü şöyle buyurmuştur: "Cennet ehli bir mecliste iken, üzerlerinden bir nur cennetin kapısı üzerine parlar. Başlarını kaldırdıkları anda Rabb-i Teâlâ teşrif eder ve 'Ey cennet ehli, isteyin benden!' buyurur. 'Rızamı istiyorum' derler. Allah 'rızam sizi evime getirdi, size cömertliğimi sunuyorum, isteyin benden' buyurunca da 'ziyade isteriz' derler. Onlara yakuttan sürat develeri getirilir, onlara binerler ve Adn cennetine varırlar. Melekler 'ey Rabbimiz, geldiler' derler. Bunun üzerine Rabb-i Teâlâ 'merhaba doğru sözlüler, merhaba itaat gösterenler' buyurur ve onlardan hicabı kaldırır. Allah'ın vechine bakar, Rahman'ın nurunun zevkine varırlar ta ki birbirlerini göremezler. Allah 'Haydi, mücevherattan saraylarımıza dönünüz' buyurur. Onlar da dönerler. İşte bu Allah'ın 'Rahîm olan Rabblerinden onlara söz olarak bir selam vardır'<sup>107</sup> buyruğudur."<sup>108</sup>

Cabir'den gelen mevkuf bir rivayet ise şöyledir:

"Cennet ehli cennete girdirildiği ve onlara cömertlikle muamele edildiği zaman kendilerine yakuttan atlar getirilir. Onlara binerek Rabb-i Teâlâ'ya gelirler. Allah onlara tecelli edince secdeye kapanırlar. Sonra eşlerine dönerken miskten bir kum tepesine uğrarlar. Allah onlara bir rüzgâr gönderir ve ondan yüzlerine uçurur. Onlar ailelerinin yanına yüzleri misk ile bulanmış halde dönerler."<sup>109</sup>

Suyûtî'nin İbn Mace'nin rivayetini muhtasar bularak onun yerine zikrettiği bu iki rivayette cennet ehlinin ru'yetin ardından evlerine döndüğü vurgusu yapılmaktadır ki Suyûtî'nin asıl delil aldığı kısım burasıdır. Cennet ehlinin

<sup>107</sup> Yâsîn, 36/58.

<sup>108</sup> Bkz, İsbâlu'l-kisâ, s.29.

<sup>109</sup> Suyûtî bu rivayetin Acurrî tarafından merfu bir isnad ile de rivayet edildiğini söylemektedir. İsbâlu'l-kisâ, s.29.



mümin eşleri, evlerinde onları beklemekte olup onlar ru'yete nail olamamaktadırlar.

Suyûtî, Kur'ân-ı Kerîm'de müzekker sigâ ile gelen ayetlere kadınların da muhatap olması için bir başka nass ile bu durumun belirtilmesi gerektiğini söylemektedir. Örneğin bağışlanmayı vaat eden ve cennete girmek ile ilgili olan 'Mümîn olarak, erkek veya kadın, her kim salih ameller işlerse...' <sup>110</sup> ve 'Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar...' <sup>111</sup> ayetlerine açıkça görüleceği üzere erkek ve kadın her iki cinsiyet de muhataptır. Fakat ru'yetin ispatı olarak tefsir edilen 'Güzel iş yapanlara daha güzeli ve bir de fazlası vardır' ayeti müzekker sigâsındadır ve kadınların da bu müjdenin muhatabı olduğunu gösteren bir başka nass bulunmamaktadır. Bu durum mümin kadınların ru'yeti müjdeleyen rivayetlere muhatap olmadıklarını göstermektedir. <sup>112</sup>

Suyûtî ru'yet ile ilgili delillerin umum mana içeren deliller olduğunu ve mümin kadınların bundan hariç tutulması için hass bir delile ihtiyaç olduğu şeklinde yapılacak itirazları da kabul etmemektedir. Ona göre 'Gözler onu idrak edemez' ayeti umum bir mana içermektedir ve ru'yeti herkesten men etmektedir. Ardından mevcut hadisler mümin erkekleri bu umum manadan ayırarak hass bir delil ile ru'yetin yalnızca erkeklere mahsus olduğunu beyan etmektedir. Ayette yer alan umûmî mana, hakkında husûsî delil vârid olmayan kimseler içindir. Erkekler bir çok dini emir ve mükellefiyetlerde kadınlardan nasıl ayrı tutuluyorlarsa ru'yet hususunda da ayırdırlar. Suyûtî ru'yetin, dünyada

---

<sup>110</sup> Nisa, 4/124.

<sup>111</sup> Ahzâb, 33/35.

<sup>112</sup> Suyûtî'ye göre nasıl ki mevcut ve mezkûr nasslar bir hükmü vermek için delil oluyor ise, bir konunun beyan edilmemiş olması yani sessizlik hali de o hakkın var olmadığını delili olmaktadır. Örneğin Kur'ân'ın mahlûkiyeti meselesi böyledir. Allah-u Teâlâ Kitab'ında pek çok yerde Kur'ân'dan bahsetmekte bununla birlikte onun mahlûk olduğuna dair bir açıklama yapmamaktadır. Bu durum Kur'ân'ın mahlûk olmadığını delili olmaktadır. Sonuç olarak tevakkuf etmenin uygun olacağını söylese de Suyûtî bu hususta açık bir delilin olmadığını da ısrarla beyan etmektedir. Bkz. *İsbâlu'l-kisâ*, s.33.



kadınlardan farklı olan sorumluluklarının mükâfatı olarak yalnızca erkeklere verileceğini şu sözlerle dile getirmektedir:

*Görev ve sorumlulukları düşünüldüğünde, cihad, hükmetme görevi, Cuma namazı, cemaat ve ezan görevi, hutbeyi irad etme, cenaze namazını kılma ve onu taşıma görevi, itikâfa girme, tavafta remel, sayda hervele yapmaları, diyetin akileye düşmesi, ipeğin ve süslenmenin haram olması gibi hallerde erkekler kadınlardan ayrı ve imtiyazlı olmakta iken, ru'yet konusunda kadınlara nazaran ayrıcalıklı olmaları nasıl imkânsız görülebilir?<sup>113</sup>*

Suyûtî'ye göre ru'yet, saymış olduğu noktalarda erkeklerin kadınlardan farklı görev ve yükümlülüklerinin olması sebebiyle bir mükâfat ve doğal bir hak olarak, kadınlara değil yalnızca erkeklere mahsus olmak üzere verilmiş bir cennet nimeti olacak; bahsi geçen noktalarda her hangi bir sorumluluğu ve dolayısıyla dünyada katlandığı bir meşakkati olmaması sebebiyle mümin kadınlar ru'yetten bir nasip alamayacaklardır.

Suyûtî meselenin devamında erkek kölelerin durumunu tartışmakta ve kadınların aksine onların da Rablerini göreceklarını kabul etmektedir. Nitekim köle bir kimse mümin kadınların aksine üzerine vacib olmamakla birlikte hutbe, ezan, cihad gibi yükümlülüklerle ilişkili iken kadınların bu sayılanlardan herhangi biriyle ilgili bir sorumluluğu bulunmamaktadır. Ayrıca köle, efendisine hizmeti sebebiyle diğer vacib olan mükellefiyetlerden mahrum kalmakta ve bu mahrumiyeti sebebiyle kadınların aksine iki ecir kazanmaktadır. Üstelik kölenin azad edilmesi halinde hür erkeklerle eşit hak ve yükümlülüklerle erişmesi olasıdır. Kadın için böylesi bir durum hiçbir şekilde söz konusu değildir. Köle iken ölen bir kimse, herhangi bir amel ile yükümlü olmadan buluş çağından önce ölen hür bir erkek gibi olduğundan bu durumda köleler için de

<sup>113</sup> İsbâlu'l-kisâ, s.34.



ru'yetin gerçekleşeceğini söylemek mümkündür. Daha da önemlisi kölelik ölüm ile ortadan kalkabilecek bir vasıf iken, kadınların setr olma sorumluluğu ölümden sonrası için de devam edecektir.<sup>114</sup> Buraya kadar, ru'yeti mümin erkeğe yüklenen fakat kadının muaf olduğu sorumlulukların bir mükafatı olarak açıklamış olan Suyûtî, hürriyetinin eksikliği sebebiyle bu görevlerden sorumlu tutulmayan kölelerin de ru'yete erişeceklerini söylemekle, ru'yeti cinsiyetçi bir ayırım ile yalnızca erkek cinsine has bir nimet olarak görmekte olduğu hissiyatını vermektedir.

Bu noktada mümin kadınların durumunun, ru'yetten mahrum kalacakları ayet ile sabit olan müşrikler gibi görülmesine de gönlü razı olmayan Suyûtî, mümin kadınlardan daha şerefli, Allah'a itaat ve kullukta daha efdal ve makam olarak daha üstün olmalarına rağmen meleklerin dahi ru'yetten mahrum kalacaklarını hatırlatarak bir teselli vermeye çalışmaktadır. Suyûtî bu ilişkilendirmenin uygunsuzluğunu gidermek adına küfür ehlinin mahrum bırakılmasının men edilmişliklerinin; mümin kadınların mahrumiyetinin ise sahip oldukları iffet ve örtünme mesuliyetinin bir neticesi olacağını söyleme ihtiyacı hissetmektedir.<sup>115</sup>

Suyûtî, bu noktadan itibaren konuyu başka bir boyutta tartışarak, mevkıf anı ve cennetin özel günleri olan bayram günlerinde ru'yetin nasıl gerçekleşeceği konusunu ele almakta, bu zaman dilimlerinde mümin kadınların ru'yeti meselesinde farklı bir yaklaşım sergilemektedir.

#### **D- Mümin Kadınların Mevkıf'te Ru'yeti Meselesi:**

Mevkıf, kıyamet günü hesap için diriltilecek olan mükelleflerin bekleme yeri ve anını ifade etmektedir. Suyûtî mevkıfte kulların hesap için bekledikleri sırada Allah'ı görüp görmeyecekleri konusunu ele almakta, mümin kadınların

---

<sup>114</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.35.

<sup>115</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.36.





şayet ru'yetten bir nasipleri olacaksa, bu durumun yalnızca mevkıf günü mümin, kâfir, münafık herkes için ru'yetin gerçekleşeceği anda söz konusu olacağını kabul etmektedir.<sup>116</sup>

Buraya kadar ru'yetin cennette mümin erkeklere has bir nimet olduğunu izah ve ispata çalışmış olan Suyûtî, bu noktadan sonra ru'yetin cennete girmeden önce de gerçekleşecek olan ve mümin erkeklerin dışında başka kimselerin de nâil olacakları bir hakikat olduğunu ispata çalışır. Bu durumun Suyûtî'nin elde ettiği yeni rivayetler sebebiyle olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim O, tabiinden Yezîd b. Ebî Mâlik (ö.130/747)'in "Allah'a ve ahiret gününe iman eden tek bir kul yoktur ki kıyamet günü Rabb-i Teâlâ'yı açıkça görecek olmasın, ancak adaletsiz hüküm veren hâkim bundan hariçtir. Kıyamet günü Allah'ı görmek ona helal değildir, o âmâ olacaktır" sözünde, yine Ebû Meryem el-Ezdî'den gelen Allah Resulü'nün "Kim Müslümanların işlerinde idareci, sorumlu olur da, onların arkadaşlıklarını, yoksulluklarını ve ihtiyaçlarını görmezden gelip sırt çevirirse, Allah da kıyamet günü onu görmezden gelip sırt çevirir" ve "Her ne şekilde olursa olsun bir baba evladını terk ederse, Allah kıyamet günü ona sırt çevirir, önceki ve sonraki(ümmet)lerin gözü önünde onu rezil eder" şeklindeki merfû rivayetlerde bahsi geçen, kimilerinin nâil olup kimilerinin kendisinden yüz çevirildiği için erişemeyecekleri ru'yetin, mevkıf anında gerçekleşecek olan ru'yet olduğunu söylemektedir.<sup>117</sup> Bu rivayetler Allah'ın kıyamet günü yarattıklarından bazılarından kendini gizleyeceğini, bazılarından ise gizlemeyeceğini göstermektedir.<sup>118</sup> Hesabın ardından cennete girildiğinde ise Cenâb-ı Hakk artık gizlenmeyecektir.<sup>119</sup>

<sup>116</sup> İsbâlu'l-kisâ, s.23.

<sup>117</sup> Suyûtî rivayeti Ebû Saîd ed-Dârimî (ö.280/894)'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye* eserinden nakletmektedir. İsbâlu'l-kisâ, s.41.

<sup>118</sup> Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah Bedr, Kuveyt, Dâru İbni'l-Esir, 1995, s.103.

<sup>119</sup> Suyûtî âlimlerden bazılarının ru'yeti inkâr eden Cehmiyye mensupları şayet cennete girerler ise gizlenme halinin onlara mahsus olarak gerçekleşmesini temenni ettikleri yönündeki sözlerine de yer vermektedir. Bkz, İsbâlu'l-kisâ, s.42-43.



### E- Mümin Kadınların Cennetin Bayram Günlerinde Ru'yeti Meselesi:

Suyûfî cennette dünyadaki gibi bayram günleri olduğunu ve bu günlerde cennet ehlinin Rabblerini göreceklerini söylemektedir. Bu konuda İbn Receb el-Hanbelî (ö.795/1393)'nin görüşlerini delil almaktadır. Bayram günleri gerçekleşecek olan ru'yet, tüm cennet ehline mahsus olup kadınların da mazhar olacakları bir ru'yettir. Daha özel nimeti hak eden kullar ise hergün kendilerine bayram günüymüş gibi ikram edilecek ve sabah akşam Rabblerini görecek olan kimselerdir.<sup>120</sup>

Suyûfî cennetin bayram günlerinde ru'yeti ispat etmek için tabiinden Ka'bu'l-Ahbâr (ö.32/652) ve Bekr b. Abdullah el-Müzenî (ö.106/724)'nin sözlerine yer verir.<sup>121</sup> Ardından ru'yetin muhtevası ve nasıl gerçekleşeceği, görme sırasında kelimelerin tecelli edip etmediği, önceki ümmetlerin ru'yeti konularını ele alarak risaleyi sonlandırır.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.48. *Tezkire* adlı eserinde ölüm ve sonrasına dair rivayetleri derlemiş olan ve ru'yet konusuna da uzunca yer ayıran Kurtubî (ö.671/1273) mümin kadın ve erkeklerin ru'yeti ile ilgili bir farklılığın mevcudiyetine değinmemekte, yalnızca sabah akşam Rabblerini göreceği haber verilen kimselerle ilgili bu rivayet için "anlaşılan ru'yet konusunda cennet ehli farklı mertbelerde olacaktır" demekle yetinmektedir. Bkz. Muhammed b. Ebî Bekr b. Ferec el-Ensârî el-Kurtubî, *et-Tezkiretü fi ahvâli'l mevâtâ*, thk. Ebû Süfyan Mahmûd b. Mansûr el-Bestevisî, Medine, Dârü'l-Buhârî, 1997, 2.c. s. 302.

<sup>121</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s. 49.

<sup>122</sup> Suyûfî'ye göre ru'yet anında kelimelerin tecelli edecek ve hadiste belirtildiği üzere Cenâb-ı Hakk kulları ile konuşacaktır. Suyûfî bu görüşünü İbn Ebî Cemre (ö.699/1300)'nin sözleriyle delillendirir. İbn Ebî Cemre'ye göre şayet Allah zatı veya sıfatlarından birisiyle örneğin hadiste beyan edildiği üzere kelâm ile tecelli ederse kulların o anda başka bir şeyi görmeleri mümkün değildir. Nitekim hadislerde de Allah'ın ru'yetini temaşa eden kulların o anda ne cennete ne cennetin içindeki nimetlere aldırış etmeyecekleri haber verilmektedir. İbn Ebî Cemre Resulullah'ın '*Sizden her biriniz Rabbini göreceksiniz*' hadisinde yer alan '*sizden her biri*' ifadesinin, tüm beşeriyeti mi yoksa yalnızca mümin kulları mı kapsadığını da tartışmaktadır. Örneğin ayette '*Rabblarından o gün mahrum kalacaklar*' denilen kimselerin içerisinde mümin kullar dahil değildir. Ayrıca kıyamet günü münaflıklar da dâhil olmak üzere bütün ümmet mevkı'ate toplanacaktır. Ümmet ile kastedilen cins isim olarak dünyanın yaratıldığı ilk andan son ana kadar tevhid ehli olan insan ve cinlerin tamamı olabileceği gibi, yalnızca ümmet-i Muhammed de olabilir. İbn Ebî Cemre bu ifadenin cins mana içerdiğini, insanlar ve cinlerin tüm ümmetleri ve elçilerini ihtiva ettiğini düşünmekte, Allah Resulü'nün '*tağut ehli haricindekiler...*' ve '*Resuller içerisinde ilk izin verilen benim*' şeklindeki sözlerini âdemoğlunun tüm muvahhid ümmetlerinin buna dâhil olduğuna delil getirmektedir. Bkz., *İsbâlu'l-kisâ*, s.54-56.



Esere başlarken mümin kadınların ahirette ru'yetini nefyeden görüşlere mesafeli olduğunu fakat karşılaştığı kimi rivayetler neticesinde bu fikrin kendisinde temayüz ettiğini ifade eden Suyûtî, delil getirdiği rivayetlerin ve sarfettiği sözlerin ardından risalenin sonuna geldiğinde bu meselede yine de ihtiyatlı davranarak inkâr ya da tespit yönünde kesin hüküm belirtmediğini ve tevakkuf etmenin daha güzel olacağını söyleme ihtiyacı duymaktadır.<sup>123</sup> Bununla birlikte Ümmü Seleme'nin Allah Resulüne kadınların hicreti ile ilgili her hangi bir nass olmadığından yakındığında '*Muhakkak ki ben kadın olsun erkek olsun sizden hiç birinizin amelini zayi etmem...*'<sup>124</sup> ayetinin inzal olmasını örnek veren Suyûtî, kadınlar için de yükümlülüklerin neticesi olarak kazanacakları mükâfatlar olacağını söylemeyi ihmal etmemektedir.

#### **F- Mümin Kadınların Ru'yetini İspat Eden Diğer Görüşler:**

Ru'yetullah meselesini konu edinen ve ispat gayesiyle ayet ve hadislerle delillendirmeye çalışan ilk dönem kaynaklarında ru'yetten mahrum kalan kim-seler ile ilgili herhangi bir tartışmaya rastlamamaktayız. Meseleyi bu minvalde müstakil bir risale ile ele alan ilk kişinin Suyûtî olmasının yanısıra makalenin girişinde bahsettiğimiz üzere bu dönemde Cevcerî'nin de böylesi sorulara muhatap olmasından konunun toplum nezdinde merak konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye (ö.728/1328), İbn Kesîr (ö.774/1373) ve İbn Receb el-Hanbelî (ö.795/1392)'nin de eserlerinde görüş farklılıkları olduğuna değinmeleri bu durumu doğrular mahiyettedir. Sonuç olarak konunun rivayet döneminden oldukça sonraki bir süreçte hasıl edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Suyûtî'nin *İsbâlu'l-kisâ* risalesinin dışında mümin kadınların ahirette ru'yetinin inkarı üzerine yazılmış bir başka çalışmadan haberdar değiliz. Bu-

<sup>123</sup> *İsbâlu'l-kisâ*, s.44.

<sup>124</sup> Âl-i İmrân, 3/195.



nunla birlikte ru'yet konusuna değinen İbn Teymiyye'nin mümin kadınların da ru'yetinin olduğunu ispata çalıştığı görülürken, İbn Receb el-Hanbeli'nin kadınların ru'yetinin yalnızca cennetin bayram günlerine has olduğu şeklindeki görüşe yer verdiği, İbn Kesir'in ise mümin kadınların ru'yetinin ispatı çerçevesinde görüş belirttiği anlaşılmaktadır.

İbn Teymiyye'nin meseleye *Mecmuu Fetâvâ* eserinde geniş yer ayırdığı ve mümin kadınların da erkekler gibi ru'yete erişeceklerini ayet ve hadislerden deliller ile ispata çalıştığı görülmektedir. İbn Teymiyye'ye göre Allah Resulü ru'yeti, bir rivayette geçtiği üzere sabah ve ikinci namazının eda edilmesinin mükâfâtı olarak müjdelediyse<sup>125</sup>, bu iki namazı eda etmede erkeklerle aynı şekilde sorumlu olan kadınlar da ahirette ru'yet hakkını elde etmede erkeklerle iştirak edeceklerdir. İbn Teymiyye kadınların evlerinde bekleyip Cuma namazı mükâfâtı olarak ru'yete eren eşleri döndüğünde fark ettikleri değişikliği anlatan rivayetin, sabah ve ikinci namazlarının mükâfâtı olarak ru'yete erişildiğini haber veren rivayetten daha öncelikli olmadığını söylemektedir. Ona göre vaad edilene erişmek için kadın olmak bir engel olamayacağı gibi erkek olmak da bir şart olarak görülemez. İnsanın arap veya acem, siyah ya da beyaz olmasının bir fark meydana getirmemesi gibi, cinsiyet farklılığı da farklı bir muameleyi gerektirmeyecektir.<sup>126</sup> Bu noktada insanlar arasındaki üstünlüğün yalnızca takva ile olduğunu vurgulayan İslam esaslarına muarız, cinsiyetçi bir anlayışın hasıl edilmesi söz konusu olacaktır.

Allah Resulü'nden gelen ve cennette ru'yeti ispat eden bir diğer rivayette Allah Resulü '*...Cenâb-ı Hâkk onların bildiği surette gelir ve 'ben sizin Rabbinizim' der, onlar da sen bizim Rabbimizsin derler...*' buyurmaktadır. Böylelikle Rable-

<sup>125</sup> Allah Resulü dolunay gecesi aya bakarak şöyle buyurmuştur: "Bu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de muhakkak göreceksiniz. Onu görmeye bir sıkıntı, eziyet yaşamayacaksınız. Şayet güneş doğmadan ve batmadan önceki namazdan alıkonmamak elinizde ise bunu yapınız." Bkz. Buhârî, "Mevâkîtu's-salât", 17; Müslim, "Mesâcîd", 211.

<sup>126</sup> İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, 6.c. s.426-427.



rine kulluk vazifesinde ortak olan kadın ve erkeğin, bahsi geçen gruba dâhil olmada da müşterek oldukları anlaşılacaktır.<sup>127</sup> Hadisin devamında sıratı geçen ateşe düşen veya şefaât ile ateşe girmekten kurtulan kimselerden bahsedilmektedir ki tüm bu bahsi geçen kimselerin yalnızca erkekler olacağını farzetmek ve kadınların buna dâhil olmaları için ayrı bir delil talep etmek açıklaması zor bir durum meydana getirecektir. Ayrıca "*Hepiniz Rabbinizi göreceksiniz...*"<sup>128</sup> hadisindeki 'hepiniz' lafzının kadınları da teşmil ettiği başka hadislerden de anlaşılmaktadır. Örneğin "*Hepiniz çobansınız ve raiyetinizdekilerden mesulsünüz...*"<sup>129</sup> hadisinde kadınlar da zikredilmekte ve eşlerinin mallarının çobanı sayılmaktadırlar.

Erkeklerin amelde kadınlardan farklılıkları sebebiyle ve bu farklılıkların mükâfatı olarak ru'yetin onlara has olacağı görüşü, erkekler içerisinde bu amelere iştirak etmeyenlerin de var olduğu gerçeği ile boşa çıkmaktadır. Örneğin yöneticilik, peygamberlik gibi görevleri üstlenmeyen ve yalnızca namaz zekât gibi amelleri ifa etmekle iktifa eden erkeklerin varlığı buna delil gösterilebilir.<sup>130</sup> Üstelik iman ve amelde erkeklerle aynı safta yer alan kadınların küfür ve gazaba münafık ve küfür ehli ile bir görülmesi söz konusu olmaktadır ki bu kabul edilebilir bir şey değildir.

Rivayetlerde yer alan 'eşlerine dönerler' ifadesinin mümin kadınların ru'yetinin nefyine ya da ispatına dair bir delil teşkil etmediği açıktır.<sup>131</sup> Ayrıca metinlerde yer alan ezvac kelimesinin 'cennette var edilen kadınlar' olarak tefsir edilen hurileri ifade ettiğini düşünmek de mümkündür. Sahih hadislerde 'huri eşleri' lafzının yer aldığı<sup>132</sup> cennet ehlinin huri eşlerinden

<sup>127</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 6.c. s.433.

<sup>128</sup> Buhârî, "Mevâkîtu's-salât", 17.

<sup>129</sup> Buhârî, "Cumâ", 11.

<sup>130</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 6.c. s.439.

<sup>131</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 6.c. s. 413.

<sup>132</sup> Bkz, Buhârî "Bed'u'l-halk", 8; Müslim, "Cenne", 14; İbn Mâce, "Zühd", 39.



dinleyecekleri tegannilerin güzelliği anlatılırken ‘huri eşleri من الحور العين/أزواجهم’ ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>133</sup> Bununla birlikte cennet hurilerinin dünya kadınlarından mı yoksa yeni var edilmiş mahlûklardan mı teşekkül ettiği konusu ise zaten ihtilafli bir meseledir.

İbn Kesîr kadınların ru’yetinin olmadığını iddia etmek için açık bir delile gerek olduğunu söylemekte, böylelikle de bir delilin olmadığını beyan etmektedir. Ayrıca bu konuda fikir belirtenlerin “*Muhakkak ki iyiler Naîm cennetindedirler, koltuklarına oturmuş seyretmektedirler*”<sup>134</sup> ayetinin, ahirette cennet ehlinin Rabblerini göreceğine; “*Eşleriyle birlikte gölgeliklerde, koltuklara yaslanmışlardır*” ayetinin ise eşlerinin de onlara iştirak edeceğinin delili olduğunu haber vermektedir.<sup>135</sup> Ayette geçen’ الأبرار / iyiler’ lafzı, hem erkeğe hem de kadına hitap eden bir lafız olduğundan kadın ve erkek arasında bu konuda bir ayırım olmadığı ifade edilmiştir.

İbn Kesîr Allah Resulü’nün sahih hadislerde ashabına ‘*Muhakkak ki Rabbinizi göreceksiniz..*’ şeklindeki sözlerine “...şayet güneş doğmadan ve batmadan önceki namazlarınızdan geri kalmamak elinizden geliyorsa bunu yapın” buyurarak devam etmesi ve ‘*Güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbini hamd ederek tespih et*’<sup>136</sup> ayetini okumasını delil göstererek, Allah Resulü’nün ru’yet nimetinin bu iki namazda devamlılığın mükafatı olacağını haber verdiğini söylemektedir. İbn Kesîr kadınların “*مقصورات في الحيام / çadırlara kapanmış*” olmaları sebebiyle ru’yete erişemeyeceklerini iddia edenleri, çadırlardan da Cenâb-ı Hakk’ı görmenin mümkün olabileceğini söyleyerek tenkit etmektedir. Ayet ve hadislerden mükâfatların her iki cins için de olduğunu beyan eden nassları delil getiren İbn

<sup>133</sup> Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-eroâh*, s.225.

<sup>134</sup> Mutaffifin, 83/22-23.

<sup>135</sup> İbn Kesîr, *en-Nihâye fi'l-fiten ve'l-melâhim*, 2.c. s.351.

<sup>136</sup> Kâf, 50/39.



Kesîr kadınların ancak cennetin bayram günlerinde ru'yete ereceklerini kabul edenlerin görüşünü de doğrulayan bir delilin olmadığını söylemektedir.<sup>137</sup>

Sonuç olarak kadınların ahirette ru'yetinin olmadığını kesin olarak ortaya koyan bir nass olmadığı sürece, hükmün şüphe ve tereddüt ile ortaya konulamayacağı açıktır. Zira bir fıkıh ilkesi olarak eşyada asl olan yükümsüzlük ve mübahlığın olmasıdır. Hakkında kesin bir nass olmayan ve sınırlandırıcı bir delil bulunmayan bu konuda esas olan ru'yetin herkes için mümkün olacağı beyan eden sahih rivayetler gereğince kadınlar için de aynı delilin tesis ettiği hükmün devamlılığını kabul etmek gerekmektedir. Yasaklanması ve sınırlanması yönünde dini bir nassın olmadığı bir durumda eşyadan yararlanma izninin asıl olduğu, mutlak bir delille sabit olan bu hükmün aksine bir delil bulunmadığı sürece devam ettirilmesinin esas olduğu,<sup>138</sup> bu sebeple ru'yet ile alakalı sahih rivayetlerin erkeklere tahsis edildiğini beyan eden açık bir delil olmadığı müddetçe bu nassın hükmünün umum ifade ettiği ve kadınlar için de ru'yetin sabit olduğu anlaşılmaktadır.

Ru'yetin varlığına işaret eden rivayetler içerisinde, kıyamet gününden ru'yetin gerçekleşme anına kadar vuku bulacak olayların betimlenmesi sırasında "insanlar / الناس" hitabının kullanıldığı görülmektedir. Nas kelimesinin iki cinsiyeti de kapsadığı hususunda Ümmü Seleme'den gelen bir rivayet<sup>139</sup> delil gösterilmekte ve bu lafzın kadın ve erkek her iki cinsiyete de hitap ettiği kabul edilmektedir.<sup>140</sup> Tirmizî de *Sünen* eserinde ru'yetin tüm insanlar için ol-

<sup>137</sup> İbn Kesîr, *en-Nihâye fi'l-fiten ve'l-melâhim*, 2.c. s.353.

<sup>138</sup> Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2001, 23.c. s.376-381.

<sup>139</sup> Bir rivayette Ümmü Seleme cariyesi saçını tararken Allah Resulü'nün "ey insanlar!" diye seslendiğini işitir ve kulak kabartır. Cariyesi 'O erkeklere sesleniyor, kadınlara değil' diyerek onu alkoymak isteyince 'ben de insanlardan biriyim' şeklinde cevap verir. Bkz. Müslim, "Fedâil", 29.

<sup>140</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 2.c. s. 417. Kadının müzekker şîa hitabına muhatap olmadığı görüşünü benimseyen Nevevî, nas kelimesinin hitabına kadınların da girdiğini ise ikrar etmektedir. Bkz. *Şerhu Nevevî alâ Sahîh-i Müslim*, 8.c. s.61.



duğunu ifade ederken 'nas' kavramını kullanmaktadır.<sup>141</sup> Bununla birlikte Allah'ın rızasına nail olanlar için müjdelenen mükafatlar da her iki cinsiyet için zikredilmektedir.<sup>142</sup>

### Sonuç:

Suyûtî *İsbâlu'l-kisâ ale'n-nisâ* adlı eserinde ahirette Allah'ı görme (ru'yetullah) nimetine erişemeyecek kimseleri konu edinmekte, eserin ilk bölümlerinde mümin kadınların ve küfür ehlinin ru'yete erişemeyeceklerini delillendirmeye çalışmaktadır. Eserin ilerleyen kısımlarda küfür ehlinin mevkıf'te Allah'ı göreceklerini, daha sonra Allah'ın müşriklere ceza olması için onlardan ru'yetini saklayacağını; mümin kadınların da mevkıf anında, ayrıca cennetin bayram günlerinde Rabblerini görebileceklerini kabul edip ru'yetlerinin sadece bu zaman dilimlerinde mümkün olduğunu ispatlama yoluna gitmektedir. O'na göre cennet ehli, cennette mertebeleri ölçüsünce yer edinip, kimileri sabah akşam, kimileri Cuma günleri Rabblerini temaşa edecekler; fakat mümin kadınlar (ümmü'l-Müminîn ve Allah'ın istisna edebileceği kimi seçkin kadınlar hariç) bu gruplar içerisinde bulunmayacaklardır.

Suyûtî önceleri bu yönde bir görüşü olmadığını ifade etmekte, fakat daha sonra rastladığı kimi rivayetlerin bu çıkarımı yapmasına olanak sağladığına değinmektedir. Bu sebeple mevkuf ve maktu, sıhhat bakımından ise zayıf pek çok haberi delil getirmekte ayrıca bu rivayetlerdeki anlamı pekiştirdiğine kânî olduğu Kuran-ı Kerim'in "حور مقصورات في الخيام / çadırlarına kapanmış haldeki huriler" ayetini de bu anlam üzere yorumlayarak mümin kadınların çadırlarında eşlerini bekler olduklarını, ru'yetin gerçekleşeceği mekâna gidemedikleri iddia etmektedir.

<sup>141</sup> Tirmizî, "Sıfatu'l-cenne", 20.

<sup>142</sup> Tevbe, 9/72.





Suyûtî'ye göre Allah'ın ahirette görüleceğini ispat eden tüm rivayetler müzekker sigaya hitaben gelmiştir. Bu sebeple de ru'yeti ispat eden tüm umum lafızlı rivayetler, yalnızca erkeklere has kılınacak olan ru'yetten haber vermektedir. O'na göre kadınların bu hitabın içerisine dâhil olmaları için umum lafızlı bir başka nass ile bu hitaba dâhil olduklarının belirtilmesi gerekmektedir ki böyle bir delil vârid olmadığından mümin kadınlar için ru'yetin müjdelendiği anlaşılmış olmaktadır. Suyûtî'ye göre müzekker siga ile gelen nassların hitabı yalnızca erkekleri esas almakta, tüm hükümler, müjde ve sakındırmalar yalnızca erkekler için söz konusu olmaktadır. Böylelikle Suyûtî ru'yeti müjdeleyen sahih isnadlı ve meşhur kimi rivayetlerde yer alan ve nahivde erkek ve kadın her iki cinsin muhatap kabul edildiği "الناس / insanlar" lafzının varlığını göz ardı etmektedir.

Suyûtî'nin ortaya koymaya çalıştığı, erkek hitabına kadınların hiç bir surette muhatap olmadığı gibi bir esasın kabulü halinde İslam'ın temel emir ve yasaklarına mümin kadınları muhatap kabul edebilmek için müstakil nass arayışına girmenin doğuracağı kargaşa ve ilkesizliğin ciddi bir usul problemini beraberinde getireceği ve içinden çıkılmaz bir sonuç doğuracağı muhakkaktır. Suyûtî'nin, sadece mümin kadınların ru'yetinin olmadığı yönündeki görüşünü temellendirmek adına kabul ettiği bu yöntemi, neticelerini göz etmeden ortaya attığı anlaşılmaktadır.

Suyûtî'ye göre ru'yet, dünyada erkeklerin kılmakla mükellef olup kadınların mecbur olmadığı Cuma namazlarının meşakkatinin bir mükafatıdır. Cuma namazına iştiraki teşvik amacıyla Resulullah'ın bu namaza katılımları ölçüsünce kulların Allah'a yakınlığının artacağını haber verdiği rivayette Allah'a yakınlıktan kastın ru'yet olduğunu söyleyen Suyûtî, bu namazı kılmakla sorumlu olmayan kadınların bu sebeple de ru'yet nimetinden mahrum olacaklarını iddia etmektedir. Ayrıca erkeklerin dünyada kadınlardan farklı olarak



sorumlu tutuldukları, cihad, Cuma namazı, itikâf, remel, akile, ipeğin ve süsün haram olması gibi farz ve yükümlülükleri sebebiyle kadınlardan farklı bir mükâfata ereceklerini düşünmekte dahası tüm bu sayılanlardan mesul tutulmamış olan kadınların ru'yetten geri bırakılmalarını makul ve mantıklı bir netice olarak sunmaktadır.

Suyûtî mümin kadınların ru'yetini açıkça nefy eden bir nassa rastlamadığını kabul etmektedir. Bununla birlikte o, mümin kadınların ru'yetini ortaya koyan sarih bir rivayetin bulunmamış olmasını ru'yetten mahrum olmalarına delil kabul etmekte, rivayetleri isnadsız olarak zikretmektedir. Delil aldığı rivayetlerin birçoğunun zayıf isnadlı olduğu, kimi rivayetlerin ise mevkuף ve maktu olduğu görülmektedir. Suyûtî'nin delil getirdiği rivayetler onun nassçı tavrının, yalnızca nakli esas alan ve zayıf rivayetlerle amel etmekte sakınca görmeyen bakış açısının bir neticesidir. Bununla birlikte karşıt delil olarak sunulan ve ru'yetin cennete giren bütün müminler için söz konusu olduğunu belirten bazı rivayetleri ya sıhhat açısından yetersiz ve merfu olmamaları sebebiyle göz ardı etmekte veya umum lafızların erkek sigasında geldiğine dikkat çekerek bu durumun kendisinin sunduğu delilleri desteklediğini öne sürmektedir. Suyûtî'nin eserde zaman zaman kadınların ru'yetini tartışır olmaktan uzaklaşır ru'yetin hakikati ve gerçekliği üzerine olan tartışmalara yöneldiği, Cehmiyye ve diğer ru'yeti reddeden kişilerin görüşleri sebebiyle onların ru'yetten mahrum kalmalarının daha adil olacağı yönündeki görüşlere değindiği de görülmektedir.

Eserin bütünü bir süreklilik ile tetkik edildiğinde Suyûtî'nin bu çalışmasını belli bir dönemde değil tedricî olarak ele aldığı, sürecin ilerleyişinde konuya yaklaşımında farklılıklar olduğu hatta görüşlerinin bir tutarsızlık içerdiği görülmektedir. Eserin giriş bölümünde mümin kadınlar için ru'yetin hiçbir şekilde söz konusu olmadığını iddia ederken, ilerleyen bölümlerde mevkuף'te ve



cennetin bayram günlerinde ru'yet haklarının olduğunu dile getirmekte, son bölümde ise nefy anlamını barındıran açık bir delil olmadığını itiraf ederek bu konuda tevakkuf etmenin daha doğru olacağı fikrini izhar etmektedir.

Mümin kadınların cennette ru'yetinin olup olmadığı meselesinin ilk dönemlerde herhangi bir şekilde dile getirildiğine rastlamamaktayız. Rivayet dönemi eserlerinde ve önceki dönem çalışmalarında ve oldukça hararetli yapılan itikâdî tartışmalarda bahsi edilmeyen bu konunun nakil dönemi sonrasında neşet ettiği ve temel kaynaklarda yer almayan rivayetlerin ve onların literal yorumlarının yer aldığı çalışmalar içerisinde geçtiği görülmektedir. Ru'yeti konu edinen ve genel çerçevede mümkünlüğünü tartışan eserlerde meselenin bu yönde bir boyut kazanmamış olması, nakil dönemi içerisinde böylesi rivayetlerin görülmemesi meseleye yaklaşımımızın ne şekilde olması gerektiğinin ipuçlarını vermektedir. Örneğin ru'yetin ispat edildiği meşhur merfu rivayetlerin Hz. Peygamber'in eşi Aişe'den de vârid olduğu göz önüne alınacak olursa, onun Allah Resulü'nden yalnızca erkekler için gerçekleşecek olan veya mümin kadınlar için yalnızca belli bir zaman veya mekan ile sınırlandırılacak olan ru'yetin bu yönünü ele almayı ihmal etmiş olmasının söz konusu olamayacağı muhakkaktır.

Sonuç olarak Yüce Kitâbımız Kuran-ı Kerim'de mümin kadın ve erkeklerin itaat etmelerinin neticesi olarak ecir ve mükâfata ereceklerinin her iki cins için bir ayırım yapılmaksızın müjdelendiği,<sup>143</sup> Allah'ın hoşnutluğuna ve rızasına ermenin en üstün hal olarak zikredildiği ve bu halin hem kadın hem de erkek için söz konusu olduğunun haber verildiği ayetler<sup>144</sup> ve Allah Resulü'nin sahih

<sup>143</sup> Ahzâb, 33/35.

<sup>144</sup> "Allah, mü'min erkeklerle ve mü'min kadınlara, ebedî olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler va'detti. Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu büyük saadettir." Tevbe, 9/72.



hadisleri göz önüne alındığında ahirette cinsiyet ayırımına dayalı bir ceza ve mükâfat halinin var olmadığı açıkça anlaşılmış olacaktır.

**Kaynakça:**

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Ğaras li'n-neşr, Kuveyt, 2005.

----- *el-Müsned*, X, Beyrût, Dâru'l-Fikr, 1991,

Ahmed Naim, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, 5. bs, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1978.

Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, 7. baskı, İstanbul 2012.

Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2001, 23.c. s.376-381.

Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, 3.c. s.94.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Atekî, *el-Bahru'z-zehhâr ma'ruf bi müsnedi'l-Bezzâr*, I-XVIII, tahkik Mahfûzurrahmân Zeynullah, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, t.y.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, IV-VIII, Beyrut-1992.

Cevcerî, Muhammed Abdu'l-mun'im, *Şerhu şüzûzu'z-zeheb*, thk: Nevvâf b. Cezâ el-Hârisî, Câmîatiü'l-İslamiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 2004.

Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah Bedr, Kuveyt, Dâru İbni'l-Esir, 1995.

Halebî, Ebû'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrâhim b. Ahmed, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, Beyrut, Dâru'l-Maârif, t.y.

Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak el-İsfahânî, *Sıfatu'l-cenne*, Dimaşk, Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1987.



Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî, *Kitabû'l-Azame*, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyan, Riyad, Dâru'l-Âsime, 1998.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddin *Daifu't-tergîb ve't-terhîb*, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 2000.

-----*Zaifu Sünen-i İbn Mace*, Riyâd, Mektebetü'l-Maârif , 1997.

-----*Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfeti ve'l-mevdûati ve eseruhâ's-seyyîü f'i'l-ümme*, Mektebetü'l-Maârif, 2001.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, tahkik Sâlih b. Mukbil b. Abdullah el-Useymî et-Temîmî, Riyâd, Daru'l-Fazîle, 2011.

Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, V-X, Beyrut, Dâru'l-Kitâb, 1967.

İbn Batta, Ebû Abdullah Abdullah b. Muhammed b. Batta el-Ukberî, *el-İbâne an şerîati'l-firkati'n-Nâciye*, thk: Rıza b. Na'sân Mu'tî, Dâru'r-Râye, Riyâd, 1994.

İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Kitâbu'l-mevzûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*, Riyad, Mektebetu edvai's-selef, 1997.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Takrîbu't-Tehzîb*, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1996.

-----*Tehzîbu't-tehzîb*, Beyrût, Dâru Sadır, 1968.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm el-Endelûsî, ez-Zâhirî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk: Muhammed Ahmed Abdülaziz, Kahire, Mektebetu Âtîf, 1978.

İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Kitâbu't-tevhîd*, C.II. Dâru'l-Muğnî, 2003.

İbn Kayyîm el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1971.



İbn Kesîr, Ebû'l-Fida Hafız ed-Dımeşkî, *en-Nihâye fi'l-fiteni'l-melâhim*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz, I-II, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1988.

-----*Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1969.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenu İbn Mace*, tahkik Muhammed Fuad Abdülbaki, Kahire, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, 1975.

İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed, *Letâifu'l-meârif fima li-mevâsimi'l-âm mine'l-vezâif*, tahkik: Tarık b. Avdallah, Amman, Mektebetü'l-İslamî, 2007.

İbn Teymiyye, Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmûu Fetâvâ*, Riyâd, Dâru âlemi'l-kütüb, 1991.

İshak b. İbrâhim b. Mahled b. Rahuye, *Müsnedü İshâk b. Râhuye*, Mektebetü'l-İmân, Medine, 1990.

İsmail Durmuş, "Tağlib", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, 39.c. s.372.

Kâdî Ebû Bekir b. Arabî, *el-Mahsûl fi usuli'l-fıkh*, Ürdün, Dâru'l-beyârek, 1999, s.77.

Kasım b. Kutluboğa, *Hâşiye alâ'l-Müsâyere*, (el-Müsâmere şerhü'l-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-ahire ile birlikte), Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk: Gustavus Fluegel, Beyrût, Dâru Sadır, t.y.

Kurtubî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Ferec el-Ensârî, *et-Tezkiretü fi ahvali'l mevtâ*, Medine, Dârü'l-Buhârî, 1997.

Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-tevhîd*, Beyrut, Dâru Sâdır; İstanbul, Mektebetü'l-irşâd, 2007.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, Beyrût, Müessesetü'r-risâle, 1987.



Mervezî, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr b. Yahya, *Ta'zîmu kadri's-salât*, tahkik Muhammed b. Süleyman Salih er-Rebiş, Mansure, Darü'l-Hedyî'n-Nebevi, 2011

Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrailiyyât ve'l-mevzuât fî kütübi't-tefsir*, Kahire, Mektebetü's-Sünne, 1987.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, V, Beyrut, t.y.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, [t.y.]

----- *Ravzatü't-tâlibîn*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.

----- *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2004.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaledîn Abdurrahman b. Ebî Bekr *el-Hâvî li'l-fetâvâ*, II, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.

----- *İsbalu'l-kisa ale'n-nisa; Tuhfetü'l-cülesâ bi-ru'yetillahi li'n-nisâ*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1984.

----- *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987.

Şiblî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ed-Dımaşkî, *Âkâmu'l-mercân fî ahkâmi'l-cân*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1988.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemu'l-avsât*, thk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 1987.

----- *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Beyrût, Darü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2007.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid, *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXIV, tahkik Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınılığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Malatya, Kubbealtı Yayıncılık, 2001.

----- 'Rüyetullah', *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2008, 35.c. s.311-314.



Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa, *el-Câmiü'l-kebîr*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Beyrut, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1998.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Mizanu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

----- *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Ayet meallerinde [www.kuranmeali.com](http://www.kuranmeali.com) sitesinden istifade edilmiştir.







## KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Fuat Sezgin: Arap – İslâm Bilimleri Tarihi I, İstanbul:  
Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları  
Vakfı Yayınları 2015, XIII + 1072 sayfa.

Dünyaca ünlü İslam bilimleri tarihçisi Fuat Sezgin'in *Geschichte des Arabischen Schriftums* isimli meşhur eserinin ilk cildinin Türkçe tercümesi *Arap – İslâm Bilimleri Tarihi I* adıyla Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı tarafından yayımlandı. Vakıf, 17 ciltlik eserin tamamını tercüme ettirip yayımlamayı hedeflemektedir.

İslam araştırmalarında vazgeçilmez bir referans kaynağı olan ve kısaca GAS olarak bilinen bu eser, klasik dönemde Müslüman âlimlerin bilim ve teknolojiye yaptıkları katkıları, bu medeniyete ait yazılı kaynaklar üzerinden ortaya koymayı hedefleyen büyük bir projenin ürünüdür. GAS 'ta klasik kaynaklarda adı geçip te zamanımıza kadar ulaşmamış pek çok eserle, bunlardan zamanımıza intikal etmiş, ancak hala el yazması halinde bulunanlar hakkında bilgi verilmiştir. Proje basit bir katalog çalışması olmayıp konuyla ilgili tahliller ve değerlendirmelerin yanı sıra, bu eserler üzerine yapılan klasik ve çağdaş çalışmalar hakkında bilgiler de içermektedir. Bu açıdan Sezgin'in eseri, bir medeniyetin düşünce tarihi veya yazılı kültürünün haritası niteliğindedir.



Fuat Sezgin'in 1966'da Frankfurt Üniversitesinde başladığı bu projesini, yaklaşık yarım asırda tamamlamıştır. İlk cildi 1967'de son cildi ise 2015 yılında neşredilen projenin tamamı 17 ciltten (8820 sayfa) oluşmaktadır. Her cildi İslam medeniyetinin çeşitli ilimlerine ait eserlerin tanıtım ve değerlendirilmesine tahsis edilen projenin ilk 9 cildi, başlangıcından beşinci asrın ilk çeyreğine kadar (yaklaşık 430/1038) olan dönemdeki ilmi faaliyetlerin ürünlerini tanıtılmaktadır. Bu bölümün ciltleri 1967-1984 yılları arasında E. J. Brill (Leiden) yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Bu ciltlerin yayım tarihleri ve ele aldıkları konular kısaca şöyledir:

- I.Cilt 1967 (XIII+935 s.): Kıraât, Kur'an İlimleri, Hadis, Tarih, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf.
- II. Cilt 1975, (IX, 807 s.): Şiir
- III. Cilt 1970, (XIX+498 s.): Tıp, Eczacılık, Zooloji, Veterinerlik
- IV. Cilt 1971, (X, 398 s.): Kimya, Botanik, Ziraat
- V.Cilt 1974, (XIV, 514 s.): Matematik
- VI. Cilt 1978, (XI, 521 s.): Astronomi
- VII. Cilt 1979, (XIV, 514 s.): Astroloji, Meteoroloji
- VIII. Cilt 1982, (XII, 389 s.):Leksikografi/ Sözlük çalışmaları
- IX. Cilt 1984, (XII, 406 s.): Gramer

Sezgin'in projesinin ikinci kısmı ise XI – XVIII. yüzyıllar arasını kapsamaktadır. Projenin bu bölümünde Müslüman alimlerin matematik coğrafya, haritacılık, topografya, kozmoloji, beşeri coğrafya, edebi literatür, şiir, eğlence gibi konularda bilim ve teknolojiye olan katkıları ele alınmıştır. Sezgin, projesinin bu kısmıyla ilgili çalışmalarını, halen direktörlüğünü yaptığı Frankfurt J.W.Goethe Üniversitesi bünyesinde 1982'de kurduğu *Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*'de (*Arap-İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü*) sürdürmüştür.



2000-2015 yılları arasında tamamlanan ve adı geçen enstitü yayınları arasında çıkan bu kısım ile ilgili toplam 8 cildin muhtevası ve yayım tarihleri kısaca şöyledir:

- X. Cilt 2000, (XXX, 634 s.): Matematiksel Coğrafya ve Haritacılık
- XI. Cilt 2000, (VII, 716 s.): Matematiksel Coğrafya ve Haritacılık
- XII. cilt 2000, (XIII, 362 s.): Matematiksel Coğrafya ve Haritacılık
- XIII. cilt 2011, (VII, 587 s.): Matematiksel Coğrafya ve Haritacılık
- XIV. Cilt 2010, (553 s.): Beşeri Coğrafya
- XV. Cilt 2010, (470 s.): Beşeri Coğrafya
- XVI. Cilt 2015, (XXV, 496 s.): Retorik ve Edebî teori, Şiir, Antolojiler, Edebî nesir
- XVII. Cilt 2015, (X, 524 s.): Eğitim ve Eğlence literatürü

Sezgin, çalışmalarını sürdürdüğü bu Enstitü'de eş zamanlı olarak ana projesinin açılımı niteliğinde olan birçok yan proje de yürütmüştür. Bu çerçevede temel projesinde tanıttığı eserlerin bir kısmının yayımını da gerçekleştirmiştir. Coğrafya, matematik, tabiat ilimleri, astronomi, tıp, kimya, felsefe, tarih, edebiyat gibi alanlarda telif, tercüme, edisyon kritik, tıpkıbasım şeklinde bu amaçla yayımladığı eserlerin sayısı 2000 civarındadır.<sup>1</sup>

Tezini daha somut verilere dayandırmak amacıyla Sezgin, 1983'te bu Enstitü'ye bağlı olarak kurduğu müzede Müslüman bilginler tarafından yapılmış aletlerin ve bilimsel araç gereçlerin yazılı kaynaklara dayanarak yaptırdığı numuneleri sergilemiştir. Müzede astronomi, zamanı ölçme, fizik, geometri, optik, coğrafya, kimya, denizcilik, tıp, mimarlık, savaş teknolojisi, mineraloji gibi konularla ilgili 800'den fazla alet ve cihazın reproduksiyonları

---

<sup>1</sup> Eserlerinin genel bir listesi için bkz. Kenan Seyfi, İslam Dünyasının Gerileme Sebepleri üzerine ünlü Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek, Değerler Eğitimi Dergisi, 1 (4), s. 76-96.

bulunmaktadır.<sup>2</sup> 2008 yılında Sezgin'in girişimleri sonucunda İstanbul Gülhane Parkı içerisinde açılan İslam Bilim ve Teknoloji Müzesi'nde Frankfurt'taki müzede bulunan aletlerin reproduksiyonları sergilenmiştir. 2010 tarihinde İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi'nin faaliyetlerini desteklemek üzere bir de Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı kurulmuştur. 2013 yılında Fatih Sultan Üniversitesi bünyesinde kurulan Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Enstitüsü ise Bilim tarihi alanında lisansüstü eğitim vermektedir.

1967 neşredilen ve şimdiye kadar Arapça ve İngilizce gibi önemli dillere çevrilmiş olan bu eserin, müellifin kendi diline ancak yarım asır sonra tercüme edilebilmiş olması Türkiye'deki ilmi araştırmaların seyri açısından üzüntü verici bir durumdur. *Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı* bu abidevi eseri, tercüme ettirip neşretmekle kuşkusuz hem Türkiye'deki İslam araştırmalarına ciddi bir katkıda bulunmuş hem de onun kıymetli müellifine geç de olsa bir vefa borcunu yerine getirmiş olmaktadır.

Serinin Türkçe'ye tercüme edilen bu ilk cildi, şu başlıklardan oluşmaktadır: Önsöz ve Kısaltmalar (I-XI), Kur'an İlimleri (1-55 ss.), Hadis (59-269 ss.), Tarih Yazımı (273-445 ss.), Fıkıh (449-673 ss.), Kelâm (677-721 ss.), Tasavvuf (725-779 ss.), Kaynakça (783-812 ss.), Kütüphaneler ve Arapça Yazma Koleksiyonları (813-887 ss.), Fihristler (891-1072 ss.).

Kitabın her bölümü, ele alınan konunun tedvin tarihi ve İslamî ilimler arasındaki yeri hakkında bilgi veren genel bir girişle başlar. Ardından konunun Emevî ve Abbâsî dönemi (430/1038'e kadar) müellifler bazında ayrı ayrı incelenir. Kronolojik olarak sıralanan her bir müellif hakkındaki biyografik bilgiler, kaynaklarıyla birlikte mufassal bir biçimde zikredilir. Sonrasında ise müellifin eserleri ve bunların kütüphanelerdeki yazmaları hakkında bilgi verilir. Her bir

---

<sup>2</sup> <http://fse.fsm.edu.tr/Prof-Dr-Fuat-Sezgin-Islam-Bilim-Tarihi-Enstitusu-Enstitu-Hakkinda-Fuat-Sezgin-Kimdir->.



eser üzerinde yapılmış şerh, haşiye, muhtasar gibi klasik çalışmalara da işaret edilir. Günümüze ulaşan nüshaları varsa bunların dünya kütüphanelerindeki yerleri gösterilir. Bu kaynakların yeriyile ilgili özellikle Brockelmann tarafından verilmiş hatalı bilgilerin sıklıkla tashih edildiği görülür. Bazen bu eserlere öteki klasik müelliflerce yapılan iktibaslar kaydedilmekte ve daha sonra eğer varsa modern neşirleri, tercümeleri ve hakkında yapılmış araştırmalara işaret edilir. Ekler kısmında bazı eserlerle ilgili Batılı araştırmacılar tarafından yapılmış çağdaş araştırmalara da yer verilmiştir.

Sezgin, 17 ciltlik çalışmasının Türkçe'ye çevrilen bu ilk cildini temel İslam bilimlerinin tanıtımına tahsis etmiş, geri kalan ciltlerin tamamında Müslüman âlimlerin, tarih boyunca bilim ve teknik alanındaki katkılarını ele almıştır. Sezgin tezini sadece İslam kaynaklarına dayandırmamış, başlangıcından itibaren bu alanlarda çalışan pek çok Batılı araştırmacının şahitliğine de başvurmuştur. Onun ağırlıklı olarak bu tür konular üzerinde çalışmasının nedeni, Bilim tarihinde İslam medeniyetinin katkılarının ısrarla görmezlikten gelinmesi veya yok sayılmasıdır.<sup>3</sup> Bu projesiyle Sezgin, çalışmalarını temel İslam bilimleri alanının ötesine taşıyabilmiş nadir İslam araştırmacılarından biridir. Zira çağdaş İslam araştırmacılarının çalışma sahası, hala büyük ölçüde tefsir, hadis, fıkıh, kelim gibi temel İslam bilimleriyle sınırlıdır.

Müellif bu çalışmasıyla ayrıca, İslam medeniyetinin başlangıcından itibaren kitap ve ilim merkezli bir kültüre dayandığını ortaya koymak istemiştir. Bu, onun doçentlik çalışması olan *Buhari'nin Kaynakları*'ndaki tezini hatırlatmaktadır. Adı geçen çalışmada Sezgin, yaygın kanaatin aksine Buhari'nin *el-Camiu's-Sahih* isimli eserini şifahi kaynaklara değil, yazılı kaynaklara dayalı olarak tasnif ettiğini ortaya koymaya çalışmıştı. İslam kültürünün yazılı

---

<sup>3</sup> İslam'da Bilim ve Teknik, 4. bs. TÜBA Yayınları, I, XIII.



kaynaklarını bir bütün olarak tanıtmayı amaçladığı bu eseriyle Sezgin, Buha-ri'ye uyguladığı tezini, İslam kültürünün tamamına uygulamış olmaktadır.

Eser, akıcı ve anlaşılır bir üslupla Türkçeye tercüme edilmiştir. Ancak mütercim veya mütercimlerin isimlerinin belirtilmemiş olması bir eksiklik ola-rak durmaktadır. Tercümenin isabeti konusunda –Almanca bilmediğimiz için- bir değerlendirme yapma imkânımız olmamakla birlikte<sup>4</sup> müteakip ciltlerin tercümesinde dikkate alınacağını umduğumuz redaksiyonla ilgili bazı öneriler-de bulunmayı faydalı görüyoruz.

Tercümede göze çarpan eksikliklerden biri Arapça şahıs ve kitap isimle-rinin yazılışındaki transkripsiyon sorunudur. Şahıs isimlerinin yazılışı genellik-le Türkçe'deki kullanıma uyarlanmaya çalışılmışsa da kitap isimlerinde yarı Türkçe yarı Almanca çevriyazı işaretleri uygulanmıştır. Mesela tercümede *Fedâil al-Şur'an* (s. 20) şeklinde geçen bir kitap ismi, aslında ne tam Almanca ne de Türkçe söyleyişe uygundur. Zira bunun Almanca yazılışı *Fadâ'il al-Qur'ân*, Türkçe yazılışı, DİA (Diyanet İslam Ansiklopedisi) transkripsiyonuna göre *Fezailü'l-Kur'an* şeklindedir. Şahıs isimlerinde de aynı tutarsızlık görülmektedir. Mesela kitabın orijinalinde Zain-ad-Dîn 'Abd-ar-Rahîm Ibn-al-Ḥusain al-'Irâqî olan bir isim, tercümede Zeyneddîn 'Abdurrahim b. el-Ḥuseyn el-'Irâkî (s. 176) şeklinde yazılmıştır. Oysa Türkçe akademik çalışmalarda giderek standart hale gelen DİA imlâsına göre bu isim Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin İraki şek-linde yazılır. Bu transkripsiyon kurallarına göre Arapça terkiplerin imlâsında Türkçe telaffuz esas alınır, apostrof ve tire işareti kullanılmaz. Uzun heceler de Batı dillerinde olduğu gibi â, û, î şeklinde değil de â, û, î harfleriyle gösterilir.

<sup>4</sup> Kitabın ekler bölümünde dünyadaki yazma eserler koleksiyonlarındaki nüshaların sayısı verilir-ken Sezgin'e atfen 'benim seçtiklerim' (s. 829), 'benim seçmem' (s. 833), 'benim seçtiklerim' (s. 836) şeklinde sıklıkla kullanılan ifadelerin ne anlama geldiği anlaşılammaktadır. Arapça baskıdan an-ladığımız kadarıyla bu tür ifadelerle (وقد اخترت من هذه المخطوطة) 'bu eser için seçtiğim yazma sayısı...' veya 'bu eserde tanıttığım yazma sayısı...' şeklinde tercümesi daha isabetli olurdu.



Konusu gereği eser zaten kitap ve müellif isimlerinden oluştuğu için bu eksiklikler kitap boyunca yoğun bir şekilde göze çarpmaktadır.

Kitapta redaksiyonla ilgili bazı sorunlar da bulunmaktadır. Mesela s. 8 satır 21'de 's. 552 vd.' ile s. 561 satır 20'de 'bkz. 491' şeklinde orijinal baskıdaki atıflar Türkçe baskıdaki sayfa numaralarına uyarlanmamıştır. Ayrıca orijinalinde bulunmayan köşeli parantez içindeki rakamların niçin konulduğuna dair bir açıklama bulunmamaktadır. Maalesef indeks kısmındaki sayfa numaraları da olduğu gibi tercüme edilmiş, tercüme uyarlanmamıştır.

Transkripsiyonla ilgili eksiklikler, mütercim altı veya üstü noktalı harf örneklerinde olduğu gibi uluslararası transkripsiyonu aynen uygulama isteğinden kaynaklanmış olabilir. Nitekim aynı transkripsiyon Sezgin'in *İslam'da Bilim ve Teknik*<sup>5</sup> adlı eserinde uygulanmıştır. Kuşkusuz mütercim belli bir transkripsiyonu tercih etme hakkı vardır ancak bu durumda yazacağı bir önsözde bunu belirtmesi, ayrıca tercümenin serüveni, izlenen metot ve esas alınan imlâ gibi açıklamalara yer vermesi gerekir. Belli bir transkripsiyon sistemi kabul edildikten sonra da bunun eserin tamamına aynı şekilde uygulanması beklenir. Önsözde kitaptaki bilgilerin güncellenme ihtiyacı, varsa hata ve tashihler konusuna da değinilebilirdi. Bu konuda en doğrusu müellif Fuat Sezgin'den Türkçe tercüme için kısa bir takrîz yazmasını rica etmektir. Önsözde ayrıca bu kitabın tercüme ve üzerinde yapılan çalışmalara da değinilebilirdi. Bu cümleden olmak üzere Medine İslam Üniversitesi'nde Prof. Hikmet Beşir Yasin başkanlığında yürütülen bir projede *İstidrakât alâ Târîhi't-türâsi'l-Arabî li Fuad Sezgin* isimli 9 ciltlik bir zeyilden<sup>6</sup> okuyucu haberdar edilmeliydi. Zira bu projeye herhangi bir sebeple Sezgin'in eserinde yer almayan, araştırmacıların bilmekten müstağni kalamayacağı her bir bölümle ilgili yüzlerce eser tespit edilmiştir.

---

<sup>5</sup> 4. bs. Tüba Yayınları 2016.

<sup>6</sup> Cidde: Dâru'l-İbnu'l-Cevzi 1422/2001.



Ayrıca Medine İslam Üniversitesi profesörlerinden Ekrem Ziya Ömeri'nin Sezgin'in bu eseri ve özellikle Buhari hakkındaki tespitlerine dair önemli değerlendirmelerine de değinilebilirdi.<sup>7</sup> Kuşkusuz Sezgin'in eseri üzerine yapılan bu çalışmalarda tespit edilen eksiklikler onun kıymetini düşürecek nitelikte değildir. Biyografik ve bibliyografik eserler yeni yazmaların bulunmasıyla sürekli güncellenmeye açık olduğu için bu tür eksikliklerin bulunması tabii karşılanmalıdır. Ancak GAS'ı tamamlayıcı nitelikte olan bu ve benzeri çalışmaları bilmenin de, araştırmacıların en tabii hakkı olduğu unutulmamalıdır.

Bu büyük âlim ve muazzam miktardaki çalışmalarını hakkıyla tanıtmak ve takdir etmek elbette ki bu tanıtım yazının sınırlarını aşan bir durumdur. Yüzlerce cilt eser vermiş olan İbn Asâkir, Zehebî, Suyûtî gibi klasik âlimlerin çağdaş bir versiyonu niteliğinde olan Fuat Sezgin ve çalışmalarını tanıtmak, ancak mastır ve doktora tezleriyle mümkündür. Onun sadece GAS adlı bu muazzam eseri, ancak kalabalık araştırma ekiplerinin ortak çalışmasıyla gerçekleştirilecek genişlikte bir projedir. Tek başına bu eseri ortaya koymakla Sezgin, birçok araştırma enstitüsünden hatta üniversiteden daha fazlasını gerçekleştirmiştir. Bundan dolayı ona tek kişilik üniversite demek yanlış olmayacaktır. Bu kıymetli eser nedeniyle ister Batıda ister Doğuda olsun İslam düşünce tarihi üzerinde araştırmalarda bulunacak herkesin bu büyük âlime karşı bir şükran borcu vardır. *Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı* bu eseri tercüme etmekle ilim camiasına büyük bir hizmette bulunmuştur. Bu vesileyle eserin müellifi Fuat Sezgin'e uzun ve hayırlı bir ömür dilerken, geri kalan ciltlerin tercümesinin de en kısa sürede ve daha titiz bir baskıyla araştırmacıların hizmetine sunulmasını temenni ediyoruz.

Prof. Dr. Hüseyin Hansu  
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

---

<sup>7</sup> Dirasât Tarihiyye, Medine 1983, s.233-248.







## İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İÜİFD) uluslararası hakemli dergi olarak yılda iki kez yayımlanır.
2. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif makaleler, kitap değerlendirme yazıları, akademik içerikli kısa notlar yayımlanır. Çeviri makaleler yayına alınmamaktadır. Makaleler 7500 sözcüğü, kitap değerlendirme yazıları 1500 sözcüğü aşmamalıdır.
3. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmış olmamalıdır. Yazılar, yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olur. Yayımlanan yazılara telif hakkı ödenmez.
4. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
5. Yazılar, elektronik ortamda kaydedilmiş olarak yayın kuruluna teslim edilir. Yazılar, MS Word formatında çift satır aralıklı yazılmalı ve "ilhdergi@istanbul.edu.tr" e-posta adresine gönderilmelidir.
6. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne sunulan tüm makaleler, hakemlere gönderilmeden önce yayın kurulu tarafından incelenir.
7. Yayın kurulunun derginin yayın kuralları açısından uygun gördüğü yazılar, iki hakeme gönderilir. Yazar ve hakemlerin kimliği karşılıklı olarak gizli tutulur. Hakem raporlarına göre yazarlara, çalışmalarının yayımlanıp yayımlanamayacağı ya da gerekli görülen düzeltmeler konusunda bilgi verilir. Bir makalenin yayımlanabilmesi için hakem raporlarının olumlu olması şartı aranır.
8. Yazıların hukuk ve yayın etiği açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.
9. Yazılar İÜİFD tarafından belirlenen yazım kurallarına uygun olmalıdır.

## İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM KURALLARI

1. Dergiye ilk defa yazı gönderen yazarlar, yazısına başlıca yayınlarını içeren akademik özgeçmişlerini de eklemelidir.
2. Makalelerde dipnotlar sayfa altında verilmelidir. Dipnotlarda kullanılan referansla ilgili bilgiler (yazar, eser, basım yeri, yılı vb.) referansın ilk geçtiği yerde kaynakçada gösterildiği şekilde tam olarak yazılmalıdır.
3. Dergi'ye gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde "başlık (title)", "öz (abstract)" içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. İngilizce dışındaki bir yabancı dilde yazılan makaleler İngilizce ve kendi dilindeki öz ile birlikte 400 kelimelik bir Türkçe "özet" de içermelidir.
4. Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve yabancı dilde uygun "anahtar kelimeler" bulunmalıdır. Anahtar kelimeler beş terimi geçmemelidir.
5. Makalede yer alan fotoğraf, şekil, harita gibi görseller "jpg" ya da "tiff" formatında olmalıdır. Tabloların ve şekillerin metin içindeki yerleri, bunların numaraları ve başlıkları yazılarak belirtilmelidir.
6. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak aşağıdaki örneklerdeki formatta verilmiş olmalıdır.

**Kitaba atf:**

Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, Çev. Deniz Baykal, Ankara, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları, t.y., s. 11.

Talcott Parsons, *The Social System*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, pp. 3-23.

Bülent Tanör, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, 3. bs., İstanbul, BDS, t.y., s. 43.

Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul, Der, 1992, s. 25.

**Aynı esere izleyen şekilde ikinci kez referans:**

*Ibid.* veya

*A.g.e.*

**Aynı esere, fakat farklı sayfasına referans:**

*Ibid.*, s. 40. veya

*A.g.e.*, s. 40.

**Araya başka referanslar girildiğinde, Sartori'nin kitabına yeniden referans:**

Sartori, *Demokrasi Kuramı*, s. 22. veya

Sartori, op. cit., s.22. ya da,

Sartori, *a.g.e.*, s.22.

**Edite edilmiş kitapta makaleye referans:**

George C. Homans, "Social Behavior as Exchange", *Small Groups*, Ed. by. A. Paul Hare, Edgar R. Bogotta, Robert F. Bales, New York, Alfred A. Knopf, 1962, p. 175.

**Aynı esere izleyen referans:**

*Ibid.*, p. 170. veya

*A.g.e.*, s. 170.

**Sürelî yayında makaleye atf:**

Ernst E. Hirsch, "İktidar ve Hukuk," Çev. Hayrettin Ökçesiz, *Hukuk Araştırmaları*, C.II, No:3, Eylül-Aralık 1987, s. 44.

İbrahim Ö. Kaboğlu, "Düşünce Özgürlüğü: Avrupa Ölçütleri ve Türkiye," *İnsan Hakları Yıllığı*, C.XV, 1993, s. 50.

**Yukarıda Homans'ın makalesinin aynı sayfasına tekrar atf:**

Homans, loc. cit. veya

Homans, a. y.

**Ansiklopediye atf:**

Paul Bohannan, "Law and Legal Institutions," *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol.IX, Ed. by., David L. Shils, w. Place, McMillan and Free Press, 1968, pp. 73-77.

**Klasik eserlere atf:**

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* i, 10, s. 22-23.

**Kutsal kitaplara atf:**

*Kur'an* i. 10.

*Old Testament* iii. 5.

**Elektronik kaynağa atf:**

John N.Berry, "Educate Library Leaders," *Library Journal*, February 15, 1998, (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 3 Nisan 2000. veya

Bill Crowley-Bill Brace, "A Choice of Futures: Is It Libraries Versus Information?", (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 30 Mart 2000.

## **JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY ISTANBUL UNIVERSITY PUBLICATION GUIDELINES**

1. Journal of Faculty of Theology Istanbul University is an international peer-reviewed bi-annual academic journal.
2. It features unpublished articles, book reviews, critical analyses and academic commentary notes. Translated articles are not considered for publication. Articles should be maximum 7500 words in length. Book reviews and critical analyses shall not exceed 1500 words.
3. The manuscripts to be submitted should be unpublished original works that are not under review in any other journals. If/when a manuscript is accepted for publication, the author grants Istanbul University, Theology Faculty the sole and exclusive right and license to publish for the full legal term of copyright. The author will not be paid in return for the transfer of the copyright.
4. The official language of the journal is Turkish, but articles in other languages will also be accepted.
5. Submission to this editorial board of the journal proceeds online. Double-spaced, MS Word manuscripts must be submitted electronically via Editorial Secretary at [ilhdergi@istanbul.edu.tr](mailto:ilhdergi@istanbul.edu.tr)
6. Prior to double blind-peer review, the Editorial Board evaluates articles submitted to the journal.
7. The articles approved by the board will be formally assessed in detail using the traditional academic journal 'blind' peer review process with two referees. All correspondence, including notification of the Editor's decision and requests for revision takes place by e-mail.
8. Authors are wholly responsible for identifying materials in their manuscripts that are copyrighted by other publishers or authors.
9. The submitted manuscripts should meet the JFTIU guidance as provided.

## **AUTHORSHIP GUIDELINES**

1. The manuscripts of the first-time contributors must be accompanied by the author's academic Curriculum Vitae.
2. Citations in the article should be formatted as footnotes. Full citation (author, title, publisher, year, etc.) must be used for the first occurrence. For all subsequent references the citation will be in abbreviated form.
3. All submitted articles are expected to include a "title" and an "abstract" both in Turkish and English. Abstracts shall not exceed 150 words. The authors submitting in a language other than English and Turkish are requested to include a "synopsis" of 400 words in both in Turkish and its original language along with the manuscript.
4. Keywords that identify the contents of the article must be provided both in Turkish and English. This section shall not exceed 5 words.
5. Illustrations, pictures and graphs should be supplied in either "jpg" or "tiff" format. The artworks should be referred to in the text, in numerical order and with a title.
6. All the works cited throughout the article should be listed at the end of the manuscript, under the title of "bibliography" and in the format as exemplified in the following entries.

**Citing a book:**

Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, Çev. Deniz Baykal, Ankara, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları, t.y., s. 11.

Talcott Parsons, *The Social System*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, pp. 3-23.

Bülent Tanör, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, 3. bs., İstanbul, BDS, t.y., s. 43.

Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul, Der, 1992, s. 25.

**Second subsequent citation of the same source:**

*Ibid.* veya

*A.g.e.*

**Citing a different page number of the same source:**

*Ibid.*, s. 40. veya

*A.g.e.*, s. 40.

**Multiple same-source citations that is not subsequent:**

Sartori, *Demokrasi Kuramı*, s. 22. veya

Sartori, op. cit., s.22. ya da,

Sartori, *a.g.e.*, s.22.

**Citation of an article in an edited book:**

George C. Homans, "Social Behavior as Exchange", *Small Groups*, Ed. by. A. Paul Hare, Edgar R. Bogotta, Robert F. Bales, New York, Alfred A. Knopf, 1962, p. 175.

**Subsequent citation of the same source:**

*Ibid.*, p. 170. veya

*A.g.e.*, s. 170.

**Citing an article in a periodical:**

Ernst E. Hirsch, "İktidar ve Hukuk," Çev. Hayrettin Ökçesiz, *Hukuk Araştırmaları*, C.II, No:3, Eylül-Aralık 1987, s. 44.

İbrahim Ö. Kaboğlu, "Düşünce Özgürlüğü: Avrupa Ölçütleri ve Türkiye," *İnsan Hakları Yılıığı*, C.XV, 1993, s. 50.

**Citing the same page number of an already-cited article:**

Homans, loc. cit. or

Homans, a. y.

**Citing an encyclopedia:**

Paul Bohannan, "Law and Legal Institutions," *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol.IX, Ed. by., David L. Shils, w. Place, McMillan and Free Press, 1968, pp. 73-77.

**Citing classical works:**

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* i, 10, s. 22-23.

**Citing Scriptures:**

*Kur'an* i. 10.

*Old Testament* iii. 5.

**Citing electronic sources:**

John N.Berry, "Educate Library Leaders," *Library Journal*, February 15, 1998, (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 3 Nisan 2000. veya

Bill Crowley-Bill Brace, "A Choice of Futures: Is It Libraries Versus Information?", (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 30 Mart 2000.

