

Sayı: 3 ◀ ▶ Yıl: 2015  
ISSN 2147-8171

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ  
ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**



ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı: 3 ◀ ▶ Yıl: 2015  
ISSN 2147-8171

Dergimiz İSAM Kütüphanesi tarafından taramaktadır.  
www.isam.org.tr

**Sayfa Tasarımı**

Erşahin Ahmet AYHÜN

**Kapak Tasarımı**

Emin ALBAYRAK

**Baskı**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

**İletişim**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı  
Eskişehir / Türkiye

Telefon: (0.222) 217 57 57

Faks: (0.222) 217 57 58

<http://ilahiyat.ogu.edu.tr>

[ilahiyatdergi@ogu.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@ogu.edu.tr)

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı: 3 ◀ ▶ Yıl: 2015  
ISSN 2147-8171

<b>Dergi Adı</b>	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>Dergi Sahibi</b>	Prof Dr. Hasan GÖNEN (Rektör)
<b>Editör</b>	Prof Dr. Hüseyin AYDIN (Dekan)
<b>Editör</b>	Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT
<b>Yardımcısı</b>	Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN
<b>Yazı İşleri Müdürü</b>	Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN
<b>Redaksiyon</b>	Arş. Gör. Yunus ARAZ Arş. Gör. Fatma HAZAR Arş. Gör. Aynur KURT
<b>Yayın Kurulu</b>	Prof.Dr. Hüseyin AYDIN Prof.Dr. Ejder OKUMUŞ Prof. Dr. Dursun HAZER Prof.Dr. Ali Rıza GÜL Prof.Dr. Ali ÇELİK Doç. Dr. Mizrap POLAT Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT Yrd. Doç. Dr. Adil ŞEN Yrd. Doç.Dr. Yusuf KARATAŞ
<b>Danışma Kurulu</b>	Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (Abant İzzet Baysal Üniversitesi) Prof. Dr. Selahattin TURAN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Orhan ÇEKER (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof Dr. Zekerriyya GÜLER (İstanbul Üniversitesi) Prof Dr. İsmail GÜLER (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Hitit Üniversitesi) Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Üniversitesi) Prof Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Sakarya Üniversitesi) Prof Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof Dr. Mefail HIZLI (Uludağ Üniversitesi) Doç. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Zikri YAVUZ (Ankara Üniversitesi)
<b>Fakülte Dergisi</b>	Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

**3. Sayı Hakemleri** Prof. Dr.Ejder OKUMUŞ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Fatma Asiye ŞENAT (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN (Eskişehir Osmangazi Üniv.)  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa CAN (İstanbul Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Reyhan ÇORAK (İstanbul Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Naci KULA (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Kamil SARITAŞ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Adil ŞEN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Öğr. Gör. Hatice ALSAÇ (Ankara Üniversitesi)  
Öğr. Gör. Dr. Halil EYYÜB (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Öğr. Gör. Dr. Abdulkadir MANSUR (Eskişehir Osmangazi Üniv.)  
Okutman Muhammed Recai GÜNDÜZ (Eskişehir Osmangazi Üniv.)

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ  
ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

Sayı: 3 ◀ ▶ Yıl: 2015  
ISSN 2147-8171

İçindekiler

Makaleler

- Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına  
Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım  
*Ali Rıza GÜL*..... 7-48
- Muhabbet Râbitası  
*Sevin ARSLAN*..... 49-70
- Allah'ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihanı  
*Hüseyin AYDIN*..... 71-88
- Bir Din Eğitimi Uygulaması Olarak Kuzey Amerika Yerlilerinde  
Oruç: Mi'kmaq Kabilesi Örneği  
*Aybiçe TOSUN*..... 89-106
- Türk Edebiyatında Çehâr-Yâr-ı Güzîn: Abdî'nin Fezâil-i Hulefâ-i  
Râşidîn ve Haşâil-i Çehâr-Yâr-ı Güzîn Adlı Mesnevisi Üzerine Bir  
İnceleme  
*Aynur KURT* .....107-126
- مفهوم المحرم وغير المحرم في الفقه الإسلامي  
*محرم أرطاش* .....127-144
- منهج الهيئتي في كتابه موارد الظمان  
*محي الدين حبوش* .....145-178

Ali Haydar'ın "Kosova Meydan Muharebesi" Adlı Risalesinin Çeviri  
Metni  
*Adnan ADIGÜZEL - Celalettin MERT* .....179-210

## **Ekler**

### **EK 1 Kitap Tanıtımı**

Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*  
*Abdylkader DURGUTİ* ..... 211-216

### **EK 2 Yayın İlkeleri**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın  
ve Yazım İlkeleri .....217-218

## Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım\*

Ali Rıza GÜL\*\*

*Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım*

**Özet** ▶ İmam Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, Hanefî Mezhebinin en önemli fakihleri arasında yer alır. Aynı zamanda o, adıyla anılan bir mezhebin İmamı kabul edilecek kadar Akaid ve Kelam ilimlerine vakıftır. Diğer İslam ilimlerinde de gayet yüksek bir mertebeye sahip olan Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı bir tefsiri bulunmaktadır. Dirayet tefsirinin ilk ve önemli temsilcilerinden olan bu eserinde o, ayetleri açıklarken mesnetsiz hareket etmemekte, belli bir nizam ve tertip içerisinde birtakım veri kaynaklarından yararlanmaktadır. Biz bu kaynakları, biri dahili (zorunlu, zaruri, birincil), diğeri harici (gerekli, tali, ikincil) olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Kur'an'ın Kur'anla, sünnetle, Arap lügatiyle, nüzul sebepleriyle, yazım ve kıraat farklılıklarıyla tefsiri dahili kaynakları oluşturmaktadır. Harici kaynaklar ise, Arap Edebiyatı ve Belâgatinden, sahabe kavillerinden, tâbiînin ve diğeri ulemanın fikirlerinden, mezheplerin görüşlerinden, örf ve gelenekten ve İsrâîlî rivayetlerden meydana gelmektedir. Tefsir geleneğinde bunlar müfessirlerin çoğu tarafından başvurulan veri kaynakları arasında yer almaktadır. Bu makalenin konusu, Mâtürîdî'nin atıfta bulunduğu bu veri kaynaklarını ortaya koymaktan ibarettir.

*An approach to the Mâtürîdî's Data Sources that he used them in Ta'wilâtü'l-Qur'ân in the context of Ahkam Verses*

**Abstract** ▶ Imam Abû Mansûr Muhammad al-Mâtürîdî is among the most important jurists (*al-fuqahâ*) of the Hanafi Sect. At the same time he has deep knowledge of the science of faith (*al-Aqîda*) and theology (*al-Kalâm*); so, he is considered the Imam of a sect known by his name. Mâtürîdî, who has also a very high order in other Islamic sciences, has a great work named *Ta'wilâtü'l-Qur'ân*. He has benefited from a

\* Bu yazı, 4-6 Mayıs 2015 tarihlerinde Kazakistan'da Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü'nde düzenlenen Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu'nda "Ahkam Ayetleri Bağlamında Mâtürîdî'nin Tefsir Yöntemi" başlığı altında sunduğumuz tebliğden üreterek makaleye dönüştürdüğümüz biçimdir.

\*\* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Prof. Dr. alirizagul@hotmail.com

number of data sources in a certain order and arrangement when he has interpreted the verses in this work that one of the first and most important representatives of intellectual commentary (*al-tafsîr al-dirâya*). We can divide these sources into two groups; one of them is internal (mandatory, essential, primary) and the other is external (essential, subsidiary, secondary). Exegesis of the Qur'ân with the Qur'ân, the tradition (*al-Sunna*), the Arabic language, revelation occasions, the writing and recitation differences constitute the internal sources. The external resources take place from Arabic Literature and the eloquence, the view of Companions (*al-Sahâba*), the ideas of the next generation (*al- Tâbiîn*) and the other scholars, the views of the sects, the customs and the Jewish rumors. These are among the data sources referenced by many of commentators in the tradition of commentary. The subject of this article consists of exploring those data sources referred by Mâtürîdî.

## A. Giriş

Abbasilerin zayıflarken, onlara bağlı bir beylik olan Samanilerin ve hassaten Mâverâünnehir bölgesinin ilmen, siyaseten ve iktisaden güçlenmeye başladığı bir dönemde Semerkand'ın bir mahallesi veya köyü olan Mâtürîdî'de İslam ilimlerine aşırı düşkünlüğü ile bilinen bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944), İslam ilimlerinde kendisine, “şeyh, imam, şeyhülislâm, reîsü meşâyihî Semerkand” unvanları verilecek kadar yüksek bir ilmi mertebeye ulaşmıştır.<sup>1</sup>

Mâtürîdî, İslam ilimlerine derin vukufiyetini, irili-ufaklı on beşin üzerine çıkan eserinde yeterince göstermiştir. Onun, günümüze ulaşan eserlerinin en önemlilerinden biri olan *Kitâbü't-tevhîd*, İslam'ın temeli olan Allah'ın birliği konusunu ayrıntılı olarak ele alan muhteşem bir eserdir.<sup>2</sup> Diğer eseri, Kur'an'ı ilk ayetinden son ayetine kadar tefsir ettiği *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsiridir. O, ilmi olgunluk dönemlerinde

<sup>1</sup> Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), Cilt: XXVIII (ss. 146-51), 2003, s. 149; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanhoğlu, İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yay., 2005, C. I, Tahkik edenin yazdığı *Mukaddime*, s. 29m.

<sup>2</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. B. Topaloğlu – M. Aruçi, İstanbul: İrsâd Kitap Yayın Dağıtım, ty.



yazdığı ve büyük oranda Semerkant'taki Cüzâniye Medresesi'nde verdiği tefsir dersleri için hazırladığı metinlerden oluşan bu eserinde,<sup>3</sup> ayetlerin şümulüne giren hemen her konuda fikirlerini ayrıntılı olarak ortaya koymuştur. Diğer eserlerinin kaybolması, kaybolmayanların da genellikle iman ve tevhid konularıyla ilgili olması –ki, bunlar tefsirinde zaten mevcuttur-, onun tefsirinin önemini daha da artırmıştır. Onun, Kur'an'ı yorumlarken izlediği harikulâde yöntem, son zamanlarda bilim dünyasının dikkatlerini tefsirine çekmiştir. Bu eser, Mâtürîdî'nin görüşlerini incelemek isteyen bir araştırmacı için vazgeçilmez en temel kaynaktır.

Kısaca değindiğimiz üstün meziyetlerine rağmen, biz bu araştırmamızda Mâtürîdî'nin tefsirini özel olarak ele alıp tanıtacak değiliz. Araştırmamızın gayesi, bundan ziyade, bu saygın alimin tefsirinde dayandığı kaynakları ve uyguladığı veri toplama tekniklerini inceleyerek, araştırmacıların dikkatlerine sunmaktan ibarettir. Böylelikle, sadece onun değil, aynı zamanda klasik dönem müfessirlerinin hemen tamamının esas aldığı kaynakları da önemli ölçüde ortaya koymuş olacağız. Araştırmamızı, biri dahili veya birincil, diğeri harici veya ikincil kaynaklar olmak üzere iki bölüm üzerinden hareketle yürüteceğiz. Araştırmamızın her aşamasında örneklerimizi mümkün olduğunca ahkâm ayetlerinden seçeceğiz.

## B. Dayandığı Dahili Kaynaklar

İbn Kesîr (ö. 771/1369), tefsir yapmanın en sağlıklı yolunun, Kur'an'ı, Kur'an'la, sünnetle, lügatle ve selef alimlerinden nakledilen görüşlerle açıklamak olduğunu, Kur'an yorumunda doğruluk derecesi-

---

<sup>3</sup> *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın, Mâtürîdî'nin Cüzâniye Medresesi'nde verdiği tefsir derslerinde öğrencilerinin aldığı notlardan oluştuğu yönünde bir kanaat vardır (Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *DİA*, Ankara: TDV, C. XLI (ss. 32-33), 2012, s. 32). Fakat bu eserin elyazmaları arasında çok büyük farkların bulunmaması, bu kanaati şüpheli hale getirmektedir. Zira çok sayıda öğrencinin aldığı notlar bu kadar yeknesak olamaz. Gerçek şu ki, elimizdeki tefsirin metni baştan sona bizzat Mâtürîdî'ye aittir.

nin yükseltilmesi ve hatanın en aza indirilmesi için bu metotlara uyulması gerektiğini belirtirken,<sup>4</sup> esas itibarıyla, bir yorum metodolojisinden ziyade selef tefsirine yön veren veri kaynaklarını ve ona hakim olan alıntılama tekniklerini zikretmiş olmaktadır.

Selef alimleri,<sup>5</sup> Kur'ân'ı açıklarken, sadece ayetlerle, hadislerle ve basit lügavi izahlarla yetinmemişler, daha başka veri alanlarına da yönelmişlerdir. Gerek Sahabiler, gerekse tâbiîler, Arap dilinin üslup ve inceliklerine, Arap edebiyatına, cahiliye şiirine, Arapların örf, adet ve geleneklerine, ayetlerin nüzul sebeplerine, kıraat farklılıklarına ve Ehlikitaptan gelen İsrâîlî haberlere atıfta bulunmuşlardır.<sup>6</sup> Tâbiîn döneminden itibaren müfessirler sahâbî kavillerine de özel bir önem vermişler, onları bu kaynaklara dahil etmişlerdir. Birini diğerine feda edemeyeceğimiz bu kaynaklar rivayet tefsirinin temel veri alanlarını oluşturmaktadır.

Bu yöntemlerden Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle ve nüzul sebepleriyle tefsiri özel bir öneme sahiptir. Ayetlerin anlamlarının çözümlenmesinde, kıraat farklılıklarına (yedi harfe ilişkin farklılıklar dahil) ve Arap lügatine dayanmak da birinci dereceden önemlidir. Kur'an metniyle doğrudan ilişkili olan, onun ilk ve yüzeysel tefsiriyle kolaylıkla ilişkilendirilebilen, kısacası Kur'an'ın içinden diyebileceğimiz bu kaynaklara "dahili kaynaklar" adını verebiliriz. Selef alimleri başta olmak üzere, klasik dönemin bütün müfessirleri de bu kaynaklardan yararlanmışlardır. Hanefi ilim geleneğinin içerisinde yetişen Ebû Mansûr Mâtürîdî de eserinde klasik tefsir anlayışının bilgi ve yorum kaynaklarından azami derecede istifade etmiştir.

---

4 Ebu'l-fidâ' İsmâîl b. Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Gize: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000, C. I, s. 6, 11.

5 Genel olarak selef kelimesi ile, Ebû Hanîfe ve öğrencileri gibi dinde mezhebi taklit edilen ve izi takip edilen müçtehit alimler, sahâbîler ve tâbiîler kastedilmektedir. Biz de bu tanıma dayanarak, selef alimleri tabiriyle sahabilerin ve tâbiîlerin alim olanlarını kastediyoruz. Selef kavramının bundan başka anlamları da bulunmaktadır. Bkz. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mewsû'atü keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Beyrût: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1997, s. 968.

6 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 230-32, 240-41.

## 1. Kur'an

Mâtürîdî'nin zamanına kadar oluşan tefsir anlayışında konulu bir yöntem geliştirilmemiş veya bir tefsir tekniği olarak konulu yöntem kullanılmamıştır. Klasik dönem tabir ettiğimiz bu zaman kesitinde sureler Mushaf tertibine göre tefsir edilmiştir. Mushaf tertibini izlemek, müfessire birtakım kolaylıklar sağlamakla birlikte, bazı sorunlar da çıkarır. Bunların başında Kur'an'ın anlamsal bütünlüğünün gözden kaçırılması tehlikesidir. Selef müfessirleri bu sorunu ayetler arasında birtakım ilişkiler kurarak sağlamaya çalışır. Bundan ötürü tefsir geleneğinde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Sonraki müfessirler tarafından da benimsenen ve özenle uygulanan bu yöntemde ayetler birbirine referans edilerek açıklanır. Diğer referans alanlarının tamamı bundan sonra gelir.

Kur'an'ı baştan sona genel olarak Mushaf tertibiyle tefsir eden Mâtürîdî de aynı yolu izleyerek, ayetler arasında ilişki kurma ve konu bütünlüğünü yakalama hususunda gerekli özeni göstermiştir. Mâtürîdî, yürüttüğü bu zihinsel süreçte, bir taraftan ayetleri birbiriyle ilişkilendirmeye çalışırken, diğer yandan da Kur'an onun tefsir anlayışını ve tefsir yapma biçimini derinden etkilemiş, ayetlere yüklediği anlamları önemli ölçüde belirlemiştir. Dahası, bu ilahi kitap, onun sadece tefsir anlayışını değil, aynı zamanda dini görüşlerini de şekillendiren en temel kaynak olmuştur.

Mâtürîdî'yi, ayetleri bir araya getirerek yorumlamaya iten sebep, Kur'an'da birbiriyle aynı olan, münasebeti bulunan veya birbirini tamamlayan ayetler bulunmasıdır. Bazen de ayetlerden bir kısmı diğerlerinin yanlış anlaşılmasını önleyen açıklamalar içermektedir ki, böylesi ayetlerin birlikte tefsir edilmesi zorunludur. Yenmesi helal olan etleri açıklayan ayetler bunun açık örneğini oluşturur. *“Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası için kesilenler; canı çıkmadan boğazladıklarınız haricinde boğulmak, [herhangi bir şeyle] vurulmak, düşmek, boynuzlanmak, canavar [tarafından] yenilmek suretiyle ölen [hayvanlar]; [put vb. işleve sahip] dikitlerin üstünde / çevresinde boğazlanmış olan [kurbanlar] ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. Bunlar fasıklıktır.”*<sup>7</sup> ayetinden, ilk bakışta, etleri helal olanları da dahil bütün hayvanların kanlarının haram olduğu sonucuna ulaşılabilir.

---

<sup>7</sup> Mâide (5), 3.

Etləri haram olan hayvanların kanlarının haram olduğunda ise hiçbir şüphe yoktur. Fakat etləri helal olan hayvanlara gelince, eğer onların kanları haramsa, içerisinde kan bulunduğu için etlerinin de haram olması gerekir. Oysa durum böyle değildir. “*De ki, bana vahyolunanda, et yiyen kişiye, leş veya akıtılmış kan veyahut necis olması sebebiyle domuz eti ya da fasıklık olsun diye Allah’tan başkası için kesilen [hayvan] dışında haram kılınan bir şey bulamıyorum. Ancak kim mecbur kalır da isyan etmeksizin ve haddi aşmaksızın [bu haram etlerden yerse], Rabbin merhametli bir affedicidir.*”<sup>8</sup> ayeti maksadı ortaya koyuyor. Ancak bu ayetin zahirinden, İslam’da yenilmesi haram olan hayvanların dörtle sınırlı olduğu, bunların dışındaki her hayvanın etini yemenin helal olduğu gibi yanlış bir sonuca ulaşmak da mümkün olabiliyor. Öte yandan bu ayette nitelendirilen etlerin yalnızca yenilmesi haram kılınırken, önceki ayette böyle bir kayıt yer almıyor. Bunlar vb. problemler bu iki ayeti birlikte ele almanın zaruri olduğunu gösteriyor.

Tefsirini, sureleri vahiy sırasına göre değil de Mushaf sırasına göre telif eden Mâtürîdî, bu yöntemin bir gereği olarak, ilk önce Mâide Suresinde geçen ilk ayeti açıklıyor. Gayet uzun tuttuğu bu açıklamasında En’âm Suresinde yer alan ikinci ayete herhangi bir atıfta bulunmuyor.<sup>9</sup> Aynı konuyla ilgili olan bu iki ayet arasındaki anlamsal paralelliğe ikinci ayeti açıklarken değiniyor. Fakat bunu, bu ayette zikredilenler dışında haram kılınan başka etler bulunup bulunmadığı konusunda görülen belirsizliği gidermek için, yani ihtiyaca binaen yapıyor. Ayrıca ayetin “*Kim mecbur kalır da isyan etmeksizin ve haddi aşmaksızın...*” kısmını açıklarken de “Daha önce bunu ve [müfessirlerin] görüşlerini zikrettik.” ve “[Müfessirlerin] bu ayetin yorumuna ilişkin görüşlerini ve ihtilafları kitabın başında zikrettik.” cümlelerini kuruyor.<sup>10</sup> Tefsirinin ilgili cildinin edisyon kritiğini yapan E. Boynukalın, onun bu cümleleriyle Bakara Suresi’nin 173’üncü ayetine atıf yaptığını belirtiyor ki,<sup>11</sup> bizim kanaatimiz de bu yöndedir.

---

<sup>8</sup> En’âm (6), 145.

<sup>9</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IV, 141-49.

<sup>10</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 241-42.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 242 (12 numaralı dipnot).

Kur'an'da, ele aldığımız bu iki ayetin ortak konusuyla ilgili iki ayet daha yer almaktadır. Bunlardan biri, Bakara Suresi'nin az önce zikrettiğimiz 173'üncü ayetidir. Mâtürîdî bu ayeti tefsir ederken, konuyla ilgili diğer ayetlerin tamamına gönderme yapmıyor, yalnızca ayetteki "kan" kelimesiyle hayvanların kesim esnasında akan kanlarının kastedildiğini söylerken, En'âm Suresinin 145'inci ayetindeki "akan kan" ifadesini delil gösteriyor.<sup>12</sup> Konuyla ilgili diğer ayet, Nahl Suresinin 115'inci ayetidir. Mâtürîdî, Mekke döneminin son zamanlarında vahyedilen, dolayısıyla En'âm Suresinin 145'inci ayetiyle zamandaş olan bu ayeti yorumlarken diğer ayetlere değinmiyor, fakat cümleleri önceki ayetlere getirdiği yorumların özeti niteliğini taşıyor.<sup>13</sup> Onun aynı konuya ilişkin ayetlerin tefsirinde yetersiz gibi görünen bu tavrı çağdaş atıf tekniği bakımından eleştirilebilir; fakat bu tür atıfları ihtiyaca binaen yapması, onu bu konuda anlamamız ve mazur görmemiz için yeter sebeptir.

Mâtürîdî, sadece aynı konuyla ilgili ayetler arasında paralellik kurmakla yetinmiyor, konu dışında da birtakım münasebetler bularak ayetleri birbiriyle irtibatlandırıyor. Onun tefsirinde bazı ayetlerin gramer yapıları arasındaki ortaklık, bu münasebetlerin başında yer alıyor. Mesela o, örnek olarak ele aldığımız konuyla ilgili olarak yukarıda zikrettiğimiz ayetlerin her ikisinde de neredeyse tamamen aynı kelimelerle yer alan "Kim mecbur kalır da isyan etmeksizin ve haddi aşmaksızın..." ifadesinin, gramer bakımından "Cariyeleri sahiplerinin izniyle nikahlayın; onlara ücretlerini [mehirlerini] de güzelce verin; zina etmeyen ve gizli dost tutmayan namusularını [seçip nikahlayın]." [Nisâ (4), 25] ayeti gibi olduğunu isabetle tespit ediyor. Buna göre, nasıl ki, namuslu olma, zina etmeme ve gizli dost edinmeme, kendisiyle ancak sahibinin izniyle evlenilecek mü'min cariye'nin sıfatı ise, aynı şekilde, isyan etmeme, yani helal addetmeme ve haddi aşmama da haram etlerden yemeye mecbur kalan [Müslüman] kişinin sıfatıdır.<sup>14</sup> Böylece o, gramer bakımından hal olan bu ifadelerin anlamca sıfat olduğunu, dolayısıyla, haram etlerden yemek zorunda kalan bir Müslümanın bunu helal saymaması ve gereğinden fazla yememesi gerektiğini belirtiyor.

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 310-14.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 206-08.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 311-12.

Mâtürîdî'nin ayetler arasında ilişki kurarken dikkate aldığı diğer bir nokta da hükümlerin illetleridir. Ayetlerin bazılarında hükümlerin illetleri belirtilmiş, bazılarında belirtilmemiştir. Buna bağlı olarak o, ayetleri birbirine şahit getirir. Ele aldığımız konu hakkındaki bir açıklamasından bunu anlayabiliriz. Mâtürîdî, öncelikle, ilgili ayetlerde niteliği belirtilen etlerin yenilmesinin ve bunlardan faydalanılmasının haram olduğunu, fakat ayetlerde bu haramlığın nedenlerinin yer almadığını belirtiyor. Hemen akabinden de, "Aynı şekilde, *'Bugün size temiz olan şeyler helal kılındı. Ehlikitabın yemeği size, sizin yemeğiniz de onlara helaldir.'* [Mâide (5), 5] ayeti de [nelerin] helal olduğunu zikretmiş, fakat niçin helal olduğunu zikretmemiştir." açıklamasını yapıyor.<sup>15</sup> Onun burada zikrettiği ayet, yeme-içme konusunda nelerin helal olabileceği hususundaki en genel ilkeyi veren ayettir. Gerçekten o, bu atfı bilinçli olarak mı yapmıştır, bilmiyoruz; fakat kanaatimizce bu, onun atıf tekniğinin en özgün tarafını oluşturuyor. Kur'an'da konuların çeşitli surelere serpiştirilerek işlenmesi, birçok ayrıntının genel bir konunun alt konusu olarak görmeyi ve gerekli olan yerlerde o konuya ilişkin genel ilkeyi veren ayete atıf yapmayı gerekli kılıyor. Bu da Mâtürîdî'nin burada uyguladığı atıf tekniğini son derece önemli hale getiriyor.

Sadece yukarıdaki ayetler çerçevesinde verdiğimiz bilgiler bile göstermektedir ki, Mâtürîdî, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri hususunda ayetlere gelişigüzel atıflar yapmamış, somut teknikler uygulamıştır. Ayetlerden birinin diğerinin kapalılığını gidermesi, eksikliğini tamamlaması, kapsamını artırması, yanlış anlaşılmasını önlemesi, hükmünü neshetmesi veya değiştirmesi ya da metnini daha anlaşılır hale getirmesi gibi nedenler, Mâtürîdî'nin ayetleri birbirine şahit göstermesi için gerekçe teşkil etmektedir. Geliştirdiği atıf tekniklerinin hemen hepsi son derece önemlidir, kendisine kadar oluşan tefsir geleneğine nispetle de özgündür. Bununla birlikte, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmesi, onun bu kutsal kitabın yorumunu sırf metin içi bağlantılarla sınırlandırması anlamına gelmemektedir.

## 2. Sünnet

Tefsir usulünde pek çok hükmü belirleme işinin Hz. Peygamber'e bırakıldığı, Onun, Kur'an'ı tebliğ ve tebyin (açıklama) etmekle görevli

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 242.

olduğu, anlamı kapalı (mücmel, müşkil, mübhem vs.) ayetleri zaman zaman açıkladığı vurgulanmaktadır.<sup>16</sup> Bu da Kur'an'ın sünnetle tefsiri anlamına gelmektedir. Bu anlamda Hz. Peygamber, Kur'an'ın ilk müfessiridir.

Ayetleri tefsir ederken sünnetin dikkate alınması gerektiğini gösteren daha başka gerekçeler de bulunmaktadır. Sözgelimi, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, bütün ayetleri kapsayacak ve anlamlarının tamamını ortaya koyacak şekilde işlev görmemiştir. Çünkü aralarında konusal ve anlamsal ilişki bulunan ayet sayısı Kur'an'ın sadece bir kısmını temsil etmektedir. Öte yandan, aralarında münasebet bulunan ayetler bile, bu münasebeti sağlayan konudan ekseriyetle daha fazla anlamlara sahiptir ve bu ayetler bu anlamların ortaya çıkmasında yeteri kadar etkili olamamaktadır. Bu durum Kur'an yorumunda yeni kaynaklara yönelmeyi gerekli kılmaktadır. İşte bu noktada öne çıkan ilk kaynak sünnettir. Ayetlerin tefsirinde bir veri kaynağı olarak sünnete başvurulması, bir yandan Kur'an-sünnet bütünlüğünü sağlaması, diğer yandan Hz. Peygamber'in bazı ayetlere getirdiği açıklamaları göstermesi bakımından dikkat çekici ve muteberdir.

Hicri dördüncü yüzyılın başlarına kadar oluşan tefsir geleneğinde sünnetin önemli bir yeri olduğunu müşahade ediyoruz. Müfessirler Hz. Peygamber'i Kur'an'ın ilk müfessiri, hadisleri de ilgili oldukları ayetlerin ilk tefsirleri olarak görmüşlerdir.<sup>17</sup> Klasik dönem müfessirlerinden hiçbiri gösterilemez ki, Kur'an'ı tefsir ederken bu hadislere atıf yapmış olmasın. Kendisinden önceki müfessirlerin bu yöntemini benimseyen Mâtürîdî'nin de tefsir anlayışında sünnetin önemli bir yeri vardır.

Ebû Mansûr Mâtürîdî, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinde olduğu gibi, Kur'an'ın sünnetle tefsiri meselesinde de usulünü ihtiyaca göre belirler. Görebildiğimiz kadarıyla, bu meselede ilk ihtiyaç Kur'an'ın yanlış anlaşılmasının önüne geçmektir. “*Haccı ve umreyi Allah için tam yapın.*”<sup>18</sup> Ayeti bunun güzel bir örneğini teşkil eder. İlk bakışta bu ayetin haccı da umreyi de farz kıldığı düşünülebilir; zira bu ayet hac gibi umrenin

<sup>16</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara: AÜİF Yay., 1971, s. 227-28; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2008, s. 59-62.

<sup>17</sup> Demirci, *Tefsir Tarihi*, 59, 63-64.

<sup>18</sup> Bakara (2), 196.

de tamamlanmasını emretmektedir. Mâtürîdî bu delillendirme biçiminden haberdardır. Fakat haklı olarak, bu ibadetlerin farz olup olmadığını bu ayetle değil, “[Kutlu] Ev’in haccedilmesi, Allah’ın, [haccın] yoluna gücü yeten insanlar üzerindeki hakkıdır.” [Âl-i İmrân (3), 97] ayetiyle belirlemek gerektiğini, bu ikinci ayette de yalnızca haccın farz kılındığını ileri sürmektedir. Sonra mensubu bulunduğu Hanefî Mezhebinin görüşünü hatırlatan Mâtürîdî, bu mezhebin alimlerinin, Câbir’den, İbn Mes’ûd’dan ve Hz. Âişe’den gelen ve haccın farz, umrenin nafîle olduğunu bildiren hadisleri delil olarak kullandıklarını bildirmektedir.<sup>19</sup> Böylece o, sünnete, ayetlere hem hatalı anlamlar yüklenmesini engelleyen hem de onlardan hüküm istinbat edilmesini sağlayan çift yönlü bir fonksiyon yüklemektedir.

Bazen Mâtürîdî’nin nazarında sünnet, bir ayetin hükmünü hafifleten veya ağırlaştırılan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. “Yeryüzünde sefere çıktığınızda kafirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızda size herhangi bir günah yoktur.”<sup>20</sup> ayetinde, namazın kısaltılması seferde düşmandan gelecek saldırı şartına bağlanmaktadır. Mâtürîdî bu ayeti tefsir ederken, Hz. Peygamber’in önceleri güvende olduğu durumlarda namazlarını kısaltmadığını, fakat sonradan Allah’ın bu şartı kaldırdığını ve hükmün yolculuğu kapsayacak şekilde genişletildiğini savunmaktadır. Yolculukta korku olmasa bile farz namazların kısaltılmasının gerekli olduğu hükmüne, Hz. Peygamber’in “Bu, Allah’ın size verdiği bir sadakadır; O’nun [verdiği] sadakayı kabul edin.”<sup>21</sup> hadisine ve onunla benzerlik arzeden diğer hadislerle dayanarak ulaşmaktadır. Sahabeden İbn Ömer’e (ö. 73/692) isnat edilen, “İki

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 380-81.

<sup>20</sup> Nisâ (4), 101. Mukâtil (ö. 150/767), ayette geçen *yeftine* fiilinin “öldürme” anlamına geldiği kanaatindedir (Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Thk. Abdullah Mahmud Şahhâta, Beyrut: Müessesetü’t-târîhi’l-Arabî, 1423/2002, C. I, s. 253). Biz bunu biraz daha yumuşatarak çevirmize “saldırma” olarak yansıtmayı uygun gördük.

<sup>21</sup> Ebu’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü’rî, *Sahîhu Müslim*, Riyad: Dâru tîbe, 1426, Salâtü’l-müsâfirîn (6): 4 (C. I, s. 310); Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Dâru’l-kible, 1419/1998, Salât (2): 269 (II, 149); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî (el-Câmi’u’s-sahîh)*, thk. İbrahim Atve ‘Avad, et-tab‘atü’s-sâniye, Kahire: Şirketü mektebe ve matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975, Tefsîru’l-Kur’ân (48): 5 (C. V, s. 243).



rekattir, iki rekattir; kim sünnete muhalefet ederse kafir olur.” cümlesini de yorumsuz aktararak, bu konudaki tartışmalara kendi zaviyesinden son noktayı koymaktadır.<sup>22</sup> Mâtürîdî düzeyindeki bir alimden, öncelikle bu haberin sahih olup olmadığını, sonra da namazı kısaltmak gibi tali bir meselede tekfirin mümkün olup olmadığını tartışmasını beklemek hakkımızdır. Fakat o, bunlardan hiçbirini yapmıyor. Bu durumda bize, bu cümlenin talihisiz bir beyan olduğunu söylemekten başka bir yol kalmıyor.

Tefsir ilminde Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği, bunun ne kadarının doğrudan, ne kadarının dolaylı gerçekleştiği tartışmalıdır.<sup>23</sup> Şu bir gerçek ki, müfessirler bazen bir ayetle uzaktan ilgili olan, hatta ilgisiz gibi görünen hadisleri bile o ayetin tefsirinde kullanabilirler. Mâtürîdî'nin de “*Bugün size dininizi kemale erdirdim / olgunlaştırdım.*”<sup>24</sup> ayetinin tefsirinde benzer bir yola başvurduğunu görüyoruz. O, ayetteki *ekmeltü* kelimesini “üstün kıldım” şeklinde yorumlamakta, yorumunu güçlendirmek için de “[Düşmana] iki aylık yoldan korku salacak kadar yardım olundum.”<sup>25</sup> ve “Bu yıldan sonra hiçbir müşrik [Kabe'yi] hacedemez.”<sup>26</sup> hadislerini zikretmektedir.<sup>27</sup> Oysa referansta bulunduğu hadisler tefsir ettiği ayetle belki uzaktan ilgili görülebilir.

Sünnetin Kur'an karşısında iki fonksiyon icra ettiğini, bunlardan birinin onu tefsir etmek (*beyân*), diğerinin de ona zıt olmayan yeni hükümler koymak (*teşrî'*) olduğunu biliyoruz.<sup>28</sup> Mâide ve En'âm Surelerinin yukarıda zikrettiğimiz ayetlerinde eti haram kılınan hayvan olarak yalnızca domuzun adı geçmektedir. Domuz dışındaki her hayvanın etini yemek helal midir, haram mıdır? Bu hususta esas alınması gereken kriter nedir? Mâtürîdî bu sorunu, Hz. Peygamber'in azı dışı olan

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 8, 10 (ركعتان، ركعتان؛ من خالف السنة كفر).

<sup>23</sup> İlgili tartışmalar için bkz. Demirci, *Tefsir Tarihi*, 63-67.

<sup>24</sup> Mâide (5), 3.

<sup>25</sup> Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi, Kahire: Mektebü İbn Teymiye, ty, XI, 61, 64 (11047, 11056).

<sup>26</sup> Buhârî, Hac (25): 67 (I, 498); Müslim, Hac (15): 435 (I, 613).

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 150-51.

<sup>28</sup> Demirci, *Tefsir Tarihi*, 67.

yırtıcı hayvanları ve pençeleriyle avlanan kuşları yemeyi yasakladığını bildiren rivayete atıfta bulunmak suretiyle çözmektedir.<sup>29</sup> Onun, sünnete meşruluğun sınırlarını belirleyecek kadar fonksiyon yüklemesi abartılı görülebilir. Fakat “*O [Peygamber] onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri de haram kılar.*”<sup>30</sup> ayeti, Hz. Peygamber’e bu yetkiyi belli prensipler dahilinde zaten vermektedir.

Mâtürîdî, yorumladığı ayetle konusu aynı veya benzer olan hadislerle dayanarak, o ayetten çıkardığı hükmün tekniğine uygun hükümler çıkarır. Nitekim “*Sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.*”<sup>31</sup> ayetini açıklarken, sarhoşun, belki kasten değil, fakat hata eseri olarak namazı bozacak sözler söylemesinin mümkün olduğunu, bu yüzden namaza yaklaşmaması gerektiğini belirttikten sonra, “*Sizden biri namazının farkında olmasa namaz kılmış olmaz.*”<sup>32</sup> hadisini zikreder. Bu esnada çok ince bir tahlille, ayette sarhoşken namaz kılmanın değil de bizzat sarhoş olmanın yasaklandığı sonucuna ulaşır. Daha sonra da biraz sonra tekrar değineceğimiz, “*Kaçan kölenin ve [kocasına] dik kafalılık eden kadının namazı yoktur.*” anlamındaki hadisi bu ayete uygun bir biçimde yorumlayarak, “*Bu hadiste namaz değil de bizzat kaçma ve dik kafalılık (nüşûz) yasaklanıyor.*” der ve böylesi sebeplerle yasaklanan ibadetlerin tamamının aynı şekilde olduğunu, dolayısıyla bunlarda bizzat ibadetlerin değil de sebeplerin yasaklandığını ileri sürer.<sup>33</sup>

Fakat Mâtürîdî’nin Kur’an’ı sünnetle tefsirinin en önemli tarafını, sünnete Kur’an’ı neshetme yetkisi tanınması oluşturmaktadır. Hanefîlerin, sünnetin mütevâtîr veya meşhur olması şartıyla genel olarak kabul ettiği bu fikrin,<sup>34</sup> onun tefsirindeki en açık örneği recim meselesidir.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 240.

<sup>30</sup> A’râf (7), 157.

<sup>31</sup> Nisâ (4), 43.

<sup>32</sup> Bu hadis bu metinle kaynaklarda yer almamaktadır. Benzer bir hadis için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb – M. Fuâd Abdalbaki, Kahire: el-Matbaatü’s-selefiyye, 1400, Vudû’ (4): 53 (I, 88-89); Müslim, *Salâtü’l-müsâfirîn* (6): 222 (I, 355).

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, III, 239.

<sup>34</sup> Zekiyüddin Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-fikh)*, Çev. İ. Kafi Dönmez, Ankara: TDV, 1990, s. 366.

Zinakârlara verilecek ceza hakkında inen ilk ayetlerde, “Kadınlarınızdan fuhuş yapanlar aleyhine kendinizden dört şahit getirin. Eğer [bu şahitler] şahitlik yaparlarsa, onları, ölüm vefat ettirinceye veya Allah haklarında bir yol belirleyinceye kadar evlerde tutun. Bunu [fuhuşu] sizden iki kişi yaparsa, onlara eziyet edin. Eğer tövbe edip kendilerini düzeltirlerse, onları bırakın. Allah merhametli bir tövbe kabul edicidir.”<sup>35</sup> denilmektedir. Mâtürîdî, bu ayetlerde öngörülen tazir ve eza cezalarının, İslam hukukunda kabul edilen celde (sopa vurma) ve recim (taşlayarak öldürme) cezaları ile çeliştiğini tespit etmekte ve bahsi geçen ayetlerin sünnet ile neshedildiğini, yani hükümlerinin ilga edildiğini ileri sürmektedir:

“Bu ayetin ne ile neshedildiği hususunda ihtilaf edilmiştir. Bir grup alim [bu ayetin], “Zina eden erkek ve kadından her birine yüz sopa vurun.” [Nûr (24), 2] ayeti ile neshedildiğini ileri sürmektedir. Fakat bize göre, [eza ve tazir ayeti ile] bu iki ayetin hükümlerini uzlaştırmak mümkündür. O halde bu ayetle nesh nasıl vaki olabilir? Fakat bize göre bu ayet, Hz. Peygamber’den rivayet edilen ‘Benden alınız, benden alınız; Allah onlar hakkında bir yol belirledi: Bekâr bekârla, evli evliyle [zina ettiğinde], bekâra [yüz] sopa ve sürgün cezası, evliye [yüz] sopa ve recim cezası uygulanır. Bunda bir Kur’an hükmünün sünnetle neshedilmesine ilişkin bir delil vardır.”<sup>36</sup>

Kur’an kendisini “Allah’ın sözü” olarak takdim eder.<sup>37</sup> Hadis ise Hz. Peygamberin sözüdür. Allah’ın sözünün peygamberin sözünden mukayesesi kabil olmayacak kadar güçlü olduğunda şüphe yoktur. Keza, Fıkıh ilminde Kur’an tartışmasız kat’î delil iken, sünnet genel olarak zannî delil kabul edilmektedir.<sup>38</sup> Bu şartlarda normalde sünnetin Kur’an’ı değil, Kur’an’ın sünneti neshetmesi gerekir. Fakat Mâtürîdî’nin tefsir yönteminde, metni güçlü ve anlamı kesin olan Kur’an’ı, kendisine nispetle çok daha zayıf olan sünnetle neshedilmektedir. Aynı şekilde onun yönteminde Kur’an da sünneti nesheder, hatta

<sup>35</sup> Nisâ (4), 15-16.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, III, 76.

<sup>37</sup> Tevbe (9), 6; Fetih (48), 15.

<sup>38</sup> Zekiyüddin Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 55-56, 70-71.

bu diğerine nispetle evleviyetle mümkündür.<sup>39</sup> Çünkü ona göre İslam'ın bu temel iki kaynağı vahiydir, dolayısıyla da birbirlerini neshetmelerinde kabul edilmeyecek bir durum yoktur.<sup>40</sup>

Görüldüğü gibi, Mâtürîdî Kur'an ayetlerinin anlamlarını sünnet içerisinde ararken gelişigüzel hareket etmemiş, genellikle ihtiyaçlar doğrultusunda hadislere atıfta bulunmuştur. Onun bu tekniği, eserinde sınırlı miktarda hadise yer vermesi sonucunu doğurmuştur. Bunu, kendisine sınırlı sayıda hadis ulaşması, mezhebinin yönteminin akli ön plana çıkarması gibi sebeplere bağlamak,<sup>41</sup> her yazdığından büyük bir alim ve müçtehit olduğu anlaşılan Mâtürîdî'ye yapılabilecek en büyük haksızlıklardandır. Üstelik, ayetlerle ilgili çok sayıda sahabi kavli, tâbiîn reyî, ulema görüşü tespit etmiş ve bunları tefsirinde zikretmiş olan bir müfessirin hadislere ulaşamadığını söylemenin makul bir tarafı yoktur.

Görebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî, tefsirinde yararlandığı hadisler kadar bu hadislerin metinlerini de ayetlerin anlamlarıyla ilgileri kadarıyla sınırlandırmış, lüzumsuz alıntılarla eserini kabartmamıştır, hatta bazen hadisin yalnızca içeriğini cümle içerisinde vermekle yetinmiştir. Çağdaş tekniklerle de uyum arzededen aynı bilimsel tavrını hadislerin senetleri hakkında da sürdürmüştür, Kur'an'ın anlamına herhangi bir katkı sağlamadığı için tefsirinde isnat zincirlerine hiç yer vermemiş, bunun yerine en fazla ilk raviyi, yani, sahabi ve tâbiîyi zikretmekle iktifa etmiştir. Fakat Kur'an'da anlam arayışı bu kadarla bitiverecek bir serüven değildir, daha başka kaynakların da onun anlamına katacağı çok şeyler vardır. Kanaatimizce, Kur'an ve sünnetten sonra en önemli tefsir kaynağı Arap dilidir.

Fakat bu yeni konuya geçmeden önce hadis kaynakları bakımından çok önemli gördüğümüz bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Mâtürîdî'nin tefsirine aldığı bazı hadislerin metinleri, günümüze ulaşan hadis kaynaklarında yer alan hadislerin metinlerinden farklıdır. Yukarıda onun "Kaçan kölenin ve [kocasına] dik kafalılık eden kadının namazı yoktur." (لَا صَلَاةَ لِلْعَبْدِ الْأَبْي، وَلَا لِلْمَرْأَةِ النَّاشِرَةِ) şeklinde naklettiği hadis, bunun bir örneğini teşkil etmektedir. Abdurrezzâk'ın (211/826) *el-*

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 259.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 77.

<sup>41</sup> Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 168.

*Musannaf*'ında bu hadis, "Üç grup vardır ki, namazları kulaklarından [ileriye] geçmez: [Geri] gelip de elini efendisinin elinin içine koymadığı sürece efendisinden kaçan köle, üzerinde hakkı olan kocası kendisine kızgın olarak geceleleyen kadın ve bir topluluk kendisini sevmediği halde o topluluğa imamlık yapan kişi." şeklinde geçmektedir.<sup>42</sup> İbn Huzeyme'nin (311/923) *es-Sahîh*'inde ise, hadisin metninde üç grubun namazını Allah'ın kabul etmeyeceği, namazını kabul etmeyeceği kadının da dik kafalılık veya haksızlık niteliği zikredilmeksizin kocasının kızdığı kadın olduğu belirtilir. Onun naklettiği hadiste üçüncü grup olarak, Abdurrezzâk'ın rivayetinden tamamen farklı bir biçimde "ayılncaya kadar sarhoş" kaydı yer alır.<sup>43</sup>

Hadislerde mana olarak rivayetin caiz olduğunu, bu sebeple hadisler arasında az veya çok metin farklılıklarının bulunduğunu din ilimleriyle biraz ilgilenen herkes bilir. Ancak tefsirinde verdiği bilgilerden Kur'an ve tefsir alanı kadar hadis ve sünnet alanında da gerçek bir otorite olduğu anlaşılan Mâtürîdî'nin, kaynaklarda bulunmayan metinleri hadis adı altında nakletmesi beklenemez. Keza, onun hadislerin metinlerinde sehven veya kasten değişiklik yapması da ihtimal dışıdır. Zira fıkıh ve kelam gibi ilimlerde derin bilgiye sahip olması, onda bir nassın metninin değişmesinin hükümde neleri değiştirebileceği hususunda farkındalık oluşturacağından, böyle bir özensizlik göstermesinin önünde başlı başına bir engeldir. Bu arada, bazı kadınların kocalarına karşı sergiledikleri dik kafalı tavırlarından ve bunlara karşı alınacak tedbirlerden bahseden Kur'an ayetleriyle<sup>44</sup> paralellik arzetmesi itibarıyla, onun esas aldığı rivayetin diğer rivayetlerden daha muteber göründüğünü de itiraf etmek gerekir. Bu durumların hepsini bir arada

<sup>42</sup> Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannaf*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, et-tab'atü's-sâniye, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983, C. XI, s. 247 (No: 20449).

Hadisin köleyle ilgili kısmını Müslim de rivayet etmektedir. Bkz. Müslim, *İmân* (1), 124 (I, 49).

<sup>43</sup> Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Neysâbüri, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, et-tab'atü's-sâlise, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003, C. I, s. 465 (No: 940).

<sup>44</sup> Nisâ (4), 34.

değerlendirdiğimizde, onun, bildiğimiz hadis kaynaklarının dışında oldukça sağlam hadis kaynaklarına sahip olduğunu düşünebiliriz. Yine de bu konu hadis araştırmacılarının gayretlerini beklemektedir.

### 3. Arap Lügati

İlahi kitapların *Levh-i Mahfûz*'daki orijinallerinin kelamı, ilahidir; vahyedilirken insani dillerle tecelli eder. Mâtürîdî bunu, “Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'da hangi dilde olduğunu bilmiyoruz; şu kadar var ki, Allah onu Arap diliyle indirdiğini bildirmektedir. Aynı şekilde her [ilahi] kitap, yalnızca kendilerine vahyedilen [toplum]ların dilleriyle indirilir.” cümleleriyle anlatır.<sup>45</sup> Kendi ifadesiyle Kur'an, Hz. Muhammed'e Arapça olarak indirilmiş bir kitaptır.<sup>46</sup> Mademki öyledir; o halde bir müfessirin onu tefsir ederken Arap dilinin lügatinden, üslup ve inceliklerin yararlanması elzemdir; zira onun anlamsal açılımı, sözcük, lafız ve ibarelerinin bu dildeki manalarıyla yakından ilgilidir. Diğer bir ifadeyle, Arapçanın dilbilgisi kurallarının, yani, fonetiğinin, morfolojisinin, etimolojisinin ve sözdiziminin gösterdiği manalar, Kur'an'ın tefsirini yönlendiren ilk faktörlerdendir.

Her müfessir gibi, İmam Mâtürîdî de Kur'an'ı yorumlarken Arapçanın lügatinden, sarf (dil bilimi, morfoloji), nahiv (söz dizimi, sentaks), iştikâk (türeme) gibi dilbilgisi kurallarından elbette yararlanır; ayette geçen kelimelerin anlamlarını tahlil eder, cümlelerin gramer yapıları üzerinden anlam üretir. Ancak bunları her zaman veya sıklıkla değil, gerekliliğine inandığında yapar. Bir örnek verecek olursak, “*Eğer Allah'ın üzerinizdeki lütfu ve rahmeti olmasaydı...*”<sup>47</sup> ayetindeki gramer yapısının (yani şartın) bir cevap gerektirdiğini, bu cevabın, “Allah birbirini zina ile suçlayarak lanetleşen eşlerden hangisinin zina ettiğini, yalan söylediğini veya günahkâr ya da lanetli olduğunu bildirirdi.” şeklinde özetlenebilecek ihtimallerden biri olabileceğini ileri sürmektedir.<sup>48</sup> Böylece ayeti, Arapçanın nahiv yapısına uygun ekler takdir ederek açıklamaktadır.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 268.

<sup>46</sup> Yûsuf (12), 2; Tâhâ (20), 113; Zümer (39), 28; Fussilet (41), 3; Şûrâ (42), 7; Zuhruf (43), 3.

<sup>47</sup> Nûr (24), 10.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, X, 113.

#### 4. Nüzul Sebepleri

Kur'an bazen yalın dili aşarak vakıalar üzerinden anlam kazanır. Zira onun ayetlerinin önemli bir kısmı, meydana gelen bir olay veya olaylar ya da sorulan sorular üzerine inmiştir. Tefsir metodolojisinde bunlara nüzul sebepleri adı verilir. Nüzul sebepleri, birçok ayetle tarihin somut irtibatını kuran olgulardır. Onları bilmek, kişiye Kur'an'ı doğru anlamada önemli avantajlar sağlar.<sup>49</sup> Mâtürîdî gibi metodoloji ilminde derin bilgiye sahip olan bir alimin, bu kadar önemli bir konuyu tefsirinde ihmal etmesi beklenemez. O, bir olguya istinaden vahyedilen ayetleri yorumlarken nüzul sebepleriyle ilgili rivayetleri genel olarak zikreder, çok doğru bir yol izleyerek, ayetleri onlar doğrultusunda anlamlandırır. Onun bu konuyla ilgili olarak uyguladığı en önemli metod, ayetin anlamını iniş sebebiyle sınırlı görmemesi, ona dayanarak genel hükümler elde etmesi, böylece tefsirini nüzul sebeplerinin bazı olumsuz sonuçlarından<sup>50</sup> korumuş olmasıdır.

Konuyla ilgili olarak, Hz. Peygamberin, Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt'ı (ö. 61/680-81) Mustalık Oğulları kabilesine zekat amili olarak göndermesini ele alabiliriz. Rivayete göre, adı geçen kabilenin mensupları Velîd'i karşılamak için yola çıkıyorlar. Onları bu halde gören Velîd, onlarla arasında cahiliye döneminden kalma bir düşmanlık bulunduğu için korkuyor. Derhal Medine'ye dönerek, onların zekat vermeye karşı geldiğini söylüyor. Hz. Peygamber de Hâlid b. Velid'i (ö. 21/642) zekat memuru olarak onlara gönderiyor. Kabile mensupları zekatlarını toplayarak Hâlid'e teslim ediyor. Hâlid, bu kabilenin itaatkâr olduğunu bizzat görüyor ve durumu Hz. Peygamber'e iletiyor. Bu olay üzerine, "*Ey iman edenler, eğer bir fasık size bir haber getirirse, bir topluluğa bilmeden çatıp da yaptığınıza pişman olmamanız için onu iyice araştırın.*" [Hucurât (49), 6] ayeti nazil oluyor.<sup>51</sup> Mâtürîdî'nin atıfta bulunduğu bu olay, insanları birbirine düşürecek şekilde yanıltıcı bilgi vermenin açık bir fasıklık olduğunu, iyice araştırmadan böylesi haberlere

<sup>49</sup> Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1408/1988, I, 22-23; Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zimerli, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1415/1995, I, 89-91.

<sup>50</sup> Nüzul sebeplerinin bazı olumsuz sonuçları hakkında bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, 20. Baskı, İstanbul: İFAV, 2012, s. 230-31.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIV, 62.

itibar edilmemesi gerektiğini gösteriyor ve ayetin anlamını canlı bir resim gibi zihinlere nakşediyor.

İmam Mâtürîdî nüzul sebeplerini bazen “denildi ki...” (*kîle*) kaydıyla zikreder, ilgili rivayetlerden ayetlerin tefsiri için gerekli miktarda alıntı yapar. Mesela, tefsirinde yer verdiği bir rivayete göre, Yemâme’de Şurayh adında büyük bir ticaret adamı var idi. Bu kişi Medine’ye Hz. Peygamber’in yanına gelmiş, Onunla konuşmuş, ancak Müslüman olmamıştır. Şurayh, bu görüşmeden bir yıl sonra, hac mevsiminde büyük bir ticaret kervanıyla Mekke’ye gelmiştir. Fakat önceden Medinelilerin bir ticaret kervanına saldırıp mallarını yağmaladığı için Müslümanlar onun Mekke’ye geldiğini duyunca, ona ve kervanına misilleme yapmak için Hz. Peygamber’den izin istemişlerdir. Bunun üzerine onlar hakkında “*Ey iman edenler, ne Allah’ın [koyduğu] sınırlara, ne haram aya, ne kurbanlıklara, ne gerdanlıklı kurbanlara ve ne de Rablerinin lütuf ve rızasını isteyerek Saygın Eve [Kabe’ye] yönelenlere saygısızlık edin.*” [Mâide (5), 2] ayeti inmiştir. Mâtürîdî ayetin nüzul sebebini aktardıktan sonra, “Kıssanın nasıl sonuçlandığını bilmiyoruz. Allah’ın zikrettiği hususla ilgili miktarı haricinde bu kıssayı bilmeye ihtiyacımız yoktur.” diyerek de alıntılama tekniği yönünden metodunu ortaya koymuştur.<sup>52</sup>

### 5. Yazım ve Kırâat Farklılıkları

Mâtürîdî’nin atfı yaptığı diğer bir alan da sahabilerin Mushafları arasındaki yazım ve kırâat (*harf*) değişiklikleri ve ulema arasındaki kırâat farklılıklarıdır. Mesela, “*Haccı ve umreyi Allah için tam yapın.*” [Bakara (2), 196] ayetinin tefsirinde Hanefilere göre umrenin farz olmadığını izah ederken, İbn Mes’ûd’dan gelen “Haccı tam yapın. Umre de Allah içindir.” manasına gelen kırâati delil olarak kullanmaktadır.<sup>53</sup>

Bazen Ebû Mansûr, bir ayet hakkında nakledilen kırâat ve yazım (*harf*) farklılıklarının hepsine itibar eder. Mesela, “*Onlara güven veya korkuya dair bir durum / bilgi geldiğinde, onu hemen yayarlar.*”<sup>54</sup> ayeti, Osman Mushafında “وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ” şeklinde kayıtlı iken, İbn Mes’ûd ve Hafsa Mushaflarındaki yazımlarında (*harf*),

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IV, 137-38.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 380.

<sup>54</sup> Nisâ (4), 83.



“Onlara bir korku veya güvene dair bir haber geldiğinde, onu hemen yayarlar.” manasına gelen bir metinle, “وَإِذَا جَاءَهُمْ نَبَأٌ مِّنْ خَوْفٍ أَوْ أَمْنٍ أَدَّاعُوهُ” şeklinde yer alır. Ebû Mansûr tefsirinde her iki yazım ve kıraat biçimini de nakleder, aralarında bir tercihte bulunmaz, bunları kabul eder.<sup>55</sup> Çünkü bu iki okuyuşa dayalı anlamlar birbirine zıt değildir; üstelik ikinci okuyuş birincisini daha açık ve anlaşılır hale getirmektedir.

Ancak Mâtürîdî kıraatlerin gerektirdiği manayı her zaman doğru bulmaz, bazen sahabilerden gelen genel bir kıraatin yanı sıra farklı bir sahabi kıraatine de eserinde yer verir, fakat onu delil olarak kabul etmez. Mesela, Ramazan orucunu farz kılan Bakara Suresi'nin 185'inci ayeti hakkında Übey b. Ka'b'dan (ö. 30/650-51) gelen ve kazaya kalan orucun peş peşe tutulması gerektiği sonucunu doğuran *mütetâbiât* (ard arda) ifadesine bir bilgi olarak göndermede bulunur, fakat kaza orucunun peş peşe de ayrı ayrı günlerde de tutulmasına imkân tanıyan diğer sahabilerin kıraatlerini tercih eder.<sup>56</sup> Sahabilerin kıraatleri hakkındaki tavrı bu olan Mâtürîdî, sonraki alimlerin kıraatlerini sahih veya şaz olup olmadıkları açısından değerlendirmeye tabi tutmaz.<sup>57</sup> Onun bu tavrına sebep olarak, tefsirinde zaman zaman görüşlerine atıfta bulunduğu Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) eserinde yedi sahih kıraatten çok daha fazlasını (toplam sayı 25'e ulaşıyor) zikretmesini ve zamanında kıraatlerin sahih, meşhur, şâz gibi gruplara henüz tam olarak ayrılmış olmamasını<sup>58</sup> gösterebiliriz. Metodolojisi gereği, onun, Kur'an'ın anlamına katkı yaptığına inandığı kıraatlerden herhangi bir tasnife girmeden yararlandığını söyleyebiliriz.

Araştırmamızda yer verdiğimiz sınırlı örnekler göstermektedir ki, Mâtürîdî, Kur'an'ın anlamlarını ortaya çıkarabilmek için bir müfessirin dayanması gereken dahili kaynakların tamamından istifade etmiştir. Ne var ki, bu kaynaklar Kur'an'ın anlamsal inceliklerini tespitite yetersiz kalmakta, müfessir daha başka kaynaklara müracaat etmek zorunda kalmaktadır.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 354 Ö.

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 358.

<sup>57</sup> Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 182; Ali Karataş, “Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 15, Sayı: 47 (ss. 161-174), Bahar 2011, s. 166.

<sup>58</sup> Ayrıntılar için bkz. Demirci, *Tefsir Usulü*, 120-21.

### C. Dayandığı Harici Kaynaklar

Klasik dönem müfessirleri, Kur'an tefsirinin olmazsa olmazı mahiyetindeki dahili kaynaklarla yetinmemişler, daha başka veri alanlarına da yönelmişlerdir. Arap edebiyatı ve belagati, cahiliye şiiri, Arap örfü ve İsrâîlî haberler bu veri alanları içerisinde yerlerini almıştır. Kronolojik olarak sonradan gelen müfessirlerin önceki müfessirlerden ve diğer ulemeden nakledilen görüşlerden istifade etmesi de önemli bir alıntılama tekniği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar içerisinde tâbiîn döneminde sahabe kavillerine, sonraki dönemlerde de hem sahabilerin hem de tâbiîlerin görüşlerine büyük bir önem atfedilmesini bunlar arasında zikredebiliriz. İçeriden olmayan argümanlarla Kur'an'a anlamsal katkılar sağlayan, ekseriyetle ayetlerin zahirini aşan yorumlar yapmada kullanılan bu kaynakları da "ikincil kaynaklar" veya "harici kaynaklar" diye isimlendirebiliriz. Araştırmamızın bu bölümünde İmam Mâtürîdî'nin, Kur'an'ı yorumlarken rivayet tefsiri geleneğinin bu kaynaklarından ne kadar ve nasıl yararlandığını belirlemeye çalışacağız.

#### 1. Arap Edebiyatı ve Belâgati

Harici kaynaklar arasında sahabe ve tabiîn müfessirlerinin ayetlerin içerisinde geçen lafızların Arap dilindeki anlamlarını belirlerken başvurduğu cahiliye şiiri önemli bir yer tutmaktadır. Bu yüzden tefsir metodolojisinde, selef alimlerinin Kur'an'ı tefsir ederken dayandığı bir referans alanı olarak cahiliye şiiri de zikredilir.<sup>59</sup> Sonradan buna Arap edebiyatı ve belagatinden yararlanarak, ayetlerin –tabiri caizse- kılcal damarlarına girip anlamsal inceliklere ulaşma teknikleri de eklenir.<sup>60</sup>

Esasen Mâtürîdî, dile büyük bir önem verir. Ona göre, insanoğlunun sahip olduğu iki büyük nimet vardır. Bunlardan birincisi konuşabilme yeteneği, yani lisan, ikincisi işiterek nakletme yeteneği, yani

---

<sup>59</sup> Demirci, *Tefsir Tarihi*, 126.

<sup>60</sup> Arap edebiyatı ve belagatının Kur'an tefsiriyle ilişkisi hakkında bkz. Hulusi Kılıç, "Belâgat", *DİA*, Ankara: TDV, C. V (ss. 380-83), 1992, s. 381.

*sem'*dir. O, bu iki yeteneği bütün hikmet türlerinin kaynağı olarak takdim eder.<sup>61</sup> Dili bu kadar önemli bir konuma yerleştiren bir İslam aliminin, Kur'an'ı yorumlarken lügat, gramer, edebiyat, belagat gibi dil unsurlarından yararlanmaması elbette düşünülemez.

Tefsirine baktığımızda, Mâtürîdî'nin kelimelerin anlamlarıyla ilgili ciddi tahliller yaptığını, Arap Edebiyatının gerektirdiği anlamlar üzerinde durduğunu, ancak diğer pek çok müfessirden farklı olarak, edebiyat ve belagat terimlerini genellikle ismen zikretmediğini görürüz. Mesela, Kıyamet Suresi'nin genel konusu ahiret hayatına inanmayan insandır, suredeki hitaplar bu insana yöneliktir. Mâtürîdî, surenin 16'ncı ayetini açıklarken, bunun, Hz. Peygamber'i vahiy alırken dilini oynatmaması hususunda uyarıcı yeni bir hitap olduğunu, hitabın ahirete inanmayan insandan Hz. Peygamber'e çevrildiğini iddia eder.<sup>62</sup> Arap belagatinde bu tür hitap değişikliklerine *iltifât* denmesine<sup>63</sup> rağmen, o bu ismi kullanmaz.

Mâtürîdî'nin tefsir anlayışında bir üslup ve belagat terimi olarak izmârın önemli bir yeri vardır. Gerçekten de Kur'an'da izmâr esasınca inen pek çok ayet bulunmaktadır.<sup>64</sup> O, bunun farkındadır. Ona göre, bu tür ayetlerde bazı kelimeler açıkça söylenmemiş, gizlenmiştir. O, buna *izmâr* (الإضمار) demektedir. Bu ayetlerin anlaşılabilmesi için metinlerinin arasına zahirin muktezasına uygun sözler yerleştirilmesi gerekir. O, "Eğer engellenirseniz kolayınıza gelen kurban..." [Bakara (2), 196] ayetinin, yani gizleme üzere nazil olan ayetlerden biri olduğunu ileri

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 28.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 294-95.

<sup>63</sup> Abdurrahman Özdemir, "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2 (ss. 151-160), Güz 2006, s. 152.

<sup>64</sup> İzmâr ve Kur'an'da kullanımı hakkında bkz. Adnan Câsim Muhammed el-Cemîlî, "el-İzhâr ve'l-idmâr ve tefâ'ul nuzumi'l-hitâbi'l-Kur'ânî – dirâse üslûbiyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-ülûmi'l-İslâmiyye*, Sayı: 16 (ss. 476-526), Bağdat, 481 vd. (<http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=45606> 18.06.2015); Nevfel İsmail Salih, "el-'udûl 'ani'l-idmâr ile'l-izhâr fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm (Sûrat Yûsuf enmûzecen ve tatbîkiyyen)", *Mecelletü Deyâlâ*, Sayı: 38, 2009 (<http://www.humanmag.uodiyala.edu.iq/uploads/pdf/aadad/2009/a38/21.pdf> 18.06.2015).

sürer. Gerekçesi de düşman ve hastalık gibi sebeplerin bir kişinin hac yapmasına engel olmasının, engellenen kişiye kurban kesmeyi gerektirmemesidir. Mâtürîdî, izmârın doğurduğu anlamsal kapalılığı gidermek için ayetin başlangıç tarafına “hac”, ortasına “ihramdan çıkmak isterseniz”, sonuna da “kesiniz” kelimelerini eklemektedir. Böylece anlaşılmasını kolaylaştırdığı ayeti, “Eğer [hacdan] engellenir de [ihramdan çıkmak ister]seniz kolayınıza gelen kurbanı [kesin].” şeklinde anlamlandırmaktadır. Hemen akabinden de bir özre binaen oruç tutamayan kişinin tutamadığı günler sayısınca kaza orucu tutmasını emreden ayeti [Bakara (2), 185] delil göstererek, engellenen kişinin hacını sonradan yapması gerektiğini belirtmektedir.<sup>65</sup>

## 2. Sahâbe Kavilleri

Geleneksel tefsir metodolojisinde sahabilerin Kur’an ayetlerine yüklediği manaların hatırı sayılır bir ehemmiyeti vardır. Çünkü onlar, Hz. Peygamber’e arkadaşlık eden, doğrudan Ondan ilim ve terbiye alan, anlayamadıkları birçok ayeti Ona sorarak öğrenen, ayetlerin inzaline şahit olan, nüzul sebeplerini bizzat yaşayan, haklarında ayetler vahyedilen, Arap dilini ve örfünü iyi bilen, üstün özellikleri, güçlü idrakleri ve sarsılmaz imanlarıyla Kur’an’ı anlamada önceliğe sahip olan ilk nesildir.<sup>66</sup> Bu sebeplerle sonraki nesiller, onların dini görüşlerini son derece önemsemiş, müfessirler onların ayetlerle ilgili açıklamalarına tefsir kitaplarında mutlaka yer vermişlerdir.

Ebû Mansûr Mâtürîdî’nin metodolojisinde, sahabi görüşleri ayetlerin tefsirlerini belirleyen en önemli öğelerdendir. O, tefsirinde sahabilerin görüşlerine sıklıkla atıfta bulunur. Öyle ki, bir ayetle ilgili bildiği bir sahabi kavli varsa onu mutlaka zikreder. Sözelimi, yolculukta farz namazların kısaltılmasına, yani dört rekatin iki rekat kılınmasına ilişkin uzun tartışmasında sahabilerin görüşlerine yoğun olarak gönderme yapar. Mâtürîdî, onların görüşlerinin kısaltmanın delili olmadığını farkındadır. Asıl delil olarak Hz. Peygamber’in uygulamalarını ve hadislerini gösterir. Bu arada namazların kısaltılmasını kabul etmeyen ilim ehlinin varlığından da bahseder. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İbn Ömer’e isnat edilen bir söze dayanarak, onları sünnete karşı olmakla

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 382.

<sup>66</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 230-31; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 75-76.

suçlar ve tekfir eder.<sup>67</sup> Herhangi bir tetkik yapmadan sahabi kavline atıf yapması elbette yadırganacak bir durumdur.

Bazen Mâtürîdî, sahabi kavillerini, ayetlerin anlamlarını belirleyen deliller olarak da sunar. Mâide Suresi'nin üçüncü ayetinde, yenmesi haram olan etler ve hayvanlar anlatılırken, “canları çıkmadan kestikleriniz hariç” şeklinde bir istisna getiriliyor. Eğer bu istisna ayetin başından itibaren geçerli ise, bu takdirde Allah'tan başkası, yani putlar için kesilen hayvanların etleri de henüz ölmeden yeniden kesilmeleri şartıyla helal hale geliyor. Yok, eğer bu ibare ayetin “yırtıcı hayvanların yediği” kısmının bir istisnası ise, bu takdirde de yırtıcılar tarafından avlandığı halde henüz ölmeden kesilen hayvanların etleri helal olurken, boğulan, [herhangi bir nesne ile] vurulan, düşen ve boynuz darbesi alan hayvanların etleri aynı şartlarda haram oluyor. Mâtürîdî bu problemi, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) ve İbn Abbas'ın (ö. 68/687) görüşlerine dayanarak, istisnayı “boğulan” kelimesinden başlatmak suretiyle çözüyor. Böylece ayete, adı geçen beş grup hayvanın etlerinin ölmeden önce kesilmeleri şartıyla helal olacak şekilde anlam veriyor ki, biz de yukarıda bu ayetin tercümesini onun görüşüne uygun olarak yaptık. Mâtürîdî yine bu iki sahabinin görüşüne dayanarak, bir hayvanın boğazlandığında kuyruğunu hareket ettirmesinin veya gözünü kırpmasının ya da ayağını sallamasının canlılık alameti olduğunu savunuyor. Gayet yerinde olan bu görüşün Hz. Peygamber'den merfû olarak rivayet edilen bir hadise dayandığını da iddia ediyor; fakat tefsirinin tahkiinde, kaynaklarda doğrudan böyle bir bilginin yer almadığına işaret ediliyor.<sup>68</sup>

İmam Mâtürîdî, görüşlerine başvurduğu sahabilerin adlarını bazen vermez. Ramazan ayında tutulamayan oruç hakkında ne yapılması gerektiğini beyan eden ayetin (Bakara Suresi'nin 185'inci ayeti) “tutamadığı günler sayısınca diğer günlerde oruç tutsun” kısmına, yukarıda belirttiğimiz gibi, Übey Mushafında *mütetâbiât* (arka arkaya) ifadesi eklenir. Buna göre, kaza orucunun peş peşe tutulması gerekir. Fakat Mâtürîdî, beş sahabinin, kaza orucu tutacak kişinin bunu isterse peş peşe, isterse ayrı ayrı günlerde yapabileceği görüşünde olduğunu belirtir, fakat bu sahabilerin adlarını zikretmez. Hemen akabinden Hz. Ali'nin, İbn Abbas'ın, Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/694) ve Ebû Hü-

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 7-10.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 143-44.

reyre'nin (ö. 58/ 677) de aynı görüşte olduğunu belirtir. Bununla birlikte, yemin keffareti konusunda İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) yemin keffareti orucu hakkındaki benzer bir kıraatini kabul eder. Çünkü Onun tespitine göre, Übey'in görüşüne çok sayıda sahabe karşı çıkarken, İbn Mes'ûd'un görüşüne hiçbir sahabe karşı çıkmaz. Hanefî Mezhebinin İmamları da bu yüzden bu okuyuşa göre görüş belirlemişlerdir.<sup>69</sup>

### 3. Tâbiînin ve Diğer Ulemânın Fikirleri

Müfessirler, kişilere atıf sadedinde yalnızca Hz. Peygamber'e ve sahabilerine atıf yapmakla yetinmemişlerdir. Bütün tefsir tarihi şahittir ki, her bir müfessir Kur'an'ı tefsir ederken, sünnetin ve sahabe kavillerinin yanı sıra tâbiîn reylerinden ve kendilerinden önce yaşayan veya çağdaşı olan diğer ulemanın görüşlerinden de imkânlar ölçüsünde yararlanmışlardır. Bilimselliğin bir gereği olan bu tutumu Mâtürîdî de sürdürmüştür. O, tefsirinde akaid ve kelam konularından ahlak ve hukuk konularına kadar Kur'an'la ilgisi kurulabilecek hemen her konuda hem kendinin hem de ulemanın görüşlerini serdetmiştir. Tefsirinde genel olarak, önce kendi anlayışını zikretmiş, sonra da umumiyetle *kîle* (denildi ki) sözünü kullanarak ilgili rivayetleri çoğu kere isim ve kaynak belirtmeden aktarmıştır. Bununla birlikte eserinde isim vererek görüşlerini kaydettiği âlimlerin sayısı yine de doksana yaklaşmıştır.<sup>70</sup>

Sahabilerin görüşlerini eleştirmeden alan, birbirinden farklı görüşler söz konusu olduğunda en fazla tercih yoluna başvuran Mâtürîdî, onlardan sonraki ulemanın görüşleri hakkında aynı müsamahakâr tavrını sürdürmez. O, son derece ilmi bir tavır sergileyerek, tâbiînden bile olsa diğer âlimlerin görüşlerine başvurur, sözlerinden alıntılar yapar; ancak bunlardan bazılarını olduğu gibi kabul ederken, bazılarını da eleştirir ve reddeder. Zira o, yalnızca cevval bir tefsir yeteneğine değil, aynı zamanda güçlü bir tenkit zihniyetine de sahiptir, tenkitlerini açıkça sergilemekten çekinmez.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I, 358-59.

<sup>70</sup> Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 63-65; Topaloğlu, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XLI, 32.

<sup>71</sup> İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal*, Cilt: 7 Sayı: 2 (ss. 67-93), Mayıs – Ağustos 2010, s. 86

Hanefi Mezhebine mensup olması nedeniyle Mâtürîdî, özellikle ahkam ayetlerini yorumlarken Ebû Hanîfe'den bol bol alıntı yapar, onun içtihatlarına genellikle uyar ve görüşlerini ayetlerle ilişkilendirir. Sözelimi, “Şayet [bu Kur'an] Allah'tan başkasının yanından olsaydı, onda birçok zıtlıklar bulurlardı.”<sup>72</sup> ayetinde Ebû Hanîfe'nin namazlarda kıraatin Farsça olarak ifasını tecviz eden fetvası lehine bir delil görür ve bunu, “Çünkü nazmın değişmesi ve dilin farklılaşması, anlamların değişmesini ve hükümlerin farklılaşmasını gerektirmemektedir.” cümlesiyle gerekçelendirir.<sup>73</sup>

Hatta bazen Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini mensuh kabul ettiği ayetlerle bile ilişkilendirmekten çekinmez. Nitekim zina hakkındaki eza ayetini [Nisâ (4), 16] yorumlarken şu ifadeleri kullanır: “Eğer bu ayet sadece erkeklerle ilgili ise, o zaman bunda Ebû Hanîfe lehine bir delil vardır; zira o, Lut kavminin amelini işleyene had cezasını değil, ta'zir ve ezayı gerekli görmektedir. Fakat bu ayet mensuttur.”<sup>74</sup>

Bazen Mâtürîdî, görüşlerini bu kadar önemsemesine rağmen Ebu Hanife'nin görüşlerini eleştirir ve reddeder.<sup>75</sup> Ancak onun ara sıra mezhebinin imamının görüşlerini kabul etmemesini, kat'î bir eleştiri olarak değil, Hanefi fikhını güncelle buluşturma ve geliştirme faaliyetinin bir parçası olarak görmemiz gerekir. Aslında Hanefi geleneğinin karakterinde de bu vardır. Cassâs'ın (ö. 370/981) şahitlik meselesiyle ilgili olarak, “Şayet [Ebû Hanife] sonraki insanların durumlarına şahit olsaydı, şahitlik konusunda başka görüşler ileri sürerdi.” demesi,<sup>76</sup> bunu açıkça gösteriyor. Fakat üzülerek belirtelim ki, her nedense Hanefiliğin bu canlı damarı zamanla körelip yok olmuştur.

Yazdıklarından anladığımız kadarıyla, Mâtürîdî, Ebû Hanife'ye yönelttiği eleştirilerinde onu veya Hanefiliği etkisizleştirmek gibi bir ni-

([http://www.milelvenihal.org/dosyalarim/pdf/5f329be3-d112-4e9b-8a4d-b280ae325040MilelveNihal\\_c7\\_s2.compressed.pdf](http://www.milelvenihal.org/dosyalarim/pdf/5f329be3-d112-4e9b-8a4d-b280ae325040MilelveNihal_c7_s2.compressed.pdf) 17.03.2015).

<sup>72</sup> Nisâ (4), 82.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 254-55.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 76.

<sup>75</sup> Çalışkan, *Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek*, 85.

<sup>76</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1993, C. I, s. 692.

yet taşımamıştır; delillere dayanarak sadece düşüncelerini dile getirmiş, eleştirilerini gayet seviyeli ve bilimsel düzeyde yapmıştır. O, aynı tavrını Hasan el-Basrî (ö. 110/728) için de sürdürmüştür. Yani onun görüşlerini genel olarak kabul etmekle birlikte bazen de eleştirmiştir.<sup>77</sup> Diğer ulemanın görüşlerini ise, bazen kabul, bazen reddetmiştir. Dini açıdan doğru yolda görmediği mezheplerin alimlerine ise, bu kadar müsamahakâr davranmamıştır. Fakat ister kabul, isterse ret yönünde olsun, bütün tercihlerini mutlaka gerekçelendirerek yapmıştır.

Ehl-i sünnet mezhepleri içerisinde İmam Şâfiî, Mâtürîdî'nin en fazla eleştirdiği alimlerden biridir. Şâfiî, Kur'an'ın sünneti neshedemeyeceği görüşündedir. Bu sebeple kiblenin tahvilini sünnetin sünneti neshi olarak görmektedir. Oysa Hz. Peygamber, Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'yı herhangi bir ayet olmaksızın kendi tercihiyle kible tayin etmiş, Hicretin ikinci yılında "*Artık yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir.*"<sup>78</sup> ayeti gelince de namazlarında Kabe'ye yönelmeye başlamıştır. Görüldüğü gibi, bu olayda açıkça sünnetin Kur'an'la neshi söz konusudur; fakat Şâfiî bunu kabul etmez.

Mâtürîdî bu ayeti yorumlarken, "Onun [Şâfiî'nin] bu görüşü, fevkalâde bir kabahattir. Bunda Kur'an'ı [bir kenara] atmak, bırakmak – ki, bu bize yasaklanmıştır- ve Yüce Allah'a hükmetmek vardır." sözleriyle Şâfiî'yi ağır bir biçimde eleştirmektedir.<sup>79</sup> Sarfettiği bu cümleler, onun, din anlayışının merkezine Kur'an'ı yerleştirdiğini göstermektedir. Ayrıca bu ifadeler, sünnetin Kur'an'ı neshetmesini mümkün görürken, Kur'an'da sünneti neshetme yetkisi görmemenin asla kabul edilemeyeceğini ortaya koyan güçlü delillerdir. Onun bu açıklaması, Yahya b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747), "Sünnet Kur'âna kâdîdir, Kitab ise sünnete kâdî değildir." anlamındaki sözü üzerine bina edilen görüşlere<sup>80</sup> Hanefî tepkinin boyutlarını göstermesi bakımından da ayrı bir öneme sahiptir.

Şâfiî, aile içi düzeni belirleyen "*Erkekler kadınlara hakimdirler...*"<sup>81</sup> ayetinden, "[Kadının] nikahı ancak velinin [izni] ile caiz olur." hükmünü çıkarır. Böylece Şâfiî, kızın/kadının nikahının dinen geçerli

<sup>77</sup> Çalışkan, *Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek*, 85.

<sup>78</sup> Bakara (2), 144.

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 259.

<sup>80</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 228.

<sup>81</sup> Nisâ (4), 34.



olmasını, erkek olan velisinin iznine bağlar. Mâtürîdî ise, bu ayette evlenmeden değil, eşlerden bahsedildiğini ileri sürerek onun bu görüşüne karşı çıkar; Kur'an yorumcularının (*ehlü't-te'vîl*) da bu kanaatte olduğunu belirterek kendi yorumunu güçlü gösterir.<sup>82</sup> Onun tamamen yerinde ve haklı görünen bu yorumu, Kur'an'dan çıkarılan bir hükme ilgili ayetin imkan vermesi gerektiğini, aksi halde içtihadın geçersiz olduğunu gösteren güzel bir örnektir.

İyi bir eleştirmen olduğu anlaşılan Mâtürîdî'nin, eleştirilerini mezhep üzerinden yürüttüğünü, Şâfiî'yi de bu yüzden tenkit ettiğini söyleyemeyiz. Anladığımız kadarıyla o, eleştirilerini sırf ilmi mülahazalarla yapmakta, delilleri İslam'da daha doğruya ulaşmak amacıyla kullanmaktadır. “*Bugün size dininizi kemale erdirdim / olgunlaştırdım.*” [Mâide (5), 3] ayetindeki *ekmeltü* (olgunlaştırdım) fiiline “tamamladım” anlamı veren Ebû Ubeyd'i eleştirmekte ve “[Bu ayetin indiği günden önce] ölen Muhâcirler ve Ensâr eksik bir din üzere mi ölmüşlerdir? Hangi söz bundan daha kaba ve çirkin olabilir?” diye sormaktadır.<sup>83</sup> Sorduğu bu soru, bir yandan imanın artıp artmayacağına ilişkin tartışmalarda onun yer aldığı tarafı gösterirken, diğer yandan onun keskin zekâsına delalet etmektedir.

Bazen Mâtürîdî, görüşlerini selef alimlerine muhalif bir biçimde oluşturmaktan da çekinmez. Nitekim o, “Sana şarabı ve kumarı soruyorlar. ‘Onlarda hem büyük bir günah hem de insanlar için bazı faydalar vardır. Fakat günahı faydasından daha büyüktür.’ de.” [Bakara (2), 219] ayeti ile şarabın ve kumarın haram kılınıp kılınmadığını tartışır. Kendi görüşü, bu ayetin bu iki fiilin haramlığına delil teşkil ettiği yönündedir. Fakat selef alimlerinin ekserisinin, haramlığın bu ayetle değil, “Şarap, kumar, anıt taşlar ve şans okları şeytan işi birer pisliktir.” [Mâide (5), 90] ayetiyle gerçekleştiği görüşünde olduğunu belirtmeyi de ihmal etmez.<sup>84</sup> Onun, ilim ehline cesaret veren bu tavrı, kendine ve ilmüne duyduğu özgüvenden kaynaklanıyor olmalıdır.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 201-02.

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 150.

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 21-22.

#### 4. Mezheplerin Görüşleri

Mâtürîdî, te'vîl anlayışının bir gereği olarak, çok farklı çevrelerden alimlerin görüşlerine tefsirinde yer verdiği gibi, Ehlisünnetten Mutezile'ye, Cehmiye'den Şia fırkalarına varıncaya kadar pek çok mezhebin fikirlerine de bazen kısaca, bazen de uzunca atıflarda bulunur, onlarla ilgili değerlendirmelerde bulunur. Fikirlerine göndermede bulunduğu mezheplerin çoğunluğu itikadi, bazıları da siyasi-dini ekollerden oluşur. Kelamın yanı sıra fıkıh ilminde de derin bilgiye sahip olan ve bu bilgi birikimini tefsirine yansıtan Mâtürîdî, ilginç bir biçimde Ehlisünnet mezheplerinin hiçbirine ismen atıfta bulunmaz. Bunun yerine, yukarıda örneklerini sunduğumuz gibi, mezheplerin İmamlarına ait olan görüşleri ele alıp değerlendirir.

Kelam ilminin belkemiğini iman-İslam, iman-amel, iman-küfür, salah-aslah, büyük günah işleyenin (*el-mürtekibü'l-kebîre*) durumu, insan fiillerini Allah'ın yaratması, kaza-kader, ecel, müteşâbihât, mucize, kıyamet, ahiret, şefaât, Allah'ın görülmesi (*ru'yetullah*) gibi konular oluşturur. Mâtürîdî, Mutezile, Havâric, Şia, Müşebbihe, Cehmiye, Mürcie, Bâtıniye gibi mezheplerin ve kollarının ve felsefecilerin görüşlerini bu meseleler üzerinden nakli ve akli delillerle çürütmeye çalışır, akidevi ve fikri taşkınlıklarla mücadele eder. Bu mezhepleri eleştirdiği konularla ilgili ayetleri, Sünni paradigmaya uygun olarak yorumlar.<sup>85</sup>

Eleştirdiği mezheplere karşı genellikle mutedil bir dil kullanan Mâtürîdî, bazen sertleşerek maksadını aşan cümleler sarfedebilmektedir. Bunun en uç biçimi, muarızlarını tekfir etmesi oluşturmaktadır. Müşriklere hitaben, "*Sizden kim zulmederse, ona büyük bir azap tattıracağız.*"<sup>86</sup> diyen ayetin tefsirinde bunu görebiliriz. O, ayetin tefsirinde üç farklı mezhebin görüşünü zikrederken şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bazı Haricilerin görüşüne göre, mezheplerinin usulü gereğince [insanın] işlediği her zulüm bu [ayetteki] tehditle ilgilidir. Mutezile'nin görüşüne göre, her büyük günah sahibi bu tehdide girmektedir. Fakat Müslümanların [Ehlisünnetin] görüşüne (*kavlü'l-müslimîn*) gelince, bu tehdit kafirlik ve müşriklilik manasındaki zulmü işleyenler içindir. Bunun dışındakiler Allah'ın dilemesine kalmıştır; O dilerse azap eder,

<sup>85</sup> Ayrıntılar için bkz. Çalışkan, *Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek*, 86-88.

<sup>86</sup> Furkân (25), 19.

dilerse bağışlar.”<sup>87</sup> Haricilerin ve Mutezile'nin İslam dışında kaldığını ima etmesi kabul edilebilir bir tavır değildir. O, “*Kafirler hoşlanmasa da...*” ayetine, “Mutezile hoşlanmasa da...” anlamı verirken, bu imayı aleniye çevirmektedir.<sup>88</sup>

İslam kelimasında gerçek bir otorite olan Mâtürîdî, fıkıh ve usulî alanında da en az kelamda olduğu kadar güçlü olan alimlerdenidir. İslam ilimlerinde sırasıyla taklit, temyiz, tercih ve tahrîc derecelerini aşarak icthâd seviyesine eriştiği anlaşılmaktadır.<sup>89</sup> Bununla birlikte o, yettiği çevreden mülhem olarak, re'y ekolünü ve Hanefî Mezhebini benimsemiştir. Yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi, ahkam ayetlerini yorumlarken kaynak olarak Hanefîliği esas almıştır.

Kelami ayetleri Ehlisünnetin, fıkhi ayetleri genellikle Hanefî Mezhabinin görüşleri doğrultusunda yorumlamasına bakılarak, Mâtürîdî'nin mezhebi tefsire meylettği düşünülebilir; ancak dikkatli bir araştırma durumun hiç de böyle olmadığını gösterir. Çünkü yer yer mezhebinin imamı olan Ebû Hanîfe ile Ehlisünnetin diğer büyük İmamı Şâfi'yi bile eleştirecek kadar cesur yorumlar yapabilmesi ve delilleri tarafsızca değerlendirerek çeşitli itikadi ve fıkhi hükümler çıkarabilmesi, tefsirini mezhepçi niteliğin hakimiyetinden kurtarmaktadır.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, X, 237.

<sup>88</sup> Saf (61), 9. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XV, 140.

<sup>89</sup> Hanefî tabakât kitaplarında fukahâ yedi farklı tabakada gösterilmiş ve her biri için ayrı terimler kullanılmıştır:

1. İslâm fıkında müctehid olanlar (*el-müctehidûn fi's-şer'*).
2. Mezhepte müctehid olanlar (*el-müctehidûn fi'l-mezheb*).
3. Meselede müctehid olanlar (*el-müctehidûn fi'l-mesâil*).
4. Mezhep imamının metot ve görüşüne bağlı kalarak yeni meselelere çözüm getirebilen yani tahrîc yapabilenler (*el-muharricûn, ashâbü't-tahrîc*).
5. Mezhep imam ve müctehidlerinin görüşleri arasında tercih yapabilenler (*ashâbü't-tercîh*).
6. Mezhepte mevcut görüşlerden kuvvetli ve zayıflarını ayırt edebilecek durumda olanlar (*ashâbü't-temyîz*).
7. Tam mukallidler (*el-mukallidü'l-mahz*).

Hayreddin Karaman, “Fakîh”, *DİA*, Ankara: TDV, C. XII (ss. 126-27), 1995, s. 127.

Allah'ın haberi sıfatlarıyla ilgili ayetleri kendinden önceki Hanefi ve diğer Ehlisünnet geleneğın benimsediğı tefviz yoluna aykırı olarak tevیل etmesi ise,<sup>90</sup> onun tefsirinin en orijinal yönlerinden birini oluşturmaktadır. İman meselelerinde bile mezhebinden bağımsız görüşler benimseyen Mâtürîdî'yi mezhebi tefsir yapmakla suçlamak, kelimenin en hafifiyle haksızlık olur.

Öte yandan tefsirinin hiçbir bölümü yoktur ki, Mâtürîdî, orada akli kullanma ve nakil karşısında aklın rolünü belirleme hususunda anlaşılamadığı Mu'tezile, Cehmiye gibi fırkaları eleştirmemiş olsun. Tefsiri, akli hoyratça kullanan ve naklin tamamen önüne geçiren fırkalara ve kişilere yönelttiğı eleştiriler ortada iken, Mâtürîdî'yi "akılcı" bir alim olarak takdim etmek gerçeklerle bağdaşmaz. Ayetleri yorumlamada rivayet tefsirine göre akli çok daha fazla öne çıkaran ve bu yüzden akli tefsir de denilen dirâyet tefsiri yönteminde en büyük tehlike, akla sınırsız bir yetki tanınması ve bunun doğuracağı keyfiliktir. "Kim Kur'an hakkında kendi görüşüyle konuşursa, isabet etse bile hata etmiş olur." vb. hadisler<sup>91</sup> bu keyfiliğı önlemeye yöneliktir. Mâtürîdî, bir yandan aklın bu türden keyfiliklerine geçit vermezken, diğer yandan da tefsiri neredeyse tamamen rivayetlerle sınırlandıran selefi yöntemine teslim olmayacak kadar akıl-nakil ilişkisini dengede tutabilen nadir müfessirlere dendir.<sup>92</sup>

Ayrıca, çağındaki dini problemleri Kur'an ve sünnet doğrultusunda çözmeye çalışması, bu iki asılla açıkça çelişen görüş ve yorumları reddetmesi, onun salt akla teslim olmadığını göstergesidir. Bir yandan akla son derece önem veren bir görüntü verirken, diğer yandan sırf ilgili ayetlerde adamlar (*ricâl*) kelimesi kullanıldığı için kadınlardan peygamber olamayacağını savunan Mâtürîdî'nin,<sup>93</sup> tefsirinde tamamen akılcı bir yol izlediğini söyleyemeyiz.

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIV, 20, 234, 268.

<sup>91</sup> Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (48): 1, V, 199-200.

<sup>92</sup> Mâtürîdî'nin akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşleri hakkında övgüye değer analizler için bkz. Hülya Alper, *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 51 vd.

<sup>93</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 113.

## 5. Örf ve Gelenek

Fıkıh ilminde olduğu gibi,<sup>94</sup> Mâtürîdî'ye göre de örf ihmal edilemeyecek kadar önemli bir veri kaynağıdır. Arapça olarak inmiş olması, Kur'an'ın Arap kültürünün iletişim kodlarını kullandığının açık delilidir. Bu bakımdan Arap örfünü, özellikle de cahiliye kavramlarını ve o dönemde örfleşmiş olan dini uygulamaları bilmeden Kur'an'ın birçok ayetini anlamak zordur. Bunların en başta geleni, “*Evlere arkadan girmeniz iyilik değildir.*”<sup>95</sup> ayetidir. Cahiliye döneminde hacdan dönen kimselerin evlerine kapısından değil de arkasından açılan bir delikten girdiklerini bilmeden bu ayetten bir anlam çıkarmamız mümkün değildir. Mâtürîdî de bu ayeti bu cahiliye örfüne atf yaparak açıklamaktadır.<sup>96</sup>

Üzerinde durmamız gereken diğer bir cahiliye örfü de zihârdır. İlgili ayette, “Sizden karılarına zihâr yapıp da sonra söylediklerinden dönenlerin, cinsel ilişkiye girmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir.”<sup>97</sup> denilmektedir. Günümüzde zihâr diye bir uygulama bulunmadığı için ilk bakışta bu ayetten sağlıklı bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Bu ayette neyin kastedildiğini anlayabilmek için cahiliye dönemindeki zihâr adetini bilmek gerekir. Cahiliye adetlerinden birine göre, karısını cezalandırmak isteyen bir koca, “Sen bana anamın sırtı gibisin.” diyebilirdi. Kocasını bu sözü söyledikten sonra kadın kocasına ebediyen haram olurdu. Fakat boş olmadığı için başka bir adamla da evlenemezdi.<sup>98</sup> Ayette, Cahiliye Araplarının bu adetinden kaynaklanan ve kadınları mağdur eden problemleri çözmeye yönelik bir tedbir üzerinde durulmaktadır. Bu ayeti sağlıklı anlayabilmek için, onun örfle ilgili bu arka planını iyi bilmek gerekir. Mâtürîdî de bu ayeti, –yerinde bir yöntemle- söz konusu adete gönderme yaparak açıklamaktadır.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Örf ve fıkıh ilmindeki yeri hakkında bkz. Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 175-77.

<sup>95</sup> Bakara (2), 189.

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 371-72.

<sup>97</sup> Mücâdele (58), 3.

<sup>98</sup> Zihâr hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaman, “Zihâr”, *DİA*, Ankara: TDV, C. XLIV, 2013, s. 387-90.

<sup>99</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XV, 20-21.

Cahiliye adetlerinden söz açılmışken, Mâtürîdî'nin müşriklere ve onların şirki besleyen geleneklerine karşı sert ve tavizsiz bir tavra sahip olduğunu da belirtmemiz yerinde olacaktır.<sup>100</sup>

Örf ve gelenek kavramını yalnızca cahiliye dönemi ile sınırlı tutmak doğru olmaz. Bu noktada İslam ilim geleneğini özellikle vurgulamamız gerekiyor. Kur'an ve sünnet gibi, bu ilmi gelenek de ihmale gelmez. Mâtürîdî de kendinden önceki ilmi birikimi ihmal etmiş değildir. O, tefsirini baştan sona bu birikimden yararlanarak oluşturmuştur. Genellikle kabul ettiği, zaman zaman da eleştirdiği bu birikim olmasaydı, o, bu eserini bu kadar muntazam biçimde telif edemezdi. Ayrıca, geleneği ihmal etmek veya önemsememek, bir yandan haklı tepkilere, diğer yandan da önceden üretilmiş fikirleri yeniden üretmeye kalkışarak zaman kaybetmeye neden olur. O, bunu göremeyecek bir ilim adamı değildir. Günümüzde yenilik adı altında din alanında fikir üretendenlerin onun bu usulünden çıkaracakları dersler vardır.

Öte yandan hemen her eserin yapılışında, her kitabın yazılışında kültürel öğeler kendini gösterir. Ana gayeleri Kur'an'ı açıklamak olduğu halde tefsir kitapları da gayet tabii karşılanması gereken bu durumun dışında değildir. Çünkü bu eserler, belli bir toplumda veya yurttaki egemen kültürel mirasın izlerini yansıtırlar. Keza, bu eserler dünyanın belli yörelerinde ulaşılan bilgi düzeyinin de göstergeleridir. Mâtürîdî'nin tefsiri de hiçbir arka plan ve gelenek yokken birdenbire ortaya çıkmış türedi bir eser değildir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Hanefi Türk alimlerin kurup ekolleştirdiği Dâru'l-Cüzcâniye'de teraküm eden ve nesilden nesile geliştirilerek aktarılan ilim mirasının en tatlı ve en faydalı meyvesidir. Büyük bir bilim adamı kadar o bilim adamını yetiştiren kurum, çevre ve gelenek de önemi haizdir. Bu bakımdan Mâtürîdî kadar, onun yetiştiği ve eserine ilişkin öğrenci notlarının muhafaza edildiği Cüzcâniye Medresesi'ni, bu medresenin kurulup neşvünema bulmasını sağlayan Türk milleti ile Mâverâünnehir ilim havzasını da takdir etmemizde, bir hakkın tesliminden başka bir amaç aranmamalıdır.

---

<sup>100</sup> Mehmet Saffet Sarıkaya, "Maturîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, C. III, Sayı: 2 (ss. 145-164), 2010, s. 177  
(<http://www.emakalat.com/index.php/emakalat/article/view/41/38>  
26.04.2015).

İmam Mâtürîdî, Hz. Musa zamanındaki Yahudilere kurban kesmelerini emreden “Allah bir inek (bakara) kesmenizi emrediyor.”<sup>101</sup> ayetinde, Ebû Hanîfe ve taraftarları lehine bir delil görüyor. Çünkü kesilecek sığırın niteliklerini açıklayan ayette “O, öyle bir inehtir ki, yeri sürececek ve ekini sulayacak kadar uysallaştırılmamıştır.”<sup>102</sup> buyruluyor. Tarlayı dişi değil de erkek sığır sürdüğüne göre, her ne kadar ayetlerde inek denilmişse de erkek sığır kastediliyor. O halde inek eti yememeye yemin edip de öküz eti yiyen kişi yeminini bozmuş olur, dolayısıyla kefarete ödemesi gerekir.<sup>103</sup>

Görüldüğü gibi, ayetleri Hanefî görüşle ilişkilendiren Mâtürîdî'nin, çift süren hayvanın erkek sığır olması gerektiğini savunması Türk örfü açısından doğrudur. Ancak ayet Eski Mısır Medeniyeti ile ilişkilidir. Firavunlar döneminden kalan Mısır mitolojisinde, Tanrıça Hathor (Hator) genellikle inek şeklinde tasvir edilirdi. Çünkü inek boğadan / öküzden daha kutsal addedilirdi.<sup>104</sup> Bu itibarla ayette öncelikle inek kastediliyor olmalıdır. Ayetin orijinalinde sığırdan bahsedilirken dişil kip kullanılması (تَبْتِي) da bunu desteklemektedir. Ancak Eski Mısır kültüründe inek kadar olmasa bile boğanın da kutsanıyor olmasına bakılarak, ayette kesilmesi istenen hayvanın erkek sığır da olabileceği söylenebilir. İşte bu iki ihtimal Mâtürîdî'nin yorumuna haklılık kazandırmaktadır.

Eserinde Türk örfünün izlerine rastlamak mümkün olmasına, hatta Arapça yazdığı tefsirindeki bazı cümleleri Türkçenin gramerine uygun oluşturmaya rağmen, Mâtürîdî'yi salt bir Türk alimi ve Türk İslamının kurucusu gibi tanıtmak, Türk olmayan Müslümanları rahat-

<sup>101</sup> Bakara (2), 67.

<sup>102</sup> Bakara (2), 71.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 158.

<sup>104</sup> Herman Te Velde, “Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt”, *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, Vol. III (pp. 1731–1749), New York, 1995, p. 1737 (<http://www.jacobusvandijk.nl/docs/Theol.pdf> 25.06.2015); Adolf Erman, *A Handbook Of Egyptian Religion*, Translated by A. S. Griffith, London: Archibald Constable & Co. Ltd, 1907, p. 12-13 (<http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/14496.pdf> 25.06.2015); “Hathor”, *Vikipedi Özgür Ansiklopedi* (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Hathor> 25.06.2015).

sız edebilir ve neticede onu etkisizleştirmekten başka hiçbir işe yaramaz. Oysa o, eserinde sırf İslam davası güder ve görüşlerini bütün Müslümanlar için dile getirir. Bizim de onu, görüşlerini ve çevresini, onun bu yolunu izleyerek İslam toplumlarına ve dünyaya tanıtmamız daha doğru olur. Fakat bu, onun Türk asıllı güçlü bir İslam alimi ve müçtehit olduğunu söylememize engel değildir. En azından bu yazdıklarımızın öyle bir amacı yoktur.

## 6. İsrâîliyyât

Kur'an kendisini, kendinden önceki kutsal kitapları Arap diliyle tasdik eden bir kitap olarak tanıtır. Yine Kur'an'ın ifadesiyle, Hz. Muhammed peygamberlik zincirinin bir halkasıdır ve türedi bir peygamber değildir.<sup>105</sup> Peygamberler de getirdikleri kitaplar da birbirine zıt değil, birbirinin destekleyicisidirler.<sup>106</sup> Bu bakımdan –tahrif edilmeyen kısımları itibariyle- bu ilahi kitaplar arasında birbirine benzer pasajların bulunması ve bunlar arasında paralellik kurulması şaşılacak bir durum değildir. Özellikle tâbiîn döneminden itibaren müfessirler, bazı Kur'an ayetleri ile Kitab-ı Mukaddes pasajları arasında birtakım benzerlikler tespit etmişler, Kur'an'ı tefsir ederken bunlardan yararlanmışlardır.<sup>107</sup>

Tefsirinde, Mâtürîdî'nin İsrâîliyyâtı ve İslam dışındaki din ve kültürlerden gelen bilgileri Kur'an'ı açıklamak için kullanmayı caiz görüp görmediğine dair bir beyana veya açık bir tavra rastlamak mümkün değildir. Bu yüzden bazı araştırmacılar, kaynaklarda yer alan İsrâîliyyât rivayetlerini onun da tefsirinde kaydettiğini, bunların İslam'ın hükümleriyle bağdaşmayanlarını eleştirdiğini belirtirken,<sup>108</sup> bazı araştırmacılar da tam aksine onun İsrâîliyyât'a girmediğini, tefsir açısından bunu gerekli görmediğini savunur.<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> Ahkâf (46), 9, 12.

<sup>106</sup> Bakara (2), 87; Mâide (5), 46-48.

<sup>107</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 241-43; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 101.

<sup>108</sup> Topaloğlu, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XLI, 32.

<sup>109</sup> Muhittin Akgül, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4 (ss. 57-67), 2001, s. 66-67 ([http://www.ifi.sakarya.edu.tr/dergi/dergi\\_4/04MAkgul.pdf](http://www.ifi.sakarya.edu.tr/dergi/dergi_4/04MAkgul.pdf))



Bu görüşlerden hangisinin isabetli olduğunu belirlemek için Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ına müracaat etmemiz zorunlu görünmektedir. Doğrusu, o, bu eserinde yer verdiği rivayetlerden hiçbirisini İsrâîlî rivayet diyerek zikretmez. Görebildiğimiz kadarıyla, bazen “Tevrat'ta da böyledir.” şeklinde cümleler sarfetse bile,<sup>110</sup> Kur'an'dan önceki kutsal kitaplardan doğrudan bir alıntı da yapmaz. Ancak eserine aldığı bazı bilgiler İsrâîliyyât türünden bilgilerdir. Allah'ın Hz. Adem ile Havva'ya yaklaşmalarını yasakladığı ağacın, üzüm, buğday veya ilim ağacı olabileceğini söylemesi,<sup>111</sup> bunun açık örneğidir.

Kur'an'da İsrâîliyyât türünden bilgilerin tefsirinde kullanılabileceği bazı ayetler vardır. “Onlara Adem'in iki oğlunu hakkaniyetle oku. Hani [her biri] bir kurban sunmuştu da [bu kurban] birisinden kabul edilmiş, diğerinden kabul edilmemişti. [Bu kişi diğerine,] ‘Seni öldüreceğim.’ demişti. O da ‘Allah yalnızca muttakilerden kabul eder.’ diye karşılık vermişti.”<sup>112</sup> ayeti bunlardan birisidir. Bu ayette Adem'in iki oğlunun kimler olduğu, bunların hangi maksatla kurban kestiği, sonrasında olayların nasıl gelişip sonuçlandığı gibi hususlar açık değildir. İnsan arzu eder ki, elde somut veriler olsa da bu hususlara açıklık getirilebilsin. Fakat Mâtürîdî'nin zamanındaki bilimsel ve teknolojik imkanlarla bu verilere ulaşmak mümkün değildir. Birakalım onun zamanını bugün bile bu imkanlardan yoksun olduğumuza göre, kadim din ve kültürlerden, hassaten Yahudilikten elde edilecek bilgileri kullanmak, tefsirde bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mâtürîdî bu ayeti tevil ederken, ilk yorum olarak Hasan el-Basrî'nin görüşünü zikreder. H. el-Basrî'ye göre, ayette geçen iki kişi Adem'in bizzat sulbünden oğulları olmayıp, İsrail oğullarından iki kişidir. Bu açıklama gereğince, ayette “Adem'in iki oğlu” denmesi, Hz. Adem'in beşerin babası olması itibariyledir. Daha sonra Mâtürîdî, ayetle ilgili ikinci yorumu İbn Abbas'tan bir rivayet olarak verir. Riva-

---

02.03.2015); Ali Duman, “İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri”, *Hikmet Yurdu*, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, Sayı: 4 (ss. 109 - 126), Temmuz-Aralık 2009, s. 114 (<http://www.hikmetyurdu.com> 02.03.2015).

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 236.

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 89-90.

<sup>112</sup> Mâide (5), 27.

yete göre, ayette sözü edilen iki kişi Adem'in bizzat sulbünden olan gerçek oğullarıdır. Adları Habil ve Kabil olan bu kişilerin her biriyle aynı batında doğan birer kız kardeşleri vardır. Kızlardan biri güzel, diğeri çirkindir. Kardeşlerden her biri güzel kızla evlenmek ister. Aralarında anlaşmazlık çıkınca da birer kurban keserek, hangisinin kurbanı kabul edilirse güzel kızı onun alması hususunda anlaşılır. Habil'in kurbanı kabul edilince de Kabil onu öldürmeye karar verir.<sup>113</sup>

Taberî (ö. 310/923) de hem İbn Abbas'a hem diğer sahabilere hem de diğer ulemaya atfen benzer rivayetler zikreder. Bu rivayetlerden biri de meşhur tarihçi İbn İshâk'a (ö. 151/768) aittir. Taberî, onun bu rivayeti ilk kitabı bilen ilim ehlinde naklettiğini kaydeder.<sup>114</sup> Onun "ilk kitap" tabiriyle Tevrat'ı kastettiği açıktır. İşte bu bilgi, Mâtürîdî'nin tefsirinde yer verdiği rivayetin İsrâîliyyâtta olduğu hususunda yeterli delildir.

Aslında tefsir geleneği, İsrâîliyyât türünden bilgilerden ve Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yapmaya yabancı değildir. Sahabe döneminden itibaren neredeyse bütün müfessirler, Kur'an'a ve İslam itikadına açıkça aykırı olmamak ve hurafeye kaçmamak şartıyla, bu tür bilgilerden yararlanmada bir sakınca bulunmadığı hususunda ittifak halindedir. Hz. Peygamber de gerektiğinde Tevrât'la istişhad etmekten çekinmemiştir.<sup>115</sup> Şayet Mâtürîdî bu türden bilgilere yeterince başvurmuş olsaydı, kıssaların kapalı olarak anlatıldığı ayetleri tefsir ederken kendisine büyük bir kolaylığın kapısını açmış olacaktı. Hz. Musa'ya inandırmadıkları, bilakis Ona ve İsrail oğullarına zulmettikleri için Firavun ve kavmine musallat edilen belaları anlatan "Biz de onların üzerine ayrı ayrı mucizeler olarak tufan / sel, çekirgeler, bitler, kurbağalar ve kan gönderdik."<sup>116</sup> ayetini bunun bir örneği olarak gösterebiliriz. Tevrat'ın Çıkış kitabında bu belalar ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.<sup>117</sup> Tevrat'tan

<sup>113</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 198.

<sup>114</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru hecer, 1422/2001, C. VIII, s. 321-22.

<sup>115</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 240 vd.

<sup>116</sup> A'râf (7), 133.

<sup>117</sup> Ayrıntılar için bkz. Bahattin Dartma, "Tefsir İlminin Kadîm Bir Problemine Yeni Bir Çözüm Önerisi", *Dinbilimleri Dergisi*, Cilt: 8, Sayı 4 (ss. 9-24), 2008, s. 14-22

yararlanmadan sırf metnini okumakla bu ayette sel mucizesiyle neyin kastedildiği anlaşılabilir, ancak çekirge, bit, kurbağa ve kan mucizeleriyle neyin kastedildiği anlaşılabilir.

Mâtürîdî, Kur'an kıssalarını açıklarken Kitab-ı Mukaddes'ten ve İsrâîliyyât'tan yeteri kadar yararlanmadığı gibi, tarih ilmine de pek başvurmaz, coğrafya ilminden hiç yararlanmaz. Eleştirilebilecek bu tavrının bir neticesi olarak da bazı ayetleri yorumlamada son derece zorlanır. Gördüğümüz kadarıyla kendisi de bunun farkındadır. O, metodolojisindeki bu eksikliği, tefsirde böylesi bilgilere gerek bulunmadığını söyleyerek kapatmaya çalışır. Nitekim yukarıdaki kurban kıssasıyla ilgili olarak, "Fakat biz bu kıssanın nasıl ve nerede geçtiğini, Adem'in iki çocuğunun onun bizzat sulbünden olup olmadığını bilmeyiz. Bunu bilmeye ihtiyacımız da yoktur. Bu hususta yalnızca bundaki hikmeti ve ilmi bilmeye ihtiyacımız vardır ki, bu bilinsin ve gereğiyle amel edilsin." demektedir. Hemen akabinden de alakasız bir biçimde, "*Ey Ehlikitap, size peygamberimiz geldi...*" [Mâide (5), 15] ayetini ve diğer bazı ayetleri, mezkur kıssanın açıklayıcısı olarak zikretmektedir.<sup>118</sup>

#### D. Sonuç

Sonuç olarak Mâtürîdî, Kur'an'ı tefsir ederken mesnetsiz hareket etmemekte, belli bir nizam ve tertip içerisinde birtakım veri kaynaklarından yararlanmaktadır. Biz bu kaynakları, biri dahili (zorunlu, zaruri, birincil), diğeri harici (gerekli, tali, ikincil) olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Kur'an'ın Kur'anla, sünnetle, Arap lügatiyle, nüzul sebepleriyle, yazım ve kıraat farklılıklarıyla tefsiri dahili kaynakları oluşturmaktadır. Harici kaynaklar ise, Arap Edebiyatı ve Belagatinden, sahabe kavillerinden, tâbiînin ve diğer ulemanın fikirlerinden, mezheplerin görüşlerinden, örf ve gelenekten ve İsrâîlî rivayetlerden meydana gelmektedir. Tefsir geleneğinde bunlar müfessirlerin çoğu tarafından başvurulan veri kaynakları arasında yer almaktadır.

Mâtürîdî'nin tefsir yaparken uyguladığı alıntılama tekniğinin genel hususiyetlerini şöyle özetleyebiliriz:

---

([http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1833274007\\_dartma.pdf](http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1833274007_dartma.pdf)  
24.06.2015).

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 199.

1- Ele aldığı ayetin tefsiri için gerekli olan miktardan daha fazla alıntı yapmaz ve tefsirini amaçsız malumatla şişirmez. Onun bu metodu çağdaş alıntılama teknikleriyle aynıdır.

2- Rivayetlerin senetlerini zikretmez.

3- Onun tefsirini okuyan bir kişi, zikrettiği görüşlerden hangilerinin ona, hangilerinin başkalarına ait olduğunu rahatlıkla anlayabilir.

4- Bir ayetin tefsiri bağlamında görüşleri, bazen isimlere, bazen mezheplere isnat ederek zikreder. Gerekli görmediği durumlarda ise, görüşlerin sahiplerinin isimlerini vermez.

5- Alıntı yaptığı görüşleri dikkatle analiz eder; onlardan bir kısmını kabul ederken, diğer kısmını reddeder.

6- Ayetin tefsiri bağlamında zikrettiği delilleri dikkatle tahlil eder; onları bir potada yoğurarak yorumlar ve neticede onlardan dini hükümler istinbat eder.

İmam Mâtürîdî'nin Kur'an'ı tefsir ederken kaynaklara başvurması, böylelikle keyfilikten kaçınması ve görüşlerin sahiplerinin telif haklarına saygı göstermesi, bilimsel etik açısından övgüye değer bir yöntemdir. Bununla birlikte, kıssaları açıklarken tarih ve coğrafya ilimlerinden, kevnî ayetleri açıklarken pozitif bilimlerin verilerinden yararlanmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Keza, bazı ayetleri açıklarken İslam'ın genel ilkelerinden ve fıkhi kaidelerden (*el-kavâidü'l-fıkhiyye*) yararlanmaması da önemli bir eksiklik olarak zikredilebilir.

### Kaynakça

Abdurrezzâk b. Hemmâm Ebû Bekir es-San'ânî, *el-Musannaf*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, et-tab'atü's-sâniye, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.

Akgül, Muhittin, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4 (ss. 57-67), 2001 ([http://www.ifl.sakarya.edu.tr/dergi/dergi\\_4/04MAkgul.pdf](http://www.ifl.sakarya.edu.tr/dergi/dergi_4/04MAkgul.pdf) 02.03.2015).

Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb – M. Fuâd Abdalbaki, Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1400.

MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA KULLANDIĞI VERİ KAYNAKLARINA AHKÂM  
AYETLERİ EKSENİNDE BİR YAKLAŞIM

- Cassâs (ö. 370/981), Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1993.
- Cemîlî, Adnan Câsim Muhammed, “el-İzhâr ve'l-idmâr ve tefâ'ul nuzumi'l-hitâbi'l-Kur'ânî – dirâse üslûbiyye”, *Mecelletü Külliyyeti'l-'ulûmi'l-İslâmiyye*, Sayı: 16 (ss. 476-526), Bağdat (<http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=45606> 18.06.2015).
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara: AÜİF Yay., 1971.
- Çalışkan, İsmail, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal*, Cilt: 7 Sayı: 2 (ss. 67-93), Mayıs – Ağustos 2010 ([http://www.milelvenihal.org/dosyalarim/pdf/5f329be3-d112-4e9b-8a4d-b280ae325040MilelveNihal\\_c7\\_s2.compressed.pdf](http://www.milelvenihal.org/dosyalarim/pdf/5f329be3-d112-4e9b-8a4d-b280ae325040MilelveNihal_c7_s2.compressed.pdf) 17.03.2015)
- Dartma, Bahattin, “Tefsir İlminin Kadîm Bir Problemine Yeni Bir Çözüm Önerisi”, *Dinbilimleri Dergisi*, Cilt: 8, Sayı 4 (ss. 9-24), 2008 ([http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1833274007\\_dartma.pdf](http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1833274007_dartma.pdf) 24.06.2015).
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2008.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, 20. Baskı, İstanbul: İFAV, 2012.
- Duman, Ali, “İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri”, *Hikmet Yurdu*, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, Sayı: 4 (ss. 109 - 126), Temmuz-Aralık 2009 (<http://www.hikmetyurdu.com> 02.03.2015).
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Dâru'l-kible, 1419/1998.
- Erman, Adolf Erman, *A Handbook Of Egyptian Religion*, Translated by A. S. Griffith, London: Archibald Constable & Co. Ltd, 1907 (<http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/14496.pdf> 25.06.2015).
- “Hathor”, *Vikipedi Özgür Ansiklopedi* (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Hathor> 25.06.2015).
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, et-tab'atü's-sâlise, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Kesîr (ö. 771/1369), Ebu'l-fidâ' İsmâîl b. Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Gize: Müesse-setü Kurtuba, 1421/2000.
- Karaman, Hayreddin, “Fakîh”, *DİA*, Ankara: TDV, C. XII (ss. 126-27), 1995.

- Karataş, Ali, “Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 15, Sayı: 47 (ss. 161-174), Bahar 2011.
- Kılıç, Hulusi, “Belâgat”, *DİA*, Ankara: TDV, C. V (ss. 380-83), 1992.
- Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. B. Topaloğlu – M. Aruçi, İstanbul: İrşâd Kitap Yayın Dağıtım, ty.
- *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanhoğlu vd., İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yay., 2005-2010.
- Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Thk. Abdullah Mahmud Şahhâta, Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1423/2002.
- Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, Riyad: Dâru tîbe, 1426.
- Nevfel İsmail Salih, “el-'udûl 'ani'l-idmâr ile'l-izhâr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Sûrat Yûsuf enmûzecen ve tatbîkiyyen)”, *Mecelletü Deyâlâ*, Sayı: 38, 2009  
(<http://www.humanmag.uodiyala.edu.iq/uploads/pdf/aadad/2009/a38/21.pdf> 18.06.2015).
- Özdemir, Abdurrahman, “Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2 (ss. 151-160), Güz 2006.
- Özdeş, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), Cilt: XXVIII (ss. 146-51), 2003.
- Sarkaya, Mehmet Saffet, “Maturîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörüsü”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, C. III, Sayı: 2 (ss. 145-164), 2010  
(<http://www.emakalat.com/index.php/emakalat/article/view/41/38> 26.04.2015).
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, Kahire: Mektebü İbn Teymiye, ty.
- Taberî (ö. 310/923), Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru hecer, 1422/2001.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Mewsû'atü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Beyrût: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1997.
- Tirmizî (ö. 279/892), Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u's-sahîh)*, thk. İbrahim Atve 'Avad, et-tab'atü's-sâniye, Kahire: Şirketü mektebe ve matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Topaloğlu, Bekir, “Te'vîlâtü'l-Kur'ân”, *DİA*, Ankara: TDV, C. XLI (ss. 32-33), 2012.

MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA KULLANDIĞI VERİ KAYNAKLARINA AHKÂM  
AYETLERİ EKSENİNDE BİR YAKLAŞIM

- Velde, Herman Te, "Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt", *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, Vol. III (pp. 1731–1749), New York, 1995  
(<http://www.jacobusvandijk.nl/docs/Theol.pdf> 25.06.2015).
- Yaman, Ahmet, "Zihâr", *DİA*, Ankara: TDV, C. XLIV (ss. 387-90), 2013.
- Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, Çev. İ. Kafi Dönmez, Ankara: TDV, 1990.
- Zerkânî (ö. 1367/1948), Muhammed Abdulazim, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zimerli, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.
- Zerkeşî (ö. 794/1392), Bedreddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1408/1988.

## Muhabbet Râbitası

Sevim ARSLAN\*

### *Muhabbet Râbitası*

**Özet** ▶ Bu makale tasavvufî bir ıstılah olan “Muhabbet Râbitası”nı konu edinmiştir. Mutasavvıflara göre ruhi terbiye için bir ihtiyaç olduğu kaydedilen râbitanın bihakkın fayda vermesi için en önemli unsur eğitmenin yani mürşid-i kâmilin doğru tespit edilmesidir. Bu doğrultuda muhabbet râbitası iki boyutuyla ele alınmıştır. Birinci boyut genel anlamda, kişinin mürşidine duyduğu muhabbetin kuvvetlenmesi, ikinci boyut; salike verilen zikir ve murâkabe derslerinden önce yapılan şekli râbita. Râbita, esasen psikolojik muhtevasıyla evrensel bir insanî olgu olan aynileşme, benimseme, rol model alma ameliyesinin gerek bireysel gerek toplumsal hayatta yaşanılmasıdır. Bu bağlamda tasavvuf alanında bir eğitim tekniği olarak uygulanan râbita kavramının muhtevası ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Râbita, Mürşid, Tasavvuf, Salik, Aynileşme.

### *Râbita of Love*

**Abstract** ▶ This article contains description about term of “Râbita of Love”. According to The Sufism The Râbita which is needed to spiritual education, is important factor. For the real benefit of râbita, it is important to determine the perfect spiritual sufi master. In this direction, The “Râbita of Love” is approached for two size of concepts. In the first size of concept; the love about sufi master is to get stronger for the salik. The second size of concept is the “Formal Râbita” that is performed before lessons of invocation and introsept. The Râbita is experienced of identification and adoption. The Râbita is mean that The Perfect Spiritual Sufi Master is accepted to the “Role Model”. This terms that are “identification”, “adoption” and “role model”, are the universal characteristics of human psychology. At this point, The Râbita is studied in this article. It is the education method in the sufism.

Keywords: Râbita (engagement), murshid, tasawwuf, salik, identify.

---

\* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Yrd. Doç. Dr., e-mail: [sevimyilma@yahoo.com](mailto:sevimyilma@yahoo.com).



## Giriş

Şu gördüğümüz varlık sahnesinde Allah ü Teâlâ her şeyi bir gayeye binaen yarattığını beyan etmektedir.<sup>1</sup> Bu varlık sahnesinin merkezinde yer alan insanın gayesi de kulluk olmalıdır. Nitekim Allah ü Teâlâ “ Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”<sup>2</sup> buyurmaktadır. Fakat inanmayan insan bu gayeyi taşımaz. Sadece mü'min olan bu gayeyi taşımaktadır. Tercih insana aittir. Zira şu âyetler “Deki, Rabbinizden size Hak gelmiştir. Artık dileyen inansın dileyen inkâr etsin.”<sup>3</sup> Biz ona (insana) yolu gösterdik. İster şükreder ister nankörlük yapar.”<sup>4</sup> bu hususu açıklamaktadır.

Bu kulluğun ifâsı için Cenâb-ı Hak insanlara hem rehberlik yapan hem güzel bir örnek olan peygamberler göndermiştir. İslâm dininin temsilcisi Hz. Muhammed (s.) 'le de peygamberliğe son nokta konulmuştur. Şu âyet-i kerimeyle de Allah insanlar için belirlediği son dinin İslam olduğunu bildirmektedir. “Bugün sizin dininizi kemale erdirdim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslâm'ı seçip beğendim.”<sup>5</sup> Yani son din İslam dini ve onu tebliğle görevli son peygamber Hz. Muhammed (s.)dir.

Kulluğun gerçekleştirilmesi de, kemale erdirilmiş İslam dininin Hz. Muhammed (s.)'in rehberliğinde bilfiil yaşanmasıyla olacaktır. Peygamberimiz Rabbimizle bizim aramızda bir vasıta olmaktadır. Zira Allah kendisiyle irtibat kurabilmemiz için bizleri peygamberimize yönlendirmiştir. Şöyle ki: “ De ki: Allah'ı seviyorsanız bana tabi olun ki Allah da sizi sevsin...”<sup>6</sup>

Buradaki önemli nokta Hz. Peygamberimizin konumunu iyi anlamaktır. Bu bağlamda Peygamberin gerçek özünü anlamak, anlarken de

---

<sup>1</sup> Tevbe, 9/16, Kıyame, 75/36, Enbiya, 21/ 16, Sa'd, 38/ 27, Mü'minun, 23/ 115.

<sup>2</sup> Zâriyât ,51/56.

<sup>3</sup> Kehf,18/29.

<sup>4</sup> İnsan,76/3.

<sup>5</sup> Mâide, 5/3

<sup>6</sup> Âl-i İmrân, 3/31.

dikkatli olmak, ifrat ve tefrite kaymamak, gerekmektedir. Bu gözle bakıldığında, “Şüphesiz biz insanı en mükemmel surette yarattık”<sup>7</sup> âyetinde geçen o mükemmel insanı, “insan-ı hakikiyi”, anlamak önemli bir husustur<sup>8</sup>. Çünkü insan-ı kâmil Allah’ın hakkıyla bilinebilmesi ve tanınabilmesindeki yegâne araçtır.<sup>9</sup> İnsan-ı kâmillerden maksat ise genelde bütün nebi ve veliler, özelde ise Peygamberimiz Muhammed (s.)dir.<sup>10</sup> Yani Allah’ın yeryüzündeki halifesi konumunda olan ve Allah’ın kendisine yüklediği bütün isimleri bilfiil tezahür ettiren bir insanı tanımak ve o insanla özdeşleşmek Allah ü Teâlâ’yı tanımadada önemli bir unsur olmaktadır.

Nitekim Allah insanın önemini göstermek için meleklerden kendine değil insana secde edilmesini istemiştir. Bu emir üzerine Şeytan hariç bütün melekler secde etmiştir. Şeytan da Allah’a inanan bir varlıktır. Fakat Âdem’in otoritesini kabul etmeyip, “ben ondan üstünüm” gerekçesiyle secde etmeyerek Allah’ın emrini kabul etmemiştir. Bu nedenle huzurdan kovulmuştur.<sup>11</sup> İşte bu gerekçe şeytanın ayağının kaydığı nokta olarak görülmektedir. Aynı şeytani mantık günümüzde de devam etmektedir. Yani, Allah’ın varlığının kabul edilmesine rağmen Allah’ın peygamberinin kabul edilmemesi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>12</sup>

Diğer taraftan âyetlerin birçoğunda tefekkür etmemiz istenmiştir. “O akıl sahipleri öyle kimselerdir ki ayakta, otururken ve yanları üzere oldukları halde Allah u Teâlâ’yı zikrederler ve göklerle yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler”<sup>13</sup> “Deki göklerde ve yerde neler olduğuna

<sup>7</sup> Tîn, 95/4.

<sup>8</sup> Kılıç, Mahmut Erol, *Evvel’e Yolculuk*, Sufi Kitap, İstanbul 2012, s.28-39.

<sup>9</sup> İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l- Hikem*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul 2006 s.281. Bkz. Karaçoşkun, M. Doğan, “İbnü’l Arabî’de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007), sayı:2, s.86.

<sup>10</sup> Uludağ, Süleyman, *İbnü’l Arabî, “Önsöz”*, Ankara 1995, s.XI.

<sup>11</sup> Bakara, 2/34; A’raf, 7/11; İsrâ, 17/61; Kehf ,18/50, Sa’d ,38/74; Taha, 20/116.

<sup>12</sup> Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, İstanbul 2014, s.88.

<sup>13</sup> Âl-i İmrân, 3/191.

bakın.”<sup>14</sup> Görüldüğü üzere bu âyeti kerimelerde göklerde ve yerlerde bulunanlara bakılıp üzerlerinde tefekkür edilmesi istenmiştir. Bu bakıştan maksat, varlıkların Allah’ın varlığına ve birliğine ve kudretine delalet yönlerini düşünmek üzere bakmaktır. Onun için Peygamberimiz: “Mahlûkatı tefekkür ediniz, Halık’ı tefekkür etmeyiniz”<sup>15</sup> buyurmuştur. Biz yaratılan varlıkları düşünerek, onun yaratıcısı hakkında bir bilgi sahibi olabiliriz. Varlıkları düşünmek ve onlardaki ilahi sanat ve tecelliyi görmek mümkündür, fakat Allah’ın zâtını düşünmek mümkün değildir.<sup>16</sup>

Şunu hepimiz bilmekteyiz ki şehâdet âlemi dediğimiz bu âlemde Hak Teâlâ’ya zâtıyla birebir muhatap olan, onunla olduğu hal üzere karşılaşan yoktur. Allah’ın yeryüzünde zâtı ile bulunamaması bu âlemin doğasının zâtını kaldıramayacağından ileri gelir ki, kayıtlılık âlemi kayıtsızlık âlemini kaldıramaz. Zira insan duyularıyla algılamaktadır. İnsan duyularının dışındaki varlıkları algılayamaması nedeniyle kayıtsızlık âlemini kaldıramaz. Bu sebepten dolayı Allah ancak isimlerinin tecellileriyle bilinir.<sup>17</sup> Dolayısıyla isimlerin tecelli ettiği kâinatı ve varlığı özellikle de bütün isimlerinin tecelli mahalli olan insan üzerinde tefekkür edilmesi önemli bir husustur.

Tasavvufun gayesi de, insanı kötü ahlaktan uzaklaştırıp, güzel vasıflarla bezemek, Allah ve Rasûlünün ahlakını benimseterek Hz. Peygambere tam bir ittiba ile “insan-ı kâmil” yetiştirmektir.<sup>18</sup>

Tasavvufun konusu ise tahalluk ve tahakkuktur.<sup>19</sup> Tahalluk, İslam ahlakını öğrenmek ve yaşamak, tahakkuk da İslam ahlakının yaşantıya

<sup>14</sup> Yunus, 10/101.

<sup>15</sup> Ali el müttaki, *Kenzü’l ummal*, no:5706, 3/106.

<sup>16</sup> Fahreddin Râzi, *Mefâtiḥul Gayb*, Beyrut trs, c.9, s.111.

<sup>17</sup> Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, s.16.

<sup>18</sup> Yılmaz, H.Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998, s.61.

<sup>19</sup> Bkz. Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2012, s.55.

geçirilmesi suretiyle ahlaki yükseliş sonucu bazı tahkiki bilgilere ulaşmaktadır.<sup>20</sup>

Tasavvufun konusunu oluşturan tasavvuf ıstılahlarından biri de muhabbet râbitasıdır. Râbita tasavvuf ekollerince özellikle de Naşkbendilerce uygulanan eğitim metotlarından biridir.<sup>21</sup>

### Râbitanın Tanımı

Râbita lugatta; İki şeyi birbirine bağlayan ip, alâka, vuslat, münasebet, ilgi ve sevgi ile mensubiyet, cesur ve dayanıklı olmak, gibi anlamlara gelmektedir.<sup>22</sup>

Tasavvuf ıstılahında ise, şuhûd makamına ulaşmış kâmil bir mürişide kalben bağlılıktır.<sup>23</sup> Salik bu bağlılığı hem yanında iken hem de gıyaben sürdürmeye çalışır.<sup>24</sup> Râbita kavramıyla ilgili bilgiler, oldukça muahhar devrin mahsulleridir. Bugünkü anlamda bir râbita anlayışı ilk defa Muhammed Bahâüddin Nakşbend (ö. 791- 1388)' e isnad edilmiştir<sup>25</sup> ve bu konuda en eski yazılı kaynak olarak İmâm- 1 Rabbânî'nin (ö.1031/1621) Mektûbât adlı eseri görülmüştür.<sup>26</sup>

---

<sup>20</sup> Yılmaz, *a.g.e.*, 59.

<sup>21</sup> Bkz. Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul 2002, s.315.

<sup>22</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l- Arab*, c. 5, s.112-113.

<sup>23</sup> Haydarî zâde, İbrahim Fasih, *el-Mecdu't-Talid fî Menâkıb Şeyh Hâlid*, İstanbul 1292, s.28.

<sup>24</sup> el- Bağdadi, Mevlânâ Halid, *Risale-i Râbita*, Şam1334, s.236. Bkz. Gündüz, İrfan, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul 1992, sayı 7, s.247.

<sup>25</sup> Haydarîzade İbrahim Fasih, *a.g.e.*, 28; Gündüz, *a.g.m.*, 248.

<sup>26</sup> Bkz. İmâm- 1 Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul trs, mno: 187, 207.

Râbîta kavramı, tarikatlar dönemiyle birlikte zaman içerisinde tartışmalı bir yapıya dönüşmüş ve özellikle de selefilere “şirk” olarak nitelendirilmiştir<sup>27</sup>. Ancak esas olan, Allah’ı öğreten ve sevdiren birisi olarak mürşide duyulan tabîi bir sevgidir.<sup>28</sup> Râbîta, tasavvufî planda, hiçbir mutasavvıf tarafından, insanın insanı tanrı edinmesi şeklinde açıklanmamıştır, fakat salikin mürşidine olan sevgisi, tasavvuf psikolojisi tatmamış kişiler tarafından farklı bir biçimde yorumlanmıştır.<sup>29</sup> Bu konuda Capra da mutasavvıflarla aynı görüşte olup şöyle der: “Mistisizm, kitaplardan öğrenilmesi mümkün olmayan bir tecrübeler bütünüdür. Mistik gelenek ancak bilfiil uygulanarak hissedilebilir ve yaşanabilir.”<sup>30</sup>

İbrahim Hilmi el- Kadirî’ye göre râbîta kalben bağlanılan şeyin çeşitleri açısından üç kısımdır:

- a. Tabî Râbîta: Kişinin ailesi, evladı ya da yakınlarına karşı duyduğu normal sevgi bağı olan râbîta
- b. Bayağı Râbîta: Herhangi bir şahsa güzelliği, dünyevi cazibesinden dolayı duyulan, dinen teşvik edilmediği halde bazen de keirih görülen şeylere gönül bağlamak olan râbîta
- c. Ulvî Râbîta( Muhabbet Râbitası): Allah ve Râsûlullah sevgisi veya O’nun salih kullarından birine yine salahlarından ötürü duyulan, Cenâb- ı Hakk’ın özellikle yapılmasını emrettiği helallere kalbi sevgi ve istekle bağlanmakla mukaddes değerlere yönelik râbîta.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Bkz. Aydın Ferid, *Râbîta ve Nakşibendilik*, Süleymaniye Vakfı Yay., İstanbul 2000, s.139-141.

<sup>28</sup> Küçük, Hülya, *Tasavvufa Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2011, s. 196.

<sup>29</sup> Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yayınları, Ankara 1997, s. 585.

<sup>30</sup> Capra, Fritjof, *Fiziğin Taosu*, çev.: A. Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>31</sup> İbrahim Hilmi el-Kadiri, *Medaricü’l – hakika fi’rrâbîta’inde ehli’t-tarika*, neşr.:Adil Mahmud el Behiyy, Abdüsselim Muhammed Sa’id, İskenderiyye 1381/1962,s.18; bkz Gündüz, İrfan, “Tasavvufî Bir Kavram Olarak Râbîta”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2007, sayı 19, s. 29

Bizim bu çalışmamızdaki amaç tasavvuf terminolojisi açısından muhabbet râbitasının (ulvî râbita) mahiyetini ve psikolojik muhtevasını ortaya koyabilmektir. Bu doğrultuda râbita kavramını iki boyutta ele alarak inceleyeceğiz. Birinci boyutu mürşidle talebesi arasında doğal olarak oluşan "kalbi bağlılık". İkinci boyut ise talebeye verilen özel zikir ve murâkabe derslerinden önce hazırlık olması açısından bir eğitim tekniği olarak uygulanan "şekli râbita".

#### Birinci Boyut Kalbi Bağlılık;

Şunu öncelikle ifade etmek gerekmektedir ki, tasavvufî eğitim zorunlu bir eğitim değildir. Bu eğitim kişinin İslami değerleri daha iyi yaşayabilmesi için kendisini disipline sokacak, eksiklerini gösterip rehberlik yapacak bir mürşide öğrenci olmayı talep etmesiyle başlar.

Nitekim insandaki akıl iki fasıldır. Birincisi Akl-ı meaş; bu maddi âlemin eşyaları hakkında bilgi sahibi olduktan sonra bunlar arasındaki bağlantılardan hareket etmek suretiyle bir takım sonuçlara vardığımız akıl. Bu akıl, emekleme çağından itibaren hep eğitimle ve egzersizlerle kazanılır.<sup>32</sup>

İkincisi de akl-ı mead; bu görünen âlemin arkasındaki ilahi hakikatleri idrak etmeye yönelik akıldır. Yani ahirete yönelik akıldır. Nasıl ki akl-ı meaş kazanmak için eğitim tarikinden geçmişsek akl-ı mead geliştirmek için de böyle bir eğitim tarikinden geçmek gerekmektedir.<sup>33</sup> Tasavvuftaki eğitimler de akl-ı mead geliştirmeye yönelik eğitimlerdir. İşte bu eğitim için gönüllülük esastır.

Taleple başlayan bu eğitim sürecinde en önemli konu eğitmenin doğru tespit edilmesidir. Daha sonra da, verilen eğitime teslim olarak yola koyulmak esastır. Bu yolda da temel unsur sevgidir. Eğitmen yani mürşid-i kâmile kalbi bağlılığın oluşumu için sevgi esastır. Bu "sevgi

<sup>32</sup> Şahinler, Necmeddin, *Kamil Mürşidin Portresi*, Ahmet Yüksel Özemre ile Sohbetler, İstanbul 1998, s.41.

<sup>33</sup> Aynı yer. Nasûhî, aklı, akl-ı melekût ve akl-ı kevn okarak ikiye ayırır. Bu tasnif daha meşhur ifadesiyle akl-ı mead ve akl-ı meaş olarak da ifade edilmektedir. Bkz. Nasûhî, Üsküdarlı Şeyh Muhammed, *Mürâselat*, Süleymaniye Ktp, Mihrişah Sultan Bölümü, nr: 269, Göktaş, Vahid, *Üsküdarlı Muhammed Nasûhî ve Tasavvuf Görüşleri*, Ankara 2010, s.143.

bir kabul ve saygı tutumuna dayanır”<sup>34</sup>. Sevgi insanı aktif ve üretken yapan bir süreçtir. İnsan severek, sevgiyi yaşayarak var olmak ister. Bu sevgi gerçek anlamıyla yaşandığında kişiye, varlık değil kendi anlamını ve gerçek varlığı keşfedebilmesi noktasında bir var oluş imkânı sunmaktadır.<sup>35</sup>

Bu anlamda mürşid-i kâmiller eğitmen olmaları yönüyle sebepler dairesinde bir sebeptir. Çünkü yaşadığımız âlem sebep sonuç bağlamında gerçekleşen tezahürlerin söz konusu olduğu bir âlemdir. Zülkarneyn’in sebeblere ittiba ederek doğu ve batıda ilerlemesi Kur’ân’da şu şekilde ifade edilmiştir. “Biz ona dünyada geniş imkânlar verdik ve onun ihtiyaç duyduğu her konuda sebep ve vasıtalar ihsan ettik. O da batıya doğru götürecek sebeplere tabi oldu.”<sup>36</sup> Allah’ın Peygamberinden ümmeti için istiğfar talep etmesi de sebeplerden bir sebeptir. İnsanlar kendileri için doğrudan Allah’a istiğfar edebilirdi peygamberimize gerek var mıydı? Ama Allah âyeti kerimede onlar adına istiğfar etmesini talep etmiştir. “Öyleyse onları bağışla, onlar için bağışlanma dile.”<sup>37</sup> Meleklerin can almasıyla ilgili olarak “Yemin olsun; o kâfirlerin cesetlerine derinlemesine daldırıp, boğarak ruhlarını bedenlerinden çeken meleklerle... Andolsun tam bir yüzüyle yüzen meleklerle”<sup>38</sup>. Burada da Allah bizzat kendisi doğrudan canları aldığını söyleyebilirdi fakat bu fiilleri melekler üzerinden gerçekleştirmiştir. Yine “Güzel sözler ona yükselir. O sözleri de salih ameller yükseltir...”<sup>39</sup> buyrulmaktadır. Görüldüğü üzere, burada da güzel sözlerin Allah’a yükselmesi için salih ameller bir sebeptir.

İşte tasavvufi eğitimde de peygamberimizi nazara vererek, onun sevgisiyle Allaha ulaştırmayı hedefleyen mürşid-i kâmiller insanın kendisini yetiştirmede sebepler dairesinde bir sebeptir. Bu doğrultuda tasavvufta mürşid-i kâmil bir şâir olarak görülür. Yani mürşid-i kâmil,

<sup>34</sup> Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, çev.; Elif Erten, Say Yay, İstanbul 2015, s. 85.

<sup>35</sup> İbn Arabî, *Fütuhât*, c.2, s.327. bkz. Karaçoşkun, M. Doğan. “İbnü’l Arabî’de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri”, s.89.

<sup>36</sup> Kehf, 18/84-85.

<sup>37</sup> Âl-i İmrân, 3/159.

<sup>38</sup> Nâziât, 79/1-3.

<sup>39</sup> Fatır, 35/10.

görüldüklerinde ve haklarında düşünülünce Allah'ı hatırlatan, Allah bilinci uyandıran bir insandır. Dolayısıyla bir mürşide bakış açısı bu zaviyeden olmalıdır. Onun için muhabbette dengenin kurulması önemli bir husustur. Şeâir olması cihetiyle önem arz etse de ona duyulan muhabbetle ilahi muhabbet eş değer görülemez. Bu, şirke kapı aralamaktır. Kur'ân ve sünnetin onay vermediği düşünce ve davranışlardan kaçınmak gerekir. Aksi durum ortada patolojik bir durum olduğunu gösterir.

*“..İman edenlerin Allah'a karşı sevgileri ise her şeyden daha kuvvetlidir.”<sup>40</sup> âyet-i kerimesine açıklık getiren Elmalı da, fâni muhabbetlerin sınırını çizmiştir. Şöyle ki: “ Bu âyet bize gösteriyor ki manayı ulûhiyette son derece muhabbet esastır ve Mâbud en yüksek mahbûdur ve böyle son derece sevilen şeyler ne olursa olsun mâbud ittihaz edilmiş olur. Buna enbiya ve evliyayı mâbud derecesine çıkarmak da dâhildir. Bunun için Allah'ın velileri ve melekleri gibi sevgili kullarını severken âyetin muhtevasını göz önünde bulundurmalı ve onların muhabbetini Allah'ın muhabbeti derecesine vardırırmaktan sakınmalıdır. Zira Allah için sevmekle, Allah'ı sever gibi sevmek arasındaki farkı iyi anlamak gerekmektedir. Allah'ı sevenler elbette Allah'ın yolunda gidenleri de severler ve bu sevgi yolu ile onlara tabi olurlar. Binaenaleyh, Allah'ın sevdiği kulları sevmek ve onlara ittiba etmek günah ve şirk değildir. Aksine bu gibi sevgiler Muhabbetullah'a bir delil teşkil eder.”<sup>41</sup>*

Buradan da anlaşılmaktadır ki, muhabbetullahı elde etmiş mürşid-i kâmilleri Allah namına sevmek suretiyle, mürşidle salık arasında kalbten kalbe giden muhabbet veya kalbten kalbe Allah'ın sevgisine götüren bir enerji hattı oluşturulmaktadır. Bundan dolayı “ mürşidinde fâni olmak Allahda fâni olmanın başlangıcı” ifadesi mutasavvıflarca ittifakla kabul görmüştür.<sup>42</sup> Tasavvufta kalb, masivanın girmemesi için gözetlenmesi gereken ve “nazargâh-ı ilâhî” olarak görülen yerdir.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Bakara, 2/165.

<sup>41</sup> Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1968, c. 1, s.572-573.

<sup>42</sup> Oğuz, Muhammed İhsan, *Mektuplar*, İstanbul 1996, c.1, s316.

<sup>43</sup> Bkz. Ebu Nasr Serrâc et- Tusî, *el- Lüma*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 1996; s.418, Abdülkerim el -Kuşeyri, er- Risâle, Mısır 1940, s. 263, Sühre-verdi, *Avârifü'l- ma'ârif*, çev.: Hasan Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul 1990, s.459.



Kalb, hem maddi hem manevi hayatın merkezi olarak görülür. Dolayısıyla muhabbetullahın oluşması için kalbin tasfiye edilmiş olması gerekir. İşte bu tasfiye sürecinde muhabbet duyulan nesnelere büyük önem arzeder.

Elmalı'nın açıklamasından hareketle bizim hayatımızda en çok sevdiğimiz (Allah'tan daha çok) bizim ilahımız olmaktadır. Âyeti kerimede, “ nefsin heva ve hevesini ilah edineni gördün mü?”<sup>44</sup> buyrulmaktadır. Yani nefsimizin en çok sevdiği şeyler bizim ilahımız mesabesindedir. Müslüman olarak itikadî noktada Allah'a inancımız tam olabilir fakat bu âyetin iktizasınca hareket ettiğimizde ameli anlamda Allah'a şirk koşmuş olmaktadır. Çünkü hayatımızın merkezine Allah yerine kimi ilmi koyar, kimi anne babasını, kimi kariyerini, kimi parayı, kimi eşini veya âşık olduğu kişiyi ve bu sevgilerde fâni olur. İşte en çok neyi seviyorsak hayatımızda o bizim putumuz olmaktadır. Mevlana'ya göre kalb öyle bir özelliğe sahiptir ki bir şeyi sevdiyse sevdiğinin zıddı olan şeylere karşı adeta kör olur, sağır olur.<sup>45</sup> Dolayısıyla kalbe asıl sevmesi gerekeni sevdirmek, doğru adresi bulmak inanan bir insan için önemli bir vazife olacaktır. Hiçbir sevgi Allah'ın sevgisinin üzerine çıkartılmamalıdır.

Diğer bir açıdan bütün insanlar ister inansın ister inanmasın potansiyel olarak kâmil insandır. Çünkü Allah bütün isimlerini insana yüklediğini bildirmiştir.<sup>46</sup> Dolayısıyla insanda bilfiil kâmil bir insanla **aynileşme** ihtiyacı fitri bir ihtiyaçtır. Herkes bu temel ihtiyacın arayışı içindedir. Çoğu insan da bunun farkında değildir. Kimisi özellikle gençler çok sevdiği bir film artistiyle kendini özdeşleştirir, onun gibi giyer, onun gibi konuşur, onun gibi saçına model verir, onunla uyur onunla kalker adeta onda fâni olur, kimi bir kıza âşık olur, sürekli zihninde onunla yaşar, ona beğenisine göre giyinir, kuşanır, şöyle desem böyle desem beğenir mi? vs. adeta onda fâni olur, kimi futbol oyuncularıyla hayat bulur, futbol onun için hayat memmat meselesidir. “Futbol olmadan ben yaşayamam.” der. Bunları uzatmak mümkündür. İnsan sevgisiz yaşayamaz elbette sevecektir. Bununla birlikte şu da bilinmektedir ki insan neyi çok seviyorsa sevdiği şeyin enerjisi, hali kendisine sirâyet etmesi de tabii olacaktır. Fakat bunların hepsi nâkıstır. İnsanın temel

<sup>44</sup> Furkan, 43/39.

<sup>45</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, c.4. ,s. 504.

<sup>46</sup> Bakara, 2/31.

ihtiyacını karşılamaz, hatta bazıları kişinin manevi gelişimine ciddi zarar da verir. Bundan dolayıdır ki insan tasavvufi bir eğitimi tercih etmese de çevresinde oluşturduğu râbitalarını gözden geçirmesi gerekmektedir. Çok sevdikleri asıl sevilmesi gerekenin önüne geçmiş midir? Bu râbitalar kişiyi Hakk'a ulaştırmaya hizmet etmekte midir? Tasavvuf eğitim sürecindeki insanlarda da müşşidine duyduğu muhabbet Allah sevgisine, Râsûlullah sevgisine ulaştırmakta mıdır? Eğer ulaştırmıyorsa bir yerlerde problem var demektir. O noktaların incelenmesi gerekmektedir. Ya müşşid kâmil bir müşşid değildir, ya kişinin **yaşantısında** veya **algılama düzeyinde** bir problem olduğu düşünülür. Bu doğrultuda Sühreverdi de müşşid ve salik ilişkisi hususunda şöyle demektedir: “ Sevgi ve ülfet, müşşid ve salik arasında bir vasıtaadır( köprü ve râbitadır). Bu sevginin gücü nispetinde, müşşidden salike manevi hal sirâyeti olur. Çünkü sevgi karşılıklı tanışmanın, tanışma da kaynaşmanın alametidir. Kaynaşma saliki, müşşidinin haline çeker.”

Müşşidin en önemli özelliklerinden birisi de kendisine karşı hissedilen aşırı muhabbete müdahale edebilecek konumda olabilmesidir. Yani müşşid talebesinin, kendisinden yapılan putları parçalayabilmelidir.<sup>47</sup> Zira bu tip yaklaşımlar özellikle de borderline kişilik türlerinde pozitif ve negatif aktarımlar şeklinde peş peşe gelebilmektedir. Müşşidini pozitif aktarımla bir dönem ilahlaştıran ve imrenilecek yüksekliklere çıkararak kişi gün gelir aynı şekilde de cehenneme kadar düşürür. Bu aslında kişinin içindeki gelgitlerden başka bir şey değildir.<sup>48</sup> Borderline çok sıkıntılı bir süreç olup ve son dönemlerde çokça artan bir kişilik bozukluğu olarak görülmektedir..<sup>49</sup> Müşşid bu hastalığı tedavi edecek yetkinliğe sahip olmalıdır tıpkı bir terapist gibi. Bu doğrultuda

<sup>47</sup> O'kane, Atum, “Manevi Rehberlik Sanatı”, Jung Psikolojisi ve Tasavvuf, çev.: Kemal Yazıcı- Ramazan Kutlu, İstanbul 1997, s.70.

<sup>48</sup> Özakkaş, Tahir, Bütüncül Psikoterapi, İstanbul 2011, s 296.

<sup>49</sup> Bkz. Özakkaş, Halk konferansları, İstanbul 2012, s.116-130. Borderline (Sınır Rahatsızlık) kişilik bozukluğunun en belirgin semptomlarından biri, insan ilişkilerinde istikrarsız bir tarzın olmasıdır, ya birini aşırı derecede yüceltme ya da nefret etme, tenkit edilmeye, terk edilmeye tahammülsüzlük gibi. Mesela, babası tarafından sevgi açlığına maruz bırakılmış bir insan, idealize ettiği terapistini hep düşlediği bir baba gibi görüp onu göklere çıkarır. Bu sürece müspet aktarım denir. Ama bazen de babasının kusurlarına benzer yönler gördüğünde, aynı terapistten nefrette edebilir, yani menfi aktarıma geçer .Bkz. Merter, Mustafa ,Nefs Psikolojisi, Kaknüs Yay., İstanbul 2014, s.573.

Mevlana da mürşidleri salikin gönlündeki dikenleri bulup çıkararak ve onu manevi hastalıklarından tedavi eden gönül hekimine benzetir.<sup>50</sup>

Muhabbet râbitasının önemli unsuru olan Mürşid, benlik dönüşümünü tamamlayarak, mevhum benliğinden tamamen kurtulup, Hakk'ın evsafına bürünerek kemale ermiş kâmil insanı ifade etmektedir.<sup>51</sup> Bu vasıflara sahip bir mürşidi salik nasıl bilecektir. Mevlana devesini kaybetmiş biri üzerinden meseleyi anlatır. Şöyle ki; “Ey itimada layık adam! Sen bir deve kaybetmişsin, herkes sana devenden bir nişan vermektedir.”<sup>52</sup> “Senin devene ait doğru ve benzer nişane verirlerse inanırsın, şüpheden kalmaz. Verilen o nişane, hasta canına şifa olur; benzinin rengi yerine gelir, iyileşir, kuvvetlenirsin. Gözün ışklanır, ayağına kuvvet gelir, koşarsın; cismin can, canın (Hakk'a giden) bir can düzeyine yükselir. O zaman dersin ki: “Doğru söyledin ey emniyetli kişi bu nişaneler tamamıyla deveme ait. Bu nişaneler, apaçık ve inanılır deliller senin devemi gördüğüne delalet ediyor... Mademki sen bu nişaneleri verdin, haydi önden yürü... Ey doğru sözlü kişi devemden bir koku gösterdin, şimdi de onu bana göster nerededir? Diye onu öne salar( kendine kılavuz edindir).”<sup>53</sup>

Burada temsil üzerinden salike önemli bir ipucu verilmektedir. Mürşidin nişane olarak verdiği bilgilerin doğru olduğunun ölçüsü, “kişide hayata ve kendindeki sınırsız potansiyele karşı istek uyandırmaya başlamasıdır.”<sup>54</sup> Kişinin kendisinde oluşan bu istek zamanla yakıcı bir arzuya dönüşerek insanı fiil adamı yapabilecektir.

Aynı zamanda kendisini Hakk'a giden yolda bir can düzeyine ulaştırmada vasıta olan mürşidle salik arasında tıpkı anneyle çocuk arasında oluşan bir bağlılık gibi muhabbet oluşur. Esasen salik mürşidinde kendi olabileceği bütünü görmekte ve olmak istediği prototipe karşı muhabbet beslemektedir. Bu yüzden salikin mürşidine karşı his-

<sup>50</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, c.IV, b.1794-1800. Bkz. Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim*, İnsan Yay., İstanbul 2009, s.594.

<sup>51</sup> Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâya Göre Manevi Gelişim*, İnsan Yay., İstanbul 2009, s.585.

<sup>52</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, c.II, b.2973.

<sup>53</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, c.II, b.2980-6. Bkz. Küçük, *a.g.e.*, 587.

<sup>54</sup> O'kane, *a.g.m.*, .85.

settiği bu muhabbet, esasen kendi varlığının aslına ve kaynağına duyduğu bir iştiyaktır.<sup>55</sup> Zira insanın kendisini, olabileceğinden daha iyisinin ne olduğunu gösteren başka bir benlikte görmesi daha kolaydır.<sup>56</sup> Bir başka cihetle mürşid, hissedilen fakat kişinin içinde ifade edilmeyen potansiyel nefsi keşfetmek için bir katalizör görevi görür, kendi varlığının hakikatini ve ona ruhunun zaten bildiği fakat aklının unuttuğu şeyi anlatır.<sup>57</sup> Bu manada Aresteh ve Sheikh şöyle bir açıklama yapmışlardır”. Çünkü kimse kendi davranış, eylem ve hislerini ölçebilecek gerçek bir mihenk taşına sahip değildir. Yine kimse tutkusuz edemez ve bir şekilde kendi yaptıklarına hayranlık besler. Zorluk kendi kusurlarımızı objektif olarak ölçümlemekteki yeteneksizliğimizden doğar. Böylelikle her davranışsal ve zihinsel değişim için bizim halimizin farkına vardırarak ve kendimizi aşmamızı sağlayacak daimi bir refakatçimiz olmalıdır.”<sup>58</sup>

Model alınan mürşidle salik arasında ilk etapta taklitle başlayan bir süreç söz konusudur. Buradaki en önemli öge bireyin taklit edeceği davranışa inanması ve taklit edilecek davranışın da gerçekçi olmasıdır. Taklitle başlayan eğitim süreci kendiliğinden iyileşme dönemine girebilmektedir.<sup>59</sup> Taklit daha sonra aynileşmeye kadar gider. Yalnız aynileşme basit bir taklit değildir. Zira olağan taklit, modalarda olduğu gibi çabuk söner. Hâlbuki benimseme, süre içinde devam ederek bir itiyad hükmünü alır ve insanın şahsiyet kalıbını teşkil eder.<sup>60</sup>

Psikoterapistler de bazı depresyon hastalarına mutlu insanları taklit etmelerini önermektedirler. Mutlu insanın yaşam stilini taklit etmeye çalışan depresyon hastası bir müddet sonra anormal duygulanım ve davranışlarından sıyrılarak pozitif süreçlere girmektedirler.<sup>61</sup> Salik

---

<sup>55</sup> Küçük, *a.g.e.*, 588.

<sup>56</sup> O’kane, aynı yer.

<sup>57</sup> O’kane, *a.g.m.*, 67.

<sup>58</sup> Aresteh, A., Sheikh, Rıza- Enis A., “*Sufizm: Benliğe Giden Yol*”, Sûfi Psikolojisi, İstanbul 2000.

<sup>59</sup> Özakkaş, Tahir, *Bütüncül Psikoterapi*, İstanbul 2011, s.204

<sup>60</sup> Hall and Lindzey, *Theories of Personality*, U.S.A.,1959, 47.

<sup>61</sup> Aynı yer.

de iç dinginliğe ulaşmış mürşidini muhabbetle taklit eder. Bu taklit zamanla onunla mürşidiyle aynileşmeye götürür.<sup>62</sup>

Bu bağlamda tasavvufi eğitim, insanı bulunduğu mertebeden alıp insan-ı kâmil olma yolunda gerçekleştirilen bir değişim sürecidir. Bu değişim süreci duygusal, düşünsel ve davranışsal öğeler içerir. Bunların her aşamasında iç görü, bilgilenme ve eğitim vardır. Kişi bunları alarak içselleştirir, bir değişime tabi tutar ve kimliğine sindirir.<sup>63</sup> Muhabbet râbitası bu anlamda hem duygusal hem düşünsel, hem de bunların sonucu olarak gerçekleşen davranışsal bir öğedir. Yani mürşidle salık arasındaki kalbi bağlılık duygusal boyuttan düşünsel boyuta taşınarak oradan da davranışlara dönüşecektir. Zira seven sevdiğine tabi olacaktır.

Netice itibarıyla insanın kendisini geliştirebilmesi için kendisine model aldığı mürşidiyle arasında kalbi bir bağlılık olmalıdır. Mürşidi ile arasındaki manevi alış verişin kalitesi de kişinin kalbindeki muhabbetin derecesine göre belirlenecektir. Yani muhabbet râbitası insanın manen ilerlemesinde önemli bir etkidir.

#### İkinci boyut: Şekli râbita

Salikin durumuna göre farklılık arz eden şekli râbita birkaç şekilde icra edilmektedir:

1. Salikin kâmil mürşidinin suretini tam karşısında hayal edip, iki kaşı arasına bakarak, bu suretteki ruhaniyete ve sirete yönelerek onunla olduğunu düşünmesidir.
2. Salikin kendisini mürşidin şeklinde hayal edip onun kıyafetine bürünmüş olduğunu hayal etmesidir.
3. Mürşidin suret ve ruhaniyetini karşısında görüp, onu kalbinin tam ortasına indirmek ve kalbini uzun ve geniş bir dehliz farz

<sup>62</sup> Bkz. Okudan, Rifat, “İnsanî Bir İnsiyak Olarak Râbita”, Tasavvuf Dergisi, sayı. 10, s. 201- 19, Ankara 2003.

<sup>63</sup> Aynı eser, s.421.

ederek mürşidini o dehlizde kendisine doğru geldiğini hayalen canlandırmak.<sup>64</sup>

Görüldüğü üzere uygulamaların ortak noktası mürşidin suretini, ruhaniyetini ve şekline bürünmüş olmayı hayal etmektir.<sup>65</sup>

“Hayal ediyorsak o bir gün gerçekleşecektir. Her gerçek bir hayalle başlar”. Bu cümleler hayalin önemini belirtmek için sıkça kullandığımız cümlelerdir. Bütün projeler önce hayal edilir, ardından realize edilir. Peki, hayal ile gerçeklik arasındaki ayrım nedir? Beynimiz açısından hiçbir fark yoktur. Beynimiz ikisini de aynı şekilde algılamaktadır.<sup>66</sup> Esasen hayal dünyamız fiziki dünyadan daha aktiftir. Hayal dünyamıza davet ettiğimiz şeyler daha sonra bizi etkisi altına alır. O hayal ettiğimiz objeyle bütünleşmeye başlar ve onun halini giyiniriz.<sup>67</sup>

Şekli râbitada hayal dünyası aktif durumdadır. Salık hayalinde canlandırdığı mürşidinin haline zaman içerisinde bürünmeye başlayarak onunla aynileşir. Dinamik psikolojide, bir başkasının vasıflarının ve isteklerinin diğer şahsın egosuna mal edilmesi durumuna aynileştirme denmektedir.<sup>68</sup> Bu insan tabiatının bir gereğidir. Zira hayatın bütün alanlarında bu mekanizma faaliyettedir. Bu açıdan baktığımızda dünyada râbitasız insan yoktur diyebiliriz. Mevlânâ da mürşidin hayal edilmesinin arkasında insanın kendisi olduğunu vurgulamaktadır şöyle ki: “Benim yarım olan insan-ı kâmilin hayali İbrahim (a.s) gibidir ki, sureti put misali manası put kırandır. Cenâb-ı Hakk’a şükür ve hamdolsun ki o bana zahir olunca ruhum onun hayalinde kendi hayalini gördü”<sup>69</sup>

“...Senin ruhuna vasıtasız tesir ederse, gizli olarak seni Hakk’a râbitalı yapar. Dolayısıyla onun etkisiyle Hakk’ı bulursun”<sup>70</sup> Mevlana bu

<sup>64</sup> Gündüz, İrfan, Gümşhânevî Ahmed Ziyâüddîn Hayatı-Eserleri- Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı, İstanbul 2013, s.275-6.

<sup>65</sup> Bkz. Gündüz, “*Tasavvufî Bir Kavram Olarak Râbita*” Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi yıl: 8 (2007), sayı:19, s.33

<sup>66</sup> Özakkaş, *a.g.e.*, 431.

<sup>67</sup> Kılıç, *Anadolu'nun Ruhu*, İstanbul 2011, s.69.

<sup>68</sup> Songar, Ayhan, *Psikiyatri*, İstanbul 1977, s.151.

<sup>69</sup> Tahirul Mevlevi, *Şerh-i Mesnevi*, b: 4062:6/31, *Mesnevi-i Manevi*, 2.cilt, b.74.

<sup>70</sup> Mesnevi, .c.6, b.1302.. Tahirul Mevlevi 17/115, b. 21707.

ifadelerinde de râbitanın gayesini bildirmiştir. Yani râbitanın gayesi Allah'ın bütün isimlerine aynadarlık yapan mürşid-i kâmil üzerinden o isimlerin manasını kendinde de açığa çıkartabilmek ve Hakk'la beraber olmaktır.

Şekli râbitada bir nevi telepatik bir iletişim de söz konusudur. Telepatide gönderenin şuuraltı ile alıcı arasında bir irtibat kurulur. Gönderilecek olan herhangi bir düşünce yoğun bir hale getirilip verici tarafından gönderildiğinde, alıcının şuuraltında canlı izlenimler oluşturarak, şuurlu zihne intikal eder. Yani telepatik alış bir kimsenin zihninden geçen duygu ve düşünceleri hissedebilmektir. Telepatik alış, özellikle birbirine yakın olan kişilerin arasında çok daha kolay ortaya çıkabilmektedir.<sup>71</sup> Bu bağlamda diyebiliriz ki, şekli râbita uygulamasında salık zihnini tamamen boşaltıp tek noktaya konsantre olarak bir nevi telepatik iletişimle mürşidi üzerinden bir takım bilgilere de ulaşabilmektedir.

Şekli râbita uygulamasını önemli kılan bir diğer husus, kişinin kendisini oto hipnoz etmesidir. “Oto hipnoz, konsantre olma kabiliyetidir. Beynin dış dünyadan koparak bir noktaya yoğunlaşması ve kendisini o yoğunluğun içerisinde hissetmesidir.”<sup>72</sup> Sürekli gevezelik eden bir beynin susturulup zihnin tek noktaya teksif olması zor bir süreçtir. Râbita uygulamasında insanın zihni tek noktaya odaklanma yeteneği gelişir. Burada önemli bir noktada salık mürşidine karşı kendini oto hipnoz yaparken mürşidinden gelen enerji ve hal aktarımı salikte bir takım eksikleri tamamlayıcı işlev görür tıpkı hastalarını tedavi etmek için hipnozvari teknikler uygulayan psikoterapist gibi.

Psikiyatrist ve psikoterapist olan Tahir Özakkaş bu konuyla bağlantılı olarak şunları söylemektedir. “...Anne ile çocuk, göz bakışı ile fiksasyon olduğunda annenin ayna nöronları dediğimiz beyinde bulunan nöronlar sistemi pupiller vasıtasıyla oradaki program download edilmeye başlanır. Bu beş yıl süren bir programdır. Düşüncenin, duygulanımın ve davranışın regülasyonu ayarlayan, habire program yükleme sürecidir. Eğer bu program annede bozuk ise yada anne yerine ikame edilen babaanne, amca, dayı, hala ya da kimlerse, bunların zihinlerindeki düşünce ve davranış siklus yapıları hatalı yüklenmişse

<sup>71</sup> Candan, Ergun, *Ruhsal Güçleri Geliştirme Teknikleri*, Sınır Ötesi Yay., İstanbul 2004, s. 132- 134.

<sup>72</sup> Özakkaş, *Psikolojik Sohbetler*, İstanbul 2014, s.211.

aynı hatalı programlar çocuğa geçer. Çocuk kişilik bozukluğu dediğimiz ruhsal bozukluklarla karşımıza gelir.

*Hatlar sağlam fakat yüklenen program bozuktur. İşte hipnotik trans ve psikoterapi dediğimiz şey, santral sağlam olan bireylerin bu program yükleme süreçlerinde hatalı yüklenmiş olan programları update ederek yeni programlarla yenilenmesini sağlayan bir sistemi verir. Bu bağlamda **hipnotik trans, bu programa kısa yoldan erişmemizi sağlayan alt tüneldir**. Burada tünelin açılmış olması orada her şeyi yapabileceğiniz anlamına gelmez. O programın ne olduğunu bilerseniz bozuk olan programı anlama ve kavrama bilgisine sahip olursunuz. Oradaki bozuk olan sektörü yakaladıktan sonra ona uygun programı nasıl update eder, yenilersiniz, bununla ilgili psikoteröpatik süreçleri koyarsınız.”<sup>73</sup> Görüldüğü üzere bir doktor nasıl ki bir hastasını gerek psikoterapiyle olsun gerek hipnozla olsun tedavi edebiliyorsa, mutasavvıflarca müşid-i kâmillerde bir hekim gibi talebesini tedavi edebilme ilmine sahiptirler.<sup>74</sup> Zira salık de manevi hastalıklarından temizlenip kalbin tasfiye olması için bu yola koyulmuştur. Bu bağlamda Mevlânâ şöyle der: “...Bu kibir hastalığı aslında herkeste vardır. Bu illete mübtela olan kimse her ne kadar kendini mütevazı gösterse de; sen onu altında necaset olan bir su gibi bil!*

*Denemek kastıyla onu bir karıştıracak olsan, su hemen bulanır, pislik rengini alır.*

*Ey yiğit, ırmak (yani kişiliğin) sana saf ve berrak görünüyor. Âmâ senin ırmağın dibinde de pislik var.*

*Süluk yolunu bilen akıllı ve zeki pir, nefsin çamurlu bağlarına arklar açar ve su akıtıp oradaki necasetleri temizler. Irmak kendi kendini nasıl temizler?*

---

<sup>73</sup> Özakkaş, a.g.e., 208-9.

<sup>74</sup> “Hipnozla bazı telkinler yapıldığında, bazı patolojilerin düzelmesi mümkün olabilir. Ama biz bu düzelmenin geçici olduğuna kaniyiz. Bilinç dışında birikmiş” **cerahat** “çıkmadıkça ve **nefs temizliği gerçekleşmedikçe**, ilk semptomlar düzelse bile, hastalık başka bir yol bulur, yine çıkar.” Bkz. Merter, a.g.e., 564.



*Kılıç kendi sapını kesebilir mi? Kendi yarasını ameliyat eden çok nadir görülür. Öyleyse yürü, bu yarayı tedavi etmeyi bir cerraha bırak.*<sup>75</sup>

Tasavvufta ;“Siz her nerede olursanız Allah sizinle beraberdir.”<sup>76</sup> Biz size şah damarınızdan daha yakınız.”<sup>77</sup> ayetlerinin manasını yaşamak suretiyle ihsan mertebesine erebilmek önemli bir esastır. Zira Allah’la beraber olabilmek nedir? Onu şah damarımızdan daha yakın hissetmek nasıl bir duygudur? İşte bu âyetlerin manasını yaşamak için bir eğitimden geçmek gerekmektedir. Tasavvuf alanında da bu eğitim için birçok teknik geliştirilmiştir. Şekli râbıta uygulamaları da bu hususta bir basamak teşkil etmektedir. Hedef ihsan mertebesini hissedip yaşayabilmektir.

Râbıta şekillerindeki ortak özellik; mürşidin simasının tasavvur edilmesidir. Zira bir insanın siması bize çok şey anlatmaktadır. Bu konuda Carrel şöyle bir açıklama yapmaktadır: “...Yüzün, ağzın, yanakların, göz kapaklarının ve bütün diğer kasların şeklini, deri altında ve yağ içinde hareket eden kaslar belirler ve bu kasların durumu da düşünce-mize göredir. Yüzümüz bizim haberimiz olmadan yavaş yavaş bilinç durumumuzun modeli olur. Yüz, bilinç durumlarından çok daha derin şeyleri de ifade eder. İnsanın yüzünden sadece kusurlarını, meziyetlerini, zekâsını, duygularını, en gizli alışkanlıklarını değil, vücut yapısını, organik ve akıl hastalıklarını ve kabiliyetlerini de okumak mümkündür.”<sup>78</sup> Yani yüz, vücudun hem manevi boyutunu hem de maddi boyutunu nazara veren bir hülâsadır. Dolayısıyla kemale ulaşmış bir mürşidin siması özellikle de ruhani yapılanmasının müşahhaslaştığı merkez noktadır diyebiliriz. Simada da karşı tarafa enerji aktarımının yapıldığı yer iki kaşı arasındaki yer olarak kabul edilebilir. Salık bu noktadan aldığı feyizle, Allah’ın isimlerinin bilfiil tecelli mahalli olan mürşidiyle adeta bütünleşir. Mürşidinin ruhundaki güzellikler güzel ahlak olarak

---

<sup>75</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, c. 1, b.3216-17.

<sup>76</sup> Hadîd, 57/4.

<sup>77</sup> Kâf, 50/16.

<sup>78</sup> Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, çev.:Refik Özdek, İstanbul 1998, s.85.

salikte filizlenmeye başlar, aynileşme başlamış olur.<sup>79</sup> Her zaman mürşidinin huzurunda olduğu düşüncesi gelişir. Mürşidinin sürekli kendisiyle beraber bulunduğu inanır ve hareketlerini buna göre ayarlar. Huzurdayken gösterilmesi gereken edebi gıyaben de sürdürür. Sevgiyle sürdürülen bu râbitada “Kişi sevdiğiyle beraberdir.” “Herhangi bir topluluğa benzemeye çalışan onlardandır” hükümlerine göre nihâyetinde muhabbetin zirveye ulaşmasıyla salik mürşidinde fâni olur, yani “fena fi’ş-şeyh” vuku bulur.<sup>80</sup> “Fena fi’ş-şeyh” hali daha da ileri götürülerek Hz peygamberin ahlakına ermeye çalışılır. Bu merhalede aynileşmesi istenen model Hz peygamberdir. Hayatının her anında Râsûlullah’ın huzurundaymış gibi hareket eder. Bu seviye sonunda “Fena fi’r-rasul” vuku bulur. Sonrasında râbitanın kazandırmak istediği son nokta olan “fena fillah” mertebesine ulaşılır. Burada salikte “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.”<sup>81</sup> âyetinde belirtilen “Her an Allah’la beraberlik” şuuru yerleşir. Bunun anlamı tebessümünden sükûtuna, davranışlarından düşüncesine kadar her şeyini Hakk’ın huzurunda bulunduğu inancı ile düzenlemesidir. “Biz ona şah damarınızdan daha yakınız”<sup>82</sup> âyetiyle ifade edilen yakınlığın bilfil yaşanmasıdır.<sup>83</sup>

Netice itibariyle şekli râbita önemli olmakla birlikte tasavvuf eğitiminde asıl amaç değildir. Mürşide râbita yapma, nihai râbita olan Allah’a râbitanın bir ön hazırlayıcısı hüviyetindedir.<sup>84</sup> Şekli râbita **salike** verilen zikir ve murâkabe derslerinden önce yapılmaktadır. Bu râbita da salikin zihni planda, mürşidini düşünmesidir, özellikle de mürşidinin iki kaşı arasından kendi gönül âlemine Allah ü Teâla’dan bir enerji geldiğini hayal etmesidir. Eğer mürşid kâmil değilse râbita yapılmasına izin verilmemiştir. Nakıs, tam yetkinliğe ulaşmamış bir mürşide râbita yapmanın insana zarar vereceği bildirilmiştir<sup>85</sup>. Zira nakıs olanın eksik

<sup>79</sup> Yılmaz, Sevim, *Muhammed İhsan Oğuz ve Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 2014, s.168.

<sup>80</sup> Muhammed Nuri Nakşbend, *Miftahü’l-kulub*, İstanbul 1301, s. 12, bkz: Gündüz, *a.g.e.*, 34

<sup>81</sup> el-Hadid, 57/4

<sup>82</sup> el-Kaf 50/16

<sup>83</sup> Muhammed Nuri Nakşbend, *a.g.e.*, 12-14, Gündüz, *a.g.e.*, 34

<sup>84</sup> Cebeci, *a.g.e.*, 585.

<sup>85</sup> Muhammed bin Abdullah el- Hânî, *Âdâb*, çev.: Ali Hüsrevoğlu, İstanbul 2011, s.199-201.

yönleri de salike sirâyet edeceğinden kişinin manevi gelişiminde problem oluşturabilmektedir.

## SONUÇ

Muhabbet râbitası, râbita çeşitlerinden ulvi râbita kapsamına girmektedir. Bu râbitanın iki ciheti vardır. Birincisi müşşidin hak namına sevilmesi ikincisi zikir ve murakabe derslerini bihakkın yapabilmek için kişiyi ruhen hazırlayan şekli râbita uygulamasıdır. Salik burada gözleri kapalı iç âlemine yönelerek müşşidini hayalinde canlandırmaya çalışır.

Salikin müşşidine duyduğu muhabbet onda peygamber sevgisini açığa çıkartırken peygambere duyulan sevgide Allah'a olan sevgiyi açığa çıkartmaktadır. Yani müşşide duyulan sevgi, Allah'a giden yolun başlangıcı olmaktadır.

Müşşide duyulan sevgi salikin onun haliyle hâllenmesine bir sebeptir. Sevgi sayesinde kalbten kalbe bir enerji hattı oluşmaktadır. Râbitayla bu enerji hattı hep canlı kalır. Müşşidler bir hekim gibi manevi hastalıkları tedavi eden insanlardır. Burada çok önemli husus müşşidin kâmil bir insan olmasıdır. Tasavvufta kâmil olmayan bir müşşide râbita yapılmasına izin verilmemiştir. Zira nakıs bir müşşide yapılan râbitada sadece müşşidin iyi tarafı değil eksik yönleri de kişiye sirâyet eder. Bu da manevi yolda insana zarar verebilmektedir. Bu durum sadece tasavvuf alanı için geçerli değildir. Kemale ermemiş insanlara olan muhabbetimizin derecesine göre hal geçişi olur. Sevilenin hem eksi hem artı yönleri sevene sirâyet etmektedir. Dolayısıyla sevdiklerimizin kalbimizdeki sevgisini Allah sevgisinin üzerine çıkarmadan Hak adına sevmek gerekir. İnsan sevgisiz yaşayamaz. Her şeye sevgi duyabilir. Önemli olan sevgi duyulacak her şeye hak ettiği kadar sevmektir.

Kâmil müşşide yapılan şekli râbita uygulamasında oto hipnoz olan salikin, zihnini tek noktaya teksif etme yeteneği de gelişir. Bu yetenek salike verilen murakabe derslerinde "Allah size şah damarınızdan daha yakındır." " Siz her nerede olursanız Allah sizinle beraberdir." âyetlerini tefekkür ederken zihni tek noktaya teksif etmeye yardımcı olur. Bu yetenek geliştikçe insan zihni berraklaşır ta ki her vakit Allah'la beraber

olma duygusuyla yaşamaya başlar. Zaten bir eğitim metodu olarak uygulanan râbitanın amacı da budur. Saliki ihsan şuuruna erdirebilmektir.

Râbita burada bizim kullandığımız anlamda direk Kur'ân'da ve hadislerde geçmemektedir. Kur'ân'dan çeşitli âyetlerden hareketle yorumlar yapılmıştır. Peygamberimizin dönemindeki yaşantılardan çıkarımda bulunulmuştur. Bazıları bu yorumlara katılmamış eleştirmişlerdir. Bu yorumları kabul etmekle birlikte kanaatimizce bu yorumlara girme çabasına gerek olmadığını düşünüyoruz. Râbita zaten insani bir olgu. Buradan hareketle tasavvuf alanında özellikle sonraki dönemlerde bir eğitim metodu olarak görülmüştür.

Aynı zamanda râbitanın diğer dinlerin mistik uygulamalarıyla benzer olup oralardan nakil olduğuna dair eleştiriler söz konusudur. Hâlbuki bu benzerliğin olması gâyet doğaldır. İnsanların evrensel bazı düşünce yapıları vardır. Dolayısıyla da mistik yapılanma sadece bir dinin, bir ırkın bir kişinin tek elinde değildir. Evrenseldir. Farklılık kişilerin içinde yaşadığı kültür medeniyetten kaynaklanır, değilse özünde biridir.

### Kaynakça

- Abdülkerim el -Kuşeyri, *er- Risâle*, Mısır 1940.
- Aresteh, A., Sheikh, Rıza- Enis A., "*Sufizm: Benliğe Giden Yol*," *Sûfî Psikolojisi*, İstanbul 2000.
- Atum O'kane, "*Manevi Rehberlik Sanatı*", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, çev.: Kemal Yazıcı- Ramazan Kutlu, İstanbul 1997. Ali el müttaki, *Kenzü'l ummal*, Beyrut 1989.
- Aydın Ferid, *Râbita ve Nakşibendilik*, Süleymaniye Vakfı Yay., İstanbul 2000.
- el- Bağdadî, *Mevlânâ Halid*, Risâle-i Râbita, Şam 1334.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997
- Candan, Ergun, *Ruhsal Güçleri Geliştirme Teknikleri*, Sınır Ötesi Yay., İstanbul 2004
- Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, çev.:Refik Özdek, İstanbul 1998.
- Capra,Fritjof, *Fiziğin Taosu*,çev.: A. Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul 1991.
- Eraydın,Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2012

- Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1968.
- Ebu Nasr Serrâc et- Tusî, *el- Lüma*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 1996.
- Gündüz, İrfan, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1992, sayı 7.
- , *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn Hayatı-Eserleri- Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, İstanbul 2013.
- Hall and Lindzey, *Theories of Personality*, U.S.A.,1959, 47.
- Haydarî Zâde, İbrahim Fasih, *el-Mecdu't-Talid fi Menâkıb Şeyh Hâlid*, İstanbul 1292.
- İbn Manzûr, Ebu'l – Fadl Muhammed b. Mükerrrem el- Mısrî, *Lisânu'l- Arab*, I-XV, Beyrut1994.
- İbnü'l- Arabî, *Futûhâtu'l- Mekkiyye*, Dâru İhyâi't- Turâsi'l- Arabî, Beyrut tsz
- İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l- Hikem*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul 2006.
- Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, çev.: Elif Erten, Say Yay, İstanbul 2015.
- Karaçoşkun, M. Doğan. "İbnü'l Arabî'de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007), sayı:2.
- Küçük, Hülya, *Tasavvufa Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2011.
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlanaya Göre Manevi Gelişim*, İnsan Yay., İstanbul 2009.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Evvel'e Yolculuk*, Sufi Kitap, İstanbul 2012.
- , *Tasavvuf Düşüncesi*, İstanbul 2014
- , *Anadolu'nun Ruhü*, İstanbul 2011.
- Mevlânâ Celâleddin, Muhammed b. Muhammed el Belhi, *Mesnevi-i Şerif*, haz.: Amil Çelebioğlu, MEB Yay. İstanbul 2000.
- Muhammed bin Abdullah el- Hânî, *Âdâb*, çev.: Ali Hüsrevoğlu, İstanbul 2011.
- Muhammed Nuri Nakşbend, *Miftahü'l-kulub*, İstanbul 1301.
- Merter, Mustafa , *Nefs Psikolojisi*, Kaknüs Yay., İstanbul 2014.
- Olgun, Tahir, *şerh-i Mesnevi* no 4062:6/31
- Özakkaş, Tahir, *Bütüncül Psikoterapi*, İstanbul 2011.
- , *Halk konferansları*, İstanbul 2012.
- , *Psikolojik Sohbetler*, İstanbul 2014.
- Oğuz, Muhammed İhsan, *Mektuplar*, İstanbul 1996.
- Râzi Fahreddin, *Mefâtihu'l Gayb*, Beyrut tsz. Songar, Ayhan, *Psikiyatri*, İstanbul 1977
- Sühreverdi, *Avârîfü'l- ma'ârif*, çev.: Hasan Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul 1990.
- Şahinler, Necmeddin, *Kâmil Mürşidin Portresi*, Ahmet Yüksel Özemre ile Sohbetler, İstanbul 1998.

MUHABBET RÂBITASI

Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul 2002.

Uludağ, Süleyman. *İbnü'l Arabî, "Önsöz"*, Ankara 1995, s.XI.

Yılmaz, H.Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998. Yılmaz, Sevim, *Muhammed İhsan Oğuz ve Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 2014.

## Allah'ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihanı

Hüseyin AYDIN

### *Allah'ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihanı*

**Özet** ▶ Sıfatullah konusu ilk dönem kalam ilminin tartışmalarının ana konusunu oluşturur. Günümüzde de sıfatullaha müteallik meseleler tartışma konusu olmaktadır. Kuşkusuz kader ve Allah'ın ilmi mevzuu bunların başında gelir. Bir İslam hukuku uzmanı olan Abdülaziz Bayındır, Allah'ın imtihan ettiği alanlarda insanın tercihinin ne şekilde tecelli edeceğinin Allah'ın ilminin konusu olmadığını savunmaktadır. Bayındır tefsircilerin ve kelâmcıların tüm insan fiillerini Allah'ın ezeli ilminin konusu görmelerinin kabul edilemez olduğunu iddia etmektedir. Onun insan fiillerini imtihan konusu olanlar ve olmayanlar şeklinde kategorize etmesi mantıklı değildir. Zira insan hayatı bütün olup imtihan insanın diğer varlıklarla kurduğu ilişkiler ağında gerçekleşmektedir. Diğer yandan Bayındır, Allah'ın zaman ve mekânla olan ilişkisini antropomorfist bir anlayışla ele almaktadır. Âyetler Kur'an'ın tümelleri ışığında anlaşılmalıdır, bu tümellerden birisi de Allah'ın her türlü teşbihten tenzih edilmesi kuralıdır.

Anahtar kavramlar: Sıfatullah, irade, zaman, imtihan, yokluk

### *Time Independent Knowledge of Allah/the God and Examination of the Human Beings*

**Abstract** ▶ The topics of Allah's attributes constitutes the main topic of the first period Kalam argumentations. Still today, the points related with Allah's attributes become the topic of argumentations. Unquestionably, fortunate and lore of Allah precedes over them. An authority on Islam laws, Abdulaziz Bayindir, defends that the preferences of the human beings in the examination is independent from the logos of Allah and there is no correlation between them. Bayindir claims as not acceptable that the actions of the human beings is the topic of Allah's eternal logos as Tafsir and Kalam scholars do. It is not reasonable that Bayindir categorizes the human actions as the topic of human examination or not topic of it. Forasmuch, human life is one piece and examination occurs on the interaction network of the human with other livings. On the other hand, Bayindir regards the relation of Allah with time and environment like human relations. Verses should be interpret with the unity of Koran and one of this unities is that Allah must be acquitted from all kind of similitudes.

Key words: Allah's attributes, will, absence, time, examination,

---

\* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Prof. Dr., e-posta: huseyinaydin@ogu.edu.tr

Allah'ın ilmi kader tartışmaları bağlamında her zaman müzakere konusu olmuştur. Son dönemde Abdülaziz Bayındır konuyu “imtihan ile karşılaşıldığında insan tercihlerinin hangi yönde ortaya çıkacağını Allah'ın bilemeyeceği” tezini bazı Kur'an âyetlerini delil getirerek savunmaktadır. Bayındır, bu düşüncesini savunurken gerek metodoloji gerekse de ulaştığı sonuçlar bakımından çeşitli hatalar yapmaktadır.

Bayındır, Kur'an âyetlerini anlamlandırırken lafızların lügat manalarını ön plana çıkarmaktadır. Âyetlerin zahirine bakıp lafızcı bir okuma yaparak Kur'an-ı Kerim'i doğru anlamak birçok kez mümkün değildir. Diğer yandan Tanrı hakkında konuşan kişinin sözlerini belli bir Tanrı anlayışının öncelmesi (tekaddüm etmesi) gerekmez mi? Tanrı'nın bazı şeyleri bilmeyip hadiseleri izleyerek öğrenmesi mükemmelliğine hâle getirmez mi? Bayındır'ın ileri sürdüğü “Allah, imtihan konusu olduğunda insanların tercihini bilmez” gibi bir anlayış ilim sıfatı açısından nakısa sayılmayacaksa, bu husus diğer sıfatlarını da tartışma konusu yapmaz mı; söz gelimi “Tanrı bazı şeylere Kâdir değildir” denilebilir mi? Hâlbuki Kur'an'da Allah Teâlâ hakkında bu sıfatlar mukayyed değil mutlak manada kullanılmaktadır.

Başka bir husus da geleneksel teizmde ilâhî ezeliyet, ağırlıklı olarak, Tanrı'nın zamanın dışında, zaman üstü, zamansız bir varlık olması biçiminde yorumlanmış olup, bu tasavvur “klasik tasavvur” olarak adlandırılmaktadır.<sup>1</sup> İslam kelamcılarının Allah anlayışı da böyledir ve bu anlayışı “Allah zaman ve mekândan münezzehtir” şeklinde formüle edilmiştir. Zaman ve mekân tabii olmak bir yandan noksanlık olarak addedilirken diğer yandan yaratıklara benzemeyi/teşbih içermektedir. Zaman ve mekân yaratıkların oluşturduğu fizik âleme dair bir kategoridir, binaenaleyh yaratıklara ait bir hususiyet Allah'a atfedilemez. Son tahlilde şayet Allah'ın insanları imtihan ettiği hususlarda tercihlerinin/kesblerinin nasıl tecelli edeceğini bilmediğini kabul ediyorsak bu durumda Allah tasavvurumuzda bunu önceden belirlememiz gerekir. Ayrıca Allah'ın zaman-mekânla ve evrenle ilişkisini de açıklamakla mükellef olduğumuzu gözden kaçıramayız.

Bayındır, Allah'ın geleceği bilmekle beraber insan fiilleri hususunda özellikle de imtihan söz konusu olduğunda eylemin vukuundan

---

<sup>1</sup> Erdem, Engin, “Swinburne ve İlâhî Zamansallık”, *A.Ü.İ.F.D.* sayı II, Ankara, 2005, 231.



evvel insanın tercihini bilmediği iddiasını bazı Kur'an âyetlerindeki anlayışına dayandırıyor. Bayındır, Yüce Allah'ın "imtihan dışındaki her şeyi bildiği ancak imtihan söz konusu olduğunda insana bırakılan şeyleri ortaya çıkmadan bilemeyeceği" iddiasında bulunuyor.<sup>2</sup> Bayındır'ın iddiasına delil getirdiği âyette şöyle buyruluyor: "Andolsun ki; içinizden, cihad edenlerle sabredenleri ortaya çıkarıncaya ve haberlerinizi açıklayıncaya kadar sizi imtihan edeceğiz."<sup>3</sup> Bayındır, "cihad edenlerle sabredenleri ortaya çıkarıncaya kadar" ifadesini "cihad edenlerle sabredenleri bilinceye kadar" şeklinde çevirmekte<sup>4</sup> ve Allah Teâlâ'nın sabredip cihatta sebat edenleri görerek bildiğini iddia etmektedir. İnsan eylemlerini imtihan konusu olanlar ve olmayanlar diye ayırarak Allah'ın ilmini tarif etmeye kalkışmak hatalıdır. Zira insan fiilleri bütündür Yüce Allah bunların ya tamamını bilir yahut hiç birini bilmez. Kanaatimizce âyette imtihan konusu olan şeyler de dâhil olmak üzere olup bitenleri Allah Teâlâ zamandışı ilmiyle biliyor ancak mü'minlerde bilkuvve/potansiyel olanın bilfiil/aktüel olmasını istiyor. Zira Allah katında bir meziyetin kemale ermesi ve değer kazanması için aslolan eyleme dönüşmüş olmasıdır. Bayındır, konuya teolojik açıdan bakıyor ve yanılıyor. Oysa konu söz konusu âyette antropolojik açıdan ele alınmaktadır. Hayr-ı mahz elde etmek için insanda olan potansiyelin müspet olarak fiiliyet kazanması gerekir. Bu kanaatimizi Kur'an'dan başka bir âyetle izah ederek daha açık hale getirelim. İsrailoğulları Şu âyette cihat etme niyetlerini belirtmişler ancak kendilerinde bulunan bu potansiyel aktüelleşmemiştir: "Musa'dan sonra, Benî İsrail'den ileri gelen kimseleri görmedin mi? Kendilerine gönderilmiş bir peygambere: «Bize bir hükümdar gönder ki (onun komutasında) Allah yolunda savaşalım» demişlerdi. «Ya size savaş yazılır da savaşırsanız?» dedi. «Yurtlarımızdan çıkarılmış, çocuklarımızdan uzaklaştırılmış olduğumuz halde Allah yolunda neden savaşımayalım?» dediler. Kendilerine savaş yazılınca, içlerinden pek azı hariç, geri dönüp kaçtılar. Allah zalimleri iyi bilir."<sup>5</sup> İki âyeti birlikte düşündüğümüzde Yüce Allah her şeyi zaman dışı olarak bilir<sup>6</sup> ancak insanın erdem kazanması bilkuvve olan erdemlerin bilfiil hale geçmesiyle gerçekleşir. Yüce Allah insanın

<sup>2</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=SwVuOJvtY9Y> 01.11.2015

<sup>3</sup> Muhammed, 47/31

<sup>4</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=H1DIDWaWMKk> 01.11.2015

<sup>5</sup> Bakara, 2/246.

<sup>6</sup> "Allah her şeyi eksiksiz bilendir." Bakara, 2/29, 282.

imtihana konu olan olmayan bütün fillerini zaman üstü olarak bildiğine Meryem suresindeki şu âyet delildir: “(Çocuk): *"Ben Allâh'ın kulum, dedi,(O) bana Kitabı verdi, beni peygamber yaptı. Beni bulduğum her yerde yararlı kıldı. Sağ olduğum sürece bana namaz kılmayı, zekât vermeyi emretti! (Beni) anneme iyilik eder (kıldı), beni başkaldıran bir zorba yapmadı. Doğduğum gün de, öleceğim gün de ve diri olarak kaldırılacağım gün de bana esenlik verilmiştir.*<sup>7</sup> Anlaşıldığı gibi Allah (c.c.) Hz.Meryem'i iftiradan korurken beşikte bebek olan İsbâ (a.s.)'nın o an için insanlar açısından gelecek olan hayat serüveninin özetini ve nihayete nasıl ereceğini bildirmiş bulunmaktadır. Yine Yusuf sûresinde de benzer bir anlatım mevcut olup şöyle buyurulmaktadır: *"Hani bir zaman Yusuf, babasına: "Babacığım demişti, ben (rû'yâda) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm, bunların bana secde ettiklerini gördüm." demişti. (Babası Ya'kûb): "Yavrurum, dedi, rû'yânı kardeşlerine anlatma, sonra sana bir tuzak kurarlar. Çünkü şeytân, insanın apaçık düşmanıdır! Böyeye Rabbin seni seçecek ve sana düşlerin yorumundan bir parça öğretecek, sana ve Ya'kûb soyuna ni'metini tamamlayacaktır; nasıl ki daha önce ataların İbrâhim'e ve İshak'a da ni'metini tamamlamıştı. Şüphesiz Rabbin, bilendir, hüküm ve hikmet sâhibidir.*<sup>8</sup> Anlaşıldığı kadarıyla gerek Hz.İsbâ gerekse de Hz.Yusuf ile ilgili âyetlerde birçok insan tercihlerinin belirleyici olduğu uzun hayat serüveni Yüce Allah tarafından zamandışı bilinmekle birlikte insan iradesine müdahalede bulunulmadığı açıkça görülmektedir. Binaenaleyh Allah'ın bilgisi Bayındır'ın iddia ettiği gibi insan iradesine zarar vermemektedir.

Bir başka örnek de Ebû Leheb'in ve karısının cehennemlik oluşlarına yaşarken hükmedilmiş olmasıdır. Âyette bu konu şöyle anlatılır: *"Ebûleheb'in iki eli kurusun (yok olsun o); zaten yok oldu ya. Ne malı, ne de kazandığı onu (Allâh'ın kahrından) kurtaramadı. Alevli bir ateşe girecektir (o). Karısı da odun hamalı olarak. Boynunda hurma lifinden bir ip olacaktır.*<sup>9</sup> Yaşarken Ebû Leheb iman ettiğini söylese Müslümanların zihnini bulandırabilirdi. Zira hayatta iken o da herkes gibi iman ile mükellef idi. Ancak Allah zamandışı ilmiyle onun ve eşinin kâfir olarak öleceğini bilmiş ve bildirmiştir. Bu bilgi Ebû Leheb'in iradesini elinden almamıştır. Nitekim Ebû Leheb kâfir olarak ölmüş; hiç

<sup>7</sup> Meryem, 19/30-33.

<sup>8</sup> Yusuf, 12/4-6.

<sup>9</sup> Tebbet, 111/1-5.

kimse de cebir altında böyle bir sonucun gerçekleştiğini iddia etmemiştir.

Bayındır, söz konusu düşüncesini insanın yaratılışı öncesinden bahseden şu âyetle de teyit etmeye çalışmaktadır: “*İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?*”<sup>10</sup> Bayındır, âyette geçen “mezkur” kavramını bilinen olarak anlamakta ve insanın kendisinin yaratılmadığı gibi bilgisinin de üretilmemiş olmasından bahisle madumun/olmayanın Allah’ın bilgisine konu olmadığını iddia etmektedir. Bayındır, “insan bir şey değilken, ana rahminde oluşmadan evvel şey/var olmadığına göre kaderinden bahsedilemez” demektedir.<sup>11</sup> Şey/entite yok iken Allah’ın bilgisinde bulunmuyorsa onu var etmeyi nasıl dileyebilir? Allah’ın bir şeyin var olmasını dilemesi onun varlığından önce olduğuna göre Allah madumu/olmayanı aktüelleşmeden önce irade etmektedir. Allah’ın irade ettiği şey ilminin de konusudur. Bu bilginin bir an önce olmasıyla ezeli olması arasında fark bulunmamaktadır.

Ebu’l-Huseyn el-Hayyât’a (v.290/902) göre “şey” var olmadan önce de şeydir.<sup>12</sup> “Şey” en geniş anlamlı ispat ismidir.<sup>13</sup> Kâdî Abdulcebbar’a (v.415/1025) göre “şey” kavramı mevcûd ve ma’dûma şamilidir. Bu nedenle Yüce Allah şöyle buyurmuştur:<sup>14</sup> “*Biz, ne zaman bir şeyin olmasını istesek, ona sadece “Ol!” deriz ve o (şey hemen) olur.*”<sup>15</sup>

Mu‘tezilî kelâmcılar, “şey”in gerçekliğe uygulanabilecek en geniş kategori olduğu ve bu “şey”in de “var” (mevcûd) ve “yok” (ma’dûm) şeklinde iki alt kategoriye ayrıldığı görüşündedirler. Mu‘tezilîlerin “şey”in ontolojik önceliğini kabul etmelerinin iki temel nedeni bulunmaktadır: Birincisi, erken dönem Arap gramercileri “şey”in bir yüklem karşısında yer alabilecek her şeye atıfta bulunduğu konusunda neredeyse tamamen görüş birliği içindeydiler. Bir başka ifadeyle, “şey”

<sup>10</sup> İnsan, 76/1.

<sup>11</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=H1DIDWaWMKk> 01.11.2015

<sup>12</sup> Eş’arî, Ebu’l-Hasan, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, Neşr. Helmut Ritter, Beyrût t.y., 518.

<sup>13</sup> İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Mucerredü Makâlâtü’l-Eş’arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût 1987, 252.

<sup>14</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, thk. Adnan Muhammed, Kahire 1969, I/253.

<sup>15</sup> Nahl, 16/40.

daha geniş herhangi bir kategori veya cins altında değerlendirilemeyecek en küllî öznedir. İkinci sebep ise yaygın bir şekilde atıfta bulunulan Kur'an âyetinde Allah'ın yaratma fiilinin O'nun bir şeye "Ol!" demesine bağlanmasıdır ki, Allah "Ol!" der demez o şey var olmaktadır. Mu'tezile'ye göre bu, bir şeyin ya yok ya da var olabileceğine dair açık bir işarettir: Bir şey Allah'ın ona "Ol!" demesinden önce yoktur ve "Ol!" demesinin ardından vardır. Mu'tezililer yok olan şeyin neye benzediği konusunda pek emin değildiler ve ontolojilerine yönelik saldırılar da daha çok "yok olanın şeyliği" (şey'iyyetü'l-ma'dûm) problemini çözememiş görünmeleri etrafında dönüp durmuştur. Bir Mu'tezilî bir şeyin yok olduğunu ileri sürerken tam olarak ne demek istemektedir? Yok, olan bir şey aslında nerededir? Tanrı'nın zihninde mi? Şayet Tanrı'nın zihninin dışındaysa, o zaman nerededir? Bir yerlerde, içlerinden bir tekil şeyin Tanrı'nın "Ol!" demesiyle varlık sahnesine çekileceği, tek ve ayırt edilmemiş yok olan bir Şey var mıdır? Veya her biri Tanrı'nın kendisine "Ol!" diyeceği an için hazır bekleyen çok sayıda yok olan şey mi vardır? Mu'tezililer en azından zihnî nesnelere var oluşu sorusuna açık bir cevap vermektedirler. "Atlık" gibi küllî kavramlar ve tek boynuzlu at gibi kurgusal varlıklar birer şeydirler, ancak küllî kavramlar ve kurgusal varlıklar sadece zihinde bulunup zihin dışındaki dünyada var olmadıklarından, işin aslına bakılırsa, yok hükmündedirler. Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerine mensup kelâmcılar, bunun tam karşısı bir görüşü benimzediler. Onlar şeyin ve var olanın tam anlamıyla özdeş olduğunu; sadece şeylerin alanının var olanların alanıyla aynı genişlikte olduğunu ileri sürerek değil (buna göre her şey aynı zamanda bir var olan olacak ve her var olan da aynı zamanda bir şey olacak), "şey"in anlamının "var olan"ın anlamıyla bir ve aynı olduğunu da ileri sürerek kabul etmişlerdir. Sünnî kelâmcılar, şey ve var olan arasındaki bu birebir özdeşliğin, kendilerine, Allah'ın âlemi mutlak yokluktan var etmesini daha açık ve güçlü bir şekilde tartışma imkânı tanıdığını düşünmüştür. Bu durum, Allah'ın var olan şeyleri var olmayan şeylerden (veya bir tek var olmayan Şeyden) yarattığı yönündeki Mu'tezilî öğretinin, var olma öncesinde şeylerin (veya Şeyin) âlemin yaratılmasından önce bir anlamda Allah ile birlikte olduğunu ima etmesinden kaynaklanıyordu. Böyle bir şey Allah'ın, ezellilik sıfatına tek başına, yani bir ortağı olmaksızın sahip olduğuna dair Mu'tezilîlerin temel ilkelerine zarar verecektir. Sünnîler

içinse yokluk hiçbir şey anlamına gelmekteydi ve Mu'tezililerin var olmayan şeylerinden farklı olarak herhangi bir ontojik değere sahip değildi.<sup>16</sup>

İbn Teymiye (v.728/1328) de "yok olan bir şey, yok olduğu sırada bir "şey" midir, değil midir?" sorusunu incelemeye değer bulur. Zira Mu'tezile ve Şi'a'ya mensup olan bazı kelâmcılar, onun zihin dışında "şey" olduğu kanaatindedirler. Onlara göre bu "şey" zihin dışında hem zattır, hem de objedir. Onların iddiasına göre mahiyetler yapılmış ve yaratılmış değildirler. Onların varlıkları gerçekliklerine eklenmiş fazlalıklardır. İbn Teymiye bazı felsefecilerin ve vahdet-i vücudcuların bu yönde görüş belirttiklerinden söz eder. O, ispatçı kelâmcıların ve Ehl-i Sünnete mensup âlimlerin savundukları görüşü şöyle nakleder: Yok olan bir şey var olmadan önce zat ve obje olarak kesinlikle bir "şey" değildir. Ayrıca zihin dışında da biri gerçek, diğeri de gerçekliğe eklenmiş fazlalık olmak üzere iki şey olmaz. Çünkü Yüce Allah mahiyetler de denilen zatlara var etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın dışındaki her şey O'nun tarafından yaratılmış, O'nun tarafından yapılmış, O'nun tarafından var edilmiş ve O'nun tarafından ilk kez varlık âlemine çıkarılmıştır. Şu kadarı var ki, bunlar içinde, yok olan bir şey kesinlikle "şey" değildir. Sadece bilgi kapsamında varlığı dikkate alınarak göreceli olarak "şey" diye isimlendirilir ki bu da mecazî bir isimlendirilmedir. Bazılarına göre madumun epistemolojik sabitliği ve varlığı kuşkusuzdur. Dolayısıyla bu sabit oluş ve varoluş itibarıyla bir "şey"dir ve bir zattır. Bunu savunanlar, yok olan bir şeyin "şey" olduğunu söyleyenlerin ayırdığı gibi, varoluş ile sabit oluşu birbirinden ayırmazlar. Yine yok olanın bir şey olmaması ile mümkün ve mümteni olanı da birbirinden ayırmazlar. Çünkü mümteni olanın bir "şey" olmadığı hususunda görüş birliği vardır. Tartışma sadece mümkün nitelikli şeyle ilgilidir. Madumun bir "şey" olduğunu savunanların temel dayanağı, bilgi kapsamında sabit olmasıdır. Bu itibarla "kendisine yönelinmesi, yaratılması, ondan haber verilmesi, emre ve nehye muhatab olması sahihtir" demişlerdir. İbn Teymiye, Ehl-i Sünnetin ve ehl-i nazarın çoğunluğunun madumu zata itibarıyla şey olarak kabul etmediklerini ve onun sübutunun, varlığının ve meydana gelişinin aynı şey olduğunu kaydeder.<sup>17</sup> Nitekim bu husus Kur'an'da şöyle geçer: "Daha önce, sen hiçbir şey değilken seni

<sup>16</sup> Adamson, Peter, Taylor, Richard C. *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, 118-119.

<sup>17</sup> İbn Teymiye, *Hakikatı Mezhebi'l-İtihâdiyyîn*, Mısır 1349, 14.

*de yaratmıştım, buyurdu.*<sup>18</sup> “*Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece “ol” dememizdir. Hemen oluverir.*”<sup>19</sup>

İbn Teymiye'ye göre naslardan anlaşıldığı kadarıyla mahlûkât yaratılmadan önce biliniyordu, ondan haber veriliyordu ve yazılmıştı. Dolayısıyla ilmî, kelâmî ve kitabî varlığı itibariyle de “şey” di. Ancak hakikati olan objektif varlığı zihin dışında sabit değildi. Bilakis bu anlamda salt “yok” ve sırf olumsuzluktu. Hitab, iradenin yöneldiği, kudret, yaratma ve olmanın taalluk ettiği şeylere yöneliktir. Yüce Allah'ın buyurduğu gibi: “*Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece “ol” dememizdir. Hemen oluverir.*”<sup>20</sup> Çünkü kendisine “ol” denilen bir şey, irade edilen bir şeydir. Bir şey de yaratılmadan önce irade edildiğinde, bilgi kapsamında ve takdir alanında sabit ve temyiz edilmiş demektir. Eğer böyle olmasaydı, irade edilen yaratılmış ile böyle olmayanlar birbirinden ayrı edilmezlerdi. Yok, olanın var olmadığından kimse kuşku duymaz. Ayrıca bu özünde de sabit değildir. Ama bilgi, irade ve takdir kapsamında bilinen ve irade edilenin zihin dışında var olması imkânsız değildir. Aksine bütün varlıklar ancak bilgi ve irade kapsamında var olduktan sonra zihin dışında var olurlar. İbn Teymiye, bu durumu anlaşılır kılmak için şöyle der: Bilinen, zikredilen ve yazılan bir şeye, tıpkı iradenin yöneltilmesi gibi tekvinî hitabın yöneltilmesi muhal değildir. Bilakis bu, mümkün olan bir şeydir. Hatta böyle bir olguyu insan kendi içinde de gözlemleyebilir. Söz gelimi içinde bir şeyi planlar, onu yapmayı irade eder ve kendi içinde planladığı bu irade edilen ve istenen şeye iradesini yöneltir. Dolayısıyla istenen ve irade edilen şeyin meydana gelmesi onun kudreti oranında gerçekleşmiş olur. Eğer bu irade ettiği şeyi gerçekleştirmeye gücü yetiyorsa kesin iradesi ve talebi anında meydana gelir. Eğer acizse, o da gerçekleşmez. İnsan bazen falan şey olsun, der. Bu istediği şey de ona yönelik gücü oranında gerçekleşme imkânını bulur. Allah her şeye kadirdir. O'nun dilediği olur, dilemediği de olmaz. Bir şey yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı “ol” demekten ibarettir. Hemen oluverir.<sup>21</sup>

İnsana hiçbir hürriyet tanımamak tecrübeye aykırıdır. Ancak bu hürriyet *mutlak* bir hürriyet olmayıp, belli bir çerçevede faal olan, bir

<sup>18</sup> Meryem, 19/9.

<sup>19</sup> Nahl, 16/40.

<sup>20</sup> Nahl, 16/40.

<sup>21</sup> İbn Teymiye, *Külliyât*, y.y. t.y., I/194-195.

bakıma *izafî* bir hürriyettir. Her ne kadar ezeli bilgi ile insan hürriyetini bir arada düşünmek insan zihnini zorluyor olsa da günlük hayatta, yani pratikte insan hür olduğunu hissetmekte, kendi irade ve isteğine göre tercihte bulunabilmektedir.<sup>22</sup> Gerçekte insan hürriyeti bile kozmik itaatin bir sonucudur. Zira kendimizi biz yaratmadık. Nitekim herkes kendisi hakkında var olmayabilirdim, diye de düşünebilir. Bu bizim hayvanlarla bir olan yanımızdır. Fakat buna ilaveten kendi kendimize karar verme yeteneğimiz var. Hürriyetimizle varız ve otomatik olarak herhangi bir tabiat kanununun emrinde değiliz. Biz, bize hürriyetimizle birlikte hediye edildik. Bu nedenle kendimize teşekkür borçlu olmadığımızı da biliyoruz. Tabiat kanunlarının kaçınılması mümkün olmayan bir baskısıyla değil, hürriyetimizle birlikte yaratıldığımızı biliyoruz. İnsan ne kadar hürse, Tanrı da onun için o kadar kesindir. Zira hür olduğum yerde, kendi kendime var olmadığımın eminim. İnsanlar hiçbir zaman kendi kendilerine yeter değildir. İnsan olma, hürriyet ve Tanrı'ya yönelme demektir.<sup>23</sup>

Bayındır, Musa-Hızır kıssasında “gulâm” ile ilgili kısmın kendisinin “imtihan konusu hususlarda Allah'ın geleceği bilmediği” tezini desteklediğini savunmaktadır. Bayındır, “*Oğlana gelince: Onun anası-babası mü'min insanlardı. Bunun, onlara azdırıp inkâra sürüklemesinden korktuk.*”<sup>24</sup> âyetindeki “korktuk” ifadesini Yüce Allah'ın delikanlılığının gelecekte yapacağı şeyi bilmemesi nedeniyle kullandığını iddia ediyor.<sup>25</sup> İlhami Güler de Musa-Hızır kıssasındaki “gulâm”ın öldürülmesinin gerekçesiyle ilgili kısmın mefhumunun hiçbir zaman anlaşılamayacağı ve günümüz insanı için kabul edilemezliğine işaretle değiştirilmesi gerektiğini teklif etmektedir. Değiştirilmekten kastının ne olduğu ise konuşmalarından açık bir şekilde anlaşılmamaktadır.<sup>26</sup> Bayındır ve Güler “gulâm” kavramını âyette ifade edilmediği halde “masum çocuk” olarak anlamaktadırlar. Bayındır, Allah fiillerinde lâyüsel/sorumlu tutulmayan olup dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğini söylerken “korktuk” ifadesini Allah'ın “çocuğun” tercihini bilmediğine ham-

<sup>22</sup> Özcan, Hanifi, “Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti”, *D.E.İ.F.D.* sayı: 5, İzmir 1989, 282.

<sup>23</sup> Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1981, 76-77.

<sup>24</sup> Kehf, 18/80.

<sup>25</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=TDKj5RLe7\\_E](https://www.youtube.com/watch?v=TDKj5RLe7_E) 01.11.2015

<sup>26</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=dhOIJqRkWDo> 01.11.2015

letmektedir. Güler ise “çocuğun” gelecekte yapması muhtemel ve bilinmeyen bir fiilinden dolayı öldürüldüğünü bunun ise insanın sağduyusu ile bağdaşmadığını iddia etmektedir. Âyetteki “gulâm” kavramının “çocuk” diye çevrilmesi katî olmayıp aksine delikanlı diye ifade edilmesi daha doğru olur. Diğer yandan âyette delikanlının kâfir ve günahkâr olduğu açık bir şekilde hissettirilmektedir.

Bu hâdisede en önemli anahtar kavramlardan biri “gulâm” ifadesidir. Bu ifadeden mükellefiyet yaşına ulaşmamış bir çocuk mu yoksa bir yetişkinin mi kastedildiği tercihini yapmak problemin mahiyetini değiştirmektedir. Şayet çocuk yetişkin değilse bizzat kendisinin yaptığı aktüel bir suçtan bahsedilemeyecektir. Henüz işlenmemiş, imkân halindeki suç nedeniyle cezalandırmayı adalet ile bağdaştırmak iki açıdan güç görünüyor; 1-İmkân halindeki tüm kötülöklere neden müdahale edilmiyor? 2-Bu tür bir müdahale münferit bile olsa insanın ahlâkî otomluğuna zarar vermez mi? *Gulâm* ifadesi delikanlı olarak tercüme edilir, buradan da akıllı ve mükellefiyet çağına erişmiş birisi olduğu kabul edilirse problem büyük ölçüde giderilmiş olur. Zira bu işlenmiş bir suçta binaen bir cezalandırma olduğu tezini güçlendirir. Tefsirlerde genel olarak *gulâmın* kâfir olduğu ifade edilir.<sup>27</sup> Alûsî (v.1270/1854) *gulâmın* kâfir olduğunu zikretmeye hâcet bırakmayan bir hissettirme olduğunu kaydeder.<sup>28</sup> Kâfir hükmünü alanın mükellef olması gerekiyor, yoksa mükellef olmayan bu hükmü almaz. Kurtubî “*gulâm*” kelimesinin buluşa eren kimse için kullanıldığını belirtir.<sup>29</sup> *Gulâmın* bülûğâ ermiş bir delikanlı olduğunu kabul ettiğimizde bu cezayı hakkettirecek bir eylemi var mıdır bakılır. Burada Musa'nın bilmediği, ama Hızır'ın Allah'ın bildirmesi yoluyla iç yüzüne vâkıf olduğu hâdisede izah edildiğinde, itirazını geri alması problemin çözümlüne yardım eder. Bir hâdisede işin yalnızca görünen tarafına bakan onun kötü olduğuna hükmedebilir. Hızır'ın yaptıklarını Musa (a.s.)'nin kötü gör-

<sup>27</sup> en-Nühâs, Ebû Cafer Ahmed. b. Muhammed en-Nahvî, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. M. Ali es-Sabûnî, Mekke 1409, IV/277; Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *ed-Düreru'l-Mensûr*, Beyrût 1993, V/428; Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1391, I/215; Vâhidî, Ebu'l-Hasen, Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dimeşk 1415, II/670; Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ, *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut 1987, III/171;

<sup>28</sup> Alûsî, *Ruhu'l-Me'ani*, Beyrût t.y., XVI/10.

<sup>29</sup> Kurtubî Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire 1372, XI/22.



mesi gibi, hâlbuki Kur'ân'da açıklandığına göre Hızır'ın yaptığı işler kötü değildi. el-Cevzî (v.597/1218)'ye göre söz konusu delikanlı semtlerine uğrayan herkesi öldürüyor, yahut malını gasp ediyordu.<sup>30</sup> Bu ifadelerden delikanlının şehir eşkıyalığı yapan, terör estiren bir cânî ve gaspçı olduğu anlaşılıyor. Bu duruma göre delikanlının fiili, bu cezayı hak ettiren aktüel bir suç olduğu halde Musa (a.s.) tarafından bilinmiyor, ama Allah'ın muttali kılması nedeniyle Hızır (a.s.) tarafından biliniyordu sonucu çıkar. Nasr'a göre birçok kaynaklarda etraflıca ele alınan Musa ve Hızır kıssası Kur'ân'da bir iç anlam bulunduğunu gösterir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde İlyas'ın yerini tutan Hızır İslâm'da bâtinî anlayışı, Musa da zâhirî yasayı sembolize eder. Olaylara yalnız dıştan bakan Hz. Musa hâdiseyi yanlış değerlendirdi, fakat işin iç yüzü kendisine açıklanınca doğrulukları apaçık ortaya çıktı.<sup>31</sup> Kur'an'da bu kıssa ile verilmek istenen mesaj insan bilgisinin kuşatıcı olmayıp kısıtlı ve perspektifli olduğunu demonstrasyon yöntemiyle ortaya koymaktır.

Diğer görüş ise delikanlı henüz böyle bir suç işlememiş, suç işlemesi imkân halinde bulunuyordu. Her şeyi bilen Allah Hızır'a bildirmiş, o da gerekeni yapmıştı. Hızır'ın yaptığıın haklılığı ebeveynini azgınlık ve nankörlüğe sokmaya çalışmasını ve zorlamasını önlemek olarak gerekçelendirilir.<sup>32</sup> Şayet bunu yapmasa ebeveynini dinlerinde fitneye düşürecekti.<sup>33</sup> Bu gerekçelendirme aktüelle hiçbir bağlantı kurma imkânı vermeyecek şekilde şöyle de anlatılır: "Hızır'ın öldürdüğü çocuk kâfir olacak yaratılıştaki idi. Yaşasaydı mutlaka anne babasını azgınlık ve kâfirliğe sürükleyecekti.<sup>34</sup>" Begavî (v.516/1122)'ye göre çocuk yaşasaydı, ebeveynini öldürecekti. Bu nedenle kişi Allah'ın takdirine rıza göstermelidir. Zira insanın kaderinde kötü görünen şeyde kendisi için hayır bulunur.<sup>35</sup> Bu son görüşe göre aktüel olanla bir bağ kurmak olası değildir. Bu anlam tercihleri yapılırken anahtar kelime olarak "haşînâ" kelimesine müracaat ediliyor. Dilci el-Ferrâ "haşînâ=korktuk"nın bilgi

<sup>30</sup> el-Cevzî, Abdurrahman Ali b. Muhammed, *Zadu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1404, V/179.

<sup>31</sup> Nasr, S. Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1996, 74.

<sup>32</sup> el-Begavî, a.g.e. III/171.

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ebî bekir, *Şifâü'l-Alîl*, thk. Muhammed Bedruddîn el-Halebî, Beyrut, 1398 I/296.

<sup>34</sup> Müslim, Kader, 29.

<sup>35</sup> Begavî, a.g.e. III/177.

anlamına geldiği kanaatindedir. Nitekim “bildik” anlamında “zannetik” ifadesinin üslûbu da böyledir.<sup>36</sup> Taberî’ye göre Araplar “*haşyet*” ve “*havf*” kelimelerini zan anlamına götürürler. Bunu da hakkında duyumsal, gözlemsel bilgiye sahip olma dışında bir bilgi vasıtasıyla idrak olunan bilgi anlamına yüklerler.<sup>37</sup> Bu tarifi dikkate aldığımızda Hızır’ın delikanlının içinde bulunduğu zorbalıklarının ebeveynine kadar uzanan bir tehdit oluşturduğu konusunda bilgilendirildiği anlaşılmaktadır. Hızır’ın kullandığı “*haşînâ*” ifadesi kendi algı, tecrübe ve gözlemine dayanmadığı halde edindiği bilgi nedeniyle seçilmiş bir tabirdir. Yoksa bu bilgi Allah Teâlâ açısından ihtimali değildir.

Konu (*gulâmın durumu*) Allah’ın bilgisi, kudreti ve iradesi ile ilgisi bulunuyor. Aristoteles’in Tanrısı İlk Muharrik olmasına rağmen, âlemi bilen ve kuşatan (Muhît ve Âlim) olan bir varlık değildi. Kindî gibi bazı filozoflar, bu ilk Muharrik kavramını benimsemekle beraber, Müslüman olarak Tanrı’nın “her şeyi bildiği” konusunda asla şüphe etmediler. Filozofların bir kısmı Aristoteles’in Tanrı’sını da bilen bir varlık olarak yorumlamaktaydı.<sup>38</sup> Mu‘tezile Allah’ın ilminin hâdis olduğu görüşüyle Allah’ın bilgisinin kuşatıcılığına gölge düşürmekteydi. Nitekim Mu‘tezile’den Hişâm el-Fuvâtî (v.218/833), şayet Allah kâfirlerin kâfir olacağını ezeli olarak biliyorsa, peygamber göndermesinin anlamı nedir diye sorar?<sup>39</sup>

Allah’ın her şeyi olduğu gibi bilmesinin anlamı, imkânı imkân, aktüeli aktüel olarak bilmesi demektir. O’nun varlığı tarihin seyrine değil, tarihin seyri O’nun varlığına bağlıdır. Allah’ın zâtında gerçekleşmeyi bekleyen hiçbir potansiyel (kuvve) bulunmaz. Başka bir ifadeyle ilâhî kemalin hiçbir unsuru yaratıklardan gelmez. Başka tür düşünülecek olursa bu takdirde ilâhî kemalin elde edilmesinde başka bir varlığın “sebebe” olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Hiçbir şey, O’nun şu ya da bu özelliğe sahip olması için bir “sebebe” teşkil edemez. Kısaca Allah, yetkinliğinde herhangi bir değişme ve gelişme olmayan bir varlıktır.<sup>40</sup> Her şey ezelde biliniyorsa o zaman insanın hürriyeti ve sorumluluğu

<sup>36</sup> en-Nühâs, a.g.e. IV/278.

<sup>37</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Beyrût 1405, XVI/3.

<sup>38</sup> Aydın, Mehmet, *Âlemden Allah’a*, İstanbul 2000, 81.

<sup>39</sup> Hayyât, Ebu’l-Huseyn, *Kitâbu’l-İntisâr ve’r-Reddî alâ İbni’r-Râvendî el-Mülhid*, thk. Nîberc, Beyrut 1987, 117.

<sup>40</sup> Aydın, Mehmet, *Âlemden Allah’a*, İstanbul 2000, 78.

nasıl izah edilecek? Burada Allah'ın bilgisinin insan bilgisinden farklı olduğunu kabul etmekten başka çare yoktur. İnsan bir hâdiseyi zaman ve mekânda bilir. Hâdiseler arasında sebep sonucun önce sonra olma şeklinde kronolojik bir sıralanışı söz konusudur. Allah'ın bilgisi zaman ve mekâna sokulduğunda insan bilgisinden farkı kalmayacaktır. Burada ikinci güçlük Allah'ın bilgisinin bilineni determine etmesi ya da bilmekle birlikte onlara belli bir oranda spontanlık vermesinden bahsedilebilir. İnsan hürriyetinden bahsetmek için Allah'ın bilgisinin insan eylemini seçeneksiz bırakan bir zarurette olmaması gerekir. Allah'ın bilgisi böyle bir zarurete yol açmaz. Allah'ın ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarını en geniş anlamda kabul etmek en ihtiyatlıdır. İnsan erişilmez, mükemmel varlığın niteliklerini tam olarak kavrayamama neticesinde onu sınırlandırarak daha çok tanımayı ummamalıdır. Zira insan aklı böyle bir sınırlamaya gitmekle oldukça büyük risk taşır. Nihayetinde kendisi gibi olmayan, duyumsanamayan, akıl ile nasıllığı belli düzeyde kavranabilen bir varlık hakkında konuşulmaktadır. O'nun sıfatlarını sınırlamadan en genel anlamıyla bırakmak en güvenli yoldur.<sup>41</sup>

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Necde el-Harûrî Rasulullah çocukları öldürmeyi yasakladığı halde onları nasıl öldürdüğünü yazmış ve yaptığı işi "çocukların halini Musa'nın âliminin bildiği gibi bilseydin sen de öldürürdün" diyerek gerekçelendirmiştir.<sup>42</sup> Bu hâdiseden böyle bir gerekçe temin edilmesi mümkün gözüküyor. Burada söz konusu edilenin çocuk yaşta olduğu ve suç işlemediği kesin değildir. Diğer taraftan çocuk olduğunu ve henüz suçunun aktüelleşmediğini kabul edenler de bunu insanın değil Allah'ın ilmine bağlayarak imkân halinde olanın bildirilmesi ile çözüme kavuşturmaya çalışırlar. Necde'nin vardığı sonuç Haricîlerin kıt muhakeme ve akıl yürütmesine yorulabilir. Böyle bir gerekçelendirme akıl kârı olamaz.

Tanrı'nın zaman ile ilişkisinin, Tanrı'nın evrene müdahalesi ile ilgili felsefî problemlerde göz önünde bulundurulması önemlidir. Aslında zamanın izafî olduğunun anlaşılması bu konuyla ilgili birçok felsefî problemin çözümüne önemli katkılarda bulunabilir. Örneğin Leibniz'in, Tanrı'nın 'baştan müdahale' ile evrendeki her şeye müdahalelerini gerçekleştirdiğine dair yaklaşımını ve Malebranche'ın Tanrı'nın

<sup>41</sup> Aydın, Eş'arî, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Ankara 2012, 49.

<sup>42</sup> Kâdî Beyzâvî, *Envâr-ı Tenzîl ve Esrâr-ı Te'vîl*, thk. A. Kadir Arafât, Beyrût 1996, III/516.

her an her şeye müdahale ettiğine dair yaklaşımını (vesilecilik) ele aldım. Bu iki yaklaşımı birbirine karşıt yaklaşımlar olarak konumlandıranlar olmuştur, hatta Leibnizci yaklaşımı deizm olarak niteleyenler de vardır. Modern kozmoloji ile Leibnizci yaklaşımı bir arada ele alırsak, Tanrı'nın 15 milyar yıl önce yaptığı bir müdahale ile evrenin her anına ve her yerine müdahalelerde bulunduğunu söylemiş oluruz. Sonuçta bu yaklaşım ile Malebrancheçi yaklaşım arasındaki temel fark 15 milyar yıllık zaman mesafesindedir. Fakat izafiyet teorisine zamanın izafi olduğu ve Tanrı'nın bu evrenin zamanına bağımlı olamayacağı anlaşıldıktan sonra, söz konusu 15 milyar yılın ciddi bir önemi kalmamıştır. Bizim için 15 milyar yıl süren zaman süresinin Tanrı için bir an gibi olduğunu düşünebiliriz. Nitekim Dünya'dan ışık hızına yakın süratle hareket eden bir uzay gemisine binen herhangi bir kişinin, Dünya takvimine göre birkaç yüzyıl sonra geri döndüğünde sadece birkaç yıl yaşlanmış olmasının; izafiyet teorisine göre gayet normal bir fiziksel olgu olduğunu hatırlayalım. İnsanlar için bile izafi zamanlı evrende böylesi olgular fizik yasalarına göre mümkün olunca; 'zamanın ve fizik yasalarının yaratıcısı' olan bir Tanrı anlayışına sahip kişiler, milyarlarca yıllık zaman süreçlerini rahatlıkla Tanrı için bir an hükmünde kabul edebilirler. Böylesi bir anlayışın sonucunda Leibnizci yaklaşım ile Malebrancheçi yaklaşım arasında önemli bir fark kalmaz. Teizm için aslolan 'müdahalelerde bulunan bir Tanrı' anlayışının savunulmasıdır. İzafiyet teorisine 'baştan' ve 'her an' arasındaki zaman farkını önemsizleştirmiştir, bu yüzden Leibnizci yaklaşımı; evrendeki oluşumlardan habersiz, evrenle irtibatı zayıf veya ilişkisi hiç olmayan bir Tanrı anlayışını ifade eden 'deizm' ile karıştırmanın hatalı olduğu iyice anlaşılmıştır. Tektarıncı dinler için önemli olan Tanrı'nın tüm isteklerden ve oluşumlardan haberdar olması ve bunlara dilediği gibi cevaplar verip müdahalelerde bulunabilmesidir.<sup>43</sup>

İnsanlar için zaman geçmiş, hal ve gelecek şeklinde algılanırken, Allah (c.c.) açısından hepsi tek bir an gibidir. Teolojik açıdan bu taksim anlamsızdır. Kur'an Hz. Âdem'den ve önceki peygamberlerden, indiği dönemden, kıyamet ve âhiretin hallerinden bahsederken geçmiş, hal ve gelecek birleşmektedir. Zira Yüce Allah açısından aralarında fark bulunmuyor. Kıyamet ve âhiretin hallerinden bahsedilirken bizim açımızdan gelecek olan şeyler, geçmiş ve halden farksız ifade edilmektedir. Bayındır, Allah hakkında Kur'an'da tüm zaman kipleri bulunduğu ile istidlalde bulunurken yine metodik hataya düşmektedir. Kur'an hitap

<sup>43</sup> Taslaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul 2011, 57-58.

ettiği insanı açısından zaman farkını dikkate almakta olup, söz konusu zaman kipleri teolojik açıdan değil antropolojik açıdan anlamlıdır.

Bayındır'ın "Allah'ın imtihan konusu olan hususlarda insanın ter-cihini bilmediği" iddiasını Bayraktar Bayraklı, Gazâlî'nin (v.505/1111) Meşşâî filozoflara atfettiği "Allah küllileri bilir cüziyâtı bilmez" görü-şüne benzetmektedir.<sup>44</sup> İbn Rüşd (v.595/1198) Gazâlî'nin bu görüşü fi-lozoflara nispetinin hatalı olduğunu kaydeder. Gazâlî'nin iddiasının tam tersine Meşşâî filozofların şöyle dediğini aktarır: "Yüce Allah cü-ziyâtı bilir fakat O'nun cüziyâtı bilmesi bizim cüziyâtı bilmemiz cinsin-den değildir. Bunun sebebi de şudur: Bizim cüziyât hakkındaki bilgi-miz, eşyanın ma'lûlü ve neticesidir. Onun için de bilgimiz, bilinen şeyin hudûsü ile hâdistir, onun değişmesi ile de değişir. Hakk Subhanehu ve Teâlâ Hazretlerinin varlık hakkındaki bilgisi, bunun tam tersidir. Zira Allah'ın ilmi, mevcut denilen malûmun illeti ve sebebidir. Bu duruma göre iki ilimden birini diğerine benzetenler, yekdiğerine zıt olan şeyle-rin zatlarını ve özelliklerini bir saymış olurlar. Bu ise bilgisizlikteki de-recelerin son merhalesidir."<sup>45</sup>

Gazâlî'nin *Kânûnu't-Te'vil*'inde<sup>46</sup> dayandığı ve İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl*'inde,<sup>47</sup> Râzî'nin (v.606/1210), *Esâsu't-Takdîs*'inde<sup>48</sup> takip ettiği genel kural, hakikatinde vahyin naslarına ve olgusal delâletlerine na-zarı neticesinde âlimin aklında oluşan birtakım ilkeler, yakînî küllî ku-rallar vasıtasıyla naslar üzerinde nazar etmeye bir çağrıdır.<sup>49</sup> Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* adlı kitabını nasları te'vil etmeyi ve mecaza yüklemeyi yasaklayan "Haşeviye"nin tutumunun yanlışlığını ortaya koymak için ve Muhammed b. İshak b. Huzeyme'nin (v.311/923) et-Tevhîd ve İs-bâtu Sıfati'r-Rab adlı kitabında naslardan Allah hakkında cismiyet ifade eden sıfatlar, mekân ve yön belirleme iddialarını reddetmek için yazmıştır. Bu nedenle Râzî, Allah Teâlâ'yı her türlü tecsim ve teşbih

<sup>44</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=BcLHg\\_Al2kY](https://www.youtube.com/watch?v=BcLHg_Al2kY) 01.11.2015

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-makâl*, hazırlayan: Süleyman Ulu-dağ, İstanbul 2013, 93.

<sup>46</sup> Gazâlî, Muhammed b. Hamid, *Kânûnu't-Te'vil*, Kahire 1940, 4.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Çeviri: H. Bekir Karlığa, İstanbul 1991, 19-20.

<sup>48</sup> Râzî, Fahreddin, *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrût 1993, 125-126.

<sup>49</sup> Lüey Sâfi, "el-Vahy ve'l-Akl Bahsun fi İşkâliyyeti Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl", *İslamiyyât el-Marife*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia) 1998, 69-70.

şüphesinden tenzih etmeye özen göstermektedir. Dikkatle etüt edildiği zaman Allah Teâlâ'yı her türlü tecsim, zaman-mekân algılamasından tenzih eden Râzî'nin konumunun üzerinde kurulduğu temel yaklaşımda tecsim ifade eden lafızların hakikat anlamına yüklenmesine bir karşı koyuş vardır. Bu temel yaklaşımın Kur'an-ı Kerim naslarından elde edilmiş bazı temel kurallar ve küllî prensiplerle belirlenmiş, eşyanın tabiatından ve zaman-mekânın özelliklerinden çıkarılan kural ve prensiplerle de desteklenmiştir.<sup>50</sup> Kur'an ayetleri Kuran'ın tümelleri ışığında anlaşılmalıdır, bu tümellerden birisi de Yüce Allah'ı her türlü teşbihten tenzih etme kuralıdır.

Yaratıklardan hiçbirinin Allah'a teşbihi ve benzemesi mümkün değildir. Bu konudaki âyetler şöyledir: "Bile bile Allah'a eşler koşmayın."<sup>51</sup> "De ki: O Allâh birdir. Allâh Samed'dir. Her şey varlığını ve bekâsını O'na borçludur. Her şey O'na muhtaçtır. O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Her şeyin başvuracağı, yardım dileyeceği tek varlık O'dur. Kendisi doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Hiçbir şey O'nun dengi olmamıştır."<sup>52</sup> "O'na benzer hiçbir şey yoktur."<sup>53</sup> "Hiç O'nun adıyla anılan birini biliyor musun?"<sup>54</sup> Allah'a yerde ya da gökte herhangi bir yer isnadı mümkün değildir, zira onların yaratıcısıdır. Onlar üzerinde kayyûm ve onlardan müstağnidir. Bu husustaki âyetler ise şöyledir: "Allah ki O'ndan başka tanrı yoktur, dâimâ diri ve yaratıklarını koruyup yöneticidir."<sup>55</sup> "O, yaratan, var eden, (varlığa getirdiklerine) biçim veren Allah'tır."<sup>56</sup> "De ki: 'Göklerde ve yerde olanlar kimindir?' 'Allâh'ındır' de."<sup>57</sup> "O'dur ki gökte de Tanrı'dır, yerde de Tanrı'dır."<sup>58</sup> Allah zaman ve mekân ile sınırlanmaktan yücedir. Bu hususu şu âyetler anlatır: "O, ilktir (kendisinden önce hiçbir varlık yoktur,) sondur (kendisinden sonra hiçbir varlık yoktur. Her şey yok olurken O kalacaktır,) zâhirdir

<sup>50</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 73-74.

<sup>51</sup> Bakara, 2/22.

<sup>52</sup> İhlâs, 112/1-4.

<sup>53</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>54</sup> Meryem, 19/65.

<sup>55</sup> Bakara, 2/255.

<sup>56</sup> Haşr, 59/24.

<sup>57</sup> En'âm, 6/12.

<sup>58</sup> Zuhruf, 43/84.

(delilleriyle varlığı gün gibi açıktır,) bătındır (zâtının hakikati gizlidir, akıllar O'nun özünü idrak edemez,) O, her şeyi bilendir.”<sup>59</sup> “O'nun yüzü(zatı)ndan başka her şey helâk olacaktır. Hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz.”<sup>60</sup>

Sonuç olarak “Kur'an-ı Kerim'in tümüyle kendi kendini tefsir ettiği ve re'ye müracaat etmenin dalalet olduğu” iddiası Selefiyyeci bir yaklaşım olup hakikate tekabül etmez. Kur'an'ı yorumlarken insan aklının keşfettiği, pozitif bilimlerin kesin olarak tespit ettiği kanunlar göz ardı edilemez. Zira insan aklına tabiat kanunlarını bulduran da vahyi gönderen de Yüce Allah'tır. Allah'tan başka her şey yaratık yahut yaratıklara ait özelliklerden ibarettir. Einstein'ın izafiyet teorisi zamanın uzaydan bağımsız olmadığını göstermiştir. Eşyanın hakikatini bile eksik algılayan insan aklının Yüce Allah'ın sıfatlarını ve ilmini anlamada yetersiz kalacağı malumdur. Meseleleri sürekli insan aklını aşan teolojik boyutta ele almak yerine antropolojik açıdan da ele almayı ihmal etmemeliyiz. Allah'ın zamandan ve mekândan münezzeh olduğunu söyleyen İslâm âlimleri bu tenzihçi yaklaşımlarıyla modern bilimin en son ulaştığı doğrulara uygun bir Allah tasavvuru ortaya koymuşlardır.

### Kaynakça

- Adamson, Peter, Taylor, Richard C. *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007.
- Alûsi, *Ruhu'l-Me'ani*, Beyrût t.y.
- Aydın, Eş'arî, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal, Ankara 2012.
- Aydın, Mehmet, *Âlemden Allah'a*, İstanbul 2000.
- Aydın, Mehmet, *Âlemden Allah'a*, İstanbul 2000.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ, *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut 1987.
- Cevzî, Abdurrahman Ali b. Muhammed, *Zadu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1404.
- Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ebî bekir, *Şifâü'l-Alîl*, thk. Muhammed Bedruddîn el-Halebî, Beyrut 1398.
- Erdem, Engin, “Swinburne ve İlâhî Zamansallık”, *A.Ü.İ.F.D.* sayı II, Ankara 2005.

---

<sup>59</sup> Hadîd, 57/3.

<sup>60</sup> Kasas, 28/88.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Neşr. Helmut Rîtter, Beyrût t.y.  
Gazâlî, Muhammed b. Hamid, *Kânûnu't-Te'vîl*, Kahire 1940.  
Hayyât, Ebu'l-Huseyn, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddü alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk. Nîberc, Beyrut 1987.  
[https://www.youtube.com/watch?v=BcLHg\\_Al2kY](https://www.youtube.com/watch?v=BcLHg_Al2kY) 01.11.2015  
<https://www.youtube.com/watch?v=dhOIJqRkWDO> 01.11.2015  
<https://www.youtube.com/watch?v=H1DIDWaWMKk> 01.11.2015  
<https://www.youtube.com/watch?v=H1DIDWaWMKk> 01.11.2015  
<https://www.youtube.com/watch?v=SwVuOJvtY9Y> 01.11.2015  
[https://www.youtube.com/watch?v=TDKj5RLe7\\_E](https://www.youtube.com/watch?v=TDKj5RLe7_E) 01.11.2015  
İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût 1987.  
İbn Rüşd, *Faşu'l-Makâl*, Çeviri: H. Bekir Karlığa, İstanbul 1991.  
İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faşu'l-makâl*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 2013.  
İbn Teymiye, Hakîkatu Mezhebi'l-İtihâdiyyîn, Mısır 1349.  
İbn Teymiye, *Külliyât*, y.y. t.y.  
Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1981.  
Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed, Kahire 1969.  
Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. A. Kadir Arafât, Beyrût 1996.  
Kurtubî Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Kahire 1372.  
Lüey Sâfî, "el-Vahy ve'l-Akl Bahsun fi İşkâliyyeti Teârûzi'l-Akli ve'n-Nakl", *İslâmiyyât el-Marife*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia), 1998.  
Nasr, S. Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1996.  
Nühâs, Ebû Cafer Ahmed. b. Muhammed en-Nahvî, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. M. Ali es-Sabûnî, Mekke 1409.  
Özcan, Hanifi, "Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", *D.E.İ.F.D.* sayı: 5, İzmir 1989.  
Râzî, Fahreddin, *Esâsü't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrût 1993.  
Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *ed-Düreru'l-Mensûr*, Beyrût, 1993, V/428; Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1391.  
Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Beyrût 1405.  
Taslaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul 2011.



ALLAH'IN ZAMAN DIŞI BİLGİSİ VE İNSANIN İMTİHANI

Vâhidî, Ebu'l-Hasen, Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fi Tefsîri'l- Kitâbi'l-Azîz*, Dimeşk  
1415.

## Bir Din Eğitimi Uygulaması Olarak Kuzey Amerika Yerlilerinde Oruç: Mi'kmaq Kabilesi Örneği

Aybıçe TOSUN\*

*Bir Din Eğitimi Uygulaması Olarak Kuzey Amerika Yerlilerinde Oruç: Mi'kmaq Kabilesi Örneği*

**Özet** ▶ Oruç ibadeti, çeşitli şekillerde ve farklı amaçlarla dünya üzerindeki din mensupları tarafından sürdürülen ibadet türlerinden bir tanesidir. Orucun toplum bilincinin pekiştirilmesinden kişisel gelişimi desteklemeye kadar geniş kapsamlı eğitimsel yönleri bulunmaktadır. Bu araştırma, Kanada'nın New Brunswick Eyaleti'nin Fredericton şehrinde yaşayan Amerika Yerli kabilesi Mi'kmaq'ların, Amerika Yerli İncasına (First Nation Spirituality) göre sürdürdükleri oruç ibadetini ve bu ibadetin dini eğitim açısından önemini konu almaktadır. Araştırma kapsamında New Brunswick Üniversitesi Mi'qmaq-Wolostoqey enstitüsünde literatür taraması, gözlem ve mülakatlar yapılmıştır. Elde edilen verilerin analizi sonucunda Amerika Yerlilerinin oruç ibadetini; Amerika Yerli inancının temel öğretisi olan doğa ile insanın bütünlüğünün önemini inanırlara aktarmak için bir yöntem olarak değerlendirdikleri görülmüştür. Ayrıca araştırma sonucunda oruç ibadetinin bireyin olgunluğa erişmesi için bir adım olarak görüldüğü, oruç ibadeti sırasında deneyimlenen görümlerin bireyin bedeni ve ruhu arasındaki engeli kaldırarak doğanın ruhani yapısıyla iletişim kurabileceği boyutun başlangıcı olarak algılandığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Oruç, Amerika Yerlileri, Din Eğitimi

*Fasting As A Religious Education Practise In First Nation Spirituality: Mi'kmaq First Nations*

**Abstract** ▶ Fasting is a religious experience, which is performed by many religious people around the world. There are many reasons to perform fasting like to establish the idea of community, to make sacrifice for religion or creator, to achieve personal development etc. This research aims to investigate fasting practises and the educational effects of fasting on followers in First Nation Spirituality. This research is conducted in Mi'kmaq-Wolostoqey Centre at University of New Brunswick Fredericton New Brunswick Canada. Research data has been collected by literature review, observation and interviews. The findings of research is as follows; in First Nation Spirituality fasting is a tool that

---

\* Araştırma Görevlisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

shows followers the main teaching of First Nation Spirituality which is the harmony of people and the nature. Fasting is a personal experience which an individual can learn about self and this experience give an opportunity to see whole creation in a positive way.

**Key Words:** Fasting, First Nations, Spiritual Education

## 1. Giriş

Oruç tutma, dinlerde bağlılığın ve fedakârlığın bir göstergesi olarak yer alan bir ibadettir. Oruç tutmaktaki amaç dinlere göre farklılık göstermektedir. Örneğin Yahudilikte oruç, nefsi alçaltma amacına ulaşmak için Hz. Davud'un uyguladığı biçimde Allah'a dua etmeye hazırlık için tutulurken; Hristiyanlıkta amaç daha çok Hz. İsa'nın çektiği acıları hissetmek ve anmaktır (Dönmez, 2007). Hinduizm, Budizm ve Caynizm gibi uzak doğu dinlerinde sadece din adamlarına mahsus olan oruç çeşitleri vardır.

İslam'da ise oruç kulluk bilincinin artırılması ve Allah'a olan bağlılığın bir göstergesi olarak her yıl Ramazan ayı boyunca imsak vaktinden iftar vaktine kadar yeme içme ve dünyevi zevklerden uzak durularak yapılan ibadettir. Orucun ahlaki güzelleştirmek, öz disiplin sağlamak, topluluk bilincini pekiştirmek gibi eğitici yönleri bulunmaktadır (DİB, 2008).

Bu araştırmada Amerika Yerlilerinde oruç geleneği ve bu geleneğin bireyin dini eğitimindeki yeri üzerinde durulacaktır. Amerika Yerlileri Amerika'da yaşayan ve İngilizcede; Native Americans, American Indians (ya da kısaca Indians), Indigineous People ve First Nations gibi ifadelerle, Türkçede ise Kızılderili şeklinde isimlendirilen millettir. Amerika Yerlileri günümüzde Amerika kıtasının tamamına yayılmış bir şekilde yaşamaktadırlar. Üzerinde araştırma yapılan Mi'kmaq kabilesi ise Kanada'nın Maritimes Bölgesi ve Amerika'nın Maine Eyaletinde yaşamlarını sürdürmektedirler.

Araştırmanın söz konusu kabile üzerinde yapılmış olmasının sebeplerinden bir tanesi kabile üyelerinin araştırmacı için ulaşılabilir olmasıdır. Bir diğer sebep ise kabile üyelerinin kendi kültür ve geleneklerini devam ettirmeye çalışıyor olmalarıdır. Uzun yıllar süren İngiliz baskılarının ardından günümüzde kendi dillerini konuşmakta, dini ritüellerini devam ettirmektedirler. Mi'kmaqlar şehirlerin içinde ya da dışında kendilerine ayrılmış özel bölgelerde yaşayabildikleri gibi şehir

merkezlerinde diğere Kanadalılarla birlikte de yaşayabilmektedirler (Poliandri, 2011) .

## 2. Amaç

Bu araştırma Amerika Yerlilerinin temel ibadetlerinden bir tanesi olan oruç ritüelini tanımlamayı ve bu ritüelin; inanırların dini eğitimi açısından önemini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

## 3. Yöntem ve Sınırlıklar

Bu araştırma nitel olarak gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma; gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerini kullanarak, sosyal olguları bağlı buldukları çevre içerisinde araştırmayı ve anlamayı ön plana alan bir yaklaşımdır (Yıldırım & Hasan, 2011). Araştırmanın verileri doküman incelemesi, gözlem ve yarı yapılandırılmış görüşme ile toplanmıştır.

### 3.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın katılımcıları amaçlı örnekleme yollarından biri olan ölçüt örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Bu araştırmada araştırmacının belirlediği temel ölçüt, Amerika Yerli geleneğinde yer alan oruç seremonisine katılmak olarak belirlenmiştir. Buna göre araştırmanın katılımcılarını, daha önce seremoniye katılan 3 Amerika Yerlisi ve bir Elder<sup>1</sup> oluşturmuştur. Araştırma için bu örneklem grubunun seçilmiş olmasının sebebi Mi'kmaq kabilesinin araştırmacıya olan fiziksel yakınlığıdır.

---

<sup>1</sup> *Elder* kavramı, Amerika Yerlilerinde ruhani olarak olgunluğa erişmiş, doğa ile uyum içinde yaşama becerisine sahip, ataların ruhlarıyla iletişim kurabilen, dini törenleri yöneten, topluma önderlik eden kadın ya da erkek bilge kişilere verilen isimdir. Amerika Yerlileri kabilelerinin Elder'ına saygı duyar ve doğum, ölüm, felaketler, kutlamalar ve dini bayramlarda Elder'ların rehberliğine başvururlar.

### 3.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formları ile araştırmacının gözlem defteri kullanılmıştır. Ayrıca konu ile ilgili alan yazın doküman incelemesi yoluyla ele alınmıştır. Araştırma betimsel analiz yöntemi ile çözümlenmiştir. Bunun yanında New Brunswick Üniversitesi Mi'kmaq-Wolostokey Enstitüsü'nde yürütülmekte olan 'Mi'kmaq Dünya Görüşü' bir dönem boyunca gözlemlenmiştir. Amerika Yerli seremonilerini incelemek üzere 2014-2015 yılında Fredericton, New Brunswick bölgesinde gerçekleştirilen kabile ayinleri gözlemlenmiştir. Araştırmacı gözlemlerini araştırma günlükleri ile kayıt altına almış ve raporlaştırmıştır.

Mi'kmaq ruhani liderlerinden Imelda Perley ile bir dizi görüşme yapılmıştır. Görüşmeler, 2015 Şubat ve Mart ayında Mi'kmaq-Wolostokey Enstitüsü'nün izni dâhilinde New Brunswick Üniversitesi yerleşkesinde gerçekleştirilmiştir. Bu makalede görüşmeler sonucu elde edilen veriler literatür taramasıyla birleştirilerek yorumlanmıştır. Araştırmanın teorik çerçevesini ise doküman incelemesi sonucu ulaşılan kaynaklar oluşturmaktadır.

Bu araştırma, Kanada New Brunswick Eyaletinde yaşayan Mi'kmaq kabilesinin Elder Imelda Perley'in öğretisi ile sürdürülen oruç seremonisi ile sınırlıdır. Ayrıca bu araştırma zaman olarak 2014-2015 eğitim öğretim yılında New Brunswick Üniversitesi Mi'kmaq-Wolostokey Enstitüsünde verilen 'Mi'kmaq Dünya Görüşü' isimli derste yapılan gözlemler ve bu zaman dilimi içinde yapılan ayinlerle sınırlıdır.

### 4. Amerika Yerlileri İnanç Sistemi

Amerika Yerli inançları diğer kabile inançlarında olduğu gibi bölgeye ve kabileye göre bazı değişiklikler göstermekle beraber temel olarak benzer yapıya sahiptir. Amerika Yerli inancı (Native American Spirituality) kurumsallaşmış bir inanç sistemi ya da kurucuya sahip değildir ve sözlü geleneğe dayanmaktadır (Hartz, 2009). Avrupalılar'ın Amerika'ya yerleşmeye başladığı ilk dönemlerde dini ritüellerini gizli bir biçimde yürüten Amerika Yerlileri, 20. yüzyıldan itibaren inançlarını dış dünya ile paylaşmaya başlamışlardır.

BİR DİN EĞİTİMİ UYGULAMASI OLARAK KUZEY AMERİKA YERLİLERİNDE ORUÇ:  
Mİ'KMAQ KABİLESİ ÖRNEĞİ

Amerika Yerlileri, “Yüce Ruh ya da ‘Yüce Güç’ olarak isimlendirdikleri üst bir yaratıcı formunun varlığına inanmaktadırlar. Fakat bu yaratıcı İbrahimi dinlerdeki ‘Allah’ inancından farklı olarak, doğa ile bütünleşmiş evrensel ve doğal bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Yerlilere göre ‘Yüce Ruh’ evrendeki her şeyin üzerinde gücü olan bir varlıktır. Ağaçlar, hayvanlar, insanlar ve tüm doğal olaylar Yüce Ruh’un gözetimindedir. Bunun yanında yüce ruhun özellikleri ile ilgili ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Yüce Ruh’un gücünün ardından yeryüzüne atfedilen kutsallık ön plana çıkmaktadır. Buna göre yeryüzü evrendeki tüm ruhların anasıdır, yeryüzüne ışık ve sıcaklık veren güneş büyük bir güce sahiptir. Yerlilere göre evrendeki her şey canlıdır ve bir ruha sahiptir. Bu ruhani güçler yeryüzündeki insan yaşamını iyi ya da kötü yönde etkileyebilmektedirler. Yeryüzü insan yaşamının devamlılığını sağlayan ve insanın ölümden sonra geri döneceği temel dayanak noktasıdır. İnsanlar yeryüzündeki tüm varlıklara karşı sorumludur ve tüm yaşam formları birbirleriyle etkileşim halindedir (Hartz, 2009).

Yerli inancı döngüsel yapısıyla da dikkat çekmektedir. Doğayı ve doğa güçlerini kutsal sayan Yerliler tıpkı evrenin bir döngüde işlemesi gibi kendi hayatlarını da bu döngüye göre düzenlemektedirler. Amerika Yerlilerine göre dünyanın ve ayın dönmesi, mevsimlerin birbirini takip etmesi gibi insanların ‘Yüce Güç’ten başlayan yolculukları da dünyadaki döngülerini tamamlayarak yine ‘Yüce Güç’te son bulur (Neihardt, 2014).

Yerlilere göre yaşamın amacı, ‘kutsal yolda yürümek’tir. Bu, evren ve ruhlar âlemiyle uyum ve denge içinde yaşamak anlamına gelmektedir. İnsanlar kendi kutsal yollarını rüyalar ve görümler yoluyla bulmaya çalışmalıdır.

İnançlar, kutsal törenler, değerler ve ahlaki ilkeler sözel gelenek yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu noktada hikaye anlatıcılığı nesiller arası öğrenmenin en önemli eğitim aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Amerika Yerlilerinin ritüellerini temel olarak; davul çalma, dans etme, tütsü ile kutsama, kutsal çubuk tüttürme ve oruç oluşturmaktadır. Yerliler ibadetlerini gün içinde güneşin hareketlerine göre, mevsim dönümlerinde yaptıkları gibi diledikleri ya da ihtiyaç duydukları zamanlarda da yapabilmektedirler (Muckle, 2003).

Toplum içinde şaman ya da otacı olarak adlandırılan Elderlar önemli liderlik ve eğiticilik rolü üstlenmektedirler. Elderların ‘Yüce Güç’ ile özel bir bağlarının olduğuna inanılır. Bu özel bağ Elderların

ruhlar âlemi ve dünya arasındaki iletişimi canlı tutarak iyileştirme, ruhani olarak yenilenme ve topluluğun iyiliği için çalışma gibi özel işler yapmalarına olanak sağlamaktadır. Ayrıca kutsal ayinlerin bir Elder önderliğinde yürütülmesi gerekmektedir (Martin, 1999).

Yeryüzündeki tüm varlıklarla ahenk ve uyum içinde olma düşüncesi tüm canlılara ve doğaya karşı üst düzeyde bir saygıyı da beraberinde getirmektedir. Bu noktada Amerika Yerli inancına sahip olan bir bireyin inancının kendisine gösterdiği yoldan gidebilmesi için benliğini keşfetmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu amaca ulaşmak için kişinin çeşitli ruhani deneyimler yaşayarak hem Amerika Yerli inancı öğretisinin temelinde yatan doğa-insan bütünleşmesini deneyimleyerek öğrenmesi hem de kendi iç dünyasına dönerek ruhlar dünyasıyla birliktelik sağlaması gerekmektedir (Thomas, 2007). Amerika Yerlilerinin ibadetlerinin temelinde de bu amaca ulaşmak yatmaktadır.

Araştırmamız Fredericton bölgesinde yaşayan Mi'kmaq kabilesi ile sınırlı olduğundan söz konusu kabilenin oruç ritüeli ve bu ritüelin bir dini öğrenme olarak birey üzerindeki etkisi tartışılacaktır.

## 5. Amerika Yerli İnancında Oruç

Oruç seremonisinin ayrıntılarına geçmeden önce seremoni sırasında uygulanan ritüelleri açıklamak gerekmektedir. Amerika Yerlilerinin çeşitli zaman ve durumlarda gerçekleştirdikleri ve oruç seremonisinin de bir parçası olan ritüel veya kavramlar şu şekildedir:

*Duman Ayini (Smudging):* Amerika Yerlileri bir olayı kutlamak, günün belli bir saatini kutsamak, zihinlerini rahatlatmak vb. durumlar için kutsal saydıkları otları yakıp dumanını yüzlerine ve vücutlarının çeşitli yerlerine temas ettirerek yaptıkları ayindir. Ayini bir Elder yönetir. Ayin esnasında bir deniz kabuğu üzerine koyulan tatlı çimen, adaçayı, sedir ağacı yaprağı ya da tütün yakılır. Ardından büyükçe bir kuş tüyü yardımıyla ateşten çıkan duman ayine katılan her bir kişinin üzerine doğru ayrı ayrı savrulur. Sırası gelen kişi dumana dokunarak yüzünü, gözünü, ağzını, kulaklarını, göğsünü, kollarını, bacaklarını ve sırtını mesh eder. Bu seremoniyi tamamlayan kişi arınmış olur.

*Terleme Kulübesi (Sweadlodge):* Önemli olaylar, savaşlar, toplumsal problemler gibi durumlarda da gerçekleştirilen terleme kulübesi ayini söğüt ağacı dallarından ve çeşitli yaprak ve hayvan derileri

BİR DİN EĞİTİMİ UYGULAMASI OLARAK KUZEY AMERİKA YERLİLERİNDE ORUÇ:  
Mİ'KMAQ KABİLESİ ÖRNEĞİ

kullanılarak yapılan bir kulübede gerçekleşir. Terleme kulübesi ayininin temel amacı ruhu, bedeni ve zihni temizlemektir. Kulübenin dışında yakılan kutsal ateşin içine büyük kayalar koyularak kayaların kor haline gelmesi beklenir. Ardından bu kayalar kulübenin içine koyulur ve kulübenin kapısı sıkıca kapatılır. Sıcak kayaların üzerine su serpilerek buhar ve duman oluşması sağlanır bu esnada kulübenin içinin sıcaklığı oldukça yüksektir. Bu ortamda kulübenin içinde bulunan kişiler kutsal çubukla tütün içerek hem kendi özlere dönmeye hem de eğer tartışılacak veya üzerinde fikir yürütülecek bir konu varsa bu konuyu sırayla söz alarak konuşmayı amaçlarlar.

*Kutsal Ateş:* Savaşa hazırlık, dini kutlamalar ve oruç seremonisi gibi etkinliklerde 4 gün boyunca yakılan ateştir. Kutsal ateş Eldera yarım eden ateş koruyucuları tarafından yakılır ve 4 gün boyunca onların gözetiminde yanmaya devam eder. Kutsal ateşin etrafı birbiriyle aynı boyutta taşlarla yuvarlak bir biçimde çevrilmiştir.

*Kutsal Çubuk Ayini:* Barış çubuğu olarak da adlandırılır. Yüce ruh ve insan arasındaki bağlılığı ve saygıyı sembolize eder. İki parça olarak tasarlanan kutsal çubuğun bir parçası dişil diğer parçası ise eril olarak değerlendirilir ve bu da yaşamın dengesini temsil etmektedir. Kutsal çubuk ayini çeşitli zamanlarda ve sıkça yapılan bir ayindir. Kutsal çubuk seremonisini bir Elder ya da Elderin eğittiği bir kutsal çubuk taşıyıcısı yönetir.

*Konuşma Çemberi:* Konuşma çemberi topluluk içinde yapılan tartışmaları yürütmek için kullanılan bir yöntemdir. Katılımcılar çember olarak yerlerini alırlar ve saat yönünde her bir katılımcı söylemek istediğini söyler. Konuşma sırası gelen katılımcı eline 'konuşma çubuğu' olarak adlandırılan bir objeyi alır. Diğer katılımcılar konuşma çubuğunu elinde tutan kişinin sözünü kesmeden dinlemek zorundadır.

*Kutsal Otlar:* Amerika Yerlileri ayinlerinde kutsal saydıkları otları yakar, tütürür ya da etrafa serpiştirirler. Bu otların başlıcaları tatlı çimen, sedir ağacı yaprağı, adaçayı ve tütündür. Bu otların yakılması ya da tütürülmesi vücudun ve zihnin temizlenmesi ve yaratıcıya dua edilmesi içindir. Otların etrafa serpiştirilmesi ise yaratıcıya şükretmek için ve içinde bulunulan ortamı kutsamak içindir. Amerika Yerlileri tatlı çimenin vücudu, ruhu ve zihni temizlediğine; sedir ağacı yaprağının koruyucu olduğuna; adaçayının negatif düşünceleri uzak tuttuğuna; tütünün ise yaratıcıya saygı ve şükür sunmak için bir araç olduğuna inanırlar (Centre, 2012).



*Görü Arayışı (Vision Quest):* Amerika Yerlileri atalarının ya da doğanın ruhlarıyla iletişim kurarak bu ruhların kendilerine yaşamlarında çizecekleri yol ile ilgili rehberlik yapacağına inanırlar. Görüler genellikle kişinin doğada tek başına kalıp kendi iç dünyasına odaklandığı zamanlarda gerçekleşir. Oruç seremonisi görü olayının gerçekleştiği önemli zaman dilimlerinden bir tanesidir. Bir insanın ataların ruhundan gelen bir mesajı görmesi ya da algılaması kişinin olgunlaşma yönünde attığı ilk adımdır. Kişi görüşünü bir Elder ile paylaşır ve Elderin söz konusu görüyü yorumlaması beklenir. Görü aynı zamanda kişinin ruh ismini almasına vesile olan deneyimdir, kişi genellikle görüşüne uygun bir ruh ismi alır.

Amerika Yerli inancının temelinde doğayla ve ruhlar âlemiyle ahenk içinde yaşamak yer almaktadır. Onlara göre; ruhlar âlemine giden yol dünyayı bir kenara bırakmak, oruç tutmak ve ritüelleri yerine getirmekle mümkün olabilir (Reid, 1995).

Amerika Yerlilerinde oruç tutmak doğada gerçekleştirilen bireysel ve ruhani bir seremonidir. Genellikle dört gün boyunca süren oruç seremonisini bir Elder eşliğinde yapmak gerekmektedir. Bu dört gün boyunca kişi genellikle hiçbir şey yemez. Eğer Elder da uygun görürse dört günlük oruç 1, 2 ya da 3 gün olarak da uygulanabilir. Orucun amacı; kişinin kendini keşfetmesi, ruhunu temizlemesi, ruhani varlıklarla iletişim kurma ve görü yetisine sahip olmaktır. Amerika Yerlisi Elder Imelda Perley oruç seremonisinin gerekçesini şöyle açıklamaktadır;

*'Oruç sayesinde yeni bir mevsime geçerken yaratıcının bize bahsettiği şeyleri kutlama şansı buluruz. Bizim bu fedakarlığımız bütün yaratılmışlarla huzur, harmoni ve denge içinde iletişim halinde bulunan atalarımızı da onurlandırmaktadır. Ayrıca bir topluluk içinde geçirilen 4 gün topluluk bilincinin önemini hatırlamamız için bize bir fırsat sunmaktadır.'*

İnsanlar oruç seremonilerine yaşamın anlam ve amacına dönük çeşitli cevaplar bulmak ve hayat yolculuklarında hangi yöne gideceklerini keşfedebilmek için katılırlar. Oruç genellikle 4 gün ya da görü görene kadar devam eder. Kızlar için kadınlığa geçiş orucu, oğlan çocukları için erkeklığe geçiş orucu ve bir bilgiye ulaşmak ya da zihnini temizlemek için tutulan oruçlar gibi çeşitli oruç türleri mevcuttur (Best Start Resource Centre, 2010).

BİR DİN EĞİTİMİ UYGULAMASI OLARAK KUZZEY AMERİKA YERLİLERİNDE ORUÇ:  
MİKMAQ KABİLESİ ÖRNEĞİ

Oruç seremonisini iki temel aşamada inceleyebiliriz: Birinci aşama kişinin oruç seremonisine hazırlandığı ve bir hafta ile bir ay arasında değişen süreçtir. İkinci aşama ise 4 günlük oruç tutma zamanıdır. Bu aşamalar aşağıda açıklanmıştır.

### 5.1. Oruca Hazırlık

Oruç seremonisi başından sonuna kadar bir Elder eşliğinde yürütülür. İnsanların bir rehber olmadan oruç tutmalarının sakıncalı olduğu söylenir. Bunun iki temel sebebi vardır: İlk olarak Amerika Yerlileri dini ve ruhani ayinlerin mutlaka bir Elder eşliğinde yürütülmesi gerektiğine inanırlar. İkinci sebep ise oruç seremonisi boyunca yemek yemenin kesinlikle yasak olmasıdır. Ayrıca, bu süreçte bir şeyler içmek ise genellikle yasak olmasına rağmen belli durumlarda buna izin verilmektedir. Bu nedenle bu süre zarfında oldukça zayıf düşen bireyin yanında bir yardımcının bulunması gerekmektedir. Oruç seremonisi gerçekleşmeden bir ay önce katılımcılara duyurulur ve katılımcılardan kendilerini hem bedenlen hem de ruhen oruç tutmaya hazırlamaları istenir. Perley'e göre oruç seremonisinin en önemli bölümü hazırlıktır. Kendisini ruhen ve bedenlen oruç tutmaya hazırlamış olan bireyler 4 günlük açlık periyodunu rahat bir şekilde geçirerek daha verimli bir öğrenme yaşamaktadırlar.

Elder Perley'in oruç tutacak kişiler için hazırladığı broşürde şunlar yer almaktadır:

- Katılımcılar oruç tutma isteklerini kıracak çok sayıda teste tabi tutulmaya hazırlıklı olmalıdırlar.
- Katılımcılar bireysel ve grup için yapacakları fedakarlıklara hazır olmalıdırlar.
- Katılımcıların alçakgönüllü bir biçimde ailelerinden ve topluluklarından yardım istemeleri gerekebilir.
- 4 gün boyunca yapılacak olan ritüeller katılımcının kendisine ve gruba karşı verdiği taahhütleri sürdürmesine yardım edecektir.

İfadelerden de anlaşılacağı üzere oruç tutma bireyin etrafındaki insanlardan da destek alarak hazırlanabileceği bir ibadettir. Orucun kendisi her ne kadar bireysel de olsa topluluk yönü de bu anlamda ön plana çıkmaktadır.

Oruç seremonisine dair bu genel ifadelerle birlikte katılımcıların belli başlı hazırlıklar yapmaları gerekmektedir. Perley oruç hazırlıklarının yaklaşık bir hafta öncesinden başlaması gerektiğini söylemekte ve hazırlık aşamalarını şöyle sıralamaktadır:

- Günün dört aşamasını kutsal otlardan yakarak kutsa! (smudging)
- Kötü düşünceleri zihninden uzak tutmaya çalış!
- Duman ayininden sonra yüzünü yıka!
- Kalabalık ortamlara girmekten kaçın çünkü diğer insanlardan negatif enerji alabilirsin
- Su Ruhu'nu onurlandırmak için bol bol su iç, aynı zamanda suyu kötülüklerden, dargınlıklardan ve bağımlılıklardan arınmak için kullan!
- Karşı cinsle yakınlaşmalardan kaçın!
- Çok fazla ve zararlı yemek yemekten kaçın!

Bu kurallardan Amerika yerli inancında oruç ibadetinden önce hem fiziki hem de zihinsel olarak arınmanın önemini görebiliriz. Oruç seremonisinin aşamaları ise bir sonraki bölümde yer almaktadır.

## 5.2. Oruç Seremonisi

Oruç seremonisi genellikle ilkbahar ve sonbaharda yapılır. Elder Imelda'ya göre 'Sonbaharda yapılan oruç seremonisi kişinin üzerindeki olumsuzlukları yok eder. İlkbaharda ise oruç tutmakla kişinin ruhunu ve zihnini yenilenme enerjisiyle doldurmak amaçlanır.' Onun bu ifadesi dikkate alındığında orucun Amerika yerli inancında arındırıcı ve iyileştirici bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Seremoni, eğitimli bir Elder ya da yetkili bir kişi tarafından yürütülür. Yürütücünün geleneksel öğretileri katılımcılara aktaracak ve seremoniyi 4 gün boyunca devam ettirerek katılımcılara rehberlik edecek yeterliğe sahip olması beklenir. Seremoninin gerçekleştirilme şekli söz konusu kabilenin geleneklerine ya da yürütücünün yaklaşımına göre değişiklik gösterebilmektedir. Oruç seremonisinin aşamaları seremo-

BİR DİN EĞİTİMİ UYGULAMASI OLARAK KUZAY AMERİKA YERLİLERİNDE ORUÇ:  
MİKMAQ KABİLESİ ÖRNEĞİ

niyi yöneten Eldera göre değişiklik gösterebilmektedir. Oruç seremonisini yerine getirmek için orman içinde kutsal sayılan, şehirden uzak ve ıssız bir yer belirlenir. Seremoninin ilk aşaması belirlenen yerin 4 günlük oruç süreci için hazırlanmasıdır. Akşam saatlerinde bir araya gelen katılımcılar ön hazırlıkların ve başlangıç ayinlerinin ardından gece yarısı oruç tutmaya başlarlar. Elder Imelda seremoninin başlangıç aşamalarını şu şekilde belirlemiştir.

1. Buhar kulübesinin kurulması
2. Çadırların kurulması
3. Kutsal otların toplanması
4. Kutsal ateşin yakılması
5. Konuşma çemberi
6. Buhar kulübesi ayini
7. Danışma ateşi
8. Orucun başlaması

Orucun başlamasının ardından katılımcılar geceyi kendi çadırlarında geçirirler gece boyunca bir kaç defa uyanıp kutsal otları kullanarak duman ayini yapmaları gerekebilir. Ayrıca gece boyunca iki katılımcının kutsal ateşin başında beklemeleri gerekmektedir. Orucun bir günü ise aşağıdaki gibi geçmektedir:

1. Gün doğumu kutsal çubuk ayini
2. Terleme
3. Görü Zamanı
4. Rahatlama seremonisi
5. Gün batımı kutsal çubuk ayini
6. Terleme
7. Danışma ateşi

Oruç dört gün boyunca yukarıdaki programa göre devam eder. Beşinci günün sabahında ise gün doğumu kutsal çubuk ayini ve terleme kulübesi ayini yapılır. Terleme kulübesinde katılımcılar kendi oruç deneyimlerini diğerleriyle paylaşırlar. Bu ayinin ardından oruç genellikle doğal kaynak suyu, sedir ağacı yaprağı çayı ya da orman meyveleriyle açılır. Orucun açılmasının ardından katılımcılar tarafından geleneksel yiyeceklerle hazırlanmış bir ziyafet hazırlanır. Orucun açılmasının ardından her bir katılımcının elinde bulunan siyah bayraklar kötülüklerden ve negatif düşüncelerden uzaklaşmanın bir sembolü olarak yakılır. Böylece oruç seremonisi sona erer.

Oruç seremonisi boyunca defalarca duman ayini yapmak gerekir. Duman ayininin oruç ritüelinin önemli bir parçası olduğunu söylemek mümkündür. Elder Imelda katılımcılara; *'Gün içinde belli zaman dilimlerinde ya da ne zaman rehberliğe ve iyileşmeye ihtiyaç duyarsanız biraz tütün ya da diğer kutsal otları yakarak ya da tütürerek oruç tutmaktaki amacınızı onurlandırmalısınız.'* demektedir. Gün içinde yakılacak kutsal otlar ise şunlardır:

Gündoğumu: Tatl çimen

Gün ortası: Adaçayı

Gün batımı: Huş ağacı mantarı

Gece yarısı: Sedir ağacı yaprağı

Katılımcıların ihtiyaçları olan tüm malzemeleri yanlarında getirmeleri böylece hem fiziksel hem de psikolojik olarak oruç seremonisine hazır olmaları gerekmektedir. Malzemesi olmayan katılımcılara Elder destek olur.

Duman ayinlerini yapmaktaki amaçlar arasında etraftaki havayı temizlemek, zihinleri temizleyerek diğer varlıklara karşı olumlu düşünceler beslemek, gözleri temizleyerek diğer varlıkları daha iyi görebilmek, kulakları temizleyerek diğer varlıklar hakkında sadece iyi şeyleri duymak, ağzı temizleyerek yalnızca iyi şeyler konuşmak, tüm benliği temizleyerek genel bir iyi oluş haline ulaşabilmek bulunmaktadır. Duman ayininin doğanın insanlara sunduğu nimetler için teşekkür etmek ve doğa ile uyum içinde yaşama bilincini canlı tutmak için yapıldığı da söylenebilir.

BİR DİN EĞİTİMİ UYGULAMASI OLARAK KUZZEY AMERİKA YERLİLERİNDE ORUÇ:  
Mİ'KMAQ KABİLESİ ÖRNEĞİ

Seremoninin ardından katılımcıların günlük hayata yavaşça geçiş yapmaları ağır yiyeceklerden ve çok fazla yemek yemekten kaçınmaları tavsiye edilir. Ayrıca katılımcıların oruç seremonisi esnasında ulaştıkları ruhani derinliği ve doğa ile kurdukları uyumu kaybetmemeye çalışmaları tavsiye edilir.

Bireyi oruç seremonisini gerçekleştirmeye iten sebep ne olursa olsun Amerika Yerlileri bireyin oruç tutarak yeme, içme, barınma ve sosyal ilişkiler gibi temel gereksinimlerden fedakârlık yaparak kendisini ailesi, topluluğu ve varlığın geri kalanı için feda ettiği düşüncesine sahiptirler.

## 6. Oruç Seremonisinin Eğitimsel Yönü

Zorlu oruç seremonisini ruhen ve bedenen 4 gün boyunca takip eden katılımcılar, bir rehber eşliğinde Amerika Yerli inancının derinlerine inmeye çalışırlar (Stevens, 2010). Manevi deneyimler yoluyla ulaşılan olumlu benlik duygusunun birey için güçlü bir koruyucu faktör olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu noktada kültür, gelenekler, kültürel dünya görüşü ve manevi kavramlar önemli bir rol oynamaktadır.

Oruç tutulduğu süre boyunca görülen en küçük şeyler bile önemlidir. Küçük bir böcek ya da kurumuş bir yaprak bile bireyin kendisiyle doğa arasında bir bağ kurmasını sağlayacak düşünceler için zihnini açmasına sebep olabilir. Bu noktada doğa ile daha da yakınlaşan bireyin doğadaki güzellikleri daha duru bir zihinle idrak edeceği söylenebilir. Doğa ile ilgili böyle bir farkındalık seviyesine ulaşmak Amerika Yerli dininin en temel öğretisi olan bütün varlıkların aynı özden geldiği fikrini tecrübe etmek olarak değerlendirilebilir.

Oruç esnasında görülen rüyalar ve görümler de çok önemli bir yere sahiptir. Yerliler oruç sırasında ruhlar âlemi ile insanın birbirlerine hiç olmadığı kadar yakın olduğuna inanırlar. Bu yakınlık oruç tutan kişinin ruhunun uyanmasını ve hem ruhlar âlemi hem de doğa ile iletişim kurması için önemli bir adımdır. Kişinin yaşamın anlamı ve amacı ile ilgili sorduğu soruların bu deneyimle cevap bulmaya başlaması da mümkündür.

Elder Imelda'ya göre oruç deneyimi kişiyi günlük hayattan uzaklaştırarak sadece kutsal objeler ve dualarla baş başa kalmasını sağlamaktadır. Bu şekilde 4 günlük bir inziva deneyimi yaşayan birey zihinsel bir iyi oluş haline ulaşmaktadır.

Oruç seremonisinin kişinin Amerika Yerli geleneği ve kültürüyle ilgili bilgisini ve farkındalığını artırır. Bu yolla kişinin kendisine ve toplumuna karşı olan sorumluluklarının bilincine varması da beklenmektedir.

Oruç seremonisi uzun bir hazırlık sürecini beraberinde getirmektedir. Bir hafta ile bir ay arasında değişebilen bu hazırlık süreci bireyin fiziken ve ruhen bu ibadeti gerçekleştirmeye açık olmasını sağlamaktadır. Bu durum bireyin oruç seremonisi boyunca karşılaşacağı yeni bilgi ve deneyimleri içselleştirmesi için hazır bulunuşluk seviyesini artırmaktadır.

Oruç seremonisinin Amerika yerlileri için bir eğitim ortamı olmasının bazı temel boyutları vardır; bunlardan birincisi seremoninin ruhani olgunluğa erişmiş bir Elder tarafından yürütülmesidir. Bu durum katılımcılara kendi kültür, inanç ve geleneklerini bir yine kendi dinlerinin inancı olan bir uzmandan öğrenmeleri fırsatını vermektedir.

Dini öğrenme yaklaşımının bir örneği olarak karşımıza çıkan bu öğrenme deneyimini inanç kaynaklı bir süreç olarak değerlendirebiliriz. Zaten dinden öğrenme yaklaşımının temelinde de dindar öğretmenler aracılığıyla dine inanan bireyler yetiştirmek yer almaktadır (Hull, 2004). Bu tür öğrenmede öğretimin amacı öğrencilerin dine inanmalarını desteklemek ve ya da dinle olan bağlarını güçlendirmektir (Okumuşlar, 2007). Dini eğitimin o dine inanan bir uzman tarafından uygulamalı olarak gerçekleştirilmesi eğitimin öğrenciler tarafından içselleştirilmesini kolaylaştırmaktadır.

İkinci boyut ise seremoninin bir grup içinde yapılıyor olmasıdır. Birey oruç seremonisini kendisi gibi ruhani arayış içinde olan diğer insanlarla bir arada deneyimlemektedir. Seremoni boyunca gerçekleştirilen terleme kulübesi ayini ve kutsal çubuk ayini gibi ayinler esnasında yaptıkları tartışmalar ve paylaşımlarla hem birbirlerinden öğrenme hem de bir Elderin rehberliğinden faydalanma fırsatı bulmaktadır.

Grup içinde ve deneyimler Sosyal Öğrenme Kuramının bir örneği olarak değerlendirilebilir. Sosyal öğrenme kuramına göre öğrenme; bireyin içinde bulunduğu ortamdaki deneyimleri ve o ortamda bulunan

BİR DİN EĞİTİMİ UYGULAMASI OLARAK KUZZEY AMERİKA YERLİLERİNDE ORUÇ:  
Mİ'KMAQ KABİLESİ ÖRNEĞİ

diğer bireylerle etkileşimi aracılığıyla gerçekleşmektedir (Bayrakçı, 2007). Kurama göre öğrenciler hem eğitimcileri hem de birlikte eğitim aldıkları grubu kendilerine model olarak seçebilir ve öğrenme süreçlerini bu şekilde başka insanlarla destekleyip paylaşabilirler. Bu bakımdan oruç seremonisine katılan bireylerin de hem seremoniyi yürüten Elder hem de birlikte oruç deneyimi yaşadıkları grup tarafından eğitim yönünden desteklendiği söylenebilir.

Oruç seremonisinin şehirlerden ve kalabalık ortamlardan uzak orman içi, ırmak kenarı gibi doğal ortamlarda gerçekleşmesini de eğitimin bir başka boyutu olarak değerlendirilebilir. Oruç tutulan 4 gün boyunca günlük hayatın sorumluluklarından uzaklaşan birey bu yolla sadece yaşayacağı manevi deneyime odaklanabilmektedir. Bu inziva süreci bireyin kendi iç dünyasına dönebilmesini ve manevi gelişim için uygun bir ortam yaratılmasını sağlamaktadır.

Oruç ritüelinin bir başka eğitimsel boyutu ise Amerika Yerli İnancının temelinde yer alan temel öğretiyi insanların ilk elden deneyimlerini sağlaması oluşturmaktadır. Yerli inancının temelinde doğa güçleri ve ruhlarla iletişim içinde olmak ve doğanın bir parçası olduğu bilinciyle uyum ve ahenk içinde evrendeki yaşama ayak uydurmak insanın nihai amacı ve görevidir. Oruç seremonisi bireyin doğal ortamda doğa güçleriyle iletişim halinde olmasını sağlamaktadır. Böylece birey yaparak yaşayarak öğrenme deneyimi yaşamaktadırlar.

Doğal ortam içinde, bireyin temel ve varoluşsal sorular çerçevesinde manevi bir arayışa yönelmesi aynı zamanda inancın temel öğretilerinin de bireyin zihninde bir anlam kazanmasına yol açmaktadır. Çünkü seremoni boyunca birey hem doğanın kendi üzerindeki gücünü hem de doğal ortamda insan olarak kendi yerini ve önemini sorgulamaktadır. Birey bu sorgulamayı seremoni boyunca Elder önderliğinde gerçekleştirilen konuşma çemberlerinde sorgulama ve ifade etme şansı bulmaktadır. Aktif düşünme ve sorular sorma imkânının manevi öğrenmeyi güçlendiren faktörler olduğu görülmektedir. Bu bakımdan oruç seremonisinin Amerika Yerli İnancında yaşamın anlam ve amacını arama ve sorgulama bakımından önemli bir yeri olduğu söylenebilir.



## 7. Sonuçlar

Ruhanilik, toplumsal ve ailevi değerlerin aktarımı, toplum ve aile ile olan ilişkiler, bireyin doğa ve doğal güçlerle olan iletişimi Amerika Yerli inanç eğitiminin temelini oluşturmaktadır. Oruç ibadeti hem bireysel gelişime dönük yönüyle hem de bir Elder eşliğinde ve bir topluluk içinde gerçekleşmesiyle yukarıdaki öğrenme alanlarına hizmet etmektedir (Jenkins, 2004).

Amerika Yerlileri dünya görüşüne göre bütün varlık formları birbirlerine derinden bağlıdır (Thomas, 2007). Buna göre herhangi bir yaşam formunun varlığını sürdürmesi diğer tüm varlıklarla olan ilişkisine bağlıdır. Oruç seremonisi katılımcıların bu bütüncül bakış açısını anlamlandırmalarına ve içselleştirmelerine olanak sağlamaktadır. Bu bütüncül bakış açısının en önemli noktalarından biri insanın diğer varlıklarla olan ilişkisindeki yeridir. Evreni döngüsel bir form olarak yorumlayan Amerika Yerlilerine göre insan bu döngü içinde diğer varlıklardan üstün bir yere sahip değildir. Çünkü döngünün içindeki varlıkların tümü aynı derecede eşit ve değerlidir (Education, 2005).

Bunun yanında oruç ibadetinin Amerika Yerli inancının manevi eğitimine etkilerini ve katkılarını şu şekilde sıralayabiliriz.

- Amerika Yerli inancına göre oruç bireyin kültürel öğretiler hakkında daha derin bilgilere sahip olmasını sağlayan bir deneyimdir.
- Oruç ibadeti bireyin daha çok kendi içine yönelerek kişisel gelişimini tamamlamayı amaçlayan bir deneyim olduğundan seremoni boyunca birey, Elder'ın sağladığı danışmanlık dışında tek başınadır. Bu durum da bireyin kendini keşfederken yine ağırlıklı olarak kendi potansiyelini kullanmasını sağlamaktadır.
- Oruç deneyiminden verimli bir şekilde ayrılan bireyin dolaylı olarak toplumun yapısını da olumlu bir biçimde etkilemesi muhtemeldir. Fakat orucun bu toplumsal yönü literatürde ya da katılımcılar tarafından önemsenmemektedir.
- Oruç deneyimi sonrasında kazanılan en temel öğreti insanların, yaratılmışların geri kalanıyla aynı özden geldiği ve ahenkli bir biçimde yaşamaları gereklidir.

BİR DİN EĞİTİMİ UYGULAMASI OLARAK KUZZEY AMERİKA YERLİLERİNDE ORUÇ:  
Mİ'KMAQ KABİLESİ ÖRNEĞİ

- Oruç seremonisi sırasında deneyimlenen görümler aracılığıyla ruhlarla iletişim kurduklarına inanan Amerika Yerlileri için oruç deneyimi görüyü ilk gördükleri deneyim olması açısından ayrı bir öneme sahiptir.
- Bireyin olgunluk seviyesine ulaşabilmesi için doğayla ve ruh âlemiyle ahenkli bir biçimde iletişim kurabilmesi ve yaşaması gerektiğinden oruç ibadeti Amerika Yerlileri için bir dönüm noktası olarak tanımlanabilir.
- Oruç seremonisi boyunca bir Elder'ın rehberliği ile hareket eden katılımcılar Amerika Yerli inancında Elderlar gibi özel kişilerin bilgeliğinden faydalanmanın önemini kavramış olurlar.

### Kaynakça

- Bayrakçı, M. (2007). Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14, 198-210.
- Best Start Resource Centre. (2010). *A Child Becomes Strong: Journeying Through Each Stage of the Life Cycle*. Toronto: Best Start Research Centre.
- Centre, B. S. (2012). *Supporting the Secret Journey: From Preconception to Parenting for First Nation Families in Ontario*. Toronto: Best Start Resource Centre.
- DİB. (2008). *İslam'a Giriş Temel Esaslar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Dönmez, I. K. (2007). Oruç. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(33), 414-425.
- Education, A. (2005). *Our Words Our Ways: Teaching First Nation, Inuit and Metis Learners*. Edmonton: Learning and Teaching Resources Branch.
- Hartz, P. R. (2009). *Native American Religions*. New York: Chelsea House.
- Hull, J. M. (2004). Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler. *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları* (s. 43-51). Ankara: MEB.
- Jenkins, P. (2004). *Dream Chachers: How Mainstream America Discovered Native Spirituality*. New York: Oxford University Press.
- Karasar, N. (2007). *Bilimsel Arastırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

- Martin, J. W. (1999). *Native American Religion*. New York: Oxford University Press.
- Muckle, R. J. (2003). *The First Nations of British Columbia*. Vancouver: UBC Press.
- Neihardt, J. G. (2014). *Black Elk Speaks*. Nebraska: University of Nebraska.
- Okumuşlar, M. (2007). Çokkültürlü Toplumlarda Din Hakkında Öğrenme ve Dinden Öğrenme Modeli. *Marife*(2), 251-264.
- Poliandri, S. (2011). First Nations Identity and Reserve Life The Mi'kmaq of Nova Scotia. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Reid, J. (1995). Myth, Symbol and Colonial Encounter British and Mi'kmaq in Acadia 1700-1865. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Stevens, N. (2010). From the Inside Out: Spirituality as the Heart of Aboriginal Helping in Western Systems. *The Native Social Work*, 181-197.
- Thomas, R. M. (2007). *Manitou and God: North-American Indian Religions and Christian Culture*. Westport: Praeger Publishers.
- Yıldırım, A., & Hasan, Y. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Seçkin Yay.

# Türk Edebiyatında Çehâr-Yâr-ı Güzîn: Abdî'nin Fezâil-i Hulefâ-i Râşidîn ve Haşâil-i Çehâr-Yâr-i Güzîn Adlı Mesnevisi Üzerine Bir İnceleme

Aynur KURT\*

*Türk Edebiyatında Çehâr-Yâr-ı Güzîn: Abdî'nin Fezâil-i Hulefâ-i Râşidîn ve Haşâil-i Çehâr-Yâr-i Güzîn Adlı Mesnevisi Üzerine Bir İnceleme*

**Özet** ▶ Türk edebiyatında dört halife övgüsü için manzum ve mensur pek çok eser yazılmıştır. Bu eserlerden biri de dört halifenin ele alındığı Hacı Abdî'nin 16. yüzyılda yazdığı *Fezâil-i Hulefâ-i Râşidîn ve Haşâil-i Çehâr-Yâr-i Güzîn* adlı mesnevisidir. Mesnevide Hz. Peygambere övgü manzumelerinden sonra dört halifenin faziletlerinin anlatıldığı hikâyeler, onların güzel sıfatları ve isimlerinin yer aldığı bölümler bulunmaktadır. Bu çalışmada, Türk edebiyatında ve Abdî'nin eserinde çâr-ı yâr-ı güzîn'in daha çok hangi özellikleriyle ön plana çıkarıldığı tespit edilerek, onlara verilen isim ve sıfatlar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Edebiyatı, Çehâr-ı Yâr-ı Güzîn, Abdî, 16. Yüzyıl, mesnevi.

*Four Caliphs in Turkish Literature: A Study on Abdî's Fezâil-i Hulefâ-i Râşidîn ve Haşâil-i Çehâr-Yâr-i Güzîn Named Masnavi*

**Abstract** ▶ There have been many works of Turkish literature for four caliphs. One of them is Abdî's *Fezâil-i Hulefâ-i Râşidîn ve Haşâil-i Çehâr-Yâr-i Güzîn* named masnavi. Masnavi written for four calips in the sixteenth century. There are Four calips stories and nice names after praise prophet in masnavi. Four caliphs adjectives and nice names are revealed in Turkish literature and this masnavi.

**Key Words:** Turkish Literature, Four Caliphs, Abdî, 16. Century, Masnavi.

## GİRİŞ

Hz. Peygamber'in faziletleri ve güzel ahlakının anlatıldığı eserlerle birlikte diğer peygamberler, dört halife din büyükleri için de pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de dört halifenin faziletlerinin

---

\* Arş. Gör. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı.

anlatıldığı Hacı Abdi'nin iki bin yüz kırk dört beyitlik *Fezâ'il-i Hulefâ-i Râşidîn ve Haşâ'il-i Çehâr-yâr-ı Güzîn* adlı Almanya Leipzig Üniversitesi İslami El Yazmaları Bölümü Cod. Turc. 55 numarada kayıtlı olan mesnevisidir. Abdî'nin 16. yüzyılda yazdığı (Şehr-i zi'l-ħicce olunmadın temâm / Biz kitâbı hatm kılduğ ve's-selâm / Hicret-i sultân-ı kevneyn îy ahî / İrdi tokuz yüz yigirmiye daħi...) tarih beyitinden anlaşılan bu eserde Hz. Peygamber'in vasıflarının ve "şakku'l-kamer" mucizesinin anlatıldığı bölümden sonra ayrı başlıklar altında dört halifenin faziletleri ve hikâyeleri yer almaktadır. Sonunda da dört halife övgüsünden farklı olarak bir de Hz. Fâtıma mevlidi bulunmaktadır. Bu çalışmada incelenecek olan Leipzig Üniversitesindeki nüshanın dışında Ankara Milli Kütüphane Yz A 2664 ve İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Kemankeş 411 numarada olmak üzere iki nüshası daha bulunmaktadır. Bu çalışmada dört halifenin Türk edebiyatında hangi türler içerisinde ve daha çok hangi özellikleriyle yer aldıkları, söz konusu eserin yalnızca dört halife ile ilgili kısmında anlatılan dört halifeye verilen sıfatlar ve isimler beyitlerden yapılan tespitlerle ortaya konmaya çalışılacaktır.

### Çehâr-yâr-ı Güzîn (Hulefâ-yı Râşidîn)

Hulefâ-yı Râşidîn devri, İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebûbekir'e biat edilmesiyle başlayıp, sırasıyla Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Hz. Ali'nin halifelik yaptığı döneme verilen isimdir.<sup>1</sup> Hulefâ halife kelimesinin, râşidîn ise, "doğru yolda olan, doğruya ve hakka sınıksız sarılan, kemale ermiş" anlamındaki râşid kelimesinin çoğuludur. Râşid halifelerin sayısı Sünnî İslâm dünyasında dört halife veya "dört seçkin dost" (çehâr yâr, çehâr yâr-ı güzîn, çihâr dost) denilerek dört rakamıyla sınırlı tutulmuştur.<sup>2</sup> Türk edebiyatında pek çok eserde de genellikle çehâr-yâr ve çehâr-yâr-ı güzîn adıyla yer almıştır.

<sup>1</sup> Mustafa Fayda, "Hulefâ-yı Râşidîn", *DİA*, XVIII, 1998 s.324-325. Ayrıca bkz. Fayda, Mustafa, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)*, Kubbealtı Yay., İstanbul 2014; Adem, Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*, Ensar Yay., İstanbul 2013; Sabri Hizmetli, "İslam Tarihi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1991; Hasan Kurt, *İlk Dört Halife Dönemi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2008.

<sup>2</sup> Fayda, "Hulefâ-yı Râşidîn", *DİA*, XIII, 325.

## **Türk Edebiyatında ve Abdi'nin Fezâ'il-i Hulefâ'-i Râşidîn ve Haşâ'il-i Çehâr-yâr-ı Güzîn Adlı Mesnevisinde Çehâr-yâr-ı Güzîn**

Hz. Peygamber'in dört dostu olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Hz. Ali için yazılan övgü manzûmeleri edebiyatımızda önemli bir yere sahiptir. Çehâr yâr-ı güzîn de denilen bu övgü manzûmeleri genellikle mesnevî türü içerisinde işlenmiştir. Kartal, bazı mesnevîlerde “na't” ya da “mûcizât” bölümlerinden sonra, bazılarında mîrâc bölümünün içerisinde, bazen de “der-menkabet-i çâr-yâr-ı güzîn” veya “der-na't-i hulefâ'-i'r-râşidîn rıdvânu'llâhi 'aleyhim ecma'in” şeklinde bir üst başlıkla giriş yapıldıktan sonra ya da aynı başlık altında verildiğini ve “çihâr-yâr güzîn” hakkında yazılan müstakil övgü manzûmelerinden sonra “hikâye” başlığı altında çeşitli hikâyelerin yazıldığını belirtmektedir.<sup>3</sup> Abdi'nin mesnevisi de dört halifenin övgü manzûmelerinden sonra onlarla ilgili hikâyelerden oluşması bakımından bu tanıma örnek teşkil etmektedir. Divanlarda, mesnevîlerde, kaside, na't, münâcât ve medhiye gibi bölümlerin içerisinde kısmen yer alan dört halife övgülerine, na't, medhiye, hilye ve menâkıbnâme türleri içerisinde geniş olarak yer verilmiştir.

Dört halifeyi övmek için yazılan manzumeler pek çok tür içerisinde işlenmiştir. Bu türlerden biri de na'ttır. Yeniterzi, na'tı, lügat mânâsı olarak “bir kimsede bulunan özellikleri anlatmak, onu vasıflandırmak, methederek tarif etmek”, edebî bir terim olarak da, “Hz. Peygamber'in özellikleri üzerine söylenen, onu övmek maksadıyla kaleme alınan şiir- lere verilen isim” olarak açıklamıştır. Ayrıca diğer peygamberlere, dört halife, Mevlânâ, Abdülkadir Geylânî gibi din büyüklerine yazılan şiir- lere de na't denilmektedir.<sup>4</sup> Hz. Peygamber'i öven na'tlar dışında Çehâr Yâr Güzîn'in yani Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Hz. Ali'nin övüldüğü manzûmeler bulunmaktadır. Bunlara “na't-ı çâr-yâr” denmiştir.

<sup>3</sup> Ahmet Kartal, *Doğunun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi*, Doğu Yay., İstanbul 2013.

<sup>4</sup> Emine Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'tlar (Antoloji)*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993. Ayrıca bkz. Rıdvan Canım, *Türk Edebiyatında Türler*, Grafiker Yay., Ankara 2012; Veli Aras, “Hilye ve Hilyeler”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, IV, İstanbul 1981.

“Övgü, övme” anlamına gelen medhiye dört halifeyi övmek için yazılan bir diğer türdür. Medhiyelerde dört halife genellikle “medh-i çâr-yâr-ı güzîn” başlığı ile işlenmiştir. Görüldüğü gibi edebiyatımızda na’t ve medhiye başlığı altında Çâr-yâr-ı güzîne övgü manzûmeleri yazılmıştır.

Medh-i çehâr-yâr güzîn ya da na’t-ı çehâr-yâr-ı güzîn adıyla yazılan dört halife övgüleri, mesnevîlerin içerisinde na’ttan, mûcizâttan ya da mîrâcdan sonra yazılan manzûmelerdir. Bu başlıklar altında verilen bu şiirlerin genellikle mesnevînin bir bölümünü oluşturduklarını belirtmek daha doğru olacaktır. Ancak Abdî’nin eseri müstakil bir “çehâr-yâr güzîn” dir. Yani bir mesnevînin bölümü olmaktan ziyade tamamı bir mesnevidir. Türk edebiyatında bu türden müstakil olarak yazılan dört halife övgüleri na’tın dışında hilye veya menâkıbnâme türüyle de yazılmıştır.

Hilye dört halife övgüsünün yazıldığı türlerin başında gelmektedir. Hilye; “süs, ziynet, cevher” mânâsının yanı sıra “güzel sıfatlar” anlamını da taşımaktadır.<sup>5</sup> Bir edebiyat terimi olarak ise Hz. Peygamber’in mübarek vasıflarını, yaradılışını ve güzelliklerini anlatan eserlerdir.<sup>6</sup> Özdemir, başlangıçta Hz. Muhammed’in beşerî özelliklerini anlatan edebî türün adı olan hilyenin, daha sonra dört halife, İslâm büyükleri ve tarikat önderleri için de yazılan bir tür hüviyetini kazandığını söylemektedir.<sup>7</sup> Güngör ise Hz. Peygamber’den sonra hilâfet makamına geçen Hulefâ-i Râşidîn diye bilinen dört halifenin hilyelerini anlatan eserleri “Hilye-i çâr-yâr” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>8</sup> Tüm bu tanımlamalardan da anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber’in dışında dört halifenin faziletlerinin, güzel sıfatlarının anlatıldığı hilyelere “Hilye-i çehâr yâr-ı güzîn ya da hilye-i çâr-yâr” adı verilmektedir. Mehmed b. Sadeddin b.

<sup>5</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2012.

<sup>6</sup> Canım, s. 78.

<sup>7</sup> Mehmet Özdemir, “Türk Edebiyatında Manzum Hilye Türü ve Neccarzâde Rızâ’nın Hilye-i Hâce Bahâüddîn Şâh-ı Nakşibend’i” *Turkish Studies*, Volume 7/3, Summer, 2012. Ayrıca bkz. Mustafa Uzun, “Hilye”, DİA, s.46.

<sup>8</sup> Zülfikar Güngör, *“Türk Edebiyatı’nda Türkçe Manzum Hilye-i Nebeviler ve Nesimî Mehmed’in Gülistân-ı Şemâil’i”* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Ankara 2000.

Hasan Can'ın 1300 beyitlik “Gülistân-ı Şemâil” adlı eseri Hz. Peygamber'in dört halifesi için yazılan en eski manzum eserdir.<sup>9</sup> Cevrî'ye ait olan 145 beyitlik “Hilye-i Çehâr-yâr-ı Güzîn” dört halife için yazılan en meşhur hilye olarak kabul edilmektedir.

Menâkıb kelimesi övülecek iş, meziyetler mânâsına gelmektedir.<sup>10</sup> Dinî Tasavvufî Türk edebiyatının önemli mahsullerinden olan menâkıbnâmeler diğer mânâda ise din büyüklerinin etrafında şekillenen kerametleri ve olayları anlatan küçük hikâyelerin toplandığı eserlerdir. Dört halife etrafında gelişen mucizevî olayların anlatıldığı hikâyeler, “menâkıb-ı çehâr-yâr güzîn” adıyla yazılmıştır. Menâkıbnâme türü içerisinde en bilinen örnek ise Şemseddin Ebû's-Senâ Ahmed b. Mehmed Sivâsî'nin *Menâkıb-ı Çehâryâr-ı Güzîn* adlı eseridir.

Türk edebiyatında Hz. Peygamber'in vasıflarının anlatıldığı manzumelerin ardından dört halife için de yazılan övgü manzumelerinin bulunması, çehâr-yâr-ı güzîne verilen kıymeti de açıkça göstermektedir. Hilafet yolunu devam ettiren ve bu yolu güzel ahlaklarıyla süsleyen bu dört dost, Türk edebiyatının da önemli temalarından birini oluşturmaktadır. Bu nedenle şairler ayrı başlıklar altında veya manzumelerin içerisinde onların ahlaki vasıflarını, sıfatlarını ve Hz. Peygamberle ilgili olaylarını anlatarak onlara olan hürmetlerini göstermişlerdir. Hacı Abdî de dört halifenin iyi bir şekilde tanınması ve güzel vasıflarının herkesçe bilinmesi gerektiğini düşünerek *Fezâ 'il-i Hulefâ' -i Râşidîn ve Haşâ 'il-i Çehâr-yâr-ı Güzîn* adlı eserini kaleme almıştır. Hacı Abdî eserinin yazılış amacının anlatıldığı şu beyitlerde bunu açıkça söylemektedir:

*Daği şol dört yâr hakkında Habîb  
Ba 'zı nesne kim bürümüştür 'acîb  
Hem Hüzâ'dan nâzil oldı çok kelâm  
Kim Habîbullâh beyân itdi temâm  
İşbu halkuñ anı bilmez ekserî*

<sup>9</sup> Güngör, s. 35.

<sup>10</sup> Ayrıca bkz. *Abdurrahman Güzel, Dini Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, Akçağ Yay. Ankara 2012; Haşim Şahin, “Menakıbnâme”, *DİA*, XXIX, s. 112-114.



*Kim ne sultânlardur ol serverlerî  
Bunları cem ' idüben buldum revân  
Her birisi bir kitâb içre nihân  
Âşikâre nazmîle kıldum beyân  
Türki dilce ki oқыya pîr ü cüvan*

Hacı Abdî'nin mesnevisinde tevhd, na't ve Hz. Peygamber'in mucizelerinin anlatıldığı bölümlerin hemen ardından dört halifenin faziletlerinin ve halife olmaya neden layık olduklarının anlatıldığı bölümler ve hikâyeler gelmektedir. "Hikâyet-i Uhrâ" başlığı altında verilen bu hikâyelerde dört halifeye ait pek çok vasıf anlatılmıştır. Türk edebiyatında sıkça kullanılan ve incelediğimiz eserde de yer alan bu sıfatlar dört halifeye hem genel hem de ahlakî özelliklerinin birer sonucu olarak verilmiştir. Bu sıfatların eserde geçen örneklerinin tespitiyle birlikte dört halifenin kısa hayat hikâyelerini ve bu sıfatların onlara nasıl verildiğini belirtmenin uygun olacağı fikrindeyiz.

### **HZ. EBÛ BEKİR**

Tam adı Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Kuhâfe Osmân b. Âmir el-Kureysî et-Teymî olup, Fil Vakası'ndan üç yıl kadar sonra Mekke'de doğmuştur. Anne ve babasının mensup olduğu Teym kabîlesinin soyu Mürre b. Ka'b'da, Hz. Peygamber'in nesebiyle birleşmektedir. Hz. Peygamber'den iki ya da üç yaş küçük olan Ebû Bekir, kaynaklarda adından çok "Atîk" lakâbıyla anılmıştır. "Güzel, soylu, eski, azât edilmiş" gibi mânâlara gelen bu lakâbın ona annesi tarafından verildiği veya çok eskiden beri hayır yaptığı, yüzü ve ahlakı güzel olduğu, yahut da soyunda sopunda ayıplanacak bir husus bulunmadığı için "Atîk" diye anıldığı rivâyet edilmekle birlikte, Hz. Peygamber'in "Sen Allah'ın cehennemden azât ettiği kimsesin." şeklindeki iltifâtına mazhar olduktan sonra bu lakapla anıldığı rivâyet edilmiştir.<sup>11</sup>

Ebû Bekir'in câhiliye döneminde "Abdü'l-Ka'be" olan adının Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber tarafından Abdullah olarak de-

---

<sup>11</sup> Tirmizî, Ebû İsa Muhammed Bin İsa, *Sunenu't Tirmizî*, Menâkıb 17, İstanbul 1981.

ğiştirildiği rivâyet edilir. O servetini Allah yolunda harcayıp eski elbiseler giydiği için “Zü'l-hilâl”, çok şefkatli ve merhametli olduğu için “Evvâh” lakaplarıyla da anılmıştır. Ancak onun en meşhur lakâbı “Sıddîk”tir. “Çok samimi, çok sâdık” anlamına gelen bu lakap kendisine, Mîrâc olayı başta olmak üzere gaybla ilgili haberleri hiç tereddütsüz kabul ettiği için bizzat Hz. Peygamber tarafından verilmiş ve İslâm Edebiyatında bununla şöhret bulmuştur. Hz. Peygamber’in vefatından sonra onun devlet yönetimi görevini üstlendiği için de “Halîfetü Rasûlillâh” unvanıyla anılmıştır.<sup>12</sup> Ayrıca Türk ve İran edebiyatında Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber’e hicrette yol arkadaşlığı ettiği için “Yâr-ı gâr” (mağara dostu, can yoldaşı) ifadesiyle anılmıştır.<sup>13</sup>

İslâmî Türk edebiyatının daha çok dinî-tasavvufî ürünlerinde Hz. Ebû Bekir’in şahsiyetiyle ilgili bazı motif ve imajlara rastlanmaktadır. Ayrıca az sayıda müstakil mensur eserde onun hayatı ve fazîletleri konu edilmiştir. Hz. Ebû Bekir’in şahsiyeti etrafında meydana getirilen manzum eserlerin birinci grubunu, onun hakkında yazılmış methiyeler, na‘tlar, hilyeler, ilâhi ve kasîdeler teşkil eder. İslâmî Türk Edebiyatında Hz. Peygamber’in hayatından bahseden manzum ve mensur eserlerde de Rasûl-i Ekrem’e olan yakınlığı sebebiyle ona genişçe yer verilmiştir. Bunların yanı sıra Hz. Peygamber’in mîrâcını işleyen mîrâciyelerle, hicretini anlatan hicretnâmelerde de Hz. Ebû Bekir’e özellikle yer verilmiştir.<sup>14</sup> Hz. Ebû Bekir’den bahseden manzûmelerde de o, “Atîk”, “Sıddîk”, “Yâr-ı gâr” gibi sıfatlarıyla yer almıştır.

Hz. Ebû Bekir’e *Fezâ’il-i Hulefâ’-i Râşidîn ve Haşâ’il-i Çehâr-yâr-ı Güzîn* içerisinde “Fa‘lu fi İbâti Hîlâfeti Ebû Bekir bi’l-Kitâbi ve’s-Sünneti ve İctimâ’i’l-Ümmeti” başlığı altında dört farklı hikâyenin de yer aldığı iki yüz yetmiş iki beyitle yer verilmiştir. Bu beyitlerde anlatılan özellikleri ve vasıfları ise şöyledir:

<sup>12</sup> Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, *DİA*, 1994, X, s.101-102. Ayrıca bkz. İbrahim Sarıçam, *Hiz. Ebu Bekir*, Ankara 2006; Mehmet Azimli, *Hiz. Ebu Bekir*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.

<sup>13</sup> Fayda, “Ebû Bekir”, x, s. 102.

<sup>14</sup> Fayda, “Ebû Bekir”, x, s.107.

### Atık

Hız. Peygamber'in cehennemden âzâd olduğunu söylemesi üzerine Hız. Ebû Bekir'e verilen, "Atık" lakabı oldukça yaygın kullanılmıştır.

*Hem 'atık oldu Rasûl aña lakab  
Kim cehennemden aña yoğdur ta 'ab  
Enbiyâdan ğayru halkuñ yekregi  
Bû-Bekirdür ya 'ni ol âhîret begi*

Şair Hız. Ebu Bekir'e ahiret beyi diyerek cehennemden âzâd olmasına telmihte bulunmuştur.

### Ebû Bekr-i Güzîn

"Seçkin Ebû Bekir" mânâsındaki "Ebû Bekr-i Güzîn" lakabı şairin eserinde Hız. Ebu Bekir için en sık kullandığı lakaplardandır. Bunun yanı sıra şair "güzîn" sıfatını dört halifenin hepsi için de kullanmaktadır. "Ebû Bekr-i Güzîn" adının geçtiği beyitlerden bazıları şöyledir:

*Bir zemândan soñra Bû Bekr-i güzîn  
İçerü girdi selâm itdi hemîn...  
Bir daği dirler ki Bû Bekr-i Güzîn  
Kim nübüvvet yoğdı anda hemîn...  
İşidüp ol sözi Bû Bekr-i Güzîn  
Razıyam dir ağlayuben üç kezin...*

### Yâr-ı Gâr

Hız. Peygamber'e mağara arkadaşlığı etmesi sebebiyle almış olduğu "Yâr-ı Gâr" sıfatına eserde, Hız. Ebu Bekir'in Hız. Peygamber'e mağara dostu olmasının anlatıldığı hikâyede yer verilmiştir. Hikâyede geçtiği beyit ise şöyledir:

*Kim Rasûli'yle nice ol yârdur*

*Sânî isneyni iz hüma fi'l-ğardur*

Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'e mağara arkadaşı ve mağaradaki ikinci kişi olduğundan bu beyitte Tevbe suresi 40. âyete yer verilmiştir. Bu ayette mağara olayına istinaden “ikinin ikisi” denilerek Hz. Ebu Bekir'in kastedildiği bilinmektedir.

Aşağıdaki beyitte “Yâr-ı yoldaş” sıfatı Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in en yakını, hep yanında olan kişi olduğu anlatılmak için kullanılmıştır.

*Lîkin İslâm içre kardaşumdurur*

*Daği dostum yâr-ı yoldaşumdurur*

### **Makbul-i Hudâ**

Eserde Hz. Ebu Bekir makbul-i Hudâ sıfatıyla da geçmektedir:

*Anıñiçün oldı maqbûl-i Huzâ*

*Anıñiçün sevdi anı Muâtafâ*

### **Sıddîk**

Hz. Peygamber'e olan sadâkatinden dolayı ona verilen “Sıddîk” sıfatı en yaygın isimlerindedir. Eserde bu sıfat, *Ebû Bekr-i Sıddîk*, *Hazret-i Sıddîk* şeklinde geçmektedir. Hz. Ebû Bekir'in bu sıfatı nasıl aldığını anlatan bir hikâyeye de yer verilmiştir.

*Dirdi sıddîk aña dâim Muştafâ*

*Dîne şadık olduñiçün ol şafâ*

*Şadıkam ben her ne dirse Muştafâ*

*Zîre sözünde añun yokdur hatâ*

*Anuñçün didiler sıddîk aña*

*Bu daği fazlıdurur diyum saña...*

Şair yukarıdaki beyitlerde Hz. Ebû Bekir'in sıddîk sıfatını dine sadık olması sebebiyle aldığını belirtmektedir.

Görüldüğü gibi Hacı Abdi eserinde Hz. Ebû Bekir'in daha çok ahlakî özelliklerini ön plana çıkaran "Atîk", "Makbul-i Hudâ", "Ebû Bekir-i Güzîn", "Yâr-ı Gâr", "Yâr-ı yoldaş" ve "Sıddîk" sıfatlarına yer vermiştir. Ayrıca eserdeki beyitlerde Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den sonra gelecek olan halife olmasında bu özelliklerinin de önemi olduğu anlatan şair, onun izzet sahibi olduğundan, Hz. Peygamber'in dostu olup hep sağ yanına oturmasından, halifelikte olduğu gibi adalette, muhabbette, Peygamber'den sonra kabre girmekte ve hatta cennete girmekte dahi ikinci olmasından da bahsedilmektedir.

### Hz. ÖMER

Tam adı Ebû Hafs Ömer b. El-Hattâb b. Nüfeyl b. Abdüluzâ el-Kureysî el-Adevî olan Hz. Ömer, Fil Vak'ası'ndan on üç yıl kadar sonra Mekke'de doğdu. Baba tarafından soyu Ka'b b. Lüey'de Hz. Peygamber'in nesebiyle birleşmektedir. Onun şüire meraklı olduğu, güzel konuştuğu, okuma yazma bildiği, ensab bilgisini öğrendiği, Kureys kabilesi adına elçilik görevinde bulunduğu rivâyet edilir. Hz. Ömer'in en meşhur lakâbı "Fârûk" tur. "Hak ile batılı birbirinden ayıran" anlamındaki bu lakâbı kendisine Hz. Peygamber'in, Müslümanların veya Ehl-i kitabın vermiş olduğuna dair rivâyetler bulunmaktadır. Hulefâyı Râşidîn'in ikincisidir. İslâm tarihinde "Emîrül-mü'minîn" tabiri ilk defa Hz. Ömer için kullanılmıştır.<sup>15</sup>

Hz. Ebû Bekir'den sonra Müslümanların en fazîletlisi ve hilâfet makamına en uygun sahâbî olarak görülmesi dolayısıyla Hz. Ömer ikinci halîfe olmuştur. Halîfeliği zamanında İran, Irak, Bizans, Mısır ve İskenderiye gibi pek çok yer fethedilmiştir.

İslâmî Türk edebiyatında da na't, hilye, kasîde gibi türlerdeki Hulefâ-i Râşidîn ile ilgili kısımlarda "Emîrül-mü'minîn", "Fârûk", "Âdil" gibi sıfatlarla anıldığı görülmektedir. Eserde Hz. Ömer, "Fa'âlu fi İ'âbâti

<sup>15</sup> Mustafa Fayda, "Ömer", *DİA*, 2007, XXXIV, 44-46. Ayrıca bkz. Mehmet Azimli, *Dört Halîfeyi Farklı Okumak-2: Hz. Ömer*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; İbrahim Sarıçam, *Hz. Ömer*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012.

Hilâfeti ‘Ömer Rağıyallâhu ‘Anhu bi’l-Kitâbi ve’s-Sünneti İcmâi’l-Üm-meti” başlığı altında sekiz farklı hikâyeye yer verilmiştir. Hz. Ömer’in faziletlerinin yer aldığı üç yüz seksen beyitlik bu kısımda anlatılan özellikleri ve sıfatları ise şunlardır:

### **Nizâmü’l-erbâ’in**

Eserde şair, Hz. Ömer’in kırkıncı kişi olarak İslâm’a girmesinden dolayı ona “Nizâmü’l-erbâ’in” denildiğini şu beyitte anlatmaktadır:

*Oldı kırkıncı bulara ol emîn  
Didiler aña nizâmü’l-erbâ’in*

### **Muzhir-i İslâm**

Eserde, Hz. Ömer’in “İslâm’ın tanıtıcısı, göstericisi” anlamına gelen “Muzhir-i İslâm” sıfatının ona düşmanı bozguna uğratarak müminleri sevindirmesinin ardından verildiği anlatılmaktadır:

*Ğahr olup düşmân bular olduĞda şâd  
Muzhir-i İslâm didiler aña ad*

### **Emîrü’l-mü’minîn**

Şair, Hz. Ömer için müminlerin lideri mânâsındaki “Emîrü’l-mü’minîn” sıfatını da kullanmıştır:

*Ben didüm kim yâ Emîrü’l-mü’minîn  
Ğanda gidersin bu vağtin îy emîn*

### **‘Âdil**

‘Âdil sıfatı iyilik ve adalet sahibi, server ise başta olan mânâsında kullanılmıştır. Eserde Hz. Ömer’e daha çok “adalet” sıfatı ile yer verilmiştir. Şair Hz. Ömer’in adaletinin herkesçe duyulup bilindiğini aşağıdaki beyitte anlatmaktadır.

*‘Âleme çâv oldı ‘adli Ömer’üñ  
Ğamu vaşfın söyledi ol serverüñ...*

Beyitlerdeki örneklerden yola çıkarak eserde Hz. Ömer'in, Mużhir-i İslâm, emîre'l-mü'minîn, nizâmü'l-erbâ'in, server ve adil sıfatlarına yer verildiğini görüyoruz. Bu sıfatlardan farklı olarak heybetli oluşundan da bahsedilmektedir:

*Ūamu serkeşler aña olmuşdı râm  
Heybeti dünyeye tolmuşdı temâm*

### **H.z. OSMÂN**

Tam adı Ebû Abdillâh (Ebû Amr) Zü'n-nûreyn Osmân b. Affân b. Ebi'l-Âs b. Ümeyye el-Kureşî el-Ümevî olup, Hz. Peygamber'den altı sene sonra dünyaya gelmiştir. İlk Müslümanlardandır. Hulefâ-yi Râşidîn'in üçüncüsüdür. Ticarete önemli yere sahip olan Hz. Osmân, zenginliği ve cömertliğiyle de bilinmektedir. Hicretin 35. yılında şehit edilmiştir.

H.z. Peygamber, Bedir Savaşı'na giderken Osmân'ı hasta olan kızının başında Medine'de bırakmış, zafer müjdesinin Medine'ye ulaştığı gün Rukyye ölünce, Hz. Osmân'ı diğer kızı Ümmügülsüm ile evlendirmiş ve başka bir kızı olsaydı onu da Hz. Osmân'a vereceğini söylemiştir.<sup>16</sup> Bu olayın ardından Hz. Osmân için "Zinnureyn" (iki nur sahibi) denmiştir.

H.z. Osmân'ın en meşhur vasfı engin bir hayâ duygusuna sahip olmasıydı. Hz. Peygamber onun hakkında, "Kendisinden meleklerin hayâ ettiği bir kimseden ben hayâ etmeyeyim mi?"; "Her Peygamber'in cennette bir refîki vardır. Benim cennetteki refîkim de Osmân'dır"<sup>17</sup> demiştir. Cennetle müjdelenen on sahabeden biri olan Hz. Osmân, Tebük ordusunu donatmadaki öncülüğü ve Rûme kuyusunu Müslümanlara vakfetmesi dolayısıyla ayrıca cenneti hak etmiştir.<sup>18</sup> Hz. Osmân, ayrıca Kur'an-ı Kerîm'i hicaz lehçesi üzere istinsah ettirip, tek okuyuşu esas almasıyla İslâm dünyasında ayrıca önemli bir yere sahiptir.

İslâmî Türk edebiyatı içerisinde Hz. Osmân için yazılmış mensur ya da manzum pek çok eserde onun hayâ sahibi oluşu, zinnureyn sıfatı,

<sup>16</sup> İsmail Yiğit, "Osman", *DİA*, 2007, XXXIII, 438-443.

<sup>17</sup> Tirmizî, "Menâkıb", 19; Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 26.

<sup>18</sup> Yiğit, s. 440.; Buhârî, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebi", 7.

cömertliği, gece gündüz ibadetle meşgul olması, nazik ve anlayışlı yapısıyla öne çıkan özellikleri işlenmiştir. Hacı Abdî'nin eserinde Hz. Osmân'ın faziletleri "Faâlu fi İâbâtı Hılâfeti 'Osmân Rağıyallâhu 'Anhu bi'l-Kitâbi ve's-Sünneti" başlığı altında beş farklı hikâyeyle birlikte iki yüz üç beyitle anlatılmıştır. Bu beyitlerde anlatılan özellikleri ve sıfatları şunlardır:

### Hayâ, Hilm ıssı, Server

Hayâ kelimesi, utanma, çekinme, tövbe ve vazgeçme gibi anlamlara gelmektedir. Hz. Peygamber'in yukarıda da bahsettiğimiz "Kendisinden meleklerin hayâ ettiği bir kimseden ben hayâ etmeyeyim mi?" hadisi eserde Hz. Osmân'ın "hayâ" sıfatına vurgu yapılarak anlatılmaktadır. Beyitlerde bu sıfat "Osmân-ı hayâ" şeklinde de geçmektedir. Ayrıca ağır başlı ve sabırlı bir karaktere sahip olması sebebiyle şair ondan "Hilm ıssı" ve halife olması sebebiyle müminlerin başkanı manasındaki "Server" sıfatıyla bahsetmektedir. Bu beyitlerden bazıları şunlardır:

*Eyle hilm ıssıydı 'Oâmân-ı hayâ  
Anda bulmuşdı şehâ hem intihâ  
Zîre kim 'Oâmân hayâlu erdürür  
Hem şahâbe içreki serverdürür*

### Zinnureyn

İki nur sahibi anlamına gelen "Zinnureyn" sıfatı Hz. Osman'ın önemli vasıflarından biri olması sebebiyle eserde de yer almaktadır. Bu sıfatın Hz. Osman'a Hz. Peygamber'in iki kızıyla evlenmesi neticesinde verildiğinin anlatıldığı beyitler ise şöyledir:

*İki nûr-ı dîdesin fahr-ı cihân  
Virđi 'Oâmân hazretine bî-gümân  
Dağı dir yitmiş 'ayâlüm olsadı  
Birbiri ardınca verirdüm didi  
Aña z'innûreyn anıñçün didiler  
Ya 'ni iki nûr ıssı dimekdür îy yâr...*



## Refik

Aşağıdaki beyitlerde ise Hz. Osmân'ın refik sıfatına telmihte bulunulmuştur:

*Vardurur her bir nebîniñ yoldaşı  
Kim olur uçmak içinde anuñ işi  
Yoldaşum benüm dañi Oâmândurur  
Uçmağ içinde diyüben bu yürür...*

Hz. Osmân'ın zinnureyn", "Refik", "hilm ıssı" "Server" ve "Osmân-ı hayâ" sıfatları dışında eserde cömertliğinden de bahsedilmektedir. Onun hem Hz. Peygamber'e ve ehli beyte, hem de ashâba olan cömertliğine pek çok kısımda değinen şair, bir hikâyede Tebük cengi için yeterli erzak ve paranın bulunmadığını gören Hz. Osman'ın bin deve ve bin ere yetecek azık verdiğinden bahsetmektedir. Bir diğer hikâyede ise Hz. Peygamber'in hanımlarının üç gündür aç oturduğunu duyan Hz. Osman'ın onlara derhal erzak yetiştirdiğini anlatarak cömert ve merhamet sahibi olduğunu belirtmektedir. Şair bu hikâyeyi Hz. Osman'ın ağzından şöyle aktarmaktadır:

*Didi görüñ biz nice ümmetlerüz  
Gice gündüz dürlü ni 'metler yirüz  
Evümüz içi toludur yağ u bal  
Nice inşâfa şıgar yâ işbu hâl  
Üç gün aç oturalar ehl-i Rasûl  
Biz yiyevüz dürlü ni 'metleri bol  
Böyle diyüp oradan durdı hemân  
Geldi ni 'met kaydını gördi revân...*

## Hz. ALİ

Tam adı Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî'dir. Hz. Peygamber'in dâmâdı ve Hulefâ-yi Râşidîn'in dördüncüsüdür.

Hicretten yaklaşık yirmi iki yıl önce (m. 600) Mekke'de doğduğu rivâyet edilmektedir. Hz. Ali, Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber başta ol-

mak üzere hemen hemen bütün gazve ve seriyyelere katılmış, bu savaşlarda Hz. Peygamber'in sancaktarlığını yapmış ve daha sonraları menkbevî bir üslûpla rivâyet edilen büyük kahramanlıklar göstermiştir.<sup>19</sup> O yiğitliği ve savaşlardaki cesurluklarıyla tanınmıştır.

Hz. Ali'nin Kendisine Hz. Peygamber tarafından verilen "Ebû Tûrab" lakâbından başka "el-Murtazâ" ve "Esedullâhi'l-gâlib" gibi lakapları da vardır. O çocukluğundan itibaren puta tapmadığı için daha sonraları "Kerrema'llâhu vecheh" duâ cümlesiyle anılmıştır. Onun, İslâmın yayılış tarihinde ve Müslümanlar arasındaki ilim, takva, ihlâs, samimiyet fedakârlık, şefkât, kahramanlık ve şecâat gibi yüksek ahlâkî ve insânî vasıflar bakımından müstesnâ bir mevkiye sahip bulunduğunu, Kur'an ve Sünnet'i en iyi bilenlerden biri olduğunu hemen hemen bütün Sünnî ve Şii kaynaklar ittifakla belirtmişlerdir.<sup>20</sup> Hz. Ali hicretin 40. yılında şehit edilmiştir.

Hz. Ali, dinî tasavvufî Türk edebiyatı içerisinde de oldukça önemli bir yere sahiptir. Hem Hulefâ-yı Râşidîn'i konu edinen hilye, menkbe, mevlid gibi pek çok türde, hem de Hz. Ali ve onun sıfatlarını işleyen müstakil eserlerde onun konu edildiği görülmektedir. Türk Edebiyatında sıkça yer verilen vasıfları; Murtazâ, Şîr-i Yezdân, Haydar, Zülfikar sahibi olması, Hz. Peygamber'in dâmâdı oluşu, ona "ilmin kapısı" denmesi, savaşlardaki kahramanlıkları ve yiğit oluşudur. Hacı Abdî de, beş farklı hikâyenin de yer aldığı iki yüz altmış dokuz beyitlik Hz. Ali'nin faziletlerinin anlatıldığı "Fî İâbâtı Hülâfeti 'Alî Rağıyallâhu 'Anhu bi'l-Kitâbı ve's-Sünneti İctimâ'î'l-Ümmeti" başlığı altında onun isim ve sıfatlarını anlatmıştır. Bu isim ve sıfatlar şunlardır:

### Şîr-i Hudâ

Allah'ın arslanı anlamına "Şîr-i Huzâ" sıfatını şair Hz. Ali'nin Haydar ve Murtazâ sıfatlarıyla birlikte şu beyitte belirtmektedir:

*Kalkup ol meclisden ol Şîr-i Huzâ*

<sup>19</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, "Ali ", *DİA*, 1989, II, 371-374. Ayrıca bkz. Mustafa Fayda, "Hulefâ-yı Râşidîn mad.", *DİA*, 1998 XVIII, s.324-325; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*; İsmet Çetin, *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenkmeleri*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1997.

<sup>20</sup> Fığlalı, *DİA*, II, 371-72-73.

*Ya 'ni kim Haydar Aliyyü Murtaşâ...*

### **Murtazâ**

Murtazâ, Allah'ın râzı olduğu anlamına gelen lakâbıdır. Ayrıca “seçilmiş, güzîn” anlamlarına da gelmektedir. Hz. Ali'nin bu sıfatının geçtiği beyitlerden biri şöyledir:

*Didi sen var da 'vet it yâ Murtaşâ  
N'ola bizüm yogısa Kâdirdür Huzâ*

Dört halifenin pek çok özelliğiyle seçkin şahsiyetler olmasından dolayı “güzîn” sıfatı her biri için de kullanılmıştır. Güzîn sıfatı Hz. Ebu Bekir ve Murtazâ sıfatı da Hz. Ali için “seçkin” manasında verilen vasıflardır.

### **Gâzî, Sâhib-i düldül**

Hz. Ali'nin pek çok savaşa katılıp, kahramanlıklar sergileyerek gâzî sıfatına sahip olması ve atının adının düldül olması sebebiyle “sahib-i düldül” olarak anılması Hacı Abdî'nin şiirine şu şekilde yansımıştır:

*Fâtıma zevci vü kanber hocası  
Şâhib-i düldül vü gâzîler haşı*

### **Âbid ü Zâhid**

Şair Hz. Ali'nin dört haslete sahip olduğunu belirtmektedir. Bu hasletler cömert, âbid ü zâhid, ilm ıssı bâb-ı ilm ve bahadır oluşudur. Âbid “ibadet ve amel eden, tâatte bulunan”, zâhid ise “dünyaya rağbet etmeyen dünyadan yüz çeviren” anlamlarındadır.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012.

### Bâb-ı İlm

İlm İşşı ve Bâb-ı 'İlm özellikleri İlim sahibi, ilmin kapısı anlamlarındadır. Hz. Peygamber'in "Ben ilmin şehri isem Ali'de kapısıdır" hadisi<sup>22</sup> "Şehriyem 'ilmüñ didi ben ol Rasûl / Kapısı anuñ 'Al-i zevcü'l-Betûl" beyitiyle eserde anlatılmıştır. Bu vasıf ve özelliklerin yer aldığı diğer beyitlerden bazıları ise şöyledir:

*Daği var idi anuñ dört haşleti  
Evvelî cömertdi bilgîl katî  
Hem ikinci 'âbid ü zâhid durur  
Bir hadîs daği bu resme buyurur  
Cümle 'ilm ıssına ol sultân idi  
Daği dördünci bahâdurdı katî  
Bâb-ı 'ilmimiş 'Alîyyü Murtażâ  
Diñle 'ilminden diyem bir söz size*

### Haydar

Hz. Ali'nin en ünlü lakâblarından biri " Haydar" ismidir. Aslan mânâsındaki bu ismi şair şöyle zikretmektedir:

*Yâr kılursa Huzâ'yı bî-niyâz  
Gine Haydar fazlına kıldık agâz*

### Zevcü'l-Betûl

"Hz. Fâtıma'nın eşi" anlamına gelen "Zevcü'l-Betûl" sıfatı da eserde geçen önemli sıfatlardandır.

*Şehriyem 'ilmüñ didi ben ol Rasûl  
Kapısı anuñ 'Alî zevcü'l-Betûl*

<sup>22</sup> Tirmizî, Menâkıb, 20. Tirmizî'ye göre münker hadistir. Sahih olmayan bu hadis çoğu hadis âlimine göre de uydurma hadis olarak gösterilmektedir.

Şairin eserde Hz. Cebrâil'in sözü diye bahsettiği "Ali'den büyük yiğit, zülfikârdan keskin kılıç yoktur"<sup>23</sup> ibaresine kaynaklarda rastlanılmamaktadır. Şairin bu söze yer verdiği beyit ise şöyledir:

*Hem daği lâ seyfe illâ Zü'l-fikâr  
La fetâ illâ 'Alî'dür bil îy yâr*

Hz. Ali'nin savaşlarda göstermiş olduğu kahramanlıklara atfen ona cesur ve yiğit sıfatlarının verildiğini ve pek çok yerde de bu sıfatlarla anıldığını söylemek mümkündür. Netice itibariyle eserde Hz. Ali daha çok Şîr-i Huzâ, Murtazâ, Sahib-i Düldül, Gâzî, Âbid ü Zâhid, İlm İssı ve Bâb-ı İlm, Haydar, Zevcû'l-Betül ve Yiğit sıfatlarıyla anlatılmıştır. Ayrıca halife olması sebebiyle onun server sıfatına da yer verilmiştir.

*Didi ya server ne gökçek din olur  
Ne güzel erkân ne hûş âyîndurur...*

## SONUÇ

Hz. Peygamber'e duyulan hürmet ve sevgi neticesinde ortaya çıkan manzum ve mensur pek çok eserde Hz. Peygamber'in ve İslam dünyasının dört seçkin dostu olan Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye de yer verilmiştir. Ayrıca müstakil olarak dört halife için yazılmış eserler de mevcuttur. Bu eserler de Hulafâ-yı Râşidin daha çok ahlâki özellikleri ve faziletleri sonucunda onlara verilen sıfatlarla anılmaktadır. Hz. Ebu Bekir için "Atîk", "Sıddîk", "Yar-ı gar", "Zü'l-hilâl", "Evvâh", Hz. Ömer için "Fârûk", "Emîrül-müminîn", Hz. Osman için "Zinnureyn", "Refîk", "Hayâ", "Cömert", Hz. Ali için ise "Murtazâ", "Şîr-i Yezdân", "Haydar", "Zülfikar sahibi", "İlm sahibi" sıfatları Türk edebiyatında sıkça kullanılan sıfatlardandır. Bu sıfat ve özelliklerden bazıları Hacı Abdî'nin dört halifenin faziletlerini anlattığı iki bin yüz kırk dört beyitlik mesnevisinde genişçe anlatılmıştır. İncelememizin konusunu oluşturan *Fezâ'il-i Hulefâ'-i Râşidîn ve Haşâ'il-i Çehâr-yâr-ı Güzîn* adlı mesnevideki beyitlerden tespit ettiğimiz isim ve sıfatlar ise şöyledir:

<sup>23</sup> Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler* (Ansiklopedik Sözlük), Kesit Yay., İstanbul 2013.

TÜRK EDEBİYATINDA ÇEHÂR-YÂR-I GÜZİN: ABDÎNİN FEZÂİL-İ HULEFÂ-İ RÂŞİDİN VE  
HAŞÂİL-İ ÇEHÂR-YÂR-İ GÜZİN ADLI MESNEVİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Hiz. Ebû Bekir: “Ebû Bekr-i Sıddîk”, “Hazret-i Sıddîk”, “Atîk”, “Ebû Bekr-i Güzîn”, “Yâr-ı yoldaş”, “Ahiret Begi”, “Yâr-ı Gâr”.

Hiz. Ömer: “Nizâmü'l-erbâ'in”, “Muzhir-i İslâm”, “Emîrü'l-mü'minîn”, “Adil” “Server”.

Hiz. Osmân: “Zinnureyn”, “Hilm ıssı”, “Server”, “Osmân-ı hayâ”, “Cömert”, Refîk”.

Hiz. Ali: “Şîr-i Huzâ”, “Murtazâ”, “Sahib-i Düldül”, “Gâzî”, “Âbid ü Zâhid”, “İlm İssı”, “Bâb-ı İlm”, “Haydar”, “Server”, “Zevcü'l-Betûl” ve “Yiğit”.

Yapılan tespitlerden de anlaşılacağı üzere şair hilâfet tahtının serverleri diyerek isimlendirdiği dört halifeyi ayırım gözetmeksizin övmüş, onların ahlakî özelliklerini ön planda tutarak anlatmıştır. Tüm bu isim ve sıfatların dışında eserde dört halife için ortak kullanılan sıfatlar da bulunmaktadır. Bunlar çâr-ı yâr, server, güzîn, velî, sultan, dört yâr gibi isimlerdir. Yapılan tespitler sonucunda, dört halifeye verilen isim ve sıfatların onların genel vasıfları olması yanında daha çok ahlakî vasıflarını ön plana çıkaran isimler olduğunu söylemek mümkündür. Fazilet ve erdem sahibi olmaları sebebiyle örnek şahsiyetler olan çâr-ı yâr, eserde güçlü bir biçimde işlenmiştir. Şair, sevgisini dile getirirken Hiz. Peygamber ile dört halifeyi bir binaya benzetmiş, binanın kubbesinin dört direğinin çâr-ı yâr, güzel zirvesinin de Hiz. Peygamber olduğunu söylemiştir. Şairin Hiz. Peygambere duyduğu sevgi ve muhabbet, dört halife için de geçerlidir. Onları bir bütün olarak değerlendirip, beyitlerine bu şekilde yansıttığını söylemek mümkündür. Bu minvâlde yazılan eserin, çâr-ı yârın güzel isim ve sıfatlarının kullanımı için örnek teşkil ettiği, onların ahlakî özelliklerinin bilinmesi açısından da yol gösterici nitelikte olduğu ifade edilebilir.

### KAYNAKÇA

- Hacı Abdî Efendi, URL: [http://www.islamicmanuscripts.net/receive/IslamHSBook\\_islamhs\\_00004135](http://www.islamicmanuscripts.net/receive/IslamHSBook_islamhs_00004135). 23.03.2015.
- Aras, Veli, “Hilye ve Hilyeler”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, IV, İstanbul 1981.
- Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*, Ensar Yay., İstanbul 2013.
- Azimli, Mehmet, *Dört Halifeyi Farklı Okumak: Hiz. Ebu Bekir*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

- , *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2: Hz. Ömer*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmius's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Canım, Rıdvan, *Türk Edebiyatında Türler*, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- Çetin, İsmet, *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknemeleri*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1997.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2012.
- Fayda, Mustafa, *Hulefâ-yi Râşidin Devri (Dört Halife Dönemi)*, Kubbealtı Yay., İstanbul 2014.
- , "Hulefa-yi Raşidin Maddesi" , *DİA*, XVIII, s. 324-338, 1998.
- , "Ebu Bekir Maddesi" , *DİA*, X, s. 101-108, 1994.
- , "Ömer Maddesi" , *DİA*, XXXIV, s. 44-51, 2007.
- Fırlı, Ethem Ruhi, "Ali" , *DİA*, 1989, II, 371-374.
- Güngör, Zülfiyar, "Türk Edebiyatında Türkçe Manzum Hilye-i Nebeviler ve Nesimî Mehmed'in Gülistân-ı Şemâil'i", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Ankara 2000.
- Güzel, Abdurrahman, *Dini Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, Akçağ Yay. Ankara 2012.
- Kartal, Ahmet, *Doğunun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi*, Doğu Yayınevi, İstanbul 2013.
- Kurt, Hasan, *İlk Dört Halife Dönemi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2008.
- Muslim, Ebû Hüseyin b. Haccâc EL-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslîm*, (Yayımlayan: M. Fuat Abdülhakî) Beyrut 19.
- Özdemir, Mehmet, "Türk Edebiyatında Manzum Hilye Türü ve Neccarzâde Rızâ'nın Hilye-i Hâce Bahâüddîn Şâh-ı Nakşibend'i", *Turkish Studies*, Volume 7/3, Summer, 2012.
- Sarıçam, İbrahim, Hz. Ömer, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012.
- , *Hz. Ebu Bekir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006
- Şahin, Haşim, "Menakıbnâme", *DİA*, XXIX, s. 112-114.
- Şener, Halil İbrahim, "Türk Divan Edebiyatında Na't ve Bazı Na't mecmuaları", *Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı 3, İzmir 1986.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed Bin İsa, *Sunenu't-Tirmizî*, İstanbul 1981.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012.
- Uzun, Mustafa, "Hilye" Maddesi, *DİA*, XVIII, s. 44-47, 1994.
- Yeniterzi, Emine, *Türk Edebiyatında Na'tlar (Antoloji)*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.
- Yılmaz, Mehmet, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)*, Kesit Yay., İstanbul 2013.
- Yiğit, İsmail, "Osman", *DİA*, 2007, XXXIII, 438-443.

# مفهوم المحرم وغير المحرم في الفقه الإسلامي

محرم أرطاش\*

## *İslam Fıkında Mahrem na-Mahrem Mefhumu*

**Özet** ▶ İslam hukuku örnek bir toplum oluşturmak için bazı kurallar koymuştur. Toplumun ahlaki gelişiminin sağlıklı ve güvenli olabilmesi için kadın erkek arasındaki ilişkiler bu kurallara göre düzenlemiştir. İslam kadın ve erkek için farklı faaliyet alanları belirlemiş ve fertlerin kendilerini maddi ve manevi alanlarda geliştirmesi için imkân sağlamaya çalışmıştır. Kadın-erkek ilişkilerine bir ölçü getirmiş ve kadının mahremleri haricindeki yabancı erkeklerle (namahrem) serbestçe bir araya gelmesini uygun bulmamıştır. Namahremlerin birbirleriyle görüşmesini kadın ve erkeğin tesettür vb. bazı kurallara uymaları şartıyla kabul etmiştir. Bu yüzden İslam hukukuna göre Mahrem ve Namahrem kavramlarının ilişkili olduğu kişileri belirlemek büyük önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mahrem, Namahrem, tesettür, İslam Hukuku, toplum, kadın-erkek ilişkileri.

## *The concept of forbidden and unforbidden in relationships between men and women in Islamic jurisprudence*

**Abstract** ▶ İslam has formulated certain rules of behaviour for making an excellent community. To preserve the moral life of the nation and to safeguard the evaluation of society on healthy lines, free mingling of the sexes and sets different spheres of activity for both of them. Except the nearest relations between whom marriage is forbidden, men and women have been asked not to mix freely with each other and even if they have to contact each other they should do so with Hijab (covering). Therefore, to determine that people associated with the concepts of Mahrem and Namahrem according to Islamic law are very important.

Key words: relations, rules, moral life, society, marriage, men, women, Hijab (covering).

ملخصُ البحثِ ◀ ذكرت هذه الدراسة تعريف المحرم و غير المحرم في الفقه وأثر الأحكام المبنية على هذه الاصطلاحات في العلاقات الاجتماعية الصحيحة

\* مدرس اللغة العربية في رئاسة جامعة عثمان غازي بمدينة أسكيشهر



## محرم أرطاش

بين الرجال والنساء وحدودها. الإسلام لا يمنع الرجال و النساء من تطوير أنفسهم نفسيا، ومعنويا و ماديا ولكن جعل حدودا للعلاقة بين الجنسين. لذا لم يجوز الاختلاط المطلق ووضع القواعد لالتقاء الجنسين كالحجاب وعدم الخلوة إلخ.

كلمات مفتاحية: المحرم، غير المحرم(نا محرم)، القرابة، المصاهرة، الأهل، نسب، رضاع.

### المطلب الأول: مفهوم المحرم وغير المحرم والأشخاص المعنيون به

1- مفهوم المحرم وغير المحرم: سندرس استعمال هذا المفهوم في اللغة

التركية وفي المراجع القديمة في اللغة العربية.

أ- المحرم: مأخوذ من الفعل (حَرَمَ) ومعناه (منع) والمحرم هو الشيء

الممنوع الذي لا يجوز فعله.

و(الحرم) اسم للمنطقة حول الكعبة التي فيها بعض المحرمات الخاصة بها.

والأشهر الحرم هي (رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم) سميت بذلك لأن القتال كان فيها محرما.

فالمحرم هو الشيء الممنوع وشهر من الأشهر الحرم.

وحرمت الرجل هي زوجاته ومن تحت حفظه.

والحريم هو ما لا يجوز الاقتراب منه أو مسه.

مفهوم المحرم وغير المحرم في الفقه الإسلامي

ومحارم الرجل هن أقاربه من النساء اللاتي لا يحل له الزواج بهن.<sup>1</sup> وهو موضوع بحثنا.

ومفهوم المَحْرَم في الفقه يقصد به النساء اللاتي لا يحق للرجل الزواج منهن، والرجال الذين لا يحق للمرأة الزواج منهم.<sup>2</sup>

ب- نا محرم (غير المحرم) هذا التركيب تألف من كلمتين: أداة نفي (نا) في

اللغة الفارسية وكلمة (محرم) في اللغة العربية. وهذا التركيب يستعمل في اللغة

العثمانية والفارسية بمعنى الأشخاص والأجانب الذين لا يوجد مانع من الزواج

بهم شرعاً.<sup>3</sup> وصار هذا التركيب اصطلاحاً بهذا المعنى.<sup>4</sup>

ومفهوم الأجنبي وغير المحرم استعملت في المراجع الفقهية بمعنى (نا

محرم).<sup>5</sup>

2- مفهوم المحرم وغير المحرم في القرآن والسنة:

أ- مفهوم المحرم وغير المحرم في القرآن:

<sup>1</sup> الفراهيدي، كتاب العين، 3، 221-225؛ الاصفهاني، المفردات، 230؛ ابن منظور، لسان العرب، 12، 122-123؛ إسماعيل بن

عباد، المحيط في اللغة، 93-94؛ الزمخشري، أساس البلاغة، 123؛ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 3، 253-254؛

ابن دريد، جمهرة اللغة، 1، 521.

<sup>2</sup> الشيرازي، المهذب، 4، 150؛ المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، 3، 462؛ الهوتي، شرح منتهى الارادات، 1، 523؛

<sup>3</sup> *Bilmen*, Hukuku İslâmiyye ve *İstilahatı Fıkhiyye* Kamusu، 2، 8.

<sup>4</sup> *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Luğat*, Heyet، 644، Kanar، *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*، 758،

<sup>5</sup> *Bilmen*, Hukuku İslâmiyye ve *İstilahatı Fıkhiyye* Kamusu، 2، 8.

<sup>7</sup> الشيرازي، المهذب، 4، 115؛ السرخسي، المبسوط، 10، 154؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 3، 429؛ ابن قدامة، المغني، 7،

454؛ الموصلي، الاختيار، 4، 155-155.

## محرم أرطاش

جاء ذكر المحرمات من النساء في سورة النساء في الآيتين (22 و 23) (ولاً

تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ  
سَبِيلًا حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ  
وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ  
نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ  
تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن  
تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا)<sup>1</sup>

وجاء ذكر من يحل للمرأة أن تبدي زينتها أمامهم في سورة النور في الآية

(31) في قوله تعالى: (وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ  
زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ  
إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ  
التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِزْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ

<sup>1</sup> سورة النساء، 23-22/4.

مفهوم المحرم وغير المحرم في الفقه الإسلامي

النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بَأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ<sup>1</sup>.

ب- مفهوم المحرم وغير المحرم في السنة:

ورد هذا المفهوم ومرادفاته في السنة كثيرا، فورد أحيانا وحده<sup>2</sup>، وورد أحيانا

أخرى كتركيب (ذو محرم)<sup>3</sup>، (ذو حرمة)<sup>4</sup>، (ذو رحم محرم)<sup>5</sup>.

ولم نجد كلمة (غير المحرم) في كتب السنة من خلال بحثنا في الكتب

التسعة، ولكن ورد معناها كثيرا، مثل ما رواه ابن عَبَّاسٍ رضي الله عنه قال:

سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ يَقُولُ "لَا يَخْلُونَ رَجُلًا بِامْرَأَةٍ إِلَّا وَمَعَهَا

ذُو مَحْرَمٍ وَلَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ

امْرَأَتِي خَرَجَتْ حَاجَةً وَإِنِّي اكْتَتَبْتُ فِي غَزْوَةِ كَذَا وَكَذَا قَالَ انْطَلِقِي فَحَجِّي مَعَ

امْرَأَتِكَ"<sup>6</sup>.

ج- استعمال مفهوم المحرم وغير المحرم في المراجع الفقهية:

<sup>1</sup> سورة النور، 31/24

<sup>2</sup> البخاري، الجهاد، 140؛ أبو داود، استئذان، 46.

<sup>3</sup> البخاري، الجهاد، 140، النكاح، 111؛ مسلم، الحج، 413-416.

<sup>4</sup> البخاري، التقصير، 4؛ أبو داود، مناسك، 2.

<sup>5</sup> البخاري، الإكراه، 7.

<sup>6</sup> مسلم، الحج، 413.

## محرم أرطاش

استعمل مفهوم ذات الرحم والمحرمات مع المَحْرَم في المراجع الفقهية<sup>1</sup>.

أما (نا محرم) فيقابلها في المراجع الفقهية العربية (غير محرم) و أجنبي<sup>2</sup>.

وفي المراجع الفقهية التركية فيرد (نا محرم)، وأجنبي، وأجنبية<sup>3</sup>. ولكن كلمة أجنبي وأجنبية في اللغة التركية لا تساوي مفهوم (نا محرم) لأن ابن العم وابنة العم (نا محرم) ولكنهما ليسا بأجنبي وأجنبية.

د- المفاهيم ذات الصلة: القرابة، المصاهرة، الأهل.

القرابة: لها معنى قريب من المحرم. قريب جمعها أقرباء، لها مرادفات من

التراكيب مثل ذو القربى، ذو القرابة.

إضافة إلى هذه التراكيب تستعمل تراكيب أخرى مثل الآل والأهل والعشيرة

أحياناً<sup>4</sup>.

مفهوم الأقرباء يدل على معنى واسع فيدخل فيه الأشخاص الذين

ينتمون إلى سلالة واحدة، مثل الأم والأب والجددة والأجداد (الأصول)، الأبناء

<sup>1</sup> : الشيرازي، المهذب، 4: 150 الموصلي، الاختيار، 4، 156-155.

<sup>2</sup> الشيرازي، المهذب، 4، 115: السرخسي، المبسوط، 10، 154: الكاساني، بدائع الصنائع، 3، 429: ابن قدامة، المغني، 7، 454: الموصلي، الاختيار، 4، 156-155.

<sup>3</sup> .79 . Döndüren, Delilleriyle Aile İlmihali

<sup>4</sup> الاصفهاني، المفردات، 601: الموسوعة الفقهية، 37، 200: ابن منظور، لسان العرب، 1، 162: فيروز ابادي، القاموس المحيط، 1، 270-269: Akyüz, Akribâ, DîA: 286-285، 2، Ateş Kur'an Ansiklopedisi: 2، 132.

مفهوم المحرم وغير المحرم في الفقه الإسلامي  
والأحفاد (فروع)، وغيرهم مثل أبي الزوجة وأمها، وأخت الزوجة، والعم  
والخال، والعمة والخالة، والأم والأخت من الرضاع، فهؤلاء مع أنهم ليسوا كلهم  
من الأصول والفروع يعدون من الأقرباء (النسب، أو الرضاة أو المصاهرة).  
ولكن اليوم عندما نطلق كلمة الأقرباء لا يراد بها الآباء والأمهات والأبناء.<sup>1</sup>  
وقد جاء التعبير عن القرابة في القرآن الكريم بـ "ذي القربى"<sup>2</sup>، ذوي  
القربى<sup>3</sup>، الأقربون<sup>4</sup>، أولو القربى<sup>5</sup>، أولو الأرحام<sup>6</sup>.  
وفي الفقه فيسمى الأقرباء من جهة الأب بـ "العصبات"<sup>7</sup>، ومن جهة الأم بـ  
"ذوي الأرحام"<sup>8</sup>.

ومن جهة أخرى تفيد القرابة في الفقه الإسلامي القرابة التي تكون من  
جهة النسب والمصاهرة والرضاع.<sup>9</sup>

فمفهوم القرابة أوسع من مفاهيم "محرم"، "صهر"، "العيال"، "الأهل".

<sup>1</sup> ابن منظور، لسان العرب، 1، 663، DiA، *Akrabâ*، Akyüz، 2، 286، Ateş Kur'an Ansiklopedisi، 2، 133.

<sup>2</sup> سورة البقرة، 83/2، سورة النحل، 90/16.

<sup>3</sup> سورة البقرة، 177/2.

<sup>4</sup> سورة البقرة، 180/2، 215، سورة النساء، 33، 7/4.

<sup>5</sup> سورة النساء، 8/4.

<sup>6</sup> سورة الأنفال، 75/8، سورة الأحزاب، 6/33.

<sup>7</sup> *Kamusu*، Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları، *Yazır*، 1، 105، *Şafak*، Hukuk Terimleri Sözlüğü، 38.

<sup>8</sup> *Kamusu*، Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları، *Yazır*، 7، 486، *Şafak*، Hukuk Terimleri Sözlüğü، 38.

<sup>9</sup> *Şamil İslâm Ansiklopedisi*، *Köten*، 1، 91، *"Akrabâ"*.

محرم أرطاش

فكل محرم قريب وليس كل قريب محرماً، لوجود أقرباء ليسوا بمحارم.

**المطلب الثاني: الأشخاص الذين تتعلق بهم مفاهيم المحرم وغير المحرم**

**أولاً: الأشخاص الذين تتعلق بهم مفهوم المحرم**

مفهوم المحرم يحدده الزواج، فيسمى الأشخاص الذين يحرم الزواج بهم تحريماً مؤبداً المحارم.

والتحريم المؤبد في باب الزواج يعني أن هذه الحرمة ثابتة في أي حال ولا تتغير حتى الموت.

وهذه الحرمة تعتمد على القرابة التي تكون من جهة النسب والرضاعة والزواج.

وقد جاء في سورة النساء أن بعض القرابات تؤدي إلى حرمة الزواج بسبب النسب والرضاع والمصاهرة.

أ- المحارم بسبب النسب: أول ما يخطر في البال عند ذكر

القرابة هو القرابة بسبب النسب، وهو أول الأسباب التي تؤدي إلى تحريم

الزواج. وهؤلاء هم الذين نخالطهم أكثر من غيرهم من الأقرباء، لذلك

سندرس أولاً المحارم من جهة النسب للرجل والمرأة:

**1- المحارم من النسب للرجل:**

-أمه وإن علت

مفهوم المحرم وغير المحرم في الفقه الإسلامي

-ابنته وإن نزلت.

-أخته

-ابنة أخته وإن نزلت

-ابنة أخيه وإن نزلت.

-عمته

-خالته<sup>1</sup>.

## 2- المحارم من النسب للمرأة:

-أبوها

-أبو أبيها وإن علا.

-أبو أمها وإن علا.

-ابنها

-ابن ابنها وابن بنتها وإن نزل.

-أخوها

---

<sup>1</sup> الشيرازي، المهذب، 4، 143-144؛ ابن قدامة، المغني، 7، 470-475؛ الحلبي، ملتنقى الأبحر، 1، 239؛ داماد افندي، مجمع الأنهر، 1، 333-334، ابن الهمام، فتح القدير، 2، 357؛ الفتاوى الهندية، 1، 273؛ زيدان، المفصل في أحكام المرأة، م، 6، 201-205.



محرم أرطاش

-ابن أخيها وابن أختها وإن نزل.

-عمها.

-خالها.<sup>1</sup>

ب- المحارم بسبب الرضاع: قال الله عز وجل في سورة النساء رقم

(23) " وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ " <sup>2</sup> فقد

ورد في هذه الآية ذكر الأم والأخت من الرضاعة ولم يذكر غيرهما،

وقد جاء في السنة ذكر غيرهما بذكر مبدأ عام في التحريم في

الرضاعة وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "يحرم من الرضاعة ما

يحرم من النسب" <sup>3</sup> فاعتمد الفقهاء على هذا الحديث وذهبوا إلى

أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب. <sup>4</sup>

1- المحارم من الرضاع بالنسبة للرجل:

- أمه من الرضاعة.

<sup>1</sup> ابن قدامة، المغني، 470، 7-475: الهوتي، كشاف القناع، 7، 394.

<sup>2</sup> سورة النساء، 23/4.

<sup>3</sup> الترميذي، الرضاع، 1.

<sup>4</sup> الشافعي، الأم، 5، 25: ابن حزم، المحلى، 9، 131: الشيرازي، المهذب، 4، 149: ابن قدامة، المغني، 7، 475-476: الموصلي،

الاختيار، 3، 84: الفتاوى الهندية، 1، 277: الحلبي، ملتنقى الأبحر، 1، 240: الهوتي، كشاف القناع، 2، 394-395:

العك، موسوعة الفقه المالكي، 1، 643: Delilliriyale İslam İlmihali، Döndüren، 631.

## مفهوم المحرم وغير المحرم في الفقه الإسلامي

- أم أمه أم أبيه من الرضاعة وإن علت.
- ابنته من الرضاعة
- ابنة ابنته وابنة ابنه من الرضاعة وإن نزلت.
- أخته من الرضاعة
- بنت أخته وبنت أخيه من الرضاعة وإن نزلت
- عمته من الرضاعة.
- خالته من الرضاعة.<sup>1</sup>
- 2- المحارم من الرضاع للمرأة.
- أبوها من الرضاع
- أبو أبيها وأبو أمها من الرضاع وإن علا.
- ابنها من الرضاع.
- ابن ابنها وابن بنتها من الرضاع وإن نزل.
- أخوها من الرضاع.

---

<sup>1</sup> الشافعي، الأم، 5، 25؛ ابن قدامة، المغني، 7، 470-475؛ الموصل، الاختيار، 3، 84؛ الحلبي، ملتنقى الأبحر، 1، 240؛ المهوتي، كشف القناع، 2، 394-395؛ داماد افندي، مجمع الأهر، 1، 476-477؛ الفتاوى الهندية، 1، 277؛ زيدان، المفصل في أحكام المرأة، م.6، 237.

### محرم أوطاش

- ابن أخيها وابن أختها من الرضاع وإن نزل.
- عمها من الرضاع.
- خالها من الرضاع.<sup>1</sup>

### ج- المحارم بسبب المصاهرة:

أباح الله الزواج لاستمرار الإنسان وتكاثره في هذه الأرض، والزواج له تأثير مهم في التحريم كالنسب والرضاع.

ويمكن أن نذكر المحارم بسبب المصاهرة للرجل والمرأة كالآتي:

### 1- المحارم بسبب المصاهرة للرجل

- أم الزوجة وأم أمها وإن علت.
- ابنة الزوجة (الريبية) وابنة بنتها وإن نزلت.
- زوجة الأب وأمها وإن علت.
- زوجة الابن.<sup>2</sup>

### 2- المحارم بسبب المصاهرة للمرأة:

---

<sup>1</sup> ابن قدامة، المغني، 7، 475-476: الهوتى، كشاف القناع، 7، 69-70.  
<sup>2</sup> الشيرازي، المهذب، 5، 144-145: بن قدامة، المغني، 7، 470: الحلبي، ملتقى الأبحر، 1، 239: داماد افندي، مجمع الأهدى، 1، 333-334: الفتاوى الهندية، 1، 273: ابن الهمام، فتح القدير، 2، 357: زيدان، المفصل في أحكام المرأة، م، 6، 221.

مفهوم المحرم وغير المحرم في الفقه الإسلامي

- أبو الزوج وأبو أبيه وإن علا.

- ابن الزوج وابن ابنه وإن نزل.

- زوج الأم. وأبو زوج الأم.<sup>1</sup>

ثانياً: الأشخاص الذين يتعلق بهم مفهوم غير المحرم

لا نهاية للأشخاص الذين يدخلون تحت مفهوم غير المحرم. فلا نستطيع أن نحدد الأشخاص الذين يدخلون تحت هذا المفهوم "غير المحرم" فكل من لا يدخل تحت مفهوم "المحرم بأقسامه الثلاثة النسب والرضاعة والمصاهرة" فهو "غير محرم".

وقد بينا سابقاً أن الركيزة الأساسية في المحرم وغير المحرم هي الزواج. وقد سبق ذكر الذين يدخلون تحت مفهوم المحرم والمقصود به الحرمة المؤبدة في الزواج.

فمفهوم غير المحرم يعني الأشخاص الذين يحل الزواج بهم من الرجال بالنسبة للنساء ومن النساء بالنسبة للرجال.

والحرمة المؤقتة في الزواج لا تدخل تحت مفهوم المحرم. ويقصد بالحرمة المؤقتة بعض النساء اللاتي يحرم الزواج بهن مؤقتاً كأخت الزوجة وعمتها وخالتها ما دامت الزوجة في عصمة الزوج، وكالمرأة الأجنبية المتزوجة ما دامت تحت عصمة زوجها فإذا طلقت جاز الزواج بها لأن المانع المؤقت قد زال.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> الهوتي، كشف القناع، 2، 394؛ ابن قدامة، المغني، 7، 428.

<sup>2</sup> Ertaş, Mahrem-Namahrem, 17-27

## محرم أرطاش

### النتيجة

- مفهوم المحرم وغير المحرم في الاصطلاح يبني على تحريم الزواج على الشخص أو حله له، فكل امرأة لا يحل للرجل الزواج منها أبداً فهي محرم بالنسبة له، وكل امرأة يحل له الزواج منها فهي غير محرم بالنسبة له.
- المحرمات أما أن تكون من جهة النسب، أو المصاهرة أو الرضاع.
- المحرمات من النسب: الأم وأم الأم وأب وإن علت، والبنت وإن نزلت، والأخت، وابنة لأخت وابنة الأخ وإن نزلت، والعمة والخالة، وعكس ذلك بالنسبة للمرأة.

### المصادر

ATEŞ, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, I-IV, Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul 1997.

AKYÜZ, Vecdi, "Akrabâ", *DİA*, II, 285-286.

العك، خالد عبد الرحمن، موسوعة الفقه المالكي، م. 1-6، بيروت، 1992.

المهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلي (ت. 1051هـ/1641 م). كشف القناع عن متن الإقناع، م. 1-6، بيروت، 1982.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1968.

## مفهوم المحرم وغير المحرم في الفقه الإسلامي

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت. 256هـ/869 م)، صحيح البخاري، م. 1-8، استانبول، 1981.

داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده (المتوفى: 1078هـ/1667 م)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، م. 1-4، بيروت، 1998.

DÖNDÜREN, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul, 1994,

-----, *Delilleriyle İslam İlmihali*, İstanbul, 1998.

ERTAŞ, Muharrem, *Mahrem-Namahrem*, basılmamış Yüksek Lisans Tezi, K.T. Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم (ت. 170 هـ/786 م)، كتاب العين، بيروت، 1988.

الفتاوى الهندية، لجنة علماء، م. 1-6، ط. 3، بيروت، 1973.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت. 456هـ/1063 م)، المحلى بالآثار، م. 1-12، تحقيق: عبدالغفار سليمان البنداري، بيروت، د.ت.

جمهرة اللغة، ، بيروت، 1987. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت. 321هـ/934 م)،

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت. 861هـ/1456 م)، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، م. 1-9، بيروت، لبنان، د.ت.

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت. 620 هـ/ 1223 م)، المغني والشرح الكبير على متن المقنع، م. 1-12، بيروت، 1992.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين (ت. 711 هـ/ 1311 م)، لسان العرب، م. 1-17، بيروت، 1990.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت. 458 هـ/ 1065 م)، المحكم والمحيط الأعظم، معهد المخطوطات العربية، 1958.

el-İSFAHÂNÎ, Ragıp Huseyin b. Muhammed (ö. 565/1169) el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an, Kahraman Yay., 1.Baskı, İstanbul 1986.

KANAR, Mehmet, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1993.

الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي (ت. 817 هـ/ 1415 م)، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

## محرم أرطاش

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد (ت. 587هـ/ 1191 م). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، م. 1-8، بيروت، 1997.

KÖTEN, Akif, "Akrebâ", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, I, 91-92.

الموصلي، مجد الدين أبو الفضل عبد الله بن محمود الحنفي (ت. 683هـ/ 1284 م). الاختيار لتعليل المختار، م. 1-5، استانبول، 1991.

الموسوعة الفقهية الكويتية، ج. 1-38، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط. 1، الكويت، 1996.

معجم الوسط، مجمع اللغة العربية، استانبول، 1990.

المواق، أبو عبدالله محمد بن يوسف بن أبي القاسم (ت. 897هـ/ 1491 م). التاج والاكليد لمختصر خليل، م. 1-6، الدار البيضاء، ط. 3، 1992.

مسلم بن الحجاج (ت. 261هـ/ 1874 م)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، استانبول، 1981.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت. 490هـ/ 1097 م)، المبسوط، م. 1-30، بيروت، 1986.

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت. 476هـ/ 1083 م). المهذب، م. 1-6، دمشق، 1996.

الترمذي، محمد بن عيسى، (ت. 279هـ/ 892 م) سنن، استانبول، 1981.

*Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Luğat*, Heyet, İstanbul, 1995.

ŞAFAK, Ali, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu* (haz. Sıtkı Güllü), I-V, İstanbul, 1997.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي (ت. 537 هـ/ 1286 م)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، م. 1-4، دار الفكر، د.ت.؛ أساس البلاغة، لبنان، 1988.

زيدان، عبد الكريم، المفصل في أحكام المرأة، م. 1-11، بيروت، 1993.

مفهوم المحرم وغير المحرم في الفقه الإسلامي



## منهج الهيتمي في كتابه موارد الظمان

د. محي الدين حبوش\*

منهج الهيتمي في كتابه موارد الظمان

ملخصُ البحث ◀ يعتبر الإمام الهيتمي من رواد علم زوائد الحديث، ساهم في تقييده وتأصيله، فكان له في ذلك قصب السبق، وتصانيفه في هذا الباب شاهدة بتقدمه فيه، وحاكمة له على غيره ممن صنف وألف فيه.

ومن بين مصنفاته في الزوائد كتاب "موارد الظمان" الذي أفرد فيه زوائد ابن حبان في "صحيحه" على الصحيحين، فكان عملاً مبروراً وجهداً عظيماً قام به في خدمة كتب الحديث عامة، والصحيحين خاصة، وهذه الدراسة محاولة بسيطة تسلط الضوء على ذلك؛ تعرف بالهيتمي وكتابه، وتبين منهجه وشرطه في مفهوم الحديث الزائد، كما تعرّج على منهجه الفقهي وبعض ما وجه للكتاب من انتقادات.

*Heysemî'nin "Mevârid'uz-Zam'ân" adlı eserindeki Metodu*

**Özet** ▶ İmam Heysemi, Hadis zaideleri ilminin öncülerinden sayılmaktadır. bu ilmin yerleşmesinde ve düzene sokulmasında büyük pay sahibidir. onun bu ilimdeki eserleri bu ilimde ne kadar ilerlediğinin ve bu ilimde telif veren diğer alimlere göre daha hakim oluşunun göstergesidir.

Zaideler konusundaki eserlerinden birisi, "mevarid'uz-zam'an" kitabıdır. Sadece sahiheyn üzerine şerh olarak yazılan sahihindeki İbn Hibban zaidelerini ele almıştır. Genel olarak bütün hadis kitaplarına, özel olarak ta Sahihayn'a yönelik güzel ve eksiksiz bir çalışmasıdır. Heysemi'nin ve kitabının tanıtılması bu çalışmaya ışık tutacak çok basit bir çalışmadır. Bu bağlamda metoduna ışık tuttuğu gibi, zaid hadisın mefhumu açıklanıyor. Aynı şekilde fikhi metodunu eleştirip, buna yönelik bazı eleştirileri ele alıyor.

**Anahtar Kelimeler:** Heysemi, Mevarid'uz-zam'an, İbn Hibban, Hadis, Fıkıh

\* مدرس اللغة العربية في رئاسة جامعة عثمان غازي بمدينة أسكيشهر

## المقدمة

إنَّ الحمد لله نحمده، ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هاديَّ له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم، واهتدى بهداهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

يعتبر "الصحيحان" للإمامين البخاري، ومسلم أعظم كتب الحديث الشريف أهمية، وأسماها منزلة، ومكانة بين كتب السنة التي تلقتها الأمة بالقبول. ونظراً لأهمية هذين الكتابين، فقد اشتدت عناية العلماء بهما، وتنوعت جهودهم في خدمتهما، حتى حظيا بنصيب من العناية والدُّرس بما لم يكن لغيرهما من كتب الحديث؛ فمن شارح لهما، ومفسِّر، ومستدرِك عليهما، ومختصر، ومؤلف في رجالهما ومُنْتَصِر، إلى غير ذلك من الجهود التي تصبُّ في خدمتهما.

ومن أوجه خدمة الصحيحين، استخراج الزوائد عليهما من بقية كتب الرواية الحديثية، ومما لا شكَّ فيه أنَّ الإمام الهيثمي كان من رُوَادِ علم زوائد الحديث، ساهم في تقييده وتأصيله وبناء صرحه الشامخ، فكان له في ذلك قصب السَّبِق، وتصانيفه في هذا الباب شاهدة بتقدمه فيه، وحاكمة له على غيره ممن صنَّف وألَّف فيه.

ومن بين مصنَّفاته في الزوائد كتاب "موارد الظمآن" الذي أفرد فيه زوائد ابن حبان في "صحيحه" على الصحيحين، فكان عملاً مبروراً، وجهداً عظيماً، قام به في خدمة كتب الحديث بعامة، والصَّحَّيْحين بخاصَّة، وهذه

### منهج الهيثي في كتابه موارد الظمان

الدراسة محاولة بسيطة تسلط الضوء على ذلك؛ تعرف بالهيثي وكتابه، وتبين منهجه، وشرطه في مفهوم الحديث الزائد، كما تعرّج على منهجه الفقهي، وبعض ما وجه للكتاب من انتقادات.

### أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في أنه يعالج منهج أحد الأئمة الأعلام من المحدثين الذين برزوا في علم زوائد الحديث، كما تظهر أهميته من صلته بالصحيحين.

### أسباب اختيار البحث:

1\_ منزلة الإمام الهيثي ومكانته في علم زوائد الحديث.

2\_ المساهمة في تقريب الاستفادة من كتب السنة بشكل عام، وكتب الزوائد بشكل خاص وذلك من خلال توضيح منهج الهيثي، ومقاصده في كتابه.

### الدراسات السابقة:

لم أقف \_ في حدود تتبعي \_ على دراسة خاصة، تعالج الموضوع، سوى دراسة بعنوان " زوائد ابن حبان دراسة ونقد" لمحمد عبد الله أبو صعيك، وهي رسالة جامعية نال بها المؤلف درجة الماجستير في الجامعة الأردنية، ولم يتيسر لي الاطلاع عليها؛ لكونها لم تطبع.

### منهج البحث:

يقوم هذا البحث على المنهج التحليلي الاستقرائي، فقد قمت باستقراء أحاديث الكتاب استقراءً تاماً، ووقفت على كلام الهيثي وتعليقه على بعض الأحاديث، ثمّ سجّلت الملاحظات، وجمعتها وصنفتها، ثم قمت بتحليلها، ومقارنتها؛ لاستخراج ما يكمن أن يكون قواعد عامة ترسم منهج الهيثي في كتابه.

محي الدين حبوش

### خطة البحث:

وقد جاءت خطة البحث على الشكل الآتي:

المقدمة: ذكرت فيها أهمية البحث، وأسباب اختياره، والمنهج المتبع فيه.

المبحث الأول: التعريف بالهيثي وكتابه.

المبحث الثاني: شرط الهيثي في كتابه.

المبحث الثالث: منهجه في إيراد الأحاديث.

المبحث الرابع: التعليق على الروايات.

المبحث الخامس: الاتجاه الفقهي في موارد الظمان.

المبحث السادس: ما وجه للكتاب من انتقادات.

الخاتمة: بينت فيها النتائج والتوصيات المتعلقة بالبحث.

### المبحث الأول

#### التعريف بالهيثي وكتابه

##### أولاً: التعريف بالهيثي:

اسمه ونسبه: هو نور الدين أبو الحسن، علي بن أبي بكر بن سليمان بن أبي بكر الهيثي، الشافعي، الإمام الحافظ. ولد سنة خمس وثلاثين وسبعمئة (735هـ).

طلبه للعلم: صحب الشيخ زين الدين العراقي وهو صغير، وكان العراقي يكبره بعشر سنوات، فسمع منه ولازمه مدة ست وخمسين سنة، ورحل معه

### منهج الهيثي في كتابه موارد الظمآن

جميع رحلاته، وحجَّ معه جميع حجّاته، ولم يكن يفارقه في حضر ولا سفر، وتزوج ابنته، وتخرج به في الحديث.

مكانته العلمية: برز الهيثي في علم الحديث، وسطع نجمه فيه، فقد كان آية عجيبة في حفظ المتون واستحضارها، كتب وجمع وصنّف، وأغلب جهوده العلمية كانت في علم الزوائد، كـ"موارد الظمآن" و"مجمع الزوائد"، و"غاية المقصد في زوائد المسند"، و"كشف الأستار عن زوائد البزار"، و"مجمع البحرين في زوائد المعجمين"، و"المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي"؛ فقد أوتي بسطة في هذا العلم، وقدرة على تلقينه للطلبة، الذين أقبلوا عليه، وأفادوا منه، ثم صاروا أئمّة فيه.

صفاته: كان رحمه الله هيّناً، ليّناً، ورعاً، محباً للخير وأهله، سليم الفطرة.

وفاته: توفي ليلة الثلاثاء تاسع عشر من شهر رمضان سنة سبع وثمانمائة، ودفن بالقاهرة<sup>(1)</sup>.

ثانياً: التعريف بالكتاب:

اسمه: قال الهيثي في مقدمة الكتاب: "وقد سمّيته: موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان"<sup>(2)</sup>.

توثيق نسبه إلى مؤلفه وزمن تأليفه: نسبة الكتاب إلى الهيثي أمر متواتر معروف، فقد أطبق المحققون من أهل هذا الفن على نسبه إليه<sup>(1)</sup>. وأما

(1) إنباء الغمر بأبناء العمر، لابن حجر العسقلاني، تحقيق حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (مصر)، ط 1389 هـ - 1969، (2/309\_310)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، دار الأفاق الجديدة (بيروت)، (د، ت، ط)، (9/105\_106)

(2) موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، علي بن أبي بكر الهيثي، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد رضوان العرقسوسي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط 1، 1414 هـ - 1993 م، (2/1).

محي الدين حبوش

زمن تأليفه: فالظاهر أنه أَلَّفَه في مرحلة النضج والاكتمال العلمي، ذلك أنَّ شيخه العراقي لم يَلِفَت نظره إلى التَّصنيف في الزوائد إلا بعد أن استوت له المعرفة في هذا الفن، وأصبح مؤهلاً للعطاء.

موضوع الكتاب ودواعي تصنيفه: أما موضوع الكتاب فهو الأحاديث الزائدة عند ابن حبان على الصحيحين، وأما سبب تصنيفه للكتاب فقد قال الهيثمي: "وبعدُ: فقد رأيت أن أفرد زوائد صحيح أبي حاتم محمد بن حَبَّان البُسْتِيّ - رضي الله عنه - على صحيح البخاري ومسلم - رضي الله عنهما - مرتباً ذلك على كتب فقه أذكرها، لكي يسهل الكشف منها؛ فإنه لا فائدة في عزو الحديث إلى صحيح ابن حبان مع كونه في شيء منهما"<sup>(2)</sup>. ويظهر من نصِّ الهيثمي هذا أنَّ السبب الباعث له على التَّصنيف أمران:

الأول: سهولة الكشف عن الأحاديث الزائدة على الصحيحين عند ابن حبان.

الثاني: الاستغناء بصححي البخاري ومسلم عما وافق أحاديثهما، أو أحاديث أحدهما من أحاديث صحيح ابن حبان.

منهج الهيثمي في تقسيم الكتاب وعدد أحاديثه:

اتبع الهيثمي في تقسيم كتابه طريقة "الجوامع" من حيث اشتماله على جميع أبواب الدين، فبدأ بكتاب الإيمان، ثم الفقه، فالتفسير، فالفتن، والآداب، والمناقب، وختم بكتاب صفة الجنة، والكتاب الأول هو الإيمان، في إشارة إلى أن الإيمان سبب دخول الجنة. وبلغ عدد الكتب ثلاثة وأربعين كتاباً.

(1) ينظر الحاشية رقم (2).

(2) موارد الظمان: (19/1).

منهج الهيثي في كتابه موارد الظمان

وقد بلغ عدد أحاديث الكتاب حسب طبعة مؤسسة الرسالة (2647) حديثاً فقط.

## المبحث الثاني

### شرط الهيثي في كتابه

يقصد بشرطه بيان معنى الحديث الزائد عنده في هذا الكتاب، ومن الجدير بالذكر أن الهيثي لم يعرف الحديث الزائد هنا في "موارد الظمان" وكذا في "مجمع الزوائد"، على خلاف صنيعة في باقي كتبه في الزوائد مثل: "غاية المقصد في زوائد المسند"، و"كشف الأستار عن زوائد البزار"، و"مجمع البحرين في زوائد المعجمين"، و"المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي" فإنه عرفه في كلٍ منها.

وإذا كان الهيثي لم ينص على شرطه هنا؛ فإنه من الممكن الوقوف على شرطه من خلال سبر كتابه واستقراء منهجه فيه، وتتبع تعليقاته على بعض الأحاديث، وقد ظهر لي من خلال ذلك كله أن الحديث الزائد عنده في هذا الكتاب هو:

ما انفرد به ابن حبان في صحيحه عن صحيح البخاري ومسلم بحديث بتمامه، أو بحديث شاركهما فيه، بزيادة عنده في السند أو المتن.

والمقصود بقولنا: "بزيادة في السند" أن يجيء الحديث من طريق غير الطريق المخرجة في الصحيحين أو أحدهما. ومن هنا نستطيع القول بأن صور الحديث الزائد في "موارد الظمان" لا تتجاوز الثلاث، وهي:

الأولى: أن انفرد ابن حبان بالحديث بكامله عن الصحيحين.

## محي الدين حبوش

ومثاله ما أخرجه في كتاب الإيمان، باب فيمن شهد أنه لا إله إلا الله، قال: أخبرنا محمد ابن إسحاق بن خزيمة، حدثنا محمد بن يحيى الأزدي، حدثنا عبد الوهاب بن عطاء، حدثنا سعيد، عن قتادة، عن مسلم بن يسار، عن حمران بن أبان، عن عثمان بن عفان، عن عمر بن الخطاب، قال: قال رسول الله ﷺ: ((إني لأعلم كلمة لا يقولها عبدٌ حقاً من قلبه فيموت \_ وهو على ذلك \_ إلا حرّمه الله على النَّار، لا إله إلا الله))<sup>(1)</sup>.

ومثاله أيضاً ما أخرجه في كتاب البيوع، باب كسب الحجام، قال: أخبرنا محمد بن الحسن بن قتيبة، حدثنا يزيد بن موهب، قال: حدثني الليث، عن ابن شهاب، عن ابن مَحْصَةَ، أن أباه استأذن رسول الله ﷺ في خراج الحجّام فأبى أن يأذن له، فلم يزل به حتى قال: ((أطعمه رقيقك، وأغلفه ناضحك))<sup>(2)</sup>.

ومعظم الزوائد في هذا الكتاب من هذا النوع<sup>(3)</sup>، ومن الملاحظ هنا: أنّ الهيئتي لا يُعلّق على هذا النوع من الزوائد بخلاف الصُّورتين الآتيتين فإنّه يذكر نوع الزيادة التي ينفرد بها ابن حبان عن الصحّاحين سواء كانت في السند أو المتن.

الثانية: أن يشاركهما في الحديث، إلا أنه ينفرد عنهما أو عن أحدهما بطريق آخر.

وهذا النوع أقل أنواع الزوائد في الكتاب، ومثاله: ما أخرجه في كتاب الإيمان، باب في إبليس وجنوده، قال: أخبرنا أبو عروبة، حدثنا محمد بن بشار،

(1) (23/1)، ح(1).

(2) (482/1)، ح(1121).

(3) ينظر الأحاديث ذوات الأرقام: (727)، (798)، (854)، (1201)، (1266)، (1444)، (1489)، (1530)، (1949)، (2274).



### منهج الهيتمي في كتابه موارد الظمان

حدثنا ابن مهدي، حدثنا سفيان، عن أبي الزبير، عن جابر، عن النبي  $\rho$  قال: ((إنَّ إبليس قد يؤس أن يعبدَه المصلُّون، ولكنه في التَّحْرِيش بينهم))<sup>(1)</sup>.

وإذا ما رجعنا إلى الصَّحَّاحين وجدنا أن هذا الحديث أخرجه مسلم<sup>(2)</sup> من حديث جابر أيضاً، لكن ابن حبان أخرجه من طريق آخر غير طريق مسلم.

ومثاله أيضاً ما أخرجه في كتاب الصيام، باب الاعتكاف، قال: أخبرنا الحسن بن إدريس الأنصاري، حدثنا الحسن بن علي الحلواني، حدثنا عبد الرزاق، أنبأنا معمرٌ وابن جُريج، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، وعن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، (( أنَّ النَّبِيَّ  $\rho$  كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى قبضه الله)).

ثم قال الهيتمي: قلت: أخرجه لحديث أبي هريرة<sup>(3)</sup>. وهذا تصريح من الهيتمي بسبب إخراجه الحديث، فالموجود في الصحيحين هو حديث عائشة، وأما حديث أبي هريرة فلم يخرجاه، وأخرجه ابن حبان، ومن ثم تحقَّق شرطه فيه، فجعله من زوائد ابن حبان على الصَّحَّاحين<sup>(4)</sup>.

الثالثة: أن يشاركهما في الحديث، إلا أنه ينفرد عنهما أو عن أحدهما بزيادة في المتن.

وهذا النوع أكثر من النوع السابق، ومثاله: ما أخرجه في كتاب الإيمان، باب في الإسلام والإيمان، قال: أخبرنا عَبْدَان، حدثنا محمد بن مَعْمَر، حدثنا أبو عاصم، عن ابن جُريج، أخبرني أبو الزبير، أنه سمع جابر بن عبد الله قال

(1) (53\_52/1)، ح(64).

(2) كتاب التوبة، باب تحريش الشيطان وبعثه وسراياه لفتنة الناس، (4/2166)، ح(2812).

(3) (400/1)، ح(916).

(4) انظر لمزيد من الأمثلة الأحاديث ذوات الأرقام: (935، 978، 981، 1051، 1075، 1179).

## محي الدين حبوش

سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((أسلمُ النَّاسُ إسلاماً من سلم المسلمون من لسانه ويده)). ثم قال الهيثمي: قلت: هو في الصحيح بلفظ: ((المسلم من سلم)).

وإذا رجعنا إلى الصحيحين<sup>(1)</sup> وجدنا الحديث فيهما من حديث جابر بن عبد الله أيضاً بنفس المتن إلا أن لفظ ابن حبان يختلف في أوله \_ كما ذكر الهيثمي \_ ومن أجل هذا الاختلاف في اللفظ اعتبر الهيثمي هذا الحديث من الزوائد.

ومثاله أيضاً: ما أخرجه في كتاب العلم، باب الخير عادة، قال: أخبرنا محمد بن الحسن بن الخليل، حدثنا هشام بن عمار، حدثنا الوليد بن مسلم، حدثنا مروان بن جناح، عن يونس بن ميسرة بن حابس، قال: سمعت معاوية عن رسول الله ﷺ قال: ((الخير عادة، والشرُّ لجابة، ومن يُرد الله به خيراً يفقهه في الدين)). ثم قال الهيثمي: قلت: في الصحيح منه: ((من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين)) فقط<sup>(2)</sup>.

وبمقارنة الحديث بحديث الصحيحين<sup>(3)</sup> نجد أن ابن حبان انفرد عنهما بهذا اللفظ: ((الخير عادة، والشرُّ لجابة)). ولذلك عدّه في الزوائد.

---

(1) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، (11/1)، ح(10)، وصحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، (د، ت، ط)، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام، (65/1)، ح(65).

(2) ح(61/1)، ح(82). ينظر لمزيد من الأمثلة الأحاديث ذوات الأرقام: (279، 280، 283، 365، 1055، 2461).

(3) البخاري، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، (39/1)، ح(71)، ومسلم: كتاب الزكاة، باب النبي عن المسألة، (718/2)، ح(1037).

### منهج الهيثي في كتابه موارد الظمان

ويدخل في هذا النوع: ما إذا كان الحديث في الصحيحين مختصراً، وعند ابن حبان مطوّلاً، فيذكره في الزوائد مع التّنبية لذلك. ومثاله: ما أخرجه في كتاب الطهارة، باب فيما مسّته النَّار، قال: أخبرنا ابن خزيمة، حدثنا أحمد بن عبدة الضبي، حدثنا عبد العزيز بن محمد الدّراوُزدي، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، أنه رأى النبي  $\rho$  توضأ من أثوار أقط<sup>(1)</sup>، ثمّ رآه أكل كتف شاة، فصلّى ولم يتوضأ.

ثم قال الهيثي: قلت: هو في الصحيح باختصار نسخ الوضوء<sup>(2)</sup>.

### المبحث الثالث

#### منهجه في إيراد الأحاديث

يتمثل منهج الهيثي في إيراد أحاديث كتابه في النقاط الآتية:

أولاً: ذكر الحديث بسنده دون اختصار:

إذا كان الهيثي قد حذف الأسانيد من كتابه "مجمع الزوائد" فإنه سلك في "موارد الظمان" مسلكاً يخالف ذلك، حيث ساق أحاديث كتابه هنا بأسانيدها دون اختصار، وقد كان في بداية الأمر أراد الاختصار بحذف سند

---

(1) أنوار: جمع نُور، وهي قطعة من الأقط، والأقط لين جامد مستحجر. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير الجزري المبارك بن محمد، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي المكتبة العلمية (بيروت)، 1399هـ-1979م، (نور)، (228/1).

(2) (117/1)، ح(217). ينظر أيضاً الأحاديث: (16، 246، 365، 366، 396، 537، 549).

## محي الدين حبوش

الحديث وذكر الصحابي راوي الحديث فقط كما هو صنيعه في "مجمع الزوائد"، إلا أنَّ شيخه ولي الدين العراقي أشار عليه بأن يذكر الحديث بسنده كاملاً دون اختصار لوجود بعض الأسانيد المتكلم فيها.

قال الهيثمي: "وأردت أن أذكر الصحابي فقط، وأسقط السند؛ اعتماداً على تصحيحه فأشار عليّ سيدي الشيخ الإمام العلامة الحافظ ولي الدين أبو زرعة، ابن سيدي الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام أبي الفضل عبد الرحيم بن العراقي بأن أذكر الحديث بسنده؛ لأنَّ فيه أحاديث تكلم فيها بعض الحفاظ، فرأيت أن ذلك هو الصَّواب فجمعت زوائده، وربَّتها على كتب أذكرها"<sup>(1)</sup>.

ومن المعلوم أنَّ الهيثمي بمنهجه هذا يُمكن الدَّارسَ والمطلِّع من النَّظر في أسانيد الكتاب، دون حاجة للرُّجوع إلى "صحيح ابن حبان" أصل الكتاب، وبهذا احتفظ الهيثمي لكتابه بمنزلة تُنزله منزلة أصله.

ثانياً: بيان مقدار الزيادة في حديث ابن حبان على الصحيحين أو

أحدهما:

سبق في المبحث الثاني بيان أنواع الزوائد عند ابن حبان على الصحيحين، وأن منها ما هو موجود في الصحيحين أو أحدهما لكن بزيادة لا توجد في الصحيح، وهذا الجانب \_ أعني الزيادة \_ اشتدت فيه عناية الهيثمي عناية بالغة، فهو المحور والركيزة في موضوع الكتاب، وفائدة ذلك للدَّارس تتمثل في الكشف عن مفهوم الحديث الزائد والوقوف عليه عند الهيثمي، وهو في ذلك

---

(1) موارد الظمان: (19/1).

### منهج الهيثي في كتابه موارد الظمان

يبين موطن الزيادة سواء كانت في أول الحديث أو آخره<sup>(1)</sup>. أو أن يكون الحديث مختصراً في الصحيح مطولاً عند ابن حبان<sup>(2)</sup>.

### ثانياً: تكرار الأحاديث:

تكرار الأحاديث أمر ظاهر في "موارد الظمان"، ولعل الهيثي اتبع في ذلك منهج الإمام البخاري الذي عرف بذلك، واشتهر به، إلا أن الهيثي \_ وإن شارك البخاري بهذه المزية \_ فإنه انفرد عنه بأخرى لم يشاركه البخاري فيها، ذلك: أن الهيثي ينبه في كتابه \_ عند ذكر الحديث \_ على مواضع تكراره.

ومثاله حديث أبي ذر الطويل، أخرجه في كتاب العلم، باب السؤال للفائدة<sup>(3)</sup>، كرّره أيضاً في كتاب المواقيت، باب في تحية المسجد، مقتصراً منه على موضع الشاهد في تحية المسجد، ثم عقب عليه بقوله: وهو في العلم قد تقدم<sup>(4)</sup>. وأخرجه أيضاً في كتاب علامات النبوة، باب كم عدد الأنبياء، مقتصراً منه على موضع الشاهد \_ وهو عدد الأنبياء \_ ثم عقب عليه بقوله: فذكر الحديث بطوله في كتاب العلم<sup>(5)</sup>.

### ثالثاً: الاختصار:

وهذه مسألة تتعلق بسابقتها، فإذا كان الحديث قد ورد في كتاب سابق عمد الهيثي إلى اختصاره، واقتصر منه على موضع الشاهد المتعلق بالباب، إن

(1) ينظر أيضاً الأحاديث: (231، 280، 289، 323، 371، 491، 504، 564، 1368 815، 2028).

(2) ينظر أيضاً الأحاديث: (16، 217، 365، 396، 537، 569، 684، 735، 1392، 1421، 1795).

(3) (77\_76/1)، ح(94).

(4) (160/1)، ح(322).

(5) (919/2)، ح(2079). لمزيد من الأمثلة تنظر الأحاديث: (162، 186، 651، 1045، 1450، 1946، 2053).

محي الدين حبوش

كان الاختصار في المتن، فإن كان الاختصار في السند ساق إسناد الحديث الثاني إلى الراوي الذي تلتقي الأسانيد عنده في الحديث الأول، كما قد يكون الاختصار في السند والمتن معاً، وعلى هذا فصور الاختصار عنده ثلاث:

### 1\_ الاختصار في السند:

وهذا لا يكون إلا إذا أخرج أكثر من طريق للحديث في مكان واحد، ومثاله: ما أخرجه في كتاب الطهارة، باب آداب الخلاء والاستجمار بالحجر، قال: أخبرنا أبو يعلى، حدثنا محمد بن يحيى بن سعيد القطان، حدثنا أبو صالح، حدثني أبي، عن ابن عجلان، عن القعقاع بن حكيم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة قال... الحديث.

ثم ساق الحديث من طريق آخر فقال: أخبرنا أبو يعلى، حدثنا إبراهيم بن الحجاج السامي، حدثنا وهيب، عن ابن عجلان. ثم قال الهيثمي: قلت: فذكر نحوه<sup>(1)</sup>.

ويلاحظ هنا: أنه لم يذكر بقيّة السند السابق لأنه متّفق مع الأوّل فاخصره في الثاني<sup>(2)</sup>.

### 2\_ الاختصار في المتن:

ويكون الاختصار في المتن عندما يسوق للحديث أكثر من طريق في مكان واحد، فيختصر المتن بالإحالة على المتن الأول، كما يكون الاختصار بتكرار الحديث في غير موضع من الكتاب، ويكون الاختصار هنا بالاختصار على موضع

(1) (85/1)، ح(128).

(2) ينظر أيضاً الأحاديث ذوات الأرقام: (130، 216، 304، 217، 304، 800، 1644).

منهج الهيئتي في كتابه موارد الظمان

الشاهد من الحديث في الباب الذي يخرج فيه، وقد سبق التمثيل لذلك عند الكلام على تكرار الحديث في هذا المبحث<sup>(1)</sup>.

### 3\_ الاختصار في السند والمتن:

ويكون ذلك \_ كما في الحالة السابقة \_ عندما يسوق أكثر من طريق للحديث في مكان واحد، والعبارة التي يستخدمها في مثل هذه الحالة هي قوله (فذكر بإسناده نحوه)، ومثال ذلك: ما أخرجه في كتاب المواقيت، باب الفتح على الإمام، قال: أخبرنا عبد الله بن محمد الأزدي، حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، حدثنا مروان بن معاوية، حدثنا يحيى بن كثير الكوفي \_ شيخ له قديم \_ قال: حدثني المسور بن يزيد، قال: شهدت رسول الله ﷺ قرأ في الصلاة فَتَعَايِي<sup>(2)</sup> في آية فقال رجل يا رسول الله إنك تركت آية قال فهلا أذكرتها قال ظننت أنها نسخت قال فإنها لم تنسخ.

ثم ساق طريقاً أخرى للحديث: أخبرنا محمد بن إسحاق بن خزيمة حدثنا محمد بن يحيى الذهلي حدثنا الحميدي حدثنا مروان بن معاوية. ثم قال: فذكر بإسناده نحوه<sup>(3)</sup>.

## المبحث الرابع

### التعليق على الروايات

(1) ينظر أيضاً الأحاديث ذوات الأرقام: (45، 118، 391، 1238، 1239، 1556).

(2) أي: أشكل عليه أمرها، فكأنه نسها. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، (عيا)، (334/3).

(3) (179/1)، ح (378\_379). ينظر أيضاً الأحاديث: (37، 402، 435، 451، 854، 1150، 1230، 1293).

تفنن المحدثون في الصناعة الإسنادية، وكان لكل واحد منهم ميزة تميز بها عن غيره، وقد استفاد الهيثمي في هذا ممن سبقه من الأئمة، فجمع ما تفرق عند غيره، ولم يخل كتاب "موارد الظمآن" من ذكر بعض الفوائد التي تتعلق بالأسانيد والمتون، ومن ذلك:

#### أولاً: ذكر أنواع العلل:

مع أن ابن حبان اشترط في أحاديث كتابه الصِّحَّة إلا أنه لم يخل من بعض الأحاديث التي تُكلم فيها كما نبه على ذلك العراقي فيما نقله الهيثمي في مقدمة كتابه<sup>(1)</sup>، ومن هنا نجد الإمام الهيثمي تكلم في بعض الأحاديث وبين فيها عللاً في الأسانيد والمتون، وإن كانت هذه الأحاديث التي تكلم فيها قليلة جداً بالنسبة لأحاديث الكتاب كاملة. وفيما يأتي ذكر بعض الأمثلة على ذلك:

#### 1\_ أمثلة بعض العلل في الأسانيد:

##### أ\_ التعليل بالإرسال:

ومثاله: ما أخرجه في كتاب الجهاد، باب ما جاء في الهجرة، قال: أخبرنا الحسين بن عبد الله بن يزيد القطان بالرقعة، حدثنا هشام بن عمار، حدثنا يحيى بن حمزة، حدثنا محمد بن الوليد بن الزبيدي، عن الزهري، عن صالح بن بشير بن فُديك، أن فديكاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إنهم يزعمون أنه من لم يهاجر هلك؟ فقال رسول الله ﷺ: ((يا فُديك! أقم الصلاة، وآت الزكاة، واهجر السُّوء، واسكن من أرض قومك حيث شئت)). قال الهيثمي: قلت: هكذا قال: عن صالح (أن) فديكاً. ولم يقل (عن) فديك، فظاهره الإرسال<sup>(2)</sup>.

##### ب\_ التعليل بالوقف:

(1) سبق بيانه في المبحث الثالث.

(2) (685/2)، ح (1578).



### منهج الهيثي في كتابه موارد الظمان

ومثاله: ما أخرجه في كتاب التفسير، باب تعاهد القرآن، قال: أخبرنا عبد الله بن قحطبة\_ بضم الصلح\_، حدثنا الحسن بن قزعة، حدثنا محمد بن سواء، عن سعيد بن أبي عروبة، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن عبد الله، قال: قال رسول الله P: ((استذكروا القرآن فلهو أشد تفصياً من صدور الرجال من النعم من عقليها)). قال الهيثي: قلت: فذكر الحديث، وقد رواه مسلم موقوفاً<sup>(1)</sup>.

### ج\_ التعليل بالوهم:

ومثاله: ما أخرجه في كتاب الأدب، باب ما جاء في حسن الخلق، قال: أخبرنا محمد بن الحسن بن قتيبة، حدثنا يزيد بن موهب، حدثنا ابن وهب، عن حرملة بن عمران التجيبي، أن سعيد بن أبي سعيد المقبري حدثه عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن معاذ بن جبل أراد سفراً فقال: يا نبي الله! أوصني. قال: ((اعبد الله ولا تشرك به شيئاً)). قال: يا نبي الله! زدني. قال: ((إذا أسأت فأحسن)). قال: يا نبي الله! زدني. قال: ((استقم وليحسن خلقك)).

قال الهيثي: قلت: قول ابن حبان في سنده المقبري غلط؛ وليس الراوي لهذا الحديث المقبري، وإنما هو سعيد بن أبي سعيد المهري، يكنى أبا السُميط، يرويه عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو في ترجمته رواه الخطيب في المتفق والمفترق<sup>(2)</sup>.

### د\_ التعليل بالتصحيح:

ومثاله: ما أخرجه في كتاب المواقيت، باب الأوقات التي تكره فيها الصلاة، قال: أخبرنا الحسن بن سفيان، حدثنا منصور بن أبي مزاحم، حدثنا إبراهيم بن

(1) (799/2)، ح (1784).

(2) (858/2)، ح (1922). ينظر المتفق والمفترق، علي بن ثابت البغدادي، تحقيق: د. محمد صادق الحامدي، دار القادري (دمشق)، ط1، 1417 هـ\_ 1997 م، (1047/2).

## محي الدين حبوش

سعد، عن أبيه، عن معاذ، عن عبد الرحمن التيمي، عن سعد بن أبي وقاص، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((صلتان لا صلاة بعدهما؛ صلاة الصبح حتى تطلع الشمس، وصلاة العصر حتى تغرب الشمس)).

قال الهيثمي: قلت: هكذا هو في الأصل: عن معاذ عن عبد الرحمن عن سعد، وصوابه: معاذ بن عبد الرحمن عن سعد<sup>(1)</sup>، وكذلك ذكر ابن حبان في الثقات<sup>(2)</sup> أن معاذ بن عبد الرحمن سمع سعداً.

ففي هذا الحديث تصحّفت كلمة (بن) إلى كلمة (عن) بسبب التشابه في الرسم، فزاد الإسناد بهذا التصحيف راوياً، فبين الهيثمي الغلط وردّه إلى الصواب.

## 2\_ أمثلة بعض العلل في المتون:

أ\_ ما أخرجه في كتاب علامات نبوة نبينا ρ، باب في صفته ρ، قال: أنبأنا عبد الله بن قحطبة، حدثنا وهب بن بقية، أنبأنا خالد، عن حميد، عن أنس، قال: ((كان لون رسول الله أسمر)).

قال الهيثمي: قلت: الظاهر أنه اشتبه على الراوي أزهر بأسمر<sup>(3)</sup>.

ب\_ ما أخرجه في كتاب نبوة نبينا ρ، باب في خاتم النبوة، قال: أنبأنا نصر بن الفتح بن سالم المرّيعي العابد بسمرقند، حدثنا رجاء بن مرجأ الحافظ، حدثنا إسحاق بن إبراهيم قاضي سمرقند، حدثنا ابن جريج، عن عطاء، عن

(1) (276\_275/1)، ح(620).

(2) الثقات، محمد بن حبان البستي، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن (الهند)، ط1، 1393 هـ\_ 1973 م، (421/5).

(3) (944/2)، ح(2115).

### منهج الهيثي في كتابه موارد الظمان

ابن عمر، قال: كان خاتم النبوة في ظهر رسول الله  $\rho$  مثل البندقة من لحم عليه مكتوب محمد رسول الله.

قال الهيثي: قلت: اختلط على بعض الرواة خاتم النبوة بالخاتم الذي كان يَخْتُمُ به الكتب<sup>(1)</sup>.

ج\_ ما أخرجه في الكتاب والباب السابق أيضاً، قال: أنبأنا أبو يعلى، حدثنا عبد الرحمن بن صالح، حدثنا عبد الرحيم بن سليمان، حدثنا إسرائيل، عن سماك، أنه سمع جابر بن سمرة، قال: ورأيت خاتمه عند كتفه مثل بيضة النعامة يشبه جسده.

قال الهيثي: قلت: رُوي هذا في حديث في الصحيح في صفته  $\rho$ ، وهو في الصحيح: (مثل بيضة الحمامة)، وهو الصواب<sup>(2)</sup>.

### ثانياً: جرح الرواة:

ومثاله: ما أخرجه في كتاب التفسير، سورة الأحزاب، قال: أخبرنا محمد بن الحسن بن مكرم بالبصرة، حدثنا داود بن رُشيد، حدثنا أبو حفص الأبار عن منصور، عن عاصم بن أبي النجود، عن زِرِّ بن حُبَيْش، قال: لقيت أبي بن كعب، فقلت له: إن ابن مسعود كان يَحْكُ المعوذتين من المصاحف... الحديث.

قال الهيثي: قلت: في إسناده عاصم بن أبي النجود، وقد ضَعَّف<sup>(3)</sup>.

(1) (932/2)، ح (2097).

(2) نبه على ذلك ابن حبان، وذكر أن الوهم من إسرائيل. الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان البستي، ترتيب ابن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة (بيروت)، ط1، 1408 هـ\_ 1988 م، (207/14).

(3) (787\_786/1)، ح (1756).

محي الدين حبوش

ومثاله أيضاً ما أخرجه في كتاب العلم، باب السؤال للفائدة، أخرج فيه حديث أبي ذر الطويل، ثم قال: فيه إبراهيم بن هشام بن يحيى الغساني، قال أبو حاتم وغيره: كذاب<sup>(1)</sup>.

ثالثاً: التنبيه على طرق أخرى للحديث:

كثيراً ما ينبه الهيتمي على وجود طرق أخرى للحديث الذي يسوقه في الباب، وهذا ما يعكس اهتمامه بالشواهد والمتابعات، وهو في التنبيه على هذه الطرق يسلك طريقين اثنين؛ فإما أن يحيل إحالة كاملة فيذكر الكتاب والباب الذي يوجد فيه الطريق، وإما أن تكون الإحالة مختصرة بالتنبيه فقط على وجود طريق قد تقدم أو يأتي.

ومثال الحالة الأولى: ما أخرجه في كتاب الإمارة، باب أخذ حق الضعيف من الشديد، أخرج فيه حديثاً لجابر بن عبد الله، ثم قال: "قلت: لهذا الحديث طريق أطول من هذا في كتاب البعث في الحساب والقصاص<sup>(2)</sup>. ومثال الحالة الثانية: ما أخرجه في كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح، أخرج فيه حديث صفوان بن عسال المرادي، ثم قال: "وله طريق في العلم أتم منه"<sup>(3)</sup>.

رابعاً: الإشارة إلى حديث الصحابي في الصحيح:

جرت عادة الهيتمي في مواضع كثيرة من كتابه أن يشير إلى حديث آخر للصحابي \_ الذي يخرج حديثه \_ في الصحيح، وباستقراء هذا النوع من الأحاديث التي ينبه عليها يتبين أنه يفعل ذلك عندما يكون للصحابي حديث آخر

(1) (71\_70/1).

(2) (675/2)، ح(1554).

(3) (104/1)، ح(180). ينظر أيضاً الأحاديث: (180، 461، 955، 979، 1072، 1395، 1671، 1751).

## منهج الهيثي في كتابه موارد الظمان

في الصحيح يتعلق بموضوع الباب، ولكن الهيثي يصرح أحياناً بأن الحديث الذي ينه عليه له تعلق مباشر بموضوع حديث الباب، وأحياناً أخرى لا يصرح بذلك مكثفياً بالإشارة إلى الحديث في الصحيح.

ومثال الحالة الأولى: ما أخرجه في كتاب المواقيت، باب القراءة في الصلاة، أخرج فيه حديثاً لأبي هريرة في التأمين، ثم قال: "له حديث في الصحيح في التأمين غير هذا"<sup>(1)</sup>.

ومثال الحالة الثانية: ما أخرجه في كتاب الجنائز، باب الثناء على الميت، أخرج فيه حديثاً لأنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ما من مسلم يموت، فيشهد له أربعة أهل أبيات من جيرانه الأذنين أنهم لا يعلمون إلا خيراً، إلا قال الله جل وعلا: قد قبلت علمكم فيه، وغفرت له ما لا تعلمون)). قال الهيثي: قلت: لأنس حديث في الصحيح غير هذا<sup>(2)</sup>.

قلت: يشير بذلك إلى حديث أنس، قال: مر بجنائز فأتني عليها خيراً فقال نبي الله ﷺ: ((وجبت، وجبت، وجبت))، ومر بجنائز فأتني عليها شراً، فقال نبي الله ﷺ: ((وجبت، وجبت، وجبت...)) الحديث<sup>(3)</sup>.

## المبحث الخامس

### الاتجاه الفقهي في موارد الظمان

(1) (207/1)، ح(462)، ينظر أيضاً الأحاديث: (246، 387، 623، 1241، 1798، 2360).

(2) (328/1)، ح(749). ينظر أيضاً الأحاديث: (515، 557، 563، 594، 595، 1053، 2031، 2035).

(3) صحيح مسلم: كتاب الجنائز، باب فيمن يثنى عليه خير أو شر من الموتى، ح(655/2)، ح(949).

محي الدين حبوش

تنوعت اهتمامات المحدثين في كتبهم؛ فمنهم من اهتم بصناعة الإسناد، ومنهم من عني بالجانب الفقهي، ومنهم من جمع بين الحسنين، والإمام الهيثمي من الذين جمعوا بين هذا وذاك، وقد بدا في كتابه هذا ميله إلى الجانب الفقهي، وتجلى منهجه في ذلك في النقاط الآتية:

**أولاً: ترتيب الكتاب على الأبواب الفقهية:**

وترتيب الكتاب على هذا المنهج له مزية عظيمة؛ وقد سبق الحديث عن ذلك في المبحث الأول، حيث يتاح لمن يطالع الكتاب أن يجد الحديث بمجرد رجوعه إلى باب من الأبواب في موضوعه الذي يبحث عنه، فيرى الأحاديث كلها مجتمعة في مكان واحد، فيسهل عليه تناولها والإفادة منها.

**ثانياً: كثرة التفرعات الفقهية للمسألة الواحدة:**

ولا شك أن هذا يعكس عمق النظر الفقهي للهيثمي، وعمله في هذا الجانب يشبه إلى حد كبير صنيع الإمام النسائي في كتابه "السُّنن"، ومثال ذلك: أنه عقد باباً في كتاب المواقيت، وترجم له بقوله (باب ما يجوز من العمل في الصلاة)، ثم عقد باباً آخر وترجم له (باب فتح الباب في الصلاة) وذكر فيه حديث عائشة قالت: استفتحت الباب ورسول الله  $\rho$  يصلي تطوعاً، والباب في القبلة، فمشى النبي  $\rho$  عن يمينه أو عن يساره حتى فتح الباب، ثم رجع إلى الصلاة.

وعقد بعد ذلك باباً، وترجم له بقوله (باب ما لا يضر من الالتفات في الصلاة) وأخرج فيه حديث ابن عباس قال: ((كان النبي  $\rho$  يتلفت يمينا وشمالا في صلاته، ولا يلوي عنقه خلف ظهره)). ثم ترجم لباب رابع بقوله: (باب الإشارة بالسلام في الصلاة) وأخرج فيه حديث ابن عمر أنه قال سألت صهيباً...كيف كان النبي  $\rho$  يفعل إذا كان يُسَلَّمُ عليه وهو يصلي فقال: كان يشير بيده.

منهج الهيئتي في كتابه موارد الظمان

وهذه الأبواب الثلاثة الأخيرة إذا ما دققنا النظر فيها، يمكن إدراج أحاديثها ضمن الباب الأول لدخولها من حيث الحكم الفقهي فيه، إلا أن الهيئتي جعلها مسائل فرعية تتفرع عن المسألة الأصل فتترجم لكل منها بترجمة خاصة.

### ثالثاً: تكرار الحديث لغرض فقهي:

يظهر بشكل واضح في موارد الظمان أن الهيئتي يكرر بعض الأحاديث في غير ما موضع من الكتاب، وهذا إنما يكون في الأحاديث التي تشتمل على عدة أحكام، فيسوقها مرة أخرى ليستدل بها على مسألة فقهية جديدة لم تذكر من قبل، وهذا يشبه عمل البخاري في صحيحه.

ومثال ذلك: ما أخرجه في كتاب الأذكار، باب الدعاء بعد الصلاة، أخرج فيه حديث معاذ بن جبل: (( أن رسول الله ﷺ أخذ بيد معاذ يوماً فقال: يا معاذ! والله إنني لأحبك. فقال معاذ: بأبي أنت وأمي، والله إنني لأحبك. قال: يا معاذ! أوصيك؛ لا تدعن في دبر كل صلاة أن تقول: اللهم أعني على ذكرك وحسن عبادتك)). قال: فأوصى بذلك معاذ الصنابحي، وأوصى بذلك الصنابحيُّ أبا عبد الرحمن، وأوصى بذلك أبو عبد الرحمن عقبه بن مسلم<sup>(1)</sup>.

ثم كرر الحديث في كتاب الزهد، باب إعلام الجبِّ، مقتصرًا على الشطر الأول منه إلى قول معاذ: إنني لأحبك. ثم قال: وهو في الأدعية في باب الدعاء بعد الصلاة.

(1) (1/583)، ح(2345).

محي الدين حبوش

وإنما كرر الحديث هنا ليستدل به في مسألة وهي أن من أحب إنسانا في الله فعليه إخباره بذلك<sup>(1)</sup>.

رابعاً: أن يذكر حديثاً ليس على شرط كتابه لغرض فقهي:

وهذا يدل على العناية بالجانب الفقهي أكثر من غيره؛ لأن الخروج على شرط الكتاب مما يُنتقد على صاحبه، ولذلك نجد الهيئتي يصرح بأن الحديث ليس على شرط الكتاب، والباعث له على إخرجه أنه شاهد أو دليل لمسألة فقهية تتعلق بالباب.

ومثاله: ما أخرجه في كتاب المواقيت، باب فيما يستفتح الصلاة من التكبير وغيره، قال:

أخبرنا عبد الله بن محمد الأزدي، حدثنا إسحاق بن إبراهيم، حدثنا أبو النضر هاشم بن القاسم، أنبأنا عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة، عن الأعرج، عن عبيد الله بن أبي رافع، عن أبي طالب  $\tau$  قال: (( كان رسول الله  $\rho$  إذا افتتح الصلاة كَبَّرَ، ثم يقول: وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين)).

قال الهيئتي: قلت: هذا الحديث كما في صحيح مسلم، وإنما ذكرت هذا لقوله: كَبَّرَ ثم يقول... وقد قال لي بعض المالكية بأنهم يقولون هذا قبل التكبير للصلاة، وهو في السنن لأبي داود وغيره كما ها هنا والله أعلم.

خامساً: العناية بالأحاديث المتعارضة:

(1) ينظر أيضاً: (52/1)، ح(94)، كرهه في موضعين آخرين: ح(1221)، وح(1450).



## منهج الهيتمي في كتابه موارد الظمان

قد يقع تعارض ظاهري بين حديثين أو أكثر، فيشكل فهم هذه الأحاديث على القارئ وتلتبس المسائل، إلا أن الجهابذة من نقاد الحديث تصدوا لبيانها، وجمعوا بين ما تعارضَ منها، وصنّفوا في ذلك كتباً عرفت بكتب "مختلف الحديث"، ولما كان الهيتمي ذا نزعة فقهية ظاهرة، فإنّه بدا في كتابه "الموارد" اهتمامه بهذا النوع من علوم الحديث، فنجده يوفق بين الأحاديث المتعارضة، ويوجه كل حديث بما لا يعارض الحديث الآخر.

ومثاله ما أخرجه في كتاب العلم، باب النهي عن كثرة السؤال لغير فائدة، من حديث أبي هريرة  $\tau$  أن النبي  $\rho$  قال: ((إنَّ الله كره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال))<sup>(1)</sup>. ثم عقد باباً وترجم له بقوله: باب السؤال للفائدة، وأخرج فيه حديث أبي ذر الطويل، حيث وجّه للنبي  $\rho$  أربعة وعشرين سؤالاً مع إجابة النبي  $\rho$  في كل ذلك، وعدم نهيه لأبي ذر عن كثرة السؤال<sup>(2)</sup>.

فالناظر إلى الحديثين يجد بينهما تعارضاً، فالحديث الأول فيه كراهة كثرة السؤال، والثاني فيه وقوع ذلك السؤال من الصحابي مع عدم نهى النبي  $\rho$  له عن ذلك، إلا أن الهيتمي جمع بين الحديثين ووفق بينهما من خلال تراجم الأبواب، فقد خصّ الكراهة بكل سؤال لا فائدة منه، وحمل حديث الجواز بما كان فيه فائدة وانتفاع. وجمع الهيتمي بين الحديثين من خلال تراجم الأبواب يدلُّ على عمق النظر، وسعة الفقه، وكأنه يقلد في ذلك الإمام البخاري الذي قيل عنه: "فقه البخاري في تراجمه".

(1) (52/1)، ح (93).

(2) (54\_52/1)، ح (94).

محي الدين حبوش

لكنه في أحيان أخرى لا يجمع بين الأحاديث المتعارضة، بل يكتفي بالإشارة والتنبيه للمعارضة بينها. ومثاله: ما أخرجه في كتاب المواقيت، باب دخول الحائض المسجد، قال:

أخبرنا أبو خليفة حدثنا أبو الوليد حدثنا زائدة عن إسماعيل السدي عن عبد الله البهي قال حدثتني عائشة أن رسول الله  $\rho$  قال للجارية: ((ناوليني الخمرة)). أراد أن يبسطها فيصليّ عليها فقلت: إنها حائض. قال: ((إنَّ حيضتها ليست في يدها)).

قال الهيثمي: قلت: لعائشة حديث في الصحيح في أنها هي التي قيل لها ذلك<sup>(1)</sup>.

ومثاله أيضاً: ما أخرجه في كتاب التعبير، باب فيما فرغ منه، قال:

أخبرنا عبد الله بن محمد بن سلم بيت المقدس، حدثنا حرملة بن يحيى، حدثنا ابن وهب، أخبرني عمرو بن الحارث، عن أبي الزبير، عن جابر قال: قلت: يا رسول الله أنعمل لأمر قد فرغ منه أم لأمر نأتنفه؟ قال: ((بل لأمر قد فرغ منه)). قال: ففيم العمل إذاً؟ فقال رسول الله  $\rho$ : ((كل عامل مُيسَّر لعمله)).

قال الهيثمي: قلت: لجابر في الصحيح أن سراقه هو السائل<sup>(2)</sup>.

سادساً: تضمين الترجمة حكماً فقهياً:

عني الهيثمي بتراجم أبوابه عناية فائقة، تعكس دقة الفهم، وعمق الاستنباط، وقد ظهر ذلك من خلال تضمين تراجم الأبواب في كثير من الأحيان الأحكام الفقهية، وهذا صنيع الإمام البخاري الذي اشتهر بذلك وعُرف به،

(1) (103/1).

(2) (448/1)، ح (1808). ينظر أيضاً الأحاديث: (2405، 2404).

### منهج الهيثي في كتابه موارد الظمان

يضاف إلى ذلك، حسن التقسيم للأبواب، كما هو صنيع الإمام النسائي، مما يدل على ملكة واسعة، ومعرفة دقيقة، والأمثلة على ذلك كثيرة.

منها: حديث عبد الله بن المغفل  $\tau$  أن رسول الله  $\rho$  قال: (( سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الدعاء والطهور)). استنبط منه حكماً فقهياً هو الكراهة، وصرح بهذا الحكم في ترجمة الباب قائلاً: (باب كراهية الاعتداء في الطهور)<sup>(1)</sup>.

ومنها: حديث أنس  $\tau$  أن رسول الله  $\rho$  قال: ((جاهدوا المشركين بأيديكم وألسنتكم)). استنبط منه الهيثي حكماً فقهياً، وهو أن الجهاد يكون على قدر المستطاع، وضمّن هذا الحكم في ترجمة الباب فقال: (باب الجهاد بما قدر عليه)<sup>(2)</sup>. وأحياناً ينبه على نسخ الحكم في الترجمة لا في تعليقه على الحديث، ومثاله: ما أخرجه في كتاب المواقيت أحاديث ترجم لها بقوله: (باب في الإمام يصلي جالساً) ثم ساق الأحاديث التي تدل على ذلك، وساق بعدها حديثاً يدل على نسخ هذا الحكم ترجم له بقوله: (باب نسخ ذلك).

### سابعاً: التنبيه على أحاديث تتعلق بمسألة الباب:

وهذا أمر ظاهر جداً، يدرك بأدنى تأمل، ففي كثير من الأحيان يسوق الحديث، أو الأحاديث التي تتعلق بالباب، ثم ينبه بعد ذلك إلى ما ورد من الأحاديث، مما له تعلق أو صلة بالباب في غير ما موضع من الكتاب، ومن الأمثلة على ذلك: ما أخرجه في كتاب الجنائز، باب عيادة المريض، من حديث عبد الله بن عمرو  $\tau$  أن رسول الله  $\rho$  كان إذا جاء الرجل يعوده قال: ((اللهم اشف عبدك؛

(1) (70/1)، ح (171).

(2) (390/1)، ح (1618).

## محي الدين حبوش

ينكأ لك عدواً، أو يمشي لك إلى صلاة)). ثم قال الهيثمي: قلت: وفي الرقي في الطب أحاديث في الدعاء للمريض<sup>(1)</sup>.

ومثاله أيضاً: ما أخرجه في كتاب الأدب، باب النهي عن سب الديك، من حديث زيد بن خالد الجهني قال: قال رسول الله P: ((لا تسبوا الديك؛ فإنه يدعو إلى الصلاة)). قال الهيثمي: قلت: وقد تقدم حديث في التفسير في سورة الجاثية في النهي عن سب الدهر<sup>(2)</sup>. وإذا تأملنا المثالين وجدنا أن الأحاديث التي أشار إليها في المثال الأول، لها تعلق مباشر بموضوع الباب \_ وهو الدعاء للمريض \_ بينما في المثال الثاني لا تدخل في صلب الموضوع؛ لأن حديث الباب في (سب الديك)، والحديث الذي أشار إليه في (سب الدهر)، فهو يتصل بحديث الباب؛ من حيث موضوعه العام وهو السبُّ.

## المبحث السادس

### ما وُجِّهَ للكتاب من انتقادات

على الرغم من المستوى الرفيع الذي بلغه كتاب "موارد الظمآن"؛ فإنه قد وجهت إليه بعض الانتقادات، وهي وإن كانت في مظانها إلا أنها لا تُنقص من قدر الكتاب، وقيمتها العلمية، خصوصاً إذا ما قورنت هذه الانتقادات بالعمل الضخم الذي قام به الهيثمي في استخراج زوائد السفر العظيم \_ صحيح ابن حبان \_ وهذه الانتقادات تتلخص فيما يأتي:

أولاً: فيما يتعلق بشرطه:

---

(1) ح (183/1)، ح (715).

(2) ح (488/1)، ح (1990).

### منهج الهيثي في كتابه موارد الظمان

التزم الهيثي في كتابه أن يفرد الأحاديث الزوائد في صحيح ابن حبان على الصحيحين، وقد وُفي في تصنيفه بما التزمه إلا في مواضع قليلة، فأدخل فيه ما كان في الصحيحين، أو في أحدهما، وربما أسقط أحاديث من كتاب ابن حبان هي على شرطه.

مثال الحالة الأولى: أخرج حديث أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: ((غدوة في سبيل الله أو روحه خير من الدنيا وما فيها، ولقاب قوس أحدكم أو موضع قدم من الجنة خير من الدنيا وما فيها، ولو أن امرأة اطلعت إلى الأرض من نساء أهل الجنة لأضاءت ما بينهما، وملأت ما بينهما ريحاً، ولنصيفها على رأسها خير من الدنيا وما فيها))<sup>(1)</sup>. وهذا الحديث في البخاري<sup>(2)</sup>. وأخرج حديث عبد الرحمن بن عثمان التيمي أن رسول الله ﷺ نهى عن لقطة الحاج<sup>(3)</sup>. وهذا الحديث في صحيح مسلم<sup>(4)</sup>.

وقد تتبع الحافظ ابن حجر هذه الأحاديث فأشار إليها في نسخته من كتاب موارد الظمان، ونبه على ما كان منها في الصحيحين أو في أحدهما، وبلغ مجموعها أربعة عشر حديثاً حسب ما جاء في طبعة مؤسسة الرسالة<sup>(5)</sup>، وذكر الشيخ محمد عبد الله أبو صعيلى أن مجموع ما استدركه الحافظ ابن حجر من هذا النوع بلغ سبعة عشر حديثاً، وأضاف إلى هذه الأحاديث السبعة عشر

(1) (1/653)، ح (2629).

(2) كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، (5/2401)، ح (6199).

(3) ص 284، ح (1172).

(4) كتاب اللقطة، باب في لقطة الحاج، (3/1351)، ح (1724).

(5) وهي الأحاديث ذوات الأرقام: (701، 762، 859، 1116، 1131، 1172، 1585، 1976، 2003، 2034، 2047، 2092، 2174، 2198).

محي الدين حبوش

أربعة أحاديث أخرى<sup>(1)</sup>، فيكون مجموع ما استدرك على الهيثمي في هذا الباب واحد وعشرون حديثاً.

ومثال الحالة الثانية: وهو ما فات الهيثمي إخراجهُ وهو على شرطه حديث: ((بورك لأمتي في بكورها)). فإنه من زوائد ابن حبان على الصحيحين ولم يخرجهُ الهيثمي في كتابه.

وقد استدرك ابن حجر على الهيثمي من هذا النوع ثلاثة أحاديث حسب ما جاء في طبعة الرسالة<sup>(2)</sup>، بينما بلغ مجموع هذا النوع من الأحاديث حسب استقراء الشيخ محمد عبد الله أبو صعيليك ثلاثين حديثاً<sup>(3)</sup>.

#### ثانياً: عدم حكمه على الأحاديث:

ساق الهيثمي أحاديث كتابه دون حكم عليها إلا في القليل النادر كما سبق بيانه، وهذا يخالف صنيعه في مجمع الزوائد حيث حكم على الأحاديث هناك، مع أن كتاب ابن حبان فيه من الأحاديث ما تكلم فيه بعض النقاد، وهذه الأحاديث تحتاج إلى بيان الحكم عليها، والهيثمي له من ملكة النقد ما يؤهله لذلك. ولعل الهيثمي أدرك ذلك من ضرورة الحكم على هذه الأحاديث لكنه استغنى عن الحكم عليها عندما ساقها بأسانيدها فألقى العهدة بذلك على غيره، وقد صرح الهيثمي بهذا المعنى في مقدمة كتابه فقال: "وأردت أن أذكر الصحابي فقط، وأسقط السند؛ اعتماداً على تصحيحه، فأشار عليّ سيدي الشيخ الإمام العلامة الحافظ ولي الدين أبو زرعة، ابن سيدي الشيخ الإمام العلامة شيخ

(1) كتب الزوائد نشأتها وأهميتها وسبل خدمتها، محمد عبد الله أبو صعيليك، دار القلم، (دمشق)، ط1، 1417هـ\_ 1996م، ص 52\_53.

(2) وهي الأحاديث ذوات الأرقام: (2569، 4782، 4783).

(3) كتب الزوائد، ص 53\_55.

منهج الهيثي في كتابه موارد الظمان

الإسلام أبي الفضل عبد الرحيم بن العراقي بأن أذكر الحديث بسنده؛ لأن فيه أحاديث تكلم فيها بعض الحفاظ، فرأيت أن ذلك هو الصواب فجمعت زوائده ورتبتها على كتب أذكرها"<sup>(1)</sup>.

ثالثاً: حذف تعقيبات ابن حبان على الأحاديث:

جرت عادة ابن حبان أن يعقب على أحاديث كتابه ويعلق عليها، وقد تنوعت هذه التعقيبات والتعليقات، من الحكم على الأحاديث، والتمييز بين الرواة، وشرح غريب الألفاظ، والفقهاء المستنبط، والحكم المستخرج، أو التعريف ببلد أو مكان، إلى غير ذلك مما يعين على الدراية بالحديث<sup>(2)</sup>، فلما أفرد الهيثي زوائد هذا الكتاب قام بحذف ذلك إلا في مواضع ستة من الكتاب، أورد فيها تعليق ابن حبان على الأحاديث<sup>(3)</sup>، وبهذا العمل يكون الهيثي قد فوّت على المطالع لكتابه الوقوف على التعقيبات المهمة، مع أنه سلك في كتابه "كشف الأستار عن زوائد البزار" مسلكاً يخالف صنيعه هنا، حيث أورد تعليقات البزار في مسنده على الأحاديث<sup>(4)</sup>.

### الخاتمة:

بعد هذه الجولة في رحاب كتاب (موارد الظمان) يمكن تلخيص نتائج البحث بما يأتي:

(1) موارد الظمان: (19/1).

(2) ينظر للتوسع: الإمام الحافظ أبو حاتم محمد بن حبان البستي، محمد عبد الله أبو صعيليك، ص 97\_114.

(3) وهي الأحاديث ذوات الأرقام: (94، 687، 793، 1056، 1381، 1396).

(4) ينظر: كتب الزوائد، ص 41.

## محي الدين حبوش

\_ وفاء الإمام الهيثمي بشرطه في الكتاب، إلا في أحاديث نادرة نددت عنه، أو وهم فيها، وهذه الأحاديث إذا ما قورنت بضخامة العمل، الذي قام به، لا تعد هنة تنقص من قدر الكتاب، وقيمتة العلمية، فهي غارقة في بحر حسنات هذا الكتاب الجليل. بل إن بعض ما استدرك عليه محلٌ نظر، لا يسلم لقائله.

\_ بدا واضحاً من خلال الكتاب استفادة الهيثمي من جهود السابقين في علم الحديث، وتأثره بمناهجهم، وهذا يظهر في جانبين:

الأول: الصناعة الإسنادية: حيث جمع ما تفرق عند غيره، من جمع طرق الحديث في مكان واحد، وهو صنيع الإمام مسلم، وتقطيع الأحاديث وتكرارها، وهو صنيع الإمام البخاري، والكلام على رجالها أحياناً أخرى، وهو صنيع الإمام النسائي.

الثاني: الاتجاه الفقهي: وقد بدا تأثره في كتابه بالإمام البخاري والنسائي، أمّا البخاري فمن خلال تراجم الأبواب، وتكرار الحديث لغرض فقهي، وأمّا النسائي فمن خلال حسن التقسيم للأبواب، والتوفيق بين الأحاديث المتعارضة. ومن التوصيات المتعلقة بالبحث، توصي الدراسة بضرورة دراسة الأحاديث التي استدركت على الهيثمي سواء كان من المتقدمين أو المتأخرين.

## فهرس المصادر والمراجع

\_ الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان البستي، ترتيب ابن بلبان الفارسي، ت. شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة (بيروت)، ط1، 1408هـ\_ 1988م.

\_ الإمام الحافظ أبو حاتم محمد بن حبان البستي، محمد عبد الله أبو صعيليك، دار القلم (دمشق)، ط1، 1415هـ\_ 1995م.

\_ إنباء الغمر بأبناء العمر، ابن حجر العسقلاني، ت. حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (مصر)، د.ط، 1389هـ\_ 1969م.



### منهج الهيثي في كتابه موارد الظمآن

- \_ الثقات، محمد بن حبان البستي، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن (الهند)، ط1، 1393 هـ \_ 1973 م.
- \_ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، دار الأفاق الجديدة (بيروت)، د.ت، ط.
- \_ صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ت محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422 هـ.
- \_ صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، د.ت، ط.
- \_ كتب الزوائد نشأتها وأهميتها وسبل خدمتها، محمد عبد الله أبو صعيليك، دار القلم (دمشق)، ط1، 1417 هـ \_ 1996 م.
- \_ المتفق والمفترق، علي بن ثابت البغدادي، ت.د محمد صادق الحامدي، دار القادري (دمشق)، ط1، 1417 هـ \_ 1997 م.
- \_ موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، علي بن أبي بكر الهيثي، ت. شعيب الأرنؤوط ومحمد رضوان العرقسوسي، مؤسسة الرسالة (بيروت)، ط1، 1414 هـ \_ 1993 م.
- \_ النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير الجزري المبارك بن محمد، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي المكتبة العلمية (بيروت)، 1399 هـ - 1979 م.

## Ali Haydar'ın "Kosova Meydan Muharebesi" Adlı Risalesinin Çeviri Metni

*Adnan ADIGÜZEL - Celalettin MERT\**

### TAKDİM

Bu çalışmada Ali Haydar'ın, İstanbul Ebu'z-Ziya Matbaasında 1328/1910 yılında yayınlanan "Kosova Meydan Muharebesi"<sup>1</sup> adlı Osmanlıca olarak yazılmış makalenin çeviri yazısını hazırlayarak sunacağız. Böylece bu önemli savaş hakkında akıcı bir üslupla verilmiş bilgileri, Türk okuyucusuna Latin harfleriyle okuma imkanı sunmuş olacağız.

Bu çalışmanın müellifi olan Ali Haydar, bu eserinde yer verdiği 'İfade-i Mahsûsa' başlığı ile kendisi hakkında bir nebze malumat vermiştir. Bu anlamda o, Kosova Savaşı'nın olduğu bölgede doğup büyüdüğünü ifade etmiştir. Yine bu yazısının başlarında Bursa milletvekili (meb'usu) Binbaşı Bursalı Mehmed Tâhir b. Rıfat<sup>2</sup> için, "Muhterem Hocam (hâce-i muhteremim)" ifadesini kullanmıştır. Söz konusu Mehmed Tâhir ise 1865-1925 yılları arasında yaşamıştır. Buradan hareketle Ali Haydar'ın yaşadığı dönemle ilgili bir parça bilgi sahibi olmaktayız.

Kolağası Ali Haydar'ın Kosova Meydan Muharebesi dışında başka bir eseri olup-olmadığı konusunda da bilgi sahibi değiliz. Müellif, bu

---

\* Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü - Eskişehir Seyitgazi Karaçalık Camii İmam, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu

<sup>1</sup> Bu risalenin başında müellifin adı Ali Haydar için Beyoğlu Jandarma Taburu Kumandanı Kolağası Ali Haydar olarak yazılmıştır. Risale, Matbaa-i Ebu'z-Ziya'da, 1328/1910'da Kostantiniyye'de basılmıştır.

<sup>2</sup> Mehmed Tahir Bey 1861 yılında Bursa'da doğmuş, askeri eğitim görmüş, Osmanlı ordusunda birlik komutanlığı ve askeri mahkeme üyeliği yapmıştır. Mehmed Tahir Bey, İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde yer almış, Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda 1908-1911 yılları arasında Bursa mebusu olarak görev yapmıştır. 1911'de tekrar orduya dönmüş, 1914'te yarbay rütbesiyle emekli olmuş ve 1925 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Bkz. Ömer Faruk Akün, Bursalı Mehmed Tahir, *DİA*, VI, 352-356.

yazısının mukaddimesinin sonunda kendisini ‘Beyoğlu Jandarma Taburu Kumandanı Ali Haydar’ olarak ifade etmiştir.

Kolağası Ali Haydar, bu eserinde Kosova Meydan Savaşı’nın yapıldığı coğrafyayı çok iyi bildiğini göstermektedir. Müellifin aynı zamanda asker kökenli olması da askerî bir olayı anlaşılır bir dille, en iyi şekilde anlatmasına katkıda bulunmuştur.

Kosova Savaşı adlı bu çalışma, müellifin muhterem hocam dediği Bursa Milletvekili Binbaşı Bursalı Mahmud Tâhir b. Rıfat’ın yazdığı sunuş mahiyetindeki bir kısım ile başlamıştır. Mahmud Tahir yazara ve onun bu eserinin önemine vurgu yapmış ve Kosova kelimesinin kökeni üzerinde durmuştur. Yine, bu savaşta Osmanlı ordusunun ortaya koyduğu üstün başarısını bütün Osmanlı gençlerine anlatmanın önemini vurgulamıştır.

Müellif Ali Haydar ise, ‘İfâde-i Mahsûsa’ başlığı altında eseri niçin kaleme aldığını anlatmıştır. Bu bağlamda, olayları düşmanlık duygusundan uzak, objektif bir şekilde anlattığını belirtmiş, tarihle coğrafyanın çok sıkı bir irtibatı olduğunu ve tarih konusunda bir şey yazacak kişilerin mutlaka olayın geçtiği yeri görmeleri ve tanınmaları gerektiğini ifade etmiştir.

Yazar, eserinin mukaddimesinde ise, devletlerin tarihlerinde savaş tecrübelerinin olduğunu, bu savaşları bir okul olarak kabul etmek gerektiğini ve iyi bir komutan olmanın yolunun da savaşları iyi tahlil etmekten geçtiğini belirtmiştir. Kosova Meydan Muharebesi’nin yapıldığı mekanın kendisinin doğup büyüdüğü ve daima gelip geçtiği yol üzerinde bulunduğunu ifade etmiştir. Müellif bu savaşın dünyanın en meşhûr savaşlarından biri olduğunu belirtmiştir.

Burada çeviri metnini vermeye çalışacağımız bu eser, yedi bölüm olarak tasarlanmıştır. Eserin, bugün içinde bulunduğumuz siyasi, askerî ve sosyal duruma bakarak karamsarlığa kapılmamak, bu durumun geçiciliğine inanmak, gerekli gayretler ortaya konulduğunda tarihteki başarıların tekrarının her zaman mümkün olduğuna inanmak anlamında katkı sağlayacağına inanıyoruz. Zira, burada anlatılan Kosova Meydan Muharebesinde tarih boyunca çok defa karşı karşıya olduğumuz çok güçlü, asker sayısı bakımından kat kat fazla bir kuvvetle savaşılmıştır. Anadoludaki birçok beyliğin Osmanlılarla birleşmesiyle oluşan 40.000 kişilik Osmanlı ordusu karşısındaki güç, Sırp lider Lazar’ın başını çektiği, Macar, Eflak, Hersek, Sırp, Latin, Bosna ve

Bulgar askerlerinin katılımıyla oluşan 200.000 kişilik bir Hıristiyan müttefik ordusudur. Sonuç olarak bu zafer, o dönemin balkan Hıristiyan milletlerinin Haçlı birliğine karşı, Osmanlılar liderliğinde Karaman, Kastamonu, Hamîdeli, Menteşe, Teke ve Germiyan gibi birçok beyliğin askerlerinin katılımıyla kazanılmış bir zafer olma özelliği taşımaktadır. Yani zafer Müslüman Türklerin güçbirliği ile kazanılmıştır.

Müellif metnin son kısmında Kosova Ovası'nı duygusal bir anlatımla gözümüzde canlandırmaya çalışmıştır. Metnin sonunda ise Balkanlarda, Selanik, Manastır ve Kosova gibi yerlerde II. Abdulhamid'in istibdadına karşı hürriyet nurunun ortaya çıkmasından bahsederek, II. Abdulhamid'e olan muhalefetini dile getirmiştir. Ancak, şu acı bir gerçektir ki, II. Abdulhamid'in düşürülmesi ve II. Meşrutiyetin başlamasıyla elde edilen hürriyet günleri pek kısa sürmüştür. Bu yazının 1910'da yayınlanmasından iki yıl sonra Balkanlar tamamen Osmanlı'nın elinden çıkmıştır.

Bu risalenin Osmanlıca aslına İSAM Osmanlıca Risaleler veri tabanından ulaşmak mümkündür. Çalışmamızda risalenin Latin harflerine çevrilmesi yanında gerekli görülen yerlerde dipnotlarla açıklamalarda bulunulmuştur. Bu dipnotlarda kullanılan dile bakarak, müellifin dipnotundan ayrılabilir. Yine metinde geçen hicrî tarihlerin sonrasına kesme işareti konularak miladi karşılıkları eklenmiştir. Metinde birçok bölgesel yer adı geçmektedir. Yer adlarının okunmasında ve diğer okumalarda hatalı okuma ve yazmalardan dolayı şimdiden okuyucuların affını diliyoruz. Faydalı olması dileklerimizle...

## KOSOVA MEYDAN MUHAREBESİ

(s. 3) Hâce-i muhteremim efâdıl-ı muharrîrinden<sup>3</sup> Bursa meb'ûsu Binbaşı Tâhir Bey Efendi tarafından ihdâ buyrulan takrizdir:

<sup>3</sup> Bursalı Mehmed Tahir Bey'in çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: *Osmanlı Müellifleri* (üç cilt), *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*, *Terceme-i Hal ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî*, *Müverrihîn-i Osmâniyeden Âli ve Kâtib Çelebi'nin Terceme-i Halleri*, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih*, *Ulemâ*, *Şuarâ*, *Müverrihîn ve Etibânın Terâcim-i Ahvâli*, *Müntehabât-ı Masârî* ve *Ebyât*, *Delilü't-Tefâsir*, *Kırım*

Kosava Meydan Muharebesi, birkaç asırlar müteselsil bir surette devam eden muzafferiyât-ı Osmanîye'nin en parlak bir mukaddimesini teşkil eylediği cihetle târih-i askeriye-i Osmanî nokta-i nazarından büyük bir ehemmiyeti hâizdir. Osmanlılar, teşkilat-ı askeriyelerinin ma'kuliyetini, terbiye-i ma'neviyelerinin mükemmeliyetini, tertibat-ı ta'biyeviyelerinin metanetini bu meşhur meydan muharebesinde tecrübe etmişler, muhterem ve kahraman padişahlarını bu büyük meydan muharebesinin şanlı günlerinde gaib etmek felaketine düşürmüşlerdir.

Kosava Meydan Muharebesi, târih-i Osmanîyenin en parlak bir mukaddime-i muzafferiyatıdır. Bu muharebenin bütün menâkıb-ı hâmaset-i intimasını, bütün safahât-ı şecâatnümâsını zâbitlerimize (s. 4) askerlerimize, evlatlarımıza öğretmek, onların kalbinde Osmanlılık muhabbetini kökleştirmek, milletin hâtırat-ı ma'sûme-i celâdetini Kosova ovalarının mâ(v)î ufuklarına doğru tevcih etmek bizim için mukaddes ve vâcibu'l-ımtisâl bir vazifedir.

İşte bugün vazife-i hamîyyeti, ordumuzun değerli zabıtânından Kolağası Haydar Efendi îfâ ediyor. Eser, Kosova muharebesinin safahât-ı mütevâliyesine dâir pek kıymetdâr ma'lûmât câmi'dir. Fakat tarihimizin en mühim bir fasl-ı garra-yı muzafferiyetini teşkil eden bu büyük meydan muharebesinin sâha-i cereyânı hakkında ma'lûmât-ı lisâniye ve iştikâkiye i'tası da lazımdır, zannederim.

Bu babda i'tâ edilecek ma'lûmât, eski Osmanlıların esâmi-i bilâdı ne sûretle tebdil veya tahrîf ettiklerine ufak bir rehber teşkil edebilir. Tetebbuât-ı âcizâneme göre guzât-ı Osmanîye Rumeli kıt'asını feth ve istilâ ettikleri zaman, mevcut esmâ-i bilâd vesairenden bazılarını ya mensubu oldukları elsineden hakkıyla mukabilini bularak tercüme etmişlerdir. Mesela:

'Belu, Pulya' kelimesini 'Akova' ile

'Beluğrâd' kelimesini 'Akhisar' ile

'Çernovuda' kelimesini 'Karasu' ile

---

*Müellifleri, Hacı Bayrâm-ı Velî, Siyâsete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye. Akün, DİA, VI, 456-461.*

'İstaraplânîna' kelimesini 'Kocabalkan' ile tercüme ettikleri gibi.

(s. 5) Bazılarını da cüz-î tahrîf ederek kabul etmişlerdir. Mesela:

'Üsküpya' kelimesini 'Üsküb'e

'Anderînûpol' kelimesini 'Edirne'ye

'Tesâlünîk' kelimesini 'Selânik'e tahrif ettikleri gibi.

Bazılarını da külliyyen tebdîl etmişlerdir. Mesela:

'Velez' kelimesini 'Köprülü'ye

'Bitulya' kelimesini 'Manastır'a

'Lârisa' kelimesini 'Yenişehir'e tebdîl ettikleri gibi.

Bazılarını da aynen kabul eylemişlerdir.

Bu mukaddimeciği serdetmekten maksat yapabildiğim tetkîkâta nazaran 'Kosova' kelimesini şerh ve îzah eylemektir.

Şöyle ki: İslav lisanındaki 'ovo' edatı hemen ekseriyetle bir ism-i âmm ve bazen de bir ism-i hâs ile bir sîfata ilave olduğu halde nispet ve tahsîs ma'nâlarını mütezammin olarak bir takım esmâ-i mürekkebe husûla getirir. Ezcümle:

Diken manasını mütezammin 'tarîn' ile birleşerek dikenlik ve dikenli manasına gelen Tirivanova ve muhaffefî tirnuh ve armut ma'nâsına mütezammin olan 'karûş'ya ile birleşerek armutlu ve armutluk ma'nâsına gelen kuruşvu (s. 6) ve muhaffefî kurşuva ve beyaz ma'nâsını mütedammin olan 'belu' ve 'beluva' vesâire gibi 'İslav' lisanının bu misillü terkibâtı meydanda iken lisân-ı mezkûre âşinâ olmayan bazı Osmanlı müverrihîn ve coğrafiyyûm, ihtimal ki işbu 'ovu' kelimesini Türkçedeki 'ova' ma'nâsına alarak Anadolu'da tesmiye ettikleri 'Çukurova' ve 'Yabanova' vesaire gibi esmâ-i mürekkebe teşkîl etmek fikriyle 'İslav' lisanının 'ovu'sıyla, Türkçe'nin 'ova'sını buluşturmışlar veya bu kelimelerin telaffuzca: yakınlığından naşî her nasılsa lâkaydâne davranarak 'ovu' ile nihayetlenen 'ova' ya tahvîl etmiştir. İşte beyân-ı sadedinde bulunduğumuz Kosova kelimesi de o kabîl bir 'İslav' kelime-i mürekkebesidir.

Bu kelimenin terekübüne dair vârid-i hâtır olan vecihlerden birincisi: ‘Kusa’ İslav lisanında kabaca ot vesaire biçmeğe mahsus bir alet-i kâti’a olup ‘Kosova’ sahrası ise ekseriyeti i’tibariyle otlaktan ibaret olduğuna nazaran ‘kusa’ ile ‘ova’nın terekübünden meydana gelip, biçilecek mahal ma’nâsını mütezammin olan, Kosova kelime-i mürekkebesinden olması iktiza eder. Lakin daha ziyâde i’timad ve ihticâca salih olan ikinci vecih olup bu dahi ber vech-i âtî tahlîl edilebilir. Şöyle ki:

(s. 7) Nihayeti hafif bir surette telaffuz olunan ‘k’ ve ‘ç’ ile müntehâ olan ‘kosovîk’ veya “kosovîç” ve bunların muhaffefi bulunan Kosova kelimesi İslav lisanında envâ’ı tuyurdan ‘kara tavuk’ denilen kuş ma’nâsına olup ‘lek’ ve ‘lak’ ma’nâlarını müfid ‘ova’ kelimesinin ilâvesiyle kara tâvuğu çok bulunan mahall ma’nâsını husûla getirir ki fi’l-hakîkâ el-yevm dahî mezkûr kuşların Kosova sahrasında kesretli bulunmalarıyla da sâbit olduğu gibi Fransızca olarak ‘1892’ sene-i milâdiyesinde Almanya’nın ‘Guta’ şehrinde tab’olunan meşhûr ‘Justus Perthes’ umûmî atlasının Rumeli şibh-i cezîresini mübeyyin olan 29’uncu sahîfesinde Kosova sahrası Fransızca da ‘kara tavuk sahrâsı’ ma’nâsını ifâde eden ‘Champ de Merle’ (Şân dö Merle) diye mezkûr ve muharrir olduğu gibi Fransız hukemâ ve coğrafîyyûndan meşhûr ‘Buyya’nın<sup>4</sup> ‘Lugât-ı Târihiye ve Coğrafya’sında da bu vecihle ma’ruf olduğuna nazaran bu vechin her halde şâyân-ı kabul olacağı rûnümâ olur.

Ba’zı Osmanlı erbâb-ı kalemi de ‘büyük tabl’ ma’nâsına olup ‘kös’ ismiyle zebânîd olarak eski muhârebâtımız âvânında çalındığı gibi o şanlı muhaberemizde dahî hiç (s. 8) şüphe yok çalınan ‘kös’ ile ‘ova’ dan mürekkeb ‘kösova’ ya’ni kös zaferin çalındığı ova ma’nâsına geldiğini; bazıları da Orhâniye Boğazı’ndan Mitreviçe’ye kadar dolu on üç on dört saatten ibâret olan ‘Kosova’ sahrasının az ağaçlık olmasını ve cesâmeti nisbetinde hâsılât verememesini nazar-ı mütâla’a alarak; veya düşmanın maksadı akîm kaldığı mahalden kinâye olarak ‘köse ova’ olduğunu; bir takımları da Piriştina ile Gılan arasında vâkî olup o vakitler cesâmet ve ehemmiyeti hâiz olan ve Türkçe’ye ‘yenibayır’ veya ‘yenitepe’ mukâbiliyle tercüme olunabilen ‘Nuvaberda’ kasabasına güyâ Osmanlılar tarafından Kosova tesmiye olunduğu cihetle ahîran, bu ismin birkaç dağ-ı âşurî olan umum-ı sahrâya şumûli olmak üzere tevsim edildiğini dermeyân etmek isterlerse de, iştikâk ve tereküb-i

<sup>4</sup> Osmanca metinde “بوي به” şeklinde yazılan bu isim, Dictionnaire Universel d’Histoire et de Géographie adlı eserin müellifi Bouillet olabilir.

lisân kâide-i selîmesine ittibâan vech-i sâînînin ya'ni, 'kara tavukluk' ma'nâsının kabûlü muktazîdir zannındayım.

İşte âcizlerinin 'kosova' kelimesi hakkındaki tetkîkâtım bundan ibârettir. Ve bu tetkikâta da eşedd-i ihtiyâç vardır.

Kosova ovası pek büyük orduların musâdamât-ı (s. 9) müthîşelerine meşher olmuşdur. Husûsuyla bu eser-i nefisde ta'rîf ve tasvîr edilen meydan muharebesi, âlem-i askerîde büyük bir ehemmiyet kesbeylemiştir. Binâenaleyh târihimizin en şanlı bir vak'a-ı celâdetini tetkikât u tettebbuât-ı amîka netîcesinde tahrîr ederek vatana ve orduya hidemât-ı fevkalâde ibrâz eylediğinden dolayı bu eser-i nefisin muharrir-i zî iktidârını tebrik eder ve vatanımızın en parlak bir destân-ı muzafferiyetini ihtivâ eden bu eseri bütün Osmanlılara tavsiye etmeyi vecîbeden addeylerim.

Bursa Meb'usu, Binbaşı Bursalı Mahmud Tâhir b. Rıfat.

#### (s. 10) İFÂDE-İ MAHSÛSA

Târih-i millîmize büyük bir şân ve şeref bahşeden Kosova Meydan Muharebesi'ni bütün safahâtıyla tasvîr eden şu eser-i nâçiz, gayet bîtarafâne yazılmıştır. Münderecâtında garazkârlıktan hiçbir eser yoktur. Bu eseri daha tafsilâtlı yazmak da mümkündür. Fakat târihlerde bu vak'a-i muazzama hakkında pek çok rivayet mevcut olduğundan tekrardan ictinâben muhtasar olması iltizâm edildi.

Ancak mefâhir-i milliyemizden olan bu vak'aya dair târih-i harbin zabtedemediği bazı malûmat-ı târihiyeyi bulup yazmağa muvaffak oldum ki, bununla târih-i harb-i Osmaniyemize bir iki yaprak olsun ilave etmiş olmakla bir hizmet-i nâçizânede bulunacağımı ümit ederim.

Bu vesâiki istihsâl etmekle târihin coğrafyaya şiddet-i irtibatını anladım; târihin mutlaka gezildikten görüldükten sonra yazılması lazım geleceğine kâni' oldum.

Bu mâlumâtı nasıl edindiğimi arzedeyim: Arnavutlar (s. 11) pederlerinden müntakil rivayât-ı müftehire-i târihiyeyi hıfz etmekte en ziyâde ileriye giden akvâmdandır. Hatta Arnavutluk'ta bugün yüzlercesine hâtirâ-i inâmda muhâfaza edilmiş târihi hikayeler, destân-ı zaferler mevcuttur. Kosova sahrâsında meskûn Arnavutlar



pek mukaddes addettikleri bu muzafferiyetimizi dâima çocuklarına nakl u rivayet etmekle müftehirdirler. Diyebilirim ki, orada küçük büyük herkes bu muharebenin müverrihidir. Kime sorulsa Sultan Murad'ın geçtiği, konduğu, harbettiği, şehit olduğu yerleri gösterir.

İşte ben de bu mâlumâtı, bu rivâyâtı bütün bu yerleri gezerek, iltikât ederek târih-i millîmize ve bilhassa târih-i askerîmize nâçizâne bir hizmet îfâsına çalıştım.

Beyoğlu Jandarma Taburu Kumandanı Kolağası Ali Haydar

### (s. 12) MUKADDİME

Târih-i harb, bir kavmin hüccet-i tefâhürüdür. Ne kadar meşhûr kumandanlar, askerler, gelmiş geçmiş ise hepsi, târih-i harb sayesinde muhâfaza-i şân u kemâl eylemişlerdir.

Bu sayededir ki, ziya-yı fâtihâneleriyle dünyayı işrâk eyleyen Hüdâvendigârlar, Yıldırımlar, Fatihler, Yavuzlar gibi dâhilerimiz, Musa b. Nusayrlar, Tarık b. Ziyadlar, Selehaddîn Eyyûbîler gibi şân-ı İslamiyet'i îlân eden meşhûr serdârlarımız, ef'âl-i cihangirâneleriyle bütün Osmanlılar'a numûne-i kemâl bir mâhiyet-i uzmâyı hâizdirler.

Târih-i harb bir mekteb-i âli-i askeriyedir. Bir asker o feyzgâh-ı meâlîde mâlûmât-ı askeriyyesini ikmâl eder.

Edvâr-ı sâlifedeki büyük kumandanların esfâr u harekâtını ve esbâb-ı muzafferiyâtını tettebbu' ederek tavsi'-i ma'lûmât ve tezyîd-i tecârüb etmek için, bir asker en müsâit zamanlarını târih-i harb mütâla'asına hasretmelidir.

(s. 13) “İyi kumandan olmak için târih-i harbi kemâl-i dikkatle mütâla'a ediniz, tekrar mütâla'a ediniz...” sözleri Napolyon'un daima vird-ü zebâniydi.

Hâsılı târih-i harb bir merci'-i umûmi-i askerîdir. Bütün efkâr-ı âliye-i askerîye erbâbının netâyic-i tetkikât ve icrââtını bilâ-istisna her askerîn pîşgâh istifâdesine va'zeder.

\* \* \*

Bu risale-i nâçîz, dünyanın meşhur muharebelerinden olan 'Kosova Meydan Muharebesi'ne dâirdir. İhtiva edeceği rivâyât hakkında pek çok âsâr-ı târihiye mevcut ve bâhusus bu azîm vak'ayı tasvîre iktidarım mefkûd ise de, buna cür'etim işbu vak'anın cereyân ettiği yerler doğup büyüdüğü yerler olduğu ve bu sebeble ekseriyâ güzergâhım bulunduğu cihetle oralardan her gelip geçtikçe beni bu yolda icâle-i kaleme sevk ettiren bir tazyîk-i ma'nevîye tamamıyla mağlûb olduğumdandır.

Ümit ederim ki, her Osmanlı kalpleri şu eser-i nâçîzde bir beva hakikat, bir şem-i milliyet istişmam ederler...

## (s. 14) KOSOVA MEYDAN MUHAREBESİ

### I.

Kosova denildiği zaman fikir, sür'at-i ziyâ gibi bir anda beş yüz bu kadar senelik tabakât-ı zalâm-ı mâziyi çak ederek Hüdâvendigâr nam, celîlu'l-unvanını hâiz bir padişâh-ı muazzamın at sırtında, vâsi' bir sahrânın sehâib-i zulmânı gibi bütün ufuklarını kaplayan düşman alayları içinde yalın kılıncıyla bârika-i semâ-yı mehâbet olan bir cengaver-i şöhret şîâre teveccüh eder.

Fütühât-ı azîmesiyle devlet-i ebed müddet-i Osmaniye'nin şân u şevketini defaten mertebe-i kemâle isâlınden dolayı Osmanlı pâdişahlarının birincilerinden olan Sultan Murad Han-ı evvel hazretleri 726(1326 m.) sene-i hicriyesinde gehvâre-i zib-i şühûd olup 761/1360 senesinde taht-ı Osmaniye'ye nebâhat-ı bahş-i iclâl olmuşlardır.

Aksâ-yı âmâl-i şâhâneleri, pederleri Sultan Orhan Gazi Hazretleri'nin Avrupa kıt'asında açmış olduğu (s. 15) sahâ-i fütühâtı tevsi' ve bu sûretle Osmanlıların bu kıt'adaki hâkimiyetini te'mîn etmekte.

Otuz bir sene devam eden zaman-ı saltanatlarında otuz yedi gazâ-yı ekberde ilâ-yı livâ-yı galibiyet eyledi.

Asya'yı suğradaki Rum Devlet-i Selçukiye'sinin enkâzı üzerinde müteşekkil eczâ-yı müteferrika-i İslamiyeyi livâ-yı nusret ihtivâ-yı Osmâni altında tevhid, Avrupa'da vücûd-ı hümâyunlarını kahramanlar

gibi fedâ etmekle Osmanlıların bu kıt'adaki hâkimiyetini te'mîn ve te'yîd eylemiş oldu.

Hüdâvendigâr Gazi, bidâyet-i emirde Rumeli kıt'asında icra-yı fütûhata niyet eylemişlerdi. Fakat daha lüzûmu kadar asker cem'ine muvaffak olmadan Anadolu'da Karamanoğulları baş kaldırdılar. Şehriyâr-ı âli-tebâr, Karamanlıların izhâr-ı husûmet etmesi üzerine fevkalade müteessir olmuş idiler. Çandarlı Kara Halil Paşa'nın ayn-ı hikmet olan: 'Padişahım! Karamanlıların hareketi, husemâ-yı İslamiyeye adeta iâne demektir. Şer'an gazâdan evvel onların işini bitirmek iktiza eder.' sözlerine ittibâ'an Karamanlıların te'dibine karar verildi.

Bunun üzerine Karaman ordusunu üç hafta içinde perişan ve birkaç kal'a ile beraber Ankara şehrini zabt ederek bu gâileyi bertaraf etmiş oldular (762/1361). (s. 16) Artık bu tarihten sonra Sultan Murat öteden beri caygîr-i zamirleri olan Rumeli kıt'asının kemâl-i keremi ile fethine ibtidâr eylediler.

Evvelen Hacı İlbeyinin taht-ı idaresinde bir kol Keşan, Çorlu, Burgaz, Dîmetoka kalelerini ve Edirne şehriyle yeni ve eski Zağra ve Filibe gibi mevâki'i mühimmenin feth u zabtına muvaffak oldu (763/1362).

Osmanlıların böyle az bir zaman zarfında pek çok yerler fethetmesini, hem civâr hükümetler çekemediklerinden Papa Beşinci Urban'ın teşvikiyle Macar, Sırp, Eflak kralları ma'iyetinde bir ehl-i salîb ordusu bu yeni fetihlerimizin üzerlerine atıldılar. Fakat az bir zaman zarfında fenâ halde hezîmete dûçar oldular.

Müahharan Şehriyâr-ı Gâzi Edirne'ye geçerek Yenice, Güzelağaç, Yanbolu, İhtiman, Samako, Karinâbad, Hayrabolu, Süzebolu, Aydos ve müteâkiben Bigerhisar, Kırkkilise, Vize muzafferiyât ve fütûhâtını ta'kib ve idâre etti. Vize Kal'ası'nın sukûtu ise İstanbul imparatoruna ilk acı bir darbe oldu.

Hüdâvendigâr hazretleri bu kal'anın elden çıkarılmamasına fevkalade i'tinâ ve teyakkuzda bulunmuştu: Hattâ İstanbul (s. 17) imparatoru mezkûr kal'ayı istirdâda hayli zorlanmış ise de muvaffak olamadıktan başka İstanbul'a dört saat mesafe kalıncaya kadar bütün mevâki'-ı kal'aları da Osmanlılara terke mecbûr kalmış idi 769-770/1368-1369.

\* \* \*

772/1371 senesinde Hüdâvendigâr Hazretleri Sırbistan'ın fethine azîmet ettiler. O vakit Sırbistan şimdikininki birkaç misli vus'at ve kuvvetinde bir devlet iken Sırp kralı Lâzâr hücum-ı Şehriyârîyi haber alır almaz, bütün ehâlisini dağlara çekerek, kasaba ve köyleri yakarak gizlenmekten başka bir çare-i halâs ve selâmet bulamamıştı.

Osmanlı askeri, o zamanın usûlünce dört ay mütemâdiyen Sırbistan'nın gârreti ve Sırphıların tahrîsi ile meşgûl buldukları sırada meşhur Nîş Kal'ası'nı anveten zabtettiler.

Sultan Murad, bundan sonra her türlü galebât u muzafferiyâtı ordusunun teşkilatında, askerinin tensikâtında aramağa başladı.

Pederleri zamanında ihdâs olunan yeniçeri askerini yeniden tensik ve ıslah ederek Osmanlıların ordu-yı dâimîsini teşkil ve sipâhi nâmıyla bir sınıf süvâri dahî icâd (s. 18) edip bu vechile ordusunu mükemmel bir hale ifrâğ etmiş oldu. Bu sipâhi askeri bölükbaşı taht-ı kumandasında olarak süvâri bölüklerine taksîm olundu. Sipâhi ağası namıyla da başkumandanın emri altında dört ümerâ-yı askeriye vardı.

Sultan Murad'ın iktidar ve mahâret-i askeriyesi, yalnız meydan-ı muhârebede yalın kılıncı düşman saflarına atılmağa münhasır değildi. Bu büyük padişah, vakt-i hizada askerini hüsn-i tanzîm ve tensik ve vakt-i seferde de hüsn-i sûretle sevk ve idare husûsunda pek büyük himmetler, hizmetler ibrâzına muvaffak olmuş, tarih-i Osmanimizde nâmını ilelebet altın hurûfâtla yazdırmağa layık, müessir ve fezâil-i âliye-i askeriyeye mâlik olduklarını her yerde isbât eylemişlerdir.

Kezâ, eâzım-ı selâtîn-i Osmaniyenin düğün cem'iyetleri dahi devlete bir hayli menfaatler bahşetmiştir. Ez-cümle, o sıralarda Anadolu'da kerimesini Yıldırım Bayezid Han hazretlerine nikah etmek şerefiyle mübâhî olan Germiyanzâde, Kütahya, Tavşanlı, Karagöz, Simav kazalarını cihaz-ı arûs olmak üzere vermiştir.

Yenişehir, Seydişehir, Yalvaç, Isparta, kazaları da iştirâen ilâve-i memâlik-i Osmaniyeye edilmiştir.

(s. 19) Yine o sıralarda Rumeli'de Manastır, Pirlepe, İştib, Sofya gibi mevâkı'-ı mühimme Osmanlılar eline geçmiştir.

El-hâsıl, gerek Anadolu'da gerek Rumeli'de taraf taraf icraâ-yı fütûhât olunmakta idi. O esnada ilm-i zafer tev'em-i Osmanî koca Balkan'ın müntehalarında temevvücnümâ-yı i'tilâ olup Bulgaristan ile Sırbistan hükümetleri memleketlerinin fidiye-i selameti olmak üzere taht-ı amânda bulunmakta idiler.

Artık Osmanlıların fütûhât ve terakkiyatı Avrupa ricâl-i siyâsiyesinin gözlerine adetâ diken gibi batmağa başlamıştı. Bu sebeble Osmanlıların âmâl-i istilacıyânelerine bir sedd-ı mümâna'at çekmek ve onları külliyyen Avrupa kıtasından çıkarmak için Hıristiyanlık âlemini İslamiyet aleyhine teşvîk hususunda i'mâl-i fikr etmekten bir an hâli kalmamış idiler...

Yine o sıralardaydı ki, Karamanoğulları külliyyetli asker toplayıp kalâ-ı hâkâniyenin zabtına cür'et eylediği işitmekle derhal padişah hazretleri süratle Anadolu'ya geçtiler. Bu def'a dahî Karamanoğulları te'dîb edildi. Hüdâvendigâr-ı Gâzi Hazretleri'nin Anadolu'daki bu meşgûliyetinden bi'l-istifâde Sırp kralı Lâzâr'a nakz-ı ahd ederek Bulgar kralı Sisman ile müttefikten Rumeli vilayetlerini tehdîd etmeye başladılar.

\* \* \*

(s. 20) Artık bunu müteâkip Kosova muhârebe-i meşhûresi sernüma-yı zuhûr olur.

Muharebenin sebep-i vukû'ı hakkında bazı târihlerin beyânâtına göre Karaman muhârebesinde hizmet-i Osmaniye'de bulunan bir iki Sırp askerinin emvâl-i ehâli-i İslamiyeye itâle-i dest-i hisâr eylemelerinden siyaseten te'dîb olundukları cihetle bu keyfiyet-i âlem-i Nasraniyet arasına bir heyecân u dehşet ilkâ eylediğinden ileri geldiği ortaya sürülmüş ise de, hizmetinde ihanet eden bir iki Sırp'ın idamı birçok hükümetlerin ihtiyâr-ı külfet-i sefer eylemesine bâis olması kadar müsteb'id birşey tasavvur olunamayacağından bu rivayete inanmamak pek tabî'idir.

Ancak, mücelledât-ı tevârih-i mü'teberenin beyânına göre bu kanlı muharebe Hüdâvendigâr-ı nâmdârın sâlifü'l-beyân, Avrupa kıt'asındaki fütûhâtı ve fethedilen yerlerdeki yerli akvâm-ı muhtelifenin zalâm-ı cehl u nâdânîden ve zulm u i'tisâfât-ı kadîmesinden kurtarılp mazhar-ı saâdet ve emn u adâlet edilmeleri, günden güne Osmanlıların terekkiyat ve şân u şöhretini î'lâya bâis olmakta bulunduğunu görüp bundan kuşkulanana Vesnoy Virko asker

vermek mükellefiyetini vakâr ve hissiyyetine yediremeyen Sırp kralının kendisi gibi hükümet-i Osmaniye aleyhine izhâr-ı tuğyan ve adâvet isti'dâdında bulunan etraf hükümdarlara ve Papaya bir (s. 21) sûret-i meded cûyânede vâki' olan müracaâtı üzerine civâr hükümetleri Osmanlılar aleyhine tahrîk ve teşvîk etmiş olmasından zuhûra gelmiştir.

İbtidâ Sırp kralı izhâr-ı husûmete yeltenerek bir ehl-i salîb teşkîline çalışmış ise de, muvaffak olamadığından bir takım desiselerle muvakkaten setr-i maksat eylemiş ve ortada yalnız Bosna kralı izhâr-ı adâvetten kendini men'edememişti.

İşte bunun üzerine Timurtaş Paşa yirmi bin askerle Bosna üzerine yürüdü. Bu sırada bir taraftan Anadolu'da diğer taraftan Rumeli'de baş kaldıran düşmanlara karşı Osmanlılar üç cihetten cephe açmağa mecbur kalmışlardı. Dâhili ve hârici bin türlü müşkilât-ı siyâsiyye içinde kalmak bize daha o zamandan beri mukadder olmuşdu!

Bosna kralının kuvveti otuz bin raddesinde idi.

Cunûd-u Osmaniye bidâyeten nâil-i muvafakiyyet olmuş ise de, müteâkiben askerinin yorgunluğu ve mühimmât tedârîki gibi ahvâl ve meşâgil içinde bulunmalarından bi'l-istifâde düşman birdenbire baskın etmekle Timur Paşa fenâ halde dücâr-ı hezîmet olmuş ve yirmi bin kişiden ancak beş bin kişi kurtulabilmişti.

Bu hezimetini müteâkib hazret-i Hüdavendigâr düşmanın ittîk-ı (s. 22) umûmiyesini haber alır almaz Asya'da te'mîn ve idâme-i sulh ve asâyişi icâb edenlere tevdi' ederek ibtidâ Sırp ve Bulgar ordularının birleşmesini men' için vezir-i a'zam Çandarlızâde Ali Paşa'yı otuz bin kadar süvâri ile Bulgaristan üzerine gönderdiler. Onu müteâkib kendileri dahî sür'atle Edirne'ye tevcîh-i veche-i azîmet eylediler.

Padişah hazretleri Pirivâdi, Şumnu, Tırnova gibi mühim mevki'leri zabt ve Niğbolu Kal'ası'na ilticâ eden Sisman'ı evlad-ı iyâliyle teslim mecbur eyledi. Bunun üzerine tekâmül Bulgaristan zamîme-i memâlik-i Osmaniye oldu.

Hüdavendigâr mürûetşîâr, müşârun ileyhe hayâtını bağışladığı gibi rütbesiyle mütenâsib-i tahsîsâtta in'âm u ihsân buyurdu. Müahheran kralın oğlu da padişahın sâhib-i tîmâr ve zeâmet bir bende-i mutî'i oldu.

\* \* \*

Müttefikî bulunan Bulgar kralının mahv ve bînişan olduğunu gören Sırp kralı Lâzâr'ın hükümdarlara, kiliselere, manastırlara gönderdiği beyânât-nâmelerin sûreti zîrde mûndericdir:

“Sevgili gardaşım,

Evvelce beynimizde cereyân eden muhâbere vechile bana imdâd (s. 23) için var kuvvetinizi toplayarak hemen Karasofça'ya doğru geliniz!

Sultan Murad büyük bir ordu ile Kosova'ya gelerek memâlikimizi zabt etmek ve bizi birer birer mahveylemek istiyor. Raiyyeti kabulden ise bu yolda bir ölümü tercih edelim! Yetişemeyen olursa Kosova'ya doğru gelmesini ricâ ederim. İmdâdına gelmeyenin hânesi vîran, evlâd u iyâli perîşân olsun! Gülecek günü olmasın! Ekeceği tohum bitmesin! Tarlasında buğday görmesin...”<sup>5</sup>

Bu beyannâmelerin o vaktin hükümünce hükûmet-i Hıristiyanîye beyninde fevkalâde te'siri görülmekle Sırp-lılar, Macarlar, Polonezler, Ulahlar, Bulgarlar ve daha sâir bir takım kavimler olanca kuvve-i askeriyelerini toplayarak şiddet-i harareten çözülmüş buz kitleleri gibi Tuna ve Sava cihetlerinden Kosova'ya doğru akıp gelmekte idiler.

Sırp kralı şu imdâdı ile ordusunu pek ziyâde takviye etmiş olduğundan general Demeteryus'u on bin askerle Şehirköy'ü üzerine göndererek orasını işgal ile bu sûretle harekât-ı hasmâneye ibtidâr (s. 24) eyler. Bu sırada da Hazreti Hüdâvendigâr'a bir elçi ile tehdîdâmîz haberler dahî gönderir.

Şehirköy, Bulgaristan'ın müntehâ-yı cenûb-ı garbiyesinde vâki' olup ahâli ve askeri o zamanlar ordu-yı Osmanîde hizmet ederlerdi. Lâzâr'ın mezkûr hisarı zabtelediği mesmû'î padişahi oldukça Yahşi Bey ve sûbaşı Ayân Bey ve Saruca Bey kumandalarında on bin asker gönderilerek kal'ayı istirdâd eylediler. Yahşi Bey Hüdâvendigâr'a gönderdiği raporda düşmanı takîb etmek müsâadesini istihâm ederse de, daha ileri gitmesi mugâyir-i fenn-i harb olduğundan bahisle orduya iltihâk eylemeleri hakkında emir alması üzerine avdete mecbûr olur.

---

<sup>5</sup> 1314 târihli Kosova salnâmesinden alınmıştır.

Sultan Murad, Filibe'de kışı geçirip ilkbaharda icrâ edilecek harekât-i askeriye için tertibât ile iştigâl ve tecemmu' için Anadolu'daki ümerâ-yı Osmaniyeye emirnâmeleri isdâr ve irsâl buyurmakta idiler.

Her iki taraf ilkbaharda icrâ edilecek bu dehşetli ve kat'î muhârebe için bu sûretle hazırlanıyorlardı.

Bu meyânda Obruz Tatarlarının hükümdarı Sirâc Han ile Köstendîl kumandanı Bulgar Kostantin Hüdâvendigârın (s. 25) gerek müessir-i cemîle-i adâlet şîâriyesinin meclûb-ı tabî'îsi oldukları cihetle teb'a-i sâdikası adedine iltihâkı kendileri için bâis-i şeref u şân bilerek Osmanlı ordusuna iltihâk eylediler. Gerek ordusunun kesb-i takvît eylemesi ve gerek Kostendîl mevki'î istikâmet sevkü'l-ceyşiyesi üzerinde bulunması cihetiyle Hazreti Hüdâvendigâr'a fevkalâde bir emniyet ve metânet gelmiş ve bundan sonra bilâ-tereddüt harbe karar vermişdi.

## II.

Vaktâ ki, bahâr Kosova ovasını letâfetine doyulmaz bir gülizâr hâline koymuş ve her iki taraf için bir imtihân tâli'i meydanı hazırlanmıştı: Ordu-yu Osmânî Sırbistan'a doğru yürüyüş icrâsına başlamış bulunuyordu (791/1389).

Sultan Murad, birân evvel hedefü'l-harekâtı olan Kosova sahrâsına yetişmek için askerine cebrî yürüyüş icrâsını emredib kemâl-i sür'atle Filibe -İhtimân- Köstendîl istikâmetiyle Palanga kasabasının dört saat şark-ı cenûbiyesinde ve 2197 metre rakımında 'Sultan Tepesi' denilen gâyet mühim bir ukde noktasından geçti. Hüdâvendigâr bu mühim ukde noktasından geçerek orada çadır kurdurmuş (s. 26) ve ufkun panorama gibi açıldığı bu yere 'Sultan Tepesi' nâmı verilmiştir.<sup>6</sup>

Sultan Murad, bu noktadan Karatova'ya inerek pek yorgun düşmüş askerine burada büyük bir istirahat verir. Bu esnâda Kosova'ya gelmiş bulunan Sırp kralı Lâzâr tarafından bir elçi gelerek kendilerini üç

<sup>6</sup> Çadır mahalli oralarda herkesçe ma'lum olup hatta Bulgaristan hatt-ı imtiyazı üzerinde vâki' 'Üryan Tepesi' nâm-ı tarassud-ı karakolhânesine karşı bulunduğu ve tabîaten bir istidâd merkezi teşkil ettiği cihetle her mevsîm-i sayfa oraya ikâme edilen askerî müfrezeleri temâm o yerde çadırlarını kurmağı âdet edinmişlerdir.



aydan beri bekledikleri halde ne esbâba mebnî te'hîri hareket eylediklerini ve birân evvel Kosova'ya gelerek cenk eylemelerini tehdîdâmîz bir tarzda ifâde eyler. Sultan Murad dahî, 'Senin sözlerinin cevabı kılıçla verilir, Kosova sahrasında anlaşırız' ifâde-i hamâsetiyle elçiye yol verir.

Sultan Murad bundan sonra yürüyüş tertîbâtına daha ziyâde ehemmiyet vererek Evrenos Bey ile Yiğit Paşa'yı pişdâr kumandanlığına ta'yîn eylediler.

Ordu-yı Osmânî Kratova'dan sonra Kumanova istikametiyle (s. 27) Üsküb'ün şimâl-i garbiyesinde vâki 'Karadağ' silsile-i cibâlinin mebde noktası olan ve Üsküb'ün dört saat garb-ı şimâliyesinde bulunan 'Meyançe' karyesine vâsıl ve oradan 'Breze-Tanyışofça' karyeleri istikametiyle o sa'bu'l-mürûr silsile-i cibâlî bi't-ta'kîb 'Murâve' vâdisine iner.

O zamanlar topoğrafya haritaları mevcût olmadığından Osmanlılar dâimâ hatt-ı bâlâları ta'kîb etmek usulü sâyesinde arâzi-i meçhûleden istifâde eylemişlerdir.

Murâve'yi mürûr ettikten sonra altı fırkaya taksîm ve tertîb olundular.

Bundan sonra Gilan'ın şimâl-i garbîsinde ve iki saat mesafesinde kâin 'Poneş' karyesine ve oradan Jagofça mevki'ine vâsıl oldular.

Bu Jagofça mevki'i o havâlînin en meşhûr bir boyun noktasıdır ki her bir versâne kemâl-i suhûletle inilebilir.

Sultan Murad, bu noktada istikşâfetini kemâl-i muvaffakiyetiyle icrâ eylemiştir. 'Poneş' karyesinde müşârunileyhin arabası kırılıp köylüler tarafından ta'mîr edilmiş olduğundan mükâfât olmak üzere ince demir levha üzerine bir fermân ısdâr buyurulmuş ve köy ehâlisi tekâlif-i emîriyeden muâf kılınmıştır. (s. 28) Bu muâfiyetin yarım asır evveline kadar mu'teber kalmış olduğu söylenmektedir.

\* \* \*

Hüdâvendigâr'ın Filibe'den i'tibâren ta'kîb etmiş olduğu bu istikâmet hâl-i hazır sevku'l-ceyş erbâbını hayrân bırakır.

Mezkûr karyelerden sonra Hazreti Hüdâvendigâr Gilan'ın beş saat garb-i şimâlisinde 'Nuvberdu' kal'asını dahî işgâl edib ordusunun ikinci derecedeki üssü'l-harekâtını dahî te'sîs etmekle iktidâr-ı askeriyesini meydana koymuştur.

Nuvberdu'nun eski ismi 'İzletnûberdu' imiş. Burası o havâlinin en mühim bir memerrîdir. Burada kadîm Sırpîlar tarafından oldukça cesîm ve zamanına göre metîn bir kal'a inşâ olunmuş ve on iki bin nüfûsu şâmil bir kasaba vücûda getirilmişdi. Sonraları kasaba ehâlisi öteye beriye dağılarak şimdi kal'anın hâricinde yalnız ufak bir karye kalmıştır ki, sükkânı o vakitler Anadolu'dan getirilen Türklerden ibârettir. Kal'a harâbeleri el'ân pâyidardır. Sultan Murad bu kal'ade bir müddet ikâmet eylemiş ve hattaâ nâmına sikke dahî darbettirmiştir.

\* \* \*

(s. 29) Zaman-ı saltanâtlarında vukû' bulan muharebeler Hüdâvendigâr için bir mekteb-i ma'rifet olmuşdu. Kavâid-i fûnûn-ı harbiyeyi muhârebe dediğimiz o tatbikât mekteplerinde görmüş olduğundan tertîbât-ı sevkü'l-cevşiyyesiyle zamanımızdaki usûl-ı harbe pek güzel esaslar vaz'etmiştir. Düşmana tefevvukı başlıca sür'atde aramak yalnız Napolyon'a mahsus bir kâide değildir. Ondan pek çok evvel bizim kumandanlarımızın harekâet-ı askeriyyesi lâyıki vechile teşrîh ve tetkîk edilerek yazılacak ve meydana konulacak olursa içlerinde ne yıldırım sür'atlılarına tesâdüf olunur!

Ecnebî müverrihîninden bazıları müttefikîn ordusunun adetçe Osmanlı ordusuna fâik olduğunu her ne kadar i'tirâf ediyorlarsa da birkaç misli daha ziyâde olduğunu ketmetmek gayret-i milliyesinde kendilerini men'edemiyorlar.

Hatta Kosova ovasının tûlını on bin ve arzını beş bin hatveden ibâret vâsi'ce bir meydan hâlinde göstererek bundan tarafeyn ordularının kuvveti hakkında bir mülâhaza ve muhâkeme yürütmeğe kalkışmışlardır.

Hâlbuki sahrâyı mezkûr Kaçanık kasabasının iki saat şimâlinde vâki' yeni handan bed' ile Vulçitrin kasabasının yarım saat şimâline kadar tûlen on üç (s. 30) ve 'Gilen' kazasına tâbi' Bardofça karyesinden bed' ile Prizren sancağına tâbi' Vekofça karyesine kadar arzan altı saat imtidâdında bir kıt'a-i vâsiadır.

Bu hesâba nazaran tûlî 65-70, arzı ise iki müntehâsındaki dar noktaları 7-8 ve vasat yerlerinde en geniş yeri 25-30 kilometre tutar.

Kosova sahrâ-yı vasî'i muhtelif zamanlarda gâyet cesîm ordularla vukûa gelen kat'î ve müthiş meydan muhârebelerine bir sâha-i cenk u cidâl husûsiyle 852/1448 târihinde Macar kralı Hünyad'ın taht-ı kumandasında olan Macar, Avusturya, Eflak asâkir-i müttefikâsını mağlûb ve perîşân eden Sultan Murad Sâni Hazretlerine de bir meydân-ı şehâmet olduğu hâtıra getirilirse ovanın ehemmiyet ve cesâmeti ta'yîn eder.

Ma'lûmdur ki, Kosova ovası Sofya yaylasına kadar imtidâd eden Mevzî Yaylası'nın herbir versânına<sup>7</sup> kemâl-i suhûletle hareket edebilmek üzere cesîm bir ordunun tahşidine elverişli metîn bir ordugâhtır.

Tarafeyn ordularının kuvveti hakkında târihlerde pek çok mebâhis mevcûd olduğu cihetle burada tekrarından sarfi-nazar edilmiştir. Ancak en sahîh târihlerin beyânına göre (s. 31) müttefikin ordusunun mevmû'î kuvveti 200.000 kişiden noksan değildi. Osmanlı ordusu da 40.000 râddesinde idi.

\* \* \*

Murava'dan geçit harekâtı yapıldıktan sonra Evrenos Bey düşmanın ileridede olduğunu görerek haber vermesi üzerine, cenge hazırlık yapıldığını ve fakat askerin yorgun olmasından ertesi güne ta'lîk edildiğini ve Hüdâvendigâr'ın burada icrâ etmiş olduğu istikşâfâtta düşmanın fevkalâde kesretli bulunmasından dolayı ne yapılmak lazım geleceği hakkında bir meclîs-i harb kurulmasını emreylediğini ve ferdâsı günü o dehşetli meydan muhârebesi verilerek aynı günde muvafakiyetle netîcelendirildiğini târihler müttefikân beyân etmekte ise de, bu da hiçbir vakit doğru olamaz. Zîra, meydan muhârebesi verilen Lap Suyu ve civârı ovanın tâ müntehâ-yı şimâlîsinde vâki' olup Murâvâ'dan oraya kadar yalnız yürüyerek bile bir ordunun iki ve hatta üç günde muvâsalat etmesi imkânı olamayacağından böyle muvâsalat ettiği akşamın ferdâsı günü meydan

<sup>7</sup> Burada metne göre 'versânına' (ورسانته) diye okuduğumuz bu kelime muhtemelen yanlış yazılmış olmalıdır. Anlatımın akışına göre buraya 'yanına/noktasına/yerine' gibi anlamlara gelebilecek bir kelime yazılmış olmalıdır.

muhârebese verilmiş olmasına ve aynı günde neticelendirilmesine yine oralarını görmeyenlerce i'timâd olunabilir.

Ancak Sultan Murad'a yukarıda zikredilen kal'ayı (s. 32) yed-i zabtına geçirdikten ve Jağofça gibi mühim bazı mevâ'kii tuttuktan sonra her gün muntezaman istikşâfâtını icrâ ettirir ve düşmanın kısm-ı küllisini arardı. Bir gün istikşâfât icrâ ettirirken Periştine'nin cenûb sırtlarında düşmanın kıtaât-ı sağîresine tesâdüf edilmiş ve musâdamât başlamıştı. Hatta şimdiki Fîrozîn kasabası önlerinde dahî bir musâdeme vâki' olduğu mervîdir.

Görülüyor ki Sultan Murad ordusuyla Mûrâvâ'dan geçer geçmez birden ova cihetine doğru gitmeyib orada icrâ ettirdiği istikşâfât ve tahkîkât ile ovanın şarkında şâyân-ı işgâl bazı mevâki'i mühimme mevcûd olduğunu anlayarak evvelen mezkûr mevâki' istikâmetindeki Balkanlara doğru hareket eylemiş ve ordusuna üssü'l-harekât olarak mezkûr mevâki'i işgâl ettikten sonra ovaya inmiştir ki, bu hareketinin ne kadar fenn-i harbe muvâfık olduğunu insan düşündükçe hayretten hayrete düşüyor.

Sultan Murad'ın birkaç geceler Kosova ovasında konak te'sîs etmiş olduğu hakkında vesâik mevcuttur. Hattâ Bâbûş karyesinde geceyi geçirerek Bâbûşan yâd u tevsîm olunan bir Hıristiyanın hânesinde konaklamış olduğu hâla bu isimde ma'rûf âilenin nezdinde çorba içtiği kaşığın yakın zamanlara kadar mahfûz bulunmuş olmasıyla (s. 33) sâbittir. Padişâhı mürüvvet şî'âr bu karyede dahî bir fermân-ı hümayûn bırakarak karye ehâlisini tekâlîf-i emîriyeden muâf kılmışlardır.

Buradan başka şimdiki Lipyân istasyonu karşısında ve yirmi dakika mesâfesinde Üç Kavaklar nâm-ı mahalde çadır kurarak geceyi geçirdiği oralarca mervîdir. Hattaâ mahall-i mezkûrda elyevm mevcûd üç dört asr dîde çınar ağaçlarının koyu sâyeleri bu hâtıra-i târihiye dolayısıyla o civâr halkının bir mesîre-i inzivâpenahî olmuştur.

Müttefikîn ordusunun daha bidâyetinden nihâyetine kadar ovanın muntehâ-yı şimâlisinde akan Lap Suyu'nun sağ sâhilinde ta'biye edildiğini târihler ifâde ederlerse de o kadar cesîm ve hârbci olan bir ordu Lap Suyu'nun ihâta ettiği dar bir kıt'a-i arâzîde neden kapanıp kalsın? Şüphesiz orada saplanmayıp ovanın cihet-i cenûbiyesine inmiş ve yukarıda beyân olduğu vechile Osmanlı ordusuyla ufak tefek musâdemâta girişmiştir. Cenâhlarını setr için bu sûretle ta'biye edildiği mülâhaza olursa bile kabul edilmez. Zîrâ, Lap Suyu hemen her

mevsimde geçit verecek derelerden olduğundan hiçbir vakit bir (s. 34) mâni' teşkil edemez. Husûsuyla pek külliyetli gelen Macar atlılarının o gibi kesik ve ârızalı bir arâzide iş göremeyecekleri cihetle onların da vâsi' ve elverişli bir ovaya inmiş olmaları en tabi' harekât-ı askeriyledir.

Şu hâle nazaran müttetikîn ordusu ya kademe kademe mağlûb ve münhezim olduktan sonra Lap Suyu'nun sağ sâhiline kadar çekiliyor, yâhut asıl kısm-ı küllisini evvelden beri mezkûr sâhilde bulunduruyordu.

Müttetikîn ordusu mezkûr derenin muhît olduğu arâzide tertîbât aldıktan sonra Osmanlı ordusu dahî şimdiki Sultan Murad Türbesi ve Mezgit karyesi civârlarına kadar ilerleyerek hasmının kısm-ı küllisine takarrub etmiş bulunuyordu. Sultan Murad istikşâf için işte bu noktada kâin ufacak ve önü açık bir tepeye çıkarak hasmının nisbet kabul etmeyecek derecede olan kuvvetini anlamış ve o günün akşamında bir meclis-i harb ictimâ'ını emr u fermân buyurmuşdu.

Teşşekûl eden meclis-i harbde ümerâ-yı askeriye bazılarını saff-ı harbin önüne develer sevk edilecek olursa Macar atları henüz deveye alışmamış olduklarından dolayı ürkerek düşman saff-ı harblerini bir hezîmet ve perişâniyete uğratacağını (s. 35) dermeyân etmişlerse de gâzî Evrenos Bey, Timurtaş Paşa ve şehzâde Yıldırım Bayezid bu fikri aslâ musîb görmeyerek bu gibi desâis isti'malinden eltâf-ı Rabbâniyeye ademi i'timâd çıkacağından mâadâ, Osmanlı askeri gibi dîn ve devleti uğrunda fedâ-yı câmi cana minnet bilen sâf ve mu'temed bir askerin zaif i'tikâdına vesîle olacağını ve ileriye sürülmek istenilen develer düşman atlarını ürkütemeyib de bilakis kendileri ürkerek Osmanlı ordusu içine dalıp safların intizâmını bozmaları dahî müsteb'id olmadığından bunun Osmanlılar için pek vahîm netîceler tevîd eyleyeceğini, hâsılı en iyi bir tedbîr var ise, o da sâf kalblerle ve şân-ı İslamiyet'e lâyık bir sûret-i merdânedede düşman üzerine atılarak fevz u zaferi avnu İlahîden beklemek lâzım geleceğini bir lisân-ı hamâset ve şehâmetle beyân etmesi üzerine, bütün emera-yı askeriye tarafından bu re'y fevkalâde musîb görülmüş ve hepsine yeniden bir sürûr gelerek herkes yârınki kat'î muhârebeye hazırlanmak üzere kıt'aları başına çekilmiştir.

O gece sultan Murad'ın gözlerine uyku girmeyerek nâil-i nusret olması için bütün gece ibâdet ve taât ve:

Âb-ı rûy-i Habib-î Ekrem için,

Kerbelâ'da revân olan dem için,  
(s. 36) Şeb-i firkatte ağlayan göz için,  
Reh-i aşkında sürünen yüz için,  
Ehl-i derdin dil-i hazîni için,  
Câna te'sir eden enîni için,  
Eyle yâ Rabbi lütfünü hemrâh,  
Hıfzımı eyle bize pişt u pâh!  
Ehl-i İslâm'a ol muîn u nasîr,  
Dest-i â'dâyı bizden eyle kasîr,  
Etme yâ Râb mücâhidîni telef,  
Tîr-i a'dâya bizi kılma hedef.  
Cismimiz sakla gerd-i ma'rekeden,  
Cünd-i İslâm'ı bekle mühlikeden,  
Bunca yıl sa'y-ü ictihadımızı,  
Gazavât içre yahşi adımızı,  
Etme yâ Râb kahrın ile tebâh,  
Yüzümü halk içinde etme siyâh  
Râh-ı dîn içre ben fedaâ olayım,  
Siper-i askere hedy olayım,  
Din yolunda beni şehîd eyle,  
Ahirette beni saîd eyle,  
(s. 37) Mülk-i İslâm'ı pâyimâl etme,  
Menzil-i fırka-i dalâl etme,

Keremin çoktur ehl-i İslâm'a,

Dilerim kim erîşe itmâmâ.

Zemzemesiyle cenâb-ı Hakka münâcat ettiler.

Nihayet galebe-i nevmle sabaha yakîn otağ-ı humâyunlarında biraz uykuya dalmış idi. Kim bilir şâhid-i zîbâ-yı zaferi hangi tarafa bahşetmek, kim bilir hangi cihete bir yevm-i saâdet hazırlamak için sabah olduğu vakit bir nesîm-i fevz u zafer akşamdan beri dâhilen müteheyyic ve yakaza halinde uykuya dalmış olan Hüdâvendigâr-ı şöhretşî'ârın göz kapaklarını okşayarak o hârîka-i harb ve celâdeti uyandırdı.

Sabaha karşı güzel bir rahmet yağarak düşman süvârisinin ve bilhassa Macar atlarının meşy-i hareketlerine mâni' olacak derecede çamur husûla gelmiş olduğundan Hazreti Hüdâvendigâr bu lûtf-i nâgihânî-i âsumânîye karşı secde-i şükrâna kapandı.

Hüve'l-Latîf... yuvalarından uyanmış binlerce kuşlar bu rûhâni bahar sabahını alkışlıyorlardı.

### (s. 38) III.

O gece düşman tarafından dahî fevkalâde bir meclîs-i harb akdeylemişti:

Esnâ-yı müzâkerede voyvodolardan ba'zıları zulmet-i leylden bi'l-istifâde Osmanlılar üzerine bir gece baskını icrâ edildiği halde büyük bir hezîmete uğratılacağını beyân etmişlerdi. Ancak Yorgi nâmında bir serdâr bu re'yi musîb görmeyerek, zâten gâlibiyetin kendilerinde olduğuna şübhe yoksa da zulmet-i leylden istifâde ile kaçan Osmanlıları bire kadar kırmak mümkün olamayacağından, gündüz gözüyle hiç biri kurtulmamak üzere cümlesini kılıncıtan geçirmek için muhârebenin ferdâya ta'lîki lüzûmunu beyân etmesi üzerine bütün o meclis-i harb bu re'yi pek musîb ve muvâfak görmüştü.

IV.

**Osmanlı ordusunun nizâm-ı harbi:**

Umûm kumandan: Hüdâvendigâr hazretleri

Erkân-ı harbiye reisi: Gâzî Evrenos Bey

Birinci fırka kumandanı: Sadrâzam Ali Paşa

İkinci fırka kumandanı: Yıldırım Bayezit

(s. 39) Üçüncü fırka kumandanı: Eyne Bey

Dördüncü fırka kumandanı: Ya'kûb Çelebi

Beşinci fırka kumandanı: Saruca Paşa

Altıncı fırka kumandanı: Bizzât Hüdâvendigâr Hazretleri

Osmanlı ordusunun muhârebe nizâm-ı kitâba merbût haritada gösterilmiş olduğu vechile sağ ve sol cenâhlarla merkezden ibâret olmak üzere üç kısımdan mürekkebi idi.

Merkezde Hüdâvendigâr şeref endâz-ı mehâbet oluyordu!

'Başka bir kuvvet verir cengâverânın kalbine

Kalb-i leşkerghâda hazret olunca münceli'

Zât-ı şâhanelerinin pişgâh-ı müs'adet ihtivâlarında bir fırka yeniçeri askeri ahz-ı mevzi' etmiş idi ki, yeniçeri ağası Mehmed ağa bu askerinin üzerinde ve iki bin kadar tîr endâz umûm kumandanının muhâfazasında bulunuyordu.

Sağ cenâh, şehzâde Yıldırım Bâyezid kumandasında olan Arablar ile Evrenos Bey'in kumandasındaki sipâhîlerden mürekkebi idi. Sağ cenâh serdârları meyânında Rumeli Beylerbeyi Timurtaş Paşa ile İnce Balabân, Balbân ve Lala Şâhîn Paşa ve Yahya Bey ve müstecâb sûbaşı (s. 40) bulunmakta idiler. Sol cenâh küçük şehzâde Ya'kub Çelebi'nin taht-ı kumandasında idi ki, Anadolu beylerbeyi Sâruca Paşa şehzâde-i müşârun ileyhin mâiyetinde bulunduğu gibi Karaman ve Kastamonu ve Hamîdeli ve Menteşe ve Teke ve Germiyan'dan gelmiş olan asâkir-i muâvene ile Anadolu askerinden müteşekkil idi.



Mevkib-i hümayunun ilerisinde bir fırka askerle bir miktar topçu sūbaşı ve Karamukbil gibi serdârlara tâbi' olduğu halde vezîr-i a'zam Ali Paşa kumandasında olmak üzere mukaddemetü'l-ceyşi teşkil ediyordu.

Hattı harbin sağ cenâhı metrisli bir ordugâha müstenid olup sol cenâhı gerisinde Sâruca Paşa'nın kumandasında Anadolu beylerinin gayr-i muntazam askerlerinden ibâret bir fırka, ihtiyâtı teşkil eylemekte idi.

### **Müttefikîn ordusunun nizâm-ı harbi:**

Merkezde: Bizzat Sırp kralı Lâzâr'ın taht-ı kumandasında olarak Macaristan, Eflak, Hersek asâkiri.

Sağ cenâhta: Vuk Brankoviç'in idâresinde Sırp ve Lâtîn asâkiri.

Sol cenâhta: Bosna kralı Tvarko oğlu kumandasında Bosna ve Bulgar askeri bulunmakta idi.

### **(s. 41) V.**

Meydan muhârebesine 791 sene-i hicriyesi Şa'bân-ı muazzamının on dördüncü ve 1389 sene-i mîlâdiyesi Haziranının onbeşinci Pazartesi günü başlanmak üzere hazırlık tertîbâtı alınmış ise de o gün düşman tarafından kim bilir ne sebebe mebnî harp edilmemesi iltizâm edilmiş ferdâya ta'lîk olunmuş idi.

Hatta yevm-i mezkûre de düşman ordusuna mensûp iki üç îleri Karakol neferini esîr etmiş olan İnce Balabân Bey, o gece müttefikînin Osmanlılar aleyhine bir gece baskını tedârikinde bulunduğunu ve fakat Yo(r)gi nâm-ı serdârın buna mâni' olduğunu öğrenmiş ve bu haber Osmanlı ordusuna şâyî' olunca o akşam teşdîd-i takayyudât edilmişti.

Ferdâsı Salı günü sabâhı her iki taraf Lap Suyu'nun tarafeyninde ahz-ı tertibât etmiş bulunuyordu.

Hüdâvendigâr Hazretleri mürettib-i sufûf-ı muvahhidîne karşı himmet-i pâdişâhaneleri gibi bülent bir savt ile gâyet müessir ve mehîc olan âtideki nutk-u âliye-yi îrâd buyurdular:<sup>8</sup>

“Evlâdlarım:

Düşman namus-u millîmizi mahvetmek için karşımızda (s. 42) duruyor. Gayret ve hamîyyet-i diniyemizi gösterecek birgün varsa o da bu günkü gündür. Erkekliğinizi, mertliğinizi gösterecek zaman bu zamandır. Bu nice vakitten beri hânedân-ı Osmânî sizinle iftihâr ediyor.

O hânedân her yerde gösterdiğiniz kahramanlık âsârını bugün dahî sizden bekliyor. Göreyim sizi! Me'mûl etmem ki sevgili pâdişânızı mahcûb edesiniz. Muînimiz Allah'tır.”

Nutkun hitâmında harbe başlandı, iki taraf çarhacıları meydân-ı mübârezeye atıldılar. Osmanlı çarhacılarının kumandanı vezîr-i a'zam Ali Paşa, müttefikîn çarhacılarının kumandanı da Yorgi nâm-ı serdâr idi. Çarhacılardan sonra tîrendâzler sevkedildi. Bunların şiddetle yağdırdıkları oklar düşman tarafından pek çok telefâtı mûcib oluyordu.

Bunları müteâkip her iki taraf kuvvetleri mütevâliyen yekdiğeri aleyhine hücum eylemekteydi. Osmanlılar; Avrupa kıt'asını terk ile Asya'ya çekilmek gibi bir şerm u hicâb-ı ebedîyi ihtiyâr etmektense, nâmuskârâne olmağı, müttefikîn de; ortaya koydukları dîn gavgâsını gâib etmektense, bire kadar mahvolmağı tercih ederek döğüşüyorlardı.

(s. 43) Muhârebede tarafeyn ordularınca kılınc, mızrak, kargı, külünk, balta gibi âlât-ı cârihe isti'mâl edilmiş idi. Bunlardan başka Avrupa kıt'sında ilk defa olmak üzere tarafeynce top ve tüfenk dahî isti'mâl edilmişse de, efvâh-ı nâriyenin daha o derece kesb-i mükemmeliyet edememesinden dolayı bunlardan pek de istifâde edememişlerdir.

Nihâyet düşmanın sol cenâhını kumanda eden Bosna kralı Osmanlıların Arap ve sipâhîlerden mürekkebe olan sağ cenâhını geriye püskürtebilmişse de, arası çok geçmeden şüceân-ı Osmâniyenin

<sup>8</sup> 1314 senesi Kosova salnâmesinden.

salvetine mukâvemet edemeyerek münhezimen ve makhûran firâr etmiştir.

Düşmanın sağ cenâhı dahi, Ya'kup Çelebi'nin kumandasında bulunan sol cenâhdaki Anadolu askeri üzerine hücum ederek, Ya'kup Çelebi ile Turgutca Beyi ve fırkanın müntehâsında ta'biye edilen Eyne Bey kolunu münhezim eylemişse de, şehzâde Yıldırım Bâyezid mahâret ve besâlet-i askeriyesiyle ahvâl-i harbiyeyi Osmanlılara nâfi' düşürecek bir halde ta'dîl ve ıslâh ederek, savlet olanca dehşetiyle başladı. Hüdâvendigâr-ı fedâkâr dahî bu sırada fırkasıyla düşmanın kalbgâhına taarruz etti.

Artık bu üçüncü başlayan musâdeme, netîce-i muzafferiyeti lâıyk olan tarafa bahşedecekti, bu pek muhakkaktı. (s. 44) Zîra, Osmanlıların her iki cenâhı birer def'a münhezim olmuş ve te'mîn-i muvaffakiyet için en son ahzettikleri tertîbâtan başka yapacakları kalmamış idi.

Düşmana gelince: o da yalnız sağ cenâhtaki altmış beş bin kişilik kuvvetinden otuz yedi bin telefât verip, mecmu' kuvvetinin sülûsânını gâib ettiğinden kuvve-i ma'neviyesine halel gelmişti.

Müsâdeme gâyet hûnrizâne olarak birkaç saat böyle devam etti. En nihâyet şahid-i gülçehre-i muzafferiyet Osmanlılara tebessüm etmiş olmakla, düşman gündüz saat dokuzda taraf taraf perişan bir sûretle firâra başlamışdı.

## VI.

Müttefikînin bakiyyetü's-suyûfu ademi intizâm içinde muhtelif istikametlerle şimâl ve şimâl-i garbiyeye doğru ric'at ettiler. Yıldırım Bâyezid Podiva cihetlerine, Ya'kup Çelebi de Çıçavîçe silsilesine doğru düşmanın ta'kîbine emr aldılar.

Mezkûr istikâmete gitmek üzere emralmış olan Yıldırım Bâyezîd, Râdişofça karyesi üzerinde vâki' Sultan Tepe'sine kadar düşmanı ta'kîp eder. Bu noktayı (s. 45) tutmasındaki maksad Lûjan Köprüsü'ne inerek darma dağınık halde ric'at etmekte olan düşmanın hatt-ı ric'atini kat' etmekdi.

İki şehzâde düşmanla irtibâtı gâib etmeyecek vecihle mezkûr istikâmetlere doğru fa'âlâne hareket etmiş düşmanı küllî telefâta uğratmışdı.

\* \* \*

Düşünülsün! Osmanlılar o zamana kadar Kosova arâzisini aslâ tanımadıkları ve ellerinde harita ve buna mümâsil vesâit külliyyen mefkûd bulunduğu halde, tâ Filibe'den kalkarak en muvâfık bir sevkü'l-ceyş istikâmetini ta'kiben Kosova'ya kadar gelsinler ve orada beş misli bir düşmana galebe çaldıktan sonra Merâmor ve Çiçavîçe gibi ârızalı ve meçhûl bir arâzi içlerine girerek münhezim olan düşmanı ta'kibe koyulmak gibi fenn-i hâzır-ı askeriyenin en muvâfık bir hareketini îfâ eylesinler!

O zamana kadar Üsküp şehri müstahkemi de, henüz sükût etmemiş bulunuyordu ki, Jağofça meşhûr boyun noktasıyla Nuvberdu müstahkem kal'asını işgâl ederek evvel bi-evvel ordusunun üssü'l-hareketini te'sîs eylemesi hakîkaten 've lehû bahş'dir!

(s. 46) Vâhayfâ ki! Hüdâvendigâr Hazretleri o sırada meydân-ı muhârebeyi keşt u güzâr ederken maktûller arasında Sırp serdârlarından Miloş Koploviç<sup>9</sup> nâmında bir mecrûh güyâ Müslüman olmak için hazreti pâdişâhın yanına götürmelerini mukarribîninden istirhâm etmesi üzerine Hüdâvendigâr Hazretleri huzuruna getirmelerini emr u fermân buyurur. Ve merkûm pâbûs devlet-i me'yuslarına mukârin olduğu bir sırada, yeni içinde saklamış olduğu bir hançer-i zehr âlûdu, gâzi-i şehriyârın mübârek sînelerine havâle ederek o salâbet-i mücessemi şehîd eder.

Hüdâvendigâr Hazretleri ahz-ı cerîha-i tahâret eyledikten sonra, daha bir müddet yaşamış ve makarrebînin hüzn u kederlerini şu âlî kelimelerle tahfif ve kendilerine vasiyyette bulunmuşlardır:

"İslâmın muzafferiyâtı kendimin kurban olmasına mütevakıf ise, câm-ı şehadetle bigâm buyurulmağımı cenâb-ı Hakk'tan duâ etmişdim. Duâlarım mazhar-ı icâbet-i rabb-i kerîm oldu. Binlerce hamd u senâ olsun ki, islâm askerini muzaffer görerek hayatıma böyle lezâiz içinde hitâm veriyorum. Oğlum Sultan Bâyezid'e tab'iyet ediniz! Sizi oğulları makâmında tutsun! Miloş'un beni cerh ettiğine müteessir

<sup>9</sup> Bu isim Latin harfleriyle 'Milos Obilic' şeklinde yazılmaktadır.

olmayın; zinhâr ve zinhâr reâya-yı incitmeyin, mâl ve ırzlarına tecâvüz ettirmeyin! Eğer reâyanın hukuk-u meşruâlarını muhâfaza ederseniz, cenâb-ı Hakk da sizi ve devletinizi hıfz ve pâydâr eder, çünkü rızâ-yı samedânisi ondadır.”

(s. 47) Ölüm halinde iken Hüdâvendigâr-ı fedâkârın sarf ve îrâd eylemiş oldukları bu kelâmlar ne kadar âlî ve şâyân-ı takdîstir!

Düşmanın ta’kibinde bulunan şehzâde Yıldırım Bâyezid, vak’a-yı fecîâyı haber alır almaz karargâha avdet eder. Peder-i âlî gevherlerini hûn âlûd bir halde görünce eşkâbe-i teessürünü zapta kâdir olamaz. Nihâyet Hüdâvendigâr Hazretleri, bu saat ağlanacak feryât edilecek bir saat olmadığını ve ölüm denilen şey herkes için muhakkak olup, âdî ölümlere nisbet edildiği halde şehâdetinin câna minnet addolunacak bir ni’met-i uzmâ olduğunu, ihtâr ile oğlunun tahfif-i âlâmına çalışır ve itmâm-ı zafer için kendisine bir takım tedâbîr-i askeriyeye ve siyâsiyeye i’tâ buyurduktan sonra gözünü arkada bırakacak dünyada bir arzusu kalmadığını görmek bahtiyarlığıyla şâhâne bir ölüm içinde hayât-ı fâniyesine hitâm verir.

Rûh-u pür fütûh-u şâhâneleri elyevm Kosova sahrâsında Piriştine kasabasının bir buçuk saat kadar şimâl-i garbiyesinde, uzaktan bir iklîl-i muazzam gibi duran, o âli kubbenin bulunduğu yerde i’la-yı illiy(yi)ne suûd etmiştir (791/1389)

Rahmetullahi aleyh ve rahmeten vâsia

(s. 49) Hayf sad-hayf ki, bu esnâda vicdân-ı beşeri ilelebet sızlatan pek fecî bir vak’a zuhûra geldi: Yıldırım Bâyezid, bîat dolayısıyla bir unsûr-u latîf ıtlakına sezâ olan birâderi şehzâde Ya’kub Çelebi merhûmu Çiçaviçe Balkan’ında pek esefengîz bir sûrette katl ettirmiştir. Bütün hasâis-i bir güzîde-i askeriyesine rağmen târih, burada Yıldırım’ın sahâyif-i şa’şaadâr hayatına gayr-i kâbil hak bir nokta-i siyâh-ı esef va’zeyler.

Ya’kub Çelebi, kâffe-i mehâsin-i ahlâkiyeyi câmi’ bir şehzâde idi. Bütün fazâiliyle, mehâsiniyle Osmanlı ordusunun pek ziyâde teveccühüne mazhar olmuştu.

Hem Hüdâvendigâr Hazretlerinin hem de şehzâde Ya’kub Çelebi’nin na’ş-ı gufrân nakışları Bursa’ya nakl onulmuştur.

Hüdâvendigâr hazretleri orta boylu, değirmi çehreli, güler yüzlü ve gâyet mütevâzî', mütedeyyin, âdil, müdebbir, kahraman tînet, reâye perver, sâhib-i lütûf u mürüvvet u ihsân bir hükümdâr-ı zîşân idi.

Eser-i celîl-i peygamberiye tab'iyetle gâyet sâdeliği severdi. Ve bu sebeple sûf nâmıyla yünden ma'mûl hafif kumaştan başka bir şey iktisâ etmezdi.

Dâmâdı Karamanoğluyla şehzade Sâveci Çelebi'nin (s. 50) isyanları vuku' bulmasaydı Avrupa'ya haddini bildirmek için Bâyezid'in ve İstanbul'un fethi için de Fâtih'in zuhûrlarına ihtiyaç bırakmayacaktı.

Hâlede hilâli andıran Osmanlı bayrağıyla tuğrâ-yı garra-yı hakânî ahd-i hümâyunlarında ihtirâ' olunmuş cândan azîz birer yâdigâr-ı kıymetdâridir.

Meşhedin derûnî hâlîlerle mefrûş ve dîvârları hutût-u metnuayi hâvî levhalarla menkuştur. Bu mahall, mukaddes-i ziyâretgâh-ı inâm olmakla beraber, o civâr halkının yegâne nuzhetgâhıdır.

Kosova'nın ehemmiyet-i mevkiaya ve siyâsiyyesini bir kat daha artıran, bu meşhed-i mübârek orada şeref-i mevcûdiyetidir. Bir karış hâkı, bin cevher-i câna bedeldir.

Bu muhârebeye Hüdâvendigâr Hazretlerinin sancakdârları Gâzî Mistan Ağa dahî şehîd düşmüştür. Meşhedi, türbenin yarım saat bir mesafesindedir.

Çâr Lâzâr ile ümerâ-yı Hıristiyaniyeden bir çokları bu muhârebeye maktûl düşmüştür.

Rivâyete nazaran Lâzâr sahrânın vasatında şimendüfer güzergâhında kâin Kuzme karyesinde tevellüd etmiş ve o (s. 51) zamanlar Sırbistan'ın pâyitahtı olan Kruşfoça'da yetişmiştir.

## VII.

Gâlibiyeti Osmanlılara tevcih ettiren esbâbın başlıcası ber vech-i âtîdir:

a) Osmanlı askerinin zapt u rabt ve intizâmca müttefikîn ordusuna her sûretle fâik bulunmakla beraber gâyet metîn bir i'tikâda mâlik olmaları.

b) Osmanlılar, vakitlerini dâimâ seferde geçirip bütün ümerâ-yı askeriye'nin alelhusûs Evrenos Bey, Lâlâ Şâhin Paşa, Hacı îlbey gibi kumandanların pek büyük bir tecrübeyi hâiz bulunmaları.

c) Bilhassa ordubaşı kumandanı olan Hüdâvendigâr'ın tecârib-i adîde ve havâss-ı mümtâze-i askeriyyesi ve Yıldırım Bâyezid ile Ya'kup Çelebi merhûmun sür'at-i berkiyye ve celâdet-i fitriyyeleri.

d) Osmanlı ordusunun sağ cenâhı metrîsli bir ordugâha ve yüksek sırtlara ve sol cenâhı Setinçe Suyu'na istinât ettirildiği cihetle yalnız cephe hücumlarına ma'rûz kalmalarıdır.

(s. 52) Müttefikîn askeri, kıymet-i askeriyece Osmanlı askerinden pek dûn bir mertebede idi. Kuvve-i ma'neviyeleri dahî aynı derecede münkesirdi. Ordularında intizâm olmadığı gibi, Osmanlı fırkaları arasında teesüs eden irtibât dahî bunlarda mevcûd değildi. Muhârebenin bidâyetinden nihâyetine kadar bir güne ta'dîlat ve tertîbât-ı harbiyye icrâ etmediler, bununla berâber, kumandanlar kıt'ât-ı sâirenin vaziyetinden aslâ haberdâr olmuyordu. Çâr Lâzâr'dan gayrı kumandanları dahî gayretsiz, kıymetsiz idiler. Bununla berâber müttefikîn ordusu, hissiyât u âmâli tamâmen müşterek olmayan ecnâs-ü milel-i muhtelifeden mürekkeb olarak bu kuvvâ-yı muhtelifeyi ancak gayret-i diniyye bir noktaya sevk ve cem'etmiş ve esbâb-ı mâddiyye yalnız harb menfaatinden ibâret bulunmuş idi.

Osmanlılar bu vechile müttefikîn ordusunu mağlub ve perişân ettikten ve oralarda lâzım gelen tedâbir-i âsâyişperverâne'yi te'mîn için bir müddet kaldıktan sonra bir hayli userâ ve mâl ve ganâimle berâber yeni pâdişahlarıyla Piriştine-Kilen-Preşova-Kratova-Köstendîl istikâmetiyle Filibe'ye oradan Edirne'ye avdet eylediler.

\* \* \*

### (s. 53) KOSOVA SAHRÂSI

Ey kâri! Sâik-i kaderle bir nevbahar sabâhı bu latîf ve mukaddes sahrâya yolun düşerse, her biri nazar-ı hikmete birer şehîd cerîhası arzeden mevcehîz çiçeklerden, çimenlerden öyle şem-i hayât efzâ

duyarsın ki, birden bir zevk-i ruhânîye bir müddet teslim-i vicdân eder gidersin!

Akşamlarında öyle ulvî, hissî bir letâfet vardır ki, kâl u kalemle tasvîre sığmaz. Kim bilir üzerinden ne kahramanlarımız aşmış, kim bilir ne kadar dehşetli muhârebeler seyretmiş bir şâhikânın üzerinde şems-i âlemtâb iğtirâb etmeğe hazırlanırken o Kosova kahramânının hâl-i ihtizârdaki çehre-i hûn âlûd-i şehâdetini tasvîr eder.

Zirvesi dâima beyâz duran Şâr dağlarından kopan rüzgarlar türbenin civârında birkaç yüz sene evvelki menâkib-i harbiyyeyi pek hazîn bir sûrette züvvâra nakl u rivâyet eder. O rüzgarlar estikçe ecdâdımızın galgale-i tekbirlerini insan duyar gibi olur...

Türbenin beyaz cephesi geceleri güyâ ki bir ufk-ı sihrîdir!

Ovanın o saha-i dilpezîr letâfetini insan bir görüşte (s. 54) sahâyif-i tevârihin ne fasîh bir kitâb tefsîri olduğunu anlar.

Bu vâsi' sahrâ-yı behşetiyyenin âğûş-ı safâsına yaslanmış pek çok nazarrubâ köyler vardır. Kahramanlıkta kâinat içerisinde emsâli bulunmayan ehâlisinin hafızası pederlerinden intikâl etmiş rivayet-i meşhûre-i târîhiyye ile müzeyyendir. Hissiyâtperver kullarıyla o kahramanlarımızın destân zaferlerini okudukları zaman dinleyenler değil, kendileri bile cûş-u hurûşa gelerek eşkrîz olurlar!

Türbenin civârında kan gibi kırmızı Bajur ta'bîr olunur bir nev'i çiçek yetişir ki, mevsim-i rebîada oralarının letâfetini ravza-i beheştîye çevirir. Bu çiçekler pek çok erbâb-ı merâk tarafından kökleriyle çıkarılmış, saksılarda, mu'tenâ yerlerde kemâl-i i'tinâ ile ekilmiş, bakılmış ise de, semere-i bahş olamamıştır. Kim bilir ne hikmete mebnî, yalnız o gûlizâr beheşt âbâdın hevâ-yı ceyyideyle tenemmüv eder bir bedîa-i fitrattır!

Şimendüfer, sahrânın tam vasatından geçer. Tren Üsküp'ten Metroviçe'ye giderken meşher-i bidâyi'i tabîat ıtlakına seza olan Kaçânîk, nam-ı diğerle Orhâniye boğazından çıkar çıkmaz birden düdüğünü çınlatır. O tanîn, (s. 55) hevâ-yı mühîti-i sâf içinde dalgalandıkça Osmanlı göklerinde tüyleri ürpertici akisler husûla getirir. O vakit buradan ilk def'a geçecek olan yolcular daha Üsküp'den beri sahrâyı, o fûshatzâr bedî'i görmek için kalblerinde hissettikleri arzu-yu şedîde artık mukâvemet edemeyerek derhâl pencerelere



yaslanırlar. İlerlendikçe nazar-ı temâşâ her dakîka bir feyz-i mütemevvic görerek ferahyâb olur.

İnsan bu sahrâ-yı mübârekten her gelip geçtikçe lisân-ı kalb ve ruhuyla şâirin:

“Bu ne ulvî cihân-ı nûrânî

Ne neşât ve safâ-yı vicdânî

---

Her giyâh zemin başka zebân

Her avuç hâki bir diğêr âlem

Her varak bin kitâp ile yeksân:” beyitlerini okumakta meslûbu’l-ihdiyâr kalır!...

Bu mukaddes sahrâda bir avuç Osmanlının gösterdikleri azm u himmet sâyesinde Rumeli kıt’asında hâkimiyet-i milliyemiz te’min edilmişti. İşte yine bu kıt’ada üç yüz yirmi dört senesi haziranı nihayetlerinde bir fırka-i muvahhidîn Feruzîn’de ictimâ’ ederek hürriyetin istihsâli (s. 56) uğrunda kanlarını dökeceklerini ahd-ü peyman eylemişler ve Manastır ile Selânik’te uğraşan zümre-i nâciye-i muvahhidînin metâlib-i hürriyetperverânelerinin tesrî’i husûlüne muvaffak olmuşlardır.

Nur-ı hürriyet, birden, Selânik, Manastır, Kosova’nın, bu üç hemşire-i efsûnkâr vatanın Limbûsî, Polister, Şâr ufuklarında tulû’ ederek zalâm-ı istibdâdı çak çak eyledi.

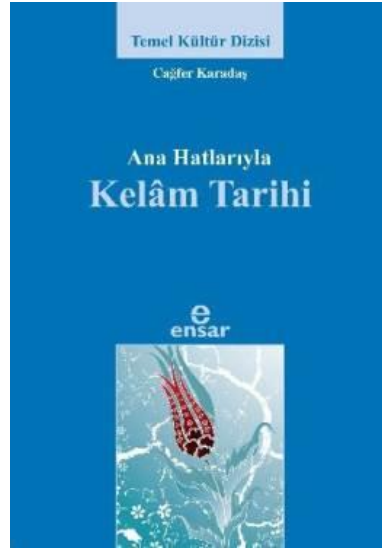
**SON**

### *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*

**Yazar:** Çağfer Karadaş, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, 469 s.

*Abdylkader DURGUTİ<sup>1</sup>*

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Çağfer Karadaş tarafından kaleme alınan *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* isimli eser, kelâm mezhepleri esas alınarak kaleme alınmış bir kelâm tarihidir. Kelâm ilmi, her ne kadar h. I. asrın sonlarına doğru yaygın bir şekilde telaffuz edilmeye başlasa da, aslında köklerinin Kur'ân'ın nüzulüne kadar uzandığını görebiliriz. Özellikle Kur'ân'da bahsedilen geçmiş peygamber kıssalarında, toplumun putperest inançlarıyla mücadele eden bu peygamberler kelmacılar ilham kaynağı olmuştur. Aynı şekilde Allah Rasûlünün de bu mücadelede yer aldığı ve müşriklere karşı kullandığı temsil, kıyas, hikmet öğüt ve fikirlerin, kelâm yöntemine kaynaklık ettikleri görülebilir. (s.9-10)



Eser, giriş dışında beş bölümden müteşekkildir. Yazar, eserinin sonuna ayrıca bir bölüm ekleyerek Mürcie'nin Kelâm düşünce tarihi içerisindeki yerini tartışmaktadır. Bununla birlikte eseri özgün kılan en önemli özelliği, ekler bölümünde Arap dilinde metinlere yer verilmiş olmasıdır. Son zamanlarda İlahiyat fakülteleri ve İslami İlimler fakültelerinin büyük çoğunluğunda zorunlu hazırlık nedeniyle derslerin yüzde otuzunun Arapça işlenmesine paralel bir yaklaşım olarak ekler bölümünde *el-Muhtasar fi İlmi'l-Kelâm ve'n-nusûs el-Kelâmiyye* başlığı altında *el-Fıkhu'l-ekber*, *el-Usûlü'l-hamse*, *Akâdetü'l-Kerrâmiyye*, *el-Akâidü'l-Adüddiyye* ve *Metnü'l-Akâid* vb.

<sup>1</sup> Öğr.Gör., Osmangazi Üni. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, adurguti@ogu.edu.tr.

klasik muhtasar kelâm metinlerine yer verilmiştir. Yazarın ifadesiyle bu metinlere yer verilmesinin sebebi okuyucuya, farklı mezheplerin inanç ilkelerini, orijinal metinlerden takip etme ve değerlendirebilme imkânı sunmaktır. (s.12)

Yazar *giriş* bölümünde kelimelerin tarihinde kelâmın gayesi, tarifi, konusu ve diğer bilimlerle ilişkisinden bahsettikten sonra kelâm mezhepleri, Mezhepleşme Serüveni başlığı altında mezhepleri doğuran şartları ve mezhep olgusuyla ilgili tahlilleri yaparken büyük ölçüde İslam mezhepleri tarihi kaynaklarından esinlendiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte İslam mezhepleri tarihinin usul ve yöntemlerine sadık kalarak objektiflik, fikir-hadise irtibatı, fikirlerde ve şahıslarda derinleşme, bütüncül tarih perspektifi, betimleyici bakış açısı başta olmak üzere araştırmanın yöntemlerini ele almıştır. Kelâm ilmine geçmeden önce yazarın dikkat çektiği önemli noktalardan biri de mezheplerin sayısı ve isimlendirme problemidir.

Mezheplerin isimlendirilme ve sınıflandırılması, İslam mezheplerinin metodolojik temel problemlerinden biridir. Mezheplerin isimlendirilmeleri iki ana unsur üzerine oturtulmuştur. Bu unsurlardan ilki kitle, diğeri ise düşüncedir. Birçok mezhepte görüldüğü gibi burada da düşünsel unsurlardan önce kitlesel birlikteliklerin öncelik taşıdığı görülmektedir. Yani, fikirden çok topluluk veya cemaatleşme ön plana çıkmaktadır. Bu tür isimlendirilme Hariciler, Kaderiye veya Alevî isimlerde görülmektedir. Bu taksimde adlandırma çatı isim olarak kullanılmaktadır. (s. 56) Ancak her şeyden önce birçok mezhep veya fırka isminin mezhep tarafından mı yoksa muhalifler tarafından mı verilmiş olduğunun tespit edilmesi önemlidir. Çünkü birçok mezhepte görüldüğü gibi, muhalifler tarafından isimlendirme verme amaçlı olmuştur veya yapay bir şekilde isimler üretilmiştir. Bu isimlendirilmelerin nedeni ise 73 fırka hadisinden kaynaklanan sayı göz önünde bulundurulduğu içindir. Bazı hayali mezhepler, bu sayıyı doldurabilme gayretiyle üretilmiş olmalarıdır.

*Giriş* bölümünde “Mu’tezile Kelâm Okulu” adını taşıyan başlıklı konu birinci bölümün önsözü olarak değerlendirilebilir. (s. 62) Çünkü, bu başlık altında kelâmın teşekkül ve şekillenme döneminden bahsedilmektedir. Her ne kadar Vasil b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile kelâmî tartışmalar ön planda ise de, Hasan el-Basrî’ye (ö. 110/728) nispet edilen *er-Risaletü fi’l-kader* adlı eser incelendiğinde, bu dönemde meydana gelen tartışmalarla yakından

ilgilendiği görülmektedir. Bu bakımdan, Mu'tezilî düşüncenin gelişmesinde Hasan el-Basrî'nin öncülük ettiği, hatta Irak coğrafyasında düşünce yapılanmasında onun etkin rol oynadığı görülmektedir. Nitekim yazara göre, itikâdî ve kelâmî tartışmaların Hasan el-Basrî ile başlamasının daha isabetli olacağı düşünülmektedir. (s. 62-63) Konunun devamı sayılabilecek şekilde *birinci bölümde* Mu'tezile'nin doğduğu zemin tartışılmaktadır. Mu'tezile'nin doğmasıyla birlikte yeni bir yöntem ortaya çıkmıştır. Çünkü yeni bir kültür ortamında yeni inanç mensuplarına karşı, kendi inançlarını tanıtmaya gereğini duymuşlardır. Bu yeni yöntemin selefin yönteminden farklı olması ve yeni teorik tartışmaları doğurması kaçınılmazdır. Bu yeni yöntemle birlikte İslam Mezhepleri entelektüel seviyeye ulaşmıştır. Çünkü bu dönemde felsefe kitaplarının çevirileri başlamıştır ve bu çevirilerle birlikte nitelik kazanmıştır. Nitekim halk kendine daha kolay geleni seçerek Ehl-i Hadisi tercih etmiştir. Bunu Me'mun döneminde, "mihne" sürecinin başlamasıyla görmek mümkündür. (s. 71, 93-94)

*İkinci bölüm* kitabı özgün kılan bölümdür. Çünkü günümüze kadar yazılan Kelâm Tarihi kitaplarından farklı olarak ilk kez Kerrâmiyye okulu veya mezhebi, Sünnî mezhepler arasında sayılmaktadır. Bu aynı zamanda birçok tartışma konusunu da meydana getirecektir. "Tarih boyunca Kerrâmiyye mezhebi neden marjinal mezhep olarak sayılmıştır?", "Kerrâmiyye mezhebinin marjinal veya bid'at mezhepler arasında sayılmasının sebepleri nelerdir?" gibi birçok soru sorulabilir. Bu sorulardan bazılarını yazar "Mezhep Tasnifindeki Yeri" başlığı altında cevap vermektedir. (s. 106) Bu başlık altında yazar, Kerrâmiyye'nin fırka edebiyatı yazarlarının tasnifine yer vermektedir.

Günümüze ulaşan en önemli fırak edebiyatının yazarı Ebü'l Hasan el-Eş'arî (324/935), Kerrâmiyye mezhebini Mürchie'nin bir kolu olarak göstermektedir. (s. 106) Abdulkâhir el-Bağdâdî (mutaassıb Eş'arî olarak bilinen alimlerden biri), Kerrâmiyye mezhebine *üçüncü bölümde* Sapık fırkalar başlığı altında yer vermekle beraber Kerrâmiyye mezhebinin birbirleriyle uyum içerisinde olan üç kolunu da zikretmektedir. Şehristânî ise Kerrâmiyye mezhebini "Sıfâtiyye" başlığı altında, Eş'ariyye ve Müşebbihe ile birlikte müstakil bir mezhep olarak ele almaktadır. İbn Hazm ise Kerrâmiyye mezhebini Mürchie'nin ğulat fırkaları arasında saymaktadır. İbn Teymiyye ise Kerrâmiyye mezhebine Eş'ari mezhebi ile birlikte yer vermektedir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Teymiyye Kerrâmiyye mezhebini Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında saymaktadır.

Yazarın bunlardan başka referans aldığı iki önemli eser daha vardır. Birincisi, ünlü coğrafyacı Makdisî el-Beşşârî'nin *Ahsenü't-tekâsîm* adlı eseridir. Makdisî'ye göre Kerrâmiye mezhebini bid'at eh-linden saymayıp tereddüde yer bırakmayacak şekilde Sünnî - Hanefî mezhebinden olduklarının tespiti. (s. 111-112) İkincisi ise Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin dedelerinden olan Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin kaleme aldığı *Kitâbü'r-red Alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ahvâi'd-Dâleti'l-Mud-dille* adlı eseridir. (s. 108) Günümüze kadar gelen en eski fırka kitaplarından biridir. Ebû Mutî, eserinde Kerrâmiye mezhebi hakkında herhangi bir bilgi vermez, ancak onun bu mezhebe yaklaşımı ve bu mezhebi Sünnî çerçeve içerisinde değerlendirdiği izlenimi doğurur. Yazara göre Ebû Mutî'nin bu yaklaşımı, Kerrâmiye mezhebinin görüşlerini ön planda tuttuğunu ve onun savunduğu görüşleri Kerrâmiye-Hanefî düşüncesine paralel düştüğünün tescili anlamına gelir. Yazar değerlendirme bölümünde Kerrâmiye ile Eş'ariler arasında yoğun tartışmaların yaşandığı dönemin III/IX. Asır olduğuna dikkat çeker. Daha sonra bu dönem itibarıyla Kerrâmiye mezhebini daha çok muhalif kanadın – Eş'ari âlimler – yoluyla öğrendiğimiz hesaba katılırsa, mezhep hakkında sağlıklı bilgi elde edemediğimiz ortadadır. Öyleyse Eş'arilerin karşıt tavırlarıyla yaptıkları değerlendirmelerini objektif olarak kabul etmek mümkün değildir. Eş'arilerin bu muhalif tutumu, mezhebin görüşlerini objektif bir şekilde tespit edebilmek için, yazarı, coğrafi, kültürel ve amelî mezhep konusunda Hanefî – Matürîdî kaynaklara yönelmeye itmiştir. (s. 131-134) Kerrâmiye mezhebi hakkında İslam mezhepleri tarihi kaynaklarında birbirlerine zıt bilgi ve değerlendirmelerin yer almasının sebebi, mezhep mensuplarının eserlerinin günümüze kadar ulaşmaması ve içerden bir değerlendirme şansımızın bulunmamasıdır. Dolayısıyla yazarın Kerrâmiye mezhebiyle ilgili bu yaklaşımının, hem kelâm tarihi ve İslam mezhepleri tarihiyle ilgili yapılan çalışmaların, hem de mezkur bilim dallarının gelişmesine katkı sağladığı kanaatindeyiz.

Çalışmanın *Üçüncü bölümünde* ise Eş'arî Kelâm Okulu ele alınmaktadır. Yazar, Eş'arî okulunun oluşmasını, Mu'tezile'nin Abbâsi halifelerinin döneminde uygulanan "mihne" sürecine kadar götürmektedir. Bağdat Mu'tezilesi, devlet desteğiyle başlatılan "Kur'an Mahlûktur" sloganıyla halka kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Bu sloganın arkasında Mu'tezile'nin aşırı tenzihî fikirleri, Kur'an ve sünnette yer alan teşbîhi ifadeleri reddederek, bütün ilâhî sıfatları inkâr etmek gibi bir izlenime zemin hazırladı. Böyle bir ortamda İbn Küllab (ö. 240/854) Mu'tezilî düşüncelerine karşı, selef itikadı ile Mu'tezile metodunu mezcedip yeni bir düşünce yapısını oluşturma temellerini

atmıştır. İbn Küllab'ın bu çıkışı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935)'nin Mu'tezile'den edindiği kelâmî birikimi ile selefin/Ehl-i Hadîs itikadını uzlaştırmasına örneklik teşkil etmiştir. Eş'arî okulu Mu'tezile içerisinden çıkararak Ehl- Hadîs ve Mu'tezile arasında üçüncü yol olarak devam edebilmiştir. (s. 137-139)

“Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Mâtürîdîlik” adını taşıyan *dördüncü bölümde* konu sekiz alt başlık halinde ele alınmıştır. Yazar, Mâtürîdîlik okulunun temellerinin Kûfe'de Ebû Hanife tarafından atıldığını söylemekle birlikte, Abbasi halifesi Hârûn er-Reşîd döneminde atanan kadıların çoğunun Ebu Hanife'nin öğrencileri olduğunu ve Abbasi hâkimiyeti ile birlikte Hanefiliğin geniş bir alana yayılmasına ve daha geniş kitlelere ulaşmasına imkân bulduğunu vurgulamaktadır. (s.194-196) Yazar için Semerkant Okulunun oluşmasında hangi nedenlerin etkin olduğu aydınlanmamış önemli konulardan biridir. Ancak Hanefiliğin oluşmasına ve yayılmasına, bugünkü verilere dayanarak Ebû Hanife'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-muteallim*, *el-Fıkhu'l-ekber ve el-Fıkhu'l-ebnat* gibi eserleri köprü olarak değerlendirmek mümkündür. (s. 234)

Mâtürîdîlik mezhebi, Eş'arilik ile nispeten eşzamanlı ve bağımsız bir mezhep olarak Hanefî coğrafyasında yayılmıştır. Hanefilik ile Mâtürîdîlik her ne kadar ortak bir geleneğe sahip olsalar da aralarında usûl ve üslup itibariyle farklılıklar vardır. Yazar, iki ekol arasındaki ayrılık konusunun metodoloji olduğuna dikkat çekmektedir. Yazara göre Mâtürîdîlik, Hanefiliğe göre daha kelâmî bir mezhep olarak karşımıza durmaktadır. Nitekim Ebû Hanife'nin risalelerinde kelâmî usûl ve uslûbun varlığı görünse de, iman konusuna yaklaşımı, müteşâbihât hususunda te'vilin benimsenmesi, tekvin sıfatının öncelikli konu haline gelmesi gibi yönleriyle Mâtürîdîlik, sistematik anlamda bir kelâm mezhebidir. (s. 276-277)

Çalışmanın *beşinci bölümünde* “Yeni İlm-i Kelâm” başlığı altında Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine kadar yapılan bazı çalışmalar üzerinde durulmaktadır. Bu dönemde toplum olarak yeni arayışlara girilmesiyle birlikte Kelâm alanında “Yeni İlm-i Kelâm” çalışmaları görülmektedir. Hatta kelâmcı profilinin bu dönemde yeniden çizilmeye başladığına dikkat çekilmektedir. Yazara göre kelâmcının yeni görevi ve yeni konumu şekillenirken iki anlayış ortaya çıkmıştır:

1. Kadim kitap ve kültürü okuyarak yeniden inşa etmek,

2. Kadim kitap ve kültürü reddedip doğrudan Kur'an'a dönerek yeni bir başlangıç yapmaktır.

Nitekim bu hareketin ilk anlayışı Abdullatîf Harputî (ö. 1334/1916)'nin yazdığı *Tenkîhu'l-keâm fî akâidi ehli'l-İslam* adlı eserinin yazılış amacının "yeniden kendine gelme" arayışları içinde olduğunu ifade etmektedir. Bu arayışların sonucu Harputî'nin Dâru'l-fünûn'a kelâm muallimi olarak atanmasıdır. (s.281-290) Yazar günümüz Kelâm alanında yapılan çalışmaların, özgün ve özellikli yapısına tekrar dönmeye başlamasını sevindirici bir gelişme olarak nitelendirmektedir. Bunun en büyük göstergesi ise kelâmcıların kendi kamuoyunda *Kur'an Kelâmı* ve *Geleneksel Kelâm* söylem ve anlayışının oluşmasıdır. (s. 334-335)

Sonuç olarak eserde, kelâm tarihinin yanısıra kelâmın geçirdiği evreler, kelâmî okullar ve metodları hakkında önemli bir bakış açısını getirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Hanefi – Kerrâmiyye ve Semerkant – Mâtûridiliği ekollerinin ön plana çıkması, yeni araştırmalara, bilimsel ve nitelikli çalışmalara kaynaklık edebilir. Bununla birlikte son zamanlarda kelâm alanında yapılan çalışmaların, kelâm ilminin önemine vurgu yaptığını ve kelâm tarihine yeni anlayış ve üslup kazandırılmasına katkı sağladığını, konuya daha fazla ilgi uyandırdığını söylememiz mümkündür. Bununla birlikte eserin, İlahiyat fakültelerindeki kelâm tarihi dersinin temel ders kitabı olarak okutulacak nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
YAYIN VE YAZIM İLKELERİ**

**Yayın İlkeleri**

1. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili, Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca'dır. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergi yayın kurulu Dekan'ın görevlendirdiği öğretim üyelerinden oluşur.
4. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin almak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
7. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
9. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halde yazı yayımlanır. İki hakemden biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkındaki karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmeden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse makale, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
11. Bir sayıda bir yazarın çeviri ve telif olmak üzere en fazla iki yazısı yayımlanır.
12. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
13. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.



## Yazım İlkeleri

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 200 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 34 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metnin fotokopileri eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
4. **Yazı biçimi:** Metin Times New Roman yazı tipi, 12 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
5. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
6. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (ed.: veya haz.:) yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2010), cildi (örnek; c.IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no), varak numarası (örnek, vr.10b).
7. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.) yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek; sayı:3), sayfası (s.).
8. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
9. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
10. 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.
11. Ayetler sure adı, sure no/ayet no sırasına göre verilmeli (Örnek; Fatiha, 1/2)
12. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.) , karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.).
13. İnternet kaynaklarında adres verildikten sonra yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: (erişim tarihi: 11.12.2012)