



# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

---

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

---

2016/2, Cilt: 15, Sayı: 30

2016/2, Volume: 15, Issue: 30

<b>Tarandığı Uluslararası-Ulusal İndeks ve Veritabanları</b> Indexed by	EBSCO ve (EBSCO ile Anlaşmalı Alan İndeksleri) TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı ASOSINDEX: Sosyal Bilimler İndeksi, SOBIAD ESCI: Emerging Sources Citation Index
<b>Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University</b> Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor)	<b>Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue</b> Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Abdülkadir DÜNDAR (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Ahmed Cahit HAKSEVER (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Candan NEMLIOĞLU (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Ferit USLU (Eskişehir Osmangazi Üniv. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ (Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK (Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Kadir GÜRLER (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Salih PAY (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Şaban HAKLI (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Engin ERDEM (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Muammer CENGİL (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Zeynep GEMUHLUOĞLU (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Betül SAYLAN (Karadeniz Teknik Üniv. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN (Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Nadir KARAKUŞ (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Salih AYBEY (Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Şahabettin ERGÜVEN (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Zekeriya İŞİK (Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Öğr. Üyesi)
<b>Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief</b> Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Dekan / Dean)	
<b>Editör / Editor</b> Prof. Dr. Şaban HAKLI	
<b>Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor</b> Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU	
<b>Editör Yrd. / Editorial Assistant</b> Doç. Dr. Muammer CENGİL Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Öğr. Gör. İhsan HACIİSMALIOĞLU	
<b>Yayın Kurulu / Editorial Board</b> Prof. Dr. Mehmet Azimli Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Ferit USLU Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ Doç. Dr. Süleyman GEZER Doç. Dr. Muammer CENGİL Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Öğr. Gör. İhsan HACIİSMALIOĞLU	
<b>Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board</b> Prof. Dr. Yahya M. MICHOT (Hartford Seminary, USA) Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Andrew RIPPIN (University of Victoria, CANADA) Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN (Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Michael A. COOK (Princeton University, USA) Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Jules JANSSENS (Catholic University of Leuven, BELGIUM) Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (International Balkan University, MACEDONIA) Prof. Dr. Wael HALLAQ (Columbia University, USA)	
<b>Redakte Heyeti / Redakte Board</b> Öğr. Gör. Mehmet Hicabi Seçkiner Öğr. Gör. Sema Dinç Arş. Gör. Şahin Yetik Arş. Gör. Sema Bolat	
<b>Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date</b> Çorum, 2016	
<b>Baskı / Printing</b> Öncü Basımevi Ltd. Şti. Kâzım Karabekir Cad. No: 85/39 İskitler/ANKARA Tel: 0312 384 31 20	
<b>Yazışma adresi / Contact Address</b> Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL	
<b>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</b> hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen başka yerde yayınlanamaz.	
<b>Journal of Divinity Faculty of Hitit University</b> is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©. Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.	
Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri bu sayının son kısmındadır	

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### **MAKALELER**

**Abdülhamit SİNANOĞLU**

*İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu* .....249

**Süleyman GÖKBULUT**

*Safevîler Devrinde Şîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü:  
Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme*.....269

**Eyüp NEFES ve Recep GÜN**

*Çorum/İskilip'te Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Cami:  
Sanayi Marangozlar ee Tavukçuhoca Camileri* .....299

**Cafer ACAR**

*Siyer Rivayetlerinde Bir Aktör Olarak İblis/Şeytan* .....311

**Muhammed Esat ALTINTAŞ**

*İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin  
Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri-Nitel Bir Araştırma*.....339

**Avnullah Enes ATEŞ**

*Kur'an'da İnsanların Yaratılışı Meselesi*.....353

**Selim DEMİRCİ**

*Sahih Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından  
Teşehhüd Rivâyetleri* .....371

**Zekeriya IŞIK**

*Muhibban Dergisi'nin 20. Yüzyıl Başlarında Tarikatları  
Savunma ve İtibar Kazandırma Çabaları* .....399

**Mehmet Şükrü ÖZKAN**

*Din Kavramına Eleştirel Yaklaşım: Wilfred Cantwell Smith Örneği* .....429

**Şevket PEKDEMİR**

*Hırsızlık ve Cinayet Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri* .....449

محمّد رزق شعير

الوظائف الدلالية لخرُوف الجرّ في القرآن الكريم .....475

**İdris TÜRK**

*Mevlânâ'nın İlmî-Manevî Şahsiyetinin Oluşumunda  
Şems'ten Önceki Dönemin Rolü*.....507

**Hamide ULUPINAR**

*Şemseddîn-i Sivâsî'nin "Emr-i İlähî ve Hücet-İ İlähî" Adlı Risâlesi* .....527

**Nurullah YAZAR**

*Selçuklu İktidar Mücadelesi Ekseninde Rey Şehri* .....549

**ÇEVİRİLER**

**John DEWEY Çev: İlhami ÇITIR**

*Ahlakta Üç Bağımsız Değişken* .....573

**Jeff JORDAN Çev: Abdulkadir TANIŞ**

*Pragmatik Argümanlar ve İnanç* .....583

**Gabriel Said REYNOLDS Çev: Ersin KABAKCI**

*İslam'ın Kökenlerine Yönelik Tartışmalar  
Bağlamında Birmingham Kur'an'ı: Farklı Bir Okuma* .....603

**KİTAP TANITIMI**

**İsmail METİN**

*Maurice Gaudefroy-Demombynes, Mahomet* .....609

## İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN DÜŞÜNÇESİNDE İNSAN HÜRRİYETİ SORUNU

Abdülhamit SİNANOĞLU\*

### Özet:

Mâtürîdî'ye göre insanların bir takım ilâhî emir ve yasaklara muhatap olarak mükellef kılınmasının nedeni, Allah'ın onları özgür varlıklar olarak yaratmasından dolayıdır. Ona göre insan, akıl ve din açısından sorumlu kılınmış, bir takım fiillerine ecir ya da azap tahakkuk ettirilmiştir. Çünkü insan kendi fiilini özgür irâdesiyle kendisi ortaya koyma kapasitesine sahip bir varlıktır. Ancak Mâtürîdî'ye göre insan fiillerinin gerçek yaratıcısı Allah'tır. Bu anlayış, insanın kendi iradi fiillerinde ne derece pay sahibi olduğu problemini de ortaya çıkarmaktadır. İşte Mâtürîdî bu sorunu da "fiilde yönler" kavramı altında incelemektedir. Ona göre insan fiili, yaratma yönüyle Allah'a, o fiile yönelip yapmaya karar verip, *ortaya çıkmasına neden olma* yönüyle de insana ait olmaktadır. Bu durumda her insan hidâyet veya dalâletini kendi yönelimi ve karar vermesiyle, tamamen kendisi gerçekleştirmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Mâtürîdî, Kur'an, iman, kader, insan, fiil, irâde, yaratma, hüriyet, hidâyet, dalâlet, teklif, sorumluluk.

### The Problem of Human's Freedom in Al-Maturudi's-Thought.

#### Abstract:

According to Mâtürîdî, the reason why people are made obliged to deal with a number of divine orders and prohibitions is because God created them as free beings. According to him, man has been made responsible for reason and religion, a reward for some kind of filler has been realized. Because it is the entity that can perform human actions with free will. But according to Maturidi, God is the true creator of human actions. This understanding also reveals the problem of how people share in their own will. Here Mâtürîdî examines this problem under the concept of "directions to the verb". According to him, human action belongs to God in the direction of creation, and to man in order to cause it to appear. In this case, every person carries out his own direction and decision by himself or herself.

**Key Words:** Mâtürîdî, Qur'an, faith, fate, human, verb, will, creation, freedom, guilt, deceit, offer, responsibility.

### Giriş

Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Türkistan'da bulunan Semerkant yakınlarında bir yer olan "Mâtürîdî" ya da "Mâtürîdî"te dünyaya geldiği kesin olmakla birlikte, bir takım kaynaklar doğum tarihi hakkında farklı bilgiler vermektedir. Hicri

\* Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Öğretim Üyesi.

333'e karşılık gelen miladi 944 yılında doğduğuna dair genel bir kanaat vardır. Mâtürîdî'nin en ünlü eseri olan "Kitâb et-Tevhîd" adlı eserine 1970 yılında yazdığı mukaddimede Katarlı araştırmacı Fethullah Huleyf, onun Semerkand'da öldüğünü ve buraya gömüldüğünü bildirir. Taşkoprüzâde, "Tabakâtu'l-Hanefiyye" adlı eserinde<sup>1</sup> Mâtürîdî'nin 336/947 yılında öldüğünü bildirirse de Profesör Ali, M.M. Şerif'in editörlüğünü yaptığı "A History of Muslim Philosophy"<sup>2</sup> adlı eserde 238/852 yılında doğduğunu kabul etmiştir. Bu tespite göre ise Mâtürîdî bir yüzyıla yakın yaşamıştır.<sup>3</sup> Uzun ve verimli bir hayatın ardından, Semerkand'ın Cakerdize mahallesinde, alimlerin gömülü bulunduğu bir mezarlığa gömülmüştür.

Mâtürîdî, kendi bölgesindeki Hanefi mezhebine bağlı bilginlerden ders almıştır. Bizzat Ebû Hanîfe'nin iki büyük öğrencisi Ebû Yusuf Yakub (ö.182/798) ile Muhammed eş-Şeybânî (ö.189/804)'den ders alan Süleyman el-Cüzcânî'nin öğrencileri olan Ebû Nasr el-İyâzî ile Ebû Bekr Ahmed el-Cüzcânî, Mâtürîdî'nin hocalarıdır. O, bu alimler vasıtasıyla Ebû Hanîfe'nin akılcı, hürriyetçi ve hoşgörüyeye dayanan metodunu tevârüs etmiş bir bilgindir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet'in diğer iki önemli şahsiyeti ve aynı zamanda çağdaşları olan Ebû'l-Hasen Ali el-Eş'ârî (ö.324/933) ile Ebû Câfer et-Tahâvî (ö.333/944)'den farklı bir yöntemle kendi inanç ve kelâm ekolünü kurmuştur.

Mâtürîdî'nin bir çok eserinden söz edilirse de en ünlüleri şunlardır:

1-Kitâb et-Tevhîd: Cambridge üniversitesinde tek yazma nüshası bulunan bu kitap, Mısır İskenderiye Üniversitesi profesörlerinden Fethullah Huleyf tarafından 1970 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

2-Te'vilâtu'l-Kur'an ya da Te'vilâtu Ehlî's-Sünne: Bu eserin de I.cildi 1971 yılında İbrahim ve Seyyid Avazeyn kardeşler tarafından Dr. Muhammed er-Rahmân'ın tahkiki ile Câsim Muhammed el-Cubûrî tarafından 1983'te Bağdad'da yayımlanmıştır. Bu eserin Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi 47 numarada kayıtlı 667 varak/yapraklı nesih bir yazma nüshası da bulunmaktadır.

3-Risâletün fi'l-Akâid. Prof. Dr. Yusuf Ziya Yörükân tarafından "İslâm Akaidine Dair Eski Metinler" adı altında Arapça metni ve tercümesi ile

1 Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, el yazması, nu: 7367.

2 Wiesbaden 1963, c. I, s. 260.

3 Bk. J. Meric Pesagno, "Mâtürîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları", çev.: F. Kerim Kazanç, OMÜİFD, Samsun 1998, sayı:10, ss. 455-456.

yayımlanmıştır. Ayrıca Mâtürîdî'nin kendisine ait olduğu konusunda şüphe bulunan bazı eserler daha vardır.

### 1.Kader Sorununun Ortaya Çıkışı

Ehl-i Sünnet eksenli Kelâm ve Mezhepler Tarihi ile ilgili kaynaklarda, Basra'da kaderi ilk inkar eden veya bu hususta ilk defa söz söylediği bildirilen kişinin Mâ'bed b. Hâlid el-Cühenî (ö. 80-85/699-704) olduğu zikredilmiştir. Ğaylân ed-Dımişkî (ö.99/717) ve Yûnus el-Usvârî<sup>4</sup> adlı şahıslar onun yolunda gitmişlerdir. Bunlar kaderi inkar etmiş; hayır ve şerrin kadere bağlı olarak ortaya çıktığını reddederek; "işler ortaya çıktığında olur", yani "sonradan" meydana gelir" demişlerdir.<sup>5</sup> Kaderiyye'nin öncülerinden Mâ'bed el-Cühenî (ö.80/699), kadere sarılarak günahlardan kurtulmak isteyen bir kişinin sözlerini duyunca ona, "kader diye bir şey yoktur; işler takdirsiz olarak, sonradan meydana gelir" dediği rivâyet edilir.<sup>6</sup> Sünnî kaynaklarda geçen Mâ'bed'in "Sûs" veya "Sûsân" olarak anılan bir Hıristiyan olduğu, Müslüman olduktan sonra tekrar Hıristiyanlığa döndüğü görüşünü benimseyen<sup>7</sup> Ahmed Mahmud Subhî'nin aksine, Sûsan ile Mâbed'in aynı kişi olmadığı, Mâbed'in bu fikirleri İrân ileri gelenlerinden Sûsan adlı birinden almış olduğu görüşüne yer veren kaynaklar<sup>8</sup> Sûs veya Sûsan adlı bu kimse hakkında hiçbir şey bilinmediğini, bu görüşün Mu'tezile düşmanları tarafından kasten fırak kitaplarına sokulduğu bildirilir.<sup>9</sup>

4 Ali el-Usvârî (veya Esvârî), Mu'tezile'den olup Dehrîleri reddedenlerdendir. Onun Ebû'l-Huzeyl'e reddiyeleri vardır. İmâmet hakkında tartışmaları olan bu zâtn Cemel savaşı konusunda Hişâm el-Fuâtî (ö. 218/833'e doğru)'ye muvafakat ettiği bildirilir. Bk. Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâb el-İntisâr*, (tahk.: Nieberg), Beyrut 1987-1988, s. 202. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfu'l-Musallîn*, (tash.: Helmut Ritter), (II. Baskı.), Dâru'n-Neşr, Wiesbaden, 1400/1980; İst. 1929, s. 646.

5 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfu'l-Musallîn*, s. 513.

6 Muhammed Ebû Zehrâ, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, yy., 1989, c. I, s. 99 vd.

7 A. Mahmud Subhî, age., ay.; A. Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 112.

8 Bk. M. Şerafeddin (Yaltkaya), *Kaderiyye Yahut Mu'tezile*, Dâru'l-Fünûn İFD., İstanbul-Langa, 24 Mart 1930 Tarihli Makale, s. 1.

9 Bk. Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983, c. I, s. 112; krş: İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Matbaa-i Se'ade-Kahire ts, IX/34. Ma'bed el-Cühenî'nin Hz. Ali taraftarlarının "sesi" olabileceği üzerinde durulmaktadır. Zira Mâ'bed, Hz Ali taraftarlarından Ebu Zer'den rivâyette bulunmuş olduğu bildirilir. Malın ve altının belli ellerde dolaşmasına karşı çıkarak; bunların Müslümanların umumunun olduğu görüşleriyle Emevîlere muhalefet eden Ebu Zer'in, Mâ'bed ve daha sonra aynı yolda yürüyen Ğaylân ed-Dımişkî'nin fikir babası olabileceği ileri sürülür. Bk. A. Sâmî en-Neşşâr, age., c. I, s. 327.

Bu bağlamda Yahya b. Ya'mer adlı biri, arkadaşı Humeyd b. Abdurrahman Himyerî ile hacca gittiklerinde, kaderi inkar ettikleri ileri sürülen şahısların görüşlerini sahâbeden Hz Ömer'in oğlu Abdullah'a açmaya karar verirler. Yahya, Abdullah b. Ömer'e hitaben, "ey Abdurrahman'ın babası! Bizim yöremizde Kur'ân okuyan, ilmi iyi arayan insanlar ortaya çıktı. Bunlar "kader yoktur; işler yeni meydana gelir" diye iddia ediyorlar" deyince, Abdullah b. Ömer: "Onlarla karşılaştığında, benim kendilerinden uzak olduğumu (teberrî), kendilerinin de benden uzak olduklarını onlara haber ver. Onlardan birinin Uhud dağı kadar altını bulunup da onu sadaka verse, kadere inanmadıkça Allah bunu kabul etmez" demiştir.<sup>10</sup> Abdullah b. Ömer'e bu olayı haber veren kimseler, Mâbed ve diğerlerinin *salt kaderi inkâr ettiklerini* bildirdikleri, tâbiyatıyla Abdullah b. Ömer'in de, kendisine aktarılan *sözlere göre* fetva verdiği anlaşılıyor. Halbûki Mâbed ve onun yolunda olan kişilerin hayat hikayelerine baktığımızda kaderi genel anlamda reddetmemiş olduklarını; daha çok iktidarda bulunan Emevileri protesto ve onların insan hürriyetini yok sayan ya da yaptıkları zulüm ve haksızlıkları Allah'a izafe eden cebri-kaderci görüşlerini reddetme bağlamında bir kaderin olmadığını ileri sürmüş oldukları anlaşılmaktadır.<sup>11</sup>

Tam adı Ma'bed b. Abdillâh b. Ukeym el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) olan bu şahıs Kaderiyye diye yaftalanan hür irade düşüncesinin ilk temsilcilerindendir.

Ma'bed muhtemelen 20 (641) yılında Medine, Basra veya Kûfe'de doğmuştur. Bazı kaynaklarda babasının adının sahâbî Ma'bed b. Hâlid'le karıştırılarak Hâlid olarak geçtiği (meselâ bk. Halife b. Hayyât, I, 503) doğrusunun Abdullah olduğu, dedesinin adında Ukeym, Uleym, Uveym ve Uveymir şeklinde geçtiği kaydedilmektedir. Kaynaklar kaderî düşüncesinden dolayı Abdülmelik b. Mervân tarafından idam edilen Saîd b. Abdullah el-Cühenî'nin de onun kardeşi olduğundan bahseder. Bunların babalarının Ebû Ma'bed diye künyelenen Abdullah'ın Hz. Peygamber'e ulaşmış, Ömer b. Hattâb'dan mürsel olarak ve Osman b. Affân'dan da doğrudan hadis rivayet etmiş olduğu bildirilir. Kûfe'de ikamet eden Abdullah'ın oğulları Ma'bed ile Saîd'in Hicaz ve Basra'da yaşamışlardır. Hayatının büyük kısmını Medine'de

10 Bk. Ebu'l-Feth Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Ma'rife-Beyrut 1980, c. I, ss. 30-32. Bundan sonra bu eser *el-Milel-1* şeklinde gösterilecektir. İlgili hadis için Bk. Müslim b. Haccâc, *Sahih*, (İmân Bâbı, 1 No'lu Hadis:Cibrîl Hadisi).

11 Bu konuda geniş bilgi için Bk. Abdulhamit Sinanoğlu, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara-2000.



geçirdikten sonra Basra'ya giden Ma'bed'i İbnü'l-Murtazâ Mu'tezile'nin Medine tabakasından saymaktadır. Bu arada Ma'bed'in Basra'da yetişip Medine'ye geçtiği ve orada düşünceleriyle insanları ifsat ettiği ileri sürülür. Mabed'in Ebû Zer el-Gıfârî'den faydalandığı ve büyük ihtimalle onunla birlikte Şam'a gittiği; Emevîler'in müslümanların mallarını Allah'ın malı olarak kabul etmeleri, cebir anlayışını desteklemeleri, ilâhî kaderin onları müslümanların başı ve beytül mâlin hâkimi yaptığı şeklindeki düşüncelerinin Ebû Zer tarafından eleştirilmesi, herhalde Ma'bed üzerinde etkili olmuştur.<sup>12</sup> Ma'bed, Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından Bizans sarayına elçi olarak gönderilmek, ayrıca oğlu Saîd'i eğitmek amacıyla Şam'a çağırılmıştır. Saîd'i eğitime görevinin ötesinde Bizans'a elçi olarak gönderilip gönderilmediği hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ma'bed'in Şam'da ikametinin ardından İbnü'l-Eş'as'ın ayaklanmasına kadar (81-82/700-701) Basra'da kalmış olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>13</sup>

İnanç ekolleri arasında "kaza" kelimesinin anlamı konusunda pek önemli bir fark bulunmamasına rağmen, "kader" kelimesi ve kaderin inanç boyutu hakkında önemli farklar vardır. Bununla birlikte "kaza" kelimesinde "önceden takdir" anlamı düşünülmediğinde bu farklar önemli görüş farkları olarak değerlendirilmemelidir. Kader, "önceden takdir" anlamı ile ortaya çıktığında önemli bir Kelâmî-itikadî sorun haline gelmektedir. Bu konu daha çok "kader" kelimesinin farklı anlamları ile ilgili bir husustur. Aslında kaza-kader konusu etrafındaki insanî irâde hürriyeti tartışmalarının temelinde siyasetin bulunduğu, dini kavramların örgülediği, sosyal çalkantıların geliştirdiği ilk dönem olayları vardır.

## 2.Mâtürîdî'nin Kadere İlişkin Âyetleri Yorumlama Biçimi

Mâtürîdî, bütün itikadî konularda olduğu gibi kader konusunda da aklî yorumların yanında naklî yorumlara da yer vermiştir. Daha açık bir anlatımla nakli akıl süzgecinden geçirerek ve semantik çözümler yaparak kullanmış bir bilgidir. Özellikle Mu'tezile bilginlerinin her konuda olduğu gibi bu konuda da ince aklî çözümlerle güçlü deliller ileri sürmüş olmalarına karşın, Mâtürîdî'nin de onların karşısına daha güçlü delillerle çıkarak Ehl-i Sünnet görüşlerini desteklemiştir. Üstelik o, diğer mezhep mensuplarının kullanmış olduğu aynı âyetlerden hareketle, fakat daha derin analizlerle

12 Bk. Mustafa Öz, DİA, c. 27, s. 281.

13 Mustafa Öz, DİA, c. 27, s. 281.

ve semantik bir yöntemle konuyu anlaşılır ve kabul edilebilir bir biçimde aklılaştırmeye (rasyonalize) çalışmıştır. Onun, yolunda olduğu İmâm Azâm Ebû Hanife (ö.150/787)'nin akaid ve fıkhıta kullanmış olduğu akıl ve rey yöntemini, kelim alanında daha ileri bir noktaya götürmüştür.

## 2.1. Mâtürîdî'ye Göre Kader Kelimesinin Anlamları

Mâtürîdî, Arapça "ka de ra" fiilinin kökünden türemiş bulunan "kader" kavramını iki bölümde incelemiştir:

1."Kader" bir bakımdan "her şeyin neliği (mahiyeti)" anlamına gelmektedir.<sup>14</sup> Buna göre Kur'an-ı Kerim'de "kader" ve türevlerinin geçtiği lafızların bir çoğunu, Yüce Allah'ın eşya ve fiillere *mahiyet kazandırması* biçiminde yorumlamıştır. Ona göre "Şüphesiz biz her şeyi bir kadere göre yarattık"(Kamer 54/49) âyetinde geçen "kader" sözcüğü bu anlamdadır.<sup>15</sup> Küfrün kötü, çirkin, şer ve fesat olması; kafirin de tövbe ederek imana dönmedikçe cehennem azabını hak etmesi gibi hususlar, Yüce Allah'ın küfür fiiline yüklediği yani takdir ettiği bir mahiyettir.

2-Kaderin diğer anlamı, Allah'ın meydana gelecek şeylerin zaman ve mekanını, hak ve batıl olduğunu, sevap veya ikap konusu olduğunu "beyân" etmesidir.<sup>16</sup> Mâtürîdî, bu anlamdaki kadere ünlü Cibril Hadisi'nde yer alan "hayır ve şerri ile kaderin Allah'tan geldiğine inanmandır" ibaresini misal göstermesidir.<sup>17</sup>

"Yeryüzünde ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, o şey Kitapta bulunmasın"<sup>18</sup> âyetinde *her bir varlık türününün var olma ortamı ve biçimi, sebep ve sonuçlarının genel bir çerçeve içinde Allah tarafından belirlenmiş* ve bildirilmiştir. Mâtürîdî'ye göre bu âyet bağlamında Allah'ın bütün fiilleri bir *hikmete*, bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan aklı ise bu inceliklerin hepsini kavrayabilecek kapasitede değildir.

Mâtürîdî'nin, Kur'an-ı Kerim'in bir çok âyetinde bulunan "Her şeyin yaratıcısının Allah olduğu"na dair ifadeleri<sup>19</sup> insan fiillerinin de yaratıcısının

14 Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhid*, s. 307.

15 Bk.Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Selimağa Ktph. nu:40, varak: 744, satır: 8-17.

16 Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 308.

17 Mâtürîdî, *age*, s. 307.

18 Hadid 22.

19 En'am 102; Ra'd 116; Zümer 62; Mü'min 62.

Allah olduğuna ilişkin görüşlerine dayanak kabul ettiği bir hükümdür. Çünkü diğer Ehl-i Sünnet alimlerinin de kabul ettiği gibi *fiil de bir "şey"dir*. O halde insan fiillerinin de yaratıcısı Allah olup, insan kendi fiillerinin yaratıcısı olamaz.<sup>20</sup> Mu'tezile ise âyette geçen "şey" in, fiili kapsamadığını, amaçlanan hususun fiil ile ortaya çıkan "nesnelere" olduğunu ileri sürmüştü; *fiilin dış dünyada bir gerçekliğinin bulunmayacağını kabul etmiştir*. Mesela Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed (ö.415/1025), "yaratma"(halk) kelimesinin insan için de kullanılabilmesine dâir, hem İslâm öncesi, hem İslâm sonrası Arap şiirlerinden örnekler verirken, âyetlerle bağlantı kurar. Sözelimi "Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir"<sup>21</sup> âyetinde, Yüce Allah'ın, bunu kendinden başkaları hakkında da kullanılabilmesinden özellikle kullanmış olduğunu, eğer bu kelime başkaları hakkında da kullanılsaydı âyetin "İlâhların en güzeli olan Allah ne yücedir!" şeklinde olacağını ileri sürer. O, Fâtır Sûresi 3. âyetteki ibâreyi sonundaki kelimeye bağlı olarak, bir bütün halinde anlamak gerektiğini; böylece anlamın "size Allah'tan başka rızık veren mi var?" şeklinde olduğunu; sonunda bu âyetin 'Allah'tan başka rızık veren bir yaratıcı olmadığını' vurguladığını bildirir. Kâdî, ilgili âyet "yoksa Allah'tan başka yaratıcı mı var?" şeklinde okunursa, anlamının değişeceği ve bunun da eksik bir anlama olacağını ileri sürer.<sup>22</sup>

Eşyanın *mâhiyet* özelliklerine göre yaratılması anlamındaki kaderin Allah'tan başkasına nispet edilemeyeceği gibi, ikinci kısımdaki anlamıyla da insanlara nispet edilemeyeceği kesin bir durumdur. Çünkü her iki yönüyle de insanların bu kadere akılları, bilgileri ve güçleri yetmez. "Onlarla, kutlu kıldığımız şehirler arasında karşılıklı görünen kasabalar var etmiş, oraları gezilecek belirli konak yerleri takdir etmiştik(yapmıştık)."<sup>23</sup> "Karısı dışında hepsini kurtaracağız. Karısının geride kalanlardan olmasını takdir ettik."<sup>24</sup> Bu âyetlerde geçen "kader/takdir" kelimeleri Yüce Allah'a nispet edilmektedir.<sup>25</sup>

20 Bk. M. Saif Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1981, s. 177 vd.

21 Mü'minûn 23/14.

22 Kâdî A. Cebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988, s. 380; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, Beyrut 1983, s. 460; A. Mahmud Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, (I. Cild: Mu'tezile), Beyrut 1985, c. I, s. 344.

23 Sebe 34/18.

24 Hicr 15/60.

25 Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 307.

Allah'ın kaza ve kaderi Mâtüridî'ye göre "fiilin gerçek niteliği" anlamındadır.<sup>26</sup> Mâtüridî de, Eş'ari gibi, "kaza" ile "kaza edilen şey"i birbirinden ayırır. Ona göre hayır ve şer, hüsün ve kubuh vasıfları; kaza ve takdir edilen şeylerin taşıdığı vasıflardır. Kader, varlıklara bu vasıfları vermek demek olup, onlar "kader fiili" olarak bu vasıfları taşımaz. Bu nedenle Allah'ın kaza ve kaderine razı olan ve buna inanmaya da dinen zorunlu bulunan insan, güzel ve çirkin niteliği taşıyan bu fiillerin kendisine rıza göstermiş demek değildir. Buna aykırı bir anlayış küfürdür.<sup>27</sup>

Mâtüridî, burada sanki Mutezile ile aynı kanaatte olduğu bir konuyu işaret etmektedir. Zira Yüce Allah'a nispet edilen şeylerin, şanına layık mahiyette olması gerekir. Allah'a nispet edilen şeylerde "çirkin" (kabih) ve "kötü" (şer) nitelemelerinin bulunmaması gerekir. Hayırların Allah'tan olduğunu söylemekte hiçbir sakınca yoktur. Bu noktada Mâtüridîler, Mu'tezile ile aynı kanaattedirler. Küfür gibi çirkin ve kötü konuların ise Allah'a izafetini kabul etmeyen Mu'tezile'ye karşı, bunları sadece izafet yönünden Allah'a nispet eder, ama saygı gereği "küfür Allah'tandır", "kötülük Allah'tandır" gibi sözler söylenmemelidir.<sup>28</sup> Buna göre küfür ve masiyetler gibi kötülüklerin Allah'ın kazası, kaderi ve irâdesiyle olduğunu söylemek de yakışıksızdır. Bütün bunların gerçek yaratıcısı Allah olmakla birlikte, Mâtüridî düşüncesinde yukarıdaki ifade biçimlerini Allah hakkında kullanmak saygısızlık olarak değerlendirilir. Yüce Allah hakkında sadece şükür ve hamd gibi ifade biçimleri kullanılmalıdır.

Mâtüridîlerin görüşü bu noktada Mu'tezile düşüncesine de yakın görünmektedir. Zira Mâtüridîler kader'i şöyle tanımlarlar: "Güzellik ve çirkinlik(husn ve kubh), yarar ve zarar ne varsa; her şey ezelde Allah'ın tahdididir". Kaza ise; "hükümlerde ziyadesiyle birlikte olan bir fiil"dir.<sup>29</sup> Tahdid, "tanımlama" demektir. Buna "belirleme" anlamı verilirse, cebir olur. Halbuki Mâtüridîler cebir anlayışına karşıdır.

Mâtüridîler 'kaza'nın, kulun fiilleri ve ihtiyârında etkisi olmadığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü kaza, 'kâdî'nin sıfatıdır. Sıfat, birini bir işe mecbur kılmaz. Örnek olarak, efendi kölesine, "eğer eve girersen hürsün" deyip,

26 Mâtüridî, age, s. 308.

27 Mâtüridî, age, s, 308.

28 Bk. ss 310-312.

29 Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'ul-Fevâid*, Mısır 1317 h. s. 28.

o da girerse kölenin hür olması buna benzer. Burada fiil, efendinin kazası (hükmü) ile olmuş olsa da, kölesini buna mecbur kılmamıştır. İşte kulların filleri Allah'ın kazası ile olsa da O, kimseyi buna mecbur etmez.

Mâtürîdîler bu yönleriyle Mu'tezile'ye yakın durmakla birlikte, Ehl-i Sünnet Mezhebi'nin gerekli kıldığı belirli sınırları koruma ve gözetme noktasında Eş'ârilere daha yakındırlar. Mesela Mâtürîdîler, ihtiyâr (seçme hürriyeti) meselesinde, insanın hür-mükellef olduğunu kabul etmişler, fakat Eş'ârihlerin kesb nazariyesine de yakın durmuşlardır. Allah'ın, "hikmet"i kendi zâtına vâcib kıldığını kabul eden Mâtürîdîler, O'nun mûtilere sevab, âsilere de azap vereceğini ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile de bu sorunu, "Allah üzerine vacip kılma" yönüyle ele almıştır. Mâtürîdîlerle Mu'tezile arasındaki bu farklılık ve ihtilafın lafzî olduğunu görüyoruz.<sup>30</sup> Bu konuyla ilgili olarak bazı araştırmacılar da, Mâtürîdîlerin "gizli Mu'tezile" olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>31</sup>

## 2.2. Kader Ecel İlişkisi

İnsanların eceli ile ilgili sorunu da ilâhî irâde çerçevesinde değerlendiren Mâtürîdî, her insan için takdir edilmiş bir ömür bulunduğunu, ecelin de bu *sürenin sonu* anlamına geldiğini bildirir. Zira Kur'an-ı Kerim'de "Nerede olursanız olunuz, sağlam kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size yetişecektir." (Nisa, 78) buyurulmaktadır. İşte bu "yazılmış ecel" demek olup, zamanı gelince ister katledilme ile, isterse tabîi olarak olsun mutlaka son bulacaktır. Oysa Mu'tezile düşünürleri, katl olayını bu yazılmış *ecelin kesilmesi* olarak anlamışlardır. Mu'tezile, Yüce Allah'ın takdir ettiği "tâbîi ölüm" ile, "kendini öldürme" (intihar) veya "öldürülmeyi" de birbirinden ayırarak, birincisini Allah'a, ikincisini insana nispet etmiştir. Onlara göre Yüce Allah kulları için *yaşama süreleri-eceller*-belirlemiştir. Bu arada kendini ve birbirlerini öldürme gücünü de onlara da vermiştir. Nitekim En'am Sûresi 151. âyette "Haksız yere Allah'ın haram kıldığı kimseyi öldürmeyin" ifadesi geçer. Böyle bir yasaklama, onlarda bunu işleme ya da işlememeye *güç* bulunduğunu göstermektedir. Bir insanı, "uçma!" diyerek uyarmak, dil, gramer ve söz sanatı açısından anlamsız ve muhâl olduğu gibi, bu öldürme işi imkan dâhilinde olmayan bir iş olsaydı Allah'ın bu sözü söylemesi lüzumsuz ve yakışsız olurdu. Nitekim

30 Bk. Abdülkerim Osman, *Nazariyyetu't-Teklif*, Mısır 1317 h. s. 350.

31 Bk. Luis Gardet ve George Anawati, *Felsefetu'l-Fikri'd-Dînî*, (Arapçaya çev.: Şeyh Subhî Sâlih ve Ferid Cibr), Beyrut 1967, c. I, s. 107.

Allah, kendi fiiliyle ilgili yaratmayı ise şöyle açıklar: “O, ölüm sarhoşluğu, bir gerçek olarak gelip de insana; işte bu, senin yan çizip-kaçmakta olduğun şeydir’ denildiği zaman...”<sup>32</sup> buyurdu. İşte burada Yüce Allah böyle bir ölüm sarhoşluğunun kendinden olduğunu vurgulamış, bunu da ‘hak’ ve ‘hüküm’ olarak belirtmiştir. İnsandan kaynaklanan öldürülme işini ise “zulüm” olarak nitelendirmiştir. Eğer her ikisi de Allah’tan bir hak ve hüküm olsaydı bunu da elbette belirtirdi. Bir âyette de şöyle buyurur: “Andolsun ki eğer Allah yolunda öldürülür veya ölürseniz, Allah’tan bir bağışlanma ve rahmet, onların toplamakta olduklarından daha hayırlıdır.”<sup>33</sup> Bu âyette Yüce Allah ‘öldürülme’ veya ‘ölmeyi’ birbirinden ayırmıştır. Yani öldürülme insanlar tarafından, ölme ise Allah tarafından yapılan bir fiildir. Bir başka âyette de, “Kim mazlum olarak öldürülürse O’nun velisine yetki verdik, bu da öldürmede aşırıya gitmesin”<sup>34</sup> buyurdu. Mazlum olarak öldürülme fiilinin, zâlim ve haksız bir katili var demektir. Eğer bu zulmen öldürülen kimse, kendi eceliyle öldürülmüşse, hayattaki tüm beklentilerine kavuşarak ölüm vakti gelen ve hayatı sona eren, rızkı ve gıdası tükenen insanın öldürülmesi neden zulüm olsun?!”<sup>35</sup>

Mâtürîdî ise katl meselesinde bir insanın *iki eceli* olamayacağını, zira Cenabı Allah’ın ezeli ilminde bir kişinin katlen mi, yoksa tabii olarak mı öleceğinin belli olduğunu ve ecel olayının da bu “mâlum” a göre gerçekleştiğini bildirir.<sup>36</sup> Nitekim Kur’an-ı Kerim’de “Hiç kimse Allah’ın izni olmadan ölmez. O, belli bir vakte bağlanmıştır. Kim dünya nimetini isterse ona ondan veririz. Kim ahiret nimetini isterse ona da ondan veririz. Şükredenlerin armağanını vereceğiz.”<sup>37</sup> buyrulmaktadır. “Kişi katledilecekse eceli şu vakit, tabii ölümle ölecekse eceli şu vakit” gibi *ihmalli bir ecel takdiri*, Yüce Allah hakkında acz ve cehl anlamına geleceğinden böyle bir yaklaşımın yanlış olduğunu bildirir. Ona göre kâtil, öldürdüğü kimsenin ecelini kestiğinden dolayı değil, günah olan bu fiili işlediği için cezalandırılır. Yakın akrabayı ziyaretin ömrü uzatacağına dair hadîs-i şerifi ise düşünürümüz şöyle açıklar: “Kim rızkının bereketlenmesi, ömrünün geri kalan kısmının uzaması kendisini sevindirirse o

32 Kaf 50/19.

33 Âlu İmrân 3/157.

34 İsrâ 17/33.

35 İmâm Yahya b. Hüseyin, *er-Reddu ‘alâ’l-Hasan b. Muhammed b. El-Hanefiyye*, 9. Soruya Cevap, (*Resâilu’l-Adl ve’t-Tevhîd* içinde), neşr.: Muhammed Umara, (I, II), Dâru’l-Hilâl, Kahire, ts.

36 Bk. Yeprem, age. s. 323.

37 Âlu İmrân 145.

kimse sıla-i rahim etsin, (yani akrabası ile ilişkisini devam ettirsin)"<sup>38</sup> hadisinde geçen ömrün uzaması, daha önceden tespit edilen ecelin geciktirilmesi değil, Yüce Allah'ın o kimsenin ezelde sıla-i rahim yapacağını bildiğinden ömrünü uzun takdir etmesidir" biçiminde bir yaklaşım getirir ki bu görüş, tam bir teslimiyetçi kadercilik örneğine benzemektedir. Çünkü bu yaklaşım biçimi, hadis-i şerifte emredilen durumun, aslında ezelde belirlenmiş bir durumu değiştirmeyeceğini ortaya çıkarmaktadır. Bu bakış açısı, her halde kişinin iki tür ecelinin olmasının imkansızlığı karşısında düşünürümüzün de içinden çıkmakta zorlandığı bir problem gibi görünüyor.

### 3.Mâtürîdî'nin İnsan Hürriyetine İlişkin Görüşleri

#### 3.1.İnsan Fiillerinin Faili Sorunu

Mâtürîdî, insanların bir takım ilâhî emir ve yasaklara muhatap olması, yani mükellef kılınmasının, onların sorumlu ve hür varlıklar olduğunun en açık göstergesi olduğunu bildirir. İnsan sorumlu kılınmış, bir takım fiillerine ecir ya da azap tahakkuk ettirilmiş olmakla, kendi fiilini hür irâdesiyle ortaya koyma kapasitesi bulunan bir varlıktır. Ancak fiillerinin gerçek yaratıcısının Allah olması, insanın kendi iradi fiillerinde ne derece pay sahibi olduğu problemini ortaya çıkarmaktadır. Mâtürîdî bu sorunu da "fiilde yönler" kavramı altında incelemektedir. Ona göre insan fiili, yaratma yönüyle Allah'a, o fiile yönelip yapmaya karar verip, onu "kesb" ederek *ortaya çıkmasına neden olma* yönüyle insana ait olmaktadır.

Gerek Ehl-i Sünnet, gerekse Mu'tezile kelâm bilginlerinin bu konuda üzerinde en çok tartıştıkları "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratır" (Saffat, 96) âyetidir. Dikkat edilirse burada tartışması yapılan husus âyette geçen "yaptıklarınız" (ve mâ tef'alûn) ibaresindeki "mâ"nın "fiilleriniz" mi, yoksa "yaptığınız mâ'müller"(putlar ve diğer bütün nesnelere) mi olduğu hususudur. Mâtürîdî, diğer Ehl-i Sünnet alimleri gibi bunun "fiiller" demek olduğu, Mu'tezile ise "nesnelere" demek olduğu hususu üzerinde ısrarla durmuştur. Bu tartışma her ekol içerisinde taraftar bulmuş ise de, âyet her iki anlama da açık kapı bıraktığından üzerinde ihtilaflar devam edip gelmiştir.

Mâtürîdî'nin bu meseleyi ele almasındaki temel gaye, meseleyi daha anlaşılır hale getirmektir. Onun fiilde çeşitli "yönler" tayin etmesinin sebebi, fiilde herhangi bir *ortaklığın* olup olmadığını tespit etmek içindir. "Mâtürîdî'nin

38 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Kitâbu'l-Büyu'* 13; *Kitâbu'l-Edeb* 12; Müslim, *Birr* 20.

fiilde “çeşitli yönler” kabul etmesi, daha uyumlu ve tutarlı bir çözüme ulaşma hedefinden kaynaklanmaktadır. Ona göre, insanın herhangi bir fiili, çeşitli açılardan ve çeşitli ilişkiler yönünden ele alınabilir. Fiili hem Allah’a hem insana izafe etmek, fiil üzerinde iki ayrı etkinin varlığını kabul etmek demektir. Böylece bir fiile iki ayrı yönden etki etme durumu ortaya çıkmaktadır ki, Mâtürîdî’nin ortaya attığı ve çözmeye çalıştığı en önemli problemin bu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>39</sup> Özellikle Mâtürîdî, insanların fiillerinin “birinci yönden” onlara ait olmadığı, ikinci yönden ise, onlara ait olduğunu<sup>40</sup> kabul eder. Mâtürîdî ve takipçileri, “Allah her şeyin yaratıcısıdır”<sup>41</sup> âyetinde geçen “her şey” tâbirinin içine insan fiilini de sokarlar.<sup>42</sup> Zira Mâtürîdî, fiilleri ‘şey’ kapsamına dâhil etmiştir. Halbuki kendisinin anlayışına göre “şey”, ‘mevcud olan’ demektir. İşte Mâtürîdî Yüce Allah için bu anlamda şey denilebileceğini ileri sürmüştür. Peki bu mantaliteye göre Yüce Allah’ı da âyette geçen “her şey”in kapsamına nasıl dâhil edebiliriz? diye bir soru akla gelebilir! Şüphesiz Mâtürîdî’ye göre ‘şey’ kavramı, ‘varlık’ anlamındadır. “Mâtürîdî, fiilin oluşumunda bu birinci yönün Allah’a ait olup, onu “yaratması”, ikinci yönünde insana ait olup, onu “kesbetmesi” olarak kabul eder”.<sup>43</sup>

Mâtürîdî, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının akli delillendirmesini şu şekilde yapar: “İnsan fiillerinin bazıları iyi, bazıları kötüdür. Fakat insan, önceden fiilinin iyi veya kötü netice vereceğini bilemez.”<sup>44</sup> Mâtürîdî’ye göre, eğer fiillerini insan yaratmış olsaydı, yaptığı işlerin her zaman arzu ettiği şekilde gerçekleşmesi gerekirdi. O halde fiillerini insanın kendisi yaratmamaktadır.<sup>45</sup>

Kur’an’da “Allah sizden hafifletmek ister” (Nisa 4/28) ve Allah tevbe etmenizi ister” (Nisa 4/27) âyetlerinde anılan “hafifletme” ve “tevbe isteme” ifadelerini, ayrıca “dua”, “ilâhî afv” gibi hususları Yüce Allah’ın *ezeldeki ilmi* ile açıklayan Mâtürîdî, İnsanların bu tür yaklaşımlarını *ezeli ilme* bağlamaktadır.<sup>46</sup> Ancak ezeli olan ilâhî ilmin, zamanla mukayyed olan sonraki fiile nasıl taalluk

39 M. Sait Yazıcıoğlu, *Matûridî ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 31.

40 Bk. Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s. 229.

41 En’âm 6/102.

42 Bk. Yazıcıoğlu, *age.*, s. 31.

43 Bk. Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, 228; M. S. Yazıcıoğlu, *age.* s. 32.

44 Bk. Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s. 230.

45 Bk. Mâtürîdî, *age.*, s. 230.

46 Mâtürîdî, *Te’vilât*, vr. 117a-b,126b, Mustafa Saim Yeprem, *Îrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Marmara Ü. Vakfı Yay.: İstanbul 1997, s. 319.



edeceği, diğer bir söyleyişle insan fiilinin ilâhî ilmin nedeni, ezeli ilmi de nedenli yapmanın nasıl açıklanacağını net bir biçimde ortaya koymamaktadır. Bu bağlamda onun insanların hidâyet ve dalaletleri konusundaki görüşlerine bakmak lazımdır.

### 3.2.Allah'ın İlmi ve İnsan Fiillerinin Yaratılması Sorunu

Hicrî birinci ve ikinci asırda insan hürriyeti bağlamında, ama daha çok kader eksenli tartışmalar sırasında, Allah'ın ilminin neliği de bahis konusu edilmiştir. Kaderi, insanların eylemlerini; yaptıklarını ve yapacaklarını Allah'ın 'ezelde bilmesi' ve 'belirlemesi' anlamında kabul edenler olduğu gibi, bunu kabul etmeyenler de vardı. Sözelimi Emevî halifesi Ömer b. Abdulaziz (ö.101/721), Allah'ın "insanların ne yaptıklarını ve neye yöneceklerini, yani ne yapacaklarını bildiği"ne inanırken, 'Kaderîler' dediği hasımlarının Allah'ın ilmini reddettiklerini ileri sürmüştür. Hatta o, "Allah'ın, kulların kendisine isyan ya da itaat edeceklerini bildiği gibi, mâsiyyeti terk etmeye muktedir olacaklarını da bildiğini" kabul ediyordu. Böylece o, Kaderiyye'yi "Allah'ın ilmini gereksiz görmekle, Allah'ın ilminde kulun taati yapmayacağı belli olsa dahi, kulun dilediği takdirde Allah'a itaat edeceğini, Allah'ın mâsiyyeti terk etmeyeceğini bildiği kimselerin dilerlerse mâsiyyeti terk edebileceğini kabul etmek ve böylece Allah'ın ilmini insanlardan koparmakla" suçlamıştır. Ömer b. Abdulaziz bu konuda onlara şöyle hitap ederek delil getiriyordu. "Bu görüşleriniz, İbn Abbas'ın Tevhid'e aykırı kabul ettiği bir görüştür. Bu konuda İbn Abbas şöyle demişti: 'Şüphesiz Allah, fazlını ve rahmetini ihmal etmeksizin kendi ihtiyârı ile taksim etmiş, daha önce ilminde olanı iptal edecek şekilde hiçbir peygamber göndermemiştir. Siz Allah'ın bir konudaki ilmini kabul edip, diğerinde etmiyorsunuz. Halbuki Allah 'onların öncesini de sonrasını da bilir. Allah'ın dilediği dışında ilminden hiçbir şey bilmezler'<sup>47</sup> demiştir. Varlıklar Allah'ın ilmine göre ortaya çıkarlar ve ilmine tam uygun olurlar. Allah ile bir şey arasında, Allah'tan o şeyi engelleyecek hiçbir şey yoktur. Çünkü O, Alîm ve Hakîmdir."<sup>48</sup> Ömer b. Abdulaziz ve bir takım Ehl-i Hadîsin buna benzer görüşleri Müslümanlar arasında daha çok kabul görmüşe benziyor. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin de, "Allah'ın ezeli ilmiyle Kıyâmete kadar olacakları bildiği ve buna göre 'Levh-i Mahfûz'a yazdığı ve olayların zamanı gelince Allah'ın ilmine göre meydana geldiği" düşüncesinde olduğu bilinir. Ancak

47 Bakara 2/255.

48 Ömer b. Abdülaziz, *er-Risâle (Bidâyetü İlmi'l-Kelâm fi'l-İslâm* içinde, tahk.: Jozef van Ess), Beyrut 1977, s. 45.

Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ın Levh'teki yazısı "hüküm olarak" değil, "vasıf olarak"tır. Allah'ın bilmesi, *yok olanı yokluğu halinde yok olarak, var olanı da varlığı halinde var olmaktadır*. Ayakta olanı o haliyle, oturana da oturduğu haliyle bilir.<sup>49</sup> Ebû Hanife' de, Allah'ın ezeli ilmini kabul etmekte, fakat insanın davranış özgürlüğü ile irâde hürriyeti arasında bir çelişki görmemektedir. "İlâhî ilim 'tavsifi' olduğuna göre mâlûma yani nesnesine bağlıdır. Diğer bir deyimle insanlar öyle yapacaklarından dolayı bilmektedir; yoksa O öyle bildiğinden dolayı insanların davranışları Allah tarafından belirlenmiş değildir."<sup>50</sup>

İnsan fiillerinin yaratılması konusunda verilen bilgilerden ortaya çıkan; fiillerin meydana gelmesinde etken sebepler, Allah'n irâde ve kudretiyle yaratması, insanın değişik şıklardan birine yönelmesi, kasdı ve meylidir. Allah kendi sonsuz kudretiyle, insana kendi işini yapması hususunda gerekli olan gücü vermiştir. İnsanın tercihini hangi yönde kullanacağını ezelde ilmi ile bilmektedir.<sup>51</sup> Allah, bu ilmine göre, kaza ve kaderini yürütür.

İmam Mâtürîdî "Sizler sözlerinizi gizleseniz de, gizlemeseniz de birdir. O, kalplerde olanı bilir. Yaratan bilmez olur mu" (Mülk, 13-14) ve "Yaratan yarattığını bilmez mi?"<sup>52</sup> gibi âyetlere dayanarak Yüce Allah'ın yaratacağı ve yarattığı her şeyi bildiğini<sup>53</sup> fakat o, bu bilginin insanı mecbur bırakmadığını, dolayısıyla insanın hür ve sorumlu bir varlık olduğunu kabul etmiştir.

### 3.3.Allah'ın İlmi ve İrâdesinin İnsanı Bağlayıcılığı Sorunu

Mâtürîdî, Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö.319/930)'nin "Allah'ın dilediği şey oldu, dilemediği olmadı"<sup>54</sup> sözünü yorumlarken, Allah'ın "sövmeyi" dilemesinde "Allah methedilmez" diyerek, bu tür şeylerin O'nun dilemesi kapsamında olmayacağını bildirdiğini belirterek, Allah'ın imânda, küfürde, yalan ve doğruluktaki irâdesinin "bir" olduğunu ileri sürer.<sup>55</sup> Aslında bu söz, kainatta Allah'ın dilemesinden başka bir dilemenin olamayacağını, yani her şeyin ancak O'nun "izni" ve "emri" ile gerçekleşebileceğini göstermektedir.

49 Bk. Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde)*, s. 72.

50 İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 90.

51 Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 220a.

52 2/77; 11/5; 13/10; 16/19-23; 20/7; 21/110; 27/25; 87/7.

53 Bk. Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s. 254; Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre* s. 132.

54 Müslümanlar arasında meşhur bir söz. Bu söz 'Herşeyi yaratan O'dur' (En'âm, 6/120) âyetine dayanır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, (Tahk.: F. Huleyf), çev.: H. Sudi Erdoğan, İst. 1981, s. 294.

55 Bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Thk. F. Huleyf), s. 294.

“Allah’ın dilediği oldu” sözünden kastedilen; O’nun istediklerinin mutlaka yerine geleceği, “dilemediği olmadı” sözünden maksat ise; O’nun makdurlarından istemediği şeylerin de gerçekleşmediği hususudur.<sup>56</sup> Bu tür irâde “kesinlik” (*hetm*) anlamındaki irâdedir. İnsanın imkanına bırakılan ve “emir” anlamındaki irâde değildir.<sup>57</sup> Ayrıca Mâtürîdî “tekvinî emir” ile, “kendi kapsamından dışarı çıkmayan”, yani kendisi ile fiilin yapılması irâde edilen emri birbirinden ayırır. Birincisinin olmaması imkânsızdır. Nitekim Yüce Allah, “O bir şey yaratmayı dilediği zaman O’nun sözü o şeye “ol” (kûn) demekten ibarettir, ve hemen oluverir”<sup>58</sup> âyetini delil getirir. İkincisinde ise irâde ile murâdın aynı olduğunu ileri sürenler olduğunu bildirmiştir.<sup>59</sup> Mâtürîdî “Kaderiyye ile aralarında bu hususta iki noktada kelâm olduğunu” bildirerek; “Yüce Allah’ın ebedî olarak, olacak olan şeyleri bildiğini” ve “ilmini bildiği gibi yerine getirmeyi irâde ettiğini” ileri sürerek, Kaderiyye’ye bu konuda sorular yöneltir. Kaderiyyenin, Allah’ın olacak şeyleri ebedî olarak bilmediğini iddia etmeleri durumunda ‘kâfir’ olacaklarını, ilmini dilediği gibi yerine getirdiğini kabul etmezlerse, Allah’a cehl isnad etmiş olacaklarını ileri sürerek eleştirir.”<sup>60</sup> Mâtürîdî alimlerinden bir çoğunun insan irâdesinin hür ve bağımsız olduğunu kabul etme, Allah’ın, insan irâdesine hiçbir müdahalesinin olmadığını söyleme, hatta daha da ileri giderek, “insan irâdesinin yaratılmamış olduğu”nu ileri sürmede<sup>61</sup> Mu’tezile ile büyük benzerlik içerisinde.

### 3.4. İnsan Hürriyeti Açısından Hidâyet, Dalâlet ve Sorumluluk

“Hidâyet” kelimesinin sözlük anlamı, yumuşaklıkla istenilene ulaştıracak yolu göstermek ve buldurmak,<sup>62</sup> yol göstermek, doğru yolu göstermek, açıklamak, öğretmek; doğru yola girmek, doğru yola götürmek vb. anlamlara gelir.<sup>63</sup> Hidâyet kelimesi türevleri ile birlikte Kur’an’da üçyüzelli defa

56 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd..*, II (ikinci kısım), 283-285; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 469-471.

57 Muhammed Umara, *el-Mu'tezile ve Müşketü'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye*, s. 92.

58 Yâsîn 36/82.

59 Mâtürîdî, age., s. 289 vd.

60 Bk. Mâtürîdî, age. s. 290.

61 M. S. Yazıcıoğlu, ae. s. 290.

62 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts, s. 558, Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi-Okyanus*, Takvimhâne-i Âmire Matbaası, İst., 1277 h., c. III, s. 954.

63 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1389/1970, c. III, s. 787.

geçmektedir.<sup>64</sup> Bu kelime Arapça'da bazen geçişsiz (lâzım) olarak, bazen de geçişli (müteaddi) olarak kullanılır. Geçişsiz olarak kullanıldığında "dalâl/sapma-şaşıma"nın zıddı olup, "istenilene ulaştırılacak yolu bulma", geçişli olarak kullanılınca, "ıdlal/saptırma-şaşırtma"nın karşılığı olup, "istenilene ulaştırılacak yolu, doğru yolu gösterme ve buldurma" anlamına gelir.<sup>65</sup>

Mâtürîdî'ye göre "hidâyet", Allah'ın insanda *doğru yolu bulma* fiilini *yaratması*, "ihtidâ" ise, *kulun hidâyet bulmasıdır*.<sup>66</sup> Mâtürîdî alimlerinden Nûreddin es-Sâbûnî (ö.580/1184) Allah Teala'nın 'hidâyete erdirmesi'nin, kulun nefsinde hidâyetlenmeyi, yani ihtidâyı/doğru yola girmeyi yaratması demek olduğunu bildirmiştir.<sup>67</sup>

Mâtürîdî'ye göre iki türlü hidâyet vardır.

a-Doğruyu bulmak ve doğrunun içinde olmak: Bu tür hidâyet sadece peygamberlere ve müminlere özgüdür. Kur'an'da geçen "Hepsini dünyalara üstün kıldık, doğru yola eriştirdik" (En'am,86) âyetinde geçen hidâyet kelimesi böyledir.

b-Doğruyu görüp bilmek: Müslüman ile olmayan bu konuda ortakır.<sup>68</sup>

Dalâlet ise "hidâyet yolundan *sapmış* olmak demektir. "İdlal" ise "saptırmak" demektir. "Ey Kitap ehli! Haksızlıkla dininizde taşkınlık etmeyin. Daha önce sapıtan, bir çoğunu saptıran ve doğru yoldan ayrılan bir kavmin heveslerine uymayın, de." (Mâide, 77) âyetinde geçen bu kelimenin de iki anlamı vardır. Mâtürîdî bu bağlamda hidâyete ve dalaletle sevk etme fiilini Allah'a izafe etmekle birlikte, insanların ihtiyarları doğrultusunda ve onların fiillerine bağlı olarak tecelli ettiğini ifade eder.<sup>69</sup> Hidâyeti, Mu'tezile anlayışında olduğu gibi bazen *din göndermek* şeklinde anlayan Mâtürîdî, onlardan farklı olarak bunu ilâhî irâdeye bağlamaktadır. İdlal (saptırma) deyimi ise, insanda

64 Bk. M. Fuat Abdalbâki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebe el-İslâmiyye: İst. 1987, ss. 731-736.

65 Bk. Sa'duddin Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Âlemul-Kütüb Yay., Beyrut 1409/1989, c. IX, s. 310; Mehmet Bulut, *Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu*, DEÜİFD., Sayı: 9; İzmir 1995, s. 230. Ayrıca Bk. Emrullah Yüksel, *Kur'an-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı*, Atatürk Ü. İFD., sayı: 7, İst. 1986, ss. 37-107.

66 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no: 5552, ts., c. I, s. 4.

67 Nûreddin es-Sabûnî (Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr), *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, Dımaşk 1396/1979 79, (*Mâtürîdiyye Akâidi*, çev.: Bekir Topaloğlu), DİB.Yay., ts., s. 163.

68 Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 221a.

69 Yeprem, age., s. 320.

bulunan *sapma halinin tasviri* demek olduğunu, bu durumun da insanın kendi kasdı ve seçimi doğrultusunda meydana geldiğini ifade eden Mâtürîdî, bu görüşü ile de insanın sorumlu ve hür bir varlık olduğunu ortaya koymuştur.

## Sonuç

İmâm Mâtürîdî, insanın kendi fiillerindeki hürlüğü düşüncesi konusunda diğer Ehl-i Sünnet bilginlerinden daha farklı ve ileri noktalara varmıştır. Onun yaşadığı dönemde Merkezî İslam dünyasında din ve siyaset iç içe girmişken Orta Asyadaki serbest tartışma zemininin bulunduğunu unutmamak gerekir. Ehl-i Sünnet'in diğer kanadı olan Eş'arîlik'te ise aynı serbestliği bulmak mümkün değildir. Çünkü Eş'arîlik tepkisel bir hareket olarak doğmuş, bu meseleye o dönemin siyâsileri çeşitli biçimlerde müdâhil olmuşlardır.

İnsan irâdesinin, fiilin oluşumunda oynadığı rol, onun fiilindeki hürriyetinin derecesini gösterir. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin izahlarında insan irâdesinin, fiilin meydana gelmesinde büyük rol oynadığını görüyoruz. O, fiili meydana getirecek *irâdenin yaratılmamış* olduğunu doğrudan doğruya söylememiştir. Fakat onun açıklamalarından bu düşüncede olduğunu gösteren açıklama ve yorumlamalar ortaya koymuştur. Bu şekilde bir "arzu" ve "karar" aşamasından sonra, fiilin Allah tarafından insan için yaratılması, onun hürlüğüne bir engel teşkil etmez. Çünkü fiilin oluşması için gerekli ön şartlar, insan tarafından, hiçbir dış etki altında kalınmadan sırf kendi irâde ve isteği ile hazırlanmaktadır. Mâtürîdî, bu noktada fiile ilişkin bir "beğenme" ögesinden de söz eder. Bu da, insanın fiilini istediği şekilde seçip, beğendiğini; bu seçme, beğenme ve isteme neticesinde, fiilin Allah tarafından yaratılmış olduğunu göstermektedir. Yüce Allah'ın iyi ve kötü şeyleri göstermesi; iyileri tavsiye edip, kötülerini yasaklaması da, insanın hür olarak bir fiili seçip beğenebileceğini göstermektedir. Yaratmaya ilişkin kudreti mutlak olarak Allah'a veren bilginimiz, bu şartlar altında da insanın fiilinde hür olduğunu gösterme hususunda, en az Mu'tezile kadar tutarlı ve akla yatkın izahlar ve tahliller getirebilmiştir. "Mâtürîdîler, fiillerin yaratılması meselesine, Mu'tezile ve Cebriyeden farklı olarak, "ruhi bir yaklaşımla" varıp insana irâde bahşetmektedirler. İnsana verilen bu "cüz'î irâde", onu fiillerinde hür hale getirmektedir."<sup>70</sup> Bunun yanında ilahi irâdenin *vâki olana tâbi* bulunduğunu, Allah'ın kendi vaadini gerçekleştirmek için,

70 Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 171.

kendi irâdesini kullarının fiillerine tabi olarak tecelli ettirdiğini görüyoruz.<sup>71</sup> Mâtüridî'ye göre Allah'ın ilmi ve irâdesi ile *zaman ve mekanın "beyan edilmesi"* kader, zamanı gelince *bu ilme ve irâdeye uygun "yaratması"* da kaza olmaktadır. Onun düşüncesinde Allah'ın yaratmasının, cebir ve ıztırar değil; vakiyaya tabi tutulması, ilminin "mâlum"a bağlanması, insan fiilinin gerçekleşmesinin de insanın seçimine bırakılması, bu problemi çözmeye yönelik önemli bir formül gibi görünmektedir.

Buna göre insan hürriyeti meselesinde Mu'tezile, insanın işlerine Allah'ın müdahale etmediğini ileri sürerken, Eş'ârîler her an müdahale ettiğini ileri sürmüşlerdir. Mâtüridîler ise bu iki kelam ekolüne göre daha orta yolcu bir tutumla 'irâde-i cüz'iyeye' ve 'azm' kavramlarını ortaya koyarak insanın ilahî ilim sınırları çerçevesinde hür olduğunu kabul etmişlerdir. Fakat bu problem her yönüyle insan zihnini tam olarak tatmin edebilecek bir düzeyde çözülememiş, İslâm düşünce tarihinde her dönemin siyasî, sosyal ve kültürel koşulları çerçevesinde tartışılmaya devam etmiştir. Bu konuda herkesin üzerinde birleşebileceği bir çözüme hala ulaşamamıştır. Bu nedenle günümüz sosyoloji ve psikoloji biliminin verilerinden de yararlanarak kader problemi ve insan hürriyeti üzerinde yeni değerlendirmelere kapı aralanmasının gerekli olduğunu düşünüyoruz.

## Kaynakça

- Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi-Okyanus*, Takvimhâne-i Âmire Matbaası, İstanbul, 1277 h.  
 Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983.  
 Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Sahih: Kitâbu'l-Büyu' 13; Kitâbu'l-Edeb, 12*; Müslim, *Birr* 20.  
 Bulut, Mehmet, *Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu*, DEÜİFD., sayı: 9, İzmir 1995.  
 Ebû Zehrâ, Muhammed, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, yy., 1989.  
 Eş'ârî, Ebû'l-Hasen el-, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfu'l-Musallîn*, tash.: Helmut Ritter, (II. bs.). Wiesbaden, 1400/1980; İstanbul 1929.  
 Gardet, Louis ve Anawati, George, *Felsefetu'l-Fikri'd-Dînî*, (Arapçaya çev.: Şeyh Subhî Sâlih ve Ferid Cibr), Beyrut 1967.  
 Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.  
 Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998.  
 Hayyât, Ebû'l-Hüseyn el-, *Kitâb el-İntisâr*, (tahk.: Nieberg), Beyrut 1987-1988.  
 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Matbaa-i Se'âde-Kahire ts.

71 Bk. M.Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtüridî*, İstanbul 1980, s. 280.

- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Matbaa-i Se'âde-Kahire ts.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1389/1970.
- Kâdı Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, Kahire 1988.
- Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, (tahk.: F. Huleyf), çev.: H. Sudi Erdoğan, İstanbul 1981.
- Mâtürîdî, Muhammed, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Selimağa Ktph. nu: 40, varak: 744, satır: 8-17.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no: 5552, ts.
- Muhammed Fuat Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Müfhehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebe el-İslâm-iyye, İstanbul 1987.
- Müslim b.Haccâc, *Sahîh*, (İmân Bâbı, 1 No'lu Hadîs:Cibrîl Hadîsi).
- Osman, Abdulkerim, *Nazariyyetu't-Teklif*, Mısır 1317 h.
- Ömer b. Abdülaziz, *er-Risâle (Bidâyâtü İlmi'l-Kelâm fi'l-İslâm içinde)*, tahk.: Jozef van Ess, Beyrut 1977.
- Pesagno, J. Meric, "*Mâtürîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları*", çev.: F. Kerim Kazanç, OMÜİFD, Samsun 1998, sayı: 10.
- Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Sabûnî, (Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr Nûreddin es-, *el-Bidâye fi Uşûli'd-Din*, Dımeşk 1396/1979, (*Mâtürîdiyye Akâidi*, çev.: Bekir Topaloğlu), DİB. Yay., ts.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ü. Sosyal Bil. Enst., Ankara 2000.
- Subhî, AhmedMahmud, *Fi İlmi'l-Kelâm*, (I. Cild: Mu'tezile), Beyrut 1985.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Abdulkerim eş-el-Mîlel ve'n-Nihâl, (*el-Mîlel-1*) Dâru'l-Ma'rife-Beyrut 1980?
- Şeyhzâde, Abdurrahman, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'ul-Fevâid*, Mısır 1317 h.
- Şerif, M. M. (editör), "*A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden 1963.
- Taşköprüzâde, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, el yazması, nu: 7367.
- Teftazânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Âlemul-Kütüb Yay., Beyrut 1409/1989
- Umâra, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye*. Beyrut 1988.
- Yahya b. Hüseyin, *er-Reddu 'alâ'l-Hasan b. Muhammed b. El-Hanefiyye*, 9. Soruya Cevap, (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde*), neşr.: Muhammed Umara, (I, II), Dâru'l-Hilâl, Kahire, ts.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin, *Kaderiyye Yahut Mu'tezile*, Dâru'l-Fünûn İFD., İstanbul-Langa, 24 Mart 1930 Tarihli Makale.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1981.
- Yeprem, Mustafa Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Marmara Ü. Vakfı Yay. İstanbul 1997.
- Yüksel, Emrullah, *Kur'ân-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı*, Atatürk Ü. İFD., sayı: 7, İstanbul 1986.





## SAFEVÎLER DEVRİNDE ŞİİLİĞİN YAYILMASINDA TASAVVUFUN ROLÜ: TASAVVUF TARİHİ AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME

Süleyman GÖKBULUT\*

### Özet:

Şiilik ile tasavvuf arasındaki ilişki karmaşık bir yapı arz etmektedir. Ortak şahıslara ve kavramsal dünyalara sahip olan bu iki yol neredeyse aynı zamanlarda ortaya çıkmış ve gelişme kaydetmiştir. Fakat tasavvuf kendisini başlangıçtan itibaren Sünnî bir paradigmaya dayandırdığı için Şiiliğin ona bakışı genellikle menfi olmuştur. İmamlardan süfler aleyhine aktarılan bazı rivayetler bu düşmanlığı daha da arttırmıştır. Seyyid Haydar Âmulî gibi Şiilik ile tasavvuf arasını telif etmeye çalışan bazı âlimler çıksa da tarih boyunca bu olumsuz tavırda pek yumuşama meydana gelmemiştir. Bilindiği üzere Safevîlerin tarih sahnesine çıkışıyla birlikte On İki İmam Şiiliği resmî bir hüviyete kavuşmuştur. Bazı araştırmacılar Safevîlerin bu mezhebi yaymasında ve halkın Sünnîlikten Şiiliğe geçişinde tasavvufun önemli bir rol oynadığını öne sürmüşlerdir. Kanaatimizce tarihin belirli bir kesitine odaklanan bu görüş bazı abartıları ve eksiklikleri içermektedir. Bu makalenin temel amacı Safevîlerin Şiiliği yaymasında tasavvuf ve tarikatların etkisinin bulunup bulunmadığını tarihî süreçte dikkate alarak anlamaya çalışmaktır.

**Anahtar kelimeler:** Safevîler, Şiilik, Tasavvuf, Seyyid Haydar Âmulî, Mehdîci Hareketler.

### The Role Of Sūfism On The Publication Of Shi'ism In Safavid Period: An Assessment In Terms Of The History Of Sūfism

#### Abstract:

The relationship between Shi'ism and Sūfism is of a complex nature. These two sects having the common individuals and the conceptual worlds emerged almost at the same time and have made improvements. But Shi'ite point of view of Sūfism has generally been negative because Sūfism bases itself to Sunnî paradigm from the outset. Some accounts that were transferred from The Imams against sūfis have increased this hostility even more. Despite the fact that some scholars like Sayyid Haydar Âmulî working on to compile between Sūfism and Shi'ism have come any softening in this negative attitude has accrued throughout history. It is known that the Twelver Shi'ism has gained as an official identity with the advent of Safavids to the stage of history. Some researchers have argued that Sūfism played an important role on the publication of Twelver Shi'ism in Safavid era and the transition of the people from Sunnism to Shi'ism. In our opinion, this point of view focusing on a specific section of the date contains some exaggerations and shortcomings. The main purpose of this article is to understand whether any effect of Sūfism and the sūfi orders on the publication of Shi'ism in Safavid Period considering the historical process.

**Key Words:** Safavids, Shi'ism, Sūfism, Sayyid Haydar al-Âmulî, Mehdic Movements.

\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## I. Giriş

Şah İsmail (ö. 930/1524), 907/1501'de Tebriz'i ele geçirip Safevî Devleti (1501-1736)'nin kuruluşunu ilan ederken bu yeni devlet için en uygun mezhebin On İki İmam Şîliği olduğunu düşünüyordu. Fakat İran'ın o günkü topraklarının çoğunda Sünnîler, az bir kısmında ise Şîiler yaşıyordu.<sup>1</sup> Bundan dolayı iki asırdan fazla tarih sahnesinde kalan bu devletin tüm zamanlarında en çok meşgul olduğu mesele kendi hâkimiyet sahasında Şîliği yaymak oldu. Safevîler büyük oranda istediklerini başardılarsa da Sünnîliğin daha yaygın olduğu bir coğrafyanın Şîliği benimsemesi hiç de kolay olmadı. Onların bu başarısında elbette siyâsilerin ve ulemânın rolü çok büyüktü.

Bununla birlikte Seyyid Hüseyin Nasr, Amir Arjomand, Farhad Daftary, Petrushevsky ve Kevserânî gibi araştırmacılar, Sünnîlikten Şîliğe geçişi sağlamada tasavvufun/tarîkatların kolaylaştırıcı bir etkisinin olduğundan bahsetmektedirler.<sup>2</sup> Bu kişiler büyük oranda tasavvuf erbâbının Hz. Ali, Ehl-i

1 Safevîlerin sahip olduğu topraklar ve mezhebî dağılımı hakkında bk. Ilya P. Petrushevsky, *Islam in Iran*, çev.: Hubert Evans, The Athlone Press, London 1985, s. 303; Vecih Kevserânî, *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev.: Ramazan Yıldırım, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 2006, s. 149; Alessandro Bausani, *The Persians*, çev.: J. B. Doone, Elek Books, London 1975, s. 139; Menuçih-r-i Parsâdüst, *Şah İsmail-i Evvel, Şirket-i Sihâmî*, Tahran 1375, s. 692; Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik, Ayışığı Kitapları*, İstanbul 2000, ss. 135-136; Mehmet Çelenk, *16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şîliği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, ss. 111-115; Doğan Kaplan, "Şîiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şîileştirme Politikaları", *Marife*, Konya 2009, c. 8, sayı: 3, s. 187; Alessandro Bausani, "Religion Under The Mongols", *The Cambridge History of Iran*, edit.: J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge 1968, c. V, s. 543; Tufan Gündüz, "Safevîler", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 456.

2 Bu görüşün yaşayan en büyük temsilcilerinden biri Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Onun eserlerinden örnek olarak bk. Nasr, "Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies: Journal of The Society for Iranian Studies*, Toronto 1974, c. 7, sayı: 1-2, s. 272; Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev.: Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 128-130; Nasr, *Makaleler II*, çev.: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 65-66. Bu görüşü paylaştan başka araştırmacılar da bulunmaktadır. Bk. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and The Hidden Imam*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, ss. 66-67; Moojen Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, New Haven 1985, ss. 208-209; Farhad Daftary, *Muhallif İslamın 1400 Yılı: İsmâililer-Tarih ve Kuram*, çev.: Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001, s. 498; Petrushevsky, *Islam in Iran*, s. 302; Kevserânî, *Fakih ve Sultan*, ss. 149-150; Kemâl Seyyid, *Nüşû' ve sukûtu'd-deoleti's-safeviyye*, Mektebetü Fedek, Kum 2005, s. 36; Şehrâm Pâzûkî, "İrfân, Tasavvuf, İslâm ve İran", *Mecmûa-i Makâlât-ı Hemâyiş-i İrfân, İslâm, İran ve İnsân-ı Muâsir*, haz.: Şehrâm Pâzûkî, İntişârât-ı Hakikat, Tahran 1385, s. 16; Bausani, "Religion Under The Mongols", c. V, s. 549; H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, c. VI, ss. 194-197. Türkiye'de yapılan bazı çalışmalarda da bu fikrin izlerine rastlanmaktadır. Örnek olarak bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, "İsnâşeriyye", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 145; Mazlum Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve

Beyt ve imamlara olan muhabbetinin, resmî Şîîliğin yerleşmesinin temelini hazırladığını düşünmektedirler. Ayrıca Alamut sonrası İsmâîlîlerin tasavvuf erbâbı arasına karışmalarını ve Moğol/İlhanlı yönetiminin akabinde İslâm dünyasında ortaya çıkan bazı dinî/mehdici hareketleri de bu görüşlerine dayanak olarak göstermektedirler. Hemen belirtmek gerekir ki tasavvufun gücünden istifade ederek siyasal bir iktidar devşirmek veya tasavvufu iktidarı ele geçirmek için bir araç olarak görmek ayrı bir şeydir; tasavvufun Şîîliğin yayılmasına katkı sağladığını söylemek çok daha ayrı bir şeydir. Yani Safevîlerin On İki İmam Şîîliğini niçin benimsedikleri ile bunu yayarken ne gibi politikalar uyguladıkları her ne kadar birbiriyle ilişkili görülsün de ayrı sorular/sorunlardır. Safevî dönemi ve Şîîlikle ilgili yapılan araştırmalarda bu iki hususun çoğu kez birbirine karıştırıldığı ve hatalı bazı hükümlere varıldığı müşâhede edilmektedir. Genelde Mezhepler Tarihi sahasındaki akademisyenlerin gündeminde olan bu meselenin Tasavvuf Tarihi<sup>3</sup> açısından da incelenmesinde zaruret vardır. Bu makalenin temel amacı Şîîlik ile tasavvuf arasındaki ilişkinin tarihî sürecini ve Safevîler öncesi dönemde ortaya çıkan bazı mehdici hareketleri göz ardı etmeden On İki İmam Şîîliğinin İran'da yayılmasında tasavvufun rolünün bulunup bulunmadığını tartışmaktır.

Konuyu doğru bir zeminde anlayabilmek ve vuzuha kavuşturabilmek için sadece Safevîlerin hemen öncesi dönemi hesaba katmak yeterli olmayacak ve hatalı çıkarımlara sebebiyet verecektir. Bundan dolayı Şîîlik ile tasavvuf arasındaki ilişkinin evvelki sürecini de genel hatlarıyla dikkate almak gerekmektedir. Eğer meseleye böyle yaklaşırsa Şîîliğin tasavvufla ilgili geliştirdiği bakış açısı daha rahat ve doğru bir şekilde kavranabilecektir. Aksi takdirde yukarıda isimleri zikredilen araştırmacıların tarihin belirli bir dönemindeki gelişmelere odaklanarak, "Şîîlik İran'da, bu bölgede faaliyet gösteren tarikatlar kanalıyla çok da zorlamaya gerek kalmaksızın yayılma imkânı buldu" hükmünü vermek söz konusu olacaktır.

Şîîlik ile tasavvuf arasındaki ilişkinin çok karmaşık bir yapı arz ettiği muhakkaktır. Ortak şahıslar ve kavramsal dünyalara sahip olmakla birlikte

Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar*, İstanbul 2001, sayı: 7-8, ss. 85-99; Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, Ötüken Yay., İstanbul 2010, s. 229; Mehmet Çelenk, *16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şîîliği*, ss. 128-133; Kaplan, "Şîîliğin İran Topraklarında Egemenliği", ss. 190-192; Tufan Gündüz, "Safevîler", *DİA*, c. XXXV, s. 457.

3 Reşat Öngören Safeviyye tarikatı ile alakalı kaleme aldığı bir makalede bu konuya bir miktar değinmiştir. Bk. Öngören, "Sünnî Bir Tarikattan Şîî Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevi Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, İstanbul 1995, sayı: 11, ss. 87-88.

iki bünyenin farklı bir tarih ve itikad anlayışına dayandıkları açıktır. Esasen tasavvuf, kendisini Ehl-i Sünnet'in ürettiği bir amel ve düşünce biçimi olarak tanımlamaktadır.<sup>4</sup> Dolayısıyla daha işin başında, sırf böyle bir paradigmadan hareket etmesinden ötürü Şiîlikle bağdaşması çok mümkün görünmemektedir. Buna ilaveten, aşağıda bir kısmına değinileceği üzere, pek çok Şiî ulemânın tasavvufa ya da sûfilere nefretle baktığı ve imamlardan sûfiler aleyhine bazı sözler de naklederek bu düşmanlığı pekiştirdiği bilinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Moğol istilâsına<sup>5</sup> kadar geçen süreçte bu karşıt görüşte herhangi bir yumuşama da meydana gelmemiştir.

## II. Moğol İstilâsı Öncesi Şiîliğin Tasavvufa Bakışı

Bu dönem için Şiîliğin tasavvufa karşı muhalefetini birkaç örnekle kısaca aktarmak istiyoruz. Öncelikle bazı imamlardan, tasavvuf ve sûfiler aleyhine aktarılan rivayetlerle işe başlayabiliriz. Bunların Şiî literatürüne ne zaman girdiğini tam olarak bilemesek de zamanla oluşan karşıt tavrın bu sözleri kendisine temel aldığı kesindir. Mesela altıncı imam Cafer-i Sâdık (ö. 148/765)'in ilk defa sûfî unvânını kullanan Ebu Hâşim (ö. 150/767)'le ilgili olarak "İnanıcı gerçekten bozuktu. Tasavvuf denen pis bir mezheb icat etti." şeklinde bir değerlendirmede bulunması, sekizinci imam Ali er-Rızâ (ö. 203/818)'nın "Sûfilerin inançlarını diliyle yahut kalbiyle inkâr etmeyen bizden değildir." ifadesi ve onuncu imam Ali en-Nakî (ö. 254/868)'nin mescidde zikreden sûfiler hakkında "Şu hilebazlara kanmayın, onlar şeytanın halifeleridir."

4 İlk devirlerden itibaren, Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi tasavvuf klâsiklerini kaleme alan sûfiler eserlerine itikad bahsiyle başlamayı ve burada Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarını özetlemeyi tercih etmişlerdir. Bunun bir Hanefî-Mâtürîdî bir de Şâfiî-Eş'arî örneği için bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, tahk. Mahmud Emîn en-Nevâvî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1969, ss. 47-104; Kuşeyrî, *Risâle*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999, ss. 83-91. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Nasrullah Pürcevâdî, "On İki İmam Şiîliğinde Tasavvufa Muhalefet", çev.: Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2002, c. 11, sayı: 1, ss. 233-242; Mazlum Uyar, "Safevî Devleti'nde Tasavvuftan Teşeyyu'a (İmâmiyye Şîası) Geçiş ve Tasavvufa Karşı Alınan Tavrı", *Akademik Araştırmalar*, İstanbul 1999, sayı: 3, s. 124.

5 1200'lerin başında Cengiz Han önderliğinde ortaya çıkan Moğollar, 1218'de Orta Asya'ya doğru hızlı bir istilâ hareketine giriştiler. Harezmsâhlar'ı ortadan kaldırdıktan sonra 654/1256'da Alamut'u ele geçirip İsmâilî hâkimiyetine son verdiler. İki yıl sonra da (656/1258) Bağdat'a girerek Abbâsî hilâfetine son verdiler. Hâkim oldukları bölgelerde çeşitli devletler kurdular. Genel olarak İran ve Anadolu sahasına İlhanlılar (1256-1353) hükmettiler. Konuyla ilgili olarak bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, ss. 225-229.

demesi<sup>6</sup> ve bütün bunların günahsız imamların ağzından çıktığına inanılması tahmin edileceği üzere Şîî kültürü derinden etkilemiştir.

Örneklerimize kendisine ilk dönem Şîî literatüründe yer bulabilmiş Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921)'a yönelik suçlamalarla devam edebiliriz. Anlatıldığına göre Hallâc gerek bir Şîî merkezi olan Kum'a yaptığı ziyarette gerekse Bağdat'ta Şîî önderlerince pek hoş karşılanmamıştır. Kum'a gidince kendisinin imamın elçisi ve vekili olduğunu iddia etmiş, Bağdat'taki İmâmîyye'nin lideri Ebu Sehl en-Nevebahtî (ö. 311/924) ile tartışmış ve onun tarafından Abbâsi yöneticilerine şikâyet edilmiştir.<sup>7</sup> Hallâc'ı fısk ve imandan çıkmakla itham eden Şîî âlim Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Hallâciyye'yi de ibâha ve hulûle inanan kişiler olarak nitelendirmiştir.<sup>8</sup>

Seyyid Murtaza b. Dâî Hasenî Râzî (VII/XIII. asır)'nin bir fırak kitabı olarak değerlendirebileceğimiz *Tebziratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâtî'l-enâm* adlı eserinde sûfilerle ilgili yaptığı tasnifte de söz konusu menfî tutumu açıkça görmek mümkündür. Râzî, eserinin on altıncı bâbını "Der Makâlât-ı Sûfiyân" başlığı altında tasavvufî fırkaları<sup>9</sup> anlatmaya ayırmıştır. Fakat yazar daha ilk cümlesinde, sûfilerin Ehl-i Sünnet'ten olduklarını, kerâmetleri inkâr eden

6 İlgili rivayetler için bk. Mâsum Ali Şah Şîrâzî, *Tarâiku'l-Hakâyık*, haz.: Muhammed Cafer Mahcûb, İntişârât-ı Kitâbhâne-i Senâi, Tahran ts., c. I, s. 208; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyû'*, Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1972, c. I, s. 242, 292. Ayrıca bk. Mustafa Kara, "Ma'rûf Kerhî ve Tasavvuf-Şia İlişkisi Üzerine", *Hareket*, İstanbul 1980, sayı: 16-17, s. 5. Corbin imamlardan nakledilen bu gibi sözleri şöyle değerlendirmektedir: "Ehl-i beyt imamları kendi adlarını kullanarak bâtil öğretiler yayan kişileri tasvip etmediklerini bildirmişler, bu arada kendilerine nispet iddia ederek bâtil olan ve önceki bâtil dinlerin kalıntısı olan felsefe, inanç ve uygulamaları yayan bazı sûfileri itham etmişlerdir." Bk. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 2002, c. I, s. 73. Bununla birlikte tasavvufta Hz. Ali'ye ulaşan silsileye Ehl-i Beyt imamlarını ihtivâ ettiği için bir saygı ifadesi olarak "silsiletü'z-zeheb" (altın silsile) denmiştir. Bk. Necdet Tosun, "Silsile", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 207.

7 Hallâc'ın Şîî çevrelerle olan ilişkisi hakkında bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1978, ss. 269-271. Konuyla ilgili farklı rivayetler için ayrıca bk. M. Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'ın Çilesi*, çev.: İsmet Birkan, Ardiç Yay., Ankara 2006, c. I, ss. 402-412; Şeybî, *es-Sıla*, c. I, ss. 250, 397-398; c. II, s. 68.

8 Şeyh Müfîd'in Hallâc'la ilgili kanaati için bk. Şeyh Müfîd, *el-Mesâilü's-sâğâniyye*, Merkezü'l-Kâimiyye, İsfahan ts., ss. 58-59. Ayrıca bk. Şeybî, *es-Sıla*, c. I, s. 149; Nasrullah Pürcevâdî, "On İki İmam Şîîliğinde Tasavvufa Muhalefet", s. 235.

9 Böyle bir çabanın bizzat sûfî olan Hucvirî tarafından da gösterildiği bilinmektedir. O da "fırka" terimini kullanarak sûfileri on iki gruba ayırmakta, bunların onunun makbul, ikisinin ise merdud olduğunu belirtmekte ve uzunca bir bölümde bunların görüşlerini anlatmaktadır. Bk. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, ss. 283-394.

Ebu Hanife, İsfârâyînî ve Mu'tezile hariç Ehl-i Sünnet'e müntesip herkesin sûfleri evliyâ ve kerâmet ehli olarak kabul ettiklerini söylemesi<sup>10</sup> çatışmanın nereden kaynaklandığını göstermektedir. Seyyid Murtazâ'ya göre sûflerin Ehl-i Sünnet çerçevesini kabul etmiş olmaları ve Şîa'nın imamlara has kıldığı kerâmeti, diğer insanlar için de hak saymaları kabul edilemez bir durumdur. Daha açık ifadeyle tartışma velâyet<sup>11</sup> ve onun bir parçası olan kerâmetlerin kimlere özgü olduğu meselesinde düğümlenmektedir.

Râzî, sûfleri altı gruba ayırmaktadır. Birincisi, "*ittihâd*" davasında bulunanlardır. Bunların önderi ise Hallâc'dır. Hallâc'la ilgili önceki dönemlerde geliştirilen Şîu tavrı benimseyen yazar onu bir sihirbaz olarak nitelendirmekte, ulûhiyet iddiasında bulunduğunu söylemekte ve hakkında anlatılanlardan uzun uzun bahsetmektedir.<sup>12</sup> İkinci grup kendilerini "*uşşâk*" olarak isimlendirenlerdir. Onlar kişinin sadece Hak'la meşgul olması gerektiğini, peygamberlerin ise insanları çeşitli tekliflerle oyaladığı için onların sözlerine iltifât etmenin lüzumlu olmadığını savunurlar. Kendilerini ehl-i hakayık olarak nitelendiren uşşâk, nübüvveti kesbî görmekte ve bütün dünyevî alâkalardan sıyrılıp münzevî bir hayat yaşadıkları için Allah'ın en iyi kulları olduklarını iddia etmektedirler.<sup>13</sup> "*Nûriyye*" ismini alan üçüncü tâifeye göre insanda biri nurdan, diğeri nârdan iki hicâb vardır. İlki sâhibini iyi amellere, ikincisi ise kötü fiillere götürmektedir. Yine bu gruba göre Allah'a cennet arzusu ve cehennem korkusuyla ibadet etmek yakışık almaz. Yazara göre bu tutum dinin ve Hz. Peygamber'in söylediklerine ters düşmektedir.<sup>14</sup> Sûflerin dördüncü fırkası "*Vâsiliyye*" diye meşhurdur. Bunlar Hakk'a vâsıl olduklarını söyleyerek, namaz, oruç, zekât gibi dînî hükümlerin kişiyi ma'rifete ulaştırmak için vaz' edildiğini, bu noktaya eriştikten sonra da teklifin kalktığını ve şer'in haram kıldığı zinâ, içki ve livâta gibi fiillerin kendileri için

10 Seyyid Murtazâ b. Dâi Hasenî Râzî, *Tebîrâtü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâtî'l-enâm*, haz.: Abbâs İkbâl, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1364, s. 122.

11 Kanaatimizce velâyet kavramı esas itibariyle hem tasavvuf ile Şîilik arasında kurulabilecek ilişkinin hem de tasavvufa muhâlefetin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu kavramla ilgili olarak bk. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, c. I, ss. 69-74; Şeybî, *es-Sıla*, c. I, ss. 377-385; Şehrâm Pâzûkî, "*Câmiu'l-Esrâr-ı Seyyid Haydar Âmulî: Câmi-i Tasavvuf ve Teşeyyu*", *İrfân-ı Şîi* içinde, haz.: Muhammed Kerîmî Zencânî, İntişârât-ı İttilâât, Tahran 1386, ss. 16-18.

12 Râzî, *Tebîrât*, ss. 122-128.

13 Râzî, *Tebîrât*, ss. 128-130.

14 Râzî, *Tebîrât*, ss. 130-131. Hucvirî de Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'yi önder kabul eden Nûriyye adlı bir fırkadan bahsetmektedir. İsbârî esas alan bu grubun Râzî'nin kasdettiği zümreden farklı olduğu açıktır. Bk. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 301-307.

helal hale geldiğini iddia ederler.<sup>15</sup> Beşinci fırkaya göre nazar ve istidlâle itibar edilmez ve ilim tahsiliyle uğraşmak haramdır. Çünkü marifet, mücâhede ve şeyhin telkiniyle hâsıl olur. Uhrevî mutluluk da ilimle değil, zühd, riyâzet ve mücâhedeyle kazanılabilir.<sup>16</sup> Râzî'nin tasnifinde sûfilerin altıncı fırkasını, karınlarını doyurmaktan başka bir şey düşünmeyen, hırkalarını giyip oradan oraya gezen, nerede bir hankâh varsa oraya koşan, yiyip içip semâ' ve raks eden insanlar oluşturmaktadır.<sup>17</sup>

Râzî, eserinin on yedinci bâbında da Kuşeyrî'nin *Risâle'*sinden bazı rivâyetler aktarmakta ve yeri geldikçe yine sert tenkitlerine devam etmektedir.<sup>18</sup> Yukarıda görüldüğü üzere Râzî'nin sûfi tâifeleriyle ilgili yaptığı tasnifte onlar hakkında neredeyse hiçbir olumlu cümle kurmamış olması herhalde Şîî dünyanın tasavvufla ilgili düşüncelerini yeterince ortaya koymaktadır. Burada zikredilen olumsuz özelliklerin Safevîler devrinde yazılmış tasavvuf reddiyelerinin de ana mevzuu olması Şîî bilincin nasıl örüldüğünün ve bu konuda fazla bir değişime gitmediğinin delilidir. Öyleyse şimdilik soracağımız soru şudur: Şîîlik'te baştan beri gelişen bir tasavvuf karşıtlığı varken tasavvuf ya da tarikatlar Şîîliğin yayılmasını nasıl kolaylaştırmış olabilir?

### III. Seyyid Haydar Âmülî'nin Şîîlik İle Tasavvufu Telif Etme Gayreti

Neredeyse bütün tarikat pîrlerinin Moğol istilasının hemen öncesinde veya istila sırasında yaşadıkları bilinmektedir. Bu, tarikatların İslâm dünyasının her tarafında kurumsallaşıp yayılmaya başladıkları anlamına gelmektedir. Elbette İran ve Horasan coğrafyası da bu müesseselerin en fazla revaç bulunduğu bölgeler arasında yer almaktadır. Sıkıntılı süreçlerden geçen insanların tarikatların sıcak manevî atmosferine alışmaları pek de zor olmamıştır.

Tarikatların hızla yayıldığı böyle bir dönemde Âmülî (ö. 787/1385'ten sonra)'nin *Câmi'ül-esrâr ve menba'u'l-envâr*<sup>19</sup> adlı bir eser kaleme alması ve tasavvufa karşı sert Şîî bakışını biraz yumuşatmaya çalışması dikkate değer bir gelişmedir. Üstelik onun "Gerçek bir Şîî sûfidir ve gerçek bir sûfi de

15 Râzî, *Tebsera*, ss. 131-132.

16 Râzî, *Tebsera*, s. 132.

17 Râzî, *Tebsera*, s. 132-133.

18 Râzî, *Tebsera*, s. 134-141.

19 Eserle ilgili bk. Haydar Âmülî, *Câmi'ül-esrâr ve menba'u'l-envâr*, haz.: Osman Yahya-Henry Corbin, Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa, Tahran 1989.

Şîî'dir." veya "Sûfî olmayan bir Şîî, gerçek bir Şîî değildir ve Şîî olmayan bir sûfî de gerçek bir sûfî değildir."<sup>20</sup> şeklinde bir söz sarf etmesi mânîdardır. Ancak bunun, Âmülî'nin tarikatları ve tasavvufî uygulamaları her yönüyle kabul ettiği anlamına geldiği sanılmamalıdır.

Bir kere Âmülî'nin yaşadığı dönemde Şia'nın Fıkıh ve Kelam kanadının sûfilere karşı eleştirisinin devam ettiğini vurgulamamız gerekir. Bir yandan da Moğol istilasının akabinde tarikatların bütün Müslümanlar arasında – İran da dâhil- hızla yayıldığını gözden ırak tutmamalıyız. Böyle bir ortamda Şîî bir ailede dünyaya gelip çocukluğundan beri dinin derûnî yönüne ilgi duyan, siyasiler nezdinde önemli bir mevki ve servet edindiği halde bunları terk edebilecek kadar zühde eğilimli bir Şîî olan Âmülî'nin sûfiler ile Şîîlerin zâhirî kanadı arasındaki ihtilâfları ortadan kaldırma teşebbüsü gerçekten kayda değerdir. Kendi anlattığı kadarıyla hayatına baktığımızda Âmülî'nin Şeyh Nüreddîn Tahrânî (ö. ?), Abdurrahman b. Ahmed Mukaddesî (ö. ?) ve Muhammed b. Ebu Bekir Simnânî (ö. ?) gibi bazı şeyhlerle görüştüğünü öğreniyoruz. Fakat onun tam anlamıyla bir tarikat âdâbı içinde seyr ü sülûk gördüğüne ve müridlik yaptığına dair bilgimiz yoktur. Öyleyse kendisinin sistemli bir tarikat yapısını ve uygulamalarını tasvip ettiğini söyleyemeyiz. Ona göre nasıl Şîîler içinde farklı gruplar varsa ve hakîki Şîîler sadece On İki İmamcılar ise tasavvuf içinde de pek çok fırka vardır ve bunların yalnızca biri doğrudur. Onlar da Hz. Ali ve Ehl-i Beyt yolunu takip edenlerdir.<sup>21</sup>

O halde onun bu telifçi çabasını nasıl değerlendirmeliyiz? Tasavvufun hızla yayıldığı ve Şîîliğin de kendini hissettirmeğe başladığı bir devirde kişisel yatkınlığı yanında toplumsal bir sorumluluk da üstlenen Âmülî ortak yaşam alanlarını çoğaltmaya gayret etmiştir. O, elbette bir Şîî olarak kendi inanç dünyası içinde sûfilîğe yer açmaya çalışmıştır. Yani Şîîliği tasavvufa değil, tasavvufu Şîîliğe yaklaştırarak hatta onu Şîîlik içinde eriterek bunun imkânını savunmuştur. Âmülî iki taraf arasındaki ihtilâfın şekilde olduğunu ve bunların aslında aynı kaynaktan beslenen iki yol olduklarını belirtmiştir. Dinin derûnî boyutunu görmezden gelen bir anlayışın eksik kalacağını fark etmiş, müteşerri' Şîîlerdeki bu tavrı eleştirmiş, fakat pek sert bir dil kullanmadan esnek bir anlatımla Şîîliğin tasavvufî bir boyutu da kucaklayabileceğini anlatmaya

20 Bk. Hüseyin Ebu'l-Hasan Tenhâyi, "Nazariyye-i Şeyh Seyyid Haydar Âmülî Der Menzilet-i Tasavvuf ve Sûfî", *İrfân-ı Şîî* içinde, s. 47.

21 Âmülî'nin bu fikirleri için bk. Âmülî, *Câmi'ül-esrâr*, ss. 37-39. Ayrıca bk. Şeybî, *es-Sıla*, c. II, ss. 104-115; Ethem Cebecioğlu, "Haydar el-Âmülî", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, ss. 26-27.



gayret göstermiştir. O, illa da sûfî ismini kullanmanın gerekmediğini önemli olanın bâtinî cephenin fark edilmesi olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü onun nazarında Şîîlik esas itibarıyla “velâyet” gibi bâtinî bir boyuta dayanmaktadır. Sadece fıkıh ve kelamla meşgul olmak velâyeti taşıyan imamların bu yönünü anlamamak demektir.

Âmülî kendi açısından Şîîlik ile tasavvuf arasındaki kavgaya bir çözüm bulmuştur. Bunun az da olsa Molla Sadrâ (ö. 1050/1640), Molla Muhsin Feyz Kâşânî (ö. 1091/1681) ve Muhammed Takî Meclisî (ö. 1070/1660) sonraki bazı ulemâ ve filozoflar nezdinde bir karşılığı olmuştur. Zira İran’da gelişen irfân<sup>22</sup> geleneği tasavvufun düşünce boyutundan –uygulama değil- hep istifade etmiştir. Bununla birlikte Âmülî’nin gerçek bir Şîî ile gerçek bir suffiye özdeşleştirilmesi, tasavvufun menşeiini Şîîliğe bağlama gibi bir düşünceye kapı aralamıştır.<sup>23</sup> Öte yandan şu sonucu da doğurmuştur: Eğer Şîîlik bâtinî yönüyle sûfîliği içeriyorsa ve imam fikriyle kişideki bağlanma hissini ve mânevî beraberlik ihtiyacını karşılıyorsa kurumsallaşmış anlamdaki tasavvufa/tarîkatlara ihtiyaç yoktur. Yani gerçek bir Şîînin herhangi bir tarîkate intisabıyla elde edebileceği farklı bir husus bulunmamaktadır. Nihayetinde Âmülî orta yolu bulayım derken tarîkatların Şîî dünyada yayılmasına da bir set çekmemiş midir?

#### IV. Alamut Sonrası İsmâîlîlerin Ve İlhanlı Devrinin Akabinde Ortaya Çıkan Bazı Mehdîci Hareketlerin Tasavvufu İlişkisi

Safevîler öncesi dönemde İran’da Şîîliğin durumunun anlaşılmasında göz önünde bulundurulması gereken çok önemli hususlardan birisi, Alamut’un 654/1256 yılında Moğollar tarafından dağıtılmasının ardından Nizârî/İsmâîlî cemaatinin hayatîyetini nasıl sürdürdüğüdür. Fakat bu kolayca anlaşılacak bir konu değildir. Zira Ferhad Daftary’nin de belirttiği gibi bu döneme ait yazılı kaynakların azlığından yanı sıra Alamut’tan sonraki ilk iki yüzyıl içinde Nizârîlerin imamlarıyla doğrudan teması da pek mümkün olmamıştır. Bunun için topluluk sıkı bir takiyye sürecine girmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla

22 Bu kavramın tarihi süreci ve nasıl anlaşıldığı hakkında bk. Seyyid Yahyâ Yesribî, *İrfan Felsefesi*, çev.: Kenan Çamurcu, İnsan Yay., İstanbul 2010.

23 Algar’a göre böyle bir iddia, İran Sünnî tasavvufunun zengin mirasını örtbas etme eğilimidir. Dolayısıyla Safevîlerin yarattığı değişimi, öze dönüş olarak görmeye sebebiyet vermektedir. Bk. Hamid Algar, “Some Observations on Religion in Safavid Persia”, *Iranian Studies: Journal of The Society for Iranian Studies*, Toronto 1974, c. 7, sayı: 1-2, ss. 287-288.

küçük İsmâilî grupları farklı bölgelerde yerel pirlar ve dâiler aracılığıyla dinî ve siyâsi konjonktüre göre davranarak yaşamaya devam etmişlerdir.<sup>24</sup> Moğol istilâsından en fazla etkilenen yerlerin başında gelen İran coğrafyasında ise İsmâilîlerin genellikle tasavvuf kisvesi altında kendilerini gizledikleri dile getirilmiştir. Buna göre her iki yolun da İslâm'ın derûnî/bâtınî boyutunu öne çıkarmaları, eğitim sürecini müşid-mürid ilişkisi ve bağlılığı ekseninde yürütmeleri, Hz. Ali sevgisi ve bazı sûfî şahıslara özel önem atfetmeleri, giriş merasimleri ile manevî makamlar hiyerarşisi gibi konularda benzerliklerin bulunması İsmâilîlerin derviş toplulukları arasında yaşamalarını ve kendilerini gizlemelerini kolaylaştırmıştır.<sup>25</sup> Bazı İsmâilî önderleri bu süreçte sûfîler gibi giyinmiş, onlar gibi davranmış ve yandaşlarına da mürid veya tâlib gibi isimler vermişlerdir. Daftary, şekil boyutundaki bu benzerliğin yukarıda sözü edilen ortak yönlerden kaynaklandığını şu şekilde ifade etmiştir:

*“Ancak bu iki bâtinî gelenek arasında ortak noktalar bulunmasaydı, takiyye amacıyla da olsa Nizârîlerin sûfî kılığına girmesi o kadar kolay olmazdı. Ne olursa olsun İran Nizârîliği ile tasavvuf arasındaki ilişki o kadar sıkıdır ki, Alamut sonrası döneme ait bir Farsça eserin tasavvuftan etkilenmiş bir Nizârî yazara mı ait olduğunu, yoksa tersine, İsmâilî düşüncelerinin kök saldığı bir sûfî çevrede mi üretildiğini belirlemek çoğu kez kolay olmamaktadır.”<sup>26</sup>*

Böyle bir kanaat olmakla birlikte İsmâilîlerle sûfîler arasında var sayılan ilişkilere dair çok az sayıda somut örneğe sahibiz. Mesela Kasım Şahlı imamların II. Mustansır-billah (ö. 885/1480)'tan beri Nimetullâhiyye tarikatıyla yakın münasebetlerinin olduğundan söz edilmesine rağmen bunun ilk kesin kanıtı Şah Nizâr zamanında bulunabilmektedir. 1134/1722 gibi geç bir tarihte vefat eden bu imamın sûfî adı olarak Atâullah ismini benimsediği söylenmektedir.<sup>27</sup> Ondan sonra da bir kısım İsmâilî liderlerin Nimetullâhî şeyhlerine bağlandıklarına dair rivayetler vardır. Bunların hepsinin bir şeyh-mürid ilişkisine işaret ettikleri elbette söylenemez. Fakat bir imamın, kendisinden manevî olarak daha düşük derecede birine

24 Daftary, *Muhalif İslamın 1400 Yılı*, ss. 480, 486-487.

25 Nadia Eboo Jamal, *The Continuity of The Nizari Ismaili Da'wa 1256-1350*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, New York University 1996, ss. 16-23. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Zahide Ay, *Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, ss. 37-54.

26 Daftary, *Muhalif İslamın 1400 Yılı*, s. 493.

27 Daftary, *Muhalif İslamın 1400 Yılı*, ss. 520-521.

intisâbı daima şüpheyle karşılanmış ve bunun bir takıyye gereği olabileceği düşünölmüştür.<sup>28</sup>

İncelediğimiz konu ve tarihi süreç açısından şunları da ekleyebiliriz: Alamut'un düşüşünden sonra her ne kadar sayıları azalmış olsa da söz konusu İsmâîlî taraftarlarının Şîîliğe sempati duyan ya da merkezî idareyle problemlili olan halk nezdinde etkili oldukları söylenebilir. Böylece onlar zamanla mistik duygularla karışık halk tipi bir Şîîliğin gelişimine de hizmet etmişlerdir. Burada tasavvufî bazı unsurlardan ve pratiklerden yararlanılması da oldukça muhtemeldir. Bu atmosfer büyük oranda kendilerini gizleme ihtiyacı hisseden İsmâîlîlerin de işine gelmiş olmalıdır. Nitekim biraz sonra değineceğimiz Şeyhiyye, Muşa'saiyye, Mar'aşiiyye ve Hurûfiyye gibi bazı mehdîci hareketlerin yerel ve kısmî başarılarında bu İsmâîlî desteği inkâr edilemez. Mistik/bâtınî karakterli bu zemini Safevîlerin de kullandığında şüphe yoktur. Onların hem İran hem de Anadolu sahasındaki Kızılbaş denilen destekçilerinin kitâbî/ortodox Şîîler olmadıkları ve aşırı bazı fikirler taşıdıkları bilinen bir husustur. Bundan dolayıdır ki Safevî Devleti kurulduktan sonra ulemanın elinde gelişen yeni bürokrasi ve hukuk nizâmında bu kişiler devre dışı bırakılmaya çalışılacak ve hatta bazıları cezalandırılacaktır.

Şimdi meselenin diğeri bir boyutuna geldik. Burada hemen şu soruyu sormamızda fayda var: İlhanlılar Devleti'nin (1256-1353) sona erişinden Safevîlerin tarih sahnesine çıkışına kadar geçen yaklaşık bir buçuk asırlık zaman diliminde ortaya çıkan bazı mehdîci/dînî hareketler ne kadar tasavvufî ilişkilidir? Bunları tarikatlara benzetmek ya da bir sûfî tarikatı olarak nitelendirmek ne kadar doğru olabilir? Yani bu grupların temel motivasyon kaynağı tasavvufî dünya görüşü müdür? Yoksa Şîî doktrini midir?

Shahzad Bashir, 1335-1500 yılları arasını Mesihçi/Mehdîci dönem diye adlandırmıştır.<sup>29</sup> Zira bu devirde İran ve Horasan coğrafyasında pek çok dînî-siyâsi hareket ortaya çıkmıştır. İlhanlı sonrası oluşan siyâsi istikrarsızlık ve merkezî otorite boşluğu bazı yerel hareketleri beslemiştir. Timur (ö. 807/1405)'un başarıları bazı bölgeleri onun kontrolüne bağlasa da

28 Nimetullahî-İsmâîlî ilişkisine dair bk. Nasrollah Pourjavady-Peter Lamborn Wilson, "İsmâ'îlis and Ni'matullahîs", *Studia Islamica*, 1975, sayı: 41, ss. 113-135.

29 Shahzad Bashir, *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yale University, 1997, ss. 1-2.

vefatından sonra takipçileri arasında ortaya çıkan çatışmalar söz konusu gruplara alan açmıştır.<sup>30</sup>

Şeyh Halife (ö. 736/1335) önderliğindeki Şeyhiyye/Serbedâriyye, Muhammed b. Felâh (ö. 866/1462)'in başını çektiği Muşa'saiyye ve Mîr Kıvâmüddîn (ö. 781/1379)'in yönlendirdiği Mar'aşiiyye gibi hareketler bahsedilen devirde ortaya çıkmış, toplumda taban bulmuş ve kısmî dînî/siyâsi başarılar elde etmiştir. Bunlara Fazlullah-ı Hurûfî (ö. 796/1394)'nin liderliğindeki Hurûfiyye'yi ve Muhammed Nurbahş (ö. 869/1464)'ın mehdîlik iddiaları etrafında toplanan Nurbahşiiyye'yi de ekleyebiliriz. Şimdi kısaca bu hareketleri tanımaya çalışalım:

Sebzvâr'da Moğollar'a karşı ayaklanıp bağımsızlığını kazanan Serbedâr Hânedânı (1336-1381) ile yakın ilişki içinde olan Şeyhiyye hareketi, lider olarak Şeyh Halife'yi tanımaktadır. Mâzenderân'da doğan, küçük yaşlarından itibaren Kur'an kıraatıyla meşgul olan Şeyh Halife bazı sûfî şeyhleriyle de görüşmüş ama hiçbirine teslimiyet gösterememiştir. Meselâ Kübrevî şeyhi Alâüddeve-i Simnânî (ö. 736/1336) ile kısa süreli bir beraberlikleri olmuş ve aralarında geçen bir konuşmadan sonra Simnânî de onu yanından kovmuştur.<sup>31</sup> Bir süre sonra Sebzvâr'a yerleşmiş, inşa ettirdiği bir camide Kur'an okuma merâsimleri düzenleyerek insanların ilgisini çekmiş ve kısa zamanda şöhrete kavuşmuştur. Fakat ulemânın ölüm fetvası vermesiyle bir gün faaliyette bulunduğu camide asılı vaziyette bulunmuştur. Öğrencilerinden Hasan Cûrî (ö. 743/1342), hocasının ardından onun görüşlerini yaymaya başlamış ve "şimdi gizlilik devridir" diyerek bir mehdi idealini takipçilerine aşlamıştır. Serbedâr hânedânının başı olan Emir Mesud (ö. 745/1344)'la anlaşarak devletin ikinci sultanı haline gelmiştir. Fakat kısa süre sonra Emir tarafından öldürülünce ve Emir Mesud da bir sefer esnasında esir alınca Şeyhiyye/Serbedâr devleti Cûrî'nin öğrencileri Şemseddin Ali (ö. 752/1351-2) ve Ali Müeyyed

30 Siyâsi istikrarsızlık ve kargaşa bu dönemin temel karakteristiğini oluşturmaktadır. Zira sadece mehdîci hareketler değil farklı bölgelerde ortaya çıkan kısa süreli hânedanlar da bu devirde oldukça fazladır. Dönemin genel manzarasının tasviri için bk. Michel M. Mazzoui, *Shî'ism and The Rise of Safavids*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1966, ss. 15-43; H. R. Roemer, "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadârs", *The Cambridge History of Iran*, c. VI, ss. 1-41.

31 Rivâyete göre Simnânî bir defasında, bir süre müridi olan Şeyh Halife'ye dört sünnî mezhebden hangisine bağlı olduğunu sordu. O da söz konusu mezheplerin hangisinin en iyisi olduğunu henüz araştırdığını söyleyince, Simnânî onu azarladı ve böylece ilişkileri sona erdi. Bk. Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, haz.: Cemşîd Keyânfer, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1380, c. VIII, s. 4499.

(ö. 788/1386) tarafından devam ettirilmiştir. Sonraki zamanlarda Ali Müeyyed, Şeyhiyye/Cûriyye hareketine son vererek sahip olduğu bölgede On İki İmam Şîîliğini yerleştirmeye ve devleti sağlam hukuk kaideleri üzerine oturtmaya çalışmış, bu sebeple Şehîd-i Evvel unvanıyla anılan Muhammed b. Mekki Âmilî (ö. 786/1384)'yi Şîî bir fıkıh kitabı yazması için iknâya çabalamıştır.<sup>32</sup>

Hasan Cûrî'nin diğer bir halifesi Seyyid Kıvâmüddîn de Taberistan'da Şîî esaslarına bağlı Mar'aşî hareketinin liderliğini üstlenmiştir. Âmül'ün yerel idarecisi Kiyâ Efrâsiyâb (ö. 760/1358) da onun hareketine katılarak politik arzuları için Mar'aşiiyye'den istifâde etmeye çalışmıştır. Bir müddet sonra Kıvâmüddîn'le anlaşmazlığa düşünce Efrâsiyâb öldürülmüş ve Kıvâmüddîn, tâbileri tarafından Âmül'e götürülmüştür. Oğullarının faaliyetleriyle Mar'aşiiyye, Taberistan'ın büyük bir kısmına hâkim olmuştur. Seyyid Kıvâmüddîn siyâsi ve askerî mevzuları oğullarına bırakıp kendisi daha çok bağlılarının dînî/mânevî hayatıyla ilgilenmiş ve onlara dersler vermeye gayret göstermiştir. Herhangi bir şeyhten terbiye gördüğüne ve icâzet aldığına dair bir bilgiye sahip olmadığımız Kıvâmüddîn, her ne kadar Şîî olsa da kendisinin mehdî olduğunu dile getirmemiştir. Bu yönüyle Şeyhiyye'den ayrılmaktadır.<sup>33</sup>

Güney Irak'taki Şîî nüfus arasında yayılma imkânı bulan Muşa'şaiyye'nin önderi ise Muhammed b. Felâh'tır. Vâsıt'ta doğan İbn Felâh'ın soyu yedinci imam Musa el-Kâzım (ö. 183/799)'a kadar uzanmaktadır. İbn Felâh, on yedi yaşında meşhur Şîî âlim İbn Fehd el-Hillî'den (ö. 841/1437-38) ders almak için Hille'ye gitmiştir. Şîî ilimleri tedrisinin yanı sıra hocası Hillî'nin zühde duyduğu ilgiden de etkilenmiştir. Mesela Hillî'nin direktiflerine uyarak Kûfe'de bir mescidde bir yıl kadar itikâf hayatı yaşamıştır. Rivâyete göre Hillî'nin ulûm-i garîbeye (simyâ, sihir ve büyü) dair yazdığı bir eseri İbn Felâh'ın eline geçmiştir. Bunun üzerine Hille'yi terk edip Hûzistan'a gitmiş ve bu kitaptan öğrendiği bazı numaralarla insanların gözünü boyayıp onları kendisine cezbetmiştir. Bunun üzerine de 840/1436-37'de açıkça kendisinin mehdî olduğunu ilan etmiştir. Bunu duyan Hillî, Vâsıt vâlisinden onu yakalayıp öldürmesini istemiştir. Vâli onu tutuklamış, fakat İbn Felâh kendisinin Hillî tarafından aldatılan Sünnî bir sûfi olduğu yalanını söyleyerek serbest kalmıştır. Bundan sonra Güney Irak'taki Şîî Arap kabileleri arasında pek çok destekçi bulmuştur. Muşa'şailer kısa süre sonra

32 Arjomand, *The Shadow of God*, s. 70; Mazzoui, *Shî'ism and The Rise of Safavids*, ss. 150-151; Petrushevsky, *Islam in Iran*, ss. 304-309.

33 Arjomand, *The Shadow of God*, ss. 68-69; Petrushevsky, *Islam in Iran*, ss. 309-310.

Hız. Ali'nin reenkarnasyonu olduğunu iddia eden İbn Felâh'ın oğlu Mevlâ Ali önderliğinde askerî faaliyetlere de başlamışlardır. Mevlâ Ali, 861/1457'de Karakoyunlu (1351-1469) güçlerince öldürülünce, bu hâdise, Muşâ'saiyye'nin saldırgan tutumuna son vermesini sağlamıştır. 866/1462'de İbn Felâh'ın da ölümünün ardından küçük oğlu Mevlâ Muhsin (ö. 905/1504-5 veya 914/1508-9) hareketin başına geçmiş ve bir müddet sonra Safevî yönetimiyle anlaşarak hareketi sonlandırmıştır.<sup>34</sup>

Yukarıdakilerden farklılık arz etmekle birlikte bu dönemde ortaya çıkan diğer bir hareket de Fazlullah-ı Hurûfî öncülüğünde gelişen Hurûfiliktir. Esterâbâd'da bir kadî'nın oğlu olarak dünyaya gelen Fazlullah'ın soyu da İmam Musa el-Kâzım'a dayanmaktadır. Babasının ölümünden sonra çok genç yaşta onun makamına geçen Fazlullah, zühdi eğilimlere sahip biridir. Bir gün eve dönerken Mevlânâ'nın "Ölümden ne diye korkarsın, çünkü sen bâkî cana sahipsindir / Mezara nice sığarsın, çünkü sen Allah'ın nuruna sahipsindir"<sup>35</sup> beytini işitince derin bir dönüşüm yaşamış ve görevini bırakarak ibadet hayatına dalmıştır. Çeşitli rüya tecrübelerinin ardından on sekiz yaşında ilk hac yolculuğuna çıkmıştır. 775/1373'te Tebriz'e gidince rüya tabiri ilmine sahip olması Celâyirîliler (1340-1431) nezdinde onu daha da şöhretli hale getirmiştir. Kırk yaşına yaklaştığı bir gün özel bir rüya gören Fazlullah, ömrünün geri kalan yıllarını harflerin gizli sırlarını açıklamaya ve şer'î hükümleri tevil etmeye adanmıştır. 776/1374-5 yılında Tebriz'de rüyasında Hz. İsa, Hz. Muhammed ve Hz. Âdem'i Allah'ın halifeleri, kendisini de Mehdî ve Mesih, peygamberlerin ve velîlerin sonuncusu olarak görmüştür. Böylece nübüvvetle velâyet onda zuhûr etmiş ve ulûhiyet devri başlamıştır. Tebriz ulemâsı tarafından tekfir edilen Fazlullah, İsfahan'a gitmiş ve bir mağarada inzivâyâ çekilmiştir. Hayatının son demini Bakü'de geçiren Fazlullah, 796/1394'te Timur'un oğlu Mîrân Şâh (ö. 809/1406) tarafından yakalanıp idam edilmiştir.<sup>36</sup>

Zikredilenler içinde tasavvufla doğrudan irtibatlı tek hareket olan Nurbahşiyye'dir. Önderi Seyyid Muhammed Nurbahş'tır. Bu kişi, 795/1392'de Kûhistan'daki Kâin'de doğmuştur. Babası da tıpkı İbn Felâh ve Fazlullah'ınki gibi İmam Musa el-Kâzım'ın soyundan gelmektedir. Annesi ise büyük bir

34 Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 35-39; Mazzoui, *Shî'ism and The Rise of Safavids*, ss. 152-156; Şeybî, *es-Sıla*, c. II, ss. 270-293; Petrushevsky, *Islam in Iran*, ss. 310-311.

35 Bk. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, haz.: Bediüzzaman Fîrûzanfer, *İntişârât-ı Dûstân*, Tahran 1384, s. 786, gazel no: 2594.

36 Fatih Usluer, *Hurufilik*, Kabcacı Yay., İstanbul 2009, ss. 38-41. Fazlullah ve Hurûfiyye hakkında detaylı bilgi için bk. Şeybî, *es-Sıla*, c. II, ss. 155-215.

ihtimalle Türk asıllıdır. Nurbahş, Herat'ta ilim tahsil ederken, Hâce İshak Hottalânî (ö. 827/1424)'nin, Şeyh İbrahim (ö. ?) adındaki bir halifesiyle karşılaşmış ve bu kişi onu Şeyh İshak'a götürmüştür. 819/1416'da Hottalânî'ye bağlanan Seyyid Muhammed, kısa sürede onun en gözde müridlerinden biri olmuştur. 826/1423'te Halil adlı bir arkadaşı rüyasında, Muhammed'in üzerine gökten bir nurun indiğini ve onun vasıtasıyla diğer insanlara da bu nurun yayıldığını görmüştür. Bunun üzerine şeyhi ona "Nurbahş" lâkabını vermiştir. Bu olayın hemen akabinde, kendisinin mehdî olduğunu ilan edip, taraftar toplamaya başlayan Muhammed Nurbahş, mürşidi Hâce İshak'la birlikte tutuklanmıştır. İki oğlu ve seksene yakın müridini mücadele esnasında kaybeden İshak Hottalânî, Timur'a sorun çıkaran Hottalân emirleri ailesine mensup olduğu gerekçesiyle Belh'te idam edilmiştir. Fakat Nurbahş, Hottalânî'nin amaçlarına hizmet eden bir piyon olarak görüldüğü için serbest bırakılmıştır. Timur'un oğlu Şâhruh (ö. 850/1447) tarafından çeşitli defalar tutuklanıp sorguya çekilmiş, nihayetinde mehdîlik iddiasından vazgeçmiş ve 869/1464 yılında da Rey yakınlarındaki Sûlikân'da ölmüştür.<sup>37</sup>

Yukarıda kısa kısa tanıtmaya çalıştığımız bütün bu hareketlerin ortak noktası, bahsedilen zaman diliminde (1335-1500) ve İslâm dünyasının Sebzvâr, Güney Irak, Esterâbâd, Taberistan ve Lûristan gibi siyâsi idâreden uzak ve Şîî nüfusun fazla olduğu bölgelerinde neşv ü nemâ bulmaları; bunlara ilaveten kitleleri harekete geçirmede temel enstrüman olarak "gaybet/mehdînin tekrar döneceği" fikrini kullanmalarıdır. Aslında bu hareketlerde –kısmen birbirlerinden ayrılırlar da- dikkat çeken bir husus da politik/dünyevî ideallerle dînî/mehdîci ideallerin iç içe geçmesidir. Ayrıca bazılarının merkezî otorite boşluğundan yararlanmak isteyen yerel idarecilerle beraber hareket etmeleri ya da söz konusu idarecilerin bu tip hareketlere sahip çıkmaları bu grupların çoğunun asıl gayesinin ne olduğunu da ortaya koymaktadır.<sup>38</sup>

Özellikle Hasan Cûrî tarafından teşkilatlandırılan Şeyhiyye/Serbedârîyye hareketinde dünyevî/siyâsi bir iktidar arzusu, mehdînin gelişi için dünyayı

37 Hâfız Hüseyin Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, haz.: Cafer Sultan el-Karrâî, İntişârât-ı Sütüde, Tahran 1344, c. II, ss. 248-250; Nûrullah Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, haz.: Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbü'rûş-i İslâmiyye, Tahran 1365, c. II, ss. 143-148; Nurbahş'ın hayatı ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 78-196.

38 Söz konusu hareketlerle ilgili genel değerlendirmeler için bk. Arjomand, *The Shadow of God*, ss. 82-84; Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 74-77.

hazırlama gayreti ve Horasan'a barış getirme isteği ağır basmaktadır.<sup>39</sup> Mar'âşîyye'de mehdîci söylem biraz geri plana atılsa da Seyyid Kıvâmüddîn'in oğullarının siyâsi ve askerî mücâdeleleri onların da politik bir arzuyla hareket ettiklerini göstermektedir. İbn Felâh ise açıkça mehdi olduğunu söylemekten çekinmemiş ve oğlu da kendisini Hz. Ali'nin reenkarnasyonu olarak tanıtmıştır. Güney Irak'taki Şîf Arap kabileleri arasında yayılan Muşa'saiyye, askerî/siyâsi sahada saldırgan bir tutum izlemiştir. Bahsi geçen üç hareketin tasavvufî anlamdaki bir tarîkatla herhangi bir münasebeti yoktur. Liderlerinin manevî silsilelerini bir tarîkat şeyhine dayandırmaları da söz konusu değildir. Fakat bunların sûfî tarîkatlardaki birtakım teşkilat ve fikrî unsurları kendi inançları ve hareket tarzlarıyla harmanladıkları söylenebilir. Neticede yukarıda zikredilen grupların daha çok politik/dünyevî veya dinî amaçlar için Şîlîğin mehdîlik fikrinden ve bâtınî/mistik duygulardan istifade ettikleri açıktır.

Hurûfilîğin ise daha öncekiler gibi sistemli bir siyâsi mücâdele tarzı benimsemediği anlaşılmaktadır. Onların Timur'a ve yönetimine olan düşmanlığı, Fazlullah'ın ölümünün onun emriyle gerçekleştirilmesinden dolayıdır.<sup>40</sup> Çoğu Sünnîlikten olmak üzere bazı Şîî gelenekleri de içeren ve mezhepler üstü bir nitelik arz eden Hurûfilik, yapılanma ve âdâb-erkân bakımından bir tarîkattan farklıdır. Hattâ pek çok Hurûfî tarafından sûfiler ve zâhidler eleştirilmiştir.<sup>41</sup>

Bütün bu zikredilen gruplar içinde tasavvufla ilişkisi bakımından tek istisna Nurbahşîyye gibi görünmektedir. Zira onun önderi sistemli bir tarîkat yapısı içinde eğitim görmüştür. Seyyid Muhammed henüz yirmi dört yaşında bir genç iken Kübrevî şeyhi İshak Hottalânî'ye mürid olmuş ve yedi yıl kadar onun hânkâhında bulunmuştur.<sup>42</sup> Fakat Nurbahş'ın mehdîlik temâyülü, tasavvufî eğitimine ve tarîkat kimliğine değil<sup>43</sup>, büyük

39 Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 22-23.

40 Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, s. 53.

41 Usluer, *Hurufilik*, ss. 162-171.

42 Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, s. 90.

43 Bausani gibi bazı araştırmacılar, İran'ın Şîleşmesini, Kübrevîyye tarikatının Sünnîlikten Şîliğe evrilişiyle açıklamaya gayret ederler. Bk. Bausani, "Religion Under The Mongols", c. V, s. 546. Bu husus çeşitli bakımlardan tenkit edilmiştir. Bk. Algar, "Some Observations", ss. 288-290; Süleyman Gökbulut, "Sünnî Bir Tarîkatın Şîleşen Kolları: Kübrevîyye-Şîilik İlişkisi", *Marife*, Konya 2009, c. 8, sayı: 3, ss. 285-308; Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, İnsan Yay., İstanbul 2010, ss. 205-211.



oranda âilevî arka planına dayanmaktadır. Biraz önce de belirttiğimiz gibi Nurbahş'ın babası Muhammed b. Abdullah (ö. 802/1399-1400), İmam Musa'nın soyundan gelen biridir. O, Bahreyn'de bir Şîî merkezi olarak bilinen Katîf'ten İmam Ali er-Rizâ'nın türbesini ziyâret için Meşhed'e gelmiş ve daha sonra Horasan'daki Kâin'e yerleşmiştir. Nurbahş, babasının, daha kendisi doğmadan önce oğlunun mehdî olacağını haber verdiğini söylemektedir. Onun mehdîlik hareketine kalkışması ise çocukluğundan beri zihninde yer etmiş bir düşüncenin yanı sıra yaşadığı dönemin siyâsi-sosyal huzursuzluk ve çalkantılarıyla ilgili bir durumdur.<sup>44</sup> Güçlü Şîî eğilimleri olan bir Sünnî diye nitelendirilen<sup>45</sup> Nurbahş'ın mehdîliği konusunda zamanla takipçileri arasında iki farklı yaklaşım oluşmuştur: Bazıları onun mehdîliğini, sadece mehdî (hidâyet edici) kelimesinin sözlük anlamıyla sınırlarken; bazıları da bunun mezhepler arasındaki farklılığın ortadan kaldırılması ve yeni bir İslâmî yorumun getirilmesinden ibaret olduğunu öne sürmüştür.<sup>46</sup>

## V. Tasavvufun Safevîler Dönemindeki Genel Durumu

Safeviyye tarîkatının, İbrahim Zâhid Gîlânî (ö. 700/1301)'nin halifesi Safiyyüddîn Erdebîlî (ö. 735/1334) tarafından kurulduğu bilinmektedir. Tarîkatın kurucusundan itibaren Sünnî karakterini uzun süre muhafaza ettiği, fakat Şeyh Cüneyd'le beraber bazı Şîîlik emâreleri göstermeye başladığı anlaşılmaktadır.<sup>47</sup> İşte böyle bir geleneğin mirasçısı olan Şah İsmail, 907/1501'de Tebriz'de Safevî Devleti'nin resmî mezhebinin On İki İmam Şîîliği olduğunu ilan ederken, Safevî coğrafyasının yanı sıra başkent Tebriz'de yaşayanların da çoğu Sünnîlerdir.<sup>48</sup> Üstelik insanların Şîîliğin ne olduğunu, hangi kelâmî

44 Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, ss. 87-88.

45 Bk. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 213. Şeybî de Muhammed Nurbahş'ın Şîîliğinin kesin olmadığını, fakat İran'daki bu tip hareketlerin Şîîlik emareleri gösterdiğini belirtir. Bk. Şeybî, *es-Sıla*, c. II, ss. 302-303.

46 Bk. Necdet Tosun, "Nurbahşîyye", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 248. Muhammed Nurbahş, imâmetin "hakikî ve izâfî" olmak üzere ikiye ayrıldığını, hakikî imâmetin sıfatları, şartları ve rükünleri bulunduğunu belirterek, bunların hepsinin sadece Hz. Ali'de birleştiğini söylemektedir. Onun dışındakiler ise yukarıda zikredilen esaslardan sahip olabildikleri kadarıyla imamdırlar. Dolayısıyla onların imâmeti hakikî değil, izâfidir. Bk. Nurbahş, *er-Risâletü'l-i'tikâdiyye*, haz.: M. Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadâni et Muhammad Nurbahş" içinde, *Bulletin D'études Orientales*, 1961-62, sayı: 17, s. 197.

47 Tarîkat hakkında bk. Reşat Öngören, "Safeviyye", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 460-461.

48 Şah İsmail Cuma hutbesinde on iki imam Şîîliğini ilan edeceğini söyleyince yanındaki bazı danışmanları Tebriz'de iki-üç yüz bin insanın yaşadığını ve uzun zamandır kürsülerden Şîîliğin öğretilmediğini belirterek insanların "Şîî padişah istemiyoruz" diye tepki

ve hukukî temellere dayandığını öğrenebilecekleri neredeyse hiçbir kaynak yoktur. Dönemin tarihçisi Hasan-ı Rumlu (ö. 985/1577)'nun zikrettiğine göre elde bulunan tek eser, İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Kavâidü'l-İslâm* adlı eseridir. Bu kitap, yeni devletin ve mezhebin temeli olmuştur.<sup>49</sup>

Şah İsmail'in böyle riskli bir karar vermesinin elbette farklı sebepleri vardı. Zira o, şahsî düşünceleri kadar kendisini iktidara taşıyan Kızılbaşların eğilimlerini de dikkate almak zorundaydı. Savory'e göre Şah'ın böyle bir uygulamayı başlatmasının ardında muhtemelen yeni kurulan devleti, güçlü Sünnî komşusu Osmanlı'dan farklılaştıracak bir ideoloji ile destekleme arzusu yatıyordu. Woods'a göre de yerleşik ve göçebe topluluklar tadrîci olarak Şîilik semsiyesi altında toplanarak Türk-Tâcık bölünmesinin önüne geçilebildi.<sup>50</sup>

Abbâs İkbâl, Şah İsmail'in bu mezhebi halka zorla benimsettiğini ve bu uğurda bazılarını öldürtmekten çekinmediğini, fakat böylece İran'da mezheb birliğini sağladığını ve saldırgan Osmanlılara karşı halkını koruduğunu belirtmektedir.<sup>51</sup> Kesrevî ise Sünnî-Şâfiî bir âileden gelen Safevîlerin Şeyh Cüneyd döneminden itibaren şahlık hevesine kapılmalarıyla birlikte Şîiliğe yöneldiklerini, Sünnî Şirvanşahların elinden çok çektikleri için onların Şîiliğinin Ali sevgisinden ziyade Muâviye buğzuna dayandığını ileri sürmektedir.<sup>52</sup>

göstermelerinden korktuklarını söylemişlerdir. Bk. *Âlemârâ-yı Safevî*, haz.: Yedullah Şükri, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahran 1350, ss. 64-65.

49 Bk. Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevarih: A Chronicle of The Early Safawis Being The Ahsanu't-Tawarikh of Hasan-ı Rumlu vol. I. (Persian Text)*, edit.: C. N. Seddon, Oriental Institute, Baroda 1931, s. 61; Arjomand, *The Shadow of God*, s. 106. Uyar, Rumlu'nun *Kavâidü'l-İslâm* şeklinde verdiği kitap isminin, Hillî'nin bu isimde bir eserin bulunmamasından dolayı *Kavâidü'l-ahkâm* olması gerektiğini söylemektedir. Bk. Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîasi'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, s. 139.

50 Bk. R. M. Savory, "Safawids", *The Encyclopedia of Islam-New Edition*, E. J. Brill, Leiden 1995, c. VIII, s. 765; Savory, "Safavid Persia", *The Cambridge History of Islam*, edit.: P. M. Holt-K. S. Lambton-Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge 1970, c. VI, s. 398; John E. Woods, *The Aqquyunlu, Clan, Confederation, Empire, A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics*, Bibliotheca Islamica, Chigago 1976, ss. 181-182. Ayrıca bk. Richard Tapper, *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler*, çev.: F. Dilek Özdemir, İmge Kitabevi, Ankara 2004, ss. 82-83; Parsâdüst, *Şah İsmail-i Evvel*, ss. 694-697; Muhammed Kerim Yusuf Cemâli, *Teşkil-i Devlet-i Safevî*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, İsfahan 1372, ss. 150-151; Çelenk, 16. Ve 17. *Yüzyıllarda Safevî Şîiliği*, s. 123; Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şîî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2002, sayı: 18, ss. 55-102.

51 Abbâs İkbâl-i Aştıyânî, *Târîh-i Mufassal-ı İrân: Ez Sadr-ı İslâm Tâ İnkırâz-ı Kaçariyye*, haz.: Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbhâne-i Hayyam, Tahran ts., ss. 667-668.

52 Ahmed Kesrevî, *Şeyh Safi ve Tebâreş*, yy., Tahran 1976, ss. 58-59.

Neticede Safevîler kuruluşunun ilk asrında dört sahada sıkı bir Şîîleştirme politikası izlediler: Bunlar, Kızılbaşların temsil ettiği mehdîci/gulûv fikirlerin yok edilmesi, halk arasında yaygın olan sûfîliğin bastırılması, Sünnîliğin baskı altına alınması ve On İki İmam Şîîliğinin propagandası şeklinde sıralanabilir.<sup>53</sup>

Konumuz açısından burada şu sorunun cevabını bulmaya çalışacağız: Sünnî bir tarîkatın içinden çıkan Şîî bir devlet –iddia edildiği gibi– eğer tasavvufun/tarîkatların Şîîliği kabul edişi kolaylaştırıcı bir etkisi olduğuna inanıyordusa, niçin bunları yaygınlaştırma yoluna gitmedi de zecrî tedbirlerle bastırmaya çalıştı?

Bilindiği üzere Safevîler, daha önceki Şîî ulemânın tasavvufa/tarîkatlara muhâlif tutumunu tevârüs etmişlerdir. Hatta bunu daha da ileri götürüp ellerindeki devlet gücüyle tarîkatlara karşı baskıcı ve cezâlandırıcı bir politika izlemişlerdir. Şah İsmail başlangıçta bazı sûfîlerle uzlaşmacı bir tutum<sup>54</sup> sergilemişse de ilk yıllarından itibaren Safevîlerin hâkim oldukları coğrafyada faaliyet gösteren bütün tarîkatlar hızla düşüşe geçmişler ve zamanla Şîîliğini ilan eden birkaçı hariç bu topraklardan silinmişlerdir. *Ravzâtü'l-Cinân* müellifinin şu sözleri devletin ilk şâhından itibaren bu politikanın nasıl uygulamaya geçtiğini açıkça göstermektedir:

*“Şah İsmail Safevî zamanında bütün silsileler/tarîkatlar darmadağın hale getirilmiş, onların seleflerine ait kabirler hiçbir iz kalmayacak şekilde yok edilmiştir.”*<sup>55</sup>

Tarâik yazarı Şîrâzî de şu sözleriyle onu teyit etmektedir:

*“Cenâb-ı Şah İsmail, ehl-i sünnet şeyhlerinin hankâhlarına varıyor, onları yıktırıyor ve söz konusu meşâyihin hile ve aldatmacalarını insanlara açıkça gösteriyordu.”*<sup>56</sup>

İlk dönemden itibaren Hz. Ebu Bekir’e ulaşan bir silsileyi esas alan ve Şîîlik karşıtı bir tavır sergileyen Nakşibendiyye de Safevî düşmanlığından payını almıştır. Kazvinli Şeyh Ali Kürdî (ö. 925/1519)’nin öldürülmesi ve bazı şeyhlerin zorunlu olarak Osmanlı ülkesine göç etmeleri bunu teyit etmektedir.

53 Arjomand, *The Shadow of God*, s. 109.

54 Mesela Şah İsmail, Azerbaycan’da tarîkat faaliyetlerinde bulunan ve Sünnî olduğu bilinen Kübrevî şeyhi Emir Seyyid Ahmed Lâlâ’ya dokunmamış ve hatta onun oğlu Emir Şihâbüddîn Lâlâ’yı da kısa bir süreliğine Sadr makamına tayin etmiştir. Bk. Arjomand, *The Shadow of God*, s. 114. Kanaatimizce Şah’ın bu kararında söz konusu âilenin gücü ve toplumsal nüfuzu çok etkili olmuştur.

55 Bk. Kerbelâi, *Ravzâtü'l-Cinân*, c. I, ss. 490-491.

56 Mâsum Ali Şah, *Tarâik*, c. I, s. 283.

Safevîler 916/1510'da Nakşibendiyye'nin güçlü olduğu Herat'ı ele geçirince Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)'nin cesedini mezarından çıkarıp yok etmeye bile yeltenmişlerdir. Bu yüzden pek çok Nakşî şeyhi kendi ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır.<sup>57</sup>

Safevî tehlikesini sezen Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487)'nin kardeşi Mevlânâ Alaaddîn (ö. 867/1462-63)'in Tebriz'deki tekkesinden ayrılmasının ardından İbrahim Gülşenî (ö. 940/1534)'nin de Tebriz'i terk etmesi Halvetîlik'in Safevî topraklarından silinmesi anlamına geliyordu.<sup>58</sup> Mevlevîler de aynı şekilde baskı altındaydı. Bir evde *Mesnevî* bulundurmamak tehlikeli görülüyordu. Hatta bu tarîkate mensup bazı kişiler Şah Tahmasb (ö. 984/1576) tarafından İran'dan sürüldü.<sup>59</sup> Herkes onlar kadar şanslı değildi. Zira Şah İsmail 909/1503'te Fars'ı ele geçirdiğinde, sadece Kâzerûniyye tarikatının kurucusu Ebu İshak Kâzerûnî (ö. 426/1035)'nin türbesinin tahrip edilmesiyle yetinilmedi, aynı zamanda bu tarîkate bağlı dört bin kadar insan katliama tabi tutuldu.<sup>60</sup>

Tarihçi İskender Bey Türkmân'ın anlattıklarına bakacak olursak, Safevîlerin sûfiler aleyhindeki faaliyetlerinin sadece ehl-i sünnet meşâyihini kapsamadığını, hatta onların kendi tarikatlarına –Safeviyye- mensup kişileri bile öldürtmekten çekinmediklerini görmekteyiz. Müellifin kaydettiğine göre Kazvin Dârûğası<sup>61</sup> ile sûfiler<sup>62</sup> arasında bir alışveriş sırasında tartışma çıkmıştır. Sûfiler, Dârûğaya ve adamlarına karşı koyunca haber Şah İsmail

57 Safevîler'in Nakşibendiyye'ye karşı tutumları için bk. Hamid Algar, *Nakşibendîlik*, haz.: A. Cüneyd Köksal, İnsan Yay., İstanbul 2007, ss. 161-215. Arjomand, sadece Câmî'nin değil şeyhi Kaşgârî'nin türbesinin de tahrip edildiğini belirtir. Bk. Arjomand, *The Shadow of God*, s. 112. Albert Hourani'ye göreyse Nakşîler baskı ve zulümden de öte imha edilmişlerdir. Bk. Hourani, "Aspects of Islamic Culture: Introduction", *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. Thomass Naff-Roger Owen, Southern Illinois University, Carbondale 1977, s. 274.

58 Arjomand, *The Shadow of God*, s. 113. Gülşenî'nin siyâsilerle ilişkileri ve seyahatleri hakkında bk. Himmet Konur, *İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 110-128.

59 Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, D. Reidel Publishing, Dordrecht 1968, s. 294.

60 Arjomand, *The Shadow of God*, s. 112.

61 Dârûğa, şehrin idâri ve mâli işlerinden sorumlu görevlisidir.

62 Şeyh Cüneyd ve Haydar'ın taraftarlarına sûfiler deniyordu. Şah İsmail zamanında onun takipçileri ve ordu mensupları Kızılbaş olarak anılırken sûfî unvanı daha çok Rumlu, Şamlu ve Kacar aşiretlerine mensup şöhretli eski sûfiler ve Safevî tarikatının müridleri gibi sınırlı sayıdaki bir grup insana veriliyordu. Bk. Hüseyin Mirçâferî, "Tasavvuf ve Safevîler Döneminde Sûfî Kelimesinin Anlamındaki Aşamalı Değişim", çev.: Sağıp Atlı, *Sûfî Araştırmaları-Sufi Studies*, Manisa 2013, c. 3, sayı: 5, ss. 107-114.

Mirzâ'ya ulaştırılmıştır. Onun da sûfler tâfesiyle arası hiç iyi değildir. Bundan dolayı bütün emirlerine hazırlanıp bu kişilerin üzerine yürümelerini ve onları öldürmelerini emretmiştir. Sûfler bu durumu anlayınca üzerlerindeki silahları atıp kaçmışlardır. Kızılbaş gaziler de onları takip etmişler ve Turfetü'l-Aynî denilen bir yerde onlardan takriben beş yüz kişiyi katletmişlerdir.<sup>63</sup>

XI/XVII. asırda Safevî devlet kimliği iyice oturup, tarikat yapısından tamamen uzaklaşılınca devlet bürokrasisini oluşturan ulemânın sûflere olan baskısı ve reddiyeleri daha da artmıştır.<sup>64</sup> Zira ulemâ, dînî anlayışları başlangıçta büyük oranda tasavvuf etrafında şekillenen, fakat zamanla aşırı mehdîci ve tasavvufu bağdaşmayacak heretik söylemlere yönelen Kızılbaşların bütün inanç ve uygulamalarını tasavvuf olarak kabul etmiştir.<sup>65</sup> Dolayısıyla din adamları sınıfının otoritesine dayalı bir devlet düzeni güçlenirken ve Şîî-sûfî duygular taşıyan Kızılbaşların yönetimdeki etkisi kırılmaya çalışılırken tasavvuf da hedef tahtasına konulmuştur. Böylece ulemâ hem gücünü iyice pekiştirmeyi hem de kendi anlattıklarının gerçek, diğerlerinse sahte ve uydurma olduğunu halka benimsetmeyi arzulamıştır. Sûfler ve gelenekleri o kadar çok eleştirilmiştir ki irfâna meyilli hakimler bile Fıkıh alanında uzmanlaşmış ulemânın sert tepkilerinden çekinerek tasavvuf erbâbını yerme gereği duymuştur.<sup>66</sup> Böylece nazarî planda bir irfân anlayışı kısmen yaşama imkânı bulduysa da tasavvufun uygulama sahası olan tarikat âdâb ve erkânı ile şeyh-mürîd ilişkileri yok olmaya mahkûm edilmiştir.

63 İskender Bey Türkân, *Târîh-i Âlemârâ-yı Abbâsi*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran 1314, c. I, ss. 208-209. Burada kasdedilen II. Şâh İsmail (ö. 985/1578)'dir. Onun sûflere karşı sert tutumu bilinmektedir. Bazı sûfleri ve Kızılbaşları öldürtmekten çekinmemiştir. Halîfetü'l-Hulefâ mevkiinde bulunan, yani bütün tarikat faaliyetlerinden sorumlu olan Hüseyin Kuli Hulefâ'ya bile işkence etmekten çekinmemiştir. Bk. Ahmed Temîm Dârî, *İrfân ve Edeb Der Asr-ı Safevî*, İntişârât-ı Hikmet, yy., 1372, c. I, ss. 51-52.

64 Mîr Masum Ali Şâh eserinde tasavvuf aleyhinde eser yazan bazı kişileri zikreder. Bk. *Tarâik*, c. I, ss. 174-186. Tasavvuf karşıtı reddiyeler hususunda ayrıca bk. Resûl Ca'feriyân, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Safevî*, Neşr-i İlm, Tahran 1388, c. I, ss. 747-882; Andrew J. Newman, "Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of The Hadiqat al-Shia Revisited", *Iran: British Institute of Persian Studies*, 1999, sayı: 37, ss. 95-108; Uyar, "Safevî Devleti'nde Tasavvuftan Teşeyyu'a (İmâmiyye Şîası) Geçiş", ss. 125-131; Mongol Bayat, "Kaçar Dönemi İran'ında Tasavvuf Karşıtlığı", çev.: Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2004, c. 13, sayı: 1, ss. 229-243.

65 Kathryn Babayan, *The Waning of The Qizilbash: The Spiritual and The Temporal in Seventeenth Century Iran*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1993, s. 70, 139.

66 Örneğin Molla Sadrâ *Kesrû'l-Esnâm* adlı eserinde gulât ile sûfler arasını ayırmaya çalışır ve bazı derviş geleneklerini sert bir biçimde eleştirir. Çünkü o, ulemânın gerçek sûfler ile diğerleri arasında bir fark gözetmediğini ve kendisi gibi irfânla uğraşan kişilerin de tehlikeli görüldüğünü biliyordu. Bk. Babayan, *The Waning*, s. 138.

Safevîler döneminde kısmî olarak varlıklarını koruyan ve bugüne kadar gelebilen tarikatlar sadece Nimetullahiyye ile Kübreviyye'nin kollarından olan Zehebiyye ve Nurbahşiyye'dir. Bunların arasında bütün Safevî tarihi boyunca aktif kalabilmeyi başarmış tek tarikat ise Zehebiyye'dir. O da ağırlıklı olarak Şiraz merkezli bir faaliyet yürütmüştür. Kendilerini sahv erbabı olarak nitelendiren bu ekol mensupları daha çok uzlaşmacı ve entelektüel bir tasavvufî hayatı takip etmişlerdir.<sup>67</sup>

Kübreviyye'nin diğer kolu Nurbahşiyye ise Muhammed Nurbahş'ın vefâtından sonra oğlu Şah Kâsım Feyzbahş (ö. 917/1511) tarafından devam ettirilmiştir.<sup>68</sup> Nurbahşiyye'nin İran coğrafyasındaki varlığı, Feyzbahş'ın halifeleri vasıtasıyla sürdürülse de bu yapının İran dışında daha rahat bir yayılma imkânına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira Şâh Kâsım'ın bir diğer halifesi Şemseddîn Irâkî (ö. 932/1526) ile tarikat, Keşmir'e kadar ulaşmıştır. Fakat bu bölgenin hâkimi Mirzâ Haydar Duğlât (ö. 957/1551)'in takibine uğrayan Nurbahşîler, Keşmir'de rahat bir faaliyet gösteremedikleri için Pakistan'ın özellikle kuzey dağlık bölgelerine doğru çekilmişlerdir. Bugün başta Baltistan olmak üzere, Pakistan'ın diğer bazı büyük şehirlerinde de pek çok Nurbahşî mensubu yaşamaktadır. Bu kişiler Sünnîlik ile Şîlik karışımı bazı inanç ve ibâdet biçimlerini devam ettirmektedirler. Ayrıca İran'da da küçük bir Nurbahşî grubu faaliyetini sürdürmektedir.<sup>69</sup>

Adını Sünnî bir seyyidler âilesinden gelen Şah Nimetullah-i Velî (ö. 834/1431)'den alan Nimetullahiyye tarikatı, Safevî Devleti kuruluncaya kadar Orta Asya'da ve İran'da bir hayli yaygınlaşmıştı. Safevîler iktidara geldiğinde tarikatın biri Kirman'da diğeri Hindistan/Dekken'de olmak üzere iki merkezi vardı. Buralar Şah Nimetullah'ın torunları tarafından idare ediliyordu. Safevîler kuruluşlarının ilk asrında iyi bir örgütlenme ağına

67 Zehebiyye hakkında bk. Esedullah Hâverî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebi*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1362; Ata Anzali, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", *Journal of Sufi Studies*, 2013, sayı: 2, ss. 149-175; Leonard Lewisohn, "An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part II: A socio-cultural profile of Sufism, from the Dhahabi revival to the present day", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, 1999, sayı: 1, ss. 36-59.

68 Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, c. II, ss. 148-149.

69 Nurbahşiyye'nin Muhammed Nurbahş'tan sonraki dönemi hakkında bk. Shahzad Bashir, "After The Messiah: The Nurbakhshiyeh in Late Timurid and Early Safavid Times", *Society and Culture in The Early Modern Middle East, Studies on Iran in The Safavid Period*, edit.: Andrew J. Newman, Brill, Leiden 2003, ss. 295-313; Andreas Rieck, "The Nurbakhshis of Baltistan-Crisis and Revival of A Five Centuries Old Community", *Die Welt Des Islams*, 1995, sayı: 2, ss. 159-188.

sahip olan ve Türkmenler de dâhil halk üzerinde büyük nüfûzu bulunan bu tarîkatla iyi ilişkiler geliştirmeye çalıştılar. Mesela Nimetullâhî şeyhleriyle Safevî âilesi arasında pek çok evlilik gerçekleşti. Yine Nimetullahiyye'nin Yezd'deki şeyhi Mîr Nizâmüddîn Abdülbâkî (ö. 920/1514), 917/1511'de Şah İsmail tarafından önce "Sadr", ardından "Emîrül-Ümerâ" ve daha sonra da "Vekîl-i Nefs-i Nefs-i Hümâyün" olarak atandı. Muhtemelen tarîkat da bu sırada Şîleşti. Fakat bir müddet sonra Nimetullahiyye içinde politik arzular belirmeye başlayınca iyi ilişkiler sona erdi ve bu tarîkat, faaliyet sahasını daha çok Hindistan'a kaydırmak zorunda kaldı.<sup>70</sup> XII/XVIII. asrın ikinci yarısından sonra Mir Masum Ali Şah'la İran'da tekrar yayılma zemini arayan Nimetullâhiyye Mîr Mâsum Ali Şah (ö. 1212/1797)'ın ve onu takip eden Nûr Ali Şah (ö. 1213/1798)'ın öldürülmeleri başta olmak üzere pek çok zorlukla karşılaştı.<sup>71</sup>

Bütün bu anlatılanlardan sonra aklımıza yine de şöyle bir soru gelebilir: Nimetullahiyye, Nurbahşiyye ve Zehebiyye gibi günümüze kadar ulaşmış olan tarîkatlar nasıl yaşama imkânı bulabildiler? Araştırmalarımızdan çıkardığımız kadarıyla bu soruya cevap olarak şunları söyleyebiliriz: Öncelikle bahsi geçen bu tarîkatlar hemen değilse bile bir müddet sonra Şîleştiler. Toplumsal baskı nedeniyle müntesibleri gittikçe azalan bu yollar özellikle siyâsi ve ekonomik çıkar ilişkilerinden kendilerini uzak tutmaya çalıştılar. Şah II. Abbas (ö. 1077/1666) devri gibi bazı dönemlerde tasavvuf ehline gösterilen kısmî rahatlıktan istifâde ettiler.<sup>72</sup> Ulemânın reddiyelerine karşı fazla ses çıkarmadılar/çıkaramadılar. Baskılar arttığı anda aynı zamanda tasavvufî bir terbiye metodu olan seyahati tercih ettiler.<sup>73</sup> Çok kalabalık olmadıkları için yer değiştirmeleri kolay oluyordu ve bazı bölgelerde varlıklarına izin veriliyordu. Söz konusu gruplar tarîkat ritüellerinde de büyük oranda değişikliğe gittiler. Semâ' ve mûsikî ile yapılan zikirlerden ziyade Kur'an tilâvetine, hadis

70 Bu konuda geniş bilgi için bk. Michael Connel, *The Nimatullahi Sayyids of Taft; A Study of Evolution of a Late Medieval Iranian Sufi Tarikah*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2004, ss. 189-243. Ayrıca bk. Mahmud Erol Kılıç, "Nîmetullâh-ı Velî", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss. 133-135.

71 Bu hususta bk. William Ronald Royce, *Mir Ma'sum Ali Shah and The Nî'mat Allahi Revival 1776-77 to 1796-97: A Study Of Sufism and It's Opponents in Late Eighteenth Century Iran*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1979.

72 Muhsin Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, çev.: Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2013, s. 274.

73 Algar'ın belirttiği gibi hacca gitmek, Safevî zulmünden kaçmayı kolaylaştırmak için kimi zaman kullanılan bir bahane niteliğindedir. Bk. Algar, *Nakşibendîler*, s. 191.

kıraatine ve ehl-i beyt övgüsüne dayanan toplantılar yapmaya başladılar.<sup>74</sup> Böylece toplumda az da olsa varlıklarını sürdürmeyi başardılar.

## Sonuç

Bugüne kadar yapılan araştırmalarda Şiilik ile tasavvuf arasındaki bir ilişkiden bahsedildiğinde, çoğu kez tasavvufun doğuşu, gelişmesi, bazı şahısları ve kavramları üzerindeki Şiî etkisi kast edilegelmiştir. Dolayısıyla bu ilişkide etken taraf hep Şiîliktir. Genellikle Şiî dünya görüşünün ve inanç esaslarının tasavvufu alakalı değerlendirmeleri esas kabul edilerek bir araştırmaya başlanılmaktadır. Söz konusu çalışmalarda dikkat çeken yön, indirgemeci bir yaklaşımla meseleye sadece Şiîliğin tesiri açısından bakmak ve tasavvufun ürettiği bilgileri ve İslâm düşüncesine yaptığı katkıları görmezden gelmektir. Bunda belki mezhebin tasavvufa/tarıkata göre daha geniş bir şemsiye sunmasının payı vardır. Fakat bu bakış, neredeyse aynı zamanlarda teşekkül eden iki yapıdan birini diğerinin ürünü görme gibi bir kolaycılığa da kapı aralamaktadır.

Safevîler öncesi devre gelindiğinde her nedense tasavvufun Şiîliğe katkı sunmasından ve Şiîleşmenin önünü açtığından söz edilmeye başlanmaktadır. Bakış açısındaki bu değişim ve kırılma, tarihin belli bir dönemine odaklanıp öncesinde oluşmuş geleneği ve birikimi görmezden gelmek demektir. Zira 1500'lere gelinceye kadar hem Şiilik hem de tasavvuf dayandıkları esasları belirlemiş, gelişimini tamamlamış ve hatta pek çok fırka ve tarikat halinde müesseseseleşmiştir. Safevîler devrinde yapılan, On İki İmam Şiîliğini devletin resmi mezhebi haline getirmek ve gerektiğinde zorla yaymaktır. Bundan en büyük darbeyi yiyen taraf Sünnî ulemâ ve tarikatlar olmuştur. Hal böyleyken ortak bazı şahıslara ve kavramlara sahip diye tasavvufu Şiîliğin yayılmasına hizmet eder bir şekilde sunmak hem tarihsel süreci doğru okuyamamak hem de Safevîlerin kendilerini iktidara taşıyan Kızılbaşlar da dâhil diğer pek çok kesime yaptığı baskıyı görmezden gelmek demektir.

Kanaatimizce Safevîlerin Şiîliği ilanı daha çok siyâsi nedenlere dayanmaktadır. Hem komşularının Sünnî olması hem de kendilerini iktidara taşıyan zümrelerin kitâbî mânâda olmasa bile Şiîliğin bazı unsurlarına sıkı sıkıya bağlılık göstermesi Şah İsmail'in tercihinde çok büyük bir rol

74 Zehebiyye meşâyihinden Pervîzî bu duruma işaret etmektedir. Bk. Şemseddîn Pervîzî, *Tezkiretü'l-Evliyâ, Çâphâne-i Rızâî, Tebriz 1332, ss. 295-296.*



oynamıştır. Kaldı ki Safevîleri iktidara taşıyan esas gücün tasavvuf olduğunu iddia etmek de çok yanıltıcıdır. Bu unsur onlara ruhânî bir boyut bahsettiği için elbette önemlidir. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın merkezle ilişkileri problemlili olan aşiretlerin dikkatlerini çekmede şeyh kimlikleri etkili olmuştur. Fakat bizce onları şahlığa taşıyan daha çok Akkoyunlular (1340-1514)'la sıhriyet bağı kurmaları<sup>75</sup>, dolayısıyla doğrudan siyasetin bir parçası haline gelmeleridir. Devrin şartlarını da iyi gözlemleyen Safevîler, kitleleri harekete geçirebilecek mehdî anlayışını kullanarak siyâsi/dünyevî gayelerini gerçekleştirebilmişlerdir. Fakat diğer hareketler, mesela Muhammed Nurbahş böyle bir siyâsi bağlantıya ve Kızılbaşlar gibi savaşçı destekçilere sahip olmadığı için Safevîlerle aynı sonuca ulaşamamıştır.

Tasavvufun Şîîliğin yayılmasını kolaylaştırdığı tezi de bizce Safevîleri iktidara taşıyan gücün tasavvuf olduğu iddiası gibi fazlaca abartılıdır. Çünkü yaşanan süreç ve Safevîlerin tarikatlarla ilişkileri bu tezi desteklemekten oldukça uzaktır. Bir kere Safevîler kendileri de bir tarikat yapısı içinden doğdukları ve tarikatların toplumsal ve siyasal gücünü çok iyi bildikleri için diğer tarikatları ve dinî/siyâsi hareketleri en başından beri rakip olarak görmüşler ve buna uygun bir siyâset tarzı benimsemişlerdir. Bunu kendilerine bürokratik bir meşruiyet arayan ulemânın da desteklemesi aslında en çok Safevî şahlarının işine gelmiştir. Böylece onlar baskı ve yıldırma politikaları için dinî bir cevaz da bulmuşlardır. Aslında Safevîlerin Sünnî tarikatların yanı sıra Şîî tarikatları da sindirme girişimi, meselenin sadece geçici/konjonktürel bir mâhiyet arz etmediğini, daha derinlerdeki bir anlayışa dayandığını ortaya koymaktadır. Bu da Şîî dünya görüşünde tarikat tipi hareketlere yer olmadığıdır.

## Kaynakça

*Âlemârâ-yı Safevî*, haz.: Yedullah Şükrî, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan, Tahran 1350.

Algar, Hamid, "Some Observations on Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies: Journal of The Society for Iranian Studies*, Toronto 1974, c. 7, sayı: 1-2, ss. 287-293.

Algar, Hamid, *Nakşibendîlik*, haz.: A. Cüneyd Köksal, İnsan Yay., İstanbul 2007.

Âmülî, Seyyid Haydar, *Câmi'ü'l-esrâr ve menba'ü'l-envâr*, haz.: Osman Yahya-Henry

75 Muhsin Keyanî'ye göre de tarihî ve içtimâî şartlara ilave olarak anne tarafından saltanat ve şehzâdelikle kurdukları bu bağ, muhtemelen onları cihangirlik yoluna çeken en önemli âmil olmuştur. Bk. Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 270.

- Corbin, Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa, Tahran 1989.
- Anzali, Ata, "The Emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran", *Journal of Sufi Studies*, 2013, sayı: 2, ss. 149-175.
- Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and The Hidden Imam*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Aştıyânî, Abbâs İkbâl-i, *Târîh-i Mufasssal-ı İrân: Ez Sadr-ı İslâm Tâ İnkırâz-ı Kaçariyye*, haz.: Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbhâne-i Hayyam, Tahran ts.
- Ay, Zahide, *Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Babayan, Kathryn, *The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and The Temporal in Seventeenth Century Iran*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1993.
- Bashir, Shahzad, "After The Messiah: The Nurbakhshiyeh in Late Timurid and Early Safavid Times", *Society and Culture in The Early Modern Middle East, Studies on Iran in The Safavid Period*, edit.: Andrew J. Newman, Brill, Leiden 2003.
- Bashir, Shahzad, *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yale University, 1997.
- Bausani, Alessandro, "Religion Under The Mongols", *The Cambridge History of Iran*, edit.: J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Bausani, Alessandro, *The Persians*, çev.: J. B. Doone, Elek Books, London 1975.
- Bayat, Mongol, "Kaçar Dönemi İrân'ında Tasavvuf Karşıtlığı", çev.: Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2004, c. 13, sayı: 1, ss. 229-243.
- Ca'feriyân, Resûl, *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Safevî*, Neşr-i İlm, Tahran 1388.
- Cebecioğlu, Ethem, "Haydar el-Âmülî", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, ss. 26-27.
- Cemâli, Muhammed Kerim, *Teşkil-i Devlet-i Safevî*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, İsfahan 1372.
- Connel, Michael, *The Nimatullahi Sayyids of Taft; A Study of Evolution of a Late Medieval Iranian Sufi Tarikah*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2004.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 2002.
- Çelenk, Mehmet, *16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Daftary, Farhad, *Muhalif İslamın 1400 Yılı: İsmaililer-Tarih ve Kuram*, çev.: Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001.
- Dalkıran, Sayın, "İrân Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İrân'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2002, sayı: 18, ss. 55-102.
- Dârî, Ahmed Temîm, *İrfân ve Edeb Der Asr-ı Safevî*, İntişârât-ı Hikmet, yy.,1372.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "İsnâşaeriyye", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, ss. 142-147.
- Gökbulut, Süleyman, "Sünnî Bir Tarikatın Şiileşen Kolları: Kübreviyye-Şiîlik İlişkisi", *Marife*, Konya 2009, c. 8, sayı: 3, ss. 285-308.
- Gökbulut, Süleyman, *Necmeddîn-i Kübrâ*, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Gündüz, Tufan, "Safevîler", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 451-457.

- Hâverî, Esedullah, *Zehebiyye: Tasavvuf-i İlmî-Âsâr-ı Edebî*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1362.
- Hourani, Albert, "Aspects of Islamic Culture: Introduction", *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, edit.: Thomass Naff-Roger Owen, Southern Illinois University, Carbondale 1977.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1978.
- Jamal, Nadia Eboo, *The Continuity of The Nizari Ismaili Da'wa 1256-1350*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, New York University 1996.
- Kaplan, Doğan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiîleştirme Politikaları", *Marife*, Konya 2009, c. 8, sayı: 3, ss. 183-203.
- Kara, Mustafa, "Ma'rûf Kerhî ve Tasavvuf-Şia İlişkisi Üzerine", *Hareket*, İstanbul 1980, sayı: 16-17, ss. 3-14.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, tahk. Mahmud Emin en-Nevâvî, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1969.
- Kerbelâî, Hâfız Hüseyin, *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, haz.: Cafer Sultan el-Karrâî, İntişârât-ı Sütûde, Tahran 1344.
- Kesrevî, Ahmed, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, yy., Tahran 1976.
- Kevserânî, Vecih, *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev.: Ramazan Yıldırım, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 2006.
- Keyanî, Muhsin, *Hankahlar Tarihi*, çev.: Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2013.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Ni'metullâh-ı Velî", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss. 133-135.
- Konur, Himmet, *İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Risâle*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999.
- Lewisohn, Leonard, "An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part II: A socio-cultural profile of Sufism, from the Dhahabi revival to the present day", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, 1999, sayı: 1, ss. 36-59.
- Massignon, M. Louis, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev.: İsmet Birkan, Ardıç Yay., Ankara 2006.
- Mazzoui, Michel M., *Shî'ism and The Rise of Safavids*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1966.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, haz.: Bediüzzaman Firûzanfer, İntişârât-ı Dûstân, Tahran 1384.
- Mircâferî, Hüseyin, "Tasavvuf ve Safevîler Döneminde Sûfi Kelimesinin Anlamındaki Aşamalı Değişim", çev.: Sagıp Atlı, *Sûfi Araştırmaları-Sufi Studies*, Manisa 2013, c. 3, sayı: 5, ss. 107-114.
- Mîrhând, Hamîdüddîn Muhammed, *Ravzatü's-Safâ Fî Sireti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, haz.: Cemşid Keyânfer, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1380.
- Momen, Moojen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, New Haven 1985.

- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies: Journal of The Society for Iranian Studies*, Toronto 1974, c. 7, sayı: 1-2, ss. 271-286.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Makaleler II*, çev.: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, çev.: Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Newman, Andrew J., "Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of The Hadiqat al-Shia Revisited", *Iran: British Institute of Persian Studies*, 1999, sayı: 37, ss. 95-108.
- Nurbahş, Muhammed, *er-Risâletü'l-i'tikadiyye*, haz. M. Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş" içinde, *Bulletin D'études Orientales*, 1961-62, sayı: 17, ss. 139-203,
- Öngören, Reşat, "Safeviyye", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 460-462.
- Öngören, Reşat, "Sünni Bir Tarikattan Şiî Bir Delete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevi Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, İstanbul 1995, sayı: 11, ss. 82-93.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Moğollar", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, ss. 225-229.
- Parsâdüst, Menuçîhr, *Şah İsmail-i Evvel*, Şirket-i Sihâmî, Tahran 1375.
- Pâzûkî, Şehrâm, "Câmiu'l-Esrâr-ı Seyyid Haydar Âmulî: Câmi-i Tasavvuf ve Teşeyyu", *İrfân-ı Şîî* içinde, haz.: Muhammed Kerîmî Zencânî, İntişârât-ı İtiliât, Tahran 1386.
- Pâzûkî, Şehrâm, "İrfân, Tasavvuf, İslâm ve İran", *Mecmûa-i Makâlât-ı Hemâyiş-i İrfân, İslâm, İran ve İnsân-ı Muâsir*, haz.: Şehrâm Pâzûkî, İntişârât-ı Hakikat, Tahran 1385.
- Pervîzî, Şemseddîn, *Tezkiretül-Evliyâ, Çâphâne-i Rızâî*, Tebriz 1332.
- Petrushevsky, Ilya P., *Islam in Iran*, çev.: Hubert Evans, The Athlone Press, London 1985.
- Pourjavady, Nasrollah-Peter Lamborn Wilson, "Isma'ilis and Ni'matullahis", *Studia Islamica*, 1975, sayı: 41, ss. 113-135.
- Pürcevâdî, Nasrullah, "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", çev.: Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2002, c. 11, sayı: 1, ss. 233-242.
- Râzî, Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasenî, *Tebziratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlât-i-enâm*, haz.: Abbâs İkbâl, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1364.
- Rieck, Andreas, "The Nurbakhshis of Baltistan-Crisis and Revival of A Five Centuries Old Community", *Die Welt Des Islams*, 1995, sayı: 2, ss. 159-188.
- Roemer, H. R., "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadâr", *The Cambridge History of Iran*, edit.: J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Roemer, H. R., "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, edit.: J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Royce, William Ronald, *Mir Ma'sum Ali Shah and The Ni'mat Allahi Revival 1776-77 to 1796-97: A Study Of Sufism and It's Opponents in Late Eighteenth Century Iran*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1979.
- Rumlu, Hasan-ı, *Ahsenü't-Tevârih: A Chronicle of The Early Safawis Being The Ahsanu't-Tauarikh of Hasan-ı Rumlu vol. I. (Persian Text)*, edit.: C. N. Seddon, Oriental Institute, Baroda 1931.
- Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, D. Reidel Publishing, Dordrecht 1968.

- Savory, R. M., "Safavid Persia", *The Cambridge History of Islam*, edit.: P. M. Holt-K. S. Lambton-Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- Savory, R. M., "Safawids", *The Encyclopedia of Islam-New Edition*, E. J. Brill, Leiden 1995.
- Seyyid, Kemâl, *Nüshû' ve sukûtu'd-devleti's-safeviyye*, Mektebetü Fedek, Kum 2005.
- Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, Ötüken Yay., İstanbul 2010.
- Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1972.
- Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-sâğâniyye*, Merkezü'l-Kâimiyye, Isfahan ts.
- Şîrâzî, Mâsum Ali Şah, *Tarâiku'l-Hakâyık*, haz.: Muhammed Cafer Mahcûb, İntişârât-ı Kitâbhâne-i Senâi, Tahran ts.
- Şüsterî, Nûrullah, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, haz.: Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbfürûş-i İslâmiyye, Tahran 1365.
- Tapper, Richard, *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler*, çev.: F. Dilek Özdemir, İmge Kitabevi, Ankara 2004.
- Tenhâyî, Hüseyin Ebu'l-Hasan, "Nazariyye-i Şeyh Seyyid Haydar Âmulî Der Menzilet-i Tasavvuf ve Sûfî", *İrfân-ı Şîî* içinde, haz.: Muhammed Kerîmî Zencânî, İntişârât-ı İttılâât, Tahran 1386.
- Tosun, Necdet, "Nurbahşiyye", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss. 248-249.
- Tosun, Necdet, "Silsile", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 206-207.
- Türkmân, İskender Bey, *Târîh-i Âlemârâ-yı Abbâsî*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran 1314.
- Usluer, Fatih, *Hurufilik*, Kabcacı Yay., İstanbul 2009.
- Uyar, Mazlum, "Safevî Devleti'nde Tasavvuftan Teşeyyu'a (İmâmiyye Şîası) Geçiş ve Tasavvufa Karşı Alınan Tavır", *Akademik Araştırmalar*, İstanbul 1999, sayı: 3, ss. 121-137.
- Uyar, Mazlum, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar*, İstanbul 2001, sayı: 7-8, ss. 85-99.
- Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârilik*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Woods, John E., *The Aqqyunlu, Clan, Confederation, Empire, A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics*, Bibliotheca Islamica, Chigago 1976.
- Yesribî, Seyyid Yahyâ, *İrfan Felsefesi*, çev.: Kenan Çamurcu, İnsan Yay., İstanbul 2010.



## ÇORUM/İSKİLİP'TE ÇANTİ TEKNİĞİNDE İNŞA EDİLMİŞ İKİ CAMİ: SANAYİ MARANGOZLAR VE TAVUKÇUHOCA CAMİLERİ

Eyüp NEFES\*

Recep GÜN\*\*

### Özet:

Son yıllarda artan yayınlar sayesinde Karadeniz Bölgesi'nde çantı tekniğinde inşa edilmiş pek çok caminin inşa edildiği anlaşılmıştır. Söz konusu camilerin yaklaşık 800 yıllık bir maziye sahip olması nedeniyle yörede güçlü bir ahşap cami geleneğinden söz edilebilir. Yöreyle yakın bölgelerde bulunabilecek aynı teknikte yapılmış camilerin incelenmesiyle geleneğin ne şekilde devam ettiği ve varsa ne gibi etkilenmeler veya ayrışmalar olduğunun tespitinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu düşüncelerden hareketle Çorum İli İskilip İlçesi'nde bulunan iki ahşap camii bu makalenin konusunu oluşturmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Çorum, İskilip, Ahşap, Ahşap (Çantı) Camiler.

### Two Mosques Built with Canti Technique in İskilip in Çorum: Sanayi Marangozlar and Tavukçuhoca Mosques

#### Abstract:

Through publications increased in recent years it is understood that a lot of mosques with canti technique were built in the Black Sea region. Because the mosques in questions have a history of about 800 years it can be said that there is a strong tradition of wooden mosques in the Region. By examining the mosque built with the same technology found in areas close to the region it is possible to identify in what way the tradition continued and what kind of influences and differences have occurred. From this point of view the two mosques in İskilip in Çorum are the subject of this essay.

**Key Words:** Çorum , İskilip, Wooden, Wooden (Çantı) Mosques

### Giriş

Son yıllarda artan yayınlar sayesinde, Karadeniz Bölgesi'nde Anadolu Selçuklu dönemine kadar ulaşan çantı<sup>1</sup> tekniğinde ahşap cami yapım

\* Doç. Dr., Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

\*\* Doç. Dr., Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Çantı yahut candı, yontulmamış ya da kereste haline getirilmiş uzun ahşap perdelerin geçmeler aracılığıyla birbiri üstüne oturtulması (yığma olarak) tekniğiyle oluşturulan bir yapım tekniğidir. Bu yapım tekniğinde genellikle köşelere gelen uçlar oyulur ve bu suretle ahşap perdeler birbirine geçmelerle köşelerde bağlanır. Ormanlık alanın bol olduğu Türkiye de dahil hemen her ülkede görülen bu yapım tekniği ülkemizde daha çok Karadeniz bölgesindeki yapılarda görülür. C. E. Arseven, Sanat Ansiklopedisi, C. 1, İstanbul, 1983, s. 368; M. Sözen-U. Tanyeli, Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1992, s. 56.

geleneğinin sürdürüldüğünü biliyoruz. Çantı tekniği, uzun ahşap perdelerin köşelerde geçmeler aracılığıyla birbiri üstüne yerleştirilmesiyle (yığma tekniği) oluşturulan bir yapım şeklidir. Çantı camiler, Anadolu'da çokça görülen ahşap aksamli camilerden farklı olarak bütünüyle ahşap malzemeyle inşa edilmiştir. Ormanlık alanın bol olduğu Karadeniz bölgesinde başta ev, ambar, serender olmak üzere ihtiyaç halinde camilerin inşasında da bu teknikten istifade edildiği görülmektedir.

Çantı camiler konusunu sanat tarihinde ilk kez gündeme getiren E. H. Ayverdi'dir. Ayverdi, Batı Karadeniz yöresinde tamamen ahşap malzeme ile inşa edilen camileri "Candı Camiler" başlığı altında incelemiş ve Orhan Gazi dönemine ait olan bu yapıların önemsiz görülerek kaderlerine terk edildiklerini ve yavaş yavaş yok edildikleri bilgisini vermiştir<sup>2</sup>.

Mevcut yayınlardan yola çıkarak çantı camilerle ilgili bazı genellemeler yapılabilir. Örneğin Samsun yöresindeki ahşap camiler nispeten daha eski tarihlidir. Trabzon ve yöresindeki ahşap camiler ise ahşap oyma ve kalemşi süslemeleriyle ön plana çıkmaktadır. Batı Karadeniz yöresindeki ahşap camiler ise oldukça sade ve ihtiyacı giderecek şekilde bina olunmuş gözükmektedir<sup>3</sup>.

2 E. H. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüdavendigâr ve Yıldırım Beyazıt 630-805 (1230-1402) I*, İstanbul, 1989, s. 121.

3 Yapmış olduğu dendrokronolojik çalışmalarla Kuniholm, Samsun'daki Göğçeli (1206) ve Şeyhhabıl (1211) camilerini Anadolu Selçuklu dönemine tarihlendirmektedir. Bkz. P. I. Kuniholm, "A 1503- Year Chronology For The Bronze And Iran Ages: 1990-1991 Progress Report of The Aegean Dendrochronology Project", VII. *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1992, s. 127; "Aegean Dendrochronology Project: 1993-1994", XI. *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1996, s. 183. Ayrıca Karadeniz sahil şeridinde inşa edilen ahşap camiler için şu eserlere bakılabilir: Artvin'deki ahşap eserler için bkz. O. Aytekin, *Ortaçağ'dan Osmanlı Dönemi Sonuna Kadar Artvin'deki Mimari Eserler*, Ankara, 1999, ss. 160, 169; Rize'deki benzer eserler için bkz. H. Karpuz, "Rize Çayeli Ormancık Köyü Camii", S. Ü. *Selçuklu Araştırma Merkezi Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*, Konya, 1993, ss. 253-262; Rize, Ankara, 1992; Trabzon'daki eserler için bkz. H. Karpuz, "Trabzon'un Çaykara İlçesi Köylerinde Bulunan Bazı Camiler", *Vakıflar Dergisi*, sayı: XXI, Ankara, 1990, ss. 281-298; Giresun yöresindeki ahşap camiler için bkz. E. Nefes, "Giresun'da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii, Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2009, ss. 187-209, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt9/sayi3/09030359.pdf>; Ordu yöresi ahşap eserleri için bkz. A. A. Bayhan, "Ordu/İkizce'den Bir Ahşap Camii: Laleli (Eski) Camii", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, sayı: 14, Erzurum, 2005, ss. 1-22; "Ordu'da Yeni Tespit Edilen Camiler", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, sayı: 16, Erzurum, 2006, ss. 33-48; "Ordu'dan Bazı Tarihi Ahşap (Çantı) Camiler", [http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayhan\\_ahmet\\_ali.pdf](http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayhan_ahmet_ali.pdf); Samsun'daki Ahşap Camiler için Bkz. H. H. Günhan Danışman, "Samsun Yöresi Ahşap Mimarisinin Gelenekselliği – Bafra, İkiztepe Arkeolojik Verilerinin ışığında Çarşamba Göğçeli Camii'nin İncelenmesi", IX. *Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, C. 1, Ankara, 1998, ss. 135-144; Y. Can, *Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler*, İstanbul, 2004; "Samsun'da Bulunan İki Önemli Ahşap Eser Göğçeli ve Bekdemir Camileri", *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*, Samsun, 2007, ss. 509-527; C. Nemlioğlu, "Göğçeli (Gökçeli) Camii", I. Ulus-



Farklı yörelerdeki çantı cami geleneğimizin bütün yönleriyle araştırılarak incelenmesi, geleneğin şekillenmesinin tespiti açısından önem arz etmektedir. Bu düşüncelerden hareketle çantı tekniğinde yapılan Çorum/İskilip'te bulunan Sanayi Marangozlar Camii ile Tavukçuhoca Camii'lerinin araştırılmasına karar verdik.

İskilip'te söz konusu bu iki ahşap camiden başka ilçenin girişinde, henüz tamamlanmamış bir başka ahşap cami dikkatimizi çekti. Cami ile ilgili araştırmalarımızda söz konusu yapının 2004 yılında İskilip'ten taşınarak Balıkesir'in Edremit ilçesinde yeniden kurulduğunu öğrendik<sup>4</sup>. 2013 yılında İskilip Belediye'sinin girişimleriyle cami tekrar Edremit'ten sökülerek yeniden kurulmak üzere bir kez daha İskilip'e getirilmiştir (Resim 1, 2.). İskilip'teki çalışmalarımız sırasında yapının henüz tamamlanmadığını tespit ettiğimizden (Resim 3) söz konusu camiyi çalışmamız sınırlarına dahil etmeyi uygun görmedik. Yine de sözünü ettiğimiz yapının, form ve süsleme özellikleri itibarıyla, incelediğimiz iki camiye oldukça benzer olduklarını söyleyebiliriz.

## 1- Sanayi Marangozlar Camii

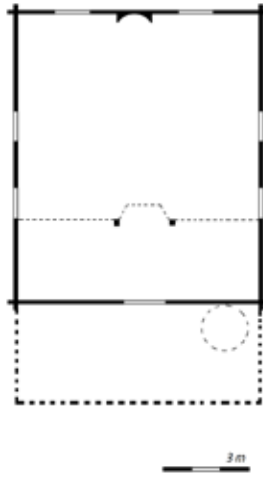
Camii'nin bulunduğu sanayi sitesi Çorum-İskilip karayolunun üzerinde, İskilip'e yaklaşık 6 km'lik mesafede yer almaktadır. Sanayi sitesindeki ahşap cami buraya 2001 yılında Sorkun Köyü'nden nakledilmek suretiyle inşa edil-

lararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler, C.II, Konya, 2001, ss. 117, 136; M. K. Şahin, "Samsun-Çarşamba/Yaycılar Köyü-Şehyhabıl Köyü Camii", *Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 4, sayı: 2, Erzurum, 2004, ss. 15-36; M.S. Bayraktar, *Samsun ve İlçelerinde Türk Mimari Eserleri*, Atatürk Üniversitesi S.B.E., yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum, 2005; "Samsun'da Türk Mimarisinin Gelişimi", *Geçmişten Geleceğe Samsun 1. Kitap*, Samsun, 2006, ss. 399-425; "Samsun Çarşamba'da Taceddinoğulları ve Osmanlı Dönemine Ait İki Ahşap Eser; Ordu ve Porsuk Köyü Camileri", *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*, Samsun, 2007, ss. 529-557; "Samsun'da Anadolu Selçuklu ve İlhanlı döneminden kalan tarihi yapılar", [http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayraktar\\_sami.pdf](http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayraktar_sami.pdf), ss. 85-118; *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*, Samsun, 2016; E. E. N. Dönmez, *Wooden Mosques of the Samsun Region, Turkey from the Past to the Present*, England, 2008; Kastamonu ve Sinop yöresindeki ahşap camiler için bkz. Y. Can, "Kastamonu ve Sinop Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14-15, Samsun, 2003, ss. 117-134; Batı Karadeniz'deki ahşap camiler için bkz. H. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*, ss. 120-133.

4 Bir güneybatı gezimimde söz konusu camiyi Edremit'te yerinde görmüş ve oldukça şaşırmıştım. Acaba başka ahşap cami var mı? Düşüncesiyle araştırmaya başlayınca caminin İskilip'ten getirildiğini öğrenmiştim. Sonraki yıllarda söz konusu caminin taşınması basına da konu olmuş idi. Konu ile ilgili basına yansıyan haber şu şekildedir. "Edremit'in Kadıköy beldesinde antikacılık yapan İshak Olcay tarafından satın alındıktan sonra sökülerek kamyonla getirildiği Edremit'te aslına uygun olarak yeniden yapılan ve aradan geçen yaklaşık 9 yılda İzmir-Çanakale kara yolunu kullananların ilgisini çeken ahşap cami, tekrar İskilip'e götürülmesi için söküldü. İskilip Belediyesi ile gerçekleştirilen görüşmelerin ardından ikinci kez yaklaşık 850 kilometre yol gidecek cami, ilçede müze ve ibadethane olarak hizmet verecek." <http://www.sabah.com.tr/galeri/turkiye/turkiyenin-en-gezgin-camisi/2> (22.06.2016).

miştir. Yapının her hangi bir inşa kitabesi bulunmamaktadır. Yöredeki yaşlı insanlardan cami ile ilgili bilgi talep ettiğimizde yapının Sorkun Köyü'nde, kesin olmamakla birlikte, yaklaşık 70-80 yıldır bulunduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla, yapının 2001 yılında taşındığı da göz önüne alındığında, yaklaşık 100 yıllık bir mazisinin olduğunu ifade edebiliriz (Resim 4, 5, 6).

Tamamen ahşap malzemeyle mamul yapı, bütünüyle yığma tekniğinde inşa edilmiş olup içten ince tahtalarla lambiri tarzında kaplanmıştır. Tek katlı görümlü yapı dıştan 8x10 m ölçülerinde boyuna dikdörtgen planlıdır. İçten ortası kademeli bir şekilde çökertilmiş kısmen düz bir tavanla örtülü cami dıştan alaturka kiremitle örtülü olup dört omuz kırma çatılıdır. Çatının saçakları yaklaşık 80 cm dışa taşkın vaziyettedir. Harimi oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdeler yaklaşık 20-30 cm genişliğe ve yer yer 10-15 cm kalınlığa sahiptir. 16 sıra ahşap perde ile oluşturulan cepheler köşelerde kurtboğazı geçmelerle birbirine bağlanmıştır.



Plan 1: Sanayi Marangozlar Camii (NEFES).

Caminin kuzey ve doğusunda muhdes eklemeler mevcuttur. Doğudaki bölüm dinlenme yeri şeklinde kullanırken kuzeydeki bölüm son cemaat mahalli şeklinde düzenlenmiştir. Kuzeydeki söz konusu yerin batısında camiye bitişik şekilde düzenlenmiş ahşap bir minare yer almaktadır. Harime sözü edilen bölümden kuzey cephede açılmış 1,43 m genişliğinde ahşap bir kapı vasıtasıyla girilmektedir.

Harimin içi doğu, güney ve batı cephelerde simetrik ikişer olmak üzere toplam altı pencere ile aydınlatılmaktadır. Kare kesitli basit karakterli pencerelere ilave olarak doğu cephenin üst kısmında nispeten daha küçük bir pencere de açılmıştır. Güney cephenin ortasındaki mihrap ile batı cepheye bitişik minber muhdes olup basit karakterlidir.

Kuzey cepheye yaslanmış kadınlar mahfiline kare kesitli iki ahşap direk destek vermektedir. Oldukça sade olan yapının hemen hiçbir yerinde süslemeye yer verilmemiştir.

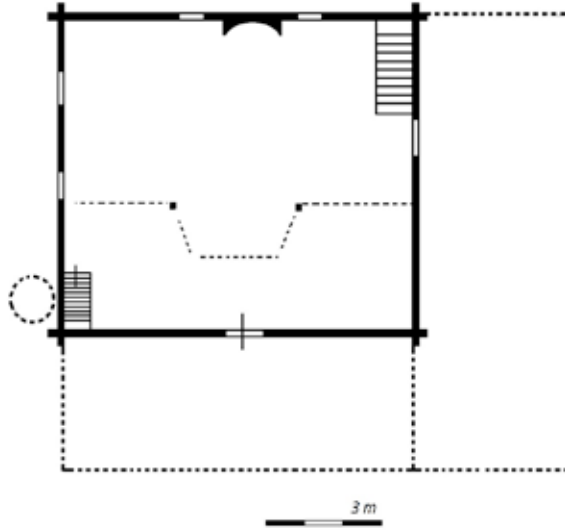
## 2- Tavukçuhoca Camii

Tavukçuhoca<sup>5</sup> Camii İskilip Meydan Mahallesi'nde kuruludur. Yapının ilk inşasının Saraycık Köyü'nde olduğu ve kullanılmadığı için, İskilip Belediyesi'nin girişimleriyle sökülerek taşındığı bilinmektedir. Bir yıl önce nakledilen caminin Saraycık Köyü'ndeki ilk inşasının yaklaşık 120 yıl önce olduğu söylenmektedir (Resim 7, 8, 9, 10).

Tavukçuhoca Camii batı ve kuzey yönlerden eklemelerle genişletilerek yeniden inşa edilmiştir. Söz konusu eklemeler sırasında yapının orijinal şekline müdahale edilmemiştir. Caminin orijinal bölümleri yığma tekniğinde yapılmış olup ek kısımlar dıştan enlemesine tahtalarla kirişleme usulü, içten dikine ahşap tahtalarla kaplıdır. İçten diklemesine tahta kaplanması harimin içinde de görülmektedir. Muhtemelen caminin yeniden inşası sırasında ısı muhafazası için yapı bu şekilde lambiri benzeri bir uygulamayla kaplanmış olmalıdır.

Dıştan tek katlı görünümdeki yığma tekniğiyle yapılmış caminin harim kısmı 8.95x8 m ebatlarında kareye yakın enine dikdörtgen planlıdır. İçten, orta kısmı kademeli bir şekilde çökertilmiş düz bir tavanla örtülü yapı dıştan dört omuz kırma çatılı olup alaturka kiremit benzeri malzemeyle örtülüdür. Harimi oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdeler yaklaşık 20-30 cm genişliğe ve 10-15 cm kalınlığa sahiptir. 15 sıra ahşap perde ile oluşturulan cepheler köşelerde kurtboğazı geçmelerle birbirine bağlanmıştır.

5 Tavukçuhoca'nın asıl adının Mustafa Avşar olduğu ve İskilip'te çok sayıda hafız yetiştirdiği bilinmektedir. Çevresinde hatırı sayılan hocanın manevi şahsiyetine hürmeten adının camiye verildiği anlaşılmaktadır. Bkz. [http://iskilipliyim.com/haberdetay/Iskilipli-Tavukcu-Hoca-Efendi-Cami-Hayirsever-Vatandaslarin-Yardimini-Bekliyor/863\(20.05.2016\);http://www.iskilip.bel.tr/haberler.asp?ID=1807\(20.05.2016\)](http://iskilipliyim.com/haberdetay/Iskilipli-Tavukcu-Hoca-Efendi-Cami-Hayirsever-Vatandaslarin-Yardimini-Bekliyor/863(20.05.2016);http://www.iskilip.bel.tr/haberler.asp?ID=1807(20.05.2016)).



Plan 2: Tavukçuhoca Camii (NEFES)

Tavukçuhoca Camii Meydan Mahallesi'ne yeniden kurulurken yapıya kuzeyden ve batıdan, ahşap malzemeyle mamul bölümler yerleştirilmiştir. İncelediğimiz camiye kuzeydeki söz konusu yeni eklenen bölümün kuzeyindeki ahşap bir kapıyla girilmektedir. Harim güney ve doğu cephede iki, batı cephede bir olmak üzere toplam beş pencere ile aydınlatılmaktadır. Söz konusu pencereler boyuna dikdörtgen şeklinde olup basit karakterlidir. Caminin ilk yapıldığında batı cephesinde de iki pencere olduğunu, taşınma sırasında yapının batısına yeni bir bölüm eklendiği için pencerelerden birinin kapatıldığını düşünüyoruz.

Güney cephenin ortasında yer alan mihrap ile harimin batı duvarına bitişik minber klasik elemanlara sahip gösterişsiz unsurlardır.

Kuzey cepheye yaslanmış kadınlar mahfiline daire kesitli ve basit karakterli iki ahşap direk destek vermektedir. Oldukça sade olan yapının, Marangozlar Camii'nde olduğu gibi, hemen hiçbir yerinde süslemeye yer verilmemiştir.

### Değerlendirme

İskilip'te incelediğimiz Marangozlar Camii ile Tavukçuhoca Camii'si, çantı camiler gurubunda inşa edilmiş ahşap camilerimizdendir. Orta ve Doğu Karadeniz bölgesindeki çantı camilerden farklı olarak söz konusu yapıların süsleme açısından oldukça sade inşa edildiklerini söyleyebiliriz. Camilere ilk baktığımızda dikkatimizi çeken en önemli ayrıntı, yapıların ahşap perde

kullanımları olmuştur. Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki çantı camilerin inşasında genellikle düzgün kereste tercih edilirken İskilip'teki camilerde baltayla yonulmuş kaba yonu ahşap malzeme tercih edilmiştir. Ayverdi'nin verdiği bilgilere göre günümüzde Düzce ili Yığılca ilçesi Geriş Köyü'nde bulunan Orhan Gazi Camii'nin beden duvarları da kaba yonu ahşap malzemeye inşa edilmiştir<sup>6</sup>. Mevcut yayınlardan ulaşabildiğimiz kadarıyla beden duvarları kaba yonu ahşap malzemeye inşa edilmiş bir diğer cami, Sinop ili Boyabat ilçesi Dereçatı Köyü'nde bulunmaktadır<sup>7</sup>. Dolayısıyla süslemelerdeki sadeliklerinden de yola çıkarak İskilip'te incelediğimiz söz konusu iki caminin, yapım özellikleri itibarıyla, Batı Karadeniz Bölgesi'ndeki camilerle benzeştiğini söyleyebiliriz.

## RESİMLER



Resim 1: Caminin Edremit'teki durumu.

(<http://www.sabah.com.tr/galeri/turkiye/turkiyenin-en-gezgin-camisi/17>; 22.05.2016)



Resim 2: Caminin Kitabesi

(<http://www.sabah.com.tr/galeri/turkiye/turkiyenin-en-gezgin-camisi/17>; 22.05.2016).

6 Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*, s. 128.

7 Yılmaz Can, "Kastamonu" ... s. 118.



Resim 3: Aynı Caminin İskilip'teki son hali



Resim 4: Marangozlar Camii'nin kuzeydoğu cepheden görünümü



Resim 5: Marangozlar Camii'nin harimden görünümü



Resim 6: Marangozlar Camii'nin güney cepheden görünümü



Resim 7: Tavukçuhoca Camii'nin doğu cephesi



Resim 8: Tavukçuhoca Camii'nin batı cephesi





Resim 9: Tavukçuhoca Camii'nin harimi



Resim 10: Tavukçuhoca Camii'nin harimi

## Kaynakça

Arseven, C. E., Sanat Ansiklopedisi, c. 1, İstanbul, 1983.

Aytekin, O., Ortaçağ'dan Osmanlı Dönemi Sonuna Kadar Artvin'deki Mimari Eserler, Ankara, 1999, ss. 160-169.

Ayverdi, E. Hakkı, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüdavendigâr ve Yıldırım Beyazıt 630-805 (1230-1402) I, İstanbul, 1989, ss. 120, 133.

Bayhan, A. A., "Ordu/İkizce'den Bir Ahşap Camii: Laleli (Eski) Camii", Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, sayı: 14, Erzurum, 2005, ss. 1-22.

Bayhan, A. A., "Ordu'da Yeni Tespit Edilen Camiler", Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, sayı: 16, Erzurum, 2006, ss. 33-48.

Bayhan, A. A., "Ordu'dan Bazı Tarihi Ahşap (Çantı) Camiler", [http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayhan\\_ahmet\\_ali.pdf](http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayhan_ahmet_ali.pdf), ss. 55-84



- Bayraktar, M.Sami, "Samsun Çarşamba'da Taceddinoğulları ve Osmanlı Dönemine Ait İki Ahşap Eser; Ordu ve Porsuk Köyü Camileri", Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap, Samsun, 2007, ss. 529-557.
- Bayraktar, M.Sami, "Samsun'da Anadolu Selçuklu ve İlhanlı döneminden kalan tarihi yapılar", [http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayraktar\\_sami.pdf](http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayraktar_sami.pdf), ss. 85-118.
- Bayraktar, M.Sami, "Samsun'da Türk Mimarisinin Gelişimi", Geçmişten Geleceğe Samsun 1. Kitap, Samsun, 2006, ss. 399-425.
- Bayraktar, M.Sami, Samsun ve İlçelerinde Türk Mimari Eserleri, Atatürk Üniversitesi S.B.E., yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum, 200W5.
- Can, Yılmaz, "Kastamonu ve Sinop Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 14-15, Samsun, 2003, ss. 117-134.
- Can, Yılmaz, Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler, İstanbul, 2004.
- Can, Yılmaz, "Samsun'da Bulunan İki Önemli Ahşap Eser Gökçeli ve Bekdemir Camileri", Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap, Samsun, 2007, ss. 509-527.
- Danışman, H. H. Günhan, "Samsun Yöresi Ahşap Mimarisinin Gelenekselliği – Bafra, İkiztepe Arkeolojik Verilerinin ışığında Çarşamba Gölçeli Camii'nin İncelenmesi", IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, c. 1, Ankara, 1998, ss. 135-144.
- Dönmez, E. Emine Naza Wooden Mosques of the Samsun Region, Turkey from the Past to the Present, England, 2008.
- <http://iskilipliyim.com/haberdetay/Iskilipli-Tavukcu-Hoca-Efendi-Cami-Hayirsever-Vatandaslarin-Yardimini-Bekliyor/863>.
- <http://www.iskilip.bel.tr/haberler.asp?ID=1807>.
- <http://www.sabah.com.tr/galeri/turkiye/turkiyenin-en-gezgin-camisi/2>.
- Karpuz, Haşim, "Trabzon'un Çaykara İlçesi Köylerinde Bulunan Bazı Camiler", Vakıflar Dergisi, sayı: XXI, Ankara, 1990, ss. 281-298.
- Karpuz, Haşim, Rize, Ankara, 1992.
- Karpuz, Haşim, "Rize Çayeli Ormancık Köyü Camii", S. Ü. Selçuklu Araştırma Merkezi Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı, Konya, 1993, ss. 253-262.
- Kuniholm, P. I., "A 1503- Year Chronology For The Bronze And Iron Ages: 1990-1991 Progress Report of The Aegean Dendrochronology Project", VII. Arkeometri Sonuçları Toplantısı, Ankara, 1992, ss. 131-130.
- Kuniholm, P. I., "Aegean Dendrochronoloji Project: 1993-1994", XI. Arkeometri Sonuçları Toplantısı, Ankara, 1996, ss. 181-187.
- Nefes, "Eyüp, Giresun'da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii, Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Samsun, 2009, ss. 187-209, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt9/sayi3/09030359.pdf>, ss. 385-397.
- Nemlioğlu, Candan, "Göçeli (Gökçeli) Camii", I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler, C.II, Konya, 2001, ss. 117, 136.
- Sözen, M. – Tanyeli, U., Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1992.
- Şahin, M. K., "Samsun-Çarşamba/Yaycılar Köyü-Şahyhabil Köyü Camii", Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, c. 4, sayı: 2, Erzurum, 2004, ss. 15-36



## SİYER RİVAYETLERİNDE BİR AKTÖR OLARAK İBLİS/ŞEYTan

Cafer ACAR\*

### Özet:

Bu makalede, Siyer rivayetlerinde Şeytan ve İblis'in rolüne dair anlatımlar ele alınmıştır. Şeytan ve İblis kavramlarının Müslümanların zihninde soyut düzlemde bir karşılığı vardır. Bu soyut kavramların somutlaştırılmasına dair kültürümüzdeki anlatımların mahiyeti, ilmi açıdan hala tartışılmaya devam etmektedir. Kelam, Tefsir ve Tasavvuf alanında Şeytan ve İblis'in rolüne ilişkin çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu rivayetlerin Siyer'deki karşılığı tespit edebildiğimiz kadarıyla hiç çalışılmamıştır. Ateşten ve ışık türünden yaratılmış olduğunu Kur'an'ın ilgili ayetlerinden anladığımız bu varlıkların fiziki boyutta insanların suretlerine girerek tarihte rol oynadıklarına dair haberler ilgi çekicidir. İşte çalışmamızın temel amacı bu anlatımların gerçek mahiyetine dair tespitlerde bulunmaktır. Bunu yaparken alandaki kaynakları eşzamanlı olarak değerlendirip Tarih ve Hadis usulünden yararlanarak makul sonuçlara ulaşmayı hedefleyen bir metot kullanmaya çalıştık. Sonuçta bu anlatımların, olumsuz örneklerin Şeytan ve İblis rolüne irca edilmesinden mütevellit yorumlar olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Hz. Peygamber, Akabe Biatları, Dâru'n-Nedve, Şeytan, İblis.

### The Devil and Satan As Actors in the Prophetic Biography

#### Abstract:

This article investigates the accounts narrating the roles of Devil and satan. The concepts of satan and Devil have an abstract meaning in Muslims' minds. The status of the narratives which concretize this abstract concepts in the oral culture has attracted, and still does, scholarly interest. A lot of studies have engaged with the question of Devil's nature in the disciplines such as Kalam (Islamic Philosophical Theology), Tafsir (Exegesis) and Sufism. However, the correspondants of these traditions in Sīra (Prophetic biography) have not been examined yet to the best of our knowledge. In the sources of Prophetic biography, it is possible to find the accounts that narrate that the Devil and satan, which are described as being created out of fire and some forms of light in the Qu'ran, can physically disguise as human and play roles in the history. The principal research question in the present study is to analyze and determine the real status of such accounts. In so doing, we have employed a methodology drawing on History and Hadith disciplines, and this has enabled us to examine the accounts in all of the disciplines simultaneously. In conclusion, it has been concluded that the accounts in question are the interpretations that equate the unfavourable examples with the Devil and satan.

**Key Words:** Prophet Muhammad (pbuh), Pledge of Aqabah, Darun Nadwah Satan, Devil.

### Giriş

Şeytan kelimesi, insanlığın ortak mefkûresinde kötülükle ilişkilendirilmiş sembol kavramlardandır.<sup>1</sup> Bunda tüm insanlığa yönelik muhtelif zamanlardaki

\* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Galip Atasagun, "Sembol ve Sembolizm", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Konya 1997, s. 384; Ömer Faruk Yavuz, (2005-6), "Kur'an'da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), s. 45; Latif, Tokat" *Dinin Sembolik Dili*", *Milel ve Nihal*, 2009, 6 (1), s. 76; Necmettin Şahinler, *Kur'an'da Sembolik Anlatımlar*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 257.

ilahi hitabın belirleyici olduğu aşikârdır.<sup>2</sup> İnsanlar arasında çirkin ve kötü şeylerin ortaya çıkmasında Şeytan'ın rolüne referanslar yapılmıştır. Ancak bu rolün mahiyeti müzakereye açıktır. Özellikle Şeytanın temessül ederek insan gibi olaylara müdahale ettiğine dair anlatımların Siyer kaynaklarına yansımış olması ilginçtir ve bu makalenin konusu olarak seçilmiştir.

Şeytan konusu, Tefsir, Hadis, Kalam, Felsefe ve Tasavvuf alanlarında çalışılmış ve müzakere edilmiştir. Bu çalışmaların sadece birinde Bedir Savaşında “Şeytanın” temessül edip olayların akışına müdahale ettiğine dair haberler Tefsir açısından kısmen değerlendirilmiştir.<sup>3</sup> Ancak bütünüyle Siyer rivayetlerinde Şeytan konusunun ele alınmamış olması bizi bu çalışmaya sevk etmiştir. Amacımız Hz. Peygamber dönemi hadiselerinde Şeytanın açık rolüne dair haberlerin mahiyetini tespit etmektir. İblis ve Şeytanla ilgili rivayetler onların temessül/tasavvur ve tecessüdüne işaret etmiyorsa araştırmanın dışında tutulmuştur. Yine Siyer açısından aktif bir role atfı mümkün olmayan anlatımlar çerçeve dışına alınmıştır. Fetih gazvesinde Şeytanın, tabiri caizse eteklerinin zil çalması,<sup>4</sup> Necran heyeti içinde İblis'in yer alması,<sup>5</sup> Tâif gazvesinde mancınık yapması,<sup>6</sup> Veda Haccında Hz. Peygamber'in başına toprak saçması<sup>7</sup> gibi haberler, çok sınırlı bir rivayet alanı bulmuş olması ve Müslümanların hayatını etkileyecek bir anlatıma sahip olmamaları gibi nedenlerle araştırmamız çerçevesine dâhil edilmemiştir. Ancak makalede ulaştığımız neticelerin kapsamına, bu rivayetler de dâhil edilebilir. Şeytanla ilgili Garânik vakası da üzerinde yeterince durulmuş olması nedeniyle dışarıda bırakılmıştır.<sup>8</sup>

2 Ö. Faruk Yavuz, “Kur'an'da Kutsal Mekân Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, s. 45.

3 Abdülkadir Erkut, “8/el-Enfâl Suresinin 30 ve 48 ayetlerinin Tefsiri Çerçevesinde Şeytanın Temessülü ile İlgili İbn 'Abbâs'dan Nakledilen Rivayetler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2015, c. LVI, sayı: 2, ss. 103-132.

4 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, ( 458/1066), *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti sahihi's-şeria*, Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1405, c. IV, s. 387.

5 Beyhakî, age, c. V, s. 418.

6 Beyhakî, age, c. VII, s. 125.

7 Halebî, Ebü'l-Ferec Nürüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî ( 1044/1635), *es-Sîretü'l-Halebîyye (İnsânü'l-'uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn)*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1427, c. III, s. 167.

8 Bk. İsmail Cerrahoğlu, “Garânik Meselesinin İstismarcıları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, c. XXIV, ss. 69-91; Sabri Hizmetli, “Garânik Meselesi Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 1989, c. III, sayı: 2, ss. 40-58; Ali Rıza Gül, “Garânik Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. XIV, sayı: 2, ss. 1-37.

Çalışmada konuyla ilgili kavramlara ana hatları ile yer verilmiştir. Ardından vakaları merkeze alarak Şeytanın rolüne ve ilişkilendirildiği kişilere dair değerlendirmeler yapılmıştır. Arapların Şeytan kavramını, sevmedikleri kişiler için kullanmış olmaları nedeniyle<sup>9</sup> referans yapılan şahıslara dair vasıflandırmaların zamanla Şeytanın gerçek kimliği ile irtibatlandırıldığı anlaşılmaktadır.

## Kavramsal Çerçeve

### Şeytan

Şeytan kavramı, içerdiği anlam itibarıyla her din ve kültürde yer almaktadır. Çirkin ve kötü şeyleri temsil etmesi ve bu temsille uyumlu etkiler oluşturmaya çalışması Şeytanın tipik özelliğidir. Kelimenin etimolojik analizi ile ilgili iki temel yaklaşım vardır. Birincisi, “Şeytan” kelimesi Arapça “ kelimesinden türemiştir ve “haktan ve rahmetten uzak” anlamına *شطن* “ kelimesinden türemiş olup “ateşte *شيط* gelmektedir. İkinci teoriye göre, “yanmak, helak olmak” demektir.<sup>10</sup> Ancak genel kanaat birinci görüşün daha isabetli olduğu yönündedir. Şeytan üzerine yapılan çalışmalarda da tercih böyledir.<sup>11</sup>Buna göre Şeytan Allah’ın rahmetinden uzak kalan, asi her türlü varlık için kullanılmış bir cins isimdir.<sup>12</sup>Müslümanların hayatında olumsuz rollere dair atıf yapılan bir kavram olmuştur. Bu yorum çerçevesinde Siyer kaynaklarında Nadr b. Haris,<sup>13</sup> Umeyr b. Vehb,<sup>14</sup> İbnü’l-Adeviyye<sup>15</sup> ve Nebtel

9 Mustafa Sadık er-Râfi’î, *Tarihu adabi’l-‘Arab*, Beyrut 1974, c. III, s. 59.

10 İbn Manzur, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrer b. Ali el-Ensârî, “ş-t-n”, *Lisanü’l-Arab*, Dâru’l-fıkr, Beyrut, 1375/1955, c. XIII, s. 238. Ayrıca geniş bilgi için bk: Fırat, Ahmet Suphi, “Şeytan”, *İ.A. MEB Yayınları*, İstanbul 1978–1986, c. XI, ss. 491–492; Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdulkadir er-Râzi, *Muhtâru’s-Sihâh*, Beyrut 2004, s. 178; krş. İlyas Çelebi, “Şeytan”, *DİA*, İstanbul 2010, s. 39, 99-101.

11 İbnü’l-Esir, Mecdüddîn Ebü’s-Sa’âdet el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Garîbi’l- Hadîs*, tahkik: Tâhir Ahmed ez-Zâvî vd., Beyrut, ty, c. II, s. 475.

12 Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu’l-Luğa ve Sihâhi’l-Arabîyye*, tahk.: Ahmed Abdülgafur Attar, Dâru’l-İlm li’l-melâyin, Beyrut 1979, c. V, s. 2144; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, c. II, s. 238.

13 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî ( 218/833), *Sîretü İbn Hişâm*, tahk.: Mustafa es-Seka–İbrahim el-Ebyarî–Abdulfazl eş-Şelebi, Mısır 1955/1375, c. I, s. 399.

14 Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî ( 207/823), *el-Megâzi*, tahk.: Marsden Johns, Dâru’l-alemi, Beyrut 1989/1409, c. I, s. 34; Süheylî, Ebû’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has’amî es-Süheylî el-Mâlekî ( 581/1185), *er-Ravdü’l-ünüf fi şerhi’s-Sîreti’n-nebeviyye li’bni Hişâm*, tahk.: Ömer Abdüsselam, Dâru ihyâi’t-türasi’l-Arabî, Beyrut 2000/1421, c. V, s. 141.

15 İbn Hişâm, c. I, s. 706.

b. Haris<sup>16</sup> gibi kişiler için “Kureyş’in Şeytanlarından bir Şeytan” şeklinde ifadeler kullanılmıştır.<sup>17</sup>

## İblis

Şeytan ile bağlantılı kavramlardan biri İblis’tir. Kelimenin etimolojisine dair farklı görüşler olmakla birlikte<sup>18</sup> şaşırıp kalmak, pişman olmak, ümit kesmek anlamlarına gelen “ابليس” kökünden türediği kabul edilmiştir.<sup>19</sup> Şeytan ve İblis arasında semantik yönden ilişkiler kurulmakla birlikte genelde birbirinin yerine kullanılan bu iki kelimededen Şeytan, İblis’in tavrı ve yardımcısı olarak değerlendirilmiştir.<sup>20</sup> Araştırma alanımızda ise kaynaklarımız, hemen her başlıkta bu iki kelimeyi birbirinin yerine kullanmıştır.

## Hz. Peygamber Zamanında Şeytan

### Ka’be Hakemliğinde İblis

Hz. Peygamber’in risâlet öncesi hayatı, nübüvvet sonrası hayatı kadar önemli ve ilginç bulunmuştur. Teolojik ve ontolojik boyutta algıladığımız kötülük ve şerrin karşılığı olarak değerlendirilen Şeytan ve ilgili algılara dair Siyer merviyatında karşılıklar bulmak mümkündür. Bunlardan biri Hz. Peygamber’in risâlet öncesi hayatının konu edildiği her zeminde gündeme gelen Ka’be hakemliğidir. Ele almak istediğimiz husus ise Ka’be hakemliği neticesinde İblis’in rol kaparak Hz. Peygamber’in elde ettiği bu pozisyonu zayıflatmaya yönelik sözler söylediğine dair rivayetlerdir. Mahiyet itibariyle ışık türünde yaratılmış varlıkların<sup>21</sup> insan formuna girip boyut değiştirmesinin imkânı da böylece sorgulanmış olacaktır.

Hz. Peygamber’in Ka’be hakemliği hemen bütün Siyer kaynaklarında değinilen bir vakadır. Konuyla ilgili müracaat edilmesini gerekli gördüğümüz temel Siyer kaynaklarından tarihsel süreci takip ettiğimiz zaman, Şeytan veya

16 Belâzûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzûrî ( 279/892-93), *Ensâbü'l-eşrâf*, tahk.: Muhammed Hamidullah, Dâru'l-ma'ârif, Kahire 1959, c. I, s. 275.

17 Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İsar Vakfı Yay. İstanbul 2008, s. 151, 273.

18 Çelebi, age, c. 39, s. 99.

19 Krş. İbn Manzur, “b-l-s” md.

20 İlyas Şanlı, *Kur'an'a Göre Şeytanın İnsanı Aldatma Yöntemleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1999, s. 24.

21 el-A'râf 7/12; KK, el-Hicr 15/27; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî ( 241/855), *Müsned*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, c. VI, s. 153, 168; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî ( 261/875), *el-Câmi'u's-sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, “Zühd”, s. 60.

İblis'in rolüne ilişkin ilk anlatım İbn Sa'd'ın Tabakat'ında<sup>22</sup> görülmektedir. İbn Sa'd sonrası (Mesûdî hariç)<sup>23</sup> tüm tarihçilerin konuyu aktarımı İbn Sa'd'ın anlatımı ile uyumludur. Rivayetin kaynağı İbn Abbas'tır. İbn Abbas'ın doğum tarihi itibarıyla<sup>24</sup> bu olaylara şahit olması mümkün değildir. İbn Sa'd rivayeti şöyle vermiştir.

*“Allah Resülü Hacer-i Esved'i yerleştirdiği sırada Necidli bir adam Hacer-i Esved'i bağlaması için Hz. Peygambere bir taş vermek istedi. Ancak Abbas b. Abdülmuttalib buna itiraz etti ve taşı kendisi verdi. Allah Resülü de Hacer-i Esved'i onunla bağladı. Necidli adam buna öfkeleni ve dedi ki: şerefli, akıllı ve zengin bir topluluk, yaşı küçük ve malı az bir adama güvenip en değerli işlerinde onu kendilerine başkan yapmışlar, kendilerine hizmet ediyormuş gibi! Vallahi o, onları gruplara ayıracak, aralarındaki şan ve şerefi paramparça edecek. Denildi ki o İblis'tir.”*

İlk beş asır Siyercilerinin büyük bir çoğunluğunun<sup>25</sup> işaret ettiği Ka'be hakemliğinde sadece İbn Sa'd,<sup>26</sup> Ezrakî<sup>27</sup> ve Belazûrî<sup>28</sup> “Necidli bir ihtiyarın itirazı” kaydını düşmüştür. Her üç kaynakta da bir söylenti olarak bu ihtiyarın İblis olduğu değerlendirilmiştir. Mesûdî ise bu yaşlının Kureyş'ten biri olduğunu dile getirmiştir. Mesûdî ayrıca İblis meselesinde onun Kureyş'ten ölmüş birinin suretinde görüldüğünü düşünenler olduğunu söylemiştir.<sup>29</sup>

22 İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî ( 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, tahk.: Servet Ukkâş, Kahire, 1992. c. I, ss. 69-70.

23 Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî ( 345/956), *Mürûcü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, tahk.: Abdülemir Ali el-Mühenna, Beyrut 1991/1411, c. II, s. 288.

24 İsmail Lütfi Çakan – Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib”, *DİA*, c. I, ss. 76-79.

25 İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî ( 151/768), *el-Mübtedei ve'l-meb'as ve'l-megâzi*, tahk.: Süheyl Zekkar, Dâru'l-fikr, Beyrut 1978/1398, s. 111; İbn Hişam, I, 197; İbn Sa'd, I, 69; Halife b. Hayyat, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî ( 240/854-55), *et-Târîh*, tahk.: Ekrem Ziya Umerî, Dâru tayyibe, Riyad 1985/1410, c. I, s. 69; el-Belâzûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzûrî ( 279/892-93), *Ensâbü'l-eşraf*, tahk.: Muhammed Hamidullah, Dâru'l-ma'ârif, Kahire 1959, c. I, s. 100; Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî ( 292/905'ten sonra), *Târîhu'l- Ya'kûbî*, Beyrut 1995, c. II, s. 19; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî ( 310/923), *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Dâru't-türas, Beyrut 1387, c. II, s. 282; el-Mes'ûdî, II, 288; Beyhakî, c. II, s. 56.

26 İbn Sa'd, I, ss. 69-70.

27 Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî (250/864), *Ahbaru Mekke*, tahk.: Rüşdi Salih, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, ty. c. I, s. 164.

28 Belazûrî, age, c. I, s. 100.

29 Mesûdî, age, c. II, s. 288.

Ka'be hakemliğine yer vermesine rağmen İblis ve Necidli ihtiyar meselesine işaret etmeyen ilk dönemden İbn İshak, İbn Hişam, Vakidî, Halife b. Hayyat, İbn Habib, İbn Kuteybe, Ya'kubî ve Taberî gibi siyerci ve tarihçilerin varlığına işaret etmeliyiz. Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatını ele alan yakın dönem bazı çalışmalarda da<sup>30</sup> konuya işaret edilmesine lüzum görülmemiştir. Bununla birlikte Mehmet Azimli, müstakil bir başlıkla meseleyi ele almış ve rivayetin Necidliler aleyhine uydurulmuş olduğu tespitini yapmıştır.<sup>31</sup> Necidli İhtiyar meselesini daha sonra Son Akabe Biati ve Hicret ana başlığında tekrar ele alan Azimli, düşman toplumların birbirleri aleyhine hadis uydurmalarını<sup>32</sup> delil göstermiş ve bu bağlamda Necidli İhtiyar rivayetinin de böyle değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>33</sup> Ancak Kureyş ile Necid ya da Haşimîler ile Necid arasında ne gibi bir düşmanlığın olduğuna dair açıklama ve yorumda bulunmamıştır.

Konuyla ilgili bizim yaklaşımımız ise şöyledir. Necid denildiği zaman Orta Arabistan'ın yüksek bölgeleri ve çöl nitelikli geniş coğrafyası akla gelir.<sup>34</sup> Bunun mukabili ise Tihame'dir. Tihame deniz sahili boyunca uzanan şeride verilen isimdir.<sup>35</sup> Bir anlamda dağlı-ovalı algısının mevcut olduğunu düşünebiliriz. Necid ile Tihame arasında yaşam ve kültür farkları nedeniyle bir ayrılık ve rekabet olduğu aşikârdır. Necidliler inatçı, asi ruhlu kaba olarak vasfedilebilir.<sup>36</sup> Yeme içme alışkanlıkları da Tihame ile pek uyumlu olmadığı gibi Tihameliler Necidlilerin kimi alışkanlıklarından tiksinimektedir.<sup>37</sup> Bu arada coğrafi nedenlerle İlk Müslümanların doğal olarak Tihame'den olması düşünüldüğünde rekabete dini olgular da dâhil olmuş ve Müslümanların hafızasında Necidle ilgili pek de olumlu imaj gelişmemiştir. Peygamberlik iddiasında bulunan yalancı Müseylime bu bölgeden çıkmış ve ilk Ridde

30 Ramazan Boyacıoğlu, "Hz. Muhammed'in Vahiy Öncesi Dönemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, c. V, sayı: 1, ss. 5-22; Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı*, 2003, sayı: Özel Sayı, ss. 33-66.

31 Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 107.

32 Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun 1997, s. 110.

33 Azimli, age, s. 196.

34 Zekeriya Kurşun, "Necid", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 491-493.

35 Elnure Azizova, "Tihame", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, ss. 153-154.

36 Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (204/820), *Müsned*, tertib: Muhammed Abid Sindi, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1951, c. I, s. 169; Abdürrezzak, III, s. 522.

37 Hz. Peygamber'e sunulan pişirilmiş keler örneğinde olduğu gibi, bk. Buhârî, "Et'ime", s. 10.



hareketlerinin de merkezi yine Necid olmuştur.<sup>38</sup> Bi'r-i Ma'ûne vakasında yine Necidliler ön plandadır.<sup>39</sup> Hz. Peygamber Dahhak b. Süfyan'ı kendi kabilesine davet için göndermek istediğinde, Hz. Ömer buna engel olmak istemiş ve Necidlilerin onu öldürebileceğini söyleyerek Hz. Peygamber'i ikna etmiştir.<sup>40</sup> Hz. Peygamber'in Necidli dört kişiye ganimetten pay vermesi de büyük tepki çekmiştir ki<sup>41</sup> bu algının mezkûr tepkide etkili olduğu düşünülebilir. Anlayabildiğimiz kadarıyla kaynaklarımızda iki vaka ki bir diğeri ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır, Necidli bir ihtiyar meselesi, Tihame bölgesinde tanınmayan bir kişinin Necidli olabileceğinin değerlendirilmesi ile ortaya çıkmıştır. Olumsuz görünümü nedeniyle çölden ve dağlık yerden gelmiş olması, Necidli olarak yorumlanmasını kolaylaştırmıştır. Şeytan bağlantısının ise Tihamelilerin Necidlilere dair bir algısını yansıtmaya sebebiyle kurulduğunu söyleyebiliriz: Özellikle bu olumsuz rol Hz. Peygamber'e karşı olunca Şeytan kavramının rahatlıkla kullanılabilirliğini söylemek mümkündür. Tüm bu veriler göz önüne alındığında, Hz. Peygamber'in Risâlet öncesi hayatında, onun Kureyş içindeki saygınlığının anlaşılmasında önemli bir veri olarak kabul edilebilecek Ka'be hakemliğine, Kureyş veya orada bulunanlar içinden bir itiraz gelmiş olabileceği ancak itiraz eden kimsenin İblis olduğu yönündeki rivayetin, Hz. Peygamber'in sorunu çözmesine karşı çıkmanın çirkinliğini vurgulamak için ortaya konulmuş bir yorum olduğu düşünülebilir. Bu değerlendirmeye mehzaz olan hususlar şunlardır:

- Rivayet İbn Abbas'tan gelmiş olup onun yaş itibarıyla bu olayların içinde olması mümkün değildir.
- Rivayet özellikle Siyer kaynakları içinde sınırlı bir karşılık bulmuştur.
- Mesûdî rivayeti, itirazın Kureyş içinden geldiğini düşünmemize kaynaklık edebilecek durumdadır.
- Rivayetteki aktör Kureyş dışından bir yabancı olsa bile coğrafyanın durumu dikkate alındığında bunun Necidli olmasının değerlendirilmiş olabileceği ve Şeytanla ilgisinin ise oynadığı rol münasebetiyle kurulduğu söylenebilir.

38 Ahmet Önkal, "Müseylimetü'l-kezzab", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 90-91.

39 Vakidî, age, c. I, s. 346.

40 İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî ( 262/876), *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, tahk.: Fehim Muhammed Şeltut, Cidde 1399, c. II, s. 598.

41 Buhârî, "Tevhid", 23; Beyhakî, c. VI, s. 426.

- Rivayet konuyla ilgili çalışma yapan yakın dönem araştırmacılarınca da eleştirilmiş ve reddedilmiştir.

### Son Akabe Biati'nde Şeytan

620-622 yılları arasında Mescid-i Haram'a yakın bir mesafede ve Mina sınırları içinde olan Akabe mevkiinde Hz. Peygamber'le yapılan ve üç yıllık bir süreci ifade eden buluşmalar silsilesi neticesinde varılan sözleşmeler Akabe Biatleri olarak anılmaktadır.<sup>42</sup> Akabe buluşmaları üç defa gerçekleşmiştir. Ancak kimi kaynaklar ilk buluşmayı biat olarak değerlendirmediklerinden olsa gerek ikinci ve üçüncü buluşmaya referansla Birinci Akabe, İkinci Akabe şeklinde isimlendirme yapmışlardır.<sup>43</sup> Bununla birlikte kimi Siyer müellifleri her üçünü de biatler bağlamında değerlendirip makalemiz çerçevesine dahil etmiş olduğumuz son buluşmayı Üçüncü Akabe olarak değerlendirmişlerdir.<sup>44</sup>

Akabe Biatleri gözden ırak bir şekilde ve tercihen Müslümanların olduğu ortamda gerçekleştirilmiştir. Son Akabe Biati'nde Mekkeli müşriklerden Abbas b. Abdülmuttalib<sup>45</sup> ve Medineli müşriklerden Cabir b. Abdullah'ın babası Abdullah b. Amr da henüz Müslüman olmadıkları halde hazır bulunmuşlardır.<sup>46</sup> Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla gizliliğe önem verilen bu ortamın deşifre edilmesi ile ilgili bir bağlamda Şeytanın rolüne işaret edilmiştir.

Son Akabe buluşmasında görüşmeler tamamlanıp biat gerçekleştiğinde İbn Hişam<sup>47</sup> ve İbn Sa'd'ın<sup>48</sup> yer verdiği Ka'b b. Mâlik'in anlattığı şekliyle "Akabe'de biat ettiğimiz zaman Şeytan daha önce hiç duymadığım yüksek bir sesle şöyle bağırdı: "Ey insanlar, zemmettiğiniz kişi ve beraberinde olanlardan haberiniz yok mu? Sizinle harb etmek üzere toplandılar." Bunun üzerine

42 Ahmet Önkâl, "Akabe Biatları", *DİA*, Ankara 1989, c. II, s. 211.

43 İbn Hişam, age, c. II, s. 68.

44 İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî ( 734/1334), *Uyûnü'l-eser fi fünûni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, Talik: İbrahim Muhammed Ramazan, Dâru'l-kalem, Beyrut 1993/1414, I, 11; Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledümmiyye (İşrâku mesâbilihî's-sîreti'n-nebeviyye bi-mezci es-râri'l-Mevâhibi'l-ledümmiyye)*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1996/1417, c. II, s. 79.

45 Belazûrî, c. I, s. 290.

46 Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ( 748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, (muhtasar) tahk.: Hisamüddin el-Kudsî, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, Dımaşk1988/1409, s. 203.

47 İbn Hişam, c. II, s. 68.

48 İbn Sa'd, c. I, ss. 172-173.

Hız. Peygamber: “Bu Ezebbü'l-Akabe'dir. İbnü'l-Ezyeb'tir. İştıyor musun ey Allah'ın düşmanı? Şimdi senin hakkından gelirim.” şeklinde tercüme edilebilecek sözleri söylemiştir. Bu hadiseye yer veren müelliflerin tamamı Ezebbü'l-Akabe'nin Şeytan anlamına geldiğini belirtmişlerdir.<sup>49</sup> Süheylî bu ifadenin cin anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>50</sup> Bununla birlikte Son Akabe Biati'ne yer verdiği halde Şeytanla ilgili bir bağlantıya değinmeyen müellifler de mevcuttur.<sup>51</sup> Yine bazı müellifler Şeytan meselesine değinmiş olmakla beraber Şeytan kavramını ifadede kullanılan Ezebbü'l-Akabe kelimesine yer vermemiştir.<sup>52</sup> İblis ve Şeytan kelimesinin bu bağlamdaki rivayetlerde eş anlamlı kullanılmış olduğunu da söylemek gerekir. Kimi müellifler her iki kelimeyi de burada kullanmışlardır.<sup>53</sup> Makdisî ise Şeytan veya İblis kelimesini kullanmaksızın Ezebbü'l-Akabe ifadesine yer vermiştir.<sup>54</sup>

49 İbn Hişam, c. II, s. 68; İbn Sa'd, c. I, ss. 172-173; Taberî, c. II, s. 239; Ebû Nuaym, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî ( 430/1038), *Delâilü'n-nübüvve*, Muhammed Ravas Kalacı-Abdülber Abbas, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1986/1406, c. I, 306; Beyhakî, c. II, s. 206; Süheylî, c. IV, ss. 78-79; İbn Seyyidinnâs, c. I, 192; Zehebî, s. 206; İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâi ed-Dimaşkî el-Hanbelî ( 751/1350), *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1994/1415, c. 1, s. 192; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî ( 774/1373), el-Bidaye ve'n-Nihaye, tahk.:Komisyon, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ty, III, 162; Şamî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfiî ( 942/1536), *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd (es-Sîretü'ş-Şâmiyye)*, tahk.: Adil Ahmed b. Abdülmevcud-Ali Muhammed el-Muavviz, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1993/1414, III, s. 206; Diyarbekrî, , Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, ( 990/1582) *Târihu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs*, Dâru Sadır, Beyrut ty, c. I, s. 319; Halebî, c. II, s. 179.

50 Süheylî, IV, 77-80.

51 Belazûrî, I, 290; Ya'kûbî, II, 38; İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî ( 456/1064), *Cevâmî'u's-sîre*, Dâru kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ty., s. 69; İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî ( 463/1071), *ed-Dürer fi'ihtisâri'l-megâzî ve's-siyer*, tahk.: Şevki Dayf, Darü'l-mearif, Kahire 1403/1983; c. I, s. 58; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî ( 597/1201), *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, tahk.: Muhammed Abdüladir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1992/1412, c. II, s. 610; Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî ( 845/1442), *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâi (enbâi) ve'l-ahvâl ve'l-Hafede ve'l-metâ'*, tahk.: Muhammed Hamid en-Nümeysî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1999/1420, c. I, s. 55; Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî ( 911/1506), *Vefâü'l-vefâ bi-ahbârî dâri'l-Mustafâ(nşr. Kâsım es-Sâmerrâi)*, Beyrut 1422/2001; c. I, s. 182; Zürcânî, c. II, s. 79.

52 İbn Sa'd, c. I, 172; İbnü'l-Esîr, c. II, 100; İbn Haldûn, c. II, s. 349.

53 Ebû Nuaym, I, 306; Süheylî, IV, s. 79; Şamî, III, s. 206; Halebî, c. II, s. 179.

54 el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî ( 620/1223), *er-Rikka ve'l-bükâ*, tahk.: Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-kalem, Dimaşk 1994/1415, s. 126.

Kaynakların ittifakla belirttiği üzere Son Akabe Biatı'ne yetmiş kişiden fazla Medineli bir grup katılmıştır. Ka'b b. Mâlik de bunlardan biridir. Ancak her nedense bu konu ile ilgili rivayet, sadece Ka'b kanalıyla bize gelmiştir. Bu kadar yaygın bir vakanın sadece tek kanaldan aktarılması muhteva ile ilgili soru işaretlerinin oluşmasına neden olmaktadır. Sahabe ileri gelenlerinin de olduğu bu vakada, İbn Hişam'da<sup>55</sup> ifade edilmekle birlikte İbn Sa'd'ın<sup>56</sup> yer vermediği Ezebbü'l-Akabe ifadesi, Hz. Peygamber'e atfedilen bir söz olmasına rağmen bu ifadeye Ahmed b. Hanbel<sup>57</sup> dışında hiç kimsenin yer vermemesi soru işaretlerini artırmaktadır. Yine İbn Sa'd'ın ifadesine göre konuyla ilgili rivayelerin ifadelerinin birbirine tedahül ettiği de önemli bir tespittir. Böylece birçok kaynaktan gelen haberler tek metin haline getirilmek suretiyle telifke gidilmiştir.<sup>58</sup>

Hz. Peygamber davetini Medine'den gelen geniş katılımlı heyete ulaştırmış ve biat gerçekleşmişti. Gizlice yapılmaya çalışılan<sup>59</sup> biatin Kureyş muhbirleri tarafından tespit edilerek ifşa edilmesi üzerine bu ifşayı yapan kişiyi Ka'b b. Mâlik Şeytan olarak yorumlamıştır. Durumu ifşa eden ve Ka'b'ın Şeytan olarak tavsif ettiği kişiyi Hz. Peygamber tehdit etmiş ve "yanına gelirim hesabını görürüm" diyerek onu uzaklaştırmak istemiştir. Nitekim Abbas b. Abdülmuttalib olayla ilgili olarak, sürekli gizliliği tavsiye edip "Üzerimizde bizi takip eden gözler var." demiştir.<sup>60</sup> Zaten olayı aktaran Kab b. Mâlik, yüksek sesle bağırarak kimsenin Şeytan olduğunu kendisi belirtmekte olup bu konuda neredeyse hiç ihtilaf yoktur. Dolayısıyla Şeytan olduğuna dair iddia Ka'b'a aittir. Ardından bu kişinin Ezebbü'l-Akabe olduğu tespiti rivayete göre Hz. Peygamber tarafından yapılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber bu kelimeyi açıklamamıştır. İzb ve Ezeb kelimesi ile ilgili analizlerden anlaşıldığı kadarıyla kısaca ve görünüşü hoş olmayan hatta kurnaz olan kimselere bu isim verilmektedir.<sup>61</sup> Hz. Peygamber de zaten Müslümanların bu durumunu ihbar

55 İbn Hişam, age, c. II, s. 68.

56 İbn Sa'd, age, c. I, s. 173.

57 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî ( 241/855), *Müsned*, Çağrı Yayınları İstanbul 1992, c. III, s. 462; el-Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî ( 807/1405), *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, tahk.: Hüsamüddin Kudsi, Kahire 1994/1414, c.VI, s. 45.

58 Krş. Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, s. 81, 299.

59 Belazûrî, age, c. I, s. 290.

60 Belazûrî, age, c. I, s. 290.

61 Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (817/1415), *Tacu'l-arus min cevahiri'l-kamus*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ty. by. "e-z-b" , İbn Manzûr, "e-z-b"

edip ortaya döken kimsenin durumunu yorumladığını söyleyebiliriz. Deşifre olmanın verdiği telaş ortamında Abbas b. Nadle güven vermek amacıyla "Ey Allah'ın Resulü istersen Mina'yı kılıçlarımızla doldururuz."<sup>62</sup> demek ihtiyacı duymuştur. Hz. Peygamber de korkulacak bir durum olmadığını ve herkesin işinin başına dönmesini ve böyle birşeyle emrolunmadıklarını ifade etmiştir.<sup>63</sup> Olayların bu sıralaması makul bir izah tarzını bize vermekte ve konunun açıklığa kavuşmasını sağlamaktadır. Hz. Peygamber'in Şeytan kelimesini kullanmaksızın işaret ettiğine dair rivayeti göz önüne alsak bile onun Şeytan kelimesi ile bazı azılı düşmanları kastettiğine dair örnekleri bulmak da Siyerde mümkündür. Belazûrî'nin ifade ettiğine göre Hz. Peygamber Evs'ten bazı münafıkları sayarken Nebtel b. Haris için "Şeytana bakmak isteyen bu adama baksın" demiştir.<sup>64</sup> Bu bir yönüyle Hz. Peygamber'in Şeytan ve ilgili kelimeleri kullanırken insanları hedeflediğini düşünmemize zemin oluşturabilecek bir bilgidir. Hz. Peygamber, böyle bir vasfı Nebtel'e Müslümanların meselelerini kâfirlere taşımaları nedeniyle kullanmıştır. Akabe'de de benzer durum olması nedeniyle Şeytan kelimesi kullanılmış olabilir. Hem Ka'b'in hem de Allah Elçisi'nin Kureyş'ten birine mezkûr kelimeleri bu anlamda kullanmış olması mümkündür. Bu noktada zikre değer bir bilgiyi Süheylî vermiştir. Zira bağırان kimsenin Ebu Lübeyna olduğunu bizzat Hz. Peygamber'in ifade ettiğini beyan etmiş ve bunun bir uyarı olduğunu, dağılmaları gerektiğini kaydetmiştir.<sup>65</sup> Halebî'nin dile getirdiği üzere bu bağırان kişinin sesi Münebbih b. Haccac'ın sesine benzetilmiştir.<sup>66</sup> Halebî, ilgili rivayetlerin hayli fazla ve tuhaf olduğu değerlendirmesini de yapmıştır. Utbe b. Rebia'nın bu seslendirmenin sahibini İblis olarak yorumlaması ise Halebî'nin yorumunu haklı çıkarmaktadır.

Son dönem Siyer yazarlarından Muhammed Gazzâli de Hz. Peygamber'in bağırان kimseyi Şeytan olarak tavsif etmesinin imkansızlığını ve diğer rivayetlerin itibara değer olmadığını belirtmiştir.<sup>67</sup> Nihayet Akabe biatlerinde Müslümanların Hz. Peygamber'le yapmış oldukları biatleşmede, Şeytanca bir iş yapış durumu ilan eden bir Kureyşlinin olduğunu söylemek mümkündür.

62 İbn Hişam, age, c. II, s. 68.

63 İbn Sa'd, age, c. I, s. 172.

64 İbn Hişam, c. I, s. 521; Belazûrî, c. I, s. 275; İbn Hazm, s. 98; İbn Abdilber, c. I, s. 307; Süheylî c. IV, s. 210; Makrîzî, c. I4, s. 348; Şamî, c. I, s. 426; Halebî, c. II, s. 165. Benzer bir örnek için bk. Semhudî, c. I, s. 208; Burada Evs ve Hazrec'in arasını bozmak isteyen ihtiyar için şeytan tavsifi yapılmaktadır.

65 Süheylî, age, c. IV, ss. 77-80.

66 Halebî, age, c. II, s. 25.

67 Muhammed Gazzali, (1416)*Fıkhu's-sîre*, Dâru'l-kalem, Dimaşk 1427, s. 164.

## Dâru'n-Nedve'de İblis

Siyer rivayetlerinde İblis'in rolüne dair anlatımlardan biri de Akabe Biatleri sonrasında ve Medine hicretinin hemen öncesinde Kureyş'in Hz. Peygamber hakkında Dâru'n-Nedve'de yaptığı istişare bağlamında zikredilmiştir.

Kureyş ileri gelenleri, Hz. Peygamber'in özellikle son üç yılda gelişen Akabe Biatleri ile durumunun güçlendiğini ve farklı coğrafyalardan destek bulduğunu anlayınca, durumu değerlendirmek üzere bir toplantı organize etmişlerdi. Özel gündemli toplanan Kureyş heyeti, Hz. Peygamber hakkında kalıcı neticelere varmak isterken rivayete göre İblis, Necidli bir ihtiyar kılığında heyete dâhil olup çözümler üzerine görüş bildirmiştir. Burada yapılan değerlendirmelerde Hz. Peygamber'in hapsedilmesi, sürgün edilmesi ve nihayet öldürülmesi üzerinde tartışılırken Ebu Cehil tarafından önerilen her kabileden bir savaşçının katılacağı bir suikast ile öldürülmesi ve böylece Haşimoğullarının diyete razı olması ile sonuca ulaşılması fikri üzerinde karar kılınmıştır. Kararın ortaya çıkışında İblis olarak ifade edilen kişinin tasdiki ve desteği etkili olmuştur.

Genel hatları ile aktarmış olduğumuz bu rivayet, ilk olarak İbn Hişam'ın *es-Sire'* sinde İbn İshak kanalıyla aktarılan bir senedle verilmiştir. Senedde iki kişinin kim olduğu belirtilmemiş olup sahabî kanalında İbn Abbas vardır.<sup>68</sup> İbn İshak'tan konuyu aktaran Siyer müelliflerinin tamamı<sup>69</sup> rivayeti bu ana özellikleri ile vermişlerdir. İblis ve Şeytan kavramlarının burada da aynı anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür.<sup>70</sup>

Dâru'n-Nedve'de yapılan toplantıya ve alınan karara yer verdiği halde odak kavramımız olan Şeytan/İblis kelimesine yer vermeyen müelliflerde vardır.<sup>71</sup> Bu, ilgili müelliflere ulaşan bilgilerin farklılığından ve farklı kanallardan ulaştığı anlamına gelebilir. İbn İshak'ın sadece İbn Abbas kanalıyla verdiği haberleri kullanan kaynaklar Dâru'n-Nedve'de heyete rehberlik edip onları kışkırtan ve yönlendiren unsur olarak Şeytan ve İblis

68 İbn Hişam, age, c. II.

69 İbn Hişam, c. II, İbn Sa'd, c. I, s. 109; Belazûrî, c. I, s. 307; Taberi, c. II, s. 448; İbn Hibbân, s. 125; Ebû Nuaym, c. I, s. 200; Beyhakî, c. II, s. 467; Süheylî, c. IV, s. 122; İbnü'l-Cevzî, c. II, ss. 171-172; İbn Seyyidinnâs, c. I, s. 205; Zehebî, s. 216; İbn Kayyım, c. III, s. 45; İbn Kesîr, c. II, s. 175; Semhudî, c. I, s. 185; Kastallânî, c. I, s. 167; Şamî, c. III, s. 231; c. I, s. 322; Halebî, c. II, s. 34; Zürkânî, c. II, s. 94.

70 Belazûrî, c. I, s. 307; Beyhakî, c. II, s. 467; Zehebî, s. 216.

71 Ya'kûbî, c. II, s. 39; Maverdî, c. I, s. 95; İbn Abdilber, s. 79; İbn Haldûn, c. II, s. 421; Makrîzî, c. VIII, s. 328.

kavramına işaret etmişlerdir. İbn İshak dışında ve İbn Abbas kanalından farklı yolla gelen rivayetlerde ise Şeytan/İblis olgusuna yer verilmemiştir. Nitekim Urve kanalıyla gelen rivayet böyledir. Zehebî'nin verdiği Urve rivayetinde mezkûr ayrıntılar mevcut değildir.<sup>72</sup>

Şeytan olarak yorumlanan ve Necidli ihtiyar şeklinde tanıtılan kişi ile ilgili de sorunlu anlatımlar olduğunu belirtmek gerekir. Her şeyden önce özel kişilere tahsisli ve gizli yapılan bir toplantıya kimsenin tanınmadığı birinin alınması normal karşılanamaz.<sup>73</sup> Burada Necidli ihtiyar rolündeki kişinin isminin gizlenmiş olma ihtimali söz konusudur. Ayrıca bu kişinin kimi kaynaklarda güzel ve iyi giyimli olduğu belirtilirken,<sup>74</sup> bazı kaynaklarda ise perişan bir halinin olduğu ve çirkin görünümüne sahip olduğu kaydı düşünülmüştür.<sup>75</sup> Olumlu görünüm yorumu ile o meclise layık olduğu vurgulanmak istenmiş; olumsuz özelliklerin zikri ile ise kimseye zarar verme ihtimalinin olmadığı vurgusu yapılmış olsa gerektir.

Meselenin vuzuha kavuşmasında Maverdî'nin vermiş olduğu bir bilgi yararlı olabilir. Maverdî, Dâru'n-Nedve'de Hz. Peygamber'in öldürülmesi için teşvik edenin Nadr b. Haris olduğu tespitini yapmıştır.<sup>76</sup> Nadr b. Haris hakkında "Kureyş'in şeytanlarından biridir." denilmiştir.<sup>77</sup> Nadr gibi Kureyş'e mensup kimi kişilere Müslümanlara yaptıklarına binaen Şeytan, İblis gibi vasıflar atfedilmiştir.<sup>78</sup> Burada da aynı şekilde olumsuz rol oynayan ve gerek Hz. Peygamber gerekse Müslümanlar hakkında aleyhte davranışlar içine girip sözler sarf edenlere aynı muamelenin yapılmış olduğunu söylemek mümkündür. Bu vakalar aktarılırken ravilerden veya müelliflerden kaynaklı olarak ilgili kişilerin gerçek kimliklerinden hareketle üstlendikleri role göre vasıflar aldıkları söylenebilir. Bunu müellifler de yapmış olabilir. Bu gerekçelerle olsa gerek Ahmet Önkal bu rivayetlere itibar edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>79</sup>

72 Hemedanî, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî (415/1025), *Tesbitü delailü'n-nübüvve*, Dâru Mustafa, Kahire yy., c. II, s. 464; Maverdî, c. I, s. 95; Zehebî, s. 215.

73 Adnan Demircan, *Nebevi Direnış Hicret*, İstanbul 2000, s. 110; Azimli, s. 195.

74 İbn Hişam, age, c. II, s. 144.

75 İbn Sa'd, age, c. I, s. 214.

76 Maverdî, age, c. I, s. 95.

77 İbn Hişam, c. I, s. 399; Şamî, c. II, s. 45.

78 Kays b. Eslet de bunlardan biridir. Bk. İbn Hişam, c. I, s. 282.

79 Ahmet Önkal, "Hicret", *DİA*, İstanbul 1988, c. XVII, s. 460.

## Bedir Savaşında Şeytan

Bedir Savaşı, İblis'in Siyerde rol kaptığına dair anlatımların yer aldığı bir başka tarihi vakadır. Son Akabe Biati nihayetinde savaşa izin verilmesi ile<sup>80</sup> daha net bir şekilde açığa çıkan Müşriklerle savaş ortamında<sup>81</sup> Hz. Peygamber, içinde Müslümanlara ait gasp edilmiş malların da olduğu<sup>82</sup> Müşriklere ait kervanı hedefe alan bir girişimde bulunmuştu. Savaş beklenmeyen bu seferde,<sup>83</sup> gönüllülerden oluşan ordu, müşriklerle karşı karşıya kalmış ve savaşmıştır. Savaş Müslümanların galibiyeti ile neticelenmiştir.

İblis'in bu savaşdaki rolüne dair rivayetler ise, Müşrikler cenahında varid olmuştur. Rivayetlere göre Bedir Savaşı sürecinde Sürâka b. Mâlik'in merkezde olduğu iki basamaklı bir anlatım söz konusudur. İlk olarak Sürâka, savaş öncesi bu süreçte savaşı teşvik eden ve Kureyş'in kaygılarını gideren konuşmalar yapmıştır.<sup>84</sup> Kureyş, kervanı hedefe alan Müslümanlara karşı savaş hazırlıklarını tamamlayıp yola çıkmak üzere iken Benî Bekr b. Kinâne el-Müddic kabilesi ile aralarındaki kan davasını hatırlamışlar ve Benî Bekr'in arkadan bir saldırı yapmasından endişe etmişlerdir. Sürâka ise Benî Bekr'in eşrafından olması münasebetiyle onlara bir anlamda eman vermiş ve böyle bir saldırının olmayacağına dair güvence sağlamıştır. İkinci olarak savaş devam ederken işin zorluğunu gördüğünde desteğini çekmiş ve savaş meydanından ayrılmıştır. Ebu Cehil, Sürâka'nın ayrılma sebebini Hz. Peygamber'le olan anlaşmasına bağlamış ve onun ayrılmasının kendi ordusunu etkilememesi için çaba sarf etmiştir. Bu noktaya kadar gayet normal tarihsel bir anlatımı ifade eden rivayet, yıllar sonra yeniden yorumlanmıştır. İşte bu yaşananlarda Sürâka'nın gerçekte İblis olduğu ve tecessüm/tasavvur/temessül etmesi kimi müelliflerin ifadesine göre icma<sup>85</sup> derecesinde kaynaklara yansımıştır. Bedir Savaşından sonra tek seferde nazil olup<sup>86</sup> yaşananları tasvir eden Enfal suresi

80 İbn Hişam, c. II, s. 84.

81 Cafer Acar, "Risalet Dönemi Savaşlarının Başlamasında Mekke Döneminde Müslümanlara Yönelik Saldırıların Rolü", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, Sayı: 1, Yıl: 2014/1, s. 49.

82 Şamî, c. IV, s. 22.

83 İbn Hişam, c. II, s. 188.

84 İbn İshak, s. 305; Vakidî, c. I, s. 31-33; İbn Hişam, c. II, s. 188; Belazûrî, c. I, s. 353; Taberî, c. III, s. 39; Beyhakî, c. III, s. 78, 111; Kadı İyaz, c. II, s. 278; Süheyfî, c. IV, s. 141; İbnü'l-Cevzî, c. II, s. 660; İbnü'l-Esîr, c. II, s. 130; İbn Seyyidinnâs, c. I, s. 287; Zehebî, c. II, s. 94; İbn Kayyim, c. III, s. 162; İbn Kesîr, c. II, s. 258; Makrîzî, c. I, s. 105; Kastallânî, c. I, s. 217; Şamî, c. IV, s. 22; Diyarbekrî, c. I, s. 370; Halebî, c. II, s. 201; Zürkânî, c. II, s. 287.

85 Şamî, c. IV, s. 22; Diyarbekrî, c. I, s. 370.

86 İbn Hişam, c. II, s. 233.



ile birleştirilmiştir. Rivayetlerin genel anlatımı Enfal Suresindeki<sup>87</sup>Şeytan anlatımları ile uyumlu bir tarih kurgusu sunmaktadır.

Konuyu Tefsir kaynakları açısından ele alan Abdülkadir Erkut,<sup>88</sup>alandaki rivayetlerin sadece İbn Abbas'tan geldiğini, İbn Abbas'ın tefsirde mecazi anlamları tercih eden bir üsluba sahip olması nedeniyle ona ait bir rey tefsiri olduğu değerlendirmesini yapmıştır. Mümkün ve değerli bir yaklaşım olmakla birlikte rivayetin İbn İshak kaynaklı olduğu ve konuya yer veren tüm Siyer kaynaklarının İbn İshak'a referansla bu rivayeti verdikleri dile getirilmemiştir. Ayrıca Urve b. ez-Zübeyrde bu hadisenin rivayetlerinden biri olarak yer almıştır.<sup>89</sup> İbn İshak, gelen bütün rivayetleri birleştirip<sup>90</sup> yeni bir anlatım ortaya çıkarmıştır. Sonraki müellifler de İbn İshak'a tabi olmuştur. Rivayeti Musa b. Ukbe ve başkalarından aktaran müellifler ise İblis rolüne işaret etmemiştir.<sup>91</sup>Sürâka'ya bu yaptıklarının hesabı sorulmak istendiğinde onun bu işlerden haberinin olmadığına dair beyanlarda bulunması üzerine mevcut yorumun ortaya çıktığı söylenebilir. Hâlbuki Sürâka'nın ve kabilesinin Kureyş'e destek vermek üzere Bedir Savaşında bulunduğu aşikârdır. Fakat Hz. Peygamber'e söz verdiği ve ondan bir eman aldığı halde bu savaşa katılması başta kendisini ve etrafındakileri rahatsız etmiş olsa gerektir. Bu nedenle savaş ortamı ciddileşince ayrılma iradesi göstermiştir. Bu davranışından dolayı da Ebu Cehil tarafından tehdit edilmiştir.<sup>92</sup>Sürâka hakkında Şeytan hükmünü veren Haris b. Hişam'a atıfla, Sürâka'nın denize düşerek kaybolduğuna dair anlatımlar ise<sup>93</sup>makuliyet çizgisinin hayli uzağındadır Azimli bunu Arap muhayyilesinin bir ürünü olarak yorumlamıştır.<sup>94</sup> Zira Bedir Harbinin yapıldığı yer ile deniz arasında çok uzak bir mesafe vardır. Zaten Muhammed Gazzali de bu bağlamda anlatılanları, gerçeklerden uzak olarak değerlendirmiştir.<sup>95</sup>Şeytanın temessül

87 Enfal, 8;48.

88 Abdülkadir Erkut, "8/el-Enfâl Suresinin 30. Ve 48. Ayetlerinin Tefsiri Çerçevesinde Şeytanın Temessülü ile İlgili İbn 'Abbâs'dan Nakledilen Rivayetler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2015, c. LVI, sayı: 2, ss. 103-132.

89 İbn Hişam, c. II, s. 187.

90 İbn Hişam, c. II, s. 187.

91 İbn Sa'd, c. II, s. 254; Halife b. Hayyat, s. 58; Ya'kûbî, c. II, s. 45; Mesudî, c. II, s. 296; İbn Hibbân, s. 157; İsbahânî, c. I, s. 469; Maverdî, c. I, s. 49; İbn Hazm, s. 84; İbn Abdilber, s. 463; İbn Haldûn, c. II, s. 426; Semhudî, c. I, s. 214; Şamî, c. IV, s. 22.

92 Vakidî, age, c. I, s. 71.

93 Vakidî, age, c. I, s. 75.

94 Azimli, age, s. 266.

95 Gazzali, age, s. 164.

ve tasavvurunun ise bir kanaat olduğu Zürkanî tarafından “bu cumhurun görüşüdür” sözüyle tescil edilmiştir.<sup>96</sup>

Rivayetlere göre Bedir Savaşında İblis rolünde olan sadece Sürâka değildir. İblis’in ordusu konumundaki Şeytanlar da Sürâka’nın kabilesi olan Müdlic kabilesinden adamlar suretinde meydana inmişler ve Müşriklere destek vermişlerdir.<sup>97</sup> Kureyş’in böyle yorumlaması Benî Bekr kabilesi ile Kureyş arasındaki düşmanlık nedeniyle daha sonraki dönemlerde Müslüman olanların da tesiri ile bir değerlendirme olarak yaygınlaşmıştır diyebiliriz. Mehmet Azimli, bu rivayetleri sadece Sürâka aleyhinde uydurulan haberler olarak değerlendirmiştir.<sup>98</sup> Ancak Sürâka’nın kendisine ve kabilesine Şeytan yakıştırmayı yapılmasının Kureyş nazarında referansları vardır. Nitekim kabilesi ile Kureyş arasında bir düşmanlık vardır ve düşmana karşı Şeytan vasıflandırması o dönem için anlaşılabilir. Ayrıca Sürâka’nın hicret esnasındaki davranışı ardından verdiği söz ile Bedir Savaşındaki davranışı onun ikircikli tutumunu yansıtmaktadır. Burada Müslümanların Sürâka’ya Şeytan yakıştırmayı yapmadığı bilakis ona karşı söylenebilecek bu vasfı onun üzerinden uzaklaştırmış oldukları yorumu yapılabilir.

Bedir Savaşında İblis’in rolüne dair anlatımlar göz önüne alındığında rivayetin mahiyetine ilişkin şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

1. Rivayet sadece İbn İshak’ta yer almıştır. O da kendisine ulaşan iç içe rivayetleri birleştirip bir metin meydana getirmiştir. Dolayısıyla eğer rivayetin bu şekli bir yorum olarak kabul edilecekse İbn İshak’ın yorumu demek daha doğru olur.

2. Rivayetin Sahabe tabakasında bulunan İbn Abbas’ın ve Tabiinden Urve b. ez-Zübeyr’in bu olaylara şahit olması mümkün değildir. Yine olayın kahramanı olarak öne sürülen Sürâka ve onu teşhis ettiği söylenen Haris b. Hişam ve Umeyr b. Vehb’in de bu konulara dair hiç rivayette bulunmamaları rivayetin sened yönünden eleştirilmesine neden olarak kabul edilebilir. Umeyr için “Kureyş’in Şeytanlarından bir Şeytan” denilmesi de burada hatırlanmalıdır. Bu Müslüman olmadan önceki davranışları nedeniyledir.<sup>99</sup>

3. Sürâka b. Mâlik ve kabilesi, Kureyş’in kanlısı durumundadır. Düşmana karşı olumsuz vasıflar yakıştırmak bir Arap geleneği olduğundan,

96 Zürkânî, age, c. II, ss. 278-279.

97 Beyhakî, age, c. III, s. 111; İbn Kesîr, c. II, s. 282-3; Şamî, c. IV, ss. 42-44.

98 Azimli, age, s. 254.

99 İbn Hişam, age, c. II, 2 s. 29.

Kureyş'in hem Sürâka için hem de kabilesi için İblis ve Şeytan vasıflarını kullanması sembolik bir kullanım olup temessül şeklinde bir yoruma imkân vermemektedir.

4. İblis'in Sürâka şeklinde temessül etmesi sonraki döneme ait bir yorumdur. Ne Bedir Savaşı esnasında ne de akabinde nazil olan Enfal Suresi sürecinde İblis ve Şeytan yorumu söz konusu değildir. Huneyn sonrası Sürâka Müslüman olduğunda rivayetlere göre Bedir Savaşı üzerine yapılan müzakerelerde Sürâka kendisine yönelik atıfları reddedince bir yorum olarak "öyleyse Sürâka suretinde Şeytan'dı/İblis'ti" ifadesiyle bu hükme varılmıştır. Nitekim Damdam b. Amr el-Gıfari, Ebu Süfyan tarafından kiralanan bir adam olarak Mekkelilere, Kervana yönelik tehdidi haber vermek üzere gönderilmişti. Onun Mekke'ye gelip de devesinin kulaklarını ve burnunu kesmesi, kendi kıyafetlerini bozuk hale getirip bağırması karşısında Umeyr b. Vehb ve Hakim b. Hizam onun için "Bu Damdam değil ancak Şeytandır." ifadesini kullanmışlardır.<sup>100</sup> Sebep ise Kureyş'in kervanı ile ilgili Damdam'ın kendini paralaması arasında bir ilişki kuramamışlardır. Buna öfkelenmişlerdir. Şeytan hükmünü de yine kendileri vermişlerdir. Cüheym b. Ebi's-Salt'ın gördüğü kötü rüya için de aynı yorum yapılmıştır. "Şeytan seninle oynamış." denmiştir.<sup>101</sup>

5. Hz. Peygamber ve savaşa aktif katılanlardan İblis ve Şeytan tasavvuruna dair bu olaylarla ilgili böyle bir yoruma rastlanılmamıştır.

Tüm bu hususlar göstermektedir ki, Bedir Savaşında Şeytanın temessülü meselesi tamamen olayın üzerinden uzunca bir zaman geçtikten sonra bir yorum olarak gündeme gelmiştir.

### Uhud Savaşında Şeytan

Bedir Savaşının müşrikler cenahında oluşturduğu hayal kırıklığı, bir intikam duygusunun Mekke toplumunda oluşmasına neden olmuştu. Bedir'de öldürülenlerin intikamını almak üzere, kurtulan kervandan elde edilen gelirler bu işe tahsis edilmişti. Müslümanlar açısından ağır zararlara da yol açan savaşta Hz. Peygamber yaralanmıştı. Onu yaralayanın İbn Kamîe olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamber savaş sırasında bir çukura düşmüş, bir müddet orada kala kalmıştır. Kendisini bir rivayete göre Ka'b b. Mâlik tanımış ve oradan kurtarmıştır.<sup>102</sup>

100 Vakidî, age, c. I, s. 31.

101 Şamî, age, c. IV, s. 40.

102 İbn Hişam, c. III, s. 108, 112.

Uhud Savaşında İblis'in iki rolünden bahsedilmektedir. Birincisi Hz. Peygamber tarafından Ayneyn tepesine yerleştirilen ve kesinlikle yerlerini terk etmemelerini istediği okçuların, savaşın Müslümanlar lehine geliştiğini görmeleri üzerine ganimet hevesiyle yerlerinden ayrılmaları sonrasında doğan boşluktan yararlanan müşrikler, Müslümanlara ağır zayıat verdimişlerdir. Rivayete göre tam bu sırada İblis, "Muhammed öldürüldü" diye bağırması ve Müslümanların durumunu ağırlaştırmıştır.<sup>103</sup>Müslümanlar iyice dağılmış ve kontrollerini kaybetmişlerdir. Diğer rivayet ise, savaş esnasında Müslümanların parola kullanmayı bir an ihmal edip birbirleriyle savaşmasına neden olan İblis'in "ey Allah'ın kulları arkanızı kollayın" şeklinde bağırması ve akabinde öndeki Müslümanların geriye dönüp arkadaki Müslümanlarla savaşmasını hikaye eden rivayettir.<sup>104</sup>Anlaşıldığı kadarıyla İblis'in bu şekilde Müslümanları yönlendirmesi ve iç karışıklıkla Müslümanların birbirilerini kırmaları, sebep boyutuyla izah edilmektedir. Şimdi bu rivayetleri inceleyelim.

"Hz. Peygamber'in öldürüldüğü" haberinin çıkmasına dair ilk rivayet, İbn İshak'ta geçmektedir. Ancak İbn İshak burada bağırmanın "biri" olduğunu ifade etmekte ve herhangi bir şekilde Şeytan ve İblis'e işaret etmemektedir.<sup>105</sup>Rivayetin savaşta yer alan Zübeyr b. Avvam'dan nakille gelmesi de kayda değerdir.

Vakidî, Uhud Savaşı ile ilgili tüm anlatılanları bir araya getirdiğini ifade ederek<sup>106</sup> konuya girmiş ve bu alanda ne kadar çeşitlilik varsa dile getirmiştir. Bu bağlamda İblis'in temessül ederek sahabeden Cuâl b. Sürâka kılığında bağırmasını hikâye eden rivayeti<sup>107</sup> veren odur. Sonra da "Şeytan" kelimesini tercih ederek buradaki rolü üstlenenin Ezebbü'l-Akabe olduğu haberini<sup>108</sup> aktarmıştır. Yine Vakidî'de, "Muhammed öldürüldü." haberini bir münafığın söylediği de kaydedilmiştir.<sup>109</sup>Rivayete göre bu vesile ile Müslümanların savaş alanını terk edip evlerine dönmeleri murad edilmiştir.

103 Vakidî, c. II, s. 214; İbn Hişam, c. III, s. 105; İbn Sa'd, c. II, s. 270; Beyhakî, c. I, s. 210; Süheylî, c. I, s. 325; İbnü'l-Cevzî, c. II, s. 710; İbn Seyyidinnâs, c. II, s. 19; Zehebî, c. II, s. 180; İbn Kayyım, c. III, s. 177; İbn Kesîr, c. IV, s. 34; İbn Haldûn, c. II, s. 436; Makrîzî, c. I, s. 164; Semhudî, c. I, s. 221; Kastallânî, c. I, s. 240; Şamî, c. IV, s. 196; Diyarbekrî, c. I, s. 429; Halebî, c. II, s. 308; Zürkânî, c. II, s. 387.

104 Beyhakî, c. III, s. 230. Zehebî, c. II, s. 180; İbn Kayyım, c. III, s. 185; İbn Kesîr, c. IV, s. 34; Semhudî, c. I, s. 222; Zürkânî, c. II, s. 412.

105 İbn İshak, s. 307.

106 Vakidî, c. I, s. 199.

107 Vakidî, c. I, s. 232.

108 Vakidî, c. I, s.235.

109 Vakidî, c. I, s. 280; Ya'kûbî, c. II, s. 47.

Bu anlatımların tamamlayıcı unsurları da vardır. İbn Kamî'e'nin Musab b. Umeyr'i öldürüp Hz. Peygamber'i öldürdüğünü zannetmesi ve bunu yüksek sesle duyurması,<sup>110</sup> bu süreçte Müslümanların arasında Hz. Peygamber'in öldürüldüğüne dair haberlerin ciddi bir karşılık bulmasına neden olmuştur. Neticede dağılma sürecinin başlaması,<sup>111</sup> dağınıklığı engellemeye çalışan Enes b. Nadr gibi bazı Müslümanların "O öldürüldü ise Allah bakidir" şeklinde ifadelerle Müslümanları güçlü tutmaya çalışmaları<sup>112</sup>bu bağlamda zikredilebilir.

Vakidî'nin Uhud Savaşı ile ilgili gelen haberleri birleştirmek suretiyle sunduğu bu tablodaki sorunlar, sonraki dönemlerde yeni kurgularla aşılmaya çalışılmıştır. Vakidî'nin savaş esnasında işin faili olarak sunmuş olduğu Cuâl b. Sürâka, 9. Asra kadar Siyer müelliflerince bir aktör olarak görülmemiştir. Vakidî'den sonra onun bu rolü ile Makrîzî,<sup>113</sup> Kastallânî,<sup>114</sup> Şamî,<sup>115</sup> Diyarbekrî<sup>116</sup> ve Halebî<sup>117</sup> kaydetmiştir. Vakidî'nin kaynaklık ettiği bu yoruma yine muhtemelen Vakidî'nin haber verdiği Cuâl b. Sürâka'nın Uhud öncesi Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın elçisi, bana senin öldürüleceğin haber verildi" rivayeti kaynaklık etmiştir.<sup>118</sup>Yine ifade edildiğine göre Cuâl'in çirkin ve kötü görünümlü olduğuna dair rivayet<sup>119</sup> onun bu işin faili olarak yorumlanmasında etkili olmuştur diyebiliriz. Mamafih Cuâl'in kargaşa ortamında Müslümanlara saldırması, bunun üzerine Müslümanların ona karşılık vermeleri de bu yoruma katkı sağlamış olabilir. Bir başka ihtimal olarak insanların "işte Muhammed öldürüldü diyen budur", diyerek onun üzerine yürümeleri ile ilgili anlatım dikkate alındığında Cuâl'in ortalıkta dolaşan Hz. Peygamber'in kaybolduğuna ve öldürüldüğüne dair haberleri söylemesi nedeniyle fitne çıkardığı ve dolayısıyla bu vasfı hak ettiği şeklinde bir değerlendirme olabilir. Dolayısıyla her hâlükârda bir yorum söz konusudur. Mezkûr ithamlar karşısında Cuâl'in yanında bulunan arkadaşları onun böyle bir sözünün olmadığına dair şahitlik etmişlerdir.<sup>120</sup>

110 İbn İshak, 308; Vakidî, c. I, 236.

111 Taberî, c. IV, s. 390.

112 İbn Hişam, c. III, s. 111.

113 Makrîzî, c. I, s. 164.

114 Kastallânî, c. I, 240.

115 Şamî, c. IV, s. 196.

116 Diyarbekrî, c. I, s. 496.

117 Halebî, c. II, s. 308.

118 Vakidî, c. I, s. 214; İbn Sa'd, c. IV, s. 185.

119 İbn Sa'd, c. IV, s. 185.

120 Vakidî, c. I, s. 235.

İblis veya Şeytanın<sup>121</sup> “Muhammed öldürüldü.” şeklinde bağırması meselesine gelince, bu bağırmanın gerçekte İblis veya Şeytan olduğunda tereddüt etmemize neden olacak boşluklar vardır. Vakidî’den sonra Uhud Savaşında Şeytanın rolüne işaret eden İbn Hişam, hem Şeytan kelimesini kullanmıştır hem de son Akabe Biatında zikrettiği Ezebbü’l-Akabe tanımlamasına işaret etmiştir.<sup>122</sup> Süheyli ise bu konuyu ele alırken mezkur tespitin İbn Hişam’ın yorumu (kavl) olduğunu söylemiştir.<sup>123</sup> Zaten İbn Hişam da konuyu ilk anlatımında burada bağırmanın “biri” olduğu tespitini İbn İshak’tan rivayetle yaptıktan sonra onun kim olduğuna dair Şeytan ve Ezebbü’l-Akabe yorumunu “İbn Hişam dedi ki” diyerek yapmıştır. İbn Sa’d hariç<sup>124</sup> Siyer kaynaklarının çoğu, bağırın kimsenin kim olduğuna dair bir açıklama bağlamında İblis veya Şeytana işaret etmişlerdir.<sup>125</sup> Kimi müellifler ise savaş ortamında bağırmanın (صائح) kim olduğunu açıklamışlardır. Buna göre Belazûrî, bunu söyleyenin İbn Kamîe isimli müşrik olduğunu belirtmiştir.<sup>126</sup> İbn Kamîe’nin “Muhammed öldürüldü.” şeklinde beyanının olduğu vakidir. Ancak kaynaklarımız genelde bu sözün müşrikler arasında söylendiğini belirtmektedir.<sup>127</sup> Hatta Ebû Süfyan bunu teyid etmek için özel araştırma da yapmıştır. Sonuçta İbn Kamîe’nin bir rivayete göre Hz. Peygamber’i yaraladığı ve öldürdüğünü zannettiği ifade edilmiş,<sup>128</sup> bir rivayete göre de Musab b. Umeyr’i öldürmüş ve onu Hz. Peygamber zannedip “Muhammed’i öldürdüm.” diye bağırıştır.<sup>129</sup> Her hâlükârda Hz. Peygamber’in öldürüldüğüne dair bir haberin şüyu bulunduğu aşikârdır. Ancak bunu kimin söylediğine dair kaynaklardaki çeşitlilik bizi sonuca ulaştıracak kurguyu bulmamıza imkan sağlayacaktır. Erken dönem kaynaklarından Yakubî, bu şayanın sahibi olarak münafıklara işaret etmiştir.<sup>130</sup> Ebu Nuaym el-İsbahanî,<sup>131</sup> ve İbnü’l-Esîr,<sup>132</sup> “insanlar”ın (en-nas), bu şayiayı

121 Bu iki kelime Uhud Savaşı ile ilgili anlatımlarda da birbirinin yerine kullanılmıştır.

122 İbn Hişam, c. III, s. 105.

123 Süheyli, c. I, s. 325.

124 İbn Sa’d, hikâye üslûbuyla “İblis, *Muhammed öldürüldü* dedi ve Müslümanlar ne yapacaklarını şaşırıldılar” demiştir. Bk. İbn Sa’d, c. II, s. 32.

125 Beyhakî, c. I, s. 210; Süheyli, c. I, s. 325; İbnü’l-Cevzî, c. II, s. 710; Zehebî, c. II, s. 177-180; Semhudî, c. I, s. 221; Şamî, c. IV, s. 196; Diyarbekrî, c. I, s. 429; Halebî, c. II, s. 308.

126 Belazûrî, c. I, s. 394; Kastallânî, c. I, s. 240.

127 Vakidî, c. I, s. 246.

128 Vakidî, c. I, s. 285

129 Belazûrî, c.I, s. 393; Taberî, c. IV, s. 390.

130 Ya’kûbî, c. II, s. 47.

131 İsbahanî, c. I, s. 482.

132 İbnü’l-Esîr, c. II, s. 45.

çıkardıklarını belirtmiştir. Bunda özellikle İbn Kamî'nin Hz. Peygamber'i öldürdüğüne dair haberleri Müşriklerle paylaşmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Şaban Öz, rivayetin bu hale gelmesinde kesin olmamakla birlikte ravi olarak Zührî'nin rolüne işaret etmiş ve onun kimseyi üzmemek amacıyla Şeytan yorumunu tercih ettiğini ifade etmiştir.<sup>133</sup>

Hz. Peygamber'in öldürüldüğüne dair haberlerin yayılması hakkındaki rivayetler dikkate alındığında şu söylenebilir: Hz. Peygamber Uhud Savaşında yaralanmış ve bir çukura düşmüştür.<sup>134</sup> Bir müddet orada kalmış olduğundan gözden kaybolmuş ve Müslümanlar Hz. Peygamber hakkında endişeye düşmüşlerdir. Savaşın aleyhte seyri üzerine Müslümanların şehitleri artınca Hz. Peygamber'in öldürüldüğü yönünde bir şayia ortaya çıkmıştır ki bu olabilecek bir durumdur. Bu dedikodunun mahiyeti bağlamında mümkündür ki Cuâl b. Sürâka da mütalaa ortaya koymuştur. Nitekim Enes b. Nadr Müslümanlar arasında bu şayanın varlığı karşısında tepkisini de dile getirmiştir. Bu şayanın; Müslümanların savaşta pozisyonunu zayıflatıp ayrılıklara ve dağılmaya neden olmasıyla, olayın faillerinin Şeytan ve İblis'le ilişkilendirilmesi söz konusu olmuştur. Bu tercih Arapların Şeytan ve İblis algıları ile de mütenasiptir. Vakidî'nin hadise ile ilgili rivayetleri verdikten sonra meselenin Şeytan'ın vesvese vererek rolünü yerine getirdiğini eklemesi<sup>135</sup>bu vesvesenin somut kaygılara dönüşmesi ile ilgili bir durumdan bahsedildiğini anlamamız mümkün olmaktadır. Kastallânî bu konuyla ilgili rivayetlerin tamamını "denildi ki" formunda vererek aslında mezkûr anlatımların, olayı anlamlandırma tarzlarına ve sübjektif olduklarına dair tespiti yapmıştır.<sup>136</sup>Azimli de bu anlatımları abartılar olarak değerlendirmiştir.<sup>137</sup>

Uhud Savaşında Şeytanın rolüne dair ikinci anlatım ise savaş esnasında Müslümanların birbirleri ile savaşmasına neden olduğu iddia edilen İblis'in "Ey Allah'ın kulları, arkanızı kolların" çağrısı yapmasıdır. Rivayete göre bu çağrı ile öncü Müslümanlar geriye dönmüş ve arkadan gelen Müslüman savaşçılarla karşı karşıya kalıp birbirlerine zarar vermişlerdir. Huzeyfe'nin babası böyle bir ortamda şehid olmuştur.

133 Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, s. 185.

134 İbn Hişam, c. III, s. 108.

135 Vakidî, c. I, s. 295.

136 Kastallânî, c. I, s. 246; Ayrıca ilk siyercilerin benzer usûlüne dair bk. Öz, *İlk Siyer Müellifleri*, s. 194, 212, 219, 357.

137 Azimli, *age*, s. 299.

Bu rivayet, ilk defa Beyhakî<sup>138</sup> tarafından kaydedilmiştir. Ardından en yakın Zehebî<sup>139</sup> işaret etmiştir. İbn Kayyım,<sup>140</sup> İbn Kesîr,<sup>141</sup> Semhudî,<sup>142</sup> gibi geç dönem müellifler de eserlerinde yer vermişlerdir. Bununla birlikte Siyer'in bir diğer önemli kaynağı olan hadis literatüründe Buhârî başta olmak üzere Hz. Aişe'den gelen bir rivayet olarak yer almıştır.<sup>143</sup> Rivayetin tercümesi şöyle yapılabilir:

*"Uhud Gününde müşrikler hezimete uğrayınca İblis şöyle bağırdı, -Ey Allahın kulları arkanızı kollayın. Öndekiler geriye döndü ve birbirleriyle vuruştular. O sırada Huzeyfe baktı ki babasına saldırıyorlar -Babam babam, diye seslendi. Fakat onu öldürdüler. Bunun üzerine Huzeyfe -Allah sizi affetsin, dedi."*

Rivayetin sahibi Hz. Aişe, Uhud Savaşına katılmış ancak aktif savaş alanında bulunmamıştır. Hz. Peygamber buna izin vermemiştir.<sup>144</sup> Dolayısıyla hadiselerin bizzat içinde değildir. Ayrıca rivayetin Bezzâr'ın verdiği varyantında bağırın İblis değil "biri" dir.<sup>145</sup> Bu da İblisin rolüne dair diğer anlatımlarda olduğu gibi işin niteliğine göre olumsuz rollerin bir üst motife irca edilip Şeytan veya İblis olarak yorumlandığını göstermektedir. Hz. Aişe de Uhud'la ilgili olarak savaş esnasında olanlardan elde ettiği haberleri yorumlamış olabilir. Ya da rivayeti mana olarak aktaranlar, bağırın kişinin kimliğini kendi yorumları ile vermiş olabilirler.

Nihai olarak Uhud Savaşında Şeytan veya İblis'in temessül ederek rol aldığından bahsetmek mümkün değildir. Bu ancak sembolik bir anlatım ve Arapların olumsuz durumlarda olayın sebebini somutlaştırma geleneklerinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

138 Beyhakî, c. III, s. 230.

139 Zehebî, c. II, s. 180.

140 İbn Kayyım, c. III, s. 185.

141 İbn Kesîr, c. IV, s. 34.

142 Semhudî, c. I, s. 222

143 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî ( 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "İman" 15; "Diyat" 10, 16; Megazî, 18; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî ( 235/849), *el-Musannef*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Riyad 1409, VII, 365; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî ( 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut 1424/2003, c. VIII, 227.

144 Vakidî, c. I, s. 249, 265, 292.

145 Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî ( 292/905), *el-Müsned*, tahk.: Komisyon, Mektebetü'l-ulum ve'l-hukem, Medine 2009, c. III, s. 199, c. XVIII, s. 125.



## Hayber'de Şeytan

Hız. Peygamber, Hicret'in yedinci yılında Hudeybiye Musalahası sonrası Hayber üzerine yürümüştür. Burası, Yahudilerin meskûn olduğu bir bölge ve Medine'den sürülen Benî Nadîr Yahudilerinin yerleşim yeri idi. Müslümanlara ait kervanlar için sürekli tehdit oluşturmaları, Müşriklerle işbirliği yaparak saldırı hazırlığı yapmaları ve çevre kabilelerle de işbirliklerinin gözlenmesi üzerine Hız. Peygamber onlara karşı yaptığı sefer sonucunda fetih mümkün olmuştur.<sup>146</sup>

Hayber kuşatması esnasında Şeytanın rolüne dair anlatıma Vakidî<sup>147</sup> yer vermiş; ondan sonra da sadece Makrîzî<sup>148</sup> aynı kalıpta aktarımda bulunmuştur. Asım Köksal ise<sup>149</sup> Hayber Yahudilerinin İslam'a davet edilmesi başlığını açıp rivayeti Vakidî'den aktarmıştır. Rivayet şöyledir:

*"Hız. Peygamber şöyle dedi: Yahudilere Şeytan gelmiş ve "Muhammed sizinle ancak sizin mallarınız için savaşıyor" demiş. Onlara seslenin: "La İlahe İllallah deyin, o zaman mallarınızı ve canlarınızı korumuş olursunuz. Hesabımız ise Allah'a aittir. "Yahudilere böyle seslendiler ama onlar da cevap olarak "biz yapmayız ve Tevrat aramızda iken Musa'nın ahdini terk etmeyiz" dediler.*

Bu rivayetin sunumundan sonra Hız. Peygamber'in Hız. Ali'ye sancağı vermesi ile ilgili bölüm anlatılmakta ve Hayber'in fetih süreci ile ilgili rivayetlerle tamamlanmaktadır.

Kaynaklar arası kıyas yapma imkânı olmayan ancak Vakidî'den nakil yapan İbn Sa'd gibi ve özellikle Şamî gibi müelliflerin bu farklı rivayete yer vermemeleri normal değildir. Bu rivayetin kayda değer görülmemesinden veya gözden kaçması nedeniyle olabilir. İfade edildiği üzere rivayeti bu şekilde sadece geç dönem müelliflerden Makrîzî eserine almıştır.

Müslümanların Hayber mücadelesini sadece dünyevileştirme görüntüsü veren bu haberin muhtemelen başka haberlerle karıştırılıp yeni bir form kazanmış olma durumu vardır. Haberin iki ana özelliği göze çarpmaktadır. Birincisi Hayber kuşatmasının sebebi; diğeri ise Hayber Yahudilerinin İslam'a davet edilmeleridir.

Hayber seferine çıkarken ganimet amaçlı gelmek isteyenlere müsaade

146 Muhammed Hamidullah, "Hayber", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, ss. 20-22.

147 krş. Vakidî, c. II, s. 653.

148 Makrîzî, c. XIII, s. 333.

149 M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1981, c. XIV, s. 153.

edilmemiştir. Hz. Peygamber'in bu konuda "Benimle sadece cihad gayesi olanlar çıksın." diyerek Hudeybiye'de bulunmayanlara müsaade etmemesi,<sup>150</sup> amacın ganimet olmadığına bir göstergesi kabul edilebilir. Buna rağmen Yahudiler'in Hz. Peygamber'in hareketinden haberdar olmaları ve bu seferin sonuçlarının hesaba katıldığı bir haberin kendisine ulaşması bu rivayette hikaye edilmiş olabilir. Müslümanların çaba ve gayretlerini boşa çıkarmak ve bu yönde haber üretmek Şeytanca bir davranış<sup>151</sup> olduğundan mezkûr yorumun kaynaklara yansıdığını söyleyebiliriz.

Rivayetin ikinci kısmına gelince, bu rivayet hem savaşın sebebine hem de davetin niteliğine dair anlatım sunmaktadır. Hayber'de Yahudilerin İslam'a davet edilmelerine ilişkin Hz. Ali ile ilişkilendirilen,<sup>152</sup> sancağın Hayber'de Hz. Ali'ye verilmesi meselesinde savaşın bir anlamda teolojik zeminine işaret eden bir anlatımla karşılaşmaktayız. Muhtemeldir ki, Hz. Peygamber savaş esnasında Müslüman olanlara karşı herhangi bir olumsuz tavır içinde olunmaması için bir tavsiyede bulunmuştur<sup>153</sup>

## Sonuç

Şeytan ve İblis kelimeleri farklı disiplinlerde farklı yorumlanmış olsa da Siyer rivayetlerinde birbirinin yerine kullanılmıştır. Buradan bu iki kelimenin Siyer açısından aynı anlama geldiği söylenebilir.

Şeytan ve İblis'le ilişkilendirilen hadiselerin tarihen sabit olduğuna dair kanaatimiz daha güçlüdür. Makuliyet çizgisinin de ötesine taşmamaktadır. Sorun bu ilişkilendirmenin mahiyetini kavrama noktasındadır. Bu ilişki hadiselerin aktarımı sürecinde; kısa ve uzun zaman diliminde yorumlanarak bugünkü halini almıştır.

Siyer anlatımlarında Şeytan ve İblis'e yapılan atıfların olayların olumlu ya da olumsuz olmasına göre kimi zaman ravilerin kimi zamanda müelliflerin yorumuyla somutlaştırıldığı anlaşılmaktadır. Yaşanan hadiselerdeki aktörlerin kimliklerinden ziyade, rollerindeki olumlu veya olumsuz duruma göre bu tespitlerin yapıldığını söylemek mümkündür.

150 Şamî, c. V, s. 125.

151 Nurettin Şentürk, "Hadislere göre Şeytan" *Dergi Abant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, Bahar 2015, c.3, Yıl:3, Sayı:5, 3:139-165; İsrail Balcı, "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'an, Hadis Ve Tarih Verilerine Göre Kritiği", *İstem* Yıl:7, Sayı:13, 2009, ss. 85-124.

152 Belazûrî, c. II, s. 93; İbn Seyyidinnâs, c. II, s. 175; İbnü'l-Cevzî, c. II, s. 407.

153 Cafer Acar, "İslam'da Savaşın Meşruiyetin Dair Bir Rivayet –İnsanlarla La İlahe İllallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum-", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı / No: 3 & 4, Nisan-Ekim 2014: ss. 201-242.

Siyer rivayetlerinde Şeytan ve İblis'in temessülüne dair haberler, tarihi hadiselerin akışında olumsuz rol oynayanların hem Arap kültüründe hem de İslam terminolojisi çerçevesinde Şeytan ve İblis olarak vasıflandırılmasından ibarettir.

## Kaynakça

- Acar, Cafer, "İslamda Savaşın Meşruiyetin Dair Bir Rivayet -İnsanlarla La İlahe İllallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum-", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı / No: 3 & 4, Nisan-Ekim/April-October 2014: 201-242.
- Acar, Cafer, "Risâlet Dönemi Savaşlarının Başlamasında Mekke Döneminde Müslümanlara Yönelik Saldırıların Rolü", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, sayı: 1, Yıl: 2014/1, ss. 43-68.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (241/855), *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ahmet Önkal, "Müseylimetülkezzab", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 90-91.
- Atasagun, Galip, "Sembol ve Sembolizm", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Konya 1997, ss. 369-389.
- Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Azizova, Elnure, "Tihame", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLI, ss. 153-154.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (279/892-93), *Ensâbü'l-eşrâf*, tahk.: Muhammed Hamidullah, Daru'l-ma'ârif, Kahire 1959.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî ( 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, ( 458/1066), *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti sahîbi'ş-şeria*, Darü kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1405.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî (292/905), *el-Müsned*, tahk.: Komisyon, Mektebetü'l-ulum ve'l-hukem, Medine 2009.
- Boyacıoğlu, Ramazan, "Hz. Muhammed'in Vahiy Öncesi Dönemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, c. V, sayı: 1, ss. 5-22.
- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (256/870), *el-Câmî'u's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, cilt: XXIV, ss. 69-91.
- Cihan, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun 1997.
- Demircan, Adnan, *Nebevi Direniş Hicret*, İstanbul 2000.
- Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, (990/1582) *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*, Daru Sadır, Beyrut ty.
- Erkut, Abdülkadir, "8/el-Enfâl Suresinin 48. ve 30. Ayetlerinin Tefsiri Çerçevesinde Şeytanın Temessülü ile İlgili İbn 'Abbâs'dan Nakledilen Rivayetler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2015, c. LVI, sayı: 2, ss. 103-132.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî (250/864), *Ahbaru Mekke*, tahk.: Rüşdi Salih, Daru'l-Endelüs, Beyrut, ty.

- Gazzali, Muhammed, ö: 1416/ *Fıkhu's-sîre*, Daru'l-kalem, Dimaşk 1427.
- Gül, Ali Rıza, "Garânik Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. XIV, sayı: 2, s. 1-37.
- Halebî, Ebû'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî (1044/1635), *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn)*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1427.
- Halife b. Hayyat, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî (240/854-55), *et-Târîh*, tahk.: Ekrem Ziya Umerî, Daru tayyibe, Riyad 1985/1410.
- Hamidullah, Muhammed, "Hayber", *DÎA*, İstanbul 1998, XVII, ss. 20-22.
- Hemedânî, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî (415/1025), *Tesbitü delailü'n-nübüvve*, Daru Mustafa, Kahire ty.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî (807/1405), *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, tahk.: Hüsamüddin Kudsî, Kahire 1994/1414.
- Hizmetli, Sabri, "Garânik Meselesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, 1989, c. III, sayı: 2, ss. 40-58.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (463/1071), *ed-Dürer fi'ihtisârî'l-megâzî ve's-Siyer*, tahk.: Şevki Dayf, Daru'l-mearif, Kahire 1403/1983.
- İbn Ebî Şeybe, Ebî Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (235/849), *el-Musannef*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Riyad 1409.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (808/1406), *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve divânü'l-mübtedei ve'l-haber fi eyyâmî'l-Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultânî'l-ekber*, tahk.: Halil Şahade, Daru'l-fıkr, Beyrut 1988/1408.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (456/1064), *Cevâmî'u's-sîre*, Daru kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (354/965), *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhârü'l-hulefâ*, der.: Hâfız Azîz Bey el-Kâdirî en-Nakşibendî, Beyrut 1407/1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî (218/833), *Sîretü İbn Hişâm*, tahk.: Mustafa es-Seka – İbrahim el-Ebyarî – Abdülhafız eş-Şelebi, Mısır 1955/1375.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyar el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî (151/768), *el-Mübtedei ve'l-meb'as ve'l-megâzî*, tahk.: Süheyl Zekkar, Daru'l-fıkr, Beyrut 1978/1398.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî (751/1350), *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1994/1415.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfî (774/1373), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, tahk.: Komisyon, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî ( 276/889), *el-Ma'ârif*, tahk.: Servet Ukkâşe, Kahire 1992.
- İbn Sa'd , Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, tahk.: Servet Ukkâşe, Kahire 1992.
- İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî (734/1334), *Uyûnü'l-eser fi fûnûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-Siyer*, Talik: İbrahim Muhammed Ramazan, Daru'l-kalem, Beyrut 1993/1414.

- İbn Şebbe, Ebü Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî (262/876), *Târihu'l-Medineti'l-münevvere*, tahk.: Fehim Muhammed Şeltut, Cidde 1399.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (597/1201), *el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, tahk.: Muhammed Abdüladir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Daru kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1992/1412.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1233), *el-Kâmil fi't-târih*, tahk.: Ömer Abdüsselam Tedmüri, Daru ihyai't-türasi'l-Arabî, Beyrut 1997/1417.
- İsbahânî, Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (430/1038), *Delâilü'n-nübüvve*, Muhammed Ravas Kalacı-Abdülber Abbas, Daru'n-nefais, Beyrut 1986/1406.
- Kadî İyaz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (544/1149), *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukuki'l-Mustafâ*, Daru'l-feyha, Amman 1407.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî (923/1517), *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minehu'l-Muhammediye*, Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire ty.
- Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1981.
- Kurşun, Zekeriya, "Necid", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 491-493.
- Makdisî, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (620/1223), *er-Rikka ve'l-bükâ*, tahk.: Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Daru'l-kalem, Dimaşk 1994/1415.
- Makrîzî, Ebü Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî (845/1442), *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâi (enbâi) ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, tahk.: Muhammed Hamid en-Nümeysî, Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1999/1420.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (450/1058), *A'lâmü'n-nübüvve*, Daru mektebeti hilal, Beyrut 1409.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzeli (345/956), *Mürûcü'z-zeheb ve meâdinü'l-ceoher*, tahk.: Abdülemir Ali el-Mühenna, Beyrut 1991/1411.
- Muhammed b. Habib, Ebü Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî (245/860), *el-Muhabber*, tahk.: Ilse Lichtenstädter, Haydarâbâd-Dekken 1361/1942.
- Necmettin Şahinler, *Kur'an'da Sembolik Anlatımlar*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.
- Öğüt, Salim, "Haceru'l-Esved", *DİA*, c. XIV, s. 433.
- Önkal, Ahmet, "Akabe Biatları", *DİA*, Ankara 1989, c. II, s. 211.
- Önkal, Ahmet, "Hicret", *DİA*, İstanbul 1988, c. XVII, ss. 458-462.
- Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İsar Vakfı Yay. İstanbul 2008.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî, (911/1506), *Vefâü'l-vefâ bi-ahbârî dâri'l-Mustafâ*(nşr. Kâsım es-Sâmerrâi), Beyrut 1422/2001.
- Süheyli, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli el-Mâleki (581/1185), *er-Ravdu'l-ünüf fi şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, tahk.: Ömer Abdüsselam, Daru ihyai't-türasi'l-Arabî, Beyrut 2000/1421.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (204/820), *Müsned*, tertib: Muhammed Abid Sindî, Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1951.
- Şâmî, Şemseddin, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfiî ( 942/1536), *Sübülü'l-hudâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd (es-Siretü'ş-Şâmiyye)*, tahk.: Adil Ahmed b. Abdülmevcud-Ali Muhammed el-Muavviz, Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1993/1414.

- Şanlı, İlyas, *Kur'an'a Göre Şeytanın İnsanı Aldatma Yöntemleri*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Ankara 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (310/923), *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülûk*, Daru't-türaş, Beyrut 1387.
- Tokat, Latif (2009). "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*, 6 (1), ss. 75-98.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî (207/823), *el-Megâzî*, tahk.: Marsden Johns, Daru'l-âlemi, Beyrut 1989/1409.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî (292/905'ten sonra), *Târîhu'l- Ya'kûbî*, Beyrut 1995.
- Yavuz, Ömer Faruk, (2005-6), "Kur'an'da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), ss. 39-68.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî (748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, (muhtasar) tahk.: Hisamüddin el-Kudsî, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Dimaşk1988/1409.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye (İşrâku mesâbihî's-sîreti'n-nebeviyye bi-mezci es-râri'l-Mevâhibi'l-ledünniyye)*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, yy., 1996/1417.

## İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN DEĞER ÖĞRETİMİNDE YAPTIKLARI İŞBİRLİKLERİ-NİTEL BİR ARAŞTIRMA<sup>1</sup>

Muhammed Esat ALTINTAŞ\*

### Özet:

21. yüzyılda çeşitli ülkeler ve uluslararası kurumlar ve son yıllarda ise Türkiye’de Milli Eğitim Bakanlığı değerler eğitimi alanında çalışmaya başlamıştır. Okullardaki değerler eğitimi öğrencilerin ahlaki gelişiminde önemli bir yere sahiptir. İşte bu ihtiyaçtan hareketle diğer derslerle birlikte 2005 yılında İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgi dersi öğretim programında da değerler eğitimi bölümüne yer verilmiştir. Bu çalışmanın amacı, araştırmamıza katılan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin değer öğretiminde hangi paydaşlarla, ne tür işbirlikleri yaptıklarını ortaya koymaktır. Bu çalışmada nitel araştırma modelinden yararlanılmıştır. Araştırmaya katılım gönüllülük esasına dayalıdır ve bu çerçevede 24 tane İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeniyle görüşmeler ve söz konusu öğretmenlerin derslerinde gözlemler yapılmıştır. Bu çalışmada mevcut problemin derinlemesine ve ayrıntılı bir şekilde anlaşılabilmesi için sadece mülakat verilerinin yeterli olmayacağı düşüncesiyle nitel veri toplama tekniklerinden biri olan gözlem de kullanılmıştır. Elde edilen veriler “betimsel analiz” tekniği kullanılarak değerlendirilmiştir. Son olarak betimlenen veriler, literatür ışığında değerlendirilmiştir. Araştırmamızda yer alan öğretmenlerin büyük çoğunluğunun bu konuda herhangi bir işbirliği yapmadıkları ve yaptıklarını ifade edenlerin ise değer öğretimine yönelik ilgililerle yeterli düzeyde işbirliği yapamadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, değerler eğitimi, işbirlikler, öğretmenler.

### Qualitative Study about Collaboration Used in Values Education by Religious Culture And Ethics Course’s Teachers

**Abstract:** Several countries and international organizations in 21th century and the National Education Ministry in Turkey in the last decade begin to study on the field of values education. Values education in schools have important influence on the moral development of students. For this reason, the chapter of ‘values education’ was placed to the curriculum of the course called as Religious culture and Moral Knowledge in 2005 in addition to other courses. This study investigated collaboration used in values education by religious culture and ethics course’s teachers. I examined teachers’ views with regard to the problem of this study by conducting interviews with them. Participation to the study was completely voluntary. I interviewed twenty four teachers. I observed their teaching in the classrooms. According to the results they don’t organize extracurricular activities concerning values education effectively. Findings were interpreted with the help of the related literature. Teachers in the study don’t collaborate with the people and foundations concerning values education effectively.

**Key Words:** Religious Culture and Moral Knowledge course, values education, collaboration, teachers.

\* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Bu çalışma 2014 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde kabul edilen “Öğretmenlerine Göre İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değer Öğretimi” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

## 1. Giriş

Toplumların yaşadığı ahlaki sorunlara çözüm bulmak amacıyla belirli ahlaki değerlerin öğretimi konusunda özellikle son yıllarda genelde dünyada ve özelde ise Türkiye’de eğitim alanında değerler ve değer öğretimine yapılan vurgu ön plana çıkmıştır. Türk Milli Eğitimi Temel Kanununda, “Türk Milli Eğitiminin Genel Amaçları” başlığı altında, öğrencilere kazandırılması hedeflenen bazı değerlerden söz edilmektedir. Söz konusu kanunun ilgili maddesinde “Türk milletinin tüm fertlerini; beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı bir şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan, yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek” ifadelerine yer verilmiştir (MEB, 2010: 1). Bu genel amacın yanı sıra, Türkiye’de 2005–2006 öğretim yılından itibaren resmen uygulamaya geçirilen ilköğretim programlarının temel öğeleri arasında doğrudan değerlere ve değer öğretimine yer verilmiştir. Bu doğrultuda ilk ve orta öğretim düzeyindeki ders programlarında geliştirilmesi gereken değerler, hazırlanan program tanıtım kitaplarında belirtilmiştir. Özellikle Hayat Bilgisi, Sosyal Bilgiler ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin öğretim programlarında, değerler ve değer öğretilimiyle ilgili ayrı bir bölüm hazırlanmıştır<sup>2</sup>.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programında değerlere ve değer öğretimine doğrudan yer verilmesi önemli bir gelişme olmakla birlikte değerlerin öğretmenler tarafından öğretilmeye nasıl konu edildiği daha önemlidir. Zira öğretmenlerin öğretim anlayış ve becerilerinin niteliği öğretim programının etkili biçimde uygulanmasında belirleyicidir. Bir öğretim programının başarısı büyük ölçüde öğretmenlerin programı benimsemelerine ve programda belirlenen amaçlar doğrultusunda uygulamalar gerçekleştirmelerine bağlıdır. Okulda yapılan değer öğretiminin öğrencinin ahlaki gelişimi üzerinde önemli bir etkisi olduğu düşünülünce, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin değer öğretilimine ilişkin görüşlerinin, deneyimlerinin ve uygulamalarının ortaya çıkarılması gerekir.

Değer öğretimi, öğrenci ile ilişki içinde olan tüm paydaşların işbirliği ile gerçekleştirilmesi gereken, çok boyutlu ve bütüncül bir süreçtir. Yani ne herhangi bir dersin öğretmeni ne de okul, değer öğretiliminde tek başına

2 MEB, “*Sosyal bilgiler programı ve kılavuzu (4-5)*”, MEB Yayınları, Ankara 2004; MEB, “*İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*” MEB Yayınları, Ankara 2010.



belirleyici unsurdur. Öğretmenler, aile, idareci, hizmetli, memur, kantinci hatta servis görevlilerine kadar herkese görevler düşmektedir; çünkü öğrencinin muhatap olduğu herkes, onun değerlerinin şekillenmesine ve ahlaki gelişimine etkiye bulunmaktadır (Aydın, 2011: 117-118; Milson, 2000: 149). Karakter eğitimi yaklaşımını savunanlar da, öğretmenlerin, karakter eğitimini gerçekleştirirken öğrencinin muhatap olduğu tüm paydaşlarla işbirliği içerisinde olması gerektiğinin üzerinde ısrarla durmaktadırlar. Ryan ve Bohlin, bu durumu şu şekilde ifade etmiştir<sup>3</sup>: “Bireyin karakter gelişimi, sosyal bir faaliyettir. Birey insani ilişkiler açısından oluşan sosyal çevre içerisinde vardır ve yetişmektedir. Bizim bu insani ilişkiler ağında temasa girdiğimiz insanlar, karakterli bireyler olmamıza katkı sağlamaktadırlar.” Bundan dolayı öğretmen, sadece sınıf içerisinde yaptığı öğretimle yetinmemelidir. Aynı zamanda öğretmen ailenin, okul toplumunun tüm üyelerinin ve çeşitli kurumların öğrencilerinin belirli erdemleri bilmeleri, içselleştirmeleri ve o erdemlere uygun hareket etmelerini sağlamak için gerekli çabayı topyekûn yerine getirmelerine öncülük etmelidir<sup>4</sup>. Bu çerçevede İlköğretim DKAB öğretmenleri de, öğrencilerin ahlaki değerleri daha iyi öğrenmelerini ve ahlaki gelişimlerini desteklemek için öğrencilerin aileleri, okuldaki meslektaşları, okul toplumunun diğer üyeleri ve sivil toplum örgütleri ile ilişkiler kurmalıdırlar, bu ilişkileri geliştirmelidirler.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin değer öğretimini nasıl gerçekleştirdiklerini incelerken, değer öğretiminin etkililiğiyle doğrudan ilgili olduğundan dolayı öğretmenlerin değer öğretiminde hangi paydaşlarla, ne tür işbirlikleri yaptıklarına özellikle bakılması gerekir. İşte bu nedenle, araştırmanın temel problemini, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenleri değer öğretiminde hangi paydaşlarla, ne tür işbirlikleri gerçekleştirmektedirler?” sorusu oluşturmaktadır.

## 2. Yöntem

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin hangi paydaşlarla, ne tür işbirlikleri yaptıklarını ortaya koymaya çalışan bu araştırmada nitel araştırma modeli benimsenmiştir. Bu araştırmada veri toplama aracı olarak mülakat kullanılmıştır.

3 Kevin Ryan ve Karen E. Bohlin, *Building character in schools : practical ways to bring moral instruction to life*, Jossey-Bass, San Francisco 1999, s. 12.

4 Jacques S. Benninga, “An Emerging Synthesis in Moral Education.”, *Phi Delta Kappan*, 1988, c. 69, s.6, ss. 415–18; Thomas. Lickona, *Educating For Character:: How Our Schools Can Teach Respect And Responsibility*, Bantam, New York 1991, s. 52; Edward A. Wynne, “Balancing Character Development and Academics in the Elementary School”, *Phi Delta Kappan*, 1988, c. 69, s. 6, ss. 424-426.

## 2.1. Katılımcılar

Bu araştırmanın örneklemini belirlemek için nitel araştırma modelinde yer alan “amaçlı örnekleme seçme yöntemi” kullanılmıştır. Örneklemin belirlenmesinde amaçlı örnekleme seçme yollarından biri olan “maksimum çeşitlilik” örnekleme yolundan yararlanılmıştır. Bu araştırmaya 24 öğretmen katılımcı olarak seçilmiştir. Araştırmaya 15’i erkek 9’u kadın olmak üzere toplam 24 öğretmen katılmıştır. Görüşmeye katılan öğretmenlerin 9’u 1-5 yıl, 5’i 6-10 yıl, 3’ü 11-15 yıl, 2’si 16-20 yıl, 5’i ise 21 yıl ve üzeri mesleki hizmet süresine sahiptir. Öğretmenlerin mezuniyet durumu incelendiğinde, 4’ü Eğitim Fakültesi DKAB, 6’sı İlahiyat Fakültesi İDKAB, 1’i İlahiyat Yeni Lisans, 10’u İlahiyat Eski Lisans, 2’si Yüksek İslam Enstitüsü ve 1’i İlahiyat Ön lisans mezunudur. Öğretmenlerin lisansüstü eğitim durumu incelendiğinde, 12 öğretmen yüksek lisans eğitimi almıştır. Ayrıca, öğretmenlerin 19’u devlet okulunda ve 5’i ise özel okulda görev yapmaktadır.

## 2.2. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Araştırmamızda “betimsel analiz” tekniği kullanılmıştır. Betimsel analiz tekniğinin tercih edilmesinin nedeni, araştırmamızın kuramsal çerçevesinin temel boyutlarının önceden oluşturulmuş olmasıdır. Bu araştırmada nitel verilerin analizinde NVivo 10 adlı program kullanılmıştır. Nitel verilerin analizinde öncelikle görüşmelerden elde edilen veriler Word belgesi olarak bilgisayara kayıt edildikten sonra NVivo 10 nitel veri analizi programına tek tek aktarılmıştır. Mülakat verilerinin Nvivo 10’da analizi yapılmadan önce öğretmenlerin mülakatta ne demek istedikleri anlamaya çalışılmıştır. Bu araştırmada, görüşülen öğretmenlerin görüşlerini aynen yansıtmak amacıyla, kod isimlerin kullanıldığı ve tırnak içine yerleştirilen ‘aynen alıntılara’ sık sık yer verilmiştir. Bulguları raporlaştırırken, her katılımcının söylediğine tek tek yer verilmemiştir. Zira onlar farklı şekilde ifade etmelerine rağmen birbirine yakın noktalara temas etmektedirler. Çünkü alıntıların işlevi, sadece bir kişinin görüşlerini ve tecrübelerini göstermek değil aksine aynı düşünceleri paylaşan insan gruplarını temsil etmek için o alıntılara yer vermektir. Elde edilen bulgular aynen alıntılar şeklinde ortaya konduktan sonra, araştırmacı bu bulgularla ilgili yorum ve açıklamalarda bulunmuştur. Çünkü araştırmacının yorumlarının, aynen alıntılarla desteklenmesi yorumların inandırıcılığını artırabilir. Bulguların yorumlanması aşamasında konuyla ilgili literatürden önemli ölçüde yararlanmaya çalışılmıştır. Bunun için araştırmada bulgular betimlendikten sonra ilgili literatürden alıntılar yapılarak ve sık sık aynen alıntılara göndermeler yapılarak bulgular anlamlandırılmaya çalışılmış, neden-sonuç ilişkileri irdelenmiş, bir takım sonuçlara ulaşılmış ve bu

sonuçların, diğer araştırma sonuçlarıyla ne derece uyduğu veya çeliştiğine işaret edilmiştir.

### 3. Bulgular ve Yorumlar

Araştırmamızda öğretmenlerin değer öğretiminde yaptıkları işbirlikleri belirleyebilmek amacıyla öğretmenlere, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde değer öğretimini yaparken kimlerle ve nasıl bir işbirliği yapıyorsunuz?” sorusu sorulmuştur. Öğretmenlerin yaptıkları işbirliklere ilişkin ayrıntılı bilgi için Tablo 1’e bakılabilir.

**Tablo 1. Öğretmenlerin Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri**

	Meslektaşlar	Aile	Okulun Diğer Personeli
Ö1	-	-	-
Ö2	-	-	-
Ö3	-	-	-
Ö4	-	-	-
Ö5	-	-	-
Ö6	-	-	-
Ö7	-	-	-
Ö8	-	-	-
Ö9	-	-	-
Ö10	-	-	-
Ö11	X	-	-
Ö12	X	-	-
Ö13	X	-	-
Ö14	X	-	-
Ö15	X	X	-
Ö16	X	X	-
Ö17	X	X	X
Ö18	X	X	-
Ö19	X	X	-
Ö20	-	-	-
Ö21	-	-	-
Ö22	-	-	-
Ö23	-	-	-
Ö24	-	-	-
%	37.5	20.8	4.1

### 3.1.Meslektaşlar

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaptıkları işbirlikleri kategorisinde yer alan birinci tema, *meslektaşlarla işbirliğidir*. 9 öğretmen (%37.5), meslektaşlarıyla işbirliği yapmaya çalıştıklarını ifade etmiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

*“Rehber öğretmenimizle sürekli beraberiz. Mesela ahlaki davranışında bozukluk olan çocukları rehberlik hocamıza gönderiyoruz. O da dostça, arkadaşça bir yaklaşımla çocuğa yaklaşıyor, takip ediyor, bir dosya tutuyor, gelişimlerini takip ediyor. Yani eğer bir öğretmenseniz çok geniş bir açıyla olaya bakmak durumundasınız, diğer tarafta eğer birinci kademe ise sınıf öğretmeni, onu okutan öğretmenle konuları paylaşıyoruz, çünkü onlara biraz daha anaç bağlanma oluyor. Değerleri öğretebilmek için diğer öğretmenlerle olan toplantımızı, işbirliğimizi bu sene yoğunluktan dolayı savsakladık.” (Ö17)*

*“Mesela bir öğrencimizde yalan söyleme hastalığı var. Öğretmenler odasına gittim, tüm arkadaşlarla paylaştım. Herkes aynı tutarlılık yaklaşımında bulunsun, kurtaralım dedim. Bununla ilgili devamlı öğretmenlerle paylaşım içerisinde oluyoruz.”(Ö15)*

*“Ahlaki problemi olan çocuk için diğer öğretmen arkadaşlarla konuşuyorum. Birlikte çözüm yolu bulmaya çalışıyoruz.” (Ö16)*

*“Mesela sınıfın içerisinde istemediğimiz bir olay yaşanıyor. Siz çok iyi anlatıyorsunuz arkanızdan bu olay yaşanıyor. Böyle durumlarda rehber veya sınıf öğretmeniyle birebir görüşerek yapılacaklar üzerinde duruyoruz.” (Ö19)*

*“Diğer öğretmen arkadaşlarımla görüş alışverişinde bulunuyorum. Benim dersimde şu çocukla ilgili ahlaki davranış problemi var, sizle bu konuda ne yapabiliriz, diyorum. Okulun genelinde sistematik bir işbirliği yok. Mesela 8.sınıflarda şu değeri öğretim şeklinde diğer öğretmenlerle, okul yönetimiyle ilgili açıkçası bir girişimimiz olmuyor.” (Ö13)*

*“Dine karşı yakın olan ve müspet öğretmenlerle bir araya geliyoruz. Mesela bu hafta şu değeri veriyorum, bununla ilgili siz de katkı sağlayabilirsiniz, bu konuyla ilgili sorular sorabilirsiniz, bir örnek olay anlatabilirsiniz. Bunlar yazılı değil ikili ilişkiler veya bir araya geldiğimizde sözlü konuşuyoruz. Sistemli de denemez. Bu hafta*

*bu değeri veriyorum, siz de verin şeklinde planlama yok. Her hafta olmuyor. Belli dönemlerde yeri geldikçe tesadüfen oluyor. Rehber öğretmen benim inandığım değerlere ters olduğu için veya onun giyim kuşamını çok tasvip etmediğim için desteğini almaya yanaşmadım. Belki benim inandığım değerleri benimsediğini ve davranışlarına yansıttığını düşündüğüm rehber öğretmen olsa çok rahat gidip onunla bu konuda fikir alışverişinde bulunulur, ondan istifade edilir ve işbirliği yapabilirdim ama olmadı.”(Ö11)*

*“Bizim okulumuzda özel olarak tahsis edilmiş değerler eğitimi birimiziz var. Aslında türkçe öğretmeni ama kendisine alanıyla ilgili fazla ders verilmiyor ama asıl işi değerler eğitimi. Okulumuzda buna tahsis edilmiş odamız var. Her ay biz orada öğretmenlerle birlikte toplanıyoruz mutlaka. Önce bu ay ne yaptık değerler eğitimiyle ilgili. Mesela çocuklara sabır ve cesaretle ilgili bir kompozisyon yazdırma işi yapıldı mı. Bu hedefleri tüm derslerde yapmaya çalışıyoruz. Belirli değerler seçiliyor bu toplantıda ve tüm derslerde işleniyor. Bu faaliyeti Türkçe, Sosyal Bilgiler ve DKAB öğretmeni ile birlikte yapıyoruz. ” (Ö12)*

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de görüleceği üzere 9 öğretmenin, öğrencinin çeşitli sorunlarını tanıma ve bu sorunları çözmeye konusunda meslektaşlarıyla işbirliğine gittikleri anlaşılmaktadır. Öğrencilerin sorunlarının daha etkili bir şekilde çözümünün sağlanması için, öğretmenlerin meslektaşlarıyla iletişime geçmeleri ve onlardan destek almaları önemlidir. Zira öğrencilerin sorunlarına çözüm bulabilmek için öğretmenlerin, öğrenci ile ilgili olan herkesle ortak bir anlayış ve işbirliği içinde çalışmalarını gerekir<sup>5</sup>. Fakat Ö13’ün ve Ö17’in ifadelerinde de açıkça görüleceği üzere öğretmenlerin çoğunun, öğrencilerin belirli değerleri bilmeleri, içselleştirmeleri ve o erdemlere uygun hareket etmelerini sağlama konusunda meslektaşlarıyla sistemli ve planlı bir işbirliği yaptıklarını söylemek pek mümkün değildir. Hâlbuki öğretmenlerin, değer öğretiminde meslektaşlarıyla işbirliği içinde olmaları ve ortak bir anlayışla hareket etmeleri değer öğretiminin niteliği açısından önemlidir. Zira İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde yapılan değer öğretimi, diğer öğretmenlerin derslerinde pekiştirilip veya tamamlanıp geliştirilirse, öğrencilerin değer öğretiminde istenilen davranışları

5 M. Korkmaz, *Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri*, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 313; Binnur Yeşilyaprak, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*, Ankara: Nobel Yayınları, Ankara 2005, s. 16.

kazanması kolaylaşabilir. Ö11, kendi anlayışına uygun değerler sistemine sahip öğretmenlerle işbirliğine gittiğini ifade etmesine karşın söz konusu işbirliğinin sistematik ve planlı olmadığı görülmektedir. Bir diğer öğretmen Ö12 ise, meslektaşlarıyla bir araya gelerek değer öğretiminin bütüncül bir şekilde nasıl gerçekleştirileceğiyle ilgili planlar yaptıklarını ve bu planı hayata geçirdiklerini ifade etmiştir. Ö12'nin görev yaptığı okuldaki değer öğretimi biriminden sorumlu Türkçe öğretmeniyle yaptığımız görüşmede, Ö12'nin bahsettiği işbirliğinin okulda etkin bir şekilde gerçekleştirilemediği tespit edilmiştir. Söz konusu Türkçe öğretmeni şunları söylemiştir:

*“Bu özel okulda yapılan değerler eğitimiyle ilgili yapılan faaliyetler göstermelik yapılmaktadır, biz bunu da yapıyoruz demek için yapılıyor. Pratikte buna ne idare ne de öğretmenler önem vermiyorlar. Hatta her ay 20 kişi olan değerler eğitimi komisyonu genelde 4 kişi ile toplanıyor. DKAB öğretmeni dahi gelmiyor. Yani bu işbirliği çok sistematik ve istikrarlı yürümektedir bu okulda”*

Özetle, meslektaşlarıyla işbirliğine gittiğini ifade eden 9 öğretmenden 7'sinin doğrudan değer öğretimiyle ilgili olarak meslektaşlarıyla işbirliği yapmak yerine bazı sorunlu öğrenciler hakkında diğer öğretmenlerle görüşmeler yaptıkları anlaşılmaktadır. Diğer iki öğretmenin ise doğrudan değer öğretimiyle ilgili olarak meslektaşlarıyla yaptıkları işbirliğinin sistemli, planlı ve etkin bir şekilde gerçekleştirilemediği söylenebilir. Bu temada dikkat çeken bir diğer husus, araştırmamızdaki öğretmenlerin genelde Türkçe ve Rehber öğretmenleriyle görüşmeye çalışmalarınıdır. Bu durumun temel nedeni, genelde okullardaki değer öğretimi biriminden Türkçe ve rehber öğretmenlerinin sorumlu olmalarıdır. Hâlbuki ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin, genelde tüm öğretmenlerle ama öncelikli olarak diğer Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenleriyle değer öğretimi konusunda sistemli ve etkin işbirliği yapmaları gerekir.

### 3.2. Aile

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaptıkları işbirlikleri kategorisinde yer alan ikinci tema, *aileyle işbirliğidir*. 5 öğretmen (%20.8), bazı öğrencilerin aileleriyle görüştiklerini ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

*“Değer problemi olan çocuğun anne ve babasını çağırıyorum. Ben genelde onlara anlatıyorum, konuşuyorum. İşte alırlarsa anırlarsa ne ala, almazlarsa ben ne yapıyım artık.” (Ö16)*

*"Velilerle görüşüp öğrencinin olumsuz davranışlarını bildiriyorum."*  
(Ö18)

*"Veliyle paylaşıyorum mesela. Onlardan bilgi ve destek alıyorum  
çocuktaki ahlaki davranışında bozuklukla ilgili. Ben çocuğumu hiç böyle  
tanımıyordum diyor bu özelliğini. Ailesi fark edemiyor. Kişi sevdiğinde  
kusur görmez. Dolayısıyla doktorun hastaya bakışıyla, annenin bakışı  
farklıdır." (Ö17)*

*"Öğretimini yaptığım değerle ilgili problemi olan öğrencilerimin  
ailelerini ziyaret ediyorum." (Ö19)*

*"Mesela çocuk küfrün yaygın söylendiği bir çevrede oturuyor, onun  
küfrü terk etmesi noktasında, gerekirse ailelerle görüşüyorum. Bir  
sınıfım var hep akademik başarıyı önemseyen. Not her şey onlar için.  
Onların çocuklarının veli toplantısına girdim. Çocuklarımızı tost yiyen,  
test çözen at yarışına çevirmişsiniz. Ama çocuklarımızda dini değerler  
çok zayıf. Birbirlerine mal, geri zekâlı, ahlaksız gibi hakaretlerle  
konuşuyorlar. Çocuklarımız birbirine küfrediyor. Çocuklarınıza  
değerleri anlatıyorum, lakayt davranıyorlar. Lütfen çocuklarımızı önce  
iyi insan yapalım. Evet, akademik başarı önemli ama iyi insan olmadıktan  
sonra, yarın bir gün ana babasına hayırsız evlat olacak olursa ne olacak  
diyorum. Bu konuda velileri de yetiştirmeye çalışıyorum." (Ö15)*

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de görüleceği üzere 5 öğretmen (%20,8), öğrencilerin ahlaki sorunları hakkında aileleri bilgilendirdiklerini ifade etmişlerdir. Bu durum, söz konusu öğretmenlerin, öğrencilerin sorunlarının çözümüne yardımcı olmak maksadıyla ailelerle iletişime geçmeyi önemsedikleri şeklinde yorumlanabilir. Öğretmenin öğrencilerin sorunlarının kaynaklarını ve bunlara yönelik çözüm önerilerini tek başına ortaya koyması pek mümkün değildir. Bu sebeple öğretmenlerin öğrenci ile yakın ilişki içerisinde olan aileyle görüşmeleri ve ondan destek almaları önemlidir. Ayrıca Ö19'un ifadesinde görüleceği üzere öğretmenlerin öğrencilerin evlerine ziyaretler düzenlemeleri, öğrencilerin evdeki durumu, geçmiş yaşantıları, ilgi, ihtiyaç ve sorunları hakkında ailelerden bilgi elde etme imkânını sağlayabilir. Bir de Ö15'in ifadesinde görüleceği üzere öğretmenlerin ihtiyaç duyulan konularda, ailelerle toplantılar düzenlemeleri, ailelerin değerler konusunda bilinç kazanmalarına yardımcı olabilir. Fakat bu temada dikkat çeken en önemli husus, söz konusu 5 öğretmen, okulda yapılan değer öğretiminin etkisini artırmak adına ailelerle işbirliği geliştirmek yerine öğrencilerde gördüğü herhangi bir olumsuz durum karşısında ailelerle görüşmektedir.

Öğretmenlerin etkin bir değer öğretimi gerçekleştirebilmeleri için, ailelerle işbirliği içinde olmaları ayrı bir yere ve öneme sahip olmasına karşın araştırmamıza katılan öğretmenlerin büyük çoğunluğu (%79.2), ailelerle herhangi bir işbirliği ve görüşme içerisinde olduklarını ifade etmemişlerdir. Araştırmamızda yer alan öğretmenlerin çok az bir kısmı (%20 .8) değer öğretiminde istenilen amaçlara ulaşmada yardımcı olabilecek en önemli unsurlardan biri olan aileden istifade ettiklerini ifade etmişlerdir. Değer öğretiminde geliştirilecek hedeflerle/kazanımlarla tutarlı bir çevre oluşturularak öğrencilerin bu çevre ile uygun koşullarda etkileşime girmeleri sağlanmalıdır. Aile ile öğretmenin çok sıkı ve verimli bir işbirliğine girmesi, aile ve okulda buldukları süreler içinde çocukların etkileştikleri çevreler arasında, kazandırılacak değerler açısından tutarlılığın sağlanmasını kolaylaştırır.<sup>6</sup> Aile ve öğretmen, birbirlerinin eksikliğini gidererek ve birbirlerine destek olarak öğrencilerin ahlaklı birey olmalarına katkıda bulunabilirler. Örneğin öğretmen bir değeri öğretirken, ailelerin de bu değer öğretimine yönelik aile içinde çeşitli etkinlikler yapmaları veya en azından bu değer için aksi istikametinde davranışlar sergilememeleri için öğretmen, ailelerle sürekli işbirliği içerisinde olmalıdır. Böylece, öğretmenler, ailelerle birlikte çalışarak okulda öğretimi yapılan değerlerin okul dışında hayata geçirilmesini sağlayabilirler. Bu, okulda yapılan değer öğretiminin başarısı için çok önemlidir.

### 3.3.Okulun Diğer Personeli

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaptıkları işbirlikleri kategorisinde yer alan üçüncü tema, *okulun diğer personeli*dir. Sadece 1 öğretmen okulun diğer personeliyle işbirliği yapmaya çalıştığını ifade etmiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veri, aşağıdaki örnekte görülmektedir:

*“Çocuğun çevresini komple kuşatıcı şekilde olaya yaklaşmak lazım. Mesela servisle gelip giderken kötü müzik dinlememesini sağlamak gerekir. Serviste çocuklar Tarkan dinleyince veliler şikâyet ediyor, hocam siz güzel dini değerlere ağırlık veriyorsunuz ama çocuk günde yarım saat acayip şeyler dinliyor. Bundan dolayı şoförleri uyarıyoruz. Onlarla toplantılar yapıyoruz. Öğretmenlik mesleği kadar önemli olduğunu günde bir saat çocuklarla beraber olduklarını, küfürlü konuşmaması gerektiğini, kibar, saygılı davranmasını, kadınlarla iletişimde daha hassas olmasını, çocuklar arasında kavga edenı ayrıştırmasını, birbirine*

6 Durmuş Ali Özçelik, *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2010, s. 17.



*yer vermesi gibi yaptığı mesleğin önemini en azından ekmeğinin hatırına bu işleri yapması gerektiğini onlara söylüyoruz. Mesela aşçılara israf etmemesi gerektiğini, mesela çocuklara iyi ve sevdikleri yemek yaparak onların israfını en baştan engellemek, sevmediği yemeği yaparsın hiç kimse yemez, komplike bir yapı temizlik, güzel davranması, mesela bazı çocuklar aşçıdan şikayetçi oluyor, azarlıyor, yemeği verirken kaba davranıyor, yemeğimizi birbirine katıyor gibi, biz vardık böyle bir sıkıntımız var, ne yapalım, o zaman ben liseye geçiyim hocam dedi ben biraz küçük çocuklarla iletişimim zayıf, daha sevecen, tombiş birini getirdik. Hizmetlilere söylüyoruz, bir çocuk vardı ailesi geç alıyordu, hizmetli ablamızla görüştük sağ olsun, onun dadısı gibi, bu sefer çocuk onun koruması gibi onun peşinde hiç ayrılmıyordu. Ayrıca kendimde idareci olduğum için öğretmenlerin bizlerin desteğiyle birlikte değerler eğitimiyle ilgili etkinlikler yapmasına destek oluyoruz." (Ö17)*

Yukarıdaki öğretmen ifadesinde de görüleceği üzere Ö17, görev yaptığı özel okulda bütüncül bir değer öğretiminin gerçekleştirilebilmesi için servis soforleriyle, hizmetlilerle, aşçılarla işbirliği yaptığını ifade etmiştir. Zira değer öğretimi okul içerisindeki tüm paydaşların katılımını gerektiren bir süreçtir. İdareci, öğretmen, hizmetli, aşçı, memur, kantinci hatta servis görevlilerine kadar herkese görevler düşmektedir. Bütün bu paydaşların tutum, davranış ve ilişkilerini öğrencilere iyi örnekler sunacak şekilde ayarlamaları, öğrencilerin değerlerle ilgili öğrenmelerini olumlu etkileyebilir.

Öğretmenler, değer öğretimini etkin ve bütüncül bir şekilde gerçekleştirebilmek için okul çevresindeki kurum ve kuruluşlarla da işbirliği yapabilmelidir. Öğretmenin değer öğretimi konusunda işbirliği yapabileceği kurum ve kuruluşlar; diğer okullar, yerel yönetimler, toplum hizmeti yürüten kuruluşlar ile gönüllü kuruluşlardır. Değer öğretiminin daha etkili bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için aynı bölgede bulunan okullarla işbirliği yapılarak çeşitli etkinlikler gerçekleştirilebilir. Yerel yönetimler, etkili değer öğretimi bakımından önemli bir işlevi yerine getirebilirler. Örneğin, yerel yönetimler, öğrencilerin, kendi çalışmalarına katılmalarını sağlayarak onların çeşitli değerleri öğrenmelerine katkıda bulunabilirler. Ayrıca öğretmenler yoksul ve ihtiyaç sahibi insanlara yardım etmek için projeler yürüten çeşitli kurumlarla işbirliği yaparak çocukların bu tür çalışmalara katılımını sağlayabilir. Yerel ve ulusal düzeydeki gönüllü kuruluşlar, çeşitli materyalleri ve projeleri ile okullardaki değer öğretimini destekleyebilir. Fakat araştırmamızda, çeşitli kurum ve kuruluşlarla işbirliğine gittiğini ifade eden herhangi bir öğretmene rastlanılmamıştır.

#### 4. Sonuç

*“Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri-Nitel Bir Araştırma-”* adlı araştırmaya katılan öğretmenlerin 5’i (%20.8) ailelerle, 9’u (%37.5) meslektaşlarıyla ve 1’i (%4.1) ise okulun diğer personeliyle değer öğretiminde işbirliği yaptıklarını ifade etmiştir. Meslektaşlarıyla işbirliğine gittiğini ifade eden 9 öğretmenden 7’sinin doğrudan değer öğretimiyle ilgili olarak meslektaşlarıyla işbirliği yapmak yerine bazı sorunlu öğrenciler hakkında diğer öğretmenlerle görüşmeler yaptıkları anlaşılmıştır. Diğer iki öğretmenin ise doğrudan değer öğretimiyle ilgili olarak meslektaşlarıyla yaptıkları işbirliğinin sistemli olmadığı anlaşılmıştır. Ailelerle işbirliği yaptığını ifade eden 5 öğretmen, okulda yapılan değer öğretiminin etkisini artırmak adına ailelerle işbirliği geliştirmek yerine öğrencilerde gördüğü herhangi bir olumsuz durum karşısında ailelerle görüşmektedir. Buradan değer öğretiminde işbirliği yaptıklarını ifade eden öğretmenlerin büyük çoğunluğunun, öğrencilerin belirli değerleri bilmeleri, içselleştirmeleri ve o değerlere uygun hareket etmelerini sağlamaya yönelik planlı, sistemli ve etkin bir işbirliği gerçekleştirmek yerine bazı öğrencilerin sorunları konusunda aileleri ve meslektaşlarını sadece bilgilendirdikleri sonucu çıkarılabilir. Ayrıca araştırmamıza katılan öğretmenlerin büyük bir çoğunluğu (%62.5), değer öğretiminde herhangi bir işbirliğine gittiklerini ifade etmemişlerdir. Bu durum, öğrenciyle iletişim halinde olan idareci, diğer öğretmenler, hizmetli, aşçı, memur, kantinci hatta servis görevlilerine kadar tüm paydaşların değer öğretimi sürecine etkin katılımını ve bütüncül bir değer öğretimi gerçekleştirmeyi zorlaştırabilir. Ayrıca söz konusu paydaşlardan kaynaklanan bazı olumsuzluklar, öğrencilerin çeşitli değerleri öğrenmesine ve ahlaki gelişimine olumsuz etkide bulunabilir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi Öğretim Programı’nda öğretmenin başarıya ulaşabilmesi için aile, idare ve velilerle nitelikli iletişim kurması ve iş birliği yapması gerektiği ifade edilmesine <sup>7</sup> karşın araştırmamızda yer alan öğretmenlerin büyük çoğunluğunun bu konuda herhangi bir işbirliği yapmadıkları ve yaptıklarını ifade edenlerin ise değer öğretimine yönelik ilgililerle yeterli düzeyde işbirliği yapmadıkları tespit edilmiştir. Bu durum, sınıfların aşırı kalabalık ve öğretmenlerin aşırı ders yüklerinin olmasından kaynaklanabileceği gibi öğretmenlerin sözü edilen konuda yeterli bilgi ve becerilerinin olmamasından da kaynaklanabilir.

7 MEB, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu”, s. 188.

Araştırmamızda ortaya çıkan bulgular, ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenleriyle yapılan başka araştırmalardan elde edilen verileri teyit eder niteliktedir. Asrı'nın yaptığı araştırmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğrenci aileleriyle, diğer öğretmenlerle ve diğer okul personeliyle yeterli düzeyde ilişki kuramadıkları ve işbirliği içine giremedikleri ortaya çıkmıştır<sup>8</sup>. Kaymakcan ve Meydan tarafından yapılan araştırmada ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin % 60'tan fazlasının, değer öğretimi için okul personeliyle yeterli işbirliğini sağlayamadıkları sonucuna ulaşılmıştır.<sup>9</sup> Tüm bu veriler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin, değer öğretiminde elzem olan işbirliği konusunda istenilen noktada olmadıklarını göstermektedir.

## Kaynakça

- Asrı, Safinaz. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri(Göller Bölgesi Örneği)". Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005.
- Benninga, Jacques S. "An Emerging Synthesis in Moral Education." *Phi Delta Kappan* 69, sayı: 6 (1988), ss. 415-418.
- Bilsky, W., ve S. H. Schwartz. "Values and Personality". *European journal of personality*. 8, sayı: 3 (1994), s. 163.
- Bryan, L. "Once upon a time: Grimm approach to character education". *Journal of social studies research* 29, sayı: 1 (2005), ss. 3-6.
- Hökelekli, Hayati. *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2009.
- Kaymakcan, Recep, ve Hasan Meydan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9, sayı: 21 (2011), ss. 29-55.
- Kirschenbaum, Howard. *100 ways to enhance values and morality in schools and youth settings*. Boston: Allyn and Bacon, 1995.
- Klaasen, C.A. "Teacher pedagogical competence and sensibility". *Teaching and Teacher Education*, sayı: 18 (2002), ss. 151-58.
- Korkmaz, M. *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Lickona, Thomas. *Educating for character : how our schools can teach respect and responsibility*. New York, N.Y.: Bantam, 1991.
- MEB. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu". Milli Eğitim Bakanlığı, 2010.
- — —. *Sosyal bilgiler programı ve kılavuzu (4-5)*. Ankara, 2004.
- Milson, Andrew J. "Social Studies Teacher Educators' Perceptions of Character Education."

8 Safinaz Asrı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri(Göller Bölgesi Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2005, s. 69.

9 Recep Kaymakcan ve Hasan Meydan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi*, Değerler Eğitimi Dergisi, İstanbul 2011, c. 9, sayı: 21, s. 27.

*Theory and Research in Social Education* 28, sayı: 2 (2000), ss. 144–69.

Milson, Andrew James. "The perceptions of social studies teacher educators regarding character education", 1999.

Özçelik, Durmuş Ali. *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.

Raulo, M. "Introduction: All education is moral education". *Journal of Moral Philosophy* 31, sayı: 4 (2000), ss. 507–18.

Ryan, Kevin, ve Karen E. Bohlin. *Building character in schools : practical ways to bring moral instruction to life*. San Francisco: Jossey-Bass, 1999.

Wynne, Edward A. "Balancing Character Development and Academics in the Elementary School". *Phi Delta Kappan* 69, sayı: 6 (1988), ss. 424–26.

Yeşilyaprak, Binnur. *Eğitimde rehberlik hizmetleri*. 11.baskı. Ankara: Nobel Yayınları, 2005.

## KUR'AN'DA İNSANLARIN YARATILIŞI MESELESİ<sup>1</sup>

Avnullah Enes ATEŞ<sup>\*</sup>

### Özet:

İnsan, nasıl yaratıldı? Bu soru, insanlık tarihi boyunca üzerinde en çok durulan konulardan biri olmuştur. Bu konuda felsefi düşünce ve kuramlar yanında semavî ve yerel dinlerin de insanlığın yaratılışı ve çoğalmasıyla ilgili müntesiplerine bilgiler verdiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim de bu anlamda, ilk insanın Allah tarafından yaratıldığı ve bu "can" dan da insanların çoğaltıldığı anlatılmaktadır. Yakın dönemlerde, ilk insanın Adem olduğu ve diğer insanların da Adem'den yaratıldığı düşüncesine karşın; ilk insanın Âdem (a.s) olmadığı, onun da babasının olduğu, insanların çoğalmasının bir anne ve babadan olamayacağı, Âdem kelimesinin bir türü ifade ettiği vb. iddialar Kur'an'dan temellendirilmek istenerek savunulmuştur.

Bu görüşlerden, insanların toplu olarak yaratıldığı iddiası, münâzaranın; iltizâm edilmeyenle ilzâm edilemez kuralınca sadece Kur'an temelli ele alınıp incelenmektedir. Bu değerlendirmeler esnasında da yapılan usûl ve mantık hataları, devir ve teselsülû gerektiren önermeler belirtilmektedir. Tefsir çalışmalarında Kur'an merkezli olduğu iddia edilen bu yorumun ilmi temellere dayanmadığı tesbit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Âdem (a.s), Bir Nefis, İnsan, Yaratılış.

### The Creation of People According to The Quran

#### Abstract:

How was man created? This question is one of the most emphasized issues in human history. In this context, besides philosophical thoughts and theories, it is seen that celestial and local religions also give information to their followers about the creation of humanity. In the same way, the Qur'an provides clear information about the creation and proliferation of the first human being. Different views related to the creation of the first human being revive and said to be based on the Qur'an have been put forward: The first man is not Adam (a.s), he is his father, that the multiplication of people can not be a mother and a father, Adam's term expresses a kind, and so on. All of them, based on the Qur'an allegedly. From these views, one can not be forced to accept anyone who claims that a person is created collectively and does not accept it, will be handled and examined only on the basis of the Qur'an. In addition to this, the methods and logic mistakes that are made, the proposals that require cycles and continuity, are tried to be presented with a concrete example of how the subjective interpretations given to the Qur'an bring about a corruption in exegesis.

**Key Words:** Adam, One Nafs, People, Creation

\* Yrd. Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 \* Bu makale, 28-30 Ekim 2016 tarihleri arasında Şanlıurfa'da düzenlenen "Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu'nda" sunulan *Tefsirde Yozlaşmaya Bir Örnek Olarak İnsanın Yaratılışı Meselesine Getirilen Sübjektif Yorumlar* adlı tebliğden üretilmiştir.

## Giriş

İnsanlığın yaratılışıyla ilgili Kur'an yorumuna dayalı olarak ortaya çıkan görüşleri iki grupta toplamak mümkündür. Birinci grup, insanların evrim sonucu başka varlıklardan tekâmül ederek oluştuğu; ikinci grup ise insanların kendi cinsinden türediği görüşündedir. İkinci grupta mütalaa ettiğimiz görüş de insanların tek bir insandan yaratılıp çoğaldıkları görüşü ile insanların belirli bir sayıda toplu bir şekilde yaratılıp çoğaldıklarını ifade eden görüş olarak ikiye ayrılır. "Evrin Teorisi" olarak bilinen ilk gruptaki görüşün, yaratılışı inkâr edenler nezdinde revaç bulması yadsınacak bir şey olarak görülmebilir ancak yaratma kaydı koyulmak sûretiyle bu görüşün bazı Müslümanlar tarafından savunuluyor olması ve bunun Kur'an'dan temellendirilmeye çalışılması şaşırtıcıdır. İkinci grupta zikredilen görüşlerin ilki Kur'an'ın insanların yaratılışıyla ilgili sarih olarak ifade ettiği görüştür ki; modern çağı saymazsak nüzul çağından günümüze Müslümanlar arasında neredeyse tartışmasız kabul edilen görüş budur. Diğeri ise, kanaatimize göre, kadının erkekten yaratılışını bir zül olarak görenlerin görüşleriyle, bir insandan türemenin ensest ilişkiyi, hatta kişinin kendi parçasıyla evliliğini gerektireceği sebebiyle böyle bir türemenin insanlık onuruna yaraşmadığını söyleyenlerin görüşleridir.

Bu makalede insanların belli bir topluluk olarak yaratıldığı iddiasının temellendirilmesinde kullanılan ayetler ve tevilleri ele alınacak, sonrasında bu görüşlerin tarihi arka planı tespit edilip Kur'an temelli bu görüşler tahlil edilecektir.

### 1. İnsanların Toplu Yaratıldığı İddiasına Mesnet Edilen Ayetler ve Bu Ayetlerin Anlaşılması Meselesi

İnsanların belli bir topluluk olarak yaratıldığı iddiası Kur'an'dan temellendirilmeye çalışılmakta ve bu konuyla ilgili altı ayet zikredilmektedir.<sup>2</sup> Bunlar içerisinde en çok konuşulan ve yorumlanmaya çalışılan ayet Nisâ sûresinin ilk ayetidir. Bu ayette tüm insanlara seslenilmekte ve nasıl yaratıldıkları kendilerine hatırlatılarak Allah'tan sakınmaları gerektiği

2 İnsanların toplu yaratıldığı iddiasıyla ilgili bu bölümde zikredilecek delilleri Prof. Dr. Mehmet Okuyan savunmakta ve farklı münasebetlerle yapmış olduğu televizyon programlarında 'İnsanların bir insandan yaratılmadığı' iddiasını bu delillerle anlatmaktadır. Sn. Okuyan'ın konuyla ilgili yazılı bir çalışması da bulunmamaktadır. Bölüm içerisinde zikredilecek delillerin yorumları kendisine aittir. Sn. Okuyan'la aynı görüşü paylaşan kimselerin olduğu yerlerde bunların kaynakları verilecektir. Sn. Okuyan'ın konuyla ilgili iddiaları ve yorumlamaları için örnek olarak şu linke bakılabilir: [https://www.youtube.com/watch?v=EejTp-HEyy\\_A](https://www.youtube.com/watch?v=EejTp-HEyy_A) (erişim: 11. 07. 2015).

söylenmektedir. Bu ayet, doğrudan insanlara nasıl yaratıldıklarını açıklayan bir anlama sahip olduğundan bu ayet anlaşılmeden insanın yaratılışıyla ilgili farklı yorumlar yapılamamaktadır. Dolayısıyla bu konuda en çok yorumlanan ayet de budur. Ayetin metni şöyledir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan da eşini yaratan ve o ikisinden birçok erkekler ve kadınlar yayan Rabbinizden sakının.”<sup>3</sup>

Modern çağdaki birkaç istisna dışında ayette geçen “bir tek nefis” ifadesini selef-halef müfessirler Âdem (a.s) olarak tefsir etmişlerdir.<sup>4</sup> Bu denli büyük

3 Nisâ 4/1.

4 Mücâhid, Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, tahk.: Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Mısır, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410/1989, s. 265; Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Yûsuf en-Necâfî ve diğeri, Mısır, Dâru'l-Misriyye, ty., I, 250; Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i-râbuḥ*, tahk.: Abdülcelil Abduh Şiblî, Beyrut, 'Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988, II, 5; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmü'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000, VII, 514; İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *Tefsîru İbn Münzir*, tahk.: Sa'd b. Muhammed, Medîne, Dâru'l-Meâsir, 1423/2002, II, 547; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Suudi Arabistan, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419, III, 852; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, tahk.: Mecdî Bâselûm, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005, III, 3; Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-ülüm*, tahk.: Muhibbuddîn Ebû Sa'îd, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1996, I, 278; İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh el-Mâlikî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*, tahk.: Ebû Abdillâh Hüseyin b. 'Ukkâse, Mısır, el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002, I, 344; Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed b. 'Âşûr, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002, III, 241; Mâverîdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-uyûn*, tahk.: es-Seyyid b. Abdilmaksûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty., I, 446; Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifu'l-işârât*, tahk.: İbrâhîm el-Besyûnî, Mısır, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Âmme, ty., I, 312; Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-basît*, tahk.: İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi doktora çalışması, Suudi Arabistan, İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi İlmî Araştırmalar Dekanlığı, 1430, VI, 282; Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîru's-Sem'ânî*, tahk.: Yâsir b. İbrâhîm, Suudi Arabistan, Dâru'l-Vatan, 1418/1997, I, 393; Beğavî, Muhyi's-sünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âli'mu't-Tenzîl*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420, I, 561; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed 'Amr, *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmidî't-Tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1407, I, 461; İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharrevü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz*, tahk.: Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1422, II, 4; İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn İbnü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-meşîr fi 'ilmi't-tefsîr*, tahk.: Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422, I, 366; Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420, IX, 475-476; 'İzz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, tahk.: Dr. Abdullâh b. İbrâhîm el-Vehbî, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1416, I, 301; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li*

bir görüş birliğine rağmen bu görüşü kabul etmeyenler bu ifadeyi “öz, maya, hücrenel bir yapı” olarak yorumlamışlardır. Ayrıca bu ayetin muhataplarının Kureyş kabilesi olabileceği ve “tek nefis” ile Kusay’ın kastedilmesinin de muhtemel olduğu söylenmiştir.<sup>5</sup> İnsanların bir erkek ve dışıdan yaratıldığını ifade eden Hucurât sûresinin 13’üncü ayetini de bu ayete uyarlayarak tevîl etmeye çalışmışlardır. Ayet-i kerîme şöyledir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Ey insanlar! Şüphesiz ki Biz sizi bir erkek ve dışıdan yarattık ve birbirinizle tanışabilmeniz için sizi kabileler ve halklar yaptık. Ancak Allah katında en değerliniz, en çok (Allah’tan) sakınanınızdır. Şüphesiz ki Allah her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olandır.”<sup>6</sup>

Burada geçen “zeker” ve “ünsâ” kelimelerinin nekra gelmesini, gerçek anlamda bir erkek ve dışıyı ifade etmediği; böyle olsaydı marife gelmesi gerektiği, bu nedenle bu kelimelerin hücrenel anlamda erkek ve dışı bir yapıya işaret ettiği şeklinde yorumlamışlardır.<sup>7</sup> Dolayısıyla bu ayet, bu görüşü savunanlara göre bir önceki yorumu nakzetsiz; aksine desteklemektedir.

*ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed el-Berdûnî, Kâhire, Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384, V, 2; Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, tahk.: Muhammed Abdurrahmân, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418, II, 58; Nesefî, Ebu'l-Bekât Abdullâh b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, I, 326; İbn Cezzî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Ğirnâtî, *et-Teshîl li'ulûmi't-Tenzîl*, tahk.: Dr. Abdullâh el-Hâlidî, Beyrut, Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416, I, 176; Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-Tenzîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415, I, 337; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîtt*, tahk.: Sîdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Dâru'l-Fîkr, ty., III, 494; Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-mesûn fi ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, tahk.: Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, ty., III, 551; İbn Kesîr, Ebu'Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, tahk.: Sâmi b. Muhammed, Medîne, Dâru Taybe, 1420/1999, II, 206; İbn Âdil, Ebû Hafîs Sirâcuddîn Ömer b. Ali el-Hanbelî, *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*, tahk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998, VI, 140; Se'âlebî, Ebu Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Ali, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ty., II, 159; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekîr, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut, Dâru'l-Fîkr, ty., II, 423; Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-kerîm*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ty., II, 138; Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-Seb'îl-Mesânî*, tahk.: Ali Abdülbârî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415, II, 392.

5 Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-merâğî*, Mısır, Matba'atü Mustafâ el-Bâbî, 1365/1946, c. IV, s. 175.

6 Hucurât 49/13.

7 Merâğî, c. IV, s. 175.



A'râf sûresinin 11'inci ayetinde de insanların yaratılması ve tasvir edilmesi zikredildikten sonra Âdem'e secde emrinin gelmesini iddialarını destekler nitelikte kabul etmişlerdir. Ayette şöyle geçmektedir:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ

“And olsun ki sizi Biz yarattık; sonra size sûretler verdik; sonra da meleklerle ‘Âdem'e secde edin’ dedik.”<sup>8</sup>

Bu ayetin, insanların birlikte yaratıldıklarına; tek bir insandan çoğalmadıklarına delâlet ettiği ileri sürülmüştür. Ayette kullanılan “siz” şeklindeki zamir gerekçe gösterilerek; “Âdem'den insanlar yaratılmış olsaydı ‘Âdem'i yarattık’ denilirdi. İnsanların bir kısmı toplu olarak yaratılıp

çoğaltıldıktan sonra insan cinsini temsil eden Âdem'e secde emredilmiştir” atıf harfinin tertibi gerektirdiği de bir anlamda مُنْ denilmiştir. Ayette geçen burada delil olarak kullanılmıştır. Bu iddianın incelendiği bölümde bu noktaya da değinilecektir.

İnsanların bir insandan değil de toplu olarak yaratıldıklarına dair delil getirilen ayetlerden biri de Fâtır sûresinin 11'inci ayetidir. Ayet-i kerîme şöyledir:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا

“Allah, sizi önce topraktan sonra nutfeden yarattı. Sonra da sizi eşler yaptı.”

İnsanların belli bir topluluk olarak yaratıldığı görüşünde olanlar, ayette geçen çoğul muhatap sıyganın, tüm insanların çiftler haline birlikte getirildiğine delil teşkil ettiğini söylemektedirler. Onlara göre, insanlar farklı çiftler olarak var edilmiş, sonra evlilikler sayesinde çoğalma vuku bulmuştur.

İddia ile ilgili bir diğer ayet de Âl-i İmrân sûresinin 33'üncü ayetidir. Ayet-i kerîme şöyledir:

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ

“Şüphesiz ki; Allah Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmrân ailesini âlemlerin üzerine seçmiştir.”

Bu ayetin ilgili iddiaya dayanak oluşu, ‘seçme’ eyleminin topluluk içerisinde olması gerektiği düşüncesidir. Bundan dolayı Âdem (a.s) de bir topluluk içerisinde seçilmiştir.

8 A'râf 7/11.

İnsân sûresinin 2'nci ayeti de konuyu destekleyici nitelikte zikredilmektedir:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ

“Şüphesiz ki Biz, insanı karışım hâlindeki bir spermden yarattık.”<sup>9</sup>

Ayette bahsi geçen ‘insan’ cinsine Âdem (a.s)’ın da girdiği, bu nedenle Âdem (a.s)’ın da nutfeden yaratılmış olacağı ve buradan hareketle Âdem (a.s)’ın da babasının olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>10</sup>

İnsanların bir tek insandan çoğalmadığına dair öne sürülen deliller ve yorumlar, insanların ensest ilişki ya da insanın kendi parçasıyla evlenmesi sonucu çoğalması fikrinin önüne geçmek amacıyla ortaya atılmıştır.<sup>11</sup>

Temelde bu iddialar, bir hakikatin ortaya çıkarılması amacından çok önceden zihinde kabul edilmiş bir yargının Kur’an’a söylenmesi amacını taşıyor gibi gözükmektedir. Bu husus, delillerin değerlendirileceği başlıkta etraflıca ele alınacaktır. Ancak bunun öncesinde insanların Âdem (a.s)’dan yaratılmadığı, Âdem (a.s)’ın da babasının olduğu iddiasının tarihi arka planından bahsedilecektir.

## 2. İnsanların Toplu Yaratıldığı İddiasının Tarihi Arka Planı

Âdem (a.s)’ın ilk insan olmadığı, ondan önce başka Âdem’lerin de olduğu görüşü yeni bir iddia değildir. Bursevî (ö. 1137/1725), *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinde, Âdem (a.s)’dan önce başka Âdem’lerin bulunduğu görüşünü İbn Arabî’ye (ö. 638/1240) isnat etmektedir. İbn Arabî’nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde zayıf bir hadis naklettiğini, bu hadiste babamız Âdem (a.s)’dan önce bin küsur Âdem’in yaşadığının söz konusu edildiğini söylemektedir. Ayrıca İbn Arabî’nin Kâbe’yi tavaf ettiği sırada keşfen birtakım insanlar gördüğünü ve onlarla arasında geçen diyaloga göre onların Âdem (a.s)’dan kırk bin sene önceki ataları olduğunu söylediklerini nakletmektedir.<sup>12</sup>

9 İnsân 76/2.

10 Bu iddiayı Mustafa İslamoğlu savunmuştur. Yapmış olduğu bir televizyon programında bunu dile getirmiştir. Örnek olarak şu linke bakılabilir: <https://www.youtube.com/watch?v=Uxfiqwvcmv8>.

11 Buraya kadar zikredilen iddialar ve yorumlar, birinci dipnotta da belirtildiği gibi sn. Mehmet Okuyan’a aittir. Bu iddialar çerçevesinde konu ele alınacak ve tahlil edilecektir.

12 Bursevî, İsmâil Hakki b. Mustafâ el-İstânbûlî, *Rûhu'l-beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., c.VIII, 405.

Burada hemen belirtelim ki; Bursevî, İbn Arabî'ye isnat ettiği bu görüşü desteklese de ne kendisi ne de İbn Arabî insanların toplu yaratıldıklarını söylememektedir. Nitekim hem İbn Arabî<sup>13</sup> hem de Bursevî<sup>14</sup> insanların bir anne ve babadan türediğini söylemektedirler. Buradan da anlaşılabilir, bu iki âlimin, insanların yaratılışının bir ana-babaya dayandığına inandıklarıdır. Her ne kadar birden çok Âdem olduğuna dair bir rivayetten bahsetseler de tüm bunlar bir ana-babaya dayanmaktadır.

*Menâr* tefsirinde Reşid Rızâ (ö. 1354/1935); insanların bir tek insandan yaratılmadığı, farklı renkleri ve ırkları oluşturan insan sınıflarının yaratıldığı ve bunlardan insanların çoğaldığı imasında bulunur. Tek nefisten kastın, insanın yaratıldığı maya, cins olduğunu, o aynı cinsten de eşinin yaratıldığını; yoksa bilinen bir kişinin kastedilmediğini söylemektedir. Bilinen bir ana-baba olsaydı, nefis kelimesi ve ondan ve eşinden çoğaltılanlar için nekra olarak erkekler ve bayanlar denilmeyeceğini ileri sürmektedir. Ayrıca Kur'an'da tek nefsin Âdem olduğunu açıkça belirten bir delilin olmadığını da iddia etmektedir.<sup>15</sup> Yine klasik görüşü savunan ulemadan bazılarının da bunu kabul ettiği izlenimini vermeye çalışmaktadır.<sup>16</sup> Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) isnat edilen Âdem'lerin teaddüdü meselesini de bu nedenle yanlış yorumlamaktadır.<sup>17</sup> Hâlbuki Âlûsî bu meseleyi inkâr etmekte ve böyle inanmanın ehl-i sünnet ve'l-cemaat inancında olmadığını belirtmektedir.<sup>18</sup>

Mustafâ el-Merâğî (ö. 1364/1952) de benzer bir görüş sarf etmekte ve tek nefis ve ondan eşinin yaratılması ifadelerini, her insanın bir baba ve onunla insanlık cinsinde aynı olan bir anneden yaratıldığı şeklinde yorumlamaktadır. Bunun da el-Kaffâl'ın (ö. 364/976) yorumu olduğunu iddia etmektedir.<sup>19</sup> Bu yorumu el-Kaffâl'dan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) nakletmektedir. A'râf sûresinin 191'inci ayeti bağlamında Âdem (a.s) ile eşine şirk isnat edilen bazı

13 İbn Arabî'nin Âdem'in ve Havvâ'nın yaratılışı ve bunlardan insanların çoğalmasıyla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. İbn 'Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, tahk.: Dr. Osmân Yahyâ, el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1405/1985, ss. 747-754.

14 Bursevî'nin konuyla ilgili düşünceleri hakkında geniş bilgi için bk. Bursevî, c. II, s. 159; c. III, s. 294; c. VII, s. 326.

15 Reşid Rızâ, Muhammed b. Ali, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm*, Mısır, 1990, c. IV, s. 267.

16 Reşid Rızâ, c. IV, ss. 265-266.

17 Reşid Rızâ, c. IV, ss. 266-267.

18 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. II, ss. 391-392.

19 Merâğî, IV, 175. Şunu belirtmek gerekir ki; Merâğî, Hucurât 49/13'üncü ayetin yorumunda insanların Âdem ve Havva'dan yaratıldıklarını söylemekte, Nisâ 4/1'inci ayette yapmış olduğu yorumuyla çelişmektedir. Bilgi için bk. Merâğî, c. XXVI, s. 143.

rivayetleri izale etmek için söylenen bu yorum<sup>20</sup> insanların Âdem ve eşinden yaratılmadığına delil teşkil etmemektedir. Çünkü Râzî insanların Âdem (a.s) ve eşinden yaratıldığını tefsirinde açıkça ifade etmekte ve insanların Âdem (a.s)'dan çoğaldıkları konusunda icmâ olduğunu söylemektedir.<sup>21</sup>

Sonuç olarak insanların belli bir topluluk olarak bir arada yaratıldığı iddiası sadece modern dönemde dile getirilmemiştir. Yukarıda nakledildiği gibi yakın geçmişte benzer iddialar olmuştur. Bu iddiaların Kur'an ayetleriyle bağdaşmadığı hem nakli hem de akli olarak izah edilmeye çalışılacaktır.

### 3. İddianın Tahlil ve Tenkidi

Nisâ sûresinin ilk ayetiyle ilgili söylenenler Kur'an'dan temellendirilemeyecek nitelikte indi yorumlardır. Ayette geçen 'nefis' kelimesine 'öz' anlamının verilmesi, bu özden eşinin yaratıldığını ancak burada erillik-dişillik hücrel olduğunu söylemek, sonra da bu hücrel yapılardan hakiki anlamda birçok erkek ve kadın yayıldığını iddia etmek hem ayetin kendi iç bağlamına hem de Kur'an'ın genel bağlamına uymamaktadır. A'râf sûresinin 189'uncu ayeti, bu ayetteki 'nefsin' ne olduğunu beyan etmektedir. Ayet-i kerîme şöyledir:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا

“O, sizi bir nefisten yaratan ve (erkeğin) kendisiyle sükûna ermesi için de o nefisten eşini yaratandır.”

Bu ayet, ilk insan ve eşinin bizim gibi insan olduğunu, iddia edildiği gibi hücrel bir öz ya da yapı olmadığını açıkça ifade eder. Ayette geçen 'bir nefsin' teskin olması için eşinin kendisinden yaratıldığı ifade edilmekte ve bu gerekçelendirme yapılırken yeskunu fiilimüzekker bir zamire isnatedilmektedir. Bu da açıkça 'bir nefsin' cinsiyet olarak erkek olduğunu gösterir.

Ayrıca Nisâ sûresinin ilk ayeti insanların 'bir' 'nefis'ten yaratılmaya başlandığını özellikle vurgulamakta, sonra o 'bir' 'nefis'ten eşinin yaratıldığını ve o ikisinden de diğer insanların yayıldığını belirtmektedir. Bunu yaparken de özellikle ikil zamiri kullanılarak durum pekiştirilmektedir. Bu durumda ilk insanın yaratılışı ile diğer insanların yaratılışının bir olmadığı ortaya

20 er-Râzî, c. XV, ss. 427-428.

21 er-Râzî, c. IX, ss. 477-478. Bediüzzaman da ilk insanın Âdem (a.s) olduğunu vurgulamakta, insan türünden önce idrakli mahluk olarak cinlerden bir türün bulunduğunu, yaptıkları fesattan dolayı insanlar ile mübadele edildiklerini belirtir. Bilgi için bk. Bediüzzaman, Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1991, s. 201.

çıkılmaktadır. İlk insanın yaratılışıyla ondan yayılan insanların yaratılışı şu ayetin ifadesine göre birbirinden farklıdır:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ

“O ki; yarattığı her şeyi güzel yapmış, insanın yaratılışına da balçıktan başlamıştır. Sonra onun neslini çok az miktardaki bir sudan süzölmüş bir maddeden meydana getirmiştir.”<sup>22</sup>

Bu ayet, ilk insanın balçıktan yaratıldığını, neslinin ise ‘değersiz??? bir sudan süzölmüş bir madde’ olan meniden yaratıldığını açıkça söylemektedir. O halde insanlığın toplu yaratıldığı ya da evrim sonucu başka bir varlıktan tekâmül ettiği iddiaları Kur'an'la örtüşürülemez bir iddiadır.

İnsanların toplu olarak yaratıldığını iddia edenlerin dayanak kabul ettikleri diğer bir ayet olan Hucurât 13'e gelinirse orada da ‘bir erkek’ ve ‘bir dişi’den yaratılış söz konusu edilmiştir. İlgili ayette geçen ذكر ve أنثى kelimelerinin nekra gelmesinden dolayı bu erkek ve dişinin bilinen Âdem ve Havva olamayacağı iddiası ilmi hiçbir dayanağı olmayan bir iddiadır. Şahısların değil de vasıf ve durumların ön plana çıkartılmak istendiği bir makamda ‘o erkek ve dişiden’ denilemezdi zaten. İnsanların mahiyet olarak bir erkek ve dişiye intisapları söz konusu edilerek; yani yaratılış durumları vurgulanarak, birbirlerine nesep olarak üstünlük duyguları izale edilmeye çalışıldığı için,<sup>23</sup> bahsi edilen kelimelerin nekra gelmesi maksat gereğidir. Bu kullanımın benzeri, Kur'an'ın birçok farklı ayetinde de bulunur. Şu ayetleri bu anlamda değerlendirebiliriz:

بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبِّ غَفُورٌ

“Güzel bir yurt ve bağışlayıcı bir Rab...”<sup>24</sup>

Bu ayetin başında Sebe yurdundan bahsedilmiş, ayetin sonunda da yurdun niteliğini öne çıkarılmak için nekra bırakılmıştır. Aynı şekilde ayetin baş tarafında ‘Rabbinizin rızkıdan yiyin ve O'na şükredin’ denilmiş ve ayetin sonunda O rabbini bağışlayıcılık vasfı öne çıkarılmak için nekra getirilmiştir. Bu tazim içindir.<sup>25</sup>

22 Secde 32/7-8.

23 İbn `Âşûr, c. XXVI, s. 258.

24 Sebe 34/15.

25 İbn `Âşûr, c. XXII, s. 168.

“Rahîm bir Rabbin sözü olarak onlara ‘selam’ denilir.”<sup>26</sup>

Bu ayet-i kerîmede, cennet ehline Allah tarafından selam verileceği, onlara esenlik dileneceği anlatılmakta, ‘rab’ kelimesi nekra getirilmek suretiyle selamın kaynağı olan ‘rabb’in yüceliğine vurgu yapılmaktadır.<sup>27</sup>

Bu ve benzeri kullanımlar, her nekranın bilinmezlik için olmadığını gösterir. İsimlerin nekra olarak getirilmesinin birçok anlamı bulunmaktadır. Nitekim belagat kitaplarında bu konu müstakil olarak işlenir.<sup>28</sup>

Ayrıca ilgili ayetteki مِنْ ذَكَ وَأُنْثَى ifadesiyle, her insanın bir ana-babadan yaratıldığı da anlaşılabilir.<sup>29</sup> Bu durum da tüm insanların başlangıç olarak bir anne ve babaya intisap etmelerine engel teşkil etmez. Sonuç olarak insanların bir başlangıcı olacak ve bu başlangıç konumundaki insanın bir anne ve babası olmayacaktır. Nisâ sûresinin ilk ayetindeki ‘bir nefis’ten tüm insanların yaratıldığı geçmişti. O halde ‘bir nefis’ ile insanın yaratılışı başlamakta ve eşinin de kendisinden yaratılmasından sonra bahsi edilen ayetteki sistem devreye girmekte; yani insanlar bir erkek ve kadın vesilesiyle yaratılmaktadır.

İnsanların toplu yaratıldığına delil gösterilen A`râf sûresinin 11’inci ayetinin yorumunda da ilmi kriterler hiçe sayılarak sübjektifliğe gidilmiştir. Kişisel fikirlerin Kur’an’a söylenilme çabasına bir örnek olan bu yorum, kendi içerisinde çelişkiler taşımaktadır. Ayette “Muhakkak ki sizi yarattık, sonra tasvir ettik, sonra da meleklerle ‘Âdem’e secde edin’ dedik” buyurulmuştur. Bu ayette geçen مَ atıf harfinden dolayı önce insanların yaratılması sonra tasvir edilmesi ardından Âdem’e secdenin emredilmesi gerektiği söylenmektedir.

Bahsi geçen atıf harfinin asli görevi, öncesiyle sonrasındaki arasında tertip ve süreyi ifade etmektir.<sup>30</sup> Ancak bazı durumlarda bu harf mutlak cem; yani tertip ve süre kaydı düşünülmezsizin eylemde birlikteliği ifade

26 YâSîn 36/58.

27 İbn `Âşûr, c. XXIII, s. 44.

28 Geniş bilgi için bk. Kazvîni, Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer, *el-Îdâh fi `ulûmi'l-belâğa*, tahk.: Muhammed b. Abdülmün'im Hafâcî, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty., c. II, ss. 35-39.

29 Taberî, c. XXII, s. 309; Mâturîdî, c. IX, s. 337; İbn `Atiyye, c. V, s. 152; Râzî, c. XXVIII, s. 112; Beydâvî, c. V, s. 137.

30 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâluddîn, *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 1998, s. 339.

için de kullanılır.<sup>31</sup> Asli anlamında kullanıldığı düşünüldüğünde ayette iddia edilen yargıyı destekleyici nitelikte bir anlam ortaya çıkmamaktadır. Çünkü ayette geçen 'sizi yarattık' ifadesinden birden çok insanın anlaşılması mümkün değildir. Zira ayetteki 'siz' zamiri elfâz-ı umumdan olup<sup>32</sup> 'siz' diye hitap edilen tüm insanları, yani biz de dahil kıyamete kadar gelecek ve bu ayete muhatap olacak kimseleri de içerisine alır. Bu durumda da ayetin indiği dönemde henüz yaratılmayan insanlar bu yargıyı nakzedecektir. Tüm insanların yaratılması ve tasviri yapıldıktan sonra Âdem (a.s)'a secde emrinin gelmesi de hakikatle örtüşmemiş olacaktır. Böyle olsaydı daha henüz Âdem (a.s)'a secde edilme emrinin gerçekleşmemiş olması gerekirdi. Öyleyse ayette geçen 'siz' ile çoğul olan insanların değil ilk insanın kastedilmesi gerekir.<sup>33</sup> Ayetin siyaki ve durumsal karine bunu zorunlu kılar. Burada 'siz' ifadesiyle 'bir kısım insanlar kastedilmiştir' de denilemez. Çünkü bu ifadeyi bu şekilde tahsis edecek bir delil yoktur. ٱ atf harfinin vâv atf harfi yerine kullanıldığı düşünüldüğünde de ayet-i kerîme "Âdem'i yarattık, meleklere ona secde etmelerini emrettik sonra da sizleri tasvir ettik" şeklinde yorumlanmaktadır. Bu yorumda da "siz" şeklinde ifade edilen ilk zamirle, yukarıdaki izahta ifade edildiği gibi, Âdem (a.s) zorunlu olarak kastedilmiş olmaktadır.<sup>34</sup> Dolayısıyla ٱ atf harfinin iddiayı destekler nitelikte bir delil olmadığı gözükmektedir.

Fâtır sûresinin 11'inci ayetinin A'râf 11'i desteklediğini söylemek de yersiz bir iddiadır. Ayette 'Allah sizi önce topraktan sonra nutfeden yarattı. Sonra da sizi eşler kıldı' ifadesi geçmektedir. Eğer burada 'siz' ifadesiyle kastedilen tüm insanlar olsaydı, sonuç olarak tüm insanların hem topraktan yaratılması hem de nutfeden yaratılması söz konusu olacaktı. Ayrıca tüm insanların hem topraktan hem de nutfeden yaratıldıktan sonra çiftler kılınması söz konusu olamayacaktı. Çünkü zaten hepsi birlikte yaratıldığından, yaratıldığı andan itibaren çiftler halinde olacaklardı. Bu durumda bu ayette de 'siz' kelimesi ile umum ifade edilemez. Yani 'siz' kelimesiyle insanların tümü kastedilemez. Ancak burada 'siz' kelimesini tahsis edecek bir delil bulunmalıdır ki bu ifadeyle neyin kastedildiği anlaşılabilir. Kur'an'ın bütüncül incelenmesinden sonra Âdem (a.s)'ın topraktan ve neslinin nutfeden yaratıldığını ifade eden

31 Beğavî, c. II, s. 182.

32 Elfâz-ı umûm, isimlendirildiği tüm fertleri kapsayan lafızlardır. Çoğul lafızları bu kabilindedir. Geniş bilgi için bk. Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., c. I, ss. 132-151.

33 Mâturîdî, c. IV, s. 367.

34 Beğavî, c. II, s. 182.

onlarca ayet, bu ve benzeri umum ifadelerini tahsis etmektedir. Bu ayetler bir sonraki başlıkta verilecektir.

Bu ayetler, topraktan yaratılma konusunda 'siz' ifadesiyle kastedilenin Âdem (a.s), nutfeden yaratılanların ise onun neslinden gelen insanlar olduğunu ortaya koymaktadır. O hâlde bahis konusu ayette Âdem (a.s)'ın topraktan yaratıldığı, neslinin nutfeden yani Hucurât 13'de belirtildiği gibi bir erkek ve dişinin vesilesiyle yaratıldığı ve böylece çiftlerin oluştuğu ifade edilmiş olmaktadır. İddia edildiği gibi bu ayetin mantıksal olarak insanların bir grup olarak toplu yaratıldıklarına dair en ufak bir ihtimal bile bulunmamaktadır. Dil, mantık ve naslar bunu kabul etmemektedir.

Âdem (a.s)'ın seçildiğini ifade eden ayete dayanarak seçilme işleminin bir topluluk içerisinde olması gerektiği sonucunu çıkarmak ve buradan hareketle bunun, insanların belli sayıda bir topluluk olarak yaratılmış olmasını gerektirdiğini iddia etmek tam olarak taassüftür. Birinin Allah tarafından seçilmesi onunla birlikte başkalarının da maddi olarak var olmasını gerektirmez. Çünkü Allah'ın ilminde bilinen insanlar içerisinde de seçim olabilir. Ayrıca Âdem (a.s) yaratılıp kendisinden belli bir nesil oluştuktan sonra da Allah Teâlâ Âdem (a.s)'ı seçmiş olabilir. Bu ihtimaller söz konusuysen sanki sadece bir ihtimal üzerinden giderek zorunlu bir sonuca ulaşmak doğru değildir. Kaldı ki bu ihtimal, Kur'an'ın Âdem (a.s)'ın yaratılışıyla ilgili naslarıyla çelişmektedir.

İnsân sûresinin ikinci ayetinin konuya delil olarak getirilmesi, mantık ve münazara ilmi açısından kabul edilemez. Çünkü bu ayet ile Âdem (a.s)'ın da babası olduğunu iddia etmek, zorunlu olarak onun babasının da bir babasının olmasını, onun da bir babasının olmasını doğuracak ve bu devir ve teselsüle yol açacaktır. Devir ve teselsüle kurulan önerme muhal olduğundan yok hükmündedir.<sup>35</sup> Bu nedenle bu tür iddialar, münâzara ilminin esaslarına göre cevap bile verilmeksizin doğrudan geçersiz sayılır.<sup>36</sup>

#### 4. İlk İnsanın Âdem (a.s) Olduğunu İfade Eden Ayetler

Kur'an'ın birçok ayetinde ilk insanın çamurdan yaratıldığından sarahatle bahsedilir. Bu insanın Âdem (a.s) olduğu ise ilgili ayetlerin siyakından ve diğer bazı ayetlerin beyanından anlaşılmaktadır. Öncelikle ilk insanın çamurdan yaratıldığını ifade eden ayetler incelenecek, sonra da bu insanın Âdem (a.s) olduğunu gösteren deliller arz edilecektir:

35 Saçaklızâde, Muhammed, *Velediyeye*, İstanbul, Âsîtâne Kitabevi, s. 117.

36 Saçaklızâde, s. 117.



إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

“Hani Rabbin meleklerle; ‘Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu tesviye edip kendisine ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın’ demişti de İblis hariç tüm melekler secde etmişti. İblis kibirlendi ve nankörlerden oldu.”<sup>37</sup>

Bu ayette Allah Teâlâ ‘çamur’dan bir ‘beşer’ yaratacağını söylüyor. ‘Beşer’; erkek olsun kadın olsun tek bir insana denilir.<sup>38</sup> O halde insan cinsi tek bir kişi olarak vücuda getirilmiştir. Bu tek kişinin erkek ya da kadın olma ihtimali de söz konusu değildir. Çünkü ayette topraktan yaratılan bu ‘beşer’e meleklerin secde etmesi istenmektedir. Aynı konunun anlatıldığı farklı ayetlerde de topraktan yaratılıp kendisine melekler tarafından secde edilmesinin emredildiği kimsenin Âdem (a.s) olduğu açıkça zikredilir. Nitekim aşağıdaki ayetler bunlardandır:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

“Hani Biz meleklerle; ‘Âdem’e secde edin’ demiştik de İblis hariç secde etmişlerdi. İblis kibirlenmiş ve nankörlerden olmuştu.”<sup>39</sup>

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا

“Hani Biz meleklerle ‘Âdem’e secde edin’ demiştik de İblis hariç secde etmişlerdi. İblis; ‘Çamurdan yarattığın birine secde eder miyim hiç?!’ demişti.”<sup>40</sup>

Bu ve benzeri<sup>41</sup> ayetler, topraktan yaratılan ve meleklerin kendisine secde etmelerinin emredildiği ‘beşer’in Âdem (a.s) olduğunu tevile yer vermeyecek derecede açıkça gösterir. Ayrıca İsa (a.s)’ın babasız yaratılışını garipseyenlere Âdem (a.s)’ın yaratılışının örnek olarak gösterildiği ayet de bu konuyu desteklemektedir.:

37 Sâd 38/71.

38 Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdî el-Mahzûmî, Dâru'l-Hilâl, Beyrut, ty., c. VI, s. 259.

39 Bakara 2/34.

40 İsrâ 17/61.

41 A'râf 7/11; Kehf 18/50; TâHâ 20/116.

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

“Şüphesiz İsa’nın Allah katındaki örneği Âdem gibidir; onu topraktan yarattı ve sonra da ona ‘Ol’ dedi ve o da oluverdi.”<sup>42</sup>

Bu ayet, İsa (a.s)’ın babasız yaratılmasından dolayı Hıristiyanların şaşkına dönüp kendisini Allah’ın oğlu görmelerine bir cevap niteliğindedir. Allah katında İsa (a.s)’ın babasız yaratılması ile Âdem (a.s)’ın hem babasız hem de annesiz yaratılması benzer görülür. Hatta Âdem (a.s)’ın yaratılışının daha fazla hayreti mücib olmasına telmih bulunmaktadır.<sup>43</sup> Ayetin konumuzla ilgili delalet yönü, babasız yaratılma konusunda Âdem (a.s) ile İsa (a.s)’ın benzerliğidir. Âdem (a.s)’ın ismi açıkça zikredilerek topraktan yaratıldığı belirtilmiş, böylece çamurdan yaratılan ilk ‘beşer’in Âdem (a.s) olduğu anlaşılmıştır.

İnsanların Âdem (a.s)’dan yaratıldıklarını, nesep olarak ona intisap ettiklerini kanıtlayan delillerden biri de ‘Ey Âdem oğulları!’ ifadesinin geçtiği ayetlerdir.<sup>44</sup> Bu ayetlerde tüm insanlara hitap edildiğinden, babalarının Âdem (a.s) olduğu sarahaten ifade edilmiş olur. Örneğin A`râf sûresinin 27’nci ayetinde şöyle geçmektedir:

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

“Ey Âdemoğulları! Şeytan, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için üzerlerinden elbiselerini çıkararak *anne-babanızı cennetten çıkarttığı gibi* sakın ha sizi de fitneye düşürmesin! Çünkü o ve yandaşları sizin onları görmediğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz ki Biz şeytanları iman etmeyenlerin yöneticisi yaptık.”

Ayette insanlar şeytan ve avânesinin hile ve desiselerine karşı uyarılmakta, onlara karşı dikkatli olunması salık verilmektedir. Tüm insanların uyarıldığı bu makamda ‘Âdemoğulları’ denilmesi ve ‘anne-babanızı cennetten çıkarttığı gibi’ ifadesinin kullanılması, açık bir şekilde insanların Âdem (a.s)’dan türetildiklerini gösterir. Kur’an’da şeytanla imtihan edilen, cennetten çıkarılan kişi, ilk insan olan Âdem (a.s) olarak anlatıldığından bu ayetlerin de konuyu destekler nitelikte olduğu görülür.

42 Âli İmrân 3/59.

43 Ferrâ,c. I, s. 219; Taberî, c. VI, ss. 467-468.

44 A`râf 7/26, 27, 31, 35, 172; İsrâ 17/70; YâSin 36/60.

Bu ayetlerle birlikte Nisâ sûresinin ilk ayeti birlikte değerlendirildiğinde insanların 'bir nefis'ten yaratılmasıyla Âdem (a.s)'ın kastedildiği net bir şekilde anlaşılır. Modern çağda birkaç istisna dışında tüm selef ulemanın görüşü de bu yönde olmuştur. Nitekim konuyla ilgili ayetler, bu mesele hakkında tartışmaya mahal olmayacak niteliktedir.

### Sonuç

İnsan türünün yaratılışı Kur'an'da açıkça ifade edilmiştir. Buna göre insan türü, çamurdan yaratılan tek bir erkek ile yani Âdem ile vücuda gelmiş, ondan eşi yaratılmış ve o ikisinden de diğer tüm insanlar çoğalmıştır. Kur'an'da açıkça ifade edilen bu gerçekler yoruma açık olmayacak derecede nettir. Buna rağmen son dönemde bu konuyla alakalı yapılan sübjektif yorumlar Kur'an'a söylenilmeye çalışılmaktadır. Kur'an ayetlerinden hareketle bu iddiayı temellendirmek olanaksızdır. Çünkü delil getirilen ayetler muhal olan devir ve teselsülü gerektirmektedir. Bu nedenle Kur'an'a dayalı bir yaratılış düşüncesinde bu iddiada bahsedilen durum söz konusu olamaz.

"Aile içi evlilik" konusu ayrı bir makale konusu olarak ele alınacaktır. Ancak şunu belirtelim ki; insan türünün Âdem (a.s) ile vücuda gelmesinin, o ve ondan yaratılan eşiyile çoğalması yadsınacak bir durum değildir. Kardeş evliliğinin insanların çoğalması için başka bir seçeneğin olmadığı bir durumda garipsenmesi, bugünün algısıyla meseleye bakmaktan kaynaklanmaktadır. İnanan bir insanın eşyaya bakışı yaratıcısının yönlendirmesine göre olmalıdır. O dönemde izin verilen bir uygulamanın sonrasında kaldırılması önceki uygulamanın yürürlükte olduğu dönem içinde kabul edilemez olmasını gerektirmez. Önceden haram olan bir şeyin sonradan helal kılınması ya da aksi, farklı peygamberlerin uygulamaları arasında da olmuştur. Tevrat inmeden önce Yakup (a.s)'ın kendince haram kıldığı yiyecekler dışında tüm yiyeceklerin helal olması, İsa (a.s)'ın bir takım haram kılınan uygulamaları İsrailoğullarına helal kılması buna örnek olarak verilebilir. Kur'an da inmiş olduğu toplumda cari olan birçok uygulamaya zaman içerisinde son vermiştir. Tüm bunlar, sonradan yasaklanan bir şeyin serbest olduğu dönem içinde kötü olmasını gerektirmediği gibi, yasak olan bir şeyin de sonradan serbest olduğu dönem içinde güzel olmasını gerektirmez. Kanaatimize göre burada bir şeyin iyiliği ya da kötülüğü dönemin şartları içinde değerlendirmek gerekir.

Sonuç olarak Kur'an'da açıkça ifade edilen insan türünün yaratılışı ve çoğalması konusunda farklı görüşler beyan etmek hem nakil hem de akılla gelişmektedir. Ne Arap Dili kuralları ne de usul kriterleri bu farklı görüşleri Kur'an ile temellendirmeye izin vermemektedir. Bu konuda Kur'an ayetlerini

birbirine eklemleyerek sübjektif görüşlere dayanak kılmaya çalışmak tefsirde yozlaşmadır. Buna göre tefsir çalışmalarında Kur'an bütünlüğü göz önünde bulundurulmalı ve savunmacı anlayışa dayalı olarak kavramsal tartışmalara girilmemelidir.

## Kaynakça

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud b. Abdillâh, *Râhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, tahk.: Ali Abdülbârî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.

Bediüzzaman, Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, Envar Neşriyat, İstanbul 1991.

Beğavî, Muhyi's-sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlîmu't-Tenzîl*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420.

Bursevî, İsmâil Hakkı b. Mustafâ el-İstânbûlî, *Râhu'l-beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, tahk.: Sidkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Dâru'l-Fikr, ty.

Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-kerîm*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ty.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Yûsuf en-Necâfî ve diğçerleri, Mısır, Dâru'l-Mısriyye, ty.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, tahk.: Mehdî el-Mahzûmî, Dâru'l-Hilâl, Beyrut, ty.

Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî'l-Tenzîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali el-Hanbelî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, tahk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn 'Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, tahk.: Dr. Osmân Yahyâ, el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1405/1985.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîz*, tahk.: Abdusselam Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1422.

İbn Cezzî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Ğırnâtî, *et-Teshîl li'ulûmi't-Tenzîl*, tahk.: Dr. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut, Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1416.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, Suudi Arabistan, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh el-Mâlikî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîz*, tahk.: Ebû Abdillâh Hüseyin b. 'Ukkâşe, Mısır, el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâluddîn, Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 1998.

İbn Keşîr, Ebu'Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, tahk.: Sâmi b. Muhammed, Medîne, Dâru Taybe, 1420/1999.

İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *Tefsîru İbn Münzir*, tahk.: Sa'd b. Muhammed, Medîne, Dâru'l-Meâsir, 1423/2002.

Kazvînî, Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, tahk.: Muhammed b. Abdülmün'im Hafâcî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, ty.

Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin, *Letâifu'l-işârât*, tahk.: İbrâhîm el-Besyûnî, Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme, ty.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk.: Mecdî Bâselûm, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-uyûn*, tahk.: es-Seyyid b. Abdilmaksûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.

Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-merâğî*, Mısır, 1395.

Mücâhid, Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, tahk.: Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Mısır, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410/1989.

Reşid Rızâ, Muhammed b. Ali, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm*, Mısır, 1990.

Saçaklızâde, Muhammed, *Veledîyye*, İstanbul, Âsitâne Kitabevi.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed b. 'Âşûr, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.

Se'âlebî, Ebu Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Ali, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ty.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîru's-Sem'ânî*, tahk.: Yâsir b. İbrâhîm, Suudi Arabistan, Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-'ulûm*, tahk.: Muhibbuddîn Ebû Sa'îd, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1996.

Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-mesûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk.: Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, ty.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, ty.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmü'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-basîl*, tahk.: İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi doktora çalışması, Suudi Arabistan, İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi İlmî Araştırmalar Dekanlığı, 1430.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbu*, tahk.: Abdulcelil Abduh Şiblî, Beyrut, 'Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed 'Amr, *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmidî't-Tenzil ve 'uyûni'l-akâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1407.



## SAHİH HADİSLER ARASI TERCİH SEBEPLERİ AÇISINDAN TEŞEHHÜD RİVÂYETLERİ

Selim DEMİRCİ\*

### Özet:

Hüküm ifade eden rivâyetler başta olmak üzere sahih hadislerin tesbiti kadar, nakiller arasında farklılık söz konusu olduğunda hangisinin tercih edileceği de önemli bir meseledir. Muhaddislerin en sahih hadis-ısnad/esahhu'l-esânîd diyerek tercihte bulunduğu, fakihlerin de râcih gördüğü ve mamûlün bih olan rivâyetin tesbiti başlığı altında ele alınabilecek olan bu konu, erken dönemden itibaren belli başlı ilmî ekollerin ortaya çıkışının izahı açısından önemlidir. Bu yönüyle teşehhüd konusundaki rivâyetler ve bunların tercihi de dikkat çekicidir. Konu ile ilgili Hz. Peygamber'in ashabından gelen üç temel rivâyet, meşhur dört sünni mezhebin imamı tarafından muhtelif gerekçelerle tercih edilmiştir. Bu gerekçelerin dönemler ilerledikçe farklı şekillerde değerlendirildiği ve çeşitlendiği görülmektedir. Bu makalede fakihlerin râcih olan rivâyetleri belirlerken göz önünde tuttuğu esaslar ve bunların değerlendirilmesi, en sahih rivâyetin tesbiti yönüyle teşehhüd rivâyetleri üzerinden ele alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Sahih, Esah, Teşehhüd, Tahiyat, Tercih.

### The Narrations About Al Tashahhud In Terms Of The Preferences Among Sahih (Authentic) Hadiths

#### Abstract:

It is an important issue to choose one of the narrations when there are differences between them as much as determining the authentic hadiths. Hadith scholars had made this preference among the narrations due to the most confidential hadith and al-fuqaha had made this preference due to the preferable narration. They had discussed this issue under the title of "Determining The Practicable Narration". This issue is so important for explaining the occurrence of definite schools. From this aspect, the narrations about tashahhud and the preferences of them are noteworthy. The narrations that came from the companions of Muhammad (pbuh) had been preferred with different reasons by the founders of four main Islamic schools of law. It has seen that these reasons had been evaluated in different ways and acquired a different character. The criteria that al-fuqaha had taken into consideration while determining the preferred narrations and the evaluation of them will be discussed in terms of narrations about tashahhud from the aspect of determining more authentic narration.

**Key Words:** Authentic, More authentic, Tashahhud, Tahiyat, Preference.

### Giriş

Teşehhüd; fikhî bir terim olarak namazdaki her oturuşta kelime-i şehâdeti içeren tahiyat duasını okumayı ifade etmekte<sup>1</sup> ve iki şehadet kelimesini

\* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, tahk.: Ebu Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şafî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, c. 1, s. 118. Ayrıca krş.: Fahrettin Atar, "Teşehhüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 40, s. 563.

içerdiği için bu şekilde isimlendirilmektedir.<sup>2</sup> Namazın gerekli unsurlarından biri olan bu duanın lafızları konusunda kaynaklarda muhtelif metinler nakledilmiştir.<sup>3</sup> Sahih olduğu belirtilen bu rivâyetler arasında esas itibariyle lafız ziyadesi, atıf harfi ve lâm-ı tarif gibi farklılıklar dışında bir ihtilaf da bulunmamaktadır.

Öte yandan erken dönemlerden itibaren namaz gibi sürekli tekrarlanan bir ibadetin unsuru olan bu duayla ilgili, farklı rivâyet tarikleri arasında bazı hususiyetler öne çıkarılarak tercih yapıldığı görülmektedir. Söz konusu tercih sebeplerinin ekseriyetle mezheblerin -en azından kurucuları açısından- teşekkülünden sonraki kaynaklarda yer aldığı görülmektedir. Mezheblerin oluşumu ve kaynaklarının tetkiki açısından pek tabii olan bu durumda dikkat çekici olan, mezkur 'tercih sebeplerinin' yani mezhebin amel ettiği rivâyetin özelliklerinin bazı durumlarda bir başka konudaki tercih ile muâriz olmasıdır. Söz gelimi aşağıda da değinileceği gibi teşehhüd konusunda rivâyetin 'muttefekun aleyh' olma durumu Abdullah b. Mes'ûd rivâyeti için bir tercih sebebi ve hususiyet olurken, namazda intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılması, tekbirden sonra okunacak dua konusunda 'Buhârî ve Müslim' tarafından nakledilmek gibi özellikleri olan rivâyetler mercûh durumda kalabilmektedir. Kaldı ki muahhar kaynakların zikrettiği 'muttefekun aleyh', 'tariklerinin çokluğu' gibi bir çok vasıf da esasında bu rivâyetlerin tercihinden sonra yani *Kütüb-i Sitte*'nin telif edildiği dönemle ancak anlaşılabilir unsurlardır.

2 Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebü Saîd Abdullâh b. Ömer, *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbilihî's-sünne*, tahk.: Nureddin Talib vd., İdaretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Katar 1433/2012, c. 1, ss. 300-301.

3 Teşehhüd konusunda rivâyette bulunan sahâbiler ve bu rivâyetlerin genel olarak değerlendirmeleri için bk. eş-Şafîî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, yy. 1309, ss. 270-271; Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî el-Hacrî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, tahk.: Muhammed Zehrâ en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hakk, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1414/1994, c. 1, s. 261 vd.; İbn Abdilberr, Ebu Ömer Cemaleddin en-Nemerî, *el-İstizkâr*, tahk.: Abdürrezzâk el-Mehdî, Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts., c. 1, s. 528 vd. Bunların yanı sıra muahhar hadis şerhlerinde de konu ile ilgili hadislerin tahriri ve sıhhatine yönelik bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Tafsilatlı bilgi için bk. İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Feyhâ, Şam 1421/2000, c. 2, s. 407-409; Aynî, Ebü Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, c. 6, ss. 161-165. Teşehhüd rivâyetleri ile ilgili tafsilatlı tahrir ve tahliller son dönem hadis çalışmalarında da karşımıza çıkmaktadır. Misal olarak Leknevî'nin *Muvatta* şerhi ve Elbânî'nin *Sfatü salâti'n-nebî* isimli eseri zikredilebilir. Bk. Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay es-Sihâlevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced alâ Muvatta'i Muhammed*, tahk.: Takiyyüddin en-Nedvî, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1412/1991, c. 1, s. 469 vd.; el-Elbânî, Muhammed Nâsirüddin, *Sfatü salâti'n-nebî*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad ts., ss. 161-164.



Hadis-fıkıh ilişkisi, sahih rivâyetler arası tercihte hangi kriterlerin öne çıkarıldığı, sonraki kaynakların bunları nasıl değerlendirdiği gibi temel bazı meseleler açısından önemli olan bu konu, üç rivâyet ve bunlarla amel eden dört sünnî mezhebin tercihleri üzerinden değerlendirilecektir. Öncelikle bu mezheplerin söz konusu rivâyeti niçin tercih ettiği ortaya konulacak, akabinde ise bu kriterlerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

## I. Teşehhüd Konusunda Mezheplerin Amel Ettiği Rivâyetler

### a. Hz. Ömer Rivâyeti

Hz. Ömer (r.a.) tarafından nakledilen teşehhüd rivâyeti şöyledir:<sup>4</sup>

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الْقَارِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ يُعَلِّمُ النَّاسَ التَّشَهُُّدَ يَقُولُ قَوْلُوا الْحَيَّاتُ لِلَّهِ الرَّاٰكِبَاتُ لِلَّهِ الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ

Hz. Ömer'in (ö. 23/644) (r.a.) naklettiği bu rivâyet İmam Mâlik (ö. 179/795) tarafından teşehhüd duası olarak tercih edilmiş ve İmam Şafî (ö. 204/820) de bir müddet onunla amel etmiştir. İmam Şafî *Risâle*'sinde bu rivâyetle niçin amel ettiği ve rivâyetin bazı özellikleri konusunda bilgi sunmaktadır. Buna göre onun; hocası Mâlik > İbn Şihâb > Urve > Abdurrahman b. Abd el-Kârî > Hz. Ömer tarikiyle gelen rivâyetle amel etmesinin sebebi şudur:

"Fakihlerimizden ilimde bizi geçenlerin küçüklüğümüzde bize öğrettiği (teşehhüd duası) buydu. Sonra (bu rivâyeti) isnadıyla öğrendik. Ve bu rivâyete muhalif teşehhüd duası da işittik. *Teşehhüd konusunda ona muhalif olanlar ve muvafık olanlar arasında her ne kadar diğerleri sahih de olsa, yanımızda olanlar/bize ulaşanlar arasında ondan daha sahihini işitmedik.*"<sup>5</sup>

Bu ifadelerden; ilk dönemde Şafî'nin, kendisine ulaşan rivâyetler arasında en sahihi olarak Hz. Ömer tarafından nakledilen bu rivâyeti gördüğü ve bunu çok erken dönemde öğrendiği anlaşılmaktadır.

İmam Mâlik'in bu rivâyeti tercih etmesinin temel sebebi ise duanın Hz. Peygamber'in minberinde bizzat halife tarafından nakledilmiş olmasıdır. Tahâvî'nin (ö. 321/933) de dikkat çektiği gibi 'Ömer İbnü'l-Hattâb bu duayı Peygamber'in (s.a.v.) minberinde muhacirle ensarın huzurunda cemaate bu şekilde öğretmiş ve aralarından hiç kimse kalkıp da ona böyle olmadığını söylememiştir.<sup>6</sup>

4 Mâlik, *el-Muvatta'*, tahk.: Hânî el-Hâc, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., Salât 53; Şafî, *Risâle*, s. 268; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 261.

5 Şafî, *Risâle*, s. 268.

6 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 262.

Şudurumda, bu değerlendirmeye göre Mâlikîlerin ve ilk dönemlerinde İmam Şafî'nin kabul ederek amel ettiği bu rivâyet sahabenin tamamının onayından geçmiş olmaktadır. Mâlikî fikhının etkin olduğu Endülüs bölgesi âlimlerinden olan İbn Abdilberrr (ö. 463/1071) bu hususu biraz daha belirginleştirmekte; Hz. Ömer'in okumuş olduğu bu teşehhüdünü sahabeden kimsenin -ki onun döneminde bir çok sahabî bulunmaktadır- yadırgamadığına, yine hiç kimsenin ona gelip 'teşehhüd senin vafettiğin gibi değil' demediğine dikkat çekmektedir.<sup>7</sup>

Diğer bir *Muvatta* şarihi olan Mâlikî âlim el-Bâcî (ö. 474/1081) de bu meselenin farklı bir boyutuna dikkat çekmektedir. O, Hz. Ömer'in teşehhüdünün mütevatir haber gibi değerlendirildiği bilgisini 'mütevatir haber konumundadır' şeklinde kaydetmektedir. Çünkü bu; sahabeden bir topluluğun, Müslümanların önderlerinin huzurunda minberde teşehhüdün okunmasının, kimsenin bunu inkâr ve buna muhalefet etmemesinin ve ona bunun haricinde de bir başka teşehhüd duası vardır şeklinde itiraz edilmemesinin sonucudur. Buradan onların bu nakle muvafakları, onu ikrarları ve rivâyetin bu şekliyle sabit oluşu ortaya çıkar. Eğer başka bir teşehhüd daha bulunsaydı ve buna imkan olsaydı ashab ona 'sen bu konudaki genişliği daralttın' ve 'onları muhayyer oldukları bir alanda sınırladın' demeleri beklenirdi. Zira Hz. Peygamber Kur'an konusunda dahi onun indirilmiş olduğu yedi harften biri üzere kolayca gelenin okunuşuna izin vermişken farklı teşehhüd dualarına izin vermemesi mümkün değildir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in, Kur'an derecesinde olmayan teşehhüd duası hususunda insanları sadece tek bir metni okumakla sınırlandırması ve onun dışında kolayca geleni de men' etmesi mümkün gözükmemektedir.<sup>8</sup>

## b. Abdullah b. Mes'ûd Rivâyeti

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ كُنَّا نَقُولُ التَّجِيَّةُ فِي الصَّلَاةِ وَنُسَبِي ، وَيُسَلِّمُ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ ، فَسَمِعَهُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ « فَوَلُّوا التَّجِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ . فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ فَقَدْ سَلَّمْتُمْ عَلَيَّ كُلِّ عَبْدٍ لِلَّهِ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ »

Teşehhüd konusunda nakledilen hadislerden biri de Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) rivâyetidir.<sup>9</sup> Tirmizî (ö. 279/892) *Cami'*inin teşehhüd

7 İbn Abdilberrr, *İstizkâr*, c. 1, s. 527.

8 Bâcî, Ebü'l-Velid Süleymân et-Tüçübî, *el-Müntekâ şerhu Muvatta'ı Mâlik*, tahk.: Muhammed Abdülkâdir Ahmed Ata, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 2009, c. 2, s. 74.

9 Buhârî, *es-Sahîh (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte* içinde), tahk.: Salih b. Abdülaziz b.

konusuna ayırdığı bölümde İbn Mes'ûd rivâyetinin; teşehhüd konusunda nakledilen hadislerin en sahihi olduğunu belirtmiş ve Hz. Peygamber'in ashâbı ve tabiûndan ilim ehlinin çoğunluğunun da bu hadise göre amel ettiğine dikkat çekmiştir.<sup>10</sup>

Tirmizî dışında meşhur bir çok muhaddis de Abdullah b. Mes'ûd rivâyetinin diğer nakiller arasındaki konumuna dikkat çekmişlerdir. Meselâ tabiîn devrinin büyük muhaddis fakihlerinden İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742),<sup>11</sup> hicrî üçüncü asrın meşhur muhaddisleri Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (ö. 258/872),<sup>12</sup> İmam Müslim (ö. 261/875)<sup>13</sup> ve Ebu Bekir el-Bezzâr (ö. 292/905)<sup>14</sup> gibi önde gelen isimlerin teşehhüd konusunda rivâyet edilen en sahih hadisin İbn Mes'ûd rivâyeti olduğunu ifade ettikleri kaydedilmiştir. Öte yandan bir diğer meşhur muhaddis Ali İbnü'l-Medîni (ö. 234/848-49) de bu rivâyetin meziyetine teşehhüd konusunda Kûfelilerin İbn Mes'ud'dan ve Basralıların Ebu Mûsa'dan rivâyeti dışında (daha) sahih bir rivâyet yoktur,<sup>15</sup> diyerek dikkat çekmiştir.

Bu ifadeler İbn Mes'ûd rivâyetinin konumunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Nakledilen ifadelerin hulâsası mahiyetinde, Zeylâi (ö. 762/1360) İbn Mes'ûd rivâyetinin teşehhüd konusundaki en sahih rivâyet olduğu hususunda icma bulunduğunu,<sup>16</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449) ise ehl-i hadis uleması arasında bu rivâyetin en sahih nakil olduğu konusunda ihtilaf bulunmadığını belirtmektedir.<sup>17</sup>

Farklı hususiyetlerine dikkat çekilen ve konu ile ilgili en sahih rivâyet olduğu belirtilen İbn Mes'ûd rivâyeti, fakihlerin büyük bir kısmı tarafından hüccet olarak kabul edilmiştir. Süfyân es-Sevrî, Abdullah İbnü'l-Mübarek,

Muhammed vd., *Dârü's-Selâm*, Riyad 1429/2008, Ezân 148; Müslim, *Salât* 55. Ayrıca rivâyetin muhtelif tarikleri için bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 262 vd.

10 Tirmizî, *es-Sünen (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte* içinde), tahk.: Salih b. Abdülaziz b. Muhammed vd., *Dârü's-Selâm*, Riyad 1429/2008, *Salât* 99.

11 Sehârenpûri, Halîl Ahmed, *Bezlü'l-mechûd fi halli Sünen-i Ebî Dâvûd*, Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1427/2006, c. 4, s. 508.

12 Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-evtâr min esrâri münteka'l-ahbâr*, tahk.: Ebu Muaz Tarık b. İvazullah b. Muhammed, Darü'l-Kayyim, Riyad 1426/2005, c. 3, s. 249; Leknevi, *et-Taliku'l-mümecced*, c. 1, s. 472.

13 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, c. 3, s. 249.

14 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, c. 3, s. 249; Sehârenpûri, *Bezlü'l-mechûd*, c. 4, s. 508.

15 Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, s. 119.

16 Zeylâi, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-râye li tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, tahk.: Ahmed Şemsüddîn, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2010, c. 1, s. 494.

17 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, c. 2, s. 408.

Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhuye gibi fakih muhaddisler,<sup>18</sup> Ebu Hanife, Ebu Yusuf, İmam Muhammed başta olmak üzere önde gelen Hanefî müctehid imamlar,<sup>19</sup> ehl-i hadisin çoğunluğu ve Endülüslü Ahmed b. Halid namazda teşehhüd için bu duayı tercih edenlerin önde gelenlerindedir.<sup>20</sup>

Hadisle ihticac edenler açısından meseleye bakıldığında başlıca iki husus dikkat çekmektedir. Meşhur dört sünnî fıkıh ekolünden ikisi olan Hanefî ve Hanbelî mezhebinin imamları bu rivâyetle amel etmişlerdir. İkinci olarak da hadis sadece bu mezheplerin ağırlıkta olduğu bölgelerde değil, Endülüslü gibi Mâlikî mezhebinin kabul gördüğü bölgelerde de bazı fakihler tarafından tercih edilmiştir.

Konu ile ilgili diğer sahih rivâyetlerin değil de niçin bu rivâyetin tercih edildiği konusunda muahhar kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür. Mesela *el-Mebsût* adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihlerinden Serahsî (ö. 483/1090), Ebu Hanife'nin amel ettiği İbn Mes'ûd rivâyetini şöyle müdafaa etmektedir:

Biz İbn Mes'ud'un rivâyetini; 'zabtının güzelliği, Rasulullah'tan doğrudan nakli sebebiyle tercih ettik. Çünkü Ebu Hanife şöyle dedi: Hammad elimi tuttu ve şöyle dedi: İbrahim elimi tuttu ve şöyle dedi: Alkame elimi tuttu ve şöyle dedi: Abdullah elimi tuttu ve şöyle dedi: Rasulullah (s.a.v.) elimi tuttu ve bana Kur'an'dan bir sureyi öğretir gibi teşehhüdü öğretti.'<sup>21</sup>

Serahsî'ye göre bu hadisin rivâyetinde; İbn Mes'ûd'dan itibaren ravilerinin zabtının iyi oluşu, doğrudan -bana öğretti denilerek- Hz. Peygamber'den alınması ve Hz. Peygamber'e kadar müselsel bir şekilde nakli gibi rivâyeti teyit edici vasıflar bulunmaktadır.

Aynı şekilde Hanefî fakihlerinden biri olan Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) de bu vasıflara ek olarak rivâyetin *muttefekun aleyh* oluşuna ve bu hususiyeti ile Müslim'in, Buhârî'den farklı olarak rivâyet ettiği efrâd'ı arasında yer alan İbn Abbas rivâyetine karşı<sup>22</sup> hadis kaynaklarının hiyerarşisinden kaynaklanan bir üstünlük elde ettiğine dikkat çeker. Son dönem Hanefî fakihlerinden biri olan Abdülhay el-Leknevî ise (ö. 1304/1886-87) İbn Mes'ûd rivâyetinin özelliklerini yukarıdaki vasıfları da ihtiva edecek biçimde şu şekilde cemedir:

18 Tirmizi, *es-Sünen*, Salât 99.

19 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 266.

20 İbn Abdilberr, *İstizkâr*, c. 1, s. 528.

21 Serahsî, *Mebsût*, c. 1, s. 119.

22 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. 6, s. 165.

İbn Mes'ûd rivayeti, teşehhüd konusunda nakledilen rivâyetlerin *en sahihi'*dir. Rivâyette doğrudan Hz. Peygamber'in bunu İbn Mesud'a öğrettiğini gösteren *tekît vardır*, İbn Abbas'ın teşehhüdünün aksine onda *vav ziyadesi vardır*. Rasulullah *rüyada bu rivâyete muvafakat etmiştir*. Sahabeden büyük bir topluluk *bu rivâyete muvafakat etmiştir*.<sup>23</sup>

Leknevî'nin zikrettiği vasıflar arasında rüyada muvafakat kısmı dikkat çekicidir. Özellikle tasavvufî kaynaklarda karşımıza çıkan rüya yoluyla hadis tahammülünün, hadislerin sıhhati ve bunlarla ilgili değerlendirmelerde usul açısından kabule mazhar olmadığı belirtilir.<sup>24</sup>

Bunların yanı sıra rivâyetin sıhhatini teyid sadedinde burada olduğu gibi bu tür bir malumat ve yaklaşım başka kaynaklarda da karşımıza çıkmaktadır. Serahsî'nin *Mebûsût* isimli eserinde de İbn Mes'ûd'un naklettiği teşehhüdün rüyada Hz. Peygamber tarafından teyit edildiği bilgisi kaydedilmektedir. Buna göre Husayf rüyasında Hz. Peygamber'i görerek ona teşehhüd konusundaki rivâyetlerin çoğaldığını arzetmiş ve farklı rivâyetlerin durumunu sormuştur. Hz. Peygamber ona 'senin İbn Mesud'un teşehhüdüne uyman gerekir.' buyurmuştur.<sup>25</sup> Serahsî'nin eserinde pek tabî olarak rüya ile ilgili Husayf'a kadar uzanan bir isnad bulunmamaktadır. Söz konusu rüya, Hanefî fıkıh kaynaklarından olan *Nasbu'r-râye*'de rivâyetin bir hususiyeti olarak kaydedilmektedir. Zeylaî rüyayı 'Ma'mer, Husayf'tan nakille rivâyet etti' diyerek zikretmektedir.<sup>26</sup>

Hanefî kaynaklarında nakledilen bu rüyaya temel hadis kaynaklarından biri olan Tirmizî'nin *Sünen*'inde de yer verilmektedir. Teşehhüde dair rivâyetlerin bulunduğu babdaki rivâyet Ahmed b. Muhammed b. Musa > Abdullah İbnü'l-Mübârek > Mamer > Husayf tarikiyle zikredilmiştir.<sup>27</sup>

23 Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, c. 1, ss. 472-473. Benzer bir sıralama ve değerlendirme Sehârenpûrî'de de bulunmaktadır Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, c. 4, s. 508.

24 Sufilerin keşif, ilham ve rüya yoluyla hadis rivâyet etmeleri meselesinin ayrıntıları için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000, ss. 40-49.

25 Serahsî, *Mebûsût*, c. 1, s. 120.

26 Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, c. 1, s. 493.

27 Tirmizî, *es-Sünen*, Salât 99. Tirmizî'nin bab başlıkları altında; hadisin diğer tarihleri, diğer sahâbîlerden yapılmış rivâyetler, konu ile ilgili fukahanın görüşleri ve hadisle nasıl ihticac ettikleri gibi hususlara da işaret etmesi *Câmi*'nin özelliklerindedir. (bk. İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul 2003, ss. 99-100.) Tirmizî'nin söz konusu Husayf rivâyetine; teşehhüd ile ilgili rivâyetleri peş peşe sıraladıktan, rivâyetin özelliklerini ve onunla amel edenleri zikrettikten sonra yer vermesi bu çerçevede nakli teyit edici bir hususiyet olarak ele alınabilir.

Tirmizî’de ve diğer kaynaklarda söz konusu rüyanın kendisine nisbet edildiği Husayf, Ebu Avn Husayf b. Abdurrahman el-Cezerî el-Hadramî el-Harrânî el-Ümevî’dir.<sup>28</sup> Sahabe-i Kirâm’dan Enes b. Mâlik ile karşılaşan ancak sahabeden hadis dinlememiş olan<sup>29</sup> Husayf’ın vefat tarihi *Takrîb*’te h. 137 olarak kaydedilmiştir.<sup>30</sup> Ancak bunun dışında ölüm tarihi olarak h. 138, 139 tarihleri de zikredilmiştir.<sup>31</sup> Ahmed b. Hanbel’in onu hadiste zayıf gördüğü, Yahya b. Maîn’in ‘salih’ kabul ettiği, Ebu Hatim’in ‘salih’ olduğunu belirtmekle birlikte zabtı yönüyle ihtilatına dikkat çektiği<sup>32</sup> görülmektedir. Bununla beraber sika olduğunu belirtenler bulunmaktadır.<sup>33</sup> Bu bilgilerden ve ihtilaflardan genel itibariyle onun adalet yönüyle problemlili olmadığı ancak hafıza yönüyle tenkit edildiği ve rivâyetlerinin mütâbaat için elverişli olduğu anlaşılmaktadır. Tirmizî’nin de mezkûr nakle konunun sonunda yer vermesi bu açıdan oldukça dikkat çekicidir.

Cerh ve tadil açısından Husayf’ın durumu, rüya ile rivâyet meselesi ve söz konusu naklin temel rivâyetler nakledildikten sonra zikredilmesinden yola çıkarak; Tirmizî’nin söz konusu rüyayı, rivâyeti üzerine bina ettiği ana unsur değil tâlî unsur olarak değerlendirdiği söylenebilir. Yani o, rivâyetin sağlamlığını bu rüya üzerine bina etmemiştir. Aynı durum bunu nakleden Hanefî fıkıh kaynakları için de geçerlidir. Onlar da rivâyetin temel özellikleri ve diğer rivâyetler arasındaki yerini ‘nesnel’ ilmî kriterler üzerine bina ettikten sonra ayrıca bu rüyada nakledilen hususun da bulunduğu bilgisini ayırt edici tali bir özellik olarak zikretmişlerdir.

Hanefîlerin bazı vasıflarına dikkat çektiği İbn Mes’ûd rivâyetini tercih eden bir diğer mezheb imamı da Ahmed b. Hanbel’dir. Hanbeliler de rivâyetin bazı özellikleri bulunduğunu söylemişlerdir. Meselâ Hanbelî fukahâsından Ebü’l-Ferec Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 682/1283), bu meseledeki temel ihtilafın, hangi teşehhüd duasının en faziletli/en güzel olduğunun tesbiti noktasında kendisini gösterdiğine dikkat çekmektedir. O, bu açıdan

28 Mizzî, Ebu’l-Haccâc Cemâleddin Yusuf, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, tahk.: Beşşar Avvad Maruf, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1431/2010, c. 2, s. 385.

29 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 2, s. 385.

30 İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, tahk.: Muhammed Avvâme, Darü’r-Reşîd, Halep 1412/1992, s. 193.

31 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 2, s. 386.

32 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 2, s. 386. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb fi ricâli’l-hadîs*, tahk.: Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004, c. 2, s. 316.

33 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 2, ss. 385-386; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. 2, s. 316.

bakıldığında İbn Mesud rivâyetinin daha sahih olduğunu, nakleden raviler açısından daha çok kimse tarafından nakledildiğini dolayısıyla evlâ olanın bu olduğunu belirtir. Ahmed b. Hanbel'e göre Hz. Peygamber ashâb-ı kirâma farklı farklı teşehhüd duaları öğretmiştir. Mushafın ihtiva ettiği kıraatlarda olduğu gibi bunların hepsi caizdir.<sup>34</sup>

Görüldüğü gibi genel itibariyle Hanbelî fakihî İbn Kudâme, İbn Mes'ûd rivâyeti dışındaki rivâyetlerin de sahih olduğu ancak bu rivâyetin 'esah' ve tariklerinin 'ekser' oluşu gibi iki vasıfla râcih olduğunu belirtmiştir.

### c. Abdullah b. Abbas Rivâyeti

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يُعَلِّمُنَا التَّسْبِيحَ كَمَا يُعَلِّمُنَا الْقُرْآنَ وَكَانَ يَقُولُ «التَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ»

Teşehhüd konusunda hüccet olarak kabul edilip amel edilen rivâyetlerden birisi de Abdullah b. Abbas (r.a.) (ö. 68/687-88) tarafından nakledilen hadistir.<sup>35</sup> Bu rivâyeti Leys b. Sa'd (ö. 175/791), İmam Şafî (ö. 204/820) ve onun takipçileri tercih etmiştir.<sup>36</sup> Teşehhüd konusunda İmam Şafî'nin ilk tercihi (kavl-i kadîm) Hz. Ömer rivâyeti olmuştur.<sup>37</sup> Ancak o kendisine Abdullah b. Abbas hadisi ulaşınca onu diğerlerinden daha evlâ/üstün görerek bu rivâyeti tercih ettiğini belirtir.<sup>38</sup>

Şafî kendisine, Yahya b. Hassân > Leys b. Sa'd > Ebu'z-Zübeyr el-Mekkî > Saîd b. Cübeyr ve Tavus > Abdullah b. Abbas tarihiyle<sup>39</sup> ulaşan rivâyeti şu sebeplerden dolayı tercih etmiştir:

Teşehhüd konusunda nakledilen rivâyetlerin her biri ile Allah'ın tazimi kastedilir. Rasulullah (s.a.v.) belki de (sahabeden bu konuda nakilde bulunanların) her birine teşehhüd duasını öğretti ve o ezberledi, diğerine öğretti o da ezberledi. Ezberden alınan bilgilerde mananın nakli/değiştirilmemesi konusunda daha çok dikkat edilir... Belki de Hz. Peygamber

34 İbn Kudame, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân, *eş-Şerhu'l-kebir (el-Mukni'* ile beraber), tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdülfettah Muhammed, yy. 1414/1993, c. 1, s. 539.

35 Rivâyet için bk. Şafî, *Risâle*, s. 269-270; Müslim, *es-Sahih (Mevsuatü'l-hadisî's-şerif: el-Kütübü's-Sitte* içinde), tahk.: Salih b. Abdülaziz b. Muhammed vd., Dârü's-Selâm, Riyad 1429/2008, Salât 60; Tirmizî, *es-Sünen*, Salât 100; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, c. 1, s. 263.

36 Tirmizî, *es-Sünen*, Salât 100. Ayrıca bk. İbn Abdilberr, *İstizkâr*, c. 1, s. 528.

37 Şafî, *Risâle*, s. 268.

38 Şafî, *Risâle*, s. 269.

39 Şafî, *Risâle*, ss. 269-270.

her birine ezberlediği gibi (okumasına/nakletmesine) izin verdi. Çünkü onda hükümden herhangi bir şeyi bozacak mana yoktur. Belki de rivâyetler ve onun teşehhüdü bu konuda bir genişlik olduğu için muhtelif geldi ve bunun sonucu onların her biri ezberledikleri, hatırlayabildikleri ve izin verilen şeyi söylediler.<sup>40</sup>

Şafî'ye göre bu yaklaşımının delîli; Hz. Ömer ve Hişam b. Hakîm arasında geçen Furkan suresinin farklı kıraatlarla okunma hadisesi ve Hz. Peygamber'in her ikisinin okuyuşuna da izin vermesi yani Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere nüzulüdür.<sup>41</sup> Allah'ın kitabı için böyle bir şey mümkünse kitap dışındaki şeyler için olması daha da evlâ olur.<sup>42</sup> Onun konu ile ilgili ikinci delili de tabiûnun uygulamasıdır. Çünkü onlar bu konularda manayı bozacak bir durum yoksa herhangi bir mahzur görmezlerdi.<sup>43</sup>

Netice itibariyle o; İbn Abbas rivâyetini kendisine ulaşan nakiller içinde lafız yönüyle diğerlerinden daha kapsamlı olduğu için -diğer teşehhüd rivâyetlerine çok fazla itiraz etmeden/onları şiddetle tenkit etmeden- tercih ettiğini belirtir.<sup>44</sup>

Şafî fakihlerinden Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286) mezhebin İbn Abbas rivâyeti ile amel etmesinin sebeplerini şu şekilde özetlemektedir:

Şafî bu rivâyeti; İbn Abbas'ın daha fakih olması, onun rivâyetinin ziyadeler ihtiva etmesi, ayete<sup>45</sup> muvafık olması, rivâyette onun zabtının ziyadeliğine işaret eden bir ifadenin bulunması sebebiyle tercih etmiştir.<sup>46</sup>

Beyzavî'nin ifadelerinden Şafî mezhebinin sonraki dönemlerinde Abdullah b. Abbas'ın daha fakih olması, naklindeki ifadelerin ayetteki ifadeye muvafık olması ve rivâyetinde bu duayı daha iyi ezberlediğini gösteren tekit ifadesinin bulunması gibi özelliklerinin öne çıkarıldığı görülmektedir.

40 Şafî, *Risâle*, ss. 271-72. Ayrıca krş. *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev.: Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan, TDV Yay. , Ankara 2010, s.156.

41 Şafî, *Risâle*, s. 273.

42 Şafî, *Risâle*, s. 274.

43 Şafî, *Risâle*, s. 275.

44 Şafî, *Risâle*, s. 276.

45 Nur Suresi, 24/61.

46 Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, c. 1, s. 304. Ayrıca krş. Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Abdullah, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, tahk.: Abdülhamid Hindâvî, Riyad 1417/1997, c. 3, ss. 1032-1033. O yukarıdaki bilgilere Kadı Beyzâvî'den farklı olarak İbn Mes'ud rivâyetinin daha sahih oluşunu ilave eder.



İbn Abbas rivâyetinin -Şafî'nin zikrettiği metnin de ravisi olan- Ebu'z-Zübeyr el-Mekkî (ö. 126/743-44) tarafından nakledilen muhtelif isnadlarını zikreden Tirmizî, rivâyetin 'hasen- sahih-ğarib'<sup>47</sup> olduğunu belirtmektedir. Tirmizî'nin bu ifadeyi, genel itibariyle hasen ve sahih olan ancak bazı tariklerinde ğarâbet olan hadisleri ifade etmek için kullandığı belirtilmiştir.<sup>48</sup>

Rivâyetekniği açısından; Tirmizî'nin yapmış olduğu bu değerlendirme, söz konusu hadisin Buhârî'nin *Sahîh'*inde tahrîc edilmemesinin muhtemel sebebinin ve Tahâvî'nin ilerleyen sayfalarda yer alacak değerlendirmelerinin anlaşılması açısından Ebu'z-Zübeyr el-Mekkî'nin söz konusu rivâyetin senesinde bulunması en önemli etkenlerden biridir. Çünkü rivâyet; Şafî, Müslim ve Tirmizî başta olmak üzere muhaddislere Abdullah b. Abbas > Said b. Cübeyr-Tâvus > Ebü'z-Zübeyr > Leys kanalıyla ulaşmıştır.

Ebü'z-Zübeyr'in tam adı Ebü'z-Zübeyr Muhammed b. Müslim b. Tadrüs el-Esedî'dir<sup>49</sup> ve uzun süre Mekke'de yaşamış olması sebebiyle kendisi Mekki nisbesi ile de anılmıştır. Onun ilmî kişiliği ile ilgili en tartışmalı husus tedlis meselesidir. Ebü'z-Zübeyr'in kendilerinden hadis rivâyet ettiği aralarında Abdullah b. Abbas'ın da bulunduğu bazı sahabîlerin rivâyetlerini doğrudan kendilerinden işitmediği ve bu hadisleri başka râvi aracılığı ile aldığı halde aradaki vasıtayı kaldırarak hadisi doğrudan onlardan almış gibi gösterdiği (yani tedlis türlerinden birine başvurduğu) belirtilmiştir.<sup>50</sup> Hatta onun Abdullah İbn Abbas'ı sadece bir defa gördüğü, Abdullah b. Amr ile hiç karşılaşmadığı, Hz. Âişe'den ise hiçbir hadis duymadığı ileri sürülmüştür. Bu durumda onlardan "an" (عن) sigasıyla yaptığı nakillerin bir kısmı müdelles sayılmıştır.<sup>51</sup> Muhtemelen bu sebeplerden dolayı günümüzde onun rivâyetlerini,

47 Tirmizî, *es-Sünen*, Salât 100.

48 Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 101. Bilindiği üzere bu terimle neyi kasdettiğini Tirmizî açıklamamış farklı dönemlerde hadis ilmi ile ilgilenen âlimler tarafından bu ifadeler yorumlanmıştır. İfadenin izahı için bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ankara 1992, ss. 128-129; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006, s. 132.

49 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 6, s. 503; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 506.

50 İbn Hacer onun saduk olduğunu ancak tedlis yaptığını kaydeder. Bk. İbn Hacer, *Ta'rifü ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevüsûfîne bi't-tedlîs*, tahk.: Asım b. Abdullah, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1983, s. 45; a.mlf., *Takrîb*, s. 506. Ayrıca bk. Mehmet Ali Sönmez, "Ebü'z-Zübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10, s. 355. Huzeyfe Hilâl Ahmed Büdeyr, *Rivâyetü Muhammed b. Müslim b. Tadrüs (Ebü'z-Zübeyr) fi'l-Kütübi's-Sitte*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Filistin/Nablus 2013, ss. 32-35.

51 Sönmez, "Ebü'z-Zübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10, s. 355. Anane yoluyla nakledilip *Sahîhâyn* gibi temel kaynaklarda bulunan hadisler 'eğer birbiri ile görüştükları sabit ve herhangi bir tedlis şüphesi yoksa aksi bir durum ortaya çıkıncaya kadar zahire' hamledilir. Bk. İbnü's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, tahk.: Nureddin İtr, Darü'l-Fikr, Dimeşk 1421/2000, s. 61.

bu açıdan ele alan ilmî bir çalışma yapılmış ve *Kütüb-i Sitte* içindeki rivâyetleri tek tek incelenmiştir.<sup>52</sup>

İbn Abbas tarafından nakledilen teşehhüd rivâyeti *Sahîh-i Buhârî*'de zikredilmemiştir.<sup>53</sup> O, *Câmi'*ine Ebü'z-Zübeyr'den hiç rivâyet almamış<sup>54</sup> ancak başka bir râvi ile desteklenen bir rivâyetine yer vermiştir.<sup>55</sup> Buhârî'nin onun rivâyetlerinde kendi şartları açısından işkâl gördüğü ve kuvvetle muhtemel İbn Abbas rivâyetinin de bundan dolayı *Sahîh*'te yer almadığı söylenebilir.

Müslim'in zikrettiği isnad an'ane yoluyla zikredilse bile genel itibariyle bu tarikle nakledilen rivâyetin muhtelif vecihlerinde esas itibariyle tedlis şüphesini izale edecek Ebü'z-Zübeyr'in doğrudan semasını ifade eden lafızlar da bulunmaktadır.<sup>56</sup> Dolayısıyla Müslim rivâyetinde herhangi bir müşkil bulunmamaktadır. Ancak Buhârî ile Müslim arasındaki rivâyetleri tercihteki ölçütlerin farklılığı burada da açıkça kendisini göstermektedir.

## II. Tercih Sebeplerine Yaklaşımlar

Teşehhüd ile ilgili Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas gibi sahabîlerden gelen nakillerin Ebu Hanife, Mâlik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel gibi müctehidler tarafından her biri sahih görülmele birlikte bunların 'esah', 'ahsen' olanı tercih edilmiştir. Bunun hangi kritere binaen belirlendiği konusunda, hem müctehid imamların kendilerinden hem de muahhar fukahadan tercih edilen rivâyetin hususiyetine işaret eden farklı izahlar

52 Bk. Huzeyfe Hilâl Ahmed Büdeyr, *Rivâyetü Muhammed b. Müslim b. Tedrüs (Ebü'z-Zübeyr) fî'l-Kütübî's-Sitte*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Filistin/Nablus, 2013.

53 Genel itibariyle ağır teşbihlerle zemmedilen tedlis konusunda genel hüküm vermeyip bu konuda tafsile gidilmesi yani durumun kaynağa, tedlisin türüne göre değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen İbnü's-Salâh Katâde, A'meş, Süfyân b. Uveyne ve Süfyan es-Sevrî gibi isimlerin tedlisü'l-isnad türü tedlise başvurduklarını ancak buna rağmen *Sahîhayn*'da onların bazı rivâyetlerine yer verildiğine dikkat çekmiştir. (Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 75) Buradan hareketle müdellis ravilerin tümünün aynı kategoride değerlendirilmediği, rivâyetlerinin tamamının reddedilmediği, belli şekilde bunların bir ayrıma tabi tutulduğu sonucuna ulaşılabilir.

54 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 6, s. 505.

55 Huzeyfe Büdeyr, *Rivâyetü Muhammed b. Müslim b. Tedrüs*, s. 44. Ayrıca burada, onun Leys tarihiyle gelen rivâyetleri için şu hususa dikkat çekilmelidir: Ebü'z-Zübeyr'in delil olma niteliğini kaybeden rivâyetlerinin önemli bir kısmı, Câbir b. Abdullah'tan tedlis yapmak suretiyle naklettiği hadisler olup talebesi Leys b. Sa'd onun bu nevi rivâyetlerini bizzat kendisine sorarak ayıklamış, bu sebeple Ebü'z-Zübeyr'in Leys yoluyla gelen bütün rivâyetleri sahih kabul edilmiştir. Sönmez, "Ebü'z-Zübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10, s. 355.

56 Müslim'in naklettiği teşehhüd rivâyetinin farklı tarikleri ve sema lafızları için bk. Huzeyfe Büdeyr, *Rivâyetü Muhammed b. Müslim b. Tedrüs*, s. 185 vd.

nakledilmiştir. Genel olarak bakıldığında bunlar arasında en dikkat çekici başlıklardan bazılarının şunlar olduğu görülmektedir:

-Halife tarafından minberde, sahabenin huzurunda öğretilen teşehhüd oluşu,

-Daha fakih bir sahabî tarafından nakledilmesi,

-Rivâyet tariklerinin çokluğu,

-Diğer rivâyetlere göre lafızlarının ziyadeli oluşu,

-*Muttefekun aleyh* oluşu,

- Rivâyetinde iyi zabtedildiğini gösteren tekit ifadelerinin bulunuşu,

-Bazı lafızlarının Kur'an-ı Kerim'deki ifadelere muvafık oluşu.

### a. Teşehhüdün Minberden Okunması ve Sahabenin Öğretilen Bu Teşehhüd Konusunda Sükûtu

İmam Mâlik tarafından tercih edilen ve Şafî'nin de bir müddet amel ettiği Hz. Ömer rivâyeti ile ilgili zikredilen en belirgin özellik bunun sahabenin huzurunda okunması, onlardan hiçbirisinin buna itiraz etmemesidir. Hatta bu rivâyet mantığı açısından tevatüre benzetilen bir husus olarak ele alınmıştır. Hanefî fukahâsından Tahâvî *Şerhu Meâni'l-âsâr*'da bu yaklaşımı ele almakta ve meseleyi şöyle değerlendirmektedir:

*Eğer Hz. Peygamber'in ashabına göre sözü edilen (Hz. Ömer) teşehhüdü vacib olsaydı, onlardan hiçbir kimsenin ona muhalefet etmemesi (yani farklı bir rivâyetin bulunmaması) gerekirdi. Oysa ashab bu konuda Ömer'e muhalefet etmiş ve buna muhalif uygulamalarda bulunmuşlardır.*<sup>57</sup>

Ayrıca Tahâvî meselenin bir başka boyutuna dikkat çekerek Abdullah İbn Ömer'den (r.a.) naklen şu rivâyeti kaydeder: 'Siz küçük çocuklara Kur'an'ı nasıl öğretiyorsanız, Ebu Bekir de minber üzerinde teşehhüdü öylece öğretirdi. Daha sonra da İbn Mes'ud'un öğrettiği teşehhüdü öğretti.'<sup>58</sup>

İmam Mâlik'in tercihinine karşı benzer bir tenkidi Serahsî de yapmaktadır. Ona göre Mâlik'in bu konudaki tercih sebebi kuvvetli değildir. Çünkü Hz. Ebu Bekir de insanlara minberden İbn Mes'ud'un teşehhüdünü öğretmiştir. Bu da İbn Mesud'un teşehhüdünün kabul edilmesinin daha uygun olduğunu gösterir.<sup>59</sup>

57 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 262.

58 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 264.

59 Serahsî, *Mebûsât*, c. 1, s. 120.

Bu bilgilerden hareketle Hanefî âlimlerin sahabenin Hz. Ömer'in okuduğu teşehhüde ses çıkarmamasını farklı değerlendirdiği söylenebilir. Buna göre sonraki süreçte onların farklı teşehhüdlere devam etmesi yani Hz. Ömer'e muhalefet etmeleri bu konuda farklı teşehhütlere imkan olduğunu göstermektedir. Ayrıca Tahâvî'ye göre söz konusu teşehhüd duasının halife tarafından öğretilmesi ve sahabenin sükut etmesi bir rivâyetin tercihi için delil ise ondan önce Hz. Ebû Bekir de minberden Abdullah b. Mes'ûd'un teşehhüdünü okuyarak öğretmiştir.

Bâcî, *Muvatta* şerhinde Mâlikî fakih Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî'nin (ö. 402/1011) de -Hanefî âlimlerde de gördüğümüz gibi- bu teşehhüdün minberde öğretilmesinin diğer rivâyetleri men' anlamına gelmediğini belirttiğini kaydeder.<sup>60</sup>

İmam Şafî'nin de önceleri Hz. Ömer rivâyeti ile amel ederken hayatının ilerleyen dönemlerinde Abdullah b. Abbas rivâyeti ile amel etmesinden, onun da minberden okunma hususunu İmam Mâlik gibi değerlendirmede sonucunu çıkarabiliriz.

Şu durumda Hz. Peygamber'in ashâbının minberde okunan teşehhüd konusunda olumsuz bir beyanda bulunmaması; Hz. Ömer'in nakletmiş olduğu bu duanın ikrarı ve diğerlerinin nefyi olarak değil, aksine onları okumanın da mümkün olduğu ve tahiyatta okunmalarında bir mahzur olmadığı şeklinde değerlendirilmiştir.

## b. Sahâbî Ravinin Fakih Olması

Teşehhüd ile ilgili rivâyetleri merkeze aldığımızda -özellikle Hanefî ve Şafî âlimler arasında- ravî sahâbînin hangisinin daha fakih olduğu hususunun da tartışıldığı görülmektedir. Esasında ravinin fakih olması bir mevzu olarak ihtilafı rivâyetler konusunda tercihe sebep başlıklardan biri olarak bazı hadis usulü kaynaklarında zikredilmektedir. Meselâ Süyûtî (ö. 911/1505), rivâyet ile ilgili muhtelif tercih sebeplerinin bulunduğunu belirtmiş bunlar arasında fıkhû'r-râvî'yi de zikretmiştir.<sup>61</sup>

Genel olarak bakıldığında fıkıh ve usûlde, hadisler için ravinin fakih olmasının/fıkhû'r-râvî'nin bir tercih sebebi olması konusunda üç ayrı görüş öne sürülmüştür: fakih olan mutlak olarak tercih edilir, mutlak olarak tercih sebebi değildir, hadis lafzî değil de mana ile rivâyet edilmişse o takdirde

60 Bâcî, *Müntekâ*, c. 1, s. 74.

61 Süyûtî, Hafız Celâleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbü'n-Nevevî*, tahk.: Ahmed Ömer Haşim, Daru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1419/1999, c. 2, s. 178.

ravinin fakih oluşu bir tercih sebebidir. Hanefîlerin önde gelen âlimlerine ve bazı muhaddislere göre bunlardan tercih edilen son görüştür.<sup>62</sup>

Ravinin fakihliği meselesinin Ebu Hanife'nin tercihlerinde nasıl bir yer tuttuğunu, onun Evzâî (ö. 157/774) ile arasında cereyan eden meşhur tartışmadaki yaklaşımında görmek mümkündür.<sup>63</sup> O söz konusu münâşkada; Hammad > İbrahim > Alkame > Esved > Abdullah b. Mes'ûd isnadını zikreder ve bu isnadı Evzâî'nin isnadı ile şu şekilde kıyaslar:

Hammad Zührî'den, İbrahim, Sâlim'den daha fakihtir. Alkame, İbn Ömer'den aşağı değildir. İbn Ömer'in Peygamber (s.a.v.) ile görüşmesi varsa bu O'nu (s.a.v.) görme faziletidir. Esved ise faziletli birisidir. Abdullah b. Mes'ud'a gelince; Abdullah, Abdullah'tır.<sup>64</sup>

Nakledilen bu malumat Hanefî mezhebinde ravinin fakih oluşunun belli durumlarda tercih sebebi olarak değerlendirildiğini göstermektedir.<sup>65</sup> Teşehhüd rivâyetleri açısından meseleye bakıldığında fakih ravî vurgusunun isnadın ilk tabakası yani sahabe ile ilgili olduğu dikkat çekmektedir. Yukarıda işaret edildiği gibi Şafîî fukahâsından Kadı Beyzâvî, İbn Abbas'ın daha fakih olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer de bu hususa işaret ederek bazılarının İbn Abbas'ın sahabenin gençlerinden (ahdes, yani bunu öğrenen son sahabilerden) olmasının bir sonucu olarak zabtının iyi oluşu veya onu rivâyet edenlerin en fakihi oluşu sebebiyle<sup>66</sup> bu rivâyeti tercih ettiklerini belirtmiştir.

İbn Abbas'ın, İbn Mes'ud'dan daha fakih olduğu şeklindeki mukayeseyi Hanefî fakihlerinin farklı açılardan tenkit ettiği görülmektedir. Hz. Peygamber vefat ettiğinde İbn Abbas'ın yaşının genç olması, İbn Mes'ud'un yaşının ileri oluşu ve baştaki hükmü ve tatbikatı nakletmesi şeklindeki yaklaşımı eleştiren Serahsî meseleyi farklı açılardan değerlendirmektedir. O Şafîî'nin tercihinin

62 Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-esileti'l-aşeretü'l-kâmile*, tahk.: Abdülfettah Ebu Gudde, Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1426/2005, s. 215.

63 Hadise ve kaynakları ile ilgili değerlendirme için bk. Leknevî, *Ecvibe*, s. 212 vd.; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yay., Ankara 2012, s. 230; Nevzat Aydın, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek*, Kalem Yay., Trabzon 2011, s. 91.

64 Leknevî, *Ecvibe*, ss. 212-213. Aydın bu örneği, Ebu Hanife'nin yaklaşımlarında ravinin fikhını göstermesi bakımından önemli olmanın yanı sıra başka bir açıdan yaklaşarak şöyle değerlendirmektedir: 'ihtilaf ettikleri meselelerde her âlim, kendi bölgesinin rivâyet ve görüşlerine itibar etmiştir. Bu durum, bölge taassubunun bir modeli olarak görülüp bölgeselliğin hâkim olduğu şeklinde değerlendirilebilir' bk. Aydın, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek*, s. 91.

65 Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, ss. 229-232. Ayrıca konu ile mukayeseli bir çalışma için bk. Chamntı Tsılığır, *Hadis Rivâyetinde Fakih Ravinin Rolü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi MÜSBE, İstanbul 2008.

66 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, c. 2, s. 408.

doğruya uzak olduğunu söyleyerek bunun ilk muhacirleri yani çok erken dönemlerde müslüman olan ahabın büyüklerini bırakıp yeni yetişenlerini/Hz. Peygamber vefat ettiğinde daha henüz yaşları küçük olanlara öncelik vermek/onları takdim etmek anlamına geldiğini ifade eder.<sup>67</sup> Aynı şekilde tanınmış Hanefî âlimlerden Ali el-Kârî de (ö. 1014/1605) bu hususa Kadı Beyzâvî ve Tîbî'nin görüşlerini nakille şu şekilde temas etmektedir:

İbn Abbas belki Şafî'lere göre daha fakih olabilir. Ancak bizim imamıza göre İbn Mes'ud dört halifeden sonra sahabenin en fakihidir. Bunun niye böyle olduğu açıktır: Rasulullah hayatta iken o ileri bir yaşta (olgun bir yaşta), Peygamberle (s.a.v.) uzun süre birlikte olmuş, yakınında bulunmuş, ayakkabılarını, yastığını, abdest suyunu ve seccadesini taşıyarak ona hizmet etmiştir.<sup>68</sup>

### c. Tarikin Çok Olması

Abdullah b. Mes'ud rivâyeti ile ilgili olarak kaynaklarda çokça zikredilen hususlardan birisi de tariklerinin çokluğudur. Bu, özellikle Hanefî mezhebinin hadisin marufluğu bağlamında ele aldığı bir meseledir. Mesela Ebu Yusuf'a (ö. 182/798) göre bir hadisin marufluğunu gösteren hususlardan birisi de onun pek çok tarikten nakledilmiş olmasıdır. O bu noktaya 'fukaha ve camaatin hadisi tanıyıp bilmesi ve mucebiyle amel etmesi gerektiği düşüncesi zımında işaret' etmiştir.<sup>69</sup> Benzer bir durum, İbn Abbas rivâyeti ile mukayese edildiğinde daha fazla tarikten nakledilen İbn Mes'ud'un rivâyeti için de ayırt edici bir özellik olarak değerlendirilmiştir.

Hadis usulü kaynaklarına bakıldığında ise tariklerin çokluğunun özellikle tearuz durumlarında tercih sebeplerinden biri olarak zikredildiği görülür. Nitekim İbnü's-Salâh<sup>70</sup> ve Süyûtî<sup>71</sup> de buna işaret etmişlerdir. Süyûtî; rivâyetin tarikinin çok olmasının nakildeki kizb, vehm gibi ihtimalleri azaltacağını belirtmektedir.<sup>72</sup>

Rivâyetin tariklerinin çok oluşunu sahih hadisler arasında bir tercih sebebi olması meselesini ayrıntılı bir şekilde ele alan âlimlerden birisi de Abdülhay el-Leknevî'dir. Ona göre bahsi geçen meselede âlimler iki gruba

67 Serahsî, *Mabsût*, c. 1, s. 120.

68 Ali el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, tahk.: eş-Şeyh Cemal Aytânî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001/1422, c. 2, s. 580.

69 Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 79.

70 İbnü's-Salâh, *Ullümü'l-hadis*, s. 286.

71 Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c. 2, ss. 177-178.

72 Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c. 2, s. 178.

ayrılmıştır. Hanefîlerin geneli ve bazı Şafîîlerin müdafaa ettiği görüşe göre hadisin tariklerinin çokluğu tercih sebebi değildir. İkinci grubun görüşü olan ve Şafîîlerin ekseriyetinin müdafaa ettiği görüşe göre ise hadislerin tariklerinin çokluğu tercih sebebidir.<sup>73</sup>

Şafîîlerin bu tercihinin sebebi şudur: tercih, iki haberden birisinde olup da diğerinde olmayan üstünlükten dolayı olur. Malumdur ki ravî sayısının çokluğu iki haberden birisi için üstünlük çeşididir. Çünkü çoğunluğun sözü kuvvetli ve yanılmaktan daha uzak ve bilgi ifade etmesi açısından bir ravinin sözünden doğruya daha yakındır. Şüphesiz her bir ravinin haberi zan ifade eder, ancak bir araya gelen zanlar ne kadar fazla ise doğruluğa yakınlık da aynı oranda artacaktır.<sup>74</sup>

Hadislerin tariklerinin çokluğu meselesi Hanefî müçtehitlere göre maruf sünneti belirlemede bir ölçü iken Leknevî'nin kaydettiğine göre hâkim görüş mutlak olarak tariklerin çokluğunun tercih sebebi olmadığıdır. Şafîîler açısından da genel kabule göre hadisin tarikinin çokluğu bir tercih sebebi iken bu teşehhüd rivâyetlerinde tatbik edilmemiş ya da farklı unsurlar bu tercihi geri planda bıraktıracak şekilde öne geçmiştir. Buradan hareketle herhangi bir mezheb tarafından benimsenen usûl kaidelerinin ve rivâyet tercihleri ile ilgili prensiplerin her nakil için tatbik edilemeyeceği ve tek tek her biri için genel geçer olamayacağı iddia edilebilir.

Hadislerin tariklerinin çokluğu meselesinde de bu husus kendini açıkça göstermektedir. Çünkü genel itibarıyla Hanefî usûlcüler bir çok kişi tarafından nakledilmeyi –Leknevî'nin kaydettiği tasniften hareket edersek- ilke olarak bir tercih sebebi saymazken Ebu Yusuf gibi müçtehid imamlar bunu maruf sünneti belirlemede ölçü olarak kullanmış ve sonraki Hanefî kaynaklarda bazı rivâyetlerin tercih sebebi olarak bu husus zikredilmiştir. Aynı şekilde pek çok tarikten geldiği halde başka tercih sebeplerinin tebarüz etmesi sebebiyle 'kesretin' dikkate alınmadığı da görülür.

Bunların yanı sıra ravilerinin çokluğu yönüyle İbn Mes'ûd rivâyetini ele aldığımızda her halükarda bunun rivâyet için tefrik edici özelliklerden biri olacağı muhakkaktır. Çünkü bir topluluk tarafından rivâyet edilen hadis, bir kişinin veya daha az bir grubun rivâyet ettiği hadise nazaran daha mahfuzdur. Ravî sayısının çokluğu en güçlü tercih sebeplerinden birisidir.<sup>75</sup> Şu durumda en azından maruf olan bir ravî grubu tarafından yapılan naklin niçin tercih

73 Leknevî, *Ecvibe*, ss. 206-207.

74 Leknevî, *Ecvibe*, s. 207.

75 İsmail L. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV Yay., İstanbul 2010, s. 226.

edilmediğinin, söz konusu nakli ‘mercûh’ görenlerin izah etmesi beklenir. Bu bir çok tarikten nakledilen rivâyetler için belirtilmesi gereken hususlardan biri olarak da görülebilir.

#### d. Ziyade Lafız İhtiva Etmesi

İmam Şafî'nin de ifade ettiği gibi Abdullah b. Abbas rivâyeti lafızlarının çokluğu itibariyle daha şumüllüdür. Hem o hem de sonraki fukaha bunu rivâyetin tercih edilmesinin ana sebepleri arasında zikretmiş ve bundan dolayı bazı âlimler ‘onun rivâyetini kabul etmek fazlalık olduğu için diğerlerini kabul etmekten daha uygundur, çünkü fazlalığı olan eksik olandan önde gelir’ demişlerdir.<sup>76</sup>

Hadis usulünde genel bir kaide olarak ‘sikanın ziyadesi makbuldür’ ilkesinin benimsendiği malumdur.<sup>77</sup> Ayrıca sika bir ravinin naklettiği rivâyetlerde yer alan bu tür ziyadeler hadisin hem metninde hem de senedinde bulunabilmektedir.<sup>78</sup> Bu konu hadis usulü kaynaklarında ‘ziyadetü’s-sikâ’ başlığı ile ele alınarak tartışılmış<sup>79</sup> ve ziyadenin kabulü konusunda üç temel görüş bulunduğu belirtilmiştir:

İmam Mâlik, Şafî ve Buhârî'nin aralarında bulunduğu âlimler ravinin ‘âdil ve zabıt olması durumunda rivâyetinin kabul edileceğini belirtmişlerdir. Bazı âlimlere göre ise bu tür rivâyetler reddedilmelidir. Onlara göre bunun bir zabt kusuru olması muhtemeldir. Üçüncü bir yaklaşımı benimseyen âlimler ise ziyadeyi belli şartlarla kabul etmişlerdir.<sup>80</sup>

Esasında konumuz açısından buradaki temel sorun sikanın ziyadesinin makbul olup olmadığı konusu değil sikanın ziyadesinin kabulünün onun rivâyetini tercihi de gerekli kılıp kılmadığı meselesidir. Çünkü Abdullah b. Abbas’tan gelen rivâyette diğer rivâyetlerde bulunmayan ziyade bir kelime bulunmaktadır. O da ‘el-mubârekât’ ifadesidir. Tahâvî'nin bu noktada rivâyetleri tahkik ederek söz konusu ziyade ile ilgili hususu ayrıntılı bir şekilde değerlendirdiği görülmektedir. O, nakleden raviler açısından Şafîlerin tercihi olan ziyâdeli rivâyeti delil olmaya elverişli görmemekte hatta ziyade bir tercih

76 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 265.

77 Hâkim, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Marifetü ulûmi'l-hadis*, tahk.: Seyyid Mu'zam Hüseyin, Dairetü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbad 1385/1966, s. 50; İbnü's-Salâh, *Ullumu'l-hadis*, s. 85.

78 Salih Karacabey, “Ziyâdetü’s-sika”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 44, s. 486.

79 Melîbârî, Hamza b. Abdullah, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, çev.: Muhittin Düzenli-Ayhan Ak, İnsan Yay., İstanbul 2013, ss. 166-187.

80 Karacabey, “Ziyâdetü’s-sika”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, s. 487.



sebebi ise o zaman başında besmele'nin olduğu rivâyetin daha fazla ziyade ihtiva etmesi itibariyle kabul edilmesinin daha uygun olduğunu belirtmektedir.<sup>81</sup> Ona göre aynı zamanda ziyâdeli rivâyetin ravisi Ebu'z-Zübeyr; Ameş, Mansur, Muğire gibi ravilere denk de değildir.<sup>82</sup>

Bunların yanı sıra Tahâvî'ye göre, 'ziyâdeli rivâyet kendisinde ihtilaf olunan bir lafzı ihtiva ederken Abdullah b. Mes'ud rivâyetinde herkesin muvafakat ettiği lafızlar bulunmaktadır. Şu durumda üzerinde icma' (herkesin ittifak ettiği lafızları okumak), ihtilaf edilmiş olanları almaktan daha iyidir.<sup>83</sup>

Nakledilenlerden Tahâvî'nin Şafiîlerin tercihi olan ziyadeli rivâyeti delil olmaya elverişli görmemesinin farklı bir çok sebebi olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Ebu'z-Zübeyr hadisi ziyadesiz nakleden raviler seviyesinde olmadığı gibi onun besmele ziyadesi ile naklettiği bir rivâyet de bulunmaktadır. Şu durumda ziyade kendi başına bir tercih sebebi ise daha fazla ziyade ihtiva eden bu rivâyetin tercih edilmesi gerekir.

Ali el-Kârî ise teşehhüd rivâyetlerini tahlil ettiği bölümde bir usul kaidesi olan 'sikanın ziyadesi makbuldür' ilkesine itiraz etmez. Fakat o, bu ilkenin kabul edilmesinin aynı zamanda 'tercihi gerektirmeyeceğine' dikkat çeker.<sup>84</sup>

#### e. *Muttetekun Aleyh Oluşu*

Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri açısından teşehhüd rivâyetlerinin kaynaklarına baktığımızda İbn Abbas rivâyetinin sadece Müslim'de bulunduğu, İbn Mes'ûd rivâyetinin her iki kaynak tarafından da nakledildiği görülür. Bu mesele özellikle Hanefî âlimler tarafından rivâyet için bir tercih sebebi ve üstünlük olarak kaydedilmiştir. Meselâ Zeylaî, İbn Abbas naklinin Müslim'in tek kaldığı rivâyetlerden olduğunu belirterek hadis hafızlarına göre hadislerin en üst derecesinin Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği (muttetekun aleyh olan) hadisler olduğuna dikkat çeker.<sup>85</sup> Aynî de benzer bir şekilde *muttetekun aleyh* oluşunu İbn Mes'ûd rivâyeti için bir üstünlük ve tercih sebebi olarak kaydeder.<sup>86</sup>

81 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 265. 'Eğer ziyadeli rivâyeti almak (yani Ebu'z-Zübeyr naklini) gerekli ise, o zaman İbn Nâbil > Leys > Ebu'z-Zübeyr tariki ile gelen hadisi de delil olarak kabul etmek gerekir. (ki bu başında bismillah lafzı bulunan rivâyetidir) Onun benzer mukayeseleri için bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 265.

82 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 265.

83 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 266.

84 Ali el-Kârî, *Mirkatü'l-mefâtih*, c. 2, s. 580.

85 Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, c. 1, s. 494.

86 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. 6, s. 165.

Temel hadis kaynaklarının hiyerarşisi açısından Buhârî ve Müslim'in beraber naklettiği rivâyetlerin *muttefekun aleyh* olarak terimleştirilmesi bu eserlere nasıl bir önem atfedildiğini ve bunların kaynak hiyerarşisindeki yerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.<sup>87</sup> Ancak ilk iki asırda mevcut olmayan iki temel kaynak ve ona bağlı olarak teşekkül etmiş bir ıstılah üzerinden erken dönem fakihlerinin rivâyetleri kabul ve tercih kriterlerini merkeze almaksızın 'esah' olan rivâyetin kabulü ve tercihi için 'muttefekun aleyh' oluşu bir meziyet olarak ele almak muhtelif yönleriyle tetkik edilmesi gereken bir husustur. Belki de bunun bir sonucu olarak, rivâyetlerin birbirlerine üstünlükleri konusunda mütebahhir âlimlerin icma ettikleri konulardan biri olan 'muttefekun aleyh' olan hadislerin tercih edilmesi durumunu Hanefî fakihleri İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve İbn Emir el-Hâc (ö. 879/1474) gibi isimlerin kabul etmediği belirtilir.<sup>88</sup>

Öte yandan Abdulfettah Ebu Ğudde'nin (ö. 1417/1997), hocası Zahid el-Kevserî'den (ö. 1371/1952) yapmış olduğu nakil ve değerlendirme de bu konuyu teyit edici mahiyette önem arz etmektedir. Mezheb imamlarının fikhî yaklaşımlarını değerlendirmede *Kütüb-i Sitte*'nin esas alınmasını Kevserî özetle şu şekilde değerlendirmiştir:

"Şeyhayn ve *Sünen-i Erbaa* müellifleri; fıkıh ilminin tedvininden sonra gelmiş, birbirleriyle çağdaş olan kişilerdir ve hadis ilmiyle meşgul olmuşlardır. Kendilerinden önce gelen müctehid imamların ellerinde merfu ve mürsel hadis, sahabe ve tabî fetvaları gibi bir çok hadis ve malzeme vardı. Müctehidin görüşü sadece hadislerin bu taksimatı ile sınırlı değildi. Cami' ve Musannef türü eserlere dikkat et. Bu eserlerin her biri, babında müctehidin müstağni kalamayacağı bu hadis çeşitlerini zikretmiştir. Hadis hafızlarından olan *Kütüb-i Sitte*'den önceki Cami ve Musannef türü eserlerin sahipleri, bu müctehid imamların ve onların arkadaşlarının arkadaşlarıydılar. Bu imamların kullanmış oldukları hadislerin senedlerine ulaşmaları, bu tabakaya yakın olmalarından dolayı kolaydı. Özellikle de müctehidin delil olarak kullandığı hadisi tashih etmesi açısından. *Kütüb-i Sitte*'ye olan ihtiyaç, bu eser sahiplerinden sonra gelenler içindir. Allahu a'lem"<sup>89</sup>

87 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 14. Ayrıca bk. Leknevî, *Ecvibe*, s. 202.

88 Leknevî, *Ecvibe*, ss. 202-204.

89 Leknevî, *Ecvibe*, s. 203 (Abdulfettah Ebu Ğudde'nin notu); Krş. Abdülhay el-Leknevî, *Temel Hadis Meseleleri*, çev: Harun Reşit Demirel, Hüner Yayınevi, Konya 2014, s. 150. Ayrıca bu kitapların Abdulfettah Ebu Ğudde nezdindeki otoritesi ve yanlış yoruma mahal bırakmama açısından şu husus önemlidir: *Sahihayn* hadislerine diğer kaynaklara nisbetle ayrı bir ehemmiyet vermiş ve bunun bir sonucu olarak yaptığı çalışmalarda bu eserlerde zikredilen hadislerle ilgili olarak herhangi bir değerlendirme yapmaya gerek duymamıştır. Bk. Mu-

Nakledilen bu bilgilerden hareketle, Ebu Hanife, Şafî gibi fakih müctehidlerin nakiller arasında yapmış oldukları tercihlerin belirleyici vasıflarının, sonraki kaynaklar üzerinden değerlendirilemeyeceği söylenebilir. Böyle bir yöntem ve usule başvurulmasının yani *Kütüb-i Sitte* merkezli hiyerarşisinin merkezde olduğu fikhî bir okumanın ve fakihlerin rivâyet tercihlerini değerlendirmenin farklı sonuçları olacaktır. Mesela namazlarda intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılması meselesini ele aldığımızda Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri açısından ref'i isbat eden rivâyetler muttefekun aleyh'tir ve Hanefî mezhebi dışında bazı mezhebler bunlarla amel etmiştir.<sup>90</sup> Nitekim İmam Buhârî'nin bu konuda ayrı bir risale yazdığı, hadisler açısından meseleyi ele aldığı ve ref'i isbat ettiği malum bir meseledir.<sup>91</sup> Bunun bir sonucu olarak intikal tekbirleri esnasında Şafîiler ve Hanbeliler ellerin kaldırılması gerektiğini savunmuşlardır.<sup>92</sup>

Şu durumda teşehhüd rivâyeti söz konusu olduğunda İbn Mes'ûd rivâyeti için bir imtiyaz olan Şeyhayn nakli, bu konuda niçin râcih olmuyor gibi bir soru ve sorun ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Ebu Hanîfe'nin -ve pek tabîi olarak diğer fakihlerin- en sahih rivâyeti veya hüccet olabilecek nakli tercihlerinde farklı kriterlerinin olduğu ifade edilmelidir. Burada ekolün ya da mezhebin bağlı olduğu ilmî geleneğin pek tabîi olarak devreye girdiği ve tercihi bunların şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Tercih konusunda belirleyici olan *Kütüb-i Sitte*'nin tasnifinden sonra şekillenmiş olan hadis kaynaklarının hiyerarşisi olmaması müctehid imamların ilmî geleneği olmuştur.

#### f. Ayete Muvâfakat ve Te'kit

Teşehhüd rivâyetindeki lafızların Kur'an-ı Kerim'deki kullanıma muvafık oluşu ve İbn Abbas'ın hadisi nakledeken daha iyi zabt ettiğini ortaya koyacak bir biçimde' Kur'an'ı öğretir gibi bize öğretti' şeklinde nakletmesi Şafîilerin bu rivâyeti tercih etmelerinin sebepleri arasında bulunmaktadır.

Bunoktada Abdullah b. Abbas naklinde bulunan; *التَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ* ve Nur suresi 61. ayetindeki *تَحِيَّةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ* ifadelerinin, tahiyat-mübârekât lafızlarının bir arada kullanılması itibariyle birbiri ile

hammet Beyler, XX. Asır Halep Muhaddisleri ve Abdülfettah Ebu Gudd'e'nin Hadisçiliği, SÜSBE Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2008, s. 263.

90 Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namaz kılarken intikal tekbirlerinde ellerini kaldırdığına dair bazı rivâyetler için bk. Buhârî, *es-Sahîh*, Ezan 83, 84, 86; Müslim, *es-Sahîh*, Salât 21, 25.

91 İmam Buhârî'nin meseleye yaklaşımı ve muhtelif rivâyetler için bk. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Ref'u'l-yedeyn fi's-salât*, hmş.: Bediüddin er-Râşidî, Daru İbn Hazm, Beyrut 1416/1996.

92 Saffet Köse, "Tekbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, s. 342.

örtüştürüldüğü görülmektedir. Hâlbuki İbn Mes'ûd naklinde ayette benzeri yer alan *الْمَارَكَاتُ* lafzı bulunmayıp rivâyet *وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ* şeklindedir.

Şafîî âlimlerin bu iddialarını değerlendiren Ali el-Kârî buradaki muvafakatın lafız itibariyle olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre ayetteki selam evlere girişle ilgili varid olduğu için burada mana yönüyle bir muvafakat yoktur.<sup>93</sup>

Lafız itibariyle muvafakat vardır, mana itibariyle yoktur, şeklinde bir değerlendirme ayetin bağlamı açısından doğru olmakla birlikte Şafîîlerin de bağlamı lafız itibariyle değerlendirdiği unutulmamalıdır. Onlar burada ayet ve İbn Abbas'ın naklindeki lafzî benzerliği dikkate almışlardır.<sup>94</sup>

Abdullah b. Abbas'ın hadisi daha iyi zabt ettiğini gösteren bir ifade ile hadisi nakletmesi meselesi de konu açısından önemlidir. Çünkü usul açısından ravinin zabtının iyi olması kendi başına bir tercih sebebidir.<sup>95</sup> Bu açıdan bakıldığında Abdullah b. Abbas rivâyetinde bulunan 'bize Kur'an'ı öğretir gibi teşehhüdü öğretti' ifadesi tekitli bir ibare olarak zabta işaret etmektedir.

Ancak bu yönüyle mesele ele alındığında Abdullah b. Mes'ûd'un naklinde rivâyetin iyi zabtedildiğini gösteren daha kuvvetli ifadeler bulunmaktadır. Mesela hadis İmam Müslim'de 'elim onun elinin içinde, bana Kur'an'dan bir sureyi öğretir gibi teşehhüdü öğretti'<sup>96</sup> şeklindedir. Burada özellikle elinden tutması ve bana öğretti şeklinde tekil yani doğrudan muhatab aldığını belirten bir ifade kullanması nakil silsilesi açısından önemlidir.

Bunun yanı sıra *Şerhu Meâni'l-âsâr*'da bu özelliği görebileceğimiz daha tekitli ifadelerin bulunduğu muhtelif rivâyetler yer almaktadır. Tahâvî'nin kaydettiği rivâyete göre Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: 'Ben teşehhüdü Rasulullah'ın (s.a.v.) ağzından alarak öğrendim. O bana teşehhüdü kelime kelime telkin ederek öğretti.'<sup>97</sup>

Bu konuda sahabîlerden İbn Ömer'in (r.a.) şu şahadeti de önemlidir:

'Siz küçük çocuklara Kur'an'ı nasıl öğretiyorsanız, Ebu Bekir de minber üzerinde teşehhüdü öylece öğretirdi. Daha sonra da İbn Mes'ûd'un öğrettiği teşehhüdü öğretti.'<sup>98</sup>

93 Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, c. 2, s. 580

94 Kadı Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, c. 1, s. 304; Tîbî, *el-Kâşif*, c. 3, s. 1033.

95 Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, c. 2, s. 187.

96 Müslim, *es-Sahîh*, Salât 59.

97 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 262.

98 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 264.

Abdullah b. Mes'ud'un teşehhüdünün bu yönüne İmam Şafî de şu şekilde işaret etmiştir: Rasulullah (s.a.v.) onlara Kur'an'dan bir sureyi öğretir gibi teşehhüdü öğretirdi.<sup>99</sup>

Serahsî de Abdullah b. Mes'ud rivâyetinin daha iyi zabtedildiğini ve doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenildiğini şu cümlelerle ortaya koymuştur:

Biz İbn Mes'ud'un rivâyetini 'zabtının güzelliği, Rasulullah'tan doğrudan nakli' sebebiyle aldık. Çünkü Ebu Hanife şöyle dedi: Hammad elimi tuttu ve şöyle dedi: İbrahim elimi tuttu ve şöyle dedi: Alkame elimi tuttu ve şöyle dedi: Abdullah elimi tuttu ve şöyle dedi: Rasulullah (s.a.v.) elimi tuttu ve bana Kur'an'dan bir sureyi öğretir gibi teşehhüdü öğretti.<sup>100</sup>

Hadislerin nakli sırasında her bir ravinin kendi hocasının ellerini sıkarak suretiyle hadis alması gibi "Hz. Peygamber'e varıncaya kadar her ravinin bir önceki ravinden naklettiği birbirinin aynı sözlerin ve hareketlerin senesinde tekrar edildiği hadis" anlamında kullanılan<sup>101</sup> müsel kavramı ve onun daha özel bir şekli olan 'müsel bi'l-yed'<sup>102</sup> buradaki durumu ifade eden önemli bir ıstılahdır. Teselsülün en önemli faydası ittisâl ve rivâyette tedlisin bulunmadığını göstermesidir.<sup>103</sup>

Teselsülün yanı sıra İbn Mes'ud'un zabtının iyi oluşunu gösteren bir başka emare de Abdullah b. Mesud ve ashabının teşehhüdeki vav harfini teleffuza dikkat etmeleridir. Bunu yapmaktaki amacı onun Hz. Peygamber'den nakledilen lafızlara uygun olmasını sağlamak istemesidir. Tahâvî'ye göre ondan başkalarının bunu yaptığı bilinmemektedir.<sup>104</sup> Çünkü o, 'teşehhüd esnasında 'vav' harfini söylemekten dahi' ashabını hesaba çekirdi.'<sup>105</sup>

Abdullah b. Mes'ud'un zabtı ile ilgili benzer bir tespit Hanefî imamlardan Muhammed Şeybânî'nin teşehhüd ile ilgili tercihinin anlatıldığı bir çalışmada da karşımıza çıkmaktadır. İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre teşehhüd konusunda İbn Mes'ud naklinden daha sika bir rivâyet yoktur. Çünkü o, hadise bir harf bile ilave etmekten veya ondan eksiltmekten çekinirdi ve teşehhüdü ashabına Kur'an'dan bir sure öğretir gibi öğretirdi. Onlardan birisi tarafından

99 Şafî, *Risâle*, ss. 267-268.

100 Serahsî, *Mebûsât*, c. 1, s. 119; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. 6, s. 164.

101 Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul 2010, s. 49. Tanım ve bazı özellikler için bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, ss. 275-276.

102 Mehmet Efendioğlu, "Müsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, s. 85.

103 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 276.

104 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 266.

105 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, c. 1, s. 266.

bismillah diye başlasam dendiğinde, bir harf ilave etme veya eksiltme korkusuyla cevaben 'et-tahiyyâtü' diye başla demiştir. Dolayısıyla hiç kimse Abdullah b. Mes'ûd'un getirdiğinden daha sika bir teşehhüdü getiremez.<sup>106</sup>

### Sonuç

Ebu Hanîfe, Mâlik, Şafîi ve Ahmed b. Hanbel gibi meşhur fakihler tarafından muhtelif teşehhüd rivâyetleri tercih edilmiştir. Aralarında küçük farklılıklar bulunan bu sahih rivâyetlerden biri râcih, diğerleri amel edilmeye uygun olduğu ifade edilmekle birlikte mercûh olarak değerlendirilmiştir. Hangi esaslara göre esah olan hadisin seçildiği konusunda doğrudan Şafîi'nin bazı izahları olmuş, İmam Mâlik halife tarafından minberde okunmasını ve sahabe'nin itiraz etmemesini merkeze alarak bir değerlendirmede bulunmuştur.

Mezkûr tercih sebepleri tek tek incelendiğinde, Leknevî'nin de ifade ettiği gibi bu konuda dillendirilen her bir görüş için ona kail olmayı gerekli kılabacak farklı tercih vecihleri/sebepleri olduğu söylenebilir.<sup>107</sup> Netice itibariyle bir rivâyeti tercih etmenin tümüyle mutlak üstünlük anlamına gelmediği ve bu rivâyette olan bir meziyeti ortaya koyma çabası olduğu<sup>108</sup> gözden uzak tutulmamalıdır.

Esasında temel hadis usûlü kaynaklarına göz atıldığında; *esahhu'l-esânîd/ evhe'l-esânîd* başlıkları ile ele alınan, bölgelere ve bazı muhaddislere göre en sahih-en zayıf hadisin belirlenmesi konusunun 'bir problem' ya da 'tercih meselesi' olduğu ve muhaddisin yetiştiği hoca ve bölgeye göre farklılık arzettiği görülmektedir.<sup>109</sup> Muhaddisler gibi fukahanın da en sahih rivâyetleri ya da mamûlün bih olan nakli tercihlerini tesbit ederken de meselenin bu başlık ile irtibatı dikkate alınmalıdır. Çünkü meşhur mezheb imamları, kendilerine ulaşan muhtelif teşehhüd rivâyetleri arasından da diğer nakillerin sahihliğini ikrar etmekle birlikte onlara göre en sahih olanı/*esahhu'l-esânîd*'i tercih ve tesbît etmişlerdir.<sup>110</sup>

Yukarıda zikredilen sebeplerin meseleyi ortaya koymak ve tartışmak noktasında katkısı büyük olmakla birlikte teşehhüd konusundaki üç temel rivâyeti nakleden Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas ve bunlarla amel eden meşhur imamların tercihlerini şekillendiren müessir

106 Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, İFAV Yay., İstanbul 2015, s. 210.

107 Leknevi, *et-Ta'likü'l-mümecced*, c. 1, s. 472.

108 Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 221.

109 Hakim, *Marife*, ss. 67-71; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, ss. 15-16; Süyûtî, *Tedrib*, c. 1, ss. 55-64.

110 Şafîi, *Risâle*, s. 268.

unsurun bölgesel/yerel ekolleşme ya da belli ilmî bir geleneğe aidiyet olduğu belirtilmelidir. Mesela Abdullah b. Abbas rivâyetinin İmam Şafî tarafından tercih edilmesi bu açıdan dikkat çekici misallerdendir. Çünkü burada Hicaz/Mekke isnadı ve Abdullah b. Abbas'ın belirleyici konumu açık bir şekilde kendisini göstermektedir.

Malum olduğu üzere İmam Şafî dönemin ilim merkezleri olan Mekke, Medine, Mısır ve Bağdat gibi şehirleri ziyaret edip bir çok hocadan istifade etmiş ve görüşlerine son şeklini Mısır'da vermiştir.<sup>111</sup> *Risâle*'sinde de ifade ettiği gibi o ilk başlarda İmam Mâlik'in naklettiği teşehhüd rivâyetiyle amel etmiştir ki bu da pek tabiidir. Çünkü o Mâlik'le görüşmeye gitmeden önce emanet olarak *Muvatta'*nın bir nüshasını temin ederek çok küçük yaşta bu eseri ezberlemiştir. Ve sonrasında ise bu eseri bizzat İmam Mâlik'ten dinleme imkânı bulmuştur. Yani o Mâlik'in fıkıh anlayışını, icihad usulünü ve amel-i ehl-i Medîne'yi iyice kavradığı bu dönemde onun teşehhüd rivâyetini tercih etmiştir. Yapılan çalışmalarda özellikle kadim görüşlerinde Mâlik'in etkisi bulunduğu da dikkat çekilmiştir.<sup>112</sup> Dolayısıyla onun ilk teşehhüd tercihinde de bir şeyh/üstad etkisinin bulunduğu görülmektedir.

Buna mukabil Abdullah b. Abbas; Mekke muhitinde yetişen fakihlerden bir müddet ilim tahsil eden İmam Şafî'ye, gerek fıkıh gerekse tefsir ve edebiyatta dolaylı olarak tesir etmiştir.<sup>113</sup> Hatta bazı ilim adamları hadis ve rey ekolüne üçüncü bir ekol daha eklenebileceğini bunun da Kur'an-ı Kerim'in yorumunu yapan, nüzul sebeplerini bilen, onu Arap diline bakarak anlamaya çalışan Mekke ekolü olduğunu belirtmiştir. Buna göre bu ekolün kurucusu İbn Abbas'tır.<sup>114</sup> Şafî de Kur'an-ı Kerim ve tefsir ilmini Mekke'de öğrenmiş, Abdullah b. Abbas'tan istifade edenlerden, hayatta kalan son ulemadan ders almıştır. Büyüdüğü, yetiştiği, dinî anlayışının temelini attığı yer de Mekke'dir. Hatta İmam Şafî öne çıkan belli hususiyetleri itibariyle Abdullah b. Abbas'a benzetilmiştir.<sup>115</sup>

111 Abdurrahman Candan, "İmam Şafî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Mâlik'in Etkisi", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 2011, cilt: XLVII, sayı: 2, s. 118; Bilal Aybakan, "Şafî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, ss. 223-224.

112 Candan, "İmam Şafî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Mâlik'in Etkisi", s. 120.

113 İ. Lütfi Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, s. 78. Ayrıca bk. Abdulğalip Aslan, *Abdullah b. Abbas'ın Fıkıhçılığı*, DÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2013, s. 18.

114 Ebu Zehra, Muhammed, *İmam Şafî*, DİB Yay., Ankara 2000, ss. 46-47.

115 Ebu Zehra, *İmam Şafî*, ss. 48-49.

İmam Şafî'nin teşehhüd tercihinde Abdullah b. Abbas'ın üstad olduğu Mekke ilmî geleneğinin etkisinin olacağı muhakkaktır. O, içinde yaşadığı atmosferin tabîi bir sonucu olarak önce İmam Mâlik'in sonra da Abdullah b. Abbas'ın teşehhüdü ile amel etmiştir. İbn Hacer de bu konudaki yaklaşımları ele aldığı söz konusu bölümde hadislerin tercih sebeplerinden bahisle isnadların "hicâzî" ve "kûfî" oluşundan bahsetmiştir.<sup>116</sup>

Kişi ile doğduğu, ilim hayatına başladığı ve talim-tedris faaliyetini devam ettirdiği iklim ve coğrafi bölge arasında dikkate alınması gereken bir bağ bulunduğu farklı vesilelerle dillendirilen bir hakikattir. Bu açıdan bakıldığında Şafî'nin yetiştiği çevre ve ilmî tercihlerine bunun etkisi için ifade edilebilecek şeyler Ebu Hanife ve yetiştiği çevre olan Kûfe için de söylenebilir.<sup>117</sup> Kûfe'deki ilmî birikimin kendisine istinad ettiği Abdullah b. Mes'ûd, "Kûfe doktrinini önemli bir bölümünün kendisine nisbet edildiği ve hatta bu ekole kendi isminin verildiği" bir sahâbîdir.<sup>118</sup> Hatta bu husus Ebu Hanife'nin hocalarını ve onların bu ekolün ortaya çıkışındaki konumunu ifade edecek bir biçimde şöyle ifade edilmiştir:

Kufe'ye fıkıhı Abdullah b. Mes'ûd ekmiş, Alkame bunu sulamış, İbrahim en-Nehâî hasat etmiş, Hammad harmanını kaldırmış, Ebu Hanife öğütmüş, Ebu Yusuf hamur yapmış, Muhammed de ekmek haline getirmiştir.<sup>119</sup>

Abdullah b. Mes'ûd tarafından nakledilen teşehhüd rivâyetinin tercih edilmesinde de bu ilmî geleneğin belirleyici unsurlardan biri olarak zikredilmesi gerekir. Çünkü fakih için kendi bölgesindeki ilmî otoriteye dayanmak ve meşhur olan rivâyet ve uygulamayı müdafaa etmek ilmî geleneğin tabîi bir sonucudur. Özellikle ilk dönemde muhaddislerin ve fakihlerin ilim aldıkları şeyhleri tafdil ederken ilmî rekabet içinde oldukları dikkat çeken ve kendi şartları içinde tabîi bir davranıştır.<sup>120</sup> Bu hususun rivâyet tercihlerinde belirleyici unsurlardan olması da kaçınılmazdır.

Şu durumda özellikle gerek erken dönemlerde gerekse de muahhar kaynaklarda teşehhüd rivâyetlerinin ayırt edici vasfı olarak ifade edilen bu özelliklerin

116 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, c. 2, s. 408.

117 Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 15 vd.; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, DİB Yay.: Ankara 2005, s. 29, 30, 84 vd.

118 Ahmet Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi", *Marife: Bilimsel Birikim*, 2004, cilt: IV, sayı: 2, s. 10; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, s. 117. Bu vesileyle Yaman'ın bazı konular açısından bu yargının gözden geçirilmesi gerektiği kanaatinde olduğu belirtilmelidir. Bk. Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", s. 21.

119 Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", s. 12.

120 Aydın, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek*, s. 91.



hadisler için meziyet olduğu bir hakkın teslimi olarak kabul edilebilir. Ancak mezheb imamı bu meziyetleri merkeze almış ve bunlara göre hadisi tercih etmiştir yargısını kayıtlamak gerekir. Çünkü bu vasıflar onların tercihleri için tali unsur, özellikle bölgesel otoriteler için aslı unsur olarak değerlendirilmelidir.

## Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, tahk.: eş-Şeyh Cemal Aytânî, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.
- Aslan, Abdulğalip, *Abdullah b. Abbas'ın Fıkıhcılığı*, DÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2013.
- Atar, Fahrettin, "Teşehhüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, ss. 563-564.
- Aydın, Nevzat, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek*, Kalem Yay., Trabzon 2011.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçübî, *el-Müntekâ şerhu Muvatta'ı Mâlik*, tahk.: Muhammed Abdülkâdir Ahmed Ata, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 2009.
- Beyler, Muhammet, *XX. Asır Halep Muhaddisleri ve Abdülfettah Ebu Gudde'nin Hadisçiliği*, SÜSBE Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2008.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbihî's-sünne*, tahk.: Nureddin Talib vd., İdaretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Katar 1433/2012.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *es-Sahîh (Mevsûatü'l-hadisî's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte içinde)*, tahk.: Salih b. Abdülaziz b. Muhammed vd., Dârü's-Selâm, Riyad 1429/2008.
- Candan, Abdurrahman, "İmam Şâfiî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Mâlik'in Etkisi", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 2011, c. XLVII, sayı: 2, ss. 117-144.
- Çakan, İsmail L., *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul 2003.
- , *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV Yay., İstanbul 2010.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İmam Şafî*, DİB Yay., Ankara 2000.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsîruddîn, *Sıfatü salâti'n-nebî*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad ts.
- Hâkim, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Marifetü ulûmi'l-hadis*, tahk.: Seyyid Mu'zam Hüseyin, Dairetü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbad 1385/1966.
- Huzeyfe Hilâl Ahmed Büdeyr, *Rivâyetü Muhammed b. Müslim b. Tedrîs (Ebû'z-Zübeyr) fi'l-Kütübî's-Sitte*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Filistin/Nablus 2013.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Cemaeddin Yusuf b. Abdullah en-Nemerî, *el-İstizkâr*, tahk.: Abdürrezzak el-Mehdî, Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Feyhâ, Şam 1421/2000.
- , *Takrîbü't-Tehzîb*, tahk.: Muhammed Avvâme, Darü'-Reşîd, Halep 1412/1992.
- , *Ta'rîfû ehli't-takdîs bi merâtibî'l-mevsûfine bi't-tedlîs*, tahk.: Asım b. Abdullah, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1983.
- , *Tehzîbü't-Tehzîb fi ricâli'l-hadis*, tahk.: Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.
- İbn Kudame, Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu'l-kebîr*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdülfezzah Muhammed el-Hulv, yy. 1414/1993.

- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, tahk.: Nureddin İtr, Darü'l-Fikr, Dimeşk 1421/2000.
- Karacabey, Salih, "Ziyâdetü's-sika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, ss. 486-487.
- Köse, Saffet, "Tekbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, ss. 341-343.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-esileti'l-aşeretü'l-kâmile*, tahk.: Abdülfettah Ebu Gudde, Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1426/2005.
- , *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i Muhammed*, tahk.: Takiyyüddin en-Nedvî, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1412/1991.
- Mâlik, *el-Muvatta'*, tahk.: Hânî el-Hâc, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts.
- Melîbârî, Hamza b. Abdullah, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, çev.: Muhittin Düzenli-Ayhan Ak, İnsan Yay., İstanbul 2013.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, tahk.: Beşşar Avvad Maruf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1431/2010.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *es-Sahîh (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte içinde)*, tahk.: Salih b. Abdülaziz b. Muhammed vd., Dârü's-Selâm, Riyad 1429/2008.
- Özşenel, Mehmet, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik Yay., İstanbul 2011.
- , *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, İFAV Yay., İstanbul 2015.
- Şehârenpûrî, Halil Ahmed, *Bezlü'l-mechûd fi halli Sünen-i Ebî Davud*, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye Beyrut 2006.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, tahk.: Ebu Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şafiî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.
- Süyûtî, Hafız Celâleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribü'n-Nevevî*, tahk.: Ahmed Ömer Haşim, Daru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1419/1999.
- Sönmez, Mehmet Ali, "Ebü'z-Zübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10, ss. 354-355.
- Şafiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, tahk.: Ahmet Muhammed Şakir, yy. 1309.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-evtâr min esrâri münteka'l-ahbâr*, tahk.: Ebu Muaz Tarık b. İvazullah b. Muhammed, Daru İbni'l-Kayyim, Riyad 1426/2005.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Misrî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, tahk.: Muhammed Zehrâ en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hakk, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1414/1994.
- Tirmizî, *es-Sünen (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte içinde)*, tahk.: Salih b. Abdülaziz b. Muhammed vd., Dârü's-Selâm, Riyad 1429/2008.
- Tsılıgkır, Chamntı, *Hadis Rivâyetinde Fakih Ravinin Rolü*, MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008.
- Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Abdullah, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, tahk.: Abdülhamid Hindâvî, Riyad 1417/1997.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ankara 1992.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yay., Ankara 2012.
- Yaman, Ahmet, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi", *Marîfe: Bilimsel Birikim*, 2004, c. IV, sayı: 2, ss. 7-26.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul 2010.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-râye li tahrîci ehâdissi'l-hidâye*, tahk.: Ahmed Şemsüddin, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

## MUHİBBAN DERGİSİ'NİN 20. YÜZYIL BAŞLARINDA TARİKATLARI SAVUNMA VE İTİBAR KAZANDIRMA ÇABALARI

Zekeriya IŞIK\*

### Özet:

Osmanlı İmparatorluğu 19. asrın ilk çeyreğinden itibaren zamanla daha kapsamlı ve köklü bir hal alan modernleşme sürecine girmiştir. Geleneksel kurumların ve olguların yerini giderek modern, seküler yapıların ve anlayışların aldığı bu süreçte tarikatlar da eski güçlü ve işlevsel konumlarını kaybetmiştir. Bu dönemde merkezi otorite karşısında özerklik, ekonomik müdahaleler karşısında sosyo-ekonomik bağımsızlık büyük oranda sona ermiştir. Devletin modernleşmeyi, resmî İslam temelinde Osmanlı Müslüman toplumu oluşturma pratiği olarak algılaması ve uygulamaya koymasıyla da tarikatların özgün ontolojik ve epistemolojik dünyaları yani kadim irfan geleneklerinde ciddi bir irtifa kaybı yaşanmıştır. Reformun dayanılmaz baskıları karşısında tarikatlar yer yer yeni sistemi anlamaya en azından sistemin içerisinde bulunan gazete, cemiyet vb. modern kurumlar ihdas etmek suretiyle bu saldırılara karşı koymaya çalışmışlardır. Bu dönemin tasavvufi dergilerinden birisi olan Muhibban, tam da gelinen bu tarihi sürecin doğal bir sonucu olarak II. Meşrutiyet döneminin özgürlükçü havasının da etkisiyle ortaya çıkmıştır. Muhibban, tasavvuf ve tarikatlara özellikle de resmî İslam karşısında problemleri görülen Bektâşîliğe yönelik ağır sosyal, kültürel, dinî ve felsefi eleştiri ve sınırlamalara karşı çıkmıştır. Muhibban, bununla da yetinmemiş tarikatları, tekke ve zaviyeleri daha önceki asırlarda olduğu gibi modern dünyada da insanlığın yüksek ahlak seviyesine, erdeme ve kemâliyete ulaşabilmesi için sarılması gereken yegâne yerler olarak takdir etmiştir. Başka bir deyişle Muhibban, tarikatları savunmak kadar yeni cemiyet hayatında da onlara meşru bir yer açmayı ve böylece eski itibarlarını kazandırmayı gaye edinmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Osmanlı, Tarikat, Muhibban, Cemiyet-i Sûfiyye, Bektâşi.

### Muhibban Magazine's Efforts To Defend And Premiumize Religious Orders At Early 20<sup>th</sup> Century

#### Abstract:

Starting with the first quarter of the 19th century, Ottoman Empire entered a modernization process, which became more and more comprehensive and deep rooted over time. During this process, traditional institutions and facts became being replaced by modern, secular structures and approaches, as the religious orders lost their former powerful and functional positions. During this period, autonomy, against central rule, has been mostly ended while socio-economic independency suffered the same fate against economic interventions. As the State perceived modernization as creating an Ottoman Muslim society on formal Islamic foundations and put it into implementation, the unique oncological and epistemological worlds, or their insight traditions, suffered significant losses of altitude. Faced with unbearable pressures by the reform, the religious orders tried to understand this new system and by creating modern institutions, such as newspapers, societies etc. integrated to the system, they have tried to deal with such pressures. One of the sufistic magazines of this era, Muhibban, appeared as a natural outcome of this historic process, also inspired by the liberal atmosphere of the Second Constitutional Period. Muhibban was created as an answer to severe social, cultural, religious and philosophical criticisms and enforcements

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

directed towards Sufism and orders, particularly towards Bektashism, which was considered to be a threat against formal Islam. But Muhibban did not consider this to be sufficient, and introduced religious orders, monasteries and zaviyahs as the only places to be embraced by humanity to reach higher moral levels, virtue and fullness in modern world, as it was the case in the preceding centuries. In other words, as well as defending religious orders, Muhibban aimed to open up new legitimate places for them in the new social life and earn them their former reputation.

**Key Words:** Ottoman Empire, Religious Order, Muhibban, League of Sûfiyye, Bektashi.

## 1. Giriş

Osmanlı modernleşmesinin geleneksel kurumların yozlaşması, çağın gerisinde kalması ön kabulünden hareketle ıslah, tashih ve tasfiye üzerinde durduğu söylenebilir. Bu anlayıştan tarikatlar, tekke ve zaviyeler de nasibini almıştır.<sup>1</sup> Bir taraftan modern anlamda merkezîyetçi devlet aygıtı var etme, diğer taraftan da bozulan yozlaşan kurumları seküler ve merkezîyetçi bir anlayışla ıslah etme çabaları engin bir ontolojik ve epistemolojik sahada icraatta bulunan tasavvuf ve tarikatların hem merkezî otorite altına alınması hem de resmi İslam dairesi içine sokulma çabaları şeklinde kendisini göstermiştir.<sup>2</sup> Önce Merkezî Tekke uygulaması ile aynı ekolden gelen tarikatlar bir tekke şeyhinin otoritesi altında birleştirilerek bir denetim mekanizması kurulmaya çalışılmış,<sup>3</sup> ardından bunu Meşihat dairesi altında kurulan Meclis-i Meşâyih izlemiştir. Meclis-i Meşâyih hem bozulan tekke ve zaviyelere, tarikat ehline şeriâtın öngördüğü doğrultuda çeki düzen vermek hem de onları sistemle uyumlu kılarak otorite altına almak amacıyla kurulmuştur.<sup>4</sup> Şeyhzâdelerin medreselerde eğitime tâbi tutulması çabaları,<sup>5</sup> Medresetü'l- Meşâyih kurma çalışmaları,<sup>6</sup> şeyh atamalarında “*Ulum-ı dîniyyeden îrâd olunan sualler*” ve

1 İsmail Kara, “Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2005, ss. 567-585; Ekrem Özer, *Osmanlı'da Tekke ve Tarikat Islahatları-II. Mahmut Dönemi ve Sonrası-*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2007, ss. 53-54, 58-60.

2 Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 268; Zekeriya Işık, *Şeyhler ve Şahlar-Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, Çizgi Yayınları, Konya 2015, s. 251; Kara, *Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 564-565.

3 Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, ss. 248-256; Özer, *Tekke ve Tarikat Islahatları*, ss. 130-131; Muharrem Varol, *Bektâşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2011, ss. 231-232.

4 Varol, *Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları*, ss. 254-256; Özer, *Tekke ve Tarikat Islahatları*, 125-127; Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, ss. 257-258.

5 Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, ss. 402-403.

6 Halil İbrahim Şimşek, “Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları”, *Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, Çorum 2006, ss. 37-38.

tarikat yol, erkânına dair sorularla imtihan usulünün getirilmesi<sup>7</sup>; tasavvufi eserlerin de Meşihat dairesi çatısı altında kurulan Tedkik-i Müellefat Encümeni tarafından kontrol edilmesi<sup>8</sup> gibi çalışmalar söz konusu islahata işaret eden diğer çalışmalardır. Görüldüğü gibi bu düzenleme tarikatlara aynılaşmayı ve merkezî otorite karşısında özerkliklerinin sonlandırılmasını dayatmış kadim tasavvufi geleneğe bu bağlamda yaşama imkânı tanımamıştır. İşte bu yoğun kuşatmanın altında kalan tarikatlar yeni devlet ve toplum anlayışı karşısında giderek azalan güç ve itibarlarını yeniden kazanmak için geleneksel yöntemleri bir kenara bırakarak sosyal ve toplumsal, dinî ve kültürel hatta siyasî ve kurumsal birtakım modern yöntemler aracılığıyla mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

Tarikatların sosyo-kültürel bir hamle yaparak dergiler çıkarmak suretiyle hem kendilerini savunmak hem de tasavvuf kültürünü topluma yaymak amaçlı çalışmaları bu sürecin bir göstergesidir. II. Meşrutiyet döneminde bu münhalde kurulan dergilerden olan Muhibban,<sup>9</sup> dönemin konjonktürel gelişmeleri karşısında genel olarak kardeşlik, birliktelik, insaniyet gibi kavramlar üzerinde durmuş; dil, din, ırk ayrımı yapılmamasını salık vermiştir.<sup>10</sup> Ayrıca 1936 tarihli bir mektubunda Hacıbezzâde Ahmed Muhtar Bey Muhibban'ı "*Taassub ve münafıklığın aleyhinde neşriyat*" yapmak amacıyla çıkardığını belirtmiştir.<sup>11</sup> Esas itibarıyla Muhibban, bütün tarikatlara karşı

7 Meşihat Arşivi, Tekke Zaviye Defteri, Nr. 1771, Num. 29, ss. 204, 23 Za1309/19 Haziran 1892 (Bundan sonra kısaca MA, TZD şeklinde geçecektir); MA, TZD, Nr. 1771, Num. 14, 22 Z 1309/ 18 Temmuz 1892.

8 MA. TMM. Nr. 1784, Numro 45, 49; Mesela İstavroz Bedevi Dergâhı Post-nişini Seyyid Efendizade Nasib Efendi'nin "el-Ecvibetü's-Şerife ale'l-esiletü's-Süfiyye" adlı risalesinin basım ve neşrine ruhsat verilemeyeceği kaydedilmiştir. Bk. BOA. MF. MKT. Nr. 297/77, 06 B 1313/ 23 Aralık 1895; yine Derviş Ömer el-Fuadi'nin Risale-i Süfiyye ve Makale-i Dürriye adlı eserlerinin tab ve neşrine ruhsat verilmediği görülmektedir. Bk. BOA. MF. MKT. Nr. 685/55, 19 Za 1320/ 17 Şubat 1903.

9 Muhibban Hacıbezzâde Ahmed Muhtar Bey tarafından 5 Eylül 1909 tarihinde yayına başlamıştır. Ahmed Muhtar Bey'in dergiye Muhibban ismini vermesinde Bektâşîlerin Ehl-i Beyt'in muhibbi olmalarının etkili olduğu kaydedilmiştir. Aynı zamanda Ahmed Muhtar farklı tarikat neşvelerini şahsında toplamış görünmektedir. Bk. Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşında Bektâşîler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, s. 229; Fahri Maden, "Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektâşîlik ile İlgili Yazılar, Şiirler ve Haberler", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, Ankara 2013, s. 126.

10 Nilgün Yolcu, "II. Meşrutiyet'te Yayınlanan Bektâşîlikle İlgili Bir Dergi: Muhibban", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 7. Ankara 1998, 37-38.

11 Maden, "Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektâşîlik", s. 128, Muhibban iki dönem halinde üç yıl yayınlanmıştır. 5 Eylül 1909 tarihinde yayınlanmaya başlanan derginin 17 Mart 1912 tarihine kadar birer ay aralıklarla yayınlanmış 21 sayısı bulunduğu kaydedilmiştir. Bk. Muhibban, Yıl 1, sayı: 1, s. 1; Muhibban, Yıl 2, sayı: 9: 1; Maden, "Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektâşîlik", s. 127; Yayını kesintiye uğrayan dergi ikinci dönemine 27 Temmuz 1918 tarihinde başlamıştır. Muhibban, Yıl 3, sayı: 1, s. 1; İstanbul'un işgali ile derginin sahibi Hacıbezzâde Ahmed Muhtar Bey, Bursa'ya giderek burada bir süre daha dergiye yayınla-

ayrımcılığı reddeden kucaklayıcı bir tavır sergilese de<sup>12</sup> Bektâşîliği öncelediği hatta Bektaşî çevrelerin yayın organı olarak hayata başladığı kaydedilmiştir.<sup>13</sup> Nitekim derginin sahibi ve başyazarı Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar Bey'in, farklı tarikatları-Bedevisi Tekkesi dervişliği, Rıfai Kubbe Tekkesi nakipliği ve Bektaşî babalığını- şahsında toplamış renkli bir kişiliğe sahip olduğu belirtilmiştir (Maden, 2013: 128; Kara, 2005: 543). Nitekim bu durum onu tarikatlar konusunda hem bütüncül bir yaklaşıma ulaştırmış hem de başta Meclis-i Meşayih'e alınmaması olmak üzere mezhebi bir yaklaşımla dışlandığı düşünülen Bektâşîliği savunmasında önemli bir rol oynamış görünmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Muhibban, diğer tarikatlarla birlikte ancak daha çok dönemin resmî İslam ile en fazla problemlili kabul edilen kesimlerinden olan Bektâşî çevrelerin yeniden resmen tanınması ve meşru bir zemine kavuşması için mücadele vermiştir.<sup>14</sup> İşte bu çalışmada Muhibban Dergisi'nin genel olarak tasavvufî çevreleri özelde ise Bektâşîleri savunma, onlara güç ve itibar kazandırma çabaları üzerinde durulmuştur.

## 2. Devlet ve Toplum Nezdinde Tarikata Güç ve Nüfuz Kazandırma Çabaları

Tasavvufî çevrelerin yukarıda izahı yapılan süreçte giderek sekülerleşen devlet ve toplum nezdinde kaybettikleri itibarı yeniden tesis etmek, zamanın getirdiği ve sistemin dayattığı problemlerle başa çıkabilmek amacıyla II. Meşrutiyet ile birlikte dergi, mecmua çalışmalarından başka bir de bütün tarikatları bir cemiyet çatısı altına toplamak çabası içinde oldukları görülmektedir.<sup>15</sup> Ancak çok geniş bir alana yayılan, çok farklı neşvelere, dinî yorumlara sahip olan bu çevreleri bir çatı altında toplamanın güçlüğü ortadadır. Nitekim II. Mahmut'tan beri resmen yasaklı olan, zamanla Rafizî olarak nitelenmeye başlanan Bektaşî çevreleri için<sup>16</sup> tarikatların bir cemiyet

---

maya devam etmiş böylece toplam 38 sayı çıkarılmıştır. Bk. Maden, "Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektâşîlik", s. 127.

12 Muhibban, Yıl 1, sayı: 1, 18 Şaban 1327/4 Eylül 1909, s. 110.

13 Ahmet Taşğın, "Alevi-Bektâşî Edebiyatında İlk Örnek: Muhibban", *Folklor/Edebiyat*, sayı: 39, 2004/3, 232.

14 Maden, Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektâşîlik, s. 125; Yolcu, Muhibban, s. 37; Taşğın, Alevi-Bektâşî Edebiyatında İlk Örnek: Muhibban, s. 232; Nitekim Muhibban ilk sayılarında genellikle bütün tarikatları konu edinen yayınlar yapmış ancak ilerleyen sayılarda Bektaşîlik ve Alevîliği ön plana çıkartması, derginin kapağına Bektâşî gülünün konulması gibi hususlar derginin bu tarikata ağırlık verdiğini göstermiştir. Bk. Yolcu, Muhibban, s. 37.

15 Mustafa Kara, "Cemiyet-i Sufiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 7, 1993, s. 335.

16 Hava Selçuk, "XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59, Ankara, s. 74; Zekeriya Işık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim-Kültür Politikaları Yoluyla Bektaşîlik Ve Kızılbaşlılığı Tasfiye Girişimleri (1826 Sonrası)", *Gazi Ü. Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 76, Ankara 2015, s. 39.

altında toplanma çalışmaları aynı zamanda kendi irfan geleneklerinin de resmen tanınması, oldukları gibi kabul edilmelerinin sağlanması ön koşuluna dayanmaktaydı. Bu bağlamda Muhibban, bütün dervişleri otomatik olarak üyesi sayan ancak daha çok resmi bir karakter taşıyan Cemiyet-i Sûfiyye'ye karşı bir tutum geliştirerek 1908'de Şeyh Nailî Efendi tarafından kurulmaya çalışılan Cem'iyet-i Sûfiyye-i İttihadiyye'nin tarafını tutmuştur.<sup>17</sup> Muhibban, Cemiyet-i Sufiyye-i İttihadiyye kurulması çabalarını olumlu karşılamakla birlikte öncelikle Bektâşîliğin diğer tarikatlarla eşit şartlarda temsil edilmesini istemiştir. Muhibban, cemiyet üyelerinin seçimle belirlenmesi, bütün tarikat şeyhleri ve dervişlerini birbirlerine sevdirecek, dedikoduları ortadan kaldıracak bir şekilde yapılanması halinde iyi olacağını belirtmiştir.<sup>18</sup> Tarikat şeyhleri ve dervişlerinin birbirlerini sevmeleri ve dedikoduların ortadan kaldırılması için çalışılması talebinin şeriate muhalif halleri nedeniyle eleştirilen, dışlanan ve dedikodu malzemesi yapılan Bektâşî çevreleri savunmaya ve onlara cemiyet içerisinde ön yargılardan uzak bir yer açmaya yönelik hamle olduğu söylenebilir. Nitekim bu konudaki kaygılar açıkça ortaya konmuş ve bunlar şöylece sıralanmıştır:

“Cemiyet kendi fikrine mensup olmayan tekke şeyhlerini âdem yerine koymazsa, Cemiyet-i Sûfiyyede aza bulunmak için kimin seçileceği hususu diğer tekke şeyhlerine sorulmaz buna tenezzül dahi edilmezse, kendilerinden bir Cemiyet-i Sufiyye yapıp bütün tekke şeyhlerinin kuvvetleri kendi ellerinde imiş gibi hükümete karşı bir güce dönüştürülse, bazı saf adamlara caka satmaktan ibaret ise, o zaman selamet-i din ve devlet namına heyet-i muvakkatimizin yine işe başlaması lazım geleceği şüphesizdir.”<sup>19</sup>

Muhibban, bu dönemde tarikat çevrelerini bir çatı altında toplayacak onların girift meselelerinin halli için devlet ve toplum nezdinde bir güç ve nüfuz merkezi olacak bir cemiyet yapılanmasını desteklemekte ancak daha çok meşihatın gölgesinde, resmî İslam dairesi içinde kabul edilen tarikatlarca kurulan cemiyet yapılanmasına mesafeli yaklaşmaktadır. Zira Muhibban, bu cemiyet etrafında toplanan gücün söz konusu tarikat şeyhleri tarafından siyasi ve politik bir güce dönüştürülmesinden hatta bu yeni durumun başta Bektâşîlik olmak üzere daha serbest bir dinî ve tasavvufî yorum içeren tarikatlar aleyhine menfî sonuçlar doğurabilme ihtimalinden çekinmektedir. Diğer taraftan da Meşrutiyet zamanında asıl meselenin cemiyet kurmak değil o cemiyetin devamlılığını sağlamak olduğu kaydedilerek, cemiyet içerisinde bazı tarikatların ön plana çıkması, bazılarının örselenip ötelenmesi

17 Kara, Cemiyet-i Sufiyye, s. 335; Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 230.

18 Muhibban, Yıl 1, sayı: 4, 1 Nisan 1329/ 14 Nisan 1913, ss. 131-132.

19 Muhibban, Yıl 2, sayı: 4, 1 Nisan 1329/ 14 Nisan 1913, s. 132.

gibi bir sonucun cemiyeti güçsüz kılacağına öngörmektedir.<sup>20</sup> Muhibban, bu tehlikeden kurtulmak için azaların seçimle belirlenmesi gerektiğini Meclis-i Mebusan'ı örnek vermek suretiyle bir kıyaslama yaparak kuvvetle savunmuş, aynı zamanda cemiyetin kurulma çalışmalarının şeffaf olmamasından kaynaklanan ciddi sorunlara dikkat çekmiştir:

“İntihab ile olur ise kuvveti pek büyük bulunur. Meclis-i Mebusan'ın bu kadar ehemmiyetli oluşu azalarının milletin intihabıyla tayin olunmasındandır... Cemiyetin azaları intihab ile olmaz ise bu kuvvet nasıl elde edilebilir? Burası şayan-ı mülahazadır. Daha programı çıkmadan dedikoduları meydana çıktı. Ağza alınmayacak, kaleme gelmeyecek derecede söz yazılıp idare hanemize gelmeğe başladı.”<sup>21</sup>

Söz konusu cemiyetin misyonunun ne olması gerektiğine dair de son derece mühim önerilerde bulunan Muhibban, aslında aynı zamanda dönemin tasavvuf ve tarikat algısına dair de önemli ipuçları vermektedir. Buna göre cemiyet:

- Şeriat-ı Muhammediyye'nin esası üzerine evvela ittihatlarını ve bu sayede istirahatlarını temin edecek,
- İstibdatta bozulan ahlak-ı âliyelerini düzeltecek,
- Cehaletlerine son verecek,
- Dinsizliğe sebebiyet veren taassubu ki“ *Bu düşman-ı insaniyeti yerin dibine sokup cümlesinin birer (hayırlı âdem)*” olmasına çalışacak,
- Cümle dervişânı ihya edecek bir kuvvet olmalıdır.<sup>22</sup>

Muhibban'ın cemiyete biçtiği rollerden İstibdada karşı tutumunu anlamak da mümkündür. Zira İstibdat dönemi ahlakî bozukluklar ve dinsizliğe varan taassubiyetle özdeşleştirilmiş görülmektedir. Burada özellikle taassubiyet ile resmi İslam'ı önceleyen başta Bektâşî, Şîî ve Alevî kesimler olmak üzere Rafizî olmakla itham edilen çevrelerin tekfir edilmesinin sonrada tarikatlara ait öteden beri tartışıla gelen bir takım tasavvufi yorumların kast edildiğini anlamak güç değildir. Nitekim Muhibban söz konusu taassubiyete sahip çevrelerin cemiyete aza olarak dâhil olmaları, Sünnî çevrelerin himaye edilerek Bektâşîlerin ötelenmesi söylentilerinden rahatsız olduğunu açıkça ifade etmiştir:

20 Muhibban, Yıl 2, sayı: 4, 1 Nisan 1329/ 14 Nisan 1913, s. 132.

21 Muhibban, Yıl 2, sayı: 4, 1 Nisan 1329/ 14 Nisan 1913, s. 132; Bu durumun dedikodulara yol açtığı ve daha başından cemiyete karşı güvensiz bir durumun oluşmasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır: “Bunların Hakkı Bey'e, Hilmi Bey'e bir kere olsun malumat vermeden cemiyeti meydana çıkarmaları fikirlerinin ne merkezde olduğu anlaşılamadığından manen veriliyor. Güya bu yeni Cemiyet-i Sûfiyye, ittihadı değil nifaka gayret edecek imiş. Resmen merbut bulunduğumuz Meclis-i Meşâyihiin kaldırılmasına çalışacak imiş!” Muhibban, Yıl 2, sayı: 4, 1 Nisan 1329/ 14 Nisan 1913, ss. 132-133.

22 Muhibban, Yıl 2, sayı: 4, 1 Nisan 1329/ 14 Nisan 1913, s. 132.



“Evlâd-ı Rasûle zulüm ettikleri tarihen sabit olanlara lanet edenler cemiyete aza olarak kabul edilecek imiş. Bektâşîlerin tekyeleri ise birer birer ellerinden alınacak, bunların mahvına gidilecek imiş? Dünyada bu kadar saçma olur mu? Şu zamanda bir adam bir cemiyet bir şahsa, bir güruha, bu dini bırak, bu mezhebi kabul et, falancaya lanet etme, ona muhabbet etmekten vazgeç diyebilir mi? Bunlar bütün iftiradır. Her halde şu yeni Cemiyet-i Sûfiyye nizamnamesi neşrolunmadan iyiliği fenalığı hakkında söz söylemek caiz olamaz.”<sup>23</sup>

Bütün bu ortalıkta dolaşan söylentilerden kaygı ve şüphe duyduğu anlaşılan Muhibban, söz konusu dedikoduların gerçeklik payı olma ihtimaline karşı tavrını ortaya koymak suretiyle olması muhtemel olumsuzlukların önüne geçmek istemiştir. Bu durum görüşlerimizi “*Serbest olarak yazmaktan çekinmeyeceğimizi beyandan kendimizi alamadık.*” şeklinde de ifade edilmiştir.<sup>24</sup> Nitekim Muhibban, yukarıda izah etmeye çalıştığımız kaygılarında haklı çıkmış dolayısıyla “*Biz hiçbir zaman Cemiyet-i Sûfiyye'nin azasından değiliz... Bu durum meşâyihî kiramın malumudur.*” diyerek tarikatları bir cemiyet çatısı altında toplayarak hem ıslah etme, azalan itibarlarını tashih ile iade etme hem de devlet ve toplum nezdinde güç ve nüfuz kazandırma projesinin atalete uğradığını düşünerek bu projeye dâhil olmadığını açıkça ilan etmiştir.

Muhibban anlaşıldığı kadarıyla başlangıçta tarikatların birliğini sağlamış bir cemiyetin devletin modernleşme olarak dayattığı merkezileşme ve sekülerleşme baskılarına karşı giderek daralan, bunalan ve yaşama imkânı kalmayan irfan gelenekleri için bir çıkış kurtuluş yolu olabileceği düşüncesindeydi. Ancak cemiyetin reisliğine Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin<sup>25</sup> getirilmesiyle bütün bu beklentilerin Cemiyet-i Sûfiyye ile sağlanması ümidi Muhibban açısından kalmamıştır.<sup>26</sup> Osmanlı Devlet teşkilatına Hanefî/Sünnî karakterini veren kurumların başında gelen Meşihat dairesi reisinin Cemiyet-i Sûfiyye'nin başına geçmesi daha en başından cemiyeti, devlet ve resmî ideolojinin hâkimiyetine teslim etmek olarak görülmüştür. Muhibban bu duruma alenen karşı çıkmıştır<sup>27</sup>:

23 Muhibban, Yıl 2, sayı: 4, 1 Nisan 1329/ 14 Nisan 1913, s. 132

24 Muhibban, Yıl 2, sayı: 4, 1 Nisan 1329/ 14 Nisan 1913, s. 132.

25 1908'de II. Meşrutiyet'in ardından Maarif Nezareti'nde kurulan Meclis-i Kebir-i İlmi 'ye, ayrıca Meclis-i Ayan'a üye olmuştur. Ocak 1910'da teşkil edilen Sadrazam İbrahim Hakkı Paşa, 30 Eylül 1911 tarihinde oluşturulan Sadrazam Said Paşa, 8 Mayıs 1916'da kurulan Sadrazam Said Halim Paşa ve 4 Şubat 1917 tarihinde teşkil edilen Talat Paşa kabinelerinde şeyhülislam olarak görev yaptığı, Talat Paşa kabinesinde ayrıca Evkaf Nezareti vekilliğinde bulunduğu kaydedilmiştir. Meşrutiyet'i ve reformu savunmasıyla ilerici ve gelişmeci Osmanlı âlim tipinin bir temsilcisi haline geldiği belirtilmiştir. Ferhat Koca, “Mûsâ Kâzım Efendi” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 31, 2006, ss. 221-222.

26 Kara, *Tekke ve zaviyeler*, s. 230.

27 Kara, Cemiyet-i Sufiyye, s. 335; Koca, Mûsâ Kâzım Efendi, 221; Maden, Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektâşîlik, s. 150.

“Biz Şeyhülislam Efendi’nin Cemiyet-i Sûfiyye reisi olmasından dolayı diyeceğimizi diyelim. Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi’nin Cemiyet-i Sufiyye’ye reis olmasının bir manası yoktur.”<sup>28</sup>

Muhibban, böylece devletin tekke ve tarikatlara yönelik bir tasfiye politikası içerisinde olduğu kanaatini açıkça ortaya koymakta, Musa Kâzım Efendi’nin de bu amaca hizmet edeceğini ifade etmektedir:

“Kendileri... Kaba sofidir, tekkelerde sallanarak, dönerek edilen ibadetlerin aleyhindedir. Bunun için elinden gelse dergâhların hepsini kapar, cümlesini birer medrese yapar.”<sup>29</sup>

Muhibban devamında Musa Kâzım Efendi’nin Meclis-i Meşayih’i dağıtmak niyetinde olduğunu hatta Meclis-i Meşayih’e havale edilmesi gereken evrakları havale ettirmeyerek hasıraltı ettiğini, onun döneminde meclise gelen evrakın yarı yarıya azaldığını yani Şeyhülislam’ın bilinçli olarak Meclis-i Meşayih’i etkisizleştirerek tekke ve zaviyeler hakkında dilediği gibi resmî politikaları icra ettiğini iddia etmiştir.<sup>30</sup> Muhibban, tasavvufi perspektifle yakından takip ettiği anlaşılan Şeyhülislam Kâzım Efendi’ye ağır eleştirilerle yüklenmeye devam etmiştir. Osmanlı saltanatını istibdat olarak nitelemiş, bu uzun tarihsel kesitte kimsenin aklına gelmeyen Ehl-i Beyt’in önde gelenlerine “*İmam Ali, Hz. Hüseyin Hz. Abbas’ın*” türbelerinde toplanan adak, yardım ve ihşanları sattırmak suretiyle medrese inşası emri verdiğini iddia ettiği Şeyhülislam’ı Ehl-i Beyt’e muhabbetleri olan Müslümanlara gözyaşı

28 Muhibban, Yıl 2, sayı: 5, 1 Mayıs 1327/ 14 Mayıs 1911, s. 140.

29 Muhibban, Yıl 2, sayı: 5, 1 Mayıs 1327/ 14 Mayıs 1911, s. 141; Es’ad Efendi, Muhibban’ın kaygılarının tarihi menşesine işaret edercesine 1826’dan itibaren dönemin devlet politikasını şu şekilde izah etmiştir: “...Tekyeler (Bektâşi tekkeleri) bulunduğu memlekette bundan böyle ibâd-ı müslimin için cami, mescid veyahut mekteb medrese ittihaz olunmak veyahut sair turuk-ı aliye meşâyihinden ehl-i sünnetten cümlenin hüsn-i zan ettiği bir zât ikâd u ikame kılınmak... arzu inha olunması” Es’ad Efendi, *Üss-i Zafer*, (Haz. Mehmet Arslan), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005, s. 182). Nitekim bu dönemde mesela Girit köylerinde “Birtakım Bektâşi eşkiyasından” bahsedilerek bu mahalde Kandiye haricindeki Bektâşi tekkelerinin camiye çevrilmesi ve buralarda “Birer mescid ile birer mekteb binâ ve inşâ ederek ilm-i hal-lerin talim ve şeref-i İslamiyet’i icrâ etmeleri”nin sağlanması istenmektedir. Bk. BOA. HAT. Nr. 293/17474-B, 7 Ra 1242/M. 9 Ekim 1826. Bu tür uygulamaların ilerleyen dönemlerde de devam ettiği hatta eğitim ve kültür politikalarına da müracaat edildiği yine tarihi vesikalardan anlaşılmaktadır. Bektâşîlerin halkın cehaletinden faydalandıkları ve halkı idlal ettikleri belirtilerek “Pek çok hezeyân ediyorlar bu gürûhun önünü almak için...Tepedelen’de bir mekteb-i Rüşdiyye ve mühim noktalarda... mekâtib-i ibtidâiyeler ihdâs...” edilmesi ile camilerdeki imam ve hatiplerin de bu amaçla işe koşulması istenmiştir. Bk. BOA. MF. MKT 289-55, 29 Eylül 1895.

30 “Eski şeyhülislamın bir sene zarfında Meclis-i Meşayih’e havale ettikleri evrakın âdeti Musa Kâzım Efendinin zamanlarında yarıya inmiştir ki pek mühim meseledir.” Muhibban, Yıl 2, sayı: 5, 1 Mayıs 1327/ 14 Mayıs 1911, ss. 137, 140.

döktürmekle suçlamıştır.<sup>31</sup> Bu meseleden dolayı Muhibban'ın feryadına kimsenin ehemmiyet vermediği kaydedilen yazıda İngiliz devletinin kendi ahalisinden bulunan Müslümanları memnun etmek için Osmanlı hükümetine söz konusu yerlere dokunulmaması için müracaatta bulunduğu ve bunun üzerine bu uygulamadan vazgeçildiği ifade edilmiştir. Burada Müslüman Osmanlı Devleti'nin, Hıristiyan İngilizler kadar Müslümanların farklı dini yorumları taşıyanlarına tahammül edemediği açıkça vurgulanmıştır. Sonuç olarak Muhibban "*Milletin ahvâli rûhiyesini*" bilmemekle itham ettiği Şeyhülislam Kâzım Efendi'nin Cemiyet-i Süfiyye reisi olmasından kendilerine bir fayda gelmeyeceğini açıkça izhar etmiştir<sup>32</sup>.

Muhibban bu dönemde Arnavutluk'ta olduğu gibi, yaşanan bir takım siyasi hadiseler üzerinden Bektâşîliğe yönelik ağır eleştirilere de cevap vermeye çalışmıştır. Bektâşî babalarının milliyetçilerle birlikte hareket ettiği anlamına da gelen suçlamaları münferit hadiselerden yola çıkarak bölgedeki bütün bir Bektâşîliğin zan altına alınması olarak değerlendirmiştir. Bu hadisenin devlet ve toplum nezdinde Bektâşî tarikatı, tekke ve zaviyeleri için büyük bir prestij kaybına neden olduğunu gören Muhibban, hemen harekete geçmiş bölgedeki Bektâşî babalarıyla irtibat sağlamaya çalışmıştır. Bazı babaların menfi tutumuna da yer veren Muhibban yazarı Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar Bey, "*Arnavutluk Ahvali: Bektâşîler*" başlıklı yazısında geneli itibariyle vatanını dinini namusunu kurtaran her Müslim gibi hareket edildiğini kaydetmiştir.<sup>33</sup> "*Bektâşîyim diyen her insan Bektâşî değildir.*" diyen Muhibban yazarı, "*Uzağa hacet yok. Burada payitahtta bulunan mücerred Bektâşîlerle görüşmek ve onların işaret edeceği bir zat ile konuşmak bile hakikati anlamak için yeterlidir.*" ifadeleriyle Bektâşîliğe olan sızmalara ya da suça karışmış bazı kimselerin doğrudan Bektâşî olarak etiketlenmesine karşı çıkmıştır. Bu durum kulaktan dolma söylentilerle "*Falanca zat hükümet memurudur hem bizdendir hem de Bektâşî'dir fikriyle işi hükümetin istediği şekilde tesviyeye kalkışmak neticesi itibariyle hiçtir.*" diyerek hükümetin Bektâşî meselesine yaklaşımını eleştirmiştir. Hükümetin peşinen "*Bektâşîyim*" diye geçinen ekseriyetle

31 Muhibban bu iddialarını Babanzade İsmail Hakkı Bey'in Tanin'de çıkan bir yazısına dayandırmıştır. Bk. Muhibban, Yıl 2, sayı: 5, 1 Mayıs 1327/ 14 Mayıs 1911, s. 141.

32 Muhibban, Yıl 2, sayı: 5, 1 Mayıs 1327/ 14 Mayıs 1911, s. 141.

33 Muhibban, Yıl 2, sayı: 7-8, 11 Temmuz 1327/ 24 Temmuz 1911, s. 161; "Geçende... dergahı şeyhiyle vâki olan bir muhaberede şeyh efendi Arnavutluk hesabına vaki olan her teşebbüs-te külliye bî taraf kalmış olduğunu ve kendisi esasen bu zehirli fikirlerin aleyhinde olup teşebbüslerini lanetle yad ettiğini muhibbânını intibâha davet edeceğini ve vatanını dinini namusunu kurtaran her Müslim'in böyle düşünceğini ve Turan dergahı şeyhi Baba Haydar'ın birkaç yoldaşıyla kurâda dolaşması ve ... Baba Hasan'ın olumsuz halleri hükümet ve tarikat namına şâyân-ı esef olduğunu bir lisân-ı samimiyetle söylemiştir." Muhibban, Yıl 2, sayı: 7-8, 11 Temmuz 1327/ 24 Temmuz 1911, s. 161.

siyasi olan bu adamların verdiği bilgilerle hareket etmesinin yanlış olduğu açıkça ifade edilmiştir.<sup>34</sup> Nitekim Ahmed Muhtar Bey, “Biz söyleyeceğimizi bir sene evvel söyledik ortada bir (Bektâşî meselesi) vardır.” diyerek kendince bütün bu meselelerin menşeyini açıkça ortaya koymuş, “Meşrutiyet dairesinde icrası mümkün olanları icra etmelidir” diyerek de Meşrutiyet hükümetlerinden bu konuda çalışmalar yapılması beklentisi içinde olduklarını kaydetmiştir.<sup>35</sup> Ahmed Muhtar Bey, nihayet sözü Bektâşîliğin varlık mücadelesine getirmiş “Biz iddia ediyoruz... Hacı Bektâş ocağı Türkiye'nin sebeb-i şevket ve sütunudur...” diye tarif ettiği tarikatın yeniden resmen tanınması gerektiğini belirtmiştir.<sup>36</sup>

Sadaret makamına yazılan başka bir yazıda Muhibban, Bektâşîliğin resmen tanınması meselesini derinleştirirken yani bunun için hükûmete resmî müracaatta bulunurken görülmektedir. Tarikatın Osmanlı Devleti tarihi ile paralellik arz eden menşeyine işaret edilen yazıda “Tarikat-ı Bektâşîye hangâh ve zevâyasıtâ Orhan Gazi saltanatından ahd-i Mahmud Han-ı sâniye değin devlet ve millete muteber ve muhterem turuk-ı âliyyeden” olduğu kaydedilmiştir. Yeniçeri ocağında görülen bozuklukların yanlış işlerin Bektâşîlikle ilişkilendirilmesine itiraz edilen<sup>37</sup> yazıda Bektâşîliğin isminin silinerek yerine Nakşibendîliğin tesis edilmesine karşı çıkmıştır. Devletin, Bektâşî tekkelerini Nakşibendîliğe tevdi eden yanlış politikalarının ne Bektâşîliğin mahiyetine ne de onun müntesiplerinin gidişatına veya Bektâşîliği terkine sebep olabileceği, tam tersine yasakta ısrar edilmesi sebebiyle bu hareketin daha ziyade yayılmasına yardımcı olduğu ya da gizlenmek gibi bir takım yollarla mevcudiyetini koruduğu kaydedilmiştir.<sup>38</sup> Hala bu hatada ısrarda mana olmadığı belirtilen yazıda Tarikat-ı Bektâşîye'nin islahı ile günümüzde de tekâmül ettirilmesinin Anadolu'daki üç buçuk milyon<sup>39</sup>süfiyi sevindireceği ve bu durumdan

34 Muhibban, Yıl 2, sayı: 7-8, 11 Temmuz 1327/ 24 Temmuz 1911, s. 161.

35 Muhibban, Yıl 2, sayı: 7-8, 11 Temmuz 1327/ 24 Temmuz 1911, s. 161; Maden, Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektâşîlik, s. 169.

36 “Bugün Bektaşilik ve Bektaşiler var mı, yok mu? Eğer varsa resmen tanıyın, eğer yoksa var olanları idam edin!... Ya hükûmetin dediği doğrudur, yahut mevcut, mevcuttur. Hükûmet-i muhterem kendi kendini aldatmasın.... Anadolu'nun mukadderatıyla alakadar olmuş ve ile'lebed olacak bu mühim maruzâta hükûmetimiz bütün kabiliyet-i fikriyesini sarf edecektir.” Bk. Muhibban, Yıl 2, sayı: 7-8, 11 Temmuz 1327/ 24 Temmuz 1911, s. 161.

37 Bozulan ocağın son isyanında “Bektâşîliğin hiç dahil olmadığı devletin yeniçeri kuvvetiyle devr-i i'tilasını yaşadığı demlerde de ocağın yine Bektaşilikle adeta mahreç ve başından aşağı mürîdân-ı Bektâşîye'den mürekkep olmasıyla da sabittir.” Fakat Ocağın kaldırılmasıyla Bektaşilik hakkında da türlü tezvirat icat edip Bektâşî tarikatının kaldırılıp Nakşibendîliğe tahvil edilmesine itiraz edilmiştir. Bk. Muhibban, Yıl 3, sayı: 3, 28 Teşrinisani 1334/ 28 Kasım 1918, s. 1.

38 Yılmaz Soyuyer, 19. Yüzyılda Bektaşilik, Frida Yayınları, İstanbul 2012, s. 78.

39 Buradan günümüzde de popüler Alevilik-Bektaşilik tartışmalarında sık sık başvurulan rakam vermek suretiyle düşünce ve görüşlerin kuvvetlendirilmesi hadisesinin tarihi bir zemi-

endişe edilecek bir şeyin olmadığı ifade edilmiştir. Bektâşî itikadının, yol ve erkânının Nakşbendîlik ile tashihinin yanlış olacağı Bektâşî mesleğinde yer almayan “*kizb-i mutad*”ın (yalancılığın) bu sayede bu geleneğe bulaştırılmasına hükümetin dahi müsaade etmeyeceği ümidinde oldukları ifade edilmiş ve söz konusu mektup Muhibban ve Bektâşî çevrelerince imza edilmiştir.<sup>40</sup>

Bütün bunların yanında Muhibban'ın sahibi konumunda bulunan Ahmed Muhtar Bey, tasavvufî çevrelere tarikatların hak ve hukukunun korunması, eldeki kazanımların kaybedilmemesi gibi hususlarda siyasî kurum ve kurullarda tarikatlardan temsilciler bulundurulması için çalışmasını önermiştir. Meclis-i Mebusan üyesi Ahmet Mahir Efendi'nin tekke ve zaviyelerin ianesi, taamiyesi ve aşure parası gibi konularda hararetli bir şekilde tarikatların haklarını savunmasından etkilenen Ahmed Muhtar Bey, bir sonraki mebus seçimine dikkat çekmiştir. Söz konusu seçimde tarikatların birlikte hareket etmek suretiyle Ahmet Mahir Efendi gibi en azından yedi, sekiz mebus çıkarmasının bir zorunluluk olduğunu kaydetmiştir. O, belediye seçimlerinde olduğu gibi “*Adam sende banane? Kim olursa olsun diye ehemmiyet vermez de intihap ettiğimizi tanımayız? Nasıl ümmî öğrenmiş olmaz isek gelecek devre-i ictimaiyyede bize hiç ehemmiyet veren olmaz. Tekyelerimizin hukuku tanınmaz, mahvolup gideriz.*” diyerek siyaseten mecliste temsil edilmenin önemini ortaya koymuştur.<sup>41</sup>

### 3. Dini ve Kültürel Konular üzerinden Tarikat Savunması

Muhibban'ın önemle üzerinde durduğu meselelerden birisi II. Mahmut döneminden itibaren giderek daralan resmi İslam dairesi dışında kalan dini cereyanlara yönelik tasfiye politikalarıyla mücadeledir.<sup>42</sup> Zira Muhibban bu politikaların temelinde taassubiyetin yattığı, toplumda da yayılan bu anlayış nedeniyle dinî çevrelerin birbirini tekfir ederek din dışı addettikleri görüşündedir. Nitekim Muhibban “*Bir Muhib*” mahlasıyla yazılan bir yazıda özellikle “*Fırka-i nâciye*” iddiaları üzerinden ümmetin parçalanıyor olmasını gündeme taşımıştır:

ni olduğu anlaşılmaktadır.

40 Muhibban, Yıl 3, sayı: 3, 28 Teşrinisani 1334/ 28 Kasım 1918, s. 1.

41 Muhibban, Yıl 1, sayı: 6, - 1 Haziran 1327/ 14 Haziran 1911, s. 149; “Zira meşrutiyetle idare olunan bir memlekette, mevcut bir güruhun, bir sınıfın eğer Meclis-i Mebusan'da kendi fikirlerinde birer adamları yani mebusları olmaz ise o cemaatin bir işi görülmez. Zulme bile tesadüf eder. Çünkü öyleleri adamdan sayılmaz. Bu cihet unutulacak şey değildir. İttihat etmeyen ahâli; hürriyette ismi var cismi yok demektir.” Bk. Muhibban, Yıl 1, sayı: 6, 1 Haziran 1327/ 14 Haziran 1911, s. 149.

42 Işık, “Bektâşîlik ve Kızılbaşlıği Tasfiye Girişimleri”, ss. 32-44.

“Cümleye hüsn-i zan ederler, kendilerini ednâ bilirler. Hâlbuki ‘Fırka-i nâciye biziz’ diye iddia eden Şii avâmileri, mutaassıpları Sünnilere umumiyetle ağızlarını bozarlar su-i nazar ederler ve haklarında pek çirkin sözler söylerler. Kezâlik Fırkâ-i nâciye biziz’ diye dava eden (Sünni) mutaassıplar dahi Şiilere sırr-ı hasettir bilmem neden beterdir derler”.<sup>43</sup>

Muhibban yazarına göre her iki fırkanın cahilleri, avâmileri ve mutaassıpları dedikoduda, böyle bir birine atıp tutarak “Siz kötüsünüz! Biz iyiyiz!” diyerek şeytanın Hz. Âdem’e karşı takındığı tavrı sergileyerek davayı enâniyette bulunup birbirlerine cehennem ateşlerini savurmuşlardır.<sup>44</sup> Her bir fırkanın mutaassıp ulemasının bu tutumundan dolayı “Basiretimiz bağlanmıştı; ahlâk-ı milliyemiz, ahlâk-ı umumiyemiz bozulmuştur. Terakki etmeye müstaid bir millet iken cümle milletten geride kalmışızdır.” diyen yazar, devlet ve toplumun içinde bulunduğu genel ahlâk ve ruh haletini de bu duruma bağlamıştır.<sup>45</sup> Bütün bu taassuba dayalı iddia ve tefrikaların bir yana bırakılmasını temenni eden yazar,<sup>46</sup> aksi takdirde böyle devam edilmesi halinde arkamızdan fırsat gözleyen kurtlar, karakuşlar, kartallar üzerimize çullanırlar diyerek karşılaşılabilecek ağır siyasî ve askerî sonuçlara da dikkat çekmiştir.<sup>47</sup> Düşmanların hemen her fırkanın istek ve arzularına hitap ederek hücum ettikleri bu ejderhaların şerrinden kurtulmak için bütün İslam âlemi siyaseten tek vücut olarak sağlam bir kale tesis etmek ve tevhit sancağı altında toplanmak gerektiği ifade edilmiştir.<sup>48</sup> Buraya kadar yapılan açıklamalardan yazarın, Müslümanların tefrikalara ayrılmasından, birbirini din dışı sayan ağır suçlamalarından rahatsız olduğu kurtuluşu tevhit sancağı altında toplanarak ümmet bilinciyle hareket etmekte gördüğü aşikârdır. Aslında yazarın bu temennisi hem Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu kötü durumu hem tasavvuf ve tarikatların içinde buldukları genel bir kuşatma halini hem de Bektâşî, Şîi ve Alevî çevrelerin resmî İslam karşısında giderek dışlanan hallerini açıkça ortaya koymaktadır.

43 Muhibban, Yıl 2, sayı: 3, 3 Mart 1327/ 16 Mart 1911, s. 123.

44 “Her iki tarafın mutaassıpları o derece taassuplarına takvit verirler ki: mesela Sünniler ferâiz-i ilahiyeden ve sünnet-i seniyye-i Muhammediyyeden bir farzı, bir sünneti... eda et-seler: Şîi mutaassıpları Sünnilere benzemek için o farzı, o sünneti terk ederler. Kezâlik Şiilere ferâiz-i İlahiyeden bir farzı ifaya devam etseler... Sünnî mutaassıpları, Şiilere benzemek için o mukaddes farzı terk ederler...” Bk. Muhibban, Yıl 2, sayı: 3, 3 Mart 1327/ 16 Mart 1911, s. 123.

45 Muhibban, Yıl 2, sayı: 3, 3 Mart 1327/ 16 Mart 1911, s. 123.

46 “Artık ayıyalım, uykudan uyanalım: merciimiz matlubumuz, metbuumuz bir nur-ı Hûda bir sultan-ı enbiya iken” Bk. Muhibban, Yıl 2, sayı: 3, 3 Mart 1327/ 16 Mart 1911, s. 123.

47 “Sizin gidişiniz kötü bizim gidişimiz iyi ve zımnen biz iyi siz kötü” diyerek devam edilirse de “bizi ecâribineyâdi-i mütegalibelerine havale ederler ta akl-ı maadımız başımıza gelinceye kadar bu suretle terbiye ettirirler.” denilmiştir. Bk. Muhibban, Yıl 2, sayı: 3, 3 Mart 1327/ 16 Mart 1911, s. 124.

48 Muhibban, Yıl 2, sayı: 3, 3 Mart 1327/ 16 Mart 1911, s. 124.

Muhibban'ın tefrikalar özellikle de resmi İslam dışında kalan dini çevrelerin tekfir edilmesine olan yukarıdaki net tavrından başka bu husustaki bir diğer adımının da tasavvufî cereyanların ve mezhebi inançların özgürlüğü üzerinden aynı meselede de mücadelesini sürdürmesidir. Baha Said tarafından kaleme alınan "*Tasavvuf ve Hür Mezhepler*" başlıklı bir yazıda aslında itikatları sorgulanan ve din dışı ilan edilen tarikatlara bir yaşam alanı açılmaya, varlıklarına bir meşruiyet kazandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Baha Said, tasavvuf İslam tarihinde öylesine kutlu ve metin mevki sahibidir ve tesiri o kadar barizdir ki, hiçbir araştırmacı bu azîm cereyanın ortaya koyduğu değerleri tespit ve kabul etmeden bu on dört asırlık hayatın esrarını keşfedemez demektedir. Böylece o Osmanlı modernleşme süreci ile birlikte giderek artan tasavvuf ve tarikatlara yönelik ağır eleştirilere tasavvufu, İslam tarihi ile özdeşleştirerek ondan vazgeçilemeyeceğini izaha çalışmıştır. Baha Said, tasavvufun menşei tartışmalarına da girmiş ve İslam dışılığına en güçlü amil olarak sunula gelen başka din ve kültürlerle olan bağlantısına da karşı çıkmıştır.<sup>49</sup>

Dinin "*esrar ve ledünniyâtını*" anlamaya özenenlerimize biz "*ehl-i tasavvuf*" dedik diyen Baha Said, tasavvufî çevreleri, muhafazakâr ehl-i tasavvuf ve ihtilalci ehl-i tasavvuf olmak üzere iki kısma ayırarak izah etmiştir. O "*Muhafazakâr Ehl-i Tasavvuf*" un özelliklerini:

"Dinin kuyud-ı zahiresine bilâ ehl-i itaat müteallik gösterir. Siyaset ve içtimai hayatta dinin emir ve nehyine kıyasları da zım eder. Daha kuvvetli daha nâfiz tesirat iddia etmek için mazi-i halden daha kutsi daha mualla tahayyül eder. Bütün kuvve-i hazineyi mazinin ve makberlerin karanlık ve soğuk hatıratından toplamak ister."<sup>50</sup> şeklinde tarif etmiştir.

Baha Said'e göre, geçmişe bu kadar bağlı bir dinî ve vicdanî yaşam, maziye rücû, mazinin mürşitlerini tebcil ve onları temsil etmek gibi bir çaresizliğe ve güçlüğüne neden olmuştur. Bu çaresizlik zaruri emirler karşısında onu muvaffakiyetten ümit kesmeye kadar itmiştir. Çünkü asırlar evvel yaşamış bir insanın ne hayali ne temsili hayatı ne de hayatı bugün mevcut değildir. Böylece Baha Said, silsileler yoluyla asırlar öncesindeki büyük mürşitlere bağlanan irfan geleneklerini yaşamının güçlüğüne dikkat çekerek, o dönemlerin kadim irfan geleneğinin dil ve söylemini, eylem kabiliyetini kaybettiğini izah etmeye çalışmıştır. O, muhafazakâr tasavvuf geleneğinin geldiği çaresiz-

49 "Ben kendi hesabıma tasavvuf kelimesinin Yunancadan yok Hintçeden falan gelip de Müslümanların kafasında kaynadığına aklım ermiyor. Fikr-i beşer aklı ermediği bir şeyin ardını arkasını görmeye çok özenir." Bk. Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 2.

50 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 2.

lik noktasında ortaya “İhtilalci Ehli Tasavvuf” anlayışının çıktığını kaydetmiştir.<sup>51</sup> Onun yaptığı tasnifin aynı zamanda bir derecelendirmeyi de içerdiği ve ihtilalci tasavvuf geleneğinin diğerinden daha üstün bir anlam ve mahiyete sahip olduğunun kabul edildiği anlaşılmaktadır. Baha Said, bu iki kesimin farklılığı “Meslek-i imanda birbirine aykırı fikirlerle oyalanırlar.” şeklinde ifade etmiştir. Ona göre ihtilalci tasavvuf:

“Ulvilik perdesi zümre-i İslam içinde hususi bir mekteb-i hürriyettir... Ekseriyetle dinin zahiri kayıtlarından muhtelif tespitlerde azade bulunur.”<sup>52</sup>

Yazının ilerleyen bölümlerinde Baha Said’in bütün bu düşüncelerinin temelinde başta Bektâşilik ve Kızılbaşlık olmak üzere itikat problemleri nedeniyle resmî İslam’a muhalif oldukları düşünülen çevrelere meşruiyet kazandırarak, onları savunmak olduğu açıkça görülür. Zira ona göre “Dürzîler, Nusayrîler, İbâdîler, Batınîler, Tavusîler, bilhassa Anadolu’nun yarı halkını temsil eden Hacı Bektâşî Veli’ye mensup Bektâşî-Kızılbaş zümresi cemiyet hayatı yaratabilen” küçük mezheplerdendir.<sup>53</sup> Bunlara mukabil “Nakşîlik, Kadirîlik, Mevlevîlik” bırakın birer cemiyet hayatını, nispeten muntazam birer örnek fikri bile ihya edememişlerdir. Hatta ona göre Şah İsmail Safevî, Safevîlik saltanatını kursa bile mesela Bektâşilik gibi bir cemiyet hayatı yaratmağa muvaffak olmamıştır. Oysaki Anadolu Türklerinin üçte birini toplayan Bektâşî-Kızılbaş zümresi cemiyet hayatındaki sağlam, yardımlaşma ve dayanışma temelleri üzerinde oturan kudretli kabiliyeti ile mümtaz bir hayat gösterebilmiştir. Bu sayede hükümetin en şedit icraatı önünde asırlarca boyun bükmemiştir. Görüldüğü gibi Baha Said, ihtilalci tasavvuf olarak nitelediği gruba başta Bektâşî ve Kızılbaşlar olmak üzere resmî İslam dolayısıyla devletle problemlenilen dini çevreleri almış bunların yüksek bir cemiyet hayatı inşa ettiklerini hatta bu yüzden asırlar boyu yaşamayı başardıklarını ileri sürmüştür. Onun bu dini ve tasavvufi çevrelerin karşısında bir fikir dahi inşa edemediler dediği tarihatların, Sünnî İslam dairesi içerisinde kabul edilen ve resmî ideoloji ile doğrudan problemi olmayan gruplar olduğu gözden kaçmamaktadır. Yani devlet ricaline, desteklediğiniz grupların devlet ve cemiyet hayatına verecekleri bir şey yok. Oysaki ihtilalci ve hürriyetçi karakterleri ile diğerlerinin devlete ve cemiyete kattıkları ve katacakları çok şey var. Bunları göz ardı etmeyin ve itikat meselesini ileri sürerek bu dini akımları yadsımayan mesajı verilmektedir.

51 “İşte bu gayr-i mümkünlük sâlikî endişe ve raybe (şüpheyeye) sevk eder. O zaman ihtilalci mutasavvıf çıkar.” Bk. Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 2.

52 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 2.

53 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûn-i Sâni 1335/2 Ocak 1919, s. 2.



Nitekim Baha Said, bu düşüncelerini de yazısının devamında açıkça ortaya koymuştur. “*Mezâhib-i hür*” içinde çağdaş bir sosyal hayatı yaşayan bu Türk kitleleri için irfan ve medeniyetin hiçbir ayıplanan yanı yoktur denilerek Bektâşî ve Kızılbaşlara yönelik dini ve itikadî suçlamalar reddedilmiştir. Ona göre bu kitleler, milli varlığıyla yaşamış dini, milli hayat ve zihniyet içerisinden anlamış olup mefkûreci bir zihniyete sahiptir. İçtimai ilerlemeyi Türkiye’de sağlayacak yegâne ocak bunlar olduğu halde bu muhitin “*Liyakat-ı fikriyyesine*” itibar edilmemiştir.<sup>54</sup>

Baha Said’den başka Rıza Tevfik tarafından kaleme alınan “*Hikmet-i Sûfiyye*” başlıklı yazıda da Muhibban’ın hem tasavvuf ve tarikat algısına dair önemli bilgiler verilmiş hem de özellikle Bektâşîlikde önemli yer tutan amiller övülmüştür. Buna göre tarikatın temel düsturu “*Cilvegâh-ı vech Hakk’tır (yıkma kalbin kimsenin)*” başka bir deyişle “*Ne sen bir kimseden incin ne kimse senden incinsin!*” öğüdü üzerine kurulmuştur. Bu durum “*Kimseyi incitmek niyetinde bulunma da, var ne istersen yap, çünkü bizim tarikatımız da bundan başka bir günah yoktur.*” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>55</sup> Yazar böylece hem Bektâşî tarikatının 13. asırdan beri Anadolu’da yaşanagelen Türkistan-Horasan irfan geleneğinin taşıyıcısı olduğunu hatırlatmakta hem de şeriatın öncelikli kılınması ile örselenen bu irfan geleneğinin cemiyet ve insan hayatı için ne kadar önemli olduğunu vurgulayarak Bektâşî geleneğe tarihi ve sosyolojik olarak toplum içerisinde yer açmaktadır. Taliplere yapılan şu öğüt şeriatın kurallar bütünündense irfan geleneği içinden bir eylem ve söylem geliştirilmeye çalışıldığını açıkça göstermektedir:

“Nasil istersen öyle ol, elbette Allah kerem sahibidir. Eğer günah işledin ise, onda da senin için beis yoktur. Yalnız iki büyük kabihadan sakın; onlara ebeden takarrüb etme. Allah’a şirk koşma! Halkı ızırâr etme!”<sup>56</sup>

Tasavvufun konu ve amaç olarak insanı merkez edinmesi ve bu açıdan bir tür psikoloji ve sosyal psikoloji geliştirmiş olmasına<sup>57</sup> Muhibban’da adeta vurgu yapılmasının bir anlamı da Bektâşî -Alevî çevrelerin resmî İslam karşısında tekfir edilerek dışlandıkları uzun tarihsel düzleme gönderme yapılarak kadim irfan geleneğinden ne kadar uzaklaşıldığını dolayısıyla söz konusu çevrelere bakış açısının ne denli problemleri bir hal aldığını göstermeye de yönelik olmalıdır.<sup>58</sup>

54 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, ss. 2-3.

55 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, ss. 2-3

56 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, ss. 2-3.

57 Mustafa Kara, *Derişin Hayatı Sûfinin Kelâmı Hal Tercümelere Tarikatlar İstılahları*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 15.

58 “O sebeple ednâ menzilede görünen en fakir u hakir bir kimsenin bile mükerrerem u muh-

Çünkü bildin müminin kalbinde Beytullah var  
Niçin izzet etmedin ol beyte kim Allah var  
Her ne var Âdem'de var, Âdem'den iste Hakk sen!  
Olma İblis şakî Âdem'de sırrullah var!...<sup>59</sup>

Rıza Tevfik, Şeyh İbrahim Efendi'ye dayanarak kaleme aldığı söz konusu bu yazısında onun tasavvufu "*İşte kalb-i müminin arş-ı rahman olmasını bu mertebe-i ihlâsa varmak demektir ki bi-hakkın tasavvuf odur*" şeklindeki tarifine yer vermiştir.<sup>60</sup> O, ancak bu sayede "*İnsan-ı kâmil*" "*kutbiyyet mertebesine*" erişilebileceği inancındadır.<sup>61</sup>

Muhibban, hemen birçok konuda ulema ile meşâyihin, şeriat ile tasavvufun çatışma alanlarına dikkat çekmiş ve bu tarihi vakianın Müslümanlar açısından olumsuz sonuçlar doğura geldiğini ifade etmiştir. Muhibban'ın değindiği bu türden konulardan birisi de Abdul Cabbar Sırrı tarafından yazılan "*Levh-i Mahfuz ve İlm-i Mekkûn*" başlıklı yazıda ele alınan meselelerdir. "*Pek büyük ulemâ-yı İslâm'ın ve mutasavvifinin*" mesleğidir denilerek ulemanın ve tasavvufi çevrelerin çoğunluğuna bu konuların kapatıldığı anlaşılmaktadır. Hz. Âdemin seferi, Hz. Süleyman'ın mührü, Velayet-i Ali, Hüccetü'l-baliğ gibi meselelerin bu "*sırru'l-esrar, kenz-i mahfi addedilen*" ilimden telakki edildiği kaydedilmiştir. Bu ilimde İmam Ali, imam Cafer-i Sadık gibi on iki imamın büyüklerinin ve Şeyhü'l-ekber Muhyiddin Arabî gibi mümtaz simaların en üst derecelere çıktıkları belirtilmiştir.<sup>62</sup>

Zahirin hemen her alanda ve anlamda batını boğduğu, ona yaşama alanı tanımadığı, cüz'i akıl ve beşeri ilimlerle izah edilemeyen her şeyin yadsınmaya başlandığı bu zamana isyan eden yazar bu durumu şöyle ifade etmiştir:

"Ve şimdi görüyoruz ki imansız ümmetlik devri beşeri elim ü feci gayrı-kabil felaket ve vahşetlere sürükledikçe insanlığın meskeni mağaralarda olan devrin kıymet-i refah ve saadetine hasret çekmek bile bir zevk-i teselli bahşediyor."<sup>63</sup>

terem tutulması lüzumuna itikad eder; çünkü her menzilenin ve her mertebenin kendine göre bir mazhariyeti vardır ve o mazhariyet de cilve-i Hakkbeddâr u âşikardur. Binaen aleyh herkese izzet etmelidir." Bk. Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 2.

59 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 2.

60 "Tasavvuf her nefeste şark'a ve garb'a erişmektir. Tasavvuf bu kavim-i halka nıgehban olmağa derler." Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 2.

61 "Halk için (gavs-ı a'zam) yani (en büyük yardımcı) olur, her dakika şark ve garb'a himmeti vâsıl olabilir. Bütün bu cihan halkına nıgehbanlık eder... İstilahta (erenler) dediğimiz kimse-ler bu gibi insanlardır." Bk. Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 2.

62 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 2.

63 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 3; "Elbette ve elbette ilmi cifrin

Yazara göre bu tür bâtnî ilimle uğraşmak “*Mekteb-i Alî*” olmuştur. Bunun içindir ki “*Ali ulûm-ı evvelîn ve ahîrine mazhar ve bu silsilenin hücceti de bu mazhariyete veraseti addedilmiştir.*” Yazar bu ilmin sırrını anlayacak, mana derinliğine ulaşacak zaman ve mekânın kalmayışının, İslam toplumunun sığlaşması ve tefekkür edememesiyle sonuçlandığını ise şu dizelerle aktarmıştır:

“Biz birçok köklü ve süzülü fikirler görüyoruz ki menşei ilmi cürufa bağlıdır. Zaten sırr-ı hurûf ile başlayan Kur’ân-ı Kerim ümmetine bu girizgâhı vermiştir.”<sup>64</sup>

Gizli ilimlere dair yapılan bu tafsilatlı açıklamalardan birçok bâtnî akımı bünyesinde toplamak suretiyle sulandırıldığı ve kadim irfan geleneğinden uzaklaştığı iddia edilen Bektâşî geleneğine ait birtakım inanç ve ritüellere meşruiyet kazandırmanın hesaplandığı da düşünülebilir. Nitekim yazarın bu ilimlerin menşeiini On iki İmam’ın büyüklerine dayandırması, bu bağlamda değerlendirilebilir.

Yazının devamında Bektâşî ve Alevî nefeslerinde sırrın inanç ve zihin dünyası içerisindeki büyük yerine işaret ederek, şeriat ile din dışı addedilen ıstılahlarının Bâtnî ilimlerle bilinebileceğini dolayısıyla zahiri bir yol izleyen “*Yezid*”lerin bu sırrı anlayamayacaklarını ifade etmiştir:

Ne bilsin bu sırrı Yezid ü Mervan  
Hep varımı Hakk’a verdim bu gece<sup>65</sup>

Başka bir yerde ise şeriatın zahiri ibadetleriyle Hakk’a yakın olunamayacağı şu şekilde ifade edilmiştir:

Münkir olan bizden kaçır arı biziz gül bizdedir.  
Âdem vardır kalbi semiz alır abdest olmaz temiz...  
Yeryüzünün çiçeği yiz tekyelerin kucağı yiz  
Hacı Bektaş küçüğü yiz ayin-i erkân yol bizdedir.<sup>66</sup>

Sırta ermek yol ve erkânda önemli bir yer tutmakta ve yolun sonunda Hakk’ın cemali temaşa edilebilmektedir:

Hey erenler çün bu sırrı dinledim...

---

fikri din üzerindeki izlerini görmek ve anlamak mecburiyeti mutlakasındadır. Bu ilim-bilâ netice de olsa- mademki anlaşılmayınca tarih-i İslam ebediyyen meçhul kalacaktır.” Bk. Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 4.

64 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 4.

65 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 5.

66 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 5.

Huzur-ı mürşide erdim bu gece  
 Mürşid Muhammed bildim yolumu  
 Rehberim Ali'dir bildim şahımı...  
 Pir Sultan'ım Hakk'a niyaz ederim  
 Erenler râhına doğru giderim  
 Küllî varım Hakk'a tefviz ederim  
 Hakk'ın cemalin gördüm bu gece<sup>67</sup>

Hz. Ali, on sekiz bin âlemde görünebilen, her türlü sırta bürünebilen dolayısıyla bilinmez pek çok şeyi bilinir kılan bir rehberdir.

Alim Döldül'e binmiş süvaridir.  
 On sekiz bin âlem mevcut görünür  
 Âlim olan her sırlara bürünür.  
 Dediler, dediler, sersem dediler  
 "Sersem dediler" derler ki bu yolum sırdır.  
 Alim sırdır Muhammed dahi nurdur<sup>68</sup>

Bu hususta son olarak Muhibban'ın, şifahî (sözlü) geleneğin yazı ve yazıyı kontrol eden resmî ideolojinin karşısında zahir batın kısılcığında olduğu gibi nasıl zamana yenik düştüğünü ve nihayet şifahi olarak dilden dile, gönülden gönüle aktarıla gelen Bektâşî ve Alevî nefeslerinin nasıl kaybolduklarına dikkat çeken yaklaşımına yer verilecektir. Buna göre Muhibban, tekkelerde ibadet arasında, muhabbet esnasında, okunan çalınan parçaların, en ehemmiyetli beste ve nefeslerin kaybolup gittiğini, eğer böylesi bir çalışma yapılmazsa kısa bir süre içinde birçoklarının daha mahvolacağını ifade etmiştir. Aslında burada edilen "*Bir şeyin alıcısı olmaz ise satıcısı görünmeyeceği tabiidir.*" sözü Bektâşîliğin geldiği son noktayı gösteren önemli bir ifadedir. Dikkatimizi çeken önemli bir husus da böylesi bir çalışmanın Kadîrî tarikinden Fatih'te Nişancı-i Cedîd Mehmed Paşa dergâhu şeyhinin biraderi musikî şinas Şeyhzade İzzeddin Bey'den yardım istenmesi, bu zatın da Acem namıyla dört-beş yüz seneden beri tekkelerde musiki tahsili esnasında okuna geldiği tevatüren sabit olan parçaları derlemesidir. Bu durum hem tarikatlar arasındaki dayanışmaya hem de Muhibban'ın daha en başından beri diğer tarikatlara açık olan tutumuyla da ilgili olmalıdır.<sup>69</sup>

#### 4. Sosyal ve Toplumsal konular üzerinden Tarikatı Savunma Çabaları

Gerek modernleşme ve sekülerleşme hamleleri gerekse Osmanlı müesseselerinin çağın gerisinde kalmaları ve ihtiyaca cevap verememeleri

67 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 5.

68 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 5.

69 Muhibban, Yıl 2, sayı: 4, 1 Nisan Cuma 1329/ 14 Nisan 1913, s. 135.

ile özdeşleştirilen yozlaşma, bozulma iddiaları karşısında Muhibban, tekke ve zaviyeleri, tarikat müessesesini hararetle savunurken görülmektedir. Muhibban, özellikle Batı kavram ve kuramları zaviyesinden yaklaşılmak suretiyle tamamıyla zahiri, laik ve seküler düşüncelerle tarikatlara yüklenilmesine karşı çıkmıştır. Nitekim "*Tekyeler Teşkilatı Ve Terbiye-i İctimâiyemizde Tesirâtı*" başlıklı yazıda Halil Bey, o zamanı esir alan Batı hayranlığı ve taklitçiliğini ağır bir dille eleştirmiş bu bakış açısıyla yerli değerlerin örselenmesine tepki göstermiştir.<sup>70</sup> "*Demek, tekâmül-i medenide de kanun-ı asli: mevcudu ıslah ve ikmal imiş*" diyen yazar, "*Bize asrî insan olabilmek için mutlaka Avrupa'laşmak lazım* gibi geliyor." ifadeleriyle hali hazırda mevcut bulunan yerli değerlerin, ürünlerin bırakılarak Batı'da üretilen ve fason olarak kullanılan mamüllere itibar edilmesini eleştirmiştir.<sup>71</sup> Bu girizgâhtan sonra sözü ustaca tekke ve zaviyelere getiren yazar okuyucuyu daha en baştan, devlet, toplum ve birey hayatı ile özdeşleşmiş olan tekkelerin vazgeçilemez müesseseler olduğunu kabule sevk etmek istemiştir. İşe tekkelere yöneltilen ağır eleştiri ve suçlamalar ile başlayan yazar, "*Tekyelerimiz! ... Bilmem, çok insandan işittim ki bu ocakların miknet ü zillet neşreden birer çukur, olduğunu söylüyorlar... Acaba öyle mi? Bir bakıma göre öyle de çünkü orada bâd-ı hevâ (bedava) yemek gibi bir şey de görünüyor... Görünüyor amma, işte o kadar. Öyle görenler, bir kere gitse baksalar sahihten orası öyle mi?*" diye sormaktadır. Sorusunu kendisi cevaplayan yazar doğrusunun böyle olmadığı, ancak tekkelerin aynı zamanda muhtacın, yoksulun kurtarıcısı ve hamisi, zayıfın yarasına bir merhem ocağı olduğunu kaydetmiştir. Osmanlı toplumunda hayatın "*Avrupa'daki gibi inhisâr altında...*" olmadığı burada herkesin az ya da çok kendi başına müstakil toprağı, malikâne-i hayatının olduğu oysaki Avrupa'da böylesi bir saadetin olmadığı ifade edilmiştir. Yazar "*Avrupa saadetten mahrum kaldığı için halkı*

70 "Biz Türkler, Avrupa tekâmül-i medenisi diye bir şey görüyoruz. Ah biz de onlar gibi olsak diye özenmek istiyoruz. Bir misal olarak diyelim: Anadolu'nun özü tosun evlatları Yörük ve Zeybeklerin giydiği kısa çakşırılarını-bir gün oldu ki- hükümet memurları men' etti. Giyenleri şehre sokmadı. O zamandan şimdiye kadar seneler geçti. Ne zeybek çakşırını eksildi ne de bu yüzden fazla bir aferin kazandık. Hâlbuki bunlara baldırı çıplak diye alay eden efendiler şimdi görüyorlar ki en medeni İngiliz kavminin İskoç tabuları İstanbul'da bir karış don değil, fistanla ve dunsuz dolaşiyor ve kimse de bunu hilâf-ı medeniyet telakki etmiyor." Bk. Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 28 Ocak 1919, ss. 7-8.

71 "Durup dururken hatırıma bir kibarlık damlar, alafranga olacağımız tutuverir. Ne yapmalı? Ankara balı gibi dünyanın en nefis çiçeklerinin bu mahsul-ü şâhânesini bırakırız da Belçika'dan reçel, en saf ve miskin tereyağlarımız varken bilmem nerenin kokmuş, küflü peynirini, Paris lağımlarından toplanan kokulu sabunları, lavantaları, leşlerden, cifelerden, bi'l-kimya istihsal edilen türlü türlü mevâdd-ı gıdâiyenin kurşun yıldızlar içinden çıkan boyalı şeylerini yemekle içimizde adeta bir gurur-ı terakkî doğar. İşte bizim asrîlik hep böyle!..." Bk. Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 28 Ocak 1919, ss. 7-8.

*birbirini yiyor, daha da yiyecek! Belki son nazariyelerine göre "müttehid ve müsterek" yaşamak çarelerini bulacak. Bu çare ise bir fikirde, bir rotada, bir usûl-i hayatta yaşamak isteyen insanların bir mahallede, bir köyde istedikleri gibi yaşamak zevkidir.*" diyen yazar işte bu ileri, çare olarak düşünülen yaşam tarzının Osmanlı toplumunun davar olan tekkelerin hayatı olduğunu kaydetmiştir.<sup>72</sup> Eğer Avrupa medeniyetinin geldiği son nokta birlikte, müsterek ibadethanelere sıkışmak ise biz onu çoktan kurmuş, işletmiş ve yaşamışız diyen yazar, böylece tekke hayatının modern Avrupa'nın geldiği son nokta olduğunu tespit etmekte oysaki tekkeler sayesinde bu yaşam çizgisinin asırlardır Osmanlı ülkesinde yaşandığını ileri sürmüştür. Şu halde tekkenin modernleşme döneminde bile varlığına meşruiyet kazandırılmış olmaktadır. Nitekim yazar, devamında yazısının ana temasının bu dönemde tekkelerin varlığı ve meşruiyetini sorgulayan çevrelere karşı bir cevap olduğunu açıkça ortaya koyarak, nassa dayanmak suretiyle, "Allah'a olan yollar, insanların adedi kadar çoktur!" hadisi şerifini zikretmiştir. Yazar tekkeleri, "Birer terbiye-i fikriyye ve maneviyye ocakları" olduğunu buraların hiçbir zorlama olmaksızın "Bir fikrin sâlikine, sâlikin kabiliyet u istidadına göre vicdanının temâyülatını tatmin edecek bir nûr-ı iman doldurur." yerler olduğu şeklinde tarif etmiştir.<sup>73</sup>

Bazı tekkelerin "Hürriyet-i fikriyye"de sınır tanımayan yerler olduğu, bazılarında şeriata zerre kadar tecavüze imkân bulunmadığı, bu iki sınır arasında muhtelif derecelerde fikirler için muhtelif mezheplere göre bir "Tekke mihrabı" bir "Mabed-i mefkûre" bulmanın zor olmadığı dolayısıyla dileyen herkesin istediği yolda "Şâd u handan, mesud-ı devran" oldukları kaydedilmiştir. Tekkelerin ayin biçimlerinin farklılığının bir sorun teşkil etmediği belirtilen yazıda "Ehli tarikat indinde bütün tarikatlar haktır. Yekdiğerini lev mü teşnî imkânı katiyen yoktur... Kâdirî yolu... Mevlevî yolu... Gülşenî yolu... Bektaşî yolu... bu yollarda gidenler hep bir merkeze ulaşmışlar ve ulaşmak için gitmişler. Herkes... maksuda bir yoldan gidemezdi. Çünkü herkes bir köylü, bir şehirli değildi." denilmiştir.

Yazar Avrupa'nın içine düştüğü mutsuz cemiyet hayatından kurtulmak isteyen bir Türkiye gençliğini de peşinen tekkelerin manevî teşkilatına sarılmaya çağırmıştır. Ancak bu suretle ahlaklarının kemale ereceği kaydedilmiştir:

72 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 28 Ocak 1919, ss. 7-8.

73 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 28 Ocak 1919, ss. 7-8.

Zira “Tekke ruhun en hassas noktalarına daha mahrem, daha ince daha kolay nüfuz edebilir. Çünkü burada ahd edenin yalnız kulağına söylenen bir “sırr-ı hürriyet” bir “insanîyet” kelimesi vardır.”<sup>74</sup>

Yazarın en önemli çıkışlarından birisi de İslâmî vahdet inancını takip eden yabancıların kilise etrafında bir tevhid hayaline düşmüşken “*Biz de yıkılmaz kalelerimizi taklit uğrunda harabe ve viranelere çeviriyoruz.*” eleştirisiidir. Zira bu Batı baskısıyla giderek modernleşme ve sekülerleşme çabaları altında devlet ve toplum tarafından dışlanan tekkelerin bu haline karşı bir isyan niteliği taşımaktadır. Nitekim yazar bu asırdaki medeniyet zihniyetinin temel gayesinin “*commun, müttehid= ve müşterek*” yaşamayı ön gördüğünü oysaki tekkelerin asırlardan beri bu hasletleri tatbik edegelmiş ve beşerin en insani emellerini korumaya almış yegâne kurumlar olduklarını kaydetmiştir.<sup>75</sup> Bu dönemde tekkelerin manastırlara benzetilmesini “*En kızıl bir cehalet*” olarak niteleyen yazar, manastırların ruhbanîyet izhar eden yerler olduğunu oysaki tekkelerin “*Masdar-ı fazîlet*” olduklarını belirtmiştir.<sup>76</sup> Söz konusu bu yazı, dönemin tekke ve tarikatlarına toplumun özellikle de devlet ricali ve eğitimli aydın kesimin genel bakışını ortaya koyması açısından önemlidir. Yazarın tekkelere yönelik Batı kaynaklı eleştirilere Batılı değerler ve müesseseler üzerinden son derece mesnetli cevaplar üretebilmiş olması dikkatten kaçmamaktadır. Yaptığı tarihi ve sosyolojik analiz ise hem tekkelerin kadim varlığının anlam ve mahiyetini ortaya koyarak onu yüceltmekte hem de modern cemiyet hayatında dahi bu kurumlardan vazgeçilemeyeceğini, meşruîyetinin sorgulanamayacağını ortaya koymaktadır.<sup>77</sup>

“*Dervişin İbadeti*” başlıklı başka bir yazıda da Muhibban’ın derviş algısı ortaya konularak, söz konusu derviş tipolojisinin modern devlet ve toplum hayatında bile ne denliyeri doldurulamaz erdemli bir zümreye işaret ettiği izaha çalışılmıştır. Söz konusu yazıda öncelikle dikkatimizi çeken şey, dervişin tanımlanması esnasında kullanılan ifadelerdir. Zira bu derviş tanımı Meşrutîyet çağında hürriyetçi hatta inkılapçı bir insan tipolojisine işaret etmektedir. Buna göre derviş, “*Şahsı hür, vicdanı hür, efâli...efkârı hür, kayd-ı mâsivâdan âzâde (yani Allah’tan başka kimseye boyun bükmeven) insan demektir.*”

74 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 28 Ocak 1919, ss. 7-8; “Şimdi de görüyoruz, eskiden de biliriz, memleketimizde ahlakı takviye eden insanlara hürmet etmeği, hukuk-ı hayvanâta bile şefkati, irfana perestîşi teavün ve tesânüde koşmayı emr-i ihzar eden, milletin ruhuna nefha-i şîr ve rikkat veren bu dârin evlatları idi...” Bk. Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 28 Ocak 1919, ss. 7-8.

75 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 28 Ocak 1919, ss. 7-8

76 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 28 Ocak 1919, ss. 7-8.

77 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 28 Ocak 1919, ss. 7-8.

Yazara göre iyi bir derviş “*Dünyanın en ekmel numune-i insaniyetidir.*” Hatta yazar “*Biz (derviş haslet) diye en pısrık kılıbık ahlakı taovif ederiz.*” diyerek devlet ve toplum içerisindeki tarihi algıya da itiraz etmiştir.<sup>78</sup>

Bu itirazdan bile Muhibban yazarının kafasında çağa daha uygun bir derviş tipolojisini arzuladığı açıktır. Zira tarikatların birer atalet yuvası, miskinler ordusu oluşturduğu hayata dair hiçbir terakki emaresi göstermediği yolundaki eleştirileri<sup>79</sup> karşılamaya yönelik olduğu anlaşılan bu yazıda geçmişte dervişlerin iki sınıf oldukları ifade edilmiştir. Bunlar “*Ulu’l-azm mütefekkirler ve mukallitler*”dir. Her iki grup da “*keşkül ü bedest seyr ü sefer*” olarak nitelenmişlerdir. Zümre-i mütefekkirinin gittiği yerlerde “*Neşr u feyz ve saadet, yoksullara yardım, hastalara şifalar bahşeder; lokma-i nâni her halde ihtisası olan bir sanatla temine muvaffak olur.*” denilmektedir.<sup>80</sup> Bunların sedefkâr, elmas tıraşçılık, marangozluk, kunduracılık, demircilik gibi her yerde geçen sanatlardan birine hakkıyla vâkıf oldukları ve lokmalarını alın teri ile kazandıkları kaydedilmiştir.<sup>81</sup> Bu derviş tipolojisinin sosyal ve içtimai hayat içerisinde üretici ve inşa edici bir pozisyon taşıdığı gözlerden kaçmamaktadır.

Aslında yazarın kadim tarikat ve tasavvuf algısına işaret ederek modernite ile gelen noktada tekke ve zaviyelerde toplanan ve çoktan üreticilikten tamamıyla tüketiciliğe dönüşmüş derviş ve tarikat algısının artık yaşamayacağını izaha çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim yazar, bu durumu “*Tarih bize öyle büyük mürşidler gösterir ki yediği bir lokma ekmeği mutlaka alınının teriyle suladığı bir avuç topraktan çıkarmıştır.*” gibi geçmişi hayırla ve övgüyle yâd eden bir cümleyle ifade etmiştir. I. Dünya savaşı yıllarında ülkenin içine düştüğü fakru zarurete dikkat çeken yazar, ümmet topluca elde keşkül ile “*Mevlâ dost*” diye dilenmeye çıkacağı benziyor diyerek çıkış yolu olarak dervişlerin eskisi gibi bir zanaat sahibi olmaları hatta halka da ön yol

78 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, ss. 6-7.

79 Kara, *Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 570-571; Özer, *Tekke ve Tarikat Islahatları*, s. 55.

80 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 7.

81 16 Yüzyıl Bayrami meşâyihinden Akhisarlı Şeyh İsâ dervişlerin kendi kazançlarıyla geçinmelerinin önemini şöyle izah etmiştir: “*Ve benim evladım ilmi tahsil iderken sanat öğrensinler. Hiç sanatsız olmasınlar. Sanatı olmayanların fi’l-dünyâ zillet çekmeleri eksik değildir. Ve sanatsızlık kişiyi nâ-merde muhtaç eyler. Ve âzade iken kul eyler. Benim evladım ar itmesünler sanat öğrenmeye.*” Akhisarlı Şeyh İsâ Menâkıbnâmesi, (Haz. Sezai Küçük - Ramazan Muslu), Aşîyan Yayınları, Sakarya 2003, s. 250; Emir Buhari de Kudüs medreselerinin birinde kendisine verilen bir odada kalmış, ancak kendisine ikram edilen yemeği vakıf ekmeğidir diyerek yememiş, burada yazıcılık işi yaparak, para kazanmak suretiyle geçimini temin etmiştir. Bk. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tâççı, *Emir Buhari*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 5.



olmalarını göstermiştir.<sup>82</sup> Yani bir iş görmeyen, sosyo-ekonomik bir değer üretmeyen dervişlere Allah için sadaka verilmesi doğru bulunmamıştır. Bu bir taraftan 12-13. yüzyıllardaki kadim derviş tipolojisine, tarikat ve tasavvuf değerlerine dönülmek istenmesine bir taraftan da modernleşme ile birlikte giderek seküler ve materyalist bir yaşam algısına bürünen cemiyet hayatı içerisinde tutunabilme mücadelesine işaret etmektedir. Nitekim Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar Bey tarafından kaleme alınan bir yazıda tarikat yol ve erkânı içerisinde önemli yer tutan bazı ıstılahların dönemin siyasi ve içtimai yapısı içinde nasıl örselendiğini göstermesi açısından önemli bir örnek niteliği taşımaktadır. Gümülcine mebusu Hoca Fehmi Efendi, gazetelerde yer alan bazı yazıları ve görüşleri özellikle de tarikatların aşure geleneğine olan muhalefeti nedeniyle ağır bir dille eleştirilmiştir.<sup>83</sup> Devr-i İstibdad da mektep muallimi gibi davranmakla suçlanan Hoca Fehmi Efendi'nin İstanbul'da koleranın arttığına dair görüşleri üzerinde özellikle durulmuştur:

“İstanbul'da kolera gittikçe ziyadeleşiyor imiş. Muharrem'in de onu gelmiş, dervişler tekyelerde aşure pişirecekler, cins, ve mezhep ayırmadan zenginine fakirine bakmadan herkese yollayacaklar, yedirecekler sonra hasta olacaklar; koleranın büyümesine sebebiyet verecekler imiş. Bunun için bu sene bir yerde aşure pişirmemeli imiş. Esasen aşure pişirmek sevap birşey değilmiş. Muzırmış. Hala sizin bir arkadaşınız hoca varmış bir tekyede bol bol aşure yediğinden dolayı günlerce hasta olmuş az kaldı ölüyormuş siz bunu gözünüzle görmüşsünüz. Şu hallere binaen Evkâf Nezareti bile artık tekyelere imaretle vereceği aşure paralarını vermeyip başka yerlere vermeli imiş.”<sup>84</sup>

Hoca Fehmi Efendi'nin tarikatlar için çok önemli bir uygulama, manevi bir anlam ihtiva eden aşureye karşı bu alçaltıcı ve yasaklayıcılığı öngören çıkışı aslında bütün tekke ve tarikat olgusuna karşı alınmış bir tavır olarak

82 Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 5; “Dervişin ayarı, ilm-i hünerdir! Sorunuz: Baba derviş, hünerin ne? Eğer terziyim derse, üstünüzde giyecek bir şeyiniz varsa yamanması mümkün olan birini gösteriniz; dikerse, para verirsiniz! Ayağınıza giyecek kunduranız bulunursa veriniz, kâbil-i tamir parçalarını yapsın, yine paranız varsa ücret verirsiniz! Eğer paranız yoksa vermeyiniz! Yakanıza yapırsanız derviş değildirdir! Yine vermeyiniz! Eğer ilmim, ilmullah; sanatım sanatullahtır, derse: gâiblere karışmış düvenizi bulup ihzâr etmesini söyleyiniz... bulursa jandarmalık Hakkı diye ücret verirsiniz; paranız yoksa yine vermeyiniz zararı yoktur. O ilmullahı ile hazineler bile bulur. Eğer sanat-ı ilâhiden bahseder, altın yaparım derse, yakasına yapışım altın ver kâğıt vereyim de... Kaçarsa derviş değildirdir!” Bk. Muhibban, Yıl 3, sayı: 4, 28 Kânûnusânî 1335/ 2 Ocak 1919, s. 5.

83 “Her ay bu fakir milletten bu kadar lira alıyorsun. Seni bu makama Abdülhamid'in iradesi Rum Patrikhanesi'nin iltiması değil, iki yüz altı binden ziyade Müslüman, on üç dergâh-ı şerifi, buna göre camii şerifi, medresesi, imareti bulunan Gümülcine ahalisinin sana olan emniyet ve teveccühleri geçirmiştir.” Bk. Muhibban, Yıl 2, sayı: 2, 1 Şubat 1326/ 14 Şubat 1911, ss. 116-117.

84 Muhibban, Yıl 2, sayı: 2, 1 Şubat 1326/ 14 Şubat 1911, ss. 116-117.

görülmüştür. Nitekim ağır bir şekilde alaya alınan mebus Efendi'ye<sup>85</sup> suallerle karışık verilen şu cevap bu durumu açıkça ortaya koymaktadır:

“Aşurenin muzır olduğu muhakkak imiş, ne için her gün her saat aşure pişiren muhallebicileri men etmek için Şehremâneti'ne bir mektup yazmadınız da kaynayan aşurelerin kaldırılması için Evkâf Nezâreti'ne yalvardınız? Humma kazgan-ı şerîf diye kazganlarımızla eğleniniz? Evet, o kazganlar cidden mukaddesdir. Hem benim itikadımca o kazganın altında yanan odunlar; vazifesini bilmeyen bin insandan muhterendir.”<sup>86</sup>

Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, Hoca Fehmi Efendi'yi tarikatlarla uğraşacağına Gümilcine'de bulunan madenlerin işletilmesini ve dericiliğin ıslah edilmesini sağlamak suretiyle her üç ayda bir fiyatı yükselten Frenk derilerinden yerli esnafı kurtarmasını salık vermiştir. “*Lakin tekyelerin aşuresi gibi mühim işler dururken böyle adi şeyleri kim hatırlama getirir değil mi?*” diyerek tepkisini sert bir şekilde ortaya koyan yazar, böylece tarikat ayin ve ıstılahlarını hakir gören, dışlayan ve değersizleştirerek tarikat ve tekkeleri toplum hayatından tasfiye amacı taşıyan bu tür girişimlere karşı konan genel tavrı da ortaya koymuştur.<sup>87</sup>

Bütün tarikatlarla birlikte Bektâşî gelenekte Ehl-i Bey'in en acılı gününü anımsattığı için ayrıca bir manevi anlam ihtiva eden Muharrem'in onunda aşure pişirme geleneğine olan Hoca Fehmi Efendi'nin bu karşı tavrının, onun ulemadan bir mektep hocası gibi davranıyor olmasına bağlanması göz önüne alındığında yine resmi ideoloji ile bir çatışma zeminine işaret etmektedir.<sup>88</sup> Nitekim Ahmed Muhtar Bey son dizelerinde bu durumu daha açık bir şekilde ifade etmiştir:

“Tekye sahipleri, asıl sahiplerine güvenerek aşurelerini pişirdiler. Mersiyenin okunmadığı gün; gece kalmadı. Attılar aşureyi gövdeye; ettiler Yezid'e ve Yezidlere

85 “Aman bu ne malumat? Ne tetebbü’? Ne ince düşünüş? Ne âli bir fikir? Müslümanların terakki edeceğini imkan dâhilinde bulmayanlarımıza müjde kaht-ı ricâl olduğunu iddia edenlere teessüf. Kıyıda bucakta ne derin adamlarımız varmış? Ne kafada bir mebusumuz mevcutmuş? Yaşa koca Osmanlı mebusu Paşa! Lakin dediğim kadar yaşa...” Bk. Muhibban, Yıl 2, sayı: 2, 1 Şubat 1326/ 14 Şubat 1911, ss. 116-117.

86 Muhibban, Yıl 2, sayı: 2, 1 Şubat 1326/ 14 Şubat 1911, ss. 116-117.

87 Muhibban, Yıl 2, sayı: 2, 1 Şubat 1326/ 14 Şubat 1911, ss. 116-117.

88 Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar Bey, adı geçen mebusa yazısında da zikrettiği bu kitaptan aşağıdaki alıntılarla cevap veriyor: Meşâyih-i Rufâ'iyeye'den ve İttihat Terakki Cemiyeti azasından Bursa mebusu Tahir Bey'in yeni neşrolunan Müntehâb'ından aynen:

Kur'an tilâvetiyle Müslümanlık olmasa gerek

En Yezid'den âli ibâdın ne farkı var (Muallim Feyzî)

Dini tahkir etmeğe her kim ki add eyler mübâh

Âkıbet-i dūcâr bir nekbite bulmaz felâh (Reşad Bey). Bk. Muhibban, Yıl 2, sayı: 2, 1 şubat 1326/ 14 Şubat 1911, s. 118.

laneti. Ne oldu? Evlâd-ı Rasûl için akan o gözyaşları İstanbul'a ayn-ı rahmet oldu. Aşure ise bir nevdeva Muharrem bitmeden kolera bitti. Sizin muzır dediğiniz hal bıçak gibi o belayı kesti attı.”<sup>89</sup>

Bektâşî çevrelerin o ya da bu şekilde sık sık resmi ideolojiyle karşı karşıya geldiğini gösteren bir başka hadisede de Bektâşî çevrelerin ön yargılı davranılmak suretiyle öteden beri kovuşturulması geleneğinin<sup>90</sup> Meşrutiyet döneminde bile devam etmesine tepki gösterilmiştir. Nitekim Harputlu Zülfü Efendi'ye yazılan bir mektupta “*Hükümetin istibdatta işlediği bir kabahat meşrutiyette cenabet sayılıyor. O halde devri sabıkada olmayan bir zulüm şimdi nasıl olabiliyor?*” diye sorulmuş ve bu dönemde dahi insanların Bektaşî oldukları için kovuşturulup tutuklanmasına karşı çıkmıştır.<sup>91</sup> Bu hususa dair yaşanan bir hadiseye göre Mamuretü'l-Aziz vilayeti jandarma alayının üçüncü Malatya taburunun beşinci Akçadağ bölüğün mülazım-ı sânisinde görev yapan Bektâşî bir şahsın bir Yezid'in sözleriyle sırf Bektâşî olduğu için emekli edilerek ekmeğinden mahrum bırakıldığı hakkında Harputlu Zülfü Efendi namına yazılmış olan mektubun Muhibban'da neşredilemeyeceği ancak bu konuda yapılacak tahkikat sonucu hadise doğru ise yayınlanacağı ifade edilmiştir. Bu hadiseden öyle ya da böyle Bektâşîlerin zaman zaman devlet kademelerinden uzaklaştırılmalarının bu dönemde de sürdüğü anlaşılmaktadır.<sup>92</sup>

Sosyal ve toplumsal yaşam içerisinde tekke ve zaviyelerin içinde buldukları en önemli güçlüklerden birisi de II. Mahmut döneminden beri Vakfiye Nezareti'nin kurulmasıyla bu kurumların vakıf gelirlerine de el konulmasıydı. Nitekim “*Millet Meclisinde Tekye müzakeresi*” başlıklı yazı Vakfiye Nezareti'nin kurulmasıyla vakıf gelirlerine el konulan tekkelerin içine düştükleri sosyo-ekonomik güçlükleri ortaya koyması açısından son derece

89 Muhibban, Yıl 2, sayı: 2, 1 Şubat 1326/ 14 Şubat 1911: 117.

90 II. Mahmut döneminde Bektaşîliğin yasaklanması ardından Girit'te Kandiya dışındaki Bektaşî tekkelerinin camiye çevrilmesi ve buralarda “birer mescid ile birer mektebbinâ ve inşâ ederek ilm-i hallerin ta'lim ve şeref-i İslâmiyeti icrâetmeleri”nin sağlanması emredilmiştir. Bk. BOA. HAT. Nr. 293/17474-B, 7 Ra 1242/M. 9 Ekim 1826; II. Abdülhamit döneminde de benzer şekilde Bektaşî dergâhına ait iken artık boş olduğu bildirilen Ferecik'teki arazinin, Ma'ârif adına zapt edilerek, varidatının mahallin ibtidaimektebleri için kullanılması emredilmiştir. BOA. MF. MKT. Nr. 174/33, 26 Z 1310/ 11 Temmuz 1893. Bu hadiseler yukarıdaki olayın tarihsel zeminine işaret etmesi açısından önemlidir.

91 Muhibban, Yıl 2, sayı: 3, 3 Mart 1327/ 16 Mart 1911, s. 128.

92 Muhibban, Yıl 1, sayı: 4, 1 Nisan 1329/ 14 Nisan 1913: 135; “Otuz dört yaşında son derece cesur, namuslu, sicili temiz tam manasıyla mükemmel bir zabite memurunun, beş çocuk babası bu biçare aile reisinin, Bektâşî olmasından dolayı bir Yezidin sözleriyle emekli edilerek ekmeğinden mahrum bırakıldığı...” Muhibban, Yıl 1, sayı: 4, 1 Nisan 1329/ 14 Nisan 1913, s. 135.

önemlidir. Gelinen son noktanın kritikliği mayısın on ikinci günü dervişlerin, akli başında olan muhiplerin, ne kadar heyecanlı ve düşünceli günleri idi şeklinde duyurulmasından da anlaşılmaktadır. Zira bahsi geçen gün Meclis-i Mebusan'da dergâhların taamiye ve et tayinatının kesilip kesilmeyeceği anlaşılacaktı. Meselenin ne şekil alacağı ile ilgili toplum arasındaki söylentilere yer veren şu cümleler tekke ve tarikatların siyaset kurumunun kararlarına nedenli bağımlı hale geldiğini göstermesi yani devlet-tarikat ilişkilerinin tam anlamıyla bir patronaj ilişkisine dönüştüğünü göstermesi açısından önemlidir:

“Allah'tan başka bir kuvvetin malumu değil iken daha iki gün evvelden mahalle kahvelerinde, kahve ocaklarında, şöyle fena yapacaklar, böyle harap edecekler diye birçok boşboğaz ve gevezelerin sözleri ve bu sözlere inanan saf aptalların ahları, vahları işitiliyor idi.”<sup>93</sup>

Yazara göre, işin doğrusunu söylemek lazım ise bu işsiz adamların dindar fakat cahil olduklarından bu gevezelikleri doğaldı:

“Zira onlar ilan-ı hürriyeti müteakip gördükleri hareketin, evvela Abdülhamit'in vücudu değil; tekyelerin vücudu kalkması matlup olduğunu anlamışlar ve öyle iman etmişler idi.” Ah vah edip dövünen aptal dervişler de haklıydılar: “Çünkü o saflarda ne kadar duygusuz, ne kadar muhakemesiz olsalar, yine pekâlâ görmüşler idi ki, hürriyet olur olmaz tekyelerde birtakım tedâbir-i islahiye icra olunacak meşrutiyet namına yapılan ilk islahat; makarr-ı hilafette bulunan tekyelerin aşura parasını kesmek olmuştur.”<sup>94</sup>

Bütün bu ifadelerden anlaşılıyor ki reformist çevreler istibdat ile birlikte tekke ve tarikatların da tasfiyesini arzu ediyor ve bekliyorlardı. Tarikat çevreleri ise başlarına gelecek ve ıslah projesi olarak kendilerine sunulacak olan tasfiye politikalarının ne denli ağır faturalar çıkaracağı konusunda derin endişe taşıyorlardı. Aslında bu durum giderek sosyal ve içtimai hayatın dışına itilen tekke ve tarikatların sonuna da işaret etmekteydi. Nitekim Kastamonu mebusu Hoca Ahmet Mahir Efendi, tekke ve zaviyelerin taamiye, kurban paralarının verilmesini, Mevlevihanelere ayrılan tahsisat meselesi ve bu yerlere yöneltilen ağır eleştirileri mebusan meclisinde tarikatlar adına

93 Muhibban, Yıl 1, sayı: 6, 1 Haziran 1327/ 14 Haziran 1911, s. 149.

94 Muhibban, Yıl 1, sayı: 6, 1 Haziran 1327/ 14 Haziran 1911, s. 149); “Şehrimizde aşure parası kesilen iki yüz elli, üç yüz tekye mevcuttur. Bu tekyelerde en az yüzer derviş bulunsa İstanbul'da yalnız otuz bin kişi eder. İşte bu kadar adam; kendilerince pek mukaddes bildikleri bir tatlıdan mahrum edilmiştir... bu adedi... târikine sülûk ettirmeyi hükümetin feda etmesine karşı, hazine-i devletin de ettiği istifade senede yalnız elli sekiz lira. Çünkü bir tekyenin seneden seneye aldığı aşure parası yalnız otuz kuruştan ibaret idi... İşte ayda hazine-i devletin dört buçuk, beş lira istifadesine karşı otuz bin kişinin mahzun olmasını caiz gören kuvvetin hükümet-i hâzıra olduğuna itikat eden cahil derviş, mensup olduğu dergâhının bu defa da ekmeği, eti kesileceği(nden)... şüphe etmez idi.” Bk. Muhibban, Yıl 1, sayı: 6, 1 Haziran 1327/ 14 Haziran 1911, s. 149.

göğüslemeye çalışmıştır. Bir tekkenin gündelik ihtiyaçları, bir dervişin harcama kalemleri gibi konulara dikkat çeken Ahmet Mahir Efendi buralara tahsis edilmeye çalışılan “*yevmi yüz kuruşla*” bu teşkilatların geçimlerini sağlamayacaklarını kaydetmiştir.<sup>95</sup> O, maliye ve evkaf hazinelerinden tahsisatı olan tekke ve zaviyelerin bu gelirlerinde kesinti yapılmasına da karşı çıkmış Kastamonu’da Şeyh Şaban Veli dergâhını örnek göstererek bu dergâhın taamiyesinin indirilmesine itiraz etmiştir.<sup>96</sup>

Yazının devamında ise tarikatların zamanın dayattığı bu tür saldırılara karşı kendilerini savunmalarının reçetesi olarak gerek yerelde gerekse Mebusan Meclisi’nde tekke, tarikat çevrelerini temsil eden onların hak ve hukukunu savunan vekil ve idareci sayısını artırmaları olarak gösterilmiştir.<sup>97</sup> Zira bu tekke ve tarikatlar için modern kurum ve kurullar içerisinde yer alma, yeni devlet ve cemiyet hayatı içerisine konuşlanma gibi köklü değişiklikler ihtiva eden bir sürece de işaret etmektedir.<sup>98</sup>

95 “Şimdi bir mevlevîhane ne suretle idare olunur, onu da söyleyeyim: Her Mevlevî derviş her nerede bulunursa bulunduğu memleketin Mevlevîhane’inde yaşar, şeyhten hamam parası alır, sabun parası alır, kahve parası alır, çamaşır, gasl parası, yağ mumu parası da alır, bununla beraber haftalığı da vardır. Onu da alır. Bir Mevlevîhane’de zaman olur ki on kişi, zaman olur ki kırk kişi, zaman olur ki elli kişi bulunur. Şimdi yüz kuruşla bir Mevlevîhane idare olunur diyerek gerek hazine-i maliyeden ve gerek evkaftan bunca senelerden beri verilmeekte olan tahsisatını kesip de yalnız yevmi yüz kuruş verilsin demek nasıl doğru olur?” Bk. Muhibban, Yıl 1, sayı: 6, 1 Haziran 1327/ 14 Haziran 1911, s. 150.

96 “Bu tekeye benim nazar-ı tetkikimden geçmiş bir dergâhtır. Halvet çıkarmak Halvetîlerin esas tarikindedir. Senede hiç olmazsa müteferrikan beş yüz, altı yüz kişi gelir. Bunlar on ve daha ziyade gün halvet çıkarırlar. Böyle müddet halvet on gün, on iki günde kalmaz. Her mübarek gün, her mübarek ay, şeyhinin üzerindedir. Böyle bir dergâha ayda beş yüz kuruşla nasıl yer, geçinir, bunun kahvecisi yok mu? Derviş-i Muhammed yok mu? Hizmetçisi yok mu? O dergâhta Halvetîlere hizmet edecek adamı yok mu? Bunların topu o taamiyeden yer.” Bk. Muhibban, Yıl 1, sayı: 6, - 1 Haziran 1327/ 14 Haziran 1911, s. 151.

97 Muhibban, numara 6, ikinci sene, 1 Haziran 1327/ 14 Haziran 1911, s. 150.

98 Muhibban Yazarı, Hoca Mahir Efendi’nin Mebusan Meclisinde tekke ve tarikatları savunan tutumuna işaret ederek: “Bunları dikkatlice gözden geçirmeli yüzlerce defa okumalı ve okutmalı. Dervişler; akıllarını başına almalı. Bazı Şeyhler kıskançlıkları bırakmalı. Bir buçuk sene sonra mebus intihabında ittihad edip Hoca Ahmed Mahir Efendi (Hz.) gibi hiç olmaz ise yedi, sekiz mebus çıkarmalı. Eğer bu defa beldeye intihabında yaptığımız gibi (Adam sende banane? Kim olursa olsun) diye ehemmiyet vermez de intihab ettiğimizi tanımayız? Nasıl ümmi öğrenmiş olmaz isek gelecek devre-i ictimaiyyede bize hiç ehemmiyet veren olmaz. Tekyelerimizin hukuku tanınmaz, mahvolup gideriz. Her zaman meclis-i mebusanda tesadüf olarak böyle Bursa mebusu Mahir beyefendi Hz. Bulunmaz (o zaman)... tekyelerde tekke hayatının bittiği şeyh evlatlarının uçuruma düştüğü gündür.” Bk. Muhibban, Yıl 1, sayı: 6, 1 Haziran 1327/ 14 Haziran 1911, s. 149.

## Sonuç

Muhibban dergisi bir taraftan tasavvuf, tarikat ve tekkelerin girdiği dar boğazın diğer taraftan da II. Meşrutiyet rejimi ile ortaya çıkan özgürlükçü havanın bir mahsulü olarak ortaya çıkmıştır. Bu özgürlük ortamı Muhibban'a tasavvuf ve tarikatları özellikle II. Mahmut'tan beri örselenen ve resmi İslam karşısında ötelenen Bektâşîliği savunma fırsatı verirken aynı zamanda da tarikatlara yönelik eleştirilerin dozajının artmasına da fırsat tanımıştır. Muhibban, gerek modernleşme baskıları ile şekillenen siyasi sosyal ve ekonomik politikalarla tarikatların sosyal ve içtimai hayattan soyutlanmalarına gerekse itikadî bir takım gerekçeler gösterilerek özellikle Rafızî olmakla itham edilen tasavvufi çevrelerin ve irfan geleneklerinin meşruiyet dairesi dışına itilmelerine karşı yoğun bir mücadele vermiştir. Taassubiyet, mezhepçilik, sofuluk gibi kavramlar üzerinden bütün ayırıştırıcı ve ötekileştirici oluşumlara karşı çıkmıştır. Muhibban, insanîyetlik, erdemli insan, bütün insanların eşitliği, tarikatlar arasında ayırım yapılamayacağı ve her tasavvufi yorumun ayrı bir mana derinliğine sahip olduğu gibi kendince ilkesel kavram ve kurallar üzerinden tevhit ve birlik mesajları vermiş, tasavvuf ve tarikatlara eski itibarını yeniden kazandırmak için yoğun mesai harcamıştır.

## Kaynakça

A-Arşiv ve Süreli Yayınlar

### Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Hatt-ı Hümâyûn Tasnifi: HAT

Ma'ârif Nezareti Mektûbî Kalemî: MF. MKT

### Meşihat Arşivi (MA)

Tekke Zaviye Defteri, Nr. 1771: TZD

Tedkik-i Müellefat Müzekkire ve Tedkik-i Mesâhif-i Şerîfe Kayıt Defteri, Nr. 1784: TMM

### Muhibban Dergisi

Yıl 1: 1, 4, 6. sayılar; Yıl 2: 2, 3, 4, 5, 7-8, 9. sayılar; Yıl 3: 1, 3 ve 4. sayılar (Alıntı yapılan sayfa numaraları metin içerisinde verilmiştir)

B-Kaynak Eserler ve Araştırmalar

*Akhîsarlı Şeyh İsmâ Menâkıbnâme'si*, (Haz. Sezai Küçük - Ramazan Muslu), Aşçıyan Yayınları. Sakarya 2003.

Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh, Devlet*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer*, (haz.: Mehmet Arslan), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005.

Kara, İsmail, "Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2005.

Kara, Mustafa, " Cemiyet-i Sufiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 7, Ankara 1993, s. 335.

-----, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

-----, *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı Hal Tercümelere Tarikatlar İstihlaları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.

- Koca, Ferhat, "Mûsâ Kâzım Efendi" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 31, 2006, ss. 221-222.
- Kurnaz, Cemal ve Tatçı, Mustafa, *Emir Buhari*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Küçük, Hülya, *Kurtuluş Savaşında Bektaşiler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.
- Işık, Zekeriya, *Şeyhler ve Şahlar-Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, Çizgi Yayınları, Konya 2015.
- , "Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim-Kültür Politikaları Yoluyla Bektaşilik Ve Kızılbaşlığı Tasfiye Girişimleri (1826 Sonrası)", *Gazi Üniv. Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 76, Ankara 2015, ss. 31-53.
- Maden, Fahri, "Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektaşilik ile İlgili Yazılar, Şiirler ve Haberler", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, Ankara 2013, ss. 125-173.
- Özer, Ekrem, *Osmanlı'da Tekke ve Tarikat İslahatları-II. Mahmut Dönemi ve Sonrası*, Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2007.
- Selçuk, Hava, XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği), *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59, Ankara 2011, ss. 71-90.
- Soyyer, Yılmaz, *19. Yüzyılda Bektâşilik*, Frida Yayınları, İstanbul 2012.
- Şimşek, Halil İbrahim, "Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları", *Hitit Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, Çorum 2006, s. 7-40.
- Taşgın, Ahmet, "Alevi-Bektaşî Edebiyatında İlk Örnek: Muhibban", *Folklor/Edebiyat*, Sayı: 39, 2004/3, ss. 231-240.
- Varol, Muharrem, *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2011.
- Yolcu, Nilgün, "II. Meşrutiyet'te Yayınlanan Bektâşilikle İlgili Bir Dergi: Muhibban", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 7, Ankara 1998, ss. 37-44.





## DİN KAVRAMINA ELEŞTİREL YAKLAŞIM: WILFRED CANTWELL SMITH ÖRNEĞİ

Mehmet Şükrü ÖZKAN\*

### Özet:

Bu çalışmada Wilfred Cantwell Smith'in din kavramına yönelik eleştirileri ve oluşturduğu yeni kavramsal çerçeve incelenmektedir. O, tarihi seyir içerisinde din kavramının anlamında değişiklikler meydana geldiği ve bu değişiklikler nedeniyle din kavramının iman mefhumunu ifade etmede elverişsiz olduğu görüşlerinden yola çıkarak, iman ve birikimsel gelenek kavramlarıyla dini hayatı açıklamaya çabalamaktadır. Smith, imanı aşkın varlığın kişisel tecrübesi, birikimsel geleneği ise dini gelenekler içerisinde yer alan kutsal kaynaklar, semboller ve inanç önermeleri olarak ifade etmektedir. Bu yeni kavramsallaştırmanın dinleri ve dini hayatı anlamlandırmada farklı yansımaları olacaktır. Dolayısıyla bu durum gözetilerek çalışmanın amacı Smith'in oluşturduğu kavramsal çerçevenin mevcut olgusal gerçeklikle ne kadar uyumlu olduğunu irdelemektir.

**Anahtar kelimeler:** Birikimsel gelenek, Din, Hakikat, İman, İnanç.

### A Critical Approach To The Concept Of Religion: A Survey On Wilfred Cantwell Smith.

#### Abstract:

In this study, critics of Wilfred Cantwell Smith to the concept of religion and the recent conceptual framework formed by him are analyzed. He tries to explain the religious life through concepts of faith and cumulative tradition with reference to views that there have been changes in the meaning of religion concept within the course of the history and that the concept of religion is ineligible to describe the faith concept due to such changes. He describes faith and cumulative tradition respectively as personal experience of love, existence and divine sources, symbols and belief propositions included in religious traditions. This recent conceptualization will have different implications in interpretation of religions and religious life. Therefore; the objective of the study, in consideration of this, is to examine how compatible the conceptual framework created by Smith is with the current the factual reality.

**Key Words:** Cumulative tradition, Religion, Truth, Faith, Belief.

### Giriş

Son yüzyılda dine karşı farklı felsefi, sosyolojik ve tarihsel farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır. Epistemolojik alanda görecelilik teorileri, sosyolojik alanda küreselleşme vurgusu ve tarihi bakış açısının değişmesi bu yaklaşımların muhtevasını etkilemiştir. Yüzyılımızın en önemli dinler tarihçilerinden ve İslam bilimcilerinden biri olan W. C. Smith de din kavramından yola

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

çıkarak, kendi teorisini oluşturmuş, bu teori bağlamında mevcut dini hayatı yorumlamıştır. Epistemolojik bağlamda göreceliliği savunarak bu yorumunu pekiştirmiştir.

Smith'in din mefhumuna yaklaşımının özgün yönlerinden birisi din kavramından yola çıkarak, dinin tanımında yaptığı değişiklik ve dini hayatı farklı boyutta anlamlandırma çabasıdır. Bu açıdan bakıldığında o, din kavramına yönelik etimolojik tahlilleri ile mevcut din anlayışını farklı bir bağlamda ele almış, bu kavramın iman için elverişli tazammunlar içermediği sonucuna varmıştır. Din kavramına yönelik eleştirileri üzerine bina ettiği ikinci özgün yorumu ise din kavramı yerine kullanılması gereken farklı bir kavramsal yapı sunmasıdır. Böylece din kavramının sonradan oluşmuş yapay bir başlık olduğu sonucuna varmış, bu kavram yerine iman ve birikimsel gelenek olarak adlandırdığı yeni kavramsal çerçevesini oluşturmuştur.

Bu çalışmadaki amacımız Smith'in oluşturduğu kavramsal çerçevenin olgusal gerçeklikle ne kadar uyumlu olduğunu irdelemektir. Bu amacı gerçekleştirmede Smith'in din kavramına yönelik eleştirilerinin tutarlı olup olmadığını ve yeni kavramsal çerçevenin dini hayatı ne kadar yansıttığını tartışmak gerekmektedir. Smith'in önerdiği yeni kavramsal çerçeve ontoloji merkezli olsa da hipotezlerinin temelinde ve yaptığı ayırmda etimolojik varsayımlara dayanmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda öncelikle Smith'in din kavramına yönelik etimolojik tahlillerine, ardından oluşturduğu yeni kavramsal çerçeveye yer vereceğiz. Sonuçta onun düşüncelerine yöneltilen eleştirileri temel alarak, din kavramına yaklaşımına dair genel bir kanıya varmaya çalışacağız. Bunu yaparken belirlenen amacı aşmamak için fenomenolojik değerlendirmelere başvurmayacağız.

## Din Kavramına Eleştirel Bakış

### Etimolojik Tahlil

Din kavramının etimolojik tahlilini yapan Smith, bu kavramın Latince bir kavram olduğunu ve yüzyıllar geçtikçe geleneksel dinleri ifade eden genel bir kavrama dönüştüğünü ileri sürmektedir. Latince "*religio*" kavramından gelen "*religion*" teriminin bağlamak, birleştirmek anlamlarına geldiğini belirtmekle birlikte din kavramının bir şeyi üstlenmek, okumak ya da yapmak anlamında "*Re-legere*" kavramından da türemiş olabileceği ihtimalini göz ardı etmeyen Smith, "*religare*" kavramının bağlanmak ve insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanıldığını belirtir.<sup>1</sup> Bu durumda ona göre Augustine ve

1 W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, s. 19.

Aquinas tarafından farklı bağlamlarda kullanılan kavram, onlardan sonra işlevini iman kavramı ile bağlantılı şekilde sürdürmüş, yani “aşkın gerçekliğe insani cevap” anlamında kullanılmaya devam etmiştir.<sup>2</sup> Rönesans ile başlayan ve aydınlanma ile devam eden dönem, Smith’e göre din kavramıyla ilgili problemlerin ortaya çıktığı zaman dilimidir. Bu dönemden sonra din kavramı fikirler ve inançlar kümesini içerecek şekilde önermesel bağlamda kullanılmaya başlanmıştır.<sup>3</sup> Özellikle 18. yüzyılda yapılan doğal ve vahyedilmiş din ayrımıyla birlikte daha önceleri bireysel imanun kendisi olarak nitelenen din kavramı, vahyedilmiş şeyin ifadesi olarak algılanmaya başlanmıştır. Örneğin Katolikler, Protestan ve deistlere yönelik eleştirilerinde onların düşüncelerini ve inanç sistemlerini kastederek bu kavramı kullanmışlardır.<sup>4</sup>

Görüldüğü üzere Hristiyanlık Smith’in bu tezindeki temel örnektir. O, İsa’ya uymak anlamında ele alınabilecek Hristiyan kavramının, modern dönemde kurumsal Hristiyanlığın bir üyesi olmak olarak kabul edildiğini, böylece modern çağda yeni anlam verilerek çeşitli doktrinleri ve pratikleri içinde barındıran kurumsal bir yapı olarak anlaşıldığını ileri sürmektedir.<sup>5</sup> Bu sebeple Hristiyan imanı dünya dinleri arasında bir din olarak Hristiyanlık dini olarak anlaşılmaya başlanmıştır.<sup>6</sup> Oysa Smith, “*religio*” teriminin dindarlık anlamına geldiğini ve bireysel imanı nitelediğini belirterek, bu terimin kurumsal fenomen olan dini yapıları ya da soyut inanç sistemlerini ifade etmediğini belirtmektedir.<sup>7</sup>

Smith, din kavramı tahlilini genişleterek antik Mısırlılar, Hindular, Budistler, uzak doğulular ve en önemlisi Yahudilerin modern dönemde ortaya çıktığı şekliyle bir din kavramını kullanmadıklarını, Budizm,

2 W. Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, New York: Harper Toechbooks, 1972, s. 32. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 31. Özellikle gelenekselci ekol temsilcileri bu kök anlamdan yola çıkarak dini benzer anlamda tanımlamıştır. Ayrıntılı değerlendirme için bk. Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 130 vd.

3 W. Cantwell Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, London: The Macmillan Press, 1989, s. 115. Talal Asad, *Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion"*, *History of Religions*, Vol. 40, No. 3, 2001, s. 209.

4 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 46.

5 *a.g.e.*, s. 34.

6 *a.g.e.*, s. 33.

7 *a. g. e.*, s. 36. Smith, Schleiermacher ve Hegel gibi filozofların da kendisinin bahsettiği eleştiriler paralelinde eleştirilerde bulduklarını belirtmektedir. Bunun yanında Hristiyanlık ve diğer dinlerden farklı teolog ve düşünürlerin de din kavramını eleştirdiklerini örnek göstermektedir. Karl Barth, Emile Brunner, Paul Tillich gibi teologlar bunlardan bazılarıdır. Bkz. Smith, *The Meaning and End of Religion*, ss. 45-47, 124-126.

Hinduizm ve Taoizm gibi nitelendirmelerin Batı kaynaklı olduğunu iddia etmektedir.<sup>8</sup> Mesela Budizm terimi ona göre 19. Yüzyılda ortaya atılmış bir terimdir. Çünkü Buda'nın kurucu değil ilham edici olduğunu ve Budizm adı altında belirtilen şeyin bir yaşam biçimi olduğunu iddia etmektedir.<sup>9</sup> Ayrıca İbranicede, Yunancada, Latince, Eski Ahitte ve Yeni Ahitte İngilizce "religion" kavramıyla eşdeğer bir kavram kullanılmamıştır. Yunanlılar Tanrı ya da tanrılar hakkında düşüncelerini din olarak nitelememişlerdir. Aynı şekilde Eski Mısırlılarda da "din" ile ilgili bir kavrama rastlanılmamıştır.<sup>10</sup>

Bu değerlendirmeleri ışığında Smith'in temel iddiasını, din kavramının aslında aşkın varlıkla kişisel bağ anlamında kullanılageldiği fakat Batının kendi bakış açısıyla kurumsal dini yapıların oluşmasının temel sebebi olduğu şeklinde özetleyebiliriz. Ayrıca hiçbir dini gelenekte mevcut dini yapıları, oldukları şekliyle niteleyen bir unsurun bulunmadığı görüşünü bu düşüncesinin tamamlayıcısı olarak ifade edebiliriz. Fakat dinin farklı adlarla nitelendirilmesi noktasındaki düşüncelerine katılmakla birlikte aslında din kavramının tazammunlarının onun tasavvur ettiği gibi olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü her ne kadar kendisi kabul etmese de vahyin, belirli inanç önermeleriyle birlikte şekillendiği aşikardır. Açıkçası Smith, Hristiyan geleneğini yanlış okumakta ısrarcı görünmektedir. Bu duruma işaret eden D'Costa, modern dönem öncesi ve sonrası olarak yapılan din tanımlamasının yanlış olduğunu, dinin bireysel iman yönüne dikkat çekmesinin doğru olduğu kadar, doktrinel boyutu inkâr etmesinin yanlış olduğunu ileri sürer. Ona göre Smith'in dinin modern döneme kadar bireysel iman veya içsel dindarlık olarak anlaşıldığı ve bu dönemden sonra inanç, pratik ve değerlerle ilişkilendirilip belirli toplumla sınırlandırıldığı düşüncesi yanlış bir algı içermektedir.<sup>11</sup> Bu noktada D'Costa'nın eleştirisi Smith'in Augustine ve Aquinas'ı yanlış anladığı üzerinedir. O, Augustine ve Aquinas'ın kurumsal kilise gerçeğini ve teslis doktrinini kabul ettiğini belirterek Smith'in Augustine yorumunun yanlış olduğunu ve dinin, ortaya çıktığı andan itibaren inançla birebir ilişkili olduğunu ileri sürer. Böylece o, Smith'in hem Augustine hem de Aquinas'ın kurumsal bağlılığını ve dini, inançla özdeşleştirdiği gerçeğini

8 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 61. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 92.

9 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 24.

10 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 52 vd. Smith'in "din" kavramının diğer dinlerdeki kullanımıyla ilgili düşüncelerinin geniş değerlendirmesi için bk. Emir Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Ankara: Sarkaç Yayınları 2011, ss. 132-142.

11 D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, s. 71.

önemsemediğini belirtir.<sup>12</sup> Bu eleştiri sonraki bölümlerde, özellikle dini bakış açısıyla Smith'in kavramsallaştırmasına yönelik değerlendirmelerde bize yol gösterecektir. Fakat bu noktada belirtilmesi gereken en önemli husus, D'Costa'nın da vurguladığı gibi modern dönem öncesi ve sonrası olarak çizilen kesin anlam sınırlarının, tarihsel verilere uymadığıdır. Özellikle İslam dini ve bu gelenekte her unsuruyla dine verilen anlam, Smith'in öne sürdüğü gibi tarihsel seyir içerisinde değişiklik göstermemiştir. Hakeza sadece İslam dinine bakıldığında bu hipotezin geçerli olmadığı anlaşılacaktır.

Gelinennoktada İslam dini hakkındaki yorumları Smith'in kendi hipoteziyle çeliştiği noktasında önemli bir yere sahiptir. O, bir yandan İslam dininin bir din olarak nitelendirilmesinin Kur'an'ın ifadeleriyle ortaya çıktığını kabul etmekle birlikte, bu nitelendirmenin diğer dinlerde olduğu gibi dışarıdan değil İslam dininin kendi iç dinamiklerinden meydana geldiğini belirtmektedir.<sup>13</sup> Bu yoruma göre diğer dinlerin mevcut isimlerle nitelendirilmesi Batı aracılığıyla olmuş fakat İslam dini bu nitelermeyi kendi kutsal metninden yola çıkarak ifade etmiştir. Smith, etimolojik tahlilini bu aşamada işleve koyarak İslam dini hakkındaki düşüncelerini şekillendirmektedir. Arapça din kelimesinin boyun eğmek, itaat etmek, yol göstermek anlamlarına geldiğini belirten Smith, bu kavramın "religion" kavramına daha yakın bir kavram olduğunu söyler. Yani İslam literatüründeki dinin anlamı Smith'e göre kişisel imanun bir ifadesidir. Buna göre Kur'an'da bahsedilen İslam kavramı da kişisel bağlılığı belirtir.<sup>14</sup> Kısaca Smith İslam geleneğinin kendini sistematik doktrinler yumağı olarak sonradan şekillendirdiğini iddia ederek, İslam dinindeki din teriminin de evrimsel değişimine işaret etmektedir. Çünkü Smith, İslam dinindeki kavramların kendinden önceki kültürlerin etkisini taşıdığını, din kavramına yüklenen anlamda bu etkinin var olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Müslümanlar, diğer dinlerde olduğu gibi Tanrının kendilerine rehberlik yapacağı "İslam" diye bir şey vahyettiğine inanmaktadırlar.<sup>15</sup> Bu şekilde İslam dini geleneği diğer dinler gibi aynı süreçten geçerek bir sistem olarak din adıyla nitelenmiştir.

12 a. g. e., s. 72.

13 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 80, 84.

14 a. g. e., s. 110. Kur'an'da din kavramı ile ilgili geniş bilgi için bk. İ. Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2002.

15 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 126. Smith'in İslam dini hakkındaki bu konuda ve farklı konulardaki düşünceleri için bk. W. Cantwell Smith *on Understanding Islam; Selected Studies*, ed. J. Vaardenburg, Mouton Publishers, The Hauge, 1981.

Smith, din kavramı tahlilinde doğru hususlara değinse de dinin kendisi hakkındaki yorumlarında, daha sonra ayrıntılı olarak görüleceği gibi dinlerin kendisi ya da din mensupları tarafından kabul görmeyecek noktalara varmaktadır. Dinlerin kendi dinamiklerine baktığında mevcut dini yapıların nitelendirme bakımından belli adlarla ortaya çıkamayacağını iddia ederken, İslam dininin farklı özelliğini fark etmiştir. Aslında bu noktaya kadar hipotezinde haklılık payı vardır. Fakat kendiyile çelişme tehlikesini fark etmiş ve bu nedenle hem İslam kavramını tek bir bağlamda ele almış hem de vahyi inkâr noktasına varmıştır. Objektiflik ilkesince hareket ettiği varsayılsa bile tüm dini gelenekleri aynı çizgide değerlendirmenin ne kadar imkân dâhilinde olduğu tartışmaya açık bir husustur. Hasılı İslam dini yorumlarında çıkmaz içinde olduğu görülmektedir. Çünkü İslam kavramına sadece kişisel bağlılık olarak bakarak, hem kavramı hem de dinin diğer boyutlarını tek bir bağlama indirgemıştır.

### **Din Kavramının Elverişsizliği**

Din kavramının etimolojik tahlilini yapan Smith bu kavramın insanlığın iman olgusunu ifade etmede ne kadar elverişli olduğunu tartışmaya açmaktadır. İlk aşamada öne sürdüğü iddia din teriminin iman gerçeğini tam olarak ifade edemediğidir.<sup>16</sup> Ona göre yaşanan bireysel iman, din kavramıyla kuşatılamayacak özelliktedir. O, bu söylemi mevcut din kavramının imanın kendisini sınırladığı gerekçesiyle iman olgusuna düşman bir kavram olduğu noktasına vardırır.<sup>17</sup> Kısaca bireysel imanı somutlaştırma olarak nitelendirilebilecek Batı Hıristiyan kavramsallaştırmasının elverişsiz olduğu görüşü temelinde Smith, Hinduizm, Budizm, İslam adlarıyla belirli tanımlamalara hapsedilen dini olguların, bireysel imanı tam olarak yansıtmadığını, çünkü her hangi bir imanı önermesel yargılar bütününe içerisinde tanımlamanın, bireylerin iman özgürlüğünü sınırlandırmak anlamına geleceğini ileri sürer.<sup>18</sup> Mesela Budistlerin imanının Budizm olarak isimlendirilen şeye bakılarak anlaşılamayacağına inanmaktadır. Yani sadece doktrin, ibadet, sanat vs. unsurlardan oluşan dini yapı, imanın kendisini belirtmemektedir. Dolayısıyla Budizm olarak nitelenen somut yapı tam olarak Budist imanını yansıtmaz.<sup>19</sup> Bu sebeple o, mevcut anlamıyla din

16 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 128.

17 a. g. e., s. 19.

18 a. g. e., s. 144.

19 W. Cantwell Smith, "Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, s. 171.

ve dinler terimlerinin imanı ifade etmede faydasız, kullanışsız ve yetersiz olduklarını düşünmektedir.<sup>20</sup>

İkinci aşamada Smith, din kavramının hem inanan açısından hem de din araştırmacısı açısından yetersiz bir kavram olduğunu savunmaktadır.<sup>21</sup> Çünkü içerdiği anlam açısından değişikliğe uğrayan bu kavram sebebiyle iman sahibi, inandığı şeyde aşkın boyut yerine dünyevi boyuta odaklanmış, din araştırmacısı ise imanı, kurumsal olarak şekillenen dış görünüşle tanımlamıştır.<sup>22</sup> Batı dünyasında şimdiye kadar yapılan değerlendirmeler, sembol, kurum, doktrin ve pratiklerden oluşan unsurlar aracılığıyla yapılmıştır. Fakat bu unsurlar tek başına gerçek manada imanun kendisi değildir. İmanla şekillenen bir hayat sistemlerle alakalı değil bireylerle ilgili bir şeydir.<sup>23</sup> Bir başka iman sahibini değerlendiren bir kimse, din kavramından hareket ettiği zaman diğerinin çelişik önermelere inandığı yorumu üzerinden onu inançsızlıkla itham edecektir. Sadece doktrinal sistemlerin açıklanmasıyla ilgilenecek olan bir araştırmacı da imanun bireysel unsurlarını görmezden gelecektir. Böylece Smith, din araştırmacısının, iman olgusunu teorik düzeyde araştırmasının imanı yaşayan bir gerçek olma özelliğinden uzaklaştırmak anlamına geleceğini düşünmektedir. Böylece aşkın alanla bireysel ilişki görmezden gelinecektir.<sup>24</sup>

Smith'in din kavramın iman olgusunu yani insanlığın bireysel iman yaşantısını ifade etmede elverişsiz ve yetersiz olduğu görüşüne karşılık, din kavramının iman kavramını kapsayan niteliğine ve imanun bütün yönleriyle din kavramı içerisinde bulunduğu işaret edilebilir. Mesela Wiebe'ye göre dini geleneklerin sadece içsel iman yaşantısıyla değerlendirilemeyeceği aşikârdır.<sup>25</sup> İman her ne kadar doğrudan gözlemlenemese de, gelenekler bize onun doğası hakkında ipuçları vermektedir. Bu nedenle imanı tek unsur sayan Smith'in görüşü dinler açısından kabul edilemez bir niteliktedir. Bu durumda aslında onun iddia ettiğinin aksine, karşılaştırmalı din çalışmasının araştırmacısının

20 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 121. Smith'in bu eleştirilerden sonra oluşturduğu kavramsal çerçevenin, bu eleştiri üzerine temellendirildiğine yönelik yorum için Bk. T. Ling, "The Major Religious Traditions: Recent Re-Assessments", *Religious Studies*, c. 1, S. 2, 1966, s. 251vd.tiği öne sürülebilir. kısaca le esi

21 a. g. e., s. 131.

22 Donald Wiebe, "The Role of 'Belief' in the Study of Religion: A Response to W. C. Smith", *Numen*, Vol. 26, No. 2, 1979, s. 240.

23 W. Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither and Why?", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed.: W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, s. 143.

24 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 136.

25 Wiebe, s. 241.

objektif gözlemleri de tamamen subjektif seviyeye indirgenmiş olacaktır. Bu paralelde Ninian Smart, din kavramının özünün birey ve Tanrı arasındaki ilişki olarak tanımlanmasının bazı doğu dinlerince kabul görmeyecek bir anlayış olduğunu belirtmektedir.<sup>26</sup> Dindar kişi, her hangi bir dini gelenek içerisinde yer alan çeşitli doktrinleri benimseyen ve onlara iman eden kişi demektir. Hasılı Smith'in, din kavramının içini boşalttığı, aynı zamanda aşkın olduğuna inanılan prensiplerin de fonksiyonlarını iptal ettiği öne sürülebilir. Kısaca bir dindarın Smith'in iddia ettiği tarzda yaşamasının mümkün olmadığı ve zamanla dindarlığını kaybedeceği çünkü bu şekilde bir düşüncenin dindarın zihnindeki mutlak prensipleri yok edeceği görülmektedir.

Smith'in buraya kadarki düşüncesi, aslında din kavramının aşkın alanla ilişki bağlamında bireysel imanı veya dindarlığı ifade ettiği ve modern dönem sonrası bu kavramın mevcut dinleri nitelikle için kullanıldığıydı. Bu sebeple de iman olgusu gerçek bağlamından uzaklaşmıştı. Fakat günümüz dünyasında halen mevcut olan dinlere bakıldığında, imanın gerçek anlamında yorumlanmasını sağlayacak bir çözüm gerekmektedir. Bu aşamada Smith mecburen mevcut dinler içerisinde yaşandığı şekliyle imanı değerlendirmeye alacaktır. Bu noktada din kavramının iman olgusunu açıklamakta, yetersiz ve elverişsiz olduğu görüşünden hareketle “din” ve “dinler” terimlerini kaldırıp, onların yerlerine “iman” ve “birikimsel gelenek” terimlerinin konulması gerektiğini önermektedir.<sup>27</sup> Çünkü o, soyut önermeler bütünü olan dinlerin değil aşkın alanla ilişkinin gerçek boyutu olan iman olgusunun incelenmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>28</sup>

### İman ve Birikimsel Gelenek Ayrımı

Din kavramında meydana gelen değişiklik ve bu kavramın elverişsizliği gibi gerekçelerden yola çıkarak Smith, iman ve birikimsel gelenek olarak adlandırdığı iki kavram temelinde mevcut dini hayatı anlamlandırmaya yarayacak yeni bir kavramsallaştırmaya başvurmuştur. Burada dini hayattan kasıt gelinen noktada mevcut kurumsal dinler içerisinde yaşanan dindarlık durumudur. Onun her dindar bireyin ve toplumun dini yaşantısını bütün yönleriyle açıklayacak nitelikte olduğunu iddia ettiği bu ayrıma göre dini

26 Emir Kuşçu, “W. Cantwell Smith'in Din Fenomenolojisinde Oryantalizmi Aşma Sorunu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 28, 2010, s. 180.

27 Mahmut Aydın, “Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk”, *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2005, s. 239.

28 Kuşçu, E., & Aydın, M. “Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği”, *İslam Araştırmalar Dergisi*, sayı 23, 2010, s. 55.



hayatın iki boyutu vardır. Buna göre dünya dinleri geçici, olası ve dünyevi yönleriyle birikimsel geleneklerini, Tanrı ile iletişim kurulan yönleriyle de iman mefhumlarını içermektedirler.<sup>29</sup> Bu noktada birikimsel gelenek ve iman kavramlarının ayrıntılı incelenmesine geçmeden önce, özellikle akademik bağlamda Smith'in bu kavram değişikliğini üç temel şeye dayanarak geçerli gördüğünü belirtmekte fayda vardır. Bunlardan ilkinde, kendi kavramsallaştırması sayesinde her hangi bir din araştırmacısının, bir taraftan hem kendi geleneğini hem de diğer geleneği araştırma imkânı bulurken, diğer taraftan da bireyin imanı üzerine konuşma imkânı bulacağını ileri sürer. İkinci olarak, bu kavramsallaştırmanın iletişim çağında olan dünyamızda, farklı iman olguları arasında kurulması zorunlu olan diyalogu sağlayacağını savunur. Son olarak ise kavramsallaştırmanın geçerliliğini, dünyadaki çoğu iman sahibi tarafından bu ayrımın kabul edebileceği imkânına dayandırır.<sup>30</sup>

### **Birikimsel Gelenek**

Smith, dinin oluşum ve tarihsel süreç içerisindeki gelişiminde insani rolü ifade etmek için, dinin kültürel temeline dikkat çekmiş ve bu temeli birikimsel gelenek kavramıyla nitelendirmiştir. O, birikimsel gelenek kavramıyla tarihsel alanı oluşturan tüm objektif bilgiyi kastetmektedir. Söz konusu toplumların dini yaşantılarında varolmuş olan tapınaklar, kutsal yazılar, teolojik sistemler, dans figürleri, sosyal kurumlar, anlaşmalar, ahlaki kodlar vb. birçok unsuru birikimsel gelenek kavramıyla ifade etmektedir. Kişiden kişiye, nesilden nesile değişen tarihsel olarak gözlemlenebilir her şey Smith için birikimsel gelenek kavramının içindedir. Birikimsel gelenek akıcı, büyüyen, değişen ve biriken bir olgudur.<sup>31</sup> Görüldüğü gibi bu kavram tarihselliği ve değişkenliği temel almaktadır. Her dini toplumun birikimsel geleneği sürekli değişmekte ve doğal olarak da o gelenek içerisindeki dindar bireylerin de birikimsel geleneği farklılaşmaktadır. Birikimsel gelenek bir kimsenin pratiklerini, dini törenlerini, grup baskılarını, aile etkilerini vs birçok hususu içerdiği için Smith birikimsel gelenek kavramının her dini bireyin ve farklı dini bireylerin gözlemlenebilir dini yaşantılarının farklılıklarının ifadesi olduğunu belirtmektedir.<sup>32</sup> Mesela bu görüş Müslüman hayatına uygulandığında onun İslam adına hissettiği her

29 W. Cantwell Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", *The Myth of Christian Uniqueness*, eds. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, s. 59.

30 Smith, *The Meaning and End of Religion*, ss. 195-196.

31 a. g. e., s. 157. W. Cantwell Smith, "Mankind's Religiously Divided History Approaches Self-Consciousness", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, s. 104.

32 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 158.

şey, yaşadığı dini tecrübesi ve ferdi Allah algılayışı onun imanıdır. Kuran, hadisler, fıkıh, kelami sistemler vs. İslam adına söylenmiş ve tarihsel olarak teraküm etmiş geleneksel öğelerdir.

Birikimsel gelenekler, her hangi bir etkili şahsın farklı açılımlarıyla yeniden ifade edilebilir. Bu da göstermektedir ki birikimsel geleneklere ekleme olabildiği gibi her hangi bir materyal çıkışının olması da mümkündür.<sup>33</sup> Bunun yanında bireysel iman da birikimsel geleneğin değişen yapısında farklı boyutlar kazanmaktadır. Yani birikimsel gelenek yüzyıldan yüzyıla değişirken, her yüzyılın dindar bireyi bu değişen sürecin birer katılımcısıdır. Burada onun için önemli olan geçmişten alınan birikimin geleceğe sürekli katlanarak ve değişerek aktarılmasıdır.<sup>34</sup> Smith, İslam dinini ele alarak, Şafii fıkının İslam birikimsel geleneğinde değişiklik meydana getirdiğini örnek göstererek, büyük ya da küçük yenilikçilerin birikimsel gelenekte tarihsel bağlama göre değişikliklere yol açtığını kanıtlama uğraşındadır.<sup>35</sup> Böylece her dindar birey farklı birikimsel gelenek içerisinde varlığını devam ettirmektedir. Yukarıda bahsedildiği üzere birikimsel geleneklerin de bireylerin dini yaşamlarına etkide bulunmaları söz konusudur.<sup>36</sup> Mesela Müslümanlar dinamik niteliğe sahip olan İslami sürece entelektüel, kurtuluşsal, tarihsel yönlerini kabul ederek katılmaktadır. Bu her dindar bireyin kendi dini sürecine, birikimsel geleneğin değişen şartlarına göre katıldığı anlamına gelmektedir. Yani her Müslüman İslami süreci aynı şekilde kavrayamamaktadır. Birikimsel geleneğin değişmesiyle din algısında da farklılıklar olmaktadır. Ayrıca Smith, farklı dindar bireylerin (Müslüman, Hıristiyan Budist vs.) kendi dini süreçlerine katılmalarının da farklı şekilde tezahür ettiğini açıklamaktadır. Bundan dolayı meydana gelen farklılıklar birikimsel gelenek ile belirginleşmektedir.<sup>37</sup>

Smith'in öne sürdüğü bu iddialar ışığında birikimsel gelenek kavramının, onun sistemi içerisinde bizim din dediğimiz şeye tekabül ettiğini görmekteyiz.<sup>38</sup>

33 a. g. e., s. 160.

34 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 42.

35 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 165.

36 a. g. e., s. 168.

37 W. Cantwell Smith, "Participation: The Changing Christian Role in Other Cultures", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, ss. 121-123.

38 Smith'in birikimsel gelenek kavramının, mevcut dini yapılara tekabül ettiği yönündeki bir değerlendirme için bk. James C. Livingston, "Religious Pluralism and the Question of Religious Truth in Wilfred C. Smith", *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 4, No. 3, 2003, s. 59.

Kültürler gibi birikimsel gelenekler de geniş, çok yönlü ve sürekli değişen yapılardır. Buna göre Budizm, Hinduizm, Hıristiyanlık, Smith'in düşünce sistemine göre yer ve zamana göre farklı formlar ve kavramsal yapılar içeren birikimsel geleneklerdir. Aslında Smith'in bu görüşünde kısmen haklılık payı vardır. Dinler içerisinde birikimsel gelenek kavramının kapsamında değerlendirilebilecek birçok unsur bulunmaktadır. Her din tarihsel şartlara göre farklı kültürel, tarihi ve fikrîsel kazanımlara sahip olabilmekte ve farklı zaman diliminde belli şartlara bağlı olarak insani etkiye açık alanlarda değişikliğe uğramaktadır. Fakat bu değişiklik dinin kendisine din niteliği kazandıran tüm unsurlarında görülmemektedir. Çünkü dinler Smith'in iddia ettiği gibi birikimsel gelenek kavramına indirgenip tamamen tarihsel şeyler olarak düşünülemez. Teolojik, metafizik ve iman konusu olan bazı hususlar her dinde değişmez nitelikte yapı taşlarıdır. Mesela Kur'an ve birçok hadis mutlak doğruluk değeri ifade eden temellerdir. İslam dininin kaynağı olan Kur'an, sünnet ve bunlara dayalı birçok kuralın asrısaaadet döneminde yerleştiği aşikardır. Yani İslam'ın temel dinamiklerinin değişmemiş ve tarihsel süreçten etkilenmemiştir. Fakat Smith'in yapmaya çalıştığı şeyin sonucu, bu değişmez temellerin birikimsel gelenek kavramı içerisinde değerlendirilmesi ve onlara rölatif değer atfetmek kaçınılmaz sonuç olacaktır.<sup>39</sup>

## İman

Smith'in kavramsal şemasının en temel unsuru olan iman, birikimsel geleneğin aksine subjektif insani tutum olarak anlaşılmalıdır. Çünkü o her türlü somutlaştırmanın ötesinde, evrensel insani vasıf olarak aşkın varlığa yönelik insani mukabelenin kendisidir.<sup>40</sup> Yani Smith için iman objektif, doktrinel, önermesel bir tutum değildir. İman kişisel olarak bir kimsenin aşkın varlıkla

39 Aslan, birikimsel gelenek kavramının Hinduizm esas alınarak oluşturulmuş ve her din için ortak paydada kullanılamaz bir kavram olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre İslam dini için bu kavram kabul edilemez niteliktedir. Ayrıntılı açıklama için bk. Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*, İstanbul: İsam Yayınları 2006, s. 63. Adnan Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İstanbul: İsam Yayınları 2010, s. 37. Aydın ise Smith'in kavramsallaştırmasının faydalı ve tutarlı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre İslam dininin temel kavramları ilk dönemde inşa edilmemiştir. İslam diye isimlendirilen yapı içindeki pek çok husus, tarihsel süreç içinde fıkıhçı ve kelamcılarının oluşturduğu formlardır. Buna bakınca da birikimsel gelenek tabirinin çok uygun bir tabir olduğu ortaya çıkmaktadır. Aydın'a göre bugün içinde bulunduğumuz İslam, tarihsel süreç içerisinde özellikle fıkıhçı ve kelamcılar tarafından müessesleştirilmiş İslam'dır. Ayrıntılı açıklamalar için bk. Aydın, ss. 272-273.

40 W. Cantwell Smith, *Faith and Belief*, New Jersey: Princeton University Press, 1979, s. 12. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 113. kendince din teorisi oluşturmuş, e edilemezliğine vurgu yapmakta, de anın aslında hiçbir tanınının yapılamayacağına işaretir. belli ölçülerde yapılabileceğidir. e

karşılaştığında hissettiği ve yaşadığı bir şeydir.<sup>41</sup> Buradan anlaşılmaktadır ki Smith'in temel vurgusu, imanın insanın aşkın alanla kurduğu kişisel bir ilişki olduğu ve yaşanan bu tecrübenin her bireyde farklı olması hasebiyle objektif yansımalarının olamayacağıdır.<sup>42</sup>

Smith'in eserlerindeki tanımlamaların tamamında imanın bireysel yönüne dikkat çekildiği görülmektedir. Şöyle ki; o imanın aşk, korku, hakikat gibi doğrudan gözlemlenemeyen bir şey olduğunu ileri sürer.<sup>43</sup> Dolayısıyla değişmeyen sabitelerle ifade edilemeyen iman, din kavramı içerisinde tanımlanabilecek bir şey değildir. İman aşkın gerçeklikle ilişkide gerçekleşen süreklilik arz eden ve yansımalarının kişiden kişiye, toplumdan topluma ve çağdan çağa değişiklik gösterdiği bir şeydir.<sup>44</sup> İman insanın kendisine, komşusuna veya dünyaya doğru bir yönelimidir.<sup>45</sup> Hakeza belirtildiği üzere iman, birikimsel geleneklerdeki doktrinel unsurlar değil, inanılan nesnelere ile bireyin arasında kurulan şahsi ilişkidir. Smith'e göre bir kimse bu ilişkiyi kuramaması durumunda nihilist olur.<sup>46</sup> Çünkü İman, bireyi sonlu dünyanın sınırlarından aşkın gerçekliğe yönlendiren bir tecrübedir. Bu tanımın devamı olarak Smith imanı, insanın ilahi olana mukabelesi, ilahi olanın insana hediyesi olarak ifade etmiştir.<sup>47</sup> Bu yönüyle Smith, iman duygusunu sanatsal tecrübeye benzetmektedir. Sanatsal tecrübeler nasıl kelimelerle anlatılamayan, sanatçının gönlünde gerçekleşen tecrübelerse, iman da aynen kelimelere dökülemeyen onu yaşayanın tecrübesidir.<sup>48</sup>

Smith, imanın evrensel insani tutum olduğunu söylerken, her yerde aynı olduğunu kastetmemektedir. Bu nedenle iman tarihi bulunulan çağın şartlarına göre tekrar tekrar yazılmalıdır. Diğer imanları anlamak için de onların bulunduğu mekân ve zamanın şartları değerlendirilmelidir. Dolayısıyla o, genel bir İslam, Hıristiyanlık, Budizm ve başka her hangi bir

41 Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1994, s. 45.

42 Benzer yönde değerlendirmeler için bk. Keith Ward, "Anlam Meselesi ve Din", *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, ed. J. Runzo, & N. M. Martin, çev.: G. Varım, İstanbul: Say Yayınları, 2002. s. 37.

43 W. Cantwell Smith, *Patterns of Faith Around the World*, Oxford: Oneworld, 1998, s. 12.

44 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 189.

45 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 114.

46 Smith, *Faith and Belief*, s. 13.

47 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 117.

48 Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, 155-156. Edward Hughes'un, Smith'in çeşitli yazılarından derlediği 37 ayrı iman tanımına yer verdiği eserine bk. Edward Hughes, *Wilfred Cantwell Smith: A Theology for the World*, London: SCM Press, 1986.

dini imandan bahsedilemeyeceğini düşünmektedir. Buna karşılık Müslüman, Hıristiyan vs. dindar bireylerin imanı hakkında konuşulabilir.<sup>49</sup> O, Yahudilerin, Hıristiyanların, Budistlerin, Hinduların ve Müslümanların farklı iman formlarına sahip olmasına rağmen, imanın bütün bu formlar içerisinde temel insani nitelik olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Onun imanı evrensel insan niteliği olarak görmedeki amacı imanın her dindar bireyde varolduğunu kanıtlamaktır. Bu nedenle ona göre diğerinin imanını anlamak için sürekli değerlendirme halinde olmak gerekmektedir. Çünkü her çağın şartlarına göre iman gerçeği farklılık arz edebilir.<sup>50</sup>

Gelinen noktada iman-inanç ilişkisinin Smith açısından ne ifade ettiği açıklanmalıdır. O, din kavramında meydana gelen değişmelerin inanç kavramı hakkındaki algıyı da değiştirdiğini söyleyerek, modern dönemde inanç kavramının imanı nitelemek için kullanıldığını ileri sürer.<sup>51</sup> Aşkın alanla kişisel bir ilişkinin ifadesi olan iman önermesel formlarda ifade edildiğinde inanç ve teoloji meydana gelmekte, böylece iman olgusu birbiriyle çelişen doktrinal semboller haline getirilmektedir.<sup>52</sup> Oysa Smith'e göre inanç, imandan sonra gelir. Ve imanın doğru ya da yanlış önermelere hapsedilmesi, imanın sübjektifliğini zedeler.<sup>53</sup>

Bu açıklamalardan görüleceği üzere Smith'in düşünce sisteminde, dini hayatın temel iki yönü olan iman ve birikimsel gelenek birbirinden tamamen kopuk değil aksine karşılıklı ilişki içerisinde. Ona göre her birikimsel gelenek geçmişteki insanların imanlarının dünyevi sonuçları yani yansımaları olduğu gibi şimdiki insanların da imanının dünyevi nedenleridir. Buna göre her dindar birey birikimsel gelenekle bir şekilde etkileşim içerisinde. İman birikimsel geleneği, birikimsel gelenek de insanın dünyaya bakışını etkilemektedir. Smith'e göre iman geleneği oluşturmaktadır. İman tarihsel olarak düzyazıda, şiirde, kişi fiillerinde, sanatta, ahlakta, hukukta vs. birikimsel geleneğin farklı materyalinde gözlemlenebilir. Hatta teolojik inançlar da birikimsel geleneğin unsurları ve imanun yansımalarıdır. Birikimsel gelenek de imanun şekillenmesine etkiye bulunmaktadır. Kısaca iman oluşturduğu gelenekten beslenmektedir. Böyle olmakla birlikte iman her zaman geleneği aşar.<sup>54</sup> Birikimsel gelenek, kendisi aracılığıyla dindarların aşkın gerçekliğe

49 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 191.

50 Smith, *Believing-An Historical Perspective*, s. 41.

51 Smith, *Believing-An Historical Perspective*, s. 39.

52 Smith, *Faith and Belief*, s. 51, 154.

53 Smith, "Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal", s. 166 vd.

54 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 171, 185., Smith, *Faith and Belief*, s. 5.

olan imanlarının ifade edildiği bir kanaldır. Birikimsel gelenek, dinin dinamik yönüne tekabül etmesi hasebiyle de farklı zamanlarda ve toplumlarda farklı şekillerde tezahür etmektedir. Birikimsel gelenek imanın dışı yansıması sonucunda oluşmuştur. Yani bu kavram şahsi imanın dinamik doğasına vurgu yapmaktadır. Smith'in vurgulamak istediği en dikkat çekici nokta, imanın özüne vukûfiyetin sağlanamaması hususundadır. Ona göre imanın dinamik yönü olan birikimsel geleneğe saplanıp kalındığında, imanın özüne vakıf olmak zorlaşmakta ve iman birikimsel geleneklerdeki farklı somut olgular bağlamında tanımlanmaktadır.<sup>55</sup>

Smith, bir yandan imanın tanımlanamaz, ifade edilemezliğine vurgu yapmakta diğer yandan imanın sadece birikimsel gelenek çerçevesinde tanımlanmasının, onu eksik okumak anlamına geleceğini ileri sürmektedir. Fakat bu eksik okuma onun düşüncesinde imanın aslında hiçbir tanımının yapılamayacağına işaret eder. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken önemli husus, imanın sübjektif insani yönü olduğunu kabul etmekle birlikte, onun tanımının birikimsel geleneğe bağlı olarak belli ölçülerde yapılabileceğidir. Bu durumda Smith'in imanın aşkın gerçeklikle ilişki içerisinde olma anlamında insanın temel niteliği olduğu görüşünün hem yetersiz hem de ikna edicilikten uzak olduğu ileri sürülebilir. Hakeza A. R. Gualtieri, Eric Sharpe ve D. Wiebe gibi düşünürler iman ve inancın kesin çizgilerle birbirinden ayrılmayacağını ve bu ayrımında belirsizlikler olduğunu savunmuşlardır.<sup>56</sup> Dolayısıyla Smith, imanı evrensel insan niteliği olarak ele alırken, onun inançla bağlantısını kuramamış ve ön gördüğü iman anlayışı anlamsız olarak kalmıştır. Evrensel insan niteliği olarak sübjektif iman, içi doldurulamamış olduğu için belirsizlik içermektedir. Çünkü iman- birikimsel gelenek ayrımında Smith'in bütün ilgisinin kişisel imana yoğunlaşmasının ve imanı doktrinleri de içeren birikimsel gelenekten ayırmasının sonucu olarak dini hayatta elle tutulur hiçbir şey kalmayacaktır. Buna bağlı olarak kişisel iman tecrübesinin doktrinlerden bağımsız olarak anlaşılmasının imkânsızlığı vurgulanmaktadır.<sup>57</sup>

Dolayısıyla Smith'in dinlerdeki imanı kişisel tecrübeye indirmediği görülmektedir. Hâlbuki dinlerdeki inançlar, ibadetler ve ahlaki unsurlar dinler için önemli ve dini inancı ve imanı belirleyici özelliğe sahiptir. Smith'in bu kavramsallaştırmasını eleştiren düşünürlerden biri olarak Asad, bu kavramsallaştırmadaki iman anlayışı sonucunda, imanın her gelenekteki

55 Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, ss. 144-146.

56 Philip C. Almond, "Wilfred Cantwell Smith as Theologian of Religions", *The Harvard Theological Review*, Vol. 76, No. 3, 1983, s. 339.

57 Ward, s. 36.

belirli unsurlardan ya da doktrinlerden ayrılamaz olduğu gerçeğini ihmal edildiğini belirtir. Böylece tamamen gözlemlenemez bireysel bir nitelik olarak iman, ibadet ve inanç mefhumlarıyla bağlantısı olmayan kişisel bir durum halini almaktadır.<sup>58</sup> Bu eleştiriden yola çıkarak Smith'in, imanın birikimsel gelenek veya dini pratikle varolduğu yönündeki düşünceleriyle çeliştiğini söyleyebiliriz. Smith'in dinlerin sabit bir özü, temeli olmadığını kabul eden ve dinin sürekli değişen yönüne işaret eden görüşünün, hiçbir sabit gerçekliği kabul etmeyen aşırı şüpheli tavra yaklaştığı aşikârdır.

### Ayrımın Dini Açıdan Değeri

Smith'in oluşturduğu kavramsallaştırmanın, dinlerden ve dinler tarihinden yola çıkarak elde edilmemiş bir teori olduğu görülmektedir. Dolayısıyla dinlerin tarihte insani ve kültürel etkiyle oluştuğu görüşü dinler açısından kabul edilemez bir düşüncedir. Çünkü dinler mutlak varlığın kendi oluşumlarındaki etkisine vurgu yapmaktadırlar. Bu kavramsallaştırma bağlamında bakacak olursak Smith'in, dinleri bütünüyle tarihin ürünleri olarak kabul etmesi, dinlerin kabul ettiği mutlak ve onun tarihteki etkinliği anlayışıyla bağdaşmaz. Belli inançlara sahip inanç sistemi anlamında din yerine birikimsel geleneği koymanın dinlerdeki anlayışa ters düştüğü görülmektedir. Bu sebeple birikimsel gelenek kavramının dini gelenekleri tam olarak yansıtmayacağı aşikârdır. Sonuç olarak Smith'in iman ve birikimsel gelenek kavramlarını teklif etmesinin dinler tarihi verilerinin desteklediği bir teori olmaktan çok onun kendi felsefi tercihi olduğu söylenebilir.<sup>59</sup>

Çünkü dini açıdan en önemli unsur olan imanı Smith, kişisel bağlılık olarak niteleyerek dinlerde onunla bağlantılı olarak açıklanan diğer unsurları görmezden gelmektedir. İman ve inanç kavramları arasındaki ilişki bunun en açık göstergesidir. Her dinde inanç önermeleri, iman eylemi içerisindeki belirleyici basamaklardan birisidir. Mesela Özcan, inancın imana sevk edici basamak olduğunu, bu sebeple de farklı inançların farklı imanlara yol açtığını söyler. Özcan'a göre önermesel inancı ortadan kaldırmayı veya onun Tanrı'ya iman içinde eritilebileceğini öne süren görüşler, ne teolojiye ne de epistemolojiye uygun düşer. O, epistemolojiye paralel olarak teolojinin de imanı önermesel inanca dayandırdığını, imanı teolojik önermelerin tasdiki olarak tanımladığını belirtir.<sup>60</sup> İlk etapta bu yorum Smith'in imanın evrensel nitelik

58 Asad, s. 208 vd.

59 Bu yöndeki benzeri görüşler için bk. Rahim Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler*, İstanbul: Elis Yayınları 2007, s. 47.

60 Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y., 2002, s. 95 vd., Özcan, inancın insanı etkilediği oranda imanın güçlü olacağını söyler. Bu düşünce imanı inancın tayin

olduğu fakat birikimsel gelenek içerisinde farklı ifade edildiği görüşüne yakın görünmektedir. Fakat önermesel inancın meseleye dahil olmasıyla Smith'in kastettiği durumdan çok farklı bir noktaya varıldığı fark edilmektedir. Çünkü bahsedilen iman-inanç ilişkisi bir anlamda vahiy önermelerinin gerekliliği anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bu ilişki bağlamında, her dinin kabul edilmesini istediği doktrinler ve inanç önermeleri vardır ve dini önermelerin sembolik olduğunu iddia ederek iman objesinin sadece Tanrı olduğunu savunmanın dinler açısından yıkıcı etkisi olacağı ortadadır.

Bu eleştiriler ışığında bakılacak olursa, Smith'in din kavramı tahlilinde ve iman kavramıyla ilgili görüşlerinin temellendirilmesinde kutsal kitapları, özellikle Hristiyanlık üzerindeki yorumlarında kilise dökümanlarını incelemede, kendi argümanını güçlendirmek için seçici davrandığı görülmektedir. Mesela Jones, inanç ve inanma kavramlarının kutsal kitaplarda olmadığı düşüncesinin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Ona göre kutsal kitaplarda hem kişisel iman kavramı hem de belirli önermelere inanma şeklinde inanç ve inanma kavramları yer almaktadır. Tanrı vardır, Tanrı evreni yaratmıştır ve İsa ilahi Mesih'tir gibi ifadeler kesin iddialar olup, inanç kavramına bağlı ifade edilişlerdir. Jones bu ve benzeri birçok ontolojik ve tarihsel iddianın kutsal kitaplarda mevcut olduğunu belirtmektedir. İman kavramının modern dönem sonrası değiştiği düşüncesinin de yanlışlığına dikkat çeken Jones, kilise yazılarında ve birçok dökümanda modern dönem sonrasında kullanılan anlamda inanç kavramının kullanıldığını vurgulamaktadır.<sup>61</sup> Dolayısıyla Smith'in imanun doğasını analizindeki temel güçlüklerden birisi, kutsal kitaplarda önermesel anlamda onaylama içerecek

---

ettiği fikrinden neşet etmektedir. O, inancın imanun fikri temelini oluşturduğunu, imanun inancı önceden gerektirdiğini belirtir. Bu demektir ki, her inanç bir önermeye inanç ise, imanun fikri temelini önermesel inanç oluşturmaktadır. Buna göre Tanrı'ya iman Tanrı'nın var olduğu inancını gerektirmekte yani O'nun var olduğunu ifade eden bir önermesel inanca dayanmaktadır. İnanç-iman kavramları arasındaki farkı ve ilişkiyi, inanç önermelerinin bilişselliği vb. konuları farklı bağlamlarda görmek için bk. Temel Yeşilyurt, "İnanç Önermelerinin Bilişselliği", der.: Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkanı* içinde, İstanbul: İnsan Yayınları 2003, ss. 127-147., Temel Yeşilyurt, "İmanun Rasyonel Temeli", der.: Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkanı* içinde, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, ss. 13-33., James Kellenberger, "İmanun Üç Modeli", der. ve çev.: Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkanı*, İstanbul: İnsan Yayınları 2003, ss. 213-237., Önerme temelli iman anlayışına yöneltilen eleştirilerin incelendiği farklı bir analiz için bk. Ferit Uslu, "İbn Teymiyyenin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 4, S. 3, 2004, ss. 18-32., Önermesel ve önermesel olmayan iman ayrımının incelendiği kapsamlı bir çalışma için bk. Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanun Temellendirme*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2004.

61 T. P. Jones, "The Basis of James W. Fowler's Understanding of Faith in the Research of Wilfred Cantwell Smith: an Examination from an Evangelical Perspective", *Religious Education*, Vol. 99, No. 4, 2004, ss. 349-352.



şekilde bir iman fiilinin olmadığını söylemesidir. Yani Smith'in iddia ettiğinin aksine objektif iddiaların ve kesin önermelerin onaylanması anlamında inanç kavramı modern dönem sonrası bir gelişme değildir. Fakat belirtmek gerekir ki, din kavramının kutsal kitaplarda mevcut olmadığı görüşünde haklılık payı vardır. Ancak İslam dini açısından bakacak olursak durum farklılaşmaktadır. Çünkü kutsal kitabında adıyla nitelenen tek din İslam'dır.

Smith'in iman ve birikimsel gelenek ayrımı kapsamındaki görüşlerinin, dinler açısından diğer olumsuz yansıması hakikat meselesindedir. Çünkü imanın tanımlanamaz ve ifade edilemezliği ile birlikte, inanç önermelerinden bağımsız olarak değerlendirilmesi, dini hakikati göreceli görme sonucunu doğuracaktır. Bu sebeple Smith'in iman noktasındaki fikirlerinin, dinin kavramsal, bilişsel ve düşünsel yönünü ihmal ettiği, hakikati dindar bireyin iman tecrübesiyle sınırlı değerlendirdiği ileri sürülebilir. Bu yönde görüş bildiren Livingston'a göre her dini pratik ve ritüel, bilişsel bir yön barındırmaktadır. Fakat Smith inanç kavramını devre dışı bırakmış, hakikati kişisel imana ve pratiğe indirgemıştır.<sup>62</sup> İnancın reddi, dinin doğası, anlamı ve fonksiyonu hakkındaki genel kanıyı da değiştirecektir. Bu noktada Wiebe, inanç kavramının dışlanması ve hakikatin bireysel alana indirgenmesinin karşılaştırmalı dinler çalışmasının da önünü keseceğini, aslında bu durumun Smith'in karşılaştırmalı din teorisi için sorun teşkil edeceğini ileri sürer.<sup>63</sup>

Bununla birlikte dini kurum ve semboller söz konusu olduğunda, birçok unsurun birikimsel gelenek içerisinde değerlendirilip, iman açısından temel odağın bireyler olduğunu ileri sürerek, dini sembollerin dindarın kişisel bağlılığı ve eylemine göre değer kazandığını söylemek, dini geleneklerin dayanağı olarak addedilen temel inanç, sembol ve hakikatlerin değerini düşürmeye neden olacaktır. Mesela bu durumda enkarnasyon doktrinini, kişisel iman onunla bağlantılı olmadığı müddetçe hakikat bağlamında anlamsız ve değersiz olacaktır. Böylece bu doktrin kendi başına doğru ya da yanlış olarak değerlendirilemeyecektir. Sonuçta bu sembol kişiye göre hakikat değeri kazanacak, dinler açısından değerlendirildiğinde dini bir anlam ifade etmeyecektir. Semboller açısından bakılacak olursa İslam dini geleneğinde bulunan Kur'an, Hz. Muhammet, Kabe vs. unsurların değerinin zamana ve kişiye göre değişmediği belirtilmelidir. Hakeza diğer dinler içerisinde bulunan birçok inanç hakikati ve sembolünün iman eyleminin içerisindeki değeri, mevcut dinlerin başlangıcında vardır ve zaman geçtikçe birikimsel gelenek içerisinde ortaya çıktığı iddia edilemez.

62 Livingston, s. 61.

63 Wiebe, s. 235.

Görülmektedir ki Smith, iman ve birikimsel gelenek ilişkisinde birikimsel geleneğin imanın yansıması olduğunu söylemekle kendisiyle çelişmektedir. Çünkü birikimsel gelenek kavramı içerisinde teolojik inançlar ve farklı hakikat nosyonları bulunmaktadır. Şayet bu unsurlar imanın yansımaları ise imanın bir parçası konumundadırlar. Smith bu unsurlara hiçbir gerçeklik payı vermeyecekse, imanın gerçekliği de tartışmalı hale gelecektir. Buradan ulaşılan sonuca göre Smith, dinler açısından kabul edilemeyecek bir kavramsallaştırma kullanmaktadır. Ayrıca bu kavramsallaştırmadaki unsurlar dinlerdekiyle birebir uyumlu değildir. İman kavramı, dindarların anladığı ve yaşadığı iman anlayışı ile aynı olmamakla birlikte, birikimsel gelenek kavramı, dindarların inandığı pek çok unsuru ya da inanç ögesini tarihsel materyale indirgemekte, dolayısıyla hakikat payelerini azaltmaktadır.

Netice itibarıyla Smith'in kavramsallaştırmasındaki indirgeme iki yönlüdür. İlkinde imanı kişisel tecrübeye indirgemekte ikincisinde ise bizim din olarak bildiğimiz yapıları birikimsel gelenek olarak ele almakta, tarihsel yapılar olarak görmektedir. Yani Smith, din olarak kabul etmediği yapıları birikimsel geleneğe, dinlerdeki iman algılayışını da aşkın varlıkla ilişkiye indirgemektedir. Her dinde imanın bir boyutu kendi aşkın alanıyla ilişki içerisinde olmak olarak anlaşılabilir. Fakat bu, iman denilen hususu tam olarak açıklamaz. Her dini imanının belli inançlarla bağlantılı olduğunu sürekli vurgulamak gerektiği aşikârdır. Smith zaten din terimini yadsımaktadır. Kendisi için her hangi bir sorun yok gibi görünmektedir. Fakat dinler açısından meseleye bakıldığında, takınılan indirgemeci tutumun kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Smith'in düşüncelerine bağlı kalırsak dini inanç ve pratik ile dindarlık arasındaki bağlantıyı tamamen ihmal etmiş oluruz. İmanın önermelerden bağımsız tamamen kişisel tutum olarak tanımlandığı durumda, inanç önermelerinin iman tutumundaki etkisini göz ardı ederek ve inanç objelerinin değerini kişiye ve zamana göre değerlendirerek aşırı rölativizme ve mutlak şüpheciliğe düşülebileceği tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Dolayısıyla dinlerin somut varlığını inkâr etmeyi öneren bu kavramsal temelin kabul edilmesi uygun değildir.

## Sonuç

Smith'in din veya dinler kavramları yerine ortaya koyduğu yeni kavramsal çerçevenin bir yandan dini hayatı tam olarak yansıtmadığı, diğer yandan dini olgulara ve dinlere karşı indirgeyici bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Çünkü Smith'in, din kavramının aslında modern döneme kadar sadece bireysel iman ve aşkın alanın kişisel tecrübesi olarak anlaşıldığını, modern dönem sonrası farklı doktrin, önerme ve sembollerden teşekkül kurumları

ifade ettiğini söylerken, dinler tarihinin verilerinden yola çıkmadığı ve kutsal kaynakları objektif değerlendirmedeği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte din kavramının iman mefhumunu ifade etmede elverişsiz olduğu görüşünden yola çıkarak ortaya koyduğu iman ve birikimsel gelenek ayrımının iki yönlü indirgeme içerdiği belirtilmelidir. O, birikimsel gelenek kavramıyla hali hazırda dinleri bütün unsurlarıyla bu kavram içerisinde değerlendirmiş ve imanı sadece kişisel tecrübeyle açıklamıştır. Bunu yaparken iman-inanç ilişkisini yanlış yorumlamış ve birikimsel gelenek içerisinde değerlendirdiği birçok hususun dini geleneklerin asli niteliği olduğu gerçeğini göz ardı etmiştir. Böylece hem iman açısından hem de dini hakikat bağlamında dindarların genel itibarıyla kabul edemeyeceği bir noktaya varmıştır.

## Kaynakça

- Acar, Rahim, *Dini Çoğulculuk İdealler ve Gerçekler*, İstanbul: Elis Yayınları, 2007.
- Almond, Philip C., "Wilfred Cantwell Smith as Theologian of Religions", *The Harvard Theological Review*, Vol. 76, No. 3, 1983, pp. 335-342.
- Asad, Talal, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's The Meaning and End of Religion", *History of Religions*, Vol. 40, No. 3, 2001, pp. 205-222.
- Aslan, Adnan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- *Dinler ve Hakikat*, İstanbul: İsam Yayınları, 2006.
- Aydın, Mahmut, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 235-279.
- D'Costa, Gavin, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009.
- Isenberg, S. R., "Comparative Religion As An Ecumenical Process: Wilfred Cantwell Smith's World Theology", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 24, No. 4, 1987, pp. 616-643.
- Jones, T. P., "The Basis of James W. Fowler's Understanding of Faith in the Research of Wilfred Cantwell Smith: an Examination from an Evangelical Perspective", *Religious Education*, Vol. 99, No. 4, 2004, pp. 345-357.
- Knitter, Paul F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1994.
- Kuşçu, Emir, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- "W. Cantwell Smith'in Din Fenomenolojisinde Oryantalizmi Aşma Sorunu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, 2010, ss. 175-189.
- Kuşçu, E., & Aydın, M. "Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", *İslam Araştırmalar Dergisi*, S. 23, 2010, ss. 41-58.
- Ling, T., "The Major Religious Traditions: Recent Re-Assessments", *Religious Studies*, C. 1, S. 2, 1966, pp. 249-255.
- Livingston, James C. "Religious Pluralism and the Question of Religious Truth in Wilfred C. Smith", *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 4, No. 3, 2003, pp. 58-65.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman* (3 b.). İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y., 2002.

- Pruett, Gordon E., "History, Transcendence, and World Community in the Work of Wilfred Cantwell Smith", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 41, No. 4, ss. 573-590.
- Sharpe, Eric J., "The Goal of Inter-Religious Dialogue." *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1979, ss. 77-99.
- Smith, W. Cantwell, *Believing-An Historical Perspective* (2 b.). Oxford: Oneworld Publications, 1998.
- Faith and Belief*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- "Idolatry: İn Comparative Perspektive", *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, ss. 53-69.
- "Mankind's Religiously Divided History Approaches Self-Consciousness", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, ss. 96-117.
- "Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, ss. 158-181.
- Patterns of Faith Around the World*, Oxford: Oneworld, 1998.
- *Questions of Religious Truth*, London: Victor Gollancz Ltd., 1967.
- *The Faith of Other Men*, New York: Harper Toechbooks, 1972.
- The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- "Theology is Speaking the Truth about God", *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ed. K. Cracknell, Oxford: Oneworld Publications, 2001, ss. 214-220.
- *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (3 b.). London: The Macmillan Press, 1989.
- Wiebe, Donald, "The Role of 'Belief' in the Study of Religion: A Response to W. C. Smith", *Numen*, Vol. 26, No. 2, 1979, pp. 234-249.

## HİRSIZLIK VE CİNAYET SUÇLARINDA PARMAK İZİNİN İSPAT DEĞERİ

Şevket PEKDEMİR\*

### Özet:

Suç ispatlanana kadar her insan masumdur. Bu kural Mecelle'de "Beraet-i zimmet asıldır" külli kaidesiyle ifade edilmiştir. Suçun ispatlanması için her hukuk sisteminde ispat vasıtaları belirlenmiştir. Tarih boyunca bir çok alanda yaşanan değişim ispat hukuku alanında da yaşanmıştır. Bu süreçte mevcut ispat vasıtalarının bir kısmı değerini yitirmiş diğer bir kısmı da zamana ve şartlara göre ya değerini korumuş ya da artırmıştır. Ancak geçmişte delil olarak değerlendirilmeyen veya zayıf görülen bazı yöntemler ise teknolojinin de katkısıyla klasik ispat vasıtalarının önüne geçmiştir. Nitekim günümüzdeki bilimsel çalışmalar parmak izinin had ve kısas cezalarını düşüren zayıf nitelikte delillerden olmadığını hatta bazı şartlarda şahitlik ve ikrardan daha kuvvetli olabileceğini göstermiştir. Bu çalışmada 19.yy'dan itibaren farklı bir bakışla değerlendirilen parmak iziyle hakim in kamu güvenliğini sağlamak için hırsızlık ve cinayet suçlarında had ya da kısas cezası verebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Parmak izi, hırsızlık, cinayet, delil, ispat

### The Value Of Fingerprint as Evidence In Rubbery And Murder Crimes

#### Abstract:

Everyone is innocent until proven guilty. This issue has been expressed in Mecelle (Ottoman Code of Civil Law) as "Beraet-i zimmet asıldır" (Everyone is innocent until proven guilty) with its coinage as a general rule. The means of evidence of crime have been determined in all legal systems. However, there have been a lot of changes and developments in law of evidence during the historical process as in many areas. In this process, some of the means of evidence have maintained their value, while others have lost or increased value according to circumstances and time. Thus; some methods that have not been regarded as evidence in the past or are considered weak can go beyond the classical means of evidence by the contribution of technology. Indeed, today's scientific work has shown that fingerprints are not of poor quality in terms of evidence, which reduces the penalties of retaliation and may even be stronger in some circumstances than witnesses and concession. In this study, fingerprints assessed with a different view from the 19th century onwards have been handled in this context and it has been concluded that the judge will be able to use the judicial discretion and decide for penalty of retaliation for the purpose of ensuring the public security because it may be a subject of opinion in theft and homicide.

**Key Words:** Fingerprint, robbery, murder, evidence, proof

## I. Giriş

Bütün hukuk sistemlerinin özelde İslam hukukunun amaçlarından biri insanlar arasında adaleti sağlamaktır. İslam hukukunun temel kaynağını oluşturan

\* Yrd. Doç.Dr., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Kur'ân ve sünnette yer alan naslar doğrultusunda fukaha güçlü bir adalet sistemi oluşturmaya çalışmıştır. Bu gayretin bir parçası olarak İslam ceza hukukunda muhakeme usulü tesis edilmiştir.

Adli ve idari davalarda adaletle karar verebilenin en önemli argümanı suçun ispatlanmasıdır. Bu nedenle yargı sistemlerinde ispat vasıtaları belirlenmiştir. İslam Ceza Hukukunda ispat vasıtalarının bir kısmı nas ya da Hz. Peygamber ve sahabe dönemi uygulamalarına bir kısmı da zamanın bilimsel gelişmelerine dayanır.

Şehadet ve ikrar hem geçmişte hem de günümüzde en kuvvetli ispat vasıtaları olarak kabul edilir. Ancak gelişen teknoloji suç işleme yöntemlerini de etkilemiştir. Başka bir ifadeyle insanların malına ve canına yönelik suçlar aynı olsa da suç işleme yöntem ve şekilleri zamanla değişmiştir.

Tıp ve teknoloji alanlarındaki gelişmeler cinayet ve hırsızlık gibi bir çok davalarda kan, saç ve parmak izi gibi biyolojik deliller ile ses kaydı, fotoğraf ve kamera kaydı gibi teknik deliller vasıtasıyla had, kısas ve tazir cezalarının uygulanabilirliği tartışmasını başlatmıştır. Aslında İslam hukuku bu tartışmalara çok da yabancı değildir. Çünkü söz konusu delillerin bir kısmı karineler başlığında ele alınmıştır.

Hz. Peygamber ve sahabe hatta müçtehit imamlar döneminde parmak izinin ispat vasıtası olarak kullanılmasından bahsedilmemiştir. Çünkü söz konusu dönemde ilim ve teknik parmak izinin ispat vasıtası olarak kullanılmasını sağlayacak seviyede gelişmemiştir. Ancak cahiliyye döneminde ve İslam'ın zuhur ettiği yıllarda parmak izine benzer uygulama kaifler tarafından yapılmıştır. Kaifler çocuğun nesebinin tespitinde ve suçun ispatında ayak çizgilerinden istifade etmiştir.<sup>1</sup>

Günümüzde bir çok hukuk sisteminde hırsızlık ve cinayet davalarında parmak izi hem suçlunun hem de mağdurun kimliğinin tespitinde, suçun veya suçsuzluğun ispatında kullanılan ispat vasıtaları arasındadır. Bu özelliğiyle parmak izi hem zanlının suçsuzluğunun ispatında hem de mağdurun

1 Kelime olarak eserleri, izleri, şüpheleri takip eden anlamına gelen kaif terim olarak kişinin babası ve kardeşleriyle olan fiziksel benzerliklerinden hareketle nesebi belirleyebilen kişi demektir. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstihlaları Kamusu*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1997, c. III, s. 68; Abdülkerim Zeydan, *Nizamü'l-Kaza fi'l-Şeriatü'l-İslâmiyye, Mektebetü Besâir*, Beyrut 1989, s. 227; Enver Mahmûd Debur, *İsbatü'n-Neseb bi't-Tariki'l-Kıyafe fi'l-Fikhi'l-İslâmi*, Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Kahire, 1985, s. 9, 11; Ziyad Abdulhamid Muhammed Ebu'l-Hac, *Devru'l-Karaini'l-Hadise fi'l-İsbat*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatu'l-İslamiyye, Gazze 2005, s. 43.

zararlarının karşılanmasında önemli rol oynamaktadır.<sup>2</sup> Çünkü bazı suçların klasik ispat vasıtalarıyla aydınlatılması mümkünse de bazılarının aydınlatılması mümkün değildir. Örneğin cinayet ve hırsızlık gibi suçlar her zaman şahit veya ikrarla ispatlanamayabilir. Ancak olay yerinde bırakılan biyolojik veya teknik izler olayların aydınlatılmasına yardımcı olabilir.

Bu makalede ilk dönem uygulamalarından ve fakihlerin bazı karineler hakkındaki görüşlerinden yararlanılarak parmak izinin hırsızlık ve cinayet suçlarında ispat değeri belirlenmeye çalışılacaktır.

### A. Parmak izi

Parmak izi modern Arapçada البصمة الأصابع kelimesiyle ifade edilir. Bu kelimeyle insanın hem elindeki hem de ayağındaki doğal çizgiler kastedilir. Terim olarak parmak izi ayak ve parmak uçlarında, avuç içinde derinin parlak yüzeye temas etmesinden ortaya çıkan iz, el ve ayak parmakları arasındaki kalın çizgiler veya kalın çizgiler arasındaki kanallar demektir.<sup>3</sup>

Anne karnında dördüncü aydan<sup>4</sup> itibaren oluşmaya başlayan parmak izleri doğumla son şeklini alır. Ölünceye kadar eksilme veya artma gibi her hangi bir değişiklik olmaz. Sadece büyümeye bağlı olarak çizgiler kalınlaşır. Dokuların kendini yeniden inşa etmesi sebebiyle parmak uçlarındaki derinin kazınması veya yanması halinde bile aynı izler tekrar ortaya çıkar. Ancak cüzam gibi deri hastalıklarında parmak izleri bozulur. Parmak izleri kişinin

2 Abdurrahman Ahmed er-Rifâi, *el-Basmatü'l-Virâsiyye ve Ahkâmuhâ fi'l-Fikhi'l-İslami ve'l-Kânûni'l-Vaz'î* : *Dirâse Fikhiyye Mukârene*, Menşuratü'l-Halebi el-Hukukiyye, Beyrut 2013, s. 210; Vefa Abdulmu'ti Vefa Halevi Hudayr, "Devru Kararini't-Tıbbiyye fi Tevcihi'l-Ahkami'l-Kazaiyye", *Mutemeru'l-Karaini't-Tıbbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, yy. 2014, c. I, s. 343.

3 Rifai, *el-Basamatü'l-Verâsiyye*, s. 77; Eyman Muhammed Ömer el-Ömer, *el-Müsteciddat fi Vesaili'l-İsbat fi'l-İbadat ve'l-Muamelat ve'l-Hukuk ve'l-Hudud ve'l-Cinayat*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2010, s. 369; Abdullah b. Süleyman b. Muhammed İclan, *el-Kazau bi'l-Karaini'l-Muasıra*, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad 2006, s. 600; Kevser Ahmet Halid, *el-İsbatu'l-Cinai bi'l-Vesaili'l-İlmiyye Dirase Tahliyye Mukarene*, Mektebetü't-Tefsir, Erbil 2007, s. 283; Ali Ahmet Salim Ferhat, "İsbatu't-Taharruşü'l-Cinsi bi'l-Karaini't-Tıbbiyye Muasıra", *Mutemeru'l-Karaini't-Tıbbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, yy. 2014, c. III, ss. 1256-1257; Re'fet b. Ali es-Saidi, "İsbatu'l-Kıyas bi'l-Karaini't-Tıbbiyyeti'l-Müstecidde", *Mutemeru'l-Karaini't-Tıbbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, yy. 2014, c. II, s. 650; Ahmet Nezih Kök, "Parmak İzlerinin Delil Olarak Kullanılması", *AÜEHFD*, c.7, sayı: 3-4, 2003, s. 5; Adil Abdulhamid el-Feccal, "el-İsbat bi'l-Karain beyne'l-Hazri ve'l-İbaha Dirase Mukarane beyne'l-Kanun ve'l-Fikhi'l-İslami", *Mutemeru'l-Karaini't-Tıbbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, yy. 2014, c. I, s. 256.

4 Bazı kaynaklarda altıncı aydan itibaren başladığı ifade edilmektedir. Kök, "Parmak İzlerinin Delil Olarak Kullanılması", s. 6.

şahsına özeldir. Tek yumurta ikizlerinde bile parmak izleri birbirine benzemez.<sup>5</sup> Cinsiyet, renk ve kalıtımının parmak izinde belirleyici etkisi yoktur.<sup>6</sup> Parmak izlerinin tam olarak uyması 64 milyon insanda bir olur.<sup>7</sup> Ancak bu teorik hesap dünyanın çeşitli yerlerindeki DNA veri bankalarında bile gerçekleşmemiştir. Bu özellik parmak izine kuvvetli delil olma özelliği kazandırmıştır<sup>8</sup>

Parmak izleriyle kimliğin tespit edilmesini istemeyen birçok suçlu ameliyatla vücudundan başka bir deriyle parmak izlerini değiştirmek istemiştir. Buna rağmen yara iyileştikten sonra parmak uçlarında izler olmasa da altındaki beyaz dokunun parmak izlerinin ayırt edici özelliklerini koruduğu tespit edilmiştir. Ancak bazı kimyasal maddelerin kullanılması veya derin yanıklar sonucu parmak izleri tahrip edilebilir. Tahribin büyüklüğüne göre parmak izlerinin silinmesi geçici veya sürekli olabilir. Hafif yüzeydeki yanmalarda parmak izleri zamanla eski halini alırken daha derin yanmalarda bu mümkün olmamaktadır.<sup>9</sup>

Çinlilerin günümüzden yaklaşık bin yıl önce belgelere parmak izleriyle imza atmalarından ve boşanmaları parmak izleriyle onaylamalarından insanoğlunun çok önceden de parmak izini kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak Çinliler parmak izini bugün olduğu gibi kimlik tespiti için değil sahibinin onayını gösteren simge olarak kullanmıştır.<sup>10</sup>

Avrupalı bilim insanları on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru parmak izlerini farklı düzeylerde incelemeye başlamıştır. Örneğin 1823'te Alman bilim adamı Jhonses Bedkenşi şahsiyet tespitinde olmasa da parmak izinin faydalarını belirten bir makale kaleme almıştır. Parmak izlerinin birbirine benzemediğini fark

5 Halid, *el-İsbatu'l-Cinai bi'l-Vesaili'l-İlmiyye*, s. 281; Ömer, *el-Müsteciddat fi Vesaili'l-İsbat*, s. 371; Vesam Ahmed Semrut, *el-Karine ve Eseruha fi İsbati'l-Cerime : Dirase Fıkhiyye Mukarene, Menşuratü'l-Halebi el-Hukukiyye*, Beyrut 2007, s. 248; Selim Ali Müslim er-Rucûb, *et-Teâruz ve't-Tercîh fi Turuki'l-İsbât : Dirâse Fıkhiyye Kânûniyye Mukârene*, Darü'n-Nefais, Amman 2012, s. 217; Ferhat, "İsbatu't-Taharruşî'l-Cinsi", s. 1257; Abdullah b. Kasım eş-Şimrani, "Devru't-Tahlili't-Tibbiye fi'l-Cerâimi'l-Mucibe li'l-Hudud ve't-Teâzir", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkhiyye*, 2014, c. II, s. 597.

6 Ferhat, "İsbatu't-Taharruşî'l-Cinsi", s. 1258.

7 Benzeme ihtimali için değişik sayılardan bahsedilmektedir. Bkz. İclan, *el-Kazau bi'l-Karaini'l-Muasıra*, s. 639; eş-Şimrani, "Devru't-Tahlili't-Tibbiye", s. 597; Ömer, *el-Müsteciddat fi Vesaili'l-İsbat*, s. 374.

8 İclan, *el-Kazau bi'l-Karaini'l-Muasıra*, s. 641.

9 İclan, *el-Kazau bi'l-Karaini'l-Muasıra*, ss. 636-637; Ömer, *el-Müsteciddat fi Vesaili'l-İsbat*, s. 372; eş-Şimrani, "Devru't-Tahlili't-Tibbiye", s. 597.

10 İclan, *el-Kazau bi'l-Karaini'l-Muasıra*, s. 610, 611; el-Feccal, "el-İsbat bi'l-Karain", s. 256.



eden kişi İngiliz hakim Sir William Herschel'dir. Herschel 1877 yılında ismini değiştiren suçluların kimliklerinin parmak izlerinden tespit edilebileceğini belirtmiştir. Aynı zamanda 1877'de Hindistan'da asker kaçaklarının kontrolü amacıyla parmak izlerini sistemli olarak ilk kez kullanan kişidir. 1880'li yıllarda İngiliz polisi suçluların kimliğinin tespitinde parmak izini kullanmıştır. 1892 yılında "Fingerprints" adlı eserini kaleme alan Frances Galton kimlik tespitinde parmak izlerini istatistiksel temele oturtmuştur.<sup>11</sup> Ülkemizde parmak izi çalışmaları ilk kez 1910 yılında Yusuf Cemil tarafından yapılmıştır.<sup>12</sup>

Tarihte ilk kez Arjantin'de 1892 yılında olay yerinde bulunan parmak iziyle zanlının katil olduğu kararlaştırılmıştır. 1908'de cam üzerinde parmak izi bulunan kişinin hırsız olduğuna hükmedilmiştir.<sup>13</sup> 1902'de Amerika Birleşik Devletleri'nin Newyork eyaletinde kimlik soruşturmasında parmak izi resmi olarak delil kabul edilmiştir. 1906'da Fransa'da yapılan bir kongrede cinayet davalarında parmak izinin delil olabileceği kararlaştırılmıştır.<sup>14</sup>

Günümüzde bir çok amaç yanında terör olayları ve adi suçların aydınlatılması için de parmak izleri depolanıp saklanmaktadır<sup>15</sup> Bu bilgiler hakim, polis ve soruşturmacıların işini kolaylaştırmaktadır.<sup>16</sup> Adli soruşturmalarda ölenlerin kimliğinin tespit edilmesi<sup>17</sup> soruşturmanın hızlı bir şekilde sonuçlandırılması, suçun itirafına katkı sağlaması ve suç işlemeyi önlemesi parmak izlerinin en önemli faydalarındandır.

Özellikle pürüzsüz yüzeylerde terleyen el parmak izi bırakır.<sup>18</sup> Bu nedenle olay yeri inceleme ekipleri tarafından hırsızlık veya cinayet davalarında tabanca ve bıçak gibi suç aletlerinde, kapı kolunda, bardakta ve parlak yüzeylerde toplanan parmak izleri laboratuvarlarda uzman kişilerce incelenir. Bunu

11 Halid, *el-İsbatu'l-Cinai bi'l-Vesaili'l-İlmiyye*, s. 279; İclan, *el-Kazau bi'l-Karaini'l-Muasıra*, ss. 611-618; Semrut, *el-Karine*, s. 249; Kök, "Parmak İzlerinin Delil Olarak Kullanılması", s. 6.

12 Kök, "Parmak İzlerinin Delil Olarak Kullanılması", s. 6.

13 Semrut, *el-Karine*, s. 249.

14 Semrut, *el-Karine*, ss. 252-268.

15 Abdullah b. Muhammed el-Yusuf, "Mefhumu Masrahi'l-Hâdisi beyne'd-Delaleti ve'd-Delil el-Karine ve'l-Eser", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, s. 55.

16 el-Yusuf, "Mefhumu Masrahi'l-Hâdis", s. 27.

17 Halid, *el-İsbatu'l-Cinai bi'l-Vesaili'l-İlmiyye*, s. 285.

18 İclan, *el-Kazau bi'l-Karaini'l-Muasıra*, s. 618.

yaparken mor ötesi ışınlar, bazı tozlar ve kimyasal maddelerden faydalanır.<sup>19</sup> Olay yerindeki parmak izleriyle zanlının parmak izleri karşılaştırılarak<sup>20</sup> suçlunun hem sabıka kaydı çıkarılır hem de kimliği tespit edilir.<sup>21</sup>

Laboratuvar incelemelerinde parmak izlerinin kalınlıkları, düzenli oluşu vs. dikkate alınır.<sup>22</sup> Parmak izinin aslı ile örneği arasındaki benzerliğin tespit edilmesi için kaç tane ortak nokta bulunması gerektiği konusunda ülkeden ülkeye farklı uygulamalar mevcuttur. Örneğin Amerika ve İngiltere’de en az 16 ortak noktanın bulunması istenmiştir. Bazı ülkelerde ise 12 ve 8 noktanın uyuşmasının şart koşulduğunu görmekteyiz.<sup>23</sup>

## B. Hırsızlık Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri

Klasik kaynaklarımızda hırsızlık “sirkat” kelimesiyle ifade edilmekte olup terim olarak cezai ehliyeti olan kişinin mülk şüphesi olmayan, belli bir nisab miktarı mütekavvim malı korunduğu yerden gizlice alıp dışarı çıkarması demektir.<sup>24</sup>

İslam ceza hukuku sistematüğinde hırsızlık zina, iffetli kadına iftira/kazf, içki içme/şüreb, yol kesme/hirabe, İslam dininden çıkma/irtidat ve devlete isyan/bağy suçlarının da içinde bulunduğu had cezası gerektiren suçlar arasındadır. Sözlükte engellemek anlamına gelen had literatürde Allah’ın hakkı olarak verilen miktarı belli cezalardır.<sup>25</sup>

19 el-Yusuf, “Mefhumu Masrahi’l-Hâdis, s. 35; el-Feccal, “el-İsbat bi’l-Karain”, s. 257; İclan, *el-Kazau bi’l-Karaini’l-Muasıra*, s. 619; el-Yusuf, “Mefhumu Masrahi’l-Hâdis”, s. 27.

20 el-Yusuf, “Mefhumu Masrahi’l-Hâdis”, s. 32.

21 İclan, *el-Kazau bi’l-Karaini’l-Muasıra*, ss. 628- 633.

22 İclan, *el-Kazau bi’l-Karaini’l-Muasıra*, s. 604; Ömer, *el-Müsteciddat fi Vesaili’l-İsbat*, s. 370.

23 Ömer, *el-Müsteciddat fi Vesaili’l-İsbat*, s. 374.

24 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî. *el-Mebsût*, Dâru’l-Mağrife, Beyrut ts., IX, 133; Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi ibn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesid*, Daru’s-Selam, yy. 1995, c. II, 446; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-Raik Şerhu Kenzi’d-Dekaik*, el-Mabatu’l-İlmiyye, ts., c. V, s. 3.

25 Serahsi, *Mebsut*, IX, 36; Ebü’l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsili, *el-İhtiyar li Ta’lilil-Muhtâr*, Pamuk Yayınları, İstanbul ts., c. IV, s. 79; Cevat Akşit, İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları, Kültür Basın Yayın Birliğı, ts, s. 47; Şamil Dağcı, İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller, DİB Yayınları, Ankara 1996, s. 23; İbrahim Çaltışkan, “İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, c. 12, ss. 372-373; Talip Türcan, “Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri”, *İslâmî Araştırmalar*, 2002, c. 15, sayı: 4, s. 576.

İslam hukukçuları hırsıza had cezasının uygulanmasını hem ispat hem de suçun unsurları bakımından bir takım şartlara bağlamıştır. Suçun unsurlarının teşekkülünde çalınan mal ve çalan kişide aranması gereken şartlar tartışılmıştır.<sup>26</sup> Araştırmanın hacmini genişletmemek için hırsızlık suçunun mahiyeti ile had uygulanmasının hem mükellef hem de malla ilgili şartlarını kaynaklara atıfta bulunarak konumuza girmek istiyoruz.

İslam hukukçuları parmak iziyle hırsızlık haddi uygulanması konusunda ihtilaf etmiş olup iki görüş oluşmuştur.

1. Hem klasik dönem fakihlerinin hem de Ali Karadaği ve Vehbe Zuhayli başta olmak üzere modern İslam hukukçularının çoğunluğu karinelerle had uygulanamayacağı görüşünü benimsemiştir.<sup>27</sup> İslam Fıkıh Akademisi 15. ve 16. Dönem kararlarında karinelerin suçun ispatında kuvvetli delil olduğunu ancak şüphe sebebiyle had veya kısas uygulanamayacağını kararlaştırmıştır.<sup>28</sup>

Klasik dönem fukaha ile çağdaş İslam hukukçularının karineyle had uygulanması konusundaki görüşlerini esas alarak parmak iziyle had cezası uygulanamayacağını savunanların delillerini şöyle sıralayabiliriz.

i. Hz. Peygamber “*Şâyet delilsiz birisini recm etseydim, şu kadını recm ederdim.*”<sup>29</sup> buyurarak zina yaptığına işaret eden bazı karinelere rağmen had uygulamamıştır. Buna kıyasla hırsızlık suçlarında da parmak iziyle had cezası uygulanamaz.<sup>30</sup>

26 Serahsi, *Mebcut*, c. IX, s. 139 vd.; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. II, s. 446 vd.; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kasani, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Mekke 1986, c. VII, ss. 65-67; Ahmet Fethi Behnesi, *el-Ceraim fi'l-Fikhi'l-İslâmî: Dirase Fikhiyye Mukarene, Dârü's-Şürûk*, Kahire 1988, s. 16 vd.; Abdulaziz Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku*(Osmanlı Devri Uygulaması), Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s. 167 vd.

27 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâli Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad ts., c. XII, s. 126; Kasani, *Bedâiu's-Sanâi'*, c. VII, s. 46; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî Remli, *Nihayet'l-Muhtaç ila Şerhi'l-Minhac*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1984, c. VII, s. 430; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, ss. 220-308-572.

28 Mustafa Zuhayli, *Vesailu'l-İsbat*, s. 526; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 571; el-Feccal, “el-İsbat bi'l-Karain” s. 262; eş-Şimrani, “Devru't-Tahlili't-Tibbiyye”, s. 602; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 308.

29 İbn Mace, *es-Sünen*, Hudud, 11.

30 Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 573; Ahmed b. Muhammed b. Ayid er-Rifai el-Cüheni,, “İsbatu'l-Cerâimi's-Sirkati bi'l-Karaini't-Tibbiyye”, *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, yy. 2014, c. II, s. 680; Fehd b. Sa'd el-Cüheni, “et-Te'silü's-Şeriyü li'l-Ameli bi'l-Karain ve eseruhe fi isbat'l-Ahkam”, *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, yy. 2014, c. I, s. 78; Zeyd b. Abdullah b. İbrahim Êli Kurun, “el-Basmatu'l-Verasiyye ve Eseruhe fi'l-İsbat”, *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, yy. 2014, s.

ii. Hz. Ayşe'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber "Gücünüz yettiği oranda Müslümanlardan hadleri düşürünüz, Onun için bir çıkış yolu bulduğunuzda, onu serbest bırakınız. Şüphesiz ki devlet başkanının/hakimin ahta yanılması cezalandırmada yanılmasından daha hayırlıdır"<sup>31</sup> buyurmaktadır. Bir benzeri ise Ebu Hureyre'den "Düşürmek için bir gerekçe bulduğunuz sürece hadleri düşürünüz"<sup>32</sup> şeklinde nakledilmiştir. Buna göre delilin şüpheli olması durumunda had cezaları uygulanmamalıdır.<sup>33</sup> Parmak izinde ise laboratuvarında tahlil esnasında numuneler karışabilir, kullanılan araçlar teknik hata yapabilir hatta uzmanlardan kaynaklanan hatalar olabilir. Bunların hepsi hadiste bahsedilen şüphe kapsamındadır.<sup>34</sup>

iii. Hulafa-i Raşidin döneminde şahadet ve ikrarla ispatlanan suçlarda had cezası uygulanmıştır.<sup>35</sup> Malın zanlının yanında bulunması gibi karinelerle mülkiyet şüphesi nedeniyle had cezası uygulanmamıştır.<sup>36</sup> İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre, sarhoş olduğu yürüyüşünden anlaşılan kişi yolda yakalanıp Hz. Peygambere götürülürken kurtularak İbn Abbas'ın evine sığınmıştır. Sarhoş olduğu anlatılmasına rağmen Hz. Peygamber içki haddi uygulamamıştır.<sup>37</sup> Buna göre içki kokusu had uygulamak için delil olsaydı

466; Ömer Mahmut Hasan, "el-İlmü bi'l-Karine ve Eseruhu fi'l-ahkami'l-Kazaiyye", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, c. I, s. 137; Yusuf b. Muhammed b. İbrahim el-Muhus, "İsbatü Cerimetü'l-İğtisab bi'l-Karaini'l-Muasıra", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, c. III, s. 1018; Sahip Beroje, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku*, Fecr Yayınları, Ankara 2007, s. 288.

31 Tirmizi, *Sünen*, Hudud, 2; Hakim, *Müstedrek*, IV, 539; Darekutni, *Sünen*, c. IV, 63; Beyhaki, *Sünen*, c. VIII, s. 413.

32 İbn Mace, *es-Sünen*, Hudud, 5.

33 Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 574; Muhammed Ahmed Dav Terhuni, *Hucceyyetü'l-Karain fi'l-İsbati'l-Cinai fi'l-Fıkhil-İslâmî ve Kanuni'l-Vaz'i*, Bingazi, Câmîatu Karyunus, yy. 1993, s. 261; Semrut, *el-Karine ve Eseruha fi İsbati'l-Cerime*, s. 212; el-Muhus, "İsbatü Cerimetü'l-İğtisab", s. 1018; Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*, s. 100; Çalıskan, "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", s. 393; Türcan, "Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri", ss. 575-577.

34 Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 574.

35 Kasani, *Bedaiu's-Sanai*, VII, 46; Mevsili, *el-İhtiyar*, IV, 80; İbn Nuceym, *Bahru'r-Raik*, c. V, s. 28; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdi el Basri, *el-Havi'l-Kebir hüve Şerhu Muhtasarı'l-Müzeni*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, c. XIII, s. 409.

36 Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginani, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi, İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumu'l-İslamiyye*, (Leknevi'nin şerhiyle birlikte), Riyad, c. IV, s. 194; Terhuni, *Hucceyyetü'l-Karain*, s. 261; Fehd b. Sa'd el-Cüheni, "et-Te'silü's-Şeriyü li'l-Ameli bi'l-Karain", s. 92; Kurun, "el-Basamatu'l-Verasiyye", s. 465; Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*, s. 76.

37 Hadis için bkz. Ebu Davud, *es-Sünen*, Hudud 36; Krş. Semrut, *el-Karine*, s. 210; İbrahim b. Satm el-Anzi, *el-Basamatu'l-Verasiyye ve Devruhe fi'l-İsbati'l-Cinai beyne's-Şeriatil-İslamiyye ve'l-Kanuni'l-Vadi*, (Doktora tezi), Camiatü Nayf, yy. 2004, s. 196.

Hız. Peygamber uygulardı. Bu olay karineyle içki haddi uygulanamayacağını gösterdiği gibi parmak iziyle sirkat haddi uygulanamayacağına da delalet etmektedir.<sup>38</sup>

iv. Karineler şüphe içerir. Olay yerinde parmak izinin bulunması zanlının orada olduğuna kat'î olarak delalet etse de suç işlediğine zannî olarak delalet eder. Karinelerle had ve kısas cezalarının uygulanması masumların cezalandırılmasına sebep olabilir.<sup>39</sup> Parmak izinin sahibi tutuklanabilir veya soruşturma açılabilir de parmak iziyle suçu işleyen kişi arasında bağ kurulamadığından ihtiyaten had düşürülür. Çünkü organ ve can kaybının telafisi mümkün değildir. Tutuklanmasının sebebi gerçeğin ortaya çıkması veya itiraf etme ihtimalidir. Ancak ta'zir cezası uygulanabilir.<sup>40</sup>

v. Yusuf kıssasının anlatıldığı "Bunun üzerine Yusuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini (aramaya) başladı. Sonra da onu, kardeşinin yükünden çıkarttı. İşte biz Yusuf'a böyle bir tedbir öğrettik, yoksa kralın kanununa göre kardeşini tutamayacaktı. Ancak Allah'ın dilemesi hariç."<sup>41</sup> ayette işaret edildiği gibi çalınan mal masumun yanında bulunabilir.<sup>42</sup> Bu delille parmak izinin başkaları tarafından olay yerinde bırakılabileceği ima edilmiştir.

2. Bazı Malikiler,<sup>43</sup> Ahmed b. Hanbel,<sup>44</sup> İbn Kayyim<sup>45</sup> ve İbn Teymiyye<sup>46</sup> karinelerle had uygulanabileceği görüşündedir. Çağdaş İslam

38 Semrut, el-Karine, s. 210.

39 Cüheni, "İsbatu'l-Cerâimî's-Sirkati bi'l-Karainî't-Tıbbiyye", s. 690; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 575; Ferhat, "İsbatu't-Taharruşî'l-Cinsi", s. 1248; es-Saidi, "İsbatu'l-Kısas", s. 651,652; Kurun, "el-Basmatu'l-Verasiyye", s. 491; Sabri Erturhan, "İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi (In Dubio Pro Reo)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.4, sayı: 2, Sivas 2002, s. 189.

40 Hasan b. Muhammed Sefer, "Turuku'l-Hükmiyye fi'l-Karain", *MMFİ*, c. 12, sayı: II, s. 344; Kurun, "el-Basmatu'l-Verasiyye", s. 491; Akşit, İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları, s. 100.

41 Yusuf:12/76

42 el-Muhus, "İsbatü Cerimetî'l-İğtisab", s. 1019.

43 İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, II, 440; Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdilber Nemerî, *el-Kaфі fi Fikhi Ehli'l-Medine, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 1992, s. 578; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XII, s. 501; Beroje, Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku, s. 284.

44 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn Kudâme, *el-Kaфі*, Daru Hicr, Cize, 1997, c. V, s. 427; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb b. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyaset's-Ser'iyye*, Daru Alemi'l-Fevaid, ts., I, 11; Behnesi, *el-Ceraim fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 142; Beroje, Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku, s. 284.

45 İbn Kayyim, *Turuku'l-Hükmiyye*, c. I, s. 10.

46 Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-Fikhi ala*

hukukçularından Terhuni,<sup>47</sup> Amr es-Sebil ve İbrahim el-Muhus fukahanın görüşlerinden tahriçle had davalarında kalımsal delillerle ceza verilebileceğini savunmaktadır.<sup>48</sup> Bu görüşteki İslam hukukçularının delilleri şunlardır:

i. Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin döneminde karinelerle had cezası uygulanmıştır.<sup>49</sup>

Hz. Ömer dul veya bakire olduğu bilinen hamile kadına had uygulamıştır.<sup>50</sup> Hz. Ömer'den nakledilen “*Beyyine, hamilelik ve itiraf olursa Allah'ın kitabında evli erkek ve kadına recm cezası haktır.*”<sup>51</sup> sözü de delil olarak gösterilmektedir.<sup>52</sup> Hz. Ali evli olmayan kadına hamilelik karinesiyle zina haddi uygulanacağını belirtmektedir.<sup>53</sup> Hz. Ömer ve İbn Mesud koku karinesiyle içki haddi uygulamıştır. Hz. Osman kustuğu görülen kişiye içki haddi uygulanmıştır. Sahabe döneminde itiraf etmese bile çalıntı mal yanında bulunan kişiye sirkat haddi uygulanmıştır.<sup>54</sup>

ii. Hanefilere göre kat'î karineyle had cezası uygulanabilir. Örneğin elinde kanlı bıçak olan birinin yanında yerde yatan öldürülmüş insan varsa bu kişi katil kabul edilir.<sup>55</sup>

---

*Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel, Daru'l-kütübi'l-Arabi, Beyrut, ts, c. II, s. 156.*

47 Terhuni, *Huciiyetü'l-Karain*, s. 269

48 Mustafa Zuhayli, *Vesailu'l-İsbat*, s. 524; eş-Şimrani, “Devru't-Tahlili't-Tibbiyye”, s. 603; el-Cüheni, “İsbatu'l-Cerâimi's-Sirkati”, s. 690; Zeydan, *Nizamü'l-Kaza fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, s. 221.

49 İbn Kudame, *el-Muğni*, XII, 501; İbn Kayyım, *Turuku'l-Hükmiyye*, c. I, s. 11; Ayni, *el-Binâye*, VIII, 313; Terhuni, *Huciiyetü'l-Karain*, s. 263; Beroje, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku*, ss. 284-285.

50 İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, II, 440; İbn Kayyım, *Turuku'l-Hükmiyye*, c. I, s. 11; Zeydan, *Nizamü'l-Kaza fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, s. 221; Mustafa Zuhayli, *Vesailu'l-İsbat*, s. 524.

51 Buhari, *es-Sahih*, Hudud, 30; Müslim, *Sahih*, Hudud, 4; Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1997, c. II, s. 383.

52 İbn Kayyım, *Turuku'l-Hükmiyye*, c. I, ss. 11-12; Terhuni, *Huciiyetü'l-Karain*, s. 263; Semrut, *el-Karine*, s. 199; Kurun, “el-Basmatu'l-Virasiyye”, s. 136 el-Muhus, “İsbatü Cerimetü'l-İğtisab”, s. 1016.

53 Semrut, *el-Karine*, s. 202

54 İbn Kudame, *el-Muğni*, XII, 501; İbn Kayyım, *Turuku'l-Hükmiyye*, c. I, s. 12; Mustafa Zuhayli, *Vesailu'l-İsbat*, s. 525; Terhuni, *Huciiyetü'l-Karain*, ss. 263-264; Semrut, *el-Karine*, s. 205; Kurun, “el-Basmatu'l-Virasiyye”, s. 136; Kurun, “el-Basmatu'l-Virasiyye”, s. 136; el-Muhus, “İsbatü Cerimetü'l-İğtisab”, s. 1018; Davut Yaylalı, “Karine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, DİA Yay., İstanbul 2001, c. XXIV, ss. 492-493.

55 Mecelle, md.1741; Vehbe Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslam ve Edilletuhu*, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 1985, VI, 392; Semrut, *el-Karine*, s. 198; Abdülkadir İdris, *el-İsbât bi'l-karâin fi'l-fikhi'l-İslami*, (Yüksek Lisans tezi), Dârü's-Sekâfe, Amman 2010, s. 168.

iii. Suç mahallinde bulunan parmak iziyle zanlının parmak izi uyuşuyorsa hakim kanaatine göre had cezası verebilir. Nitekim Tarablusi ve İbn Ferhun kuvvetli karinenin şahadet derecesinde olduğunu kabul etmektedir.<sup>56</sup>

iv. Kat'î karine beyyine/şahitlik ve ikrardan daha kuvvetli bir delildir. Çünkü şahadet ve ikrarın yalan veya doğruluğu muhtemeldir.<sup>57</sup>

### C. Cinayet Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri

İslam Ceza Hukukunda Cinayet suçlarıyla cana ve organa yönelik suçlar kastedilmekte olup cezası kısas ve diyet olarak belirlenmiştir. Hadlerde olduğu gibi cinayet suçlarının ispatı ve uygulanması bir takım esaslara bağlanmıştır.<sup>58</sup> Söz konusu şartlar klasik kaynaklarımızda detaylı olarak incelendiğinden burada tekrarlamak istemiyoruz.

Şahadet ve ikrar ile ispatlanan cinayet ve yaralama suçlarında kısas cezasının uygulanabileceği konusunda ittifak eden İslam hukukçuları<sup>59</sup> parmak iziyle kısas uygulanması konusunda ise ihtilaf etmiştir.<sup>60</sup> Bu konuda iki görüş oluşmuştur.

1. Adam öldürme suçlarında parmak iziyle kısas uygulanmaz. İslam hukukçularının çoğunluğu bu görüştedir. Çünkü kısas cezası ikrar ve şahitle ispatlandığında uygulanır.<sup>61</sup> Bu görüşteki fakihlerin delilleri şunlardır:

i. Parmak izinin başka bir şahsa benzeme ihtimali olmaması sebebiyle kişiye aitliği kesin olsa da sahibinin cinayet işlediğine delaleti şüphelidir. Olay yerinde parmak izi bulunması halinde iki ihtimal söz konusudur.

Birinci olarak şüphelinin parmak iziyle cinayet aletinde veya olay yerindeki parmak izi uyuşmadığında zanlının suçsuz olduğu ispatlanmış olur.

56 İbn Ferhun, *Tabsiratu'l-Hükkam*, II, 102; el-Muhus, "İsbatü Cerimetü'l-İğtisab", s. 1019.

57 İbn Kayyım, *Turuku'l-Hükmiyye*, c. I, s. 12; Mustafa Zuhayli, *Vesailu'l-İsbat*, s. 526; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 576; Terhuni, *Hucciyetü'l-Karain*, s. 264.

58 Serahsi, *Mebsut*, c. XXVI, s. 167.

59 İbn Kudame, *el-Muğni*, c. XIV, s. 127; Ayni, *el-Binâye*, c. VIII, s. 538.

60 Ahmed Fethi Behnesi, *Nazariyyetü'l-İsbat fi'l-Fıkhü'l-Cinaiyyi'l-İslâmî*, Dârü's-Şürûk, Beyrut, 1983, s. 201; Rufai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 311.

61 İbn Kudame, *Muğni*, c. XII, s. 377; Kasani, *Bedaiu's-Sanai*, c. VII, s. 59; Mustafa Zuhayli, *Vesailu'l-İsbat*, s. 527.

İkinci olarak şüphelinin parmak iziyle suç aletindeki veya olay yerindeki parmak izinin uyuşması kişinin orada olduğuna delalet eder ancak katil olduğuna delalet etmez.<sup>62</sup> Hz. Ali döneminde yaşanan bir olaydan da bu sonuca ulaşmak mümkündür. Şöyle ki, Hz. Ali'nin halifeliği döneminde harabe bir yerde öldürülenin yanında elinde kanlı bir bıçakla bulunan kişi Hz. Ali'ye getirilir. Kendine yöneltilen soruya “onu ben öldürdüm” diye cevap verince Hz. Ali kısas uygulanmasını emreder. Götürülürken koşarak gelen bir kişi görevlilere “Acele etmeyin, onu tekrar Hz. Ali'nin huzuruna çıkarın” der. Onlar da götürürler. Bu esnada gerçek suçlu Hz. Ali'ye, onu öldüren kişinin kendisi olduğunu söyler. Hz. Ali cinayetle suçlanan kişiye öldürmediği halde niçin öldürdüm dediğini sorunca insanlar beni ölen adamın yanında elimde kanlı bıçakla yakaladılar öldürmediğimi söyleyemedim der. Gerçek katil suçunu itiraf etmeseydi karineyle masum bir insana kısas yapılacaktı. Bu durum zanlı olay yerinde olsa bile mutlaka katil olduğuna işaret etmediğini göstermektedir.<sup>63</sup>

ii. Müslim'de nakledilen hadise göre<sup>64</sup> Hz. Peygamber Yahudilerle arasında düşmanlık olması ve kendi mahallelerinde ölü bulunması rağmen Abdullah b. Sehl'e karşılık kisası değil kasameyi emretmiştir. Bu olayda düşmanlık ve ölünün mahallerinde olması gibi iki karineye rağmen Hz. Peygamber kısas uygulamamıştır. Bu durum parmak iziyle kısas uygulanamayacağını göstermektedir. Çünkü sadece karine kısas uygulamak için yeterli olsaydı Hz. Peygamber uygulardı.<sup>65</sup>

iii. Şüphe halinde hadler düşürüldüğüne göre daha ihtiyatlı davranılması gereken kısas cezası da şüphe halinde düşürülmelidir.<sup>66</sup> Zanlının affedilmesindeki hata organ veya can kaybına neden olan cezalandırmadaki hatadan daha hayırlıdır.<sup>67</sup> Çünkü karinenin olaya delaleti açık değildir. Aksi halde makasıd-ı

62 Hasan es-Seyyid Hamid Hattab, “el-Karain Tıbbiyye muasıra ve Eseruhe fi isbatı'z-Zina” *Mutemeru'l-Karaini't-Tıbbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, c. III, s. 1150 ; es-Saidi, “İsbatu'l-Kisas”, s. 654.

63 Terhuni, *Hucciyetü'l-Karain*, s. 279; es-Saidi, “İsbatu'l-Kisas”, ss. 651- 652.

64 Müslim, *el-Kasame ve'l-Muharibin ve'l-Kisas ve'd-Diyât*, 1. Hadisin benzer rivayeti için bk. Buhari, *Ahkâm*, 38.

65 Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafî Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, Daru'l-Mağrife, Beyrut 1997, c. IV, s. 144; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 599; Terhuni, *Hucciyetü'l-Karain*, s. 277, 278; Fehd b. Sa'd el-Cüheni, “et-Te'silü'ş-Şeriyü li'l-Ameli bi'l-Karain”, s. 95; Semrut, *el-Karine*, s. 218; Hasan, “el-İlmü bi'l-Karine”, s. 139; Kurun, “el-Basmatu'l-Verasiyye”, s. 473.

66 Mustafa Zuhayli, *Vesailu'l-İsbat*, s. 527; Fehd b. Sa'd el-Cüheni, “et-Te'silü'ş-Şeriyü li'l-Ameli bi'l-Karain”, s. 96; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 601.

67 Hasan, “el-İlmü bi'l-Karine”, s. 139.



şeriaya aykırı olarak masum insanlar canını ve organını kaybedebilir. Buradaki asıl gaye yargılamada zan ve tahmine dayalı hüküm vermeyi önlemektir.<sup>68</sup>

2. Hanefilerden İbn Ğaras,<sup>69</sup> Malikilerden İbn Ferhun,<sup>70</sup> Hanbelilerden İbn Kayyim<sup>71</sup> ve İbn Teymiyye,<sup>72</sup> Ömer Muhammed es-Sebil<sup>73</sup> ve Muslih en-Neccar'a<sup>74</sup> göre parmak iziyle kısas cezası uygulanabilir.<sup>75</sup> Nitekim Mecellede de buna dolaylı olarak işaret edilmiştir.<sup>76</sup>

Parmak iziyle kısas uygulanabileceğini savunan İslam hukukçularının görüşleri şunlardır:

i. Rivayete göre, Ureyne kabilesinden Medine'ye Müslüman olmak için gelen birkaç kişi geri dönerken şehrin dışında otlayan zekât hayvanlarının çobanı ile karşılaşır ve onu öldürürler. Hz. Peygamber suç faillerini tespit ettirebilmek için olay yerindeki ayak izlerini kâiflere incelettirir ve suçluların yakalanması için kâiflerle birlikte yirmi kişiyi gönderir. Kâifler, olay yerindeki izlerle Ureynenilerin ayak izlerinin aynı olduğunu tespit edince Ureynenilerin suçlu olduğu ispatlanır ve cezalandırılırlar.<sup>77</sup> Bazı âlimlere göre kâiflerin verdiği bilgilere göre bu cezaya çarptırılırlar.<sup>78</sup>

68 Ali Bardakoğlu, "İsbat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, DİA Yay., İstanbul 2000, c. XXII, s. 492.

69 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr, Dâru Âlemi'l-Kütüb*, Riyad 2003, c. VIII, s. 23; İbn Nuceym, *Bahru'r-Raik*, c. VII, s. 224; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 597; Kurun, "el-Basmatu'l-Verasiyye", s. 470; İbrahim b. Salih b. İbrahim et-Tenem, "İsbatü'l-İ'tidai ale'n-Nefs ve ale'l-Ğayr bi'l-Karâini't-Tibbiye", *Mutemeru'l-Karâini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruher fi'l-Fıkh*, yy.2014, s. 553 ; Hasan, "el-İlmü bi'l-Karine", s. 137; Fehd b. Sa'd el-Cüheni, "et-Te'silü'ş-Şeriyü li'l-Ameli bi'l-Karain", s. 95.

70 Mustafa Zuhayli, *Vesailu'l-İsbat*, s. 527; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 598; Semrut, *el-Karine*, s. 198; Kurun, "el-Basmatu'l-Verasiyye", s. 470; Hasan, "el-İlmü bi'l-Karine", s. 137; Fehd b. Sa'd el-Cüheni, "et-Te'silü'ş-Şeriyü li'l-Ameli bi'l-Karain", s. 95.

71 İbn Kayyim, *Turuku'l-Hükmiye*, I, 3-12.

72 İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetava*, c. XXVIII, s. 339.

73 Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 597; Cüheni, "İsbatu'l-Cerâimi's-Sirkati", s. 790

74 Cüheni, "İsbatu'l-Cerâimi's-Sirkati", s. 791

75 Semrut, *el-Karine*, s. 198; el-Muhus, "İsbatü Cerimeti'l-İğtisab", s. 1019; es-Saidi, "İsbatu'l-Kısas", s. 643; Muhammed b. Livah er-Rakkas, "el-Keşfü ani's-Sumum bi'l-Karâini't-Tibbiyye", *Mutemeru'l-Karâini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruher fi'l-Fıkh*, yy. 2014, c. II, s. 727; Hasan "el-İlmü bi'l-Karine", s. 135,137; Kurun, "el-Basmatu'l-Verasiyye", s. 470.

76 Mecelle, md. 1741. ilgili madde şu şekildedir. "Karine-i katia hadd-i yakine baliğ olan emareddir."

77 Buhari, *es-Sahih*, Meğazi, 36, Hudud, 18.

78 İbn Kayyim, *Turuku'l-Hükmiyye*, s. 274.

ii. İbn Abidin, İbn Ğaras'tan şöyle nakletmektedir. "Bir kişinin elinde kana bulanmış bıçakla bir mekândan korkarak acele ile çıktığı görüldükten sonra o mekâna girildiğinde öldürülmüş bir şahıs görülürse, yanında başka biri de yoksa zahire göre cinayetten sorumlu tutulur. Çünkü kimse onun katil olduğundan şüphelenmez. Delille ispatlamadıkça onu başkasının öldürdüğü veya intihar ettiği sözüne de iltifat edilmez."<sup>79</sup>

iii. Hz. Peygamber Bedir Savaşı'nda Ebu Cehil'i kimin öldürdüğünü, kılıçtaki kanı inceleyerek tespit edilmiştir.<sup>80</sup>

iv. Huveyyisa ve Muhayyisa hadisi olarak da bilinen rivayette karine cinayette delil olarak kullanılmıştır. Buradaki delil aralarında düşmanlık olduğu bilinen Abdullah b. Sehl'in Yahudilerin mahallesinde öldürülmüş olarak bulunmasıdır. Sonuç olarak düşmanlık karinesiyle kasameye hükmedilmiştir.<sup>81</sup>

v. Bireysel ve sosyal güvenliğin sağlanması, istikrarın korunması, zarurat-ı hamsenin muhafazası ve makasad-ı şeria suç davalarında parmak izinin delil kabul edilerek ceza uygulanmasını gerektirir. Aksi halde masumların hakları korunamamış olur. Suçlular soruşturmalarda kolaylıkla aklanır.<sup>82</sup>

## Değerlendirme ve Sonuç

Parmak iziyle had ve kısas cezalarının uygulanmasında ihtilaf eden İslam hukukçuları görüşlerini ayet ve hadis ile sahabe ve hulafai raşidin dönemi uygulamalarına dayandırmıştır.

Parmak iziyle had ve kısas cezalarının uygulanabileceği değerlendirmelerini şöyle sıralamak mümkündür

**1. "Gücünüz yettiği oranda Müslümanlardan hadleri düşürünüz," hadisi kat'î karinelerle hadleri düşürülmesi anlamına gelmez. Çünkü hadis şüpheli olan zayıf karineleri kapsamaktadır.<sup>83</sup>**

79 İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, c. VIII, s. 23; Fehd b. Sa'd el-Cüheni, "et-Te'silü'ş-Şeriyü li'l-Ameli bi'l-Karain", s. 96; Hasan, "el-İlmü bi'l-Karine", s. 138; Terhuni, *Hucciyetü'l-Karain*, s. 185; Semrut, *el-Karine*, s. 198.

80 İbn Kayyim, *Turuku'l-Hükmiyye*, c. I, s. 11; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 601; Terhuni, *Hucciyetü'l-Karain*, s. 185; es-Saidi, "İsbatu'l-Kisas", s. 645.

81 İbn Ferhun, *Tabsiratu'l-Hükkam*, c. II, s. 102.

82 Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 603.

83 Terhuni, *Hucciyetü'l-Karain*, s. 262.

Had ve kısas cezası gerektiren suçlarda genelde karinenin özelde ise parmak izinin delil olarak kabul edilmemesinin temel nedeni kaynağı hadise dayanan, şüphe esasında hadlerin düşürülmesi ilkesi ile can ve organ kayıplarında ihtiyatlı davranılması, tafisi mümkün olmayan hatalara düşülmesi kaygısıdır. Bu görüşteki fakihler adaletin karinelerle sağlanamayacağına inanarak daha güçlü olduğunu düşündükleri vasıtalarla hükmetmeyi tercih etmektedir.

Bazı delillerin zanna dayandığı ve hakimi yanıltacağı görüşü dikkate alınmalıdır. Çünkü delillerin adaleti yanıltmak için kullanılabilmesinin örneklerine Kur'an'da rastlıyoruz. Hz. Yakub'un oğulları Hz. Yusuf'u kurtların yediğini kanlı gömleğiyle ispatlamaya çalışmıştır.<sup>84</sup> Bu nedenle hakim karinenin yanıltıcı olabilme ihtimalini de dikkate alarak ihtiyatlı ve titiz bir araştırmayla doğru delilleri kullanmalıdır. Örneğin içki kokusu her zaman şübheli haddini gerektirmeyebilir. Çünkü ağzı çalkalama, su zannetme, tedavi amaçlı kullanma ve tehditle zorla içirilme gibi nedenlerle de içki kullanılmış olabilir.

Bu nedenle günümüzde bir çok adli ve idari davaların karara bağlanmasında delil olarak kullanılan parmak izinin de güçlü ve zayıf yanları dikkate alınmalıdır. Değişmezlik ve benzemezlik özelliği parmak izinin güçlü yanlarını<sup>85</sup> oluştururken laboratuarda gerek insandan gerekse teknolojik imkanlardan kaynaklanan bazı nedenlerle hatalı işlem yapılabilmesi,<sup>86</sup> olay yerinde olmasının zanlının suçluluğuna kesin olarak delalet etmemesi ve DNA alanındaki araştırmalar neticesinde suçun ispatında eski önemini kaybetmesi zayıf yanlarını oluşturur.

Had ve kısas cezalarının uygulanmasında ispat vasıtası olduğu konusunda ittifak edilen şahadet ve ikrarın da güçlü ve zayıf yanlarının olduğunu görmekteyiz. Hatta şahadet ve ikrar gibi ispat vasıtalarında hakimin yanıltılmasının daha kolay olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü insanlar yalancı şahitlik veya ikrarla adaleti yanıltabilir.<sup>87</sup> Ama parmak izinde yalan olma ihtimali yoktur. Başka bir ifadeyle şahitlik ve ikrar subjektif delil iken parmak izi objektif delildir. İnsanların güvenilirliklerini yitirmeleri ve ahlaki zaafları günümüzde objektif delillere güvenmeyi gerektirir. Bu durumu Hz.

84 Yusuf 12/17,18.

85 es-Saidi, "İsbatu'l-Kıyas", 651; Kök, "Parmak İzi", s. 6, 7.

86 eş-Şimrani, "Devru't-Tahlili't-Tibbiye", s. 613.

87 Bk. Bayındır, İslam Muhakeme Hukuku, ss. 200-212.

Peygamber şöyle ifade etmektedir: “Ben bir beşerim Sizler aranızdaki ihtilafları zaman zaman bana getiriyorsunuz. Sizden bir taraf diğer tarafa göre delilini daha iyi ifade edebilir. Ben de dinlediğimi dikkate alarak lehine hükmedebilirim. Fakat kimin lehine kardeşinin hakkından bir şey alıp verdimse sakın bunu kabul etmesin. Zahire göre verdiğim hükümle ona ancak ateşten bir parça vermiş olurum.”<sup>88</sup> Bugün parmak izi zanlının kimliğini kesin olarak belirlemesi nedeniyle klasik ispat vasıtalarından daha kuvvetli bir nitelik kazanmıştır. Çünkü her insanın kendine özel parmak izi bulunmaktadır.<sup>89</sup> Bu yönüyle bir takım deliller şahitlik ve ikrardan daha kuvvetli olabilir.<sup>90</sup>

İkrar çoğu zaman gerçeğe uyuşmaz. Nadiren vicdan azabı ve pişmanlık sonucu gerçeği yansıtır. Bazen tehdit sonucu bazen de sevdiklerini koruma maksatlı ikrarların yapıldığı bilinmektedir. Cinayet soruşturmacılarının ve psikologların ifadelerine göre şahitlikte bir takım zorluklar yaşanabilmektedir. Örneğin duygu, düşünce ve sinir yapısı şahitliği etkilemektedir. Noksanlıklar, eklemeler ve değişiklikler yapılabilmektedir. Unutmalar yaşanabilmektedir. Aynı şahıstan çelişkili ifadeler alınabilmektedir. Yalancı şahitlikler yapılabilmektedir.<sup>91</sup> Aynı şekilde başta ikrarda bulunan kişi daha sonra ikrarından dönebilmektedir.

Teknik ve biyolojik delillerde şüphe olasılığı şahitlik ve ikrara göre daha azdır. Parmak izleri olay yerinde bilimsel metotlarla titiz bir şekilde toplanmakta ve laboratuarlarda incelenmektedir. Bu çalışma bir ekip tarafından yürütülmektedir. Dolayısıyla hata payı çok düşüktür. Bu durum parmak izini güçlü ispat vasıtası yaparak<sup>92</sup> hırsızlık haddinin ispatında ikrar veya şahadetten daha kuvvetli delil olduğunu göstermektedir.<sup>93</sup>

Bu yaklaşımı bazı klasik dönem fakihlerinde de görmekteyiz. Örneğin Şafii fakihlerinden Remli kaifin kararının daha kuvvetli olduğu bazı durumlarda ikrara tercih edileceğini ifade etmektedir.<sup>94</sup> Buradan bazı durumlarda parmak

88 Buhari, *Sahih*, Şehadat, 27; Müslim, *Sahih*, Akziye, 4.

89 Ömer, *el-Müsteccedat fi Vesaili'l-İsbat*, s. 379; el-Muhaysin, “Eseru'l-Karainü't-Tıbbiyye”, s. 1163.

90 İbn Kayyim, *Turuku'l-Hükmiyye*, c. I, ss. 12-14.

91 Muhammed Bedr el-Minyâvî, “el-Karâin fi'l-Fıkhı'l-İslam ale Davi'd-Dirâsâti'l-Kânuniyye-ti'l-Muâsıra”, *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhı'l-İslami*, c. 12, sayı: 3, 2000, s. 56.

92 İclan, el-Kazau bi'l-Karaini'l-Muasıra, ss. 653-654; Ömer, el-Müsteccedat fi Vesaili'l-İsbat, s. 379.

93 İbn Kayyim, *Turuku'l-Hükmiyye*, c. I, s. 8; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 576.

94 Remli, *Nihayetü'l-Muhtac*, c. V, s. 463; Rifai, *el-Basamatu'l-Verasiyye*, s. 223.

izinini şahit ve ikrardan daha güvenilir olabileceği sonucuna ulaşabiliriz. Yalancı şahitlik yapma ve ikrarda bulunma ihtimalini değerlendirdiğimizde durum daha iyi anlaşılmaktadır.

Şüphe kapsamında araştırılması gereken önemli bir konu da başka delil olmadan sadece parmak iziyle had veya kısas cezalarının uygulanıp uygulanmayacağı, destekleyici diğer delillere ihtiyaç duyulup duyulmadığıdır. Karinenin ispat vasıtası olduğunu savunan fakihler had ve kısas cezalarının tek karineyle infaz edilebileceği görüşündedir. Örneğin sadece hamilelik karinesiyle zina haddi, koku veya kusmayla içki haddi, malın şüphelinin yanında bulunmasıyla hırsızlık hadi uygulanmıştır.<sup>95</sup>

## **2. Parmak iziyle had ve kısas cezalarının uygulanamayacağını savunan fakihlerin önemli delillerinden birisi de sahabe ve hulefai raşid döneminde karinelerle hırsızlık haddi uygulanmadığı iddiasıdır.**

İddia edildiğinin aksine sahabe ve hulefai raşidin döneminde kuvvetli delillerle had cezası uygulanmıştır. Örneğin evli olmayan veya kocası olduğu bilinmeyen kadına hamilelik karinesiyle zina haddi; koku, kusma ve sarhoşluk karineleriyle şübh haddi; çalınan mal yanında bulunan zanlıya sirkat haddi uygulanmıştır.

“Şâyet delilsiz birisini recm etseydim, şu kadını recm ederdim.”<sup>96</sup> hadisi aslında kuvvetli delille had uygulanabileceğine işaret etmektedir. Hz. Peygamberin had uygulamamasının nedeni karinenin zinayı ispatlayacak kuvvette olmamasıdır. Çünkü bir eve erkeklerin girmesi zina yapıldığını ispatlamaz.<sup>97</sup>

İddia edildiği gibi Hz Ali harabede maktulün yanında elinde kanlı bıçakla bulunan kişiye kısas uygulanmasına karineyle hükmetmemiştir. Çünkü kısasa hükmedilmesinin nedeni karineden ziyade zanlının yalan itirafta bulunmasındadır. Zanlı öldürdüğünü itiraf ettiği için Hz. Ali kısasla cezalandırılmasına hükmetmiştir.<sup>98</sup> Dolayısıyla kanlı bıçak delil kabul edilerek masum biri haksız yere öldürülmüş olacaktır savı mesnetsizdir. Aslında bu olay daha güçlü delille çatışmayan delille had cezası uygulanabileceğinin güzel bir örneğidir. Çünkü kanlı bıçak elinde tutanın kısas edilmesine delil iken gerçek suçlunun itiraf etmesiyle kısas düşmüştür.

95 Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslam*, c. VI, s. 392; Semrut, *el-Karine*, s. 198;

96 Buhârî, *es-Sahih*, Talâk, 29; Müslim, *Sahih*, Liân, 13.

97 el-Cüheni, “İsbatu'l-Cerâimi's-Sirkati”, s. 680; Fehd b. Sa'd el-Cüheni, “et-Te'silü'ş-Şeriyyyü li'l-Ameli bi'l-Karain”, s. 78; Kurun, “el-Basmatu'l-Virasiyye”, s. 466.

98 Terhuni, *Hucuyyetü'l-Karain*, s. 280.

### 3. Kur'an'dan bazı ayetler kişinin suçlu ya da suçsuzluğunun Parmak iziyle ispatlanabileceğine işaret etmektedir.<sup>99</sup>

"Evet, bizim onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye gücümüz yeter."<sup>100</sup> ayeti parmak izinin kişiye özel değişmez ve benzemez nitelikte olduğuna dikkat çekilmektedir. "O gün onların ağızlarını mühürleriz; yaptıklarını bize elleri anlatır, ayakları da şahitlik eder."<sup>101</sup> ayeti ise her ne kadar ahiretle ilgiliyse de dünya işlerinde özellikle suçun ispatlanmasında şahit ve ikrar derecesinde delil olabileceğine işaret olarak değerlendirilebilir.

Kur'an'da sahte delillerle mahkeminin yanıtlanabileceğine işaret edilmektedir. Söz konusu ayet şu şekildedir: "Ey babamız! dediler, biz yarışmak üzere uzaklaştık; Yusuf'u eşyamızın yanında bırakmıştık. (Ne yazık ki) onu kurt yemiştir! Fakat biz doğru söyleyenler olsak da sen bize inanmazsın. Gömleğinin üstünde sahte bir kan ile geldiler. (Ya'kub) dedi ki: Bilakis nefisleriniz size (kötü) bir işi güzel gösterdi. Artık (bana düşen) hakkıyla sabretmektir. Anlattığımız karşısında (bana) yardım edecek olan, ancak Allah'tır.<sup>102</sup> Ayette yer alan "demin kezibin" ifadesinden Hz. Yusuf'un kardeşlerinin yalan söylediği ortaya çıkmaktadır. Babaları Hz. Yakub gömleğin yırtık olmamasından bu sonuca ulaşmıştır. Yalan söylediklerini sağlam gömlekle ispatlamıştır.<sup>103</sup> Günümüz şartlarında ise kan tahlilleriyle insana ait olmadığı çok rahat bir şekilde tespit edilebilmektedir. Ayetten kan örnekleriyle zanlının suçlu olup olmayacağını tespit edilebileceği de ortaya çıkmaktadır.

"Yusuf: Asıl kendisi benim nefsimden murat almak istedi dedi. Kadının akrabasından biri şöyle şahitlik etti: «Eğer gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, bu ise yalancılardandır. Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. Bu ise doğru söyleyenlerdendir. (Kocası, Yusuf'un gömleğinin) arkadan yırtılmış olduğunu görünce, (kadına): «Şüphesiz, dedi; bu, sizin tuzağımızdır. Sizin tuzağımız gerçekten büyüktür"<sup>104</sup> ayetinden yola çıkan bir takım İslam hukukçularını karinelerin ispat vasıtası olarak kullanılabileceğini kararlaştırmıştır.<sup>105</sup>

99 es-Saidi, "İsbatu'l-Kıyas", s. 645.

100 Kıyame: 75/4.

101 Yasin: 36/65.

102 Yusuf:12/17, 18.

103 İbn Ferhun, *Tabsiratu'l-Hükkam*, c. II, s. 101; Zeydan, *Nizamü'l-Kaza fı Ş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, s. 220.

104 Yusuf: 12/26, 28.

105 İbn Ferhun, *Tabsiratu'l-Hükkam*, c. II, s. 102.

Bu ayetlere şer'u men gablena/daha önceki ümmetlerin şeriatları olduğu için itiraz edilmesi haklı bir eleştiri niteliğinde değildir. Çünkü Kur'an'daki bütün ayetler Müslümanların faydasıdır.<sup>106</sup> Bazı fıkıh usulcülerine göre nesh olmadığı sürece delil hükmündedir.<sup>107</sup>

#### **4. Adli tıp ve laboratuvar incelemeleriyle yeni çıkan ispat vasıtalarından yararlanmak adaletin sağlanması için hem ihtiyaç hem de zorunluluktur.**

Cana ve mala yönelik suç işleme yöntemlerinin ve suç çeşitlerinin değişmesi ispat vasıtalarının yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir. Çünkü İnternet suçlarında olduğu gibi günümüzde bazı suçları klasik yollarla ispatlamak oldukça zordur. Bu nedenle hakimlerin ve emniyet güçlerinin suçla mücadele ve suçu aydınlatmada çağın bilimsel gelişmelerinden faydalanmaları gerekir.

#### **5. Parmak izinin had ve kıstasta ispat vasıtası olup olmayacağı içtihadî bir konudur.<sup>108</sup> Çünkü ispat vasıtaları taabbudî delil değildir.<sup>109</sup> Dolayısıyla naslarla sınırlandırılmamıştır.**

Hanbelilerden İbn Kayyım, İbn Teymiyye Malikilerden İbn Ferhun ve Hanefilerden İbnü'l-Ğaras gibi İslam hukukçularına göre suçun ispat vasıtaları klasik kaynaklarımızda yer alan şahitlik ve ikrar sınırlandırılmamıştır. Gerçeğin ortaya çıkarılmasını sağlayan her nevi kat'î delil mahkeme tarafından ispat vasıtası olarak değerlendirilebilir.<sup>110</sup> İslam hukukçuları hadleri sadece şahit veya ikrar deliliyle uygulamamıştır. Karinelerle de had ve kıstas cezaları uygulanmıştır.

Parmak izinin hukuki değeri delil ve ispat hürriyeti kapsamında mutlak veya mukayyed olup olmamasına göre değerlendirildiğinde akla ilk gelen "Eşyada asıl olan ibahadır" külli kaidesidir. Alimler zamanının hamilelik, koku, kıyafe gibi karinelerinden suçun ispatında yararlanmış ve ceza tatbik etmiştir. Zamanla yeni ispat vasıtaları oluşabilir. Meşru olmak kaydıyla adaletin sağlanması için gerçeği ortaya çıkaran her delilden istifade

106 İbn Ferhun, *Tabsiratü'l-Hükkam*, c. II, s. 102.

107 er-Rakkas, "el-Keşfü anî's-Sumum bi'l-Karaini't-Tıbbiyye", s. 728; Fehd b. Sa'd el-Cüheni, "et-Te'silü'ş-Şeriyü li'l-Ameli bi'l-Karain", s. 69; es-Saidi, "İsbatu'l-Kıstas", s. 645.

108 Ferhat, "İsbatu't-Taharruşü'l-Cinsi", s. 1249.

109 Abdülkerim b. Muhammed b. Ahmet es-Semail, "el-İhticac bi'l-Karaini't-Tıbbiyyeti'l-Muasıra ale't-Teharruşü'l-Cinsi", *Mutemeru'l-Karaini't-Tıbbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkıh*, yy. 2014, s. 1307

110 Ali Bardakoğlu, "Beyyine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, DİA Yay., İstanbul, 1992, c. IX, s. 97.

edilmelidir. Bunu yasaklayan bir nas bulunmamaktadır. Bu bağlamda parmak izi, kan, DNA, ses ve görüntü kaydı gibi deliller ortaya çıkmıştır.<sup>111</sup> Ancak delillerin meşruiyeti naslara ve makâsd-ı şerîaya aykırı olmama gibi kurallara bağlanmış bazı suçların tespitinde şahitlerin sayısında olduğu gibi özel şartlar belirlenmiştir.<sup>112</sup>

**6. Had ve kısas suçların ispatında kriminal delillerin tamamen geçersiz sayılması yerine hakime takdir yetkisi verilmesi adaletin sağlanması bakımından daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Şahit ve ikrar olmadığında hakim adaletin tesisi için teknik ve biyolojik delillere başvurulmalıdır.**<sup>113</sup>

Hakimi bağlayıcılığı bakımından ispat sistemi mukayyed ispat sistemi, mutlak ispat sistemi ve karışık ispat sistemi olmak üzere üç gruba ayrılır. Mukayyed ispat sisteminde önceden belirlenen deliller hakimi bağlayıcıdır. Kadı ikna olmasa bile buna göre hükmetmek zorundadır. Mutlak ispat sisteminde ise mukayyette olduğu gibi belirlenmiş şartlar yoktur. Davalı veya davacı haklılığını herhangi bir şekilde ispatlama hakkına sahiptir. Karışık ispat sistemi ise adında da anlaşılacağı gibi iki ispat sisteminin özelliklerini taşıyan ispat sistemidir.<sup>114</sup>

Parmak izi uzmanı olay yerinden aldığı örneklerle parmak izi sahibinden aldığı örnekleri karşılaştırarak zanlının orada olup olmadığını tespit eder. Uzmanın, parmak izi sahibinin suçlu olduğuna karar verme yetkisi yoktur. Bu yetki hakime aittir. Hakim yeni ispat vasıtalarıyla kanaatine göre hükmedebilir.<sup>115</sup>

Delile yakın derecesinde güvenen hakim ayet ve hadis gibi daha güçlü delillerle çatışmadığında had cezası verebilir.<sup>116</sup>

Zanlıdan alınan delillerle ile olay yerinden toplanan delillerin uyuşmaması suçsuzluğu ispatlar. Örneklerin uyuşması ise adaletin sağlanması yolunda önemli ipuçları verir. En azından zanlının olay yerinde olduğunu gösterir. Bu aşamada soruşturmacıların zanlının olay yerinde niçin olduğunu veya

111 Zeydan, *Nizamü'l-Kaza fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, s. 222; Hattab, "el-Karain Tıbbiyye Muasra", s. 1116.

112 Kur'an, Bakara, 2/282; Talak, 65/2; Nur, 24/4; Nisa, 4/135.

113 Hasan, "el-İlmü bi'l-Karine", s. 107, 108; Yaylalı, "Karine", c. XXIV, s. 493.

114 el-Minyâvî, "el-Karâin fi'l-Fıkhü'l-İslâm", s. 49.

115 er-Rakkas, "el-Keşfü ani's-Sumum bi'l-Karaini't-Tıbbiyye", s. 763 Terhuni, *Hucciyyetü'l-Karain*, s. 54; el-Cüheni, "İsbatu'l-Cerâimi's-Sirkati", s. 690.

116 Krş. et-Tenem, "İsbatü'l-i'tidai ale'n-Nefs ve ale'l-Çayr bi'l-Karâini't-Tıbbiye", ss. 554-555.



zamanını ortaya çıkarması gerekir. Zanlının olay yerinde niçin bulunduğunu ve suç zamanında kendisinin olay yerinde olmadığını ispatlarsa hakimde suçsuzluğuna kanaat oluşur. Zanlı olay yerinde bulunma sebebini ve suç işlendiğinde nerede olduğunu ispatlayamazsa hakim suçlu olduğuna kanaat getirebilir.<sup>117</sup> Zanlının parmak izinin olay yerinde bulunması suçta ortak olduğuna delil sayılabilir. Olaydaki rolü ise hakimin sorgusuyla ortaya çıkarılabilir.<sup>118</sup>

### **7. Kamu maslahatı parmak iziyle had ve kısas cezalarının uygulanmasını gerektirir.**

Suçların ispatında ve suçlunun tespitinde parmak izi teknolojisinden yararlanmak kamuda adaletin sağlanması, suçla mücadele ve güvenliğin tesisi bakımından önemlidir.<sup>119</sup> Suçun ispatında parmak izlerine itibar edilmemesi pek çok suçu ispatlanamaz hale getireceği için suçların artmasına neden olabilir.<sup>120</sup> Muhakemede zanlıların parmak izine itibar etmeksizin sadece şahit veya ikrarla cezalandırılmaya çalışılması kanunun boşluklarından faydalanarak suç işlemenin yolunu açar.

Gerek ittifak edilen gerekse ihtilaf edilen her ispat vasıtası belli riskleri beraberinde taşımaktadır. Cinayet davalarında zannı galiple hükmedilebilmesi parmak iziyle hükmedilebileceğini göstermektedir. Şahit ve ikrar olmadığında adaletin tesisi için hakimin başka delillere müracaat etmesi kaçınılmaz bir durumdur. Bunların başında şüphesiz kat'î delil gelir.

Parmak izini ispat vasıtası olarak kabul etmeyenlerin delillerinin bir çoğu mefhumu muhalifiyle aslında kısas ve hadlerin infaz edilebileceğini savunan alimlerin görüşlerini desteklemektedir. Bu durum parmak iziyle had ve kısas cezası uygulanabileceğini savunanlarının delillerinin daha kuvvetli olduğunu göstermektedir.

Fukahanın gerek had gerekse kısas cezalarının şahit ve ikrarla uygulanabileceği konusunda ittifak etmesinde şüphe halinde hadlerin düşürülmesi gibi dini referanslar etkili olduğu kadar dönemin güvenilir delil bulma arayışları da etkili olmuştur. Bu nedenle şahitliğin ve ikrarın

117 İclan, *el-Kazau bi'l-Karaini'l-Muasıra*, s. 636; Ömer, *el-Müsteceddât fi Vesaili'l-İsbat*, s. 379; Ebu'l-Hac, *Devru'l-Karaini'l-Hadise*, s. 46; Terhuni, *Hucciyetü'l-Karain*, s. 261; Cüheni, "İsbatu'l-Cerâimi's-Sirkati", s. 690.

118 Hudayr, "Devru Karaini't-Tibbiyye", s. 349.

119 Ebu'l-Hac, *Devru'l-Karaini'l-Hadise*, s. 45.

120 Terhuni, *Hucciyetü'l-Karain*, s. 290; Ebu'l-Hac, *Devru'l-Karaini'l-Hadise*, s. 46.

en güvenilir ispat vasıtası olarak kabul edilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Ancak ispat vasıtalarının değerini dönemseller şartlara göre yapılan içtihatlarla sınırlamak her zaman can ve mal güvenliğini sağlamada yeterli olmayabilir.

Tıp ve teknoloji alanlarındaki gelişmeler ispat hukukuna yeni imkanlar sunmuştur. Özellikle DNA analizleri failin kimliğinin tespitinde kesin sonuçlar vermektedir. Bu yönüyle yeni ispat vasıtalarının bir kısmı şahadet ve ikrar gibi en kuvvetli klasik ispat vasıtalarının önüne geçebilmektedir. Bu durum ceza muhakemesinde yeni bir dönemin başladığını göstermektedir. Adaletin sağlanmasını amaçlayan İslam hukukunda, ortaya çıkan bu yeni durumdan faydalanmaya mani bir nas tespit edilememiştir. Öyleyse dönemseller şartlardan kaynaklanan bazı içtihatların genel amaçların gerçekleşmesini engellemesine izin verilmemelidir. Örneğin toplu ölümlere neden olan intihar saldırılarında failerin kimlikleri genellikle DNA ve parmak izleriyle veya kamera kayıtları gibi teknik delillerle tespit edilmektedir. Şahit ve ikrar kuvvetinde olmadığı için kamera kayıtları ve parmak izlerini karine statüsünde değerlendirerek şüpheyle had cezasının düşürülmesi şeklindeki klasik yorumla faile had cezası verilmemesi adaleti ne kadar sağlar? Aynı ifadeyi hırsızlık suçları için de söyleyebiliriz. O halde değişmezlik ve benzemezlik vasıflarını dikkate alarak parmak iziyle hırsızlık ve cinayet suçlarında had ve kısas cezaları uygulanabilmelidir.

## Kaynakça

- el- Abid, Ahmed b.Süleyman, “İsbatü'l-İhtisab bi'l-Karaini't- Tibbiyye Muasıra”, *Mutemeru'l-Karaini't- Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, III, ss.1061-1107.
- Akışit, Cevat, İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları, Kültür Basın Yayın Birliği, ts.
- el-Anzi, İbrahim b. Satm, *el-Basmatu'l-Virasiyye ve Devruhe fi'l-İsbati'l-Cinai beyne's-Şeriatil-İslamiyye ve'l-Kanuni'l-Vadi*, (Doktora tezi), Camiatü Nayf, 2004.
- Ayni, Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi, *el-Binaye fi Şerhi'l-Hidaye*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut ts.
- Bardakoğlu, Ali, “İsbat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, DİA Yay., İstanbul 2000, XXII, ss. 492-495.
- “Beyyine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, DİA Yay., İstanbul 1992, IX, ss. 97-98.
- Bayındır, Abdulaziz, İslam Muhakeme Hukuku(Osmanlı Devri Uygulaması), Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- Behnesi, Ahmed Fethi, *Nazariyyetü'l-İsbat fi'l-fıkhil-cinaiyyi'l-İslâmî*, Dârü's-Şürük, Beyrut 1983.
- el-Ceraim fi'l-Fıkhil-İslâmî: Dirase Fıkhıyye Mukarene*, Dârü's-Şürük, Kahire 1988.
- Beroje, Sahip, Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku, Fecr Yayınları, Ankara 2007.
- Beyhaki , Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan ts.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih'i-Buhari*, Daru İbn Kesir, Beyrut 2002.
- Cüheni, Ahmed b. Muhammed b. Ayid er-Rifai, “İsbatu'l-Cerâimi's-Sirkati bi'l-Karaini't-

- Tibbiyye", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, II, ss. 663-707.
- el-Cüheni, Fehd b. Sa'd, "et-Te'silü's-Şeriyü li'l-Ameli bi'l-Karain ve Eseruhe fi İsbati'l-Ahkam", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, I, ss. 57-104.
- Çalışkan, İbrahim, "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, c.12, ss. 367-397.
- Darekutni, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutni*, Müessesü'r-Risale, yy. 2004.
- Ebü Bekr, Avaz Abdullah "Devru'l-Karain ve'l-Emârât fi'l-İsbât", *Mecelletü Mecmai'l-Fkhi'l-İslami*, c. 12, sayı:III, ss. 355-453
- Ebü Davud, Süleyman b. Eşas b. İshak el-Ezdi es-Sicistani *Sünen*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad ts.
- Dağcı, Şamil, İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller, DİB Yayınları, Ankara 1996.
- Debur, Enver Mahmûd, *İsbatü'n-Neseb bi't-Tariki'l-Kıyafe fi'l-Fıkhil-İslâmî*, Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Kahire 1985.
- Ebu'l-Hac, Ziyad Abdulhamid Muhammed, *Devru'l-Karaini'l-Hadise fi'l-İsbat*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatu'l-İslamiyye, Gazze 2005.
- Erturhan, Sabri, "İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi (In Dubio Pre Reo)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sayı: 2, Sivas 2002, ss. 179-205.
- Ferhat, Ali Ahmet Salim, "İsbatu't-Taharruş'l-Cinsi bi'l- Karaini't- Tibbiyye Muasıra", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, III, ss. 1227-1278
- El-Feccal, Adil Abdulhamid "el-İsbat bi'l-Karain beyne'l-Hazri ve'l-İbaha Dirase Mukarane beyne'l-Kanun ve'l-Fikhi'l-İslâmî", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, I, ss. 215-268.
- Hakim en-Nisaburi, Ebü Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Daru'l-Harameyn, Kahire 1997.
- Hasan, Ömer Mahmut, "el-İlmü bi'l-Karine ve Eseruhe fi'l-Ahkami'l-Kazaiyye", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, I, ss. 105-150.
- Hattab, Hasan es-Seyyid Hamid, "el-Karain Tibbiyye Muasıra ve Eseruhe fi isbati'z-Zina", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, III, ss. 1108-1158.
- Halid, Kevser Ahmet, *el-İsbatu'l-Cinai bi'l-Vesaili'l-İlmiyye Dirase Tahliliyye Mukarene*, Mektebetü't-Tefsir, Erbil 2007.
- Hudayr, Vefa Abdulmu'ti Vefa Halevi, "Devru Karaini't-Tibbiyye fi Tevcihi'l-Ahkami'l-Kazaiyye", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fıkh*, yy. 2014, I, ss. 301-340.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenviri'l-Ebsâr*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi, *el-Kafi fi Fıkhî Ehli'l-Medîne*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbn Ferhun, Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed, *Tebssiratü'l-Hükkam fi Usulil-Akziye ve Menahicil-Ahkâm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmi, Beyrut ts.
- İbn Kayyim, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb, *Turuku'l-Hükmîyye fi's-Siyaset's-Şer'iyye*, Daru Alemlil-Fevaid, ts.
- İbn Kudame, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî, *el-Muğni*, Daru âlemi'l-Kütüb, Riyad 1982.
- el-Kafi*, Daru Hicr, Cize 1997.
- İbn Mace, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *Sünenü ibn Mace*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad ts.

- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî, *el-Bahrü'r-Raik Şerhu Kenzî'd-Dekaik*, el-Mabatu'l-İlmiyye, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Daru's-Selam, yy. 1995.
- İbn Teymiyye, Abdüsselam b. Abdullah, *el-Muharrer fi'l-Fikhi ala Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Daru'l-Kütübî'l-Arabi, Beyrut ts.
- İclan, Abdullah b. Süleyman b. Muhammed, *el-Kazau bi'l-Karaini'l-Muasıra*, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad 2006.
- İdris, Abdülkadir, *el-İsbât bi'l-Karâin fi'l-fikhi'l-İslami*, (Yüksek Lisans tezi), Dârü's-Sekâfe, Amman 2010.
- Kasani, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiu's-sanâi' fi Tertibi'ş-Şerâi'*, Mekke 1986.
- Kurun, Zeyd b. Abdullah b. İbrahim Êli, "el-Basmatu'l-Virasiyye ve Eseruhe fi'l-İsbât", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, yy. 2014, I, ss. 439-494.
- Kök, Ahmet Nezih "Parmak İzlerinin Delil Olarak Kullanılması", *AÜEHFD*, c. 7, sayı: 3-4, 2003, ss. 1-8.
- Malik, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri, *el-Muvatta*, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1997.
- Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, 1994, *el-Havi'l-Kebir hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Mevsili, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud, *el-İhtiyar li Ta'lilil-Muhtâr*, Pamuk Yayınları, İstanbul ts.
- Merginani, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumu'l-İslamiyye, (Leknevi'nin şerhiyle birlikte), Riyad ts.
- el-Minyâvî, Muhammed Bedr el-Minyâvî, "el-Karâin fi'l-Fikhi'l-İslam ale Davî'd-Dirâsâti'l-Kânuniyyeti'l-Muâsıra", *MMFİ*, c. 12, sayı:3, 2000, ss. 45-90.
- el-Muhaysin, Abdurrahman b. Abdullah b. Abdurrahman, "Eseru'l-Karainü't-Tibbiyye fi İsbâtî'z-Zina ve'l-Livat", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, yy. 2014, III, ss. 1159-1226
- EL-Muhus, Yusuf b. Muhammed b. İbrahim, "İsbatü Cerimeti'l-İğtisab bi'l-Karaini'l-Muasıra", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, yy. 2014, III, ss. 1001-1037.
- Mustafa Zuhayli, Muhammed, *Vesailu'l-İsbât fi'ş-Şeriatil-İslamiyye fi'l-Muamelatil-Medeniyye ve'l-Ahvâlî'ş-Şahsiyye*, Mektebetü Dari'l-Beyan, Dumeşk 1982.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, Daru Tayyibe, Riyad 2006.
- Ömer, Eyman Muhammed Ömer, *el-Müsteceddât fi Vesaili'l-İsbât fi'l-İbadat ve'l-Muamelat ve'l-Hukuk ve'l-Hudud ve'l-Cinayat*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2010.
- er-Rakkas, Muhammed b. Livah " el-Keşfü ani's-Sumum bi'l-Karaini't-Tibbiyye", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, yy. 2014, II, ss. 707-758.
- Remli, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî, *Nihayetü'l-Muhtac ila Şerhi'l-Minhac*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- er-Rifâî, Abdurrahman Ahmed, *el-Basmatü'l-Virâsiyye ve Ahkâmuhâ fi'l-Fikhi'l-İslami ve'l-Kânûni'l-Vaz'î : Dirâse Fikhiyye Mukârene*, Menşuratü'l-Halebi el-Hukukiyye, Beyrut 2013.
- er-Rucûb, Selim Ali Müslim, *et-Teâruz ve't-Tercih fi Turukil-İsbât : Dirâse Fikhiyye Kânûniyye Mukârene*, Darü'n-Nefais, Amman 2012.
- es-Saidi, Re'fet b. Ali, "İsbatu'l-Kısas bi'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Müstecidde", *Mutemeru'l-Karaini't-Tibbiyyeti'l-Muasıra ve Eseruhe fi'l-Fikh*, II, ss. 635-663
- Sefer, Hasan b. Muhammed, "Turuku'l-Hükmiyye fi'l-Karain", *MMFİ*, c. 12, sayı: 3, ss. 323-350.

- es-Semail, Abdulkerim b. Muhammed b. Ahmet, "el-İhticac bi'l-Karaini't-Tıbbiyetü'l-Muasıra ale't-Teharruşî'l-Cinsi", *Mutemeru'l-Karaini't-Tıbbiyeti'l-Muasıra ve Eseruher fi'l-Fıkh*, yy. 2014, III, ss. 1279-1356.
- Semrut, Vesam Ahmed, *el-Karine ve Eseruha fi İsbati'l-Cerime : Dirase Fıkhiyye Mukarene*, Menşuratü'l-Halebi el-Hukukiyye, Beyrut 2007.
- Es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Mağrife, Beyrut ts.
- Süveylim, Muhammed Muhammed Ahmed, "Hucciyetü'l-İsbat bi'l-Karai fi'l-Fıkhî'l-İslami ve'n-Nizami's-Suudiyyi ve Davabituhu", *Mutemeru'l-Karaini't-Tıbbiyeti'l-Muasıra ve Eseruher fi'l-Fıkh*, yy. 2014, I, ss. 151-215.
- eş-Şimrani, Abdullah b. Kasım, "Devru't-Tahlili't-tıbbiye fi'l-Cerâimi'l-Mucibe li'l-Hudud ve't-Teâzir", *Mutemeru'l-Karaini't-Tıbbiyeti'l-Muasıra ve Eseruher fi'l-Fıkh*, yy. 2014, II, ss. 589-634.
- Şirbini, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, Daru'l-Mağrife, Beyrut 1997.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve es-Sülem, *Sünenü't-Tirmizi*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad ts.
- et-Tenem, İbrahim b. Salih b. İbrahim "İsbatü'l-İ'tidai ale'n-Nefs ve ale'l-Ğayr bi'l-Karâini't-Tıbbiye", *Mutemeru'l-Karaini't-Tıbbiyeti'l-Muasıra ve Eseruher fi'l-Fıkh*, yy. 2014, II, ss. 541-588.
- Terhuni, Muhammed Ahmed Dav, *Hucciyetü'l-Karain fi'l-İsbati'l-Cinai fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve Kanuni'l-Vaz'î*, Câmiatu Karyunus, Bingazi 1993.
- Türcan, Talip, "Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri", *İslâmî Araştırmalar*, 2002, c. 15, sayı: 4, ss. 573-582.
- Yaylalı, Davut, "Karine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, DİA Yay., İstanbul 2001, c. XXIV, ss. 492,493.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1997.
- el-Yusuf, Abdullah b. Muhammed, "Mefhumu Masrahi'l-Hâdise beyne'd-Delaleti ve'd-Delil el-Karine ve'l-Eser", *Mutemeru'l-Karaini't-Tıbbiyeti'l-Muasıra ve Eseruher fi'l-Fıkh*, yy. 2014, ss. 9-56.
- Zeydan, Abdülkerim, *Nizamü'l-Kaza fiş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, Mektebetü Besâir, Beyrut 1989.
- Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslam ve Edilletuhu*, Daru'l-Fıkr, Dimeşk 1985.



## الوظائف الدلالية لحروف الجرّ في القرآن الكريم

محمد رزق شعير\*

الخلاصة : تعدّ حروف الجرّ من أهمّ الرّوابط في الجملة العربيّة ؛ حيث إنّ الأسماء والأفعال عناصر لغويّة بمنزلة اللّبنات المفككة المرصوصة لا يجعلها حائطاً مبنياً إلا هذه الحروف ، التي تربط اللّبنة إلى أخيها وتقرنها إلى مناسبتها ؛ ولذلك كان دور هذه الحروف من أخطر الأدوار ؛ لأنّه هو الذي يكوّن اللّغة ولا تخلو جملة من استخدام إحدى هذه الحروف ؛ لذا فإنّ دراستها وفهم مدلولاتها من أهمّ الضّرورات لفهم اللّغة والكشف عن أسرارها وبيان مدلولاتها المختلفة التي يحددها حرف الجرّ بشكل أكثر دقة من خلال ربطه بين أجزاء الجملة ؛ فعروف الجرّ تصل ما قبلها بما بعدها فتوصل الاسم بالاسم ، والفعل بالاسم ، ولا يدخل حرف الجرّ إلا على الأسماء ؛ ولذا فهناك اتّصال وثيق بين الجار والمجرور ، فهما معاً وحدة تركيبية واحدة . إنّ من أهمّ ما ينبغي الوقوف عنده دلالة حرف الجرّ في الجملة التي يرد فيها ؛ حيث يكون الوجه الحقيقي للمعنى في الجملة ، ووسيلة الرّبط بين أطرافها ؛ والسّرّ في ذلك راجع إلى أنّ حروف الجرّ تربط ما بين الأسماء المتواليّة ، فتبعث فيها الحياة للقيام بوظيفتها اللّغويّة ، ولكنّ حرف في التّركيب موقعه الذي يتطلّبه . ومن أهمّ الطّواهر اللّغويّة التي يجب فهمها ظاهرة التّضمين أو الإحلال ؛ وهو : استعمال حرف جرّ بمعنى حرف جرّ آخر ؛ فهناك قاعدة معنويّة عن حروف الجرّ تقول : "حروف الجرّ يتبادل كلّ منها موضع الآخر كثيراً" ؛ فمثلاً الحرف (على) قد يأتي بمعنى (في) ، والحرف (عن) قد يأتي بمعنى (على) ، وكلّ هذه المسائل اللّغويّة لها عظيم الأثر في فهم اللّغة وخاصة عندما نتعامل مع النّص القرآني وبيان المراد من آياته وتفسيرها بوضوح .

الاصطلاحات : الجرّ " الخفض " ، الوظائف الدلاليّة ، التّضمين " الإحلال " ، التّركيب .

### Kur'an-I Kerim'de Harf-İ Cerlerin Anlam Nitelikleri Ve Görevleri

**Özet:** Harf-i Cerler Arapça 'da cümle içerisinde yer alan en önemli bağlaçlardır. Dilin temel taşları olan isim ve fiillerin birleştirilmesini sağlayan bir anlamda duvarın harcı rolünü üstlenen bir görevleri bulunmaktadır. Bundan dolayı harf-i cerleri araştırmak ve ifade ettikleri manaları anlamaya çalışmak dil çalışmaları açısından önem taşımaktadır. Harf-i Cerler sadece isimlerin başında kullanıldıklarından aralarında önemli bir bağlantı bulunmaktadır. Ayrıca harfi cerlerden her birinin cümleye kattığı anlam niteliği de farklılık arz etmektedir. İhlâl ya da Tazmin olguları kapsamında ifade edilmesi gereken hususların başında bir harf-i cerin başka bir harf-i cer anlamında kullanılması gelmektedir. Bu çerçevede "harf-i cerler çoğu zaman bir başka harf-i cerin yerine kullanılabilir" şeklinde bir uygulama göze çarpmaktadır. Örneğin harfi ceri bazen في anlamında، عن harf-i ceri ise على anlamında kullanılmıştır. Bu farklılık özellikle Kur'an metni ve yorumu bağlamında önem taşımaktadır.

Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. \*

## Meaning Characteristics And Functions Of Huruful Jaar Used In Koran

Huruful Jaar are one of the most important conjunctions used in sentences. They help us to unite nouns and verbs regarded as foundation stones of a sentence. Huruful Jaar can also be defined as a role of plasters used for walls. Thus, it is important to study the huruful jaar and figure them out in terms of linguistic studies. Huruful Jaar have essential meanings only when they are used in the beginning of a noun. Each one of them also varies in terms of giving semantic features to sentences. One of the leading issues to be mentioned in the phenomenon of Ihlal or Tazmin is the usage of a harfi jaar in the meaning of another harfi jaar. So, Huruful Jaar are often could be used in place of other huruful Jaar. For instance على is sometimes used in place of في and عن is sometimes used in place of على This diversity is especially important in Koranic text and its interpretation.

**Key words:** Jaar, sentences, verbs regarded, foundation Stones, linguistic studies, essential meanings, semantic.

المقدمة : الحمد لله رب العالمين ، سبحانه لولا توفيقه ، وعونه ما بلغ المرء ما يأمله ، وما نال ما يرجوه ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وأفصح الناطقين ، سيدنا محمّد المبعوث رحمة للعالمين ؛ وبعد .

يدور موضوع هذا البحث حول : ( الوظائف الدلالية لحروف الجرّ في القرآن الكريم ) ؛ فمن المعلوم أنّ الرّفْع والنّصْب يدخلان على الأسماء والأفعال ، أمّا الجرّ فيختص بالاسم دون الفعل ، الذي يخصه الجزم دون الاسم ، وقد ذكر النّحاس علة اختصاص الجرّ بالاسم فقال : " إنّما اختص الجرّ بالأسماء لأنّه لو دخل الأفعال وقد دخلها الرّفْع والنّصْب والجزم ، وهي فرع في الإعراب عن الأصل ، والفروع تنحط أبداً عن الأصول في التصرف لا تزيد علما ؛ فمنع الجرّ من الأفعال لذلك .

وتجدد الإشارة إلى أنّ مصطلح "الجرّ" مصطلح بصري- وهو الأكثر شهرة وتداولاً لدى النّحاة - ويسمى بـ "الخفض" عند الكوفيين ، وتسمى حروف الجرّ: الإضافة بالواسطة ، أو الإضافة غير المباشرة ؛ بينما تسمى الإضافة الأخرى ؛ الإضافة المباشرة ، أو الإضافة بغير الواسطة ، وهذا الاشتراك له ما يبرره من النّاحية الدلالية ؛ وهذا ما دفعنا لأنّ نتحدّث عن الوظائف الدلالية لحروف الجرّ التي لها عظيم الأثر في توجيه المعنى ، وبيان اختصاصه ، أو تأكيده ، أو ملكيته ... إلخ ، كما يتضح لنا عند الحديث عن الجانب الدلالي لكلّ مبحث ، والذي يعدّ المناط الأساسي من هدف هذا البحث ، وهو الرّبط بين النّحو والدلالة ؛ وهذا أساس الدّراسة اللّغويّة التي يتضافر كلّ فرع فيها مع الآخر لإبراز المعنى الذي شكّلت الجملة من أجله ، وسوف نقدم التّطبيق على القرآن الكريم لاستخلاص المعاني وإدراك الفروق الدّقيقة بينها ، وخاصة عندما نتحدّث عن التّضمنين في حرف الجرّ ؛ حيث يأتي حرف الجرّ بمعنى حرف جرّ آخر .

ومن هنا كان البحث مكوّناً من ثلاثة مباحث ؛ وبيانا كالآتي :

المبحث الأوّل: الإضافة بالواسطة (حروف الجرّ): وفي هذا المبحث سوف أبين - بإذن الله - ما المقصود بالواسطة ؟ ولم عملت هذه الحروف الجرّ خاصة ؟ ولم لم يدخل الجرّ في الأفعال ؟ وكذلك: لم لا يدخل فيما لا ينصرف .

المبحث الثّاني: المعاني المختلفة لحروف الجرّ: وفي هذا المبحث سوف أبين - بإذن الله - ما دلالة التّسميّة: حروف الجرّ؟ ، ثمّ



الحديث عن: دلالة هذه الحروف.

المبحث الثالث: التَّضمين في حروف الجِزِّ: وفي هذا المبحث سوف أبين - بإذن الله - ماهيَّة مصطلح التَّضمين أو الإحلال: وهو استعمال حرف جِزٍّ بمعنى حرف جِزٍّ آخر.

التَّمهيد: هناك اتِّصال وثيق بين الجار والمجرور، فهما معًا وحدة تركيبية واحدة<sup>1</sup>، ومن هنا كانت الصِّلة بينهما أوثق من الصِّلة بين المضاف والمضاف إليه: لأنَّ المضاف قد يكون له وجود مستقل عن المضاف إليه، إذا استغنيا عن قيد النِّسبة الذي يضيفه المضاف إليه إلى المضاف، ولا كذلك علاقة الجار والمجرور فلا وجود لأحدهما بمعزل عن الآخر إلا في حالة نادرة<sup>2</sup>.

وقد قال الثَّماني: "اعلم أنَّ حروف الجِزِّ إنَّما وقعت في الكلام تقوية وصله للأفعال التي لا تتعدَّى إلى المفعول فتعدَّت بتوسط هذه الحروف إلى المفعول وصارت بمنزلة الهمزة في أوَّل الفعل، وتشديد العين في وسطه، فكما قالوا: "أَذْهَبْتُ زَيْدًا"، و "خَرَجْتُ المتاعَ": فخرج بالهمزة وتشديد العين من اللزوم إلى التَّعدِّي، كذلك خرج الفعل بحرف الجِزِّ من اللازم إلى المتعدِّي، فقالوا: "مَرَزْتُ بِزَيْدٍ"<sup>3</sup>؛ فالفعل يربط باسم وتتحقَّق هذه الوظيفة بحروف الجِزِّ، فهي تضيف معنى الأفعال للأسماء، وهذه الوظيفة تعرف عند النُّحاة العرب (بالتَّعلُّق)؛ إذ تعمل هذه الحروف على نقل معاني الأفعال إلى الأسماء فتعلِّقها بها، وهذا المعنى المنقول لا يمكن أن يتحقَّق لولا حرف الجِزِّ؛ وذلك كما في قولنا: "خَرَجْتُ مِنَ الدَّارِ مبكرًا" فإنَّنا إذا أسقطنا حرف الجِزِّ "من" لما صحَّ التَّركيب، ولما أمكن إيصال معنى الفعل "خَرَجَ" إلى الاسم بعده "الدَّارَ"؛ إذ لا يمكن أن نقول: خَرَجْتُ الدَّارَ مبكرًا؛ لأنَّ الفعل "خَرَجَ" لازم فلا يتعدَّى إلى المفعول بنفسه فاحتاج إلى وسيلة أو رابطة توصل معناه إلى الاسم، فكانت حروف الجِزِّ هي التي تقوم بهذه الوظيفة في العربيَّة<sup>4</sup>.

وقد قال العلوي: إنَّ حروف الجِزِّ موضوعة لاتِّصال جملة بجملة، أو فعل باسم، أو اسم باسم آخر، فلا يكون حرف الجِزِّ إلا متعلِّقًا بما قبله؛ إمَّا ظاهرًا، أو مضمَّرًا، ولا يتعلَّق إلا بفعل أو اسم مشتق من فعل كقولنا: (بسم الله)؛ تقديره: ابتدأت باسم الله، وأشبه ذلك<sup>5</sup>؛ وعليه فحروف الجِزِّ تصل ما قبلها بما بعدها، فتوصل الاسم بالاسم والفعل بالاسم، ولا يدخل حرف الجِزِّ إلا على الأسماء<sup>6</sup>.

1 يُنظَر: سيبويه، *الكتاب*، ح: عبدالسَّلام هارون، دار الجليل، الطَّبعة الأولى، 1411هـ/1991م، ج 2، ص. 124.

المبرد، *المقتضب*، ح: عبدالخالق عضية، عالم الكتب، بيروت، ج 4، ص. 302.

2 محمود نحلة، *نظام الجملة في شعر المعلقات*، دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991م، ص 135.

وَيُنظَر: محمَّد حماسة عبداللطيف، *العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث*، مكتبة أم القرى الكويت، الطَّبعة الأولى، 1984م، ص. 313.312.

3 يُنظَر: ابن جني، *اللمع في العربيَّة*، ح: حامد مؤمن، عالم الكتب، بيروت، الطَّبعة الثَّانية، 1405هـ/1985م، ص. 127.

4 لطيفة النُّجار، *دور البنية الصِّرفية في وصف الظَّاهرة النحوية وتفعيدها*، دارالبشير، عمان، الطَّبعة الأولى، 1994م، ص. 194.

5 ابن جني، *اللمع في العربيَّة*، ح: حامد مؤمن، ص. 127.

6 ابن السُّراج، *أصول في النحو*، ح: عبدالحسين الفتلي، مؤسسة الرِّسالة، الطَّبعة الثَّالثة، 1405هـ/1985م، ج 1، ص. 497.

وَيُنظَر: إبراهيم بركات، *نزع الخافض: دراسة عوامل النُّصب في الثَّراث النُّحوي*، دار الوفاء، المنصورة، 1986، ص. 25.

## المبحث الأول: الإضافة بالواسطة (حروف الجر):

الحديث عن حروف الجرّ حديث تابع للحديث عن المضاف ؛ حيث إنّها تعدُّ أحد نوعي الإضافة ؛ وذلك لأنّ الإضافة قسمان: إضافة مباشرة ، وإضافة غير مباشرة<sup>7</sup>.

الإضافة المباشرة: نحو: "خُلِيَةُ المَرْءِ أَدْبُهُ".

خُلِيَةُ: مبتدأ مرفوع بالضمة ، المَرْءِ: مضاف إليه ، أضيف إليه ما قبله ؛ أي نسب إليه ، وهو مجرور بالكسرة ، أَدْبُهُ: خبر مرفوع بالضمة ، والهاء مضاف إليه .

أمّا الإضافة غير المباشرة فتتحقق بتوسط إحدى أدوات الإضافة المشهورة بحروف الجرّ: ك: على ، وإلى ، ومن ، والباء ، وغيرهن ؛ نحو: صَعَدْتُ عَلَى السَّطْحِ ، وَخَرَجْتُ مِنَ الدَّارِ ، وَذَهَبْتُ إِلَى المَكْتَبَةِ ، وَمَرَرْتُ بِخَالِدٍ ؛ فكلُّ من : السَّطْحِ ، والدَّارِ ، والمَكْتَبَةِ ، وَخَالِدٍ ، يعدُّ مضافاً إليه بتوسط الأداة التي سبقته ، وهو من أجل ذلك مجرور .

## المقصود بالواسطة:

المقصود بالواسطة - هنا - أدوات الإضافة أو حروف الجرّ ، كما هو مشهور في كتب النحو<sup>8</sup> ، والأسماء التي تلي أدوات الإضافة تكون مجرورة ولا يجزئ إلا المضاف إليه ، فما بعدهن إذن مضاف إليه ، وهو مجرور على الإضافة ؛ لأنّ الجرّ إنّما يكون في كلّ اسم مضاف إليه ، كما يقول سيبويه (148هـ-180هـ/765م-796م)<sup>9</sup>: ولأنّ المجرور بحرف جرّ ظاهر مضاف إليه ، كما يقول الشَّيْخ الرُّضِي (686هـ/1287م)<sup>10</sup> : فالاسم بعد هذه الأدوات إذن مجرور ، وجره بالإضافة ، والمضاف هنا هو ما قبل الأداة من فعل أو غيره ؛ فإذا قلت : "مَرَرْتُ بِرَيْدٍ" ، فقد أضفت المرور إلى زيد ، فالباء هنا أداة إضافة ، وواسطة لإضافة "مَرَرْتُ" إلى "رَيْدٍ".

وإنّما استعين بهذه الأدوات هنا ؛ لأنّ من الكلمات ما لا يضاف أبداً كالفعل مثلاً ، فالفعل بينائه وهيئته لا يقبل الإضافة ، فإذا احتيج إلى إضافته عمد إلى إحدى هذه الأدوات ؛ ليتوصّل بها إلى إضافة ما لا يقبل الإضافة إلى ما بعده أمّا النُّحَاة فقد نسبوا الجرّ بعدهن إلى الجين ، وسموهن جارات ، أو عوامل ، والجرّ عندهم بهنّ ؛ لأنّهنّ مختصات بالأسماء وكلُّ ما يختص من الأدوات يعمل ، وليس من جرّ في العربيّة إلاّ بهذه الأدوات .

7 مبدى المغزومي ، في النحو العربي قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث ، الطبعة الثالثة 1985م ، ص. 69.

8 المرجع السابق ، ص. 178.

9 سيبويه ، الكتاب ، ح : هارون ، ج 2 ، ص. 124.

سيبويه : هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي البلاء ، يكنى أبو بشر ، الملقب سيبويه ؛ إمام النحاة ، وأوّل من بسط علم النحو ، أخذ النحو والأدب عن الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب وأبي الخطاب الأخفش وعيسى بن عمر ، من آثاره : كتاب سيبويه في النحو . يُنظر: سيبويه ، الكتاب ، ح : عبدالسلام هارون ، ج 1 ، ص. 6.

10 ابن الحاجب ، الكافية في النحو ، شرح رضى الدين الأسترابادي ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، 1985/1405م ، ج 2 ، ص. 319. الرضي الأسترابادي : محمّد بن الحسن الرضي الأسترابادي ، نجم الدّين ؛ عالم بالعربيّة ، من أهل أستراباد (من أعمال طبرستان) اشتهر بكتابية (الوافيّة في شرح الكافية ، لابن الحاجب) في النحو جزآن ، و (شرح مقدمة ابن الحاجب) وهي المسماة بالشافيّة ، في علم الصّرف .

عبد الرّحمن السُّبُوطي ، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنُّحاة ، ح : محمّد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، 1964م ، ص. 63.

أَمَّا الْجُزْ فِي الْمِضَافِ إِلَيْهِ فَعِنْدَ جَمْعِهِمْ بِأَدَاةِ جَزِّ مُقَدَّرَةٍ، نَحْوُ: "هَذَا نُؤُوبٌ زَيْدٍ، وَهَذَا خَاتَمٌ فَضِيَّةٌ"، وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى<sup>11</sup> (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ)؛ وَقَدْ قَدَرُوا فِي الْمِثَالِ الْأَوَّلِ (اللام)؛ أَي: هَذَا نُؤُوبٌ لَزَيْدٍ؛ وَمَعْنَى هَذَا أَنَّ الْجَزَّ فِي الْمِضَافِ إِلَيْهِ هَذِهِ اللَّامُ الْمُقَدَّرَةُ؛ وَقَدَرُوا فِي الْمِثَالِ الثَّانِي (مِنْ)؛ أَي: هَذَا خَاتَمٌ مِنْ فَضِيَّةٍ، وَمَعْنَى هَذَا أَنَّ الْجَزَّ فِي الْمِضَافِ إِلَيْهِ هُنَا بِمِنِ الْمُقَدَّرَةِ؛ وَقَدَرُوا فِي الْآيَةِ (فِي)، أَي: مَكْرٌ فِي اللَّيْلِ؛ وَمَعْنَى هَذَا أَنَّ الْجَزَّ فِي الْمِضَافِ إِلَيْهِ هُنَا بِفِي الْمُقَدَّرَةِ.

وَالْوَاقِعُ أَنَّ الْإِضَافَةَ إِنَّمَا هِيَ نِسْبَةٌ وَارْتِبَاطٌ بَيْنَ شَيْئَيْنِ عَلَى وَجْهِ لَا يَدُلُّ ارْتِبَاطُهُمَا مَعَهُ عَلَى فِكْرَةٍ تَامَّةٍ، وَمِثْلُ هَذَا الْارْتِبَاطِ وَاقِعٌ فِي هَذَا النَّوعِ مِنَ الْإِضَافَةِ أَعْنَى: الْإِضَافَةُ بِالْوَاسِطَةِ؛ فَإِذَا قُلْتُمْ: "ذَهَبْتُ إِلَى السَّوْقِي"، كَانَ ذَهَابُكَ مَنَسُوبًا إِلَى السَّوْقِ وَمَرْتَبِطًا بِهَا، وَإِذَا قُلْتُمْ: "خَرَجْتُ مِنَ الدَّارِ"، كَانَ خُرُوجُكَ مَرْتَبِطًا بِالدَّارِ، وَإِذَا قُلْتُمْ: "اعْتَكَفْتُ إِبْرَاهِيمَ فِي الْمَسْجِدِ"؛ فَقَدْ كَانَ اعْتِكَافُ إِبْرَاهِيمَ مَنَسُوبًا إِلَى الْمَسْجِدِ، وَمَتَعَلِّقًا بِهِ، وَلَا يَخْتَلِفُ مِثْلُ هَذَا الْارْتِبَاطِ فِي هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ، وَفِي هَذَا النَّوعِ مِنَ الْإِضَافَةِ عَنِ الْارْتِبَاطِ الْمَفْهُومِ مِنْ إِضَافَةِ النَّوعِ الْأَوَّلِ؛ أَعْنَى الْإِضَافَةَ الْمَبَاشِرَةَ؛ فَإِذَا قِيلَ: "هَذَا كِتَابٌ مُحَمَّدٌ"، فَقَدْ عَبَّرَتْ بِالْإِضَافَةِ الْمَبَاشِرَةِ هُنَا عَنِ ارْتِبَاطِ وَاقِعِ بَيْنِ الْكِتَابِ وَمُحَمَّدٍ، وَإِذَا قُلْتُمْ: "بَابُ الدَّارِ مُغْلَقٌ"؛ فَقَدْ عَبَّرَتْ بِالْإِضَافَةِ هُنَا أَيْضًا عَنِ ارْتِبَاطِ وَاقِعِ بَيْنِ الْبَابِ وَالدَّارِ؛ كُلُّ مَا هُنَاكَ أَنَّ الَّذِي يُضَافُ إِضَافَةً مَبَاشِرَةً إِنَّمَا هُوَ الْأَسْمُ الْمَفْرَدُ لَا الْجُمْلَةُ، فَإِذَا احْتِيجَ إِلَى إِضَافَةِ الْجُمْلَةِ، وَدَعَتْ الضَّرُورَةُ إِلَى ذَلِكَ اسْتَعِينَ بِأَدَاةٍ وَصَلَتْ فِي إِضَافَتِهَا إِلَى الْأَسْمِ الْمِضَافِ إِلَيْهِ، وَهِيَ الَّتِي اصْطَلَحَ عَلَيْهَا بِأَدَاةِ الْإِضَافَةِ<sup>12</sup>، أَوْ حُرُوفِ الْجَزِّ الَّتِي تَقُومُ بِرِبْطِ الْأَسْمَاءِ بِالْأَسْمَاءِ، أَوْ رِبْطِ الْأَسْمَاءِ بِالْأَفْعَالِ<sup>13</sup>.

وحروف الجزر عشرون، يذكرها ابن مالك (600 هـ - 672 هـ) قائلاً<sup>14</sup>:

هاك حروف الجزر، وهي: من، إلى، حتى، خلا، حاشا، عدا، في، عن، على  
 مذ، منذ، رب، اللام، كي، واو، وتا والكاف، والباء، ولعل، ومتسى

هذه الحروف مختصة بالأسماء، وهي تعمل فيها الجزر وتتوزع على النحو الآتي 15:

أَوَّلًا: حُرُوفُ نَظَرِ إِلَيْهَا فِي حَالَةٍ مِنْ حَالَاتِهَا عَلَى أَنَّهَا جَارَةٌ؛ وَهِيَ: (خَلَا، عَدَا، حَاشَا) وَهِيَ حُرُوفٌ بِالْإِمْكَانِ أَنْ تُسْتَعْمَلَ جَارَةً؛ كَمَا فِي بَابِ الِاسْتِنَاءِ؛ مِثْلُ: "جَاءَ الطَّلَابُ عَدَا مُحَمَّدٍ"، ف"عَدَا" حَرْفُ جَزٍّ، وَ"مُحَمَّدٌ" اسْمٌ مَجْرُورٌ بِ"عَدَا" وَعَلَامَةٌ جَرَتْهُ الْكَسْرَةُ الطَّاهِرَةُ، وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ اسْتَعْمِلَتْ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ أَفْعَالًا مَاضِيَةً أَيْضًا، فَارْتِبَاطُهَا بِالْجَزْرِ لَيْسَ أَمْرًا لَازِمًا.

11/ 33 سبأ.

12 مهدي المخزومي، في النحو العربي قواعد وتطبيقات، ص. 182، 183.

13 محمّد عيد، النحو المصفي، مكتبة الشُّباب، القاهرة، 1982م، ص. 531.

14 ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ح: هادي حمودي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م، ج 2، ص: 5. ويُنظَر: محمّد عيد، النحو المصفي، ص. 531.

محمّد بن عبد الله بن مالك الطَّلَاطِي الجبَّالِي المعروف بابن مالك؛ وَهُوَ عَالِمٌ لُغَوِيٌّ كَبِيرٌ وَأَعْظَمُ نَحْوِيٍّ فِي الْقَرْنِ السَّابِعِ الْهَجْرِيِّ، وُلِدَ بِالْأَنْدَلُسِ، وَتَلَفَى تَعْلِيمَهُ عَلَى عِدَّةٍ مِنْ عُلَمَاءِ الْأَنْدَلُسِ كَأَبِي عَلِيِّ التَّشْلُوبِيِّ، ثُمَّ ارْتَحَلَ إِلَى الْمَشْرِقِ فَنَزَلَ حَلَبَ وَاسْتَزَادَ مِنَ الْعِلْمِ مِنْ ابْنِ الْحَاجِبِ وَابْنِ يَعْشَى، وَقَدْ كَانَ إِمَامًا فِي النُّحُوِّ وَاللُّغَةِ وَعَالِمًا بِأَشْعَارِ الْعَرَبِ وَالْقِرَاءَاتِ وَرِوَايَةِ الْحَدِيثِ، وَمِمَّا يَذْكَرُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَسْهَلُ عَلَيْهِ نَظْمُ الشُّعْرِ مِمَّا جَعَلَهُ يَخْلِفُ مَنَظُومَاتِ شِعْرِيَّةٍ مُتَعَدِّدَةٍ مِنْهَا الْأَلْفِيَّةُ النُّحُوِّيَّةُ وَكَذَلِكَ الْكَافِيَّةُ الشُّافِعِيَّةُ فِي ثَلَاثَةِ أَلْفِ بَيْتٍ وَغَيْرِهَا، وَقَدْ تُوِّفِيَ فِي دِمَشْقَ سَنَةَ 672 هـ.

محمّد كامل بركات، التعريف بابن مالك (مقدمة تحقيقه لكتاب تسهيل الفوائد)، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1387 هـ/ 1967 م، ص 4.

15 أحمد كشك، أحمد عبد الدائم، من التحليل النحوي للكلمة والكلام، مكتبة الزُّهراء، القاهرة، ج 2، ص. 122، 123.

ثانياً: حروف استخدمت جارة في نطاق لهجة من لهجات العرب أو على غير الشائع لها ، والاستخدام يمثل شذوذاً ؛ لأنّ العهد بها أن تستخدم استخداماً غير الجَرِّ ؛ فالحرف (لعلّ) المشهور فيه الِذِلالة على التّرجي والنّسخ ، و(متى) للدلالة على الاستفهام والشّرط ، ودخولها على الأفعال قائم فلا خصوص لها بالاسم، و(كي) العهد بها دلالة النّصب والتّعليل ، و(لولا) تستخدم جارة داخلة على ضمير جَرِّ ، والأفضل دخولها على ضمائر الرّفْع . أمّا إذا جاءت هذه الحروف جارة فتكون (لعلّ) جارة في لهجة عقيل ، و(متى) جارة في لهجة هذيل ؛ أمّا (كي) فلا يتحقق التّعامل معها على أنّها جارة إلا لو كان مجرورها أداة الاستفهام (ما) ، ويكون الاستفهام دالاً على علة النّسب ، كما تقول : كيمه ، فتساوى : لمه ؛ وتحليل : كيمه على أنّها مركبة من : كي + ما الاستفهاميّة .

أمّا (لولا) فتخصّ الدّخول على اسم مرفوع؛ كما في باب المبتدأ والخبر ، ومجيئها حرف جَرِّ نادر ، كقول الشّاعر<sup>16</sup>:

أومّت بعينها من الهودج لولاك في ذا العام لم أخجج

ف "لولاك" في البيت فيها كلمة "لولا" استخدمت جارة للضمير الذي في محل جَرِّ ، وهو كاف الخطاب ، وهذا نادر ؛ والعهد بـ "لولا" أن تتعامل مع المرفوع اسمًا ظاهرًا كان أو ضمير رفع .

ثالثاً: بقية الحروف وهي الدّالة على الجَرِّ أصلاً دون احتمال أو وضع لهجي خاص ، وهي الحروف الأخرى للجَرِّ

\* لم عملت هذه الحروف الجَرِّ خاصة ؟

إنّ للعلماء فيها ثلاثة أقوال<sup>17</sup> :

أحدها: أنّها لمّا اختصت بالأسماء ، عملت الإعراب الذي لا يكون إلا في الأسماء ، وهو الجَرِّ<sup>18</sup>

الثّاني: أنّها لمّا كانت تدخل على المرفوع والمنصوب في نحو قولك : "ما جاني من أحي ، وما رأيت من أحي" ، اختير لها حركة متوسطة بين حركة المنصوب والمرفوع ، وتلك الحركة الكسرة لأنّها من الباء ، والياء من وسط الحنك ، وما يليه من وسط اللّسان ؛ والضّمة من الشّفتين لأنّها من الواو ، والفتحة من الحلق لأنّها من الألف فصارت الكسرة متوسطة بينهما .

الثّالث: أنّهم أرادوا أنّ يفرقوا بين حركة ما يصل إليه الفعل بنفسه ، وحركة ما يصل إليه بوسيطه ؛ والفعل الواصل بنفسه أسبق ، فسبق إلى الفتحة وبقية الكسرة للواصل بوسيطه ؛ فأما الضّمة فاستولى عليها الفاعل وما أشبهه<sup>19</sup> .

16 عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة (ولد 644م / 23 هـ - توفي 711م / 93 هـ) شاعر مخزومي قرشي مشهور لم يكن في قريش أشعر منه وهو كثير الغزل والنّوادر والوقائع والمجون والخلاعة ، ويعبّد من زعماء فن الغزل في زمانه. وهو من طبقة جرير، الفرزدق والأخطل.

عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبي ربيعة، ح: فايز محمّد، دار الكتاب العربي، 1416 – 1996 ، الطّبعة الثّانية، ص 78 يُنظر : ابن طباطبا العلوي ، عيار الشّيعر ، ح: عبد العزيز بن ناصر المناع ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ص 122.

17 أبو الحسن المجاشعي ، شرح عيون الإعراب ، ح: حنا حداد ، مكتبة المنار ، الأردن . ص 190.189 .

18 يُنظر: ابن الأثير ، أسرار العربيّة ، ح: فخر قدارة، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى، 1415هـ/1995م، ص 229.

19 يُنظر: العكبري ، المتبع في شرح اللّمع ، ح: عبد الحميد الرّوي ، منشورات جامعة قارونوس، بنغازي ، الطّبعة الأولى ، 1994م ، ج 1، ص 369.

\* لِمَ لَمْ يَدْخُلِ الجُرُوفُ في الأفعالِ؟<sup>20</sup>

والجواب: إنَّ الجَزْرَ أصله أن يكون بالإضافة، والإضافة إلى الفعل لا تصح لأشياء:

منها أنَّ الإضافة إنَّما تكون إلى الأعيان الثَّابتة، والأفعال ليست بأعيان ثابتة لأنَّها أعراض، والأعراض لا يبقى زمانها أو يقل بقاؤها.

ومنَّها أنَّ الأفعال أدلة وليست بالمدلول عليه؛ والإضافة لا تكون إلى الأدلة وإنَّما تكون إلى المدلول عليه؛ نحو: "عُلِّمَ زَيْدٌ وصَاحِبُ عَمْرٍو".

ومنَّها أنَّ المضاف إليه يقوم مقام التَّنوين وليس من قوة التَّنوين أن يقوم مقامه شيئان قَوِيَّان وهما الفعل والفاعل؛ لأنَّ الفعل لا يخلو من فاعله البتة، مظهرًا أو مضمراً.

ومنَّها أنَّ الإضافة إنَّما دخلت الكلام لِتَخْصِصٍ أو تَعَرِّفٍ؛ والفعل لا يخصص ولا يعرف لأنَّه لا يكون إلا نكرة، فإذا لم يتخصص في نفسه ولم يتعرف كان أحرى ألا يخصص غيره ولا يعرفه.

\* ويتفرع من هذا السَّؤال سؤال آخر وهو: لِمَ لَمْ يَدْخُلِ الجَزْرُ فيما لا ينصرف؟<sup>21</sup>

إنَّه امتنع من ذلك لأنَّه أشبه الفعل من جهتين فممنع مما منع منه الفعل، وهو الجَزْرُ والتَّنوين؛ فإن دخلت عليه الألف واللام، أو أضيف، انجَزَّ في موضع الجَزْرِ؛ لأنَّ شبه الفعل قد زال عنه من حيث كان الفعل لا يضاف، ولا يدخل عليه الألف واللام.

ما دلالة التَّسميَّة (حروف الجَزْرِ)؟

سميت حروف الجَزْرِ لأحد أمرين<sup>22</sup>:

إنَّما لأنَّها تجرُّ معاني الأفعال إلى الأسماء، وإنَّما لأنَّها تعمل إعراب الجَزْرِ، كما سمي بعض الحروف حروف النَّصب وبعضها حروف الجزم؛ والأظهر الثَّاني حيث عملها الجَزْرُ في الأسماء، وقد تسمى بحروف الإضافة<sup>23</sup>، لأنَّها تضيف الفعل إلى الاسم؛ أي تربط بينهما<sup>24</sup>.

20 أبو الحسن المجاشعي، شرح عيون الإعراب، ح: ص. 56، 57.

21 المرجع السابق، ص 66.

22 يُنظَر: ابن يعيش، شرح المفصل، مكتبة المنشي، القاهرة، ج 3، ص. 53.

: خالد الأزهرى، شرح التَّصريح على التَّوضيح، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ج 2، ص. 2.

23 المراد، المقتضب، ح: عضيمة، ج 4، ص. 136.

24 إبراهيم بركات، نزع الخافض، ص 25.

ولقد جمع سيبويه<sup>25</sup> في كتابه بين استعمال مصطلح (حروف الإضافة) ومصطلح (حروف الجر) <sup>26</sup> : فهو يسيى حروف الجر حروف الإضافة - وقد تبعه الكوفيون في ذلك - حيث يقول : "وأما الباء وما أشبهها ، فليست بظروف ولا أسماء ، ولكنها يضاف بها إلى الاسم ما قبله أو ما بعده"<sup>27</sup> .

ويقول : " وإذا قلت : " مَرَرْتُ بِرَبْدٍ " ، فإنما أضفت المرور إلى زيد بالباء"<sup>28</sup> .

ويسمها الكوفيون حروف الإضافة ؛ لأنها تضيف الفعل إلى الاسم أي تربط بينهما<sup>29</sup> ؛ وهذا هو معنى تقييد الفعل بما يفيد بما يتعلّق به من الجار والمجرور<sup>30</sup> .

هذا من النَّاحِيَةِ النَّحْوِيَةِ ، أمّا علاقة الفعل بالجار والمجرور من النَّاحِيَةِ الدَّلَالِيَّةِ فعلى ثلاثة أنواع<sup>31</sup> :

1- علاقة عادية يمكن معها تغيير الجار واستبدال آخر به مع بقاء المعنى الأصلي للفعل على حاله ؛ وذلك كالفعل "مشى" ، فقد نستخدمه على النحو الآتي : مشى على الماء ، مشى إلى الماء ، مشى من الماء إلى اليابسة ، مشى في الماء ، مشى فوق الماء ، مشى تحت الماء ، مشى قرب الماء.. إلخ.

ومعنى الفعل لا يتغيّر إذا غيّرنا الاسم المجرور فنستطيع أن نقول مثلاً : مشى على الماء ، مشى على الحيل ، مشى على اليابسة.. إلخ ؛ فالعلاقة هنا غير موضوعيّة .

2- علاقة سياقيّة يلزم الفعل فيها حرف جرّ معين مثل : "صَبَرَ عَلَى الظُّلْمِ" ، وهذه العلاقة تظهر واضحة جلية عند إجراء اختبار الاستبدال أو الاستعاضة (substitution) مع المجرور إذ يجوز استبدال مجرور آخر به دون أن نضطر إلى تغيير حرف الجرّ كأن نقول : صبر على الظُّلم ، على الأذى ، على الألم ، على الفراق ، على العذاب.. إلخ . فإذا استبدلنا بحرف الجرّ (على) آخر صارت الجملة غير نحويّة ؛ مثل : صبر إلى الظُّلم ، صبر بالظُّلم ، صبر بجانب الظُّلم ، صبر فوق الظُّلم... ومن هنا نستنتج أنّ العلاقة بين الفعل صبر وحرف الجرّ على علاقة عضويّة مرتبطة بالسياق ولكنّ معنى الفعل صبر يظلّ على حاله إذا حذفنا الجار والمجرور معاً.

3- علاقة اصطلاحيّة لأبداً للفعل فيها من حرف جرّ مخصوص لا يمكن حذفه دون أن يختلف معنى الفعل أو يتوقف فيه حتّى يظهر حرف الجرّ ، وذلك كالفعل "مال" ؛ فهو في الأصل يعني : زال عن استوائه ، ويكتسب معنى آخر بإضافة حرف الجرّ (على) مثلاً إليه ، فإذا استبدلنا به آخر اختلف المعنى أو اختلّ كما يتّضح ذلك فيما يأتي :

25 سيبويه ، الكتاب ، ح : هارون ، ج 1 ، ص 38 ، ج 3 ، ص 496.135.134.127.126 .

26 إبراهيم بركات ، نزع الخافض ، ص 13 .

27 سيبويه : الكتاب ، ح : هارون ، ج 1 ، ص 421.420 .

28 المرجع السابق ، نفس الصّفحة .

29 الشّيخ خالد الأزهرى ، شرح التصريح على التوضيح ، ج 2 ، ص 2 .

30 محمد حماسة عبداللطيف ، بناء الجملة العربيّة ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1416هـ/1996م ، ص 53 .

31 محمود نحلة ، نظام الجملة في شعر المعلّقات ، ص 174.173 ، ويُنظر : علي القاسمي ، التّعابير الاصطلاحية والسياسية ومعجم عربي لها ، مجلة اللسان العربي ، م 17 ، ج 1 ، ص 22 وما بعدها .

مَالٌ عَلَى الرَّعِيَّةِ = ظَلَمَ .  
 × مَالٌ فِي الرَّعِيَّةِ .<sup>32</sup>  
 × مَالٌ مِنَ الرَّعِيَّةِ .  
 × مَالٌ فَوْقَ الرَّعِيَّةِ .  
 مَالٌ إِلَى الرَّعِيَّةِ = أَحَبَّ "مال إلى تعبير اصطلاحي آخر".

ومن هنا نستنتج أنَّ علاقة الحرف (على) بالفعل "مال" علاقة عضويَّة اصطلاحية لا يمكن معها تغيير حرف الجِزْرِ دون أن يتغيَّر معنى الفعل . ولا يمكن حذف الجار والمجرور مع بقاء المعنى الأصلي للفعل على حاله ، وقلَّ مثل ذلك في الفعل "رَغِبَ".

### \* دلالة حروف الجِزْرِ :

من أهمِّ ما ينبغي الوقوف عنده دلالة حرف الجِزْرِ في الجملة التي يرد فيها : حيث يكون الموجه الحقيقي للمعنى في الجملة ، ووسيلة الرِّبْط بين أطرافها : فإنَّنا إذا نطقنا الكلمات الآتية "محمَّد ، محاضرة ، النَّحو" على التَّوَالِي فلا يعنى شيئاً من المعنى مفهوماً للفائل أو للسامع ، ولكن إذا نطقنا بها هكذا "محمَّدٌ في مُحاضرةٍ للنَّحو" فإنَّه يعنى الكثير من المعنى المفهوم للطرفين : والسُرُّ في ذلك راجع إلى حروف الجِزْرِ التي ربطت ما بين الأسماء المتواليَّة ، فبعثت فيها الحياة : للقيام بوظيفتها اللُّغويَّة ، ولكنَّ حرف في التَّركيب موقعه الذي يتطلبه .

إنَّ الأسماء والأفعال عناصر لغويَّة بمنزلة اللَّبنات المفككة المرصوفة لا يجعلها حائطاً مبنياً إلا هذه الحروف ، التي تربط اللَّبنة إلى أختها وتقرنها إلى مناسبتها ؛ ولذلك كان دور هذه الحروف من أخطر الأدوار ؛ لأنَّه هو الذي يكوِّن اللُّغة<sup>33</sup> .

ولحروف الجِزْرِ معانٍ مختلفة ولكلِّ حرف معنى أساس كما يوجد له معانٍ أخرى<sup>34</sup> .

فالْحَرْفُ (مِنْ) لِلابْتِدَاءِ : تقول : "سِرْتُ مِنَ البَصْرَةِ" ؛ أي : ابتدأت السَّيرَ مِنَ البَصْرَةِ ؛ ومعنى (إلى) الانْتِهَاءِ - أي انْتِهَاءِ الغَايَةِ - تقول : "حَرَجْتُ مِنَ الكُوفَةِ إِلَى بَغْدَادٍ" ؛ أي : انتهيت إلى بغداد<sup>35</sup> .  
 ومعنى (في) الوَعَاءِ والطَّرْفِيَّةِ<sup>36</sup> ، تقول : "زَيْدٌ فِي الدَّارِ" و "المَالُ فِي الكَيْسِ" .  
 ومعنى (عن) المَجَازَاةِ والانتقال : تقول : "انْصَرَفْتُ عَنْ رُيْدٍ" ؛ أي : جاوزته إلى غيره .  
 ومعنى (على) الاستعلاء : تقول : "زَيْدٌ عَلَى الفَرَسِ" ؛ أي : قد ركبه وعلاه .  
 ومعنى (ربِّ) التَّقْلِيلِ ، وهي مختصة بالنِّكراتِ دون المعارف : تقول : "رَبِّ رَجُلٍ لَقِيْتُهُ" ؛ أي : ذلك قليل ، وضدُّها: (كَم) ؛ تقول : "كَم عَبْدٍ مَلَكْتُ" ؛ أي : ذلك كثير .  
 ومعنى (الباء) الإِلصاق<sup>37</sup> : تقول : "أَمْسَكْتُ الخَبْلَ بِيَدِي" ؛ أي : ألصقتها به .

32 المقصود بهذه العلامة × أنَّ الجملة غير صحيحة.

33 عبدالصَّبور شاهين ، العربية لغة العلوم والتقنية ، دار الاعتصام ، الطبعة الثَّانية ، 1406هـ/1986م ، ص . 92 .

34 يُنظَر : ابن جني ، اللُّمع في العربية ، ص . 128 .

35 يُنظَر : شرح ابن عقيل ، ج : هادي حمودي ، ج 2 ، ص . 12 .

36 يُنظَر : أبو الحسن المِجاشعي ، شرح عيون الإعراب ، ج : حنا حداد ، ص . 191 ، ابن الأثيري ، أسرار العربية ، ج : فخر قدارة ، ص . 236 .

ومعنى (اللام): الملك والاستحقاق<sup>38</sup>؛ تقول: "المال لزيد"؛ أي: هو مالكة ومستحقه.

ومعنى (الكاف) التّشبيه؛ تقول: "زيد كعمرو"؛ أي: هو يشبهه.

هذه هي أهم الدلالات الرّئيسيّة والشائعة لكل حرف من الحروف السّابقة، وهي بالطبع ليست كلّ الحروف إلّا أنّها تعدّ أكثر استخدامًا.

ومن المهمّ أن نذكر أنّ كثرة استخدام هذه الحروف جعل لمعظمها دلالات أخرى يفرضها سياق الجملة من ناحية، ومن ناحية أخرى جعل أحدها محلّ الآخر كما سنرى في الحديث عن التّضمين.

#### • حرف (الباء):

هو يفيد الإلصاق أساسًا<sup>39</sup>، إلّا أنّ له دلالات أخرى 40؛ يقول السّيوطي (849- 911 هـ/ 1445- 1505 م)<sup>41</sup>

والباء للإلصاق والتّعدية والسببيّة والاستعانة

ومثل مع ومن وعن وفي وعلى وبدلاً وزائداً وكإلى

1- التّعدية<sup>42</sup>؛ وتسمى "باء التّقل" وتؤدي إلى أن يصبح الفاعل مفعولاً به؛ لأنّها تشبه الهمزة في تصبير الفعل اللازم متعدياً، ومنه قوله تعالى 43: (ذَهَبَ اللَّهُ يَبُورِهِمْ)، وقرئ: أَذْهَبَ اللَّهُ نُورَهُمْ.

2- الاستعانة؛ وذلك كما في البسملة (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)، ونحو: "كتبتُ بالقلم".

3- السببيّة والتّعليل؛ كما في قوله تعالى<sup>44</sup>: (إِنكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلِ)، وقوله تعالى<sup>45</sup>: (فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ).

37 المرجع السّابق، نفس الصّفحة.

38 المرجع السّابق، نفس الصّفحة.

39 يُنظر: ابن الأثيري، أسرار العربيّة، ح: فخر قدارة، ص. 236.

40 يُنظر: شرح ابن عقيل، ح: هادي حمودي، ج 2، ص. 14، 15، أبو الحسن المجاشعي، شرح عيون الإعراب، ح: حنا حداد، ص. 192، 193، 194.

41 السّيوطي، المطالع السّعيدة، ح: طاهر حمودة، الدّار الجامعيّة، الإسكندريّة، 1981م، ص. 394.

السّيوطي: عبد الرّحمن بن أبي بكر، جلال الدّين، والسّيوطي نسبة إلى أسيوط مدينة في صعيد مصر، وهو عالم موسوعي في الحديث والتّفسير واللّغة والتّاريخ والأدب والفقه وغيرها من العلوم، وُلد في القاهرة ونشأ فيها، ورحل إلى الشّام والحجاز واليمن والهند والمغرب ثمّ عاد إلى مصر فاستقر بها، من أشهر كتبه: الجامع الكبير، الجامع الصّغير في أحاديث التّذير البشير، الإنقان في علوم القرآن، الدر المنثور في التّفسير بالمأثور، تنوير الحوالك في شرح موطأ الإمام مالك، الخصائص والمعجزات النبوية، طبقات الحفاظ، طبقات المفسرين، الأشباه والنظائر - وهما كتابان باسم واحد أحدهما في اللّغة، والآخر في فروع اللّغويّة - بغيّة الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، الفريدة - وهي ألفيّة في النّحو - وله ألفيّة أخرى في مصطلح الحديث، اللال المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، همع الهوامع.

السّيوطي، المطالع السّعيدة، ح: طاهر حمودة، الدّار الجامعيّة، الإسكندريّة، 1981م، ص. 6.

42 محمود سليمان ياقوت، النّحو التّعليمي والتّطبيق على القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، الطّبعة الأولى، 1992م، ص. 37.

43 البقرة/17.

44 البقرة/54.

45 العنكبوت/40.



4- البديل : كقول الرسول ﷺ: "مَا يَسُرُّنِي حُمُرُ النَّعَمِ".

5- المقابلة : كقوله تعالى<sup>46</sup>: (ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)، ونحو: "اشْتَرَيْتُ الْكِتَابَ بِمِائَةِ قِرْشٍ".

6- القسم ؛ وذلك نحو : "أُقْسِمُ بِاللَّهِ"، وكذلك : "بِاللَّهِ لِأَسَاعِدَنَّ الضَّعِيفَ".

7- المصاحبة : وهي التي يصلح موضعها موضع (مع)، ويغنى عنها وعن مصحوبها الحال : نحو قوله تعالى<sup>47</sup>: (اهْبِطْ بِسَلَامٍ) ؛ أي : مع سلام ، و"جَاءَ الرَّسُولُ وَالْحَقُّ" أي : مع الحق ومحققًا ، وكقوله تعالى<sup>48</sup>: (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ) أي : مع حمده وحامدًا.

8- الزيادة : نحو قوله تعالى<sup>49</sup>: (وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا)، وقوله تعالى<sup>50</sup>: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ)، وقوله تعالى<sup>51</sup>: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ).

وقد تحلُّ الباء محل حرف جرٍ آخر ، وتعطى معناه ؛ مثل<sup>52</sup> :

1- التبعيض : وهي التي يحسن موضعها "من" كقوله تعالى<sup>53</sup>: (عَيْنًا يَشْرِبُ مِنْهَا عِبَادُ اللَّهِ)؛ أي منها.

2- معنى (عن) : كقوله تعالى<sup>54</sup>: (فَأَسْأَلُ بِهِ خَيْرًا) ؛ أي عنه بدليل قوله تعالى<sup>55</sup>: (يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَائِكُمْ).

3- الظرفية : وهي التي يحسن موضعها "في" : نحو قوله تعالى<sup>56</sup>: (وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ) ، وقوله تعالى<sup>57</sup>: (تَجَنَّبْنَاهُمْ لِيَسْخَرُوا).

4- الاستعلاء ك (على) : نحو قوله تعالى<sup>58</sup>: (إِنْ تَأْمَنُّهُ يَتِقَنَّا) ؛ أي عليه ؛ بدليل قوله تعالى<sup>59</sup>: (إِلَّا كَمَا أَمَرْنَاكُمْ).

46 32/النحل.

47 48/هود.

48 3/النصر.

49 45/النساء.

50 228/البقرة.

51 36/الزمر.

52 يُنظَرُ: الشويط، المطالع السَّعيدة، ح: طاهر حمودة، ص. 396، 397.

53 3/النصر.

54 59/الفرقان.

55 20/الأحزاب.

56 123/آل عمران.

57 34/القمر.

58 75/آل عمران.

59 64/يوسف.

## الوظائف الدلالية لحروف الجر في القرآن الكريم

محمد رزق شعير \*

الخلاصة : تعد حروف الجر من أهم الروابط في الجملة العربية : حيث إن الأسماء والأفعال عناصر لغوية بمنزلة اللبانات المفككة المرصوصة لا يجعلها حائطاً مبنياً إلا هذه الحروف ، التي تربط اللبنة إلى أختها وتقرنها إلى مناسبتها : ولذلك كان دور هذه الحروف من أخطر الأدوار : لأنه هو الذي يكوّن اللغة ولا تخلو جملة من استخدام إحدى هذه الحروف : لذا فإن دراستها وفهم مدلولاتها من أهم الضرورات لفهم اللغة والكشف عن أسرارها وبيان مدلولاتها المختلفة التي يحددها حرف الجر بشكل أكثر دقة من خلال ربطه بين أجزاء الجملة ؛ فعروف الجر تصل ما قبلها بما بعدها فتوصل الاسم بالاسم ، والفعل بالاسم ، ولا يدخل حرف الجر إلا على الأسماء : ولذا فهناك اتصال وثيق بين الجار والمجرور ، فهما معاً وحدة تركيبية واحدة . إن من أهم ما ينبغي الوقوف عنده دلالة حرف الجر في الجملة التي يرد فيها : حيث يكون الوجه الحقيقي للمعنى في الجملة ، ووسيلة الربط بين أطرافها ؛ والسير في ذلك راجع إلى أن حروف الجر تربط ما بين الأسماء المتواليّة ، فتبعث فيها الحياة للقيام بوظيفتها اللغوية ، ولكل حرف في التركيب موقعه الذي يتطلبه . ومن أهم الظواهر اللغوية التي يجب فهمها ظاهرة التضمين أو الإحلال : وهو استعمال حرف جر بمعنى حرف جر آخر ؛ فهناك قاعدة معنوية عن حروف الجر تقول : "حروف الجر يتبادل كل منها موضع الآخر كثيراً" ؛ فمثلاً الحرف (على) قد يأتي بمعنى (في) ، والحرف (عن) قد يأتي بمعنى (على) ، وكل هذه المسائل اللغوية لها عظيم الأثر في فهم اللغة وخاصة عندما تتعامل مع النص القرآني وبيان المراد من آياته وتفسيرها بوضوح .

الاصطلاحات : الجر " الخفض " ، الوظائف الدلالية ، التضمين " الإحلال " ، التركيب .

### Kur'an-I Kerim'de Harf-İ Cerlerin Anlam Nitelikleri Ve Görevleri

**Özet:** Harf-i Cerler Arapça 'da cümle içerisinde yer alan en önemli bağlaçlardır. Dilin temel taşları olan isim ve fiillerin birleştirilmesini sağlayan bir anlamda duvarın harcı rolünü üstlenen bir görevleri bulunmaktadır. Bundan dolayı harf-i cerleri araştırmak ve ifade ettikleri manaları anlamaya çalışmak dil çalışmaları açısından önem taşımaktadır. Harf-i Cerler sadece isimlerin başında kullanıldıklarından aralarında önemli bir bağlantı bulunmaktadır. Ayrıca harfi cerlerden her birinin cümleye kattığı anlam niteliği de farklılık arz etmektedir. İhlâl ya da Tazmin olguları kapsamında ifade edilmesi gereken hususların başında bir harf-i cerin başka bir harf-i cer anlamında kullanılması gelmektedir. Bu çerçevede "harf-i cerler çoğu zaman bir başka harf-i cerin yerine kullanılabilir" şeklinde bir uygulama göze çarpmaktadır. Örneğin harfi ceri bazen في anlamında ، عن harf-i ceri ise على anlamında kullanılmıştır. Bu farklılık özellikle Kur'an metni ve yorumu bağlamında önem taşımaktadır.

Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. \*

3- للتبعيض: وهي التي يسد "بعض" مسدها: نحو قوله تعالى<sup>73</sup>: (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ).

4- للفصل: وهي الداخلة على ثاني المتضادين؛ نحو قوله تعالى<sup>74</sup>: (وَاللَّهُ يُعَلِّمُ الْمُسِيءَ مِنَ الْمُصْلِحِ)، وقوله تعالى<sup>75</sup>: (حَتَّى يَمِيزَ الْخَيْبَتَ مِنَ الطَّيِّبِ).

5- للبدل<sup>76</sup>؛ نحو قوله تعالى<sup>77</sup>: (أَرْضِيئُكُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ)، وقوله تعالى<sup>78</sup>: (لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ).

6- تستخدم بمعنى (عند)؛ كما في قوله تعالى<sup>79</sup>: (لَنْ نُعْطِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا).

وقد تنضمن أيضاً - معنى حرف جرٍ آخر؛ مثل:

تضمها معنى (إلى)؛ نحو: "رأيتك من ذلك الموضوع فجعلته غاية لرؤيتك"؛ أي محلاً للابتداء والانهاء، و"قربت منه" أي إليه.

1- تضمها معنى (عن)؛ نحو قوله تعالى 80: (قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا)، وقوله تعالى 81: (فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِمَّنْ ذُكِّرَ اللَّهُ).

2- تضمها معنى (في)؛ نحو قوله تعالى 82: (إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ).

3- تضمها معنى (الباء)؛ نحو قوله تعالى 83: (يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ).

4- تضمها معنى (على)؛ نحو قوله تعالى 84: (وَنَصَرْنَاَهُ مِنَ الْقَوْمِ).

73 253/البقرة.

74 220/البقرة.

75 179/آل عمران.

76 يُنظَر: شرح ابن عقيل، ح: هادي حمودي، ج 2، ص 12، 13.

77 38/التوبة.

78 6/الأخرف.

79 10/آل عمران.

80 97/الأنبياء.

81 22/الرؤم.

82 9/الجمعة.

83 45/الشورى.

84 77/الأنبياء.

• حرف (اللام) :

ومعانيه كالاتي <sup>85</sup> :

- 1- الاستحراق ؛ كقوله تعالى : <sup>86</sup> (وَيْكُ لِلْمُطَفِّفِينَ) ، وكقوله تعالى : <sup>87</sup> (لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ) .
- 2- الاختصاص ؛ كقوله تعالى : <sup>88</sup> (إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا) ، وكقوله تعالى : <sup>89</sup> (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ) .
- 3- الملك ؛ كقوله تعالى : <sup>90</sup> (لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) .
- 4- التَّمْلِيك ؛ وذلك نحو : "أَعْطَيْتُ لِعَلِيٍّ كِتَابًا" .
- 5- شبه التَّمْلِيك ؛ كقوله تعالى : <sup>91</sup> (جَعَلْنَا لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا) .
- 6- التَّلْعِيل ؛ كقوله تعالى : <sup>92</sup> (وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ) ، وقوله تعالى : <sup>93</sup> (لِإِيْلَافِ قُرَيْشٍ) .
- 7- الصَّيْرُورَة ؛ وتسمى (لام العاقبة) ، أو (المأل) ؛ كقوله تعالى : <sup>94</sup> (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) .
- 8- التَّعْجِب ؛ كقول العرب : "لِلَّهِ ذَرَّةٌ فَارِسًا" .
- 9- التَّعْدِيَّة ؛ نحو "مَا أَضْرِبُ زَيْدًا لِعَمْرٍو" .
- 10- التَّوَكِيد ؛ وهي الرَّائِدَة ؛ كقول الشَّاعر <sup>95</sup> :

وَمَلَكْتَ مَا بَيْنَ الْعِرَاقِ وَيَثْرِبَ      مَلِكًا أَجَارَ لِمُسْلِمٍ وَمُعَاهِدَ

<sup>85</sup> يُنظَرُ : شرح ابن عقيل ، ح : هادي حمودي ، ج 2 ، ص 13 ، 14 .

1/المطففين .

87/البقرة .

88/يوسف .

89/النساء .

90/البقرة .

91/التحل .

92/العاديات .

93/1/قريش .

94/8/القصص .

<sup>95</sup> هو ابن ميادة ، وقال هذا البيت في قصيدة يمدح بها عبدالرحمن بن عبد الملك بن مروان .

يُنظَرُ : عبدالله صالح الفوزان ، دليل السالك إلى الفقيه ابن مالك ، دار المسلم للنشر والتوزيع ، ج 2 ، ص 14 .

والشَّاهد فيه قوله "أجار لمسلم" ؛ أي : أجاز مسلماً ؛ حيث وقعت اللام زائدة للتوكيد .

11- قد تأتي بمعنى (عند) ؛ كقراءة الجحدري لقوله تعالى<sup>96</sup> : (بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ).

12- كما ترد بمعنى (بعد) ؛ نحو قوله تعالى<sup>97</sup> : (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ).

وقد يتضمَّن حرف "اللام" معنى حرف آخر ؛ مثل :

1- تضمنه معنى (في) ؛ كما في قوله تعالى<sup>98</sup> : (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) . وكقوله تعالى<sup>99</sup> : (لَا يُجَلِّبُهَا لَوْفَهَا إِلَّا هُوَ).

2- تضمنه معنى (على) ؛ كما في قوله تعالى<sup>100</sup> : (وَيَجْرُونَ لِلْأَذْقَانِ) . وقوله تعالى<sup>101</sup> : (وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ) . وقوله تعالى<sup>102</sup> : (وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا).

3- تضمنه معنى (من) ؛ مثل قولك : "سَمِعْتُ لَهُ صُرَاخًا".

4- تضمنه معنى (عن) ؛ كقوله تعالى<sup>103</sup> : (قَالَتْ أَخْرَاهُمُ لِأَوْلَادِهِمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا) . وقوله تعالى 104 : (وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدِرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا).

5- تضمنه معنى (إلى) ؛ كما في قوله تعالى 105 : (بِأَنَّ ذِكْرَ أَوْحَى لَهَا) . وقوله تعالى 106 : (كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى).

96 5/ق.

97 78/الإسراء.

98 47/الأنبياء.

99 187/الأعراف.

100 109/الإسراء.

101 103/الصافات.

102 7/الإسراء.

103 38/الأعراف.

104 31/هود.

105 5/الرَّزَلَة.

106 2/الرَّعد.

• الحرف (إلى) :

ومعناه المشهور هو انتهاء الغاية مطلقاً زماناً أو مكاناً<sup>107</sup> . فانتهاه الغاية الرّمائيّة ؛ كقوله تعالى :<sup>108</sup> (ثُمَّ أَيْمُواْ الصِّيَامَ إِلَى اللّٰئِلِ) . وانتهاء الغاية المكانية ؛ كقوله تعالى :<sup>109</sup> (مَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى).

أمّا عن معانيها الأخرى فيقول عنها الشّيوطي<sup>110</sup> :

إلى للانتهاء ومعنى "في" و"مع" و"من" و"عند" ولتبيين يقع

ونفهم من هذا أن (إلى) قد تأتي :

1- للمعيّة ؛ وذلك إذا ضمّت شيئاً إلى آخر في الحكم به أو عليه أو التعلّق ؛ كقوله تعالى<sup>111</sup> : (مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ) ، وقوله تعالى<sup>112</sup> : (وَأَيُّدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ).

2- مرادفة (عند) ؛ كقول الشّاعر<sup>113</sup> :

أم لآ سبيل إلى السّباب وذكّره أشهى إليّ من الرّحيق السّلسل

وقد ذكر الصّبان<sup>114</sup> ونقل عن الدّمامي (763 - 827 هـ = 1362 - 1424 م)<sup>115</sup> إكمان جعل (إلى) هنا للتبيين ؛ وهي المبينة لفاعل مجرورها بعد ما يفيد حبّاً أو بغضاً من فعل تعجب أو أفعل تفضيل ؛ نحو قوله تعالى<sup>116</sup> : (قَالَ رَبِّ

107 محمود ياقوت ، النّحو التّعليلي والتّطبيق على القرآن الكريم ، ص. 373.

108 187/البقرة.

109 1/الإسراء.

110 الشّيوطي ، المطالع السّعيدة ، ح : طاهر حمودة ، ص. 393. ويُنظَر : أبو الحسن المجاشعي ، شرح عيون الإعراب ، ح : حنا حداد ، ص. 191 ، ابن الأنباري ، أسرار العربيّة ، ح : فخر قدارة ، ص. 235.

111 14/الصّف.

112 6/المائدة.

113 الشّاعر هو : أبو كبير الهذلي ، يُنظَر : السّعراء الهذليين ، ديوان الهذليين ، ح : أحمد الزّين ، ومحمود أبو الوفا ، دار الكتب المصريّة ، 1385 - 1965 م ، ج 2 ، ص 89.

114 الأشموني ، شرح الأشموني المسعى منبج السّالك إلى ألفيّة ابن مالك ، حاشيّة الصّبان ، ح : محمّد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، 1955 م ، ج 2 ، ص 214.

115 بدر الدين الدّمامي ؛ هو عالم بالشّريعة وفنون الأدب ، ولد في الإسكندريّة ، واستوطن القاهرة ولازم ابن خلدون ، ثمّ تحوّل إلى دمشق ، ومنها حج ، وعاد إلى مصر فولّي فيها قضاء المالكية ، ثمّ ترك القضاء ورحل إلى اليمن فدرس بجامعة زيد نحو سنة ، وانتقل إلى الهند فمات بها ؛ من كتبه : تحفة الغرب شرح لمغني اللبيب ، نزول الغيث - انتقد فيه شرح لامية العجم للصّفدي - الفتح الرّباني في الحديث ، عين الحياة - اختصر به حياة الحيوان للدّميري - العيون الغامزة ؛ شرح للغزرجيّة في العروض ، شمس المغرب في المرقص والمطرب ، مصابيح الجامع ؛ شرحه لصحيح البخاري ، جواهر البحور ؛ في العروض ، شرح تسهيل الفوائد .

يُنظَر : الزّركلي ، الأعلام ، دار العلم للملايين ، الطبعة الخامسة عشرة ، 2002 م ، ج 1 ، ص 96.

116 33/يوسف.

السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ).

وقد تنضمَّن (إلى) معنى حرف جرٍّ آخر ؛ مثل :

تضمناها معنى (في) : كقوله تعالى <sup>117</sup>: (لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ).  
تضمناها معنى (من) : كقول الشاعر <sup>118</sup> :

تَقُولُ وَقَدْ عَالَيْتُ بِالْكُورِ فَوْقَهَا      أُسْقِي فَلَا تَزُوي إِلَيَّ ابن أحمر

أي : مني .

• الحرف ( عن ) :

يقول عنه السُّيوطي <sup>119</sup> :

بعن تجاوز ابتدا استغل ابدل      أو خذ كفى والباء وبعد علل

وعليه فمعانيه كالآتي <sup>120</sup> :

المجاورة : نحو "سرتُ عن البلد".

التعليل : كقوله تعالى <sup>121</sup>: (وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِ يَثْرَآءَ عَنْ قَوْلِكَ) ؛ أي : من أجل قومك ، وقوله تعالى <sup>122</sup>  
(وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِثًّا) ؛ أي : "من أجل موعدة".  
البدل : كقوله تعالى <sup>123</sup>: (وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْرِي فِيهِ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا).  
تأتى بمعنى (بعد) ؛ كقوله تعالى <sup>124</sup>: (لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ) ؛ أي : بعد طبق .

وقد تنضمَّن (عن) معنى حرف جرٍّ آخر ؛ مثل :

117 /87/البَيَّسَاء .

118 البيت لابن أحمر في ديوانه ، يُنظَرُ : ابن أحمر ، شعر عمرو بن أحمر الباهلي ، جمع وتحقيق : حسين عطوان ، مجمع اللُّغة العربيَّة ، دمشق ، ص84

ابن قتيبة ، أدب الكاتب ، ح : محمَّد الدَّالي ، مؤسسة الرِّسالة ، الطَّبعة الأولى ، ص 511.

المرادي ، الجنى الدَّاني في حروف المعاني ، ح : فخر الدِّين قباوة - محمَّد نديم فاضل ، دار الكتب العلميَّة ، بيروت ، لبنان ، الطَّبعة الأولى ،

1413 هـ/1992م ، ص 388.

119 السُّيوطي ، المطالع السُّعبيَّة ، ح : طاهر حمودة ، ص 402.

120 محمود ياقوت ، النُّحو التعليلي والتطبيقي على القرآن الكريم ، ص 373.

121 53/هود.

122 114/الْحُوبَةِ.

123 48/البقرة.

124 19/الانشقاق.

1- معنى (من) لابتداء الغاية : نحو قوله تعالى <sup>125</sup> : (تَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ) ، وكقوله تعالى <sup>126</sup> : (تَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا) بدليل قوله تعالى <sup>127</sup> : (فَتَقَبَّلَ مِنْ أُولَاهِمَا).

2- تضمنه معنى (على) للاستعلاء : نحو قوله تعالى <sup>128</sup> : (فَأِنَّمَا يَنبَغُ عَنْ نَفْسِهِ) : أي : على نفسه .

3- تضمنه معنى (في) : كقول الأعمش (7 هـ/629-570 م) <sup>129</sup> :

وَأَسِ سِرَاةَ الْحَيِّ حَيْثُ لَقِيَهُمْ      وَلَا تَكُ عَنْ حَمْلِ الرِّبَاعَةِ وَإِنِيَا

والشَّاهد فيه قوله : " عن حمل الرُّبَاعَةِ وإِنِيَا " : حيث استعمل (عن) بمعنى : (في) بدليل أنَّ الفعل "وني يني" يستعمل معه حرف الجرِّ (في).

4- تضمنه معنى (الباء) : نحو قوله تعالى <sup>130</sup> : (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى) : أي : به.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ (عن) قد تكون اسماً ، كما تكون حرفاً : فإذا كانت اسماً دخل عليها حرف الجرِّ ، وكانت بمعنى النَّاحِيَةِ وما بعدها مجرور بالإضافة <sup>131</sup> : كقول ذي الرُّمَّة (77هـ/117-696م-735م) <sup>132</sup> :

فَقُلْتُ اجْعَلِي ضَوْءَ الْفَرَاقِدِ كَلْبًا      يَمِينًا وَمَهْوَى النَّجْمِ مِنْ عَنِّ شِمَالِكِ

• الحرف (على) :

يقول عنها السيوطي <sup>133</sup> :

على تكون اسماً كفوق يلفى      وتعطى الاستعلاء كثيراً حرفاً  
ومثل عن وضع ومن اللام فى      والبا ولكن ومزيدة تفسى

125 104/التوبة.

126 16/الأخفاف.

127 27/المائدة.

128 38/محمَّد.

129 الأعمش : هو ميمون بن قيس بن جندل : لقب بالأعمش لأنَّه كان ضعيف البصر. والأعمش في اللغة هو الذي لا يرى ليلاً ، وهو من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية ، وهو غزير الشعر ، يسلك فيه كل مسلك ، وليس أحد ممن عرف قبيله أكثر شعراً منه ، كان يفني بشعره قلب بصتاجة العرب .

يُنظَرُ : الأعمش ، ديوان الأعمش ، شرح : محمَّد حسين ، مكتبة الآداب بالجمايز ، المطبعة التَّمُوذِجِيَّة ، ص 4.

130 3/النَّجْم.

131 يُنظَرُ : ابن الأثيري ، أسرار العربية ، ح : فخر قدارة ، ص. 230.

132 يُنظَرُ : ابن السَّراج ، الأصول في النَّحو ، ح : عبد الحسين الفتلي ، ج 1 ، ص. 437 ، ابن يعيش ، شرح المفصل ، ج 8 ، ص. 41 ، أبو الحسن المجاشعي ، شرح عيون الإعراب ، ح : حنا حداد ، ص. 195.

ذو الرُّمَّة : هو غيلان بن عقبة التَّمِيَّي ، كنيته أبو الحارث وذو الرُّمَّة ، شاعر عربي من الرُّباب من تميم ، من شعراء العصر الأموي ، من فحول الطَّبِقة الثَّانِيَّة في عصره ، يُنظَرُ : ذو الرُّمَّة ، ديوان ذي الرُّمَّة ، ح : أحمد حسن بسج ، دار الكتب العلميَّة ، 1415 هـ/1995 م ، ص 7.

133 السُّيُوطِي ، المطالع السَّعِيدِيَّة ، ح : طاهر حمودة ، ص. 400.



ونستنبط من هذا أنّها ترد :

للاستعلاء حسّاً ؛ نحو قوله تعالى <sup>134</sup> : (وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ) ، أو معنى ؛ نحو قوله تعالى <sup>135</sup> : (فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) ، وقوله تعالى <sup>136</sup> : (وَالرِّجَالِ عَلَى رِجَالٍ دَرَجَةً) .  
بمعنى (مع) ؛ نحو قوله تعالى <sup>137</sup> : (وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ) ، وقوله تعالى <sup>138</sup> : (وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ) .

بمعنى (لكن) ؛ نحو : "فَلَا تُكْثِرُ الذُّنُوبَ عَلَى أَنَّهُ لَا يَغْفِرُ لِمَن رَّحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى" ؛ أي : لكن .  
زائدة ؛ كحديث : "مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ" ؛ أي : يميناً .

وقد تتضمن (على) معنى حرف جرّ آخر ؛ مثل <sup>139</sup> :

تضمنها معنى (عن) ؛ نحو قول القحيف العقيلي :

إِذَا رَضَيْتَ عَلَيَّ بُوْتُ فُشَيْرٍ لَعَمْرُ اللَّهِ أَعْجَبِي رِضَاهَا

والشاهد فيه قوله : "رضيت على" ؛ فإنّ (على) هنا بمعنى (عن) ، والدليل على ذلك تعدى الفعل "رضى" بـ "عن" كما في قوله تعالى <sup>140</sup> : (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ) .

1- تضمنها معنى (من) ؛ نحو قوله تعالى <sup>141</sup> : (إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ) ؛ أي : من النَّاسِ .

2- تضمنها معنى (اللام) ؛ نحو قوله تعالى <sup>142</sup> : (وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ) ؛ أي : لأجل هدايته إياكم .

3- تضمنها معنى (في) ؛ نحو قوله تعالى <sup>143</sup> : (وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سُلَيْمَانَ) ؛ أي : في ملك . وقوله تعالى <sup>144</sup> : (وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ) ؛ أي : في غفلة .

134 22/المؤمنون.

135 253/البقرة.

136 228/البقرة.

137 6/الرّعد.

138 177/البقرة.

139 شرح/ابن عقيل ، ح : هادي حمودي ، ج 2 ، ص 16.15.

140 119/المائدة.

141 2/المطففين.

142 185/البقرة.

143 102/البقرة.

144 15/الفصص.

4- تضمينها معنى (الباء) : نحو قوله تعالى<sup>145</sup>: (حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ)؛ أي: بأن، كما قرأ أبي.

وتجدر الإشارة إلى أنّ (على) كما ترد حرفاً ترد اسماً بمعنى (فوق) فيدخل عليها حرف الجرّ<sup>146</sup>؛ قال مزاحم العقيلي (ت 120هـ/738م)<sup>147</sup> يصف قطاه:

غَدَّتْ مِنْ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا تَمَّ ظَمُّهَا      تَصِلُ وَعَنْ قَيْضِ بَرِّزَاءَ مَجْهَلِ

والشاهد فيه قوله: "من عليه" حيث ورد الحرف "على" اسماً بمعنى "فوق" بدليل دخول حرف الجرّ عليه.

• الحرف (في):

يقول السُّيوطي<sup>148</sup>:

وفي لظرفي المكان والزَّمن      وكإلى وعلى ومع والباء ومن

فهى لها عدة معان هي<sup>149</sup>:

الظَّرْفِيَّةُ الزَّمَانِيَّةُ أو المكانية: وقد اجتمعا في قوله تعالى<sup>150</sup>: (غَلِبَتْ الرُّومُ\* فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِمَّنْ بَعْدَ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ) سواء كانت حقيقة كالآية، أو مجازاً؛ نحو قوله تعالى<sup>151</sup>: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ)، وقوله تعالى<sup>152</sup>: (لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلْمُسَائِلِينَ).

السَّبَبِيَّةُ: مثل قوله تعالى<sup>153</sup>: (لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ)؛ أي: بسبب ما أفضتم فيه، وقال النَّبِيُّ<sup>154</sup>: "عَذِبَتْ امْرَأَةٌ فِي هَرَّةٍ حَبَسَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ جُوعًا، فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارُ"؛ أي: بسبب هرة.

المقايسة: فقوله تعالى<sup>155</sup>: (فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْأَجْرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ) معناه: بالقياس على الآخرة وبالنسبة إليها؛ لذلك يقال إنَّ (في) داخلة بين مفضول سابق (الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) وفاضل لاحق (الآخرة).

145 105/الأعراف.

146 يُنظَر: أبو الحسن المجاشعي، شرح عيون الإعراب، ج: حنا حداد، ص. 196، ابن الأثيري، أسرار العربية، ج: فخر قدارة، ص. 231.

147 هو مزاحم بن الحارث العقيلي، شاعر غزل بدوي عاش في العصر العباسي، كان من الشجعان المعروفين من بني عقيل، وكان في زمن جرير والفرزدق، وكان شعره جيداً، يُنظَر: أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1969م. 104/19.

يُنظَر: البغدادي، خزنة الأدب ولب لسان العرب، ج: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، 1418هـ/1997م، ج 6، ص 273.

148 السُّيوطي، المطالع السُّعيدة، ج: طاهر حمودة، ص. 403.

149 محمود سليمان ياقوت، التَّحْوِ التَّلْعِمِي والتَّطْبِيق على القرآن الكريم، ص. 373، 374.

150 الآيات 2، 3، 4 / الرُّوم.

151 179/البقرة.

152 7/يوسف.

153 14/النور.

154 البخاري، صحيح البخاري، ج: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ، ج 3، ص 112.

155 38/التَّوْبَةِ.

قد ترد بمعنى (مع) ؛ نحو قوله تعالى<sup>156</sup> : (قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ) ؛ أي : معهم .

وقد تنضمّن (في) معنى حرف جرّ آخر ؛ مثل<sup>157</sup> :

تضمّمها معنى (إلى) ؛ نحو قوله تعالى<sup>158</sup> : (فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَقْوَاهِمَ) ؛ أي : إليها .  
تضمّمها معنى (على) ؛ نحو قوله تعالى<sup>159</sup> : (وَلَأَصْلَبَنَّاكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ) ؛ أي : عليها .  
تضمّمها معنى (الباء) ؛ نحو قوله تعالى<sup>160</sup> : (يَذَرُوكُمْ فِيهِ) ؛ أي : بسببه .  
تضمّمها معنى (من) ؛ نحو قول امرئ القيس (520 م - 565 م)<sup>161</sup> :

وَهَلْ يَعْمَنُ مَنْ كَانَ أَحَدْتُ عَهْدِهِ ثَلَاثِينَ شَهْرًا فِي ثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ

والشّاهد فيه قوله : "في ثلاثة أحوال" ؛ أي : من ثلاثة أحوال ، فاستعمل "في" هنا بمعنى "من" .

• حرف ( الكاف ) :

وهو يدلُّ على<sup>162</sup> :

التشبيهه ؛ نحو : "الجُنْدِيُّ كَالْأَسِيرِ" .  
التعليل ؛ نحو قوله تعالى<sup>163</sup> : (وَأَذْكُرُهُ كَمَا هَدَاكُمْ) ؛ أي : "لهدأيته إياكم" .  
زائدة ؛ نحو قوله تعالى<sup>164</sup> : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) .

وتجدر الإشارة إلى أنّ الكاف كما ترد حرفًا ترد اسمًا مرادفة لـ (مثل) فتجدر بالحرف كقوله<sup>165</sup> : "يَضْحَكُنَّ عَنْ كَالْبَرْدِ الْمُهْمَمِ" .

156 38/الأعراف.

157 الشبوطى ، المطالع السّعيدة ، ح : طاهر حمودة ، ص .403 ، 404 .

158 9/إبراهيم .

159 71/طه .

160 11/الشورى .

161 امرؤ القيس بن خُجر بن الحارث الكندي ، كان شاعرًا عربيًا جاهليًا عالي الطّبيعة من قبيلة كندة . يُعدُّ رأس شعراء العرب وأعظم شعراء العرب في التاريخ ، يُعرف في كتب التراث العربيّة باسم "الملك الضّليل" و "ذي القروح" .

162 امرؤ القيس ، ديوان امرئ القيس ، ح : محمّد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، الطّبعة الرّابعة ، 1984 م ، ص 9 .

163 ابن قتيبة ، التّبعير والتّسعير ، ح : أحمد شاكر ، دار المعارف ، مصر ، 1966 م ، ص 11 .

164 شرح ابن عقيل ، ح : هادى حمودى ، ج 2 ، ص 16 .

165 198/البقرة .

166 11/الشورى .

165 الشبوطى ، المطالع السّعيدة ، ح : طاهر حمودة ، ص .404 ، 405 ، ويُنظَر : أبو الحسن الماشعبي ، شرح عيون الإعراب ، ح : حنا حداد ، ص .196 ، 197 ، ابن الأنبارى ، أسرار العربيّة ، ح : فخر قدادة ، ص .232 .

وبالإضافة نحو قول رؤبة<sup>166</sup> :

وَمَسَّهُمْ مَا مَسَّ أَصْحَابَ الْفَيْلِ      وَلَعَبَتْ طَيْرٌ بِهِمْ أَبَابِيْلُ

تَرْمِيهِمْ حِجَارَةً مِنْ سَجِيْلٍ      فَصَبُّوا مِثْلَ كَعْفَصٍ مَاكُوْلٍ

والشاهد فيه قوله "مثل كعصف" حيث وردت الكاف اسماً بمعنى "مثل" ووقعت مضافاً إليه .

• حرف (حَيَّ) :

وهو حرف يدلُّ على انتهاء الغاية مثل (إلى)<sup>167</sup> ، لكن تخالفها في أشياء ؛ منها أنَّها لا تجرُّ إلا الظَّاهر دون الضَّمير إلا في ضرورة ، ومنها أنَّها لا تجرُّ إلا آخر جزء أو ملاقياً له . فالأوَّل : نحو : "أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأَيْتُهَا" ، والآخر : نحو قوله تعالى<sup>168</sup> : (سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ) ، ولا يجوز : مَرَرْتُ حَتَّى يَنْصَبِ اللَّيْلُ بخلاف (إلى)<sup>169</sup> .

• حرف (الواو) :

وتكون حرف جرٍّ وقسم<sup>170</sup> ؛ كما في قوله تعالى<sup>171</sup> : (وَالْفَجْرِ \* وَلَيَالٍ عَشْرٍ).

ولا تدخل الواو إلا على مظهر ، ولا تتعلَّق إلا بمحذوف ؛ فإعراب (والفجر) : (الواو) حرف جرٍّ قسم مبني على الفتح لا محل له من الإعراب ، و(الفجر) اسم مجرور بالواو وعلامة جره الكسرة ، والجار والمجرور متعلِّق بفعل محذوف تقديره "أقسم".

• حرف (التَّاء) :

وهي مثل (الواو) حيث تفيد الجرَّ والقسم أيضاً ؛ كما في قوله تعالى<sup>172</sup> : (وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ)، تالله/ التَّاء حرف جرٍّ وقسم مبني على الفتح لا محل له من الإعراب ، و(الله) لفظ الجلالة اسم مجرور بالتاء وعلامة جره الكسرة ، والجار والمجرور متعلِّق بفعل محذوف تقديره "أقسم"<sup>173</sup> .

166 هو عبد الله بن ربيعة التميمي، شاعرٌ أمويٌّ راجزٌ مشهور، كُتِبَ بابنته، والعجاج لقبه، من الغيِّ، وهو رفع الصوت ، وُلِدَ في الجاهليَّة وقال الشعر فيها، أدرك الإسلامَ وأسلمَ. عبد الحفيظ السطلي ، العجاج حياته ورجزه ، مكتبة أطلس ، دمشق ، سوربة ، دت ، ص 13.

167 يُنظَر : سيبويه ، الكتاب ، ح : هارون ، ج 3 ، ص 17 ، 18 ، 19 ، إبراهيم بركات ، العلاقة بين العلامة الإعرابية والمعنى في كتاب سيبويه ، مكتبة الخانجي بمصر ، 1403م/1983م ، ص 119 . محمود سليمان ياقوت ، النحو التعلیمی والتطبیق علی القرآن الکریم ، ص 374.

168 5/القدر.

169 السُّبُوْط ، المطالع السَّعِيدَة ، ح : طاهر حمودة ، ص 397، 398، ويُنظَر : شرح ابن عقيل ، ح : هادي حمودي ، ج 2، ص 12.

170 شرح ابن عقيل ، ح : هادي حمودي ، ج 2 ، ص 16 ، ويُنظَر : محمود سليمان ياقوت ، النحو التعلیمی والتطبیق علی القرآن الکریم ، ص 374.

171 1/الفجر .

172 57/الأنبياء.

173 محمود سليمان ياقوت ، النحو التعلیمی والتطبیق علی القرآن الکریم ، ص 375 ، ويُنظَر : المجاشعي ، شرح عيون الإعراب ، ح : حنا حداد ، ص 198.

## • الحرف (رُبِّي) :

ومعناها التَّقْلِيلُ <sup>174</sup> - غالبًا - وقد ذكر ابن مالك أنَّها حرف تكثير أيضًا <sup>175</sup> ، وهذا ما يخبره عنه السُّيُوطِي ؛ حيث يقول <sup>176</sup> :

ورب للتقليل والتكثير — وخصت المنكر مع ضمير

وهي تخالف حروف الجَزِي من أربعة أوجه <sup>177</sup> :

الوجه الأوَّل : أنَّها تقع في صدر الكلام ، وحروف الجَزِي لا تقع في صدر الكلام .

الوجه الثَّاني : أنَّها لا تعمل إلا في نكرة <sup>178</sup> ، وحروف الجَزِي تعمل في المعرفة والنَّكرة .

الوجه الثَّالث : أنَّها يلزم مجرورها الصِّفَة ، وحروف الجَزِي لا يلزم مجرورها الصِّفَة .

الوجه الرَّابِع : أنَّها يلزم معها حذف الفعل الذي أوصلته إلى ما بعدها ، وهذا لا يلزم الحروف .

واختصاصها بهذه الأشياء لمعان اختصت بها :

فأمَّا كونها في صدر الكلام فلأنَّها لما كانت تدلُّ على التَّقْلِيل ، وتقليل السُّمِّي يقارب نفيه ، أشبهت حروف النَّفْي وحروف النَّفْي لها صدر الكلام .

وأما كونها لا تعمل إلا في نكرة : فلأنَّها لما كانت تدلُّ على التَّقْلِيل ، والنَّكرة تدلُّ على التَّكثير وجب أن تختص بالنَّكرة التي تدلُّ على التَّكثير ليصح فيها التَّقْلِيل .

وأما كونها تلزم الصِّفَة مجرورها فجعلوا ذلك عوضًا عن حذف الفعل الذي يتعلَّق به ، وقد يظهر ذلك الفعل في ضرورة الشَّعر .

وأما حذف الفعل معها فللعلم به ؛ ألا ترى أنَّك إذا قلت : "رُبَّ رَجُلٍ يَفْهَمُ" ، كان التَّقْدِير فيه : رُبَّ رجل يفهم أدركت أو لقيت ؟ فحذف الفعل لدلالة الحال عليه ، كما حذف في قوله تعالى <sup>179</sup> : (وَأَدْخُلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ) إلى قوله : (إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ) ، ولم يذكر مرسلًا لدلالة الحال عليه ، فكذلك ههنا .

174 أبو الحسن المجاشعي ، شرح عيون الإعراب ، ح : حنا حداد ، ص . 192 .

175 ابن مالك ، شرح التَّنْهِيل ، ج 3 ، ص . 176 .

176 السُّيُوطِي ، المطالع السَّعِيدِيَّة ، ح : طاهر حمودة ، ص . 398 .

177 ابن الأبنباري ، أسرار العرَبِيَّة ، ح : فخر قدارة ، ص . 237 ، 238 .

178 شرح ابن عقيل ، ح : هادي حمودي ، ج 2 ، ص . 9 .

179 12/الثَّمَل .

• الحرف (كي) :

يقول السُّيوطي<sup>180</sup> :

و"كي" لتعليل وتختص "بما" و"أن" من المصدر وما مستفهما

فهي للتعليل وتختص "بما" ، و"أن" المصدريتين ، و"ما" الاستفهامية ، فلا تجرُّ غيرها : كقول النَّابِغَةِ الذُّبْيَانِي (18 ق.هـ/605م)<sup>181</sup> :

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَنْفَعِ فَضُرُّ فَإِنَّمَا يُرَجَى الْفَتَى كَيْمَا يَضُرُّ وَيَنْفَعَا

والشَّاهد فيه قوله : "كيما يضر" حيث دخلت "كي" الجارة على "ما" المصدرية ، فوقع المصدر من "ما" ، والفعل في محل جرٍّ . ودخولها على "أن" المصدرية ظاهرة أو مقدره أكثر من دخولها على "ما" المصدرية : تقول: "جنتك كي أن تكروني" ، وقولهم في السُّؤال عن العلة : كيماه؟<sup>182</sup>

• الحرفان (مذ) و(مذ) :

يقول السُّيوطي<sup>183</sup> :

ومذ ومند ولوقت ذان حـر كمن بماض وكفى فيما حضر  
واسمان إن تتلها الجملة، أو رفع وجر غير مظهر أبوا

فهما لايتداء غاية الزَّمان ، إن كان ماضيًا ، وللظرفية إن كان حاضرًا هو أو بعضه : نحو: "ما رأيتُه مُدُّ يَوْمِ الْجُمُعَةِ" ، و"مُدُّ يَوْمَان" ، و"مُنْدُ يَوْمَيْن" 184 . ولا يجزَّان إلا الظَّاهر ، دون الضَّمير ، فهما يكونان حرفين فيجران الزَّمان بمعنى "من" تارة ، وبمعنى "في" أخرى؛ فإذا ارتفع ما وليهما من الزَّمان فهما اسمان ، فإن كان الزَّمان ماضيًا ، فهما بمعنى أوَّل المدة ، وإن لم يكن ماضيًا فهما بمعنى جميع المدة 185 : ومثال ذلك قولك : "ما رأيتُه مذ يوم الجمعة" ، وقولك: "ما رأيتُه مذ ثلاثة أيام" ومثال (مذ) اسم : قول الكميت بن معروف :

وما زلت محمولاً على ضغيئة ومضطلع الأضغان مذ أنا يافع

والشَّاهد فيه قوله : "مذ أنا يافع" حيث أضاف "مذ" إلى الجملة الاسمية "أنا يافع" ، و"مذ" هنا ظرف: أى اسم وليست حرفًا .

180 السُّيوطي ، المطالع السَّعيدة ، ح : طاهر حمودة ، ص. 405.

181 هو زناد بن معاوية ، من قبيلة قريش من بني كنانة ولكن عوف بن لؤي خرج من قومه ودخل في بني ذبيان الغطفانيين وانتسب إلى سعد بن ذبيان ، والنَّابِغَةُ لقب بهذا اللقب لأنه نبغ في الشعر أي أبدع في الشَّعر دفعة واحده ، والشَّاعر نابغة، إذا غزرت مادة شعره وكثرت.

ابن قتيبة ، التَّيْبَعُ والشُّعْرَاء ، ح : أحمد شاكر ، ص. 124.

182 يُنظَرُ : شرح ابن عقيل ، ح : هادي حمودي ، ج 2 ، ص. 6.5.

183 السُّيوطي ، المطالع السَّعيدة ، ح : طاهر حمودة ، ص. 412.411.

184 العكبري ، المتبع في شرح اللَّمع ، ح : عبدالحميد الزُّوي ، ص. 385.384.383.

185 يُنظَرُ : ابن يعيش ، شرح المفصل ، ج 4 ، ص. 93.

• الحروف (حاشا) و(عدا) و(خلا):

وهذه الكلمات قد تأتي حروفاً كما تأتي أفعالاً؛ فإذا جعلن حروفاً جرّ ما بعدهن، وإذا جعلن أفعالاً نصب ما بعدهن ، إلا أنّ الاختيار في (حاشا) أن تكون حرفاً، وفي (خلا) و(عدا) أن تكونا فعلين ؛ وممّا يبين ذلك أنّه يجوز أن تقول: "جاء القوم ما عدا زيداً، وما خلا عمراً" ولا يجوز: ما حاشا زيداً، من قبل أنّ الحرف لا يكون صلة بخلاف الفعل<sup>186</sup>.

وهناك حروف جرّ استعملت تبعاً للهجة معينة مثلما نرى في (لعلّ) و(متى)<sup>187</sup>.

• الحرف (لعلّ):

والجرّ بـ (لعلّ) لغة عقيل ، ومنه قول كعب بن زيد الغنوي لأخيه زيد:188:

فَقُلْتُ: ادْعُ أُخْرَى ، وَاِرْفَعِ الصَّوْتَ جِهْرَةً لَعَلَّ ابْنَ الْمَغْوَارِ مِنْكَ قَرِيبٌ

وَالشَّاهِدُ هُنَا مَجِئُ (لَعَلَّ) حَرْفِ جَرِّ ، عَلَى لُغَةِ عَقِيل ، وَقَوْلُهُ 189 :

لِعَاءِ اللَّهِ فَضْلُهُ عَلَيْنَا بِشَيْءٍ أَنْ أَمَّاكُمْ شَرِيحًا

وَالشَّاهِدُ مَجِئُ (لَعَلَّ) حَرْفِ جَرِّ ، عَلَى لُغَةِ عَقِيل.

• الحرف (متى):

والجرّ بهذا الحرف على لغة هذيل ؛ ومن كلامهم: "أَخْرَجَهَا مَتَى كُمَه" ، يريدون : "من كمه" ، ومنه قول أبي ذؤيب الهذلي(ت27 هـ)<sup>190</sup>:

شَرِينٌ بِمَاءِ الْبَحْرِ ثُمَّ تَرَفَعَتْ مَتَى لُجَجِ خُضْرٍ ، لَهُنَّ نَلِيحٌ

وَالشَّاهِدُ فِيهِ : الْجَرُّ بِ (مَتَى) عَلَى لُغَةِ هَذِيل .

186 أبو الحسن المجاشعي ، شرح عيون الإعراب ، ح : حنا حداد ، ص. 201.

187 شرح ابن عقيل ، ح : هادي حمودي ، ج 2 ، ص. 7.6 ، ويُنظر : محمود سليمان ياقوت ، النحو التعليمي والتطبيقي على القرآن الكريم ، ص. 375.376.

188 البيت لكعب بن سعد الغنوي في خزنة الأدب ، ج 10 ، ص 426. 428. 430. 436 ، مجمع الهوامع ، ج 2 ، ص 33.

189 لا يعرف قائله .

190 أبو ذؤيب الهذلي هو أحد الشعراء العرب ، ويعُدُّ من الشعراء المخضرمين حيث إنّه عاصر فترة الجاهليّة وعاصر فترة الإسلام . وهو خويلد بن خالد بن محرت أبو ذؤيب ، وقد لقب بالهذلي نسبة إلى قبيلته (بني هذيل بن مدركة) من مضر ، أعتنق الإسلام إلا أنّه لم ير الرسول ، حيث إنّه أتى إلى الرسول ليلة وفاته وشهد دفنه . وقد فقد (5) أبناء نتيجة إصابهم بالطاعون في نفس السنة . اشترك أبو ذؤيب الهذلي في الفتوح والغزوات .

### المبحث الثالث: التضمين في حروف الجر:

وهذا ما نستنبطه من المبحث السابق حيث وجدنا استعمال حرف جرٍ بمعنى حرفٍ آخر؛ ويسمى ذلك بالإحلال أو التضمين<sup>191</sup>: فهناك قاعدة معنوية عن حروف الجر تقول: "حروف الجر يتبادل كلُّ منها موضع الآخر كثيراً": فمثلا الحرف (على) قد يأتي بمعنى (في) مثل قوله تعالى<sup>192</sup>: (وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَمْلَةٍ) ، والحرف (عن) قد يأتي بمعنى (على) مثل قوله تعالى<sup>193</sup>: (وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَّفْسِهِ)؛ فهذه الحروف تتبادل وتحلُّ محلَّ بعضها.

ومن خلال القاعدة السابقة يرى بعض اللغويين أنه غير المفيد كثيراً حصر معاني حروف الجر؛ إذ يقع بعضها موقع بعض، والأمر أولاً وأخيراً يرجع إلى سياق الكلام الذي يحدد لنا معنى الحرف، ويدلُّ عليه<sup>194</sup>، وقد أجاز الكوفيون ذلك، وقالوا بجواز نيابة حرف عن حرف، وتضمن حرف معنى حرف، وجعلوا ذلك قياساً؛ لكثرة وروده في القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر العربي على مر عصوره المختلفة<sup>195</sup>، ومنع البصريون ذلك؛ بحجة أن الأداة لا تدلُّ إلا على معنى واحد، أمّا ما يتوهم فيه غير ذلك من دلالة على معنى آخر، فمرجعه إلى تضمن الفعل قبله معنى فعل آخر يتعدى به؛ ففي قوله تعالى<sup>196</sup>: (لَأَصْلَبَنَّتْكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ) لم يتضمن (في) معنى (على)، ولكنَّ الفعل قبلها (لأصلبنكم) تضمن معنى فعل آخر يتعدى به: (في).

وقد تضمن الفعل هنا - على حدِّ زعمهم - معنى (حلَّ)، وكان تقدير الكلام: لأصلبنكم حالين في جذوع النخل فالحرف (في) - إذن - لا يدلُّ على معناه الأصلي، وهو الظرفية.

وقد أخذت بعض المجامع اللغوية برأى الكوفيين؛ لكثرة ما ورد في النصوص الصحيحة من نيابة بعض الحروف عن بعض، وتضمن بعض الحروف معنى بعض، وهو رأى مقبول<sup>197</sup>، وهناك من يرى أن هذه الأدوات وغيرها كلمات كان لها - فيما يبدو - دلالات مستقلة عن معانيها، ولكنَّها تخلَّت عنها في أثناء تاريخها، ففترغت من معانيها، واستعملت أدوات؛ يدلُّ على ذلك احتفاظ بعضها باستعماله القديم<sup>198</sup>: ومن ذلك (عن) فقد تستعمل اسماً إلى جانب استعمالها أداة، وهي اسماً بمعنى (جانب) أو ناحية، كقول الشاعر<sup>199</sup>:

فَلَقَدْ أَرَانِي لِلرَّماحِ دَرِيئَةً      من عَن يَمِينِي مَرَّةً وَأَمَامِي

أى: من ناحية يميني.

191 محمود ياقوت، النحو التعليلي والتطبيقي على القرآن الكريم، ص. 376.

192 15 / القصص.

193 38 / محمد.

194 محمد عيد، النحو المصفى، ص. 533، 532.

195 محمود سليمان ياقوت، النحو التعليلي والتطبيقي على القرآن الكريم، ص. 376، ويُظنُّ: عبد الفتاح لاشين، ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، دار الزائد العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1402 هـ/ 1982 م، من ص. 66 إلى ص. 75.

196 71 / طه.

197 مهدي المغزومي، في النحو العربي قواعد وتطبيقات، 180، 179.

198 المرجع السابق، ص. 181.

199 البيت لطفي من الفجاءة في ديوانه ص 171، وخزانة الأدب ج 10، ص 158، 160، وشرح ابن عقيل ص 368، ومعني الألب، ج 1، ص 49، وهمع الهوامع، ج 1، ص 156، ج 2، ص 36.



والحرف (على) قد يستعمل اسماً بمعنى (فوق) تقول: "نَزَلَ الْفَارِسُ مِنْ عَلَى جَوَادِهِ": أي: من فوق جواده، وكقول الشَّاعر<sup>200</sup>:

غَدَتُ مِنْ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا تَمَّ ظَمُّهُمَا      تَصِلُ وَعَنْ قَبِيضٍ بَبِيدَاءٍ مَجْهَلِ

أي: غدت من فوقه.

وكقول امرئ القيس:

مَكْرٍ مَفْرٍ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعَا      كَجُلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّه السَّيْلُ مِنْ عَلِ

أي: من فوق.

فالحرفان (عن وعلى) في الأمثلة السَّابِقة وغيرها كانتا قد احتفظتا بدلالاتهما القديمة، فاستعملتا اسمين؛ ولذلك دخل عليهما أداة الإضافة (مِنْ).

وحروف الجرِّ - السَّالفة الذِّكْر - على ضربين<sup>201</sup>:

أحدهما: يلزم الجرَّ فيه.

والآخر: لا يلزم الجرَّ فيه.

فأمَّا ما يلزم الجرَّ فيه ف: "من، وإلى، وفي، واللام، والباء، ورُبَّ، والواو، والتَّاء في القسم، وحتَّى".

وأما ما لا يلزم الجرَّ فيه ف: "عن، وعلى، والكاف، وحاشا، وخلا، ومد، ومنذ".

وهذا الضَّرْبُ الثَّانِي تكون "عن" - مثلاً - اسماً، كما تكون حرفاً؛ ومثلها "الكاف"، ومد، ومنذ، "أما" على "فقد تكون اسماً وفعلاً وحرفاً، وأما "خلا، وعدا، وحاشا" فأما أفعال ماضية جامدة وأما حروف.

وليست هذه الأدوات سواء في الاستعمال؛ فإنَّ منها ما يليه الظَّاهر والمضمر، وإنَّ منها ما يليه إلا الظَّاهر.

فما يليه الظَّاهر والمضمر هو<sup>202</sup>:

مِنْ: نحو قوله تعالى<sup>203</sup>: (وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ).

200 البيت لمزامح العقيلي في: أدب الكاتب، ص 504. وخرانة الأدب، ج 10، ص 147، 150. والجني الداني، ص 470. وخرانة الأدب، ج 6، ص 535. وشرح ابن عقيل ص 367. والكتاب، ج 4، ص 231. ومعني اللبيب، ج 1، ص 146، ج 2، ص 532. وجمع البواع، ج 2، ص 36.

201 ابن الأنباري، أسرار العربية، ج: فخر قدارة، ص 229-233.

202 محمَّد عيد، النحو المصنوع، 535، ويُنظَر: مهدي المخزومي، في النحو العربي: قواعد وتطبيق، ص 180.

إلى: نحو قوله تعالى<sup>204</sup>: (إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ) ، وقوله تعالى<sup>205</sup>: (إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ).  
 عن: نحو قوله تعالى<sup>206</sup>: (لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ) ، وقوله تعالى<sup>207</sup>: (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ).  
 على: نحو قوله تعالى<sup>208</sup>: (وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ).  
 في: نحو قوله تعالى<sup>209</sup>: (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ) ، وقوله تعالى<sup>210</sup>: (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ).  
 الباء: نحو قوله تعالى<sup>211</sup>: (أَمْثُوا بِاللَّهِ) ، وقوله تعالى<sup>212</sup>: (أَمْثُوا بِهِ).  
 اللام: نحو قوله تعالى<sup>213</sup>: (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) ، وقوله تعالى<sup>214</sup>: (لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ).

أما الحروف التي لا تجرُّ إلا الظاهر فسيعة: هي<sup>215</sup>:

الواو: مثل: "وَاللَّهُ لَأَذَاكِرْنَ الدَّرَسِ".

التاء: نحو قوله تعالى<sup>216</sup>: (تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ).

الكاف: مثل: "كَنَّبِعَ حَنَانٍ كُنْتُ لَنَا".

رُبَّ: مثل: "رُبَّ لَيْلٍ كَانَتْهُ الصُّبْحُ فِي الْحُسَيْنِ".

حَيَّ: مثل: "أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَيَّ رَأْسِهَا".

203 70/الأحزاب.

204 48/المائدة.

205 60/الأنعام.

206 19/الانشقاق.

207 119/المائدة.

208 22/المؤمنون.

209 20/الدَّارَاتِ.

210 71/الرُّحُفِ.

211 86/التَّوْبَةِ.

212 107/الإِسْرَاءِ.

213 255/البَقَرَةِ.

214 284/البَقَرَةِ.

215 شرح ابن عقيل، ح: هادي حمودي، ج 2، ص 8، وقد ذكر الدكتور محمد عيد حرفاً ثامناً: هو "كي"، يُنظَر: التَّحْوِ الْمَضَى، ص 536، 537.

216 57/الأَنْبِيَاءِ.

مذ، ومنذ؛ مثل: "مَا رَأَيْتَهُ مُنْذُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ" أو "مُنْذُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ".

والتأخر للنماذج السابقة يدرك من خلالها ما يلي<sup>217</sup>:

إنَّ الأسماء المجرورة كلها ظاهرة ، ولم يك مقبولاً أن يكون المجرور هنا ضميراً ، فمن المستحيل أن نقول : "وك" أو :  
مذه ، منذ ، منذ ، وفي غير ذلك يعتبر الوارد شاذاً ، وأنَّ هذه الحروف منها ما اختص بظاهر معين ، ومنها ما دخل على كلِّ ظاهر ؛  
فربُّ يكون مجرورها نكرة لا معرفة ؛ مثل : "رَبِّ رَجُلٍ صَالِحٍ قَاتِلُهُ فِي هَذَا الزَّمَانِ" ، ومنها ما يجزُّ داخلاً على مقسم به ؛ مثل واو  
القسم، تقول: "والله لأذاكرنَّ مذاكرتُ مفهمة" ، ومنها ما يجزُّ داخلاً على لفظ الجلالة ، أو على كلمة "تَرَبُّ" مضافة إلى "الكعبة" ،  
أو لفظ الجلالة كالتاء ؛ كما في قوله تعالى<sup>218</sup> : (تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ) ، وقوله تعالى<sup>219</sup> : (تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا) ؛ وهو  
كثير والأقل منه استخداماً "تَالرَّحْمَنِ لَأَفْعَلَنَّ الخَيْرَ" "تَرَبُّ الكَعْبَةِ لِأَسَافِرَنَّ" ، ومنها ما يجزُّ اللَّفْظ الدَّال على الزَّمَانِ فحسب؛  
مثل: "مَا رَأَيْتَهُ مُنْذُ يَوْمَيْنِ" ، ومنها ما يطلق على الظاهر دون تعيين ؛ مثل "حَتَّى" ، و"الكاف" : كالمجر ، كرجل - حَتَّى مطلع .

الخاتمة : الحمد لله أولاً وأخراً ، وبعد ؛ فبعون الله وتوفيقه تمَّ البحث في موضوع ( : الوظائف الدلالية لحروف الجر في  
القرآن الكريم ) ؛ وقد توصَّلت إلى عدد من النتائج أبرزها ما يلي :

\* حروف الجرِّ تصل ما قبلها بما بعدها ، فتوصل الاسم بالاسم ، والفعل بالاسم ، ولا يدخل حرف الجرِّ إلا على  
الأسماء ؛ ولذا فهناك إتصال وثيق بين الجار والمجرور ، فهما معاً وحدة تركيبية واحدة ، ومن هنا كانت الصِّلة بينهما أوثق من  
الصِّلة بين المضاف والمضاف إليه .

\* من أهمِّ ما ينبغي الوقوف عنده دلالة حرف الجرِّ في الجملة التي يرد فيها ؛ حيث يكون الوجه الحقيقي للمعنى في  
الجملة ، وسيلة الرِّبط بين أطرافها ؛ واليسرُّ هو أنَّ حروف الجرِّ تربط ما بين الأسماء المتوالية ، فتبعث فيها الحياة ؛ للقيام  
بوظيفتها اللغوية ، ولكلِّ حرف في التَّركيب موقعه الذي يتطلبه .

\* إنَّ الأسماء والأفعال عناصر لغوية ، بمنزلة اللَّبنات المفككة المرصوفة لا يجعلها حائطاً مبنياً إلا هذه الحروف ،  
التي تربط اللَّبنة إلى أختها وتقرنها إلى مناسبتها ؛ ولذلك كان دور هذه الحروف من أخطر الأدوار ؛ لأنَّه هو الذي يكوِّن اللَّغة .

\* التَّضمين أو الإحلال هو : استعمال حرف جرٍّ بمعنى حرف جرٍّ آخر ؛ فهناك قاعدة معنوية عن حروف الجرِّ هي :  
"حروف الجرِّ يتبادل كلُّ منها موضع الآخر" ؛ فمثلاً الحرف (على) قد يأتي بمعنى (في) ، والحرف (عن) قد يأتي بمعنى (على) .

\* غير مفيد كثيراً حصر معاني حروف الجرِّ ؛ إذ يقع بعضها موقع بعض ، والأمر أولاً وأخيراً يرجع إلى سياق الكلام  
الذي يحدد لنا معنى الحرف ، ويدلُّ عليه . و الحرف الأصلي هو ما له معنى خاص في سياق الجملة ، بحيث لا يمكن الاستغناء  
عنه فيها ، كما أنَّه يرتبط في الجملة بعامل من فعل أو شبه فعل ؛ ومعظم حروف الجرِّ أصلية ؛ ويترتب عليها جرُّ الاسم لفظاً أو  
تقديرًا .

217 أحمد كشك ، من التَّحليل النَّحْوِي للكلمة والكلام ، ج 2 ، ص 125 ، 126 .

218 57/الأنبيا .

219 91/يوسف .

## المصادر والمراجع :

القرآن الكريم .

- إبراهيم بركات ، العلاقة بين العلامة الإعرابية والمعنى في كتاب سيويوه ، مكتبة الخانجي بمصر ، 1403هـ/1983م .
- إبراهيم بركات ، نزع الخافض : دراسة عوامل النَّصْب في التُّرَاث النَّحْوِي ، دار الوفاء ، المنصورة ، 1986 .
- أحمد كشك ، أحمد عبد الدايم ، من التَّحْلِيل النَّحْوِي للكلمة والكلام ، مكتبة الزهراء ، القاهرة .
- ابن أحرر ، شعر عمرو بن أحرر الباهلي ، جمع وتحقيق : حسين عطوان ، مجمع اللُّغة العربيَّة ، دمشق .
- الأشموني ، شرح الأشموني المسمى منهج السَّالِك إلى ألفية ابن مالك ، حاشيَّة الصَّبَّان ، ح : محمّد محيي الدين عبدالحميد ، القاهرة ، 1955م .
- الأعشى ، ديوان الأعشى ، شرح : محمّد حسين ، مكتبة الآداب بالجماميز ، المطبعة النَّموذجيَّة .
- ابن الأنباري ، أسرار العربيَّة ، ح : فخر قدارة ، دار الجيل ، بيروت ، الطَّبعة الأولى ، 1415هـ/1995م .
- امرؤ القيس ، ديوان امرئ القيس ، ح : محمّد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، الطَّبعة الرَّابِعة ، 1984م .
- البخاري ، صحيح البخاري ، ح : محمّد زهير بن ناصر الناصر ، دار طوق النَّجاة ، الطَّبعة الأولى ، 1422هـ ، ج 3 .
- البغدادي ، خزانة الأدب ، ح : عبد السَّلام محمّد هارون ، مكتبة الخانجي ، الطَّبعة الرَّابِعة ، 1418هـ/1997م .
- ابن جني ، اللُّمَع في العربيَّة ، ح : حامد مؤمن ، عالم الكتب ، بيروت ، الطَّبعة الثَّانِيَّة ، 1405هـ/1985م .
- ابن الحاجب ، الكافيَّة في النَّحو ، شرح رضی اللّٰهين الاسترابادي ، دار الكتب العلميَّة ، بيروت ، 1405/1985م .
- أبو الحسن المجاشعي ، شرح عيون الإعراب ، ح : حنا حداد ، مكتبة المنار ، الأردن .
- خالد الأزهرى ، شرح النَّصْرِيح على التَّوْضِيح ، دار إحياء الكتب العربيَّة ، القاهرة .
- ذو الرُّمة ، ديوان ذي الرُّمة ، ح : أحمد حسن بسج ، دار الكتب العلميَّة ، 1415هـ/1995م .
- ابن أبي الرِّبِيع ، البسيط في شرح جمل الرُّجَاجِي ، دار الغرب الإسلامي ، 1408هـ/1986م .
- الرِّزْكَلي ، الأعلام ، دار العلم للملايين ، الطَّبعة الخامسة عشرة ، 2002 م .
- ابن السَّرَاج ، الأصول في النَّحو ، ح : عبدالحسين الفتلي ، مؤسسة الرِّسالة ، الطَّبعة الثَّالِثة ، 1405هـ/1985م .

- سيبويه ، الكتاب ، ح : عبدالسلام هارون ، دار الجيل ، الطبعة الأولى ، 1411هـ/1991م .
- السُّيوطي ، المطالع السَّعيدة ، ح : طاهر حمودة ، الدَّار الجامعيَّة ، الإسكندريَّة ، 1981م .
- السُّيوطي ، همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربيَّة ، شرح : محمَّد النَّعساني ، مطبعة السَّعادة ، القاهرة ، 1327هـ .
- الشُّعراء الهنديون ، ديوان الهنديين ، ح : أحمد الزَّين ، ومحمود أبو الوفا ، دار الكتب المصريَّة ، 1385 / 1965م .
- الشَّاهر أحمد الرَّاوي ، ترتيب القاموس المحيط ، الدَّار العربيَّة للكتاب ، الطبعة الثَّالثة ، 1980م .
- ابن طباطبا العلوي ، عيار الشُّعر ، ح : عبد العزيز بن ناصر المانع ، مكتبة الخانجي ، القاهرة .
- عبد الحفيظ السُّطلي ، العجَّاج حياته ورجزه ، مكتبة أطلس ، دمشق ، سورِّيَّة .
- عبد الرحمن السُّيوطي ، بغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة ، ح : محمَّد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، 1964م ،
- عبدالصُّبور شاهين ، العربيَّة لغة العلوم والتقنيَّة ، دار الاعتصام ، الطبعة الثَّانِيَّة ، 1406هـ/1986م .
- عبدالفتاح لاشين ، ابن القيم وحسَّه البلاغي في تفسير القرآن ، دار الرائد العربي ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1402هـ/1982م .
- عبدالله صالح الفوزان ، دليل السَّالك إلى ألفيَّة ابن مالك ، دار المسلم للنشر والتَّوزيع .
- عبد الرَّااجي ، التَّطبيقي النَّحوي ، دار النَّهضة العربيَّة ، بيروت ، 1983م .
- ابن عقيل ، شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك ، ح : هادي حمودي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1411هـ/1991م .
- العكبري ، المتبع في شرح اللُّمع ، ح : عبدالحميد الرُّوي ، منشورات جامعة قارِبونس ، بنغازي ، الطبعة الأولى ، 1994م
- فخر الدين قباوة ، إعراب الجملة وأشباه الجملة ، دار الأوزاعي ، بيروت ، الطبعة الرَّابِعة ، 1406هـ/1986م .
- أبو الفرج الأصفهاني ، الأغانِي ، دار الكتب المصريَّة ، القاهرة ، 1969م .
- الفرزدق ، ديوان الفرزدق ، شرحه وضبطه وقدَّم له : علي قاعود ، دار الكتب العلميَّة ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1407هـ/1987م .
- ابن قتيبة ، الشُّعر والشُّعراء ، ح : أحمد شاکر ، دار المعارف ، مصر ، 1966م .
- ابن قتيبة ، أدب الكاتب ، ح : محمَّد الدَّالي ، مؤسسة الرِّسالة ، الطبعة الأولى .

- لطيفة النّجار ، دور البنية الصّرفيّة في وصف الظّاهرة النّحويّة وتقعيدها ، دارالبشير ، عمان ، الطّبعة الأولى ، 1994م .
- المبرد ، المقتضب ، ح : عبد الخالق عزيمة ، عالم الكتب ، بيروت .
- المبرد ، الكامل في اللّغة والأدب والنّحو والتّصريف ، ح : زكي مبارك ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، الطّبعة الأولى ، 1356هـ/1937م .
- محمّد حماسة عبد اللّطيف ، العلامة الإعرابيّة في الجملة بين القديم والحديث ، مكتبة أم القرى ، الكويت ، الطّبعة الأولى ، 1984م .
- محمّد حماسة عبد اللّطيف ، بناء الجملة العربيّة ، دار الشّروق ، القاهرة ، الطّبعة الأولى ، 1416هـ/1996م .
- محمّد كامل بركات ، التّعريف بابن مالك (مقدمة تحقيقه لكتاب تسهيل الفوائد) ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، 1387 هـ .
- محمود سليمان ياقوت ، النّحو التّعليمي والتّطبيق على القرآن الكريم ، دار المعرفة الجامعيّة ، الإسكندريّة ، الطّبعة الأولى ، 1992م .
- محمود سليمان ياقوت ، قضايا التّقدير النّحوي بين القدماء والمحدثين ، دار المعارف ، مصر .
- محمود نحلة ، نظام الجملة في شعر المعلّقات ، دارالمعرفة الجامعيّة ، الإسكندريّة ، 1991م .
- المرادي ، الجنى الدّاني في حروف المعاني ، ح : فخر الدّين قباوة - محمّد نديم فاضل ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، لبنان ، الطّبعة الأولى ، 1413 هـ/1992م .
- مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، ح : محمّد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التّراث العربي ، بيروت ، ج 1 .
- مهدي المخزومي ، في النّحو العربي قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث ، الطّبعة الثّالثة ، 1985م .
- ابن يعيش ، شرح المفصل ، مكتبة المتنبي ، القاهرة .
- المجلات العلميّة : على القاسمي ، التّعابير الاصطلاحية والسّياقية ومعجم عربي لها مجلة اللّسان العربي ، م 17 ، ج 1 .

## MEVLÂNÂ'NIN İLMÎ-MANEVÎ ŞAHSİYETİNİN OLUŞUMUNDA ŞEMS'TEN ÖNCEKİ DÖNEMİN ROLÜ

İdris TÜRK\*

### Özet:

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin hayatı, çocukluğundan itibaren bir arayış ve çaba içerisinde geçmiştir. Öyle ki bu gayreti sonucunda o, henüz genç yaşında devrinin önemli bir alimi olmuştur. Şems-i Tebrizî ile tanışmasından sonra ise iç dünyasında büyük bir değişim yaşamıştır. Mevlânâ, Şems'in kişiliğinde kendisini; kendinde de Rabbi'ni bulmuştur. Bununla birlikte Mevlânâ'nın ilmî-manevî şahsiyetinin oluşumunda, Şems'in manevî dokunuşu kadar Şems öncesi dönemin de rolü büyüktür. Zira Mevlânâ, içinde yaşadığı dönemin ve çevrenin kendi üzerindeki etkisini henüz Belh'te hissetmeye başlamıştır. Babası Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in önemli bir alim olması ve göç süresince gittikleri her yerde hürmetle karşılanması, Mevlânâ'nın, o dönemin önemli isimlerinden etkilenmesini sağlamıştır. Babasının sağlığında iken ulaştığı ilmi mertebeye, Seyyid Burhâneddin'in öğrettiği ledün ilmi de eklenince o, tasavvufî anlamda da derinlik kazanmıştır. Bu sürecin sonunda karşılaştığı Şems ise Mevlânâ'yı ateşleyen kıvılcım olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Mevlânâ, Göç, Bahâeddin Veled, Medrese, Seyyid Burhaneddin.

### The Effect of the Pre-period of Shams on Mawlana's Scientific and Spiritual Personality Formation

#### Abstract:

Mawlana Jalaladdin Rumi had lived in the guest and effort throughout his life. Thanks to this effort he was the one of the great scholars in his era. After meeting with Shams Tabrizi some changes took place in his inner world. Mawlana found himself in the personality of Shams and his Lord in his own personality. Besides that Mawlana's previous life from Shams as important as Sham's touch in his development of scientific-spiritual personality. Because, Mawlana had started to be effected by his environment and era since the years of Balkh. Mawlana's father Sultânü'l-Ulemâ (Sultan of Scholars) Bahâeddin Veled was a great scholar and he was being wellcomed respectfully anywhere he went during the migration. So, Mawlana met great scholars and was effected by them. His knowledge level he reached in his fathers' health increased thanks to Seyyid Burhaneddin. He taught him Islamic mysticism. So, Mawlana had a mystic depth. Shams he met at the end of this process was a spark that burnt Mawlana.

**Key Words:** Mawlana, Migration, Bahâeddin Veled, Madrasah, Seyyid Burhaneddin.

\* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## Giriş

Tarihî seyir içerisinde, önemli şahsiyetlerin bazıları, kendi devirlerinde tanınıp sonradan unutulmuş insanlardır. Diğer bir kısmı, kendi dönemlerinde pek bilinmezken kıymetleri sonradan anlaşılan ve daha iyi tanınan kimselerdir. Kimileri de vardır ki onlar hem hayatlarında sevilmiş hem de vefatlarından sonra büyük saygı görmüş ve tarihe mal olmuş kişilerdir. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, bu üçüncü gruptandır. O, hem kendi döneminde, hem de kendisinden sonra yaşayanlar üzerinde derin bir etki bırakmıştır.<sup>1</sup> Bu etki, bugün de artarak devam etmektedir.

Örneğin, günümüzde Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden yapılan seçmelerin çok satması dikkat çekicidir. Coleman Bark'ın İngilizce olarak hazırladığı Mesnevî Güldeste'si, bestseller olarak satış rekorları kırmıştır. Bu ve benzeri örneklerden yola çıkarak; Mevlânâ'nın, günümüz insanının manevî ihtiyacına cevap vermede dahi önemli bir rolü olduğunu söylemek mümkündür.<sup>2</sup>

İnsanı, aslına yaklaştırmak için pek çok formül sunan Mevlânâ, Mesnevî'nin başında, sazlıktan ayrı düşen ney metaforuyla, öğretisinin başında insanlığın ayrılık çılgınlığını, büyük bir titizlikle atmıştır. Madde bataklığına batıp aslından uzaklaşarak ayrılıklardan şikâyet eden modern insana yönelik Mesnevî reçetesi, bugün hala önemini korumaktadır. Batıda bulunan çok sayıda Rumi Merkezi, bu arayışın bir mahsulüdür.<sup>3</sup>

Mevlânâ'nın, çağlar ötesine ulaşan bir kişilik haline gelmesini sağlayan etkenler oldukça fazladır. Bu çalışmada, bu etkenlerden, O'nun gençlik yıllarına tekabül edenleri özetlemek çabasında olacağız. Bununla birlikte Mevlânâ'nın büyüklüğünü anlamada, yaşadığı dönemin şartlarını bilmek de büyük önem arz eder. Zira onun yaşadığı dönemde (13. yüzyıl), genelde Asya ve Avrupa, özelde Anadolu ve İslâm dünyası, büyük zorluklarla mücadele halindeydi. Bu yüzyıl, tasavvufî ifadeyle, celâl ve cemâl tecellilerinin birbirini kovaladığı bir dönemdi. Batıdan gelen Haçlı istilaları, Anadolu ve İslâm dünyasını kasıp kavurmuştu. Yine aynı yüzyılda doğudan gelen Moğollar, İslâm dünyasında neredeyse taş üstünde taş bırakmamıştı. Anadolu Selçuklularının taht kavgaları ve ardından Amasya ve civarında meydana gelen Bâbâî isyanı, halkı iyice ümitsizliğe sevk etmişti.<sup>4</sup>

1 Hasan Kâmil Yılmaz, "Mevlânâ ve Mesajı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl, 8, sayı: 20, Mevlânâ'ya Armağan Sayısı, ss. 13-19), Ankara 2007, s. 13.

2 Ethem Cebecioğlu, "Hz. Mevlânâ Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl, 8, sayı: 20, Mevlânâ'ya Armağan Sayısı, ss. 7-12), Ankara 2007, s. 8.

3 Ethem Cebecioğlu, "Hz. Mevlânâ Üzerine Genel Bir Değerlendirme", s. 9.

4 Hasan Kâmil Yılmaz, "Mevlânâ ve Mesajı", s. 13.



Mevlânâ'nın yaşadığı bu yüzyıl; Anadolu'nun, medeniyetler savaşı ile savrulduğu, fitne ve sıkıntılarla kavrulduğu bir yüzyıldı. Mevlânâ, böyle bir asırda doğdu, büyüdü ve yaşadı. İnsanların çilesini, yorgun yüzünü ve umutsuz duygularını gördü. Eserlerini ve özellikle Mesnevî'yi, böyle bir ortamda yazdı. O, böyle bir zamanda yorgun gönülleri ihya etti ve ümitsiz zihinleri harekete geçirdi.<sup>5</sup>

Mevlânâ'nın ilmî ve manevî şahsiyetinin oluşumunda, başta içinde yetiştiği ailenin, yaşadığı her anın, faydalandığı her İslâm büyüğünün katkısı büyüktür. O, içinde yaşadığı yüzyılın ve muhitin sosyal ve kültürel izlerini daha Belh'te duymaya başlamıştır.<sup>6</sup> Buna, kendisindeki bitmek tükenmek bilmeyen arayış, aşk ve heyecan eklendiğinde ortaya ilimde derinleşmiş bir âlim; birikimini paylaşarak insanlara rehberlik eden bir vaiz; tefekkür seviyesi yüksek bir mütefekkir; aşk kanatlarıyla arşa yükselme çabasında olan bir âşık ve nihayet vecdinin ürünü eserleri olan bir şairin aynı bünyede toplandığını görüyoruz.<sup>7</sup>

### 1. Mevlânâ'nın İlmî-Manevî Eğitiminde Çocukluk Yıllarının Rolü

Mevlânâ, 6 Rebiyü'l-evvel 604 (30 Eylül 1207) tarihinde<sup>8</sup>, İslâm kültür ve medeniyet tarihinde önemli bir yere sahip olan ve bugün Afganistan sınırları içerisinde bulunan<sup>9</sup>, Belh'te dünyaya gelmiştir. Lakabı Celâleddin'dir. "Efendimiz" anlamındaki -ulemaya verilen- "Mevlânâ" unvanı, onu yüceltmek amacıyla söylenmiştir. "Sultan" manasına gelen Farsça "Hudavendigar" unvanı ise kendisine babası tarafından verilmiştir. Ayrıca doğduğu şehre

5 Hasan Kâmil Yılmaz, "Mevlânâ ve Mesajı", s. 13-14.

6 Mehmet Aydın, Mevlâna ve Sufizm, NKM Yayınları, İstanbul 2010, s. 31.

7 Detaylı bilgi için bk. Ali Nihat Tarlan, "Mevlânâ'nın Dünyası", *Mevlânâ'nın Düşünce Dinyasından*, (133-139), Derleyen: Nuri Şimşekler, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Yayınları, Konya 2005; Mevlânâ gibi bir dâhinin dehasının kaynağını nerede aramak gerekir? Onda hikmet var, ahlâk var, din var, sanat var. Bunlardan hangisi Mevlânâ'nın ruhunda yanan volkanın mihrakıdır? Bazıları onu sanatkar olarak, bazıları tasavvufçu olarak, bazıları da dindarlarla eğlenen birisi olarak tetkik etmektedir. Ancak Mevlânâ için sanat, bir araçtır. Onun sema'ı, vecdi elde etmek için değildir; bilakis vecdin eseridir. Gerçek şu ki Mevlânâ'nın şahsiyeti hangi cephesiyle alınırsa alınsın o bir din adamıdır. Bunu çocukluktan itibaren içerisinde bulunduğu çevre, aldığı eğitim ve hayat tarzından da izlemek mümkündür. Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, ss. 124-126.

8 Ahmet Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin (Ariflerin Menkıbeleri)*, Çev.: Tahsin Yazıcı, Kabalacı Yayınları, İstanbul 2011, s. 117; Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, çev.: Tahsin Yazıcı, Pinhan Yayıncılık İstanbul 2011, s. 41.

9 Emine Yeniterzi *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, (Jalâl al-Dîn ar-Rûmî, A Muslim Saint, Mystic and Poet), Translator: A. Bülent Baloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 9.

nisbetle “Belhî” olarak anıldığı gibi hayatını geçirdiği Anadolu’ya nispetle “Rûmî, Mevlana-i Rûm, Mevlana-i Rûmî” ve müderrisliği sebebiyle “Molla Hünkar ve Molla-yı Rûm” gibi unvanlarla da zikredilmektedir.<sup>10</sup>

Mevlânâ’nın annesi, Mâder-i Sultan diye anılan ve Karaman’da medfun olan Mü’mine Hatun’dur.<sup>11</sup> Babası Belhî Ahmed Hatîbî oğlu Hüseyin’in oğlu Bahâeddîn Veled’dir.<sup>12</sup> İlim ve irfanından dolayı “Sultânü’l-Ulemâ” lakabı ile anılan Bahâeddîn Veled’in, bütün ataları alim ve müfti idiler. Tasavvuftaki nispeti Ahmed Gazâlî’ye erişen Bahâeddîn Veled, zahîrî ve batınî ilimlerde eşi ve benzeri olmayan bir zattı. Pek çok riyazeti, sayısız mücâhededesi, takva ve vera’ı ile herkes tarafından sevilirdi. Belh’te yerleşmişti. Ancak Horasan’ın en uzak yerlerinden kendisine fetva için başvurulurdu. Her gün sabah erkenden öğle vaktine kadar halka ders verir, ikinci vaktinden sonra ise arkadaşları ve hizmetinde bulunanlara ilâhî hakikatleri anlatırdı. Sultan Alâeddîn Muhammed Hârizmşah, onun müritlerindendi. Bununla birlikte onun geçimi beytûlmalden aldığı maaşa dayanmaktaydı. Vakıftan asla bir şeye tasarruf etmezdi.<sup>13</sup> Babasının; İslâm’ın takva anlayışının sistemleştiği tasavvufa mensubiyeti, Mevlânâ’nın saf ruhunda, bu sistemin tohumlarının atılmasını sağlamıştır.<sup>14</sup>

Celâleddîn, babasını büyük şeref sahibi bir kişi olarak; annesini de büyük bir sevgi sıcaklığı taşıyan, feragat sahibi biri olarak görüyordu. Babasından, o zamanın ilmini öğrendi; onu, konuşurken ve davranırken izleyerek belirgin kişilik özelliklerini geliştirdi. Ayrıca halk, böyle mütemayiz bir ailenin örnek bir hayat ortaya koymasını ve toplumsal değerleri yaymasını bekliyordu. Bu sebeple başlangıçtan itibaren insanlar ona saygı besliyorlardı. Mevlânâ ileride önemli bir manevî lider olunca bu saygı da giderek arttı.<sup>15</sup>

Mevlânâ’nın, çocukluğunun ilk çağından orta yaşlılığına kadar sohbeti, Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî ile olmuştur. Seyyid Burhaneddin, Mevlânâ’ya, bilinen ilimleri ve –parmakla gösterilecek kadar hâkim olduğu- lügat, Arap dili ve edebî sanatlarla ait bilgileri öğrettikten sonra,

10 Reşat Öngören, “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî”, *D.İ.A.*, c. XXIX, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2001, s. 441.

11 Abdüllbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1999, s. 44.

12 Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 23.

13 Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, ss. 23-25.

14 Mehmet Aydın, *Mevlânâ ve Sufizm*, s. 31.

15 A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin Kişilik Çözümü*, çev.: Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 37.

şeyhi Bahâeddin Veled'den keşfetmiş olduğu ledün ilmini, ilahi bilgileri ve hakikatleri telkin etmiştir.<sup>16</sup>

Seyyid, aslında Mevlânâ'nın küçüklüğünde lalası ve mürebbsi idi. Bu dönem Mevlânâ ile Seyyid'in hoca-talebe ilişkisinin birinci aşamasıdır. Seyyid Burhaneddin'in, Sultânü'l-Ulema'nın vefatından bir yıl sonra Konya'ya gelmesi ile başlayan süreç ise ikinci aşama olarak değerlendirilebilir. Mevlânâ, ikinci dönemde dokuz yıl boyunca Seyyid'den tasavvufî hakikatleri öğrenmiştir.<sup>17</sup>

Burada dikkatleri çeken bir husus da Mevlânâ'nın ilk hocası konumundaki babasının ve onun vefatından sonra manevî eğitimin üstlenen halifesi Seyyid Burhaneddin'in, Kübreviyye Tarikatı'na mensup bulunmasıdır. Bu durum, Kübreviyye ekolünün, Mevlânâ'nın üzerindeki etkisi hakkında ipucu verir.<sup>18</sup>

Yetiştirdiği dönem ve çevrede tasavvufa verilen önem<sup>19</sup> ve babasının yukarıda zikredilen vasıfları haiz olması; Mevlânâ'yı, ilmî ve tasavvufî anlamda, çağlar ötesi bir şöhrete hazırlayan ilk unsurlardır. Kaynaklarda, onun henüz küçük bir çocukken bile ne kadar ulvî amaçlar peşinde olduğunu nakleden rivayetler çoktur:

Mevlânâ'nın çocukluk dönemine ait Eflâkî'de şöyle bir menkıbe anlatılır: Mevlânâ Celâleddin, Belh'te henüz altı yaşında iken evlerin damlarında dolaşır ve daima Kur'an okurdu. Belh'in büyüklerinin erkek çocukları da cuma günleri namaz vaktine kadar onunla vakit geçirirlerdi.

Bir gün çocuklardan birisi, diğerine, "Gel de bu damdan diğer dama atlayalım" der ve bu konuda bahse tutuşurlar. Mevlânâ, dudak altından gülümseyerek; "Ey kardeşler! Bu türlü hareketleri kediler, köpekler ve diğer canlılar yapar. Yüceltilmiş insanın böyle şeylerle uğraşması yazık olmaz mı? Eğer ruhanî kuvvetiniz ve candan isteğiniz varsa, geliniz göklere uçalım ve Melekût âleminin menzillerini dolaşalım" der ve hemen o anda gözden kaybolur. Çocuklar bu durum karşısında çığlık atarlar. Bu hali halk da öğrenir. Bir süre sonra Celâleddin'in rengi uçmuş, vücudunda bir değişme olduğu halde tekrar döner. Bütün çocuklar yüzlerini onun toprağına sürüp ona mürit olurlar. Mevlânâ onlara, yeşiller giymiş bir topluluğun kendisini

16 Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 42.

17 Bk. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 141-142; Abdüllbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 46.

18 Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk*, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Doktora Tezi, Ankara 2007, s. 19.

19 Mehmet Demirci, *Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü*, H Yayınları, İstanbul 2008, s. 16.

aldığını, feleklerin tabakaları ve göklerin burçları arasında dolaştırdığını, ruhlar âleminin görülmemiş şeylerini kendisine gösterdiğini, çocukların çığılığı üzerine de onu aynı yere geri getirdiklerini söyler. Menkıbenin sonunda Eflâkî, Mevlânâ'nın o yaşlarda üç-dört, bazen de yedi günde bir yemek yediğini nakleder.<sup>20</sup>

## 2. Göç'ün Mevlânâ Üzerindeki Etkisi

Sultânü'l-Ulema Bahâeddin Veled, birtakım fikir ve inanç ayrılıkları yüzünden Belh'ten göç etmiştir.<sup>21</sup> Eflâkî, göç için üç yüz deve yükü değerli kitap, dostların ev eşyası, yol azığı ve onları taşıyacak hayvanların hazırlanmasından bahseder. Yolda Sultânü'l-Ulemâ'ya, kırk olgun müftü ve zâhit eşlik etmiştir.<sup>22</sup> Sipehsâlâr ise bu sayıyı "kendisine inananlardan, mürit ve öğrencilerden üç yüz kişi" şeklinde nakleder.<sup>23</sup>

Göçün tarihi ile ilgili kesin bir bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte Mevlânâ'nın bu dönemde ya küçük bir çocuk yahut henüz çok genç olduğu kesindir.<sup>24</sup>

20 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 117-118; Ayrıca bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns (Evlîya Menkıbeleri)*, Çev.: Lâmiî Çelebi, Haz.: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 2005, s. 634, Menkıbelerde anlatılan olaylar harikulade niteliktedir. Ancak menkıbelerde, gerçek kişilerden bahsedilir. Bu yönüyle onlar, aslında bazı tarihî şahıs ve olaylara da ışık tutarlar. Kaldı ki menkıbeler sıradan kişiler değil, önemli şahsiyetler hakkında bilgi veren rivayetlerdir. İlber Ortaylı'nın menkıbelerle alakalı şu tespiti dikkat çekicidir: "Menkıbenin ecnebi dillerdeki karşılığı *legende*'dir. Bu iki kelimenin dışında da bunun yerini tutacak başka bir terim olduğunu zannetmiyorum. Yani menkıbe'nin öztürkçesi yoktur, öztürkçe kullanılan kelimeler menkıbe karşılığı değildir. Ona dikkatinizi çekerim. Çünkü menkıbeden bizim anladığımız şey, aslında belirgin ölçüde tarihî realiteye ayaklarını uzatmış siyasal nedenlerle veya bazen doğrudan doğruya edebî imaj dolayısıyla dallanıp budaklandırılmış, bir proza nesir olmasıdır. Bunun üzerinde ısrarla durmak gerekmektedir. Menkıbenin reel ayağı vardır. Olmayan bir olay üzerine kaleme alınmamıştır. Fakat bunun uzantıları doğrudan doğruya bir ideolojik nedene, bir siyasal formül olarak ortaya konmaya dayanmaktadır veya doğrudan doğruya insanların edebî imaj, edebî yaraticılık ihtiyacına cevap vermektedir." İlber Ortaylı, "Menkıbe", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler Tartışma/Panel Bildirileri*, ss. 11-22, İmge Kitabevi, İstanbul 2000, s. 11, Bu değerlendirmenin önemi, yazarın tarihçi kimliği göz önünde bulundurulduğunda daha da artmaktadır.

21 Göçün sebepleriyle ilgili bkz. Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2013, s. 33

22 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 72.

23 Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 27.

24 Göçün tarihi ile ilgili farklı rivayetler için bk. Bediüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, Çev.: Feridun Nafiz Uzluk, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya 2005, ss. 59-61; Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 34; M. Nazif Şahinoğlu, "Bahâeddin Veled", *D.İ.A. c. IV*, İstanbul 1991, ss. 460-461.

Bahâeddin Veled ve beraberindekiler, Belh'ten çıkıp yola koyulduklarında, yollarının üzerinde bulunan ülke ve kalelerin ahalisi, bir günlük mesafeden onları karşılıyor ve mükemmel bir şekilde ağırılıyordu.<sup>25</sup>

Göç kervanının ilk önemli durağı, Nişabur şehri oldu. Burası da Belh gibi dönemin mühim irfan merkezlerinden biri idi. Üstelik burada Sultânü'l-Ulemâ'nın pîrdaşı Ferîdüddîn Attâr (v. 618/1221) yaşıyordu. O da Bahâeddin Veled gibi Necmüddîn Kübrâ'nın (v. 618/1221) ileri gelen halifelerindendi. Attâr, Sultânü'l-Ulemâ'nın Nişabur'u teşrif ettiğini duyar duymaz konakladığı yere geldi. Bu buluşmada Ferîdüddin Attâr; Celâleddin Muhammed'in manevi büyüklüğünü sezmiş ve babasına, "Umarım ki senin bu oğlunun, yakın zamanda âlemde ilahî aşkla yanacak, gönüllere ateş salacak" demişti. Sonra da henüz ilk gençlik çağında bulunan, aşkla tutuşan gönüllere ateş salacak ve ilahî sırlara aşinâ olacak delikanlıya "Esrarnâme" isimli kitabını hediye etti. Mevlânâ da onu her daim yanında bulundurdu ve ondan çok etkilendi. Yıllar sonra Mesnevî'sine, Esrarnâme'den hikâyeler aldı. Bazen de Attâr'a olan hürmetini dile getirdi.<sup>26</sup>

Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevî'sinde Attâr tesiri; gerek üslubun tekellüfsüzlüğünde, gerek beyitlerin sürat ve heyecan içinde yazılmış olması şeklinde, gerek eserin bir çağrışım suretiyle kaleme alınmasında, yine bir konudan diğer bir konuya geçerek başladığı bir hikâyenin arasına uzun öğütler sıralaması tarzında, bariz bir şekilde kendini göstermektedir.<sup>27</sup>

İkinci durakları olacak Bağdat'a yönelen kafiye, Bağdat yakınlarında muhafızlar, hangi kavimden olup nereden geldiklerini sorarlar. Bahâ Veled onlara, "Allah'tan geldik ve O'na gidiyoruz. Allah'tan başka kimsede kuvvet ve kudret yoktur. Biz mekânsızlıktan gelip mekânsızlığa gidiyoruz." şeklinde

25 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 72.

26 Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 634; Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, ss. 34-35; Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Hece Yayınları, Ankara 2006, s. 28; Mevlânâ'nın eserlerinde, Hakîm Senâi-Attâr- Mevlana Celaleddin Rûmî silsilesi çıkmaktadır. Bu silsile temsilcilerinin eserlerinin gerek muhtevasında gerekse şeklinde bir iletişim açıkça görülür. Bu silsilede, kısa hikâyecilik, esaslı oluşturmaktadır. Bu üç mutasavvif şairde, duygu ve düşünceyi kısa hikâyelerle ortaya koyma, bir üslup ve bir anlatım şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı eserlerinde bu kısa hikâyeler, çerçeve hikâyelerle bir daire, bir çember içine alınarak konu bütünlüğü sağlanır. Görüldüğü üzere, kısa ve çerçeve hikâyecilikte, Attâr ile Mevlana ilişkisi açıktır. Bu ilişki, Mevlana'nın düşüncesinde Attâr tesirini doğrulamaktadır. Mevlana da bu etkiyi özellikle belirtmiştir. İrfan sahibi şairlerin en büyüklerinden olan Mevlâna, Attâr'ı büyük bilmiş, kendisini onun yanında küçük görmüştür. Gönül Ayan, "Attâr Esrâr-Nâme'si ve Mevlânâ", *Selçuk Üniversitesi II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi Tebliğler Kitabı*, (200-195), Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1990, ss. 196-197.

27 Gönül Ayan, "Attâr Esrâr-Nâme'si ve Mevlânâ", s. 199.

bir cevap verir. Horasan'dan çoğu bilgin ve faziletli kişilerin oluşturduğu bu topluluktan halifeye bahsedilince, halife şaşırır. Zamanın şeyhlerinin şeyhi Şihâbeddîn Sühreverdî'ye (v. 632/1234), birini gönderir ve ondan sarayda bulunmasını ister. Sühreverdî ise bu sözü söyleyen kimsenin ancak Belhli Bahâeddin Veled olabileceğini tahmin eder.

Bağdat'ın uluları ve küçükleri, şeyh ile birlikte, tam bir aşk ve heyecanla Bahâ Veled'i karşılamaya giderler. Karşılamadan sonra Sühreverdî, Bahâ Veled'i ve beraberindekileri kendi dergâhına götürmek ister. Sultânü'l-Ulemâ, "İmamlara medrese daha uygundur!" diyerek bu teklifi kabul etmez ve bir medreseye gider. Bu kez Sühreverdî, kendisine eşlik ederek ona büyük iltifatta bulunur. Bağdat'ta halifenin de yüklü hediyeler göndererek kendisini davet ettiği Bahâ Veled bu ikramları da kabul etmez. Halife, kendisini cuma vaazı esnasında görecekti ve bu vaazdan camiye dolduran halk gibi o da mest olacaktır.<sup>28</sup>

Bu davranış kalıpları ve eşsiz hareketler, Mevlânâ açısından önemli örneklerdir. O, zaten başından beri babasının kendisine sunduğu ilmî ve manevî yönlendirilme ile yetişmekteydi. Buna, Ferîdüddin Attâr, Sühreverdî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabi (v. 638/1239) gibi dönemin en büyük isimleri ile olan temasları da eklenince kısa sürede büyük bir şahsiyetin yetişmesini anlamak daha da kolaylaşmaktadır. Mevlânâ'nın göç esnasında İbn. Arabi (v. 638/1239) ile karşılaşması ise şu şekilde gerçekleşmiştir:

Kafile, Bağdat'ta üç gün kaldı. Daha sonra Kûfe üzerinden Ka'be'ye hareket etti. Hac görevinden sonra dönüşte Şama uğradı.<sup>29</sup> Orada Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabi (v. 638/1239) ile görüştüler. Şeyh-i Ekber, bu esnada, Sultanü'l-Ulema'nın arkasında yürüyen Mevlânâ'ya bakarak : "Sübhânallah! Bir okyanus bir denizin arkasında gidiyor!" demiştir.<sup>30</sup>

Şam'dan kısa süre içerisinde ayrılan kafile, kısa bir süre için Halep'te konaklayarak Malatya'ya geldi. Sonra da o zaman Mengücekoğulları'nın başkenti, Erzincan'a ulaştı. Mengücek Sultanı Fahrüddin Behramşah ve karısı İsmetî Hatun, onları Erzincan yakınlarındaki Akşehir kasabasında karşıladı. Kendilerini sarayda misafir etmek istedi. Ancak onlar geleneği bozmadılar ve medresede kalmayı tercih ettiler.<sup>31</sup> Kafile burada, bir yılı aşkın bir süre,

28 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 74.

29 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 77; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 29.

30 <http://www.mevlana.org.tr/index.php/mevlevilik/mevlana>; Erişim Tarihi: 17.05.2016.

31 Şefik Can, *Mevlânâ Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 36.

kralın hanımının yaptırdığı hangâhta kaldı. Ancak sonra buradan da Rûm'a hareket devam etti.<sup>32</sup> Mevlânâ Câmî, kafilenin Erzincan'da dört yıl kaldığını nakleder.<sup>33</sup>

Kafile, Konya'ya bağlı Lârende (Karaman) şehrine ulaştığında onları Sultan Alâeddin'in naiplerinden Emir Musa karşıladı. Burada da önceki duraklarda yaşananlar tekrar etti. Yine şehir halkı karşılamada hazır bulundu. Yine Bahâ Veled saraya davet edildi ve o yine medresede kalmayı tercih etti. Bunun üzerine Emir Musa, şehrin ortasına Sultânü'l-Ulemâ için bir medrese inşa etti. Bu medresede en az yedi yıl kaldıkları ve Mevlânâ Celâleddin'in burada ergenlik çağına girdiği rivayet edilir.<sup>34</sup>

Bilginlerin sultanı, Larende'den memnundu. Emir Musa ve halk, bu büyük veliyi seviyordu. Vaazları, halk için feyiz kaynağı oluyordu.

Bu sıralarda Mevlânâ Celâleddin, genç ama çok bilgili bir derviş olarak, babasının derslerine devam ediyor, vaazlarını da kaçırmıyordu. Diğer alimlerin eserlerini de okuyor, bilgisini derinleştiriyordu.<sup>35</sup>

Ailenin birkaç yıl süren seyahatleri, Celâleddin'in aydınlanmasına büyük ölçüde katkıda bulundu. O dönemler henüz ergenliğini yaşayan bir delikanlı olduğu için gördükleri ve yaşadıklarından en çok yararlanabilecek çağındaydı. Aslında o, yeni ve manevî bir yeniden doğuş dönemine giriyordu.<sup>36</sup>

Hiç silinmemek üzere kendisine nakşedilen göç olayına ilaveten, Moğol istilası korkusunun sosyal hayattaki tedirginliğinin ondaki akisleri, Mevlânâ'nın çok erken yaşlarda, büyük olaylarla duyulan, içlenen bir gönül sahibi olmasını sağlamıştır.<sup>37</sup> Çocukluğundan başlayarak, içinde yaşadığı toplumun fikir hareketlerinin ruhunda bıraktığı izler, ömrünün son döneminde kaleme aldığı Mesnevî'de bile kendini göstermektedir.<sup>38</sup>

Mevlânâ, bunlara ek olarak, babasıyla birlikte olduğundan –yukarıda bir kısmının isminden de bahsedilen- çağının önde gelen manevî liderleriyle görüşme ayrıcalığına sahipti.<sup>39</sup>

32 Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 29; Ayrıca bk. Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, 80.

33 Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 632.

34 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 81.

35 Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 37.

36 A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, s. 37.

37 Mehmet Aydın, *Mevlâna ve Sufizm*, s. 32.

38 Mehmet Aydın, *Mevlâna ve Sufizm*, s. 35.

39 A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, s. 37.

Mevlânâ, Larende’de iken saygın bir kişi olan Semerkantlı Hoca Şerefeddin Lâlâ’nın kızı Gevher Hatun ile evlenmiştir. Mevlânâ evlendiğinde 18 yaşında idi. Bu evlilikten Sultan Veled ve Alâeddin dünyaya gelmiştir.<sup>40</sup>

Mevlânâ’nın annesi Mümine Hatun, oğlu Mevlânâ’yı evlendirdikten kısa bir süre sonra vefat etti. Bu vefatı, Mevlânâ Celâleddin’in ağabeyi Alaeddin Muhammed’in ahirete irtihali takip etti. Çok geçmeden, Şerefeddin Lala’nın eşi de Hakk’a yürüdü. Kayıplar çoğalmış, acılar artmıştı. Sevgili annesini ve ağabeyini kaybeden Mevlânâ’nın acısına kayınvalidesinin acısı da eklenmişti. Bununla birlikte Mevlânâ’nın iki oğlu bu kayıpların üzerine kendisine lütfedilmiştir. Mevlânâ, ilk oğluna babasının adını verdi: “Sultan Veled”. İkinci oğluna da ağabeyinin adını koydu: “Alaeddin Çelebi”. Bu iki erkek çocuğu, hem Mevlânâ’yı hem de babasını teselli etmişti.<sup>41</sup>

### 3. Konya’ya İntikal ve Bahâeddin Veled’in Vefatı

Selçuklu padişahı Alâeddin Keykubat, Sultânü’l-Ulemâ’nın makamı hakkında bilgi sahibi olunca onları Konya’ya davet etti.<sup>42</sup> Kafile Konya ovasına ulaştığında, Sultan Alâeddin, bütün devlet erkânıyla onları karşılamaya çıktı. Karşılamada şehir halkının da bulunmasıyla birlikte tam bir ihtişam ve hürmet hakimdi.<sup>43</sup>

Sultânın niyeti, Sultânü’l-Ulema’ya sarayda yer tahsis etmese de Bahâ Veled, “İmamlara medrese, şeyhlere hankah, emirlere saray, tüccarlara han, başiboş gezenlere zaviyeler, gariplere kervansaray uygundur” diyerek Altunpâ Medresesi’nde kalmayı tercih etti. Buradaki faaliyetleri ile birlikte Sultan da dahil pek çok kişi kendisine mürit oldu.<sup>44</sup>

Bahâeddin Veled, 18 Rebiülahir 628 (23 Şubat 1231) tarihinde vefat etti.<sup>45</sup> Ancak geride iki büyük eser bıraktı. Bunlardan birisi *Ma’ârif* isimli kitabı. Diğeri de mana aleminin sultanı, oğlu Mevlânâ Celâleddin.<sup>46</sup> Bahâeddin Veled’in, Konya’daki hayatı iki yıl civarındadır.<sup>47</sup>

40 Eflâkî, *Menâkıbu’l-Ârifin*, 81; Câmî, *Nefehâtü’l-Üns*, s. 632.

41 Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 37; Emin Işık, *Belh’in Güvercinleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015, ss. 41-42.

42 Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, s. 68.

43 Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 29; Câmî, *Nefehâtü’l-Üns*, s. 633; Bundan sonraki süreçte Sultan, sık sık Bahâeddin Veled’e gelerek kendisinden faydalandı. Sultan ona tamamen iradet getirince o da zaman zaman Sultana şeref verip taht üzerinde birlikte otururdular. Bahâeddin Veled, Sultan’a “melik” diye hitap ederdi. Sipehsâlâr, Aynı yer.

44 Eflâkî, *Menâkıbu’l-Ârifin*, 83; Emine Yeniterzi *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, s. 13.

45 Eflâkî, *Menâkıbu’l-Ârifin*, s. 84.

46 Emine Yeniterzi *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, ss. 13-14.

47 Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, s. 74.



Sultanu'l-Ulemâ vefat ettiğinde, 24 yaşında olan Mevlânâ<sup>48</sup> açısından artık yeni bir dönem başlıyordu. Zira Sultanu'l-Ulema, Mevlânâ'nın kendi ifadesi ile "pişme" sürecindeki ilk mürşidi idi. Mevlânâ, onun sayesinde çocukluğundan itibaren pek çok ilim meclisinde bulunmuş, ilim erbabından faydalanmıştır. Bu itibarla Mevlânâ'nın tasavvuf eğitiminde üç safhadan bahsedilebilir. Babasından öğrendikleri, Seyyid Burhaneddin'den öğrendikleri ve nihayet Şems-i Tebrizî'den sonraki devre...<sup>49</sup>

#### 4. Seyyid Burhaneddin Nezaretindeki Tasavvufî Eğitimi

Babasını kaybeden Mevlânâ'nın hayatında büyük bir boşluk oluşmuştu. Her ne kadar Sultanu'l-Ulema'nın vefatından sonra, onun yerine geçerek<sup>50</sup> müritleri tarafından bir şeyh, bir pîr olarak tanınıyor, genç yaşında zamanının büyük alimi sayılıyor, etrafında hayli ilim ve irfan meraklısı toplanıyorsa da o kendisini babasının yerine koyamıyor, yalnızlık hissediyordu. Bir sene bu şekilde geçti. Bahâ Veled'in vefatından bir yıl sonra halifelerinden Tirmizli Seyyid Burhaneddin Muhakkık, şeyhinin Konya'ya yerleştiğini duymuş ve onu görmek için Konya'ya gelmişti. Konya'ya geldiğinde ise şeyhinin bir sene önce vefat ettiğini, yerine de oğlu Celâleddin'in geçtiğini öğrendi. Bahâ Veled Belh'te iken Seyyid Burhaneddin de orada idi. Mevlânâ henüz çocukken onun terbiyesini de üstlenmişti. Mevlânâ, eskiden mürebbisi olan Baba dostuna artık mürit olacaktır.<sup>51</sup>

48 FÜRÜZANFER, *Mevlâna Celâleddin*, s. 79.

49 Mehmet Demirci, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, Akademi Kitabevi, İzmir 2002, s. 16; Aslında farklı yaklaşımlarla bu tür tasnifler çoğaltılabilir. Örneğin mevcut tasnife, Şems'in vefatından sonraki dönem eklenebilir. Yahut Mevlânâ'nın hayatındaki önemli olaylar şeklinde genel bir tasnife gidilebilir. Bu durumda göçün öncesi, esnası, sonrası, göçün durakları, Şam yılları gibi kendisinin ilmî ve manevî kişiliğine yön veren pek çok dönem, tasnifte kendisine yer bulacaktır.

50 Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, çev.: Abdülbâki Gölpinarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2014, s. 255.

51 Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 43; FÜRÜZANFER, *Mevlâna Celâleddin*, s. 80; Eflâkî, Seyyid Burhaneddin'in Konya'ya geldiğinde mürşidinin öldüğü hakkında –kerameten- bilgisi bulunduğunu kaydeder. Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, 103; Seyyid Burhaneddin, 561 (1166) veya 565 (1169) yılında Tirmiz'de doğmuştur. Seyyid Kâsım Tirmizî'nin torunu, Seyyid Hasan Tirmizî'nin oğludur. Soyu Hz. Hüseyin'e dayandığından "Seyyid" ve "Hüseyinî" nisbelerinin yanı sıra kalplerdeki sırları bilmesi veya Şems-i Tebrizî'nin Konya'ya gelişini Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'ye önceden haber vermesi dolayısıyla "seyyid-i sırdân", Mevlânâ tarafından anıldığı üzere "Burhâneddin, burhân-ı dîn, burhân" ve tahkik ehli bir sūfî olduğunu belirten "muhakkık" lakaplarıyla tanınır. Tirmiz'de ilim tahsilinden sonra 605'te (1208) Belh'e giderek Mevlânâ'nın babası Sultan'ül-Ulemâ Bahâeddin Veled'e intisap eder. Kırk gün sohbetinde bulunup icâzet almasının ardından Tirmiz'e döner. Ertesi yıl tekrar Belh'e gelip burada iki üç yıl kadar kalır. Bu dönemde henüz çocuk yaşlardaki Mevlânâ'nın atabegliğini üstlenir. Bahâeddin Veled'in ailesiyle birlikte Belh'ten hicret etmesi üzerine Tirmiz'e yerleşme kararı alır (616/1219). Mevlevî kaynaklarında onun bu tarihten itibaren

Seyyid Burhaneddin'in geldiği dönemde, Sultan Alâeddin'in arzusu<sup>52</sup> ile babasının makamında bulunan Mevlânâ, vaaz, fetva ve zikir işlerine yoğunluk vermişti Bir yıldır tarikattan uzak bulunuyordu. Şeriatın müftüsü konumunu taşıyordu.<sup>53</sup>

Seyyid Burhaneddin, Mevlânâ ile yaptığı ilmî bir sohbette kendisine farklı ilimlerden sorular sorar. Mevlânâ, sorulan soruların tamamına en uygun cevapları verir. Bunun üzerine Seyyid, mürşidinin oğluna bir hayli taltifte bulunarak şöyle söyler: *"Din ve yakîn ilminde babanı hayli geçmişsin; fakat baban "kâl" ilminde olduğu gibi 'hal' ilminde de en üst seviyede idi. Bugünden sonra senin de hal ilmiyle meşgul olmanı istiyorum. Bu, peygamberlerin ve velilerin ilmidir. O ilme 'ledün' ilmi derler. 'Biz ona yanımızdaki ilimden verdik' bu ilimden ibarettir. O mana şeyh hazretlerinden bana ulaşmıştır, onu yine benden al ki bütün hallerde zahir ve batın bakımından babanın varisi ve onun aynı olasin."*<sup>54</sup>

Seyyid Burhaneddin'in maksadı, Mevlânâ'nın, çocukluk yıllarından beri ruhunda biriken mistik aşkı kibritle tutuşturmadır. Mevlânâ, bu diyalogdan sonra kolayca Seyyid'e teslim olmuş ve onun mistik terbiye metodlarına intisap etmişti. Zaten fitraten zâhid bir yapıya sahip olan Mevlânâ, XIII. yüzyıl Konya'sında ibadetleriyle, perhizleriyle ve zahir ilimlerdeki üstünlüğü ile şöhrete kavuşmuştu. Halk onu din kılavuzu ve Hz. Muhammed'in şeriatında esas sayıyordu.<sup>55</sup>

Seyyid, bundan sonra Mevlânâ'yı yakîn ilimlerini incelemeye teşvik, sülûk yolunu ve şeyhlerin adabını telkin ederek ona, Bahâeddin Veled'den sağladığı gerçekleri anlatmaya başlar.<sup>56</sup>

Mevlânâ, bu dönemde önce mürşidinin gözetiminde riyazete başlar. Birbiri ardına üç kez çile çıkardığı rivayetler arasındadır.<sup>57</sup> Evrad olarak da şeyhinin Seyyid'e talim ettiği Kübreviyye Tarikatı'nın evrâd ve tesbihine devam eder.<sup>58</sup>

---

sürekli cezbe ve sekr halinde yaşadığı, inzivaya çekildiği, sekr halinden sahva geçip sekiz yıl kadar öğretim ve irşad faaliyetinde bulunduğu, daha sonra Anadolu'ya gittiği kaydedilmektedir. Semih Ceyhan, "Seyyid Burhâneddîn", *D.İ.A.*, c. XXXVII, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2009, s. 56.

52 Mehmet Aydın, *Mevlâna ve Sufizm*, s. 33.

53 Fûrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, s. 79.

54 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, 104; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 141; Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 257.

55 Mehmet Aydın, *Mevlâna ve Sufizm*, s. 33.

56 Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, ss. 141-142.

57 Fûrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, s. 87.

58 Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 43.

Dokuz yıl süren bu süreçte<sup>59</sup> Mevlânâ'ya Bahâeddin Veled'in *Ma'ârif*'ini bin defa tekrar ettiği rivayet edilir. Nihayet tevhit ve marifetin sırrı olan şeyi gerektiği gibi gerçek derecesine ulaştırıp fiil haline getirmiştir.<sup>60</sup> Seyyid, bu ağır temrinlerin sonunda Mevlânâ'ya yollarını yitirmiş kimselere yol göstermesi için müsaade edecek, kendisini uyarma vazifesi ile görevlendirecektir.<sup>61</sup>

Mevlânâ, baba dostu Seyyid Burhaneddin'i bulunca manevî yalnızlıktan kurtulmuş, şeyhinin verdiği virdleri, aşkla şevkle okumakta idi. Mevlânâ, her ne kadar babası ve ilk hocası Sultânü'l-Ulema'dan çok şey öğrenmişse de Seyyid Burhaneddin, zahir ilimlerinde kendini en iyi şekilde yetiştirebilmesi için onun Halep ve Şam'a gitmesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Mevlana, birkaç derviş arkadaşı ile birlikte Halep'e giderek Halâviyye Medresesi'nde kalmıştır.<sup>62</sup>

Mevlânâ, iki yıl kaldığı Halep'te oranın en meşhur alimi Kemaleddin İbü'l-Adim (v. 660/1262)'den fıkıh tahsil etti. Bu meşhur alim, Mevlânâ'nın babası ile görüşmüştü. Çok sevdiği ve hürmet ettiği Sultânü'l-Ulema'nın oğluna büyük çok yakınlık gösterdi. O, ayrıca Mevlânâ'nın kabiliyet ve zekasına da hayrandı. Bu nedenle onun her ilmî anlamda ilerlemesi için her türlü çabayı sarf ediyor, ona diğerlerinden birkaç ders fazlasını veriyordu.<sup>63</sup>

Mevlânâ'nın bu ayrıcalığı, Kemaleddin İbü'l-Adim'in yakınları, öğrencileri ve diğer bazıları tarafından kıskançlığa sebep olmuştur. Eflâkî, bu kıskançlığın ele alındığı bir menkıbeyi aktarır: Buna göre zaten rahatsızlığın olduğu bir ortamda bir de medresenin kapıcısı Mevlânâ'nın gece yarısı hücrelerinden çıkıp gittiğini ve gözden kaybolduğunu söyleyince Kemaleddin b. Adim, Mevlânâ'yı takip eder. Mevlânâ gece hücrelerinden çıkıp medresenin dış kapısına yöneldiğinde kapı kendiliğinden açılır. Şehrin dış kapısına geldiklerinde aynı şey tekrar yaşanır. Sonra Halilürrahman Mescidi'ne gelirler. Orada beyaz bir kubbe altında yeşiller giymiş gayb alemine ait insanlar görür. Hepsi Mevlânâ'ya saygı gösterisinde bulunur. Kemaleddin, bu durum karşısında kendinden geçer ve uyuyakalır. Kuşluk vakti uyandığında, etrafta bir şey yoktur. Ağlayarak yola koyulur. Ertesi günün sabahına kadar

59 Abdülbâki Gölpinarlı, (Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî, Maârif Sunuş Bölümü) İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2014, s. 10.

60 Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 142.

61 Fîrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, s. 87.

62 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 119; Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 44; Mehmet Önder, *Mevlâna ve Mevlevilik*, Aksoy Yayıncılık, İstanbul 1998, ss. 31-32.

63 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 119; Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, ss. 43-44.

sahrada yürür ve yaptığından dolayı tevbe eder. İki gün boyunca şehre dönmediği için askerler kendisini aramaya başlamıştır. Yolda Mevlânâ ile karşılaşır. Mevlânâ onları aradıklarını bulmak için Halilürrahman Mescidi yoluna yönlendirir. Kemaleddin'i bitkin vaziyette bulurlar. Kendisini, Mevlânâ sayesinde bulduklarını söylerler. Bu olay üzerine Kemaelddin b. Adim başta olmak üzere Halep'te pek çok kişi Mevlânâ'nın müridi olur. Mevlânâ, bu olaydan sonra, halkın kendisine gösterdiği teveccühün haddi aştığını düşünür ve bu durumun kendisine şöhret getireceği endişesiyle iki yıl kaldığı Halep'ten ayrılarak Şam'a gider.<sup>64</sup>

Mevlânâ'nın Şam'a geldiği dönemde Şam, Moğol istilasından kaçanların sığınağı ve ilimle hünerin toplantı merkezi konumundaydı.<sup>65</sup> Adeta, ilerde eşsiz bir sûfi olacak ve ledün ilmine Mesnevî gibi eseri ile hizmette bulunacak Mevlânâ'nın yetişmesi için her şey hazır edilmişti. Mevlânâ, Şam'da, Makdisiye Medresesi'nde kaldı. Buradaki ilim erbabından ve sûfilerden çok yaralandı. Büyük bir aşkla gece gündüz okuyor ve bilginlerin ve sûfilerin ziyaretine gidiyor, onlarla ilmî ve tasavvufî sohbetler yapıyordu. Orada geniş bir çevre edinmişti. Kendisini tanıyanlar onun zekasına ve irfanına hayran kalıyorlardı. Şamda kaldığı süre içerisinde görüştüğü kişilerden birisi, tüm devirlerin en seçkin sûfilerinden olan Muhyiddin-i Arabî'dir (v. 638/1240).<sup>66</sup> Şeyh Sadeddin el-Hamevî, Şeyh Osman er-Rûmî, Şeyh Evhadüddin Kirmânî ve Şeyh Sadreddin el-Konevî, Mevlânâ'nın Şam'da görüştüğü diğer önemli simalardandır.<sup>67</sup>

Mevlânâ, Halep ve Şam'da bulunduğu sırada fıkıh ve hadis başta olmak üzere diğer İslâmî ilimlerde derinleştikten sonra Konya'ya dönmüştür.<sup>68</sup> Ancak onun ilim tahsilini Bu dönemle sınırlamak doğru değildir. Aslında bu süreç Belh'te başlamıştı. Çünkü Belh, alimlerle dolu bir şehirdi. Doğum tarihindeki ihtilaftan dolayı o zamanlar çok küçük yaşta olduğuna dair rivayetler bulunsa da Ferîdüddin Attâr'ın kendisine hediye ettiği eseri anlayacak yaşta olması, onun Belh'ten boş gelmediğini göstermektedir. Aslında, yukarıda da ifade edildiği gibi asıl hocası babası idi ve daima yanındaydı.<sup>69</sup> Bununla birlikte o, Konya'ya döndüğü dönemde –tasavvufî feyze de sahip olmasına

64 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, ss. 120-121; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, ss. 98-100.

65 Fûrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, s. 85.

66 Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 44.

67 Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, ss. 143-144.

68 Sezai Küçük, "Mevleviyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, (489-536), İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 490.

69 Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 44.

rağmen- zâhirî ilimlerin tesiri altındaydı. *Fîhi Mâ Fih*, *Mektûbât* ve *Mecâlis-i Seb'a* gibi eserleri de bu dönemin mahsulüdür.<sup>70</sup> Mevlânâ'nın; tasavvufun davranışsal ve fikrî (zihinsel) aşamalarını daha yakından tanuması ise Şamdan döndükten sonraki süreçte gerçekleşecektir.<sup>71</sup>

Mevlânâ, Anadolu'ya dönünce önce Kayseri'ye uğrayarak, o dönemde Kayseri'de bulunan şeyhi Seyyid Burhaneddin'i ziyaret etmek ve kendisiyle Konya'ya gitmek istedi. Kayseri'ye ulaştığında daha önceden babası ile ulaştıkları göç duraklarında olduğu gibi arifler ve alimler onu karşılamaya çıktılar. Kendisine büyük saygı gösterdiler. Sâhib İsfahanî, kendisini sarayına götürmek istedi. Ancak Seyyid Burhaneddin, Baha Veled'in adetinın medreseye inmek olduğu gerekçesini göstererek saraya gitmesine izin vermedi.<sup>72</sup>

Yukarıda zikredilen, Seyyid Burhaneddin'in Mevlânâ'ya seyr u sülûk yaptırması da bazı rivayetlere göre bundan sonraki süreçte gerçekleşmiştir.<sup>73</sup>

Şeyh, durumdan memnundu. Müridini çok değişmiş buldu. Bilgisi, olgunluğu, şeriata bağlılığı bariz bir şekilde dikkat çekiyordu. Kendisine en iyi şekilde mürşitlik yapmış, şeyhinin oğlunu, ilmin ve iman yolunda kemale sevk etmişti. Artık kendisiyle şahsen meşgul oluyor, onu telkinleri ve görüşleri ile daha mükemmel bir hale getirmeye gayret ediyordu.<sup>74</sup> Mevlânâ, bu dönemde Konya'nın dört meşhur medresesinde müderrisliğe de devam ediyor ve sanatkâr mizacının sevkiyle bazı şiirler yazıyordu. Ancak henüz Mevlânâ olmamıştı. Daha ziyade ilmî hüviyeti ön planda idi.<sup>75</sup>

Seyyid Burhaneddin; Mevlânâ'nın, velilikte ve insanlara rehberlik hususunda olgunluk mertebesine ulaştığına kâni olduğunda Kayseri'ye dönmek için izin istedi, ancak Mevlânâ izin vermedi. Birkaç gün sonra tekrar izin istediği halde müsaade alamadı. Bu nedenle de izinsiz hareket etti. Yolda bindiği hayvanın ayağı kaydı ve Seyyid attan düşerek ayağını incitti. Mecburen geri dönerek talebesinin yanına geldi ve ona neden izin vermediğini sordu. O da şeyhinin neden kendisini terk etmek istediğini sorarak karşılık verdi. Bunun üzerine Seyyid, "Allah'a hamdolsun ki senin işin tamam olmuştur. O

70 Mehmed Muhlis Koner, *Mesnevî'nin Özü Mukaddimesi*, Yenikitap Basımevi, Konya 1961, s. III-IV.

71 A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, s. 37.

72 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, 123; Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, s. 87.

73 Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, s. 87; Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", s. 442.

74 Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 44.

75 Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, s. 32.

kadar ki insanlar senden nur ve nasip alıyorlar. Ancak güçlü bir aslan (Şems-i Tebrizî) bu memlekete yönelmiştir. Ben de bir aslanım. İki aslan birbirimizle anlaşamayız.” şeklinde cevap verdi. Daha sonra da Kayseri’ye döndü.<sup>76</sup>

Seyyid Burhaneddin, Kayseri’de şehrin valisi vezir Sahip Şemseddin İsfehânî tarafından büyük iltifata mazhar oldu. Ancak o kendisine sunulan imkanları kabul etmeyerek hücrelerinde yaşamayı tercih etti. Ancak Kayseri’ye döndükten bir yıl sonra (639/1241) vefat etti.<sup>77</sup>

Vefat haberi ile sarsılan Mevlânâ, şeyhinin kabrini ziyaret eder. Sahib Şemseddin, Mevlânâ’ya şeyhinin kitaplarını teslim eder. Bunlar arasında Seyyid’in *Makâlât* isimli meşhur eseri de mevcuttur.

Sultan Veled, Burhâneddin’in bu dünyadan göçmesiyle Mevlânâ’nın tek başına kaldığını, Allah’a yönelip yanıp yakılarak, dertlere düşerek beş yıl riyâzet çektiğini, sayısız kerametleri zuhur ettiğini, bu arada irşat faaliyetinden geri durmayıp halka vaaz vermeyi, çoğu ulemâ ve yönetici kesiminden olan müridleriyle sohbet etmeyi sürdürdüğünü anlatır.<sup>78</sup>

Mevlânâ bu süreçte medresede fıkıh ve din ilimleri derslerine de devam etmiştir. Medresede şer’î ilimler tahsil eden dört yüz öğrenci hazır bulunuyordu.<sup>79</sup> Bunlar, her taraftan gelen öğrencilerden müteşekkildi. Kimin bir müşkili olsa tam bir fesahat ve belagatla hallederdi. Öyle ki artık, büyük fıkıh alimlerinden ve Hanefî Mezhebi ricâlerinden sayılıyordu.<sup>80</sup> Bu süreçte çeşitli gruplarla (Türkler, Rumlar, İranlılar ve Araplar) olan ilişkisi, insanın zayıflıklarının ve gücünün kaynağı konularında kendisine basiret kazandırdı. Doğal farklılıklar sebebiyle insanın çok farklı yollar izleyebileceğinin farkına vardı. Kendisi bunu *Fihî Mâ Fih’*’te şöyle belirtir:<sup>81</sup>

Melekler gerçek bilgiyle, hayvanlar da gerçek cehaletle kurtuluşa ermişlerdir. İnsan, bu iki çelişki arasında bulunmaktadır. Âdemîlerden bazıları evrensel akla ittiba ederek külliyyen melek tam bir nur olmuşlardır. Bunlar enbiyâ ve evliyadılar ve havf ve recâdan kurtulmuşlardır. Nitekim

76 Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 144.

77 Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 46.

78 Sultan Veled, *İbtidânâme*, ss. 247-248.

79 Fîrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, s. 89.

80 Vassâf, *Osmânzâde Hüseyin, Sefîne-i Evliyâ*, I-V, Haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011, c. I, s. 374 .

81 A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, s. 37.

Kur'ân-ı Mecîd'de "Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir de."<sup>82</sup> buyrulmuştur. Bazılarının akıllarına şehvet galip olmuştur. Bazıları ise hala çelişki içerisinde. Bunların içlerinde bir derd, üzüntü ve endişe mevcuttur. Onlar bu durumdan hoşnut değillerdir. Bunlar mü'minlerdir. Evliyâ, onları kendi menzillerine erdirmek ve onları kendileri gibi yapmak üzere muntazırdır. Şeytan da onları esfel-i sâfilîne, kendi tarafına çekmek için muntazırdır.<sup>83</sup>

Halk Mevlânâ'ya hayran idi. Onun ibadetlere bağlılığını, oruca, namaza düşkünlüğünü, fazileti, insanlığı, iyilik severliği, büyük bir alim olduğu halde gösterdiği tevazu, dünya malına gönül vermeyişi, babası gibi tam bir Muhammedî yolda oluşu, kusursuz ve lekesiz hayatı sebebiyle sultanın, büyüklerin ve halkın nazarında gerçekten de en üstün bir Müslüman, bir insan-ı kâmil olarak tanınıyordu.<sup>84</sup>

## Sonuç

Mevlânâ Celâleddin Rûmî, yaşadığı devrin önemli alimlerinden birisi olan babası Bahâeddin Veled'in rehberliği ve hocalığı ile henüz küçük bir çocuk iken ilim tahsiline başlamıştır. Bahâeddin Veled'in, Mevlânâ'nın da doğduğu yer olan Belh'ten göç etmesi ile farklı şehirlerde pek çok İslâm büyüğü ile karşılaşan Mevlânâ, gezdiği her yerde farklı tecrübeler; tanıştığı her üstattan da önemli ilmî kazanımlar elde etmiştir. Bu kazanımlarını, kendi zihin dünyasında yoğurarak, genç yaşta büyük bir alim olmuştur. Babasının vefatından sonra da onun yerine geçerek önemli bir boşluğu doldurmuştur. Yani artık o bir âlim, müderris ve vaiz olarak aranan bir isim haline gelmiştir.

Ne var ki bu sürecin sonunda Mevlânâ'nın arayış ve heyecanı yatışmamıştır. Babasının vefatından sonraki bir yıllık süre zarfında Mevlânâ, hayatının o dönemine kadar hiç olmadığı kadar iltifat ve itibara mazhar olmasına rağmen bir o kadar da yalnızlık hissi ile sarsılmıştır. Ancak Mevlânâ'nın tasavvufî anlamda derinlik kazandığı süreç de bu dönemin sonunda başlamıştır. O'nun tasavvuf yolunda derinleşmesini sağlayan isim ise Bahâeddin Veled'in vefatından bir yıl sonra Konya'ya gelen halifesi Tirmizli Seyyid Burhaneddin Muhakkık olmuştur. Mevlânâ'nın, baba dostu, eski mürebbsi, artık mürşididir. Mevlânâ'nın ilk hocası konumundaki

82 Yûnus, 10/62.

83 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, çev.: Ahmed Avni Konuk, Haz.: Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 74.

84 Şefik Can, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, s. 47.

babasının ve onun vefatından sonra manevî eğitimini üstlenen halifesi Seyyid Burhaneddin'in Kübreviyye Tarikatı'na mensup bulunması da, Kübreviyye ekolünün, Mevlânâ'ya etki etmesine vesile olmuştur.

Seyyid Burhâneddin'in ahirete irtihali ile yine yalnızlığa gark olan Mevlânâ, dertlere düşerek beş yıl riyâzet çekmiştir. Allah'a olan bağlılığı ile bu süreçte, kendisinden sayısız kerametler zuhur etmiş; bu arada halka vaaz vermeyi ve çoğu ulemâ ve yönetici kesiminden olan müridleriyle sohbet etmeyi bırakmamıştır. Artık o –kendi ifadesi ile- ham iken pişmişti. Henüz yanmamıştı. Ancak insanlara rehberlik eden bir vaiz; tefekkür seviyesi yüksek bir mütefekkir; aşk kanatlarıyla arşa yükselme çabasında olan bir âşik ve nihayet vecdinin ürünü eserleri olan bir şairin aynı bünyede toplanması için yangının kontrolsüz de olmaması gerekiyordu. Doğru ölçüler ve sahih iman zemininde kıvama geldikten sonra Mevlânâ'nın asırlar ötesine uzanan bir şahsiyet haline gelmesinde en önemli aşama ise içindeki volkanın patladığı dönem olacaktır. O volkanın patlamasına vesile olacak kıvılcım ise Şems'tir.

## Kaynakça

- Arasteh, A. Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi, Çev.: Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2000.
- Ayan, Gönül, "Attâr Esrâr-Nâmâ'sı ve Mevlânâ", *Selçuk Üniversitesi II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi Tebliğler Kitabı*, (195-200), Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1990.
- Aydın, Mehmet, *Mevlâna ve Sufizm*, NKM Yayınları, İstanbul 2010.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefhâtü'l-Üns (Evliya Menkıbeleri)*, Çev.: Lâmiî Çelebi, Haz.: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul, 2005.
- Can, Şefik, *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013.
- Cebecioğlu, Ethem "Hz. Mevlânâ Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl, 8, Sayı, 20, Mevlânâ'ya Armağan Sayısı, (ss. 7-12), Ankara 2007.
- Ceyhan, Semih, "Seyyid Burhâneddin", *D.İ.A.*, c. XXXVII, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2009.
- Çelebi, Asaf Hâlet, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, Hece Yayınları, Ankara 2006.
- Demirci, Mehmet, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, Akademi Kitabevi, İzmir 2002.
- , *Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü*, H Yayınları, İstanbul 2008.
- Eflâki, Ahmet, *Menâkıbu'l-Ârifin (Ariflerin Menkıbeleri)*, Çev.: Tahsin Yazıcı, Kabalacı Yayınları, İstanbul 2011.
- Fürüzanfer, Bediüzzaman, *Mevlâna Celâleddin*, Çev.: Feridun Nafiz Uzluk, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya 2005.
- Gölpınarlı, Abdüllbâki, *Mevlânâ Celâleddin, Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1999.
- , "Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Maârif Sunuş Bölümü" İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2014.
- Işık, Emin, *Belh'in Güvercinleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.
- Koner, Mehmed Muhlis, *Mesnevî'nin Özü Mukaddimesi*, Yenikitap Basımevi, Konya 1961.



Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâ'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk*, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Doktora Tezi, Ankara 2007.

Küçük, Sezai, "Mevleviyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, (489-536), İSAM Yayınları, İstanbul 2015.

Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, Ter.: Ahmed Avni Konuk, Haz.: Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Ortaylı, İlber, "Menkıbe", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler Tartışma/Panel Bildirileri*, (ss. 11-22), İmge Kitabevi, İstanbul 2000.

Önder, Mehmet, *Mevlâna ve Mevlevilik*, Aksoy Yayıncılık, İstanbul 1998.

Öngören, Reşat, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", *D.İ.A.*, c. XXIX, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2001.

Sipehsâlâr, Feridun b. Ahmed, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, Çev.: Tahsin Yazıcı, Pinhan Yayıncılık İstanbul 2011.

Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, Çev.: Abdülbâki Gölpinarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2014.

Şahinoğlu, Nazif, "Bahâeddin Veled", *D.İ.A.* c. IV, T.D.V. Yayınları, İstanbul 1991.

Tarlan, Ali Nihat, "Mevlânâ'nın Dünyası", *Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasından*, (133-139), Derleyen: Nuri Şimşekler, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Yayınları, Konya 2005.

Topçu, Nurettin, *İslâm ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

Vassâf, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, I-V, Haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011.

Yeniterzi, Emine, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, (Jalâl al-Dîn ar-Rûmî, A Muslim Saint, Mystic and Poet), Translator: A. Bülent Baloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000.

Yılmaz, Hasan Kâmil, "Mevlânâ ve Mesajı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl, 8, Sayı, 20, Mevlânâ'ya Armağan Sayısı, (ss. 13-19), Ankara 2007.

.<http://www.mevlana.org.tr/index.php/mevlevilik/mevlana>; Erişim Tarihi: 17.05.2016



## ŞEMSEDDİN-İ SİVÂSÎ'NİN “EMR-İ İLÂHÎ VE HÜCCET-İ İLÂHÎ” ADLI RİSÂLESİ

Hamide ULUPINAR\*

### Özet:

Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu Şemseddîn-i Sivâsî, on altıncı yüzyılda Osmanlı Devleti döneminde Sivas bölgesinde yaşamış mutasavvıf ve şairdir. Mesnevî tarzında beşten fazla eser yazdığı için “hamse sahibi” olarak kabul edilmiştir. Farklı konularda manzum ve mensur çok sayıda eser yazmıştır. Şemseddîn-i Sivâsî, ferman ve hüccet üslubuyla yazdığı “*Emr-i İlâhî ve Hüccet-i İlâhî*” isimli risâlesinde bir insanın dünya hayatını ve nefsiyle olan mücadelesini, ilâhî emirlerin hevâya uymadan doğru anlaşılmasının önemini oldukça öznlü bir biçimde sunmuştur. İnsanın nefsinin kötü emirlerinden kurtuluş mücadelesinde sunduğu çözümler günümüz insanının da dertlerine deva olabilecek niteliktedir. Bu çalışmada Şemseddîn-i Sivâsî'nin kısaca hayatı tanıtıldıktan sonra “*Emr-i İlâhî ve Hüccet-i İlâhî*” isimli risâlesi günümüz alfabesine aktarılacaktır. Risâlenin tahlili Osmanlı belgesi ferman ve hüccetle kıyaslanarak yapılacak, Sivâsî'nin bu risâlesinde yer alan tasavvufî görüşleri sunulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Şemseddîn-i Sivâsî, Emr-i İlâhî, Hüccet-i İlâhî, Ferman, Hüccet.

### Shamsaddîn Sivâsî's “Amr-i İlâhî and Hujjat-i İlâhî” Named Treatise.

### Abstract:

Shamsaddîn Sivâsî, founder Shamsiyya branch of Khalwatiyya order, is sufi and poet, who lived in the region Sivas during the Ottoman Empire in the sixteenth century. He was accepted as “hams own” for which he wrote more than five work masnavi style. He wrote many works on different subjects in poems and prose. In his “Amr-i İlâhî and Hujjat-i İlâhî” named treatise written by edict style Shamsaddîn Sivâsî has presented quite succinctly worldly life of a man and the struggle with his nafs (soul) and the importance of correct understanding of the divine commandments without complying with hewâ (bad desires). The solutions he offered in his treatise are also practical implementations for the contemporary problems of human beings in this century. In this study after introduced briefly in this life of Shamsaddîn Sivâsî, “Amr-i İlâhî and Hujjat-i İlâhî” named treatise will be transferred alphabet of today. Analysis of the treatise to be done by comparing the Ottoman document edict and hujjat, it will be presented Sivâsî's mystical views contained in this treatise.

**Key Words:** Shamsaddîn Sivâsî, Amr-i İlâhî, Huccet-i İlâhî, Edict, Hujjat.

\* Yrd. Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

## Giriş

Halvetîlik, XIII. asrın sonlarında Ahî Yûsuf Halvetî (ö. 708/1308-1309) tarafından Anadolu'ya giren ve XVI. asırdan itibaren Türk toplumuna en fazla tesir eden tarîkatlardan biri olmuştur.<sup>1</sup> Halvetiyye tarîkatının Şemsiyye<sup>2</sup> kolunun kurucusu kabul edilen<sup>3</sup> Ahmed Şemseddîn-i Sivâsî'nin yaşadığı yıllar (926-1006/1519-1597) tarîkatın faaliyetlerini en fazla arttırdığı bir dönemdir.

Şemseddîn-i Sivâsî, Osmanlı Devleti padişahlarından Kanûnî Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet zamanında yaşamıştır.<sup>4</sup> Bu dönem, Osmanlı Devleti'nin tarihe damgasını vurduğu ve Osmanlı coğrafyasında önemli şahsiyetlerin yetiştiği asırlardan biridir.<sup>5</sup>

Velûd bir şahsiyet olması hasebiyle Sivâsî'nin üzerinde doktora ve yüksek lisans tezleri yapılmıştır. Üzerinde çok çalışma yapılmış olması nedeniyle detaylara inmeden müellifimizin tanınması amacıyla hayatı hakkında kısaca bilgi vermeyi yeterli buluyoruz.

### 1- Şemseddîn-i Sivâsî'nin Hayatı

Şemseddîn-i Sivâsî'nin tam adı Ahmed Şemseddîn Ebu's-Senâ b. Muhammed Ebi'l-Berekât b. Ârif Hasan ez-Zilî es-Sivâsî'dir. Esmer olması sebebiyle "Kara Şems" olarak meşhur olsa da günümüzde Sivas'ta "Şems-i Azîz" adıyla anılmaktadır.<sup>6</sup>

1 Cengiz Gündoğdu, "Türk Tasavvuf Kültüründe Bir Şeyhler Ailesi: Şemsî-Sivâsîler", *Türkler*, Ankara 2002, sayı: 11, s. 128.

2 Halvetiyye tarîkatının kollarından biri olan Şemsiyye hakkında daha fazla bilgi için bk. Abdülbâkî Gölpinarlı, "Şemseddin Sivâsî", *İA*, İstanbul 1970, c. XI, ss. 422-23; Nathalie Clayer, "Shamsiyya", *The Encyclopadia of Islam*, Leiden 1995, c. IX, ss. 299-300; Gündoğdu, "Şemsî-Sivâsîler", ss. 128-140.

3 Muhammed Kemâleddîn Harîrîzâde, *Tibyânu vesâilî'l-hakâik fi beyâni selâsîlî't-tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, no: 431, vr. 209a; Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı turuk-ı aliyye (Halvetiyye)*, İstanbul 1338-1341, s. 114; Hüseyin Vassâf, *Sefne-i Evliyâ*, nşr.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi yay., İstanbul 2015, c. III, s. 479; Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 39, s. 560.

4 Fikret Mutlu, "Şemseddin Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi", Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2005, s. 4.

5 M. Kazım Arıcan, "Şemseddin Ahmet es-Sivâsî'nin Ahlâk Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran 2008, sayı: 1, s. 121.

6 Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2005, sayı: 2, s. 2; Birgül Toker, "Şemseddin-i Sivâsî'nin Mir'âtü'l-Ahlâk İsmi Mesnevîsinin Tenkidli Metni ve İncelenmesi", Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003, s. 29.

Şemseddîn-i Sivâsî, farklı rivayetler olmakla birlikte 926/1520<sup>7</sup> yılında Tokat'a bağlı Zile'de doğmuştur. Babası Ebu'l-Berekât Muhammed Efendi, Horasan'dan yirmi sekiz dervişle Zile'ye gelmiş<sup>8</sup> ve vefatına kadar hayatını orada geçirmiştir. Muhammed Efendi, Amasya'da Şeyh Habîb Karamânî'nin (ö. 901-902/1496-1497) halifelerinden Hacı Hızır'ın halîfesidir. Muhammed Efendi'nin Sivâsî dışında Muharrem, İbrâhim ve İsmâil adlarında üç oğlu vardır. Şemseddîn-i Sivâsî'nin yetişmesinde, abileri Muharrem ve İbrahim'in önemli katkıları olmuştur.<sup>9</sup>

Şemseddîn-i Sivâsî, ilköğrenimine Zile'de başlamıştır. Yedi yaşında iken babası onu şeyhi Hacı Hızır'ın yanına götürmüş, onun duasını istemiş ve Şemseddîn-i Sivâsî şeyhin duâsına mazhar olmuştur.<sup>10</sup> Daha sonra tahsil için Tokat'a gönderilmiş ve burada bulunan abilerinden istifade etmiştir. Tokat'ta dönemin âlimlerinden Arakiyecizâde Mevlânâ Şemseddîn Efendi'den ilim tahsil etmiş ve kısa zamanda hayli mesafe katetmiştir. Yirmi yaş civarında İstanbul'da Sahn medreselerinden birinde müderrislik yapmaya başlamış,<sup>11</sup> ama bir süre sonra bu görevini bırakarak Şam'a gitmiştir. Yaklaşık bir sene sonra ise hac etmek gayesiyle Hicaz'a geçmiştir. Hac dönüşü Zile'ye yerleşmiş, orada halka ders okutmaya ve vaaz vermeye başlamıştır.<sup>12</sup> Bu yıllarda Cumapazarı'na (Amasya) giderek Hacı Hızır'ın halîfesi, aynı zamanda babasının da şeyhi olan Muslihuddin Efendi'ye (16. yüzyıl) intisap eden Şemseddîn-i Sivâsî, şeyhinin vefatından sonra Zile'ye dönmüş ve tedris faaliyetlerine devam etmiştir.<sup>13</sup>

İlim ve irfanından yararlanmak üzere Tokat'ta bulunan Şeyh Mustafa Kırbâsî Efendi'ye intisap etmek istemiştir. Ancak Şeyh Kırbâsî, kendisinin yaşça ileri olduğunu söylemiş ve altı ay sonra Tokat'a geleceğini bildiği Abdülmecîd

7 Doğum tarihiyle ilgili farklı rivayetler için bk. Mutlu, *Şemseddin Sivâsî*, s. 15.

8 Hasan Yüksel, "Sivas'ta Bir şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı ve Vakıflar Üzerine Bir Deneme", *Revak*, Sivas 1990, sayı: 1, s. 39.

9 Toker, *Şemseddin-i Sivâsî*, s. 29.

10 Şemseddin Sivâsî, hayatının ilerleyen safhalarında Allah'ın kendisine ihsan ettiği herşeyi bu duanın bereketi olarak görmüştür. (Bk. Mustafa Nazmi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat – Halvetîlik Örneği – Mustafa Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-İhvân'ı*, haz.: Osman Türer, İnsan Yay., İstanbul 2010, s. 319; Rüya Kılıç, "Sivas'tan İstanbul'a Bir Tarikat Portresi: Şemsîyye ve Sivâsîyye", *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, sayı: 11, s. 120.

11 Gölpinarlı, "Şemseddin Sivâsî", s. 422; Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2000, s. 46.

12 Recep Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ fî Menâkıbı'ş-Şeyh Şemseddîn Ebi's-Senâ (Hidâyet Yıldızı)*, haz.: M. Fatih Güneren, İstanbul tsz., s. 15; Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, s. 367.

13 Aksoy, "Şemseddin Sivâsî", s. 5.

Şirvânî'ye (ö. 972/1564) intisap etmesini işaret etmiştir. Şemseddîn-i Sivâsî yaklaşık on yıl Abdülmecîd Şirvânî'nin hizmetinde bulunduktan sonra otuz beş yaşlarında hilâfet alıp Zile'ye dönmüştür. Sivas Valisi Hasan Paşa (ö. 974/1567), Sivâsî'den yaptırdığı Meydan Câmii'nin vâizlik görevini yapmasını istemiş, ama o, ailesi ve müritlerini de yanında götürmek şartıyla bu görevi kabul etmiştir.<sup>14</sup>

Sivas'ta vaizlik görevinin yanı sıra bir tekke açarak uzun süre ilim-irşad faaliyetini devam ettiren Şemseddîn-i Sivâsî, III. Mehmed'in daveti üzerine İstanbul'a gitmiş ve Eğri Kalesi'nin fethine (1005/1596) katılmıştır.<sup>15</sup> İstanbul'da başta padişah, devlet erkânı ve dönemin ilim adamları tarafından karşılanmıştır. Sivâsî'yi karşılayanlar arasında dönemin önemli mutasavvıflarından biri olan Aziz Mahmud Hüdâyî de bulunmaktadır ve bir süre kendisini misafir etmiştir. Hüdâyî, ileri yaşına rağmen sefere niçin katıldığını sormuş o da şimdiye kadar büyük cihat (nefis mücadelesi) yaparak Peygamber'in sünnetine uyduğunu, ancak küçük cihada katılmadığını, bu hususta da onun sünnetine tabi olmak istediğini söylemiştir.<sup>16</sup> Eğri Seferi'nden döndükten sonra hastalanmış ve bir süre İstanbul'da dinlenmiştir. Sonra ailesinin yanında ölmeyi arzu ettiğini belirterek III. Mehmet'ten izin istemiş ve Sivas'a dönmüştür. Şemseddîn-i Sivâsî, Sivas'a döndükten kısa bir müddet sonra, Rebülevvel 1006/Ekim 1597 senesinde vefat etmiştir. Cenaze namazı Receb Efendi tarafından kıldırılmış ve namaza 60.000 civarında kişinin katıldığı rivayet edilmiştir.<sup>17</sup> Meydan Camii hazîresine defnedilen Sivâsî'nin türbesi, ölümünden üç yıl sonra inşa edilmiş ve bugüne kadar Sivas'ın önemli ziyaretgâhlarından biri olmuştur.<sup>18</sup>

## 2- Şemseddîn-i Sivâsî'nin *Emr-i İlähî ve Hüccet-i İlähî* Adlı Risâlesi

Osmanlı Devleti'nin sûfi şâirlerinden biri kabul edilen Şemseddîn-i Sivâsî'nin velûd bir şahsiyet olması hasebiyle üzerinde doktora ve yüksek lisans tezleri yapılmıştır.<sup>19</sup> Ancak bu çalışmalarda risale hakkında "*Emr-i İlähî ve Hüccet-i*

14 Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 524.

15 Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ*, s. 78.

16 Şemseddîn Sivâsî'ye göre cihadın her çeşidini yerine getirmek esastır. Çünkü ashab-ı yemîn hiç cihatsız olmamıştır. (Bk. Şemseddîn Sivâsî, *Mir'âtü'l-ahlâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, no: 17, vr. 30b).

17 Nazmi, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 375.

18 Aksoy, "Şemseddin Sivâsî", s. 524.

19 Şemseddîn Sivâsî'nin manzum eserlerinin basılmış olması (*Şemseddin Sivâsî Külliyyâtı*, Sivas Belediyesi yay., Sivas 2015.) ve müellif üzerinde akademik çalışmalar yapılmış olması ha-

*İllâhî* isimli tasavvufî bir risâle" denilmek suretiyle bir cümle bilgi verilmiştir. Risâlenin ilk defa tanıtımı Şemseddin Sivâsî Sempozyumu'nda Mahmut İnat tarafından yapılmıştır.<sup>20</sup> Bu tanıtımda risâlenin nüshaları, edebî değeri ve muhtevası hakkında bilgi verilmiş, ancak metni ve tasavvufî tahlili yer almamıştır. Yazma halinde kütüphane raflarında kalmış bu küçük ama üslup açısından orijinal risâleyi ilim ve kültür hayatımıza kazandırmak istedik.

## 2.1. Risâlenin Tanıtımı:

Sivâsî'nin mensur eserlerinden biri olan *Emr-i İllâhî* ve *Hücçet-i İllâhî*, tasavvufî bir risâledir. İki bölümden oluşan risâlenin birinci bölümü *Emr-i İllâhî*, ikinci bölümü ise *Hücçet-i İllâhî*'dir. Kütüphane kayıtlarında "*Emr-i İllâhî*", "*Hücçet-i İllâhî*" ve "*er-Risâle fi't-Tasavvuf*" şeklinde farklı isimlerle kaydedilmişse de eserlerin başında "*Emr-i İllâhî*"<sup>21</sup> veya "*Evâmîr-i İllâhî*"<sup>22</sup> olarak isimlendirildiğini ve içerikleri (bazı kelime farklılıkları olmakla birlikte) aynıdır. Risâlenin çok sayıda yazma nüshası mevcut olup "*Emr-i İllâhî*" ismiyle kayıtlı nüshalar şunlardır: Süleymaniye Ktp., Fatih 2863, vr.: 370-375; H. Hüsnü Paşa 583, vr.: 219-222; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüday Efendi 482, vr.: 25-29; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur Koleksiyonu 1040-06, vr.: 22b-25a; Ankara Milli Kütüphane, demirbaş no: 849/2, vr.: 23b-28b; demirbaş no: 4455/1, vr.: 1b-4b.

Risâlenin "*Hücçet-i İllâhî*" ismiyle kayıtlı nüshaları şöyledir: Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba 225, 20 vr.; Hacı Beşir Ağa 382, vr.: 201-207; Hacı Mahmud Efendi 2632, vr.: 62-69; Kasidecizade 717, vr.: 16-18; Zühdü Bey 154, vr.: 70-74; Yazma Bağışlar 3392/5, vr.: 137b-144a; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur Koleksiyonu 1001-04, vr.: 57b-64a.

Risâlenin "*Risâle fi't-Tasavvuf*" ismiyle kayıtlı nüshaları ise şunlardır: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 3519, vr.: 77-78; Esad Efendi 3597, vr.: 21-24; Şehit Ali Paşa 3850, vr.: 244-248; Atıf Efendi 2790, vr.: 165-179; Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., demirbaş no: 1547/4, vr.: 43b-51b; Vatikan Turco 185/6.

sebiyle eserleri hakkında detaylı bilgiler vermeyi gerekli görmedik. Sivâsî'nin eserlerinin yazma nüshaları ve baskıları hakkında detaylı bilgi için bk. Hasan Aksoy, "*Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Mevlidi: Tenkitli Metin*", Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1983, ss. 19-55.

- 20 Mahmut İnat, "*Şeyh Şemseddin-i Sivâsî'nin Emr-i İllâhî ve Hücçet-i İllâhî İsimli Eseri*", *Şemseddin Sivâsî Sempozyum Bildirileri*, edit.: Ahmet Dağüstü, Sivas 2015, ss. 303-311.
- 21 Şemseddin Sivâsî, *Hücçet-i İllâhî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur Koleksiyonu, no: 1001/4, vr. 57b; (a. mlf.) *Hücçet-i İllâhî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur Koleksiyonu, no: 1040/6, vr. 22a; (a. mlf.), *Hücçet-i İllâhî*, Ankara Milli Ktp., no: 4455/1, vr. 2a.
- 22 Şemseddin Sivâsî, *Risâle fi Beyânî't-Tasavvuf*, Çorum Hasan Paşa Ktp., no: 19 Hk 1547/4, vr. 48b.

Sivâsî, Türkçe kaleme aldığı bu risâlesinde Farsça ve Arapça terkipleri çok sık kullanmaktadır.<sup>23</sup> Risâle sembolik ifadelerle, alegorik anlatımlarla süslenmiştir. Risâlede kullanılan bazı semboller vücut şehri, yokluk diyarı, vücut şehrinin beyi İnâyetullah, kadısı Hidâyetullah, Dalâlet-âbâd subaşı İblis, Tevbe bin İlham, Nedâmet b. Tevfiktir. Bu anlatım okuyucuya konunun maksadını daha canlı ve vurgulu bir şekilde sunduğu için zihnî bir zevk vermektedir.<sup>24</sup>

Sivâsî'nin *Emr-i İllâhî ve Hücet-i İllâhî*'yi yazdığı tarih belli değildir. Çünkü risâlenin sonunda üsluba uygun bir biçimde "Sonsuzluk senesinin ezel ayının başında yazılmıştır" ifadesine yer verilmiş, ancak net bir tarih belirtilmemiştir. Aşağıda metnini vereceğimiz risâle, Ankara Milli Kütüphane, nr. 849/2'dedir.<sup>25</sup> Bu nüsha, müellifin vefatından yedi yıl sonra istinsah edilmesi sebebiyle metne esas alınmıştır. Fakat okumalar beş nüsha karşılaştırılarak yapılmış, nüsha farklılıkları dipnotta belirtilmiştir. Karşılaştırılan nüshalar şunlardır: *Hücet-i İllâhî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur Koleksiyonu, no: 1001/4, vr. 57b-64a;<sup>26</sup> *Hücet-i İllâhî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur Koleksiyonu, no: 1040/6, vr. 22b-25a;<sup>27</sup> *Hücet-i İllâhî*, Ankara Milli Ktp., no: 4455/1, vr. 1b-4b;<sup>28</sup> *Risâle fî Beyâni't-Tasavvuf*, Çorum Hasan Paşa Ktp., no: 19 Hk 1547/4, vr. 43b-51b.<sup>29</sup>

## 1.2. Risâlenin Metni

İftihârü'l-ümerâi'l-kirâm zü'l-kadri ve'l-ihirâm el-muhtassu bi-mezîdi inâyeti'l-meliki'l-allâm şehri "Vücûd" beyi olan "İnâyetullâh" dâme ikbâlühû ve kâdî kudâti'l-müslimîn evlâ vülâti'l-muvahhidîn mevlânâ "Şehr-i Vücûd" kadısı "Hidâyetullâh" dâme fazlühümâ tevkî'-i refî'-i hümâyûn vâsıl olıcak ma'lûm ola ki dârende-i fermân-ı hümâyûn "Rûh" nâm kimesne atebe-i 'ulyâma gelüp şöyle arz-ı hâl eylediği diyâr-ı ademde iken bakâ ikliminin evsâfın istimâ' ettikte cân u dilden âşık-ı şeydâsı olup lâkin ol diyâr-ı celîlü'l-

23 Şemseddin Sivâsî'nin yaşadığı XVI. Yüzyıl, edebî dilin Arapça, Farsça ve dil kurallarıyla en fazla yüklü olduğu devirdir (bk. M. Orhan Soysal, *Eski Türk Edebiyatı Metinleri*, Ankara 1978, s. 330).

24 İnat, "Şemseddin-i Sivâsî'nin *Emr-i İllâhî ve Hücet-i İllâhî* İsimli Eseri", s. 310.

25 Şemseddin Sivâsî, *Sûret-i Emr-i İllâhî*, Ankara Milli Ktp., no: 849/2, vr. 23b-28b (istinsah tarihi 1013/1604). Nüsha ismi metin karşılaştırmak için dipnotta AE olarak verilecektir.

26 Nüsha ismi dipnotta KH1 olarak verilecektir.

27 Nüsha ismi metinde KH2 olarak verilecektir.

28 Nüsha ismi metinde AH olarak verilecektir.

29 Nüsha ismi metinde ÇR olarak verilecektir.



i'tibâra münâsib emti'a<sup>30</sup> "Ed-dünyâ mezra'atü'l-âhira"<sup>31</sup> hükmünce ancak "Vücûd" şehrinde bulunmağın bu ticâret niyetine müddet-i medîde menâzil-i aslâbdan merâhîl-i erhâma kona göçe, ana karnı demekle ma'rûf bir teng ü târ mevzi'de bi-kazâillâh ve mâşâallâh mahbûs olup "Ve kad halakaküm atvâran"<sup>32</sup> fehvâsınca gâh nutfe-i kazere ve gâh alaka-i azera ve gâh mudga-i mustakzira olmakla hâlden hâle girdikten sonra, ol mevzi'-i muzîkde beş ay mikdârı zâd ü zevâdım kara kan olmuş iken bi-hamdillâh ki ol ahsenü'l-mukaddirîn fe-tebârekellâhü ahsenü'l-hâlikîn "Lekad halakna'l-insâne fi ahseni takvîm."<sup>33</sup> mûcibince bu bende-i nahîfine ahsen-i takvîm hil'atin revâ vü sezâ görüp ol derbenden halâs müyesser etdikte, çıplak ve toylak ve zaîf ve nahîf hezâr enîn ü bükâ vü hanîn ü sadâyla kal'a-i ana ki dâr-ı dünyâdır bin belayla ana duhûl idüp "El-garîbü ke'l-a'mâ velev kâne basîran"<sup>34</sup> muktezâsınca on beş yıl mikdârı şehir-i bâzârın ve dürr-e-yârin<sup>35</sup> beyhûde seyr idüp bu esnâda sıhhat ü safâ vüs'at-i gınâ birle ömr-i girân mâye gibi elüme sermâye girdikte "Er-refîk sümme't-tarîk"<sup>36</sup> minvâlince ticâret-i ma'hûdenin ahvâline vâkîf ve nice sûd ü ziyân görmüş umûr-dîde tüccâr-ı âhiret bulup umûr-ı âhirete müteallık bey' u bâzâr sadedinde iken nâhiye-i dalâlet-âbâd subaşısı olan "İblis" nâm telebbüs kimesne "Emmâre" nâm bir "Abd-i siyeh-fâm" gulâmını ve bu ticâretde vekîlim olan "Akıl" nâm kethüdâmı saddı merâid-i<sup>37</sup> bâtla ve hezâr emânet-i âtla ile mağrûr idüp sûret-i Hak'da "İnnî lekümâ lemîne'n-nâsîhîn"<sup>38</sup> nassı üzre gâh hadd-i hâl<sup>39</sup> ile mübtelâ-yı dâm ve gâh hevâ-yı hüsn-i cemâle bî-arâm kılup ve gâh heves-i teshînde la'b-ı bâzî esb-i tâzîsine bindirip terâne-i şeytâniyye tâziyânesiyle kûçe-be-kûçe yıldırıp naklü harâmı bezm-i müdâmda mennü selvâ diye yedirdikten sonra manâsıb-ı fâniyye hamrı birle akılların alup bir gice bu nahîf, hâb-ı gaflette iken bu ikisin ayırıp sâlifü'z-zıkr sermâyemi bile gâret idüp "Hevâ-yı heves" nâm mevzi'de fisk u fücûr-ı la'b-ı bâzîye harc idüp ol iki miskîni tûl-i zamân selâsil-i şehvâniyyede bend ü habâil-i nesfâniyyede

30 Emti'a AE: emtiaya kâdir olmayüb KH1, KH2.

31 Dünya âhiretin tarlasıdır (İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-İlbâs*, haz.: Ahmed el-Kalâs, Beyrut 1399/1979, c. I, s. 412).

32 Hâlbuki o sizi evrelerden geçirerek yaratmıştır (Nuh, 14/71).

33 Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık (Tîn, 95/4).

34 Garip kimse, gözleri görse bile a'mâ gibidir.

35 Dürr-e-yârin AE: dâr ü diyârın ÇR.

36 Önce yoldaş sonra yol.

37 Merâid AE: mevâid ÇR, KH1, KH2.

38 Şüphesiz ben size öğüt verenlerdenim (A'raf, 21/7).

39 Metinde her iki "ha" da "hu" iledir.

kayd idüp kâr-ı menâhîde kullanırken bu esnâda “Tevfik” bir hayırhâh kimesne akl-ı pür-ukkâle refik olup hâline<sup>40</sup> vâkıf oldukta “Emerû bi’l-ma’rûf ve nehev ani’l-münker”<sup>41</sup> minvâlince tarîk-i nush-pende sâlik olup kanısın râh-ı Hakk’ın misâfiri ve sebîl-i selâmın tâciri “Rûh” nâm merd-i sâlihın vekîli değil misin ki diyâr-ı bakâ için ticâret üzre idin şimdi sebep ne oldu ki onu terk eyleyip iblîs-i telbîsin enîsi ve bir merd-i merdûdun celîsi olup bâb-ı şakâvette derbâmı ve umûr-ı şerde mi’vânı olmuşundur. Cehâlet vâdisinde südün ziyâna verecek hüsrâna tebdîl etmişsin “Yevme ned’û<sup>42</sup> külle ünâsin bi-imâmihim”<sup>43</sup> hâleti zuhûr etdikte huzûr-ı Hakk’a celle şânühû ne yüz ile varırsın dedikte akl-ı miskîn hûşin başa cem idüp “Ve-zekkir feinne’z-zikrâ tenfeu’l-mü’minîn”<sup>44</sup> misdâkınca “Tevfik” nâm refikin tezkîri çağırılıp nush-ı nâsihin istihsân etdikte “Men işteşâre lem yendem”<sup>45</sup> fehvâsınca ya çâre nedir diye müşâvere silkine sâlik olucak, tevfik-i hoş-refik cevâb-ı savâb verdi ki: “Min alâmeti’s-saâdeti el- avdetü ile’l-atabeti’l-mu’tâdeti ve’r-rucûu ile’l-hakkı hayrun mine’t-temâdi fi’l-bâtıl”<sup>46</sup> mazmûnunca re’y-i sedîd budur ki yine rûh-ı pür-fütûhün dâmen-i kerâmetine pek yapışıp “El-lütfu fi’l-hîleti ecvedü mine’l-vesîle”<sup>47</sup> mefhûmunca bi’z-zât vâkî’ olan hatâ ve zelle itizâr idesin. Zannım budur ki o civâr-ı rahmânın cârî ve âlem-i ervâhın nâm-dârı “El-uzrû ‘inde kirâmî’n-nâsi makbûlün”<sup>48</sup> ma’nâsınca özrünü makbûl tutup seni yine kemâ-kân ticâret-i âhîret hizmetinde nasb ide ve inşâ’allâh saâdet-i ebediyyeye vâsıl ve siyâdet-i sermediyyeye nâil olasın dedi. Pes akl-ı miskîn tevfikin bu işâretin beşâret bilip “Er-rucûu ilâ bâbi’l-mevlâ ahlâ mine’l-aseli ve evlâ”<sup>49</sup> deyip es’ad-i evkâtta habl-i teslîmi boynuna bend ve kelîm-i nedâmeti önüne peyvend idüp “El-abdü abdün ve in ebika fe’l-afvü ale’l-mevlâ ehakku ve elyeku”<sup>50</sup> terânesiyle yine kapıma geldikte “Takrîu’l-kâidi leyse mine’l-

40 Hâline AE: keyfiyet-i haline ÇR.

41 İyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarlar (Hac, 22/41).

42 Metinde, âyette geçen “ned’û” kelimesi “yüd’â” olarak geçmektedir. (Bk. Sivâsî, *Emr-i İllâhî*, vr. 24b).

43 Bir gün ki bütün insanları kendi önderleriyle çağıracağız (İsrâ, 17/71).

44 Sen yine de öğüt ver. Çünkü öğüt mü’minlere fayda verir (Zâriyât, 51/55).

45 İstişâre eden pişman olmaz (Taberânî, *Mucemü’s-Sağîr*, II/175).

46 Saadetin alameti sağlam bir mertebeye ermektir ve Hakk’a dönmek, batılda direktmekten daha hayırlıdır.

47 İnsanın yolda karşılaştığı lütüfler, kendi imkânlarıyla sahip olduğu araçtan daha iyidir.

48 Özür, mümtaz insanların katında makbuldür.

49 Mevlâ’nın kapısına dönmek baldan daha tatlı ve evlâdır.

50 Köle kölelik yapmaktan kaçsa da sahibine affetmek daha uygundur ve daha çok yakışır.

mürüvveti ve teşnû'l-mu'teziri leyse mine'l-fütüvveti"<sup>51</sup> mukabbeli kabûl haslet-i zevî'l-ukûl olmağın yine kabûlümüz oldu. Lâkin ol "Nefs-i Emmâre" nâm gümrâh ve bedsirişt-i bî-penâh tînetinde şakâvet ve cibilletinde sefâhet olmağın salâh cânibine meyl olmayup şehvât-ı âcile ile ömr-i nâzenîni tâat-i iblîsde geçirmek ister ve bu husûsta bana ziyâde zulm hayf olmuştur diye atebe-i adâlet-penâha dâd-ı feryâda geldüğün bildirdi. İmdi buyurdum ki iş bu üftâde fermân-ı vâcibü'l-iz'ânımla vardıkta mahall-i kazâda ihzâr-ı husemâ kılup hak üzre tefîş ve gereği gibi tenbîş idüp göresin fi'l-vâki' kaziiye takrîr ve mesele tahrîr ettiği gibi olup abd-i mezbûr bunun gulâmı idüğü şühûd-ı adûl vâcibü'l-kabûl birle sâbit ve zâhir olursa gerektir ki bi-gayri terâhin ve ihmâlin<sup>52</sup> hakkı müstahakkına îsâl bâbında teşmîr-i ezyâl idüp "İnnellâhe ye'murukum en-tüeddü'l-emânâti ilâ ehlihâ"<sup>53</sup> emr-i vâcibü'l-icâbesine imtisâlen ol abd-i müte'anniti hezâr zecr-i hevân ve harr-ı hızlânla bî'l-fiil dalâlet-âbâd subaşısı olan iblîs-i bed-celîsin elinden alup abd-i âbıkdır müjde-gân alurum bahânesin ettirmeyip ber-vefk-i şer'-i şerîf ve tıbk-ı emr-i münîf gerü sâhibine teslîm etdikten sonra ol iblîsî sen sanalı ve telbîsü bed-fiâli harbe-i la'net ile muhkem let ve darbe-i avzet ile mahall-i nikbet kılup vâdî-i hayrette mahbûs ve çengâl-i haybette menkûs idesin ki "İnnemâ cezâüllezîne yühâribûne'llâhe ve rasûlehû... en-yukattelû ev yusallebû... ev yünfev mine'l-arz."<sup>54</sup> nikâtına mazhar "Fahruc minhâ feinneke raçim. Ve inne aleyke'lla'nete ilâ yevmi'd-dîn."<sup>55</sup> la'nete siper olduğun bileler tâ ki bu kaziiye mûcib-i ibret ve müzekkir-i hikâyet olup her iblîs gül ü telbîs mahzûl-i tüccâr-ı âhîret kârbânına rah-zenlik etmeye ve min-ba'd ol nefsi-gümrâh ve abd-i gâfil bî-âgâh yine te'annüt idüp "Rucû'u'l-kelbi'l-azûz e'azzü min fahhi'l-baûz"<sup>56</sup> hükmünce me'lûfüne meyl ve murâdına neyl etmez. Vesîle, yine abâk etmek ihtimâli olursa egerçi "Te'dîbü'z-zî'bi li't-tehzîbi mine't-ta'zîb"<sup>57</sup> dahi yerinde

51 Rehberin azarlaması mertlik değildir ve özür dileyen kimsenin teşhir edilmesi de fütüvvet değildir.

52 "Bi-gayri terâhin ve ihmâlin" ifadesi ihmal ve gevşeklik göstermeksizin anlamına gelmektedir.

53 Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi emreder (Nisâ, 4/58).

54 Metinde bir kısmı verilen ayetin tamamı şöyledir: "Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır" (el-Mâide, 5/33).

55 Öyleyse çık oradan, çünkü sen kovuldun. Şüphesiz hesap gününe kadar lânet senin üzerindedir (Hicr, 15/34, 35).

56 İsrırgan köpeğin dönüşü sivrisineğin vızılıtsından daha iyidir.

57 Kurdu terbiyesi ona eziyetten ziyâde onu eğitmek içindir.

ve terbiyet-i nâ-ehli râçûn girdgân bir künbedest makarrında ve şecere-i bîd semere-i mukayyed olmayıp tahm-ı ısırgân küllü reyhân ve sünbülü zamîrân bitürmediği hep mahallindedir. Velâkin terbiyet-i ulemânın eser-i azîmi ve sohbet-i sulehânın nûr-ı cesîmi olduğu da “İshab ehâ kerame tahzâ bi-suhbetihî fe’t-tab’u müktesebün an külli mashûbin ke’r-rîhi izâ ehazte min mâ temurru bihî netinen mine’n-netîn ev tîben mine’t-tîb”<sup>58</sup> fehvâsınca mübeyyen ve müberhendir ki nice şûristândan şeker ve nice gülistândan gül-i ter derilmiştir. Pes ol abd-i ezîzî<sup>59</sup> “Nâsîh” nâm pîr-i azîzin hizmetine iletip “Fekûlâ lehû kavlen leyyinen”<sup>60</sup> mefhûmunca evvelâ mülâyemet semtinden dünyâ-yı denînin fenâsın ve âlem-i ulvînin bakâsın işrâb idüp hevâya tâbî olmanın hevân-ı hüsrânın ve tâat-i Hak’ta olmanın rîh-i bî-girânın bildire eğer bununla uslamazsa “Mürşid” nâm pîr-i murtâza iletisin. Tâ ki tabanın tarîkat falakasına kaldırıp takvâ asâsıyla muhkem darb idüp savm ü salât kaydıyla mukayyed kıldıktan sonra “Çillehâne” nâm mevzî’de habs idüp “Fa’lem ennehû lâ ilâhe illallâh”<sup>61</sup> hükmünce tevhitî, câirîn eline vire. Tâ ki hâne-i kalbin gubâr-ı ağıyardan hâlî etmekle emmâreliği me’mûreliğe tebdîl ve telvîni temkîne ve mutmainneliğe bedîl ola. Hazret-i Vâcibü’l-Vücûd’un celle şânühû ve azze burhânühû “Elâ inne evliyâellâhi lâ havfun aleyhim velâhüm yahzenûn”<sup>62</sup> buyurduğu zümresinde dâhil ola. Eğer bu tarîk-ı eslemi eslemeyüp ve dalâlet-âbâd subaşısı iblîs-i bed-celîsün sohbetinden dûr olmayıp bâb-ı şakâvet-meâbına varıp gelmesin kesmezse Hazret-i Kahhâr-ı Mutlak’ın cellet azametuhû ve azumet satvetuhû “Zerhüm ye’külû ve yetemette’û ve yülhihimü’l-emelü fe-sevfe ya’lemûn”<sup>63</sup> fermâmı hükmünce bir mikdâr erhâyı anân idesin tâki el-’iyâzü billâh “Hatemallâhü alâ kulûbihim”<sup>64</sup> hızlânına mazhar ve “Kul temetta’ bi-küfrike kalîlen inneke min ashâbî’n-nâr”<sup>65</sup> hüsrânına makarr olmak salb-i siyâsetine istihkâkını vukû’ı üzre yazıp dergâh-ı muallâma bildiresin bundan sonra emr-i şerîf-i vâcibü’l-ittibâ’ım her

58 Yüce gönüllü kardeşinle dost ol, onun dostluğunu kazan, şüphesiz huy, dostluk kurulan kişilerden kazanılmıştır. Tıpkı rüzgâr gibi geçtiği yerler kötüyse kötü koku getirir, güzelse güzel koku getirir.

59 Ezîzî AE: nâçiz ÇR.

60 Onunla yumuşak bir dille konuşun (Tâhâ, 20/44).

61 Bil ki Allah’tan başka hiçbir ilâh yoktur (Muhammed, 47/19).

62 Bilesiniz ki Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de (Yûnus, 10/62).

63 Bırak onları yesinler (içsinler), yararlansınlar; emelleri onları oyalayadursun. İleride (gerçeği) bilecekler (Hicr, 3/15).

64 Allah onların kalplerini mühürledi (el-Bakara, 2/7).

65 De ki: “Küfürünle az bir süre yaşayıp geçin! Şüphesiz sen cehennemliklersindir” (Zümer, 39/8).

ne vechile vârid olursa fermân-ı âlî-şânım yerine getiresin. Tâki velâyet-i vücûdda olan tüccâr-ı âhiret bî-havf ü hazâyet bey'-ı bâzârlarında olup kârbân-ı Hak ehakk elyak şehir be-şehir velâyet be-velâyet zıll-i adâletimde esvedehû hâl ve sarrafehû bâl olmalarından gayrıya rızâ-yı şerîfim yoktur. Hemân bakâ ü sebâtım ve senâ ü celâletim senâsına iştigâl göstereler ve bu emr-i şerîfim "Rûh" nâm kimesnenin yedinde ilâ yevmi'l-kıyâm ibkâ idesin ve alâmet-i şerîfe i'timâd idesin. Tahrîren fî evâil-i şehri ezeli'l-âzâl min şuhûri seneti ebedi'l-âbâd bi-makâm-i lâhût.<sup>66</sup>

El-muharrer fî hâzihî'l-vesîkati mukarrer ale't-tarîkati'l-enîfeti. Ve ene'l-vâsik bi-inâyetillâhî'l-vedûd. Hidâyetullâh el-kâdî-i medîneti'l-vucûd. Sellemeullâh ve ebkâhü fî evvelâhû ve âhirâhü.<sup>67</sup>

## İkinci Bölüm

Sebeb-i tahrîr-i kitâb-ı şer'î ve mûcib-i tasfîr-i hutâb-ı mer'î oldur ki mahrûse-i vücûddan rûhu bi'z-zât irâdet-i yediyle dâru's-saltanatî'l-kübrâ lâ-zâle-melceen ve mev'ilen tarafından şehir-i vücûd beyi olan iftihârû'l-ümerâî'l-kirâm "İnâyet Bey" hazretlerini ve işbu hâdim-i şer'-i şerîfe fermân-ı âlî-şâna vâcibü'l-iz'ân vârid olup mûmâ ileyh mîr-i mükerrerem hizmetleriyle cem' olup kırâet olundukta mazmûn-ı şerîfinde münderic ve meknûn-ı münîfinde mündemic olan "Rûh" nâm merd-i nefîs dalâlet-âbâd subaşısı olan iblîs-i telbîsden sedde-i celâlet-meâbıma şikâyet gelip<sup>68</sup> ticâret-i âhiret sadedinde iken "Nefs-i Emmâre" nâm bir gulâmını ve "Akıl" nâm kethüdâsını hezâr iğvâ vü idlâlle ayardıp sıhhat-i safâ ve ömr-i girân mâyeden elinde olan sermâyesin bi'l-küllîye gâret idüp ol iki miskîni "Hevâ vü Heves" nâm mevzî'de kâr-ı menâhîde kullanıp sermâyesi meblağ-ı menkûdu zâyî ettiğın bildirdi. İmdi göresin kazıyye atebe-i 'ulyâma arz olunduğu gibi olursa ba'de's-sübût hakkı müstehakkına îsâl idüp velâyet-i adâlet-meâbımda böyle tuğyân-ı buğyân idenlerin muhkem hakkından geline diye fermân olunmağın imtisâlen li'l-emri'l-âlî ve iclâlen li-şe'nihî'l-müteâlî müşârun-ileyh mîr-i mahdûm tarafından "Avnullâh" nâm çavûş ve bu dâî cânibinden "İhsânullâh" nâm muhzır bâ-heves husûs-ı mersûmun görölmesiçün iblîs-i gûlün ve telbîs-i mahzûlün ihzârına irsâl olundukta sad hîle ve efsûnla o dîv

66 Sivâsî'nin iki bölüm olan risalesinin birinci bölümü burada bitmektedir. Ancak bazı nüshalar sadece bu bölümü almışlardır (bk. Sivâsî, *Hücet-i İlahî*, no: 4455/1, vr. 1b-4b).

67 Bu paragraf çalışmaya dâhil ettiğimiz nüshalardan üçünde bulunmakta (AE, KH1, KH2) diğer iki nüshada bulunmamaktadır (AH, ÇR).

68 Şikâyet gelip AE: gelüp ızhârû tazallum idüp ÇR.

merîdî<sup>69</sup> ve bâb-ı iğvâda ferîdî baht-ı<sup>70</sup> pâdişâhîde bi-avni'llâh ve ihsânihi getirip hezâr zecr-i hevânla resen-i fermânı gerden-i bî-emânına tavk idüp mahmel-i dîvân-ı Ahmedî ve mahfel-i eyvân-ı Muhammedî sallallâhü alâ ve vâzî'uhâda ihzâr olundukta ruh-ı belâ-keş ve ol mecrûh-ı pür-âteşe vech-i meşrûh üzre takrîr-i kelâm ve tahrîr-i merâm kıldıkta dalâlet-âbâd subaşı olan ol merd-i merdûd iblîs-i Nemrûd'dan istintâk olup mukâbelede cevâb-ı nâ-savâb verdiği hâşâ abd-i mezkûru ben ayartmadım velâkin bu abd-i âbıkdır kendi hevâsında serserî gezerken yuvadan buldum tasarruf ettim ve bu makûle abd-i gümrâh-ı bî-intibâhın zabt-ı tasarrufu benim olmak husûsunda "İnneke mine'l-münzarîn ilâ yevmi'l-vakti'l-ma'lûm"<sup>71</sup> tuğrâsıyla muanven elimde berât-ı sermedî ve teşdîdât-ı ebedî vâriddir ki kelâm-ı kadîminde ve furkân-ı azîminde "Ve's-tefiz meni's-teta'te minhüm bi-savtike ve eclub aleyhim bi-haylike ve racilike ve şârihküm fi'l-emvâli ve'l-evlâdi va'idhüm"<sup>72</sup> diye bu kuluna hitâben fermân-ı lâzımü'l-iz'ân vârid olmuştu diye ihticâc ve hazret-i Kur'ân'dan murâd nedir? Fehm etmeyip hevâsı üzre leccâc etdikte rûh-ı mecrûh cevâb-ı savâba mütesaddî olup nâfe-i femden misk-i tâtârî îsâr u nisâr idüp lisân-ı irfânla beyân-ı burhân eyleyip dedi ki: Ey bende-i kenûd ve ey efgende-i anûd! Henüz ol dergâh-ı âlîde mertebeni bilmeyip tabakanı anlamayıp sen seni ubbâd-ı münkâdîn yerinde koyup idlâl ve iğvâl husûsunda elinde fermân-ı ilâhî olmak da'vâsına mütesaddî olup Hazret-i Hakk'a iftirâ ve tehdîden buyurduğuna emirdir diye murâd idersin. Fe-hâşâ<sup>73</sup> sümme hâşâ sümme hâşâ "Li-enne'llâhe lâ ye'meru bi'l-münkeri ve'l-fahşâi"<sup>74</sup> Hazreti Kur'ân'dan ihticâc ettiğin âyât-ı 'ızâmda vâki' olan suver-i evâmîr ki "Ve'stefiz ve eclub ve şârihküm ve'id"<sup>75</sup> kelimeleridir. Bunlar egerçi sûret-i emirdedir velâkin murâd-ı şerîfleri sana tehdîd ve teşdîddir. Nitekim "Ve kuli'l-hakku min rabbiküm fe-men şâe fe'l-yü'min ve-men şâe fe'l-yekfur"<sup>76</sup> de ki "Fe'l-yekfur" kelimesi sûret-i emirde tehdîd olduğu gibi ve nakl ettiğin

69 O dîv/dev merîdî AE: ol merd-i merdûdi KH1.

70 Baht AE: taht KH1.

71 O hâlde, sen vakti bilinen güne (kıyamete) kadar mühlet verilenlersensin (Hicr, 15/37, 38).

72 Onlardan gücünün yettiğinin ayağını çağrıyla kaydır. Atlıların ve yayalarının onların üzerine yürü. Onların mallarına ve evlatlarına ortak ol. Onlara vaadlerde bulun (İsrâ, 17/64).

73 Diğer nüshada "fehâşâ" ifadesinden önce "neûzü billâh" ibaresi yer almaktadır ÇR.

74 Allah kesinlikle hayâsızlığı ve kötülüğü emretmez.

75 Risâlede ayetin tam metni verilmemiş, ancak âyete içinden fiiller yazılarak işaret edilmiştir. Âyetin tam metni şöyledir: "(Haydi) onlardan gücünün yettiğinin ayağını çağrıyla kaydır. Atlıların ve yayalarının onların üzerine yürü. Onların mallarına ve evlatlarına ortak ol. Onlara vaadlerde bulun. Hâlbuki şeytan onlara aldatmadan başka bir şey va'detmez" (İsrâ, 17/64).

76 De ki: "Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin (Kehf, 18/29).

âyât-ı 'ızâmın tezâîf-i zeylinde<sup>77</sup> vâki' olan âyât bu beyân beyyinât-ı kâtı'âtdır ki "Kâle fe-men tebi'ake minhüm fe-inne cehenneme cezâüküm cezâen mevfü'râ"<sup>78</sup> diye buyurduktan sonra tehdîden ve's-tefiz diye buyurduğunu akl-ı firâseti ve ilm-i kiyâseti olan hiç emre haml ider mi velâkin şakâvette nihâyete ve sefâhette gâyete erdiğinden Hazret-i Kur'ân'ı re'y-i dakîkin üzere tefsîr idüp küfrün üzere küfür hâsıl idersin, diye la'în-i mahzûli ilzâm ve efhâm etdikte sâlifü'z-zikr abd-i âbık rûhun kadîmden gulâmı idüğüne beyyine talep olundukta adûl-i müslimînden ve sikât-i muvahhidînden tevbe bin ilham ve nedâmet bin tevfi'k da'vây-ı şer'iyyesine mutâbık vâdî-yi<sup>79</sup> meşrûhasına muvâfık şehâdet ettikleri<sup>80</sup> ecilden ba'de't-tezkiyyeti'ş-şer'iyye şehâdetleri hayyiz-i kabulde olup "Emmâre" nâm abd-i siyeh-fâm rûh-ı pür-fütûhun kavli olduğuna hükm olunduktan sonra iblîs-i telbîsin elinden alınup geru sâhibine teslîm olundukta emr-i pâdişâhîye imtisâlen abd-i mezbûru "Nâsîh" nâm azîz hizmetine eyletüp nush-ı belîğ-i mütenassîh olup te'sîr-i terbiyet müşâhede olunup simâ-yı salâh çehre-i pür-behresinde zâhir ve bâhir olucak ubûdiyyet-i şeytâniyye hürriyet-i rahmâniyyeye tebdîl etdikte "Mürşid" nâm hümâm hizmetine diz çöküp "Halvethâne" nâm mevzi'de riyâzetle çilleler çeküp "Usûl-i Esmâ" nâm kitâbdan ilm-i ledünnî dersini tekmîl etdikte icâzet-i pîrân ve himmet-i merdânla el-ân "Medîne-i dil"de seccâde-nişîn ve sâhib-i temkîn olup bi-hamdillâh kuvâ-yı vücûd tâliblerine bi-avnillâh ve bi-mennihî irşâd etmektedir. Ve kazıyye bu minvâl üzere cârî olduğuna bu vesîka-i şâriha ketb olunup yedine<sup>81</sup> vaz' olundu ki derekât-ı emmârelikte olanlar derecât-ı nesâyim-i ünsiyyeden me'yûs olmayup ravâyih-ı kudsiyye istişâmına tâlib ve râğib ola.

### 1.3. Risâlenin Tahlili

Şemseddîn-i Sivâsî'nin "*Emr-i İllâhî ve Hücet-i İllâhî*" isimli risâlesinin birinci kısmı ferman uslubuyla/formatında yazılmıştır. Sivâsî, maksadını daha önce tarikat geleneğinde örneğine rastlamadığımız bir tarz olan fermanla anlatmak istemiştir. Risâleyi özgün kılan da bu husustur.

Ferman: Dîvân-ı Hümâyun'da alınan kararlara uygun olarak yazılan ve üzerinde tuğra bulunan padişah emirlerinin genel adıdır. Bu kelime,

77 Zeylinde AE: tertilinde KH1.

78 Allah buyurdu ki: "Onlardan her kim sana uyarırsa, biliniz ki cehennem de sizin cezânızdır, hem de mükemmel bir cezâ! (İsrâ, 17/63).

79 Vâdi AE: kelimât ÇR.

80 Muvâfık şehâdet ettikleri AE: edây-ı şehâdet-i şer'iyye ÇR.

81 Yedine AE: bu ruha ÇR.

padişaha ait olduğunu gösteren “âlî-şân, hümâyün, pâdişâhî, şerif”; mutlaka uyulması gerektiğini belirten “vâcibü'l-iz'ân, vâcibü'l-ımtisâl” gibi sıfatlarla birlikte kullanılır<sup>82</sup> ki risâlede, “fermân, hümâyûn, fermân-ı vâcibü'l- iz'ân, emr-i şerîf-i vâcibü'l-ittibâ, fermân-ı âlî şân” kelimeleri sıklıkla geçmektedir.

Fermanların büyük bir çoğunluğunda ferman veya aynı anlamda kullanılan emir ve hüküm kelimelerinin “emr-i âlî, emr-i şerîf, emr-i pâdişâhî, emr-i münîf-i vâcibü'l-ittibâ; hükm-i şerîf ve hükm-i cihân-mutâ” şeklinde terkip olarak kullanıldığı da görülmektedir.<sup>83</sup> Bu husus, Sivâsî'nin risâleye “*Emr-i İlâhî*” ismini vermesinin nedenini de anlamamızı sağlamaktadır. Fermanlar valilere, kadınlara bir emrin yerine getirilmesi için yazılıyorsa Sivâsî'nin bu fermanı da hayalî olaylar kurgulanarak varlık şehrinin beyi ve kadısına yazılmış ve onlardan ilâhî emirlerin uygulanması istenmiştir. Bu husus anlatılırken tamamen tasavvufî ve dinî içerikli sembollerden yararlanılmıştır.

Sivâsî, risâleye “İftihârü'l-ümerâi'l-kirâm zü'l-kadri ve'l-ıhtirâm el-muhtassu bi-mezîdi inâyeti'l-meliki'l-allâm şehri “Vücûd”<sup>84</sup> beyi olan “İnâyetullâh” dâme ikbâlühû ve kâdî kudâti'l-müslimîn evlâ vülâti'l-muvahhidîn mevlânâ “Şehr-i Vücûd” kadısı “Hidâyetullâh” dâme fazlühümâ ifadesiyle başlar ki bu, fermanın, gönderilen kişinin kendine lâyıık dua ve senâ ile birlikte yazılması esasının gereğidir.<sup>85</sup>

Duadan sonraki rükün, fermanın yazılma nedeninin açıklanmasıdır ki buna “nakil/ıblâğ” denir.<sup>86</sup> Ancak nakilden önce, dua ile nakil kısmını bağlayıcı mahiyette olan “tevkî-i refî-i hümâyün vâsıl olıcak ma'lûm ola ki” ibaresi yer alır.<sup>87</sup> Bu bölümden sonra fermanın gönderilmesine sebep olan olayın belirtilmesine geçilir.

82 Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, Kubbealtı yay., İstanbul 1998, ss. 99-100; (a. mlf.) “Ferman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. XII, s. 400.

83 Bu ifadelerin önemi ve anlamı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, s. 99-100; (a. mlf.) “Ferman”, s. s. 400-403.

84 Vücûd çok anlamlı bir kelime olup onun içeriğinin tespitinde tarihin çok eski dönemlerinden itibaren tüm disiplinlerce farklı görüşler ortaya atılmıştır. Tasavvufun “İlm-i ilâhî” adıyla anılan sahasında bu konu ele alınmış ve bu konular çerçevesinde geniş bir literatür oluşmuştur. Osmanlı dönemi varlık anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk.: Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan yay., İstanbul 2016, ss. 129-302.

85 Kütükoğlu, “Ferman”, s. 400.

86 Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, s. 108; (a. mlf.) “Ferman”, s. 402.

87 Sivâsî, *Emr-i İlâhî*, vr. 23b.



Risâlenin yazılmasına sebep olan olay, nefis-i emmâre mertebesinde olan kulun, içinde bulunduğu halden nasıl kurtulacağıdır. *Risâle*'de insanın ruhlar âleminde çıkıp ana karnına düşmesi, yaratılış evrelerinden geçerek en güzel şekilde yaratılmış olarak dünyaya gelmesi, dünya hayatı ve bu hayatta gösterdiği nefis mücadelesinden bahsedilmektedir. Kısaca insanın Hak'tan gelip Hakk'a vâsıl oluncaya kadarki yaşamı, yapacağı yanlışları, şeytanın, kulu doğru yoldan saptırmak için başvuracağı hileleri ve kulun bunlardan nasıl kurtulacağı belirtilmiştir.

Nefis-i emmâre, insanı ulvî değil süflî şehvetlere sürükleyen,<sup>88</sup> şeytanın çağrularına boyun eğdiren nefistir.<sup>89</sup> Yûsuf Sûresi'nin 53. âyetinde "Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis aşırı derecede kötülüğü emreder." buyrulur bu nefse işaret edilmiştir. Nefis-i emmâre bütün şerhlerin, yerilmiş ahlâkın ve aşağılık çirkin davranışların kaynağıdır.<sup>90</sup> Bu sebeple nefis savaşılmaması gereken en büyük Allah düşmanı olarak kabul edilmiştir. Nefis mücadelesi, kişinin nefisine ait hevâ ve heveslerine gem vurma, onu lezzetlerden men etmesi<sup>91</sup> ve nefsinin kötü huylarını değiştirmeye çalışmasıdır.<sup>92</sup> Sivâsî de risâlede sâlikin nefsiyle olan mücadelesini şöyle anlatır:

İnsan yokluk diyarında bekâ ikliminin niteliklerini işitince cân u gönülden âşik şeydâsı olur. Ancak bu yüce diyâra uygun düşen şey "Dünya âhiretin tarlasıdır"<sup>93</sup> hadîs-i şerîfinin hükmünü unutmamaktır. İnsan, uzun bir müddet soy menziline ana karnına gelip o dar yerde beş ay mikdârı bir kara kan hâlinde Allah'ın lütfuyla evre evre, ahsen-i takvîm bir yaratılışla dünyaya geldiğini bilmeli ve bu gerçeği aklından çıkarmamalıdır.<sup>94</sup>

Ona göre insan, on beş yıl mikdârı gezdikten sonra "Önce yoldaş sonra yol" minvâlince işlere vâkîf tecrübeli bir kimse bulmalı ve umûr-ı âhirete uygun çalışmalıdır. Ancak bu arada Sivâsî'nin ifadesiyle dalâlet-âbâd subaşı

88 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yay., Ankara 1997, s. s. 546-547.

89 Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Darü'l-Erkam, Beyrut 1998, c. III, s. 8.

90 Sofyalı Bâlî Efendi, *7 Makam 7 Nefis Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, Hayyikitap yay., İstanbul 2011, s. 17.

91 İsmâil Ankarâvî, *Minhâcu'l-Fukara: Fakirlerin Yolu*, haz.: Saadettin Ekici, İnsan yay., İstanbul 2005, s. 205-207.

92 Abdülkâhîr Sühreverdî, *Dervişliğin Âdâbı*, trc.: Hamide Ulupınar, Gelenek yay., İstanbul 2010, s. 64.

93 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, s. 412).

94 Sivâsî, *Emr-i İllâhî*, vr. 23b-24a.

olan iblis, nefis-i emmâre aşamasında olan kişiyi bâtil işlere sürükler ve kişinin boş heveslerle gurura kapılmasını sağlar. Bazen aldatır, bazen hevâ-yı hevesle oyarlar, haram şeyleri müdâvimi oldukları mecliste kudret helvası ve bıldırcın eti<sup>95</sup> diye yedirdikten sonra içki içirerek akıllarını alır. Gaflet hâlinde olan bu kimseyi uzun bir süre şehvânî ve nefsânî işlerde, şer'an yasaklanmış hususlarda kullanır. Bu esnada başarılı, hayır sahibi, akıllı bir kimse bu kişiye arkadaş olur, onun hâlini anlar ve yanlışlarını görmesini sağlarsa kul, aklını başına alır ve doğru yolu bulmaya çalışır. Bu akli miskîn kişi, kendisine gösterilen bu işareti müjde bilir ve en kısa zamanda Rahmân'a teslim olur.<sup>96</sup>

Kul, kötü huylarını düzeltmeye meyli olmaz ve ani zevklerle güzel ömrünü iblîse kullukla geçirmek isteyebilir. Sivâsî'ye göre işte bu kişinin hâli adâlet sahibi şâhitlerle sâbit ve zâhir olursa gevşeklik ve ihmâl göstermeksizin o yanlışta olan kulu, iblîsin elinden kurtarıp geri sahibine teslim etmelidir. Ehliyetsiz insanların elinde daha kötü netice vereceği de bellidir. Ancak ulemânın terbiyesi ve sâlih insanların sohbeti sayesinde açıktır ki nice çorak yerlerden şeker ve nice gülistândan gül-i ter derilmiştir. O zavallı kimse, nasihati dinlenen yüce gönüllü bir pîrin hizmetine götürülmelidir. Pîr "Onunla yumuşak bir dille konuşun" (Tâhâ, 20/44) âyetinin hükmü gereği onunla yumuşak bir dille konuşur. Önce dünyanın kötülüklerini ve âlem-i ulvînin bâkî oluşunu anlatır. Hevâyâ tâbî olmanın hüsrânla sonuçlanacağını, tâat-i Hak'ta olmanın ise satın alınmaz bir değer olduğunu hatırlatır. Eğer bununla akli başına gelmezse bir mürşid-i kâmile götürmek gerekir.<sup>97</sup>

Tasavvufta bir mürşidin rehberliği olmaksızın seyr u sülûkta mesafe kaydetmek imkânsız görülmüş ve bu manada Bâyezid-i Bistâmî "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır"<sup>98</sup> demiştir. Ebû Ali ed-Dekkâk "Kendiliğinden biten bir ağaç yapraklanır, ama meyve vermez."; Kuşeyrî ise "Her müridin bir şeyhden edep öğrenmesi lazım gelir. Üstadı bulunmayan ebediyen felâh bulmaz." demiştir.<sup>99</sup> İbn Haldun'a göre verâ ile hâsıl olan takvâ mücâdelesinde şeyhe uyma zarurî değildir. Bu konuda Allah'ın hükümlerini ve sınırlarını bilmek yeterlidir. Peygamberlerin ve Kur'ân ahlâkıyla ahlaklanmak demek

95 Burada Kur'ân'da İsrâiloğullarına sunulan "Kudret helvası ve bıldırcın eti" nimetlerinin geçtiği ayetlere (Âraf, 7/160; el-Bakara, 2/57; Tâhâ, 20/80) işaret edilmiştir.

96 Sivâsî, *Emr-i İllâhî*, vr. 24a-24b.

97 Sivâsî, *Emr-i İllâhî*, vr. 25a-26a.

98 Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 1999, s. 61; Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif: Tasavvufun Esasları*, haz.: H. Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz, Erkam yay., İstanbul 1989, s. 123.

99 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 61.

olan istikâmet mücâhededinde şeyhe ihtiyaç duyulur, ancak zaruret değildir. Yani takvâ ve istikâmet mücâhededinde şeyh şart olmamakla beraber şeyhin mevcudiyeti daha mükemmel bir öğrenme sağlar. Keşf ve müşâhede mücadelesinde ise şeyh farz ve zarûret derecesindedir. Şeyh olmadan bu gayeye erişmek imkânsızdır.<sup>100</sup> Sivâsî'ye göre sâlik, ancak şeyhinin terbiyesiyle nefsin mertebelerini aşarak ilerleme kaydedebilir. Onun bu husustaki görüşleri şöyledir:

Nefs-i emmâre mertebesinde olan kul, kâmil bir şeyhin gözetiminde takvâ esasıyla sıkı bir tarîkat terbiyesine tâbî tutulmalı, namaz ve oruçla günlerini geçirmesi sağlanmalıdır. Çilehâne'de hapis edilip "Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur" (Muhammed, 47/19) hükmünce tevhd zikriyle kul, kalbini pisliklerden temizlemelidir. Böylece emmâre mertebesinde olan nefis ilerleme kaydederek mutmainne mertebesine erişsin. Yüce Allah'ın "Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de" (Yûnus, 10/62) diyerek övdüğü zümreye dâhil olsun. Eğer bu yola teslim olmaz ve kötülüğe yönlendiren kimselerin sohbetinden, meclislerine gitmekten vazgeçmezse Hazret-i Kâhâr-ı Mutlak'ın "Allah onların kalplerini mühürledi" (el-Bakara, 2/7) hızlânına mazhar olur ve "De ki: "Küfrünle az bir süre yaşayıp geçin! Şüphesiz sen cehennemliklersindir" (Zümer, 39/8) hüsrânını karargâh edindir. Kulun bu durumunu ve gereğini yazıp dergâh-ı muallâma bildiresin. Bundan sonra emr-i şerîf-i vâcibü'l-ittibâim her ne şekilde olursa fermân-ı âlî şânım yerine getiresin,<sup>101</sup> diyerek risâlenin birinci bölümü biter.

Sivâsî, risâlenin ikinci kısmı *Hüccet-i İllâhî* bölümünü, şer'î mahkemelerde düzenlenen hukukî belge olan hüccet formatına uygun olarak yazar. Hüccet, sözlükte "delil, burhan, senet" anlamına gelmekte, ıstılah olarak "bir davanın sıhhatine delâlet eden şey" demektir. Osmanlıda bu terim daha çok, kadı huzurunda taraflardan birinin ikrarını, diğersinin bu ikrarı tasdikini içeren belgeler için kullanılmıştır.<sup>102</sup>

Bu bölüm hüccet yazma geleneğine uygun olarak "Sebeb-i tahrîr-i kitâb-ı şer'î ve mûcib-i tastîr-i hitâb-i mer'î oldur ki" ifadesiyle başlar. Yani şer'î kitabın yazılma sebebinin, vücûd şehrinin beyi "İnâyetullâh" ın, dalâlet-

100 İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 1998, ss. 174-177.

101 Sivâsî, *Emr-i İllâhî*, vr. 26a-26b.

102 Hüccet hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Oğuz-Ahmet Akgündüz, "Hüccet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. XVIII, ss. 446-450.

âbâd subaşı olan iblîs-i telbîsin “nefs-i emmâre” mertebesinde olan bir kulu ve onun “akıl” isimli kethüdâsını bin bir türlü sapkınlıkla ayarttığını ve ömür sermayesini “hevâ ve heves” uğrunda zâyî ettiğini bildiren şikâyeti<sup>103</sup> olduğunu belirtir. Hücetin başlangıç kısmı ve tarafların tanıtıktan sonra asıl bölüm olan meselenin takdimine geçer.

Bu şikâyetin görüşülmesi için iblîse, emmâre mertebesine olan kulu yüz hile ve efsunla zorla saptırdığı sorulur. O da cevap olarak “Ben ayartmadım. Lâkin bu kulu kendi hevâsında serserî gezerken buldum, tasarruf ettim ve ‘O hâlde, sen vakti bilinen güne (kıyamete) kadar mühlet verilenlerdensen’ (Hicr, 15/37-38) tuğrâsıyla mühürlü elimde dâimî belge vardır.” der. Ayrıca “Kadîm Kelâm’ında Yüce Allah: ‘Onlardan gücünün yettiğinin ayağını çağırınla kaydır. Atlıların ve yayalarınla onların üzerine yürü. Onların mallarına ve evlatlarına ortak ol. Onlara vaadlerde bulun’ (İsrâ, 17/64) diye bu kuluna hitâb etti.” âyetiyle davranışını delillendirir. Bu söz üzerine Sivâsî, “âyetlerin saptırma konusunda sana delil olmasını istesen de ‘Allah kesinlikle hayâsızlığı ve kötülüğü emretmez.’<sup>104</sup> Kur’ân’ın bu âyetleri, tehdit anlamındadır, emir değildir. Allah’ın sana tehdit olarak buyurduğunu firâset ve ilim sahibi olan kişi ‘emir’ olarak anlar mı? Ancak şakîlikte, alçaklıkta son noktaya geldiğin için Hazret-i Kur’ân’ı kendi hassas görüşünle (!) tefsir ediyor, küfrün üzre küfür hâsıl ediyorsun.”<sup>105</sup> diye cevap verir. Bu bölümde Sivâsî, âyetlerin nefsanî arzularla yorumlanmasının yanlışlığı hususunu önemle vurgular.

Sivâsî, risâleye kulun pişmanlık duyması durumunda nasıl bir muamele gösterilmesi gerektiği hususundaki şu emirleriyle son verir: “Bu durumda pişmanlık duyar, tevbe ederlerse şehâdetlerini kabul edin ve ‘emmâre’ isimli kulu, iblîsin elinden alıp geri sâhibine teslîm edin. Padişah emrine uygun olarak adı geçen kulu, nasihati tesirli bir azîzin hizmetine verin. Öğüdü dinler, şeytana kulluğu Rahmân’a hürriyete tebdîl ettiğini müşâhede ederseniz ‘mürşid’ hizmetinde, halvethânedede riyâzetle çileler çekip *Usûl-i Esmâ* isimli kitaptan ilm-i ledünnî dersini tamamlasın. Mesele bu minvâl üzre yürütülsün ve nefs-i emmâre mertebesinde olanlar Allah’ın rahmet tecellisine mazhar olmaktan asla ümitsiz olmasınlar, kutsî râihaları koklamaya her zaman tâlip ve râğib olsunlar.”<sup>106</sup>

103 Sivâsî, *Emr-i İllâhî*, vr. 26b.

104 Burada, metin tam olmamakla birlikte Âraf 7/28. âyete atıf yapılmıştır.

105 Sivâsî, *Emr-i İllâhî*, vr. 27a-27b.

106 Sivâsî, *Emr-i İllâhî*, vr. 28a.

Halvetiyye tarikatı, nefis terbiyesinin temel esas kabul edildiği tarikatlardan biridir.<sup>107</sup> Bu tarikatte seyr u sülûk, yedir tavır (atvâr-ı seb'a) adı verilen nefsin yedi mertebesi (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziye, kâmîle) için tayin edilen yedi ilâhî isim (kelime-i tevhid, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kakhâr) zikredilerek yapılır. Buradaki "atvâr" (tavırlar) ifadesi Kur'ân-ı Kerîm'de "O, sizi evrelerden (atvâr) geçirmek suretiyle yaratmıştır" mealindeki Nuh Suresi'nin 17. ayetinde geçmektedir. Bu tavırların yedi tane oluşuna da dikkat çekilmiştir. Halvetî şeyhler, sâlikin seyr u sülûkta nefis mertebeleri ile ilgili ihtiyaç duyduğu hususları açıklamak üzere Atvâr-ı Seb'a adıyla pek çok eser yazmışlardır.<sup>108</sup> Şemseddîn-i Sivâsî de Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunu tesis etmiş "Esmâ-i seb'a" ya Kâdir, Kavî, Cebbâr, Mâlik ve Vedûd isimlerini ekleyerek yedi ilahî ismi on ikiye çıkarmıştır.<sup>109</sup>

## Sonuç

Şemseddîn-i Sivâsî'nin "*Emr-i İlahî ve Hüccet-i İlahî*" isimli risâlesi Osmanlı belgesi ferman, hüccet tarzında yazılmış, küçük ama üslup açısından oldukça özgündür. Risâlenin "*Emr-i İlahî*" kısmı ilâhî emirleri anlatan ve uygulanmasını emreden bir fermandır. Nasıl ki padişah fermanı, emrin yerine getirilmesi için yazılıyorsa Sivâsî de ilâhî emirlerin muradının gerçekleşmesi için bu risâleyi kaleme almıştır. Risâlenin "*Hüccet-i İlahî*" kısmı hüccet tarzında yazılmıştır. Dalâlet-âbâd subaşı olan iblîsin "nefs-i emmâre" mertebesinde olan bir kulu ayartması sebebiyle yapılan şikâyet üzerine mahkeme kurulmuş ve mesele görüşülerek karara bağlanmıştır.

Risâlede yer alan görüşler, İslâmî geleneğe uygun olarak âyet ve hadislerle delillendirilerek sunulmuş, ilâhî emirlerin nefsanî arzulara uyularak yanlış yorumlanmasına şiddetle karşı çıkmış ve âyetlerin maksadının doğru anlaşılması hususunda önemle durulmuştur. Konular sunulurken atasözleri ve deyimler sıkça kullanılmış, sembolik ifadelerle anlatım süslenmiş ve dönemin ilmî üslubundan ödün verilmemiştir.

107 Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 393-395.

108 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Recep Sivâsî, *Esmâü'l-Usûl*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, no: 1836, vr. 101b-110b; Sofyalı, 7 *Makam 7 Nefis*; Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de 'Atvâr-ı Seb'a' Yazma Geleneği ve Sofyalı Balı'nın Atvâr-ı Seb'a Risalesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2006, sayı: 18, ss. 43-63; Fatih, Çınar, "Receb-i Sivasî ve 'Risâle fî Usûli'l-Halvetiyye' Adlı Eseri", *Sûfi Araştırmaları*, 2012, c. III, sayı: 6, ss. 81-100.

109 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, s. 479.

Şemseddîn-i Sivâsî bu küçük ama özlü risâlesinde: insanın hayatı boyunca yaşayabileceği şeyleri, hayat mücadelesinde karşılaşılabileceği engelleri, yanlış insanlarla yapacağı yoldaşlıkların bedelini, düşeceği çukurları ve bunlardan kurtulmanın yollarını, insan için kurtuluşa her zaman yol olduğunu, nasihat ehli bir mürid-i kâmilin hizmetinde insanın, şeytana kulluğu rahmânın hürriyetine tebdil etme imkânı bulacağını anlatmaktadır. Bu bağlamda o, nefis-i emmâre mertebesinde olanların Allah'ın rahmet tecellisine mazhar olma derecelerine erişmekten asla ümitsiz olmamalarını, ilâhî emirlerin maksadını doğru anlamalarını, kutsî râihaları koklamaya her zaman tâlip ve râğib olmalarını vurgulamaktadır.

### Kaynakça

- Abdülbâki Gölpınarlı, "Şemseddin Sivâsî", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1970, c. XI, ss. 422-423.
- Abdülkâhir Sühreverdî, *Dervişliğin Âdâbı*, haz.: Hamide Ulupınar, Gelenek yay., İstanbul 2010.
- Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 1999.
- Betül Güner, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan yay., İstanbul 2016.
- Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yay., Ankara 1997.
- Birgül Tokar, Şemseddin-i Sivâsî'nin Mir'âtü'l-Ahlâk İsimli Mesnevisinin Tenkidli Metni ve İncelenmesi, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003.
- Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2000.
- Cengiz Gündoğdu, "Türk Tasavvuf Kültüründe Bir Şeyhler Ailesi: Şemsî-Sivâsiler", *Türkler*, Ankara 2002, sayı: 11, ss. 128-140.
- Ebü Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâü ulûmî'd-dîn*, Darü'l-Erkam, Beyrut 1998.
- Fatih Çınar, "Receb-i Sivasi ve 'Risâle fi Usûli'l-Halvetiyye' Adlı Eseri", *Sûfi Araştırmaları*, 2012, sayı: 3, ss. 81-100.
- Fikret Mutlu, *Şemseddin Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2005.
- Hasan Aksoy, *Şemseddin Sivasi, Hayatı, Eserleri ve Mevlidi: Tenkitli Metin*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1983.
- "Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2005, sayı: 2, ss. 1-43.
- "Şemseddin Sivâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. XXXVIII.
- Hasan Yüksel, "Sivas'ta Bir şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı ve Vakıflar Üzerine Bir Deneme", *Revak*, Sivas 1990, ss. 38-53.
- Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, nşr.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi yay., İstanbul 2015, c. III.
- İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 1998.
- İsmail Ankarâvî, *Minhâcu'l-Fukara: Fakirlerin Yolu*, haz.: Saadettin Ekici, İnsan yay., İstanbul 2005.
- İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, haz.: Ahmed el-Kalâs, Beyrut 1399/1979, c. I.

- Mahmut İnat, "Şeyh Şemseddin-i Sivâsî'nin *Emr-i İllâhî* ve *Hücçet-i İllâhî* İsimli Eseri", *Şemseddin Sivâsî Sempozyum Bildirileri*, edit.: Ahmet Dağüstü, Sivas 2015, ss. 303-311.
- M. Kazım Arıcan, "Şemseddin Ahmet es-Sivâsî'nin Ahlâk Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran 2008, sayı: 1, ss. 121-146.
- M. Orhan Soysal, *Eski Türk Edebiyatı Metinleri*, Sevinç matbaası, Ankara 1978.
- Muhammed Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânu vesâilî'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, no: 431.
- Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, sayı: 39, ss. 535-563.
- Mustafa Nazmi, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat – Halvetilik Örneği - Mustafa Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-İhvânî, haz.: Osman Türer, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Mustafa Oğuz-Ahmet Akgündüz, "Hücçet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. XVIII, ss. 446-450.
- Mustafa Toker, "Şemseddin Sivâsî'nin Menâsikü'l-Huccâc veya Umdetü'l-Huccâc Adlı Eseri", *Turkish Studies*, Winter 2009, sayı: 4, ss. 961-975.
- Mübâhat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1998.
- "Ferman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. XII.
- Nathalie Clayer, "Shamsiyya", *The Encyclopadia of Islam*, Leiden 1995, c. IX, ss. 299-300.
- Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de 'Atvâr-ı Seb'â' Yazma Geleneği ve Sofyalı Balî'nin Atvâr-ı Seb'â Risalesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2006, sayı: 18, ss. 43-63.
- Recep Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ fî Menâkibi's-Şeyh Şemseddin Ebi's-Senâ (Hidâyet Yıldızı)*, haz.: M. Fatih Güneren, İstanbul.
- *Esmâü'l-usûl*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, no: 1836.
- Rüya Kılıç, "Sivas'tan İstanbul'a Bir Tarikat Portresi: Şemsîyye ve Sivâsîyye", *Türkler*, Ankara 2002, sayı: 11, ss. 120-127.
- Sâdık Ebû Rîdvân M Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye (Halvetiyye)*, İstanbul 1338-1341.
- Sofyalı Bâlî Efendi, *7 Makam 7 Nefis Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, Hayyikitap yay., İstanbul 2011.
- Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XV.
- Şemseddin Sivâsî, *Mir'âtü'l-ahlâk*, Süleymaniye Ktp., Halid Efendi İlavesi, no: 17.
- *Emr-i İllâhî*, Ankara Milli Ktp., no: 849/2.
- *Emr-i İllâhî*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur Koleksiyonu, no: 1040/6.
- *Hücçet-i İllâhî*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur Koleksiyonu, no: 1001/4.
- *Risâle fî Beyâni't-Tasavvuf*, Çorum Hasan Paşa Ktp., no: 1547/4.
- *Hücçet-i İllâhî*, Ankara Milli Ktp., no: 4455/1.
- *Şemseddin Sivâsî Külliyyâtı*, Sivas Belediyesi yay., Sivas 2015.
- Şihâbüddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif: Tasavvufun Esasları*, haz.: H. Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz, Erkam yay., İstanbul 1989.
- Taberânî, *Mu'cemü's-Sağîr Tercüme ve Şerhi*, haz.: İsmail Mutlu, Mutlu Yay., İstanbul 1997.





## SELÇUKLU İKTİDAR MÜCADELESİ EKSENİNDE REY ŞEHİRİ

Nurullah YAZAR\*

### Özet:

Büyük Selçuklular'ın yeni bir güç olarak varlığını hissettirdiği XI. yüzyıl, Horasan ve Cibâl bölgesinde hüküm süren devletler için önemli gelişmelere sahne olmuştur. Yaşanan siyasî olaylar bölgedeki güç dengelerinin sürekli değişmesine sebebiyet vermiştir. Değişen dengelerden en çok etkilenenler ise devrin siyasî, iktisadî ve coğrafi öneme sahip şehirleridir. Selçuklular, Gaznelilere karşı elde ettikleri Dandanakan zaferinin ardından hızlı bir fütuhât harekâtına girişti. Selçuklular'ın hedefinde kendilerine karşı koyamayacak zayıf hanedanların yönetimindeki zengin orta ve batı İran şehirleri vardı. Bu şehirlerden bir tanesi de, Orta Asya'yı Anadolu'ya bağlayan ipek yolu üzerinde olan ve Mâzenderân bölgesinden gelen birçok yolun kesişme noktasında yer alan Rey'dir. Selçuklu öncesi dönemde Bağdat'tan sonra devrin en önemli şehri kabul edilen Rey, Büyük Selçuklu tarihinin dört başkentinden biri ve kuruluş döneminin en önemli şehirlerindedir. Biz de bu çalışmamızda Büyük Selçuklu Döneminde Rey'de yaşanan olayların arkasında yatan siyasî, dinî/ mezhebî ve iktisadî gerekçeleri ana kaynaklar ışığında incelemeye çalışacağız.

**Anahtar kelimeler:** Büyük Selçuklular, Rey, payitaht, Tuğrul Bey, İbrahim Yinal.

### Rayy in the Axis of Seljuk Power Struggle.

#### Abstract:

There have been important developments for the states which prevailing throughout the Khorasan and Jibal in the XI. century which Great Seljuk taken place in the scene of history. Political events gave rise to constant changes in the balance of power in the region. The most affected places by the changing balance are the cities which have political, economic and geographical significance. After they gained a victory against the Ghaznavids in Dandanakan, Seljuks embarked on a rapid conquest of operation. Great Seljuks targeted rich central and western Iranian cities which ruled by weak dynasties to resist them. This is also one of the cities is Rayy which on the Silk Road connecting of Central Asia to Anatolia and located at the intersection of several roads from the Mâzenderân region. Rayy, which considered the most important city after Baghdad before the Seljuk period, is one of the most important cities of the early Great Seljuk history and one of the four capital cities. In this study, will be discussed political, religious/sectarian and economic reasons behind the incidents in Rayy during the Seljuk period, in the light of main sources.

**Key Words:** Great Seljuks, Rayy, capital, Tuğrul Beg, İbrahim Yinal.

\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## Giriş

Oğuz Yabgusu ile yaşadığı anlaşmazlıklar sebebiyle Oğuz Yabgu Devleti'nden ayrılan Selçuk Bey (ö. 397/1007 [?]), Oğuz yabgusunun kışlık merkezi Cend şehrine göç etmek zorunda kalmıştı. Selçuk Bey, Cend'e geldiğinde Maverâünnehir'deki siyasal durum içerisinden çıkılmaz bir yöne doğru gitmekteydi. Sâmânîler (819-1005)'in yıkılması ve Karahanlılar (840-1212)'in istikrarsız yapısının ortaya çıkardığı kaos ortamından zarar gören bölge halkının Gazneli Mahmud (998-1030)'tan, bir anlamda, medet umarak onu bölgeye davet etmeleri Maverâünnehir'deki siyasî ortamın iyice içerisinden çıkılmaz bir hal almasına sebep oldu. Bütün bu sorunlara ilaveten bir de Selçuklular'ın bölgeye gelmesi yeni problemlere kapı araladı.

Selçuklular'ın, Karahanlılar ve Harizmşahlar (1097-1231)'in hâkimiyeti altındaki Mâverâünnehir'de tutunma çabaları bölgedeki müttefikleri Harizm hâkimi Harun'un Gazneliler (963-1186) tarafından tertip edilen bir suikast sonucunda öldürülmesi, ardından da Buhara hâkimi Ali Tegin'in vefatıyla çok zorlaşmıştı. Bunun üzerine Selçuklular geleceklere dair önemli bir karar alıp Gazneliler'in yönetimindeki Horasan'a geçtiler. 426/1035 yılında gerçekleşen bu geçişin ardından Gaznelilerle yaptıkları küçük çaplı mücadeleler Selçuklular'a Nesa, Ferâve ve Dihistan şehirlerinin yönetimini sağladı.<sup>1</sup>

Elde edilen yerler, daha büyük başarılar peşinde olan başta Tuğrul ve Çağrı kardeşler olmak üzere hanedanı tatmin etmemişti. Bir süre sonra Selçuklular, hâkim oldukları coğrafyanın kendilerine dar geldiği söylemi ile Merv ile birlikte Bâverd ve Serahs'ı Gazneli Mesud'dan istediler. İsteklerinin yerine getirilmesi karşılığında da, Horasan'da bozulan asayiş tekrar tesis etmeyi vaat ettiler.<sup>2</sup> Çevresindekilerin uyarı ve önerilerini pek de ciddiye

- 1 İki taraf arasında Nesâ yakınlarında 19 Şaban 426/29 Haziran 1035 tarihinde gerçekleşen savaş Selçukluların galibiyeti ile neticelendi. Kazanılan zaferin ardından Selçuklular ile Gaznelilere arasında varılan anlaşma gereğince Nesâ, Ferâve ve Dihistan, Selçuklulara bırakıldı. İlaveten siyasî varlığın sembolü olarak Selçuklu liderlerine hil'at, menşur ve sancak gönderildi. Selçuklu liderleri elde ettikleri başarının ardından hâkimiyet bölgelerinin taksimini kararlaştırdılar. Buna göre, Dihistan Çağrı Bey'in, Ferâve Musa Yabgu'nun, Nesâ'da Tuğrul Bey'in oldu. Bk. Hüseyinî, Sadre'd-Din Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır, *Ahbârü'l-Devleti's-Selçukkiyye*, çev.: Necati Lugal, T.T.K. Basımevi, Ankara 1999, s. 3-4; İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1966, c. IX, s. 478, *İslam Tarihi*, çev.: Abdülkerim Özeydin, Bahar Yayınları, İstanbul 1987, çev.: c. IX, s. 365; Osman G. Özgüdenli, *Selçuklular I. Cilt: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 69-70. Paylaşımın tahlili için Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, I. Cilt: Kuruluş Devri*, 4. bsk., T.K.K., Ankara 2011, ss. 226-228.
- 2 Beyhakî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin, *Tarih-i Beyhakî*, nşr.: Saîd Nefîsî, I-III, Tahran

almadığı anlaşılan Sultan Mesud, önce Gazne'ye döndü. Ardından da, Hindistan üzerine sefere çıktı. Bu süreçte Selçuklular, Horasan'daki yağma faaliyetlerine hız vermişlerdi. Talkan, Faryab ve Belh gibi şehirler Selçuklu akınlarına maruz kaldılar. Ayrıca Rey muhasara edildi ve bereketli Merv bölgesinin bir kısmı Selçuklu hâkimiyetine geçti.<sup>3</sup> Selçuklular'ın Horasan'a girmesiyle yeni bir boyut kazanan Selçuklu-Gazneli mücadelesinde 25 Şaban 429/1 Haziran 1038 tarihinde Serahs civarında cereyan eden savaş önemli bir kırılma noktasıdır. Çağrı Bey'in üstün başarısıyla Selçuklular lehine sonuçlanan mücadele<sup>4</sup> hanedan adına yeni bir başlangıcın ilk adımı oldu. Savaşın ardından Horasan Bölgesi'nin büyük bir kısmı Selçuklu hâkimiyetine girdi. Bunun üzerine Selçuklular, Abbasî halifesi Kaimbiemrillah (422-467/1031-1075)'ya yaşanan süreci özetleyen bir mektup yazarak halifeden tanınma talebinde bulundular.<sup>5</sup>

Selçuklu-Gazneli mücadelesinde uzunca bir süre iki taraf için de net bir üstünlükten bahsetmek mümkün görünmektedir. Güç mücadelesinin Selçuklular lehine net bir şekilde sonuçlanması Dandanakan Savaşı ile olmuştur. 6 Ramazan 431/21 Mayıs 1040 tarihinde başlayan ve üç gün süren bu savaşın ardından Gazneliler varlıklarını sürdürmeyi devam ettirseler de bir daha eski parlak günlerine dönemediler. Selçuklular ise Horasan'ın tek gücü olma yolunda önemli bir rakibi mağlup etmenin verdiği özgüven ile hızlı bir yükseliş sürecine girdiler.

### Rey Şehrinin Selçuklu Hâkimiyetine Girmesi

Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşunun ardından Tuğrul Bey yönetimindeki Selçuklular fetih yönü olarak, siyasî birlikten yoksun mahallî hânedanların hâkimiyetindeki zengin ve mamur şehirlerin bulunduğu batı ve orta İran'ı belirlemişlerdi. Büyük Selçuklular'ın batıya ilerleyişini gerçekleştiren en önemli şahsiyet Tuğrul ve Çağrı Beylerin anne bir kardeşi İbrahim Yınal'dı.<sup>6</sup>

1326hş, ss. 612-613; Özgüdenli, age, s. 71-72. Türkçesi için bk. Köymen, c. I, ss. 233-232.

3 S. G. Agacanov, *Selçuklular*, Rusça'dan çev.: Ekber N. Necef / Ahmet R. Annaberdiyev, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2006, s. 87.

4 Beyhakî, age, ss. 660-661; Özgüdenli, age, s. 73-74.

5 Reşidüddin, Fazlullah, *Cami'ut-Tevarih*, yay. Ahmed Ateş, T. T. K. Basımevi, Ankara, 1960, s. 18-19, çev.: Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011, s. 92-93.

6 İbrahim Yınal, Yusuf Yınal'ın oğlu; Tuğrul ve Çağrı Beylerin de anne bir üvey kardeşidir. Zira anneleri Yusuf Yınal'dan önce Selçuk Bey'in genç yaşta ölen oğlu Mikail ile evliydi. Babası Yusuf Yınal'ın 421/1030 yılında Gazneliler tarafından öldürülmesinden sonra ona bağlı Yınalların yönetimi İbrahim Yınal'a geçmişti. O da kazandığı zaferlerle Tuğrul Bey'in en önemli komutanlarından birisi olmuştu. Öyle ki, Musa Yabgu'nun oğlu Hasan; Pasin ve Ezurum yörelerine yaptığı akınlar sırasında Zap Suyu kenarında yapılan savaşta Bizans

İbrahim Yınal komutasındaki Selçuklu ordusu 434/1042 yılında Rey şehrini Selçuklu topraklarına kattı.<sup>7</sup> Kaynaklarda Rey şehrinin Selçuklu hâkimiyetine geçişine dair detaylı bir anlatıma yer verilmemesi<sup>8</sup> şehrin Selçuklu kuvvetlerine karşı direnç gösteremediğini ve Selçukluların şehre zorlanmadan hâkim olduğunu düşündürmektedir. Selçuklu öncesinde şehrin Türkmenler tarafından yağmalanması ve yaşanan birtakım iç çatışmalar şehrin savunma direncini düşürmüş olması muhtemeldir. Buna ilaveten 429/1038 yılından itibaren Selçukluların Gaznelilere karşı elde ettiği zaferler ve Rey'den önce dönemin birçok önemli şehrini ele geçirmeleri sonucu oluşan Selçuklu imajı<sup>9</sup>, şehir halkının Selçuklulara direnmenin onlara zarardan başka bir şey getirmeyeceğini düşünmelerine yol açmış olabilir.

Selçuklu ordusu için Rey şehrini bir harekât merkezi gibi kullanan İbrahim Yınal, çok kısa bir zaman zarfında Burûcird, Hemedân, Kazvîn ve Zencân gibi Cibâl bölgesinin mamur ve önde gelen şehirlerini Selçuklu topraklarına dâhil etti.<sup>10</sup> Şehrin Selçuklu hâkimiyetine girmesinin ardından buraya gelen Tuğrul Bey, devletin idarî merkezini Nişabur'dan Rey'e taşıyarak harabe halinde olan şehrin imar edilmesini istedi.<sup>11</sup> Önceleri 100.000 kişinin üzerinde bir nüfusa sahip olan Rey, Tuğrul Bey'in şehre geldiği dönemde yalnızca 3.000 kişiye ev sahipliği yapıyordu.<sup>12</sup>

valisi Aaron ve Gürcistan'ın Bizans valisi Kekavmenos tarafından pusuya düşürülüp şehit edilmişti. Bu duruma çok üzülen Tuğrul Bey, o sırada Azerbaycan Genel Valiliği yapan İbrahim Yınal'ı, Arslan Yabgu'nun oğlu Kutalmış ile birlikte 440/1048-1049 yılında Anadolu'da fetihler yapmak ve Şehzade Hasan'ın intikamını almak için görevlendirmişti. İbrahim Yınal bu sefer sırasında kazandığı zaferlerle Irak-ı Acem, el-Cezîre ve Azerbaycan'ın en kudretli siması haline gelmişti. Bk. İbnü'l-Esîr, IX, 546, çev.: IX, 415.

7 İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Tevârihi'l- Mülûk ve'l-Ümem*, Dâiretü'l-Maarifü'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1359h., c. VIII, s. 114, çev.: Ali Sevim, T.T.K., Ankara, 2014, s. 8; Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Rahatu's-Sudûr ve Ayetü's-Surur*, edit. Muhammed İkbâl, Leyden, 1921, s. 104, çev.: Ahmed Ateş, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1957, c. I, s. 103; Özgüdenli, s. 93.

8 Esasen birçok şehrin Selçuklular tarafından nasıl kontrol altına alındığını kaynaklarda ayrıntılı bir şekilde yer alıyor. Özellikle uzayan kuşatmalar, şehre girildikten sonra yaşanan yağma hareketleri, yeni hâkimlere karşı gösterilen tepkiler kaynaklarda yaşanan sürece dair aktarılan bilgiler arasındadır. Örnek olarak Nişabur için Beyhakî (age, ss. 670-672)'ye, İsfahan için İbnü'l-Esîr (age, c. IX, ss. 562-563)'e bakılabilir.

9 İbrahim Yınal komutasındaki Selçuklu ordusu Nişabur önlerine geldiklerinde Hacib Subaşı yönetimindeki Gazneli ordusunun dahi mağlup edemediği bu grup olarak görülüyorlardı. Bk. Beyhakî, age, ss. 670-671.

10 İbnü'l-Esîr, age, c. IX, ss. 528-529, çev.: c. IX, ss. 402-403; Özgüdenli, age, s. 93.

11 Reşidüddin, age, s. 20, çev.: 95; Agacanova, age, s. 111; Özgüdenli, age, s. 93.

12 Mehmet Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976, s. 120.

## Rey'in Başkentliği

Kaynaklarımızda Rey'in ne zamana kadar Büyük Selçuklu Devleti'ne başkentlik yaptığı hakkında farklı rivayetler vardır. Birinci rivayete göre Tuğrul Bey, yaklaşık bir sene süren kuşatmanın ardından<sup>13</sup>, Muharrem 443/Mayıs 1051 tarihinde teslim aldığı İsfahan'ı<sup>14</sup> çok beğenerek başkent yapmış ve Rey'de bulunan mal, silah ve zahirelerini buraya nakletmiştir.<sup>15</sup> İkinci görüşe göre ise, payitahtın İsfahan'a nakli, Melikşah döneminde gerçekleşmiştir.<sup>16</sup> Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah dönemlerinde yaşanan ve ayrıntılarını yeri geldiğinde bağlamı çerçevesinde vereceğimiz bir takım siyasî olaylara bakmanın, bu konuda doğru bir yargıya varmamızı kolaylaştıracağı kanaatindeyiz.

Tuğrul Bey'in İsfahan hâkimiyetinden sonraki saltanatına baktığımızda, 446/1054-1055 yılında çıktığı Azerbaycan seferini tamamlamasının ardından Rey'e döndüğünü görmekteyiz.<sup>17</sup> Ayrıca 450/1058-1059 yılında kardeşi İbrahim Yinal, taht iddiasında bulunduğu kendisinde kardeşiyle savaşacak gücü görmeyen Sultan, ikameti için en güvenli yer olarak Rey'i tercih etmiştir.<sup>18</sup> Tuğrul Bey, aynı yıl Safer/Mart-Nisan ayında Bağdat'a geldiğinde, burada bulunan Büveyhîler'in son hükümdarı Melikü'r-Rahim'i yakalayarak hapsedilmek üzere Rey'e göndermiştir.<sup>19</sup> Sultan Tuğrul Bey'in

13 Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihi'l-İslâm ve Vefyâtü'l-Meşâhirve'l-Avlâm*, tahk.: Ömer Abdüsselam Tedmurî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1993, c. XXX, s. 8.

14 Azîmî, *Azîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler (430-538/1038/39-1143/44)*, Metin, Çeviri, Notlar ve Açıklamalar ile haz.: Ali Sevim, T.T.K. Yayınları, Ankara 2006, s. 13; İbnü'l-Esîr, age, c. IX, ss. 562-563, çev.: c. IX, s. 427; Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali b. Muhammed, *Tarihu Ebu'l-Fida: el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, Darü't-Tibaati'l-Amire, 1286, c. II, s. 178; İbnü'l-İbrî, Ebu'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna, *Târihi Muhtasarü'd-Düvel*, tahk.: Entün Sâlihânî, Daru'ş-Şark, Beyrut 1992, s. 184.

15 İbnü'l-Cevzî, age, c. VIII, s. 233, çev.: s. 85; İbnü'l-Esîr, age, c. IX, s. 563, çev.: c. IX, s. 427; Zehebî, *Tarihu'l-islam*, XXX, 10; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, (748/1347), *el-İber fi haberi men gaber*, tahk.: Ebû Hacer Muhammed Zaglul. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 282.

16 Mu'izzi, Emîru'ş-Şuarâ Muhammed b. Abdülmelik Nîsâbüri, *Dîvân*, ed. Abbâs İkbâl, Kitâb-furûşi-i İslâmiyye, 1318hş., s. 571; Nîsâbüri, İmam Zahir'ed-Din, *Selçukname*, haz. Ebû Hamid Muhammed b. İbrahim, Tahran, 1332. s. 32; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zeman fi Tarihi'l-Âyan*, yay. Ali Sevim, T. T. K. Basımevi, Ankara, 1968, s. 210; Reşidüddin, age, s. 49; Kazvîni, Hamdullah b. Ebû Bekir b. Ahmed Hamdullah Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, Abdülhüseyin Nevâyî, Emîr Kebîr, Tahran, 1364hş., s. 439.

17 İbnü'l-Esîr, age, IX, 599, çev.: IX, 454-454.

18 İbnü'l-Esîr, age, IX, 645, çev.: IX, 488.

19 Hüseyinî, age, s. 13; Kazvîni, age, s. 425.

eşi Altuncan Hatun, Zilkade 452/Aralık 1060 tarihinde vücudunda su birikmesi sebebiyle<sup>20</sup> Zencan'da vefat etmiştir. Eşini kaybetmenin hüznünü derinden yaşayan Tuğrul Bey, Altuncan Hatun'un cesedini Rey'e getirmiş ve orada toprağa vermiştir.<sup>21</sup> Tuğrul Bey'in, Halife Kaim Biemrillah'ın kızı ile evlendikten sonra Rey'e dönmüş olması<sup>22</sup> Sultan'ın bu şehir ile olan sıkı bağının kanıtı niteliğindedir. Görüldüğü üzere İsfahan'ın ele geçirilmesi, Tuğrul Bey döneminde Rey'in siyasi öneminde bir değişikliğe yol açmamıştır.

Tuğrul Bey'in 8 Ramazan 455/4 Eylül 1063 tarihinde vefat ettiği<sup>23</sup> haberini Vezir Amidülmülk Kündürî, başkent Rey'den gelen bir ulaktan öğrenmiştir.<sup>24</sup> Ayrıca Sultan'ın vefatının ardından bazı hanedan üyeleri Selçuklu tahtına oturabilmek için harekete geçmiştir. Bunlar arasında yer alan Kirman Meliki Kara Arslan Kavurd Bey, İsfahan'a kadar ilerlemiş; ancak o, burada iken, kardeşi Alparslan'ın Rey'de tahta çıktığını ve devlet hazinesini ele geçirdiğini öğrenmiştir. Bunun üzerine kendisinde kardeşine karşı duracak gücü göremeyen Kavurd Bey, taht iddiasından vazgeçerek Kirman'a dönmüş ve Alparslan'a bağlılığını arz ederek hutbeyi onun adına okutmak durumunda kalmıştır.<sup>25</sup>

Alparslan dönemine baktığımızda da, Selçuklular ile Bizans kuvvetleri Malazgirt Ovası'nda karşılaştığında savaş öncesi Sultan Alparslan, Bizans İmparatoru Romanos Diogenes (Ezdûhânes)'e anlaşma teklif etmiştir. Bizans İmparatoru, Sultan'ın anlaşma teklifini alaylı bir şekilde "anlaşmayı Rey'de imzalarız" diyerek reddetmiştir.<sup>26</sup> Bu sözlerden, olayın geçtiği dönemde Rey'in Selçuklular'ın merkezi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

20 Sibt, age, s. 75, çev.: s. 88-89.

21 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 12, çev.: c. X, s. 31; Sibt, age, s. 75, çev.: s. 88-89.

22 İbnü'l-Cevzî, age, c. VIII, s. 234, çev.: s. 87; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 26, çev.: c. X, s. 41; Bundârî, El-Feth Ali b. Muhammed, *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Uhra: Irak ve Horasan Selçuklular Tarihi*, çev.: Kıvameddin Burslan, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, s. 24; Sibt, age, s. 102, çev.: s. 116.

23 İbnü'l-Cevzî, age, c. VIII, s. 234, çev.: s. 87; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 26, çev.: c. X, s. 41; Bundârî, age, s. 24; Sibt, age, s. 102, çev.: s. 116.

24 Sibt, age, s. 108, çev.: s. 125.

25 İbn Tağrıberdî, Cemâle'd-Din Ebu'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mü'lûk-i Mısır ve'l-Kâhire*, Dar'ul-Kütüb, Mısır, ts., c. V, s. 74; Sibt, age, s. 118, çev.: s. 136; Köymen, *Alparslan ve Zamani*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972, s. 85; Erdoğan Merçil, *Kirman Selçukluları*, TTK Basımevi, Ankara 1989, s. 22; Ali Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, T. T. K. Basımevi, Ankara 1995, s. 302.

26 İbnü'l-Cevzî, age, c. VIII, s. 261, çev.: s. 100; Hüseyinî, age, s. 34; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 65, çev.: X, 72; Bundârî, age, s. 39.

Sultan Alparslan, çıkmış olduğu Mâverâünnehir seferi sırasında Berzem Kalesi komutanı Yusuf el-Harizmî'nin suikast girişiminde ağır yaralanmış ve 10 Rebülevvel 465/24 Kasım 1072 günü vefat etmiştir.<sup>27</sup> Vefatının ardından kardeşi Kavurd Bey, Selçuklu tahtına oturabilmek için bir kez daha harekete geçmişti. Aynı şekilde Melikşah da babasının veliahdı olarak devletin yönetimini ele almak düşüncesindeydi. Her ikisinin de sultanlığını ilan etmek için Rey'e gitmeye kalkışması,<sup>28</sup> şehrin başkentliğini bu dönemde de sürdürdüğünü göstermektedir.

Melikşah'ın Selçuklu tahtına oturmasının ardından yaşanan siyasî olaylarda ise İsfahan şehrinin adı öne çıkmaktadır. Örneğin, Abbasî Halifesi Muktedî (467-487/1075-1094)'nin veziri Fahrüddeve, Sultan'ın kızını Halife'ye istemek için 474/1081-82 yılında İsfahan'a gelmiştir.<sup>29</sup> Ayrıca 478/1085 tarihinde Suriye'deki Şeyzer Kalesi'nin hâkimi<sup>30</sup> ve ertesi yıl Irak hâkimi Seyfuddeve Sadaka, Sultan'a olan bağlılıklarını İsfahan'da arz etmişlerdir.<sup>31</sup> Bunlara ilaveten, 482/1089-90 yılında Bizans elçisinin yıllık haracı İsfahan'a getirmiş olması<sup>32</sup>, aynı şekilde Gürcü kralı II. Georgi'nin Melikşah'a bağlılığını sunmak ve harac vermeyi kabulünü<sup>33</sup> beyan için İsfahan'a gelmesi de Melikşah döneminde İsfahan'ın Büyük Selçuklu Devleti içerisindeki değişen konumunu göstermesi açısından önemlidir.

Bu bilgilere göre, Tuğrul Bey ve Alparslan döneminde Büyük Selçuklu tarihinin siyasî olaylarında öne çıkan şehir Rey'dir. Buna mukabil, Melikşah'la birlikte İsfahan şehri siyasî hadiselerin ana mekânı haline gelmiştir. Sonuç olarak,

27 İbnü'l-Cevzî, age, c. VIII, ss. 276-277, çev.: s. 111; Râvendî, age, ss. 120-121, çev.: c. I, ss. 118-119; Hüseyinî, age, ss. 37-38; Bundârî, age, s. 48; Ahmed b. Mahmud, Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, haz. Erdoğan Merçil, Kervan Kitapçılık, İstanbul 1977, c. I, s. 112; Kafesoğlu, İbrahim, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1953, s. 50; Agacanova, age, s. 147; Cihan, Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklular Dönemi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2012, s. 56.

28 İbnü'l-Esîr, age, c. X, ss. 78-79, çev.: c. X, s. 82.

29 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 120, çev.: c. X, s. 115; Sibî, age, s. 210, çev.: s. 240-241.

30 İbn Münkiz, Ebu'l-Muzaffer Müeyyidüddeve Üsame b. Mürşid, *Kitabu'l-İ'tibar*, 584/1188, nşr. Philip Khuri Hitti, Princeton University Press, Princeton 1930, s. 49.

31 İbnü'l-Cevzî, age, c. IX, s. 28.

32 Hüseyinî, age, s. 45-44; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 171, çev.: c. X, s. 154; İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, (808/1405), *Divanu'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum min Zevî's-Sultani'l-Ekber*, tahk.: Halil Şehade, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1408/1988, c. V, s. 12.

33 N. N. Şengeliya, "XI-XIII. Yüzyıl Gürcü Tarihçilerine Göre Selçuklular", çev.: Mehmet Mürselov, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, c. XXII, S. 2, Aralık/2007, s. 233; İbrahim Kafesoğlu, *Melikşah Devri*, s. 115.

eldeki bilgilerden hareketle Rey'in Melikşah dönemine kadar Büyük Selçuklu Devleti'ne başkentlik yaptığı yargısının daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

### Tuğrul Bey Döneminde Rey

Tuğrul Bey'in Rey'deki ilk icraatı harabe halindeki yeni başkentinin imarıdır. İnşa edilen ilk yer, bir anlamda devletin dışa açılan penceresi konumundaki hükümet konağıdır. Büveyhîlerden kalan sarayın bulunduğu bölgede inşa edilen idare merkezinin yapımı sırasında altın ve mücevher takımları ve içerisinde çok miktarda para ve mücevher bulunan iki Çin küpü bulundu.<sup>34</sup> Tuğrul Bey, Rey şehrinden gönderdiği elçilerle orta ve batı İran'da hüküm süren hanedanların Selçuklu hâkimiyetini kabul etmelerini istedi.<sup>35</sup> Şehirde bir müddet kalan Tuğrul Bey, İsfahan'a gitmek üzere şehirden ayrıldı. Ancak yolda yönünü Hemedan'a çevirdi. Şehre hâkim olduktan sonra tekrar Rey'e döndü.<sup>36</sup> Selçukluların orta ve batı İran hâkimiyetinde kilit bir rol üstlenen Rey, devletin başkenti olmasının yanı sıra Selçuklu askerî seferlerinin merkezi konumundaydı. 434/1043 yılında İbrahim Yinal komutasındaki<sup>37</sup> Oğuz ve Türkmen birlikleri Kirman bölgesine bir sefer düzenlemişlerdi. Seferin ardından dönülen yer Rey şehriydi.<sup>38</sup>

Selçuklular'ın gerçekleştirmiş olduğu fütuhatın en önemli simalarından birisi olan İbrahim Yinal, Tuğrul Bey'in uygulamaya çalıştığı merkezîyetçi yönetime uyum sağlayamayan hanedan üyelerinden birisiydi. O, Mısır Fatimî Halifesi Mustansır ve taraftarı Arslan Besasirî'nin de kışkırtması neticesinde<sup>39</sup> 450/1058-59 yılında Tuğrul Bey'e isyan etti. İsyanın ardından İbrahim Yinal'ın hedefinde, fetih hakkı çerçevesinde kendine ait gördüğü Rey şehri vardı.<sup>40</sup> Ancak giriştiği isyan faaliyeti İbrahim Yinal'ın sonunu hazırladı. Tuğrul Bey, devletin başına ciddi tehlike ve buhranlar çıkarmış olan İbrahim Yinal'ı ve yeğenlerini 9 Cemaziyelâhir 451/23 Temmuz 1059 günü Türk töresi gereğince yayının kirişiyile boğdurtarak öldürmüştür.<sup>41</sup>

34 İbnü'l-Esîr, age, c. IX, s. 507, çev.: c. IX, s. 388. Benzeri bir olay İsfahan'da hâkimiyetin tesisinin ardından da yaşanmıştır. Bk. İbnü'l-Cevzî, c. VIII, s. 151.

35 Agacanov, age, s. 111; Özgüdenli, age, s. 93.

36 İbnü'l-Esîr, age, c. IX, s. 509, çev.: c. IX, s. 389.

37 Bir başka rivayete göre, ordunun komutanı bir başka isimdi. Bk. İbnü'l-Esîr, age, c. IX, s. 509, çev.: c. IX, s. 389.

38 Agacanov, age, s. 111.

39 Mısır Fatimî Halifesi Mustansır ve taraftarı Arslan Besasirî, İbrahim Yinal'a yazdıkları mektuplarda Tuğrul Bey'e isyan etmesi durumunda kendisine askerî ve mâlî yönden yardımda bulunacaklarını ve Selçuklu sultanı olarak tanıyacaklarını bildirmişlerdi.

40 İbnü'l-Cevzî, age, c. VIII, s. 190, çev.: s. 34.

41 İbnü'l-Esîr, age, c. IX, s. 645, çev.: c. IX, ss. 488-489; Bundârî, age, s. 14; Sibî, age, s. 50; Mev-



Abbasî halifesi Kaim Biemrillah'ın kızı Seyyide Hatun ile Safer 455/ Şubat 1063 tarihinde Bağdat'ta evlenen Tuğrul Bey, yanında eşi ve halife ile evliliğinde bir takım sorunlar yaşayan yeğeni Hatice Arslan Hatun<sup>42</sup> olduğu halde başkent Rey'e hareket etti. Bir süre sonra rahatsızlanan ve burnu sürekli kanayan<sup>43</sup> Sultan, havasının güzelliğinden dolayı, Rey'in kuzeybatısındaki Kasran-ı Birunî'nin Tecreşt<sup>44</sup> köyünde istirahatata çekildi.<sup>45</sup> Uygulanan tedaviler sonuç vermedi ve Tuğrul Bey, 8 Ramazan 455/4 Eylül 1063 Cuma günü Rey'de vefat etti.<sup>46</sup> Sultan'ın müteveffa kardeşi Çağrı Bey'in eşi ve veliahdı Süleyman'ın annesi olan hanımı ve Ferruh el-Hatunî cenaze işleri ile meşgul oldu.<sup>47</sup> Ölümü gizlenen Sultan'ın naaşı sarayda geçici bir mekâna defnedildi.<sup>48</sup>

### Alparslan Döneminde Rey

Sultan vefat ettiği sırada Selçuklu veziri Kündürî, taht iddiasıyla isyan etmiş olan Kutalmış'ı<sup>49</sup>, Girdkuh Kalesi'nde muhasara etmekteydi. Kündürî, Sultan'ın ölüm haberini alınca orduyu toplayarak, daha önce Tuğrul Bey'e hizmet ettiklerini ancak artık onun öldüğünü, bundan sonra yapacakları işin Tuğrul Bey'in vasiyetine uygun olarak onun yerine kardeşi Çağrı Bey'in oğlu ve veliahdı Ebu'l-Kasım Süleyman'ı<sup>50</sup> tahta çıkarmak olduğunu belirtti.

dûdî, *Selçuklular Tarihi*, çev.: Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul 1971, s. 203; Müneccimbaşı, Ahmet b. Lütfullah, *Camîu'd-Düvel*, yay.: Ali Öngül, Akademi Kitabevi, İzmir 2000, s. 24; Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 44. Ahmed b. Mahmud, savaş tarihi olarak 19 Cemaziyelahir 451/2 Ağustos 1059 tarihini verip, İbrahim Yınal'ın savaşın olduğu gün öldürüldüğünü belirtmektedir (age, c. I, s. 41); Hüseyin'de ise (age, s.14) İbrahim Yınal'ın ölüm tarihi olarak 19 Cemaziyelahir 451 Çarşamba günü verilmektedir.

42 Çağrı Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun ile Halife Kaim Biemrillah Şaban 448/Ekim-Kasım 1056 tarihinde evlenmişlerdi. Bk. Râvendî, age, s. 111, çev.: c. I, s. 109; Hüseyinî, age, ss. 12-13; Bundârî, age, s. 8.

43 Râvendî, age, s. 111, çev.: c. I, s. 109.

44 Günümüzde Tecreşt denilen bölge Tahran'ın en havadar bölgesi olarak kabul edilmektedir. Şah Muhammed Pehlevî ve Muhammed Rıza Pehlevî'nin sarayları da bu bölgededir.

45 Râvendî, age, s. 112, çev.: c. I, s. 110.

46 İbnü'l-Cevzî, age, c. VIII, s. 234, çev.: s. 87; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 26, çev.: c. X, s. 41; Bundârî, age, s. 24; Sibî, age, s. 102, çev.: s. 116.

47 Sibî, age, s. 102, çev.: s. 116.

48 Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, s. 142; Özgüdenli, age, s. 133.

49 Ebu'l-Fevaris Kutalmış, dedesi Selçuk Bey'in ölümünden sonra Selçuklu ailesinin başına geçen ve İsrail olarak da bilinen Arslan Yabgu'nun oğlu ve Anadolu fatihi Süleymanşah'ın babasıdır. O, Selçuk Bey'in ölümünden sonra Selçuklular'ın başında bulunmuş olan babası Arslan Yabgu'nun Gazneli Sultan Mahmud tarafından hapsedildiği Hindistan'daki Kâlin-car Kalesi'nde ölmesinden sonra Tuğrul Bey tarafından Curcan ve Damgan'a vali olarak tayin edilmiştir. Bk. Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 47.

50 İbnü'l-Esîr, age, c. X, ss. 6, 29, çev.: c. X, ss. 26, 43; Kazvîni, age, s. 430; Özgüdenli, age, s. 135.

Bu hususta kendisine yardımcı olup desteklemeleri durumunda isteklerini en güzel şekilde yerine getireceğini vurguladı. Bu sözler üzerine askerler de Kündürî'nin emrinde olduklarını, alacağı her kararın arkasında duracaklarını söyleyerek Vezir'e sâdık kalacaklarını belirttiler. Kündürî de askerlerin dağılması ve kendisine sâdık kalmaları için elinde bulunan her türlü eşyayı ordu mensuplarına dağıtarak 16 Ramazan 455/12 Eylül 1063 günü başkent Rey'e döndü.<sup>51</sup>

Rey'e ulaşan Kündürî, Sultan'ın naaşının bulunduğu yere varıp üzüntülerini belirtti. Bu sırada üzüntüden elbiselerini parçalayıp aşırıya giden emirlere izin vermedi.<sup>52</sup> Kündürî, şehre geldiğinde Tuğrul Bey henüz defnedilmemişti. Sultan'ın defin işini o gerçekleştirdi.<sup>53</sup> İsfahan'da bulunan Süleyman'ı Rey'e getirerek Selçuklu tahtına geçirdi ve onun adına hutbe okuttu.<sup>54</sup> Ayrıca 700.000 altın ve 200.000 altın değerinde 16.000 takım elbise dağıtarak askerî ve sivil erkândan Süleyman'a bağlılıklarını arz etmelerini istedi.<sup>55</sup> Bununla birlikte Süleyman'ın sultanlığı herkes tarafından kabul görmedi. Emir Yağısıyan ve Emir Erdem şehirden ayrılp Kazvîn'e gittiler ve burada Horasan hâkimi ve Çağrı Bey'in oğlu Alparslan adına hutbe okuttular.<sup>56</sup> Muktedir emirlerin Alparslan'ın tarafına geçmesinin ardından onun her geçen gün daha fazla güçlendiğini gören Kündürî daha fazla direnç gösteremedi ve Rey'de hutbeyi önce Alparslan sonra da Süleyman adına okutmaya başladı.<sup>57</sup>

Selçuklu tahtına geçmek için daha Tuğrul Bey'in sağlığında harekete geçen Kutalmış da Sultan'ın ölüm haberini duyduktan sonra Girdkuh Kalesi'nden inip 50.000 kadar Türkmen'den müteşekkil bir ordu toplayarak sultanlığını ilan etti.<sup>58</sup> Devlet yönetimini ele geçirme adına 2 Zilhicce 455/15 Kasım 1064 günü başkent Rey önüne geldi. Kutalmış karşısında tutunamayacağını anlayan Kündürî, derhal Süleyman'ı tahttan indirip hutbeyi Alparslan'ın

51 Sibt, age, s. 109-108, çev.: s. 125; Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, s. 152. Bundârî, Amidül-mülk'ün şehirde karga çıkmasından endişe duyduğu için iki gün içerisinde şehre döndüğünü kaydetmektedir. Bk. Bundârî, age, s. 24.

52 Sibt, age, s. 109, çev.: s. 125.

53 Bundârî, age, s. 24.

54 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 29, çev.: c. X, ss. 43-44; Bundârî, age, s. 26; Sibt, age, ss. 108-109, çev.: s. 125; Özgüdenli, age, s. 136.

55 Sibt, age, s. 109, çev.: s. 126.

56 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 29, çev.: c. X, s. 43; Bundârî, age, s. 26.

57 İbnü'l-Esîr, c. X, s. 29, çev.: c. X, s. 44.

58 Sibt, age, s. 110, çev.: s. 126.

adına okutmaya başladı. Ayrıca durumu bir mektupla Alparslan'a bildirirken acele yardım talebinde bulundu ve bundan sonra takip edeceği yol hakkında Alparslan'ın görüşlerini sordu.<sup>59</sup> Alparslan, Kutalmış'ın hareketini öğrenince Emir Savtegin'i bir miktar asker ile öncü olarak ona karşı gönderdi. Kendisi de arkasından Rey'e doğru harekete geçti.<sup>60</sup>

Kutalmış, kendisine karşı çıkan Kündürî'nin kuvvetlerini mağlup ederek Rey şehrini kuşattı.<sup>61</sup> Bu sırada başında Vezir'in bulunduğu ordu 21 Zilhicce/4 Aralık günü taarruza geçtiyse de Kutalmış, Selçuklu kuvvetlerini bozguna uğrattı. Selçuklu öncü birliklerinin komutanı İnanç Bey ve 500 adamı Kutalmış'a esir düştüler. Şehre geri dönen Kündürî, savunma önlemlerini arttırdı. Bir süre sonra şehre gelen Kutalmış, şehri kuşatma altına aldı. Şehre giriş-çıkış yollarını kontrolüne alan Kutalmış böylelikle şehrin dışarı ile irtibatını kesmiş oldu. Bu gelişme halkı zor durumda bıraktı.<sup>62</sup>

Kutalmış, Rey şehrine girdikten sonra, yeni bir ülke fetheder gibi, çevreyi yağmaladı, kadınları esir etti ve birçok insanı öldürdü. Kutalmış'ın bu uygulamaları halka bir mesaj olarak algılanabileceği gibi, devletin kuruluşunun ardından Büyük Selçuklular'ın gulam sistemine dayanan klasik bir İslam devletine dönüşmesi hasebiyle öz kaynaklar olan göçebe Türkmenlerin hanedandan bekledikleri teveccühü görememeleri de etkili olmuştur.<sup>63</sup>

Yaşananların ardından zor durumda kalan Amîdü'l-Mülk, Alparslan'dan tekrar yardım istedi. Alparslan, ondan şehirden çıkmamasını ve kendisi gelene kadar beklemesini istedi. Kutalmış komutasındaki Türkmenler, Rey halkına zulüm ediyor, mahsulü yağmalıyor ve kadınları esir alıp öldürüyorlardı. Bu sırada Alparslan'ın Rey'e yaklaştığı ve öncülerinin Hacib Erdem ile Damgan'a geldiği haberi duyuldu.<sup>64</sup> Bunu duyan Kutalmış, Alparslan'ın öncü kuvvetlerine karşı harekete geçti ve yolda Milh köyü civarında Emir

59 Sibt, age, s. 111, çev.: s. 128.

60 Sibt, age, s. 111, çev.: s. 128; Ahmed b. Mahmud, age, c. I, s. 55; Erdoğan Merçil, "Emir Savtekin", *Tarih Enstitüsü Dergisi sy. 6 dan ayrı basım*, İstanbul Üniversitesi Edb. Fak. Matbaası, İstanbul 1975, s. 67.

61 Sibt, age, s. 111, çev.: s. 128; Reşidüddin, age, s. 27, çev.: s. 106.

62 Sibt, age, s. 111, çev.: s. 128.

63 Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III. Cilt: Alparslan ve Zamanı*, T.T.K, Ankara 2011, c. III, s. 45. Konuyla alakalı geniş bilgi için bk. Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, c. III, s. 14.

64 Hüseyinî, age, s. 21; Sibt, age, s. 111, çev.: s. 128; Kazvîni, age, s. 430; Münecimbaşı, age, s. 35.

Erdem'in kuvvetleriyle karşılaştı. Yenilgiye uğrayan Erdem, Milh köyünde bir kaleye sığındı. Kendisinden iki fersah (yaklaşık 12 km.) mesafede bulunan Alparslan'a durumu bildirdi.<sup>65</sup>

İki taraf arasında cereyan eden asıl savaş Alparslan'ın kesin zaferi ile sonuçlandı. Kutalmış'ın kardeşi Resultekin ve büyük oğlu Alparslan'a esir düştüler.<sup>66</sup> Savaş meydanında kaçmakta olan Kutalmış, ayağı sürçen atından düştü ve kan kaybından öldü.<sup>67</sup> Akrabalık hukukuna önem verdiği bilinen Sultan<sup>68</sup>, Kutalmış'ın ölümünden büyük bir üzüntü duymuş ve gözyaşlarına hâkim olamamıştır.<sup>69</sup> Kutalmış'ın naaşı başkent Rey'e getirilerek Tuğrul Bey'in yanına defnedilmiştir.<sup>70</sup>

Rey şehrine hâkim olan Alparslan 5 Muharrem 456/29 Aralık 1063 günü hükümdarlık sarayında büyük bir şölen tertip etti. 2.000.000 miskal değerindeki sofranın başına geçen Alparslan emir ve hâciblere hil'at verdi ve resmen Büyük Selçuklu tahtına oturmuş oldu.<sup>71</sup>

Zaferin ardından 30 Muharrem 456/23 Ocak 1064 günü Rey'e gelen Alparslan hiçbir direnişle karşılaşmadan Büyük Selçuklu tahtına oturdu.<sup>72</sup> Sultan Alparslan Rey'e geldiğinde amcası Tuğrul Bey'in dul kalan eşi Akke (veya Ukke) ile evlenmiştir.<sup>73</sup> Şehirde yaklaşık bir ay kalan Alparslan, 1 Rebiülevvel 456/22 Şubat 1064 tarihinde Rey'den ayrılarak Azerbaycan ve Kafkasya üzerine sefere çıktı.<sup>74</sup>

Yaşanan siyasî mücadeleler devletin enerjisinin boşa harcanmasına sebep olurken, bir taraftan da mücadelenin yaşandığı bölgede büyük bir yıkıma

65 Sibt, age, s. 111, çev.: s. 128; Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, s. 12.

66 Hüseyinî, age, s. 22; Kazvinî, age, s. 430; Ahmed b. Mahmud, age, c. I, s. 56.

67 Bundârî, age, s. 27; Sibt, age, s. 111, çev.: s. 129; Reşidüddin, age, s. 28, çev.: s. 106; Kazvinî, age, s. 430. Ahmed b. Mahmud (age, c. I, s. 56) ve Hüseyinî (age, s. 22), Kutalmış'ın bir koyun ağılında öldüğünü belirtmişlerdir. Aksarayî ise, Kutalmış'ın savaşı kazanmak üzereyken atının ayağını sürçmesi sonucu öldüğünü ve savaşı kaybettiğini belirtmiştir (*Selçuki Devletleri Tarihi*, s. 111). İbnü'l-Esîr (age, c. X, s. 36, çev.: c. X, s. 48) korkudan öldüğünün söylendiğini kaydetmiştir.

68 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 36, çev.: c. X, s. 48.

69 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 37, çev.: c. X, s. 49; Özgüdenli, age, s. 138.

70 Hüseyinî, age, s. 22; Sibt, age, s. 111, çev.: s. 129; Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, c. III, s. 46; Özgüdenli, age, s. 138.

71 Sibt, age, s. 112, çev.: ss. 129-130.

72 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 35, çev.: X, 48-49; Bundârî, age, s. 28; Özgüdenli, age, s. 138-139.

73 Sibt, age, s. 124, çev.: s. 141.

74 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 35, çev.: c. X, s. 49; Özgüdenli, age, s. 140.

sebebiyet vermektedir. Daha önce de kaydettiğimiz üzere Rey şehri bir dönem 100.000 kişiye ev sahipliği yaparken, 425/1034 yılında Türkmenlerin şehri ele geçirerek şehri yağmalamasının da etkisiyle Selçuklular şehre hâkim olduğunda nüfus 3.000 kişi civarındaydı. Bu durum şehirde yaşananların büyüklüğünü ve yaşattığı travmanın derin etkilerini göstermesi açısından önemlidir. Benzeri bir durumun Kutalmış'ın şehre reva gördüğü muamele sırasında da yaşanmış olması olasıdır. Can ve mal emniyetinin kalmaması, şehrin dış dünya ile ilişkisinin kesilmesi halkın ne kadar zor şartlara maruz kaldığının en önemli örnekleridir. Unutulmamalıdır ki bu tür durumların etkileri sadece olayın geçtiği coğrafya ile sınırlı değildir. Özellikle Rey gibi hem ipek yolu üzerinde hem de birçok ticaret güzergâhının bağlantı noktasında yer alan bir şehrin yaşadıkları coğrafyanın ekonomisi üzerinde de önemli etkiler bırakmaktadır.

### **Melikşah Döneminde Rey**

Tuğrul Bey'in vefatının ardından Büyük Selçuklu sultanı olma iddiasıyla harekete geçmesine rağmen kardeşi Alparslan'ın tahta oturmasıyla bu arzusunu erteleyen Kavurd Bey, kardeşinin vefatıyla birlikte bir kez daha harekete geçti. Kavurd Bey'in hedefinde, taht yolunda en büyük engel olarak gördüğü Melikşah'a karşı Rey ve Hemedan arasında yaşayan Türkmenleri yanına çekmek vardı. Bu amaçla emrindeki 2.000 süvari ve 4.000 piyade ile başkent Rey'e doğru yola çıkmıştı. Sultan Melikşah ve Nizamü'l-Mülk de Selçuklu Devleti üzerinde dolaşan tehlike bulutlarını görmüş ve durumun ciddiyetini hissetmişlerdi. Tehlikenin daha fazla büyümesini önlemek için almaları gereken ilk tedbir Kavurd'dan önce Rey'e gitmekti. Şehre vardıklarında Alparslan'ın Rey Kalesi'nde bulunan hazinesinden aldıkları 500.000 altın, 5.000 takım elbise ve silahları Türkmenlere dağıtıp onların gönüllerini alarak kendi taraflarına çektiler. Kavurd Bey ise bu bölgeye iki gün sonra gelerek esas gücünü oluşturacak olan Türkmenlerin desteğinden yoksun kaldı.<sup>75</sup> Şehirde bir müddet kalan Melikşah, ardından Kavurd Bey ile mücadele etmek için harekete geçti.<sup>76</sup>

Melikşah döneminde Rey'de gerçekleşen bir olay devlet adamları için son derece önemli bir tecrübeye örneklik teşkil etmektedir. Buna göre Sultan Melikşah, Şaban 473/Ocak-Şubat 1081 tarihinde Rey şehrinde askerleri teftiş ederken aralarından Türk kıyafetli 7.000 Ermeniye ordudan ihraç etti. Sultan bu askerlerin ihracını emrettiği zaman vezir Nizamü'l-Mülk,

75 Sibt, age, s. 161, çev.: s. 188; Ahmed b. Mahmud, age, c. I, ss. 116-117; Agacanov, age, s. 149.

76 Bundârî, age, s. 48.

ordudan çıkarılanların askerlik dışında hiçbir meslekleri olmadığını, eğer ordudan ihraç edilirseler ister istemez hırsızlık yapacaklarını belirtti. Ayrıca içlerinden birini seçip “İşte sultan budur.” demeyeceklerinden de emin olamayacaklarını, bu durumda da ödedikleri ücretin kat kat fazlasını onları itâat altına almak için harcamaya mecbur kalacaklarını söyledi.<sup>77</sup> Nizamü'l-Mülk'ün bütün bu makul uyarılarına rağmen Sultan, tercihini bu isimleri ordudan uzaklaştırmaktan yana kullandı.

Sultan'ın bu tercihinin sonuçları tam da Nizamü'l-mülk'ün öngördüğü şekilde ortaya çıktı. Ordudan ihraç edilenler Buşenç (veya Venec)'de bulunan Sultan'ın kardeşi Tekiş'in<sup>78</sup> yanına giderek onun hizmetine girdiler. Tekiş, son katılımlarla askerî açıdan güçlendi ve hânedân üyelerinin hepsinin gönlünde yatan taht sevdasıyla harekete geçti. O, süratle hareket ederek Merv-i Rud, Merv-i Şahican ve Tirmiz gibi şehirlere hâkim oldu.<sup>79</sup> Bu süreçte Merv şehrinin ileri gelenleri tutuklanıp mallarına el konuldu ve ardından da şehir 3 gün boyunca yağmalandı.<sup>80</sup> Uzunca bir süre ülke gündemini işgal eden Tekiş sorunu, 9 Cemaziyelahir 478/2 Ekim 1085 tarihinde<sup>81</sup> taht müddeisinin gözlerine mil çekilmesiyle son buldu.<sup>82</sup>

### Fetret Döneminde Rey

Melikşah'ın yerine geçecek ismi belirlemeden vefatı, Büyük Selçuklular için uzun yıllar sürecek taht mücadeleleri sebebiyle fetret döneminin başlaması anlamına geliyordu. Yaşanan siyasî istikrarsızlık ülkeyi her anlamda olumsuz etkiliyordu. Birçok hanedan üyesinin taht üzerinde hak iddia ederek girişmiş oldukları faaliyetler ülkeyi büyük bir kaosu içerisine sürüklemişti. Düzenin bozulması, can ve mal güvenliğinin kaybolması anlamına geliyordu. Bu durumdan en çok etkilenen yerler, taht müddeilerinin ilk hedefi konumundaki ülkenin büyük ve önemli şehirleriydi. Kaos ve otorite boşluğu ülkenin her yerini derinden etkilediği gibi Rey de bu durumdan kendi payına düşeni aldı.

77 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 118, çev.: c. X, s. 113; Bundârî, age, s. 70; Mevdûdî, age, s. 270; Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 114; Piyadeoğlu, age, s. 61.

78 Sultan Alparslan'ın çocuklarından biri olan Tekiş, önce Erran daha sonra da Suriye'de bulunmuştur. Kardeşi Melikşah'ın sultanlığı döneminde ise Belh ve Toharistan bölgesini yönetmekte idi. Bk. Hüseyinî, age, ss. 43 ,38; Bundârî, age, s. 48; Ahmed b. Mahmud, age, c. I, s. 115.

79 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 118, çev.: c. X, s. 113; Bundârî, age, s. 70; Mevdûdî, age, s. 270; Mustafa Demir, *Büyük Selçuklu Tarihi*, Sakarya Kitapevi, Sakarya 2004, s. 94.

80 Ahmed b. Mahmud, age, c. I, s. 145; Cihan Piyadeoğlu, age, s. 61.

81 Ahmed b. Mahmud, age, c. I, s. 149; Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 115; Demir, age, s. 94.

82 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 138, çev.: c. X, s. 128; Bundârî, age, s. 70; Mevdûdî, age, s. 271.

Melikşah, Bağdat'ta vefat ettiği sırada yanında eşlerinden Terken Hâtun<sup>83</sup> ve en küçük oğlu Mahmut bulunuyordu. Oğlunu Selçuklu tahtına çıkarmak için birçok yol deneyen Terken Hâtun, sonuçta hedefine ulaştı ve 22 Şevval 485/25 Kasım 1092 Cuma günü oğlu Mahmud adına Bağdat'ta hutbe okutmayı başardı.<sup>84</sup> Ardından da taht iddiasında bulunabilecek muhtemel isimleri saf dışı bırakmak için harekete geçti. Hedefindeki ilk isim Melikşah'ın en büyük oğlu ve kaynaklarımıza göre veliaht adayı Berkyaruk'tu. Terken Hâtun, oğlunun sultanlığı için tehlikeli gördüğü Berkyaruk'u tutuklatmak için Musul emiri Kıvamü'd-Devle Kürboğa, Emir Üner ve Emir Kamac'ı (Kumac)<sup>85</sup> derhal başkent İsfahan'a gönderdi.<sup>86</sup> Kendisi de oğlu Mahmud, Tacü'l-Mülk ve beraberindeki ordu ile İsfahan'a doğru yola çıktı.

Sultan Melikşah'ın ölümünü gizleyen Emir Kürboğa, Sultan'ın mührünü göstererek sanki onun emriymiş gibi kaleyi teslim alarak Berkyaruk'u tutukladı.<sup>87</sup> Fakat Melikşah'ın ölüm haberini duyan Nizamü'l-Mülk'ün adamları (Nizamîyye), vezire ait silah depolarını yağmalayarak ayaklandılar ve Berkyaruk'u hapsedildiği yerden çıkararak sultan ilân edip adına hutbe okuttular.<sup>88</sup> Nizamîye askerleri, Terken Hâtun ve Mahmud'un İsfahan'a yaklaştıklarını haber aldıkları zaman Berkyaruk'u himaye edip gece olunca şehirden çıkardılar.<sup>89</sup> Nizamü'l-Mülk'ün yandaşları, Berkyaruk'u daha önce ona atabeglik yapmış olan Gümüştekin Candar'ın<sup>90</sup> yanına götürerek beraber Rey'e hareket etiler.<sup>91</sup> Rey şehrinin reisi ve Nizamü'l-Mülk'ün damadı olan Ebu Müslim, kıymetli taşlar ve altından işlenmiş tacı Berkyaruk'un başına

83 İbnü'l-Cevzi (age, c. IX, s. 643), Mahmud'un annesi olarak Zübeyde Hatun'un adını vermekte ve olayları Zübeyde Hatun'un üzerinden anlatmaktadır.

84 Râvendî, age, s. 140, çev.: c. I, s. 137; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 214, çev.: c. X, s. 184; Reşidüddin, age, s. 56, çev.: s. 138; Nişaburî, age, s. 35; Kazvîni, age, s. 440; Abdülkerim Özeydin, *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2001, s. 17. Ahmed b. Mahmud, bu olaylardan hiç bahsetmemiş ve Halife'nin Mahmud'a baş sağlığı dileyip onun adına sikke kestirdikten sonra hutbe okuttuğunu yazmıştır. Bk. age, c. II, s. 30.

85 Kazvîni, age, s. 440.

86 Râvendî, age, s. 140, çev.: c. I, s. 137; İbnü'l-Esîr, age, c. X, ss. 214-215, çev.: c. X, s. 184; Bundârî, age, s. 84; Reşidüddin, age, s. 56, çev.: s. 138; Kazvîni, age, s. 440.

87 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 210, çev.: c. X, ss. 181-182.

88 İbnü'l-Esîr, age, c. X, 215, çev.: c. X, s. 185.

89 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 215, çev.: c. X, s. 185; Bundârî, age, s. 84; Reşidüddin, age, s. 56, çev.: s. 138; Nişaburî, age, s. 35.

90 İbnü'l-Esîr (age, c. X, s. 215, çev.: c. X, s. 185) Gümüştekin Candar'ın Burucird'deki savaş sırasında Berkyaruk'un tarafına geçtiğini nakleder.

91 Râvendî, age, s. 140, çev.: c. I, s. 137; Hüseyinî, age, s. 52; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 215, çev.: c. X, s. 185; Reşidüddin, age, s. 56, çev.: s. 139.

koyarak onu sultan ilân etti.<sup>92</sup> Rey'de bulunduğu süre içerisinde onun yanında 20.000<sup>93</sup> asker toplandı. Sahip olduğu asker sayısını girişeceği taht mücadelesi için yeterli gören Berkyaruk, taht yolundaki en büyük rakibi Terken Hatun ile mücadele etmek için şehirden ayrıldı. İki taraf arasındaki mücadelede önce Terken Hatun rahatsızlanarak Ramazan 487/Eylül-Ekim 1094 tarihinde,<sup>94</sup> ardından da oğlu Mahmud çiçek hastalığı sebebiyle Şevval 487/Ekim-Kasım 1094 tarihinde vefat etti.<sup>95</sup>

Melikşah'ın vefatının ardından kendisinde yeterli gücü hisseden veya buna bir şekilde inandırılan bütün hanedan üyeleri taht için harekete geçmişti. Bu isimlerden birisi de Tacuddevle Tutuş'tur.<sup>96</sup> Suriye hâkimi Tutuş, elde ettiği başarılarla hâkimiyet sahasını genişletmiş ve birçok önemli Selçuklu emirini de kendi tarafına çekmeyi başarmıştı. Tutuş'un hâkim olduğu şehirlerden birisi de Rey'di.<sup>97</sup> Ancak Safer 488/Şubat 1095 de Berkyaruk ile savaşmadan önce Tutuş, Rey halkının ihanetinden çekinerek 15.000 kişilik ordusuyla şehir dışına çıkarak Daşilu denilen yerde karargâh kurdu.<sup>98</sup> Savaş'ın sonunda mağlup olan Tutuş, iddiasının bedelini canıyla ödedi.<sup>99</sup>

Fetret döneminin bir diğer taht müddeisi Sultan Melikşah'ın bir diğer oğlu ve Gence hükümdarı Muhammed Tapar'dı. Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında yaklaşık 5 yıl süren ve 5 savaşa sahne olan mücadelenin Rey gibi devrin önemli şehirlerinden birini etkilememesi düşünülemezdi.

Muhammed Tapar, kudretli vezir Nizamü'l-Mülk'ün çocuğu ve önceleri Berkyaruk'a vezirlik yapan Müeyyidü'l-Mülk'ün telkinleri ve kıskırtmasıyla taht üzerinde hak iddia ettiğini beyan ettikten sonra kendisine katılan yeni

92 Râvendî, age, s. 141-140, çev.: c. I, s. 137; Reşidüddin, age, s. 56, çev.: s. 139; Agacanov, age, s. 184.

93 Nişaburî (age, s. 35), bu sayının 10.000 kişi olduğunu söylemektedir.

94 Azîmî, age, s. 34; Râvendî, age, s. 142, çev.: c. I, s. 139; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 240, çev.: c. X, s. 203; Reşidüddin, age, s. 57, çev.: s. 140; Münecimbaşı, age, s. 75.

95 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 234, çev.: c. X, s. 199; Reşidüddin, age, s. 59, çev.: s. 141; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, T.T.K. Basımevi, Ankara 2000, s. 153; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, s. 41.

96 Tacuddevle Tutuş, Sultan Alparslan'ın oğlu olup onun zamanında Erran'da bulunuyordu. Melikşah, Suriye fâtihî Emir Atsız'ın Mısır'ı Fatımîlerden almak maksadıyla Kahire önlerinde giriştiği savaşta öldüğü haberinin yayılmasının ardından kardeşi Tutuş'u bu fetih hareketini devam ettirmesi için görevlendirmişti. Bk. Bundârî, age, s. 69; Reşidüddin, age, s. 58, çev.: s. 140.

97 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 245, çev.: c. X, s. 207; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, s. 42;

98 Hüseyinî, age, s. 53; İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl-ü Tarih-i Dimaşk*, Beyrut 1908, s. 129; İbnü'l-Âdîm, *Zübdetü'l-Haleb min Tarihi Haleb*, nşr.: Sami Dehhan, Dimeşk 1954, c. II, s. 119.

99 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 245, çev.: c. X, s. 207.



kuvvetlerle iyice güçlenmiş ve Berkyaruk'un bulunduğu Rey şehrine doğru yola çıkmıştı. Bunu haber alan Sultan Berkyaruk, yanındaki kuvvetlerin azlığı sebebiyle kardeşi ile savaşmaya cesaret edemediğinden şehri terk etti.<sup>100</sup> Muhammed Tapar 2 Zilkâde 492/20 Eylül 1099 tarihinde Rey'e ulaştığında Berkyaruk'un annesi Zübeyde Hâtun burada bulunuyordu. Muhammed Tapar'ın veziri Müeyyidü'l-Mülk'ün şehre girince yaptığı ilk iş, Berkyaruk'un vezirliğinden uzaklaştırılıp hapsedilmesinde büyük etkisi olan Zübeyde Hâtun'u yakalayıp Rey Kalesi'nde hapsetmek oldu. Bir müddet sonra da, Zübeyde Hâtun'dan 5.000 dinar vereceğine dair senet aldıktan sonra tutuklu bulunduğu kaleden çıkartarak onu boğdurttu. Muhammed Tapar, Berkyaruk'u psikolojik yönden yıkan bu olaya hiçbir tepki göstermemiştir.<sup>101</sup>

3 Cemâziyelâhir 494/5 Nisan 1101 tarihinde Hemedan'da meydana gelen ikinci karşılaşma<sup>102</sup> Muhammed Tapar'ın mağlubiyeti ve veziri Müeyyidü'l-Mülk'ün esir düşmesi ile sonuçlandı.<sup>103</sup> Zaferin ardından Berkyaruk, Rey şehrine gitmişti. Burada iken Muhammed Tapar'a karşı kazandığı zafer nedeniyle Musul hâkimi Kürboğa ve Nuruddevle Dübeyş b. Sadaka gibi önemli isimler de Berkyaruk'un emrine girmişti. Son katılımlarla birlikte Berkyaruk'un asker sayısı 100.000'e ulaşmış, yiyecek sıkıntısı başlamıştı. Ordunun teçhizatını tedarik etmek ve kontrol altın almak da başlı başına bir mesele idi. Bu sebeple askerleri beslemek ve maaşlarını ödemekte zorluk çeken Berkyaruk ordusunun önemli bir kısmını terhis etmek zorunda kaldı. Diğer bir kısmı da yiyecek aramak için dağıldı.<sup>104</sup> Savaşın mağlup tarafı Muhammed Tapar ise öz kardeşi Sencer ile ittifak kurdu. Berkyaruk'un bulunduğunu düşündükleri Rey'e doğru yola çıkan iki kardeş, şehre vardıklarında Nizamîler'in de katılımıyla iyice kuvvetlendiler.<sup>105</sup> Rey'de elde ettiği askerî güç, Muhammed Tapar'ın kardeşine karşı yeni bir harekât başlatma hissini uyandırdı ve harekete geçti.<sup>106</sup>

100 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 288, çev.: c. X, s. 238.

101 Hüseyinî, age, s. 53; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 288, çev.: c. X, s. 238; Bundârî, age, s. 88; Ebu'l-Fidâ, age, c. II, s. 222; Münecçimbaşı, age, s. 80; Abdülkerim Özeydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1990, s. 15; Özeydın, *Berkyaruk Devri*, s. 59.

102 İbnü'l-Esîr, age, c. X, ss. 303-304, çev.: c. X, s. 251.

103 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 304, çev.: c. X, s. 251; Nişaburî, age, s. 38; Ebu'l-Fidâ, age, c. II, s. 223; Münecçimbaşı, age, s. 85; Özeydın, *Berkyaruk Devri*, s. 65; Özeydın, *Muhammed Tapar Devri*, s. 22.

104 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 306, çev.: c. X, s. 252; Özeydın, *Muhammed Tapar Devri*, s. 24; Özeydın, *Berkyaruk Devri*, s. 68.

105 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 305, çev.: c. X, s. 252; Münecçimbaşı, age, s. 85; Özeydın, *Muhammed Tapar Devri*, s. 23; Özeydın, *Berkyaruk Devri*, s. 67.

106 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 305, çev.: c. X, s. 252.

İki kardeş arasında meydana gelen üçüncü savaşın ardından 4 Rebiülevvel 495/27 Aralık 1101 tarihinde imzalanan anlaşma<sup>107</sup> geçerliliğini sadece 3 ay sürdürebildi. Anlaşmadan tatmin olmayan Muhammed Tapar, Emir Yinal b. Anuştekin'in de etkisiyle, gelmiş olduğu Rey şehrinde kaldığı 8 gün boyunca sultanlık alameti olan 5 vakit nevbet çaldırarak anlaşmayı ihlal etti ve tekrar sultanlığını ilân etti. Kardeşinin anlaşmaya uymadığını duyan Berkyaruk, derhal harekete geçerek onun üzerine bir baskın düzenledi. Rey yakınlarında meydana gelen bu dördüncü savaşta iki orduda da 10.000 kişilik süvari birliği bulunuyordu.<sup>108</sup> İki taraf arasında Cemâziyelevvel 495/Şubat - Mart 1102 tarihinde meydana gelen bu savaşta, Berkyaruk'un emirlerinden Âve hâkimi Sürhab b. Keyhüsrev'in, Yinal b. Anuştekin'i bozguna uğratmasıyla Muhammed Tapar'ın ordusu kısa sürede dağıldı. Muhammed Tapar askerlerinin daha fazla dağılmasını engellemek için sancağını bizzat kendisi taşıdıysa da ordudaki çözülmeye engel olamadı. Muhammed Tapar'ın ordusu o kadar çabuk dağılmıştı ki, çarpışmalarda hiç kimse ölmemişti. Savaşın sonra Muhammed Tapar, az sayıdaki askeri ile İsfahan'a çekilirken, dağılan ordunun büyük bir kısmı Taberistan taraflarına, bir kısmı da Kazvin'e doğru gitti.<sup>109</sup>

Savaşın ardından Rey şehri Berkyaruk'un kontrolüne girmişti. Ancak Safer 496/Kasım-Aralık 1102 tarihinde Yinal b. Anuştekin ve kardeşi Ali b. Anuştekin, Rey şehrine gelerek Berkyaruk adına okunmakta olan hutbeyi Muhammed Tapar adına çevirdi. Şehirde buldukları sürede halka zulmeden iki kardeş, 200.000 dinar müsadere etti. Rebiülevvel ayının ortalarına kadar (Aralık ayı sonu) şehirde kaldılar. Rey'in Muhammed Tapar'ın adamları tarafından ele geçirildiğini öğrenen Porsuk b. Porsuk, Emir Yinal'ın üzerine yürüyerek Yinal ve kardeşi Ali'yi mağlup etti. Böylece Rey tekrar Sultan Berkyaruk'un yönetimine geçmiş oldu.<sup>110</sup>

Berkyaruk ve Muhammed Tapar arasındaki beşinci ve son savaş 8 Cemâziyelâhir 496/19 Mart 1103 tarihinde güneş batarken başladı.<sup>111</sup>

107 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 331, çev.: c. X, s. 272; Ebu'l-Fidâ, age, c. II, s. 225; Müneccimbaşı, age, s. 88; Özeydın, *Muhammed Tapar Devri*, s. 28; Özeydın, *Berkyaruk Devri*, s. 72.

108 Hüseyinî, age, s. 54; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 332, çev.: c. X, s. 272; Müneccimbaşı, age, s. 89; Özeydın, *Berkyaruk Devri*, s. 74; Özeydın, *Muhammed Tapar Devri*, s. 29-30.

109 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 332, çev.: c. X, s. 272; Müneccimbaşı, age, s. 89; Özeydın, *Berkyaruk Devri*, s. 74; Özeydın, *Muhammed Tapar Devri*, s. 29-30.

110 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 353, çev.: c. X, s. 288; Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 169.

111 Savaşın başlangıç tarihi İbnü'l-Esîr de (age, c. X, s. 353, çev.: c. X, s. 292) 8 Cemâziyelâhir 496 (19 Mart 1103); Hüseyinî (age, s. 54), Ahmed b. Mahmud (age, c. II, s. 39), gün belirtmeksizin Cemâziyelâhir 496 olarak belirtiyor. Özeydın (*Muhammed Tapar Devri*, s. 33, *Berkyaruk Dev-*

Berkyaruk'un üstünlüğüyle sonuçlanan savaşın ardından Berkyaruk, Rey'e gitti.<sup>112</sup> Sürekli yaşanan taht mücadelelerinin ülkeye verdiği zararı ilk fark eden Berkyaruk olmuş ve kardeşine anlaşma teklif etmiştir. Muhammed Tapar da Berkyaruk'un barış önerisini kabul ederek durumun ciddiyetinin farkında olduğunu göstermiştir. Varılan nihai anlaşma uyarınca Rey şehri Berkyaruk'un elinde kalmıştır.<sup>113</sup> İki kardeş arasındaki barış, uzun süredir karışıklıklarla boğuşan Büyük Selçuklu coğrafyasına tekrar huzur getirmiştir.

### Sencer Döneminde Rey

Berkyaruk'un ardından Büyük Selçuklu tahtına kardeşi Muhammed Tapar (1105-1118) geçti. Muhammed Tapar vefat etmeden önce oğlu Mahmud'u veliyaht tayin etti. Ancak Sencer, Selçuklu tahtına geçen yeğeni Mahmud'un sultanlığını tanımadı ve Save yakınlarında Cemaziyelevvel 513/11 Ağustos 1119 tarihinde gerçekleşen savaşta yeğenini mağlup etti.<sup>114</sup> Savaşın ardından İsfahan'a kaçan yeğenine Rey'e gitmesini söyledikten sonra kendisi de bu şehre doğru hareket etti. Mahmud, Şaban 513/Kasım-Aralık 1119 tarihinde amcasının huzuruna çıktı. Sencer, ülke topraklarının büyüklüğünün ve yeni gelişmelerin ışığında Büyük Selçuklu topraklarının tek bir elden yönetilemeyeceğinin farkındaydı. İlaveten babalarının vefatının ardından başta kardeşleri olmak üzere hanedanın birçok üyesinin taht iddiasıyla giriştiği mücadelenin ülkeye verdiği zararı çok yakından müşahade etmişti. Ayrıca kendisinden sonra tahtı bırakabileceği bir erkek evladı da bulunmuyordu. Bütün bu şartlar göz önünde bulundurulduğunda Sencer'i çok önemli bir karar beklemekteydi. Bu noktada çok derinlikli bir strateji geliştiren Sencer, kızı Mah-Melek ile yeğenini evlendirdi. Böylelikle kan bağıni evlilik bağı ile sağlamaştırdı. Ardından da yeğenini yeni kurulan Irak Selçuklu Devleti'nin başına geçirdi<sup>115</sup> ve kendisinden sonra da Büyük Selçuklu tahtına geçebilmesi adına veliyaht olarak ilan etti.

Sultan Sencer, 521/1127-28 senesinde Rey'i ziyaret etti. Horasan'a dönerken yeğeni Mahmud'un gönlünü hoş etmek için kardeşleri Tuğrul ve

ri, s. 78) 8 Cemaziyelevvel ( 19 Şubat) tarihini vermiştir. A. Sevim (*Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 170) 17 Şubat 1103 tarihini kullanmıştır.

112 Hüseyinî, age, s. 54; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 361, çev.: c. X, ss. 293-294; Ahmed b. Mahmud, age, c. II, ss. 39-40; Müneccimbaşı, age, s. 92, Özeydın, *Berkyaruk Devri*, s. 78; Özeydın, *Muhammed Tapar Devri*, s. 33.

113 Hüseyinî, age, s. 54; İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 370, çev.: c. X, s. 301; Ebu'l-Fidâ, age, c. II, s. 227; Ahmed b. Mahmud, age, c. II, s. 40.

114 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 551, çev.: c. X, ss. 437-438; Özgüdenli, age, s. 236.

115 Özgüdenli, age, s. 236-237.

Mesud'u yanına aldı.<sup>116</sup> Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in Rey şehrini bir sonraki ziyareti 522/1128 yılında gerçekleşmiştir. Dübeys b. Sadaka ve Melik Tuğrul, Sultan'ı yeğeni ve damadı Mahmud üzerine gitmeye teşvik ediyorlardı. Ülkenin batısında Mahmud ve Abbasî halifesi Müsterşid-Billah'ın siyasî faaliyetlerine dair birinci elden malumat elde etmek isteyen Sultan, Rey'e giderek yeğenini yanına çağırıldı. Bu sırada Hemedan'da bulunan Mahmud, Rey'e gelerek amcasına itaatini arz etti. 15 Zilhicce 522/10 Aralık 1128 tarihine kadar şehirde kalan Sencer daha sonra Merv'e dönmüştür.<sup>117</sup>

Irak Selçuklu hükümdarı Mahmud'un vefatının ardından Sencer bir kez daha Rey'e gelme mecburiyeti duymuştur. Rebiülahir 526/Şubat-Mart 1132 tarihinde şehre gelen Sultan, tahta oturmuştur. Ardından şehre gelen II. Tuğrul'u, Irak sultanlığına getirdi. Ayrıca kendisinden sonra veliahdı ilan etti.<sup>118</sup>

Sultan Sencer, Büyük Selçuklu Devleti'nde düzen ve istikrarı sağlamıştı. Bununla birlikte onun tarafından kurulan Irak Selçuklu Devleti'nde Sultan Muhammed Tapar'ın çocukları ve torunları arasında şiddetli taht mücadeleleri yaşanmaktaydı. Bu mücadeleler ister istemez Sultan Sencer'in kontrolündeki bölgeyi de etkiliyordu. Hemedan yakınlarında 18 Receb 527/25 Mayıs 1133 tarihinde Sultan II. Tuğrul ile kardeşi Mesud arasındaki savaşı kaybeden Sultan, Sencer'in hâkimiyetindeki Rey şehrine sığınmak zorunda kalmıştı.<sup>119</sup>

Sencer'in Büyük Selçuklu tahtına oturmasıyla birlikte Devlet'in merkezi Horasan'a kaymış olsa da, Sultan'ın ülkenin batısına ilgisi kaybolmamıştı. Irak Selçuklu tahtına kimin geçeceği, vezir olarak sultana kimin hizmet edeceği hususlarında Sencer elini Irak bölgesinden çekmiyordu. Irak'da Sultan'ın istemediği bir durum gerçekleştiğinde ordusuyla birlikte bölgeye hareket etmekten çekinmiyor<sup>120</sup> ve düzeni bizzat kendisi sağlıyordu. Bununla birlikte Sultan Sencer'in Rebiülevvel 552/Nisan-Mayıs 1157 tarihinde Merv'de vefat etmesiyle Büyük Selçuklu Devleti tarih sahnesinden çekiliyordu. Devlet'in yıkılmasının ardından ne Selçuklular'ın diğer kolları ne de hanedanın yıkılmasında önemli bir etken olan Oğuzlar, Selçuklu coğrafyasına sahip çıkamamışlardır. Bu durum da, çağın önemli şehirleri için büyük bir yıkıma

116 Bundârî, age, s. 146.

117 İbnü'l-Esîr, age, c. X, s. 651, çev.: c. X, s. 515; Özgüdenli, age, s. 240.

118 Bundârî, age, ss. 148-149.

119 Hüseyinî, age, s. 73; İbnü'l-Esîr, age, c. X, ss. 687-686, çev.: c. X, s. 541; Bundârî, age, s. 158; Özgüdenli, age, ss. 246-247.

120 Agacanov, age, ss. 283-284.

yol açmıştır. Yaşanan yağma faaliyetleri ve tahribatlar sonucu birçok şehir bir daha eski parlak günlerini görememiştir. Büyük Selçuklu toprakları üzerinde bir zamanlar kendisine tâbi olan Hârizmşahlar (1097) ve Gurlular (1000-1215) arasında uzun bir mücadele yaşanmıştır.<sup>121</sup>

### Sonuç

Sahip oldukları medeniyet, kültür, gelenek, coğrafi konum, iktisadî kalkınmışlık gibi özellikleri bazı şehirleri her dönem hükümdarların gözdesi ve idarenin merkezi konumuna yükseltmektedir. Bu durum şehirlerin refah seviyesinin yükselmesine, güzel binalarla imar edilmelerine, ilmî açıdan gelişmelerine, netice itibarıyla her türlü hizmetten en üst seviyede yararlanmalarına sebep olmuştur. Bununla birlikte idare merkezi olmaları veya bölgenin önemli yerleşim yeri özelliğine haiz olmaları şehirleri hem hanedan içi çekişmelerin hem de dış tehditlerin ana hedefi haline getirmektedir. Zikrettiğimiz özellikler Rey için de geçerlidir. Yeni kurulmakta olan Büyük Selçuklu Devleti'nin sistemleşmesinde önemli bir yeri olan Rey, özellikle Tuğrul Bey döneminde Selçuklular'ın hüsn-i teveccühüne mazhar olup önemli bir kalkınma yaşamıştır. Tuğrul Bey ve Alparslan döneminde Rey'e hâkim olmak Büyük Selçuklu Devleti'nin sultanı olmak anlamına geliyordu. Melikşah'ın Selçuklu sultanı olmasıyla birlikte Devlet'in idare merkezi İsfahan'a kaydırılmıştır. Nisbeten sakin geçen bu dönemin ardından ülkenin geneline hakim olan kaos ortamı Rey'i de derinden etkilemiştir.

Devlet otoritesinin kesintiye uğradığı zaman dilimleri aynı zamanda toplumların emniyet duygusunun kaybolduğu dönemlerdir. Bu duruma bir de temel ihtiyaçlar olan beslenme, sağlık, güvenlik, eğitim ve barınma gibi ihtiyaçlarının karşılanamaması eklenince toplumun iç huzurunun bozulması kaçınılmazdır. Fetret döneminde Rey şehrine baktığımızda da birçok soruna kapı aralayan istikrasızlıkların uzun yıllar sürdüğünü görmekteyiz. Şehrin sürekli el değiştirmesi, birçok hanedan üyesinin şehre hâkim olma girişimi düzenin bozulmasının ana sebepleri arasındadır.

### Kaynakça

Agacanov, S. G., *Selçuklular*, Rusçadan çeviren: Ekber N. Necef / Ahmet R. Annaberdiyev, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2006.

Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, haz.: Erdoğan Merçil, Kervan Kitapçılık, İstanbul 1977.

Azîmî, *Azîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler (430-538/1038/39-1143/44)*, Metin, Çeviri, Not-

121 Özgüdenli, age, s. 286.

- lar ve Açıklamalar ile haz.: Ali Sevim, T.T.K. Yayınları, Ankara 2006.
- Beyhakî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin, *Tarih-i Beyhakî*, nşr.: Said Nefisi, I-III, Tahran 1326hş.
- Bundârî, El-Feth Ali b. Muhammed, *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Usra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev.: Kıvameddin Burslan, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.
- Demir, Mustafa, *Büyük Selçuklu Tarihi*, Sakarya Kitapevi, Sakarya 2004.
- Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali b. Muhammed, *Tarihi Ebu'l-Fida: el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, Darü't-Tibaati'l-Amire 1286.
- Hüseyinî, Sadre'd-Din Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, çev.: Necati Lugal, T.T.K. Basımevi, Ankara 1999.
- İbn Haldun, Ebü Zeyd Veliiyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Divanul-Mübtede' ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum min Zevîs-Sultani'l-Ekber*, tahk.: Halil Şehade, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1408/1988.
- İbn Münkiz, Ebu'l-Muzaffer Müeyyidüdevle Üsâme b. Mürsid, *Kitabu'l-İ'tibar*, nşr.: Philip Khuri Hitti, Princeton University Press, Princeton 1930.
- İbn Tağrıberdî, Cemâle'd-Din Ebu'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî (874), *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mülûk-i Mısır ve'l-Kâhire*, Daru'l-Kütüb, Mısır ts.
- İbnü'l-Âdim, *Zübdetü'l-Haleb min Tarihi Haleb*, nşr.: Sami Dehhan, Dimeşk 1954.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Tevârihi'l- Mülûk ve'l-Ümem*, Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1359h.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1966, *İslam Tarihi*, çev.: Abdülkerim Özyayın, Bahar Yayınları, İstanbul 1987.
- İbnü'l-İbrî, Ebu'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna, *Târihi Muhtasarü'd-Düvel*, tahk.: Entûn Sâlihânî, Daru'ş-Şark, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl-ü Tarih-i Dimaşk*, Beyrut 1908.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1953.
- Kazvîni, Hamdullah b. Ebü Bekir b. Ahmed Hamdullah Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, Abdülhüseyin Nevâyî, Emir Kebîr, Tahran 1364hş.
- Köymen, *Alparslan ve Zamani*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972.
- , Mehmet Altay *Tuğrul Bey ve Zamani*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976.
- , Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, I. Cilt: Kuruluş Devri*, 4. baskı., T.K.K., Ankara 2011.
- , Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III. Cilt: Alparslan ve Zamani*, T.T.K., Ankara 2011.
- Merçil, Erdoğan, "Emir Savtekin", *Tarih Enstitüsü Dergisi* sy. 6 dan ayrı basım, İstanbul Üniversitesi Edebiyat. Fak. Matbaası, İstanbul 1975.
- , Erdoğan *Kırman Selçukluları*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1989.
- Mevdüdi, *Selçuklular Tarihi*, çev.: Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul 1971.
- Mu'izzi, Emîru'ş-Şuarâ Muhammed b. Abdülmelik Nisâbüri, *Divân*, ed.: Abbâs İkbâl, Kitâbfurûşi-i İslâmîyye, 1318hş.
- Müneccimbaşı, Ahmet b Lütfullah, *Camiü'd-Düvel*, yay.: Ali Öngül, Akademi Kitabevi, İzmir 2000.
- Nisâbüri, İmam Zahîred-Din, *Selçukname*, haz.: Ebü Hamid Muhammed b. İbrahim, Tahran 1332.

- Özaydın, Abdülkerim, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1990.
- , Abdülkerim, *Sultan Berkıyaruk Devri Selçuklu Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2001.
- Özgüdenli, Osman G., *Selçuklular I. Cilt: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Piyadeoğlu, Cihan, *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklular Dönemi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2012.
- Rävendi, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Rahatu's-Sudür ve Ayetü's-Surur*, edit.: Muhammed İkbâl, Leyden 1921, trc.: Ahmed Ateş, T.T.K. Basımevi, Ankara 1957.
- Reşidüddin, Fazlullah, *Cami'ut-Tevarih*, yay.: Ahmed Ateş, T. T. K. Basımevi, Ankara 1960, çev.: Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş, Selenge Yayınları, İstanbul 2011.
- Sevim, Ali, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1995.
- Sevim, Ali, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, T. T. K. Basımevi, Ankara 2000.
- Sıbt, İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zeman fi Tarihi'l-Âyan*, yay.: Ali Sevim, T.T.K. Basımevi, Ankara 1968.
- Şengeliya, N. N., "XI-XIII. Yüzyıl Gürcü Tarihçilerine Göre Selçuklular", çev.: Mehmet Mürselov, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, c. XXII, S. 2, Aralık/2007.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhirve'l-Avlâm*, tahk.: Ömer Abdüsselam Tedmurî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1993.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, (748/1347), *el-İber fi .haberi men gaber*, tahk.: Ebû Hacer Muhammed Zaglul. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts





## AHLAKTA ÜÇ BAĞIMSIZ DEĞİŞKEN<sup>1</sup>

John DEWEY

Çev: İlhami ÇITIR<sup>2\*\*</sup>

Hakkındaki bütün kanıtların ahlakî eylemin ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterdiği halde, ahlak teorisinde hak ettiği ilgiyi görememiş olan bir olgu vardır: bu, tam anlamıyla ahlakî olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durumda yer alan çatışma ve belirsizlik unsurudur. Geleneksel tutum, bu durumda yalnızca iyinin ve kötünün çatışmasını görür; böyle bir çatışmada herhangi bir belirsizliğin olmaması gerektiği iddia edilir. Ahlakî fail iyiyi iyi olarak, kötüyü de kötü olarak bilir ve onun hakkında sahip olduğu bilgiye göre birini ya da diğerini seçer. Bu geleneksel görüşün belirli durumlarda doğrulanıp doğrulanmayacağı tartışması üzerinde durmayacağım; pek çok durumda onun doğru olmayacağını söylemek yeterlidir. Ahlakî fail ne kadar bilinçli olursa ve eylemlerinin ahlakî niteliği üzerinde ne kadar dikkat gösterirse, neyin iyi olduğunu keşfetme probleminin zorluğunun ne kadar farkına varırsa; bir ölçüde tümü iyi olan amaçlar ve bazı sebepler yüzünden onu zorlayan vazifeler arasında tereddüt yaşar. Ancak olay yaşandıktan hemen sonra ve tesadüfen alternatiflerden biri basitçe ahlaken iyi ya da kötü olarak görünür. Ahlaksız (immoral) olduğu genellikle düşünülen bir kişinin durumunu alırsak, bu kişinin davranışlarını, hatta suçlarını gerekçelendirme problemiyle uğraşmayacağını biliriz; psikanalistin terimini kullanırsak, o, davranışlarını “rasyonelleştirmek” için bir çaba göstermez.

Yukarıda iddia ettiğim gibi, ahlakî durumların bu problematik karakteri, gerçekleştirilecek olan bir davranışın ahlakî niteliğini düşünmekteki başlangıçtaki belirsizlik, mevcut ahlak teorileri tarafından fark edilmemiştir. Gördüğüm kadarıyla bunun sebebi oldukça basittir. Ahlak teorilerini ayıran farklılıklar ne olursa olsun, onların hepsi, ahlakî yaşamın bir açıklaması olarak tek bir prensip varsayarlar. Bu koşullar altında, ahlakî yaşamın belirsizliği ya da çatışmayı barındırması mümkün değildir. *Ahlaken* konuşursak, çatışma, yalnızca sahte ve görünüştedir. Çatışma gerçekte iyi ve kötü, adalet ve adaletsizlik, vazife ve kapris arasındadır ve o, iyinin, zorunluluğun ve erdem

---

1 Bu makale, Jo Ann Boydston’un editörlüğünü yaptığı “The Collected Works of John Dewey” adı altında yayınlanan John Dewey külliyyatındaki “Later Works Volume 5: 1929-1930” adlı kitaptan Southern Illinois Üniversitesi yayınlarının izniyle tercüme edilmiştir.

2 “Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

özsel (inherent) bir parçası değildir. Entelektüel ve ahlakî olarak, ayrımlar peşinen verilmiştir; böylesi bir bakış açısından çatışma; doğal olarak iyi ve kötü arasında, arzu ve kategorik imperatif arasında, erdeme yatkınlık ve erdemsizliğe düşkünlük arasındaki seçim hakkında bir tereddüt ve bunlar arasında bölünmüş iradenin bir ızdırabıdır. Eğer ahlakî davranış yalnızca bir kaynağa sahipse ve yalnızca tek bir kategori içinde sınıflanmışsa, bu, zorunlu mantıksal sonuçtur. Açıktır ki bu durumda ahlaka karşıt olabilecek tek güç ahlaksızlıktır.

Bu makalede, çatışmanın doğası hakkındaki bu düşüncenin soyut ve keyfî bir basitleştirme olduğunu kanıtlama girişiminde bulunmayacağım, zaten bu düşünce, olgunun bütün ampirik incelemesine aykırı düşer. Ben sadece, ahlakî gelişme ve karakteri şekillendirmenin ince ayrımlar yapma, iyi ve kötünün önceden fark edilmeyen yönlerini algılama, belirsiz olguların ve her an seçme ihtiyacının olduğunu hesaba katma yeteneğine bağlı olduğu düşüncesini kısaca ve yeri gelmişken ifade edebilirim. Ahlakî çürüme, bu hassas ayrımlar yapma yeteneğinin kaybolmasıyla ve ayırt etme kapasitesinin donuklaşması ve katılaşmasıyla eş değerdir. Kanıtlamaya girişmeksizin bu noktada konumlanarak ahlakî eylemde en azından üç bağımsız değişken (variables) olduğu varsayımını sunmakla kendimi mutlu addedeceğim. Bu değişkenlerin her biri, güçlü temellere sahiptir, ancak her biri farklı bir kaynağa ve farklı işlem tarzına sahip olması sebebiyle, farklı amaçlara hizmet ederler ve yargının oluşumunda farklı güçleri harekete geçirirler. Bu görüş açısından belirsizlik ve çatışma, ahlakta özeldir; o, ahlakî olarak nitelendirilecek herhangi bir durumun karakteristiğidir, ki bu durumda kişi amaç ve iyi sonuçlar, hak ve adil yaklaşım, erdemli davranışın yönü hakkında bilgisizdir ve onları araştırmalıdır. Ahlakî durumun özü, içsel (internal) ve aslı (intrinsic) çatışmadır; yargı ve seçim zorunluluğu, kişinin ortak bir paydaya sahip olmayan güçleri yönetmek zorunda olduğu olgusundan ortaya çıkar.

Giriş babında şunları söyleyelim. Ahlak teorisinde iki karşıt sistem olduğunu biliyoruz: amaç ahlakı ve yasa ahlakı. İlkinin hükmedici, eşsiz ve tekçi prensibi son tahlilde tek bir amaca, üstün ve evrensel bir iyiye indirgenebilir olan amaçlardır. Bu amacın, bu iyinin doğası sıkça tartışılır. Bazıları onun mutluluk (eudaemonia), bazıları haz (pleasure), diğer bazıları ise kendini gerçekleştirme (self-realization) olduğunu söyler. Ancak her bakımdan bu İyi düşüncesi, tatmin ve hoşnutluk anlamında, merkezî bir konumdadır. Hak düşüncesi, iyiden ayrıldığı ölçüde, ikincil ve bağımlıdır; o, iyiyi elde etmenin konusu ya da araçlarıdır. Bir davranışın hakla, yasal ve zorunlu olanla uyumlu olduğunu söylemek, onun yapılmasının iyiye sahip olmayı sağladığını söylemektir, aksi takdirde o anlamsızdır. Yasa ahlakında

bu düşünce tersine çevrilmiştir. Bu ahlakın merkezinde, neyin meşru ya da zorunlu olduğunu buyuran yasa düşüncesi vardır. Doğal iyiler, arzuların tatmini ve amaçların başarılmasıdır; ancak doğal iyiler ahlakî İyile ismi dışında hiçbir ortak şeye sahip değildir. Ahlakî iyi, yasal emirlerle uzlaşmakla iyi olur, bunun tersi doğru değildir.

Şimdi iyi ve hakkın farklı kaynaklara sahip olduğunu iddia etmek istiyorum. Onlar bağımsız kaynaklardan akarlar, dolayısıyla onlardan hiçbiri diğerinden elde edilemez, yine bu yüzden, arzu ve ödev eşit derecede meşru temellere sahiptir ve onları farklı yönlerde hareket ettiren güç, ahlakî kararı gerçek bir problem haline getiren ve ahlakî yargıya ve ahlakî inceliğe canlılığını veren şeydir. Bir yönde ya da diğer yönde önceki ahlakî varsayımların değişmez olmadığını, yasanın ya da iyinin lehinde dengenin değişimini sağlayacak sabit bir prensip olmadığını, ancak ahlakın daha ziyade, kendilerini somut deneyimde doğruladıkları andan itibaren, arzu ve ödevin ileriye dönük taleplerini, birbirleri arasında pratik bir orta durum keşfedecek bir gözle yargılama kapasitesine bağlı olduğunu vurgulamak istiyorum. Orta bir durum, işin başında oluşturulmuş herhangi bir kuralı takip etmeksizin bir taraf kadar diğerine de eğilen bir durumdur. Giriş düşünceleri bu kadar, benim tartışmayı amaçladığım aslî problem, bağımsız değişkenler diye adlandırdığım şeylerin somut deneyimdeki kaynağı ve köküdür. Bu üç faktörün varlığını kabul etmek için hangi sebepler vardır?

İlk olarak; dürtülerin, tutkuların ve arzuların insan davranışında daimî özellikler olduğunu ve yapılacak davranışın yönünü belirlemekte büyük bir rol oynadıklarını hiç kimse inkar edemez. Dürtüler ve arzular, basiret (foresight) olmadan işlediğinde, kişi değerleri kıyaslayamaz ya da yargılayamaz. En güçlü eğilim, sürekli olarak desteklenir ve onun yolu takip edilmeye çalışılır. Ancak kişi, arzunun yerine getirilmesiyle ortaya çıkabilecek sonuçları önceden öngördüğünde, durum değişir. Dürtüler olarak ölçülemeyen dürtüler, onların sonuçları düşünüldüğünde ölçülebilir olur. Kişi onların dışsal sonuçlarını gözünde canlandırabilir ve böylece iki karşıt olduğunda onları kıyaslayabilir. Bu yargılama, karşılaştırma ve hesaplama davranışları kendilerini tekrarlar, basiret ve düşünmenin kapasitesindeki artmayla orantılı olarak gelişirler. Böyle bir duruma uygulanan yargılar baştan sona incelenebilir, düzeltilir ve başka durumlardan taşınan yargılar tarafından daha fazla açık kılınabilir, önceki tahminlerin ve hareketlerin sonuçları, iş gören araçlar olarak kullanılabilir.

Zaman içerisinde iki ahlak kavramı oluşturulmuştur. Bunlardan biri, onların sebep olduğu sonuçları düşünerek, dürtüleri yönlendiren ve yöneten bir işlev olarak akıl kavramıdır. Bu şekilde anlaşılan "Akıl" (Reason), basit

bir basiret ve karşılaştırma yetisinden başka bir şey değildir. Fakat bu yeti, yüce değerlerin en yüksek bir tabakasına yerleştirildi ve onun başardığı şey dolayısıyla veya davranışı oluşturan hareketleri sıra içine yerleştiren düzen ve sisteme binaen ona övgüyle nitelendirildi.

Ahlakî deneyimden ortaya çıktığını gördüğümüz diğer bir kavram, bütünlüklü ve tutarlı bir sistem oluşturan ve genelleştirilmiş ve kapsamlı bir amaca katılan *amaçlar (ends)* kavramıdır. Basiret, objektif sonuçları ortaya çıkarmak için kullanıldığı sürece, bir amaç düşüncesi apaçıktır; sonuçlar, tahayyül edilen hareketin doğal sınırı, hedefi ve amacıdır. Ancak bu andan itibaren tikel yargı eylemlerinin akıl diye adlandırılan genel ahlakî işlev içinde düzenlenmesi, amaçların bir sınıflandırmasının oluşturulması, biri hakkında doğru bulunan tahminlerin düşüncede diğerlerine uygulanması önemlidir. İlk atalarımız sağlık, zenginlik, savaşta cesaret gibi amaçlarla oldukça erken dönemde zihinlerini meşgul etmişlerdi. Emsallerinden daha fazla muhakemeye dayanan insanlar, bu genelleştirilmiş farklı amaçları, düzenlenmiş bir yaşam planının unsurları olarak incelemek, onları en kapsamlı olandan daha az kapsamlı olanına doğru bir değerler hiyerarşisinde sıralamak ve dolayısıyla tek bir amaç, diğer bir deyişle bütün makul eylemlere ışık olan bir iyi düşüncesini tasarlamak cesaretini gösterdiklerinde ikinci bir düzeye ulaşıldı.

Bu süreç başarılı olduğunda, ahlak teorisinin bir şekli oluşturuldu. Düşünce tarihine geniş bir bakış açısıyla bakarak, deneyimin bu belirli aşamasını açık şekilde ifade edenlerin Yunan düşünürleri olduğu ve onların ahlak teorisine daimî katkısı olarak insan yaşamının bütünlüğü, mükemmelliği ve ayrıca amaçlar düşüncesi, amaçların hiyerarşik sıralaması ve bu sıralama ile Akıl arasındaki yakın ilişki düşüncesinin kaldığı söylenmelidir. Ayrıca hâkim Yunan felsefesi, evreni, bütün doğal süreçlerin rasyonel ve ideal şekilde kendini gerçekleştirme eğiliminde olduğu bir kozmos olarak görür ve dolayısıyla insan davranışı hakkındaki bu görüş, yaşadığımız evren hakkında ortaya konulan düşüncenin genişletilmesidir. Yasa, iradenin ya da emrin ifadesi olarak değil, sadece, gerçekte bir amacın gerçekleştirilmesinde gerekli olan değişimlerin bir düzeni olan, aklın bir ifadesi olarak düşünülür.

Yunan ahlak teorisinden aldığımız mirasın, davranışla ilgili fiilî insan deneyiminin bir aşamasını ifade ettiğinden şüphe duymuyorum. Bununla birlikte, onun kuşatıcı boyutta davranışı kapsadığını söylemek oldukça farklı bir meseledir. Yunan şehir devletinin katı şekildeki yerel karakteri, bu devletin meseleleriyle vatandaşlarının çıkarları arasındaki son derece canlı ilişki, Atina'da –filozofların yararlandığı bir deneyim olan- yasamanın tartışma

ve müzakerenin bir işlevi olması ve dolayısıyla, en azından ideal anlamda, yasanın aklî düşünmenin bir tezahürü olması sebebiyle, Yunan felsefecilerine göre sosyal talepler ve yükümlülüklerin akılla ilişkili olan amaçların kategorisi altında kapsanması mümkündür -ya da bana öyle görünüyor-. Yunan politik toplumunun oldukça küçük olması, bu topluluğun aldığı kararların -kuralına uygun bir şekilde yapıldığında- toplumun makul düşüncelerinin bir ifadesi, yani düşüncelerin yönettiği amaçlar doğrultusunda yapılmış olarak görülmesini mümkün kılmıştır. İradenin buyruklarını ifade eden yasalar keyfi ve tiranca; tutkunun meyvesi olanlar ise bozuk ve kafa karıştırıcı olarak görülüyordu.

Belki de yalnızca böyle bir sosyal ortamda kanun ve zorunluluk, katı diyalektik hüner sergilemenin dışında, araçların amaçlara rasyonel bir uyumu ile özdeşleştirilebilir. Üstelik Greklerin pratik siyasal yönetimde başarıyı elde etmekteki zayıflıkları, onulmaz fitnecilikleri ve düzensizliklerinin, amaçların içyüzünü kavrama ve araçların hesaplanmasının sosyal ilişkiler için doğru ve sağlam bir temel sağlayacağı düşüncesinin itibarını sarstığı düşünülür. Tüm bu olaylar sonunda, Romalılar arasında sonunda akıl ve kanunla ilgili oldukça farklı düşünceye sebep olacak sosyal düzen, istikrarlı yönetim ve dengeli idare için bir sezgi buluruz. Akıl, şeyleri bir arada tutan ve birini diğerine uymaya ve birlikte çalışmaya zorlayan evrensel gücün bir çeşididir ve yasa, düzen için bu zorlayıcı gücün bir tezahürüdür. Hizmetler, vazifeler ve ilişkiler amaçlara ulaştıran araçlar olmaları açısından değil, karşılıklı uyum, karşılıklı güven ve ahenk açısından ahlak teorisinin merkezi olmuştur.

Şimdi bu teori normal deneyimdeki bir olguya da tekabül eder. Birlikte yaşayan insanlar kaçınılmaz bir şekilde birbirleri üzerinde taleplerde bulunur. Her biri, yaşama ve eylemde bulunmanın bütün olguları yoluyla bilinçsiz bir şekilde, kendi amaçları için diğerlerini sınırlamaya, onları kendi yaşam planına yardımcı araçlar olarak kullanmaya çalışır. Diğerleri tarafından yapılan davranışın bazı tarzları üzerinde ısrarcı olmayan normal insan yoktur. Taleplerine uygun eylemlere zorlamak, itaat ve riayeti sağlamlaştırmakta diğerlerinden daha iyi konumda olan ebeveynler ve yöneticiler ve hatta güçleri oranında taleplerde bulunan gençler bile, kendilerinin belirli beklentilerini diğerlerinin davranışlarındaki standartlar olarak ileri sürerler. Diğerleri üzerinde taleplerde bulunan birinin bakış açısından talep uygundur, çünkü o, yalnızca kendi amacını gerçekleştirme sürecinin bir parçasıdır. Kendisinden talepte bulunulan biri açısından talep, gerçekte, onun bir çıkarıyla uyumlu olmadıkça, despotiktir. Ancak talep eden kişi, diğerleri üzerinde taleplerde bulunmak da zorundadır ve sonuç olarak, sosyal şartlara uygun olarak az ya da çok karşılıklı olan, genel olarak kabul edilmiş, yani açık bir isyan dışında cevap

verilen, belirli bir talepler dizisi ya da sistemi şekillenir. Talepte bulunanların bakış açısından bu talepler haklardır; bu taleplere maruz kalanlar açısından onlar vazifelerdir. Bütün bu kurulu sistem, açık bir protestoya uğramaksızın kabul edildiği sürece, günümüzdeki otorite prensibini (Jus, Recht, Droit), yani başkalarından talepte bulunmak ve bu talepleri yerine getirmek için sosyal olarak yetkilendirilmeyi oluşturur.

Şimdi bana neredeyse apaçık görünüyor ki; değerlerinin davranışları üzerinde taleplerin bu kullanımının temellerinde ve ortaya çıkışının doğal tarzında, rasyonel teleolojik amaçlar ve iyilerin bütün prensiplerine nazaran bağımsız bir değişken vardır. Belirli bir insanın, arzularını tatmin etme adına, diğerleri üzerinde talepler oluşturduğu bir gerçektir. Ancak bu olgu, bu talebi, hak olarak tayin etmez. Bu olgu ona ahlaki bir otorite vermez, özünde (in and of itself) o, haktan daha fazla gücü ifade eder. Hak olması için onun arkasında sadece talepte bulunanın mutlak gücü değil, toplumun duygusal ve zihinsel onayına sahip razı olunmuş bir talep olmalıdır. Şimdi kuşkusuz iyinin hala hakim prensip olduğu, hakkın ona bir araç olduğu, değişenin yalnızca arananın bireysel bir amaç değil, toplumun refahı olduğu şeklinde bir itiraz olabilir. Bu itiraz “iyi” ve “amacın” şimdi yeni ve özsel olarak farklı bir anlam kazandığı gerçeğini örtbas eder; bu kavramlar artık bir bireyin arzularını tatmin edecek şeye işaret etmez ancak bireyin, ait olduğu bir sosyal grubun bakış açısından geçerli ve önemli olanın farkına vardığına işaret eder. Neyin hak olduğu, bireyin karşısına uyması gereken bir talep, bir gereklilik olarak çıkar. Birey, otoriteye sahip olma iddiasını kabul ettiği ve bu iddia itaat edilmesi uygun olan salt dışsal bir gücü ifade etmediği sürece, hak olma anlamında “iyi”dir. Bu yalın bir gerçektir. Fakat o, arzuların doğal olarak eğilim gösterdiği şeyler olarak iyi değildir. Aslında başlangıçta o, kendisini doğal bir arzuyu engelliyor ve sınırlıyor gibi sunar, aksi takdirde o, kabul edilmesi gereken bir talep olarak hissedilmez. Söz konusu şey zamanla alışkanlık yoluyla arzunun bir amacı olabilir, ancak bu gerçekleştiğinde, onun hak ve otoriter olma niteliği kaybolur ve o, sade bir şekilde iyi olur.

Benim tartıştığım bütün konu basitçe şudur: kendilerini arzuyu tatmin edici olarak sunan ve dolayısıyla iyi olan amaçlar ile kişinin gerçekleştirmesi gereken davranış üzerinde talepler oluşturmak şeklinde ortaya çıkan amaçlar arasında kaynak ve işlem tarzı açısından özsel bir farklılık vardır. Hiçbiri diğerine indirgenemez.

Ampirik olarak ahlakta üçüncü bir bağımsız değişken vardır. Bireyler başkalarının davranışını över veya ayıplar; tasvip eder veya kınar; destekler veya suçlar; ödüllendirir veya cezalandırır. Böylesi tepkiler, karşıdaki insan

davranışta bulunduktan *sonra* ya da belirli bir davranış tarzı beklentisinden ortaya çıkar. Westermarck duygudaşlığa dayalı güvenmenin (sympathetic resentment) dünya üzerindeki bütün ahlakın öncelikli temeli olduğunu iddia etti. Önceden gösterilen sebeplerle, onun tek temel olduğundan şüphe etmeme rağmen böylesi bir güvenmenin, uygun bir kullanımla birlikte, davranışın doğal ve etkili empirik fenomeni olduğundan şüphe edilemez. Genel olarak tasvip edilen eylemler ve yatkınlıklar orijinal erdemleri, kınananlar ise orijinal erdemsizlikleri oluşturur.

Övgü ve ayıplama, başkalarının eylemleriyle karşılaşıldığında, insan doğasının kendiliğinden ortaya çıkan tezahürleridir. Onlar, özellikle söz konusu eylem, kahraman olmak için gerçekleştirildiğinde olduğu gibi tehlike içerdiğinde ya da toplumun geleneklerine karşıt olarak rezil bir şekilde sergilendiğinde ortaya çıkar. Ancak kınama ve övme o kadar kendiliğinden, o kadar doğaldır ve biz onların “içgüdüsel” olduğunu söyleriz ki, onlar ne arzunun tatmini elde edildiğinde istenen amaçların düşüncesine ne de başkaları üzerinde belirli talepler oluşturmaya bağlıdır. Onlar amaçlardaki rasyonellik ve uygunluk özelliğine ve haktaki doğrudan sosyal baskı özelliğine sahip değildir. Onlar; ceza ve ödüllendirmeye eşlik eden istemsiz erdem ve erdemsizlik isnatları olduklarında hakkın müeyyideleri olarak ve bir kişi diğerlerinin tasvip edilen tutumlarını takdir etmekle ilgilendiğinde, özel bir durumdaki sonuç hakkında düşünmekte dikkate alınması gereken değerlendirmeler olarak işlev görür. Ancak kategoriler, prensipler olarak erdemler iyi ve haktan keskin bir şekilde farklıdır. Tekrar ediyorum, İyiler, amaçlar ve arzular üzerinde düşünmeyle; hak ve zorunluluk, sosyal olarak onaylanmış ve desteklenmiş taleplerle; erdemler, geniş bir alana yayılmış olan tasviple ilgilidir.

Yunan teorisinin genelleştirilmiş amaçların varlığından, Romalıların sosyal otoritenin varlığından etkilendikleri kadar, İngiliz ahlak teorisinin de tasvip etme ve kınamanın varlığı tarafından etkilendiklerini görmeksizin hiç kimse onun genel gelişimini takip edemez. İngiliz teorisinin hususiyetlerinden çoğu, yalnızca, yazarlar başka bir problemi tartışıyor göründüklerinde bile, gerçekte en başlıca problemin bu problem olduğu görüldüğünde açıklanabilir olur. Örneğin sempati düşüncesinin oynadığı rolü, bütün iyi ve zorunluluğun kaynağı olarak yardımseverliği (benevolence) görme eğilimini –(sempatinin tasvip organı olması gibi) çünkü o tasvip edilen bir şeydir- ve İngiliz faydacılığında iyi ya da amaç olarak hazzın ve tasvip edilen şey olarak genel mutluluğu arama eğiliminin mantıksız bir kaynaşmasını düşünün. Böylesi düşüncelerle İngiliz ahlak teorisinde öne çıkan taraf, kuşkusuz, davranış amaçları hakkındaki düşünce içinde rasyonelleştirme eğiliminden, yasayı oluşturan kabul edilmiş taleplerin genel sistemine atfedilen büyük önemden

farklı olarak, İngiliz toplumunda birinin davranışına karşı bireylerin tepkilerine karşı yüksek duyarlılığa işaret eder.

Bu üç unsurun bağımsız değişkenler olduğunu iddia etmekle onların hiçbir fiili ahlakî durumda iç içe geçmediğini iddia etme niyetinde değilim. Durum daha çok bunun tersidir. Ahlakî problemler, her bir kaynaktan gelen belirli unsurların elimizden geldiğince birbiriyle uyumlu olmasını sağlamak zorunda olmamız sebebiyle vardır. Her bir prensip ayrı ve üstünse, ahlaki zorlukların ve belirsizliklerin nasıl ortaya çıkabildiğini göremem. (Çünkü bu durumda) İyi kötüye; hak haksızlığa; erdem, erdemsizliğe keskin bir şekilde karşıt olacaktır. Yani, biz arzuyu tatmin eden şeyi ona engel olan şeyden keskin bir şekilde ayırmalıyız. Belirli durumlarda yanlış bir yargıda bulunabiliriz, ancak bu, kategorilerin ayrımını etkilemez. Böylece biz izin verilebilir, meşru şeyleri, yasaklanan gayri meşru şeylerden ayırmalıyız, tasvip edilen ve destekleneni, onaylanmayan ve cezalandırılardan ayırmalıyız.

Bununla birlikte ayrımın bölümleri birbirinin sınırlarını aşar. Arzunun bakış açısından iyi olan şey sosyal taleplerin bakış açısından kötüdür. İlkinin bakış açısından kötü olan şey toplumun görüşü tarafından içtenlikle tasvip edilebilir. Her bir çatışma hakiki ve keskindir ve karşıt faktörleri uzlaştırmak için bir yol bulunmalıdır ya da tekrar resmen ve yasal olarak yasaklanan şeye sosyal olarak izin verilir ya da hatta teşvik edilir. Kendi ülkemdeki alkol yasaklarına ya da daha geniş bir ölçekte, kamusal alanda emredilen şeyle, özel alanda yapılmasına izin verilen, hatta pratikte zekiliğin kanıtı olarak ya da takdire şayan bir azmin belirtisi olarak takdir edilen şey arasındaki uçurum sebebiyle çocukların karşılaştığı zorluklara şahit oluruz. Dolayısıyla Anglosakson ülkelerde rasyonel iyilerin ve resmen, kamusal olarak kabul edilmiş vazifelerin bu şeması, toplumun ekonomik yapısının zorladığı bütün erdem şemasına zıtlık teşkil eder. Bu, bazı boyutlarda, riyakârlığımız hakkındaki ünümüzü açıklayan bir olgudur.

Ahlakî durumlardaki güçlerin fiili çatışmasının ve yapılması gereken şeyle ilgili sonuçlardaki hakiki belirsizliğin oynadığı rol göz önünde tutulduğunda, ahlak felsefelerinin yetersizliklerinin sebeplerinden birinin, bütünsel bir görüş elde etme hevesiyle ahlakî yaşamı fazlasıyla basite indirgemeleri olduğunu düşünme eğilimindeyim. Sonuç, pratiğin girift gerçekleri ile teorinin soyut formları arasındaki bir uçurumdur. Ahlakî durumlardaki bütün unsurları mukayese edilemez (commensurable) tek bir prensibe indirgemenin imkânsızlığını, her bir insanın gerçekten farklı olan güçler arasında yapabileceği en iyi uyumu sağlamak zorunda olduğunu dürüstçe itiraf edecek bir ahlak felsefesi, davranışın gerçek ikilemlerini aydınlatacak ve çatışan her bir faktörün



gücünün daha adil bir takdirini yapmakta bireylere yardım edecektir. Burada kaybedilecek bütün şey, her bir bireyin karşılaşacağı bütün zorluk için peşinen teorik açıdan tek bir doğru çözüm olduğu düşüncesi olacaktır. Kişisel olarak ben bu düşüncenin feshedilmesinin bir kayıp değil, kazanç olacağını düşünüyorum. Katı kurallar ve standartlara yoğunlaşmayı bıraktığımızda bu, insanların eylemde bulunmak zorunda kaldıkları durumlardaki somut unsurlarla daha tam bir şekilde ilgilenmelerine sebep olacaktır.



# PRAGMATİK ARGÜMANLAR VE İNANÇ<sup>1</sup>

Jeff JORDAN\*

Çev: Abdulkadir TANIŞ\*\*

Pragmatik argümanlar sınıfı içerisinde bazıları, belirli inançların edinilmesini teşvik etmek için tasarlanmıştır. İlginç biçimde, pragmatik argümanların bu alt sınıfı, en azından öncelikli olarak, doğruyu-amaçlayan argümanlar değildir. Doğruyu-amaçlayan argüman, bir önermenin doğru olduğunu düşünmek için gerekçelendirme sağladığı farz edilen argümandır. Pragmatik argüman, bir inancın edinimini, sadece bu inanca sahip olmaktan kaynaklanan menfaatler sebebiyle teşvik eden, menfaati-amaçlayan argümandır. Öyleyse, pragmatik argüman, belirli bir inancın oluşumunu ve devamlılığını, esas olarak, bu inanca sahip olmanın ortaya çıkardığı menfaatler sebebiyle teşvik etme çabasında olan bir argüman olarak tanımlanabilir.<sup>2</sup>

Aşağıda, delile dayalı değil fakat pragmatik gerekçelere dayanarak inançları oluşturmanın rasyonel ve ahlaki olarak izin verilebilir olduğu durumların var olduğunu iddia ediyorum. Böyle durumların var olduğunu iddia ettikten sonra, inanç-başlatıcısı<sup>3</sup> olarak pragmatik argümanların kullanımını düzenleyen iki izin verilebilirlik şartı öneriyorum. Bunun için argüman, pragmatik argümanların doğasının ve “delilcilik” olarak da adlandırabileceğimiz şeyin, yani, uygun inanç-oluşturmanın yalnızca epistemik kanıt ile sınırlı olduğu düşüncesinin anlaşılmasını gerektirir. Ancak gündemde ilk olarak, zannî/inançsal iradecilik (*doxastic voluntarism*) tezinin konu ile ilişkisine kısa bir bakış var.

---

1 Kaynak: Jeff Jordan, “Pragmatic Arguments and Belief”, *American Philosophical Quarterly*, 33/4 (1996), s. 409-420.

\* Delaware Üniversitesi Felsefe Profesörü.

\*\* Ar. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanı.

2 “Pragmatik” terimini kullanmamla ilgili bir şeyler söylemem gerekir. Bu makalenin bütününde, epistemik kanıt ile pragmatik gerekçeler arasında özel bir ayrım olduğunu varsayacağım. Başka bir deyişle, doğruya-olanak sağlayan gerekçeler ile menfaate dayalı veya ihtiyatî gerekçeler arasındaki ayrım. Terimi kullanışım, bir pragmatik doğruluk teorisi varsaymaz.

3 Makalenin anahtar kavramlarından biri olan “*induce*”, başlatma, tetikleme, neden olma gibi anlamlara gelir. İnancı-başlatma ise, kişinin, kendisine yönelik bir inanca sahip olmadığı bir *p* önermesine yönelik inancı ortaya çıkarabilmek için iradî olarak gerçekleştirdiği çabayı ifade eder. Tanrı inancına sahip olmayan bir kişinin bu tür bir inancı oluşturmak için dini ibadetlere katılması bu duruma örnek verilebilir. (Çevirenin notu)

## İnanç-Oluşturma ve İnançsal İradecilik

Kişilerin, hangi önermeleri benimseyeceğini doğrudan, iradî olarak seçebildikleri fikri, “inançsal iradecilik tezi”<sup>4</sup> olarak adlandıracağımız şeydir. İnançsal iradeciliğe göre inanç, iradenin bir fiilidir: inanacağımız önermeler, doğrudan bizim kontrolümüz altındadır. İnanılacak şeyi doğrudan ve iradeli bir şekilde seçebiliriz ve bu şekilde edinilen inançlar özgür bir biçimde elde edilmiştir ve bize zorla dayatılmamıştır. İnançsal iradecilik taraftarı, inanılması bizim kontrolümüz altında bulunan bazı önermelerin bulunduğunu kabul ettiği sürece, her önermeyi doğrudan inanç oluşturmanın hazır bir adayı olarak görme gereği duymaz. Eğer inançsal iradecilik tezi doğruysa, ki bu şüphelidir, o zaman pragmatik inanç-oluşturma meselesi hayati derecede önemlidir. İnançsal iradecilik tezinin taraftarları, Descartes’ten Laurence Bonjour’a kadar (çeşitli) insanları kapsar.<sup>5</sup>

Şurası önemlidir ki, “inanç oluşturma” kavramının kullanımı inançsal iradecilik tezini önceden varsaymaz. İnançların edinimi konusunda dolaylı bir kontrol var olduğu sürece, pragmatik inanç-oluşturmanın uygunluğu dikkate değer bir meseledir. İnançların edinimi konusunda dolaylı bir kontrolü oluşturan şey nedir? Kişinin burada, örneğin, bir önermeyi kabul etmeyi, bu ya da şu fikrin makullüğünü eleştirel olarak sorgulamayı, bir önermeyi göz ardı etmeyi, diğer kanıtlardan daha ziyade belirli bir kanıt kümesine dikkatini vermeyi veya bir önerme hakkında kafa yormayı düşünmesi gerekir. Bunlardan her biri, önermesel bir tutumu, yani, doğrudan kontrolümüz altında olan benimsemeyi içerir. Ayrıca, benimseyebileceğimiz önermesel tutumlar ve bu vesileyle üretilen inançlar arasında nedensel bir ilişki var olduğu sürece, bize, inanç-oluşturma konusunda sergilenmiş olan dolaylı, dolambaçlı bir kontrolün olduğu söylenebilir.

4 Kişinin inanç oluşturma üzerinde doğrudan iradî kontrolü ya da dolaylı iradî kontrolü arasındaki ayrım ile ilgili tartışma için bk: Louis Pojman, *Religious Belief and the Will* (London: Routledge & Kegan Paul, 1986). Ve bk: Murray Clarke, “Doxastic Voluntarism and Forced Belief”, *Philosophical Studies*, 50 (1986), ss. 39-51. Ayrıca bk: Bernard Williams, “Deciding to Believe”, *Problems of the Self* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

5 Bk: Descartes’in *Meditations on First Philosophy*. Ve bk: Bonjour, “Externalist Theories of Empirical Knowledge”, *Midwest Studies in Philosophy* içinde, *Volume V: Studies in Epistemology*, ed. French, P., Uehling, T. ve Wettstein, H. K. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980), s. 53-73. İlginç bir şekilde inançsal iradecilik taraftarları, inançsal bağdaşmazcı özgürlükçüler olarak görünürler. İnançsal bağdaşırıcılar var olabilir ancak herhangi birisiyle ilgili bir bilgi sahibi değilim.

## Pragmatik Argümanların İki Türü<sup>6</sup>

Kabaca söylenecek olursa, pragmatik argümanların inanç-oluşturma ile ilgili iki çeşidi vardır. Birincisi, bazı önermelere inanmayı, eğer bunlar doğru olmuş olsa, bunlara inanmanın sağladığı menfaatler çok fazla olacağı için tavsiye eden argümandır. Pragmatik argümanın bu ilk türünü, menfaatler yalnızca lehteki durumların meydana gelmesi şartıyla elde edileceği için, “doğruluğa-bağımlı (*truth-dependent*)” pragmatik argüman ya da daha kullanışlı şekilde “bağımlı-argüman” olarak adlandırabiliriz. Bağımlı-argümanın en etkili örneği, inancı tavsiye etmek için beklenen yararın hesaplamasını kullanan pragmatik argümandır.

Bir eylemin beklenen yararı, ister negatif ister pozitif olsun, eyleme ilişkin olasılıkla eylemin her mümkün çıktısının yararının çarpılması ve sonuçlarının toplanması ile hesaplanır.<sup>7</sup> Beklenen yararı maksimize etme düşüncesinin dayanağı beklenti kuralıdır: *olasılık ve yarar değerlerinin ikisinin belirlenebildiği bir karar durumunda, kişi en fazla beklenen yarara sahip olan eyleme göre davranmayı seçmelidir.*<sup>8</sup>

Beklenti kuralı, Pascal’ın bahsinin tanıdık bir versiyonunda, yani bahsin *genel beklenti versiyonu* olarak bilinen versiyonunda kullanılmıştır: Tanrı’nın var olduğu ve sonsuz bir kazançla sahip olunabileceği konusunda bir miktar pozitif bir olasılığın var olduğu farz edildiğinde, inanç vasıtasıyla Tanrı’nın var olduğuna dair bahse girmenin beklenen yararı, inançsızlık veya hükümü askıya alma vasıtasıyla Tanrı’nın var olmadığına dair bahse girmenin beklenen yararını aşar.<sup>9</sup>

6 Bu başlığın çoğu, *A Companion to the Philosophy of Religion*, eds. Quinn and Taliferro (Cambridge: Basil Blackwell, 1996) içinde yayımlanan “Pragmatic Arguments” adlı makalemden alınmıştır.

7 Öznel olasılık konusunda daha fazlası için bk: Richard Jeffrey, *The Logic of Decision* (Chicago: University of Chicago Press, 1983); ve Brian Skyrms, *Choice & Chance: An Introduction to Inductive Logic*, 3rd. ed. (Belmont, CA: Wadsworth, 1986), ss. 167-215. Bir eylemin yararlılığı, bu eylemin olumlu çıktısı elde edilirse, sonuç olacak olan menfaat ya da olumlu sonuçtur. Menfaat, fail tarafından değer atfedilmiş herhangi bir şey olabilir. Kayıp (yararsızlık) ise, fail tarafından bedel/ ücret olarak düşünülen herhangi bir şey olacaktır.

8 Bir kişi, maksimize edilmiş beklenen yarar (düşüncesinin) olasılık içerdiği ve bu olasılığın kanıtın bir türü olduğu; ve sonuç olarak, beklenen yarar düşüncesinin işe koşulduğu argümanın pragmatik bir argüman olamayacağı itirazında bulunabilir. Bu itirazdaki sorun, beklenen yarar hesaplamasında herhangi apaçık kanıtsal bir anlamda olasılık değerlerinin kullanılmamasıdır: Olasılık değerleri, doğruluğa işaret edici olarak değil, bir şeyin hesaplanan yararının ortalamalarının tartışılması anlamında işe koşulmuştur.

9 Bk: *Pensées*, ed. L. Lafuma and trans. J. Warrington (1670; rept., London: J. M. Dent & Sons, 1960), s. 92-96. Pascal’dan alıntılarının hepsi bu pasajdandır.

Bahsin genel beklenti versiyonuna göre, Tanrı'nın var olma olasılığı ne kadar düşük olursa olsun, olasılık sıfır olmayıp pozitif (bir değer) olduğu sürece, teistik inancın beklenen yararı, inançsızlığın beklenen yararına baskın çıkacaktır.

Genel beklenti bahsi şudur: (i) Bir önermeye inanmanın rasyonel olması bir şeydir; (ii) yapılması gereken rasyonel bir şey olarak o önermeye inanmaya sevk etmek başka bir şeydir. Belirli bir önerme yeterli kanıtsal güvence açısından eksik olabilmesine rağmen, bu önermeye inanmaya karar vermek hala yapılması rasyonel olan şey olabilir. Bir önermeye inanmanın menfaati, karşıt bir önerme tarafından sahip olunan kanıtsal güçten rasyonel olarak daha önemli olabilir ve bu şekilde bahis, sonsuz beklenen bir yarar farz edildiğinde, Tanrı'nın var olduğu inancının oluşturulmasının, Tanrı'nın var olma ihtimaliyeti ne kadar düşük olursa olsun, yapılması rasyonel olan şey olduğunu iddia eder.

Pragmatik argümanın, "Doğruluktan-bağımsız (*truth-independent*)" ya da, daha kullanışlı olarak, "bağımsız-argüman" olarak adlandırılabilir ikinci türü, önermenin doğrulukla sonuçlanması gereksin veya gerekmesin, sadece önermeye inanarak elde edilen menfaatlardan dolayı bu önermeye inanmayı tavsiye eden bir türdür. Bu, bir önermeye inanma sayesinde elde edilen psikolojik, ahlaki, dini, sosyal, hatta ihtiyatî menfaatlardan dolayı inancın benimsenmesini tavsiye eden bir argümandır. Örneğin, David Hume'un *Doğal Dine İlişkin Söyleşiler*'inde Cleanthes karakteri "din, tahrif edilmiş olsa bile, hiçbir şekilde dinin olmamasından hala daha iyidir. Gelecek durum öğretisi, asla ihmal etmememiz ve terk etmememiz gereken ahlaka çok güçlü ve zorunlu bir korumadır"<sup>10</sup> diye iddia eder. Belki bağımsız-argümanın en iyi bilinen örneği William James'in, belirli şartlarda (bir önerme) ile ilgili üretilen menfaatlardan dolayı bu önermeye inanmanın rasyonel ve ahlaken izin verilebilir olduğunu iddia ettiği *İnanma İradesi* adlı meşhur makalesinde bulunur.<sup>11</sup>

Bağımsız pragmatik argümanlardan farklı olarak bağımlı argümanlar, önemli anlamda doğruluğa-duyarlı argümanlardır. Kuşkusuz pragmatik argüman olan bağımlı-argümanlar, delilci anlamda doğruluğa-duyarlı

10 *Dialogues Concerning Natural Religion*, edited N. Kemp Smith (1779; rept., Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947), s. 219.

11 "The Will To Believe", *The Will To Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897; rept., New York: Dover, 1959), ss. 1-31. Bağımsız pragmatik argüman olarak James'in argümanını sınıflamamın tartışmalı olduğunu sözü geçmişken belirteyim. Burada meselenin ayrıntılarını atlıyorum.

değildir; bununla birlikte onlar, ancak tavsiye edilen inanç doğruysa, inancın sağladığı menfaatlere sahip olunduğu için doğruluğa bağımlıdır. Bunun aksine, bağımsız pragmatik argümanlarda, tavsiye edilen inançlar doğru olsun veya olmasın, menfaatlerin kazanılması doğruluktan-bağımsızdır. Bağımsız argümanlar, inanca-bağımlıdır ancak doğruluğa-bağımlı değildirler. İlginç bir biçimde, Pascal şunu iddia ettiği zaman, bağımlı argüman şeklinde daha çok bilinen argümanına ek olarak, bir tarafa bahse girmenin bir türü olan bağımsız bir argüman önerir:

Şimdi, bu seçimi yaparak sana ne zarar gelecek? Sen dindar, dürüst, mütevazı, müteşekkir, cömert, samimi bir arkadaş, doğru (bir insan) olacaksın. Kesinlikle övünme ve lüks gibi zararlı zevklere sahip olmayacaksın; fakat diğerlerini deneyimlemeyecek misin? Sana diyorum, bu şekilde sen bu yaşamda kazanacaksın!<sup>12</sup>

Pascal'ın bağımsız pragmatik argümanının ana fikri, Tanrı'nın var olması gereksin veya gerekmesin, teistik inancın teistik olmayan inançtan daha kârlı bir yaşam üreteceğidir. Eğer bahsin bu versiyonu sağlamsa, teizm inançsal (*doxastic*) rakiplerine güçlü bir şekilde baskın çıkar.

## Delilciliğin İki Türü

Genelde pragmatik argümanlarla ilgili ilginç bir soru, “delilcilik” olarak adlandırılan yaygın ve etkili gelenekle olan ilişkisine dairdir. Delilcilik şunu iddia eder:

(A) Bütün *S* kişileri, *p* önermeleri ve *t* zamanları için, ancak ve ancak *p*'ye inanmak *t* zamanda *S*'nin kanıtına uygunsa, *t* zamanda *p* önermesine inanmak *S* için izin verilebilirdir.<sup>13</sup>

12 *Pensées*, ss. 95-96.

13 İki yorumun (A) ile ilgili yapılması gerekir. İlk olarak, (A) ilkesini anlamak için şöyle düzeltilebilmesidir:

(A\*) bütün *S* kişileri, *p* önermeleri ve *t* zamanları için, ancak ve ancak *p*'ye inanmak *t* zamanda *S*'nin kanıtına uygunsa, *t* zamanda *p* önermesine bir inancı başlatmak *S* için izin verilebilirdir.

(A)'nın bu düzeltilmiş formülü, izleyen yerlerde inançsal iradeciliğin varsayılmadığını açık kılacaktır.

İkinci olarak, (A)'nın şu şekilde içselci bir okumayla formüle edilebilmesidir:

(A') bütün *S* kişileri, *p* önermeleri ve *t* zamanları için, ancak ve ancak *S*, *t* zamanda *p*'nin lehine olan yeterli kanıtı sahip olduğuna inanırsa, *t* zamanda *p* önermesine inanmak *S* için izin verilebilirdir.

Bu makaledeki argüman, (A)'nın içselci bir formülasyonundan büyük ölçüde etkilenmeyecektir.

(A)'nın içermiş olduğu "kanıta uygun olma" kavramı, kabaca kanıtın baskınlığıdır: bir kişi, S'nin kanıtına göre  $p$ , değillesinden daha muhtemel olması durumunda sadece  $p$ 'ye inanabilir. Daha çok bilindiği şekliyle ortaya koyarsak, (A), bir önerme yalnızca yeterli kanıtla destekleniyorsa, kişinin bu önermeye inanması gerektiğini iddia eder.

(A) ilkesini savunan birçok filozof, inanç-oluşturma lehinde olan pragmatik gerekçeleri, inancın doğruluğu lehinde yeterli kanıt tesis etmediği gerekçesiyle bu tür gerekçeleri gayri meşru kabul etmiştir. Kuşkusuz (A)'nın en iyi bilinen ifadesi, W. K. Clifford'ın "yetersiz kanıtla dayanarak bir şeye inanmak, herkes için, her yerde ve her zaman yanlıştır"<sup>14</sup> ifadesidir. Clifford ahlaki bir anlamda (A)'yı yorumlamaktadır: yeterli kanıtın eksik olduğu bir şeye inanmak ahlaken izin verilemezdir. (A)'nın bu şekilde anlaşılması "ahlaki delilcilik" şeklinde adlandırılabilir. Ahlaki delilciliğin en makul yorumu, dolaylı sonuççu bir yorumdur. Dolaylı sonuççu bir yorum, *herkes onu takip etmiş olsaydı, ortak yarar maksimize edilmiş olacaktı* iddiasına dayanarak (A)'nın zorunlu önemini temellendirir. Clifford şunu iddia ettiği zaman (A)'nın lehinde buna benzer bir düşünceye başvurur:

Yetersiz kanıtla dayanarak bir şeye inanmada kendime izin verirsem, sadece bu inanç nedeniyle ortaya çıkmış olan büyük bir zarar olmayabilir; o, nihayetinde doğru olabilir ya da onu dışsal eylemlerle sergileme fırsatına asla sahip olmayabilirim. Fakat kendimi safdil (her şeye kanan) yaparak, insanlığa, bu büyük hatayı yaparak yardım edemem. Toplum için tehlike, bu fazlaca yeterli olmasına rağmen, yalnızca yanlı olan şeylere inanılması değildir; fakat safdil olma ve şeyleri test etme ile onları araştırma alışkanlığının kaybedilmesidir; çünkü o zaman bu, vahşilik (dönemine) geri dönmedir.<sup>15</sup>

Yetersiz kanıtla dayanarak inanmanın mümkün yıkıcı etkilerinin büyük olmasından dolayı, kişiler safdillliği destekleyerek medeniyeti yıkmama konusunda bir ödevde sahiptirler. İronik bir şekilde, Clifford'un (A)'nın lehindeki argümanının kendisi pragmatiktir: bir kişi, (A)'yı ihlal etmenin sonuçları çok büyük olduğu için (A)'ya uymak zorundadır.<sup>16</sup>

(A)'nın normatif gücü ayrıca bilişsel bir anlamda da anlaşılabilir: yeterli kanıt olmaksızın bir şeye inanmak irrasyoneldir. (A)'nın bu ikinci

14 *Lectures and Essays*, Vol. II (London: Macmillan, 1879), s. 186.

15 Clifford, *op. cit.*, ss. 185-186.

16 H. H. Price, (inançsal iradeciliğin yanlı olduğu varsayıldığında) ahlaki infialin ölçüsüzlüğü olacağı ve merhamet dünyadan silineceği için inançlarla ilgili ahlaki bir zorunluluğun olmayabileceğini iddia eder. Bk. Price, "Belief and Will", *The Aristotelian Society*, Ek Sayı 28 (1954), s. 23. Price'in argümanı şu gerçeği göz ardı ettiği için hatalıdır: birçok insan bir inanç etiği olduğunu ve Price'in ürkütücü sonuçlarının ortaya çıkmadığını zaten varsayar.



anlamı “bilişsel delilcilik”dir. Buradaki iddia, (A)’nın ihlalinin, bu şekilde davranmanın kişiyi irrasyonel yaptığı için izin verilemez olduğudur. Buna benzer bir düşünce, Locke’un “Bir insanın, doğruluk hatırına doğruluğu seven biri olup olmadığını bilebilmek için yanılmaz bir emare vardır: herhangi bir önermeyi, üzerine inşa edildiği kanıtların güvencelediğinden daha büyük bir güven derecesi ile kabul etmeme”<sup>17</sup> iddiasında ve Hume’un “bilge insan inancını kanıtla orantılar”<sup>18</sup> şeklindeki ünlü ifadesinde ima edilmiştir. Eğer Locke ve Hume haklılarsa, *p* olduğu konusunda yeterli kanıtın eksik olması, bilge ya da rasyonel insanın aynı şekilde *p* olduğu konusunda herhangi bir inanca sahip olmayacağını da ima eder. Burada Locke ve Hume’un ifadelerinin, kişinin inanmasının kuvvetliliği ve derecesi ile ilgili olduğuna dikkat edelim. Buradaki düşünce, verilen bir önerme ile ilgili kişinin inanç derecesinin, önermenin olasılığına orantılı olması gerektiğidir. (A)’nın bilişsel delilci anlamı ile birlikte bu düşünce felsefede yaygındır.<sup>19</sup>

Dahası delilciliğin yalnızca “önermesel” kanıt diyebileceğimiz şeyi değil ayrıca “deneyimsel” kanıtı da aynı şekilde kapsayan olarak anlaşılabilirliğini görmek önemlidir. Önermesel bir kanıt, kişinin elinde bulunan önermelerinin bir durumudur. Bir kişi, *p* olduğu inancını gerekçelendirmek için yeterli olan bir argümana sahip durumdaysa, bu kişi *p* olduğuna inanma için yeterli önermesel kanıtla sahiptir. Locke, Hume ve Clifford’un ifadeleri, delilciliğin yalnızca önermesel kanıtı kabul etmesi gerektiğini önermesine rağmen, önermesel kanıt, kanıt türlerinin hepsini kapsamaz.

Deneyimsel kanıt, belirli inançları uygun olarak destekleyen önermesel olmayan temellerle tanışık olma ya da tanışıklığa sahip olmaktır. Örneğin, bir kişinin, karşısında duran bir ağacın var olduğu inancı, kişi mesele hakkında gerçekten çok fazla düşünmediği için önerme tarafından desteklenmemiş olabilir. Ancak bu inanç yine de gerekçelendirilmiş olabilir. Duyu algısı, belirli bir önerme için önermesel olmayan temellerin bir örneğidir. Kanıt, tabiatı gereği ya önermesel ya da deneyimsel olarak anlaşıldığı zaman, bu durum, Plantinga ve diğerlerinde bulunan delilcilik karşıtı Reform Epistemologlarının ihtilaflarının, gerçekten delilcilik anlayışlarından yalnızca birine (kanıtı

17 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689; rept., Oxford: Clarendon Press, 1975), s. 697.

18 Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748; rept., Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 110.

19 Örneğin bk: Bertrand Russell, *Human Knowledge, Its Scope and Limits* (New York: Simon & Schuster, 1948), s. 397-98; Brand Blanshard, *Reason and Belief* (London: Allen & Unwin, 1974), s. 400 ve devamı; ve Alan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), ss. 36-37.

sadece önermesel gören) yönelik olduğunu ve böyle bir anlayışa (kanıtı hem önermesel hem de deneyimsel gören) yönelik olmadığını kanıtlar.<sup>20</sup>

(A) ya da “delilci buyruk” olarak adlandırabileceğimiz ilke, gerek etik gerek bilişsel anlamda olsun iki normatif iddiadan oluşur: (i) bir kişi yetersiz kanıtla desteklenen bir önermeye inanmamalı ve (ii) bu kişinin önerme ile ilgili inanç derecesi, önermenin sahip olduğu kanıtın gücüne orantılı olmalıdır. (ii) iddiası, inanç derecesini yani kişinin inanma kuvvetini kanıtın kuvvetinin bir işlevi haline getirirken; (i) iddiası, inancı kanıtın bir işlevi haline getirir ve inanca ilişkin daha düşük bir izin verilebilirlik sağlar. Delilci buyrukta işe koşulan kanıt kavramı hem önermesel hem de deneyimsel türleri içerecek şekilde genişler.

Delilci buyruğun bir miktar normatif zorlama getirdiğini kabul edelim. Delilci buyruğun feshedilemez (*indefeasible*), mutlak bir statüye sahip olarak mı yoksa ilk bakışta (*prima facie*) feshedilebilir bir statüye sahip olarak mı anlaşılması gerekir? Eğer buyruk mutlak statüye sahip olarak kabul edilirse, kolaylıkla apaçık olarak, o yanlıştır. Sonuç olarak eğer bir kişi, delilci buyruğun gerçekten bir zorunluluk olduğunu kabul etmek isterse, o, en fazla ilk bakışta bir zorunluluktur. Eğer delilci buyruk ilk bakışta bir zorunluluksa, o, yeterli kanıtın eksik olduğu bir önermeye inanmanın izin verilebilir olduğu durumlar var olduğu için iptal edilebilirdir. Böylece, eğer delilci buyruk ilk bakışta bir zorunluluğu ifade ediyorsa, pragmatik düşünceler epistemik olan düşünceleri iptal edebildiği için, pragmatik argümanların kullanımının delilci buyrukla uyumlu olması mümkündür.

Ayrıca (i) bir önermeye inanmanın rasyonel olmasının bir şey; (ii) yapılması gereken rasyonel bir şey olarak o önermeye inanmaya sevk etmenin başka bir şey olduğu şeklindeki daha önce ifade edilmiş olan ayrımı hatırlarsak, pragmatik argümanlar, verilen bir önermeye inanmanın rasyonel olup olmadığını belirleme konusunda epistemik kanıtı tamamlayabilir. Belirli bir önerme rasyonel olarak inanılabilir olmayabilirken, yine de bu önermeye yönelik bir inancı meydana getirmek yapılması rasyonel bir şey olabilir. Örneğin, çığ ve kör edici bir tipiden dolayı bir uçurumla çevrili bir dağ yolunda çaresiz olarak zorda kalmış Alp dağcısını düşünelim.<sup>21</sup> Dağcı, çığ yüzünden geldiği yoldan geri dönemez ve yine bulunduğu yerde kalırsa, ısı kaybından dolayı donacaktır. Dağcının tek gerçek umudu, genişliği tipi tarafından

20 Bk. Philip Quinn, “Moral Objections to Pascalian Wagering”, *Gambling on God*, s. 71-72.

21 Bu örneği William James’ten aldım. Bk: William James, “Is Life Worth Living?”, *The Will To Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, s. 59; ve “The Will To Believe”, *Ibid.*, s. 31.

belirsizleştirilen uçuruma atlamaktır. Dağcı, bu atlayışı yapabileceğine inanmadıkça, atlayışının yalnızca yaşam şansını azaltan gönülsüzce bir atlayış olacağını, atlayışı gerçeğe dönüştürmek için kendisi yeterince iyi bilmektedir. Bunun gibi durumlarda kişi, hayatta kalma yalnızca söz konusu inançla pratik olarak mümkün olduğu için, pragmatik argümanlara dayanmasında açıkça gerekçelendirilmiştir.<sup>22</sup> Alp dağcısı örneğinin işaret ettiği nokta, pragmatik inanç-oluşturmanın bazı zamanlarda hem ahlaken hem de rasyonel olarak izin verilebilir olduğudur. Eğer bu doğruysa, o zaman pragmatik (gerekçeler) ve izin verilebilirlik arasındaki uçurum bazı durumlarda kapanabilir.

### Pragmatik Akıl Yürütmenin Bir Savunusu

İnanç seçeneği olan herhangi bir önerme ile ilgili olarak, kişi dört tane inançsal durumdan birinin içinde bulunacaktır. Kişi, ya önermenin olasılık değerinin yüzde elliden daha büyük olduğu ile ilgili bir inanca sahip olacaktır ya önermenin olasılığının yüzde elliden az olduğuna inanacaktır ya önermenin olasılığının yüzde elli olduğuna inanacaktır ya da önermenin olasılık değeriyle ilgili belirli bir inanca sahip olmayacaktır. Delilci buyruğa göre kişi, kendini yalnızca birinci inançsal durumda bulursa bir önermeye inanması gerekir. Pragmatik inanç-oluşturma meselesi ise, sonraki üç durumda inanmanın uygunluğuyla ilgilidir.

İnanç-oluşturmada pragmatik gerekçelerin kullanılmasının ahlaken ve rasyonel olarak izin verilebilirliği lehinde en ümit verici argüman, *Aşırı Durumlar Argümanı* (ADA) olarak isimlendirilebilecek argümandır:

1.  $p$ 'nin doğru olma ihtimali düşük olsa bile, bu belirli  $p$  önermesine inanmanın sağladığı menfaat ve yararların,  $p$ 'ye inanmayı ahlaken ve rasyonel olarak gerekçelendirdiği aşırı durumlar vardır. Böylece,
2. Pragmatik bir argümana dayanarak inanç-oluşturmaya karşı genel bir ahlaki ya da rasyonel yasaklama yoktur. Bu yüzden,
3. Pragmatik gerekçelere dayanarak inançları oluşturma bazı zamanlarda ahlaken ve rasyonel olarak izin verilebilir.<sup>23</sup>

Aşırı durum düşüncesi, gerçek bir yaşamını sürdürme şansı için yalnızca çok az destekleyici kanıtla sahip olan ya da hiç olmayan bir iddiaya inanmanın

22 Alp dağcısı örneğinde konuyla ilişkili menfaatin, hayatta kalmak değil hayatta kalma konusunda en iyi mümkün teşebbüsü gerçekleştirme olduğuna dikkat etmek önemlidir.

23 ADA'nın bir versiyonu Bishop Butler'in *The Analogy of Religion* (1736; rept., 1897: Clarendon Press), s. 5-7'de bulunur. Butler'in argümanı, bildiğim kadarıyla ADA'nın en eski versiyonudur.

gerektiği zorda kalmış Alp dağcısı ile gösterilmektedir. Aşırı durumlar iki türü bulunmaktadır. “Umutsuz (*desperate*)” durum, bir fail, olasılık değerinin düşük olduğu ya da hiç olmadığı bir *p* önermesi durumunda, bu *p*'ye inanma ile bu *p*'ye inanmama ve bu inanmamanın sonucu olarak kötü bir olayın meydana gelmesi ikilemi ile karşı karşıya kaldığında ortaya çıkar. Eğer kişinin bazı büyük musibetlerden kurtulmasının tek gerçek şansı muhtemel olmayan bir iddiaya inanmak ise, o zaman kişi bir aşırı durum örneğinin içindedir. Alp dağcısının durumu, bu çeşit bir örnektir.

“Arızı (*fortuitous*)” durum ise, bir fail, *p* önermesi çok az bir olasılık değerine sahip olmasına ya da hiç sahip olmamasına rağmen, ya bu *p* önermesine inanmak ve bunun sonucu olarak büyük bir iyilik kazanmak ya da bu *p* önermesine inanmamak ve bu inanmamanın bir sonucu olarak büyük bir iyiliği kazanmamak ikilemi ile karşı karşıya kaldığı zaman ortaya çıkar.<sup>24</sup> Pascal'ın bağımsız bahis versiyonu, bu türün bir örneğidir. Açıkça yaygın olmamalarına rağmen aşırı durumlar, muhtemel olmayan önermelere inanmaya karşı olan (A) gibi herhangi bir genel yasaklamanın istisnalarını gerekçelendirilmede ortaya çıkabilir ve gerçekleşebilir. Bunun bir sonucu olarak (ADA'nın) (1). öncülü kınamanın ötesinde görünür.<sup>25</sup>

Dahası, sözü geçen (1)'in makuliyetinden (2)'nin ortaya çıkacağı açıktır. Eğer aşırı durumlarda pragmatik bir argümana dayanarak bir inancı oluşturmak izin verilebilirse, o zaman delilci buyruk gibi, pragmatik-inanç oluşturmaya karşı olan herhangi genel bir yasaklama ya yanlıştır ya da iptal edilebilir. Her halükarda, delilci buyruk evrensel olarak uygulanabilir değildir.

24 ADA'nın arzî durum versiyonunun iki alt türü vardır: bir tanesi “inan ve etkileyici bir iyilik kazan” versiyonu, diğeri ise “inan ve etkileyici bir iyiliği devam ettir” versiyonudur. İlk alt türün bilinen en iyi örneği, teistik inancın, Tanrı olsun veya olmasın teistik-olmayan inançtan daha kârlı bir yaşam ürettiği şeklindeki Pascal'ın iddiasıdır. Bk: *Pensées*, s. 95-96. İkinci alt türe ise, Robert Nozick, *The Nature of Rationality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), s. 69-71'de değinirken; Jack Meiland, “What Ought We to Believe”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 17, no. 1 (1980), ss. 15-16'da onu kullanmıştır.

25 James'in ADA'yı kullanımı, olasılık değeri belirsiz olan bir önermeye inanmanın izin verilebilirliğini desteklemeyi amaçlamıştır. James, kendisine karşı düzenlenmiş aleyhte kanıta sahip olduğu düşünülen bir önermeye inanmayı desteklemek için bir argüman amaçlamamıştır. ADA, muhtemel olmayan bir önermeye inanmanın izin verilebilirliğini destekleyen daha ihtiraslı bir amaç için Elliott Sober ve Gregory Mougin tarafından alıntılanmıştır. Bk: “Betting Against Pascal's Wager”, *Nous*, vol. 28, no. 3 (1994), s. 382-95. Ayrıca Richard Foley ve Clement Dore, pragmatik gerekçelere dayanarak olası olmayan bir önermeye inanmanın izin verilebilirliğini uygun bir biçimde destekleyen ADA'nın savunucuları olarak anılabilir. Bk: *Çılgın-Tiran* örneği Clement Dore tarafından *Theism* (Hingham, MA: D. Reidel, 1984), s. 104-105'te; *Çılgın-adam* ve *Milyon Dolar* örnekleri ise, Richard Foley tarafından *Working Without a Net: a Study of Egocentric Epistemology* (New York: Oxford University Press, 1993), s. 17'de betimlenmiştir.

(2)'nin doğruluğu (3)'ü gerektirir. Ancak (3)'ün doğruluğu, sadece bağımsız pragmatik argümanlar bir aşırı durum örneğinde meşru olarak kullanılabilir olduğu için pragmatik argümanların genel kullanımına güvence vermez. Çünkü salt inanç, arzu edilen menfaatin elde edilmesi için yeterlidir. Bir bağımlı pragmatik argümanın sınırları içinde inanç, arzu edilen menfaatin elde edilmesi için zorunlu olabilir ancak yeterli değildir. Böylece, pragmatik inanç-oluşturmaya karşı genel bir yasaklama olmasa dahi, yine de bir bağımlı pragmatik argüman temeline dayanarak inanç oluşturmaya karşı bir yasaklama olabilir. Daha açık bir ifadeyle, **I (Independent)** tezi olarak isimlendireceğim şeyi düşünelim:

(I) Ancak ve ancak (I.i) *p*'ye inanmanın yararı, *p*'ye inanmamanın yararından daha büyükse, (I.ii) *p*'ye inanmanın yararı *p*'nin doğru olmasına bağlı değilse ve (I.iii) ya (a) *p*'ye inanmak umutsuz bir durum örneğinden kaçınma ve sakınma için biricik gerçek bir şans sağlıyor ya da (b) *p*'ye inanmak büyük bir iyiliğin elde edilmesi için biricik gerçek bir şans sağlıyorsa, *p* önermesinin olasılığı düşük olduğu zaman bile<sup>26</sup>, *p* önermesine inanmak ahlaken ve rasyonel olarak izin verilebilir.

**I** tezi, James ve diğerleri tarafından betimlenmiş olan aşırı durum örnekleri içinde inanç-oluşturmanın izin verilebilirliğini sistemli hale getirir. Ayrıca bu ilke, muhtemel olmayan bir önermeye inanmayı içeren bir aşırı durum örneğinde, bağımlı pragmatik argümanların değil, yalnızca bağımsız pragmatik argümanların meşru olarak kullanıldığını açık hale getirir. **I** tezinin makullüğü için argüman şu şekildedir. İlk olarak, şu ilkeyi düşünelim:

(B) *S*'nin *b*'yi elde etmek için sahip olduğu tek araç *a*'yı yapmak ise, o zaman eğer (B.i) *b*'yi meydana getirmek izin verilebilir ise ve (B.ii) *b*'nin edinilmiş olması, her şey düşünüldüğünde, *a*'yı yapma aracılığıyla meydana getirildiği zaman bile, değil-*b*'nin edinilmiş olmasına tercih edilebiliyorsa, *a*'yı yapmak *S* için izin verilebilir olacaktır.

Bu ilke, sonucun kendisi izin verilebilir ve yegâne elverişli araçlar aracılığıyla sonucun gerçekleştirilmesi -her şey düşünüldüğünde- arzu edilebilir olduğu sürece, izin verilebilirliği sonuçtan araçlara aktaran bir izin verilebilirlik şartı ortaya koyar. (B)'nin içerdiği tercih edilebilirlik kavramı, ilgili olgulara erişimin olduğu, bir alternatifin ediniminin diğerine tercih edildiği her şeyi kapsayıcı bir perspektiftir. Yegâne-olanaklar düşüncesinin, elverişli biricik olanaklar ya da diğer bir ifadeyle, bulunulan şartlar içerisinde fail için pratik olarak uygulanabilir biricik olanaklar olarak anlaşılması gerekir. Belirsizliğe rağmen (B) makul görünür.

26  $p$ 'nin olasılığı,  $\Pr(p) < \Pr(\sim p)$  olduğunu varsaydığımızda düşük olasılıktır.

(B)'nin makuliyetinin, pragmatik inanç-oluşturma bir aşırı durum bağlamında (B)'nin özel bir örneği olacağı için, (I.i) ve (I.iii) koşullarının makuliyetini desteklediği açıktır. Peki, (I.ii) koşulu hakkında ne denilebilir? (I.ii) koşulu, **I** tezinin alanını bağımsız pragmatik argümanlarla sınırlayan bir koşul olduğu için önemlidir. Tez neden (I.ii) koşulunu içerir? Buradaki düşünce, muhtemel olmayan bir önermenin doğruluğuna dayanması olası olan bağımlı-argümanların, delilci buyruk muhtemel olmayan önermelere inanmayı reddeden bir buyruk olduğu sürece, bu buyruk tarafından sahip olunan katılığa engel olamadığıdır. İnanç-oluşturmada bağımlı bir argümanı uygulamak ne zaman izin verilebilir?

Bağımlı argümanın kullanımı, şu şekilde okunan diğer bir tezle sistemleştirilir:

(D) *t* zamanda, *p* önermesinin olasılığı değil-*p*'ye eşit veya belirsiz olduğunda, ancak ve ancak (D.i) *p*'ye inanmanın yararı, *p*'ye inanmamanın yararından daha büyükse, (D.ii) *p*'ye inanma *E* gibi bazı arzu edilen sonuçların elde edilmesinde biricik gerçek bir şans sağlıyorsa ve (D.iii) sonunda *E*'nin elde edilebileceği *t*'yi izleyen zaman diliminde, *p*'nin muhtemelliği ile ilgili kanıtın gelebileceğini düşünmek için iyi bir gerekçe yoksa, *p* önermesine inanmak ahlaken ve rasyonel olarak izin verilebilir.

**D** tezine göre, bir önermenin olasılığı belirsiz ya da değillesi kadar muhtemel olarak alınrsa, bu önermeye inanma kişinin bazı arzu edilen sonuçların kazanımına sahip olması için biricik elverişli yol ise ve inanmanın yararı, inancı askıya alma ya da inanmamanın yararından daha büyükse, o zaman kişi bu önermeye meşru olarak inanabilir. (D.iii) koşulu, kişinin inanmak için bütün şansları kaybetmesinden önce kanıtın ortaya çıkabileceğini düşünmek için iyi bir gerekçe varsa, hükmü askıya almanın en azından belli bir zaman için yapılması rasyonel şey olacağını açık hale getirir.

**D** tezi, tabi ki bir aşırı durum bağlamında eylemde bulunma (D.ii) koşulunun özel bir örneği olacak olmasına rağmen, aşırı durum düşüncesine bağlı değildir. **D** tezi, kişi her ne zaman olasılığı belirsiz ya da değillesi kadar muhtemel olan bir önermeyle karşı karşıya kalırsa ve bu önermeye inanmak bazı gerekçelerden dolayı kazançlıysa, bağımsız-argümanların yanında bağımlı-argümanlara da başvurmanın uygunluğuna olanak sağlar.

**D** tezi makul müdür? Evet. **D** tezi, böyle yapmanın (bağımlı argümanlarla inanç oluşturmanın) yalnızca kişiyi karşı-kanıtın baskınlığının sıralanmasına karşıt bir pozisyona getirmediği sürece, bir bağımlı-argüman kullanarak inanç oluşturmada kişiye izin verir. **D** tezi gibi bir şeyler olmaksızın kendimizi, -James'i başka şekilde ifade edersek- eğer belirli doğruluk türleri gerçekten varsa, kişinin bu doğruluk türlerini onaylamasını ve belirli iyilik

türlerini kazanmasını mutlak anlamda engelleyecek olan bir inanç siyasetine sahip durumda bulacağız. Her şey düşünüldüğünde bu tür bir inanç siyaseti irrasyonel olacaktır.

**I** ve **D** tezlerinin makuliyeti aşağıdaki sonuçları doğurur. İlk olarak, kişi kendisini olasılık değeri belirsiz ya da değillesi kadar muhtemel olan bir önerme ile karşı karşıya bulunduğu zaman, bu önermeye inanma bazı arzu edilebilir sonuçların edinilmesi için yararlı ve zorunlu olduğu sürece, bağımlı ya da bağımsız olsun pragmatik bir argüman aracılığıyla inancı başlatma ahlaken ve rasyonel olarak izin verilebilirdir. İkincisi, **I** tezinde özetlenen şartlar sağlandığı zaman, bağımlı değil de bağımsız bir argümanı kullanarak muhtemel olmayan bir önermeye inanmak ahlaken ve rasyonel olarak izin verilebilirdir. Daha da önemlisi, **I** ve **D** tezleri birlikte delilci buyrukla bir araya getirilebilir. Bu tam olarak, delilci buyruğun Clifford'a nispetle alınmaması gerekliliği demektir. (Daha ziyade delilci buyruk) şöyle bir şey olarak görülmelidir: belirli şartlar altında işleyen ve belirli şartlar altında işlemeyen iptal edilebilir bir ilke. **I** ve **D** tezlerinin cazibesi, kısmen onların delilci buyruğun işleyen koşullarını ayrıntılı olarak açıklamalarında yatar.

### Dikkate Alınan Dört İtiraz

Yukarıda ifade edilenlere bir itiraz, inançlar doğaları gereği salt doğruluğu amaçlayan psikolojik durumlar olduğu için pragmatik argümanların genellikle yararsız olduğu iddiası üzerine inşa edilir. Yani, bir kişi  $p$  olduğuna inandığı her zaman, bu kişi  $p$ 'nin muhtemelen doğru (*probably the case*) olduğunu hissetme eğilimindedir. Normalde bir kişi, olasılığını belirsiz ya da yüzde elliden daha az bir olasılık değerine sahip olarak aldığı bir önermeye inanamaz. Çünkü bu tür önermesel tutumlar doğruluğu hedefliyor gözükmemektedir. Richard Foley bunu şu şekilde ortaya koymaktadır:

Bir kişinin inanmasının rasyonel olduğu şeyle ilgili müzakerelerimizin çoğu, bu kişiyi bir önermeye inanmaya ikna etmeye çalıştığımız bir bağlamda yer alır. Onu ikna etme çabası içinde, onun bu önermeye inanmak zorunda olduğu gerekçeleri vurgularız. Fakat amacımız, onun şu an inanmadığı bazı şeylere onu inandırmak olduğu sürece, pratik gerekçeleri kullanmak genellikle etkisizdir. Onu bir önermeye inanmada iyi pratik gerekçelere sahip olduğu konusunda ikna etmek bile, genellikle bu, inancın ortaya çıkması için yeterli değildir. Bunun aksine, eğer o iyi epistemik gerekçelere –yani, söz konusu önermenin muhtemelen doğru olduğuna işaret eden ya da en azından işaret ettiği iddiasında olan gerekçeler- sahip olduğu konusunda ikna olmuşsa, normal olarak bu, inancın ortaya çıkması için yeterlidir.<sup>27</sup>

27 Richard Foley, "Pragmatic Reasons for Belief", *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, s. 38.

Bu itirazın vurgusu, yanlış ya da ilk bakışta olmak bir yana, delilciliğin kaçınılmaz olduğudur.

Bu birinci itirazın savunduğu gibi, eğer bir önermeye inanmanın normal olarak bu önermenin muhtemelen doğru olduğunu hissetme eğiliminde olmayı içerdiği doğruysa, o zaman pragmatik inanç-oluşturmanın bu şekilde etkisiz olduğu ortaya çıkar. Eğer böyleyse, bu olgudan ortaya çıkan bütün sonuç, inancı-başlatan teknolojinin bazı türlerinin, pragmatik olarak desteklenen bir önermenin edinimine olanak sağlamak için zorunlu olabileceğidir. Şimdi, -örneğin, kanıtın seçilerek kullanımı gibi- en kolay bir biçimde mevcut olan inancı-başlatıcı teknolojilerin hepsinin bir derece kendini-kandırma içerdiği doğrudur. Çünkü kişi normal olarak, bir önermeye karşı düzenlenmiş olan aleyhte kanıtı göz ardı ederken ve bunun bilincinde olarak (bu önermeye olan) inancı elde edeceğini umarken, sadece bu belirli önermenin lehinde olan destekleyici kanıtı dikkatini veremez. Kendini-kandırmanın, kolaylıkla mevcut olan inanç-oluşturucu teknolojilerin önemli bir özelliği olması olgusu ikinci itiraza götürür.

İkinci itiraz, kasti olarak kendini-kandırma ile meşgul olma, kişinin bilinçli bir şekilde epistemik durumunu kötüleştirme olduğu için, kasti olarak kendini-kandırma ile meşgul olmanın pragmatik inanç-oluşturmayı ahlaken problemlili ve rasyonel olarak da şüpheli hale getirdiğidir. Bu şekilde inanç-oluşturma kendini-kandırma içerdiği sürece, pragmatik inanç-oluşturma ile meşgul olma ahlaken ve rasyonel olarak problemlidir.<sup>28</sup>

Bu ikinci itiraz eğer sağlamsa güçlü bir itirazdır ancak burada dikkatli olmamız gerekir. İlk olarak, kendini-kandırma, kişinin gayri muhtemel olarak aldığı bir inancın aşılması açısından ciddi bir problem olabilirken, kişinin, aleyhinde düzenlenmiş kanıt kadar lehinde de fazlaca kanıtı sahip olduğunu düşündüğü bir inancın aşılma kapsamına ciddi bir tehdit olarak görünmez. Yine kişi, önermenin olasılığını belirsiz olarak aldığı zaman (kendini-kandırma) bir tehdit olarak görünmez. Çünkü kişi, kanıtsal durumunu çok iyi olarak bildiği inancı biçimlendirebilir. Bu noktayı biraz farklı olarak şöyle ifade edebiliriz: *p'*ye inanmanın, *p'nin muhtemelen doğru olduğunu hissetme eğiliminde olma* olduğu doğru olsa bile, bundan, *p'*ye inanmanın, *eldeki kanıtı dayanarak p'nin muhtemelen doğru olduğunu hissetme eğiliminde olmayı* içerdiği sonucu çıkmaz.<sup>29</sup> İkinci olarak, bu itiraz doğrudan pragmatik inanç-oluşturmaya

28 Bu itiraz türü Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1981), s. 82-92'de bulunur.

29 *p'nin muhtemelen doğru olduğunu hissetme eğiliminde olma* ile *kişinin idaresindeki kanıtı dayanarak p'nin muhtemelen doğru olduğunu hissetme eğiliminde olma* arasındaki ayrımı William Wainwright'a borçluyum.



yönelik değildir. Daha ziyade, kendini-kandırma içeren pragmatik inanç-oluşturmaya karşıdır. Kendini-kandırıcı inanç-başlatma teknolojilerinin kullanımının ahlaken ve rasyonel olarak problemlili olduğu doğru olabilmesine rağmen, bu itiraz kendini-kandırma içermeyen inanç-başlatma teknolojileri hakkında hiçbir şey söylemez. Eğer kendini-kandırmadan uzak ve pragmatik bir gerekçe temeline dayanarak bir inancı üretebilecek inanç-başlatma teknolojileri varsa, o zaman bu itiraz başarısızdır.

Kendini-kandırma içermeyen mevcut bir inanç-başlatıcı teknoloji var mıdır? Evet vardır.<sup>30</sup> Bu teknoloji iki bileşenden oluşur. İlk adım, bir önermenin kabulü; ikincisi ise, bu kabul üzerine eylemde bulunmanın davranışsal idaresidir. İnanmadan farklı olarak bir önermeyi kabul etme, kişinin bir önermeye inansın ya da inanmasın, kısmen kişinin bu önermeye bağlanması ile karakterize edilen bir eylemdir.<sup>31</sup> Bir kişi bir önermeyi kabul ettiği zaman, kişi onun doğruluğunu tasdik eder ve düşünme ile akıl yürütmelerinde bir öncül olarak onu işe koşar. Kişi, inanmadığı bir önermeyi kabul edebilir. Gerçekten bunu çoğu zaman yaparız.<sup>32</sup> Ayrıca inanmadan farklı olarak kabul etmenin, doğrudan kontrolümüz altında olan bir eylem olduğunu hatırlayalım.

Bir kişi bir önermeyi kabul ediyorsa, o zaman ayrıca bu kişi önermeye dayanarak eylemde bulunabilir. Bir önermeye dayanarak eylemde bulunmak, önerme doğruymuş gibi davranışta bulunmaktır. Bir önermeyi kabul etme ve ona dayanarak eylemde bulunma şeklindeki iki adımlı yönetim, bir önerme için inanç üretmenin yaygın bir yoludur.<sup>33</sup> Ayrıca önemli olarak, süreci lekelemeyi kapsayan bir kendini-kandırma ögesi yoktur.

30 Ayırt edilebilir iki tür inanç-başlatma teknolojisi vardır: “düşük-teknik” olanlar ile “yüksek-teknik” teknolojiler. Yüksek teknik teknolojiler, çeşitli önermelerle birlikte önermesel olmayan teknikleri işe koşarken; düşük teknik teknolojiler yalnızca önermesel tutumlardan oluşur. Önermesel olmayan teknikler hipnoz, telkin veya bilinçaltı telkin gibi şeyleri içerir. Metinde müzakere edilen iki-adımlı yönetim, yüksek-teknik bir teknoloji örneğidir.

31 Kabul etme ve inanma arasındaki ayrım için bk: William Alston, “Belief, Acceptance, and Religious Faith”, *Faith, Freedom, and Rationality* içinde, eds. D. Howard-Snyder and J. Jordan (Rowman & Littlefield, 1996). Ayrıca bk: L. Jonathan Cohen, *An Essay on Belief and Acceptance* (Oxford: Clarendon Press, 1992), ss. 1-26.

32 Örneğin, kumaracı yanılığını düşünelim. Bir kişi, bir yazı-tura atışı dizisinde altı defa tura geldiği için gelecek atışta yazının gelmek zorunda olduğuna inanma ya da hissetme eğiliminde olabilir. Ancak bu kişi, gelecek atışta yazının gelmek zorunda olduğunu ya da olasılığın yüzde elliden daha büyük olacağını kabul etmeye ihtiyaç duymaz (kabul etmesi gerekmez).

33 Örneğin bk: Daryl Bem, “Self-perception Theory”, *Advances in Experimental and Social Psychology*, ed. L. Berkowitz (New York: Academic Press, 1972), ss. 1-62. Ve bk: Leon Festinger ve J. M. Carlsmith, “Cognitive Consequences of Forced Compliance”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, vol. 58 (1959), ss. 203-10.

Buna ek olarak, kendini-kandırmanın her örneğinin ahlaken ve rasyonel olarak problemlili olduğu da açık olmaktan uzaktır. Burada ayrıntıları ortaya konulamamasına rağmen, bazen diğer insanları kandırmanın izin verilebilir olması gibi, kişinin kendisini kandırmasının da bazen buna benzer şekilde izin verilebilir olduğu yeteri kadar makul görünür.<sup>34</sup> Gerçekten, umutsuz bir durumun ortadan kaldırılması, böyle yapmak daima izin verilebilir olsa da, tam olarak böyle yapmanın izin verilebilir olduğu bir durum türü olarak görünecektir.

Üçüncü bir itiraz, pragmatik düşüncelere dayanarak bir önermeye inanma, kişiyi riskli bir epistemik durumun içine sokmaya eğilimli olduğu için, kendini-kandırma içerip içermediğine bakılmaksızın pragmatik gerekçeleri işe koşmanın rasyonel olarak problemlili olduğudur. Entelektüel varlıklar olarak, önemli kararlarla yüz yüze kaldığımız zaman kullanabileceğimiz kesin inançların kapsamlı bir setine sahip olma hedefine sahip olduğumuz için, pragmatik gerekçelere dayanarak inançları oluşturma ciddi olarak bu hedefi baltalayarak onu tehdit eder. İnanç-oluşturmada pragmatik argümanları işe koşma, büyük oranda kendimizi epistemik olarak iradesiz kılabilme riskini yükseltir: (yani) kendimizi inançlarımızda kontrol edememe ve bunun sonucu olarak, kesin inançların kapsamlı bir setine sahip olma bağlılığımızın altını oyduğumuz için neredeyse her şeye inanma yükümlülüğü.

Tekrar, eğer bu itirazın sağlamlığı kanıtlanırsa güçlü bir itirazdır. Ancak itiraz, yetersiz kanıt durumunda ya da aleyhte kanıtın kişiyi epistemik olarak iradesiz bir konumun içine düşürdüğü durumda bile inanmanın riskini büyük oranda abarttığı için açık olmaktan uzaktır. Bununla birlikte, çoğunluğu olmasa da birçok insan, bazen yeterli kanıtın desteği olmaksızın inanma ile meşgul olur ve böyle bir saflığın (*credulity*) herhangi bir kişinin epistemik sağlığını tehdit etme eğiliminde olduğu konusunda çok az bir kanıt vardır. Ayrıca, rasgele bir şekilde pragmatik akıl yürütme ile meşgul olmanın bizi epistemik açıdan iradesiz kılma riskini yükseltebileceği doğru olmakla birlikte, (I) ve (D) tezleri herhangi gelişigüzel bir pragmatik akıl yürütmeye karşı deyim yerindeyse rasyonel durdurucular, kısıtlayıcılar olarak iş görürler. Eğer (I) ve (D) doğruysa, o zaman kişi bir önermenin olabileceği gayri muhtemelliği her nasıl olursa olsun, herhangi bir önermenin haklılığını desteklemede pragmatik gerekçeleri işe koşamaz.

---

34 Kendini-kandırmanın her zaman için ahlaken izin verilemez olmadığı için bk: Mike Martin, *Self-Deception and Morality* (Lawrence: University of Kansas Press, 1986), ss. 109-137.

Ancak belki bu itirazın, pragmatik akıl yürütme (I) ve (D)'nin desteği altında yapıldığı zaman bile, epistemik olarak hedeflerimize çok zarar verdiği ve entelektüel failler olarak bununla meşgul olmanın asla rasyonel olarak izin verilebilir olmadığı şeklindeki bir iddia olarak anlaşılması gerekir. Burada dile getirilen düşünce, pragmatik olarak akıl yürütme ahlaken izin verilebilir olsa bile, pragmatik düşünceler olasılık ya da doğruluk konusunda bize hiçbir şey söylemedikleri için, onların epistemik olarak konuyla asla ilgili olmadıkları gerekçesiyle bu şekil akıl yürütmenin yine de irrasyonel olduğudur.<sup>35</sup> Üçüncü itirazın bu şekil yorumlanmasındaki problem, içinde sadece pragmatik olarak akıl yürütmenin ahlaken izin verilebilir olduğu değil, ayrıca böyle yapmanın zorunlu olduğu aşırı durumları tasavvur edebilmemizdir.<sup>36</sup> Ve kişinin ahlaki ödevini yapması asla irrasyonel olmadığı için, içinde pragmatik olarak akıl yürütmenin yalnızca ahlaken izin verilebilir olduğu değil, fakat aynı şekilde rasyonel olarak da izin verilebilir olduğu şartlar vardır.

Dahası üçüncü itiraz, rasyonelliği epistemik gerekçelendirme ile özdeşleştirerek pragmatik olarak tesis edilmiş inançları irrasyonel olarak damgalar. Pragmatik gerekçeler, dosdoğru epistemik düşünceler olmadığı için pragmatik olarak tesis edilmiş inançlar bu yüzden irrasyonel olarak farz edilir. Pragmatik gerekçelerin olasılık ya da doğruluk hakkında bize doğrudan hiçbir şey söylemediği doğru olmakla birlikte, bundan pragmatik gerekçelerin hiçbir şekilde epistemik bir alakalarının olmadığı sonucu çıkmaz. Örneğin, epistemik tutuculuğun pragmatik bir ilke olduğu kadar epistemik bir ilke olmadığını hatırlamakta yarar vardır. Buna rağmen bu ilke, kişinin bazı inançlarının epistemik gerekçelendirilmesi ile ilgili iyi bir alakaya sahip olabilir.<sup>37</sup>

Her ne olursa olsun, rasyonelliğin epistemik gerekçelendirme ile özdeşleştirilmesi rasyonelliğin farklı türleri var olduğu için yanlıştır. Epistemik rasyonelliğe ek olarak, rasyonelliği pragmatik rasyonellik kadar

35 Bu itiraz türü John Heil'de bulunur: "Believing What One Ought", *The Journal of Philosophy*, vol. 80, no. 11 (1993), ss. 752-765.

36 Herkesin kabul edeceği bilim-kurgusal olan şu örneği düşünelim. Bir kişinin, ya olası olmayan bir önermeye (diyelim ki inanç-üretici bir hap vasıtasıyla) inanma ya da diğer taraftan bir delinin masum birçok insanın ölümüne neden olma ikilemiyle karşı karşıya kalmış olduğunu varsayalım. Bu tür bir durumda, olası olmayan bir önermeye inanmak yalnızca ahlaken izin verilebilir olarak görünmez. Bunun yanında, tartışılabilir olsa da, ahlaken zorunlu olarak da görünür.

37 Örneğin, Gilbert Harman'ın *Change of View* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986), 4 ve 5. bölümlerdeki epistemik tutuculuğun lehinde olan argümanına bakınız. Ayrıca David Christensen tarafından önerilen muhalif bir görüş için "Conservatism in Epistemology", *Nous*, vol. 28, no. 1 (1994), ss. 69-89'a bakınız.

ahlaki rasyonellikle de özdeşleştirebiliriz. Rasyonellik türlerinin çeşitliliği, herhangi tek bir türün rasyonellikle basit bir özdeşleştirilmesi, rasyonelliğin anatomisinin yanlış anlaşılmasını gerektirir.<sup>38</sup> O zaman, ilk iki itiraz gibi üçüncü itiraz da pragmatik gerekçelere dayanarak inançları oluşturmada ahlaken ve rasyonel olarak asla gerekçelendirilmediğimizi gösterme konusunda başarısızdır.

Dördüncü itiraz, inanç başlatıcısı olarak pragmatik argümanları işe koşmanın, biz (I) ve (D) tezlerine bağlı kalsak bile, ahlaken problemlili olan önermeleri rasyonel olarak addedilebileceği için itiraz edilebilir olduğunu iddia eder. İddia, inanç-başlatıcısı olarak pragmatik argümanların kullanımının, kişinin delilci buyruğu kabul ettiği durumda olacağından daha kolay bir şekilde, diyelim ki ırkçı inançları rasyonel olarak nitelemeyi sağladığıdır. Delilci buyruğa mutlak bir konum vermeyi inkâr etmek, ahlaken kusurlu olan inançların kabulü için bir fırsat kapısı aralar.

Bu dördüncü itiraz şu şekilde doğrudur: ahlaken kusurlu olan inançların rasyonel olarak nitelendirmenin olasılığı, eğer pragmatik akıl yürütmeyi işe koşarsak, kendimizi yalnızca delilci buyruğa bağlı kılmış olacağımızdan bir nebze daha fazladır. Ancak bundan, pragmatik akıl yürütmenin irrasyonel ve ahlaken izin verilemez olduğu sonucu çıkmaz. Dahası, ahlaki rasyonellik pragmatik rasyonelliğe göre öncelikli olarak alınır, ki bu muhtemel görünür, o zaman ahlaken kusurlu olan bir inancı benimsemek pragmatik olarak menfaat sağlasa bile, bütün-şeylerin-hesaba katılması perspektifinden bunu yapmak rasyonel olmayacaktır. Ahlaki rasyonelliğin sahip olduğu öncelik, pragmatik akıl yürütmenin kapsamı üzerine ilave bir sınırlama sağlar. Bu şekilde, iddia edilen bu risk hiçbir şekilde riskin olmaması ile sonuçlanır.

## Sonuç

Yukarıdaki açıklamalardan üç ana sonuç çıkmaktadır. Birincisi, yeterli kanıt bulunmadığında pragmatik gerekçelere dayanarak inançları oluşturmanın hem ahlaken hem de rasyonel olarak meşru olduğu durumların var olduğudur. Bu durum, epistemik ile pragmatik arasındaki fark akılda tutulduğunda bile geçerlidir. İkinci sonuç, pragmatik argümanlar sınıfının genişçe iki türe ayrılabilirliği: doğrudan-bağımsız ve doğruya-bağımlı. Ayrıca, kişi elverişli delisel durumdan daha aşağı bir durumla karşı karşıya geldiğinde bunların her birinin oynayacağı farklı bir rolün olduğunu gördük. Üçüncü sonuç,

38 Farklı rasyonellik türleri ve aralarındaki ilişkiler ile ilgili bir müzakere için bk: Paul Moser, *Empirical Justification* (Boston: D. Reidel, 1985), ss. 211-238.

delilciliğe karşı sıklıkla kullanılan Aşırı Durumlar Argümanı'nın genelde düşünöldüğü kadar geniş bir faaliyet alanına sahip olmadığıdır: bağımlı olanlar değil, sadece bağımsız pragmatik argümanlar aleyhte delil bağlamı içerisinde uygun olarak işe koşulur. Bu üç sonuç birlikte, epistemoloji ve inanç etiğinin, genel olarak, epistemiğın yanı sıra pragmatığı de kapsaması gerektiğini düşünmek için iyi bir gerekçe sağlar.<sup>39</sup>

39 Bu makalenin versiyonları The Society for Philosophy in the Contemporary World (8/1995)'da, Morehead State University (10/1995)'de, The University of Delaware (11/1995)'de, Manhattanville College (4/1996)'da ve The APA'nın merkezî toplantısında (5/1996) sunulmuştur. Verimli yardımlarından dolayı adı geçen kişilere teşekkür ediyorum: Robert Audi, Jacqueline Brandner, Martin Curd, David Haslett, Daniel Howard-Snyder, Henry Jackman, Michael Krausz, William Rowe ve William Wainwright.



## İSLAM'IN KÖKENLERİNE YÖNELİK TARTIŞMALAR BAĞLAMINDA BIRMINGHAM KUR'AN'I: FARKLI BİR OKUMA<sup>1\*</sup>

Gabriel Said REYNOLDS<sup>\*\*</sup>

Çeviren: Ersin KABAKCI<sup>\*\*\*</sup>

22 Temmuz'da BBC'nin web sitesinde "Birmingham Üniversitesi'nde bulunan En Eski Kur'an Parçaları"<sup>2</sup> (Oldest Koran Fragments found in Birmingham University) başlıklı bir makale yayımlandı ve bu makale hem akademisyenler hem de Müslümanlar arasında büyük bir heyecan uyandırdı. Makalenin merkezini TLS'in geçen haftaki sayısında bahsi geçen, Alba Fedeli'nin üzerinde çalıştığı iki sayfalık Kur'an el yazması oluşturmaktadır. Birmingham Üniversitesi Kütüphanesi tarafından karbon testine tabi tutulan el yazmaları, miladi 568-645 arası bir döneme tarihlendirilmektedir. Makalede çeşitli akademisyenlerin ve Müslüman liderlerin sözlerine yer verilmektedir. Bahsi geçen çevreler, bu bulguların İslam'ın kökenleri hakkında büyük öneme sahip olduğu hususunda hemfikirdirler. British Library'de el yazması uzmanı olan Muhammad Isa Waley, söz konusu haberin Müslümanlar arasında büyük bir sevince neden olduğunu belirtmektedir. Birmingham Üniversitesi Hristiyanlık ve İslam Profesörü David Thomas, bu el yazmasını oluşturan kişinin Peygamber Muhammed'in sohbetinde bulunmuş olabileceğini belirtmekte ve el yazmasının tarihlendirilmesinden hareketle, Kur'an'ın ya yok denecek kadar az bir değişime uğramış ya da hiç değişime uğramamış olduğunu gösterdiği noktayı özellikle vurgulamaktadır.

---

1 Bu makale, Gabriel Said Reynolds'un "Variant Readings: The Birmingham Qur'an In the Context of Debate on Islamic Origins (5 Aug 2015, "Variant Readings: The Birmingham Qur'an in the Context of Debate on Islamic Origins," The Times Literary Supplement) adlı makalesinin çevirisidir. Makaleye <http://www.the-tls.co.uk/tls/public/article1589562.ece> adresinden ulaşılmıştır. (erişim tarihi: 05.05.2016).

<sup>\*\*</sup>İslam Araştırmaları ve Teoloji Profesörü, Notre Dame Üniversitesi.

<sup>\*\*\*</sup>Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

2 Bu makale, 22 Temmuz 2015 tarihinde "Oldest Koran Fragments found in Birmingham University" adıyla <http://www.bbc.com/news/business-33436021> adresinde yayımlanmıştır. (erişim tarihi: 05.05.2016).

Ancak aynı tarihte yayımlanan New York Times makalesinde<sup>3</sup> olduğu gibi BBC'deki makale de, tarihlendirilen Kur'an el yazmaları -ki metnin ancak küçük bir bölümünü (18, 19 ve 20. surelerden bölümler) ihtiva etmektedir- ile ilgili en önemli noktayı gözden kaçırmaktadır. İslam geleneği Muhammed'in Cebrail isimli melekten 610 yılında 40 yaşındayken başlayıp 632 yılına kadar vahiy aldığını belirtmektedir. Bununla birlikte İslam geleneğine göre o, bu vahiyleri kendisi yazıya geçirmemiştir. Bunun yerine, vahiyler hurma yaprakları, parşömen, develerin kürek kemikleri gibi çeşitli parçalarda ya da bazı sahabilerin oluşturduğu nüshalarda muhafaza edilmiştir. Resmi Kur'an metni ancak Osman'ın hilafeti esnasında (644-656) miladi 650 civarında yazıya geçirilmiştir. Çok meşhur bir rivayete göre Osman, bir komite tarafından hazırlanan "resmi" Kur'an metnini, İslam eyaletlerinin her birine göndermiş, diğer el yazması parçalarını ve resmi nüshanın dışında kalan bütün kopyaların yakılmasını emretmiştir.

Muhammed'in özellikle kendisini Kur'an bilgisi nedeniyle methettiği söylenen İbn Mes'ud gibi belli kişilerin, Kufe'de halifenin emrine karşı çıktığı yönünde ilginç rivayetler mevcutsa da, geleneksel İslam âlimlerinin çoğu Osman nüshasının güvenilir olduğuna inanmaktadır. Buna ek olarak, birçok erken dönem Şii âlim, Osman -ki Şiilere göre o, İslam toplumunun başına Ali'nin hakkını gasp ederek geçmiştir- nüshasının güvenilirliğinden şüphe etmiştir.

Ancak Birmingham el yazmasının çok erken bir döneme tarihlendirilmesi (568-645)- ki hemen kesin olarak Osman hilafetinden önceye tekabül etmektedir- geleneksel anlatı üzerinde şüpheler oluşturmaktadır. Birmingham el yazması, bir şekilde halifenin yakma emrinden kurtulmuş herhangi bir parça veya alternatif bir nüshaya benzememektedir. Bu el yazması, Müslümanların Osman'a attetikleri standart Kur'an görünümündedir. Yani Birmingham el yazmalarının tarihi erken değil, çok erken bir tarihe karşılık gelmektedir. Bu el yazmaları hakkındaki haber, sevindirmekten ziyade kafa karışıklığına yol açmalıdır.

Dahası, Birmingham metninin oldukça erken bir tarih aralığına işaret etmesi (ki bu tarihlendirmenin önemli bir bölümü, Muhammed'in vahiy almaya başladığı söylenen dönemden öncesine tekabül etmektedir) diğer el yazmalarının da erken döneme tarihlendirilmesini teyit etmektedir.

3 Makale, 22 Temmuz 2015 tarihinde "A Find in Britain: Quran Fragments Perhaps as Old as Islam" adıyla <http://www.nytimes.com/2015/07/23/world/europe/quran-fragments-university-birmingham.html> adresinde yayımlanmıştır. (erişim tarihi: 06.05.2016).



1972'de Yemen'de San'a Ulu Camii'nin çatısındaki onarım çalışmaları esnasında keşfedilen el yazmaları çok nadir Kur'an parşömenleridir. Bu el yazması, orijinal Kur'an metninin silinip, üzerine bir başka Kur'an metninin yazılmasıyla oluşturulmuştur. Parşömen; Gerd ve Elizabeth Puin adlı karı-kocadan oluşan Alman bir ekip, Londra Institute of Ismaili Studies'te öğretim üyesi olan Asma Hilali ve daha sonra Stanford Üniversitesi'nden Behnam Sadeghi tarafından incelenmiştir. Sadeghi, orijinal Kur'an parşömen metnini görülebilir hale getiren x-ray floresanından yararlanmıştır. Tüm bu ilim adamlarının ortaya çıkardığı şey kayda değerdir: Kur'an'ın daha erken döneme ait olan metni, Kur'an'ın standart ünsüz harfleri içeren metniyle çok sayıda farklılık arz etmektedir. Burada, eski Kur'an el yazmalarının, sesli harflerin hepsini değil ancak Arapça ünsüz harflerin en temel formlarını gösterdiğini belirtmekte fayda vardır. Durumlar ancak 12. yüzyılın başlarında değişmiştir. 1924 yılında Mısır Milli Eğitim Bakanlığı tarafından oluşturulan bir komite, ülke içinde kullanılmak üzere bir Kur'an metni hazırladı ve alternatif baskılar Nil Nehri'ne atıldı. (1924'te ve daha sonra 1936'da Kral Faruk döneminde kısmi revize edilen ve bu yüzden Kral Faruk Kur'an'ı olarak tanınan) işbu Mısır metni, şu anda standart Kur'an metni haline gelmiştir. Bugün bu metin o kadar yaygındır ki bir kimseyi Kur'an'ın hiçbir varyantının olmadığı gibi bir sonuca bile götürebilir. Ancak bu, Kur'an'ın metin tarihinin değil, Mısır projesinin başarısını yansıtmaktadır.

Hal böyleyken Kur'an varyantlarının tarihi, uzun bir süredir akademik tartışmanın konusudur ve yine uzun zamandır en azından Kur'an'ın ünsüz harfleri ihtiva eden ana iskeletin değişmediği düşünülmektedir. San'a parşömeninden önce, hiçbir eski el yazmasının söz konusu iskelette önemli değişiklikler arz etmediği düşünülmekteydi. Başka bir ifadeyle Kur'an metninin temel formu oldukça mükemmel bir şekilde muhafaza edilmişti. Ancak hemen kesin olarak bildiğimiz en eski Kur'an el yazması olan San'a parşömeni; tamamen farklı kelimeleri içeren ve Kur'an surelerini farklı bir sırada sunan birçok değişiklikler içermektedir.

Bu metni çok daha heyecan verici kılan şey, el yazmasının tarihlendirilmesidir. Sadeghi radyo karbon testi için parşömeden bir numune gönderdiğinde, sonuç %75,1 ihtimalle el yazmasının 646'dan önceki bir tarihe gittiği şeklinde ortaya çıkmıştır. Şu halde, karbon testi, hayvanın parşömen olarak kullanılmak üzere kesildiği anı hesap etmektedir, metnin bizzat yazıldığı tarihi değil; ancak ikisi arasında fazla zaman farkı olmadığı tahmin edilmektedir (teorik olarak el yazmasındaki mürekkebi tarihlendirmek mümkündür; ancak yeterli miktarda mürekkep elde etmek ve parşömenin kirlenmesini önlemek vs. zordur). Sadeghi'nin Stanford'dan meslektaş

olan Uwe Bergman, bir başka yerde, bu el yazmasının muhtemelen bizzat Muhammed'in yaşadığı döneme tekabül ettiğini belirtmektedir.

Bu arada, San'a el yazmasının iki parçası Fransız ilim adamı Christian Robin tarafından Lyon'daki bir laboratuvara tarihlendirilmek üzere gönderildi. Sonuçlar, el yazmasının aynı şekilde daha eski bir döneme tekabül ettiğini göstermektedir: el yazmasının bir parçası 543-643 ve diğeri 433-599 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Sosyal medyada bu erken dönem tarihlendirmeler için çokça tartışmalar yapılmış, bazı ilim adamları söz konusu el yazmalarının böylesi erken tarihlendirilmesinin, çalışmanın sulandırılması anlamına geldiğini belirtmiştir. Ne var ki, bu el yazmalarının henüz yayımlanmamış olan ek parçaları üzerinde daha ileri testler yapılmış ve aynı sonuçları ortaya çıkmıştır. Her halükârda, Birmingham sonuçları, Lyon sonuçlarının çalışmayı hiç de sulandırmamış olabileceğini göstermektedir. Dikkat çekici bir şekilde, ilk Lyon tarihlendirmesi (543-643), Birmingham el yazmaları için bir Oxford laboratuvarında yapılan tarihlendirmeye oldukça yakın bir zamana işaret etmektedir (568-645).

San'a el yazmalarında o kadar çok farklılıklar mevcuttur ki bir kimse onun, Osman'ın kendi nüshası dışındakilerin yakıtılması emrinden bir şekilde kurtulmuş bir çalışma olabileceğini düşünebilir. Bu kanudaki problem, söz konusu el yazmasındaki farklılıkların, bazı sahabiler tarafından muhafaza edilen nüshalara yönelik ortaçağ literatüründe rivayet edilenlerle uyum arz etmemesidir. Sadeghi, bunun bilinmeyen bir kişi tarafından oluşturulmuş bir nüsha olması gerektiğini savunmaktadır. Şimdilik bütün bildiğimiz, elimizdeki en eski Kur'an el yazmalarının, bugün dünyada okunmakta olan standart Kur'an metni ile aynı olmadığıdır.

Ayrıca şunu da hatırlamakta fayda vardır ki, parşömen üzerinde uygulanan karbon tarihlendirme yöntemi, çeşitli parçalar için çok çeşitli sayılarda muhtemel tarihler belirtebilen, kesinlik belirtmeyen bir ilimdir. Örneğin ilim adamları Qumran civarında bulunan Qumran Metinleri (Dead Sea Scrolls) üzerinde yapılan karbon 14 testleri hakkında uzun süredir tartışmaktadırlar. Esasen Qumran metinleri için verilen tarih aralıkları önemli farklılıklar arz etmektedir. Örneğin meşhur Yeşaya metni (%95 olasılıkla) ya M.Ö. 351-295 veya M.Ö. 230-53 arası bir zamana tarihlendirilmektedir. (yahut bir başka laboratuvara göre, M.Ö. 351-296 veya M.Ö. 203-48 arasına).

Böylece Qumran metinleri birkaç yüzyıllık bir tarih aralığını mümkün kılmaktadır. Hal böyle olunca, birçok ilim adamı metinlerin paleografik tarihlendirmesinin- yani el yazmasına dayalı tarihlendirmenin- karbon

tarhlandırmasından daha güvenilir olduğunu savunmuştur. Üstelik Qumran metinlerinin tarhlandırılmasının Kur'an el yazmalarınınkinden daha kesin olduğu söylenebilir; zira birçok farklı metin parçaları -hatta Qumran'da bulunan bir deri, bir de keten parçası da dâhil diğer malzemelerin örnekleri de- test edilmiştir. Bu durum, bilim adamlarını çok daha kesin bilgilere ulaştırmaktadır. Bu tür bir değerlendirme, Kur'an el yazmaları için henüz mümkün değildir. Hatta el yazmalarının ortaya çıktığı yerlerden dahi kesin olarak emin değiliz. Birmingham el yazmaları Fustat (Kahire) –Mısır'da bir yer- olarak konumlandırılabilir ancak bu, malzemenin orada yazıldığı anlamına gelmemektedir.

Yine de, San'a el yazmasının erken döneme tarhlandırılması, Birmingham el yazmasının çok erken bir zamana tarhlandırılması ışığında bir şeyi ifade etmektedir. Söz konusu el yazması için verilen tarih aralığının hemen tamamı Osman'ın hilafetinden önceki bir döneme tekabül etmekte, hatta büyük bir kısmı da geleneksel anlatıda Muhammed'in henüz vahiy almadığı dönemlere karşılık gelmektedir. Bu çok daha şaşırtıcıdır zira Birmingham el yazması daha gelişmiş bir metin görünümündedir. Hem San'a parşömeninin orijinal metni, hem de Birmingham el yazması, yazının daha gelişmiş bir evresini temsil eden belli özellikleri haizdir: sureler arasında ayraçlar, sessiz harfleri ayırt eden belli çizgiler... (Bu durum, bizim çok daha öncesine ait, daha ilkel Kur'an el yazmalarını bulmamızın ihtimal dâhilinde olduğu anlamına gelir). Ancak, Birmingham el yazması standart Kur'an metniyle büyük ölçüde uyum arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu el yazması, Kur'an metninin tarihinde oldukça geç bir evreye tekabül ediyor görünmektedir. Şimdi, bir kimse Birmingham el yazmasının tarhlandırmasını(568-645), Kur'an'ın kökenine yönelik geleneksel anlatıdan hareketle son dönemine atfedecektir ki Osman'ın hilafeti ile uyum arz etsin (644-656). Ya da bildiğimizi zannettiğimiz bazı şeyleri yeniden gözden geçirmenin zamanı gelmiştir.

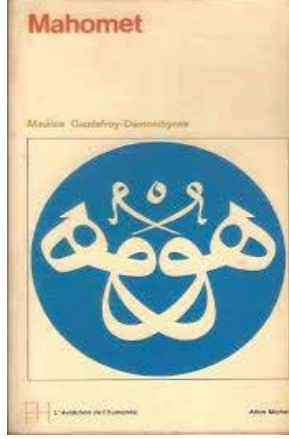
Tüm bu erken tarhlandırmelerden çıkan sonuç, Kur'an'ın Osman'dan önceki bir döneme, muhtemelen çok daha önceye pekâlâ tarhlandırılabileceğidir. Şu halde, Muhammed'in peygamberlik yaptığı dönem için yapılan geleneksel tarhlandırma (610-632) de dâhil, Kur'an'ın kökenlerine yönelik tarihi verileri yeniden düşünmenin vaktidir. Başka bir deyişle inananların, İslam'ın kökenlerine yönelik geleneksel anlatıya kanıt olarak yücelttiği şey, (New York Times makalesi, el yazmasının dünya üzerindeki 1,6 milyar Müslüman için bir birlik emaresi olduğunu savunmuştur) gerçekte dikkatlice değerlendirildiğinde, İslam'ın kökenlerine ilişkin mevcut tarihi verilerin sandığımızdan oldukça farklı olduğunun kanıtı olabilir.

Ama her şeye rağmen, bu el yazmalarının oldukça erken bir döneme tarihlendirilmesi, İslam'ın erken dönemini çalışan ilim adamlarında kafa karışıklığına yol açan bazı noktaların aydınlanmasına yardımcı olmaktadır. Şöyle ki, Kur'an'da anlaşılması zor birçok husus yer almaktadır. Örneğin Kur'an'daki surelerin 29 tanesi bir dizi kesik harfle başlamaktadır; fakat bu harflerin kökeni ve anlamı bir sır olarak kalmakta ve bu yüzden "gizemli harfler" (mysterious letters) olarak adlandırılmaktadır. Başka bir örnek verelim: İki pasajda (2: 62 ve 5: 69) Kur'an, kendilerine cennet vaat edilen Sabiûn adlı bir gruptan bahsetmektedir. Ancak hiç kimse bunların kim olduğundan tam olarak emin değildir. Esasen, Müslüman ilim adamlarının, belki en erken dönemdekilerin bile, kesik harfler ve Sabiûn hakkında net bir şey söyleyemediklerini görüyoruz. Başka bir ifadeyle, metin kendilerine ulaştığında bunların anlamı bir şekilde çoktan kaybolmuştur.

Bahsi geçen Kur'an el yazmalarının erken döneme tarihlendirilmesi, bu durumu anlamamıza yardımcı olmaktadır (her ne kadar gizemli harflerin anlamını ya da Sabiûn'un kim olduğunu açıklamasa da). Öyle görünüyor ki, Kur'an bu ilim adamlarına ulaştığında -ki bu kişilerin çalışmaları 8. yüzyılın ikinci yarısında yazılmaya başlamıştır-, zaten çok iyi anlaşılamayan oldukça eski bir metindi. Bu, Michael Cook tarafından kaleme alınan *The Koran: A Very Short Introduction* (2000) isimli çalışmasının sonunda ifade edilen bir hipotezdir. Mademki Kur'an tahmin edildiğinden daha eskidir, söz konusu hipotez, artık daha mümkün görünmektedir.

**MAURICE GAUDEFROY-DEMOMBYNES,  
MAHOMET,**  
Édition Albin Michel, Paris 1957 ve 1969 (698 sayfa).<sup>1</sup>

İsmail METİN\*



Fransa'nın Amiens şehrinde dünyaya gelen Fransız oryantalist Maurice Gaudefroy-Demombynes (1862-1957), 1923 yılında 61 yaşında iken bizim burada tanıtacağımız *Mahomet* adlı eseri ile doktorasını tamamladı. Gaudefroy-Demombynes'in kitabının ismi *Mahomet* olsa da, kitabının içeriğinde *Mahomet* kelimesi yerine *Mohammed* kelimesini kullanmıştır. Bunun sebebi olarak yazar, *Mahomet* şeklindeki kullanımın gerçeklerden uzak olduğunu, bu yüzden Mağrip'te kullanılan *Mohammed* ifadesinin daha uygun olacağını belirtmektedir. Yazar *La Mecque* yerine doğrudan *Mekke* şeklindeki kullanımın da bu bağlamda olduğunu ifade eder ve bu şekilde kullanır.

Maurice Gaudefroy-Demombynes'in incelediğimiz **Mahomet**<sup>2</sup> adlı eseri ilk olarak "*Mahomet: L'Homme et Son Message*" (Muhammed: Kişiliği ve Mesajı)

1 \* Bu kitap tanıtımı, "*Fransız Oryantalistlerin Siyer Literatüründe Hz. Muhammed İmaji: Maurice Gaudefroy-Demombynes, Régis Blachère ve Maxime Rodinson Örneği* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2015) başlıklı doktora tezimin ilgili kısmından faydalanılarak hazırlanmıştır.

\* Yrd. Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

2 Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Édition Albin Michel, Paris 1957. (Kitap edisyonundan geçirilerek 1969 yılında tekrar aynı isimle yayımlanmıştır.)

adıyla 1957 yılında, “*L'évolution de l'humanité*” (İnsanlığın Tekâmülü) serisinde yayımlanmıştır. Bu eser, Hz. Peygamber'in hayatı hakkında oryantalistlerce yazılan derli toplu eserlerden birisidir. 1923 yılında yazar, bu eseri ile altmış bir yaşında doktorasını tamamlamıştır.

Yazar bu biyografik eserde Hz. Peygamber'in hayatının yanı sıra İslam'ın temel esasları hakkında da bilgi verir ve Kur'an-ı Kerim'den geniş ölçüde yararlanır. Eser klasik siyer kaynaklarına benzer bir sistem **içerisinde oluşturulmuştur**. Hz. Muhammed <sup>(sas)</sup>'in hayatı ile birlikte, İslam'ın temel esasları hakkında bilgiler veren eser, kullandığı kaynaklar ve ele aldığı konulara yaklaşımı itibarıyla birçok oryantaliste göre tarafsız olsa da bir takım önyargılardan kurtulamamıştır. Bu eserle ilgili Fransız sosyalist oryantalistlerden Maxime Rodinson eserin birinci bölümü hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunur: “*Hz. Peygamber'in, bütün ayrıntılarıyla yeniden ele alınan, birçok küçük ayrıntıyla ve aynı şekilde çok insani bir sevgiyle tahlil edilen hayatına ayrıldı. Bu şekildeki bir tahlil, bizden, içinde yaşadığı zaman, mesafe ve çevre bakımından o kadar uzak olan bir insanı anlamak ve değerlendirmek için çok gereklidir.*”<sup>3</sup>

Gaudefroy-Demombynes kitabını yazarken oldukça zengin kaynaklardan yararlanmıştır. Bu kaynaklar arasında, başta Kur'an-ı Kerim ve Hadisler olmak üzere, **İbn Hişam**, İbn Sa'd, Taberî, Buhârî, **İbnü'l-Esîr** ve son dönemden M. Hamidullah bulunmaktadır. Ayrıca oryantalistler F. Buhl, J. Welhausen, K. Ahrens, E. Renan, T. Andrae, H. Grimme, I. Goldziher, J. Horowitz, A. J. Wensinck, T. Nöldeke ve L. Massignon gibi yazarın değer verdiği ve etkilendiği kimseler arasında sayılabilir.

Gaudefroy-Demombynes'in bu eseri bir giriş ve iki ana bölümden müteşekkildir. Biz bu çalışmamızda daha çok Hz. Muhammed <sup>(sas)</sup>'in hayatını ve kişiliğini anlattığı (s. 9-222) altı başlıktan oluşan **Mohammed** (Muhammed) adlı birinci bölümünü ele alacağız. Hz. Muhammed <sup>(sas)</sup>'in mesajını ele alan **Le Message de Mohammed** (Muhammed'in mesajı) adlı diğer bölümü ise kısaca tanıtacağız.

Eserin oldukça uzun olan **Giriş** (Introduction) kısmında (s. 9-56) yapmış olduğu biyografik çalışmanın genel kaynaklarından ve İslam öncesi

3 “*Bilan des études Mohammediennes*”, in *Revue Historique*, CCXXIX, 1963, ss. 169-220. (Makaleyi Türkçeye çeviren: çev. Abdullah Aydın, Hz. Muhammed ile ilgili araştırmaların Bilançosu, *SÜİFD*, Sakarya 2005, cilt: XII, ss. 157-218).

Arap tarihinden bahseder. İki ana başlık altında ele aldığı giriş kısmının *“Les Sources de l’Étude de Mohammed, Conception Générale du Livre”* (Muhammed incelemesinin Kaynakları, Kitabın Genel Anlayışı) adlı birinci başlığında, İslam’ın temel kaynakları olan Kur’ân ve Hadis üzerinde durur. Yazara göre, Kur’ân ve Hadis her şeyden önce bizi güçlü bir kişiliğin yani İslam’ın kurucusu olan Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup>’in karşısına çıkarır. Ona göre, Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup>’in hayatını bilmek aynı zamanda İslam öğretisinin incelenmesi demektir (s. 9).

Giriş kısmının *“L’Arabie Préislamique”* (İslam öncesi Arabistan) adlı ikinci kısmında ise, Hicaz ve Arabistan’ın genel durumu, 7. yüzyılda Arabistan haritası, dinî ve ticarî durum ele alınmaktadır. Bunun yanında, Arabistan’ın nüfus ve kabile yapısı, kabileler arası ilişkiler, toplumsal örgütlenme ve yönetim şekli, asabiyet, kültür ve şiir anlatılır (s. 15-31). Gaudefroy-Demombynes *“Les religions préislamiques”* (İslam öncesi dinler) başlığı altında ise, 7. yüzyılda ve öncesinde Araplar arasında yaygın olduğunu iddia ettiği başlıca tanrılar, tapınaklar ve İslam öncesi hac, kurban, tavaf konularını anlatır. Ayrıca kâhinlik ve büyücülük, cinler, Kâbe’nin durumu ve içindeki putlar, Kâbe’nin önemi konuları da bu başlık altında ele alınmıştır.

Peygamberimizin sadece hayatını anlattığı *Mohammed* başlıklı birinci bölüm, beş ana başlıktan oluşmaktadır. *“Mohammed à Mekke”* (Muhammed Mekke’de) adlı birinci kısım, kendi arasında üç alt başlığa ayrılmıştır. *“Avant la révélation”* (Vahiy öncesi) alt başlığında, Hz. Peygamber’in vahiy öncesi hayatını, soyunu, doğumuna dair olayları, Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup>’in göğsünün yarılması, Suriye yolculukları ve Hz. Hatice’yle evliliği üzerinde durur (s. 59-69). *“Révélation et Prédication”* (Vahiy ve Vaaz/Tebliğ) başlığında, vahiy kavramı, ilk vahyin niteliği, ilk Müslümanlar, Garânîk Olayı, Habeşistan hicretleri ele alınan konulardandır.<sup>4</sup> *“La fin du séjour à Mekke”* (Mekke’de ikamet sonu) adlı üçüncü alt başlığın altında ise, Mi’râc olayı, Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup>’in Taif seferi, Medine’ye hicret öncesi çalışmalar ve Yahudilerle ilişkiler konuları işlenmiştir (s. 70-92).

Eserin *Mohammed à Médine* (Muhammed Medine’de) başlığını taşıyan ikinci başlığı, beş alt başlıktan meydana gelmektedir. Gaudefroy-Demombynes ayrıca, Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup>’i Medine’de bir insan topluluğunu yöneten bir *“yasa koyucu”*, *“yargıç”*, *“hâkim”* ve Allah’ın emirlerini anlatan bir *“çevirmen”* olarak görmektedir (s. 110).

*L'Hégire, les débuts de la communauté* (Hicret, topluluğun ilk günleri) alt başlığında, Kuba'ya ve Medine'ye geliş, Mescid-i Nebevî'nin inşası, Hz. Aişe ile evlilik, Medine Vesikası, Yahudilerle ilişkiler, Kible'nin değişmesi ve Nahle Olayı anlatılır (s. 107-119). "*Badr*" (Bedir) başlığı altında, Bedir öncesi durum, Bedir Savaşı, esirlerin durumu, ganimetlerin paylaşımı, Hz. Abbas'ın misyonu, Yahudilerle ilişkilerin bozulması değinilen konulardır (s. 119-129). "*Ohud*" (Uhud) kısmında bu savaşın önemi ve sonuçları üzerinde durulur (s. 129-135). "*Mohammed à Médine entre Ohud et le Khandaq*" (Muhammed Medine'de Uhud ve Hendek arasında) başlıklı sayfalarda, Yahudi kabilesi Nadiroğullarının sürgün edilmesi, Rec'i ve Bi'ri Maûne Olayları anlatılır (s. 135-140). Bu bölümün son alt başlığı "*Le fossé-Khandaq*" (Hendek) kısmında ise, Kureyş saldırılarına direniş, Hendek Savaşı ve sonucunda Yahudi kabilelerinden olan Benî Kurayza'nın cezalandırılması konu edilir (s. 140-146).

Gaudefroy-Demombynes, Hz. Peygamber'in savaşlarını anlattığı bu bölümlerde, Nahle Seriyyesi ve Bedir Savaşının, diğer savaşlar da dâhil olmak üzere malî nedenlerle yapıldığını iddia etmektedir. Yazara göre, çünkü bütün mal varlıklarını Mekke'de bırakıp gelmiş muhacirlerin ekip biçecek arazileri olmadığından zamanla ekonomik sıkıntılara maruz kaldıklarını belirtir (s. 117). Yazarın burada dikkati çeken başka bir değerlendirmesi ise, bazı örneklerden hareketle Yahudilere karşı bir soykırım uygulandığını iddia etmesi olmuştur. Bunun sonucu olarak eserinin birçok yerinde bir *Yahudi mağduriyeti* algısı oluşturma çabası kendini göstermektedir.

Gaudefroy-Demombynes'in eserinin birinci bölümünün üçüncü başlığı "*Mohammed à Médine, Progres de la puissance musulmane*" (Muhammed Medine'de, Müslüman gücünün gelişimi) adını taşımaktadır. Bu başlığın altında ise, üç alt başlık söz konusudur. Birinci kısım "*Aprés le fossé, al-Hudaïbiya*" (Hendek sonrası Hudeybiye), Benî Mustalik seferinden ve Hz. Cüveyriye ile Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup>'in evliliğinden bahseder. Bunun yanı sıra, **İfk** Olayı ve Hudeybiye Antlaşmasının aşamaları ele alınır (s. 147-157). İkinci kısımda "*Khaiibar*" (Hayber) konusu, Hz. Peygamber'in zehirlenmesi, umre ve Hz. Meymûne ile evlilik konuları ele alınmıştır. Bu başlığın son kısmında ise, "*Guerre et diplomatie, Occupation de Mekke*" (Savaş, diplomasi ve Mekke'nin Fethi) alt başlığında, Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup>'in hükümdarlara gönderdiği mektuplar, **Ümmü Habibe** ile evlilik, Kuzey Arabistan'a **İslam'ın yayılması gibi konular değerlendirilmiştir** (s. 165-176).



Hız. Muhammed<sup>(sas)</sup>'in 630-632 yılları arasında ele alan dördüncü başlığı "*Les Dernières Années*" (Son yıllar) adı altında, Mekke'nin fethinden sonra yaşanan olaylar, münafıklarla ilişkiler, Huneyn savaşı ele alınmıştır. Yazar 631 yılı olayları arasında, Hız. Peygamber'in umre isteğini, Tebuk seferini ve Arap birliği kurmak istediğine dair projesini değerlendirir. 632 yılında ise, veda haccı, veda hutbesi, Hız. Muhammed<sup>(sas)</sup>'in vefatı, defni ve Usame ordusunun durumu gibi bazı olaylar bu bölümün sonlarında ele alınan konulardır (s. 177-209).

Hız. Peygamber'in kişiliğinin ele alındığı "*La Personne de Mohammed*" (Muhammed'in kişiliği) adlı beşinci başlıkta ise, Hız. Muhammed<sup>(sas)</sup>'in fiziksel ve ruhsal portresi ele alınmakla birlikte, onun evliliklerinin bir kısmından da bahsedilir. Bu kısım Hız. Muhammed<sup>(sas)</sup>'in yüce şahsiyeti, mucizeleri, onun adına yazılan bazı naat ve mevlitlerden (Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i gibi) bahsedilmesi ile sona erer (s. 209-222).

"*Les femmes du Prophète, ses filles, Ali*" (Peygamber'in hanımları, kızları ve Ali) başlığı ile eserin birinci bölümü sona erer (s. 223-238). Bu kısımda, Hız. Peygamber'in evlilikleri konusu işlenir. Yazar Hız. Peygamber'in Hız. Hatice ile olan evliliğinden başlayarak, Hız. Aişe, Hafsa, Hüzeyme, Zeyneb bint Cahş, Reyhâne, Meymûne, Ümmü Seleme, Safiyye ve Cüveyriye bint Hâris ilgili evlilik konusunda değerlendirmelerde bulunur. Gaudefroy-Demombynes'in bakış açısına göre, Hız. Muhammed<sup>(sas)</sup>'in evlilikleri hakkında Batı'da, hatta Doğu'da bile şehvet ve cinsellik merkezli kesin bilgi olmadan çok gevezelik edilmiştir. Yazara göre, evlilikler konusu, Hız. Muhammed<sup>(sas)</sup>'in ölümünden on dört yüzyıl sonra birkaç cümleyle çözümlenemeyecek derecede karmaşıktır (s. 216). Ayrıca Gaudefroy-Demombynes, Hız. Peygamber'in evliliklerinin büyük bir kısmının siyasî nedenlerle yapıldığını iddia etmektedir.

Kitabın ikinci ana bölümü "*Le message de Mohammed*" (Muhammed'in Mesajı) başlığı altında birçok alt başlıktan oluşur. Bu başlıklarda, başta Allah inancı, yaratılış, Peygamberlerin anlatıldığı başlıklar ve daha sonra cennet, cehennem, ahiret hayatı gibi konularla devam eder. Diğer başlıklarda ise İman, İslam'ın şartları, namaz, ibadet, hac, zekât-sadaka, oruç, yenilmesi haram olan yiyecekler gibi konuları ele alınır. Son başlıklarda ise ahlak/etik, hukuk, İslam'ın ekonomik hayatı, aile, evlilik, çok evlilik, mut'a ve talak gibi konular ele alındıktan sonra kölelik ve ölüm başlıkları ile kitap sona erer.

Gaudefroy-Demombynes kitabının **Sonuç** (Conclusion) kısmında *-yapmış olduğu eleştirileri bir kenara bırakırsak-* Hız. Muhammed<sup>(sas)</sup>'in

7. yüzyılda Allah'ın elçisi olarak oryaya çıktığını fakat tarihî süreç içerisinde kendi özgünlüğünü oluşturduğunu iddia etmektedir. Yazar ayrıca, Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup>'i “ülkesini ve zamanını bir ölçüde bizim zamanımızı da çok iyi temsil eden biri” şeklinde tanıtır. Günlük hayatta iyilik ve şefkat, özveri, yardımseverlik sergileyen, hata ve hakaretleri bağışlayan bir kimse olarak niteler. Vahyin Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup>'in hayatının bütününe hâkim olduğunu kaydeden Gaudefroy-Demombynes, onun Kâbe ve çevresini dinî bir cazibe merkezi haline getirdiğini belirtmektedir. Yazar son olarak Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup> için “yüksek bir ruh ve olağanüstü bir zekâ” diye bahsetmektedir (s. 589-590).

Kitabın sonunda oldukça zengin bir kaynakça mevcuttur. Bu kitap kaynakçası itibarıyla oryantalistler tarafından yazılan Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup> biyografileri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca kitabın sonuna doğru Maxime Rodinson tarafından hazırlanan bir **Bibliographie complémentaire** (Bütünleyici kaynakça) eklenmiştir. Kitap *Allah ve Mohammed* kelimeleri hariç tutularak hazırlanmış bir indeksle sona erer.

Sonuç olarak, Batı'da ve özellikle Fransa'da Hz. Muhammed<sup>(sas)</sup>'in hayatı üzerine yazılmış birçok eser bulunmaktadır. Bu **tür eserlerden biri olan, Batı'da referans kabul edilen ve önemli görülen** Maurice Gaudefroy-Demombynes'in *Mahomet* adlı eserini kısaca tanıtmış olduk. 20 yüzyılda bir oryantalistin kaleminden çıkan bu biyografik eser, oryantalist düşünce tarzını anlama, yorumlama ve düşünce yapısını ortaya koyma bağlamında **önem arz etmektedir.**

## HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

### YAYIN İLKELERİ

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.

Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.

Dergi yayın kurulu; Dekan, ilgili dekan yardımcısı, bölüm başkanları veya bölüm başkanlarının kendi bölümlerinden görevlendirecekleri birer öğretim üyesi, editör ve bir editör yardımcısı olmak üzere 7 (yedi) kişiden oluşur.

Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Yazıların 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.

Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına veya hangi sayıda yayımlanacağına Yayın Kurulu karar verir. İki veya bir hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz.

Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında belirtilen düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

### **Yazım İlkeleri**

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinleri eklenmelidir.

3. **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıklı, dipnotlar ise tam 12 nk satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça ana metinlerde 12 nk dipnotlarda 10 nk Traditional Arabic veya Sakal Majalla yazı tipi kullanılmalıdır.

5. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

**a. Kitap:** Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

**Tek yazarlı:** Osman Aydın, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı, Hititkitap Yay., Ankara 2008, s. 20.

**Çok yazarlı:** İsmail E. Erunsal ve diğerleri, İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1, İSAM Yay., İstanbul 2008.

**Derleme:** Kenan Çağan (edit.), İdeoloji, Hece Yay., Ankara 2008.

**Çeviri:** Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, Berîka, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

**b. Tez örneği:** Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

**c. Yazma eser:** Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadı, Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyeye, no: 832, vr. 18a.

**d.** Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, es-Sahîh, İman 1.

**e. Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

**Telif makale örnek:** O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", Tasavvuf, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

**Çeviri makale örnek:** Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşebendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, İslâmî Araştırmalar, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

**f.** Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

**g.** Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: Kuşeyrî, er-Risale, s. 21.

**h.** Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

**i.** Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır. Yazar sayısı ikiden fazlaysa birinci yazar isminden sonra "ve diğerleri" denilmelidir.

**j.** Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/âyet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: el-Bakara, 2/10.

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

**1.** Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

**6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar**

Adı geçen eser	: age
Adı geçen makale	: agm
Aleyhi's-selam	: (s)
Araştırma Görevlisi	: Arş. Gör.
Aynı müellif	: a.mlf.
Bakınız	: bk.
Baskı	: bs.
Celle celalühu	: (cc)
Cilt	: c.
Çeviren	: çev.:
Editör	: edit.:
Hadis numarası	: h.no:
Hazırlayan	: haz.:
Hazreti	: Hz.
Hicrî	: H.
Karşılaştırınız	: krş.
Kütüphane	: Ktp.
Mektup numarası	: m.no:
Miladî	: M.
Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi	: İA
Numara	: no:
Ölümü	: ö.
Sadeleştiren	: sad.:
Sayfa	: s.
Sayfadan sayfaya	: ss.
Sayı	: sayı:
Tahkik	: tahk.:
Tarihsiz	: ts.
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi	: DİA
Üniversite	: Ü.
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Yardımcı	: Yrd.
Yayın yeri yok	: yy.
Yayınevi, yayınları	: Yay.