

ISSN 1305-2632
e-ISSN 2147-8279

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Studies / بحوث إسلامية

Sayı | Issue : 32 (Ekim | October 2019)

USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies / بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue : 32 (Ekim | October 2019)

Yayın Türü | Publication Type

Sürekli Yayın | Periodical

Sahibi | Owner

İlim Yayma Vakfı adına | on behalf of İlim Yayma Vakfı
Yücel Çelikbilek (İlim Yayma Vakfı)
yucel.celikbilek@iyv.org.tr

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman Acun (İlim Yayma Vakfı)
osman.acun@iyv.org.tr

Baskı | Press

Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

İletişim | Communication

Osman Acun
Nişancı Mah. Feshane Caddesi, Kızıl Mescit Sk. No. 1
34050 Eyüpsultan / İSTANBUL / TÜRKİYE
Tel: +90 (212) 511 22 90
E-posta: usul@iyv.org.tr
Web: <http://www.usuldergisi.com>

Editör | Editor-in-Chief

Necmettin Gökkır (İstanbul Üniversitesi)
ngokkir@istanbul.edu.tr

Editör Yardımcısı | Associate Editor

Yusuf Memük (Bolu Abant İ. Baysal Üniversitesi)
yusufmemuk@ibu.edu.tr

Alan Editörleri | Executive Editors

Tefsir | Tafsir

Bilal Gökkır (İstanbul Üniversitesi)
bgokkir@gmail.com

Ömer Kara (Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi)
omerkara-erzurumi@hotmail.com

Hadis | Hadith

Hayati Yılmaz (Sakarya Üniversitesi)
hayatiy@gmail.com

Erdoğan Ahatlı (Sakarya Üniversitesi)
eahatli@sakarya.edu.tr

Fıkıh | Islamic Law

Hacı Mehmet Günay (Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi)
hmgunay@sakarya.edu.tr

Ahmet Hamdi Yıldırım (İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi), hamdi.yildirim@izu.edu.tr

Kelam | Kalam

Cağfer Karadağ (Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi)
caferkaradas@hotmail.com

Tasavvuf | Sufism

Veysel Akkaya (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
veyselakkaya@gmail.com

Arap Dili ve Belagatı | Arabic Language and Rhetoric

Osman Yılmaz (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
osman.yilmaz@izu.edu.tr

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Osman Aydınli (Marmara Üniversitesi)
osman.aydinli@marmara.edu.tr

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Sciences

Faruk Kanger (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
faruk.kanger@izu.edu.tr

Kitabiyat | Book Review

Abdullah Tırabzon (İstanbul Üniversitesi),
atrabzon@gmail.com

Dil Editörleri | Language Editors

Arapça | Arabic

İyat Erbakan (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
iyat.erbakan@izu.edu.tr

İngilizce | English

Ahmet Faruk Yılmaz (İstanbul Şehir Üniversitesi)
ahmetyilmaz@std.sehir.edu.tr

Elif Beyza Demirtaş (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
elifbeyzademirtas@gmail.com

Türkçe | Turkish

Akile Tekin (İstanbul Üniversitesi)
akiletekin@hotmail.com

Muhammed Furkan Cinişli (İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi), ffcinişli@gmail.com

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet Bostancı (Sakarya Üniversitesi)
abostanci@hotmail.com

Ahmet Hamdi Yıldırım (İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi), hamdi.yildirim@izu.edu.tr

Bilal Gökkır (İstanbul Üniversitesi)
bgokkir@gmail.com

Erdiç Ahatlı (Sakarya Üniversitesi)
eahatli@sakarya.edu.tr

Hayati Yılmaz (Sakarya Üniversitesi)
hayatiy@gmail.com

Muhammet Abay (Marmara Üniversitesi)
abay@marmara.edu.tr

Osman Acun (İlim Yayma Vakfı)
osman.acun@iyv.org.tr

Osman Aydınli (Marmara Üniversitesi)
osman.aydinli@marmara.edu.tr

Osman Yılmaz (İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi)
osman.yilmaz@izu.edu.tr

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdulluttalip Arpa (İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi)

Adem Apak (Uludağ Üniversitesi)

Adem Ergül (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)

Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üniversitesi)

Esra Gözeler (Ankara Üniversitesi)

Faruk Beşer (Marmara Üniversitesi)

Hacı Ahmet Özdemir (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

İsmail Adak (Yalova Üniversitesi)

Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi)

Malik Badri (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Mehmet Özşenel (Marmara Üniversitesi)

Mesut Okumuş (Ankara Üniversitesi)

Mohammad Jaber Thalji (Yarmouk University)

Muhsin Akbaş (Kâtip Çelebi Üniversitesi)

Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi)

Nuh Arslantaş (Melbourne Başkonsolosluğu)

Rahile Kızılkaya Yılmaz (Marmara Üniversitesi)

Raşit Küçük (İSAM)

Saim Kayadibi (Malezya İslam Üniversitesi)

Süleyman Baki (Tetova Devlet Üniversitesi)

Süleyman Kaya (Sakarya Üniversitesi)

Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Zulkifli Mohd Yusoff (Malaya University)

Usul İslam Araştırmaları uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir. Dergi yılda iki sayı olarak yayımlanır. Ulakbim TR Dizin'de 23. sayıdan (2015 yılı) itibaren taranmaktadır.

Usul Islamic Studies is an international, refereed, scientific, and an academic journal. The journal is published biannually. It is indexed by ULAKBIM TR DIZIN from 23rd issue (2015).

İÇİNDEKİLER | CONTENT

Editörden | Editorial

Necmettin Gökkr

7 – 8

Makaleler | Articles

Peygamberimiz’i Rüyada Görmek -Mahiyeti ve Bilgi Değeri-
Seeing the Prophet in Dream -It’s Scope and Value as Knowledge-

رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام, ماهيتها والقيمة المعرفية لها

Hayati Yılmaz

9 – 38

Hâlid-i Bağdâdî’nin Son Halifesi Kastamonulu Ahmed-i Siyâhî

- Hayatı, Eseri ve Vakfiyesi -

Kastamonulu Ahmed-i Siyâhî, the Last Khalîfa of Hâlid-i Bağdâdî

His Life, Work and Endowment

ال خليفة الأخير لخالد البغدادي أحمد الصباحي القسطنطيني؛ حياته وأثره ووقفه.

Necdet Yılmaz

39 – 68

Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali’nin Şahsiyeti

-Kur’an ve Hadis Perspektifiyle Karşılaştırma-

*Hz. Ali’s Personality in Sufi Classics – A Comparison with the Qur’an and Hadith
perspective-*

شخصية علي رضي الله عنه في مصادر التصوف الأصيلة

-نظرة مقارنة مع نصوص القرآن والسنة-

Veysel Akkaya

69 – 90

Mekân, Zaman ve Dil Bağlamında Nübüvvetin Evrenselliği

Universality of the Messengerhood in the context of Geography, Time and Language

عالمية النبوة في سياق الزمان و المكان و اللغة

Fikret Soyol

91 – 114

İmâmiyye Şiası’nın İmâmet Teorisinin İtizalî ve Sünnî Eleştirisi

Ahl Al-Sunnah and Mu’tazila Critic on Imamiyah Theory of Imamiyah Shi’ah

نقد المعتزلة وأهل السنة لنظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية

Veysi Ünverdi

115 – 142

الإمام محمد مصطفى الرّماصي الجزائري وجهوده في خدمة المذهب المالكي
*al-Imam Muhammad Mustafa al-Ramâsi al-Jazâiri and his efforts in the service of Maliki
madhab*

İmam Muhammed Mustafa er-Remasî el-Cezairî ve Maliki Mezhebindeki Gayretleri
Hamza Khelifati
143 – 164

Osmanlı'nın Kayıp İki Tariki: Kabâkîbî ve Mâhir Tarikleri
Two Missing Manners of the Ottoman Empire: Qabâqîbî and Mâhir Manners
طريقتان مفقودتان من طرق القراءة العثمانية: القباقبي والماهر
Ahmet Gökdemir
165 – 182

İmam Züfer'in Hanefi Mezhebinde Tercih Edilen Görüşleri
Imam Zufer's Views Preferred in the Hanefi Fıqh
الآراء الفقهية الراجحة للإمام زفر في المذهب الحنفي
Mehmet Ali Aytekin
183 – 214

Tanıtım ve Değerlendirmeler | Reviews

Ebedi Hikmetin Peşinde

Tamer Yıldırım

215 – 217

Ebübekir Zekerîyyâ er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri

İrfan Karadeniz

217 – 221

Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelenekler

Hülya Göndeş

221 – 224

Barbar, Modern, Medenî: Medeniyet Üzerine Notlar

SümeYra Yumak

224 – 227

Din Dilinde Mucize

Hülya Göndeş

227 – 230

Yayın İlkeleri | Editorial Guidelines

231 – 232

EDİTÖRDEN | EDITORIAL

Değerli Okurlarımız,

Usul dergimiz yeni sayısı ile karşınızda. Yayın Kurulumuz'a yeni isimler katıldı. Kitabiyat editörümüz değişti ve editör yardımcımız göreve başladı. Yeni gelen arkadaşlara hoş geldiniz diyorum. Dergi yönetimimiz, yeni sayılarında da ekibimiz gelişerek yoluna devam edecektir.

Geçen süre içerisinde dergimiz oldukça ilgiye mazhar oldu ve çok sayıda makale gönderildi. İçlerinden hakem onayı alan makaleleri dergimizin boyutlarını da zorlayarak seçtik. Bu sayımız ulusal ve uluslararası birçok üniversiteden gelen katkı ile zengin bir içeriğe sahip oldu. Son sayımızda toplam sekiz makale ve beş kitap değerlendirmesi yayınlıyoruz.

Dergimizin ilk makalesi Sakarya Üniversitesi Hadis Anabilimdalı öğretim üyesi Doç. Dr. Hayati Yılmaz'a aittir. Dr. Yılmaz "Peygamberimiz'i Rüyada Görmek -Mahiyeti ve Bilgi Değeri" başlıklı makalesi ile dikkatleri Rüyada Hz. Peygamber'i görmenin bilgi değeri üzerine çekmektedir. Yılmaz halk inançları ve tasavvufi hayat içerisinde çok yaygın bir kültür ve çoğu kez istismara açık olan bu konuyu Hadis bilimi açısından vuzuha kavuşturmaktadır.

İkinci makale İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı öğretim üyesi Dr. Necdet Yılmaz'a ait olup "Hâlid-i Bağdâdî'nin Son Halifesi Kastamonulu Ahmed-i Siyâhî - Hayatı, Eseri ve Vakfıyesi" adını taşımaktadır. Dr. Yılmaz Hâlid-i Bağdâdî'nin son halifesi olduğu bildirilen Siyâhî'nin hayatı, tesis ettiği dergâhu ve bu dergâhta kurduğu kütüphanesi ile, bütün bunlara dair oluşturduğu vakfıyesini ele almaktadır. Ayrıca eseri ve oğlu Seyyid Ahmed-i Hicâbî'ye verdiği icâzetnâme/vasiyetnâme tanıtılmakta Halidilik'in Ahmed-i Siyâhî sonrası serencâmı hakkında bilgiler vermektedir.

Üçüncü makale İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilimdalı öğretim üyesi Dr. Veysel Akkaya'ya aittir. "Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti -Kur'an ve Hadis Perspektifiyle Karşılaştırma" adlı makalesi ile Dr. Akkaya, Hz. Ali'nin Ehl-i Sünnet canibinde nasıl bir yere sahip olduğunu ele almaktadır.

Dördüncü makale İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilimdalı öğretim üyesi Dr. Fikret Soyal'ın "Mekân, Zaman ve Dil Bağlamında Nübüvvetin Evrensellliği" adını taşıyan makalesidir. Dr. Soyal zaman, mekan ve dil unsurları değişse de Allah'ın mesajının evrensel olduğunu Kelam ilmi açısından değerlendirmektedir.

Beşinci makale Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam Anabilimdalı öğretim üyesi Doç. Dr. Veysi Ünverdi'ye ait "İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Teorisinin İtizalî ve Sünnî Eleştirisi" adlı makale olup, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in İmâmiyye Şiası'na yazdıkları reddiyelerdeki görüşleri mercek altına almaktadır. Doç. Dr. Ünverdi Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in imâmete ilişkin görüşlerinin, ileri sürdükleri delillerinin ve İmâmiyye Şiası'na yönelttikleri eleştirilerinin benzer olduğunu ortaya koymaktadır.

Altıncı makale Malezya International Islamic University Usul al-Fıqh bölümünden Hamza Khelifati'ye ait "الإمام محمد مصطفى الزمصي الجزائري وجهوده في خدمة المذهب المالكي" adını taşımakta, Maliki mezhebinin önemli isimlerinden İmam Muhammed Mustafa er-Remasi el-Cezairi'yi çeşitli yönlerden tanıtmakta ve mezhep içerisindeki yerinden bahsetmektedir.

"Osmanlı'nın Kayıp İki Tariki: Kabâkîbî ve Mâhir Tarikleri" adlı makale dergimizin yedinci sıradaki makalesidir. Makale Kırklareli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilimdalı öğretim üyesi Dr. Ahmet Gökdemir tarafından kaleme alınmıştır.

Dergimizin sekizinci ve son makalesi ise Diyanet İşleri Başkanlığı uzmanlarından Dr. Mehmet Ali Aytekin'in "İmam Züfer'in Hanefi Mezhebinde Tercih Edilen Görüşleri" adını taşımaktadır. Makale Hanefi mezhebi içerisinde önemli bir yere sahip olan İmam Züfer'in tercih edilen fetvalarına referansla bir değerlendirme yapmaktadır.

Kitap tanıtımları bölümümüzde, Tamer Yıldırım'ın *Ebedi Hikmetin Peşinde; İrfan Karadeniz'in Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri*; Hülya Göndeş'in *Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelenekler*; Sümeyra Yumak'ın *Barbar, Modern, Medenî: Medeniyet Üzerine Notlar*; yine Hülya Göndeş'in *Din Dilinde Mucize* adlı kitaplarının tanıtım ve değerlendirmelerini bulacaksınız.

Usul dergisinin 32. sayısının hazırlanmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, alan editörlerimize ve Yayın Kurulumuz'a teşekkürü borç bilirim. Dergimiz ve Yayın Kurulumuz adına bu süreçte özellikle hakem olarak görev yapan tüm akademisyenlerimize makalelere verdikleri değerli katkılar ve eleştiriler nedeniyle çok teşekkür ederim.

Rabbimize hamd ü senalar olsun.

Prof. Dr. Necmettin Gökçür

Peygamberimiz’i Rüyada Görmek

-Mahiyeti ve Bilgi Değeri-*

*Hayati YILMAZ***

Öz: İnsanın günlük hayatının olağan işlerinden olan rüya, barındırdığı “gizem” sebebiyle tarih boyunca bütün toplumlarda ilgi çekici olmuştur. Bu gizemi sayesinde de gayb âlemiyle irtibat kurmanın önemli bir yolu olarak kabul edilmiştir. Semavî dinlerin yegâne kaynağı olan vahiy ile kurulan bir nebze olan benzerliği, rüyanın dinî konularda bilgi kaynağı gibi değerlendirilmesine yol açmıştır. Konunun daha tahsisî bir yönünü oluşturan Hz. Peygamber’in rüyada görme ve bunun bilgi değeri, bu makalenin açıklığa kavuşturmayı hedeflediği alandır. Konu ile ilgili rivayetler ve bunların tarih boyunca nasıl anlaşıldığı noktasındaki yaklaşımlar değerlendirilerek sağlıklı bir sonuç ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonucu şöyle özetlemek mümkündür: Sıradan insanlar olarak rüyaları fazla abartmamak lazımdır; görülüp geçilir. Peygamberimiz’i rüyada görmek elbette değerlidir, lakin bunun dinen hiçbir bağlayıcı bilgi değeri yoktur.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Rüya, Şemâil, Vahiy, Bilgi.

Seeing the Prophet in Dream -It’s Scope and Value as Knowledge

Abstract: Dream, which is one of the most common aspects of human daily life, has attracted interest in all societies throughout history due to its “mystery”. Thanks to this mystery, it has been accepted as an important way of contacting the metaphysical realm. Its similarity with the “Vahiy (revelation)”, which is the only source of heavenly religions, has led to the evaluation of the dream as a source of information on religious issues. A more specific aspect of the subject is the dream of the Prophet and its value of knowledge is the area in which this article aims to clarify. It has been tried to put forward a healthy result by evaluating the narratives about the subject and how they have been understood throughout history. The subject can be summarized as follows: As ordinary people, dreams should not be exaggerated; you see a dream and it’s end. It is of course valuable to see the Prophet in a dream, but this has no binding knowledge of religion.

Keywords: Prophet, Dream, Revelation, Appearance, Knowledge.

* Bu makale, daha önce, *Dini İstismar Boyutuyla 15 Temmuz Darbe Girişiminin Arka Planı* (İstanbul: 2018, 107-130) adlı kitabın içinde “FETÖ’nün Dini İstismar İçin Kullandığı Bir Uygulama: Hz. Peygamber’i Rüyada Görme -Mahiyeti ve Bilgi Değeri-, başlığıyla yayınlanan bölümün genişletilmiş ve geliştirilmiş halidir.

** Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hayatiy@gmail.com.

رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام

ماهيتها والقيمة المعرفية لها

الملخص: إن الرؤيا التي تعتبر من الأمور المعتادة في الحياة اليومية للإنسان قد أثارت اهتماما شديدا في جميع المجتمعات على مر التاريخ بسبب "غموضه"، واعتبرت بهذا السبب وسيلة مهمة للاتصال بعالم الغيب. فقد أدى تشابه الرؤيا بالوحي الذي هو المصدر الوحيد للأديان السماوية إلى تقييمها كمصدر للمعرفة في القضايا الدينية. ويسعى هذا البحث إلى بيان رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام وماهيتها والقيمة المعرفية لها. لقد حاول البحث طرح نتيجة صحية من خلال تقييم الروايات حول هذا الموضوع وكيف تم فهمها على مر التاريخ. يمكن تلخيص النتيجة كالاتي: كأشخاص عاديين يجب ألا نكثر كثيرا بالرؤيا. فكل إنسان يرى الرؤيا. مع أن رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام مهمة وقيمة إلا أن ليس لها قيمة معرفية ملزمة من الناحية الشرعية.

كلمات مفتاحية: النبي (ص)، الرؤيا، الشمائل، الوحي، المعرفة.

A. GİRİŞ

İnsan yaratılıştan toplumsal bir varlıktır. Yeryüzünde yaşamaya başladığı ilk günden beri, irili ufaklı gruplar/toplumlar halinde yaşayagelmıştır. Öyle ki “insan” ve “toplum”, biri olmadan diğerinin düşünülemediği iki unsurdur. Beraber yaşamak *zorunda* olan insanlar toplumları meydana getirirler. İnsanın/toplumun en *ayrılmaz* bir ihtiyacı/vakıası da inançlarıdır; yani din.

Modern tarih anlayışının konumuzla ilgili *teorisi* bir kenara bırakılırsa, İslam açısından zaten kesindir ki, ilk insan (ve aynı zamanda ilk *peygamber*) olan Hz. Âdem'den itibaren insanlar bir dine mensup olarak var olmuşlardır. Sosyolojik araştırmalar da, tarihin hiçbir döneminde herhangi bir şekilde dini bulunmayan bir toplumun bilinmediğini göstermektedir. Her din de kendi müntesiplerine, ahiret inancının yanı sıra, bir dünya görüşü, bir davranış biçimi ve bir hayat tarzı sunmakta; üstelik buna uyulmasını da *istemektedir*. Elbette ki mensubu bulunduğumuz İslam dini de bunu en üst seviyede beklemektedir.

Toplumda sosyal düzenin sağlanması için birtakım sistemler görev yapmaktadırlar. Bunlar arasında özellikle din, ahlak ve hukuk öne çıkmaktadır.¹ Burada dinin yeri tartışmasız ilk sıradır, çünkü din ahlak ve hukuka da büyük oranda kaynaklık etmektedir. Auguste Comte'un (1798–1857) belirttiği gibi din,

¹ Geniş bilgi için bk. Hayati Yılmaz, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, İstanbul: 2004, s. 21-28.

en ilkel toplumlardan en gelişmişlerine kadar toplum hayatını düzenlemekte, fertlerin davranışlarına ve ekonomiden sanata, ahlaktan hukuka kadar sosyal olguların bütününe yön vermektedir.² Özellikle hayatın bütününe ihata eden ve başlı başına hayat nizamı getiren [Yahudilik ve İslam gibi] dinler, hem fert hem de toplum hayatının en ince noktalarına kadar tesir etmişlerdir.³ Büyük müfessirimiz Elmalılı Hamdi Yazır (1878–1942) merhumun da ifade ettiği üzere, “Velhâsıl din, yalnız ibtidâî insanların değil, en yüksek medeniyetlerin nâzımıdır.”⁴ Buna göre adına “İslam toplumu” denebilecek bir toplum, topyekûn bir İslamî zihniyetin ürünüdür/olmalıdır. Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye de kaynak olarak bu toplumun asıl kökleridir.

Görüldüğü gibi din, fert ve toplum hayatında son derece etkin bir şekilde yer almaktadır. Bu gücü sebebiyledir ki, dinin otoritesini istismar etme de her zaman oldukça yaygın bir sapma olarak tarihteki yerini almıştır, hala da almaktadır. Tarih boyunca dinin gücünü şahsî çıkarları doğrultusunda kullanmak isteyen kişi veya gruplar her zaman olmuştur. Kendilerini üst düzeyde “dindar” olarak kabul “ettiren” kişi veya gruplar, toplumun diğer kesimleri üzerinde kendilerini etkili ve “yetkili” görmüş, bütün ümmetin dünyada ve ahirette saadetini temin etmeye çalışan din, sadece o kesimin arzu ve menfaatlerine hizmet eder hale getirilebilmiştir.⁵ Hal böyle olunca kendilerinden sindirici bir dindarlık ve kölelik düzeyinde itaat beklenen insanlar, huzur ve sevabı, hatta cenneti, bu muhteris kişilere yâr ve yardımcı olmakta aramışlardır. Alamut Kalesi’nden etrafa terör yağdıran Hasan Sabbâh’ın (1050’ler-1124) Haşhâşiler’i, bunların tarihteki en çarpıcı örneğini teşkil etmektedir. Belki bu seviyede olmasa da, akıl ve fikir yoksunu, bilgiden mahrum yüzeysel dindarların tutum ve davranışları da benzer sonuçlar doğuracak durumdadır. Zira hangi iş olursa olsun, bir işin **doğrusunu** bilen insanların o konuda yanılmaları ve/ya yanıtılmaları pek mümkün olmayacaktır; çünkü bilgi güçtür, bilmek güvendir.

² Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, İstanbul: 1990, s. 260; Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul: 1988, s. 30, 145.

³ Bk. Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, trc. Turgut Kalpsüz, Ankara: 1964, s. 77-78; Yümni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgi ve Tartışmalar*, İstanbul: 1990, s. 224.

⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul: [t.y.], IV, 2937.

⁵ Yunus Emre’nin ifadesiyle; “Peygamber yerine geçen hocalar, bu halkın başına zahmetli oldu.”

Bu çerçevede ele alınması gereken başlıca konulardan biri, Hz. Peygamber'in "rüyada görülmesi" meselesidir. Zira bu konu da istismara son derece uygun görülmekte ve fütursuzca kullanılmaktadır.



Hz. Peygamber'i hayatta olduğu dönemlerde görmek tarih boyunca bütün Müslümanlar için hep bir *hasret* olmuştur. O'nu **gören** ilk Müslümanlar yani sahâbiler, en seçkin İslam toplumu olma onurunu elde etmişlerdir.⁶ O kadar ki en tanınmış olan Üveys el-Karanî (ö. 37/657) gibi, O'nunla aynı dönemde yaşamasına ve Müslüman da olmasına rağmen, sırf onu görmediği için "sahâbî" sayılmayan Müslümanlar (muhadramlar) vardır.

Bu sebeplerle, ister yaşarken sahâbî olarak, ister vefatından sonra (rüyada veya yakaza/uyanıklık halinde) olsun, Allah Rasûlü'nü (s.a.) "görmek" hep bir ayrıcalık olarak kabul edilmiştir. Bunun, gören kişiye tattırdığı şeref-yâb olma hissi bir tarafa, asıl tartışılan yanı "bilgi değeri" olmuştur. Yani Rasûlullah'ı (s.a.) vefatından sonra "bir şekilde" görmenin dinen bir bilgi değeri var mıdır? Yoksa sadece O'nu görmüş olmanın bahtiyarlığıyla yetinilip hasretimiz mi giderilmiş olmaktadır?

İçinde yaşadığımız son zamanlarda çok daha bir önem kazanan ve ciddi tartışmalara yol açan bu mesele, üzerinde pek çok açıdan araştırma ve tahliller yapılmayı hak etmektedir. Zira insanın bu tür konulara olan gerekli-gereksiz merakı, konuyu her zaman başka mecralara çekme ihtimalini taşımaktadır. Bu makale, meselenin Hz. Peygamber'i rüyada görmenin mahiyeti ve bunun bilgi değeri boyutunu, ilgili hadisler çerçevesinde ele alıp, uçlar arasında makul ve makbul bir sonuca ulaşmayı hedeflemektedir.

B. RÜYA ve İNSAN

Konu, Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi olunca, rüya hususunda kısa bir ön bilgi vermek yararlı olacaktır. Rüya, hemen her insanın hayatında az ya da çok, bir şekilde yer tutan bir vakıadır. Mahiyeti ve tabir edilmesi hakkında, belki de ilk insanlardan itibaren görüş ve yorumlar serdedilen rüya, bu konudaki bilgilerin gün geçtikçe artması sebebiyle artık çok daha dikkat çekici bir hale gelmiştir.

⁶ Bk. "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz..." (3/Âli İmrân 110).

İnsanın varlığını oluşturan, beş duyuyu *algılayan* bedeni ile *algılanamayan* ruhu arasındaki ilişki hala gizemini korumaktadır; sanki böyle kalmaya da devam edecek gibidir. Zira “وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا” (“Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin işlerinden (O’nun bileceği) bir şeydir. Size pek az bir ilim verilmiştir.”) (İsrâ 17/85) ayeti, insanoğlunun ruh konusunda elde edebileceği bilginin son derece kısıtlı olduğunu/olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla ruha ait bir eylem olarak ortaya çıkan rüya meselesi de buna bağlı olarak merak konusu olmayı sürdürecektir.

Haddi zatında rüyalara yüklenen sembolizm, tarih boyunca bütün toplumların bir gerçeğidir. Babilliler, eski Mısırlılar ve Yunanlılar’ın rüya tanrılarının bulunması⁷ göstermektedir ki, dünyanın çeşitli toplumlarında rüyalar tanrılarının gönderdiği bir mesaj olarak algılanmaktadır.

İslâm kültüründe de genel olarak rüyaların son derece etkin olduğu görülmektedir. Kur’ân’da, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Muhammed (s.a.) gibi bazı peygamberlerin rüyaları başta olmak üzere, başka birkaç insanın gördüğü rüyalardan da bahsedilir.⁸ Ayrıca, Allah’ın Hz. Yusuf’a rüyaların yorumunu (*te’vilü’l-ehâdis*) öğrettiğine dikkat çekilir.⁹

Diğer insanlar bir tarafa, bilhassa peygamberlerin rüyaları “hakikat” olup, vahyin bir çeşidini teşkil etmekte olduğundan onların rüyaları doğru çıkarlar. Kur’ân’da, Hz. Peygamber’in bir rüyası için: “Allah, Elçisi’nin rüyasının gerçek olduğunu doğruladı.” (Fetih 48/27) buyurulmaktadır. Yüce Allah, Hz. İbrahim’e de “Ey İbrahim, rüyayı doğruladın. İşte Biz iyi davrananları böyle ödüllendiririz.” (Saffât 37/105) diye hitap etmiştir.

Kur’ân’daki rüya ve rüya tabiri vurguları ile Hz. Peygamber’in bu konudaki yaklaşımı, bu kültürü şekillendirmiş ve dolayısıyla rüyalar, *belli ölçüde* bir bilgi kaynağı olarak algılanmıştır. Ezanın rüya bilgisi ile tespiti,¹⁰ Hz. Peygamber’in

⁷ Günay Umay, *Aşık Tarzı Şiir Gelenegi ve Rüya Motifi*, Ankara: 1986, s. 95 vd.

⁸ Hz. İbrahim’in rüyasında oğlu İsmail’i kurban ettiğini görmesi: 37/Sâffât 102-106. Hz. Yusuf’un kendisinin gördüğü rüya ve başkalarının rüyalarını tabir etmesi: 12/Yusuf 4-6, 100-101; 36-37, 41-49. Rasûlullah’ın (s.a.) rüyaları için bk. 8/Enfâl 43; 48/Fetih 27.

⁹ 12/Yusuf 6, 21, 100-101.

¹⁰ Bazı kaynaklarda konuyla ilgili verilen rivayetlere göre Hz. Peygamber ve ashâbı namaza çağrı konusunda bir arayışa girmişlerdi. Neticede Abdullah b. Zeyd’in gördüğü rüya üzerine, bir

zaman zaman rüyalarını anlatması, sahabeden gördükleri rüyaları anlatmalarını istemesi,¹¹ rüyayı peygamberliğin bir bölümü olarak tanımlaması¹² vb. durumlar bu algılamının temellerini oluşturmaktadır.¹³

Rüyada görülmesi mümkün olan varlıklar konusu da önemlidir. Rüyada görülmesi en tartışmalı konu belki de Allah'ın rüyada görülmesi meselesidir. Ancak şu da bir vakiadır ki, bu konu üzerinde yapılacak tartışmalar, hiçbir zaman bir tartışma olmanın ötesine geçemeyecektir. Zira ispatı asla mümkün olamayacağı için “söylenenler”, söylendiği kadarıyla kalmaya mahkumdur... Âlimlerin birçoğu, çeşitli delillere binaen *teorik de olsa* Allah'ı rüyada görmenin mümkün ve câiz olduğunu kabul etmişler, ancak, görünenin Allah'ın zatı olmadığını ve nihayetinde bunun bir muamma olarak kalacağını gösteren yorumlarda bulunmuşlardır.¹⁴ Dolayısıyla, eğer rüyada Allah'ı görme gibi bir şey olmuşsa, bu durum, gördüğünü iddia eden kişinin salt bir iddiası olarak kabul edilmeli ve bir başkası tarafından hiçbir şekilde nazar-ı itibara alınmamalı demek, bu konudaki en sağlıklı yaklaşım olsa gerektir.

Görüldüğü gibi rüya ile ilgili üzerinde konuşulacak pek çok taraf bulunmakla birlikte¹⁵ bu çalışma sadece Hz. Peygamber'i rüyada görmenin mahiyeti ve bilgi

çağrı olarak ezan belirlenmişti. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1413/1993, IV, 42; Ebû Davud, “Salat”, 27; İbn Mâce, “Ezân”, 1; Dârimî, “Salat”, 3.

¹¹ Hz. Peygamber zaman zaman ashabına o gece gördükleri rüyaları sorar ve yorumlardı veya kendi gördüğü rüyaları anlatırdı. Bk. Buhârî, “Ta’bir”, 48; Müslim, “Ru’yâ”, 17 vd.; Ebû Davud, “Sünne”, 8 vd.; Tirmizî, “Ru’yâ”, 10, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 8.

¹² “*Sâlih rüya peygamberliğin kırk altıda birine denktir.*” Bk. Muvatta’, “Ru’yâ”, 10; Buhârî, “Ta’bir”, 4; Müslim, “Ru’yâ”, 6; (Bu rivâyet küçük farklarla hemen her temel hadis kaynağında bulunmaktadır.)

¹³ Hadislerde rüya ve rüyanın çeşitleri gibi konular hakkındaki rivayetler için bk. Muvatta’, “Ru’yâ” 1, 4; Dârimî, “Ru’yâ” 6; Buhârî, “Ta’bir” 3, 26, 47; Müslim, “Ru’yâ” 1, 2, 5, 6; İbn Mâce, “Ta’biri’r-Ru’yâ” 3, 4; Ebû Davud, “Edeb”, 96; Tirmizî, “Ru’yâ” 1, 7, 8. Bu konuda yapılmış bir çalışma olarak da bk. Serkan Başaran, *Sünnette Rüya*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

¹⁴ Bk. İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrüt: 1379, XII, 404.

¹⁵ Rüya konusunda bir çok meseleyi derli toplu bir şekilde kaleme alan bir makale için bk. Çağfer Karadaş, “Rüyanın Mahiyeti Bilgi Ve Hüküm Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı], 2017, cilt: LIII, sayı: 1, s. 43-62.

değeri üzerinde yoğunlaşmayı hedeflemektedir. Zira rüyada O'nu görmek ve O'ndan bazı bilgiler almış olmak, haddi zatında her zaman "değerini" korumuş ve toplumda şu veya bu şekilde çeşitli yönlendirmelerde etkin olarak kullanılmıştır. Özellikle istismara açık yönleri de bulunması sebebiyle bu meselenin vuzuha kavuşturulmasına gayret edilecektir.

C. HZ. PEYGAMBER'İ RÜYADA GÖRME KONUSUNDAKİ RİVAYETLER

Hadis külliyyatımızda Rasûlullah'ı (s.a.) rüyada görme konusuyla ilgili pek çok rivayet bulunmaktadır. Kütüb-i Sitte âlimlerinden biri olan İmam Tirmizî (ö. 279/892), *es-Sünen*'inde bu konudaki Abdullah b. Mes'ud hadisini verdikten sonra, aynı konuda hadis nakleden dokuz sahâbînin daha adlarını zikretmektedir.¹⁶ Buna göre söz konusu hadisler toplam on sahâbîden rivayet edilmiş olmaktadır. Bu sahâbîler vefat tarihlerine göre şöyle sıralanmaktadır:¹⁷

1. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652)¹⁸
2. Ebû Bekre (ö. 51/671)¹⁹
3. Ebû Katâde (ö. 54/674)²⁰
4. Ebû Hüreyre (ö. 58/678)²¹
5. İbn Abbâs (ö. 68/687)²²
6. Ebû Cühayfe (ö. 74/693)²³

¹⁶ Tirmizî, "Ru'yâ, 4.

¹⁷ Her bir sahâbînin rivayetinin geçtiği kaynaklar dipnotta verilecektir.

¹⁸ İbn Mace, "Ta'bîru'r-Ru'yâ", 2; Tirmizî, "Ru'yâ", 4; Dârimî, "Ru'yâ", 4.

¹⁹ Tirmizî'nin kaydettiği Ebû Bekre rivayeti mevcut kaynaklarda tespit edilememiştir. Bu durum, Tirmizî'nin zamanında mevcut bulunan ve bilinen bazı rivayet ve/veya kitapların günümüze ulaşmadığı ile izah edilebilir.

²⁰ Buhârî, "Ta'bîr", 10; Müslim, "Ru'yâ", 11; Dârimî, "Ru'yâ", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 306.

²¹ Buhârî, "İlim", 38, "Edeb", 109, "Ta'bîr", 10; Müslim, "Ru'yâ", 11; Ebu Davud, "Edeb", 88, 90; İbn Mâce, "Ta'bîru'r-Ru'yâ", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 400, 5: 306; İbn Ebi Şeybe, "Ru'yâ", 2.

²² İbn Ebi Şeybe, "Ru'yâ", 2; İbn Mace, "Ta'bîru'r-Ru'yâ", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 361, 2: 342.

7. Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693)²⁴

8. Câbir b. Abdullah (ö. 78/697)²⁵

9. Enes b. Mâlik (ö. 93/711)²⁶

10. Ebû Mâlik Sa'd el-Eşca'î'nin (ö. 140/757'den sonra) babası (=Tarık b. Eşyem -ö. ?)²⁷

Mağribli büyük alim Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (1857-1927) ise, mütevatir hadisler için kaleme aldığı *Nazmü'l-Müenenâsir*'de bu rivayeti on sekiz sahâbîden nakletmekte ve Münâvî'nin hadisin mütevatir olduğunu beyan ettiğini söylemektedir. Kalan diğer sekiz sahâbînin adlarını da, İbn Amr, Mâlik b. Abdullah el-Has'amî, Târik b. Eşya' (Eşyem) el-Eşca'î, Berâ, İmrân b. Husayn, İbn Ömer ve Huzeyfe olarak vermektedir.²⁸

Öncelikle şunu belirtmek gerekmektedir ki, konumuzla ilgili rivayetlerin hemen tamamı *aşağı yukarı* aynı metinle rivayet edilmiş bulunmaktadır. Aralarındaki ifade ve kelime farkları “mana ile rivayet”in kapsamı dâhilinde değerlendirilebilecek yakınlıktadır. Hatta bunun meselenin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağladığı bile ifade edilmelidir. Bu sebeple rivayetler arasındaki farkları mevzubahis etmeyip, “görmenin mahiyeti” hususuna odaklanmak makalenin amacına daha muvafık olacaktır.

Rivayetler arasında meseleyi ortaya koyacak “mihver metin” olarak,

²³ İbn Mâce, “Ta'biru'r-Ru'yâ”, 2.

²⁴ Buhâri, “Ta'bir”, 10; İbn Mâce, “Ta'biru'r-Ru'yâ”, 2; İbn Ebî Şeybe, “Ru'yâ”, 2.

²⁵ Müslim, “Ru'yâ”, 11; İbn Ebî Şeybe, “Ru'yâ”, 2; İbn Mâce, “Ta'biru'r-Ru'yâ”, 2.

²⁶ Buhâri, “Ta'bir”, 10. Müslim, sonu biraz farklı olarak, bu metni Câbir'den nakletmiştir. Bk. Müslim, “Ru'yâ”, 12, 13; İbn Mâce, “Ta'bir”, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 350. Tirmizî (“Ru'yâ”, 4) ise, Enes'ten nakledilen metni, Abdullah b. Mesûd'dan aktarmaktadır. İbn Ebî Şeybe, “Ru'yâ”, 2; Müslim, “Ru'yâ”, 11; İbn Mâce, “Ta'bir”, 2. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 232, 342, 411. Sonu “zira şeytan bana benzeyemez” şeklinde olan rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 472.

²⁷ İbn Ebî Şeybe, “Ru'yâ”, 2.

²⁸ Bk. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Nazmü'l-Müenenâsir*, Halep: 1328, s. 139-140. Bir ismin tekrar edildiğinin görüldüğü ve birtakım araştırmaların muhtemel olduğu bu listedeki isimlerin hadis tahriçlerinin bütünüyle yapılması da bu araştırmanın sınırlarını zorlayacaktır. Zaten mevcut tahriçler göstermektedir ki rivayetler *neredeyse* aynıdır.

مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ بِي

hadisini ele alabiliriz. Buna göre Allah Rasûlü (s.a.); “Kim beni uykuda/rüyada görürse, beni görmüş demektir; zira şeytan benim *misalime* giremez (kendini benim gibi gösteremez).” buyurmaktadır.

Diğer rivayetlerde bazı farklı kelimeler yer almakla birlikte mana bu *mihver* etrafında dolaşmaktadır. Çoğunda **ilk cümle neredeyse** aynı iken, ifadenin ikinci yarısında, birbirine anlam bakımından oldukça yakın bazı farklı kelimeler kullanılmıştır. Bunları da topluca şöyle gösterebiliriz:²⁹

Mihver Metnin ikinci yarısı	Rivayet Farkları	Tercümesi
... فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ بِي ...Şeytan benim misalime giremez	فَأَنَّهُ لَيْسَ لِلشَّيْطَانَ أَنْ يَتَمَثَّلَ بِي	Şeytanın benim misalime girme gücü yoktur
	وَلَا يَتَمَثَّلُ الشَّيْطَانُ بِي	Şeytan kendini benim misalime sokamaz
	فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ عَلَى صُورَتِي	Şeytan kendini benim suretim üzere gösteremez
	إِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَصَوَّرُ بِي	Şeytan kendini benim suretime sokamaz
	فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ مِثْلِي	Şeytan kendini benim gibi gösteremez
	إِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَشَبَّهُ بِي	Şeytan kendini bana benzetemez
	إِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَتَشَبَّهُ بِي	Şeytanın kendini bana benzetmeye gücü yetmez
	إِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي	Şeytan kendini benim suretimde gösteremez
	فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَحَيَّلُ بِي	Şeytan kendini benim izlenimi veremez
	فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يُبَدِّعِي لَهُ أَنْ يَتَمَثَّلَ بِمِثْلِي	Şeytanın kendini benim gibi gösterme gücü yoktur
	فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَتَمَثَّلَ بِي	Şeytanın kendini benim gibi göstermeye gücü yetmez
	وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَرَى بِي	Şeytan benim gibi görünemez
	فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَكَوَّنُ بِي	Şeytan kendini benim gibi şekillendiremez

²⁹ Hadislerin tamamının kaynaklarına yukarıda atıf yapıldığı için burada tekrarına lüzum görülmemiştir.

	فَأِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَّكِفُ	Şeytan kendini benim gibi şekillendiremez
	إِنَّهُ لَا يُبْنِعِي لِلشَّيْطَانِ أَنْ يَتَمَثَّلَ فِي صُورَتِي	Şeytanın kendini benim suretimde göstermeye gücü yetmez
	فَأِنَّهُ لَا يُبْنِعِي لِلشَّيْطَانِ أَنْ يَتَشَبَّهَ بِي	Şeytanın kendini bana benzetme gücü yoktur

Yukarıdaki tabloda da görüleceği üzere, (kelimelerin anlamlarının birbirlerine çok yakın olması sebebiyle aradaki küçük farkları tercümeyle yansıtmakta bile güçlük çektiğimiz) söz konusu kelime ve ifade farklarına rağmen ilgili rivayetler incelendiğinde görülecektir ki, hadislerin hemen tamamında şeytanın kendisini Hz. Peygamber'e benzetme gücünün/kapasitesinin/hakkının/yetkisinin... olmadığı vurgusu yapılmaktadır. Dolayısıyla ilk bakışta bundan anlaşılan da tabii olarak, rüyada Hz. Peygamber diye görülen "kişi"nin, *her halükarda* Rasûlullah (s.a.) olduğudur. İlk çağrışım böyle anlamayı haklı çıkarsa da gerçekte ilgili hadislerin kastının ne olduğu, üzerinde durulması gereken esas noktadır. Bundan sonraki başlıkta bu mesele üzerinde durulacaktır.

D. PEYGAMBERİMİZ'İ RÜYADA GÖRMENİN MAHİYETİ

Daha önce söylendiği üzere ruhun bir eylemi olarak tezahür eden rüyada görülenlerde insanın bilinç düzeyinin etkisi son derece belirsizdir. Yaşadığımız günlük olaylarla ilgili rüyalar görülebildiği gibi, "*Aklıma hayalime gelmezdi; bu da nereden çıktı!*" diye şaşkınlık ve hayret içinde kaldığımız rüyalar da görülür. Dolayısıyla gördüğü rüyada insanın kendinin *hiçbir dahli* yoktur diyebiliriz. Bu durumda da, tabiri caizse kendimiz veya bir başkası, kendi gördüğümüz rüyayı bile tamamen *dışından/dışarıdan* seyretmekteyiz.

İşte bu hal, rüyada görülen kişi, nesne ve olayların da tamamen "yorumla açık" hususlar olması sonucunu doğurmaktadır. Rüyada görülen kişinin Peygamberimiz olması da bu durumu değiştirmeyecektir. Sadece konu *Peygamberimiz* olunca mesele çok daha anlamlı ve bir o kadar da müşkil hale gelmektedir, denebilir.

Burada karşımıza temel iki problem çıkmaktadır:

1. Rüyada görülen kişinin hakikaten Peygamberimiz olup olmadığının tespiti.

2. Eğer kabul edilebilir bir şekilde Peygamberimiz olduğu tespit edilmişse, söz konusu bu rüyada görülen hususların bilgi değeri.

Öncelikle elimizde “bu rüya”yı gören kişinin anlattıklarından başka bir delilin bulunmadığını hiçbir zaman hatırdan uzak tutmamak gerekmektedir. Rüya anlatılırken kullanılan her kelime ve ifade, dinleyen ve/ya yorumlayacak olan kişi için **yegâne** bilgidir. Bu sebeple anlatan kişinin doğru söyleyip söylemediği, rüyasını olduğu gibi mi anlattığı ve çok tesirinde kaldığı için mübalağa edip etmediği gibi hususlar son derece belirleyici olmaktadır. Rüyasını anlatan kişinin dürüst, güvenilir, yalan söylemeyen, aşırılıklardan uzak, mutedil bir insan olması gibi durumlar, sözlerine duyulan güveni artıracaktır. Bunlardaki eksiklikler de tersi etki yapacaktır. İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'inde rivayet ettiği bir hadiste: “*İftiraların en büyüğü, kişinin kendi gözlerine (görmediği rüyayı gördüğünü söyleyerek) yalan isnad etmesidir...*”³⁰ buyuran Hz. Peygamber'in bu ciddi uyarısı her daim göz önünde bulundurulmalıdır. Görmediği rüyaları görmüş gibi anlatan insanlar en büyük yalancılar olarak kabul edilmektedir. Hal böyle olunca, rüyada görülen şahsın Hz. Peygamber olup olmadığını sorgulamadan önce, rüyayı görüp de anlatan kişinin doğru söyleyip söylemediğinin sorgulanması evleviyetle gerekmektedir.

Şayet bu öncelikli aşamada güven sağlanmış ise artık rüyanın içeriğine bakılabilir demektir. Bu noktada da ilk iş olarak Hz. Peygamber olarak görüldüğü “söylenen/iddia edilen” kişinin hakikaten Peygamberimiz olup olmadığının tespiti gerekmektedir.

Tarih boyunca gündemde kalmış bir mesele olan bu konudaki yaklaşımlar temelde üçe indirgenerek ele alınabilir:

1. Hz. Peygamber'i rüyasında sadece sahâbiler görebilir; başkalarının gördüğü kişi asla O olamaz.
2. Hz. Peygamber rüyada, kendi fizik şekli ve şemâilinde anlatılan bilgilerle uyumlu olarak görülebilir. Başka şekil ve sûretlerde görülen ise O değildir.
3. Her ne şekil ve sûrette görülürse görülsün, rüyada Hz. Peygamber diye görülen/düşünülen kişi O'dur.

³⁰ Buhârî, “Ta'bir”, 45.

Birinci görüşü savunanlar, Hz. Peygamber'in aslî sûretini sadece sahâbilerin gördüğünü, dolayısıyla rüyasında gördüğü kişinin Peygamberimiz olduğundan sadece onların *emin olacağını* ifade etmektedirler.³¹ Dikkat edilirse bu görüşün temelinde de aslında Hz. Peygamber'i aslî şemâilinde görme şartı bulunmaktadır. Bu durumun kendisi hakkında kesin olduğu kişi/ler ise elbette ki sadece sahâbe-i kirâmdır. Buraya kadar makul olduğu kabul edilse de bu görüşün açık tarafı, sahabe neslinden sonra hiç kimsenin Hz. Peygamber'i rüyasında görmesinin mümkün olmadığını söylemesidir. İşte tam bu noktada devreye ikinci görüş girmektedir.

İkinci görüşü kabul eden âlimlerimiz, birinci görüşte savunulan Peygamberimiz'i kendi özel şemâilinde görme şartını öne sürmekte, ondan farklı olarak ise O'nu rüyada görmenin sahâbeden sonra da olabileceğini kabul etmektedirler. Belki rüyada görülen kişinin Peygamberimiz olduğu hususu tam bir "kesinlikle" söylenemese de, mevcut şemâil bilgilerine uygunluk oranında *zann-ı gâlip* ile bu kanaate ulaşmaya mani bir durum da yoktur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'i rüyada gördüğünü söyleyen kişinin, bunu şemâil bilgileriyle *teyid* ve *tespit* etmesi gerekmektedir. Nitekim Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen ve İmam Buhârî'nin zikrettiği bir hadiste buna açıkça işaret de edilmektedir:

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ رَأَانِي فِي الْمَنَامِ فَسَيَرَانِي فِي (...)
الْيَقَظَةِ، وَلَا يَمْتَلِ الشَّيْطَانُ بِي» قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: قَالَ ابْنُ سِيرِينَ: «إِذَا رَأَهُ فِي صُورَتِهِ»

"... Beni uykuda gören, uyanırken de görecektir. Şeytan benim misalime giremez." Ebû Abdullah (Buhârî) dedi ki: İbn Sîrîn, "O'nu **kendi sûretinde** gördüğü zaman (böyledir)." demiştir.³²

Meşhur tâbî âlim ve rüyalar konusunda uzmanlığı ile bilinen Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/728) rivayette yer alan "O'nu kendi sûretinde gördüğü zaman" sözü, "Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi, O'nun ancak şemâiline uygun bir şekilde görüldüğü zaman geçerlidir." anlamına gelir. Gerçi Buhârî'nin sadece bu rivayetine bakıldığında, müjdenin *hayatta iken* gören sahâbilere verildiği gibi bir anlam akla gelse de, hadisin diğer rivayetleri topluca düşünüldüğünde müjdenin

³¹ Bk. Mustafa Ahmed Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, trc. Abdullah Kahraman, İstanbul: 2002, s. 61-63.

³² Buhârî, "Ta'bir", 10.

genel olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü çeşitli rivayetlerde Hz. Peygamber'i vefatından sonra rüyada gördüğünü nakledenler olmuş; bu duruma itiraz eden de olmamış; aksine, rüyada görülen kişinin Hz. Peygamber olduğuna *kanaat getirildiğinde* rüyayı gören kişi tasdik edilmiştir.

Mesela, Âsım b. Küleyb (ö. 137/754)'in babası Küleyb (b. Şihâb), Ebû Hüreyre'nin kendisine Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi ile ilgili hadisi rivayet ettiğini İbn Abbâs'a söyledikten sonra şöyle demiştir: Ben İbn Abbâs'a, O'nu (Peygamber'i) gördüğümü haber verdim. İbn Abbâs: "O'nu gördün mü?" deyince, "Evet, *vallahi gerçekten O'nu gördüm.*" dedim ve Hasan b. Ali'yi anıp (Hz. Peygamber'i) ona benzettiğimi söyledim. Bunun üzerine İbn Abbâs: "(Evet) *Hasan O'na benzerdi.*" dedi.³³

Avf b. Ebî Cemîle de, mushaf yazma işiyle meşgul olan Yezid el-Fârisî'nin şu hatırasını nakleder: İbn Abbâs'ın hayatta olduğu zamanlarda rüyada Rasûlullah'ı görmüştüm. İbn Abbâs'a: "*Ben rüyada Rasûlullah'ı gördüm.*" dedim. İbn Abbâs, "*Rasûlullah: Şeytanın bana benzemeye gücü yetmez. O halde, kim rüyada beni görürse, gerçekten beni görmüştür, derdi. Rüyanda gördüğün şu kişinin vasıflarını anlatabilir misin?*" dedi. Ben de "evet" diyerek (onun özelliklerini anlattım...). Bunun üzerine İbn Abbâs: "*Şayet onu uyanık iken görmüş olsaydın, kendisini bundan daha güzel anlatamazdın.*" dedi.³⁴

Görüldüğü gibi her iki rivayette de İbn Abbâs önce rüyada görülen kişinin vasıf ve fiziki şekil özelliklerini öğrenmiş, ardından bu kişinin *Rasûlullah* olduğunu tasdik etmiştir. Zira kendisi, önde gelen sahâbilerden biri olarak Hz. Peygamber'i sağlığında/gerçek hayatta iken görmüştü ve O'nu bütün özellikleriyle (=şemâil) tanıyordu. Rüyayı onaylamayı buna bağlaması, aksi bir durum olsaydı farklı davranacağını göstermektedir. Yani, ister Kuleyb, ister Yezid el-Fârisî eğer rüyalarında gördükleri kişiyi, Hz. Peygamber'e benzemeyen özelliklerde tanıtsalardı, İbn Abbâs onlara, "*Ben Rasûlullah'ı çok iyi tanırım; bu anlattığınız kişi O'na hiç benzemiyor, siz başka birini görmüşsünüz.*" anlamında bir cümle ile cevap verecekti.

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 342; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-Hasâilü'l-Mustafaviyye*, thk. Kâsım Muhammed en-Nurî, Dimeşk: 2009, s. 308.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 361-362; Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 308-309.

İslâm hukuku alanında yenilikçi fikir ve eserleriyle tanınan muasır alimlerden Suriyeli Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'ya (1907-1999) göre, Hz. Peygamber'i rüyada görme konulu rivayetlerin açıklanması hususunda şârihler iki ana gruba ayrılmaktadır:

1. Hadisin hükmünü, Hz. Peygamber'in bilinen şemâiliyle sınırlayanlar. Yani rüyalarında onu şemâiline uygun görenler gerçekten onu görmüştür. Farklı görenlerin ise, rüyasındaki o görmeye itibar edilmez. Kadı İyâz (ö. 544/1149) bu grubun önemli temsilcilerinden biridir. Bu grup, söz konusu hadisi herhangi bir zaman ve belli kişilerle kayıtlamaz. Sadece, rüya sahibinin "Hz. Peygamber'i bilinen şemâilinden farklı bir şekilde görmemesini" esas alır. Kadı İyâz'a göre, "Farklı görülürse, bu gerçek/hak rüya değil, teville muhtaç rüya olur. Zira rüyaların bir kısmı, görüldüğü gibi kabul edilir, bir kısmı ise tevil edilmeye ihtiyaç duyar." İbn Hacer (ö. 852/1448), Küleyb ile İbn Abbâs'ın diyalogunun geçtiği rivayeti, bu grubun görüşünü destekleyen bir delil olarak zikreder ve İbn Abbâs'ın "Onu görmüşsün." dediğini nakleder.³⁵

Bu hadisin hükmünün, Hz. Peygamber'i hadis ve siyer kitaplarında tarif edildiği şemâili üzere görenlere şamil olduğunu söyleyen bu grubun anlayışı, Zerkâ'ya göre doğruya yaklaşmış, ama ona tam olarak varamamıştır. Onların *Rasûlüllah'ın rüyada görülmesine duydukları saygı*, Arapça'yı en fasih konuşan Hz. Peygamber'den sadır olan lafızların delaletine karşı gözlerinin perdelenmesine yol açmıştır. Zira önceden tanımadığı birini, "Gerçek şemâiliyle gördüm." iddiası doğru olamaz. Hadisteki "Şeytan benim kılığımıza giremez..." ifadesinin anlatmak istediği de işte budur.³⁶

2. Hadisin hükmünü geniş tutanlar. Hz. Peygamber'i rüyasında gören herkes, ister bilinen şemâiliyle görsün isterse farklı bir şekilde görsün, gerçekten onu görmüştür. Ma'zerî (ö. 536/1141) ile Nevevî (ö. 676/1277) bu grubun önemli isimleridir. Nevevî, Kadı İyâz'ın söylediklerine yönelik eleştirisinde şöyle der: "Bu zayıf bir görüştür. Bilakis doğru görüş, Ma'zerî'nin zikrettiği gibi, ister bilinen

³⁵ İbn Hacer'in söz konusu rivayetler hakkındaki geniş izahları için bk. İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri*, 12: 383 v.d. Ayrıca bk. Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkın Rolü*, s. 61-68; (Burada kitabın mütercimi Abdullah Kahraman'ın bazı notları da yer almaktadır).

³⁶ Bk. Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkın Rolü*, s. 64.

şemâiliyle görsün, isterse *farklı bir şekilde* görsün, gerçekten onu görmüş olduğudur.”³⁷

İbn Hacer, Kadı İyâz'ın görüşünün Nevevî'nin söylediğine ters olmadığını söyleyerek, görüşler arasında uzlaşmacı bir tavır takınırken,³⁸ Zerkâ, Nevevî gibi fıkıh ve hadis bilgisine saygı duyulan âlimlerin bu görüşü savunmasını çok garipser. Onları, nasları fikhî bir vukufiyet ve basiretle anlamama ve tahlillerinde ilmi metottan ayrılmakla itham ederek, “Öyle görünüyor ki, *Rasûlüllah'a olan aşırı muhabbetleri* buna yol açmıştır.” der.³⁹

İbn Hacer'e göre, doğru görüş, bu rüyanın, Hz. Peygamber'in ister gençlik, ister olgunluk, isterse yaşlılık, isterse son vakitlerindeki sureti olsun *herhangi bir dönemdeki* gerçek suretine uygun olmak şartıyla, bütün durumlarına şamil olmasıdır. Bazen buna muhalif durum olunca, rüyayı görene taalluk eden bir tabir gerekli olur.⁴⁰ O, Kadı İyâz ile Ma'zerî'nin görüşlerinin arasını da şu şekilde cem eder: İki durumda da rüya gerçektir. Ancak şemâili üzere görülünce, zahiriyle kabul edilip tabire ihtiyacı olmaz. Başka şekillerde ise, mevcut sıfatları dışında tahayyül etmesinden ötürü, eksiklik rüyayı gören cihetinden olur ve o rüyada gördüğü durum tabire ihtiyaç duyar. Tabir âlimlerinin uygulaması da bu yönde olmuştur. Onlar şöyle derler: Cahil biri, “Hz. Peygamber'i rüyamda gördüm.” deyince, ona şemâili sorulur. Anlattığı kişi mervî şemâile uyarsa ne alâ; aksi takdirde bu rüyası kabul edilmez.⁴¹

Zerkâ'ya göre, bu hadis, Hz. Peygamber'in asrı ile ve onu şekli-şemâiliyle bizzat görmüş olan sahâbîlerle kayıtlıdır. Başka zamanlar ve şahıslar için geçerli değildir. Dolayısıyla söz konusu hadis/lerin hükmü, en son vefat eden sahâbî (Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile, ö. 110/728) ile sona ermiştir. Bu yüzden, sonraki asırlarda “rüyasında kalbine Hz. Peygamber olduğu doğan kişiyi gören veya görünen kişinin kendini Hz. Peygamber olarak tanıtmaya yahut rüya sahibine gördüğü zatın Hz. Peygamber olduğunun söylenmesi” durumlarına itibar edilmez.

³⁷ Bk. Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Beyrut: 1392, XV, 24-25

³⁸ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XII, 384.

³⁹ Bk. Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkıhın Rolü*, s. 64.

⁴⁰ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XII, 384

⁴¹ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XII, 386, 387.

Bu rüyaların görülen diğer sıradan rüyalardan hiçbir farkı yoktur. Zerkâ, bu görüşünü şöyle delillendirir: “Rivayetlerin tamamında, yer alan ‘men raânî (kim beni görürse)’ ifadesi, Hz. Peygamber’i bizzat görmüş olan sahâbeye hitaptır. Bu ifadeden kasıt, “gerçek şeklim-şemâilim üzere görürse” demektir. Onu gerçek şekli-şemâili üzere görmek de, ancak gerçek şemâilini bilen sahâbiler için söz konusudur. Onlardan sonra hiç kimse, hayatta iken kendisini tanımadığı halde, Rasûlullah’ı gerçek şemâiliyle gördüğünü iddia edemez. *Hayatta iken onu görmeyen ve gerçek şemâilini bilmeyen* birisi için, rüyasında gördüğü kişinin gerçekten Hz. Peygamber olduğunu söyleme imkânı yoktur. Zira onu gerçek şekli ve şemâiliyle bilmemektedir. Şeytan Rasûlullah’ın gerçek şahsiyetinin dışında bir şahsiyete bürünerek, rüya sahibine Hz. Peygamber’i gördüğü düşüncesini vermektedir.”⁴²

Zerkâ, kendi görüşlerini destekler mahiyette İbn Cüzey el-Mâlikî’nin (ö. 741/1340) *el-Kavâninü’l-Fıkhiyye* adlı eserinden de şu nakilde bulunur: “Âlimler şöyle der: “Hz. Peygamber’in rüyada görülmesi, ancak onu (hayatta iken) görüp, özelliklerini belleyen bir sahâbi için doğru olabilir. Zira ancak böyle bir kimsenin uykusunda gördüğü sûret, Rasûlullah’ın gerçek şemâiline uygun düşer.”⁴³

Kaynaklarda yer alan sahih hadislerden dolayı, Hz. Peygamber’i bilinen şemâili ile rüyada görenin, onu gerçekten gördüğü hususunda âlimlerin çoğunluğu hemfikirdir. Ünlü mutasavvıf Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) de, bu konuda onlar gibi düşünür. Ona göre, Rasûlullah’ın şemâilinden farklı görülmesi durumunda ise, bunun O’nun getirdiği dinle ilgili bir yönü vardır. Kendisinden yaklaşık iki asır sonra gelen İbn Hacer’in de işaret edeceği bu noktanın üzerinde duran Sadreddin el-Konevî konuyu şöyle ele almaktadır: “Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir ölçü ve delil vardır: Rüyada Hz. Peygamber’i görmenin doğru ve geçerli sayılması, rüyayı görenin Rasûlullah’ı sahih rivayetlerde belirlenmiş olan hilyesine benzer sûrette görmüş olmasına bağlıdır. ... Öyle ki, bir kimse O’nu, şu dünyadaki sûretine aykırı bir sûrette görmüş olsa, O’nu görmüş sayılmaz. Kendisinin O’nu gördüğüne dair kesin kanaate sahip olması, bu konuda delil olmaz. Bilakis o görülen şey, görenin itikadına veya [şahsî] durumuna nispetle, yahut bir sığata veya İslam’ın hükümlerinden bir hükme nisbetle ‘*şeriatın*

⁴² Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkın Rolü*, s. 62-63.

⁴³ Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkın Rolü*, s. 67.

görünüşü’dür. Yahut da rüya görenin Hz. Peygamber’in sûreti zannettiği sûret, içinde olduğu yere nispetle *şeriatın sûretidir*.⁴⁴

Konevî, bu durumu, gerek kendi rüyalarında, gerekse başkalarının rüyalarında birçok defa tecrübe ettiğini ve hocalarından da bunu teyit edici birçok açıklamayı defalarca duyduğunu bildirir.⁴⁵ Nitekim bazı sâlikler/müridler, rüyalarında Hz. Peygamber’i görüp ondan bazı şeylerin olacağını öğrendiklerini, ama bunların gerçekleşmediğini söylemişlerdir. Bunun üzerine Konevî, onlara gördükleri kişinin özelliklerini sormuş, verdikleri bilginin Nebî’nin (s.a.) hilyesine uymadığını görünce, kendilerine bu durumu açıklamıştır. Böylece, sâlikler sevinerek, bu konuda Konevî’nin uyarılarını dikkate almışlardır. Rüyalarında bu durumu defalarca tecrübe eden Konevî, ayrıca şunu da tecrübe etmiştir: “Rüyasında Hz. Peygamber’i aslı sûreti ile gören ve kendisine bildirdiklerini haber verenin söylediği şeylerde, hiçbir eksiklik ve değişiklik olmaz.”⁴⁶

Konevî’nin değerlendirmelerinde de görüldüğü üzere, Rasûlullah’ı (s.a.), kendi semâiliyle olmak kaydıyla, rüyada gören kişinin şahsî hal ve durumu, rüyanın yorumlanmasında mutlaka dikkate alınmalıdır. Şemâili dışında O’nu gördüğünü “zanneden” kişinin ise bu iddiası tamamen kişisel olarak değerlendirilmelidir.

Ayrıca bu rüya meselesinde kesinlikle dikkatlerden uzak tutulmaması gereken bir husus da şudur: Hz. Peygamber, görmediği rüyaları görmüş gibi anlatan ve kendi adına yalan uyduranları şiddetli bir şekilde uyarmıştır. “*İftiraların en büyüklerinden biri de, görmediği şeyleri gözlerine göstermesidir*.”⁴⁷ buyurulan hadis-i şerife göre, rüyasında görmediği sıradan herhangi bir durumu gördüğünü söylemesi bile büyük bir yalan olarak nitelenirken, rüyasında Hz. Peygamber’i gördüğünü iddia etmesi kıyas kabul etmeyecek kadar büyük bir suç ve iftira olacaktır. Dolayısıyla rüyasında onu gördüğünü iddia edenler çok daha dikkatli olmalıdır. Aksi halde, yine meşhur ve malum bir hadiste geçen son derece ciddi tehdit, rüya gören kişi için de geçerli olacaktır. Hz. Peygamber: “*Benim ismimi*

⁴⁴ Sadruddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, thk. ve trc. Abdullah Aydın, İstanbul: 2015, s. 226.

⁴⁵ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 226.

⁴⁶ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 231-232. Konevî’nin hocası büyük mutasavvıf Muhyiddin İbnü’l-Arabî de, gerek *Fusûsu’l-Hikem*’inde, gerekse *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye* adlı önemli eserinde pek çok yerde bu konularla ilgili görüşlerine yer vermektedir.

⁴⁷ Buhârî, “Ta’bir”, 45.

(çocuklarınıza) verin, ama künyemi kullanmayın. Rüyada beni gören beni görmüş demektir; çünkü şeytan kendini benim sûretime sokamaz. Kim benim adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁴⁸ buyurmaktadır. Bu yazının konusuyla da doğrudan ilgili bulunan bu hadis-i şerifte Hz. Peygamber, kendisinin rüyada görülmesi meselesinin hemen akabinde yine kendi adına yalan söylemenin ağır cezasına vurgu yapmaktadır. Böylece bir anlamda rüyada kendisini gördüğünü iddia edip de insanlara Rasûlullah’tan (s.a.) duyduğu sözleri nakleden kişilerin de, uyanırken O’nun adına yalan uyduranlarla aynı cezayı hak edeceklerine işaret etmektedir. Zaten Buhârî’nin bu hadisi *Kitâbü’l-İlim* bölümünde “Nebî (s.a.) Adına Yalan Uydurmanın Günahı Bâbı”nda rivayet etmesinin bir amacı da buna dikkat çekmek olmalıdır.⁴⁹

E. PEYGAMBERİMİZ’İ RÜYADA GÖRMENİN BİLGİ DEĞERİ

Hız. Peygamber’i rüyada görme konulu hadisler ve bu hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki bu tespitten sonra, çok önemli bir mesele olarak rüyada Hz. Peygamber’i görmenin bilgi değeri açısından durumunu da ele almak konuyu bir sonuca bağlamak açısından önem arz etmektedir.

Öncelikle şunu kesin bir ifadeyle söylemek gerekir ki, -bazı sûfî meşrep olanlar dışında- İslam âlimlerine göre, hangi rüya olursa olsun, rüyanın bağlayıcı hiçbir bilgi değeri yoktur.

Hız. Peygamber’i gerçek suretiyle olmak kaydıyla rüyada görmek elbette bir şereftir ve her Müslüman elbette bunu ister. Ancak bu tamamen kişisel bir tecrübedir ve bu *şerefyâb* mü’min dışında kimseyi bağlamaz. Bağlayıcı olan Rasûlullah’ın (s.a.) hayatta iken koyduğu sünneti ve dolayısıyla da bu sünnetin sonraki Müslümanlara rivayet edilmiş kayıtları olan hadisleridir.

Tarih boyunca çeşitli zamanlarda birçok kişi rüyalar yoluyla Hz. Peygamber ile iletişim kurduğunu söylemiştir, ancak bunlar ilim adamları nezdinde hiçbir zaman bilimsel bir değer ifade etmemiştir. Zira rüya bir nevi sanal/hayal aleminden elde edilmiş görsel bilgilerdir. Din ise “sanal” bir kurgu üzerinden yaşanamaz. Nasıl ki *Asr-ı Saâdet*’te sahâbe-i kirâm hakikat dünyasında yaşamışsa bugün de aynı objektif dünyada yaşama zarureti vardır. Aksi halde son ve kâmil

⁴⁸ Buhârî, “İlim”, 38.

⁴⁹ Bk. İbn Hacer, *Fethü’l-Bâri*, I, 202-203.

din İslam, sabah erken kalkanın rüyasında gördüğüne göre şekillenen, ezoterik/bâtını bir hüviyete dönüşecek ve hiçbir gerçekliği kalmayacaktır.

Mutasavvıflara göre, zâhid ve sûflerin keşif ve ilham yoluyla aldıkları bilgiler, doğrudan Allah'tan geldiği için hem makbul, hem de en üstün bilgidir. Ancak, yine de bu tür bilgilerin şeriata veya batın ilminin zahir ilmine muvafakatı (uygunluğu), ısrarla üzerinde durulan bir husustur.⁵⁰

Görüldüğü gibi, keşif, ilham ve rüya, mutasavvıflar tarafından bir çeşit bilgi kaynağı olarak kabul edilmekte, bunlar zaman zaman hadislerin tashihi için de kullanılmaktadır.⁵¹ Ancak muhaddislere göre bu durum kabul edilebilir değildir. Çünkü bu yollarla elde edilen bilgilere tam bir sübjektiflik hâkimdir. Ayrıca, bunun her zaman istismar edilme ihtimali de söz konusudur. Bunlar en iyi ihtimalle *sadece ve sadece* rüya/keşf sahipleri için bir çeşit bilgi, müjde veya uyarı vesilesi olabilir. Hadis rivayeti ve tashihi işinin ise, erbabınca malum olan yolları, usulleri ve kuralları vardır. Bu kurallara uymayan rivayetlerin, keşif, ilham ve rüyaya dayanarak hadis olarak kabul edilmesi ve savunulması mümkün değildir.⁵²

Kaynaklarımızda sahabe döneminden itibaren kişisel rüyalara ilim adamlarınca bir bilgi değeri atfedildiği ve bunun kullanıldığına dair sağlıklı bir nakil yer almamaktadır. İslam'da bilgi kaynakları bellidir ve usûlünce istifade edilerek ilmî çalışmalar delilleriyle ortaya konulmaktadır. Bunun dışında bütünüyle sübjektif bir tecrübenin bunların üstüne çıkarılarak kesin bilgi verdiğini düşünmek, en azından bütün cumhûr-u ulemâyı dikkate almamak; bunların yerine sadece birkaç sûfi alimin tartışmalı görüşünü merkeze koymak anlamına gelecektir. Bunun bilimsel bir yöntem olmadığı da açıktır. Belki şu kadarı söylenebilir ki, Hz. Peygamber'i -yukarıda belirtilen şartlarda- rüyasında gören kişi, bununla mutlu olabilir ve eğer Rasûlullah (s.a.) kendisine bir şey söylemiş veya yapmasını istemişse, -bu konudaki dinî bilgiye aykırı olmamak ve

⁵⁰ Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul: 1986, s. 89-94.

⁵¹ Örnekler için bk. Abdullah Aydın, *Hadis Tesbit Yöntemi*, İstanbul: 2015, s. 53-54.

⁵² Bilgi için bk. Talat Sakallı, *Rüyâ ve Hadis Rivâyeti*, Isparta: 1994, s. 66-68; İbrahim Cânan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara: 1988), II, 68; Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, İstanbul: 1993, s. 95- 96; Bilal Saklan, *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis Süfîler ve Süfî Muhaddisler*, Konya 1997, s. 252-258; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: 2000, 40 vd.

ikinci şahıslara etki etmemek kaydıyla- bunu yerine de getirebilir. Lakin bu rüya kendisi dışında hiçbir kimseyi ilgilendirmemelidir. Burada rüyayı gören kişinin toplum içindeki durumu ve saygınlığının da bu sonucu değiştirecek herhangi bir etkisi ve katkısı yoktur.⁵³

F. SONUÇ

İslam'ın kurucu nesli olan ve O'nu *baş gözleriyle* görme saadetine erişen sahâbe-i kirâm'dan sonra yaşayan her Müslümanın arzusudur; Allah'ın Rasûlü'nü (s.a.) "rüyada" da olsa görebilmek. Hz. Peygamber de bu arzuyu, "*sınırları belli*" olacak şekilde onaylamış bulunmaktadır. Pek çok hadis kitabında defalarca rivayet edilmiş bulunan bir hadislerinde "*Beni rüyada gören gerçekten görmüş demektir. Çünkü şeytan benim sûretime giremez.*"⁵⁴ buyurarak kendisinin rüyada görülebileceğini ifade etmiştir. Ancak bu hadisin anlaşılmasında şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Rüyada Hz. Peygamber diye görülen herkes Rasûlullâh mıdır? Ya da Rasûlullâh rüyalarda değişik sûretlerde görünür mü?

Yukarıda genişçe ele alındığı üzere, Hz. Peygamber söz konusu hadislerinde "Ben'i gören" derken aslında mevcut fizik görünüşünü kastettiğini de açıkça belirtmiş olmaktadır. Bu sözü duyan sahabe, rüyada Rasûlullah'ı (s.a.) gördüklerinde, uyanıkken görüp bildikleri şahsı tanımakta tereddüt etmiyorlardı. Hiçbir sahabeden, "Yâ Rasûlallâh, ben seni rüyamda gördüm ama hiç sana benzemiyordu." şeklinde bir ifade nakledilmemiştir.

Zaten bunun aksini düşünmek de çok safdillik olur. Yani çok tanınmış birini, günümüz açısından örnek verecek olursak, mesela eski Cumhurbaşkanı

⁵³ Bk. Sakallı, *Rüyâ ve Hadis Rivâyeti*, s. 42-43, 63-65. Bir yandan toplumda sevilen ve sayılan; sözlerine kulak verilen öncü, önder, kanaat önderi, şeyh, mürşit, âlim, hoca vs. olarak kabul gören insanların rüyayı bilgi kaynağı olarak kullanma hususunda son derece hassas olmaları ve bağlılarına/takipçilerine hiçbir şekilde İslam'ı yanlış anlatmamaları gerekirken; diğer taraftan da böyle bir kişiye itibar etmiş ve söylediklerini sorgusuz kabul etmekte olan "düz" insanlarımızın da, kendi vazifeleri içinde bulunan bu düzgünlüklerini korumaları için, İslam'ın temel ilke ve kurallarıyla bağdaşmayan söylem ve eylemlere karşı dikkatli olmaları; kendilerini "yanlış" sevkedenlerin farkında olmaları gerekmektedir. Yoksa, cinlerden olan Şeytan'a uymuş olmanın sorumluluktan kurtulmaya yetmeyeceği gibi, insanlardan olan şeytanlara uymak da mazeret sayılmayacaktır.

⁵⁴ Bk. Buhârî, "İlim" 38, "Edeb" 109; Müslim, "Ru'yâ", 10, 11; Tirmizî, "Ru'yâ", 4, 8.

Turgut Özal'ı rüyada gören birisi, sabah kalktığında Turgut Özal'ı gördüğünü söyleyecektir. Değilse “*Aslında Adnan Menderes'i gördüm ama Turgut Özal'a benziyordu.*”, diyene “Sen biraz daha uyu!” demekten başka çare yoktur!

Tâbiîn hadisçilerinden Yezîd b. Hürmüz el-Fârisî ile meşhur sahâbî Abdullah b. Abbâs arasında geçen önemli konuşma da açıkça ortaya koyuyor ki, rüyada görülen kişinin Peygamberimiz olup olmadığını “tahmin ve tespit etmenin” bir tek yolu olarak, O'nun gerçekteki sûretini, fizik görünümünü, yani şemâilini iyi bilmek kalmaktadır. Çünkü İbn Abbâs çocukluğunu Hz. Peygamber'in yanında geçiren özel bir sahabîdir ve O'nu çok iyi tanımaktadır; eğer Yezîd el-Fârisî'nin anlattıkları, kendisinin görüp tanıdığı peygambere benzemeseydi ona şunu diyecekti: “*Senin gördüğün peygamber değildir, o senin anlattıklarına hiç benzemiyor, sen öyle zannetmişsin...*”

Bütün bunlar dolayısıyla İslam âlimleri, rüyada görülen her “şahsın” Hz. Peygamber zannedilmemesi için bu konuya ehemmiyet vermişlerdir. Şu da bir gerçek ki herkesin zihin dünyasında doğal olarak bir Peygamber resmi vardır. Asıl mesele, zihinlerdeki bu *resmin* gerçekteki *şemâil* ile ne kadar örtüştüğüdür. Şemâil kitaplarındaki bilgiler ışığında zihinlerde nihayetinde bir “portre” şekillenmektedir ve bu portre, her Müslümanın kendi zihninde önceden betimlediği resimle çoğu zaman örtüşmemektedir. İşte şemâil okumaları bu farklı resimleri *mümkün olduğunca aslına benzer* bir “sûrete” çekme hedefini amaçlamaktadır. Ancak böylece rüyada görülen ile gerçekte bilinen “Peygamber”in aynı şahıs olduğu *kuvvetli ihtimal* –kesin değil- haline gelebilir.

Bu arada herkesin, Hz. Peygamber'in “*En büyük iftiralarından biri, kişinin rüyasında görmediği bir şeyi gözlerine nispet etmesidir/gördüm diye iddia etmesidir.*”⁵⁵ şeklindeki hadislerinde ifade ettiği tehlikenin mutlaka farkında olması da gerekmektedir. Yani rüyasında Rasûlullâh'ı (s.a.) gördüğünü söyleyen kişi, gerçekten bir “rüya” görmüş müdür? Görmüşse rüyada gördüğü “Peygamber” midir? Yoksa gözlerine “iftira” mı etmektedir? Bütün bu “sanal”lık içinde “görünen ve yaşanan” hayata çeki düzen vermek ne kadar “hakikat”tir?

⁵⁵ Buhârî, “Ta'bir”, 45.

Bütün bunlara rağmen rüyada Hz. Peygamber'i gerçekten gördüğünü söyleyen biri, rüyasında duyduğu/öğrendiği/aldığı sözleri/bilgiyi ne yapacaktır; kısaca rüyada Hz. Peygamber'i görmenin bilgi değeri açısından durumu nedir?

Kesin bir ifadeyle söylemek gerekir ki, İslam âlimlerinin geneline göre rüyanın hiçbir bağlayıcı bilgi değeri yoktur. Hz. Peygamber'i rüyada görmek tamamen kişisel bir tecrübedir ve kendisi dışında kimseyi ilgilendirmemektedir. Müslümanlar için bağlayıcı olan O'nun 23 yıl boyunca yaşayarak ortaya koyduğu ve ümmetine bıraktığı sünnetidir.

İnanan bir insan için hayatın bir "gerçeği" olan dinin "sanal" bir dünyaya indirgenmesi son derece olumsuz sonuçlar doğuracaktır Bu meyanda son ve kâmil din olan İslam da, birilerinin rüyalarında gördüğüne göre istikamet verilen, ezoterik/bâtını bir yapıya dönüşecek ve hiçbir gerçekliği kalmayacaktır.

Bu söylediklerimizi maddeler halinde özetlemek gerekirse;

1. Rüya bir vakiydir; herkes rüya görebilir.
2. Rüyalarda *her şey* görülebilir.
3. Hz. Peygamber'i de rüyada görmek mümkündür; bunu sadece sahâbîlere has kılmanın bir gerekçesi yoktur. Ancak, yalnızca sahabenin bundan yüzde yüz emin olduğu da göz ardı edilmemelidir.
4. Rüyada Hz. Peygamber'i kendi aslî sûretinde/şemâilinde görmek hakikattir; şeytan kendini O'nun biçimine sokamaz.
5. Ancak şeytan başka biçim ve sûretlerde görünüp kendisinin Peygamber olduğu izlenimi verebilir!
6. Bazı âlimlerimiz Hz. Peygamber'in rüyada başka bir sûrette görülebileceğini kabul ederler; ancak bu durumda da rüyayı görenin kişisel durumuna göre yorum yapılmasını şart koşarlar. Yoksa görülen gerçekte Rasûlullâh (s.a.) değildir.
7. Hz. Peygamber rüyada görülmüş ve birtakım sözler söylemiş, bazı istek veya emirlerde bulunmuş ise, bunlar İslam'ın zahirdeki ilimleri, özellikle de Hadis ve İslam Hukuku (Fıkıh) ilimleri çerçevesinde değerlendirdikten sonra bir kıymet kazanabilir. Meşrû olarak kabul edilmesi mümkün

görülmecek sözler/emirler, zaten rüyada görülen şahsın Peygamberimiz olmadığını ispatıdır. Meşrû ve makbul olarak görülen istek ve emirler ise yalnızca rüyayı gören kişiyi ilgilendirir; isterse uyar ve yapar; istemezse yapmaz. Kendi kabul ettiği de asla bir başkasını bağlamaz. Kimse de buna uymak zorunda değildir.

Şu halde hangi gerekçeyle olursa olsun Hz. Peygamber'i rüyada görme konusunun hayati yönlendirici bir mahiyette kullanılmasını İslam dini açısından bir zemine koyma imkânı hiçbir şekilde bulunmamaktadır.

EK:

HZ. PEYGAMBER'İN ŞEMÂİLİ

Hiz. Peygamber'in fizik görünüşünü anlatan kitapların hadis literatüründeki genel adı "Şemâil"dir. Şemâil türünde yazılan pek çok kitap arasında öne çıkan ve asırlardır okunup okutulan en güzel eser de, *Kütüb-i Sitt'e*'de yer alan "Sünen" isimli hadis külliyyatıyla tanınan İmam Tirmizî'nin (ö. 279/892) *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye* adlı kitabıdır. Tirmizî kitabında elli altı ana başlık altında toplam 415 rivayetle, Peygamberlerini görememiş olan biz Müslümanlara O'nu tanıtmaktadır. Fizik görüntüsü, boyu, ten rengi, gözleri, kirpikleri, kaşları, vücut yapısı, saçlarının biçimi, ağarması ve tarama şekli, sürme kullanması, giyim kuşamı, oturup kalkması, yedikleri içtikleri, silahları, eşyaları, konuşma tarzı, gülmesi ağlaması, geçimi, ibadet hayatı gibi konu başlıklarının en sonuncusu, "*Rasûlullâh'ın Rüyada Görülmesi Hakkındaki Rivayetler*" adını taşımaktadır. Tirmizî, rüyada Peygamber'i görmek konusunu kitabının en sonuna koymakla - Allâhü a'lem- bir bakıma şu mesajı da vermek istemiştir: "Ben bu kitap boyunca yaklaşık 400 rivayetle Hiz. Peygamber'in "görünen/bilinen" özelliklerini sizlere tanıtmaya çalıştım. Dolayısıyla rüyanızda bu rivayetlerde anlatılanlara uyan/benzeyen birini görürseniz işte o -büyük bir ihtimalle- Hiz. Peygamber'dir; eğer gördüğünüz kişi buradakilere benzemiyorsa o Hiz. Peygamber değil, bir başkasıdır; belki de şeytandır."

Peygamberimiz'i rüyada görmenin sınırlarını "şemâil" ile belirleyince, makaleye ek olarak özet bir şemâil bilgisi vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Böylece rüyasında Hiz. Peygamber'i gördüğünü "zanneden" bir okuyucumuz, belki

de “merak ettiği” bu bilgiye hemen ulaşmış olacaktır. Burada şemâil konusundaki çeşitli rivayetlerden hareketle topluca ve özet bir *tasvir* verilmeye çalışılacaktır:⁵⁶

Hız. Peygamber’in,

Vücudu iri yapılı ve heybetli idi.

Bütün organları orantılı bir görünümüne sahipti.

- Uzuna yakın orta boylu idi.
- Geniş omuzluydu. Göğsünün üst tarafı da genişçeydi.
- Sırtında güvercin yumurtası büyüklüğünde, üzeri kıllarla kaplı kabarık bir et beni şeklinde “nübüvvet mührü” vardı.
- Boğaz çukurundan göbeğine kadar ince bir tüy şeridi uzanırdı. Göğsünde ve karnında kıl yoktu. Kolları, omuzları ve göğsünün üst tarafında ise kıllar vardı.
- Göğsü ile karnı aynı hizada olup ne zayıf ne de şişmandı.
- Başı büyükçe, alını geniş ve açık idi
- Burnu ince, hafifçe kavisliydi.
- Yüzü yuvarlak ve uzun olmayıp ovalce idi, yanakları çıkık değil düzdü.
- Kaşları hilâl gibi kavisli ve gürdü. Araları bitişik değildi. İki kaşı arasında öfkelenildiği zaman kabaran bir damar vardı.
- Gözleri siyah, kirpikleri uzundu. Gözlerine gece yatarken sürme çekerdi.
- Eklemleri iriydi. Bilekleri uzun, avucu genişti. El ve ayak parmakları dolgun ve uzunca idi.
- Beyaz tenliydi. Çok hafif kırmızı yüzlü olup ay gibi parlardı. Boynu gümüş gibi berraktı.
- Saçları simsiyah ve hafif dalgalıydı; dümdüz veya kıvrıkcık değildi. Uzunluğu değişirdi; ara sıra kısalttırdığı (*taqsîr*) için bazen omuzlarına kadar uzardı. Hac ve umre ihramlarından çıktığında usturaya vurdurması

⁵⁶ Şemâil konusu ve ilgili eserler hk. bk. M. Yaşar Kandemir, “Şemâil”, *DİA*, XXXVIII, 497-500; M. Yaşar Kandemir, *Şemâil-i Şerif Şerhi*, I-III, İstanbul: 2015.

(*tahlîq*) dışında hiç bütünüyle traş ettirmemişti. İleri yaşlarında saçında ve sakalında yirmi kadar beyaz kıl oluşmuştu. Saçlarını yağladığı için bunlar da çoğu zaman görünmezdi.

- Sakalı da siyah, sık ve gür idi.
- Ağız genişçeydi. Bembeyaz dişleri vardı. Ön dişlerinin arası seyrekli.
- Ayaklarının altı hafifçe çukur, üstü ise son derece düzgün ve pürüzsüzdü.
- Yürürken öne meyilli yürür, ayaklarını yere sert vurmaktan sakın, ama bir yokuştan iniyormuş gibi hızlı ve vakarlı yürür, sağa sola bakılmazdı.
- Bir tarafa döndüğünde bütün vücuduyla dönerdi.
- Arkadaşlarıyla yürürken onları öne geçirir, kendisi arkadan yürürdü.
- Yolda karşılaştığı kimselere önce o selâm verirdi.
- Güzel davranışları ve güzel ahlâkıyla herkesi kucaklardı.
- Ona göre üstünlüğün ölçüsü takvâ idi. Haklarının gözetilmesi bakımından O'nun yanında herkes eşitti.
- Genellikle yere doğru bakar ve hep düşünceli ve hüzünlü görünürdü.
- Bir şeye işaret edeceği zaman tek bir parmağıyla değil eliyle işaret ederdi.
- Bir şeye hayret ettiği zaman avuç içini göğe doğru kaldırırdı.
- Gülmesi çoğunlukla tebessüm şeklindeydi. O gülerken dişleri dolu tanesi gibi bembeyaz görünürdü. Azı dişleri görünecek kadar güldüğü nadirdi.
- Az da olsa Allah'ın nimetlerini asla küçümsemezdi. Yenilen, içilen şeyleri beğenmemelik etmez, aşırı şekilde de övmezdi.
- Yaptığı her iş ölçülüydü. Tutarlıydı; hiçbir işi ve sözü birbirine ters düşmezdi.
- Yapması gereken işlerini uygulamada kusur etmezdi.
- Her zaman güler yüzlü, güzel huylu, halim selimdi.
- Çirkin söz söylemezdi. Bağırıp çağırılmazdı.
- Kötü huylu, katı kalpli değildi.

- Kibar ve yumuşak huyluydu. Hiç kimseye kaba davranmaz, onları aşağılayıp hor görmezdi.
- İnsanlarda kusur aramazdı. Kimseyi ayıplamaz, ayıplarını araştırmazdı.
- Aşırı derecede övmez, yapılmasından da hiç hoşlanmazdı. Kendisini aşırı şekilde övmeye kalkışanlara izin vermezdi.
- Riyâdan, çok konuşmaktan ve kendini ilgilendirmeyen şeylerle meşgul olmaktan uzak dururdu.
- Dinin bir emrinin uygulanmasına aykırı bir şey söylendiğinde son derece öfkelenirdi.
- Kendi şahsına yapılan kaba ve haksız davranışlara öfkelenmez, onun intikamını almaya kalkışmazdı.
- Birine öfkelenildiği zaman ondan yüzünü çevirirdi.
- Evinde geçirdiği vaktini üçe ayırırdı. Birinde Allah'a ibadet ve taatte bulunur, birinde eşleriyle meşgul olup evinin ihtiyaçlarını karşılar, diğerinde de dinlenip şahsî işlerini görürdü.
- Kendisine ait olan zamanı diğer insanlarla paylaşırdı. Bu saatlerde yanına çok yakın arkadaşları girer, onlarla sohbet ederdi.
- Oturup kalkarken Allah'ı zikrederdi.
- Her daim dua halindeydi; her durumda yaptığı duaları vardı.
- Gerekecekçe konuşmaz, çoğu zaman sükût ederdi.
- Az sözle çok mâna ifade eder, açık, net ve tane tane konuşurdu. Bazen sözlerini tekrarladığı olurdu.
- Konuşurken sözüyle uyumlu olarak elini hareket ettirir ve sağ elinin baş parmağını sol elinin avucuna vururdu.
- Meclislerde kendine özel bir yer ayırmaz, ayrılmasına, hatta kendisi için ayağa kalkılmasına bile izin vermezdi.
- İnsanların bulunduğu bir yere vardığında meclisin baş tarafına geçmez, nerede boş yer varsa oraya oturur, başkalarına da böyle yapmalarını söylerdi.

- Mescidde veya meclisde göremediği ashabını sorardı.
- Halkın arasında ne olup bittiğini sorup öğrenirdi.
- Yanındakilerle ilgilenip onlara iltifat ederdi. Öyle ki herkes O'nun en çok değer verdiği kişinin kendisi olduğunu zannederdi.
- Ashabının gönlünü hoş etmek için onların güldüğü şeye güler, onlarla haşır neşir olurdu.
- Bir sorusu veya ihtiyacı sebebiyle yanına gelip oturan kimse kendiliğinden kalkıp gidinceye kadar onun yanından ayrılmazdı.
- Konuşmaya başlayınca sahabesi, sanki başlarında birer kuş varmış da onu ürkütmek istemiyorlarmış gibi kıpırdamadan O'nu dinlerdi.
- Ashap O'nun yanında birbiriyle konuşmaz, huzurunda konuşan kimseyi sözünü bitirinceye kadar dinlerlerdi.
- Huzurunda sadece dinin öğretimi ve ümmetin işleri konuşulurdu. Kimsenin faydasız bir şey söylemesine razı olmazdı.
- İyi ve güzel olan şeyleri tavsiye eder, kötü olan şeyin kötülüğünü dile getirip ondan sakındırırdı.
- Konuşma âdabını bilmeyen yabancıların kaba saba konuşmalarına sabrederdi.
- Bir kimse uygun olmayan bir şey söylemedikçe sözünü kesmezdi. Uygun olmayan tarzda konuşan kimseyi ise ya ikaz ederek sözünü keser veya oradan kalkıp giderdi.
- Kendisinden bir şey isteyeniyi ya istediği şeyi vererek veya o sırada yanında vereceği bir şey yoksa daha sonra vereceğini vaad ederek gönderirdi.
- Her kabilenin önde gelen kişilerine ikramda bulunur ve onları kendi kabilelerine başkan tayin ederdi.
- Beğenmediği yöneticilere karşı müslümanları dikkatli ve uyanık olmaya teşvik eder, kendisi de onlara karşı daha ihtiyatlı davranırdı.
- İnsanlara, yapmaları gereken din ve dünya görevlerini hatırlatmaktan geri durmazdı.

Şemâil eserlerinde bunlar dışında Hz. Peygamber'in,

- giydiği elbiselerin çeşitleri, renkleri, kumaşları,
- giydiği ayakkabı ve sandaletlerin derileri, tarzları, bağları,
- parmağına taktığı ve mühür olarak da kullandığı yüzüklerin maddesi, kaşı, nakşı, nasıl kullandığı,
- kullandığı kılıçların, zırhların ve miğferlerin yapısı, özellikleri, nakışları,
- başına sardığı sarıkların rengi, kullanma biçimi,
- hangi şekillerde oturduğu, otururken nelere dayandığı,
- yiyecek olarak neleri nasıl yediği, yemekten önce ve sonra neler yaptığı, yemeğe nasıl başlayıp bitirdiği,
- içecek olarak neleri nasıl içtiği,
- ailesini nasıl geçindirdiği,
- nelere gülüp neden ağladığı,
- üstün ahlâkı,
- kimlerle nasıl şakalaştığı,
- güzel koku süründüğu,
- şiir dinlediği ve zaman zaman okuduğu
- hanımlarıyla sohbet ettiği,
- hangi tür yataklar üzerinde nasıl uyuduğu,
- evindeki ibadetleri nasıl yaptığı,
- kaç yaşında ve nasıl vefat ettiği,
- vefatından sonra geride neleri bıraktığı ve bunların miras durumu
- gibi konular, ilgili rivayetler çerçevesinde ele alınmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut : 1413/1993, I-VI.
- Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul: 1986.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Tesbit Yöntemi*, İstanbul : 2015.
- Başaran, Serkan, *Sünnette Rüya*, Sakarya : Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahih*, İstanbul : 1992, I-VIII
- Cânan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara : 1988, XVIII
- Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, İstanbul : 1990.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs, *es-Sünen*, Beyrut : 1988, I-II.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, Trc. Turgut Kalpsüz, Ankara : 1964.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: 1379, I-XIII.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, İstanbul : 1992.
- Kandemir, M. Yaşar, "Şemâil", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, XXXVIII, 497-500.
- Kandemir, M. Yaşar, *Şemâil-i Şerif Şerhi*, İstanbul : 2015, I-III.
- Karadaş, Çağfer, "Rüyanın Mâhiyeti Bilgi Ve Hüküm Değeri", *Diyanet İlmî Dergi*, [Diyanet İşleri Reislîği Yıllığı], 2017, cilt: LIII, sayı: 1, s. 43-62.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Nazmü'l-Münenâsir*, Halep : 1328.
- Kırbaçoğlu, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, İstanbul : 1993.
- Konevî, Sadruddîn, *Kırk Hadis Şerhi*, Thk. ve Trc. Abdullah Aydınli, İstanbul : 2015.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul : 1992.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahih*, İstanbul : 1992, I-V.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Beyrut: 1392, I-XVIII.
- Sakallı, Talat, *Rüya ve Hadis Rivayeti*, Isparta : 1994.
- Saklan, Bilal, *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis Sufiler ve Sufî Muhaddisler*, (Yayımlanmamış Çalışma), Konya : 1997.
- Sezen, Yümni, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul : 1988.
- Sezen, Yümni, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgi ve Tartışmalar*, İstanbul: 1990.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-Hasâilü'l-Mustafaviyye*, Thk. Kâsım Muhammed en-Nurî, Dimeşk : 2009.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, İstanbul : 1992, I-V.
- Umay, Günay, *Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara: 1986.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul : [t.y.], I-X.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara : 2000.

Yılmaz, Hayati, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, İstanbul : 2004.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, Trc. Abdullah Kahraman, İstanbul : 2002.

Hâlid-i Bağdâdî'nin Son Halifesi Kastamonulu Ahmed-i Siyâhî

- Hayatı, Eseri ve Vakfiyesi -

*Necdet YILMAZ**

Öz: Ahmed-i Siyâhî, XIX. yüzyılda Kastamonu'nun yetiştirdiği âlim sûfilerdendir. Osmanlı döneminde Kastamonu'da pek çok tarikat temsil edilirken Nakşîlik'in Hâlidîyye kolu ise Ahmed-i Siyâhî olarak şöhret bulmuş olan Şeyh Hacı Ahmed Ziyaeddin Efendi tarafından bu şehrin irfan hayatına dahil edilmiştir. Kastamonu, Amasya ve Çorum'da dönemin önde gelen hocalarından okuyup icâzetler almış, "hadis hâfızı" denilecek derecede hadis ilminde derinleşmiş olan Siyâhî, bir mürşid arayışına da girmiştir. Halvetî büyüklerinden Çerkeşi Mustafa Efendi kendisini Hâlid-i Bağdâdî'ye yönlendirmiştir. Hacca giderken Şam'da Hâlid-i Bağdâdî ile görüşen Siyâhî ona intisab etmiş, beraber Hicaz'a gitmişler ve kendisinden hilâfetnâme olarak memleketine dönmüştür. Bazı kayıtlarda Hâlid-i Bağdâdî'nin son halifesi olduğu bildirilen Siyâhî'nin hayatı, tesis ettiği dergâhı ve bu dergâhta kurduğu kütüphanesi ile bütün bunlara dair oluşturduğu vakfiyesi bu çalışmada ele alınacaktır. Ayrıca tespit edilen tek eseri ile oğlu Seyyid Ahmed-i Hicâbî'ye verdiği icâzetnâme/vasiyetnâme tanıtılacak, ekolünün kendisinden sonraki serencâmı hakkında özet bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed-i Siyâhî, Kastamonu, Nakşbandilik, Hâlidîyye, Kırkçeşme Hâlidî Dergâhı.

Kastamonulu Ahmed-i Siyâhî, the Last Khalifa of Hâlid-i Bağdâdî: His Life, Work and Endowment

Abstract: Ahmed-i Siyâhî was one of the scholar-sufis of Kastamonu in the nineteenth century. In Ottoman era, there were many sufi orders represented in Kastamonu and Khalidiyya sub-order of Naqshbandiyya was introduced to the irfan/wisdom life of this city by Sheikh Hacı Ahmed Ziyaeddin Efendi, renowned as Ahmed-i Siyâhî. He received ijazats from prominent scholars of that era in Kastamonu, Amasya and Çorum, steeped himself in hadith science as he was called "hadith hafız", and he was in search of a murshid as well. Çerkeşi Mustafa Efendi, one of the leading sheikhs of Khalwati sufi order, directed him to Hâlid-i Bağdâdî. In hajj trip, Siyâhî met with Hâlid-i Bağdâdî in Damascus and submitted to him, they went together to Hijaz and he took hilafetnâme from him, then came back to his hometown. In this study, we will investigate the life of Siyâhî, mentioned as the last khalifa of Hâlid-i Bağdâdî in some archives, the dervish lodge which he established, the library that he set up in the lodge and all his endowments regarding these. Furthermore, we will introduce his only work and the

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ncdtylmz@gmail.com.

icazetnâme/vasiyetnâme (diploma/testament) that he gave to his son Seyyid Ahmed-i Hicâbî, and will give summary information about his ecole/school after him.

Keywords: Ahmed-i Siyâhî, Kastamonu, Naqshbandiyya, Khalidiyya, Kırkçeşme Khalidiyya Dervish Lodge.

الخليفة الأخير لخالد البغدادي أحمد الصياحي القسطنطيني؛ حياته وأثره ووقفه. ملخص

أحمد الصياحي أحد علماء التصوف الذين تلقوا تعليمهم بمدينة قسطنطين في القرن التاسع عشر، وأثناء مشيخته طرق التصوف في مدينة قسطنطين في زمن الدولة العثمانية تولى أيضا تمثيل فرع الطريقة الخالدية النقشبندية؛ كما اشتهر أحمد الصياحي بـ أحمد ضياء الدين أفندي، وبذلك دخل عالم العرفان في تلك المدينة. قرأ وتعلم على يد كبار الشيوخ في قسطنطين، وأماسيا وچوروم، واستجازهم وتخرج بهم، وإجازته "حافظ الحديث" تدل على تمكنه في هذا العلم مما أهله أن يصل إلى درجة مُرشد في الطريقة، ثم قام مصطفى الشركشي أفندي، وهو أحد كبار علماء الطريقة الخلوئية، بتوجيهه إلى خالد البغدادي، لينتسب أحمد الصياحي إلى خالد البغدادي بعد أن التقى به في الشام أثناء توجهه لتأدية مناسك الحح، وبعد ذلك توجهها معاً للحجاز، وبعد أداء الحح أخذ منه وثيقة الخلافة وعاد بها إلى دياره، وأشارت بعض السجلات إلى أن الصياحي كان الخليفة الأخير لخالد البغدادي، وتتناول هذه الدراسة حياة الصياحي والزواية التي أسسها والمكتبة التي أنشأها في هذه الزواية، مستدلين على ذلك بـ "واقفة" الزاوية، كما سنقوم بعرض أثره الوحيد الذي نسب إليه، إضافة إلى التعريف بابنه السيد أحمدي حجابي وإجازته له، وسنعرض ملخصاً عن مدرسته في المرحلة التي تلتها.

الكلمات المفتاحية: أحمد الصياحي، قسطنطين، النقشبندية، الخالدية، زاوية كرك جشمه الخالديه.

A. GİRİŞ

XIX. asrın neredeyse tamamını idrak etmiş, Anadolu'nun kadim şehirlerinden Kastamonu'da yetişmiş bir alim sûfi olan Ahmed-i Siyâhî'nin bugüne kadar hak ettiği akademik ilgiyi görmemesini bir eksiklik olarak değerlendirmekteyiz. Hayatı, ilmî kişiliği, Anadolu irfanına katkısı, etki ve tesirleriyle ele almayı ve özellikle vakfiyesini tasavvuf ve tarikatler tarihi yönüyle değerlendirmeyi bu yüzden gerekli gördük.

Daha önce bir iki tebliğ metni ile çeşitli yönlerine yetersiz şekilde değinilen Ahmed-i Siyâhî'nin hayatı, mensup bulunduğu tarikatı, dergâhı, vakfiyesi ve başta insan eser(ler)i olmak üzere kaleme aldığı risâlesi derli toplu olarak bu makalede birinci elden tanıtılarak gerek akademik gündeme taşımak gerekse sahih bir şekilde topluma tanıtmak yönünde bir katkı sağlamaya çalışılmıştır.

B. HAYATI

1. İsmi, Doğumu, Ailesi, Vefatı

Haddâdizâde Ahmed-i Siyâhî olarak şöhret bulan ve vakfiye kayıtlarında adını Ahmed Ziyaeddin olarak veren Ahmed Efendi hakkında derli toplu bilgiyi, dergâhın bağlularından ve Mekteb-i Hukûk-ı Şâhâne mezunlarından M. Zühdi, *Tahassür* adlı eserinde vermektedir.¹ Bu eser, onun hangi tarihte doğduğunu bildirmez ancak 95 sene hayat sürdürdüğünü haber verir.² Ayak taşı kitâbesinde ise 100 sene ömür sürdüğü kayıtlıdır. 1291/1874 tarihinde vefat ettiğine göre, 1191/1777-78 veya 1196/1781-82 tarihinde doğmuş olmalıdır. Kastamonu'nun Kırkçeşme Mahallesi'nde sâkin Sa'diyye tarikati mensuplarından Haddâd (Demirci) Ahmed Baba adlı bir şahsın oğludur.³ Bu yüzden Haddâdizâde (Demircioğlu) olarak da anılmıştır.

Ömrünün sonlarına doğru görme yeteneğini kaybeden Siyâhî'nin,⁴ Abdülaziz, Seyyid Hicâbî ve Sâdeddin adında üç oğlu dünyaya gelmiştir.⁵

1 Cemâziyelâhir 1291/16 Temmuz 1874 tarihinde vefat ettiğinde, dergâhın önünde daha önce kendisi için hazırlanan yere defnedilmiş, kabri üzerine herhangi bir türbe inşa edilmemiştir.⁶ Bu mekân günümüzde de bakımlı olup ziyaret edilmektedir.

¹ M. Zühdi, *Tahassür: Kastamonu Ecille-i Ulemâ ve Meşâyihinden Şeyh Ahmed Siyâhî Hazretleri'yle Mahdûm-ı Mekerremeleri Şeyh Seyyid Efendi Hazretleri'nin Tercüme-i Hâlini Hâvidir*, İstanbul 1308. M. Zühdi'nin Ahmed-i Siyâhî'den irşad izni aldığına dair bk. Muzaffer Ertaş, Kemal Topçu, "Tehassür'ün Yazarı Merhum Mehmed Zühdi Efendi'nin Hayatı ve Bazı Menkıbeleri", *Tehassür*, M. Zühdi (haz. Muzaffer Ertaş, Kemal Topçu), Kastamonu 1996, s. 6. Ahmed-i Siyâhî hakkında akademik anlamda, iki adet yayınlanmış tebliğ metni bulunmaktadır. Bk. Necdet Yılmaz, "Kırkçeşme Nakşi-Hâlidî Dergâhı: Dergâh Kütüphanesi ve Eserleri", II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu Tebliğleri (4-6 Mayıs 2014, Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu 2014, s. 321-329; Mehmed Serhat Yılmaz, Mustafa Gezici, "Şeyh Ahmed Siyahî/Hâlidî Dergâhı Vakfiyesi ve Kütüphanesi", II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu Tebliğleri 4-6 Mayıs 2014, Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu 2014, s. 291-301.

² Mezar taşı şâhidesinde 100 sene ömür sürdüğü, 50 sene irşad vazifesini yürüttüğü, 1291 senesinde vefat ettiği yazılıdır.

³ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 9.

⁴ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 23.

⁵ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 30.

⁶ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 21.

Baş şâhide taşında şu ibareler yazılıdır:

Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî

Mevlânâ Hâlid kuddise sırruhu'l-vâhid hazretlerinin hulefâ-i fihâmından kemâl-i edeb-i ilmiyye ve ameliyye ashâb-ı kirâmından eş-Şeyh el-Hâc Ahmed-i Siyâhî kuddise sırruhû teâlâ hazretlerinin rûh-i tayyibesine rızâen lillâhi'l-Fâtiha.

Ayak taşı kitâbesi:

Hû

Ömreş sene 100, irşâdeş sene 50, vefâteş sene 1291

Kutb-ı devrân-ı cihân Ahmed-i Siyâhî şanı kim

Zâhir ve bâtını kılınırdı Hak îman ile

İrcii emrini güş eyleyicek âhir-kâr

Leyse fi'd-dâreyni gayrullah dedi pîrân ile

Hizmetinde Hak Resûl-i Ekrem'i hoşnud edip

Mazhar-ı afv u şefaât eyleye akran ile

Verdi aktâb makâmını nûr-ı çeşmi seyyide

Mâşiyen ikbâl edüp yüz sürdü yüz bin cân ile

Sen de tahrîr eyle târih-i ... hakkâ

Vuslat oldu Hakk'a dil câmı ve irfân ile.

C. TAHSİLİ

Ahmed-i Siyâhî, babası Haddâd Ahmed Baba başta olmak üzere ilk tâlim ve terbiyesine Kastamonu'da, Kasabalı Mustafa Efendi adında bir zâtın yanında başlamış, Amasyalı Uzun Ali Efendi'den ilim tahsilinde bulunmuş, Kastamonu ulemâsından ve aynı zamanda Nakşî meşâyihinden olan Nu'mâniyye Medresesi⁷ bânî ve müderrisi Numan Efendi'den İslâmî ilimler tahsilini tamamlamış, Üveysî büyüklerinden Buhârî Abdülaziz Efendi'den de istifade etmiştir. Bilâhare Amasya'ya giderek Hoca Payas'dan mantık, Hoca Mehmed-i Caniki'den tefsir

⁷ Medrese hakkında bilgi için bk. Metin Akis, "Kastamonu Vakfiyelerine Göre Kastamonu'da Bulunan Medreseler", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*, 6-8 Mayıs 2016, Kastamonu, s. 307.

ilimlerini okumuş ve Nakşî meşâyihinden Şeyh Hicâbî Efendi'den de “ulûm-ı âliye ve ‘âliye”yi tekmil ederek icazet almıştır. Bundan sonra Çorum'a giderek Yusuf Bahri Efendi'den hadis ilimleri tahsilinde bulunmuş, “hadis hafızı” unvanını alacak kadar hadis ezberlemiştir. Bu arada Çorum'da “Ayaklı Kütüphane” lakabıyla tanınmış, Namazgâh Medresesi müderrisi Hoca Osman Efendi'den tefsir, meânî ve kelâm ilimlerini de okumuştur. Amasya ve Çorum'da geçen bu uzun tahsil sürecinden sonra memleketi Kastamonu'ya dönmüştür.⁸

Hadis ilminde yetkin bir noktada olan Yusuf Bahri Efendi'den “hadis hâfızı” lakabını alacak derecede hadis tahsilinde bulunması, Ahmed-i Siyâhî'nin bu ilme olan yatkınlığını göstermektedir. Bu durum ayrıca Yusuf Bahri Efendi'nin bu ilmi yaymak hususundaki gayretinin de bir göstergesidir. Yusuf Bahri Efendi, özellikle hadis ilminde derinleşmiş çok yönlü müdekkik, muhakkik ve velûd bir alim ve ârifdir. Anadolu'da hadis ilminin gelişmesinde önemli katkısı olmuş, hem Halvetiyye hem de Nakşbendiyye tarikatlerinden hilâfetnâmesi olan bir şahsiyettir. Anadolu'nun çeşitli beldelerinden önde gelen alimlerden özellikle de hadis sahasında tahsilini gerçekleştirdikten sonra Mısır'a gidip Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'den (v. 1205/1791) okuyarak kendisinden hadis ilmine dair ve telif ettiği her şeyi rivayet hususunda icâzetnâme almıştır. Bu hocasından aynı zamanda Nakşî hilâfetnâmesi de alarak önce İstanbul'a, buradan da Çorum'a giderek Fevzi Paşa medresesinde tedris faaliyetlerinde bulunmuştur. 1244/1829 senesinde Çorum'da vefat ederek buraya defnedilmiştir.⁹

D. TEDRİS HAYATI (MÜDERRİSLİĞİ)

Ahmed-i Siyâhî Kastamonu'ya döndükten sonra öncelikle burada bulunan Namazgâh Medresesi'nde¹⁰ talebe okutmaya başlamıştır. İki sene sonra da Merdoğlu adlı bir şahsın evini bağışlamasından dolayı “Merdoğlu Medresesi”, “Hibetullah Medresesi” ve kendi adına izafeten “Hacı Ahmed Efendi Medresesi”

⁸ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 9-11.

⁹ Hakkında bilgi için bk. Ethem Erkoç, *Fahrül-Muhaddisin Yusuf Bahri Efendi*, Çorum: 2003; Mehmet Eren, “Çorum'daki İlmî Hayata Önemli Katkısı Olan Bir Osmanlı Âlimi: Yûsuf Bahrî”, *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu* (23-25 Kasım 2007), I-II, Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları, 2008, I, 413-437; Ahmet Cahid Haksever, “Çorum'da Halvetiliğin Tarihi Süreci ve Yusuf Bahrî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 9 [2008], sy. 22, ss. 103-136; Mehmet Eren, “Osmanlı Muhaddislerinden Yûsuf Bahrî'nin Çalışmaları”, *İstem*, Yıl: 7, sy. 13 ([2009], s. 157-180.

¹⁰ Medrese hakkında bilgi için bk. Akis, “Kastamonu Vakfiyelerine Göre Kastamonu'da Bulunan Medreseler”, s. 302.

adını alacak olan bir medrese tesis ederek tedris faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Ekmekçibaşı İbrahim Ağa başta olmak üzere pek çok hayır ehlinin katkılarıyla bu medrese içerisinde bir kütüphane teşkil etmiştir. Merdoğullarından bir başka şahsın katkılarıyla da yine medrese içerisine Olukbaşı denilen mevkiden bir su getirilmiştir. Mezkûr medresede kendisinden sonra oğlu Seyyid Ahmed-i Hicâbî, ardından da Ahmed Mahir Efendi tedris faaliyetlerini sürdürmüştür.¹¹

E. HACCI ve TASAVVUFA İNTİSÂBI

Siyâhî'nin babası ve ilk hocası Haddad Ahmed Baba, Sa'diyye tarikati mensubu olan ehl-i tarik bir kimseder. Hocalarının da çeşitli tarikatlerden hilâfetleri bulunan kimseler olduğu görülmektedir. Bunlar, Kastamonu'nun alim ve âriflerinden olan Nakşî Numan Efendi, Üveysî Buharalı Abdülaziz Efendi, Amasya'da Nakşî meşâyihinden Şeyh Hicâbî -ki bu hocasının ismini oğluna verecektir-, Çorum'da hem Nakşî hem de Halvetî hilâfeti bulunan Yusuf Bahri Efendi'dir.

Ahmed-i Siyâhî, Çorum'da tahsil hayatını sürdürmekte iken zaman zaman bugün Çankırı'ya bağlı bir ilçe olan Çerkeş'e giderek Halvetî-Şâbânî meşâyihinden Pîr Mustafa Efendi'nin (v. 1229/1814)¹² sohbetlerinde bulunmuş, kendisine intisab etmek arzusunu iletmiştir. O da; "Senin feyzine bâis olan zâtın ismi Hâlid olacak, onu ara!.." cevabını vermiştir. Bunun üzerine arayışa başlayan Siyâhî, Kastamonu'nun zenginlerinden Abdülbâkizâde Hacı Numan Ağa adında bir dostunun maddî desteği ile Hicaz'a doğru yola çıkmıştır. Şam'a geldiğinde Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ile görüşmüş, Çerkeşî Mustafa Efendi'nin kendisine işaret ettiği "Hâlid"i burada bularak intisab edip sohbetlerine katılmıştır. Hicaz'a beraberce gidip hac vazifesini edâ ettikten sonra Hâlid-i Bağdâdî'den 1242/1826 senesi başlarında 46 yaşlarında iken hilâfetnâme alarak memleketi Kastamonu'ya dönmüştür. Siyah destar sarındığı için Mevlânâ Hâlid kendisine "Siyâhî" lakabını vermiştir.¹³

¹¹ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 14-16. 5 Şaban 1242/4 Mart 1827 tarihinde düzenlenen vakfiye için bk. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter nr. 632, s. 41, sıra 31. Medrese hakkında bilgi için bk. Akis, "Kastamonu Vakfiyelerine Göre Kastamonu'da Bulunan Medreseler", s. 308-309.

¹² Halvetî-Şâbânî kol içerisinde Çerkeşî adıyla bir şube tesis etmiş, II. Mahmud tarafından saygı görmüş bir zât olan Çerkeşî Mustafa Efendi'den sonra bu şube İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yaygınlık kazanmış, bu tarikate paşalar, şeyhülislâmlar ve alimler intisab etmiştir. Bk. Nihat Azamat, "Çerkeşî Mustafa Efendi", *DİA*, VIII, 272-275.

¹³ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 11-13.

Ahmed-i Siyâhî'nin Mevlânâ Hâlid'in kendisine hilâfet ve icâzet verdiği son halifesi olduğunu, "En sonraki me'zûn-ı irşâdımız Kastamonulu Hacı Ahmed Efendi'dir." dediğini kaydeden M. Zühdi bu görüşü Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin birçok halifesinin kitaplarında ve sözlerinde dile getirdiğini, Siyâhî Kastamonu'ya geldikten bir buçuk ay sonra da mürşidinin âhirete irtihal ettiğini kaydeder.¹⁴

Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden Muhammed b. Abdullah el-Hânî'nin torunu olan Abdülmecid el-Hânî'nin (v. 1318/1900), Nakşbendî meşâyihinin hâl tercümeleri ile Nakşbendî-Hâlidî kolu hakkında ayrıntılı bilgi verdiği *el-Hadâikü'l-Verdiyye* adlı eserinde¹⁵ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerini sayarken Ahmed-i Siyâhî'den, "ulemânın en salihlerinden, sulehânın en bilginlerinden, mürşid-i kâmil eş-Şeyh Ahmed el-Kastamonî" diye bahseder.¹⁶

Siyâhî, kaleme aldığı risâleyi tamamladıktan sonra devlet erkânından olduğu anlaşılan Râşid Efendi adında bir müridine gönderdiği mektubunun başında kendisinden Haddâdizâde Müderris eş-Şeyh el-Hâc Ahmed Efendi el-Kastamonî diye bahseder ve bağlı bulunduğu tarikatleri ise şöyle aktarır: "en-Nakşbendî, el-Kâdirî, es-Sühreverdî, el-Kübrevî, el-Çeştî, el-Halvetî teberrüken."¹⁷ Kendisini "teberrüken Halvetî" olarak nitelendirmesi daha önce Çerkeşi Mustafa Efendi'den feyz almasından olmalıdır. Çorum'daki hocası Yusuf Bahri Efendi'nin de hem Nakşî hem de Halvetî olmasının talebesi üzerinde bu yönlerden de etkisi olduğunu akla getirmektedir. Nakşbendilik yanında diğer dört tarikat olan Kâdirîlik, Sühreverdîlik, Kübrevîlik ve Çeştîlik'in isimlerinin sayılması ise Nakşî-Müceddidî geleneğin bir devamı olarak Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerine verdiği beş tarikatın icâzetini göstermektedir.

F. İRŞAD FAALİYETLERİ ve DERGÂHI

Hâlidîyye, Nakşî-Müceddidîlik'i içerisinde, Hâlid-i Bağdâdî tarafından XIX. asırda tesis edilmiş bir koldur. Bağdâdî'nin, başta İstanbul ve Anadolu olmak üzere İslâm dünyasının pek çok bölgesine gönderdiği halifeleri vasıtasıyla bu kol

¹⁴ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 14.

¹⁵ Abdülmecid el-Hânî ve eseri hakkında bilgi için bk. Osman Türer, "Hânî, Abdülmecid b. Muhammed", *DİA*, XVI, 29-30.

¹⁶ Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye fi hakâiki ecillâi'n-Nakşbendîyye*, Dimeşk 1306/1886, s. 259; Abdülmecid el-Hânî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye ale'l-Hadâikü'l-Verdiyye fi Ecillâi's-Sâdeti'n-Nakşibendîyye*, thk. Muhammed Hâlid Harse, Dimaşk : Dârü'l-Beyrûtî, 1997/1417, s. 724.

¹⁷ Ahmed-i Siyâhî, *Risâle-i Haddâdizâde*, 13^b.

Nakşîlik'i yeniden güncelleyerek etkin bir noktaya taşımıştır. Ahmed-i Siyâhî de kimi kayıtlara göre Hâlid-i Bağdâdî'nin on halifesi olarak memleketi Kastamonu merkezli olarak bu şubenin anlayışını, halifeleri ve kimi devlet ricâlinden olan müridleri vasıtasıyla neşretmiştir.

Ahmed-i Siyâhî tesis edip tedris faaliyetlerinde bulunduğu medresenin kütüphanesinde her gün ikindi namazından sonra; geceleri de, sonradan dergâh olarak inşa edeceği yapının hemen yanında bulunan küçük oğlu Sâdeddin Efendi'nin evinde hafî ve cehrî zikirlerle birlikte Nakşbendîlik'in toplu zikir usulü olan Hatm-i Hâcegân yaptırmıştır. Bu durum 1257/1841-42 tarihine kadar devam etmiş, Sami Bekir Paşa'nın destekleriyle, imameti kendi uhdesinde olan vaktiyle Ahmed Dede Sultan'ın inşa ettiği Kırkçeşme Camii'ni genişletmiş ve kapısı üzerine iki oda ilave ederek burayı dergâh olarak kullanmaya başlamıştır. 1264/1847-48 tarihinde Safvetî Paşa'nın (v. 1280/1864) yardımıyla sonradan dergâh olarak inşa ettiği yeri alarak ailesiyle birlikte buraya taşınmıştır.¹⁸

1277/1860-61 tarihine kadar, başta yukarıda adı geçen ve her ikisi de Kastamonu valiliğinde bulunmuş olan iki paşa olmak üzere, dönemin önde gelen ulemâsı ve Kastamonu ahâlisinin pek çoğu kendisine intisab ederek tekmîl-i kemal etmiştir.¹⁹

Ahmed-i Siyâhî'nin Hâlid-i Bağdâdî'den hilâfet alarak Kastamonu'ya geldiğinde burada Halvetiyye (Şa'bâniyye kolu), Rifâiyye, Kâdiriyye, Sa'diyye ve Celvetiyye başta olmak üzere sâir bazı tarikatler de faaliyet göstermekte idi. Ancak her ne kadar Nakşî meşâyihinin olduğu anlaşılrsa da bunların irşad faaliyetlerinde bulunduğu bir dergâhlarının bulunduğu dair bilgiye sahip değiliz. Meclis-i Meşâyih kayıtlarından, 1303/1885-86 tarihinde Nakşbendî tarikatından Benli Sultan Zaviyesi postnişini Mehmed Şâni Efendi'nin vefatıyla yerine büyük oğlu Hafız Mehmed Şâdî Efendi'nin tayin edildiğine dair karara bakılırsa bu dergâhın

¹⁸ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 17. Musa Safvetî Paşa Şam, Cezâyir-i Bahr-i Sefid, Kastamonu ve Ankara valiliği ile Ticaret Nâzırlığı görevlerinde bulunmuş bir devlet adamıdır. Şam valiliği sırasında tanışıp görüştüğü Hâlid-i Bağdâdî'nin halifesi Muhammed b. Abdullah el-Hânî'yi (v. 1278/1862) İstanbul'a davet ederek evinde misafir etmiş, Sultan Abdülmecid ile tanıştırmış çeşitli devlet adamları ile görüşmesine vesile olmuştur. İstanbul Sirkeci'de kendi adına inşa ettirdiği yapıyı Hâlidîyye dergâhı olarak vakfetmiştir. (Bk. Nuri Seçgin, "Eminönü/Hocapaşa Safvetî Tekkesi", *Sanat Tarihi Yıllığı*, sy. 25 (2016), s. 149-186.) Siyâhî'nin oğlu ve halifesi Seyyid Ahmed-i Hicâbî de vaktiyle bu dergâhta dört sene ikâmet etmiştir.

¹⁹ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 17-19.

önceden de Nakşî merkezi olarak hizmet verdiği varsayılabilir.²⁰ Nakşbendilik'in burada temsil edilmesi daha çok Ahmed-i Siyâhî ile olmuştur. Diğer tarikatlerin usûl ve erkânına alışmış olan Kastamonu ahâlisi için bu yeni yolun bazı uygulamaları tepki ile karşılanmıştır.²¹ Siyâhî'nin bu taarruza karşı geliştirdiği tavır ve uygulama dikkat çekicidir. Hâlid-i Bağdâdî'nin bu gibi durumlar için insanlar Hâlidî usûlünün icrasına tamamıyla alışincaya kadar Hatm-i Hâcegân'dan sonra yöre ahâlisinin hangi tarikate intisabı fazla ise onun usûlünden bir miktar icra olunmasına dair emri olduğunu ve buna binâen Cuma geceleri icra edilen zikri, cehrî (sesli) ve kuûdî (oturarak) olarak da yaptırmıştır. Sonraları cehrî zikri terk ederek yalnız Hatm-i Hâcegân'dan sonra kalpleri şevke getirmek gayesiyle na'tler ve kasideler okuttuğu, bu uygulamanın kendisinden sonra da tarikatın bir kaidesi mesabesinde görülerek icra edilmeye devam edildiği kayıtlardan anlaşılmaktadır.²²

Tahassür yazarı M. Zühdi'nin belirttiğine göre, Ahmed-i Siyâhî'nin birtakım taarruzlara mâruz kaldığı bu ilk dönemlerinde Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden Abdülfettah el-Akrî²³ Bağdat'tan İstanbul'a giderken Kastamonu'ya uğrayıp Siyâhî'yi ziyaret eder. Bu ziyaret Hâlidîlik'in Kastamonu'da hızlı bir şekilde yayılmasına vesile olur. Kastamonu ulemâsının icâzet silsilelerinin kendisine çıktığı Keskinzâde Ahmed Erib Efendi, Abdülfettah el-Akrî'ye intisab etme talebinde bulunur. Akrî; "Şeyh Siyâhî burada iken bizim inâbe vermekliğimiz muvafık-ı edeb olamaz." diyerek onun irşadını Siyâhî'ye havale eder.²⁴

1277/1861 tarihinde Maliye Nâzırı olan Safvetî Paşa'nın arzı ve Sultan Abdülmecid Han'ın iradesiyle Ahmed Dede Sultan Camii karşısına dergâh yapılmıştır. Bu sıralarda Eyalet Mutasarrıfı olan Ramiz Paşa'nın dergâhın

²⁰ İstanbul Müftülüğü Meşihat Defteri, nr. 1762, s. 172/164, mazbata nr. 38. Kastamonu'da Karanlık Evliyâ yanında bulunan küçük bir mescidde Nakşî usûlünün uygulandığı ve Nakşîliği Kastamonu'ya ilk defa Benli Sultan'ın getirdiğine dair bk. Ahmet Yaşar Zengin, *Kastamonu Velileri*, İstanbul: Çetin Matbaacılık, 2003, s. 61.

²¹ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 14.

²² M. Zühdi, *Tahassür*, s. 29-30.

²³ Hakkında bilgi için bk. Dündar Alikılıç, "Üsküdar'ın Manevî Mimarlarından Bir Mutasavvıf: Abdülfettâh-ı Akrî", *Üsküdar Sempozyumu II* (12-13 Mart 2004), İstanbul, 2005, II, 588-590.

²⁴ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 18.

yapımına büyük katkısı olmuş, gelip gidenlerin yemek masrafları onun tarafından karşılanmıştır.²⁵

Siyâhî'nin halifeleri şu şahıslardır:

1. Büyük oğlu Abdülaziz,
2. Ortanca oğlu Seyyid Ahmed-i Hicâbî,
3. Benli Sultan Şeyhi Şânî Efendi,
4. Sinop Müftüsü Hafız Ali Lütfi,
5. Göl nahiyesinde medfun Şeyh Ahmed Sultan Tekkesi Şeyhi Hacı Muhammed Hulusi,
6. Namazgâh Medresesi müderrisi Hacı Mustafa,
7. İnebolu'nun Abana nahiyesinden Şeyh Ahmed Efendi,
8. Reisü'l-kurrâ Hafız Hasan Efendi,
9. Ma'rufizâde Hafız Ömer Efendi.²⁶

“Kırkçeşme Dergâhı”, “Kırkçeşme Hâlidî Dergâhı” ve “Ahmed Dede Sultan Dergâhı” olarak kayıtlara geçen bu irfan merkezinde Ahmed-i Siyâhî vefat ettikten sonra dergâhının postnişinliğine oğlu Seyyid Ahmed-i Hicâbî (v. 1306/1889) geçmiştir.²⁷

Ahmed-i Siyâhî'nin kendisinden sonra dergâhın postnişinliğini üstlenecek olanlarla alakalı benzerine pek rastlanmayan bir usûl getirdiğini ve bunu da düzenlediği vakıf şartları arasına koyduğunu görüyoruz. Babadan oğula geçen bu şeyhlik yöntemini özellikle oğulları arasında büyüklük-küçüklük ilişkisi kurmadan liyâkat usulünü benimsemiş olması dikkat çekicidir. Buna göre gerek vakfın

²⁵ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 19. Dergâha aylık 150 kuruş taâmiyye verildiğine dair bir belge için bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ.MVL, 223/7549.

²⁶ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 30-31; M. Ziyaeddin Demircioğlu, *Kastamonu Evliyalari*, Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1957, s. 87-88. *Tahassür* kitabının müellifi M. Zühdi'nin de irşad izni olan bağlularından olduğunu daha önce kaydetmiştik. Muhtemelen kitabında kendi ismini zikretmeyi uygun görmemiştir.

²⁷ Hakkında geniş bilgi için bk. M. Zühdi, *Tahassür*, s. 32-109; Ziya Demircioğlu, *Kastamonu Valileri*, Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1973, s. 32-33; Ali Birinci, “Ahmet Mahir Efendi'nin Hayatı ve Eserleri”, *Tarihin Alacakaranlığında: Meşâhir-i Meçhuleden Birkaç Zat-2*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s. 74-97. Vefat ettiği tarih için bk. Aynı eser, s. 73-77.

mütevelliğini gerekse dergâhın şeyhliğini hayatta olduğu müddetçe kendisi yürütecektir. Vefat ettiğinde ilim ve amelde salah ve Nakşbendiyye-i Hâlidîyye tarikatinde feyze nail olmuş Kastamonu ulemâ ve meşâyih, oğullarını yaşlarına bakmadan imtihan edecek, hangisini daha layık görürlerse onu tercih ederek görevi tevcih edeceklerdir. Layık görülen bu oğlu vakfın mütevelliğini ve dergâhın şeyhliğini üstlenecek aynı zamanda tayin edilmiş evde de o oturacaktır. Onun vefatı ardından aynı şartlarda, imtihanla yeniden bir seçim yapılacak ve bu hâl nesilden nesle bu şekilde devam edecektir. Şayet erkek ve kız çocuklarından torunları devam etmez ve nesli inkıza uğrarsa ya da bunlar içerisinde ehliyetli bir kimse bulunmaz ise bu kez de Nakşbendiyye-i Hâlidî tarikati üzere ilim ve amelde üstün, irşada ehil bir kişi, yine ulemâ ve meşâyih meclisinin kararıyla seçilip atanacaktır. O da vakfın şartlarını devam ettirecektir.

Seyyid Ahmed-i Hicâbî, kendisinden sonra irşad vazifesini yürütecek kimsenin tayini hususunda zorlanmıştı. Zira kendi oğlu Necmeddin Efendi 1300/1887-88 tarihinde, kendisinden önce vefat etmiş ve on yaşında Ahmed Nizâmeddin adında bir torunu kalmıştır.²⁸ Vakfiye şartına göre aileden ehil olan birinin imtihanla görevlendirilmesi gereğinden dolayı bir ara torunu Ahmed Nizameddin'in münasip yaş ve duruma gelinceye kadar halifesi Ahmed Mahir Efendi'nin irşad vazifesini sürdürmesini istediye de²⁹ bu zâtın mürşidinden tedris faaliyetleri için izin istemesi ve vakfın şartının da aileden ehil olan birisine verilmesi gereğinden dolayı vefat etmesiyle boşalan postnişînliği kardeşi Sadeddin Efendi'nin ümmî olması gerekçesiyle Siyâhî'nin oğlu Abdülaziz Efendi'den torunu ve Hicâbî'nin yeğeni Ârif Efendi'ye vasiyet etmiş, o da bu vazifeyi bir müddet devam ettirmiştir.³⁰ Ancak dışarıdan görevlendirmenin vakıf şartına aykırı olduğu gerekçesiyle meşihat ve mütevelli görevlerinin, yapılacak imtihanda ehliyetini ispat ederse Ahmed-i Hicâbî'nin kardeşi Sadeddin Efendi'ye tevcih edilmesi gerektiği İstanbul'da toplanan Meclis-i Meşâyih kararından anlaşılmaktadır.³¹ 1306/1889 senesinden 1310/1892'ye kadar üç yıl Ârif Efendi'nin irşad vazifesini

²⁸ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 82.

²⁹ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 108-109.

³⁰ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 75, 82. Ayrıca bk. Demircioğlu, *Kastamonu Evliyaları*, s. 96.

³¹ İstanbul Müftülüğü, Meclis-i Meşâyih Defterleri, nr. 1770, s. 215 (13 Şaban 1309/13 Mart 1892); İstanbul Müftülüğü, Meclis-i Meşâyih Defterleri, nr. 1771, s. 83 (4 Cemâziyelâhir 1310/24 Aralık 1892); İstanbul Müftülüğü, Meclis-i Meşâyih Defterleri, nr. 1772, s. 35 (26 Zilhicce 1311/31 Mayıs 1894); İstanbul Müftülüğü, Meclis-i Meşâyih Defterleri, nr. 1772, s.173 (6 Zilhicce 1311/10 Haziran 1894).

sürdürdüğünü, bu tarihten itibaren de Meclis-i Meşâyih kararıyla Sadeddin Efendi'nin postnişin olduğunu görüyoruz.

Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde bulunan bir şahsiyet kaydına göre 23 Eylül 1334/23 Eylül 1918 tarihinde Sadeddin Efendi'nin şeyhliği döneminde vakfedilen 47 bin kuruşun yok olmasından dolayı adı geçen azledilmesine karar verilmiştir³² ki Sadeddin Efendi'nin 1918'li yıllara kadar bu vazifeyi sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Siyâhî'nin halifelerinden Şânî Efendi, mürşidi Siyâhî tarafından Benli Sultan Dergâhı'na postnişin olarak görevlendirilmiştir. Şânî'nin vefatından sonra da Seyyid Ahmed-i Hicâbî'nin halifesi ve Şânî Efendi'nin oğlu Hafız Mehmed Şâdî Efendi bu vazifeyi üstlenmiştir. M. Zühdi'nin verdiği bilgiye göre Şeyh Şânî, Benli Sultan Dergâhını yeniden inşa edercesine hizmet etmiş, birtakım insanların zimmetine geçirmiş oldukları vakıflarını meydana çıkarmıştır.³³ Meclis-i Meşâyih kayıtlarından anlaşıldığına göre 1909 tarihinde zaviyenin şeyhi Mehmed Şâdî Efendi'nin yaşlılığı sebebiyle görevini bıraktığı için büyük oğlu Hafız Mehmed Nureddin Efendi'ye berat verilmesi kararlaştırılmıştır.³⁴

G. KERAMET ve MENKİBELERİ

Halk arasında yaygın olarak anlatılan, Siyâhî'yi de ömür boyu etkileyen bir menkıbe şöyledir:

Ahmed-i Siyâhî, Yusuf Bahri Efendi'den okumak için yaya olarak Çorum'a yola koyulur. Yolda halsiz ve bitkin bir vaziyette iken arkasından bir atlı gelir ve Siyâhî'ye; "Yolculuk nereye?" diye sorar. "Çorum'a" deyince, "Atla terkime." diyerek onu da alıp Çorum'a götürür. Siyâhî o gece bir handa yatar, ertesi gün Yusuf Bahri Efendi'nin huzuruna varır. O esnada Hoca Efendi; "Gel, Ahmed, gel yanıma." deyince, Ahmed-i Siyâhî çok şaşırır. "Bu zâtı tanıdın mı?" diye soran

³² Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Şahsiyet Kaydı, 204/116/938.

³³ Bk. M. Zühdi, *Tahassür*, s. 55; Demircioğlu, *Kastamonu Evliyalari*, s. 72-73. Hafız Mehmed Şâdî Efendi'nin atanmasına dair bk. İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, nr. 1762, s. 172/164, mazbata nr. 38 (19Zilhicce 1303/18 Eylül 1886).

³⁴ İstanbul Müftülüğü Meclis-i Meşâyih Defterleri, nr. 1777, s. 34 (20 Zilkâde 1327/3 Aralık 1909).

Hocası'na; "Hayır, yeni görüyorum." deyince, "Evlâdım, bu zât seni Çorum'a getiren Hızır'dır." der.³⁵

Halk tarafından Siyâhî'nin dualarının kabul olduğuna inanıldığı için yeni doğan çocuklarını ona getirdikleri ve onun da okuyarak bazıları hakkında, ne şekilde hitap ederse sonunda bu çocukların onun söylediği gibi olduklarına dair menkıbeler halk arasında yaygınlık kazanmıştır. Bunlardan birisi şöyledir:

Kendisine getirilen bir çocuğa Siyâhî, "Sinop Müftüsü" diye hitap eder. Sağlığında nezaretinde seyr ü sülûkünü de tamamlayarak hilâfete layık gördüğü bu zât Hafız Ali Lütî Efendi'dir ve mürşidinin vefatından sonra Sinop'a müftü olur. Uzun süre de bu görevini sürdürür.³⁶

Bir diğeri ise şu şekildedir:

Dergâhın kıdemli derviş ve hizmetlilerinden biri olan Hacı Numan Ağa isimli bir zâta; "Cenâb-ı Hak sana bir oğul ihsan eder. İsmi Hâlid koy. İnşallah Nasrullah Câmî-i Şerîfi'ne imam olur, kırk sene hatimle namaz kılar." der. Bu müjdeden bir sene sonra Numan Ağa'nın bir oğlu dünyaya gelir. Bu zât, bilâhare Kastamonu'nun reîsü'l-kurrâsı olur ve adı geçen caminin imamlığını yapar. Teravih namazlarını da hatimle kıldırır. Halk arasında da zühd ve verasıyla bilinir.³⁷

Diğer bir misal de şöyledir:

Daha sonra ilim ve irfanı yanında siyâsî kişiliği ile de tanınacak olan Ballık Efendizâde Ahmed Mahir Efendi'nin küçüklüğünde benzersiz bir fâzıl kişi olacağına işaret edip terbiyesini de oğlu Seyyid Ahmed-i Hicâbî'ye havale etmiştir.³⁸

³⁵ Erkoç, *Yusuf Bahri Efendi*, s. 25-26. Bu menkıbenin farklı versiyonu ve başka menkıbeler için bk. Muzaffer Ertaş, Kemal Topçu, "Sunuş", s. 2-5 (M. Zühdü, Tehassür: *Ahmed Siyahi (k.s) ve Oğlu Seyyid Ahmed Hicabi (k.s.) Hazretleri*, (hz. Muzaffer Ertaş, Kemal Topçu), Kastamonu 1996 içinde).

³⁶ M. Zühdü, *Tahassür*, s. 24.

³⁷ M. Zühdü, *Tahassür*, s. 24-25.

³⁸ M. Zühdü, *Tahassür*, s. 25. Bu ve başka menkıbeler için bk. Demircioğlu, *Kastamonu Evliyaları*, s. 88-92.

H. ESERİ

Siyâhî, Nakşî-Hâlidî usûl ve âdâbına dair *Risâle-i Haddâdizâde* adında küçük bir eser kaleme almıştır. M. Zühdi'nin verdiği bilgiye göre bu risâle o zamanlar vakfettiği kütüphanede bulunmakta olup okuyanlar faydalanmaktadır. M. Zühdi'nin ileride basımının düşünüldüğünü söylediği eser,³⁹ bugün Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi'nde yer almaktadır.⁴⁰

Risâle zikrin dışında ve zikirde müridin uyması gereken usûl ve âdâb ile başlar. Devamlı abdestli olmak, abdestten sonra iki rekât namaz kılmak, sabahları güneş doğuncaya kadarki vakti zikir ile ihyâ etmek, güneş doğunca işrak namazı kılmak, kuşluk vaktinde duhâ namazı kılmak, akşam namazının sünnetinden sonra evvâbin namazı kılmak, yatmadan önce iki rekât namaz kılmak, gecenin bir yarısından sonra teheccüd namazı kılmak vb. zikir dışındaki âdâb cümlesindedir. Kezâ beş vakit namazın cemaatle kılınması, ikindi ile akşam namazı arasında yaptığı işlerin muhasebesinin yapılması gibi hususlar da buna dahildir.

Bundan sonra çarşı ve pazarda, namazlardan önce, namazlardan sonra ve sâir durumlarda okunması gereken dualar ve salavât-ı şerîfelere yer verilir.

Müridin mürşidi huzurunda ve gıyabında onunla ilgili takınması gereken edepler anlatılır. Ardından sûfilerin yolları hakkında ileri geri sözler söyleyenlerin yaklaşımları ve bunların yanlışlıkları ele alınır.

Ahmed-i Siyâhî'nin oğlu Seyyid Ahmed-i Hicâbî'ye verdiği bir icâzetnâme/vasiyetnâmenin Arapça aslı ile Türkçe tercümesine M. Zühdi eserinde yer verir.⁴¹ Bu icâzetnâme/vasiyetnâme oğlunun şahsında müridân ve tâlibîne yazılmış önemli nasihatleri barındıran bir küçük risâle mesabesinde.

I. DERGÂH VAKFİYESİ ve VAKFEDİLENLER

Dergâhın inşasını müteakip Ahmed-i Siyâhî bir vakfiye tanzim ettirerek bunu tescil ettirmiştir. 28 Muharrem 1277(4 Ağustos 1276/16 Ağustos 1860) tarihini

³⁹ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 23.

⁴⁰ Ahmed-i Siyâhî, *Risâle-i Haddâdizâde*, Kastamonu Halk Kütüphanesi, Hâlidîye Koleksiyonu, nr. 394.

⁴¹ Arapça metni M. Zühdi'nin *Tahassür* adlı eserinin 91-97, Türkçe tercümesi ise 40-50. sayfaları arasında yer almaktadır. Ayrıca bu icâzetnâme/vasiyetnâmenin bir tahlili için bk. Ercan Çelebi, "Seyyid Ahmet Hicabi Hazretlerinin (K.S) (1826-1889) İcâzetnâmesine Göre: Yetiştirilmesi ve Almış Olduğu Eğitim", *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu Tebliğleri* (4-6 Mayıs 2014), Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014, s. 389-396.

taşıyan bu vakfiye metni 121 numaralı Kastamonu Şer'iyye Sicili'nin 13-16. sayfasında,⁴² Vakıflar Genel Müdürlüğü 583 nolu defterin 59. sayfa, 47. sırasında yer almaktadır. Bir nüshası da Mustafa Gezici'de bulunmaktadır.⁴³

İçerisinde 1.000 kuruş paranın da bulunduğu vakfedilenler şunlardır:

Oda: Haricen 7, dahilen 9 + sofa + Matbah + Ahır

Kalan arsa

Akarsu (çeşme)

4 tane yünlü yanlık

6 tane kıtık yanlık

6 tane yün döşek

6 tane yün döşek şiltesi

60 tane kıtık yan yastığı

12 tane yün yüz yastığı

12 tane yorgan

6 tane yanlık kilimi

3 tane meydan kilimi

2 tane çalar divanhâne saati (birisi beyaz diğeri sarı göğüslü)

2 tane büyük ve orta çamaşır kazanı

2 tane orta bakır sini

5 tane kapaklı bakır tencere

2 tane büyük kapaklı bakır çorba tenceresi

2 tane büyük bakır çorba tası

2 tane büyük ve 5 tane orta kapaklı bakır lengeri

2 tane büyük ve orta bakır mangal

⁴² *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri* adlı eserinde İsmail E. Erünsal Hocamız, vakfiyede vakfeden adının Ahmed Ziyaeddin geçmesi hasebiyle bu zâtın Ahmed Ziyaeddin-i Gümüşhânevî olduğunu kaydetmiştir ki bu doğru değildir (Ankara 2008, s. 312).

⁴³ Bu nüshanın bir fotokopisini lütfeden Mehmed Serhat Yılmaz'a müteşekkirim.

2 tane küçük bakır el leğeni

4 tane bakır ibrik

1 tane büyük bakır abdest leğeni

3 tane abdesthane bakır musluk

10 tane büyük ve küçük dökme şamdan.

Toplumun her türlü ihtiyacını karşılamak, dinî yaşantının sürekliliğini sağlamak için tesis edilen vakfiyeye göre, inşa edilip hizmete sokulan dergâh, ilelebet insanların sığınağı olacak bir mekân statüsüne kavuşturulmaktadır. Bânîsinin mesleği müderrislik olduğu için bu dergâhın en önemli unsurlarından birisini de kütüphane oluşturmaktadır. Kütüphaneye azımsanmayacak sayıda kitap vakfedilmekle kalmamış, vakfın sermayesi yönünden işletilmesini sağlamak ve bu kitapların zaman içerisinde muhtemel yıpranmalarını gidermek için tamirlerine harcanmak üzere 1.000 kuruş para da vakfedilmiştir.

Para vakfı (vakf-ı nukûd), kuruluş sermayesinin bir kısmı veya tamamı nakit paradan oluşan vakıftır. Vakfedilen para girişimcilerin nakit ve kredi ihtiyacını karşılayarak bir taraftan üretime sermaye sağlanmış, diğer taraftan da sermaye işletilmek suretiyle vakfa kazanç temin edilmiş ve bu paranın geliri/nemâsı ile belirtilen ihtiyaçlar karşılanmıştır. Benzeri bütün vakıflarda olduğu gibi Ahmed-i Siyâhî'nin vakfının tescil edilmesinde de şu süreçler işlemiştir.⁴⁴

Siyâhî oluşturacağı vakıfla ilgili şartlarını belirledikten sonra vakfiyesini hazırlayarak mütevellî Nakîbü'l-eşrâf es-Seyyid Mehmed Reşid Efendi'ye teslim etmiş, ardından da kadiya giderek vakıf kurmak için müracaatta bulunmuştur. Vakfiyede vakfın kuruluş amacı ve vâkıfın şartları ayrıntılı olarak belirtilmiştir.

Para vakıflarında usûl olduğu üzere vâkıf/vakfeden mahkemeye başvurarak; "Vakıf menzil ve arsa İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye göre gelip geçici olduğu için vakfı doğru değildir. Yine İmam Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'ye göre bir insanın vakfettiği şeylerden kendisinin istifade etmesini şart koşması da vakfı bâtil kılar. İşte bu sebeplerden dolayı rücû ediyorum. Arsa ve bahsedilen evi önceki gibi tekrar almak istiyorum." demiştir. Bunun üzerine mütevellî bu teslimi yapmaktan imtina ederek; "Evet, söyledikleri doğrudur ancak Ebû Yusuf'a göre vakfeden

⁴⁴ Para vakıfları ve bu alanın literatürü ile ilgili bk. Süleyman Kaya, "Para Vakıfları Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: 1, sy. 1 (2003), s. 189-203.

kimsenin 'vakfettim' demesiyle vakıf gerçekleşmiştir. İmam Muhammed'e göre ise mütevellîye teslim edilmekle vakıf sahih ve lâzım olmuştur." demiştir.

Daha sonra vakfeden menkul eşyaları ve kitapları kastederek; "Eşya ve kitapların vakfedilmesi Ebû Hanîfe'ye göre caiz değildir. Bu yüzden mülküm olmak üzere şahsıma tekrar iade edilmesini istiyorum." demiş, mütevellî tekrar; "İmam Muhammed'e göre kitap ve menkul eşyanın vakfedilmesi caizdir. Hem de İmam Yusuf'a göre vakfedenin 'vakfettim' demesiyle vakıf sahih olur. Bu yüzden de vakıf sahih olmuş ve gereği yerine gelmiştir." diyerek eşya ve kitapları teslim etmekten imtina eder.

Bunun üzerine vakfeden üçüncü defa söz alarak; "Paranın vakfedilmesi 'üç imam'a göre sahih değil, yalnız İmam Züfer'den İmam Ensârî'nin rivayetine göre paranın vakfedilmesi ve onunla ilgili hususlar sahih ve caizdir." diyerek 1.000 kuruşu mütevellîden talep eder. Aynı şekilde mütevellî bu parayı da teslimden imtina eder. Hâkim bir müddet tefekkürden sonra hayrın yayılmasının daha uygun olduğu, bu suretle de vakıf anlayışının devam etmesinin münasip olacağı düşüncesinden hareketle, niyet edilmiş bir hayrın geçersiz kılınmasından doğacak sonuçlardan kaçınarak, geçmiş imamlar arasında cereyan eden bu ihtilafları bilmesine rağmen zikredilen vakıfların öncelikle sıhhatine, lüzumuna ve öne sürülen şartların cevâzına ve vakfın mahiyeti, vakfın devamı için tahsis olunan para miktarı, vakfın nasıl idare olunacağı, vakfın gelirlerinin nerelere ve ne şekilde sarf edileceği, kimlerin mütevellî olacağı ayrıntısıyla anlatılan vakfiyenin şartlarının doğruluğuna karar verir. Hükme mesnet teşkil eden imamın görüşüyle beraber vakfın sıhhatine ve lüzumuna hükmeder.

Vakfın sıhhat ve lüzumuna hükmedilmesi onun ileride geçerliliğinin tehlikeye girmesini bertaraf edeceği gibi bağlayıcı bir hukuki işlem olmasını da sağlar, dolayısıyla vakfı ebedî kılar. Bu şekilde vakfiye tescil edilerek sicile kaydolunmuştur.

Para vakıfları üzerine yaşanan hukukî tartışmalardan dolayı, para vakfı kayıtlarında sıhhat ve lüzum konularında içtihadı kabul edilen mezhep imamına değinilmiş, işlemin sıhhat ve lüzumuna hükmlenmiştir. Dolayısıyla da diğer imamların, özellikle Ebû Hanife'nin içtihadına göre hareket ederek vâkıfın ölümünden sonra vakfın iptali yoluna gidilmesi önlenmiş olmuştur.

1.000 kuruşluk vakıf sermayesinin işletilme yöntemi muâmele-i şer'iyye'dir. Faiz yasağını aşmak amacıyla uygulanan bu yöntemde bir hile söz konusu olsa da,

muâmele işlemlerinin kadıya tescil ettirilmesi ve murâbaha oranlarının belirli bir seviyeyi geçilmemesi ile, yapılan işlemler şer'î ölçüler içine alınmıştır. Bu vakfiyeye göre sermayenin işletilmesi rehn-i kavî ve kefil-i melî veya ikisinden biri ile yıllık onu on bir buçuk kuruştur. Rehn-i kavî ve kefil-i melî ifadeleri, para vakfından borç alacak kişiden, kredi için verilen para karşılığında varlıklı olan birisinin kefil olarak istenmesi, ayrıca borcu karşılayacak değerinde kendi malı olan gayrimenkul ya da değerli eşyayı rehin olarak göstermesinin istenmesi anlamına gelmektedir.

İ. VAKFEDİLEN KİTAPLAR

Erbabı okumak istediğinde, dışarıya çıkarmadan mahallinde istifade etmek üzere, kitaplar vakfedilmiş, hayırseverler tarafından zamanla yapılan bağışlarla kütüphane genişletilmiştir. Vakfiyede kütüphaneye bir isim verilmemekle birlikte sonraki kaynaklarda bu kütüphanenin isminin “Hâlidî Kütüphanesi” olarak isimlendirildiğini görüyoruz.⁴⁵

Ayrıntıya girmeden baktığımızda, kütüphanede bulunan 593 adet kitabın 370'i yazma 223'ü ise matbudur. Bunların 10 tanesi Kur'an ve tefsir, 16 tanesi hadis, 21 tanesi fıkıh, 7 tanesi siyer, 42 tanesi tasavvuf, 7 tanesi dil ilimlerine dairdir. Üç adet mecmuada toplam 95 adet risâle bulunmaktadır ki bunların hangi ilimlere dair olduğu tespit edilememiştir. Sair ilimlere dair kitaplar da bulunmaktadır.

1924 tarihinde çıkarılan Tevhîd-i Tedrîsât kanunu hükümleri gereğince dergâhın kütüphanesindeki kitaplar diğer medrese ve dergâh kütüphanelerinde bulunan kitaplarla birlikte Kastamonu Beyçebe Mahallesinde o zaman ayakta olan Dârülkurrâ Kütüphanesi'nde toplanmış ve Maarif Vekâleti burayı Merkez Kütüphane adıyla hizmete açmıştır.⁴⁶ 2013 tarihinden itibaren Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi olarak hizmet veren kurumun bünyesinde “Hâlidî

⁴⁵ Yapının özellikleri ve geçirdiği saflar için bk. Hacer Sibel Ünal, *Anadolu'daki Türk Kütüphaneleri*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, s. 383-391.

⁴⁶ Bk. Mehmet Serhat Yılmaz, “Kastamonu Medrese ve Dergâh Kütüphanelerindeki Yazma ve Basma Eserlerin Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesine Devri”, *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*, 6-8 Mayıs 2016, Kastamonu, s. 276-282; Mehmet Öztürk, “Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi ve Yazma Eserler”, *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*, 6-8 Mayıs 2016, Kastamonu, s. 284.

Kütüphanesinden Gelen Kitaplar” şeklinde bir defter bulunmaktadır.⁴⁷ Bu defterdeki kayda göre Halidiye Kütüphanesi'nde bulunan 593 adet kitap listelenmiş, 04.02.1948 yılında kayıtlar yenilenmiş ve Kastamonu Kütüphane Müdürü Nasih Çelenlioğlu tarafından yeni müdür tayin edilen İhsan Ozanoğlu'na bir tutanakla teslim edilmiştir.⁴⁸

Bir sahaf tarafından Ahmed Ziyaeddin-i Gümüşhânevi'ye ait olduğu söylenerek pazarlanmak istenen İsmail-i Ankaravî'ye ait altı ciltlik matbu *Mesnevî Şerhi*'nin baş tarafındaki el yazıda şu vakıf mührü ve ifadeler yer almaktadır:

Mühür: Kastamonu'da Kırkçeşme Mahallesi'nde Mevlânâ Şeyh Siyâhî kuddise *sırruhu'l-celî* hazretlerinin türbe-i latîfelerinde kâin kütüphaneye mevkûf kütüb-i şerîfedendir.

İşbu kitâb-ı şerîf Tarikat-i Aliyye-i Nakşibendiyye-i Hâlidîyye meşâyih-i kirâmından a'lemü'l-ulemâi'l-mütehayyirîn, mürşidü's-sâlikîn eş-Şeyh el-Hâc Ahmed Ziyâüddîn Efendi hazretlerinin Medine-i Kastamonu'da Kırkçeşme mahallesinde post-nişîn-i irşâd oldukları dergâh-ı şerîfde hıfz ve tevkîf ile hârice çıkarılmayarak istek eden ulemâ ve meşâyih ve tulebâ ve dervîşân dergâh-ı şerîf-i mezkûrda kıraat ve mutâlaa etmek şartıyla hasbeten lillah ve li-merzâtı Resûlillah tarikat-ı aliyye-i mezkûre sâligânından der-i aliyyede Ekmekciler Kethüdâsı sâbık sâhibü'l-hayrât el-Hâc İbrahim Ağa vakf-ı sahih ile vakf etmiştir. Her kim tebdil ve tağyirine ictisâr ederse esteizü billah *fe-men beddelehû ba'de mâ semî'ahû ale'llezîne yübeddilûnehû* nass-ı celîli üzere ol kimse dâreynde mes'ûl ve me'âib olacağı umûr-ı yedeynden(?) bulunmuş olmağla mücerred keyfiyet şart-ı mezkûr ma'lûm olmak için bu mahalle şerh verilerek tahrîr kılınmıştır.

Mühür: Vakafe el-Hâc İbrahim Kethüdâ-yı habbâzân-ı sâbık

Bu kitabın kütüphane defterinde bulunmamasından anlaşılan odur ki; dergâhların kapatılmasını müteakip kitaplar resmi makamlara teslim edilmeden ve/veya teslim-tesellüm sırasında bazı kitaplar kayıtlara alınmamış ve elden ele dolaşarak günümüzde satılacak duruma gelmiştir.

J. SONUÇ

Siyâhî Efendi, akli ve nakli ilimlere vâkîf, müderris, hadis hâfızı, Resûlullah'ın ahlâkını örnek almış, müsamahası ile şöhrat bulmuş, insanlara karşı eli açık ve

⁴⁷ Defterin bir dijital kopyasını veren kütüphane müdürü Mehmet Öztürk Bey'e müteşekkirim.

⁴⁸ Ayrıca bk. Mehmet Behçet, *Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi*, Ankara: Maarif Vekâleti Hars Dairesi, 1341, s. 108.

cömert, zâhid, verâ sahibi bir âşıktır.⁴⁹ İnsanlar ondan bahsederken “Kutub” demektedir ve bu ifade ahâli arasında âdetâ onu anlatır olmuştur.⁵⁰

Ahmed-i Siyâhî Kastamonu’nun mühim simalarının arasında ilk safta bulunanlardan biridir. Yüz yıla yaklaşan yaşamında ondokuzuncu yüzyılın tamamına yakın bir kısmını idrak etmiştir. Her biri önemli bir ilim ve irfan merkezi olan Kastamonu, Amasya ve Çorum’un değerli hocalarının önünde diz çökmüş, medreselerinde tahsil görmüştür. Özellikle ilm-i hadis sahasında ilerleyerek “hadis hafızı” unvanını alacak derecede hadis ezberlemiştir. Bu ilmî yetkinliğinin yanısıra çoğu aynı zamanda çeşitli tarikatlerden irşad izni de olan hocaları başta olmak üzere Çerkeşi Mustafa Efendi gibi mürşidlerden de mânevî yönden istifade etmiştir. Mustafa Efendi’nin yönlendirmesi üzerine Şam’da bulunan Hâlid-i Bağdâdî’ye intisab ederek Nakşî usulü üzere seyr ü sülûkünü tamamlayıp hilâfetnâme alarak memleketine dönmüştür.

Siyâhî, memleketi Kastamonu’da ilk önce Namazgâh Medresesi’nde tedris faaliyetlerinde bulunmuş, ardından da “Merdoğlu Medresesi”, “Hibetullah Medresesi” ve kendi adına izafeten “Hacı Ahmed Efendi Medresesi” adını alacak olan bir medrese tesis ederek talebe okutma faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Bu medresede kendisinden sonra tedris çalışmalarını oğlu ve halefi Seyyid Ahmed-i Hicâbî devam ettirmiş, sonra da küçüklüğünden itibaren gözetip yetişmesine vesile olduğu Ahmed Mahir Efendi aynı görevi yürütmüştür.

Siyâhî bu ilim adamı kimliği yanında bir taraftan da mürşidi Hâlid-i Bağdâdî’den aldığı hilâfetle, Şam’dan Anadolu’nun bu kadim ve şirin şehrine bir nevi emanet olarak getirdiği tasavvufî neşveyi yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Bu kabilden olarak önceleri medresesinde, bazı evlerde ve görev yaptığı bir caminin genişletilmesi suretiyle yürüttüğü tarikat faaliyetlerini daha kalıcı ve sürekli kılmak için bir dergâh inşa etmeye karar vermiştir. Hâlidîlik’e intisab etmiş, Kastamonu valiliği sırasında da Siyâhî’nin yakınlığını kazanmış olan Safvetî Paşa’nın destekleriyle satın aldığı arsalar üzerine tam teşekküllü bir dergâh inşa etmiştir. İçerisinde kitapların da bulunduğu bir kütüphane de tesis ederek bütün bu külliye vakfetmiştir.

Gerek Hacı Ahmed Efendi Medresesi’nde gerekse Kırkçeşme Hâlidî Dergâhı adını alan bu tekkede Siyâhî’nin ilk yaptığı işlerden birinin birer kütüphane tesis

⁴⁹ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 22-23.

⁵⁰ M. Zühdi, *Tahassür*, s. 25.

etmiş olması dikkat çekicidir, aynı zamanda onun ilim ve kitaba bakışının mühim bir göstergesidir. Bu husus onun aynı zamanda ilim-irfan birlikteliğinin bir temsilcisi olduğunun da önemli işaretidir.

Siyâhî'nin tohumunu ektiği bu ilim ve irfan yuvalarında yetişen pek çok değer sadece Kastamonu'nun değil ülkenin çeşitli yörelerinde çeşitli kademelerde hizmet etmiştir. Bu isimlerin en başında da Ahmed-i Hicâbî'nin halifesi Ahmed Mahir Efendi gelir. Bu zât Dârülfünûn'da hocalığı yanında Meclis-i Mebûsân üyeliği ve Cumhuriyet döneminde ilk mecliste de vekil olarak hizmet görmüştür.

KAYNAKÇA

1. Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ.MVL, 223/7549.

Dergâh-ı Hâlidiyye-i Nakşbendiyye Vakfiyesi, Kastamonu Şer'iyye Sicili, nr. 121, s. 13-16.

Dergâh-ı Hâlidiyye-i Nakşbendiyye Vakfiyesi, Mustafa Gezici.

Dergâh-ı Hâlidiyye-i Nakşbendiyye Vakfiyesi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter nr. 583, s. 59, sıra: 47.

İstanbul Müftülüğü Meclis-i Meşâyih Defterleri, nr. 1770, s. 215 (13 Şaban 1309/13 Mart 1892).

İstanbul Müftülüğü Meclis-i Meşâyih Defterleri, nr. 1777, s. 34 (20 Zilkâde 1327/3 Aralık 1909).

İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, nr. 1762, s. 172/164, mazbata nr. 38 (19Zilhicce 1303/18 Eylül 1886).

İstanbul Müftülüğü, Meclis-i Meşâyih Defterleri, nr. 1771, s. 83 (4 Cemâziyelâhir 1310/24 Aralık 1892).

İstanbul Müftülüğü, Meclis-i Meşâyih Defterleri, nr. 1772, s. 35 (26 Zilhicce 1311/31 Mayıs 1894).

İstanbul Müftülüğü, Meclis-i Meşâyih Defterleri, nr. 1772, s.173 (6 Zilhicce 1311/10 Haziran 1894).

Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, 17 medrese, Dergâh ve Diğer Kütüphanelerden Gelen Defterler, nr. 58/1-14.

Merdoğlu/Hibetullah/Hacı Ahmed Efendi Medresesi Vakfiyesi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter nr. 632, s. 41, sıra 31.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Şahsiyet Kaydı, 204/116/938.

2. Kitaplar

- Abdülmeccid el-Hânî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye ale'l-Hadâiki'l-Verdiyye fî Ecillâi's-Sâdeti'n-Nakşibendiyye*, thk. Muhammed Hâlid Harse, Dımaşk : Dârü'l-Beyrûtî, 1997/1417.
- Abdülmeccid el-Hânî, *el-Hadâikü'l-Verdiyye fî Hakâiki Ecillâi'n-Nakşibendiyye*, Dimeşk : Câmiu'd-Dervîşîyye, 1306/1886.
- Ahmed-i Siyâhî, *Risâle-i Haddâdizâde*, Kastamonu Halk Kütüphanesi, Hâlidîyye Koleksiyonu, nr. 394.
- Demircioğlu, M. Ziyaeddin, *Kastamonu Evliyalari*, Kastamonu : Doğrusöz Matbaası, 1957.
- Demircioğlu, Ziya, *Kastamonu Valileri*, Kastamonu : Doğrusöz Matbaası, 1973.
- Erkoç, Ethem, *Fahrü'l-Muhaddisin Yusuf Bahri Efendi*, Çorum : [y.y.], 2003.
- Erünsal, İsmail E., *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2008.
- M. Zühdi, *Tahassür: Kastamonu Ecille-i Ulemâ ve Meşâyihinden Şeyh Ahmed Siyâhî Hazretleriyle Mahdûm-ı Mekerremeleri Şeyh Seyyid Efendi Hazretlerinin Tercüme-i Hâlini Hâvidir*, İstanbul : K. R. Matbaası, 1308.
- M. Zühdü, *Tehassür: Ahmed Siyahi (k.s) ve Oğlu Seyyid Ahmed Hicabi (k.s.) Hazretleri* (hz. Muzaffer Ertaş, Kemal Topçu), Kastamonu : Ayvatoğlu Ofset, 1996.
- Mehmet Behçet, *Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi*, Ankara : Maarif Vekâleti Hars Dairesi, 1341.
- Ünalın, Hacer Sibel, *Anadolu'daki Türk Kütüphaneleri*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012.
- Zengin, Ahmet Yaşar, *Kastamonu Velileri*, İstanbul : Çetin Matbaacılık, 2003.

3. Makaleler

- Akis, Metin, "Kastamonu Vakfiyelerine Göre Kastamonu'da Bulunan Medreseler", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*, 6-8 Mayıs 2016, Kastamonu, s. 295-309.
- Alikılıç, Dündar, "Üsküdar'ın Manevî Mimarlarından Bir Mutasavvîf: Abdülfettâh-ı Akri", *Üsküdar Sempozyumu II* (12-13 Mart 2004), İstanbul, 2005, II, 588-590.
- Azamat, Nihat, "Çerkeşi Mustafa Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, VIII, 272-275.
- Birinci, Ali, "Ahmet Mahir Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Tarihin Alacakaranlığında: Meşâhir-i Meçhuleden Birkaç Zat-2*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s. 74-97.
- Çelebi, Ercan, "Seyyid Ahmet Hicabi Hazretlerinin (K.S) (1826-1889) İcâzetnâmesine Göre: Yetiştirilmesi ve Almış Olduğu Eğitim", *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu Tebliğleri* (4-6 Mayıs 2014), Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu, 2014, s. 389-396.
- Eren, Mehmet, "Çorum'daki İlmî Hayata Önemli Katkısı Olan Bir Osmanlı Âlimi: Yüsf Bahri", *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu* (23-25 Kasım 2007), I-II, Çorum : Çorum Belediyesi Yayınları, 2008, I, 413-437.

- Eren, Mehmet, "Osmanlı Muhaddislerinden Yûsuf Bahrî'nin Çalışmaları", *İstem*, Yıl: 7, sy. 13 ([2009], s. 157-180.
- Ertaş, Muzaffer, Kemal Topçu, "Tehassür'ün Yazarı Merhum Mehmed Zühdü Efendi'nin Hayatı ve Bazı Menkıbeleri", *Tehassür*, M. Zühdü (haz. Muzaffer Ertaş, Kemal Topçu), Kastamonu, 1996, s. 6-13.
- Haksever, Ahmet Cahid, "Çorum'da Halvetiliğin Tarihi Süreci ve Yusuf Bahri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 9 [2008], sy. 22, ss. 103-136.
- Öztürk, Mehmet, "Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi ve Yazma Eserler", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*, 6-8 Mayıs 2016, Kastamonu, s. 283-294.
- Seçgin, Nuri, "Eminönü/Hocapaşa Safveti Tekkesi", *Sanat Tarihi Yıllığı*, sy. 25 (2016), s. 149-186.
- Süleyman Kaya, "Para Vakıfları Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: 1, sy. 1 (2003), s. 189-203.
- Türer, Osman, "Hânî, Abdülmecîd b. Muhammed", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, XVI, 29-30.
- Yılmaz, Mehmet Serhat, "Kastamonu Medrese ve Dergâh Kütüphanelerindeki Yazma ve Basma Eserlerin Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesine Devri", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*, 6-8 Mayıs 2016, Kastamonu, s. 276-282.
- Yılmaz, Mehmed Serhat, Mustafa Gezici, "Şeyh Ahmed Siyâhî/Hâlidî Dergâhı Vakfiyesi ve Kütüphanesi", *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu Tebliğleri* (4-6 Mayıs 2014), Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu 2014, s. 291-301.
- Yılmaz, Necdet, "Kırkçeşme Nakşî-Hâlidî Dergâhı: Dergâh Kütüphanesi ve Eserleri", *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu Tebliğleri* (4-6 Mayıs 2014), Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu 2014, s. 321-329.

EK 1: VAKFİYE METNİ

Mevlânâ Şeyh Ahmed-i Siyâhî kuddise sırruhû hazretlerinin Dergâh-ı Hâlidîyye-i Nakşbendîyyelerinin şurût-ı lâzimesi hakkında esas ittihaz olunacak vakfiyye-i ma'mûlün-bihâlarıdır.

Mâfihi min vakfi'l-menkûl ve'l-akâr ve'n-nükûd hasbehâ ilâ yevmi'l-mev'ûd rafe'a ledeyye ve sahha beyne yedeyye fe-hakemtü bi-sihhatihî ve lüzûmihî fi husûsihî ve umûmihî âlimen bi'l-hilâfi beyne'l-eimmeti'l-eslâf alâ kavli men yesûğuhû ve yerâhu ve ene'l-fakîr Melek Paşazâde Mehmed Raşid ibni Abdülkâdir el-müvellâ hilâfeti bi-medîne-i Kastamonu ğufira lehümâ ve li-vâlideyhimâ.

Bismillâhirrahmânirrahîm

el-Hamdülillâhillezî e'azze havâsse ibâdihî bi-sarfi emvâlihîm ilâ envâ'i'l-hayrât ve e'ânehüm alâ iktisâbi esnâfi'l-mehâmidi ve'l-meberrât.

Ve's-salâtü ve's-selâmü alâ resûlihî ve nebiyyihî Muhammedin hayri'l-berîyyât ve alâ âlihî ve ashâbihî ilâ yevmi yestezillü'l-mer'e tahte's-sadakât.

Emmâ ba'd

İşbu vakfiyye-i celilü's-şân ve cerîde-i bedî'u'l-unvânın tahrîr ve inşâsına bâdî ve tastîr ve imlâsına âdî medîne-i Kastamonu mahallâtından Kırkçeşme mahallesinde vâkî' e'izze-i kirâmdan cennet-mekân firdevs-âşîyân Ahmed Dede Sultan *kaddese sırrehu'l-mennân* hazretlerinin şeref-mekîn ve bast-ı bisât-ı feyz-i kudsiyyet-âyin buyurdukları Kırkçeşme Câmî'-i şerîfi'nde Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendîyye-i Hâlidîyye hulefâ-yı kirâmından sadr-ı nişîn-i seccâde-i irşâd olan umdetül-ülemâ-i'l-ârifin, zübdetü's-sulehâi ve'l-müttakîn eş-Şeyh el-Hâc Ahmed Ziyaeddin Efendi ibn-i Derviş Ahmed Baba, gülşen-i dünyânın hazânı ve sebzeârının meclisi fânî olmağla eşcâr-ı nâ-pâydar ve esmâr-ı bîkarâr olduğunu mülahaza kılıp bülbül-i hazân dîde-i rûhu kafes-i tenden tayarân ve riyâz-ı cinânda âşîyân tutmadın *es-sadakâtü fîdyetün li'l-me'âsî yevme yühazü'l-mücrimûne bi'n-nevâsî* ezhârî bâkiye olmağla hulûs-i niyyet-i sâdika ve safâ-yı taviyyet-i hâlisâ ile medîne-i mezbûre mahkeme-i âlîsinde mün'akid meclis-i şer'-i şerîf-i Ahmedî ve mahfel-i dîn-i münîf-i Muhammedî *sallallâhu teâlâ alâ şâri'ihâda* vakf-ı âti'l-beyâna li-ecli't-tescîl mütevellî nasb ve ta'yîn eylediği Nakibül-eşrâf şerâfetlü es-Seyyid Mehmed Reşid Efendi mahzarında zeyl-i vakfiyye-i mu'teberede mestûrül-esâmî ulemâ-yı kirâm ve meşâyih-i izâm ve mütehayyizân-ı zevî'l-ihtirâm hâzırûn oldukları hâlde ikrâr-ı sahîh-i şer'î ve i'tirâf-ı sarîh-i mer'î edip bu kere;

“Bâ-irâde-i seniyye-i hazîne-i celîle-i Evkâf-ı hümâyûn-ı mülûkânenen teberru‘an ihsân-ı şâhâne buyurulan mebâliğ-i ma‘lûmeden azîz-i müşârunileyhin icrâ-yı zülâl-i feyz buyurdıkları Câmi‘-i şerîf-i mezkûr pîşgâhında kâin bir taraftan Na‘alband Abdullah hânesi ve bir taraftan Dergâh-ı cedîd-i mezkûrun kapısı önünden murûr eden tarîk-i âm ve mezkûr dergâh kapusu karşısında şirâen mülk-i sahîhim olup terbî‘an yüz elli zirâ‘ mikdârın nısfı mülâsık olduğu tarîka teba‘iyyetle terk ve nısf-ı âharının bi-inâyetillâhi teâlâ ihyâsına muvaffak olduğum mârrü'l-beyân dergâh vakf-ı mezkûr meyânında bulunmak ile ilâve-i vakf-ı bahçe olmak üzere vakfiyyetine hükm-i şer‘î lâhık olan arsa ve bir taraftan hângâh-ı mezkûr ile câmi‘-i şerîf arasından murûr olunan tarîk ve taraf-ı râbî‘i Uzun Alemdar kerîmesi hâne ve bahçesiyle mahdûd bi'l-iştirâ silk-i mülk-i sahîhimde münselik menzilimi hedm ve tûlen otuz ve arzan on beş ve bi-hesabi't-terbî‘î dört yüz elli zirâ‘ arsam üzerine müceddeden ma‘a nikz hâricen yedi ve dâhilen dokuz bâb oda ve sofa ve bir matbah ve bir ahur-ı hangâh olmak üzere binâ ve inşâsına muvaffak olmamla zikr olunan ebniye sâlifü'z-zikr tarîka terk olunandan mâ‘adâ ma‘lûmü'z-zirâ‘ arsa-i hâliye ve müştemilât-ı sâire ve kanavâta teba‘iyyetle mülküm olan mâ‘i câriyi arsa-i mahdûde-i mezkûresiyle ma‘an ve derûnunda mebsût ve mevcûd olan yün memlû dört aded ve kıtık memlû altı aded yanlık ve yün memlû altı aded döşek ve yün memlû altı aded döşek şiltesi ve kıtık memlû altmış aded yan yasdığı ve yün memlû on iki aded yüz yasdığı ve on iki aded yorgan ve altı aded yanlık kilimi ve üç aded meydan kilimi ve iki aded birisi beyaz ve birisi sarı göğsülü çalar dîvanhâne saati ve kebîr ve vasat iki aded nühâs çâmeşûr kazganı ve vasat iki aded nühâs sini ve beş aded kapaklı nühâs tencere ve iki aded kebîr kapaklı nühâs çorba tenceresi ve iki aded kebîr nühâs çorba tası ve iki aded kebîr ve beş aded vasat kapaklı nühâs lengeri ve iki aded kebîr ve vasat nühâs mangal ve iki aded sagîr nühâs el leğeni ve dört aded nühâs ibrik ve bir aded kebîr nühâs abdest leğeni ve abdesthanelerde olan üç aded nühâs musluk ve kebîr ve sagîr dökme on aded şamdanı ve zeyl-i vakfiyede muharrerü'l-esâmî hângâh-ı mevkûfe-i mahdûde derûnunda ve alt katda zikirhâne ittihâz olunan kebîr odanın yukarı katında meydan odası derûnunda yer ocağın sağ cânibinde tahsis olunan kütübhâne derûnunda vaz‘ ve hıfz olunan bir kıt‘a mushaf-ı şerîf ve ma‘lûmü'l-kıt‘aat tefâsîr ve ehâdis ve fûnûn-ı şettâyı müştemil kitablarımı ve nukûd-ı mevcûdum olan bin gurusumu kâffe-i emlâk ve atyeb-i emvâlimden mümtâz ve bi'l-ihtiyâr imtiyâz ile hasbeten lillâhi'l-ahad ve taleben li-merzâti rabbi's-samed ber-vech-i muharrer arsa-i mahdûde-i mezkûre, teberru‘an ihsân-ı şâhâne buyurulan mebâliğ-i ma‘lûme ile ma‘a nikz hângâh olarak müceddeden binâ ve inşâsına muvaffak olunan ebniye-i mezkûre ve müştemilât-ı sâiresini

tarikat-ı aliyye-i Nakşibendiyye-i Halidiyye fukarâ-i sâlikini ve meşâyih-i kirâmı ve âyende vü revendegânı berây-ı müsâferet nüzûl ve beytütet etmek ve hazîne-i celile-i mâliye ve evkâf-ı hümâyûn-ı mülûkânedden sadaka-i hazret-i şâhâne olarak Kastamonu mal sandığından ve evkâfî hâsılâtından ihsân buyurulan mâhiyye-i ta'âmiyyeden berevat-ı şerife ve sûret-i seniyyede meşrût ve mukayyed olduğu üzere it'âm-ı ta'âm eylemek üzere vakf-ı sahîh-i şer'î müebbed ve habs-i mer'î-i muhalled ile vakf ve habs edip şöyle şart eyledim ki;

“Ben lâbis-i libâs-ı hayât oldukça hângâh-ı mezkûrede sâkin ve hasebice mütevellî ve mutasarrıf olup mushaf-ı şerîf ve kütüb-i münîf ve eşyâ-yı mezkûre yed ve ma'rifetimle hıfz ve idâre olunup ve kütüb-i tefâsîr ve ehâdis ve kütüb-i sâireyi ulemâ ve meşâyih ve talebe mütalâ'a murad eylediklerinde dergâh-ı mezkûrda mütalâ'a ve kırâet edip hârice ihrâc olunmaya.

“Ve bin guruş nükûd-ı mevkûfe dahî rehn-i kavî ve kefil-i melî veya ikisinden biri ile senevî âhere onu onbir buçuk guruşa irbâh ve istirbâh olunup nemâsiyla beher sene kütüb-i mezkûre ve eşyâ-i muharrereden zuhûr eden harâbı ve vukû' bulan ta'mîrâtı tecdîd ve ta'mîr kılınma.

“Ve hângâh-ı mezkûrede ve sâirede kendim bi'l-fi'îl lâbis-i libâs-ı hayât oldukça hasbice iskân ve mütevellî ve mutasarrıf olmak şart kıldığım misillü âkibet-i hitâb *irci'î* emrin sem'î-i âcizî gûş ve *sakâhum rabbuhum şerâben tahûran* şerbetin nûş etdiğimde;

“İlim ve amelde salâh ve Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendiyye-i Hâlidî'de feyz ü felâh kesb etmiş olup Kastamonu meclis-i kebîrinde bi'l-cümle ulemâ-i kirâm ve meşâyih-i izâm hâzırûn oldukları halde ekber kaydıyla mukayyed olmayıp batn ve derecede müsâvî evlâd-ı zükûrlarımdan lede'l-ımtihân ezher cihet-i ehliyet ve istihkâk-ı zâhir ve nümâyân olan zât cümlesinden lede't-tercîh ve'l-intihâb câmi'î şerîf-i mezkûrda postnişîn olarak hângâh-ı mevkûfe-i mahdûde-i mezkûrede müstakillen sâkin ve mutasarrıf ve mütevellî ola.

“Ve mushaf-ı şerîf ve kütüb ve eşyâ-yı mezkûre vech-i meşrûh üzere hıfz ve ma'rifetiyle idâre ve nukûd-ı mevkûfeyi irbâh ve istirbâh edip nemâsiyla kütüb ve eşyânın ta'mîrâtını beher sene icrâ eyleye.

“Ve hayâtda oldukça kendi ebnâ ve ebnâ-i âharlarıma ferâğ ve kasr-ı yedi mu'teber olmaya ve kabûl kılınmaya ve gayr-i evlâdlarım bir günâ müdâhale ve ta'arruz etmeye.

“Ve ba‘de irtihâlihî şart ve tercih ve intihâb-ı mezkûr üzere postnişin olan ve hangâh-ı mezkûrede sâkin ve mütevellî bulunan veledimin ebnâsından ve âhar ebnâmdan hangisinin ehliyet ve istihkâkı zâhir ve bâhir olur ise kezâlik lede'l-ımtihan içlerinden ol zât tefrika ve intihâb olunup post-ı şerife iclâs buyurulup hângâh-ı mahdûde-i mezkûrede sâkin ve mutasarrıf ve mütevellî ola.

“Ve kütüb ve eşyanın kezâlik hüsn-i idâresi yedinde ve nukûd-ı mevkûfenin nemâsiyla icrâ-yı ta‘mîrât eyleye ve ba‘de intikâlihî şart ve tercih ve intihâb-ı mezkûr üzere postnişin ve hângâh-ı mezkûrede sâkin ve mütevellî olan veledimin ebnâsı ebnâsından ve âhar ebnâmın ebnâsından hangisinin ehliyet ve istihkâkı kezâlik inde'l-meclis beyne'l-ulemâ ve'l-meşâyih zâhir ve bâhir olur ise ol zât tefrika ve intihâb olunup postnişin olarak hângâh-ı mahdûde-i mezkûrede sâkin ve mutasarrıf ve mütevellî ola.

“Ve kütüb ve eşyâ-i mezkûre inzimâm-ı re'yiyle idâre ve nukûd-ı mevkûfenin nemâsiyla ta‘mîrât-ı kütüb icrâ oluna.

“Ve ba‘dehû batnen ba‘de batnin ve neslen ba‘de neslin bu şürût ile amel ve i‘tibâr oluna.

“Ve evlâd-ı zükûrum munkatı‘ olduğu halde evâd-ı inâsım ebnâsından ve ebnâsı ebnâsından ve in sefele sâlifü'z-zikr şurûta ri‘âyetle tercih ve intihab kılına.

“Ma‘azallâhu te‘âlâ evlâd-ı zükûrum ve evlâd-ı inâsım evlâd-ı zükûru bi'l-külliyeye münkariz olur ise Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendiyye-i Hâlidî'de ilim ve amelde salâh ve feyz-i irşâdda kesb-i felâh etmiş bir zât inde'l-meclis ve'l-ulemâ intihâb olunarak şürût-ı vakfiyem üzere amel oluna.

“Ve vakf-ı mezkûrumun tebdil ve tağyiri, taklil ve teksiri merreten ba‘de uhrâ ilâ intikâl-i dâr-ı bekâ yedimde ola.”

deyü ta'yîn-i şürût ve tebyîn-i kuyûd edip zikr ve tahdid olunan emlâk-ı hângâhı kâffe-i müştemilâtıyla ve kütüb ve eşyâ ve nukûd-ı mevkûfeleri fârgan anî'ş-şevâgil mütevellî-i mûmâileyhe teslim, ol dahi vakfiyyet üzere kabz ve tesellüm ve sâir mütevellîlerin evkâfda tasarrufları gibi bi't-tevliye tasarruf eyledi, buyurduklarında gıbbe't-tasdikî'ş-şer'î vâkif-ı mûmâileyh *esbagallâhu ni'amehû aleyh* hazretleri semt-i vifâkdan cânib-i şikâka âzim ve mütevellî-i mûmâileyh ile husûmet ve nizâ'a câzim olup;

“Evvelâ akârdan olan vakıf menzil ve arsa İmâm-ı A'zam ve hümâm-ı efham Ebû Hanife el-Kûfî *aleyhi rahmetü'l-hâdî* ind-i şerîflerinde menzile-i âriyetde

olmağla rüçû' meşrû' ve İmâm Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî *radiye anhu'l-bârî* hazretleri katında vâkıf menâfi'-i vakfî nefsine şartla vakıf bâtil olduğuna binâen vakf-ı mezbûrdan rüçû' ve arsa ve menzil-i mezkûru ke'l-evvel mülkûme istirdâd murâd ederim.” deyicek mütevellî-i mûmâileyh cevâba tesaddî edip;

“Eğerki hâl bast olunan minvâl üzere olduğu cây-ı işkâl değildir lâkin ârif-i samedânî Ebû Yusuf eş-şehîr bi'l-imami's-sânî hazretleri katında vâkıf mücerred *vakaftü* demekle ve İmâm Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî hazretleri katında teslim-i ile'l-mütevellî olmağla vakf-ı mezbûr sahîh ve lâzım oldu.” deyü red ve teslimden imtinâ' ve sâniyen menkûlâtıdan eşyâ ve kütüb-i mezkûr hakkında dahi vâkıf-ı mûmâileyh cânib-i vifâkdan taraf-ı şikâka teveccüh edip vakf-ı eşyâ ve kütüb ve zımnında olan şürût ve kuyûda ve onlara müteferri' olan uhûd-ı sirâcü'l-ümme ve minhâcü'l-mille müşârunileyh Hazret-i İmâm-ı A'zam'ın ind-i âlilerinde sahîh ve lâzım olmamağla dâhil-i havza-i mülküm olmak üzere vakf-ı mezkûrdan rüçû' emr-i meşrû' olmağla istirdâd murad ederim.” dedikde mütevellî-i mûmâileyh dahi İmâm Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî rivâyeti üzere kütüb ve eşyânın vakfiyeti sahîh lâkin İmam Yusuf hazretlerinin kavli-i şerîfi mücebince vâkıfın mücerred *vakaftü* kavliyle vakıf sahîh ve lâzım sıhhat-i lüzûmu müstelzem olmağla kezâlik mütevellî-i mûmâileyhe teslimden imtinâ' ve sâliyen be-tekrâr vâkıf-ı mûmâileyh sühansâz olarak da'vâya âğâz edip;

“Vakf-ı nukûd ve ona müteferri' olan şürût ve kuyûd inde'l-eimmeti's-selâseti'l-kirâm sahîh olmayıp lâkin İmâm-ı Züfer'den İmâm-ı Ensârî rivâyeti üzere vakf-ı nukûd ve ona müteferri' olan şürût ve kuyûd sahîh ve câizdir.” deyüp nukûd-ı mezkûreyi mütevellî-i mûmâileyh yine teslimden imtinâ' ve tarafeynden her biri bi't-terâfu' fasl u hasma tâlibân olduklarında hâkim-i müşârunileyh hazretleri dahi bu bâbda te'emmül-i lâyük ve tefekkür-i fâik eyledikte temhîd-i kavâ'id-i hayrî evlâ ve teşyîd-i mebânî-i vakfî ahrâ görmekle tarafeynin kelâmına nazar ve mübtîl-i hayr olmakdan hazer edip âlimen bi'l-ihtilâfî'l-cârî beyne'l-eimeti'l-eslâf mine'l-eimmeti'l-müctehidîn vakf-ı mezbûrların evvelâ sıhhatine ve sâniyen lüzûmuna ve şürût-ı merkûmenin cevâzına vâkıf-ı mûmâileyh mahzarında hükm-i sahîh-i şer'î ve kazâ-i sarîh-i mer'î etmeğın vakf-ı mezbûr sahîh ve lâzım ve habs-i sarîh ve mütehattem olup min ba'd nakz ve tahvîl muhâl ve tebdîl ve tağyîr adîmül-ihhtimal oldu.

Fe-men beddelehû ba'de mâ semi'ahû fe-innemâ ismühû allellezîne yübeddilûnehû innallâhe semî'un alîm.

Cerâ zâlike ve hurrîre fi'l-eyvî's-sâmin ve'l-ısrîn min şehr-i Muharremi'ş-şerîf li-sene seb'a ve seb'in ve mieteyn ve elf.

(28 Muharrem 1277/4 Ağustos 1276/16 Ağustos 1860)

Şuhûdü'l-Vakfiyye: Müftî-i belde fekâhetlü Mâhir Efendi, Müderrisîn-i kirâmdan faziletlü Sırtlı Ali Efendi, Nu'mâniye Müderrisi Faziletlü Süleyman Efendizâde Abdullah Efendi, Tarikat-ı Kâdiriyye meşâyihinden reşâdetlü el-Hâc Ahmed Said Efendi, Hazret-i Pîr Şabân-ı Veli Dergâhı Postnişini reşâdetlü Muhammed Said Efendi, Tarik-i Celvetiyye meşâyihinden reşâdetlü Şeyh Numan Efendi, Meclis-i kebîr a'zâsından Istabl-ı Âmire Müdürlüğü pâyelülerinden izzetlü Hacı Hidayet Ağa, Meclis-i Kebîr a'zâsından Fütüvvetlü Şükrü Efendi, Nüfus Nâzır-ı Halil Efendizâde Tahir Efendi, Zirâ'at Müdürü Hacı Müftüzâde mekremetlü el-Hâc Mecid Efendi, Meclis-i mezkûr a'zâsından Şemsizâde el-Hâc Mustafa Bey.

Metn-i vakfiye-i ma'mûlün-bihâda mestûr olduğu vechile vakfiyyetine hükm-i şer'î lâhik olan mushaf ve tefâsîr ve ehâdis-i şerife ve fûnûn-ı şettâdan vakıf eylediği kütüb-i mütenevvî'anın defteridir ki ber vech-i âti ale'l-esâmî zikr olunur:

Mushaf-ı şerîf, Tekmûl-i Tefsîr-i Kâdî Beyzâvî, Sülüs Tefsîr-i Kâdî Beyzâvî, Süre-i Enfâl'e kadar Tefsîru Ebussuud, Tefsîru Nefis li'l-Fâtihati'ş-şerife, Yâsin-i Şerîfden ilâ âhire Tefsîr-i Tıbyân, Cezerî Şerhleri, Süre-i Yusuf Tefsîri Sürûrî, Teysir Şerhi, Süre-i Burûç'dan ilâ âhire Tefsîr-i Hanefî, Füyûz, Şifâ-i Şerîf, Mesâbih-i Şerîf, Meşârik-ı Şerîf, Şemâil-i Şerîf, Meşkût ale'l-Kârî, Hadîs-i Erba'in Şerhi; İsmail Hakkı, Hadîs-i Erba'in Şerhi; Kemâl Paşa, Hadîsü Erba'ini'n-Neveviyye, Usûl-i Hadîsden ibn-i Hacer, Nâme-i Resûl aleyhisselâm, Silsile-i Resûl aleyhisselâm, Tâife-i Yehûd Suallerine Cevâb-ı Resûl aleyhisselâm, Mevlüdü'n-Nebî aleyhisselâm, Diğer mevlüdü'n-Nebî aleyhisselâm li-Beyzâde, Keyfiyet-i Salât-ı Şerîf, Delâil-i Şerîf ve Hizbü'l-a'zam, Delâil-i Şerîf Şerhi Metâli'u's-semerât li'l-Fâsî, Hizbü'l-a'zam şerhi Feyzu'l-Erham, Kasîde-i Bürde ve Medhiye-i Kuds-i Şerîf, Kasîde-i Bürde Şerhi Şeyhzâde ve Ma'ribî Ezherî ve ma'amâfih, Tarik-i Muhammediyye, Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi, Şerh-i Cedîd, Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi Delîl-i Tarikat-ı Muhammediyye, Kudûrî Şerhi Râzî, Şerh-i Sudûr li'l-İmâmi's-Suyûtî, Şir'atü'l-İslâm Şerhi Seyyid Alizâde, Şir'atü'l-İslâm Şerhi Yahya Efendi, Dürer-i Gurer, Kudûrî, Şerh-i Manzûme'l-müsemmâ bi'l-mûciz(?), Mültekâ, Sadrü'ş-şerî'a, Vikâye Şerhi Sadrü'ş-şerî'a, Vikâye Şerhi İnâbe, Kaniye, Şerhu Mecma'il-Bahreyn li-ibn-i Mâlik, Dürr-i Muhtâr Hâşiyesi, Halebî-i Kebîr, Halebî-i Sagîr, Halebî Hâşiyesi Hilyetü'n-Nâcî, Fıkhü'l-ekber Şerhi Ebu'l-müntehâ ve irâde-i cüz'iyye

Risâlesi, Zübdetü'l-Esrâr, Acîbü'l-melekût ve Mu'addeli's-salât ve Ta'bîrname li-İbn-i Sîrîn, Cevâhirü'l-fıkh ve Reddü'r-Regâib ve Zahrü'l-Müteehhilîn, Emâlî şerhi ale'l-Kârî ve ma'amâfih, Nasîhatü İmâm Vâsıtî, Elli aded Resâili câmi' Mecmû'a, Otuz aded Resâili câmi' mecmû'a, On beş aded Resâili câmi' mecmû'a, Sübhâ-i Sıbyân, Eşbâh ve Nezâir, Eyyühe'l-Veled Şerhi Eyyühe'l-eh, Eyyühe'l-veled Şerhi ve Vezaifü'l-mevt ve'l-kubûr ve risâle-i Tevhîd li-Melvânâ Hâdimî ve Şerh-i Nefer, İsmail Bey Sulûbâtı, Kitâb-ı Münîre, Dürri Yekdâ, Hamza Efendi Risâlesi, Tercihü'l-Beyyinât, Mesâil-i Mütenevvi'a Mecmuası, Mîzânü'l-hak li-Kâtib Çelebi, Minhâcü'l-Abidîn li-İmâmi'l-Gazzâlî, Risâle-i Sûfiyye ve Eyyühe'l-Veled, Fetâvadan Ataullah Efendi, Fetâvadan Ali Efendi, İhyâu ulûm-i evvel, Mişkâtü'l-envâr, Lülü'ıyyât, Tenbihü'l-gâfilîn, Ziyâü'l-kulûb ma'a Cilâü'l-kulûb, Evveliyât, Ravzatü'l-ezher, Ravzatü'l-ulemâ, Sinâniyye-i sagîr, Altı Parmak, Taberî, Menâkıb-ı Cehâryâr, Kısas-ı Enbiyâ aleyhimü's-selam, Menâkıb-ı Eyüb-i Ensârî, Üss-i Zafer, Kısas-ı Ashâb-ı Kehf, Nasîhatü'l-mülûk li-İmâmi'l-Gazzâlî, Envârü'l-âşîkîn li-Ahmed-i Bîcân, Mesnevî-i Şerif Şerh-i Sâbi', Pend-i Attâr Şerhi İsmail Hakkı, Dîvân-ı Mevlânâ Hâlid-i Velî, Dîvân-ı İbrahim Hakkı, İnşâü'd-devâir li-Şeyh Muhyiddini'l-Arabî, Hikmetden Hidâye Şerhi ve Risaletü'l-mezâhid fî beyâni siyeri'l-meşâyih, Risâle-i Halku'l-ervâh ve'l-Ecsâm ve ma'amâfih, Ma'rifetnâme-i İbrahim Hakkı, Dîvân-ı Niyâzî, Dîvân-ı Nâbî, Gülistân Şerhi Sürûri, Mecmû'atü'l-Kasâid, Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi Bahâeddin, Nefehât-ı Mevlânâ Hacı, Reşehât-ı Şerif, Behcetü's-seniyye fî âdâbi't-Tarîkati'l-Hâlidîyye en-Nakşibendiyye, Menâkıb-ı Şa'bân-ı Velî, Mi'yârü't-tarîka li-Karabaş Velî, Miftâhu'l-ma'ıyyet li-Abdülganî en-Nâblusî, Hatm-i Hâcegân Risâlesi, Tevhîd Risâlesi li-Şeyh Ömer el-Fuâdî, Risâle-i Tevhîd, Risâle-i Tevhîdiyye, Şerh-i Vird-i Seyyid Yahyâ li-Ömer el-Fuâdî, Risâle-i Usûl-i Nakşibendiyye li-Halîfe-i Hâce Mehmed Bâki-billâh, Tuhfetü's-sifre (sefere) li-Mevlânâ Muhyiddin-i Arabî, Hızbü'l-bahr, Şerhi li-Şeyh Mehmed el-İzmirî, Metn-i Vasiyetnâme li-Mevlânâ Hâdimî, Risâle-i Tevhîd li-mevla'l-müşârunileyh, Vasiyetnâme-i mezkûrenin şerhi, Evrâd-ı Şerif Mecmu'ası, Şerh-i Evrâd-ı Şerif, Tuhfe-i Ömeriyye li-İsmail Hakkı, Evrâk-ı Fethiyye Şerhi, Şerh-i Kebâir li-İsmail Hakkı, Silsile-i Celvetiyye şerhi li-İsmail Hakkı, Şerh-i Usûl-i Aşere li-Ebî Necmeddin-i Kübrâ, Bahrî'l-keîlâm, Menâkıb-ı Şeyh Hakkı, Nakdü'l-Fusûs, Risâle-i Şifâ li-edvâi'l-vebâ, Risâle fî Beyâni'l-Levhi'l-mahfûz, Hasbihâlü's-sâlik fî akvâli'l-mesâlik, Mürşidü's-sâlikîn li'l-İmâmi'l-Gazzâlî, Menâkıb-ı Akşemseddin, Tezkiretü'l-evliyâ, Kitâb-ı Mecmû'a, Kitâb-ı Muğnî, İrâde-i Cüz'ıyye Risâlesi li-Mevlânâ Halid-i Velî, Ta'bîrname li-Mevlânâ Niyâzî, Âmentü Şerhi, Şerh-i Akâid-i Ramazan Efendi, Kâmus Tercümesi, Ahterî-i Kebîr, Muhtasaru's-Sihah, Sarf Cümlesi, Nahiv Cümlesi, Molla Câmi, Muharrem ale'l-Câmi.

Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti

-Kur'an ve Hadis Perspektifiyle Karşılaştırma-

Veysel AKKAYA*

Öz: Peygamber Efendimiz'in hususi terbiyesinde yetişen Hz. Ali, çok yönlü bir şahsiyettir. Âyet ve hadislerde övgüye mazhar olmuş ve dördüncü halife olarak büyük bir vazifeyi deruhte etmiştir. Başta ilim olmak üzere, siyasi ve askerî sahada âbideleşen şahsiyeti hususunda, sahabe içerisinde sadece onun hakkında tarihte farklı yaklaşımlar ve buna bağlı zümreler oluşmuştur. Bu yaklaşımlar temel olarak, Ehl-i Sünnet ve Şii olmak üzeri iki kısma ayrılır. Tasavvuf açısından temelde Ehl-i Sünnet yaklaşım esas olmuş ve tasavvufî telakkiler bu çerçevede şekillenmiştir. Bununla birlikte Şiiler'in Hz. Ali ile ilgili yorum getirdikleri Ehl-i Beyt, velâyet ve nûr gibi konular, sûfiler tarafından da yorumlanmıştır. Ancak mutasavvıflar aynı konulara Şiiler'den farklı bir muhtevâ ile yaklaşmışlardır.

Mutasavvıflar tasavvuf önderlerini, zühdlere yönüyle dört halife ve bazı zâhid sahâbeler ile başlatırlar. Aynı şekilde tarikat silsilelerinde de dört halife yer almakla birlikte, tasavvufta en öne çıkan şahsiyet Hz. Ali olmuştur. Sûfiler Hz. Ali'nin Kur'an, hadis ve özellikle fıkıh alanında olduğu gibi, tasavvuf alanında da otorite olduğu kanaatindedirler. Bu manada tasavvufun merkezinde yer alan hakikat ve mârifet ilimlerinde, sahabe içerisinde Hz. Ali'yi otorite kabul ederler. Bir başka deyişle onu tasavvufta vehbî bilgilenme yoluyla elde edilen ledünnî ilme sahip olması hasebiyle, kendilerine sahabe içerisinde -diğer sahâbelerden de istifâde etmekle birlikte- en başta gelen rehber kabul etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, ledünnî ilim, velâyet, hakikat, mârifet.

Hz. Ali's Personality in Sufi Classics – A Comparison with the Qur'an and Hadith perspective

Abstract: Hazrat Ali, who grew up in the special order of the Prophet Mohammed, has a versatile character. He was praised in the verses and hadiths and as the fourth Caliph, he fulfilled a great task. Only about him, different approaches in history have been developed and related groups have formed in the field of science, politics and military. These approaches are basically divided into two parts, "Ahl al-Sunnah" and "Shiite". In terms of Sufism, the "Ahl al-Sunnah" approach was fundamental and Sufi understanding was shaped within this framework. However, issues such as Ahl al-Bayt, Velâyat and nûr, which Shiites have made comments about Hazrat Ali, were also interpreted by the Sufis. Although Sufis approached the same issues with a different perspective from the Shiites.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, veyselakkaya@gmail.com.

Sufis start Sufism leaders with four caliphs and some zāhid Sahabas in terms of their zuhds. Likewise, the order of the sect contains four caliphs, the most important figure of Sufism is Hz. Ali has been. It is possible to see the four caliphs in the hierarchical orders. The Sufis believe that Ali has authority in the field of the Qur'an, Hadith and fiqh, as well as authority in the field of Sufism. In this sense, they accept Hazrat Ali as the authority within the Sahaba in the haqiqa and ma'rifah sciences which is in the center of Sufism. In other words, they saw him as the foremost guide -although benefiting from other sahabas - because he possessed innate sciences (ilm al-ladun) of heart through knowledge in Sufism.

Keywords: Hazrat Ali, innate sciences (ilm al-ladun), sainthood, haqiqa, ma'rifah.

شخصية علي رضي الله عنه في مصادر التصوف الأصيلية

-نظرة مقارنة مع نصوص القرآن والسنة-

خلاصة البحث: في ظلال الدوحة النبوية، وعلى عين رسول الله صلى الله عليه وسلم ترعرع سيدنا علي رضي الله عنه واشتد عوده، فتميزت شخصيته بجوانب متنوعة، تكرر الثناء عليها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، مما أهله فيما بعد لتسُّم منصب الخليفة الراشدي الرابع.

وقد كان رضي الله تعالى عنه من الشخصيات المجلية بين الصحابة في مناح كثيرة، كان من أهمها علمه وحكمته إضافة إلى براعته السياسية والعسكرية، ولما تمتع به من مزاي وخصائص عديدة نشأت حول حياته آراء ومذاهب مختلفة، تبنتها جماعات و فرق متباينة.

وقد افترقت هذه المقاربات إلى شعب رئيسية يأتي في مقدمتهما أهل السنة والجماعة وفرقة الشيعة، وقد اعتمد التصوف من بين هذه المقاربات مذهب أهل السنة والجماعة أساساً لرؤيته التي نسجها حول سيدنا علي، والتي تشكلت في إطارها الطرق الصوفية فيما بعد.

وإلى جانب ذلك فقد نشأت في الفكر الشيعي حول سيدنا علي مفاهيم ورؤى جديدة مثل آل البيت، الولاية، والنور، شارك في إثرائها وتطورها بعض المتصوفة الذين اختلفوا مع الفكر الشيعي في المضمون، ونستطيع القول أن مقارنة الشيعة والتصوف في المسائل المتعلقة بسيدنا علي مثل الإمامة وآل البيت مقارنة مختلفة تماماً.

فقد بدأ مسلك الزهد في التصوف وعند المتصوفة الأوائل من خلال نماذج الخلفاء الأربعة وبعض الصحابة المعروفين بزهدهم، حيث إنه يمكننا أن نرى أسماء الخلفاء الأربعة في سلاسل الطرق الصوفية، مما يرسخ لدينا قناعة مفادها أن المتصوفة يعدون سيدنا علياً مرجعاً مهماً في التصوف كما هو في القرآن والسنة والفقهاء، ونرى كذلك أن لسيدنا علي وللصحابة أيضاً موقعا مهماً في علم المعرفة والحقائق اللذين يعدان مركز علم التصوف، ومن جهة أخرى فلما كان سيدنا علي -كغيره من كبار الصحابة- صاحب علم لدي فإن المتصوفة اجتهدوا في الاستفادة منه ومن سائر الصحابة رضي الله عنهم.

الكلمات المفتاحية: سيدنا علي، العلم اللدني، الولاية، الحقيقة، المعرفة

1. GİRİŞ

Hz. Ali, Peygamber Efendimizin beş-altı yaşlarından itibaren, bizzat terbiyesinde yetiştirdiği müstesnâ bir şahsiyettir. Onun başta ilim, amel, zühhd, askerî ve siyâsî sahada olmak üzere birçok yönde zirveleşen şahsiyeti, tarih boyunca

Müslümanlara en iyi örneklerden birisi olmuştur. Bununla beraber kendi döneminden itibaren onun hakkında lehte ve aleyhte kabul edilemeyecek tasavvurlar gelişmiştir.

İslam tarihinin meşhur tartışmalı konulardan bir kısmının öznesi olması, itikâdî ve fikhî mezheplerin farklı yaklaşım ve tartışmaları, zamanımıza intikal eden ilmî mirasın sunduğu farklı Hz. Ali portreleri nedeniyle tek ve ortak bir Hz. Ali şahsiyeti belirlemek oldukça zordur. Bu sebeple Hz. Ali ile ilgili tasavvurları, genel olarak Sünnî ve Şii kaynakların yaklaşımına göre iki kısma ayırmak mümkündür. Tasavvufta ise meselenin daha çok şer'i ve gayr-i şer'i bir çerçevede ele alındığı görülmektedir.¹ Tasavvufun ilk dönemlerinde büyük bir zâhid olarak öne çıkan Hz. Ali'nin, daha sonraki dönemlerde gerçek kimliğinden kısmen uzaklaşarak, hayali bir hüviyet kazandığı belirtilmektedir.² Bu konuda hatırlatılması gereken bir başka husus, tasavvuftaki Hz. Ali telakkilerinde Şia tesirinin bulunduğu dair ileri sürülen görüşlerdir.³

İslam'ın yüz yılları içeren uzun tarihinde Hz. Ali telakkilerini her yönüyle ele almaya çalışmak bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşacaktır. Bu bağlamda makalemizi sünnî kaynaklar ve tasavvufun önemli bazı klasik eserleriyle sınırlandırıp, bu çerçevede ortaya konan Hz. Ali şahsiyetini belirlemeye çalıştık. Bu sebeple konunun özellikle Şii dünyasına bakan kısmını çalışmanın dışında bıraktık.

1. Kur'an'da Hz. Ali'nin Şahsiyeti

Tasavvufta Hz. Ali'nin şahsiyeti ile ilgili yorumları değerlendirebilmek için öncelikle Kur'an ve Hadis verilerine kısaca değinmek gerekecektir. Bilindiği üzere Kur'an peygamber, sahabî, velî, mü'min, münafık, kâfir gibi insanlardan bahseder. Sahabelerden bahseden âyetler de guruba ve şahsa işâret eden âyetler şeklinde kısımlara ayrılabilir. Nüzûl sebepleri açısından bakıldığında bazen bir bazen de birkaç sahâbe hakkında indirilen âyetlerin olduğu görülmektedir. Bu manada Hz.

¹ Salih Çift, "Dönemsel Gelişimi Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hz. Ali", *Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu*, 08-10 Ekim 2004 Bursa, 2005, s. 117-148; Kamile Ünlüsoy, *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları* (XIII-XVI. yüzyıllar), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015; haz. Ahmet Yaşar Ocak, *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.

² Çift, "Dönemsel Gelişimi Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hz. Ali", 147-148.

³ Bkz., Ünlüsoy, "Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları", 135-136.

Ali ile ilişkilendirilen âyetler bizzat onun şahsına işaret ettiği gibi bazen de birkaç sahabe ile birlikte değerlendirilmiştir.⁴

Sünnî kaynaklarda Hz. Ali ile ilişkilendirilen âyetler çok olmamakla birlikte, Şii kaynaklarda seksenle üç yüz kadar ayetin onunla alakalı olduğu dile getirilir. Hatta son dönemde yazılan *Aliyyün fi'l-Kur'ân* adlı iki ciltlik eserde yedi yüz civarı âyet, Hz. Ali ile ilişkilendirilmiştir.⁵ Eser bu bilgiyi Ehl-i Sünnet'in muteber kaynaklarına dayandırma iddiasında olmakla birlikte böyle bir iddianın ilmî gerçeklere uygun düşmediğini söyleyebiliriz. Zira bu kitapta İbn Abbas'a nisbet edilen bir hadisten hareket edilmekte, onun Kur'an'da Hz. Ali'yi metheden üç yüzden fazla âyetin nazil olduğu rivâyeti esas alınmaktadır. Oysa eklemeler yapıldığı anlaşılan bu hadisi tahrir eden Zehebî, onu mevzû hadisler arasında sayar.⁶ Şevkânî bu hadisin zayıf olduğunu söylerken, İbnü'l-Cevzî de mevzû olduğunu dile getirir.⁷

Kur'an'da sahabe ile ilgili işaret ve övgüler⁸ Hz. Ali için de geçerlidir. Ancak daha özeldir sebep-i nüzûlü onunla ilişkilendirilen âyetlerden hareketle Hz. Ali'nin şahsiyeti hakkında bir fikir sahibi olmak mümkündür.

Nüzul sebepleri bakımından sahih görüşleri dikkate almaya çalışarak tespit etmeye çalıştığımız âyetler göz önüne alındığında Hz. Ali'nin⁹; Allah'a ve âhiret

⁴ Bkz., Hasan Kılıç, *Sebeb-i Nüzûle Konu Olan Şahıslar*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016; Hakan Aydın, *Sebeb-i Nüzûl Bağlamında Sahâbeye Atıfta Bulunan Âyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2003.

⁵ Bkz. Seyyid Sâdık Şirâzi, *Aliyyün fi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2006, I-II.

⁶ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Telhisu Kitâbi'l-Mevzuat li-İbni'l-Cevzî*; thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim b. Muhammed, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998/1419, 362, nr. 990.

⁷ Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş- Şevkânî, *el-Fevaidü'l-Mecmûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, 1250/1834; thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemani, (ts.), 376, nr. 79.

⁸ Bkz., Sadık Kılıç, "Kur'an'da Sahâbe'nin Sunuluşu ve Günümüze Yansımalar", *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (22-23 Mayıs 2015/Sivas), 2016, s. 21-64; Mehmet Efendioğlu, "Sahabe", *DİA*, İstanbul: T.D.V. yayınları, 2008, XXXV, 491-500.

⁹ Bu konuda bkz., Mehmet Seyid Geçit, "Hz. Ali Hakkında İnmış Ayetlerin Değerlendirilmesi", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, sayı: 12, s. 75-108; Geçit, makalesinde her ne kadar muteber tefsir kaynaklarına istinaden yazdığını söylese de, bütün maddelerde buna bağlı kalmadığı görülmektedir. Bkz. Geçit, Hz. Ali Hakkında İnmış Ayetlerin Değerlendirilmesi, 104-105. Meselâ bu makalede İnsan sûresi, 76/8-10. âyetlerin Hz. Ali hakkında indiği ile ilgili rivayet her ne kadar bazı kaynaklarda geçse de (Bkz., Mukatil b. Süleyman, Tefsiru Mukatil b. Süleyman; thk. Abdullah Mahmûd Şehhate. – Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423, IV, 525) Birçok

gününe iman eden¹⁰, Allah yolunda cihad eden¹¹, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda etmekten kaçınmayan bir şahsiyet olduğu ortaya çıkmaktadır.¹² O, âyetlerde Allah'ın övgüsüne mazhar olan,¹³ Bedir ashabının başta gelenidir.¹⁴ Namazı dosdoğru kılan ve zekâtı veren (kimselerden olup) bu özelliği sebebiyle Allah ve Rasûlü'nden sonra mü'minlerin dostlarından birisi olarak tavsif edilmiştir.¹⁵

Rasûlüllah'ın, Rabbi'nden gelmiş açık bir delile şahittir.¹⁶ Duyduğunu unutmayacak bir belleme kabiliyetine sahiptir.¹⁷ İman edip sâlih ameller

müfessir bu rivâyetin sahih olmadığını belirtmiştir. Bkz., Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî, ve İbrahim Atfîş, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964, XIX, 130.

¹⁰ 32/Secde 18. âyette de Hz. Ali'nin imânına işâret olduğu rivayet edilir. Bkz., Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risale, 2000, XX, 187-188.

¹¹ 9/Tevbe 19.

¹² 2/Bakara 207, Hicrette Hz. Peygamber'in yerine yatağında uyuduğu için, Bkz., Muhammed b. İbrâhim es-Sağlebî, *el-Keşşâf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk., Ebu Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 2002, II, 126; Nurettin Turgay, "Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Rivayet Edilen Bazı Ayetlerin Yorumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: VIII, sayı: 2, s. 69.

¹³ Bkz., 22/Hac 19-24.

¹⁴ (Hz. Ali, kendisinin âyetlerde kastedilen mücahitlerin başında geldiğini söylemiştir. Buhârî, Tefsir, 22/3) Bkz., Turgay, "Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Rivayet Edilen Bazı Ayetlerin Yorumu", s. 55.

¹⁵ 5/Mâide 55; Hz. Ali'nin yüzüğünü rûkûda iken verdiği veya kastedilenin bütün mü'minler olduğu ile ilgili bkz., Ebû Cafer et-Taberî, *Tefsîru Taberî*, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire: Dâru Hicr, 2001, VII, 530, VIII, 530; Bu âyetin Abdullah b. Selâm, Hz. Ebubekir hakkında da nazil olduğu belirtilmektedir. Bkz., Geçit, *Hz. Ali Hakkında İnmış Ayetlerin Değerlendirilmesi*, 81.

¹⁶ Hûd, 11/17. Buradaki şâhid ile ilgili birçok görüş vardır. Bunlar, Rasûlüllah, Kur'ân, Tevrat, Cebrâil ve Hz. Ali'dir. Bkz., Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrül-Kebîr = Mefâtihi'l-Gayb*, Beyrut : Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420. XVII, 329.

¹⁷ 69/Hâkka 12, Bu âyetin nüzulünde Hz. Peygamber ona kulağının belleyci olması için duâ ettiğini belirtmiş ve Hz. Ali ondan sonra ne duyduysa unutmadığını söylemiştir. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyünü'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407, VI, 600.

işleyenlere, Rahmân'ın onun sevgisini koyacağı zâtlardandır.¹⁸ Kavmi için bir yol gösterici ve hidâyete erdiricidir.¹⁹

O, mallarını gece ve gündüz, gizli ve aşikâr, hayra harcayanlardan olduğu için, Rabbi katında mükâfatlara kavuşacağı, korku ve üzüntü ile karşılaşmayacağı şeklinde müjdelenenlerdendir.²⁰ Peygamberimiz tarafından mübâhele için seçilmiş abâ ehlindedir.²¹ Allah'ın kendilerinden günah kirini gidermek ve tertemiz yapmak istediği,²² ehl-i beyttendir.²³

Yine kaynaklarda Hz. Ali'nin, cennet ile cehennem arasında bulunan A'râf üzerinde her iki tarafın hallerini simalarından tanıyan (liyâkatli) kişilerden ve

¹⁸ Meryem, 19/96. Bu âyette sevgisi konulacak olanlardan biri Hz. Ali diğeri, Abdurrahman b. Avf olarak belirtilir. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi Vahidi, *el-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1995/1415, I, 690; Muhammed el-Havlânî Şevkânî, *Fethül-Kadir*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut: 1414, III, 418.

¹⁹ 13/Râd 7; "Hâdî" kelimesini birçok müfessir; Allah Teâlâ, Hz. Peygamber, davetçi, Salih amel, hayra götüren şahıs, Hz. Ali gibi şekillerde yorumlamışlardır. Bkz., Geçit, "Hz. Ali Hakkında İnmiş Ayetlerin Değerlendirilmesi", 85.

²⁰ 2/Bakara 274. Meşhur bir rivayete göre Hz. Ali'nin dört dirhemden başka parası olmayıp, bunları gece, gündüz, açık ve gizli infak etmiştir. Bu hadise üzerine ayet nazil olmuştur. Bkz., Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979, I, 225. Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsiru Begavî*, thk., Muhammed Abdunnemr vd., Dâru't-Tayyibe, 2002, I, 339; Turgay, "Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Rivayet Edilen Bazı Ayetlerin Yorumu", 68; Geçit, "Hz. Ali Hakkında İnmiş Ayetlerin Değerlendirilmesi", 83-84.

²¹ Âli İmrân, 3/61. "Peygamber mübâhele âyetinin nüzülünden sonra Hasan, Hüseyin, Fâtıma ve Ali ile birlikte Necran heyetinin yanına gitti; ilgili âyetleri okuyarak kendilerini mübâheleye davet etti." Mustafa Fayda, "Mübâhle", *DİA*, İstanbul: T.D.V. yayınları, 2006, c. 31, s. 425; "Hz. Peygamber Ümmü Seleme'nin evinde iken, "Ey Ehl-i beyt! Allah kusurlarınızı giderip sizi tertemiz yapmak ister" (33/Ahzâb 33) meâlindeki âyet nâzil olmuş, bunun üzerine Peygamber Hz. Ali'yi, Fâtıma'yu, Hasan ve Hüseyin'i abâsının altına alarak, "Allahım, benim ehl-i beytim işte bunlardır; bunların kusurlarını gider, kendilerini tertemiz yap!" diye dua etmiştir. Bunu gören Ümmü Seleme "Yâ Resûlellah! Ben de onlarla beraber miyim?" diye sormuş, Resûlullah da, "Sen yerinde dur, sen zaten hayırla birliktesin" cevabını vermiştir (Tirmizî, Tefsîr, 4; Menâkıb, 32, 6)" Bkz., Süleyman Uludağ, "Âl-i Âbâ", *DİA*, İstanbul: T.D.V. yayınları, 1989, c.2, s.306.

²² el-Ahzâb 33/33.

²³ Tirmizî, Menâkıb, 31.

cennet ehline “selamun aleyküm!” diye selam vereceklerden birisi olduğuna işaret edilir.²⁴

2. Hadis’te Hz. Ali’nin Şahsiyeti

Sahâbelerin fazîletleri ilgili hadis kaynaklarında geniş bilgiler bulunmaktadır. Bu konuda başta Ahmed b. Hanbel²⁵, İmam Nesâî²⁶ ve Dârekutnî’ye²⁷ ait olmak üzere hadis kitapları kaleme alınmıştır.²⁸ Hz. Ali’nin şahsiyeti ve fazîletleri hakkında bu hadis kitaplarında çokça bilgi bulmak mümkündür. Hatta sadece Hz. Ali ile ilgili büyük hadis imamlarından İmam Nesâî’nin derleyerek “*Hasâisu Emîru’l-Mü’minîn*”²⁹ adını verdiği müstakil bir eser bulunmaktadır. Hz. Ali’nin şahsiyeti hakkında çoğu Şiiler, bazen de Ehl-i Sünnet ulemâsı tarafından aktarılan rivâyetlerin sağlamlığına bakılmaksızın verilen bilgiler, mevzunun sıhhati konusunda bazı şüphe ve tereddütlere yol açmış gözükmektedir. Ancak biz burada bütün şâibelerden olabildiğince uzak bir yaklaşımı esas almaya çalışacağız. Bu arada sınırlarını aşmamasını sağlamak maksadıyla çalışmamızı İmam Nesâî’nin eseri ile sınırlı tutacağımızı belirtmek isteriz. İlmî bir tahkik sürecinden geçmiş olan bu eserde³⁰ İmam Nesâî’nin Hz. Ali hakkındaki pek çok uydurma rivayet olduğuna dikkat çekmesini önemli bulmaktayız.³¹ Bu sebeple sadece *Hasâisu Emîru’l-*

²⁴ 7/A’raf 46. Kurtubî, A’râf’ta bulunan kimseleri on maddede inceler. Bunlar içerisinde Hz. Ali de vardır. Bkz., Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, VII, 212.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü’s-Sahâbe*; thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas, Mekke: Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, 1983.

²⁶ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Fezâilü’s-Sahâbe*; Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984.

²⁷ Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Fezâilü’s-Sahâbe*; Mektebetü’l-Gurabâi’l-Eseriyye, Medine, 1998.

²⁸ Mehmet Efendioğlu, “Fezâilü’s-Sahâbe”, DİA, İstanbul: T.D.V. yayınları, 1995, c. 12, 535-536.

²⁹ Nesâî, yaşadığı dönemde Şam’daki insanların Hz. Ali’ye uzak bir tutum sergilemelerine şahit olunca, onun fazîletleri ile ilgili bir eser kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir. Bu eserine “*Hasâisu Emîru’l-mü’minîn Ali bin Ebi Tâlib*” adını vermiştir. Yazdığı bu eser sebebiyle tepki almış, hatta onu dövmüşler ve bu sebeple hastalanarak, 303 yılında Filistin’de vefât etmiştir. Bu eser 1987 yılında Ebû İshak el-Huveynî tarafından tahkik edilerek, basılmıştır.

³⁰ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Hasâisu Emîru’l-mü’minîn Ali bin Ebi Tâlib*, thk. Ebû Mansur Ahmed b. Mir Belûşî, Kuveyt: Mektebetü’l-Muallâ, 1986; thk. Ebû İshak el-Huveynî Eserî, Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987; Tehzibu hasaisi’l-imam Ali, thk. Ebû İshak el-Huni İbn Şerif, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, [t.y.].

³¹ Bkz., Yaşar Kandemir, “Ali”, DİA, İstanbul, T.D.V. yayınları, 1989, II, 376.

Mü'minîn'de geçen sahih ve hasen rivâyetleri tercih ederek şüphelerden uzak bir Hz. Ali şahsiyeti belirlemeye gayret ettik.³²

İmam Nesâî'den rivayet edilen hadislerde Hz. Ali şöyle tavsif edilmiştir: “Allah Rasûlü’ne (çocuklar içerisinde) ilk îman eden,³³ (erkek olarak) ilk namaz kılan kimsedir.³⁴ O’nun Peygamberimizin katındaki derecesi, Hz. Hârûn’un Hz. Mûsâ’nın yanındaki vezir ve yardımcı olması durumuna benzer.³⁵ Hayber gazvesinde fetih için son hamleyi yapmak üzere Hz. Ali vazifelendirilmiş, “Allah ve Rasûl’ünü seven, Allah ve Rasûl’ünün de kendisini sevdiği” olma iltifatına mazhar olmuştur.³⁶ Ayrıca, “Ey Ehl-i Beyt! Şüphesiz Allah Teâlâ sizin kusurunuzu giderip, sizi tertemiz yapmak ister”³⁷ âyeti nâzil olduğunda, Efendimizin kendisi ve âile efrâdını çağırıp, “Allah’ım bunlar benim Ehl-i Beyt’imdir.” buyurduğu³⁸ âl-i abânın reisidir.

Hz. Ali, Hayber günü Hz. Peygamber’in çok az sahabeye nasip olan³⁹ şu iltifatına mazhar olmuştur: “*Sen bendensin, ben de sendenim.*”⁴⁰ Başka zamanlarda da yine Hz. Peygamberin kendisine “*Ben sendenim*”⁴¹ buyurduğu ve “*Ali bendendir, ben de*

³² Eser tercüme edilerek basılmıştır. Bkz. İmam Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, trc. Naim Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.

³³ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 2, nr: 3.

³⁴ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 2, nr: 2.

³⁵ Peygamberimiz buna benzer ifadeleri başka sahabeler için de kullanmıştır. Ancak Hz. Resûlullah, peygamberlik son bulduğu için bu mertebeye çıkmayacağını da belirtmiştir. Onun Hârûn’a benzetilmesi hilâfeti ile açıklanmıştır. Ali el-Kârî, *Umdetü’l-Kârî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut: XVI, 214.

³⁶ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 7, nr: 9, 52.

³⁷ Ahzab, 33

³⁸ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 7, nr: 9; 49, nr: 52.

³⁹ Başka sahâbeler için bkz., Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, el-Câmiu’s-Sahîh, *Dâru Tavgi’n-Necâh*, (y.y.) 1422, III, 138, nr. 2486; Müslim, IV, 1918, nr. 2472. Ebû Bekir b. Hilâl, *es-Sünne*, thk. Atıyye Zehrâni, Dâru’r-Riyâd, Riyâd, 1989, I, 90, nr. 25.

⁴⁰ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 59, nr: 67.

⁴¹ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 60, nr: 68.

*ondanım*⁴² iltifatlarına erişen yüce bir şahsiyettir.⁴³ Peygamber Efendimiz onun için “*Sen benim kardeşimsin*”⁴⁴ buyurmuştur. Hz. Rasûl kendisinin kimin dostu ise, Hz. Ali'nin de onun dostu olduğunu bildirmiştir.⁴⁵ “*Sen benim safiyyim* (hususî dostum), *emînîmîsim* (kendisine güvenilen, vefalî kimse)”⁴⁶ buyurmuştur. Rasûlüllah her mü'minin velîsidir, Hz. Ali de, Rasûlüllah'ın velîsi olup onun namına ödeme yapar.⁴⁷ Yine Peygamberimiz'den sonra mü'minlerin velîsi (dostlarından birisi) Hz. Ali'dir. Kur'an'da Allah'ın râzî olduğu şecere ashâbından, Bedir ehliindedir.⁴⁸ Günahları bağışlanmıştır.⁴⁹

Yemen'e gönderilirken Hz. Peygamber'in duâsı ile Allah onun kalbine hidayet vermiş, diline de sebat lütfetmiş ve böylece hüküm vermede bir sıkıntıya

⁴² Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 58-59, nr: 65-66. Buradaki benden ifadesini Ali el-Kârî, onun Efendimize ittisâli ile açıklar. Bu ittisâl ilim, yakınlık ve akrabalık açısından olup, “Ey Ali! Katımda, Hârûn'un Mûsâ katındaki mertebesinde olmak istemez misin, ancak benden sonra peygamber yoktur.” hadisinde belirtildiği gibi, nübüvvet açısından değildir.

⁴³ Bkz., Ali el-Kârî, *Umdetü'l-Kârî*, XVI, 214. “Söz konusu hadiste Hz. Peygamber nübüvvet yakınlığının imkânsızlığını belirtmiştir. Geride nesep yakınlığı ve savaşa katılmayan Medine halkını belli bir zaman için idare etmek üzere Hz. Peygamber'e vekâlet etme işi kalmıştır. Nitekim Peygamber'in diğer seferlerinde aynı görevi diğer sahâbeler ifâ etmiştir.” Kandemir, “Ali”, II, 378.

⁴⁴ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 111, nr: 135.

⁴⁵ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 9, nr: 10.

⁴⁶ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 62, nr: 70.

⁴⁷ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 78, nr: 91.

⁴⁸ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 24, nr:23; 73, nr: 86.

⁴⁹ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 29, nr:28.

düşmemiştir.⁵⁰ Kalbi Allah tarafından îman için saf hâle getirilmiştir.⁵¹ Böylece onun kalbi safâ bulmuş ve îman için süslenmiştir.⁵²

Hz. Rasûlüllah, Vedâ Haccı dönüşü Gadîr-i Hum⁵³ denilen yerde konaklayınca, sahâbelerine seslenerek onlara, Allah'ın kitabı ve Ehl-i Beyt'ini emânet ettiğini söylemiştir. Allah'ın kendisinin, kendisinin de mü'minlerin dostu olduğunu belirten Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin elini tutup kendisini dost edinenlerin Hz. Ali'yi de dost bilmelerini bildirmiş ve şöyle duâ etmiştir: “Allah'ım, bunu seveni sev, buna düşman olana sen de düşman ol!”⁵⁴ “Ona yardım edene yardım et.”⁵⁵ Bir defasında da Peygamberimiz, Hz. Ali'ye sövenin, kendisine sövmüş olacağını⁵⁶ haber vermiştir.

⁵⁰ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 35, nr:34; “Hz. Ali, daha Hz. Peygamber hayatta iken fetva veren ve fetvalarında isabet ettiği bizzat Hz. Peygamber tarafından onaylanan bir şahsiyettir. Bundan dolayı İslam hukukunun teşekkül döneminde Hz. Ali'nin içtihatları, fetvaları ve görüşleri bütün fakihlerce dikkate alınmış ve önemsenmiştir.” Mehmet Öztürk, *İslam Hukukunun Teşekkül Sürecinde Hz. Ali'nin Rolü*, Ankara Üniversitesi, 2012, 238.

⁵¹ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 31, nr:30; İmtihan kelimesi burada meşhur bilinen manasına değildir. Hucurât sûresi 3. âyette Arapça “اَتَّقِ اللَّهَ فُلُوبُهُمْ لِلتَّقْوَى” takva hususunda kalplerini imtihan ifadesi “Allah'ın, gönüllerini takvâ için kalplerini saf hale getirmesi demektir.” Bu âyette olduğu gibi Hz. Ali'nin mühim bir hasletini Resûlullah dile getirmiştir. O halde mana Allah'ın Hz. Ali'nin kalbini genişletmesi, kalbine nazar etmesi, temizlemesi, saf hâle getirmesi, terbiye etmesi ve onun kalbini idâre etmesi, yönlendirmesi anlamınadır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994, XIII, 401.

⁵² Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim, *Nuhabü'l-Efkâr fi Tenkihi Mebâni'l-Ahbâr fi Şerhi Meâni'l-âsâr*, Doha: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2008/1429. XVI, 497.

⁵³ Gadîr-i Hum olayı ve orada Hz. Peygamber'in beyanatları Şiiler tarafından Hz. Ali'nin imâmeti olarak yorumlanmış, ancak ehl-i sünnet ülemâsından hiçbiri Şiiler'in anladığı gibi değerlendirmemiştir. Ehl-i Sünnet hadiste geçen “mevlâ” kelimesini halife veya imam anlamında değil, dost anlamında olduğu görüşündedir. Âyet ve hadislerde de aynı manada kullanılmıştır. Peygamber Efendimizin Hz. Ali ile ilgili bu açıklaması, onun hakkında yapılan şikâyetler üzerine, Hz. Ali'ye karşı tepkiyi gidermek, Müslümanlar arasında dostluğun bozulmasına önlemeye matuf olarak değerlendirilmiştir. Bkz., Ethem Ruhi Fığlalı, *Gadîr-i Hum*, DİA, İstanbul, 1996, XIII, 279-280.

⁵⁴ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 66, nr: 76.

⁵⁵ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 82-83, nr: 95, 96.

⁵⁶ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 75, nr: 88.

Hız. Ali, "kendisini ancak mü'min olanın sevip, münâfık olanın ise nefret edeceği" hususunda Efendimizin ahdi olduğunu belirtmiştir.⁵⁷ İbn Büreyde'ye, "Rasûlüllah'ın en çok sevdiği kişi sorulunca, "kadınlar arasında Fâtımâ, erkekler arasında Ali'dir"⁵⁸ şeklinde kanaat belirtmiştir.⁵⁹ Peygamber Efendimiz ayrıca, Hız. Ali'nin her dönemde Kur'an'a uygun hareket edip ona sahip çıktığını göstermek maksadıyla onun Kur'an'ın indirildiği zamanlarda insanlarla harb ettiği gibi, te'vili hususunda da harb edeceğini haber vermiştir.⁶⁰

Bu konuda son olarak Tirmizî'nin nakletmekle birlikte sahih bulmadığı ancak Hâkim'in sahih, başka hadis otoritelerinin hasen olarak tesbit ettiği bir hadiste Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: "*Ben hikmetin eviyim, Ali de kapısıdır.*"

⁶¹ Bu hadisin başka tariklerle; "*Ben hikmetin şehriyim, Ali de kapısıdır.*"⁶² "*Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır.*"⁶³ şeklinde geldiğini eklemek gerekir.

3. Kur'an ve Hadiste Hız. Ali Şahsiyeti İle İlgili Müşterek Unsurlar

Kur'an ve hadislerden elde edilen bilgilerden hareketle Hız. Ali'ye ait bahsi geçen bu ulvî özellikler, onun sahabe içerisinde -Hız. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'da olduğu gibi- müstesnâ yerine delâlet eder. Hız. Ali'nin şahsiyeti hakkında değerlendirmelerde bulunmak üzere başvurduğumuz âyet ve hadisler birlikte ele alındığında, müşterek unsurlar taşıdığını görmekteyiz. Ayrıca hadislerin bir kısmının ilgili âyetleri açıklar mahiyette olduğunu söylemek gerekir. Hız. Ali'nin şahsiyetinin ana çizgilerini gösterme hususunda yukarıda sıraladığımız âyet ve hadislerden tespit edebildiğimiz şu özellikler önem arz etmektedir.

a. **İman:** Hız. Ali'nin âyette "iman edenlerden" olma vasfı, hadislerde "ilk iman eden" ve "kalbinin iman ile safiyet kazanması" olarak açıklanmıştır. Bu durum

⁵⁷ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 83-84, nr: 97, 98, 99.

⁵⁸ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 78, nr: 91.

⁵⁹ Hız. Peygamberin kendisine en çok kimi sevdiği sorulduğunda farklı zamanlarda farklı cevaplar verdiğini hatırlatmak gerekir. Bkz., Buhârî, Megazi, 63; Sahih-i Buhârî, V, nr. 3662.

⁶⁰ Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, 126, nr: 152.

⁶¹ Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Şâkir vd., Matbaatu Mustafa, Mısır, 1975, V, 637, nr. 3723.

⁶² Ebu'l-Hasen Huseyme b. Süleyman, *Min Hadisi Huseyme b. Süleyman el-Kuraşî*, thk., Ömer Abdüsselam Tedmirî, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Lübnan, 1980, I, 200.

⁶³ Hakîm, *Müstedrek*, III, 137, nr.4638; Tirmizî, *Sünen*'inde hadisin garib ve münker olduğunu söylerken, (Tirmizî, *Sünen*, V, 637, nr. 3723.) İbn Hacer el-Askalânî'ye göre birçok yolla bize ulaştığı için hadis "Hasen" mertebesindedir. Bkz., Şevkânî, *el-Fevâid*, thk. Abdurrahmân b. Yahya, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I, 348-349, nr. 51- 52.

onun sahabe içerisinde îmanda kemâle erenlerden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

- b. **Hidâyet:** Âyette kavmi için bir yol gösterici, hidâyete erdirici olduğuna işâret vardır. Hadiste ise Hz. Peygamber'in duâsı ile Allah'ın onun kalbine hidayet verdiğinden bahsedilmektedir. O halde Hz. Ali hidayete vesîle olmada önde gelen sahâbelerden biridir.
- c. **Cihad:** Âyetlerde Hz. Ali'ye, Allah yolunda cihad eden ve Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eden kimseler içindeki birisi olarak işâret edilmiş, hadislerde ise Kur'ân'ın indirilişinde insanlarla harp ettiği gibi, te'vili hususunda da harp edeceği haber verilmiştir. Bu durum onun büyük kahramanlık ve şecaatini ortaya koymakta, Kur'ân konusundaki hassasiyetine delâlet etmektedir. Döneminin en büyük kahramanlarından olma vasfının başta Hz. Ali'ye ait olduğu malumdur.
- d. **İnfak:** Âyetlerde Hz. Ali'nin infak ehli arasında büyük bir dereceye sahip olmasına işâretler olup, buna göre gece, gündüz, gizli ve âşikâr hattâ namazda rükû halinde iken bile infak etmiştir. Hadislerde Hz. Ali, mü'minlerin dostu olarak tavsif edildiği için, Rasûlullah namına yardım eden birisidir.
- e. **Ehl-i Beyt:** Âyette bahsi geçen Ehl-i Beyt'in kimler olduğu meselesi, ilgili hadislerde Hz. Ali ve ailesinin de Ehl-i Beyt'ten olduğunu öğrenmekteyiz.
- f. **Muhabbet:** Âyette salih mü'minlere Rahmân'ın onun sevgisini koyacağı zâtlardan biri olarak işâret edilen Hz. Ali, hadiste kendisini ancak mü'min olanın seveceğini, münâfık olanın ise nefret edeceğini haber vermektedir. Rasûlullah'ın en çok sevdiği kişilerden biridir. O Allah ve Rasûl'ü'nü sever, Allah ve Rasûl'ü de onu sever. Ayrıca Peygamberimiz, Hz. Ali'yi seveni Allah'ın sevmesi, ona düşman olana Allah'ın düşman olması için duâ etmiştir. Allah ve Rasûl'ü'nü sevmek kâmil imanın işâretidir. Aynı şekilde bu sevginin gereği olarak, onların sevdiğini sevmek ve sevmediğini sevmemek gerekir.⁶⁴
- g. **Dost/Velî:** Âyette Hz. Ali'nin mü'minleri sevdiği yani onların "mü'minlerin dostlarından" olduğuna işâret olup, hadislerde ise bu durumun açıklandığını görmekteyiz. Hz. Ali, Hz. Rasûlullah'ın kardeşi, husûsi dostu (safiy) olup bu

⁶⁴ Bu konuda şu hadisi hatırlamak gerekir: "Allâh'ı, nimetlerinden dolayı sevin. Beni de Allâh'ı sevdiğiniz için sevin. Ehl-i Beyt'imi de beni sevdiğiniz için sevin!" Tirmizî, Menâkıb, 31/3789.

dostluk “*Ali bendendir, ben de ondanım*” müjdesiyle en ileri derecededir. Efendimiz, kimin dostu ise Hz. Ali de onun dostudur. Peygamberimizden sonra da mü'minlere bu dostluğunu devam ettireceği bildirilmiştir. Bu da onun müminlere sevgisini gösterir. [Kur'an'da dostluk konusu geniş anlamlar içermektedir. En genel manada Allah mü'minlerin⁶⁵, mü'minler Allah'ın,⁶⁶ mü'minler müminlerin dostudur.⁶⁷ Yine Kur'an'da husûsî olarak velîler zümresinden bahsedilmekte olup “*Bilesiniz ki Allah'ın evliyâsı üzerine korku yoktur, onlar üzülmeyecekler de.*”⁶⁸ buyrulmaktadır. Evliyâ zümresi için kullanılan bu ifâde, Hz. Ali ile ilişkilendirilen başka bir âyette de aynen geçmektedir.⁶⁹ “Peygamberler Hakk'ın çok özel kulları ve evliyasıdır; onların vâris ve nâibleri olan evliya da Allah'ın has kulları ve dostlarıdır. Allah'a yakınlık ve dostluk O'na ibadet ve kullukla sağlandığından müminlerin velâyetteki dereceleri amel ve ibadetlerine, ihlâslarına göre farklılık gösterir.”⁷⁰] Sonuç olarak Hz. Ali, için sahabe içerisinde Allah ve Rasûlü'nün husûsî dostluğuna ermiş kimselerden olduğunu söyleyebiliriz.⁷¹

- h. **Bağışlanmış olması:** Âyetlerde Allah'ın kendilerinden günah kirini giderdiği, Rabbi katında mükâfatlara kavuşacak, korku ve üzüntü ile karşılaşmayacak olarak müjdelenenlerden olduğu anlaşılan Hz. Ali'nin, hadiste de “*günahlarının bağışlanmış olduğu*” müjdesi vardır.

4. Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti

Mutasavvıfların Hz. Ali'nin şahsiyeti ile ilgili kanaatleri hakkında bize ulaşan ilk bilgiler, daha çok Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö.297/909) itibaren gelmeye başlamıştır.

⁶⁵ 2/Bakara 257.

⁶⁶ 5/Mâide 55.

⁶⁷ 9/Tevbe 71.

⁶⁸ 10/Yûnus 62-64.

⁶⁹ 2/Bakara 274.

⁷⁰ Süleyman Uludağ, “Velâyet”, DİA, T.D.V. y.y., İstanbul: 2013, c. 43, s. 25.

⁷¹ Şiiler buradaki velâyeti çok farklı bir şekilde anlarlar. Hz. Ali'ye bağlılık olarak imanın şartlarından biri kabul ederler. “Velâyet anlayışı çerçevesinde tevelli ve teberri inancını benimsemiştir. Tevellî, Ehl-i Beyt'i sevmek ve Ehl-i Beyt'i sevenleri sevmek, teberri ise Ehl-i Beyt'i sevmeyenlerden uzak durmaktır. İmâmiyye açısından velâyet, ahirette cennet ve cehennemliklerin ayrılmasında da etkili olacak, imâmlara bağlanmayanlar cehenneme gideceklerdir. Ahirette imâmlar da Şefaât hakkına sahip olacaktır.” Ünlüsoy, “Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları”, 70-71.

O, Hz. Ali'yi tanıtırken; “ûsulde ve belâda pir” olarak vasıflandırır. Hücûrî'ye, (ö. 465/1072) göre onun “usûl” ile kastettiğini şey, tasavvuf yolu ile ilgili bilgilerdir. “Belâ” ise muameleler olup bilgilerin tatbiki zor olduğu için belâya katlanmak olarak anlatılmıştır.⁷² Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözünden hem nazarî hem de amelî boyutta sahabe içerisinde sûflerin etkilendikleri şahısların başında Hz. Ali geldiği söylenebilir. Bu şekilde ifade edişimizin sebebi, sûflerin bütün zâhid sahabelerden etkilenmiş olmalarından dolayıdır. Meselâ tarikatların silsilelerinde dört halifeyi de bulmak mümkündür. Ehl-i Sünnet ve Şia'nın otorite kabul ettiği Câfer-i Sâdık, nûr-i Muhammedî ile ilgili Nûr Sûresi 35. âyeti açıklarken, Allah'ın bütün nurlarından tam nasibin Pegyamber Efendimiz'e âit olduğunu söyler. Allah'ın nûruna ise Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin nûruyla kavuşulur.⁷³ Bu yaklaşım tarzı sûflerin de dört halifenin mâneviyatı konusunda temel görüşüdür.

Sûfler içerisinde Hz. Ali ile ilgili ilk yoruma Cüneyd-i Bağdâdî'de (ö. 297/909) rastlanmaktadır. O Hz. Ali'nin ledünnî ilim verilen kimselerden olduğunu, harplerle uğraşmamış olsaydı, tasavvuf ile ilgili birçok inceliği başkalarına da öğreteceğini söylemektedir. Ebû Nasr es-Serrâc, (ö. 378/988) tasavvuf ilmini ilk olarak ele alan ünlü eseri *el-Lüma'*da, Bağdâdî'nin bu kanaatinden hareketle Hz. Ali'nin sahâbeler içerisinde mânâ ilimleri hususunda özel bir yeri olduğu ve hakikat ehli sûflere mesned teşkil edebilecek, çok güzel hususiyetleri bulunduğu dikkat çeker.⁷⁴ Serrâc (ö. 378/988), ayrıca Hz. Ali'nin kalbini göstererek: “İşte ilim burada, keşke onu taşıyabilecek kimseleri bulabilsem”⁷⁵ dediğini aktararak, onun sahabe arasında tevhid ve mârifet konusunu anlatma ve açıklama hususunda özel bir yeri olduğunu vurgular.⁷⁶

⁷² Ali b. Osman b. Ali Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh yayınları, 1982, 160.

⁷³ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tefsirü's-Sülemi/Hakaikü't-Tefsir*, thk. Seyyid Umran, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001, II, 47, 52; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat Yay., İstanbul, 1969, 136, 137.

⁷⁴ Bkz. Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî Serrâc, *el-Lüm'a/İslam Tasavvufu*, trc. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk, 1996, 149-151.

⁷⁵ Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, VI, 294, nr. 9304.; Müttakî Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, X, 263.

⁷⁶ Hz. Ali “Allâhü Teâlâ Resûlü bana benden başka kimsenin bilmediği yetmiş bâb ilim öğretti” (Hilye, I, 68) Bu sebeple sahabenin dara düşüp çözemediklerini ona sorduğu kanaatindedir. s. 371.

Kelâbâzî (ö.380/990) *Taaruf* adlı eserinde büyük sûfilerden bahsederken onlara âit bilgileri anlatan, sûfilere vecd hallerinden bahseden, makamlarını yayan, hem söz hem de amelle sûfiyâne halleri tasvir edenlerin başına Hz. Ali ve neslini yerleştirir.⁷⁷ Onun bu yaklaşımı Hz. Ali ile başlayan ve neslinden gelen irfan damarının mutasavvıflar açısından müstesnâ yerini göstermektedir.

Hz. Ali'nin şahsiyeti ile ilgili bilgileri daha çok sûfi tabakât kitaplarında bulmak mümkündür. Ancak her sûfi tabakâtı asr-ı saâdetle başlamamaktadır.⁷⁸ Bu sebeple tabakâtı sahabe ile başlatan kaynaklardan istifâde edeceğimizi hatırlatmak isteriz.

Hz. Ali'nin şahsiyeti hususunda ilk detaylı bilgileri Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ*'sında bulmaktayız. İsfahânî kitabına dört halife ile başlamış ve sahâbelerin zühd hayatına yer verirken, onların hallerini tasavvuf açısından yorumlayarak, bu haller doğrultusunda tasavvuf tanımları geliştirmiştir.

İsfahânî ilk üç halifeden sonra Hz. Ali'nin şahsiyetini tanıtırken şu bilgilere yer verir: “Kavmin efendisi, Meşhûd'un (peygamberliğine şâhid olunan) muhibbi ve Allah'ın mahbûbu, ilim ve ilimler şehrinin kapısı, Rasûlullah'ın sohbetlerine muhatap, olanların önde geleni, işaretlerden mânâlar çıkararak, hidâyete erenlerin öncüsü, Allah'a itaat edenlerin en nurlusu, müttakilerin velisi, âdillerin imamı, Hz. Peygamber'in davetine icabet eden ve iman edenlerin ilki, hüküm çıkarmada en isabetli ve yakinde en ileri, hilimde onların en büyüğü, ilmi en çok olan,

⁷⁷ Sonra ashâb-ı suffe ve diğer sahâbelerden bahseder. Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî, *Taaruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1979, 59; Bahru'l-Fevâid, I, 63.; Ancak bu şiiilerin Ehl-i beyt'e yaklaşımı gibi bazı hususiyetleri sâdece onlara inhisar etme şeklinde değildir. Hz. Ali ve evlâdının sûfilere rehberliğini göstermek babındandır. Kelâbâzî tasavvuf erbabının daha çok istifâde ettiği, manen feyz aldıkları kimselerin başında onları görmektedir. Diğer taraftan sûfilerin dört halifenin meşruluğunu ittifakla kabul ettiklerini belirtir. (Kelâbâzî, *Taaruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 87.) Ayrıca Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in peygamberlerden sonra en üstün kimseler olduğunu hadislerden delil göstererek anlatır. (Kelâbâzî, *Taaruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 103) Dolayısıyla onun yaklaşımı bu bütünlük içerisinde görmek gerekir.

⁷⁸ Meselâ günümüze ulaşan ilk sûfi tabakâtı yazarı olan Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021) tabakâtına ilk sûfilerden Fudayl b. İyâz ile başlamış, ancak Kitâbu'-Zühd adlı eserinde sahabe, tâbiîn ve tebei tâbiînin zâhidlerini anlattığı için bu kitabına kaldığı yerden devam ettiğini söylemektedir. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemi, *Tabakâtü's-Süfiyye*, thk., Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 21. Kuşeyri de (ö. 465/1072) sûfilerin hal tercümelerini İbrâhim b. Edhem ile başlatır. Bkz., Abdulkerim Kuşeyri, Kuşeyri Risâlesi, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

müttakilerin örnek aldığı kimse, ârifler içinde marifet zineti en güzel olanı, tevhid hakikatlerini haber veren, tefrîd ilminin inceliklerine işâret eden, çok akleden bir kalbe sahip olup,⁷⁹ (ilmi elde etmek için) çok soran biriydi, duyduğunu unutmazdı. Hz. Ali'nin diğer özellikleri ise ahde vefâ gösteren, fitnelerin kaynağını kurutmaya çalışan, sıkıntılı dönemlerde fitneye düşmeyerek kendini koruyan, ahitlerini bozanları kovan, zâlimlerin burnunu yere sürten ve mürtedleri zillete düşüren, Allah'ın dini hususunda sert durup taviz vermeyen, Allah'ın zâtı hususunda (kötülük yapmak isteyenlere karşı) pervasız davranan bir şahsiyet olmasıdır.⁸⁰ Isfahânî'ye göre Hz. Ali, Allah'ın zâtını tanıyan ve kalbindeki mârifetullah bilgisi derin olan bir insandı. Bu özelliği dolayısıyla Isfahânî'nin tasavvufu, perdeleri kaldırarak gönül gözünü açabilmek ve gayb âlemini görebilmek olarak tarifi dikkat çekicidir.⁸¹ Hz. Ali'nin zühdü ve dünyayı hiçe sayması sebebiyle de, ona göre tasavvufun bir diğer tarifi, geçici dünyâ malıyla avunmayı bırakıp hedefe doğru ilerlemektir.⁸²

Hücvîrî'ye (ö. 465/1072) göre Hz. Ali belâ denizinin dalgıç, dostluk ateşinin yakıp kül ettiği, evliyâ ve asfiyânın rehberidir. Tasavvuf yolunda şâni büyük, derecesi yüksektir.⁸³ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb* adlı kitabında, sûfilerin hal tercümeleleri kısmına dört halife ile başlar. Her bir halifeyi sûfilerin hangi açılardan kendilerine rehber edinerek örnek aldıklarını tespit eder.⁸⁴ Mutasavvıfların geneli bu yaklaşım tarzına sahiptir. Dört halife ve sahâbelerden zâhid olanlar onların

⁷⁹ 22/Hac 46. Âyette Allah kalplerin aklettiğini haber vermektedir. Türkçede beynin faaliyeti olan düşünce ve akıl aynı anlamda kullanıldığı için karışıklık olmaktadır.

⁸⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1992, 61-62; Karş. Hilyetü'l-Evliyâ, -*Sahabeden Günümüze Allah Dostları*- içinde, trc., Sait Aykut vd., İstanbul: Şule Yayınları, 1996, I, 184-185. Ebû Nuaym, onun bu özelliklerinden şöyle bir tasavvuf tarifi geliştirmiştir: "Tasavvuf, sevgiliye boyun eğmek ve ilâhî sırlara tecavüz etmemek için boş şeylerle mücadele etmektir."

⁸¹ el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 192.

⁸² el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 200.

⁸³ el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 160.

⁸⁴ Hz. Ebû Bekir'i müşâhedede, Hz. Ömer'i mücâhedede sûfilerin önderi olduğu tesbitini yapar. Müşâhede makamına göre mücâhede makamının denize göre damla gibi olduğunu belirtir. Ve Hz. Ebû Bekir'in ehl-i sünnet görüşüne uygun olarak peygamberlerden sonra bütün mahlûkatın en üstünü olduğunu belirtir. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 156-157. Hz. Osman ise sûfilerin mal ve can fedâ etmede, hâdiseler karşısında teslimiyet göstermede ve ibâdetde ihlâslı olmada tâbi oldukları kimsedir. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 160.

önderidir. Hücvîrî, sûflerin Hz. Ali'yi örnek alıp ona tabi olmalarını onun ibârelerdeki hakikatler, îşâretlerdeki incelikler, dünyanın bilinen şeylerinden tecerrüd ve Hakk'ın takdirine itibar etmesi çerçevesinde ele alır.⁸⁵

Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) ise *Pendnâme*'de, dört halifeyi överken Hz. Osman ve Ali'nin Peygambere arkadaş oldukları için velilik makamına yükseldiklerini belirtir. Hz. Ali'yi ilim şehrinin kapısı olarak tavsif etmektedir.⁸⁶

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, (ö. 638/1240) meşhur eseri *Fütûhât*'nda Hz. Ali'nin kalbini göstererek: “İşte ilim burada, keşke onu taşıyabilecek kimseleri bulabilsem”⁸⁷ sözünü yorumlayarak, bu sözün sahibinin “Efrâd”⁸⁸ denilen kimselerden olacağı sonucunu çıkarır. Ona göre bu ifâde, Hz. Ali'nin devrinde başka bir kimseden duyulmadığı için efrâddandır.⁸⁹ Bu ifâdeden İbnü'l-Arabî'ye göre, Hz. Ali'nin ledünnî ilimde bu ilme sahip olan sahâbeler arasında zirve bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.

Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî, (ö. 672/1273) *Mesnevî*'sinde Hz. Ali'yi ihlâs, gönül temizliği, Hakk'a bağlanması, gaybı gören, Allah'ın kendisinden razı olduğu, nûr sahibi, tek başına orduyu yenen bir yiğit olarak tavsif eder. Mevlânâ'ya göre Hz. Ali; “ilim şehrinin kapısı, hilim güneşinin ışığı, merhamet sahibi, Allah'ın arslanı, hidayet göklerinin kapıcısı, hidayet göklerinin perdelerini açan, iman ve aşk ehli, hilim, sabır adalet dağı, hakikat ve marifet bahçesi, cömert, sadece Allah'a kul, gönlü sıkıca Hakk'a bağlı olan ve görerek iş yapan, Hak ve hakikat nuru ile parlayan bir ay, Peygamber güneşinin ayı, hür kişi, Hakk'ın sıfatlarıyla muttasıf, kötülük edene bile iyilik eden, ruh efendisi, yiğit oğlu yiğittir.”⁹⁰

⁸⁵ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 161.

⁸⁶ Ferîdüddîn Attâr, *Pendnâme*, çev. M. Nûri Gençosman, İstanbul, MEB., 1993, 5.

⁸⁷ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, VI, 294, nr. 9304.; Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, X, 263.

⁸⁸ İbnü'l-Arabî, “Efrâd” denen kimseleri, buldukları vakitte veliler içerisinde husûsî kişiler olarak tanıtır. Onlar melekler içindeki büyük meleklerle benzerler. Onlar kutubların etkisi altında olmayıp kutub da onlardan biridir. Bkz., Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-Sûfi: el-hikme fi hudûdi'l-kelime*, Beyrut: Dâru Nedre 1981, 876-877.

⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 123-124.

⁹⁰ Mevlana Celâleddîn, *Mesnevî*, Terc. Şefik Can, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004, V-VI, nr.3720-3980; Konu ile ilgili ayrıca bkz., Abdulvahap Yıldız, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, cilt: 12, sayı: 18, s. 129-139.

el-Münâvî (1031/1718), *el-Kevâkibü'd-Dürriyye* adlı eserinde, Hz. Ali'nin şahsiyetinden bahsederken Ebû Nuaym'ın bu konudaki sözlerine hülâsâ olarak yer verir. Kendisi ise ayrıca Hz. Ali'nin hâtem oluşuna dikkat çeker. Allah Teâlâ, Hz. Muhammed ile nübüvveti hatmettiği gibi onunla da hilâfeti hatmetmiştir.⁹¹ Hz. Ali'nin huyunu tavsif ederken de, tâbi olmak ve teslimiyet, makâmı ise kuvvet ve gücü kendine izâfe etmekten uzak olmak şeklinde anlatır. Yine Hz. Ali, virdler hususunda devamlı olup, killet-i taam eden biridir. Hayatında zorluk ve sıkıntılarla karşılaşınca, insanlara kendisine yardım etmeleri için yönelmemiş, çalışmaya ve sıkıntıya göğüs gererek zorlukları aşmıştır. Hz. Ali çok ibadet edenlerin zineti ile süslenmişti. Onda çok ibadet edenlerin işareti vardı. Ebrâr ve zâhidlerin hali onda tahakkuk etmişti. O dünyadan zâhid oldu, böylece ona perde açıldı. Münâvî zühdü hususunda sûfilerden İbni Uyeyne'nin Hz. Ali hakkındaki sahabenin en zâhidi olduğu tespitine yer verir.⁹² Münâvî'ye göre Hz. Ali, Allah'ın zâtı hususunda yüksek bir ilme sahipti. Onun sadrında Allah'ın mârifeti büyüktü.⁹³

Mutasavvıfların tasavvuf klasiklerinde Hz. Ali'nin şahsiyeti ile ilgili tespitlerini özetleyecek olursak, Hz. Ali tasavvufta en değerli ilim olan tevhid ve mârifet ilminde ve bu ilimlerle amelde mutasavvıfların pîri, sûfilerin yol göstermede sahabe içerisindeki en başta gelen rehberidir. Bu açılardan tasavvufta özel bir yeri vardır. Kendisine ledünnî ilim verilmiş olup döneminde bu kalbî ilimde en önde olan (efrâd) kimsedir. Tasavvufî makam ve hallerden bahsedenlerin ilkidir. Rasûlüllah'ı çok seven, Allah'ın sevgilisidir. İlim şehrinin kapısıdır. Hilimde en ileridedir. İşâretlerden mânalar çıkarandır. Hidâyete erenlere öncülük yapan ve hidâyete vesile olandır. Müttâkilerin velisi, dostudur. İman edenlerin ilkidir. Hükümde en isabetli olandır. Yakinde en ileridedir. Tefrîd ilminin inceliklerine vakıf olandır. Sahabenin en zâhididir. Velilerin rehberidir. Hakk'ın takdirine rızâ halindedir. İhlâs ve gönül temizliğine sahiptir. Tek başına orduyu yenen bir yiğittir. Gaybı görendir. Hakk'ın sıfatlarıyla muttasıftır. Hak ve hakikat nûruyla parlayan bir aydır. Hâtem olup, onunla hilâfet hatmolmuştur. Teslimiyet sahibidir. Virdlere ve riyâzâta önem veren bir kimsedir. Âbidlerin başında gelmektedir.

⁹¹ Zeynüddin Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi's-Sâdeti's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Erib el-Câdir, Beyrut, Dârû Sâdir, ts., I, 97.

⁹² el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, I, 100.

⁹³ el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, I, 101.

SONUÇ

Hz. Ali, İslam'ın en büyük şahsiyetlerinden biridir. Hayatta olduğu dönem müddetince Hz. Peygamberin yanında olmuş, İslam'a büyük hizmetlerde bulunmuştur. Kur'an ve hadislerde onun ulvî şahsiyetine işaret edilmiştir. İlmi, şecaati ve hikmetiyle temayüz etmiştir. Sahâbe arasında Kur'an'ı en iyi bilenlerden olup özellikle fıkıh alanında otorite kabul edilmiştir. Tarikat silsilelerinin çoğunun, tasavvufta da manevi otorite kabul edilen Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygambere erişmiş olması, onun bu sahadaki eşsiz yerini göstermektedir.

Kur'an ve hadislerde Hz. Ali'nin şahsiyeti ile ilgili müştereken geçen iman, hidâyet, cihâd, muhabbet ve dostluk/velilik hususlara, tasavvuf klasiklerinde de aynen değinilmiştir. Ancak yine Kur'an ve hadislerde Hz. Ali ile ilgili müşterek hususlardan ehl-i beytten olması, infak ehli oluşu ve bağışlanmış olmasına değinilmediği görülmektedir.

Dolayısıyla tasavvufta Hz. Ali ve Ehl-i Beyt muhabbetinin öne çıkması sebebiyle bu konuda Şiilik etkisinden bahsedilse de bu iddianın temellendirilmediği ve iddia olarak kaldığı söylenebilir. Bu bakımdan tasavvuf klasiklerinde onun şahsiyeti ile ilgili temel vurgu, ledünnî ilimlere olan vukûfiyeti, hakikat ve mârifet ilimlerindeki benzersizliği ve silsilelerin kendisine erişmesinden dolayı serhalka olması ve tasavvufta pîr kabul edilmesidir. Mutasavvıflara göre velâyet menbaı olan Hz. Ali'nin velâyeti, Şia'nın velâyete yüklediği manalardan farklıdır.

Tasavvufun klasik kaynaklarında Hz. Ali'nin şahsiyeti ile ilgili tespitlerin çoğu âyet, hadis ve kendisinden nakledilen sözlere dayanmaktadır. Bununla birlikte tasavvuf klasiklerinde bahsedilmekle birlikte kendisine işaret edilen âyet ve hadislerde göremediğimiz husus, onun hakikat ve mârifet ilimlerini ile alakalı "ilm-i ledün" bilgisine sahibi olmasıdır. Mutasavvıflar onun bu yönünü, Hz. Peygamberin ilim ve hikmet şehri olması, Hz. Ali'nin de bu şehrin kapısı olması ifadesiyle ilişkilendirmişlerdir. Nitekim Peygamber Efendimiz hadiste geçen "ilim" ifâdesini, belirli bir ilim olarak kayıtlamamaktadır. Ledünnî ilim, ilim çeşitlerinden birisi ve ümmî olan Hz. Peygamber de bu ilmin en başta gelen sahibidir. İlim şehrinin kapısı Hz. Ali'nin de bu ilme sahip olması tabiidir. Yine hikmet ise ilim gibi genel bir kavram olup, hadis, fıkıh, kelam ve diğer ilimlerde farklı manalara gelmektedir. Sûfîler de hikmetin "ilm-i ledün" kısmına dikkat çekmişlerdir. Hz. Ali'nin "hikmet şehrinin kapısı" şeklinde tavsif edilmesinin bir anlamının da,

mutasavvıflar tarafından ilm-i ledün bilgisine vukûfiyeti olarak yorumlanması gayet tabiidir.

Hız. Ali'nin Peygamber Efendimize olan yakınlığı, İslam'a yaptığı büyük hizmetler, mânevî hayatının zenginliği, ilim, irfân ve hikmet dolu örnek yaşantısı, bütün Müslümanları etkilemekle birlikte sûfleri de çok etkilemiştir. Bu sebeple mânevî hayat ve tasavvuf ilminin zirvesi tevhid ve mârifet hususunda, Hız. Peygamber'den sonra mutasavvıflar üzerinde en çok etki bırakan şahsiyetin Hız. Ali olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-Sahâbe*; thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas, Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1983.
- Ali el-Kârî, *Umdetü'l-Kârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut: (ts.)
- Ateş, Süleyman, *Sülemi ve Tasavvufî Tefsîri*, Sönmez Neşriyat Yay., İstanbul, 1969.
- Çift, Salih, *Dönemsel Gelişimi Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hız. Ali*, Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hız. Ali Sempozyumu, 08-10 Ekim 2004 Bursa, 2005.
- Ebû Bekir b. Hilâl, *es-Sünne*, thk. Atıyye Zehrâni, Dâru'r-Riyâd, Riyâd, 1989.
- Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî, *Nuhabü'l-Efkâr fi Tenkihi Mebâni'l-Ahbâr fi Şerhi Meâni'l-âsâr*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim, Doha: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2008/1429.
- Ebu'l-Hasen Huseyme b. Süleyman, *Min Hadîsi Huseyme b. Süleyman el-Kuraşî*, thk., Ömer Abdüsselam Tedmirî, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Lübnan, 1980.
- ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Fezâilü's-Sahâbe*; Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, Medine, 1998.
- Efendioğlu, Mehmet, "Fezâilü's-Sahâbe", DİA, İstanbul: T.D.V. yayınları, 1995.
- Efendioğlu, Mehmet, "Sahabe", DİA, İstanbul: T.D.V. yayınları, 2008.
- el-Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Tefsîru Begavî*, thk., Muhammed Abdunnemr vd., Dâru't-Tayyibe, 2002.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1992.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ, -Sahabeden Günümüze Allah Dostları-* içinde, trc., Sait Aykut vd., İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcimi's-Sâdeti's-Sâfiyye*, thk. Muhammed Erîb el-Câdir, Beyrut, Dârü Sâdir, ts.
- el-Vahidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi, *el-Veciz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1995/1415.

- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Fezâilü's-Sahâbe*; Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Hasâisu Emîru'l-mü'minin Ali bin Ebî Tâlib*, thk. Ebû Mansur Ahmed b. Mir Beluşî, Kuveyt: Mektebetü'l-Mualla, 1986.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Hasâisu Emîru'l-mü'minin Ali bin Ebî Tâlib*, thk. Ebû İshak el-Huveynî Eserî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Tehzibu hasaisi'l-imam Ali*, thk. Ebû İshak el-Huni İbn Şerif, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, [t.y.].
- er-Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîrül'l-Kebîr = Mefâtihihül'l-Gayb*, Beyrut : Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- es-Sağlebî, Muhammed b. İbrâhim *el-Keşşâf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk., Ebu Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk., Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tefsîriü's-Sülemi/Hakaikü't-Tefsir*, thk. Seyyid Umran, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Fevâidü'l-Mecmua fi'l-Ehâdisi'l-Mevzua*, 1250/1834; thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemani, (ts.).
- eş-Şevkânî, Muhammed el-Havlânî, *Fethül-Kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut: 1414.
- et-Taberî, Ebû Cafer, *Tefsîru Taberî*, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risale, 2000.
- ez-Zehabî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Telhisu Kitâbi'l-Mevzuat li-İbni'l-Cevzî*; thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim b. Muhammed, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998/1419.
- ez-Zemahşerî, Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnü'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut : Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Fayda, Mustafa, "Mübâhle", *DİA*, İstanbul: T.D.V. yayınları, 2006.
- Feridüddîn Attâr, *Pendnâme*, çev. M. Nûri Gençosman, İstanbul, MEB., 1993.
- Geçit, Mehmet Seyid, *Hz. Ali Hakkında İnmiş Ayetlerin Değerlendirilmesi*, İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018.
- Hakan Aydın, *Sebeb-i Nüzûl Bağlamında Sahâbeye Atıfta Bulunan Âyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2003.
- Hücvîrî, Ali b. Osman b. Ali, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh yayınları, 1982.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

- İmam Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*, trc. Naim Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- Kandemir, M. Yaşar “Ali”, *DİA*, T.D.V. Yay., İstanbul: 1989.
- Kandemir, Yaşar, “Ali”, *DİA*, İstanbul, T.D.V. yayınları, 1989.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî, *Taarruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- Kılıç, Hasan, *Sebeb-i Nüzûle Konu Olan Şahıslar*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016
- Kılıç, Sadık, *Kur’an’da Sahâbe’nin Sunuluşu ve Günümüze Yansımalar*, Kur’an ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas), 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Berdûnî, ve İbrahim Atfîş, Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyri Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, *Mesnevî*, Terc. Şefik Can, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate, Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1979.
- Mukatil b. Süleyman, Tefsiru Mukatil b. Süleyman; thk. Abdullah Mahmûd Şehhate, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1423.
- Nurettin Turgay, *Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Rivayet Edilen Bazı Ayetlerin Yorumu*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.
- Öz, Mustafa, “Ehl-i Beyt”, *DİA*, T.D.V. Yay., İstanbul: 1994.
- Öz, Mustafa, Avni İlhan, “İmâmet”, *DİA*, T.D.V. Yay., İstanbul: 2000.
- Öztürk, Mehmet, *İslam Hukukunun Teşekkül Sürecinde Hz. Ali’nin Rolü*, Ankara Üniversitesi, 2012.

Mekân, Zaman ve Dil Bağlamında Nübüvvetin Evrenselliği*

*Fikret SOYAL***

Öz: Bu makalenin amacı, Kur'an'da adı geçen peygamberlerin ve onların gönderildikleri coğrafyanın, zamanın ve dilsel boyutun nübüvvetin evrenselliği bağlamında değerlendirmesini yapmaktır. Kur'an'da zikredilen peygamberlere, topluluklara ve bölgelere dikkat edildiğinde hep aynı coğrafyanın öne çıkması, ilahî mesajın ulaşmadığı bölgenin ve toplumların bulunduğu dair bir ihtimali gündeme getirmektedir. Ancak her millete bir peygamber gönderileceğine dair ilahî hakikati göz önünde bulundurmamak gerekir. Kelâm ilminde peygamber gönderilmeyen toplumların durumu Ehl-i fetret kavramıyla anlatılmaktadır. Usûl-i selâsenin ikinci ilkesini oluşturan nübüvvet, aynı zamanda itikadî bir meseledir. Nübüvvetle alakalı birtakım sorular tarihte olduğu gibi bugün de söz konusu olmaktadır. Sözü edilen durum, adı bilinmeyen diğer peygamberleri yok saymayı gerektirmediği gibi peygamber gönderilmeyen toplumların ve coğrafyanın varlığını iddia etmeyi haklı çıkarmaz. Bu anlamda oluşacak muhtemel problemlerin önlenmesi, kelâm ilminin maksadı açısından da önemli olduğundan, nübüvvetin mekânsal, zamansal ve dilsel boyutunu evrensellik ilkesi bağlamında değerlendirmek makalenin merkezini oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nübüvvet, Mekân, Zaman, Ehl-i fetret, Din Dili.

Universality of the Messengerhood in the context of Geography, Time and Language

Abstract: The aim of this article is to address the situation of the communities, to whom no prophets were sent, from a kalamic perspective by making an evaluation regarding the communities who come to the forefront with the prophets whose names are mentioned in the Koran and the geographies they lived on. It is necessary to make an evaluation taking into consideration the fact that Allah sent a prophet to each nation. The emergence of the very same geography whenever the prophets, communities and regions mentioned in the Quran are examined, should be evaluated within the context of the conveyance of the divine message to the people. Prophecy, which accounts for the second of the three basic principles (Usul al Salasa) is, at the same time, a matter of faith. Although faith (iman) should be purified from doubt and skepticism, there can be certain questions and problems with respect to the faith in prophets today, as there were in the past. Prevention of the

* Bu makale, *Halkın Soruları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu ve XVIII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı*'nda (24-25 Mayıs 2013) "Nübüvvetin Mekânsal ve Zamansal Boyutu" adıyla sunulan tebliğin gözden geçirilerek genişletilmiş halinden oluşmaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fikret@istanbul.edu.tr.

damage created/to be created by these problems is crucial in terms of the purpose of the discipline of kalam. The conveyance of the divine message to the people is only possible through the prophets. There is a specific reason why the Quran mentions about the stories of earlier prophets. The fact that place, time and person names are mentioned in this stories, brings forward the message that is meant to be communicated to humanity in terms of the action and event, rather than the mere space and time. This fact neither eliminate the existence of other prophets whose names are not known, nor should it be understood that no prophet was sent to these societies and geographies [whose names are not mentioned in the Quran].

Keywords: Kalam, Prophecy, Space, Time, Ahl-i Fatrat, Language of the Religion.

عالمية النبوة في سياق الزمان و المكان و اللغة

خلاصة البحث: الهدف من هذه المقالة، البحث في حجم العلاقة بين جغرافيا و زمن و لغة الأنبياء الواردة أسماؤهم في القرآن الكريم و الأمم التي أرسلوا إليها بموضوع عالمية النبوة، فبالنسبة للأنبياء المذكورين في القرآن الكريم، إذا ما أولينا اهتماما للجغرافيا و المناطق، فإنه دائما ما تأتي نفس الجغرافيا في المقدمة، و هذا يطرح احتمال وجود منطقة أو مجتمع لم تصل إليه الرسالة الإلهية، مع الأخذ بالاعتبار الحقيقة الإلهية بأن كل أمة أرسل إليها نبي، المجتمعات في حال لم تبلغها الرسالة تعرف في علم الكلام بأهل الفترة كمفهوم يعرفهم، و النبوة التي تعتبر الأصل الثاني المشكل للأصول الثلاثة، وهي في نفس الوقت مسألة اعتقادية، كانت عبر التاريخ مثارا لجملة من الأسئلة، وهي كذلك موضوع للنقاش اليوم، هذا الوضع لا يتطلب تجاهل الأنبياء غير المذكورة أسماؤهم، كما أنه لا يبرر المطالبة بوجود جغرافيا و مجتمعات لم تصلها الرسالة، و نظرا لأهمية مثل هذه القضايا المحتملة، سيكون محور هذه المقالة حجم أهمية المكان و الزمان و اللغة و علاقته بمبدأ عالمية الرسالة حسب مقاصد علم الكلام.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، النبوة، المكان، الزمان، أهل الفترة، لغة الدين.

A. GİRİŞ

Yaratılışı gereği insanın mekân ve zamanla ilişkisi, sosyal ve kültürel yaşamında önemli etkiler meydana getirdiğinden insanın tavır ve davranışlarının ortaya çıkmasında coğrafi ortamın etkisi yok sayılamaz. Sosyal bir varlık olan insanın içinde yaşadığı toplumdan ve bölgeden etkilenmesi elbette doğal bir olaydır. İbn Haldun (ö. 808/1406) insanın bu özelliğinden dolayı toplum içinde yaşamasının zaruri olduğunu savunarak¹ aslında insan-toplum ilişkisine ve etkileşimine dikkat çekmekte; böylece insanın ahlâkî ve mânevî boyutunun coğrafi etkenlerden uzak ve kopuk olmadığını ortaya koymaktadır. Buna göre o, coğrafi şartların insanları

¹ Bk. Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, hz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, I, 271.

sadece maddî yönden değil, ahlâkî ve manevî açıdan da etkisi altına aldığını düşünmektedir.²

Makalede temel paradigmayı oluşturan nübüvvetin mekânsal, zamansal ve dilsel boyutunun evrensellik ilkesi bağlamında nasıl anlaşılması gerektiği konusuna gelince; her şeyden önce Kur'an'da adı geçen peygamberler ve onların kıssalarının aynı coğrafyayı işaret ettiği doğru olmakla birlikte bunun son peygamberin mesajı çerçevesinde açıklanması önemlidir. Zira adı bilinen peygamberlerle ilgili mekânsal, zamansal ve dilsel alana ait malumatın her birinin peygamberî tebliğ kapsamında yeri ve önemi yadsınamaz bir gerçektir. Burada bir sorun olarak ele alınacak husus, Kur'an'da zikredilenlerin dışında peygamber gönderilmeyen toplulukların nasıl tespit edileceğidir. Daha da önemlisi, böyle topluluklar varsa onların itikadî durumlarının ve sorumluluklarının nasıl anlaşılacağıdır.

İslâm düşünce tarihinde, bugüne değin çeşitli nedenlerle nübüvveti dair bazı soruların ve sorunların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu mânada peygamber gönderilmeyen toplumlarla ilgili problem, klasik dönemde olduğu gibi bugün de insanların zihinlerini meşgul etmektedir. Makalede problem olarak ele alınacak husus, aşağıda dile getirilen sorular üzerinden oluşturulacaktır:

Bilindiği kadarıyla tarihsel süreçte peygamberliğin genelde Arap yarımadası veya Ortadoğu'da faal olduğu görülüyor. Peygamberlik neden dünyanın belli bir coğrafyasıyla sınırlı kalmaktadır?

Amerika'nın keşfi uzak olmayan bir tarihte gerçekleşti. Bu keşiflerden önceki tarihlerde yaşayan yerlilere peygamber gönderilmemiş olabilir mi? Gönderilmişse haberimizin olmaması nasıl izah edilebilir?

Yeryüzüne kaç peygamber gönderilmiştir ve bunların coğrafi olarak dağılımı nedir?

Bu sorulardan anlaşılacağı üzere bunlar sadece çağdaş bir nübüvvet problemi sayılmamakta, aynı zamanda klasik kelâm kaynaklarında ele alınan konuları oluşturmaktadır. Bu sorularla ilgili tahliller daha sonra yapılacaktır. Öncelikle ifade edilmesi gereken husus, ilahî mesajın insanlığın dünya ve âhîret hayatına ilişkin boyutu önemli olduğuna göre bunun zamana ve mekâna hasredilerek

² İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 340-342.

değerlendirilmesi kabul edilemez. Anılan durumun özellikle son peygamberin görevinin evrenselliği ile çelişki oluşturup oluşturmayacağı hususunun ele alınması ve yorumlanması gerekmektedir. Her şeyden önce ifade etmek gerekir ki, nübüvvetin zamansal boyutu derken Ehl-i fetretin kim olduğu ve dinî sorumluluğu kastedilmektedir. Bu konuda yapılmış bazı çalışmaların mevcut olması³ nedeniyle, burada Ehl-i fetret konusu tamamen dışarıda tutulmadan kısmen de olsa ele alınacaktır. Dolayısıyla fetret ehlinin kim olduğunu ihmal etmeden makalenin merkezinde bulunan “Kur’an’da adı geçen peygamberler ve onların gönderildiği toplulukların hep aynı bölgeyi işaret etmesi” üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır. Zira ilahî mesajın bütün insanlığa ulaştırılması açık bir şekilde “Kur’anî hakikat” olduğuna göre meselenin bu yönünü dikkate alarak değerlendirme yapmanın önemi ortadadır. O nedenle öncelikli olarak ele alınacak konu “nübüvvet-coğrafya ilişkisi” olacak, nübüvvetin zamansal ve dilsel boyutuna ilişkin problem ikincil derecede ele alınmakla birlikte sonuç elde edilirken bu hususlar birlikte mütalaa edilmeye çalışılacaktır.

Son olarak nübüvvet-coğrafya ilişkisini evrensel ve son peygamber olan Hz. Muhammed’in risâlet görevini yerine getirdiği coğrafya bağlamında değerlendirmek örneklem açısından önemlidir. Bu yönüyle son elçinin görevinin Arabistan yarımadasında gerçekleşmesi, nübüvvetin mekânsal yönü ile ilgili en açık örneği oluşturmaktadır. Bundan dolayı son ilahî din olan İslâm’ın adı geçen bölgede inzâlî, nübüvvet-coğrafya ilişkisi bağlamında incelenecek ve bu durum nübüvvetin evrenselliği noktasında sonuç elde edilirken göz önünde bulundurulacaktır.

³ Konumuzla doğrudan ve dolaylı ilişkisi bulunması bakımından şu çalışmaları anmak gerekir: Metin Yurdagür, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, 2. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1998; Mustafa Akçay, “Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 2000: 79-88; Mustafa Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu: (Fetret Ehli Örneği)*. İstanbul: Işık Yayınları, 2002; Sinan Öge, “Çağdaş Dünyada Fetret Ehli”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler-*, 9/24, 2005: 33-50; Mustafa Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*, İstanbul: KURAMER, 2016, s. 414; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 352; Temel Yeşilyurt, *Sözün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

B. KELÂM İLMİ AÇISINDAN NÜBÜVRET ve ONUN MEKÂNSAL, ZAMANSAL ve DİLSEL BOYUTU

Usûl-i selâsenin ikincisini oluşturan nübüvvet ile ilgili problemler zaman zaman çeşitli yönleriyle tartışma konusu olmuştur. İnsanın beşerî zaafiyetleri ve bencilliği söz konusu olunca, ulûhiyetle ilgili ihtilafların bitmesi mümkün olmadığı gibi, İslâm'ın peygamber ve âhret anlayışı da her zaman tartışmaya açıktır. Buna göre kelâmın temel konularından biri nübüvvet oluşturur. Bu başlık altında nübüvvet konusunun mekânsal, zamansal ve dilsel boyutu göz önünde bulundurularak giriş mahiyetinde bazı bilgiler verilecektir.

Tarihî olarak insanların yaşadığı ve varlık gösterdiği bölgelerde ve zaman dilimlerinde dinî tecrübenin ve bilginin inkârı mümkün değildir. Bu yönüyle aslında bütün insanlık tarihî aynı zamanda dinlerin tarihini oluşturmakta; dolayısıyla evrenin var oluşundan itibaren gerçekleştiği düşünülen bütün süreci kapsar.⁴ İnsanlık tarihi aynı zamanda *Sünnetullah*'ın gerçekleşmesi tecrübesini gösteren bir süreçtir. Peygamberlerle onların mesajını reddeden karşıtları arasındaki çok boyutlu mücadeleyi Kur'an'dan ve tarihî kayıtlardan öğrenmek mümkündür. İnsanın sorumluluğu çerçevesinde Kur'an'da Allah'ın varlığını kabule dair âyetlerde sürekli tefekküre ve akletmeye davet edilmesi,⁵ İslâm'ın konuya verdiği önemin göstergesidir. Akıl, sorumluluğun temel şartı olup akıldan yoksun bulunanlara hiçbir mükellefiyetin yüklenmemesi önemlidir.⁶ Matürîdî⁷ ve

⁴ Bk. Şinasi Gündüz, "Peygamberlik Tarihi Perspektifi ve Kur'an", *Samsun'da Kur'an Günleri XI. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Risalet, 25-26 Ekim 2008*, Samsun: 2009, s. 156.

⁵ "Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki, onlar bu delillerden yüzlerini çevirip geçerler". 12/Yusuf 105; "İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?" (21/Enbiyâ 30).

⁶ Mutezile, Ebu Hanife ve Mâtürîdî kelâmcılara göre, akıl sahibi insanın akıl yoluyla Allah'ın varlığına ve birliğine inanması gerekir. "Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın varlığında şüphe mi vardır" (14/İbrahim 10) ve "Onlara sorsan gökleri ve yeri kim yarattı diye, Muhakkak "Allah (yarattı) derler" (39/Zümer 38) âyetlerini delil getirmişlerdir. Ayrıca bk. Yurdagür, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, s. 28.

⁷ Mâtürîdî bilginlerin hemen tamamı bu konuda aklın potansiyeli nedeniyle insana önemli sorumluluklar yüklemektedir. O bakımdan Mâtürîdîlere göre insan aklıyla Allah'ın bulma konusunda sorumlu tutulmaktadır. Bundan dolayı peygamber gönderilmese veya onun mesajından habersiz kalma durumlarında bile insanın aklıyla Allah'ı bulmasının gerekliliği benimsenmektedir. Mâtürîdî kelâmcıların görüşünü görmek bakımından bk. Ebu'l-Muin en-

Mutezili⁸ kelâmcılar Allah'a iman etmeden ölen kişinin azap edileceğini düşünürken Eş'ariler, böyle bir kimsenin sorumlu tutulmayacağını savunur.⁹ Hz. İsa ile Hz. Muhammed'in peygamberliği arasındaki fetret devrinde ölenler ise azap edilmezler.¹⁰ Eş'ariler, Allah'ı bilmenin gerekliliğini nübüvvet şartına bağlı olarak değerlendirirler.¹¹ Şeriatla muhatap olmayan bir kişi daha önce küfürde olmasından ötürü bir ceza söz konusu değildir.¹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre, insanın tevhîd inancına ulaşma yükümlülüğü vardır. Ona göre "şirk dışında bütün günahların affedileceği"¹³ âyeti çerçevesinde şirkin affedilmesi aklen de caiz değildir.¹⁴ İnsanın mükellefiyeti, sevap ve ceza bakımından Mâtürîdî ve Eş'arî bakış

Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, I, s. 105.

⁸ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmet, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Ahmed b. Huseyn b. Ebu Haşim, Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2012, s. 50-51.

⁹ Fahreddin er-Râzî, Allah'ın bilme konusunda bir öğreticiye ihtiyaç olmadığını söyleyerek klasik Eş'arî çizgiden ayrılmakla birlikte bu konuda mükellefiyette söz etmemesi mezhebinin görüşünde buluşmaları şeklinde yorumlanabilir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s. 37-39.

¹⁰ Ebül-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali Kari, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s. 237-238.

¹¹ Eş'ariler, Mutezile ile Mâtürîdîler'in akıl üzerinden insanı sorumlu tutan anlayışlarından farklı olarak bu anlamdaki mükellefiyeti akli kullanmaya değil, risâlete bağlamışlardır. "Kim hidayet yolunu seçerse, bunu ancak kendi iyiliği için seçmiş olur; kim de doğruluktan saparsa, kendi zararına sapmış olur. Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü üstlenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz." (17/İsrâ 15) âyetini görüşlerine delil olarak kabul etmişlerdir. Bk. Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Ahmet Şemseddin, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 174-176; Ebu Hamid el-Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, Beyrut: [y.y.], 2003, s. 151; Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefî*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000, s. 121-123.

¹² Ramazan Altıntaş, *Kelâm El Kitabı*, Editör: Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 587.

¹³ 4/Nisâ 48.

¹⁴ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Haz. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006, III, s. 257.

açısından farklılık göstermekle birlikte,¹⁵ insanın sorumluluğu noktasında her ikisi de vahyî bilginin gerekliliği hususunda birleşmektedir.¹⁶

İlk peygamber Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadarki tarihî süreç içerisinde gündeme gelen mekânlar ve tarihî kesit itibarıyla dile getirilen zamanlar bize onların anlattıkları mesajın örneklerini sunar.¹⁷ Bir zincirin halkası şeklinde ilahî hakikati tebliğ eden peygamberler için başıboşluk veya birbirinden kopuk mesajlar söz konusu değildir. Çünkü her peygamber insanı tevhide çağırma, şirk ve zulümden uzaklaştırma çabasına girmiştir. İlahî tebliğin gereği, onlar hakikati insanlara sunmaktan ve bunlara bizzat riayet etmekten sorumludurlar. Kur'an'ın ilgili âyetlerinden¹⁸ anlaşıldığı gibi peygamberler Allah'ın elçileri olarak görevlendirilen seçilmiş insanlardır. Verilen mesajlar kendilerine bir emanet olarak tevdi edildiğinden onların bunu en iyi şekilde yerine getirmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla hiçbir peygamberin emanete ihanet etmesi düşünülemez.¹⁹

Allah'ın insanlara beşer olan bir insanı peygamber olarak göndermesi ilahî fiil kapsamına girmektedir. Bu yönüyle nübüvvetin kullara bakan yönü de bulunmaktadır. Peygamberlerin insanlara elçi olarak gönderilmelerinden dolayı sahip olunan zaman ve mekân mefhumu onlar için de geçerli olmaktadır. Dolayısıyla peygamberlerin gönderildiği coğrafi bölgenin, zaman diliminin ve

¹⁵ Genellikle Mâtürîdî'nin görüşünün Ebû Hanîfe'nin görüşünün özeti mahiyetinde olduğu kabul edilmektedir. Bk. Resul Öztürk, "Maturidi'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi", *Ekev Akademi Dergisi*, 9/24, 2005, s. 100.

¹⁶ Kelâm ilminin gelişim sürecinde Bâkillânî ile başlayıp Gazzâlî ile yeni bir sürece girdiği iddia edilen Mantık-Kelâm ilişkisine dair sürece bakıldığında olay akla önem vermekten ziyade Mantık ilminin gerekliliği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zira İslâm kelâmı açısından aklın kelâma sonradan girdiğini iddia etmek bu ilme de haksızlık olacaktır. Bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 197.

¹⁷ Kur'an'da yer verilen mekânsal ve toplumsal unsurlar, tarihî, temsili ve tarihî-temsili olmak üzere üçlü tasnife tabi tutulur. Tarihî olan kıssalar geçişe ait olup gerçekte tam bir karşılığı bulunmaktadır. Temsili olanlar gerçek olaylar olmayıp tarihî karşılıkları yoktur; fakat içerdikleri mâna ve mesaj doğrudur. Üçüncü gruptakiler ise Ashâb-ı Karye gibi tarihte karşılığı bulunan ve örnek olarak sunulan kıssalardır. Daha geniş bilgi için bk. Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 121-125.

¹⁸ "Allah'ın, kendisine farz kıldığı şeyleri yerine getirmesi konusunda peygambere bir darlık yoktur. Daha önce gelip geçen peygamberler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Allah'ın emri kesinleşmiş bir hükümdür." Bk. 33/Ahzâb Sûresi 33, 38, 39; 5/Maide 67.

¹⁹ 3/Âl-i İmrân 161.

vahiy dilinin değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığını incelemek gerekir. Ayrıca bu unsurlarla alakalı ilahî tercihin tecellisine dair hikmetleri anlamaya çalışmak önem arz etmektedir.

1. Nübüvvetin Mekânsal Boyutu

Kur'an'da adı geçen peygamberlerin yaşadıkları bölgeleri tespit etmek amacıyla Batı'da ve İslâm ülkelerinde yapılan çalışmalar son dönemde artış göstermektedir. Bu çalışmalarda Hz. Adem'den başlayarak son Peygamber Hz. Muhammed'e kadar gelen peygamberlerin yaşadıkları coğrafi bölge tespit edilmeye çalışılmaktadır. Kur'an'da adı geçen peygamberlerin yaşadıkları bölgelere bakıldığında genellikle Ortadoğu ve Mezopotamya bölgelerinin öne çıktığını görüyoruz. Bu çerçevede "Kur'an Coğrafyası" adı verilen eserlerde,²⁰ peygamberlerin yaşadıkları yerlerle ilgili olarak hep aynı bölge ve topluluklar karşımıza çıkmaktadır.

Bu alanda yapılan çeşitli çalışmalardan elde edilen bilgilere göre peygamberlerin yaşadığı bölgeleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Hz. Âdem Hindistan, Seylan, Mekke ve Cidde bölgelerinde; Hz. İdris Babil mevkiinde bulduktan sonra Mısır'a hicret etmiş; Hz. Nuh Babil'in alt kısmında Kufe'de yaşamış; Hz. Hûd Arap yarımadasında Ahkaf ve Hadramevt'de ikamet etmiş; Hz. Salih yine Arap yarımadasında Teyma denilen bölgede bulunmuştur. Irak'ın güneyinde doğan Hz. İbrahim, ateşe atılma olayından sonra Mezopotamya'nın kuzeyinde bulunan Harran'a gitmiş, oradan Filistin'e geçmiş, daha sonra Mısır'a göç etmiştir. Hz. İbrahim, hanımı Hacer'i Mekke'ye götürmesi hariç daha çok Filistin'de yaşamıştır.²¹ Hz. İshak ve İsmail, Mezopotamya, Filistin ve Halil bölgesinde; Hz. Lût bugünkü Ölü Deniz çevresinde, Sodom, Gomore, Suğer civarında; Hz. Yakub,

²⁰ Kur'an'da zikredilen topluluklar ve yaşadıkları bölgeye dair son yıllarda yapılan bazı çalışmalar öne çıkmaktadır. Bk. Ebül-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *Cibalu ve'l-Emkine ve'l-Miyah*, thk. Ahmed Abdüttevab Avd, Kahire: Dârü'l-Fazile, [t.y.], s. 383; Ferik Yahyâ b. Abdullah Muallimi, *A'lâm fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Riyad: Dârü'l-Muallim, 1994, s. 297; Muhammed Şevki b. İbrâhim Mekki, *Atlasü'l-Medîneti'l-Münevvere*, Riyad: Câmîatü'l-Melik Suud, [t.y.], s. 47; Ebû Halil Şevki, *Atlasü's-Sireti'n-Nebeviyye*, 5. Baskı, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2002, s. 336; *Atlasü't-Tarihi'l-Arabiyyi'l-İslâmî*, ; *Atlasü'l-Kur'an*, Dımaşk: Darü'l-Fikr, 2002; Ahmet Bedir, *Tevhidin Yurdu: Kur'an-ı Kerim Atlası*, İstanbul: Kaynak Yayınları; Ali Akpınar, *Kur'an Coğrafyası: (Kur'an da Yer Adları)*, İstanbul: Fecr Yayınları, 2002, s. 288.

²¹ Şevki, *Atlasü'l-Kur'an*, s. 18, 23, 30, 34, 42-43.

Mısır ve Halil bölgelerinde; Hz. Yusuf, Kudüs ve Mısır dolaylarında; Hz. Şuayb Akabe Körfezi'nin doğusunda Medyen ve Eyke bölgesinde; Hz. Musa Mısır, Medyen, Tih, Sina ve Amman'da; Hz. İlyas, Şam bölgesi civarında; Hz. Davud Kudüs, Gazze, Ramle bölgesinde; Hz. Süleyman, Kudüs, Askalan bölgesinde; Hz. Eyüp, Akabe körfezinin kuzeyinde; Hz. Yunus Şam ve Mezopotamya bölgesinde, Hz. Zekeriya yine Kudüs'de; Hz. Yahya, Ürdün ve Dımaşk civarında; Hz. İsa Beyt Lehm, Nasıra, Mısır, Ürdün Nehri, Kudüs şehirlerinde; Hz. Lokman, Dımaşk, İskenderiye ve Yemen'de bulunarak peygamberlik görevlerini yapmışlardır.²²

Bu bilgilerden anlaşıldığına göre adı geçen peygamberlerin yaşadıkları bölgeler ve toplumlar hakkında bir takım malumat elde etmek mümkün olmaktadır. Burada yer alan şehirler ve yerleşim yerleri coğrafi olarak genellikle aynı bölgeyi işaret etmektedir. Peygamberler için vazgeçilmez olan zaman ve mekân mefhumunu karşılayan bu yerleşim yerlerinin aynı zamanda ilahî mesajın tebliğ edilmesine sahne olan mekânları oluşturması bakımından bir karşılığı olmalıdır. Zira bu durum başka bölgelere gönderilen peygamberlerin görev yaptıkları yer ve zamanla ilgili bazı soruları akla getirmektedir.

Her şeyden önce, konu ile ilgili Kur'an âyetlerine bütüncül bir göz ile bakmanın önemini ifade etmek gerekir. Kur'an'da Allah bazı âyetlerde açıkça yer ve zaman konusuna nasıl yaklaşmamız gerektiğini haber vermektedir. *اللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ* âyetteki²³ *حَيْثُ* edatı Arap grameri açısından yer ve mekâna göre kullanılır.²⁴ Bu durumu dikkate alarak aslında Allah'ın nübüvveti dilediği yerde ve zamanda, dilediği formatta vereceğini anlıyoruz. Bu, tamamen ilahî bir takdir anlamına gelmektedir. Buna göre son Peygamber Hz. Muhammed'in ve diğer peygamberlerin genellikle belli bölgelere gönderilmesi öncelikle ilahî bir takdir olarak görülmekte, bu, o insanlar lehine bir üstünlük veya onların dışında kalanlar açısından mahrumiyet anlamına gelmemektedir. Mâtürîdî ilgili âyeti, Allah'ın risâletine sahip çıkacak birine ve topluma görev vermek maksadıyla ilgili şahsı ve bölgeyi seçmesi şeklinde yorumlamaktadır.²⁵ Zemahşerî (ö. 538/1144) de mezkûr âyeti "Peygamber

²² Şevki, *Atlasü'l-Kur'an*, s. 12, 18, 23, 30, 34, 42-43, 51, 58, 63, 68, 72, 77, 87, 90, 94, 97, 104, 107, 111, 118, 123.

²³ 6/En'am 124.

²⁴ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Daru İhyâi't-Turas, 1996, III, 411.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, 208.

olarak seçeceği kişiyi ve uygun mekânı Allah en iyi bilendir.” diyerek izah etmektedir.²⁶

Son yıllarda “atlas” çalışmaları sayesinde Kur’an’da adı geçen peygamberlerin yaşadıkları bölgelerin tespitinin daha kolay olduğu anlaşılmaktadır. Ancak öncelikle ifade edilmelidir ki, Kur’an’ın üslubunun temel özellikleri açısından yer, zaman ve şahıs isimleri Kur’an kıssalarıyla ilgilidir. Bu kıssalarda mekân ve zamandan ziyade iş ve olay açısından insanlığa verilmek istenen mesaj öne çıkmıştır. En önemli maksat ise kıssadaki ana temanın ilk hitap çevresine Allah’ın tek ilah olma gerçeğini kabule yönelik ilahî bir çağrı olmasıdır.²⁷ Bugün bizim bazı araştırmalarla bir takım tarihî bilgilere ulaşabilmemiz mümkün olmakla birlikte bu şekilde ulaşılan bilgilerin bağlayıcılığı tartışmalıdır. Nitekim bu konuda Kur’an’ın üslubunda kıssalarda yer alan muhatapların yaşadıkları yer ve zaman öne çıkmamış, onlardan alınacak dersler vurgulanmıştır.²⁸ Bu bağlamda mesela, Hz. Meryem için gebe kalınca çekildiği ıssız ve uzak mekânın مَكَانًا قَصِيًّا (uzak bölge)²⁹ ve yine âyette geçen dayanacağı جَذْعِ النَّخْلَةِ (hurma ağacının)³⁰ nerede olduğu belirtilmemiştir.

Kur’an’da peygamberlerle ilgili zikredilen yerleşim yerlerinin Kur’an’a muhatap olan toplum nezdindeki durumuna gelince; bununla ilgili tercih edilen kavramlar öncelikle Kur’an’ın nüzulünden önce kullanılmaktaydı. Bu yerleşim yerlerini ifade eden isimlerle işaret edilen mekânlar Kur’an’ın indiği dönemde muhtemelen hala kullanılmaktaydı veya yıkılmış olsa bile harabe ve kalıntılar halinde devam etmekteydi.³¹

Son olarak Kur’an ile diğer kutsal kitaplar, ana tema açısından mukayese edilerek bu anlamda bir sonuç elde edilebilir. Örneğin Tanah’ta ontolojik bakımdan özel ve seçilmiş bir millet vurgusu hâkim iken, İnciller’de ise yine tahsis edilmiş bir

²⁶ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, [t.y.], II, s. 38.

²⁷ Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 37.

²⁸ Akpınar, *Kur'an Coğrafyası*, s. 101-102. Kıssaların dilinden ilahî mesajın ne anlama geldiğini detaylı bir şekilde ele alan bir çalışma olması bakımından bk. Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 11 v.d.

²⁹ 19/Meryem 22.

³⁰ 19/Meryem 23.

³¹ Akpınar, *Kur'an Coğrafyası*, s. 106.

Tanrı Oğlu vurgulanmaktadır. Bu karşılık Kur'an'ın dilsel üslubunda ve muhtevastındaki ontolojik vurgu belli bir millet ve şahısta ortaya çıkmamakta, bunun yerine adı geçen halkların karakteri tahlil edilerek övgüye ve yergiye konu olan yönlerine dikkat çekilmektedir.³²

Bu çerçevede insanlığın ana yurdunun ve ilk uygarlığın merkezinin neresi olduğu da tartışılmaktadır. İlk insanların yaşadığı bölgenin Mezopotamya, Doğu Afrika veya Arap yarımadası olduğuna dair görüşler ileri sürülmektedir. Ancak son dönemlerde yapılan araştırmalara göre adı geçen bölgeler arasında özellikle Arap yarımadası öne çıkmaktadır.³³ Bu anlamda Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dininin gönderildiği coğrafyanın aynı olmasını kaydetmek gerekir.³⁴ Nitekim en eski medeniyetlerin kurulduğu yerlere bakıldığında bu bölge daha fazla dikkati çekmektedir. Burada ifade edilmesi gereken bir husus daha bulunmaktadır. Risâletin Asya ağırlıklı bir bölgede gelmiş olmasıyla ilgili esas mesele, bu mesajın tevhide dayalı olmasıdır. Kaldı ki, kaynaklarda farklı rakamlarla ifade edilen peygamberlerin sayısına dikkat edildiğinde Kur'an'da adı geçen ve bilinen peygamberlerin gönderildiği bölgeler üzerinde durulmaktadır. Sayıları yüz binlerle ifade edilen peygamberlerin hepsinin gönderildiği bölgeleri ve halkları tam ve kesin olarak bilemememiz, hakikati inkâr etmemize imkân vermez. Tarihsel ve arkeolojik bulgular insanlık tarihinin en eski dönemlerinin bu bölgede yaşandığına işaret ettiğine göre Kur'an'ın peygamber kıssalarının zamansal ve mekânsal açıdan değil, mesaj açısından değerlendirilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

Son olarak Allah'ın varlığının bilinmesi konusu peygamber gönderilmesi bağlamında tartışılan bir meseledir. İslâm'dan bir şekilde habersiz olanların kâinata bakarak hudûs delili³⁵ üzerinden yüce yaratıcıya ulaşmalarının gerekliliği dile

³² Mustafa Selim Yılmaz, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3, (2014): 534.

³³ Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, XXXIII, 283.

³⁴ Adem Özen, "İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Divân: İlmî Araştırmalar*, 5/9 (2000): 237.

³⁵ Cevher ve arazlardan oluşan âlemin hadis (sonradan yaratılmışlık) özelliğine sahip olması, dolayısıyla bu âlemin bir muhdisinin (yaratıcısının) bulunması gerektiği ilk ortaya atan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân olmuş, onlardan Mutezile'ye intikal etmiştir. Mutezili kelâmcılar arasında Ebu'l-Huzeyl el-Allâf hudûs delili üzerinde daha fazla durarak bu delili geliştirmiştir. Aynı delili İbn Küllâb el-Basri'nin kullandığı kabul edilmektedir. Bkz.: Bekir Topaloğlu, *İslâm*

getirilir. “Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.”³⁶ âyetinin tefsirini yaparken Mâtürîdî, insanın bilgi kaynakları olarak duyu organlarını, akıl yürütmeyi (nazar) ve uyarıcıyı (vahiy) saydıktan sonra, azabın da birçok boyutlarının olduğundan bahsetmiştir. Azabın birinci yönü hiçbir suç söz konusu olmaksızın imtihan amaçlı olarak yaşanan sıkıntılar, ikinci yönü ise inat ve kibre dayalı olarak verilen azap oluşturmaktadır. Üçüncü ve son çeşidi ise Allah’ın ahirette gerçekleşeceğini vaad ettiği azaptır.³⁷ Aynı âyetin tefsirini yapan Zemahşerî Allah’ın nazar ve istidlalle bilinmesi söz konusu olduğuna göre, insanlar peygamber gelmeden bu yolla Allah’ı bulabilir. Zira Peygamber göndermek de nazar ve istidlaldeki gafleti kaldırmaya yönelik bir olaydır.³⁸ Ebü’l-Muin en-Nesefî, (ö. 508/1115) akıllı olup vahiy ulaşmayan kişinin yaratıcıyı tanınması konusunda dini açıdan sorumluluğunu inceler. Vahyin ulaşmamasının mazeret olma ihtimalini değerlendiren Nesefî, bu durumda olan birisinin sorumlu olacağını ifade eder. Zira onun akıl yürütme yoluyla yaratıcıyı bulması gerekir. Mu’tezile’ye göre ayrıca delil aramayı gerekli görmeyip bir kişinin akıllı olması Allah’ı bulmasını gerekli kılan bir sebeptir.³⁹ Hem son peygamberin hem diğer peygamberlerin davetini kabul etmeyenlerin kâfir olacağını belirten Abdülkahir el-Bağdâdî, (ö. 429/1037) bunların dışında ne mü’min ne de kafir olacak bir grubun varlığından bahseder. Ona göre bu grup ne küfre girer ne de tevhide inanır. Bunların âhiretteki durumlarıyla ilgili cennet-cehennemin söz konusu olmayacağını, onlar için en iyisini Allah’ın bileceğini düşünür.⁴⁰

Son Peygamberin Arabistan Yarımadasına Gönderilmesi

Başka bir peygamber ve onun yaşadığı coğrafya değil de burada son elçi Hz. Muhammed’in tebliğ görevine başladığı Arabistan yarımadası üzerinde durulması

Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib), 11. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, s. 75.

³⁶ 17/İsrâ 15.

³⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, VIII, 243-244.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi’t-Tenzil ve Uyuni’l-Ekavil fi Vucühi’t-Te’vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998, s. 499-500.

³⁹ Ebü’l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî Nesefî, *Bahrü’l-Kelam fi Akaidi Ehli’l-İslâm*, Konya: Matbaatu Maşriki’l-İrfan, 1327, s. 8.

⁴⁰ Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *Usûlü’l-Dîn*, thk. Ahmet Şemseddin, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002, s. 233-235.

bir örnek olması bakımından, en önemlisi evrensel din olması bağlamında bir değerlendirme yapmaya matuf bir çaba olarak görülmelidir. Son peygamberin Arabistan yarımadasına gönderilmesi, buranın somut bir özelliğinden ziyade ilâhî tercihe bağlı olan ve içinde çeşitli hikmetleri barındıran bir konu olsa gerekir. Peygamberin gönderildiği coğrafyanın seçilmesiyle ilgili indirgemeci bir tavırla olayı sadece bir nedene bağlamak bizi yanlış sonuçlara götürecektir. Son ilahî din, İran veya Roma topraklarında ya da Hint yarımadasında ortaya çıksaydı orada da risâletin sebep ve şartları yaratılır ve İslâm'ın oradan da yayılması için gerekli ortam oluşturulurdu.⁴¹ Aksi takdirde İslâm'ın evrenselliğine hanel gelirdi. Dolayısıyla başka yerlerde de olsa Allah nurunu tamamlardı. O halde bu konunun tamamen Allah'ın takdiri olarak görülmesi gerekse de⁴² Arabistan'da olmasının hikmetleri üzerinde durmak gerekir. Bu doğrultuda çeşitli sebepler söylenebilir:

Birincisi, Kur'an'da adı geçen peygamberler ve toplumlara dair Mekke'li müşriklerin, Yahudilerin ve Hıristiyanların herhangi bir itirazı dile getirmemeleri, bu unsurların onlar tarafından bilinmesine bağlı bir olay olduğuna göre,⁴³ bu durum bir sebep olarak görülebilir.

Hız Muhammed'in peygamber olduğu coğrafya olan Mekke ve Medine'nin seçilmesiyle ilgili olarak "siret" yazarları olayı yorumlamak adına bazı hususlara dikkat çekerler. Örneğin, Arap yarımadasının seçilmesiyle ilgili bölgenin iki büyük medeniyete (İran ve Doğu Roma medeniyetlerine) komşu olması vurgulanmaktadır. Zira bu bölgelerde ahlâkî, siyasî ve iktisadî anlamda tam bir kaos yaşanmaktaydı.⁴⁴ Bu durum Kur'an'ın aynı bölge üzerinde durması konusunda ikinci bir neden olarak zikredilebilir.

Bir başka sebep olarak Arabistan yarımadasında çeşitli inanç gruplarının yer alması sayılabilir. İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde, Arap yarımadası ve çevresinde putperestlik, Yahudilik, Haniflik, Mecûsilik, Sabîilik ve Hıristiyanlık'ın çeşitli

⁴¹ Bk. Buti, *Fıhku's-Siyre*, s. 35.

⁴² Son ilahî dine mekân olarak seçilen Arap Yarımadasını bölgesel ve toplumsal anlamda ele alan bir çalışma olması bakımından bk. Adnan Demircan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu*, Konya, (2007): 18.

⁴³ Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 120.

⁴⁴ Said Ramazan el-Buti, *Fıhku's-Siyre (Peygamber (a.s.)'in Uyguladığı İslâm*, çev. Ali Nar-Orhan Aktepe, İstanbul: İslami Edebiyat Yayınları, [t.y.], s. 32.

mezhepleri yaşamaktaydı.⁴⁵ Bu anlamda çeşitli kültür ve medeniyetlere komşu olmak, özellikle Hıristiyan mezheplerinin müntesipleri belli bir oranda bulunmaktaydı. Muhtelif yollarla Arap yarımadasına giren Hıristiyanlığın yarımadaının tamamında etkili olması daha geç döneme denk gelir. Yarımadaının Kuzey ve Kuzeybatı kesimlerinde daha etkili olan Hıristiyanlığın buralarda kiliseleri kurumsallaşmış olarak karşımıza çıkmakta, özellikle Gassânîler ve Hire-Lahmî devletindeki etkisiyle kendisini göstermektedir. Bunun dışında Yemen, Necran ve Habeşistan Hıristiyanlığı da bilinmektedir.⁴⁶ Hıristiyanlık, Yahudilik ve diğer din mensuplarının temsil edildiği böyle bir ortamda İslâm'ın din olarak gönderildiği Arapların tabiatlarının konu bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Zira onlarda sözünde durma, cömertlik ve mertlik gibi erdemlere yönelenlere gıpta ediliyordu. Onlar için misafire ikramda bulunmak, kendilerine sığınanları himaye etmek şeref ve haysiyet açısından önemli görülürdü. Saygı görmek, övülmek, asaleti ve cesareti hakkında konuşulması en büyük ideal olarak kabul edilirdi. Öyle ki, cömert görünmek için mallarını çok rahat harcayabiliyor, şereflerini korumak için kızlarını diri diri gömebiliyorlardı.⁴⁷

Sözü edilen seçimle ilgili başka bir neden arkeolojik açıdan dile getirilmektedir. Buna göre bazı tarihçiler ilk uygarlığın kurulduğu mekân olarak Ortadoğu'yu göstermiş, oradan bütün toplumlara ulaştığına dikkat çekmiş, bu medeniyet inşasında peygamberlerin rolü vurgulanmıştır.⁴⁸ Son peygamberin Hicaz bölgesinde tebliğde bulunmasıyla ilgili olarak Mekke, Medine ve Taif'in önemli bir konuma sahip olduğu, özellikle tebliğ sürecinde Mekke ve Medine'deki sosyal, dinî, siyasî, ekonomik ve kültürel yapının ne kadar önemli olduğu tarihî süreç takip edilerek anlaşılabilir.⁴⁹

Makasîd-ı ilahî yorumlanırken belli şartlara riayet ederek bazı değerlendirmeler yapılabilir. Bu anlamda Kur'an'daki örneklerine bakılarak hep aynı coğrafyanın dile getirilmesi, bölgenin önemli medeniyetlere ev sahipliği yapmasıyla ilgili olabilir. Peygamber kıssaları bağlamında zikredilen mekânlar, ilahî çağrıyla alakalı olan

⁴⁵ Zekiye Sönmez, *İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 87.

⁴⁶ Sönmez, *Hıristiyanlık*, s. 89-131.

⁴⁷ Buti, *Fıhku's-Siyre*, s. 33-34; Demircan, "Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", s. 40.

⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, XXXIII, 283.

⁴⁹ Adnan Demircan, "Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", s. 88.

mekânlardan ibaret olduğu, dolayısıyla o bölgelerle sınırlı olup bunun dışında kalanların sakinlerinin ihmal edildiği gibi bir sonuç çıkarmak kabul edilebilir değildir. Zira ilahî mesaj insanların dünya ve âhîret hayatını ilgilendirdiğine göre bunun zamana ve mekâna hasredilerek değerlendirilmesi evrenselliğe aykırı bir durum arz eder.

2. Nübüvvetin Zamansal Boyutu/Fetret

Peygamber gönderilen zaman bağlamında gündeme gelen bir konu da ondan habersiz ve mahrum olan toplumların itikadî durumlarıdır. Aslında bu husus tartışmanın esasını teşkil eder. İslâmî literatüre “Ehl-i fetret” olarak geçen meselede, birincisi fetret ehlinin kimliği, ikincisi itikadî sorumluluğu olmak üzere iki farklı boyutta ele alınır. Konuyu mezkûr iki yönüyle inceleyen kelâmcılar arasında farklı görüşler bulunur.⁵⁰ İlk dönemlerden itibaren kelâmcıları meşgul eden bir problem olan ehl-i fetretle ilgili tartışmalar sonraki dönem kelimcilerinin de gündeminden düşmez. Ehl-i fetret genel olarak kendisine davetin ulaştığı ve ulaşmadığı toplumlar olmak üzere iki kategoride tartışılır.⁵¹

Fetret kavramı bağlamında öncelikle ifade etmek gerekir ki, konu ilk bakışta sadece peygamber göndermeye ara verilen geçmiş dönemlerle ilgili olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Buna göre fetret, peygamber gönderilmeyen ya da peygamber gönderilmeye ara verilen dönemle sınırlı bir konu olmayıp peygamber mesajının hiç ulaşmadığı veya mesajın üzerinin örtüldüğü, yanlış bir şekilde ulaştığı toplumlarla ve fertlerle ilgili olduğu noktasında toplanmaktadır. Örneğin Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed’in yaşadığı dönem arasında yaklaşık iki bin beş yüz yıl geçmiş olmaktadır. Zira bu kadar uzun bir zaman aralığı bulunmasına rağmen Arapların inançları ve ibadetleri içinde İbrahim’in dinine ait bazı hususların -

⁵⁰ Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, IV, s. 190; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 262; Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, 105-106; Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut: Daru İhyai't-Turas, [t.y.], XI, 194; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara: Akçağ Yayınları, [t.y.], III, s. 145.

⁵¹ Muvaffak Ahmed Şükri, *Ehlü'l-Fetre ve Men fî Hukmihim*, Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1988, s. 68.

örneğin Kâbe'nin ve haccın- bulunmasıyla⁵² birlikte arada peygamberlikle ilgili bir fasıladan söz etmek ne kadar mümkündür?⁵³

İslâm'dan sonraki dönemler ve bu dönemlerde yaşayan insanları ifade etmek için *fetret ehli* veya *fetret dönemi* yerine من تبليغه الدعوة (kendilerine davet ulaşmayanlar) başlığı altında bu konuya yer verilmiştir.⁵⁴ Buna göre Hz. Muhammed'den sonra da fetret şartlarının oluştuğunu, böylece aynı olmasa bile hükmen fetretin ve ehlinin bulunabileceği sonucu çıkarılabilir.

عَلَى فِتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ (Peygamberlerin arasının kesilmesi)⁵⁵ âyetiyle ilgili mezkûr âyeti tefsir eden Mâtürîdî, "fetret"le kastedilenin risâlet mesajının zayıflaması olduğunu belirtir. Ona göre fetret bir kopukluk ise, böyle bir şey iki peygamber arasında meydana gelemez. Mâtürîdî, asıl fetretin peygamberin getirdiği mesajın zayıflaması olduğunu vurgular.⁵⁶ Aynı şekilde Zemahşerî de fetretî "vahyin kesildiği dönem" olarak niteler.⁵⁷ Râzî de bu âyetin tefsirinde peygamberlerin gönderilmesinin kesintiye uğraması, peygamberliğinin etkisinin azalması, olması gerekenin bulunmaması, peygamberin getirdiği şeriatla amel etmeyi sağlayan esasların zayıflaması şeklinde bir yorumda bulunur.⁵⁸ Elmalılı'ya göre mezkûr âyette geçen fetret-i rusûl'den maksat vahiylerin kesilmesi, unutkanlık, değiştirme ve tahrif yoluyla dinin bozulmaya ve yok olmaya yüz tuttuğu, hak dinin bilinemez ve tanınamaz hale geldiği zaman dilimidir.⁵⁹

Burada fetret ehlinin itikadî sorumluluğu bağlamında söylenmesi gereken, kelâmcılar genel anlamda insanın sahip olduğu akıl yeteneğini vurgulamalarıdır.

⁵² Adnan Demircan, "Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", s. 62.

⁵³ Dünyayı yedi iklim bölgesine ayıran İbn Haldun, birinci iklim bölgesinden bahsederken Atlas okyanusunu zikreder. Burada Halidat adalarının bulunduğunu, bu adanın sakinlerinin dini tebliğden mahrum olduklarını ve mesajın onlara ulaşmadığını savunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, I, s. 129.

⁵⁴ Örnek olarak bkz.: Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan b. Muhammed el-Buhari Halimi, *el-Minhac fi Şuabi'l-İman*, thk. Hilmi Muhammed Fevde, [y.y.]: Dârü'l-Fikr, 1979, s. 175.

⁵⁵ 5/Mâide 19.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'an*, IV, 190.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 602.

⁵⁸ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XI, 194.

⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, s. 145.

Zira akıl sayesinde insan kâinatın yüce bir yaratıcı tarafından yaratıldığı şeklinde bir düşünceye ve inanca ulaşabilmektedir. İnsanın sahip olduğu bu yetenek dolayısıyla, peygamber gönderilmemesi veya bir şekilde ondan habersiz kalması durumunda bile insanın yaratıcıyı bulabileceği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla fetret döneminde yaşayan insanlar ahirette Allah'ı bilme konusunda hesaba çekileceklerdir. Tabii bu noktayı daha çok Mâtürîdî kelâmcıların savunduklarını göz önünde bulundurursak Eş'arî kelâmcıların dinî-itikadî sorumluluğu akıl yerine Peygamber göndermeye bağladıklarını görüyoruz. Eş'arîlerin ilgili kabulüne göre aklın görevi nakli anlamak ve algılamaktır. Dolayısıyla akıl hiçbir şeyi insana vâcib kılamaz.⁶⁰

Fetret ehlinin kim olduğu ve sorumluluk derecesi ile ilgili en dikkat çekici olan görüş Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) aittir. Ona göre insanlar üç gruba ayrılmaktadır:

Birinci grup, tebliğin kendilerine ulaşmadığı ve Allah Rasulü'nün davetinden hiçbir şekilde haberdar olmayanlardır. Ona göre bunlar mazeret sahibidirler.

İkincisi grup İslâm ülkesinde veya bu ülkelere yakın bir bölgede yaşayanlar veya Müslümanlarla birlikte bulunup imândan mahrum olanlardır. Gazzâlî bunların gerçek anlamda sorumlu olduklarını savunur.

Bu iki sınıf arasında olup İslâm'ı gerçek anlamda tanımaya muvaffak olamayanlar ise üçüncü grubu oluşturur. Zira bunlar küçük yaşlarından itibaren İslâm'ı ve onun peygamberini yalancı ve dolandırıcı diye duyar, o şekilde tanırırlar. Esas fetret ehli olarak bu grubu sayan Gazzâlî, bunlara tebliğin doğru bir şekilde ulaşmadığını düşünür.⁶¹

Mukaddem bilgiler ışığında Ehl-i fetret ile ilgili, kelâmcılar arasında farklı yorumların bulunduğu görülmektedir. Buna göre Fetret kavramını dar anlamda algılayanlarla birlikte geniş anlamda kabul edenler de mevcuttur. Dar anlamda

⁶⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 174 vd.; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, 151 vd.; Teftazânî, *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefî*, 121-125; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996, I, 87-89.

⁶¹ Ebû Hamid Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Faysaliü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Dimaşk: Dârü'l-Hikme, 1986, s. 105-106; Genellikle Gazzâlî'ye nispet edilerek ele alınan çağdaş anlamda fetret ehli ile alakalı kapsamlı bir çalışma olması bakımından bk. Sinan Öge, "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler-*, 9/24, (2005): 33-50.

fetret anlayışını benimseyenlere göre, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında yaşayanlar mesajdan mahrum olduklarından Ehl-i fetret ile sadece bu topluluk ve dönem kastedilir. Fetret kavramını geniş anlamda ele alanlara göre ise peygamber mesajının yanlış ve eksik anlaşılması her zaman mümkün olduğundan Ehl-i fetret bir dönemle ve toplumla sınırlandırılmadan anlaşılmalıdır. Neticede itikâdî açıdan önemli ve gerekli olan husus, peygamberle aynı soyu paylaşmak, onun dilini konuşmak, onunla aynı zamanda veya mekânda olmak değildir. Esas olan tevhîd inancına dayalı bir imâna sahip olmaktır. Peygamberle hakiki beraberlik onun mesajı ile bütünleşerek ortaya çıkmalıdır. Onun için peygamber inancı kutsal öğretilere içten inanmayı gerektiren bir durumu ifade eder.

3. Nübüvvetin Dil/Lisan Boyutu

Peygamberlerin gönderildiği coğrafi ortam ve zamansal boyuttan sonra konuştuğu dilin de bazı yönleriyle tartışmaya açıldığı görülmektedir. İnsanların ilk defa karşılaştıkları ve önceki inançlarından tamamen farklı olan bu mesaj birtakım benzetme ve sembolleştirmeler yoluyla onların mantiki durumları çerçevesinde sunulmaktadır. Dolayısıyla peygamberler mesajlarını coğrafi bölgeye ve zamansal dilime göre İbranice ya da Arapça gibi bölgesel bir dille ifade ederek muhataplarına ulaştırmaktadırlar. Bütün toplumu ilgilendiren hakikatleri barındıran dinin bu anlamda halka sunduklarının anlaşılması noktasında herkesin anlayacağı bir lisanla ortaya konulması bir zorunluluk olarak görülmelidir. Bu arada ilgili dinin şer'î hükümlerinin anlatıldığı dil olan şeriat dilinin bazı mecazi ve sembolik mânalar içermesi bazı özel durumlara dayanmalıdır. Zira nihai hedef dinin ve dini hakikatlerin insanlara en güzel şekilde ulaştırılmasıdır.⁶² Bir başka ifadeyle dinî ifadelerin başlı başına bilgi unsuru taşıyan ifadeler olup olmadığı önemlidir.⁶³

Allah'ın zâtı ve sıfatları başta olmak üzere kelâm sisteminde dinî bütün hakikatlerin bir takım mecazî ve sembolik ifadelerle anlatılmasında en temel sebep, insanların zihin dünyalarına hitap etmektir. Zira sıfatullah ve âhiret gibi en önemli itikâdî hususların insanlara tanıtılması hususunda kullanılan dile ve o dilin edebi yönüne duyulan ihtiyaç kabul edilmek durumundadır. İlahi kelâm aslında bir

⁶² Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000, s. 202.

⁶³ Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, [t.y.], s. 2, 5, 7.

mânadır. Dil ise bir araçtan ibaret olduğuna göre⁶⁴ bu kelâmın tek bir dili olamaz. O halde İlahi kelâm, gönderildiği toplumun diline göre ifade edilmektedir.

Kur'an'ın ilgili âyetinden hareketle,⁶⁵ Allah'ın Kur'an'da nübüvete muhatap kıldığı toplumun anlayacağı dili kullanarak mesajını açıkladığını söylemek mümkündür. Buna göre her peygamber, içinden çıktığı toplumun konuştuğu ana dille mesajı ilettiğinden⁶⁶ Kur'an, indiği toplumun konuştuğu dil olan Arapça olarak nazil olmuştur.⁶⁷

Doğrusu dinlerin insanlara hitaplarında bir yalınlık bulunmakla birlikte, bazı hususların kapalı olması ve bazı gerçekleri tamamen açık bir şekilde ifade etmeye dair engeller söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda tamamen açık olması bir tarafa, bütünüyle kapalı bir üslubun bulunması meselelerin anlaşılmasında daha büyük problemlere neden olabilirdi. Örneğin ahiret halleriyle ilgili olarak anlatılanlar cismanî değil de ruhanî olarak ortaya konulsaydı insanların algıları açısından bazı zorluklarla karşılaşılacaktı. Bundan dolayı ahirete dair hususlar sembolik ve insan zihnine uygun bazı kavram ve nitelemelerle ortaya konularak o coğrafyada ve ilgili zaman diliminde yaşayan insanların anlamalarına katkıda bulunmaktadır. Dillerin şeriatlere aracılık etmesi ve anlaşılabilirliğini sağlaması açısından Kur'an dili olan Arapça'nın mecazi özelliğini de dikkate almak gerekir.⁶⁸

Kur'an'ın özünü ve temel vurgusunu tevhîd inancı oluşturduğuna göre diğer Kur'anî unsurların bu inanç bağlamında ele alınmasının gerekliliği reddedilemez. Kur'an'da peygamber ve toplum ilişkisi sadece sosyolojik bir bilgi aktarımından ibaret olmamakta, tevhîd merkezli inanç tasavvurunun oluşturulması başta olmak üzere dinî ve ahlâkî ilkelerin benimsetilmesi maksadına binaen olmalıdır. O bakımdan Kur'an'da konu edilen olaylar bir coğrafyanın veya zamanın öne çıkarılması yerine onların Kur'an'ın temel konularından ve maksatlarından bağımsız olmaksızın ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Buna Kur'an'ın

⁶⁴ Temel Yeşilyurt, *Sözün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s. 27, 211.

⁶⁵ “(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, güç ve hikmet sahibidir.” (14/İbrahim 4).

⁶⁶ Muammer Esen, *Kur'an'da Peygamberlik*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2012, s. 84.

⁶⁷ 43/Zuhruf 2-3, 42/Fussilet 44.

⁶⁸ Alper, *Akıl-Vahiy*, s. 203.

maksatlarıyla Kur'an'da zikredilen toplumların durumlarının birbiriyle örtüşmekte olduğunu da eklemek gerekir.

C. SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Coğrafyanın insanın karakteri ve davranışları hatta kaderi üzerinde etkili olduğu söylene de bu tür bir ilişkinin tek başına dinî tutum ve davranışları belirlemediği açıktır. İnsanlığın ilahî bilgiye ulaşmasını sağlayan nübüvvet kurumu aşkın bir ilişkinin sonucu olarak tezahür ederken aslında maddî-mânevî eğitim süreçlerinden geçen insanların gelişimini sağlaması yönüyle de önemlidir. Peygamberlerin ilahî mesajı iletmek için mekânsal, zamansal ve dilsel boyuttan müstağni olmaları düşünülemez. Son peygamberin yedinci asrın başında Hicaz bölgesine gönderilmesi başta olmak üzere peygamberlerin görev yaptıkları yerlerin, zaman diliminin ve lisanın seçilmesiyle alakalı belli bir sebebe odaklanarak indirgemeci bir tavır içine girmek gerekir.

Kur'an'da adı geçen peygamberlerin yaşadıkları bölgelerin zikredilmesindeki temel amaç, o gün için müşriklere yönelik mesaj ve uyarı içermesidir. Bu bölgeler risâlet öncesinde de sonrasında da hayatiyetini sürdürdüğüne göre, bu konuda genellemeler yapmak yerine daha özel ve sınırlı yorumlar yapmak doğruya daha yakın olmalıdır. Elçi aracılığıyla gelen mesajı içeren “tevhîdî hakikat”, mekânlar ve zamanlar üstü bir değer ifade ettiğine göre Allah'ın peygamber gönderdiği yeri ve zamanı bölgesel bazı şartlara ve zamanlara bağlamak doğru olamaz. Aksi takdirde bu durum evrensel olan ilahî mesajı on dört asır öncesine, belli bir etnik yapıya ve sınırları tayin edilmiş bir coğrafyaya hapsetmeye neden olacaktır. Allah, mesajının insanlara ulaştırılması noktasında hiçbir toplumu mahrum bırakmayacağını haber verdiğine göre elçi gönderilmeyen bir topluluğun varlığını savunmak yanlış sonuçlara götürecektir.

Her şeyden önce Kur'an'ın üslubunun temel özellikleri açısından yer, zaman ve şahıs isimleri Kur'an kıssalarıyla ilgili ilahî bir tercihi ifade etmektedir. Bize düşen, Kur'an'da mekândan ve zamandan ziyade iş ve olay açısından insanlığa verilmek istenen mesaja odaklanmaktır. Bu anlamda ilâhî mesajın aktarılması esnasında Kur'an'da yer alan mekânsal unsurlar ve zamansal ifadeler, mesajın araçsal boyutlarını oluşturmaktadır. Öte yandan Kur'an'da zikredilen toplumlar ve konular, ilahî davete muhatap olan Müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından bilinmesiyle de alakalı olmalıdır.

Allah, son elçiyi başka bölgede gönderseydi onun mesajı yine dünyaya yayılma imkânı bulacaktı. O bakımdan son nebinin gönderildiği zamanın ve bölgenin seçimi -diğer peygamberler için geçerli olduğu gibi- tamamen Allah'ın takdiriyle ilgili olmakla birlikte Allah'ın seçimine dair bazı yorumlarda bulunma imkânı mevcuttur. Arabistan Yarımadasının kadim gelenekleri olan İran ve Doğu Roma ile komşu olması, yine ilahî dinlerden olan Yahudilik ve Hıristiyanlığın aynı bölgede temsil edilmesi, Müşrikler başta olmak üzere Yahudilerin, Hıristiyanların Kur'an'da ifade edilen kıssaları bilmeleri, insanlığın ilk yaşam merkezini bu coğrafyanın oluşturmasına dair iddialar, hikmet-i ilahiye anlamak yolunda sayılabilecek sebeplerden bir kısmıdır. Haddizatında adı geçen medeniyetlerin ve dinlerin mensupları, bu son ilahî mesajın tebliğinde hedef kitleyi oluşturmaktadır. Bu tezler tamamen doğru olsa bile, ilahî tercihi bunlardan birine veya birkaçına hasretmek doğru olmayabilir. Ancak Allah'ın bölge seçimine bakarak orada benimsenen çeşitli inanç ve düşüncelerden hareketle değerlendirme yapılması, risâletin o bölgedeki varlığını anlama noktasında bazı kolaylıklar sağlayabilir.

Son olarak nübüvvetin bölge, zaman ve dil bakımından belli bir alana hasredilerek ele alınması konusunda birtakım hikmetlerin varlığı da göz ardı edilmemelidir. Her topluma mutlaka bir peygamber gönderilmesi doğal olarak o toplumun yaşadığı bölgenin, zaman diliminin ve kullandığı dilin vahye aracılık etmesini gerekli kılmaktadır. Nihai olarak mekân ve zamana ilişkin unsurlar, mesajın muhataplarına ulaşması noktasında birer araç değeri ifade ettiğinden bunun ötesinde anlamlar yükleyerek onları mesajın önüne geçirmemek gerekir. Esasında peygamberlikle ilgili önemli olan aynı bölgede ve zamanda yaşamak, soydaş olmak ve aynı dili konuşmak değil, peygamberin getirdiği tevhid inancına sahip olmaktır.

KAYNAKÇA

- Akçay, Mustafa, Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu: (Fetret Ehli Örneği), İstanbul: Işık Yayınları, 2002.
- Akçay, Mustafa, "Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, 2000: 79-88.
- Akpınar, Ali, Kur'an Coğrafyası: (Kur'an da Yer Adları), İstanbul: Fecr Yayınları, 2002.
- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

- Alper, Ömer Mahir, İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Altıntaş, Ramazan, Kelâm El Kitabı, Editör: Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- el-Bağdâdî, Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, Usûlü'd-Dîn, thk. Ahmet Şemseddin, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bedir, Ahmet, *Tevhîdin Yurdu: Kur'an-ı Kerim Atlası*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.
- el-Butî, Said Ramazan, Fıhkussiyre (Peygamber (a.s.)'in Uyguladığı İslâm, çev. Ali Nar-Orhan Aktepe, İstanbul: İslami Edebiyat Yayınları, [t.y.].
- Demircan, Adnan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu*, Konya: 2007.
- Esen, Muammer, *Kur'an'da Peygamberlik*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Dımaşk: Dârü'l-Hikme, 1986.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, Beyrut: [y.y.], 2003.
- Gündüz, Şinasi, "Peygamberlik Tarihi Perspektifi ve Kur'an", *Samsun'da Kur'an Günleri XI. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Risalet*, 25-26 Ekim 2008/Samsun, 2009.
- el-Halimî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan b. Muhammed el-Buhari, *el-Minhac fi Şuabi'l-İman*, thk. Hilmi Muhammed Fevde, [y.y.]: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, hz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996, I-III.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Daru İhyâi't-Turas, 1996.
- Kâdî Abdülcebbar b. Ahmet, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Ahmed b. Huseyn b. Ebu Haşim, Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2012.
- el-Karî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, [t.y.].
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Haz. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- el-Mekkî, Muhammed Şevki b. İbrâhim, *Atlasü'l-Medîneti'l-Münevvere*, Riyad: Câmiatü'l-Melik Suud, [t.y.].
- el-Muallimî, Ferik Yahyâ b. Abdullah, *A'lâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad: Dârü'l-Muallim, 1994.

- en-Nesefî, Ebu'l-Muin, *Tebziratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *Bahrü'l-Kelam fî Akaidi Ehli'l-İslâm*, Konya: Matbaatu Maşriki'l-İrfan, 1327.
- er-Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut: Daru İhyai't-Turas, [t.y.].
- er-Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Kelâm'a Giriş (Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Sönmez, Zekiye, *İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- eş-Şevkî, Ebû Halil, *Atlasü's-Sireti'n-Nebeviyye*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2002.
- eş-Şevkî, Ebû Halil, *Atlasü't-Tarihi'l-Arabiyyi'l-İslâmî*, 5. Baskı, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2002.
- eş-Şevkî, Ebû Halil, *Atlasü'l-Kur'an*, Dımaşk: Darü'l-Fikr, 2002.
- eş-Şükrî, Muvaffak Ahmed, *Ehli'l-Fetre ve Men fî Hukmihim*, Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1988.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefî*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000.
- Öge, Sinan, "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler-*, 9/24 (2005): 33-50.
- Özen, Adem, "İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Divân: İlmî Araştırmalar*, 5/9 (2000): 237-256.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, İstanbul: KURAMER, 2016.
- Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Öztürk, Resul, "Maturidi'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi", *Ekev Akademi Dergisi*, 9/24, 2005: 95-110.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 11. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Yeşilyurt, Temel, *Sözün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Yurdagür, Metin, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, 2. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Cibalu ve'l-Emkine ve'l-Miyah*, thk. Ahmed Abdüttevab Avd, Kahire: Dârü'l-Fazile, [t.y.].
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fî Vucühi't-Te'vil, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, XXXIII, 279-285.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara: Akçağ Yayınları, [t.y.].

Yılmaz, Mustafa Selim, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3, (2014): 532-553.

İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Teorisinin İtızalî ve Sünnî Eleştirisi

Veysi ÜNVERDİ*

Öz: İmâmet meselesi, İslâm tarihinin erken döneminden günümüze kadar tartışma konusu olmaya devam etmiştir. İmâmetin vücûbiyeti, dayanakları, imâmda bulunması gereken vasıflar, ilk dört halifenin meşruiyeti, nass ve tayin meselesinin reddi, imâmın azli ve gaybeti gibi mevzular etrafında tartışılan imâmet, İmamiyye Şiası tarafından önemli bir inanç esası haline evrilmiştir. İmâmiyye Şiası'nın fikhî ve amelî bir konu olan imâmet meselesini bir iman esası olarak görmesi, imâmın ancak nass ve tayin yoluyla belirlenebileceğini ve özel bazı vasıflarla mücehhez olduğunu savunması üzerine, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet imâmet meselesine ilişkin tartışmalara dâhil olmuştur. Bu çalışmada öncelikle İmâmiyye Şiası'nın konuya dair görüşleri üzerinde kısaca durulmuş, ardından da Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in İmâmiyye Şiası'na reddiye şeklinde ortaya koydukları görüşleri mercek altına alınmıştır. Neticede Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in imâmet konusundaki görüşlerinin, ileri sürdükleri delillerin ve İmâmiyye Şiası'na yönelttikleri eleştirilerin aynı minvalde olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İmâmet, Hilafet, İmâmiyye Şiası, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet.

Ahl Al-Sunnah and Mu'tazila Critic on Imamiyah Theory of Imamiyah Shi'ah

Abstract: The issue of Imamatus has continued to be the subject of debate since the early period of Islam to the present. The Imamatus, which has been discussed around issues such as necessity of the imam, foundations of the imam, the qualifications that should be found on imam, the legitimacy of the first four caliphs, the rejection of texts and the assignment issues, dismissal and missing of imam, has been evolved into an important belief principle by the Imamiyyah Shi'ah. Imamiyah Shi'ah has seen the imamatus, which is actually a jurisprudence and practice issue, as base of faith and believed that it can only be determined by texts and appointment and the imam should have some special qualities, so that Mutazilah and Ahl al-Sunnah have involved to the discussion on the imamatus issue. In this study, firstly the opinions of Imamiyyah Shi'ah on the subject were briefly discussed, then the opinions of Mu'tazila and Ahl al-Sunnah as rejection to the Imamiyye Shi'ah were discussed. As a result, it was found that Mu'tazila and Ahl al-Sunnah are the same in the context of their opinions on the Imamatus issue, the evidence they put forward and their criticism of the Imamiyya Shi'ah.

Keywords: Imamatus, Caliphate, Imamiyah Shi'ah, Mu'tazila, Ahl al-Sunnah.

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, veysinnet@hotmail.com.

نقد المعتزلة وأهل السنة لنظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية

ملخص البحث: ظلت قضية الإمامة موضوع نقاشٍ منذُ بداية التاريخ الإسلامي حتى يومنا هذا، وقد نوقشت الإمامة من خلال وجوبية الإمامة وأدلتها، وشروط الإمامة، وشرعية الخلفاء الأربعة الأوائل، ورفض مسألة النص، وغيبية الإمامة، وقد جعلت الإمامية الإمامة أساساً إيمانياً مهماً، والإمامة التي هي في أصلها مسألة عملية وفقهية رأت الإمامية أنها من أركان الإيمان، وبسبب اشتراط تعيين الإمام بالنص، وأن يتَّصَفَ الإمامُ بصفاتٍ خاصَّةٍ، دخل المعتزلة وأهل السُّنَّة في نقاشٍ حول الإمامة. أولاً عرضنا في هذا البحث آراء الإمامية بشكلٍ موجزٍ، وبعد ذلك ذكرنا أفكار المعتزلة وأهل السنة التي رفضوا من خلالها الإمامية، ومما خلصنا إليه أنَّ وجهات النظر بين المعتزلة وأهل السنة كانت متشابهة من حيث الأفكار، والأدلة التي عرضوها، وكما أن نقدهم للإمامية كان يتبع الطريقة نفسها.

الكلمات المفتاحية: الإمامة، الخلافة، الإمامية، المعتزلة، أهل السنة.

A. GİRİŞ

İslâm devletinin ilk lideri Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. O, Müslümanlara hayatın her sahasında rehberlik etmiş ve onların din, siyaset, ahlak, hukuk ve ekonomi alanındaki problemlerinin çözüm mercii olmuştur. Bu dönemde Müslüman toplumun işleri düzenli bir şekilde yürümüşdür. Fakat Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu durum değişmiştir. Öyle ki İslâm toplumu onun vefatından hemen sonra henüz defin işleri tamamlanmadan hilâfet meselesi konusunda anlaşmazlığa düşmüştür. Bu konudaki ihtilaflar Müslümanların gündemini her zaman meşgul etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk halife seçimi sahabenin dirayetiyle gerçekleştirilmiş ve siyasi bir boşluğa mahal verilmemiştir. Ancak ilk planda halifenin kim olacağı sorusunun cevabını bulmuş olması, ileride birtakım sorunların ortaya çıkmayacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim Hz. Osman döneminde başlayan iç huzursuzluklar, ileride kurumsallaşan bir imamet probleminin habercisi olmuştur. Kur'an ve sünnette yönetim şeklinin düzenlenmemesi de imâmete ilişkin değişik kuramların geliştirilmesine ve dolayısıyla Müslümanların siyaseten farklılaşmasına neden olmuştur.

İslâm mezhepleri İslâm tarihinin ilk dönemlerinde vuku bulan siyasi olayları, kendi paradigmaları çerçevesinde anlamış ve yorumlamışlardır. Bu yaklaşımlar zamanla bazı fırkaların İslâm ve tarih anlayışını şekillendirdiği gibi bir iman esası haline de evrilmiş ve İslâm inanç ekolleri arasında "Şia" ile ete kemiğe bürünen bir itikadi ekolün varoluşsal esası olmuştur. Hatta İmâmiyye Şiası bütün inanç konularını ve tarih felsefesini bu konu çerçevesinde biçimlendirmiş ve kendi paradigmasıyla uyumlu bir siyasi tarih tasavvuru ortaya koymuştur.

İmâmiyye Şiası'nın fikhî ve amelî bir konu olan imâmet meselesini İslâm'ın rükünlerinden biri olarak kabul edip itikadî bir esas haline dönüştürmesi, imâmın ancak nass ve tayin yoluyla belirlenebileceğini ve özel bazı vasıflarla mücehhez olduğunu savunması üzerine Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet imâmet meselesine ilişkin tartışmalara dâhil olmuştur. Her iki ekol, imâmet konusunu Şii İmâmî anlayışa karşı reddiye şeklinde ele almış ve imâmetin siyasal bir mesele olduğunu vurgulamışlardır. Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in imâmet probleminde İmâmiyye Şiası'ndan temel farklılıkları imâmetin vücûbiyetinin dayanakları, imâmetin belirlenme yöntemi, ilk üç halifenin imâmetlerinin meşruiyeti, imâmete seçilecek kimsede aranacak nitelikler, imâmın görevden azlinin imkânı gibi yapısal hususlardır. Bu konuya ilişkin tartışmalarda öne çıkan fırkalar ağırlıklı olarak Hâriciler, Şia (İmâmiyye ve Zeydiyye), Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'tir.¹ Bu bağlamda günümüzde ağırlıklı olarak İmâmiyye Şiası'nın imâmet anlayışı bazı kelâm âlimlerinin görüşleri çerçevesinde kritik edilmiştir.² Bu çalışmada ise öncelikle İmâmiyye Şiası'nın görüşlerine kısaca değinilecek, ardından da Mu'tezile³ ve Ehl-i

¹ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhid*, nşr. İ. Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987, s. 467-543; İmâmu'l-Harameyn Ebi'l-Meâlî Abdilmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa-Abdulmun'im Abdulhamid, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1950, s. 410-433; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, II, 431-532; Fahrüddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbain*, thk. A. Hicâzî es-Seka, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2004, II, 255-301; Seyfuddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, thk. A. Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dâru'l-Kütüb, 2004, V, 119-290; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, V, 232-302; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tas. M. Ömer Dimyâtî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998, VIII, 276-405; Kâdî Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, nşr. Abbas Süleyman, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991, s. 235-245.

² Bkz. Veysi Ünverdi, "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi; Cüveynî Örneği", *Usûl İslâm Araştırmaları*, 2018, sayı: 29, s. 39-66; Ünverdi, "Eş'arî Kelâm Geleneğinde İmâmet Anlayışı: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sayı:4, s. 1238-1257; M. Salih Gecit, "Cüveynî'nin Hilafet Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:18, sayı:58, s. 485-504; "Cüveynî'nin İmâmet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Gıyâsü'l-Ümem Modeli)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.7, sayı:34, s. 393-408; "Bâkîllânî'nin İmâmet ve Siyaset Anlayışı ("et-Temhid" Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 11, sayı:61, s. 1153-1175.

³ Mu'tezilî düşünürlerin imâmet anlayışı, Mu'tezilî okulun görüşlerini yazılı kaynaklarda derli toplu biçimde günümüze ulaştıran ve bir anlamda Mu'tezilî düşünce yapısını öğrenmek isteyenlerin başvurduğu ana mercii olan Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinden hareketle tespit edilecektir.

Sünnet'in konuya ilişkin yaklaşımları mukayeseli bir şekilde ele alınacak ve aralarında bir etkileşimin olup olmadığı belirlenmeye çalışılacaktır.

B. İMÂMETİN VÜCÛBİYETİ

İslâm fırkalarının ekseriyeti toplumsal düzenin tesisi, hukukun gereğinin yapılması, toplumda çıkması muhtemel olan kötülöklere karşı tedbir alınması için imâmetin gerekli olduğunu savunmuştur.⁴ Fakat İmâmiyye Şiası'nın bu konudaki çıkış noktası oldukça farklıdır. Onlara göre Allah'ın peygamber göndermesi lütuf prensibi gereği vâcip olduğu gibi imâmların tayini de vâciptir. Zira insanların huzuru, şeriatın uygulanması ve korunması için gerekli olan imâmet, insanların doğru yola sevk edilmesi ve kötülöklere uzaklaştırılması bağlamında peygamberlik mesabesinde-dir. Bu çerçevede imâmet bir inanç esası olarak görölmüş ve imanın, ancak imâma imanla tamamlanabileceği iddia edilmiştir. Bu meyanda imâmetin peygamberlik gibi akli ve nakli temellerinin bulunduğu da belirtilmiştir.⁵

İmâmetin bir inanç esası olarak görölmüne karşı çıkan Mu'tezilî düşünürler, Ebû Bekir el-Asam (ö. 201/816) ile Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833?) dışarda tutulacak olursa, imâmetin vücutbiyeti konusunda ittifak etmişlerdir.⁶ Ebû Bekir el-Asam akıl ve vahyin imâmeti zorunlu kılmadığını savunmuş ve ümmetin hac vazifesini eda ettiği, gerektiğinde cihadı yerine getirebildiği, adalete ve haklara riayet ettiği, ganimet, sadaka ve vergileri ehline verdiği ve hukukun gereğini yerine getirdiği takdirde imâmetin dinen gerekli olmaktan çıktığını belirtmiştir.⁷

⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 235; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, thk. M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Dâru'l-Ciy, 1996, IV, 149.

⁵ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, Tahran 1362, s. 348-349; *el-İktisâd fi mâ Yeteallaku bi'l-İtikâd*, Ncef 1979, s. 297-305; Allâme Hillî, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982, s. 15; Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, Meşhed 1370, s. 181; Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, Tahran 1986, I, 99; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, nşr. Mehdi Muhakkik, Tahran 1372, s. 4-6; ayrıca bkz. Ünverdi, "Eş'ari Kelâmında İmâmet Nazariyesi; Cüveynî Örneği", 43-44.

⁶ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 48, 100, 227; Nâşi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, (nşr. J. Van Ess), Beyrut 1971, s. 59-61; *Ebû'l-Yüsr Muhammed bin Muhammed el-Pezdevî, Usûlu'd-Din*, (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul: Kayihan Yayınları, 2013, s. 286; Âişe Yusuf el-Menâî, *Usûlu'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*, Katar 1996, s. 442

⁷ Kâdi Abdülcebbar *Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedâni el-Esedâbâdi*, el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl, thk. M. Muhammed Kâsım, Kâhire [t.y.], XX/I, 251; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi Erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Ahmet Hicâzî, Kahire: Mektebetü'l-

Fakat bu yaklaşım, Mu'tezilî âlimler tarafından toplumsal gerçeklere aykırı bulunduğu için kabul görmemiştir.⁸ Hişâm b. Amr el-Fuvatî ise ancak barış/huzur durumunda imâmetin gerekliliğini savunmuştur. Ebû Bekir el-Asam ile Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin, imâmetin gerekliliğine ilişkin açık bir nassın bulunmayışından ve bazı dönemlerde imâmet kurumunun gerçek amacından uzaklaşarak çeşitli fitnelerin ve kötülüklerin kaynağı halini almış olmasından ötürü böyle bir yargıda buldukları söylenebilir.⁹

Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) imâmetin vücûbiyeti konusunda hadlerin uygulanmasına ilişkin nassı¹⁰ esas almışlardır. Onlara göre hadlerin uygulanması ancak bir imâm vasıtasıyla gerçekleştirilebilir. Bu sebeple hadleri uygulayacak bir imâmın olması elzemdir. Keza icmâ da bu konuda önemli bir delildir. Nitekim sahabe, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra imâmet seçimine yönelmiş ve imâmın gerekliliği üzerinde ittifak etmiştir.¹¹ Neticede yönetim mevzusunu ictihadî konular arasında değerlendiren Mu'tezilî âlimler, imâmetin gerekliliğini dinî ve aklî bir esas olarak değil de dünyevî bir maslahat olarak görmüş ve bu bağlamda toplumun bir imâma ihtiyaç duyduğunu savunmuşlardır.

Ehl-i Sünnet imâmeti, dinin temel esasları dışında tutarak amelî bir konu olarak değerlendirmiştir. Zira imâm ataması dinî hükümlerin ve hukukun gereğinin yerine getirilmesi, ülke sınırlarının muhafazası, ordunun hazırlanması, vergilerin toplanması, vali ve yargıçların atanması, asayişin sağlanması, zalim, hırsız ve yankesicilerin kontrol altına alınması, cuma ve bayram namazlarının eda edilmesi, toplumdaki ihtilafların giderilmesi, ganimet mallarının taksimi gibi hususlar için gereklidir. İmâmetin vücûbiyeti ise naklî bir temele dayanmaktadır. İslâm ümmetine liderlik yapacak bir idarecinin gerekliliği, daha çok toplumsal menfaatlerin yerine getirilebilmesi amacıyla üzerinde icmâ edilen bir meseledir.¹²

Külliyâtî'l-Ezheriyye, [t.y.], s. 127; Fahrüddin er-Râzî, Kitâbu'l-Erbain, s. 420; Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, V, 236-237; İbn Haldun, Mukaddime, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, I, 425.

⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 48.

⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 48; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 59-61; ayrıca bkz. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002, s. 57.

¹⁰ Mâide 5/2; Nur 24/2.

¹¹ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 17, 41, 47; XX/II, 155.

¹² Nesefî, *Tebşıra*, II, 431-432; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hasen b. Füreke, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'ari*, nşr. D. Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987, s. 180; Şehristânî, *Nihâyetü'l-*

İmâm tayini ile oluşması muhtemel zararların önlenmesine yönelik tedbirler alınması amaçlanır. Zannî zararın giderilmesinin Müslümanlara ait zorunlu bir görev olduğu konusunda ise icmâ mevcuttur. Hz. Peygamber de “Bir kimse zamanın imâmını tanımadan/bilmeden ölürse, cahiliyye devrinde yaşayan kişilerin öldüğü gibi ölür.”¹³ buyurmuştur. Sahabe de imâmeti belirleme görevini Hz. Peygamber’in vefatından sonra en önemli iş olarak addetmiş ve bu sebeple Hz. Peygamber’in defin işine takdim etmiştir. Onlar, diğer imâmların seçimi için de aynı hassasiyeti göstermişlerdir.¹⁴ Dolayısıyla Ehl-i Sünnet, imâmeti, toplumsal bir ihtiyaca ve üzerinde icmâ edilmiş olması sebebiyle dinî bir gerekçeye dayandırmış olmaktadır.

C. İMÂMETİN BELİRLENME YÖNTEMİ

İmâmiyye Şiası’na göre imâmın belirlenmesi, lütuf prensibi gereği Allah’a aittir. Zira imâmın varlığı, insanların taate yakın ve isyandan uzak olmasını sağlar. Lütuf ise Allah’a ait bir görevdir.¹⁵ Bunun yanında imâm, Hz. Peygamber’in vefatıyla usûl, fûrû ve devlet yönetimi gibi konularda bütün yetkileri kendisinde toplamıştır ve her konuda ona haleftir. İnsanların efdal ve üstün bazı sıfatlara sahip olan imâmı tanımaları mümkün değildir, bu yüzden de imâmı atamaları düşünülemez. Dolayısıyla imâmet ancak nass ve tayin yolu ile belirlenebilir.¹⁶ İmâmiyye Şiası ile diğer İslam mezhepleri arasındaki önemli görüş ayrılığı da tam da bu noktadadır.

İkdâm, thk. Ferid Ceyyum, y.y. [t.y.], s. 478; Fahrüddin er-Râzî, *Meâlimu Usûli’l-Din*, y.y. [t.y.], 145; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999, s. 324; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 424.

¹³ Müslim, *İmâre* 58.

¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 326-327; Nesefî, *Kitabu’t-Temhid*, thk. H. Hasan Ahmed, Kahire: Dâru’t-Tabâati’l-Muhammedî, 1986, s. 395; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, V, 123-126; Adudüddin el-Îci, *Mevâkıf*, Beyrut: Alemü’l-Kütüb, [t.y.], s. 395-397; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 376-378; Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 235.

¹⁵ Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 235.

¹⁶ Allâme Hillî, *Nehcu’l-Hak ve Keşfu’s-Sıdk*, nşr. A. el-Hüseynî el-Urumevî, Kum 1407, s. 168-171; Ebû Câ’fer et-Tûsî, *Kitâbu Temhidi’l-Usûl*, s. 348-349; Ebû’l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu’l-Bâb*, s. 181; Şeyh Müfid, *Fusûlu’l-Muhtâra*, thk. S. Ali M. Şerîfî, Beyrut 1993, s. 296; ayrıca bkz. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Kadar Şiilik ve Kolları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 227; Veysi Ünverdi, *İmâmiyye Şiası’nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdi Abdülcebbar Örneği*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015, s. 99-111.

Mu'tezile'ye göre imâmet toplumun tercihi doğrultusunda belirlenen ve kamu yararını ilgilendiren bir mevzudur. Bu doğrultuda onlara göre belirli vasıfları haiz olan birisinin imâm olarak atanması bir gerekliliktir ve bu atama da ancak seçim yolu ile gerçekleştirilebilir. Bu noktada dört halifenin seçim yöntemlerini model kabul eden Mu'tezile, toplumun menfaati ve icmâ vurgusu yapmış, dört halife dönemi seçim uygulamalarına atıflarda bulunarak Hz. Peygamber'in nassla herhangi bir tayinde bulunmadığını delilleriyle kanıtlanmaya çalışmıştır.¹⁷

Ebû Ali el-Cübbâi selevin ve sahabenin tevatüren imâmetin nassla sabit olmadığını kabul ettiğini belirtir.¹⁸ Zira sahabe yalan üzerinde ittifak etmez. Ayrıca onların bir kısmının imâmetin nassla olduğu bilgisini gizlediği de söylenemez. Dolayısıyla onların tamamının da bu haberi gizlemesi/yalanlaması söz konusu değildir.¹⁹ Aslında sahabeyi tanıyan kimse, onların yalan üzerinde ittifak etmeyeceklerini bilir. Kısacası onlar Hz. Peygamber'den sonra bir peygamberin gelmeyeceği konusunda ittifak ettikleri gibi imâmın belirlenmesine ilişkin bir nassın olmadığı konusunda da uzlaşmışlardır. "İmâmet nassa dayalı olmalıdır." diyen kimse, aslında ilk kez bu iddiayı kendisi öne sürmüştür. İmâmetin nassa dayalı olduğunu ilk defa Ebû İsa el-Revvâk (ö. 247/861) ve İbn Ravendî (ö. 243/857) savunmuştur. İmâmiyye Şiası, sahabe arasında bir ittifak söz konusu olsaydı, hiç şüphesiz bunu haberlere dayandırırdu. İmâmiyye Şiası'nın dayandığı Hz. Ali, Mikdat, Selmân-ı Fârisî, Ammâr b. Yâsir, Ebû Zerr ve Huzeyfe gibi kimselerin de ne sözleri ne de davranışları imâmın nassla belirlendiğini ortaya koymaktadır. Onlardan bunu belirten bir rivayet de nakledilmemiştir.²⁰ Kâdî Abdülcebbar da Hz. Ali hakkındaki nass iddialarının sonradan ortaya atıldığını, gerek Hz. Ali'nin hilâfetinden önce gerekse halife olduktan sonra onun hayatında böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtmiştir.²¹

Mu'tezile'ye göre nassla imâm ataması hiçbir dönemde gerçekleşmemiştir. Ama nass imâmın vasıflarını belirlemiştir. Bu vasıfları taşıyan kimse de seçkin (fazilet sahibi) bir heyet tarafından imâm olarak atanır.²² Toplumun geri kalanının

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 100; bkz. İbn Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid fî Tashihi'l-Akâid*, (thk. A. Nasri Nâder), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985, s. 141.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 272; bkz. Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, s. 280-281; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000, s. 120.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 273.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 273.

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İtızal*, s. 164.

²² Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 40.

ise yapılan seçime rıza göstermesi gerekir.²³ Ayrıca bir kimsenin hurûc edip/meydana çıkıp imâmetini ilan ederek ve imâmın yetkilerini kullanarak (tasarrufta bulunarak) imâm olduğunu iddia etmesi, imâmetini geçerli kılmaz.²⁴ Zira imâmın tayini ile tasarruf arasında bir ilişki yoktur. İmâm ancak seçildikten sonra yetkilerini kullanabilir ve tasarrufta bulunabilir.²⁵ Sonuçta kişinin, imâmetini ilan gayesiyle meydanlara çıkması, imâmetin belirlenme şartı değildir.²⁶

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre imâmet ağırlıklı olarak kamu yararının gerçekleştirilmesine yönelik siyasal ve sosyal bir kurumdur. İmâmın görevi toplumdaki birliği ve emniyeti sağlamak, ülkenin sınırlarını korumak, cezaları infaz etmek, devlet memurlarının haklarını korumak, isyan ve kargaşaları önlemek, orduyu koordine etmek ve savaş için hazırlamak, gerektiğinde cihada çıkmaktır. Söz konusu vazifeleri yerine getirecek olan imâm, insanlar tarafından belirlenir.²⁷ İlk dört halifenin tayin usûlü buna delildir.²⁸ Nitekim iktidara geliş yöntemi olarak seçim usûlü asırlardır uygulanmış ve hiç kimse tarafından bu yöntem yadsınmamıştır. İmâmet meselesinin siyasi öneminden ötürü Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra sahabe toplanarak imâmı belirlemek istemiş ve kendi aralarından birisini imâm seçerek ona biat etmiştir. Şayet imâmı belirleyen bir nass mevcut olsaydı, herhangi bir ihtilaf olmaksızın hemen nassın gereği yapılır ve ayrıca bir seçime gidilmezdi. Böylelikle Ehl-i Sünnet, ilk dört halife dönemindeki uygulamaları gerçek hilâfet gözüyle değerlendirmiş ve seçim akdinin keyfiyetini belirlerken o dönem uygulamalarına atıflarda bulunmuştur.²⁹

²³ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 256-257, 316, 319; İbn Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 141.

²⁴ İmâmın, otoriteyi kullanma yetkisini kimden alacağına dair bilgi için bkz. Mehmet Şaşa, "İmam Mâturîdî'nin Siyaset Anlayışında Öne Çıkan Yönetim İlkeleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2018, c. 11, sayı: 2, s. 336.

²⁵ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 272-274; Kâdi Abdülcebbar burada Zeydî imâmet anlayışını eleştirmiştir. Zira Zeydî imâmet anlayışında imâmın bizzat meydana çıkarak imâmetini ilan etmesi gerekmektedir. Bkz. Bağdâdi, *Usûlu'd-Din*, s. 285.

²⁶ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 275.

²⁷ Bkz. Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhid*, s. 467; Neseî, *Tebşıra*, II, 449; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 423; Râzî, *Kitâbu'l-Erbain*, s. 418; Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Din*, s. 149; Râzî, *Mesâilu'l-Hamsun*, Kahire 1328, s. 383-384; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 326; Beyazîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münife*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV Yayınları, 2010, s. 43.

²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 383-384.

²⁹ Bkz. Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhid*, s. 442-467; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 419-423; *Ğiyâsü'l-Ümem*, s. 59-78; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 384.

Cüveynî Hz. Ali'nin ilk halife olduğuna dair bir nassın mevcut olmadığını şu şekilde izah etmiştir: Aklî düzlemden hareketle bir kimsenin imâm olarak tayin edilip edilmediği bilinemez. Eğer Şia bu konuda bir habere dayanıyorsa bu haber ya mütevâtirdir ya da âhâddır. Onların bu konuda öne sürdüğü bir mütevâtir haber yoktur. Âhâd haber ise -kesin- ilim ifade etmez. Zira onlar da âhâd haberin ameli dahi gerektirmediğini kabul ederler. Şayet Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin var olduğu iddia edilen nassın gizli kaldığı iddia edilirse, bu durumda, Kur'an içerisinde bazı çelişkilerin bulunduğu da öne sürülebilir. Neticede Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin bir nass öne sürülemez.³⁰

D. İLK DÖRT HALİFENİN İMÂMETLERİNİN MEŞRUIYETİ

İmâmiyye Şiası'na göre Hz. Peygamber'den sonra nass ile tayin edilmiş ilk imâm Hz. Ali'dir. Hz. Ali'den sonra gelen imâmlar da aynı usûlle belirlenmiştir. Ebû Bekir, Ömer ve Osman ise Hz. Ali'nin hakkı olan imâmeti gasp ettikleri için zalim kimselerdir. Nasslarda ilk halifenin Hz. Ali olduğu açıklanmasına rağmen Ebû Bekir, Ömer ve Osman ashabin da desteğiyle imâmet görevine getirilmiştir. Fakat zulümlerinden ve masum olmadıklarından ötürü onların imâmetleri meşru değildir. Zira zalim kişi imâmete ehil değildir, bu yüzden de imâmet görevine getirilemez. Dolayısıyla Hz. Ali, Müslümanların ilk meşru lideridir.³¹ İmâmiyye Şiası, Hz. Ali'nin imâmetini nass ile temellendirdiği için her halife seçiminde Hz. Ali'yi aday olarak görmüş ve seçimden sonra diğer halifelerin, Hz. Ali'nin imâmet hakkını haksız yollarla elinden aldığını iddia etmiştir. Esasında onlara göre Hz. Peygamber'den sonra imâmet için elzem olan sıfatlar sadece Hz. Ali'de mündemiçtir. Hatta Hz. Ali, Hz. Peygamber'den sonra insanların en erdemlisidir. Bu yüzden Hz. Peygamber'den sonra ilk imâmın Hz. Ali olması gerekir.³²

³⁰ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdulmun'im, İskenderiye: Dârü'l-Da'veti, 1979, s. 65; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 419, 423; bkz. Ünverdi, "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi; Cüveynî Örneği", s. 45.

³¹ Bkz. Şeyh Müfid, *el-İfsâh fi İmâmeti Emiri'l-Mü'minin*, thk. Dirasâtü'l-İslâmiyye, Kum 1412, s. 29, 180-183, 241; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 4-6; Şeyh Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 25-26; Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. M. Reşad Sâlim, Kâhire 1962, s. 194-196, 198-202; Allâme Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 171-231; Nâsiruddîn et-Tûsî, *Risâle-i İmâmet*, trc. Hasan Onat, *AÜİFD*, XXXV, 1996, s. 185; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, trc. Abdülbakiy Gölpınarlı, İstanbul: Zaman Yayınları, 1978, s. 57-58.

³² Bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 316-318; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 4-7; Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 32-33; Şeyh Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 290-292; Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, s. 187; Mağribî, *Deâimü'l-İslâm*, Mısır 1385, I, 38-39; Allâme Eminî, *Gadîr-i Hum*, trc.

Mu'tezile İmâmiyye Şiasî'nin söz konusu iddiasını reddederek Hz. Peygamber'den sonra ilk meşru imâmın Hz. Ebû Bekir olduğunu savunmuştur. O, sahabenin seçimi ile iş başına gelmiş ve onun imâmeti konusunda icmâ vuku bulmuştur. Fakat icmâ seçimin hemen ardından gerçekleşmemiştir. İnsanlar onun atama haberini ve kararlarını/emirlerini duyunca ona biat etmiş ve ardından onun karar ve uygulamalarına tâbi olmuştur. Hz. Abbas, Zübeyr, Ebû Süfyan ve Hz. Ali gibi isimler ise ona daha sonra biat etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir'in seçimle iş başına gelmiş olması da imâmetin belirlenmesinin seçim ve biatle olduğunu göstermektedir. Fakat imâmetin belirlenmesinde icmâ şartı koşulamaz. Sahih icmân varlığı ise biatin geçerli olduğunun delilidir. Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin geçerli olduğunun en önemli delili de sahîh icmân varlığıdır.³³ Hz. Ömer'in imâmetinin meşru olduğunun ilk delili ise onun imâmda bulunması gereken vasıfları haiz olmasıdır. Hz. Ebû Bekir'in imâmete uygun olduğunu gösteren vasıflar (fazilet, ilim, feraset ve Kureyşilik) aynen Hz. Ömer'de de mevcuttur. Hatta Hz. Ömer feraseti, ilim ve faziletiyle meşhur olmuştur.³⁴ Ona yapılan biatte ümmet icmâ etmiştir.³⁵ Bunun yanı sıra Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin meşruiyeti, Hz. Ömer'in imâmetinin meşru olduğunun kanıtıdır. O halde İmâmiyye Şiasî'nin Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin geçersiz olduğuna dair öne sürdüğü argümanlar asılsızdır.³⁶

Mu'tezile'ye göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imâmet vazifesi için taşıdıkları vasıflar Hz. Osman'da da mevcuttur. Hz. Ömer'in onu şûrâ heyetine dâhil etmesi, onun fazilet sahibi olduğunun önemli delilidir. Hz. Peygamber de Hz. Osman'ı övmüştür. Hz. Peygamber'in, iki kızını onunla evlendirmesi de onun ahlakının ve mertebesinin üstün olduğunu gösteren diğer bir husustur. Bu bağlamda Hz. Peygamber ona "Üçüncü bir kızım olsaydı, şüphesiz onu da seninle evlendirirdim."³⁷ demiştir. Ayrıca o, Kureyş'ten olup ilim, fazilet ve feraset sahibiydi ve idari işleri de iyi biliyordu. Hz. Osman'ın imâmetinden ümmetin razı olduğuna

Seyyid Ali Hüseyinî-Bahri Akyol, İran: İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi, 1998, s. 21-40; Kâşifu'l-Gıta, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, trc. Abdülbakıy Gölpinarlı, Kum: Ensariyan Yayınları, 1992, s. 50; Abdülkâî Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: Derin Yayınları, 2011, s. 40-44; ayrıca bkz. Ünverdi, "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi; Cüveynî Örneği", s. 48.

³³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, XX/I, 279-280; geniş bilgi için bkz. Ünverdi, *İmâmiyye Şiasî'nin İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 146-157.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, XX/II, 3-4.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, XX/I, 280-281.

³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, XX/II, 3.

³⁷ Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, IX, 83.

dair ayrıca icmâ da mevcuttur. Hz. Osman'ın imâmetinin geçerli olduğunun diğer delili de Abdurrahman b. Avf'ın onu seçtikten sonra şûrâ heyetinin ona biat etmiş olmasıdır. Bu konudaki haberler tevâtür derecesindedir. Hz. Osman'ın seçimine ilk başta karşı çıkan olmamıştır. Onun imâmetine yapılan biat öncekilerden daha meşhurdur. Çünkü ona yapılan biat, istişareden sonra gerçekleşmiştir. Öyle ki şûrâ heyeti günlerce fikir teatisinde bulunduktan sonra konsensüsle Hz. Osman'ı seçmiştir. Hz. Osman'ın imâm olmasını müteakip vuku bulan hadiseler ise onun imâmetinin geçerliliğini ortadan kaldırmaz. Çünkü o, artık seçilmiş meşru imâmdir.³⁸

Mu'tezile'ye göre herhangi bir imâm üzerinde sözleşme yapılmadığı veya bir imâmın olmadığı durumlarda, imâmda bulunması gereken şartları taşıyan kimseye ehl-i ma'rife ve'l-emânen³⁹ bir kişi biat eder ve dört kişi de bu seçime rıza gösterirse bu kimsenin imâmeti sabit olur. Hz. Ali de bu usûlle imâm olarak tayin edilmiştir. Dolayısıyla onun imâmeti de meşrudur. Ona ilk anda yapılan biat, diğer halifelere yapılan biatlere oranla daha kuvvetlidir. Bunun yanında Hz. Ömer'in belirlediği şûrâ heyetinin üyeleri, seçim yaparken en son Hz. Osman ve Hz. Ali arasında kalmış ve neticede Hz. Osman'ı tercih etmişlerdir. Bu durum Hz. Osman'ın vefatının ardından imâmete en uygun ismin Hz. Ali olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁰ Esasında Hz. Ali'nin fazileti, ilk Müslümanlardan olması ve diğer erdemleri imâmet görevi için liyakat sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imâmete yeterlilik bağlamında sahip oldukları bütün vasıflar Hz. Ali'de de mevcuttur. Hatta onun fazileti, ilmi, yaşantısı, siyaset bilgisi ve cesareti herkesçe müsellemdir. Onun tenkit edilmesi Cemel vakası sebebiyledir. Cemel vakası öncesinde Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin sahabe ve tabiinin icmâi mevcuttur. Dolayısıyla onun imâmeti de meşrudur.⁴¹

Ehl-i Sünnet'e göre ilk dört halifenin imâmetleri meşrudur. Sahabeden bazısı Hz. Peygamber'in vefatından sonra Benî Sakîfe'de toplanmış ve ittifakla Hz. Ebu Bekir'in halife olmasına karar vermiştir. Hz. Ebu Bekir, Kureyşli olmakla beraber ilmi, dinî yaşantısı, takvası, orduyu toparlama gücü, savaş yöntemlerine vukûfiyeti, siyaset bilgisi gibi özellikleri ile imâmet şartlarını haizdir. Onun

³⁸ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/II, 30-32.

³⁹ Kâdi Abdülcebbar devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde de azletme ile yetkili olan zümreyi farklı isimlerle zikretmişse de genellikle söz konusu zümreyi ifade etmek için "ehl-i ma'rife ve'l-emâne" isimlendirmesini tercih etmiştir. Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 100, 205, 256, 259-269, 302, 304; XX/II, 65.

⁴⁰ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/II, 65.

⁴¹ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/II, 61, 73

imâmete uygunluğu konusunda icmâ mevcuttur. Daha sonradan birçok şahidin huzurunda Hz. Ali de Hz. Ebu Bekir'e biat etmiştir. Eğer Hz. Ali, imâmetin kendi hakkı olduğunu düşünseydi, Muâviye ile mücadeleye giriştiği gibi Hz. Ebu Bekir ile de mücadele ederdi. İmâmiyye Şiası'nın iddia ettiği gibi Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin bir nass mevcut olsaydı, o, bu nassı ileri sürerek kendisinin ilk imâm olması gerektiğini iddia ederdi. Aksine o, Hz. Ebu Bekir'i desteklemiş ve onun yanında olmuştur. Sahabenin de böyle bir nassı gözardı etmesi mümkün değildir. Diğer taraftan Hz. Ebu Bekir görevinin son döneminde Hz. Osman'ı yanına çağırarak, Hz. Ömer'i veliahd tayin ettiğini bildiren bir vasiyetname kaleme aldırıştır. Sonrasında bu kararnameyi Hz. Ali dâhil diğer sahabe de onaylamıştır. Yani Hz. Ömer'in hilâfetinde de ittifak söz konusudur. Hz. Ömer, kendisinden sonraki halifenin seçimi içinse Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Talha, Zübeyr ve Sa'd b. Ebî Vakkas'tan oluşan bir heyet oluşturmuştur. Ayrıca kendi oğlu Abdullah'ı da halifeyi belirlemek, ama imâmete seçilmemek şartıyla danışma heyetine dâhil etmiştir. Uzun istişarelerden sonra halifeyi belirleme görevi beş kişi tarafından Abdurrahman b. Avf'a verilmiş ve o da Hz. Osman ve Hz. Ali arasından Hz. Osman'ı halife olarak seçmiştir. Hz. Osman da imâmet şartlarına sahiptir ve onun seçimi de icmâ niteliğindedir. Hz. Osman'ın vefatını müteakip ashabin önde gelenleri dönemin hilâfete en layık ismi olan Hz. Ali'ye gitmiş ve ondan halife olmasını talep etmişlerdir. O, imâmet teklifini kabul edince de ona biat etmişlerdir.⁴² Hz. Ali'ye muhalefet eden veya onun karşısında savaşan asbab ise kendi ictihadına göre hareket etmiştir. Bu konuda haklı olan Hz. Ali'dir. Çünkü o, kendi döneminin hilâfete en layık olan isimdir.⁴³

Bazı Sünnî âlimler dört halifenin imametlerinin meşru olduğunun delili olarak "Hilâfet benden sonra otuz senedir; sonra zalim bir iktidara dönüşecektir."⁴⁴ rivayetini delil olarak öne sürmüşlerdir. Zira Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfeti on üç, Hz. Osman'ın on iki, Hz. Ali'nin ise beş senedir.⁴⁵ Sonuç olarak Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ilk dört halifenin seçimle işbaşına geldiğini ve hilâfetlerinin meşru olduğunu savunmuşlardır.

⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 324-325; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 120-122; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 240-241.

⁴³ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 122.

⁴⁴ Bkz. Tirmizî, *Fiten* 48.

⁴⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, V, 234; İcî, *Mevâkıf*, s. 400-401; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 396; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 240.

E. İMÂMDA BULUNMASI GEREKEN VASIFLAR

İmâmiyye Şiası'na göre imâm, vahyin tahammülü hariç peygamberin sahip olduğu tüm salahiyetlere sahiptir. Nitekim imâmet, nübüvvetin bir devamı mesabesinde ve bu yüzden peygamberde bulunması gereken sıfatlar imâmda da bulunmalıdır.⁴⁶ Böyle bir inanca sahip olan İmâmiyye Şiası imâmların seçilmişlik, ismet, “özel” ilim gibi bazı ayrıcalıklı vasıfları taşıdığını da kabul etmiştir.⁴⁷ Söz konusu vasıflara sahip olan imâmlar bütün söz ve davranışlarıyla da hüccettir.⁴⁸

Gerek Mu'tezile gerekse de Ehl-i Sünnet İmâmiyye Şiası'nın imâmda bulunması gereken vasıflar olarak öne sürdüğü “üstün” vasıfları reddetmiştir. Mu'tezile'ye göre imâm Müslüman, akıl sahibi ve hür olmalıdır. Zira imâm hür olmadığı takdirde görevini yerine getiremez. Bunun yanında imâm meseleler üzerinde düşünüp karar verebilecek yetkinlikte olmalıdır.⁴⁹ Ayrıca imâmın kendisine tevdi edilen görevi yürütebilmesi için geleneği ve halkın işlerini iyi bilmesi gerekmektedir.⁵⁰

Ehl-i Sünnet'e göre imâm Müslüman, hür, erkek, akıllı ve bülüğa ermiş olmalıdır. Kölenin imâm olamamasının nedeni efendisine hizmet etmekle meşgul olmasından ve toplum nazarında hakir görülmesinden kaynaklanmaktadır. Kadın da imâmet için uygun değildir. Çünkü o, cesur değildir ve hissi hareket edebilir. Bunun yanında imâm adaletli, cesaret sahibi olmalı, savaştan çekinmemeli ve hukukun gereğini yerine getirme konusunda da çekimser davranmamalıdır. Keza ilmi, adaleti, yeterliliği, cesareti ile dinî hükümleri ve kanunları tatbik etmeye, ülkenin sınırlarını muhafaza etmeye ve mazlumun hakkını almaya muktedir olmalıdır.⁵¹ Ayrıca imâmın meydana gelen hadiseler hakkında hüküm verebilmesi için ayet ve hadislerden hüküm çıkarabilme gücüne sahip olması gerekir. İmâm ancak bu durumda dinî esaslar hakkında deliller ortaya koyabilir, nasslardan

⁴⁶ Ca'fer es-Sübhanî, *Muhâdarâtun fi'l-İlâhiyyât*, Kum 1431, s. 339; bkz. Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 57; Metin Bozan, “İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi”, *Dini Araştırmalar*, 2006, IX, s. 95-112.

⁴⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 23; Şeyh Müfid, *el-İrşâd fi Ma'rifeti Huçecillâhi alâ'l-İbâd*, Beyrut 1993, I, 170; Ebû Ca'fer et-Tûsi, *el-İktisâd*, s. 305-312.

⁴⁸ Âyetullah Ruhullah el-Humeyni, *İslâm Fıkıhında Devlet*, trc. H. Perviz Hatemi, İstanbul: Emek Matbaacılık, 1979, s. 99; E. Ruhi Fiğlalı, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984, s. 214.

⁴⁹ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 201.

⁵⁰ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 201.

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 333; Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, s. 287; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 381; Ebû Ya'lâ İbnu'l-Ferrâ, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. M. Hamid el-Feykî, Beyrut 2000, s. 71-74.

hüküm çıkarabilir, ihtilafları giderebilir ve düşmanlıkları ortadan kaldıracaktır. Bununla birlikte savaş ve barış durumlarına, siyasi meselelere vâkıf olmalı ve orduyu yönetebilme gücüne sahip olmalıdır. Şayet imâmda söz konusu vasıflardan birisi bulunmuyorsa, imâmet ile elde edilmek istenen gaye gerçekleştirilemez.⁵²

Öte yandan İmâmiyye Şiası imâmeti, Kureyş içerisinde sadece Ehl-i Beyt'e has kılmıştır. Onlara göre nass ve tayin yolu ile atanan ilk imâm Hz. Ali'dir, daha sonra ise imâmet onun soyu ile devam etmiştir.⁵³ Mu'tezile, imâmetin Kureyş içerisinde Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu iddiasına iltifat etmemiştir. Hatta ilk dönem Mu'tezilî âlimleri imâmeti Kureyş'e dahi hasretmemiştir. Onlar bu konuda Hz. Ömer'in, "Ebû Huzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim sağ olsaydı, onu imâmete aday göstereceğini" belirten sözünü delil kabul etmişlerdir. Fakat Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğuna göre biri Kureyş'e, diğeri başka bir kabileye mensup iki imâm adayı ortaya çıkarsa imâmet için Kureyşli olan tercih edilir.⁵⁴ Bazı Mu'tezilî âlimler ise "İmâmlar Kureyş'tendir."⁵⁵ "Kureyş'i öne alınız, onların önüne geçmeyiniz." rivayetlerini delil olarak kabul etmiş ve Sakîfe toplantısında Ensâr'ı, imâmlığı talepten vazgeçiren hususun zikredilen rivayet olduğunu savunmuştur. Onlara göre Hz. Ebû Bekir de bu rivayeti delil olarak kullanmış, hiç kimse de bunu inkâr etmemiştir. Dolayısıyla bu rivayet haber-i vâhid olmaktan çıkmıştır. Esasen Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğunun Kureyş'e öncelik tanınması fikrinin altında yatan neden -toplum nezdinde saygınlığı bulunan- Kureyş'e itaatin daha kolay olmasındandır.⁵⁶

Ebû Ali el-Cübbâi ile aynı görüşleri paylaşan Kâdî Abdülcebbar ise mezkûr rivayetten hareketle öncelikle Kureyşli olan kimsenin imâm olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre Kureyşli olan ve olmayan iki kişi diğer şartlarda eşit olduğu durumlarda imâmet için Kureyşli olan kimse tercih edilir. Hatta Kureyş'ten şartları taşıyan kimsenin imâm olması gerektiği konusunda icmâ vardır. Bu icmâ

⁵² Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 236-237; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 380-381; bkz. Mustafa Ünverdi, "Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da Siyasete İlişkin Kavramlara Yaklaşımı", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an*, İstanbul 2019, s. 713-714.

⁵³ Bkz. Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, II, 194-196; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 429-430.

⁵⁴ İbn Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 142-143.

⁵⁵ Tirmizî, *Fiten* 49.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 234-235; geniş bilgi için bkz. Ünverdi, *İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 290-302.

ise hüccettir. Fakat sahabe “İmâmlar Kureyş'tendir.” rivayetini “İmâmlar Ehl-i Beyt'tendir.” şeklinde tahsis etmemiştir.⁵⁷

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu ise imâm olacak kişinin Kureyş'e mensup olması gerektiğini savunmuştur.⁵⁸ Onlara göre bu durumun iki gerekçesi vardır: Bunlardan ilki, sahabe icmâdır. Diğeri ise Hz. Peygamber'e isnad edilen mezkûr rivayettir.⁵⁹ Bu konuda öne sürülen benzer/diğer rivayet ise şöyledir: “Kureyş'i öne geçiriniz, onun önüne geçmeyiniz.”⁶⁰ Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Şafî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Eş'arî (ö. 324/935), Mâtürîdî (ö. 333/944), Bâkîllânî (ö. 403/1013), Bağdâdî (ö. 429/1038), Mâverdî (ö. 450/1058), İbn Hazm (ö. 456/1064), Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Şehristânî (ö. 548/1153), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), el-Îcî (ö. 756/1355) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi Sünnî kelâm âlimleri imâmetin Kureyş'e ait olması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁶¹ Fakat onlara göre imâmet, sadece Hâşimoğulları'na veya Hz. Ali'nin evlatlarına hasredilemez.⁶² Hâşimoğullarından olmayan ancak Kureyş'ten olan Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imâmetleri de buna delildir.⁶³ Bazı istisnalar olmakla beraber Sünnî ve Şîî İmâmî âlimler imâmetin Kureyş'ten olması konusunda aynı fikirleri paylaşmışlardır. Ancak bu fikir birliği, tarihsel bağlamda aynı neticeleri doğurmamıştır. Zira İmâmiyye Şiası, bu tezi imâmeti Hz. Ali ve onun evlâdına tahsis etmek için kullanmış; Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı ise Emevîler tarafından kendi iktidarlarının meşruiyet dayanağı olarak öne sürülmüştür.⁶⁴ Bu konudaki en dikkat çekici yaklaşım ise Dırâr b. Amr'a (ö.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, XX/I, 234-239.

⁵⁸ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 471; Cüveynî, *Ğiyâsü'l-Ümem*, s. 92; Nesefî, *Tebşıra*, II, 438; el-Îcî, *Mevâkıf*, s. 398; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, III, 485-487; Kâdî Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 236; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 244; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 152; geniş bilgi için bkz. M. Said Hatiboğlu, “İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, 1978, s. 172-186.

⁵⁹ Bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 274.

⁶⁰ Bkz. Cüveynî, *Ğiyâsü'l-Ümem*, 92; M. Said Hatiboğlu, “İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, s. 121-213.

⁶¹ M. Said Hatiboğlu, “İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, s. 172-186; bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 154.

⁶² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 382.

⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 329; Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 397.

⁶⁴ Bkz. Murat Memiş, “İmâmet Teorisi Bağlamında Mu'tezililerin Hz. Ali Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları*, 2010, c. 8, sayı:2, s. 137.

200/815?) aittir. Ona göre imâmet için Kureyşli olmayan tercih edilmelidir. Zira Kureyşli olmayan kimsenin bir problem olduğu vakit azledilmesi daha kolaydır.⁶⁵

Diğer taraftan İmâmiyye Şiasî imâmet için masumiyet şartını öne sürmüş, bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin geçersiz olduğunu iddia etmiştir.⁶⁶ Mu'tezile ise imâmın hata ve günahattan korunmadığını savunmuş ve bunu, onun hüccet olmayışına dayandırmıştır. Aslında peygamber, Allah'tan aldığı vahyin uygulayıcısı ve açıklayıcısı olduğu için hüccettir ve bu sebeple de masumdur. Peygamberin hüccetliğini iptal edecek eylemler, ondan sâdir olmaz. Fakat onun, hüccet olduğu hususlar dışında da kesin olarak masum olduğu iddia edilemez.⁶⁷ İmâmın tasarrufları ise vahye dayalı değildir; onun şeriatı açıklama ve öğretme vazifesi de bulunmamaktadır. Bu yüzden imâm ne hüccettir ne de masumdur.⁶⁸ Üstelik imâmın masum olması, emirin (vali) de masum olmasını gerektirir. Zira imâmın yaptığı aynı işi emir de yerine getirmektedir. Emirin yaptığı iş gereği masum olması gerekmediği gibi imâmın da masum olması gerekmemektedir. Temelde yerine getirilen vazife, masumiyeti gerektirebilir. Çünkü peygamberin masum olması da yerine getirdiği görevin mahiyeti gereğidir. Bu durumda ismet sıfatının yaratılış, insanın sahip olduğu vasıflar ve mükellefiyet ile bir ilişkisi yoktur.⁶⁹ Ehl-i Sünnet de imâmet için masumiyet şartının koşulamayacağını savunmuştur. Zira imâmette ismet şartının aranabilmesi için bunun bir delilinin olması gerekir. Hz. Ebu Bekir'in hilâfetinde de masumiyet şartı öne sürülmemiştir. İmâmiyye Şiasî'nin "Zalimler benim ahdimе nail olamaz."⁷⁰ ayeti gereği masum olmayan kimse zalim olur, zalim ise imâm olamaz iddiası da asılsızdır. Zira zalim, adalet vasfının yitirilmesine neden olan bir günahı işleyen ve ardından da tevbe etmeyip kendisini düzeltmeyen kişidir. Dolayısıyla masum olmayan bir kimse zalimdir denemez.⁷¹ Sonuç olarak hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet İmâmiyye Şiasî tarafından imâmlar hakkında oluşturulmak istenen olağanüstü imajları ve vasıfları reddetmiştir.

⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 152.

⁶⁶ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Iktisâd*, s. 316; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 4; Allâme Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 164-168; Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 145-146; Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, s. 183-184

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 91-92; Hayyât, *Kitâbu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiye'l-Mulhid*, (thk. A. Nasri Nader), Beyrut: İdaretü Ma'hedü'l-Edebi'ş-Şarkıyye, 1957, s. 116.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 91-92, 96, 131-132.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 97.

⁷⁰ Bakara 2/124

⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 330.

İmâmiyye Şiası'nın imâmet için öne sürdüğü şartlardan birisi de efdaliyettir. Onlara göre Hz. Peygamber'den sonra efdal olan kimse, Hz. Ali'dir. Dolayısıyla ilk meşru imâm Hz. Ali'dir.⁷² Efdal olanın imâm olması gerektiğini iddia edenler Hz. Muhammed'in (s.a.v.) efdaliyetini dayanak kabul ederler. Bu düşüncede olanlara göre imâmet, nübüvvetten sonraki en üst mertebedir. Zira imâm, fazilet bağlamında peygambere velâyet etmekte ve ümmeti terbiye edip onlara dini öğretmektedir. Terbiye eden de terbiye ettiği kimseden daha faziletli olmalıdır. Öte yandan efdalin imâmet makamına getirilmesi yaklaşımında Hz. Peygamber'in vefatından itibaren oluşan hilâfet sıralaması benimsenmiş ve onların en erdemli imâm oldukları kabul edilmiştir. Efdalin imâm olması gerektiğini savunan Mu'tezilî âlimler Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Hafs el-Ferd (ö. 204/820?), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, İbrahim en-Nazzâm (ö. 221/835) ve Sâlih b. Amr el-Esvârî (ö. 240/854)'dir.⁷³

Mefdûlün imâm olabileceğini savunanlar imâmet için adalet sahibi olmayı, dinî konularda ilmî yeterliliği ve toplumu idare edebilme ehliyetini şart koşmuşlardır. Bu vasıflara sahip olan kimse mefdul olsa da imâm olabilir. Aslında bu yaklaşımın temelinde Hz. Ali'nin efdal olduğu ve dolayısıyla hilâfet hakkının da ona ait olması gerektiği iddiası vardır. Daha çok Bağdat Mu'tezilesi'nin benimsediği bu yaklaşıma göre Hz. Ali efdal olmasına rağmen o dönemin şartları gereği imâmete atanmamıştır; yine de ilk üç halifenin hilâfeti meşrudur. Nitekim Hz. Peygamber de bazı seriyyelerde mefdul olan kimseleri ordu komutanı olarak atamıştır. Mefdûlün imâmetinin geçerli olduğunu savunan Mu'tezilî kelâmcılar ise Vâsıl b. Ata (ö. 131/748), Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve Ebû Musa el-Murdar (ö. 226/840)'dır.⁷⁴ Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî de bazı şartlar altında mefdûlün imâm olabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre mefdûlün tercih edilmesini gerektirecek bir neden varsa, mefdûl imâm olarak tayin edilmelidir. Zira bu görev, işi en iyi yapan kimsenin hakkıdır ve bu konuda önemli olan ümmetin menfaatidir.⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar da efdaliyeti tek başına imâm olmayı gerektiren bir kriter olarak ele almamıştır. O, imâmet

⁷² Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 35, 37; Nâsirüddin et-Tûsî, *Keşfu'l-Murad*, Beyrut 1988, s. 359-367; Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 145-147.

⁷³ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 51; ayrıca bkz. Osman Aydın, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2003, s. 43-93.

⁷⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 51, 61; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 294; Fahrüddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbain*, s. 451.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 216, 257.

görevini yürütecek kimsenin ehliyet ve liyakat sahibi olmasının yanı sıra toplumun da tasvip edeceği birisi olması gerektiğini savunmuştur. Buna göre Hz. Ali efdal olsa dahi bu durum onun imâm olmasını gerektirmez. Zira Hz. Peygamber, birçok sahabinin faziletinden bahsetmiştir. Şayet imâmetin belirlenmesinde temel esas fazilet olsaydı, Hz. Peygamber'in övdüğü her sahabinin imâm olması gerekirdi.⁷⁶

Sünnî âlimlerin çoğunluğu efdaliyetin imâmet için bir gereklilik olmadığını savunmuştur. Nitekim bazen fazilet ve üstünlük bağlamında birbirine eşit olan, hatta ilim ve amel yönüyle daha aşağıda olan bir kimse imâmet görevini daha iyi bir şekilde yerine getirebilir. Neticede mefdul olan kötülüğü önlemede ve fitneye mani olmada daha etkili olacaksa, bu durumda mefdul, imâm olarak tayin edilir.⁷⁷

F. GAYBET MESELESİ

İmâmiyye Şiası'na göre nass ve tayin ile atanan imâmların sayısı on ikidir.⁷⁸ On Birinci İmâm Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin oğlu On İkinci İmâm Muhammed el-Mehdi, 260/873-874 yılında adaleti tesis etmek amacıyla tekrar yeryüzüne dönmek üzere gaybete girmiştir. Bu tarih, İmâmiyye Şiası için gaybet-i suğrânın (küçük gaybet) başlangıcıdır. Onlara göre gaybet-i suğrâ döneminde imâm, insanlar tarafından görünüp tanınmamasına rağmen onlarla birlikte hayatını devam ettirmiştir. Bu dönemde elit bir zümre onunla görüşebilmiş, önemli meselelerin çözümünde ve dinî hükümleri öğrenme konusunda ondan istifade etmiştir. Gaib imam bu dönemde Şia ile ilgili taleplerini "sefir" denilen ve kendisi tarafından görevlendirilen kişiler vasıtasıyla bildirmiştir.⁷⁹ Sefirler de imâmdan yazılı emir veya tavsiyeler (tevkiler) olarak toplumsal sorunları çözmeye gayret etmişlerdir. Nihayetinde gaybet-i suğrâ döneminde imâm sosyal ve dinî yapıyı bizzat sefirler aracılığıyla idare etmiş ve ülkeyi yönetim krizinden kurtarmıştır. Dört sefirin ilki Ebû Amr Osman b. Saîd el-Umerî'dir. Daha sonra ilk imâmın oğlu Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman el-Umerî imâmdan aldığı ileri sürülen taziye mektubu ve babasının görevlendirmesiyle sefirlik görevini üstlenmiş, ardından Hüseyin b. Ruh, son olarak da Ebû'l-Hasan Ali b.

⁷⁶ Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 215-230.

⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 332; Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, s. 289.

⁷⁸ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 6; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 365-367.

⁷⁹ Bkz. Muhammed es-Sadr, *Târîhu'l-Gaybeti's-Suğrâ*, Beyrut 1972, s. 566-630; ayrıca bkz. Avni İlhan, "Gaybet", *DİA*, XIII, s. 410-412; E. Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1980, s. 112; Mustafa Öz, *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmâm ve Mehdi İnancı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995, s. 48.

Muhammed es-Semerrâî sefirlik görevini yürütmüştür. Dört sefirden sonra on ikinci imâm, büyük gaybete girmiş ve ortadan kaybolmuştur.⁸⁰ Muhammed el-Mehdi b. el-Hasan'ın gaybeti döneminde izlenen siyaset ülkeyi olası bir siyasi krizden kurtardığı gibi Şii toplumun birliğini tesis etmede önemli bir rol oynamıştır.

İmâmiyye Şiası'na göre "imâmlara niyabet" sistemi, son vekilin 329/941'de ölümüyle sona ermiş ve gaybet-i kübra dönemi başlamıştır.⁸¹ Onlara göre, imâmın gaybete girmesi hayatî bir tehlikeden ötürü olup bu durum Allah'ın iradesiyle vuku bulmuştur. O gerekli gördüğü müddetçe de devam edecektir. Bu dönemde imâm, hiçbir şekilde cemaati ile irtibat kuramaz.⁸² Fakat On İkinci İmâm Muhammed el-Mehdi hayattadır, kıyamet kopmadan önce gelecek ve zulümle dolmuş olan dünyada adaleti tesis edecektir. Bu bakımdan Mehdi'nin geleceğine de iman edilmesi elzemdır.⁸³

Mu'tezile'ye göre gaybet teorisi asılsızdır. Zira gaybetin geçerli görülmesi, İmâmiyye Şiası'nın diğer iddialarıyla tenakuz oluşturur. Onların iddialarına göre imâm, teklifin yerine getirilmesini, şüphelerin ve noksanlıkların giderilmesini sağlar.⁸⁴ Gaybet durumunda ise imâm söz konusu vazifeleri yerine getiremeyecektir. Dolayısıyla imâmın belirtilen görevleri yerine getirmesi için onun kim olduğunun ve yerinin bilinmesi, mükelleflerin her zaman ona ulaşabilmesi gerekir. Hatta söz konusu görevlerin yerine getirilmesi için birçok imâmın olması da elzemdır. Üstelik insanlardaki noksanlığın giderilmesi ve teklifin yerine getirebilmesi, imâmın varlığına bağlıysa, bu durumda insanların birçok dönemde özürü kabul edilmeleri ve teklifin sakin olması gerekmektedir.

⁸⁰ Allâme Hillî, *Hulâsatu'l-Akvâl*, Beyrut 1417, s. 251; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikadati'l-İmâmiyye*, trc. E. Ruhi Fığlalı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s. 111-112; bkz. Niyazi Kahveci, "Şia-Mu'tezile Arasında Gaybet Tartışması: Kâdi Abdülcebbâr-Şerif Murtazâ", *AÜİFD*, XLVI, 2005, sayı: 2, s. 153-154; E. Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 174-200.

⁸¹ Muhammed es-Sadr, *Târihu'l-Gaybeti's-Suğrâ*, s. 396.

⁸² Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2, 2004, s. 51.

⁸³ Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 62; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikadati'l-İmâmiyye*, s. 111-112.

⁸⁴ Bkz. Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, I, 43.

Dolayısıyla gaybet teorisi geçersizdir.⁸⁵ Diğer taraftan imâmın korkudan ötürü gaybete girdiği de iddia edilemez. Çünkü Emevî ve Abbâsî döneminde daha büyük bir korku vardı. Üstelik imâm -İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi- hüccetse Allah'ın onu koruması ve onun korkusunu gidermesi gerekir. Bu durumda imâmın korkudan dolayı gaybete girdiği de söylenemez. Aslında bazı zamanlarda bir peygamber olmadığı gibi bazı dönemlerde de bir imâm bulunmayabilir.⁸⁶

Ehl-i Sünnet'e göre imâmet ile ulaşılmak istenen amacın gerçekleşebilmesi için imâmın toplum içinde bulunması ve insanların kendisine ulaşabilmesi gerekir. Dolayısıyla imâmın gaybete girdiği ve gizlendiği iddiası doğru değildir. İmâmın zalimlerden veya düşman korkusundan ötürü gizlendiği de söylenemez. Böyle zamanlarda imam, en fazla imâmetini gizleyebilir. Üstelik zamanın bozulduğu, ihtilafların arttığı ve zalimler hakimiyeti ele geçirdiği zamanlarda, halkın imâmlara daha fazla ihtiyacı olur ve imâma itaat daha kolay bir şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla gaybet teorisinin bir geçerliliği yoktur.⁸⁷

G. İMÂMİN AZLİNİN İMKÂNI

İmâmiyye Şiasî'na göre imâm hata ve günahlardan korunduğu için ondan azli gerektirecek bir davranış da sadır olmaz. Dolayısıyla imâmın görevden alınması söz konusu değildir.⁸⁸ Mu'tezile'ye göre ise imâm görevini yapamaz hale gelmişse imâmeti düşer. Sözelimi delilik, vücut organlarının çalışamaz hale gelmesi, beş duyu organının sağlıklı yapılarını yitirmesi, bunama ve yaşlılık durumlarında imâm görevlerini yerine getiremez. Dolayısıyla onun yerine bir başkası atanır. Fakat imâmın akıl sağlığı, temyiz gücü yerinde ve gerekli ilim ve fazilete sahipse görevini sürdürür. Akıl, böyle bir kimsenin imâmetinin düşürülmesi konusunda hüküm veremez. Bu durumda onun görevden alınması ancak naklî bir delille mümkündür.⁸⁹ Diğer taraftan göreve atanırken imâmın bir takım özelliklere sahip olması gerekir. İmâm kendisinde bulunması gereken şartlardan bazısını kaybetmiş, buna rağmen imâmet görevini yürütebiliyorsa bu durumda görevine

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 62; Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, I, 43; geniş bilgi için bkz. Ünverdi, *İmâmiyye Şiasî'nin İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 322-329.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 196-197.

⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 328-329; Neseî, *Kitabu't-Temhid*, s. 396.

⁸⁸ Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, I, 319-320.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/II, 169.

devam eder. Ama karşılaştığı problem, onu, görevini yapamaz hale getirdiyse imâmeti düşer.⁹⁰

Ehl-i Sünnet'e göre dinî ve dünyevî işlerin idaresi için atanan imâm, şartlar oluştuğunda Müslümanlar tarafından azledilebilir. Eğer imâmın azli fitneye yol açacaksa daha az zararlı olan tercih edilir.⁹¹ İmâm bir suça bulaşmamış ve şartlar da değişmemişse görevden alınamaz. Bu konuda icmâ mevcuttur. İmâmın adaletsizlik yapması ve günaha girmesi ise azledilmesini gerektirmez. Zira ilk dört halife de kendilerinden fisk ve günah sadır olmasına rağmen görevlerine devam etmişlerdir. Günah sebebiyle imâmın azledilmesi gerektiği savunulursa, fesad ve anlaşmazlıklar ortaya çıkacaktır. Bunun haricinde imâm kendiliğinden görevden ayrılabilir. Hz. Hasan'ın imâmet görevinden ayrılması buna delildir.⁹²

H. AYNI ZAMANDA İKİ KİŞİNİN İMÂMETİNİN GEÇERSİZLİĞİ

İmâmiyye Şiası'na göre peygamberin genel velayetine sahip olan imâm, Müslüman toplumun işlerini yürüten, toplumsal sorunları gideren ve insanların aralarında adaleti tesis edip zulmü ortadan kaldıran bir rehber konumundadır. Allah, insanları hidayete ulaştıran bir peygamberden mahrum bırakmadığı gibi peygamberden sonra onun yerine geçecek bir imâm tayin ederek onları rehbersiz bırakmaz. Nitekim Hz. Peygamber de “Kim zamanının imâmını tanımadan ölürse cahiliyet ölümü üzere ölmüştür.”⁹³ buyurmuştur. Şu halde her dönemde Allah tarafından atanmış bir imâm vardır.⁹⁴ Fakat bir dönemde sadece bir imâm bulunabilir, bu imâm da bütün toplumun imâmıdır.⁹⁵

Mu'tezilî düşünürlere göre Hz. Peygamber'in “Eğer Ebû Bekir'i halife olarak seçerseniz, onu bedenen zayıf, Allah'ın dininde kuvvetli bulursunuz; Ömer'i halife olarak atarsanız onu bedenen ve dinen güçlü bulursunuz; Ali'yi halife olarak tayin ederseniz kendisine doğru yol gösterilmiş ve onu doğru yolu gösteren olarak bulursunuz.” sözü bir tercihe işaret etmektedir. Dolayısıyla onlardan sadece birisinin imâm olarak tayin edilmesi gerekmektedir. Keza Allah kefaretlar konusunda insanı serbest bırakmıştır; fakat sadece bir tanesinin yapılması

⁹⁰ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XX/II, 165.

⁹¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 385.

⁹² Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, s. 292-293; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 425-426; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 333.

⁹³ Müslim, *İmâre* 58.

⁹⁴ Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 28-29.

⁹⁵ Nâsiruddîn et-Tûsî, *Risâle-i İmâmet*, s. 188.

vâciptir.⁹⁶ Bu doğrultuda Mu'tezilî kelâmcılar aynı dönemde sadece bir imâmın olabileceğini vurgulamışlardır. Bu durumu Ebû Hâşim el-Cübbâî şöyle açıklamıştır: Ensâr Hz. Ebû Bekir'e "Bizden bir emir, sizden de bir emir olsun."⁹⁷ şeklinde bir teklif götürmüştür. Fakat Hz. Ebû Bekir bu teklifi geri çevirmiştir. Ensâr da Kureyş'ten olmadıkları için geri çekilmiştir. Bu durum aynı dönemde ancak bir imâmın olabileceğinin delilidir.⁹⁸ Şayet aynı dönemde iki imâmın olması mümkün olsaydı, onlardan birisine insanlar itaat etmeyebilirdi. Bu durumda insanların bazı durumlarda imâma boyun eğmemesi mümkün olurdu ki bu fâsiddir.⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr'a göre ise aklen bir dönemde birçok imâm olabilir. Fakat nakil aynı dönemde birçok imâmın olmasına engeldir. Zira sahabenin de aynı dönemde ancak tek bir imâm üzerinde akit yapılabileceği konusunda icmâi vardır. Hz. Abbas ve Ebû Süfyan'ın Hz. Ali'ye "Elini uzat da sana biat edelim."¹⁰⁰ demeleri de aynı zamanda iki imâmın olabileceğini göstermez. Çünkü onlar bu teklifi Hz. Ali'ye götürdükleri vakit henüz Hz. Ebû Bekir'in seçimi gerçekleşmemiştir. Keza Hz. Ömer de imâmı belirleme işini şûrâ heyetine tevdi etmiş ve kendi aralarından bir kişiyi imâm olarak seçmelerini istemiştir. Eğer aynı anda iki kişinin seçimi mümkün olsaydı, şûrâ heyetinin bir işlevi de kalmazdı.¹⁰¹

Ehl-i Sünnet genel olarak aynı dönemde iki kişinin imâmetinin geçerli olmadığını savunmuştur. Onlar bu konuda icmâa dayanmaktadırlar. İki imâmın bulunması ihtilâflara da neden olur.¹⁰² Bir veya birden fazla beldede birçok imâm ortaya çıkarsa ilk ortaya çıkan desteklenir. Şayet diğerleri de imâmet iddiasında bulunurlarsa, onlar, isyancı kabul edilirler ve onlarla Allah'ın emrini kabul edinceye kadar savaşılır. İlk kimin ortaya çıktığı tespit edilemezse seçim yenilenir. Ayrıca birbirine yakın iki bölgede iki imâma biat edilmesi fitne ve fesada yol açacaktır. İki uzak beldede bulunan iki ayrı kimseye biat edilmesi konusunda ise ihtilaf vardır.¹⁰³ Cüveynî iki uzak beldede bulunan iki ayrı kimseye biat edilmesi

⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, XX/I, 243.

⁹⁷ Bkz. Taberî, *Tarih*, III, 219-220.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, XX/I, 244; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 12-13; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Muhammed Zeynî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1967, I, 12-16.

⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, XX/I, 244; İbn Murtaza, *Kitâbu'l-Kalâid*, 143.

¹⁰⁰ Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 12.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, XX/I, 243.

¹⁰² Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, s. 291; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 425.

¹⁰³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, VIII, 384.

hususuna cevaz verilebileceğini, ancak bunun kesin bir hüküm olmadığını ifade eder.¹⁰⁴

I. SONUÇ

İmâmiyye Şiası, nass ve tayinle Hz. Ali ve onun soyuna tahsis edildiğini savunduğu imâmeti, nübüvvetin bir nevi devamı olduğunu ileri sürmüş, İslâm'ın rükünlerinden biri olarak kabul etmiş ve bir iman meselesi haline getirmiştir. Onlara göre Allah'ın her asırda peygamberin vazifesini icra eden, insanların hidayet ve irşatlarını üstlenmiş yanılmaz bir rehber tayin etmesi kaçınılmazdır. İmâmet fikrinin mezhebin merkezine alındığı bu anlayışta, bir bakıma dinî emirlerin yaşanması ve İslâmî bir toplumun devamı imâmın varlığına bağlanmıştır. Bunun yanında imâmın tayin edilme işi Allah'a ait kılınmış, vahiy alma özelliği hariç nebilere verilen seçilmişlik, ismet, efdaliyet gibi pek çok özelliğin imâmlarda da mevcut olduğu esası benimsenmiştir.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin imâmet bahsini ele alırken bütün amaçları, genelde İmâmiyye Şiası'nın imâmet doktrininin geçersizliğini ortaya koymak olmuştur. Onlar öncelikle imâmeti, itikadî bir konu ve dinî bir zorunluluk değil de dinî ve dünyevî işleri ilgilendiren ve daha çok siyasal alana ait bir görev olarak değerlendirmişlerdir. İmâmetin gerekliliğini de sadece naklî bir temele dayandırmışlardır.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile, Hz. Ali'ye büyük bir değer atfetmelerine rağmen onun imâmetinin nassla belirlendiği görüşüne iltifat etmemiş ve değişen şartlara göre hareket edilebilmesini sağlamak için bu konudaki tasarrufları tamamen Müslümanların tercihine bırakmışlardır. Keza Hz. Ali'nin erdemli bir insan olduğunu kabul etmiş ama onun ve diğer imâmların masum olduğu iddiasını reddederek imâm ile peygamber arasında kurulmaya çalışılan benzerliği reddetmişlerdir. Nihayetinde onlar imâmlar hakkında öne sürülen imtiyazları reddetmiş, Hz. Ali ve diğer imâmlar hakkındaki algıyı teorik ve pratik düzeyde gerçekçi bir zemine oturtmuşlardır.

Esasen Hz. Muhammed (s.a.v.) ile nübüvvet müessesesi sona ermiştir. Bundan sonra onun görevini ifa edecek bir şahsa ihtiyaç yoktur. Nitekim onun sıfatlarını

¹⁰⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 425; bkz. Ünverdi, "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi; Cüveynî Örneği", s. 62-63.

taşıyan, hatta ona denk olan ama mevcut olmayan birisinin gerekliliğini savunmanın da makul bir tarafı yoktur. Kanaatimizce imâmetin iman esaslarına dâhil edilmesi ve Hz. Peygamber'den sonra imâmların olağanüstü sıfatlarla donatılarak onlara üstünlük tanınması, onların söz ve fiillerinin hüccet kabul edilerek masum görülmeleri, başkasında bulunmayan özel bir ilme sahip oldukları iddiası Kur'an'ın "insan" ve "peygamber" anlayışına aykırıdır. Zira Kur'an, peygamber dâhil tüm insanları "kul" statüsünde tanımlar ve tüm kullar da kabiliyet ve yetenekler itibariyle birbirine benzemektedir. Fakat peygamberler vahye mazhar olmaları yönüyle diğer insanlardan bir derece üstündürler. Ancak bu üstünlük onların ahlaki karakterleri ile de teyit edilir. Mamafih insanlar arasında takva dışında bir üstünlük veya fazilet ölçütü yoktur. Bu nedenle tamamen soy esasına dayalı olarak bir takım insanların mutlak sıfatlarla tavsifi ve imâmetin onlara hasredilmesi, Şii ulemanın kendi meşruiyetlerini temellendirme çabası gibi görünmektedir. Zira onların anlayışına göre son imâm gaybattedir ve onun tekrar yeryüzüne çıkacağı ana kadar Şii âlimler onun makamını temsil ederler. Hâlbuki nasslardan bu tür manalar çıkarmak mümkün değildir. Diğer taraftan Hz. Ali ve evlatlarının peygamber soyundan gelmelerinden ötürü ümmetin imâmı olmaları gerektiği de iddia edilemez. Zira Kur'an'da da buna dair en ufak bir bilgi veya imâ bulunmamaktadır. Neticede Hz. Ali'nin nass ile tayin edildiğini iddia ederek ilk üç halifeyi gayri meşru kabul etmek, onlara yapılacak en büyük haksızlıktır.

Diğer taraftan Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet ilk dört halifenin hilâfetini meşru kabul etmiş ve o dönem uygulamalarını model kabul etmiştir. Bu çerçevede onlar Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin faziletlerine ilişkin bazı nasslara da atıf yaparak onların imâmet sıralamasının isabetli olduğunu kaydetmişlerdir. Zira ilk dört halife ümmetin seçim ve biatıyla göreve gelmiş; onlara yapılan biatte de icmâ vuku bulmuştur. Onların imâmete seçimle gelmiş olmaları, halkın rızasını almış olmaları ve biatlerinde icmân vuku bulması meşru imâm olduklarının birer delilleridir. Böylece ümmet en erdemli, ehliyet ve liyakat sahibi olan kimseleri imâm olarak seçmiştir. Dolayısıyla ilk dört halife, dönemin ideal kimseleridir. Nihayetinde onlar, ilk dört halifenin göreve gelme şeklini hiçbir sorgulamaya tabi tutmamış ve imâmet teorilerini tarihi realiteye göre şekillendirme yoluna gitmiştir.

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet İslâm toplumunun siyasal yetkisinin niteliği ve çerçevesini ilk dört halifenin seçim uygulamaları doğrultusunda şekillendirmiştir. Çünkü onlara göre ilk dört halife dönemi, hilâfetin ideal çağı olduğu için normatif

bir karaktere sahiptir. Bu yüzden dört halifenin seçim yöntemlerini model olarak görmüşler ve seçim akdinin keyfiyetini belirlerken de kıstas olarak kabul etmişlerdir.

Sonuç olarak imâmet meselesinde Mu'tezilî anlayış ile Sünnî yaklaşım arasında bir etkileşimin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira gerek Mu'tezile gerekse de Ehl-i Sünnet benzer argümanlar ve metotlarla İmâmiyye Şiası'nın tezlerini reddetmişlerdir. Sözelimi Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet imâmetin gerekliliği, imâmetin gerekliliğinin dayanakları, imâmın vasıfları, mefdûlün imâmetinin geçerliliği, masum imâm anlayışının reddi, dört halifenin sıralaması ve meşruiyetlerinin temellendirilmesi, dört halifenin seçimlerinin kıstas kabul edilmesi, nass ve tayin meselesinin reddi, imâmın azlinin imkânı, aynı anda iki imâmın olmasının imkânsızlığı konularında -bazı istisnai görüşler dışında- aynı görüşleri paylaşmışlardır. Keza ortaya koydukları imâmet anlayışlarında icmâa büyük bir önem atfederek hem imâmetin gerekliliğinde hem de ilk dört halifenin meşruiyetinde icmâi öne sürmüşlerdir. Buradan hareketle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in imâmete ilişkin görüşleri ve İmâmiyye Şiası'na yönelttikleri eleştirileri bağlamında aynı minvalde oldukları ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Allame Eminî, *Gadîr-i Hum*, trc. Seyyid Ali Hüseyini-Bahri Akyol, İran : İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi, 1998.
- Âmidî, Seyfuddin, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usulî'd-Din*, thk. A. Muhammed el-Mehdî, Kahire : Dâru'l-Kütüb, 2004.
- Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyâset*, İstanbul : Pınar Yayınları, 2002.
- Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara : Araştırma Yayınları, 2003.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd*, nşr. İ. Ahmed Haydar, Beyrut : Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münîfe*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul : İFAV Yayınları, 2010.
- Bezâvî, Nâsırüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli'u'l-Envâr*, thk. Abbas Süleyman, Beyrut : Dâru'l-Cil, 1991.
- Bozan, Metin, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar*, 2006, IX, ss. 95-112.
- Bulut, Halil İbrahim, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2, 2004, ss. 49-68.

- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Serif Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tas. Mahmut Ömer Dimiyati, Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebî'l-Meâlî Abdilmelik, *Gıyâsu'l-Ümem fi't-Tiyasi'z-Zulem*, thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdulmun'im, İskenderiye : Dârü'l-Da'veti, 1979.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebî'l-Meâlî Abdilmelik, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa-Abdulmun'im Abdulhamid, Mısır : Matbaatü's-Saade, 1950.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebî'l-Meâlî Abdilmelik, *el-Akidetü'n-Nizamiyye fi Erkani'l-İslâmiyye*, thk. Ahmet Hicâzî, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, [t.y.].
- Eş'ari, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Beyrut: [t.y.].
- Fiğlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İ'tikadi İslâm Mezhepleri*, İstanbul : 1980.
- Fiğlalı, E. Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul : Selçuk Yayınları, 1984.
- Gecit, M. Salih, "Bâkılânî'nin İmâmet ve Siyaset Anlayışı "et-Temhid" Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 11, sayı: 61, ss. 1153-1175.
- Gecit, M. Salih, "Cüveynî'nin Hilafet Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:18, sayı:58, ss. 485-504.
- Gecit, M. Salih, "Cüveynî'nin İmâmet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü Gıyâsü'l-Ümem Modeli", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.7, sayı: 34, ss. 393-408.
- Gölpınarlı, Abdulbakî, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik*, İstanbul: Derin Yayınları, 2011, ss. 40-44.
- Hatiboğlu, M. Said, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, 1978, ss. 172-186.
- Hayyât, Ebû'l-Huseyin b. Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiye'l-Mulhid*, thk. Albert Nasri Nader, Beyrut: İdaretü Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkiyye, 1957.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekir, *Mecmeu'z-Zevâid*, Beyrut : 1992.
- Hillî, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emiri'l-Mü'minin Ali b. Ebi Tâlib*, Beyrut : 1982.
- Hillî, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *Hulâsatu'l-Akvâl*, Beyrut : 1417.
- Hillî, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *Minhâcu'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. M. Reşad Sâlim, Kâhire : 1962.
- Hillî, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, nşr. A. el-Hüseynî el-Urumevî, Kum 1407.
- Humeynî, Âyetullah Ruhullah, *İslâm Fıkhdında Devlet*, trc. H. Perviz Hatemi, İstanbul : Emek Matbaacılık, 1979.
- Hüseynî, Ebû'l-Feth, *Miftâhu'l-Bâb*, Meşhed : 1370.
- İbn Füreik, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hasen, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'ari*, nşr. D. Gimaret, Beyrut : Dârü'l-Meşrik, 1987.

- İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul : Dergah Yayınları, 2014.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1996.
- İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Muhammed Zeynî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1967.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu'l-Kalâid fi Tashihi'l-Akâid*, thk. Alber Nasri Nâder, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985.
- İbnu'l-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid el-Feykî, Beyrut 2000.
- İcî, Adudüddîn, *Mevâkıf*, Beyrut t.y.
- İlhan, Avni, "Gaybet", *DİA*, XIII, ss. 410-412.
- Kâdi Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, XX/I-II, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, Kâhire : [t.y.].
- Kâdi Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus : 1974.
- Kahveci, Niyazi, "Şia-Mu'tezile Arasında Gaybet Tartışması: Kâdi Abdülcebbar-Şerif Murtazâ", *AÜİFD*, XLVI, 2005, sy: 2, ss. 153-166.
- Kâşifu'l-Gıta, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, trc. Abdülbakiy Gölpınarlı, Kum : Ensariyan Yayınları, 1992.
- Mağribî, Numan b. Muhammed Temimi, *Deâimü'l-İslâm*, Mısır : 1385.
- Memiş, Murat, "İmâmet Teorisi Bağlamında Mu'tezililerin Hz. Ali Anlayışı", *Kelam Araştırmaları*, c. 8, sayı: 2, 2010, ss. 115-146.
- Menâî, Âişe Yusuf, *Usûlu'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şiati'l-İmâmiyye*, Katar 1996.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *el-İfsâh fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minin*, thk. Dirasâtü'l-İslâmiyye, Kum 1412.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *el-İrşâd fi Ma'rifeti Hucecillâhi alâ'l-İbâd*, Beyrut : 1993.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *Evâilu'l-Makâlât*, nşr. Mehdi Muhakkik, Tahran : 1372.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. S. Ali M. Şerîfî, Beyrut : 1993.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye*, trc. Abdülbakiy Gölpınarlı, İstanbul : Zaman Yayınları, 1978.
- Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, nşr. J. Van Ess, Beyrut : 1971.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in, *Tebziratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün, Ankara : 2004.

- Neseî, Ebû'l-Mu'in, *Kitabu't-Temhid*, thk. H. Hasan Ahmed, Kahire : Dâru't-Tabâati'l-Muhammedi, 1986.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze Kadar Şiilik ve Kolları*, İstanbul : Ensar Neşriyat, 2011.
- Öz, Mustafa, *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmâm ve Mehdi İnanç*, İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlu'd-Din*, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul : Kayhan Yayınları, 2013.
- Râzî, Fahrüddîn, *Meâlimu Usuli'd-Din*, [y.y.], [t.y.].
- Râzî, Fahrüddîn, *Mesâilu'l-Hamsun*, Kahire : 1328.
- Râzî, Fahrüddîn, *Kitâbu'l-Erbain*, thk. A. Hicâzî es-Seka, Beyrut : Dâru'l-Ceyl, 2004.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Sadr, Muhammed, *Târîhu'l-Gaybeti's-Suğrâ*, Beyrut : 1972.
- Sadûk, Muhammed b. Ali, *Risâletü'l-İtikadâtü'l-İmâmiyye*, trc. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Şaşa, Mehmet, "İmam Mâtürîdî'nin Siyaset Anlayışında Öne Çıkan Yönetim İlkeleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2018, 11, sayı: 2, 309-344.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. Ferid Ceyyum, [y.y.], [t.y.].
- Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, Tahran : 1986.
- Sühbânî, *Muhâdarâtun fi'l-İlâhiyyât*, Kum : 1431.
- Teftâzânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddîn, *Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul : Dergah Yayınları, 1999.
- Teftâzânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddîn, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut : 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *el-İktisâd fi mâ Yeteallaku bi'l-İtikâd*, Necef 1979.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *Kitâbu Temhîdî'l-Usûl*, Tahran : 1362.
- Tûsî, Nâsirüddîn, Muhammed b. Muhammed, *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecridi'l-İtikâd*, Beyrut : 1988.
- Tûsî, Nâsirüddîn, *Risâle-i İmâmet*, trc. Hasan Onat, AÜİFD, XXXV, 1996.
- Ünverdi, Mustafa, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Siyasete İlişkin Kavramlara Yaklaşımı", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2019, ss. 709-724.
- Ünverdi, Veysi, "Eş'arî Kelâm Geleneğinde İmâmet Anlayışı: Seyyid Şerîf Cürçânî Örneği", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sayı:4, ss. 1238-1257.
- Ünverdi, Veysi, "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi; Cüveynî Örneği", *Usûl İslâm Araştırmaları*, sayı: 29, yıl: 2018, ss. 39-66.
- Ünverdi, Veysi, *İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdî Abdülcebbar Örneği*, Ankara : İlahiyat Yayınları, 2015.

الإمام محمد مصطفى الرّماصي الجزائري وجهوده في خدمة المذهب المالكي

Hamza KHELIFATI

ملخص البحث: هو الإمام مصطفى بن عبد الله بن مؤمن أبو الخيرات المالكي الرّماصي الجزائري (ت: 1136هـ/1724م) من علماء الجزائر الكبار، بلغت شهرته الآفاق، اشتهر بين علماء الأماص بمؤلفاته الفقهية المفيدة، وتحريراته الفريدة، له إسهامات جليلة في خدمة المذهب المالكي، خاصة ما تعلق بالمختصر الفقه للشيخ خليل بن إسحاق المالكي الموسوم بـ"مختصر خليل"، تعتبر حاشيته الفقهية على كتاب جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر للشيخ الإمام شمس الدين التتائي (ت: 1035هـ/1626م)، من أهم الحواشي الفقهية المعتمدة في مذهب الإمام مالك بن أنس (ت: 179هـ/795م) رحمه الله، حيث سعى فيها إلى تصحيح الأوهام التي وقعت للتتائي في شرحه على مختصر خليل بن إسحاق، كما قام بتحرير الأقوال في المذهب المالكي ومناقشتها والترجيح بينها حسبما تقتضيه الحاجة والمقام، فنّبّه على الأقوال الضعيفة في المذهب، وميّز بينها وبين الأقوال المعتمدة، وبيّن ما وقع لشراح مختصر خليل من أوهام وأغلاط في شروحاتهم وحواشيمهم الفقهية، فامتازت حاشيته بالدقة والتحرير، يهدف المقال إلى بيان سيرة هذا الإمام المغومر، وإمطة اللثام عن نشأته العلمية ومسيرته التعليمية، وتعريف طلبة الفقه بشخصية علمية فريدة مرموقة، كما يهدف إلى محاولة التعريف بجهوده الجليلة في خدمة المذهب المالكي من خلال حاشيته الفقهية التي نالت المكانة العالية بين علماء المذهب المالكي، فقد ذكرها النابغة الغلاوي (ت: 1245هـ/1848م) ضمن الكتب المعتمدة في الفقه المالكي التي يعول عليها في المذهب، والمرجع لديهم في التقريرات والحواشي الفقهية التي وضعت على مختصر خليل بن إسحاق.

الكلمات المفتاحية: الرّماصي، المالكي، الفقه، التتائي، خليل.

al-Imam Muhammad Mustafa al-Ramâsi al-Jazâiri and his efforts in the service of Maliki madhab

Abstract: Is the Imam Mustafa bin Abdullah bin Mumen Abu al-Khairat al-Maliki al-Ramasi al-Jazairi (d. 1136 AH / 1724 AD) one of the great scholars of Algeria, whose fame reached horizons, He was famous among the scholars of regions with his useful jurisprudence books and his unique edits. He has made great contributions to serve of the Maliki school, especially In the summary of the jurisprudence of Sheikh Khalil bin Ishaq al-Maliki, (Mukhtassar Khalil), His jurisprudential footnote to the book Jawahar al-Durar in the interpretation of the words of EL-Mukhtassar by Sheikh Imam Shams al-Din al-Tatei (died 942 AH / 1535), considered one of the most important jurisprudential footnotes adopted in the doctrine of Imam Malik bin Anas 179 AH / 795 CE), may God have mercy on him, where he sought The correction of the delusions that occurred to al-

* Phd candidate in fiqh and usul al-fiqh at international Islamic University Malaysia, hkhelifati88@gmail.com.

Tatei in his commentary on the Khalil ibn Ishaq, as he edited the opinions in the Maliki school and discussed them and weighted between them as required, He warned of weak opinions in the doctrine, and distinguished between them and the adopted opinions, and showed what happened to the commentators of mukhtassar Khalil of illusions and mistakes in their explanations and jurisprudential footnotes, so his footnote was characterized by precision and good editing.

This article aims at explain the biography of this hidden Imam, revealing his scientific origins and his educational journey, and introducing to the students of fiqh a distinguished scientific personality. This article also aims to try to define his great efforts to serve Malikit doctrine, through his jurisprudential footnote which won high status among the scholars of the Maliki school, it was mentioned by Al-Nabigha Al-Ghalawi (died 1245 AH / 1848 AD) among the approved books in the Maliki jurisprudence, which are reliable in the doctrine, and their reference in the reports and jurisprudence footnotes that were written on the Mukhtassar of Khalil bin Ishaq ..

Keywords: al-Rāmasî,al-Mālîki, fiqh, al-Tataei, Khalil.

İmam Muhammed Mustafa er-Ramâsî el-Cezâirî ve Maliki Mezhebindeki Gayretleri

Öz: Kendisi İmam Mustafa b. Abdillâh b. Mü'min Ebû el-Hayrat el-Maliki el-Cezairi (1136h\1724)'dir. Cezayir'in saygın ve bilinen alimlerindedir. Alimler arasında fıkıh alanında yaptığı değerli çalışmalarıyla tanınmış olup, özellikle şeyh Halil b. İshak el-Maliki'nin Muhtasar-ı Halil kitabına yaptığı ilmi katkılarıyla nam salmıştır. İmam Şemsüddin et-Tettaî'nin(942h/1535) Cevahirü'd-Dürer fi Halli Elfazi'l-Muhtasar adlı eserine yazdığı haşiyesi ile daha da tanınmıştır. Çalışmamıza konu olan bu haşiyesi, maliki mezhebinin en temel eserlerinden sayılır. Nitekim İmam Şemsüddin et-Tettaî'nin Muhtasar-ı Halil'e yazdığı şerhteki ilmi hataları düzeltmiştir. Aynı zamanda maliki mezhebindeki fıkhi görüşleri analiz etmiş, zayıf olanları tespit ettikten sonra kendi görüşünü ortaya koymuştur. Muhtasar-ı Halil adlı esere şerh yazarların düştükleri ilmi hatalara işaret etmiştir. Söz konusu bu eseri, net ve akıcı olmasından dolayı ön plana çıkmiştir.

Makale, yeterince tanınmayan müellifimizin ilmi ve şahsi biyografisini açıklar. Bilhassa, Nabiğ al-Ğallavî'nin (1245h/1848) de ifade ettiği gibi çalışmaya konu olan haşiyesi, maliki mezhebinin en temel eseri olma vasfını taşır.

Anahtar Kelimeler: er-Ramâsî, Maliki, Fıkıh, et-Tettaî, Halil.

مقدمة:

إنّ من أجل الكتب الفقهية المختصرة والمتون المعتمدة في مذهب السادة المالكية كتاب مختصر الشيخ خليل بن إسحاق على مذهب إمام دار الهجرة مالك بن أنس (ت: ١٧٩هـ/٧٩٥م)، وقد احتفى به علماء المالكية فأقبلوا عليه دراسةً وتقديرًا وحفظًا وشرحًا فلا تكاد تحصر شروحه وحواشيه من كثرتها.

وكان من بين العلماء الذين قاموا بخدمة مختصر خليل؛ العلامة شمس الدين التتائي (ت: ٩٤٢هـ/١٥٣٥م) فوضع عليه شرحًا سماه: "جواهر الدرر في حلّ ألفاظ المختصر"، فكان هذا الشرح من الشروح التي نقل عنها علماء المذهب ممن جاء بعده، لكنه مات -رحمه الله- قبل أن يحزره ويصححه، فوعدت له أوهاماً وأغلاطٌ جعلت علماء المذهب ينتقدونه ولا يعتمدونه فيما انفرد به، ولأجل هذا وضع العالم الجزائري محمد مصطفى الرماصي (ت: ١١٣٦هـ/١٧٢٤م) حاشيةً نفيسةً عليه صحّح فيها أوهامه ونبه فيها على ما خالف فيه تقريرات علماء المذهب، فكانت حاشيته عمدةً في تصحيح أوهام جواهر الدرر احتفى بها أهل العلم شرقًا وغربًا، فكانت هي المعول في دروسهم وتقريراتهم وشروحهم، وقد حاولت في دراستي الكشف عن معالم منهجية في شخصية الإمام الرماصي الفقهية، وإمطة اللثام عن عالم مغمورٍ يجعله كثيرٌ من طلبة الفقه في زماننا، مبررًا مكانته العلمية وعلو كعبه في علوم الشريعة، ومبيّنًا أهمية وميزة حاشيته في خدمة المذهب المالكي،

المبحث الأول: التعريف بالإمام الرماصي، وقد تضمن أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده

هو الإمام سيدي مصطفى بن عبد الله بن مؤمن^١ أبو الخيرات المالكي الرماصي^٢ القلعي^٣ الراشدي^٤ المعسكري^٥ الجزائري (ت: ١١٣٦هـ/١٧٢٤م).

لم أجد في المصادر التي وقفت عليها من نصّ على ذكر تاريخ مولده، إلا أنه توفي سنة (ت: ١١٣٦هـ/١٧٢٤م). أو (ت: ١١٣٧هـ/١٧٢٥م)، عن أكثر من تسعين عامًا وهذا ما اتفق عليه المترجمون كعادل نويهض في معجم أعلام الجزائر، والحفناوي في تعريف الخلف برجال السلف، فيكون مولده في

(١) اختلف المترجمون له في اسم جده بين (موسى) كما نصّ على ذلك صاحب شجرة النور الزكية وتبعه على ذلك صاحب فهرس الفهارس وصاحب معجم أعلام الجزائر، وبين (مؤمن) كما نصّ عليه صاحب تعريف الخلف برجال السلف وهذا الذي ذكره المؤلف ونص عليه في ديباجة مخطوط حاشيته على التتائي.

(٢) نسبة إلى قرية رماصة إحدى قرى ولاية معسكر بالغرب الجزائري، قال الزبيدي: "والرماصة، كسحابية وثمامة: قرية شرقي قلعة بني راشد بالمغرب" ينظر: الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، تاج العروس، دار الهداية (١٧/٦٠٥).

(٣) نسبة إلى القلعة، تعرف بقلعة بني راشد أو قلعة هوارة، وهي مدينة مبنية على شكل قلعة في منحدر جبل بين الشعب، ينظر: مؤلف مراكشي مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، المغرب، ١٩٨٥م، دار النشر المغربية (ص ١٧٨)، بلحميسي، مولاي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الجزائر، ١٩٨٥م، (ص ١٦٩)، بواسطة رسالة ماجستير: شرف، عبد الحق، العربي بن علي بن عبد القادر المشرفي حياته وآثاره، وهران - الجزائر، سنة ٢٠٠٦ - ٢٠٠٧، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية (ص: ٣).

(٤) نسبة إلى إقليم بني راشد، وهو إقليم يمتد على طول ٥٠ ميلا من الشرق إلى الغرب، وعلى عرض يقرب من ٢٥ ميلا، جهته الواقعة جنوبا كلها سهول، والواقعة شمالا كلها تقريبا مرتفعات، ينظر: الوزان، الحسن، وصف إفريقيا، بيروت - لبنان، ١٤٠٣هـ، دار الغرب الإسلامي، بواسطة كتاب: العربي بن علي بن عبد القادر المشرفي حياته وآثاره، مرجع سابق، (ص: ٣).

(٥) نسبة إلى مدينة معسكر إحدى مدن الغرب الجزائري.

حدود (ت: ١٠٤٣هـ/١٦٣٤م) ، قال الحفناوي في تعريف الخلف: "ولم نقف أيضا على تعيين مولده ووفاته، غير أنه كان في حدود أوائل القرن الثاني عشر بيقين، بمستندات لا شبهة فيها ولا مَيِّنٌ^{٦١} .

المطلب الثاني: نشأته، ورحلته، ومشايخه وتلاميذه.

تلقي الإمام الرّماصي مبادئ العلوم عن علماء بلدته وما جاورها من حواضر العلم داخل الجزائر وخارجها، وقد أشار إلى ذلك المؤرخ الجزائري المهدي البوعبدلي (ت: ١٤١٢هـ/١٩٩٢م) بقوله: "التحق بمعاهد قلعة هوارية ونهل من مازونة التي وصفها الكتاني بقوله: (بلد الفقه بالقطر الجزائري)، ونهل أيضا من تيارت، وختم رحلته في طلب العلم بفاس ثم القاهرة"^{٧٠}.

أولاً: من أبرز شيوخه:

أ - شيوخه في الجزائر:

- والده عبد المؤمن (ت: ق ١١١هـ/١٧م)، وهو أحد فقهاء عهده^٨.

- الشيخ محمد بن علي الخروبي القلعي (ت: ق ١١٧هـ/١٧م)، الذي أخذ عنه العقائد السنوسية^٩.

- الشيخ محمد بن الشارف المازوني (ت: ١٠٦٤هـ/١٦٥٤م)، روى عنه الرّماصي صحيح البخاري، وهو مؤسس المعهد الفقهي لمازونة^{١٠}.

- الشيخ سيدي أبو زيد عبد الرحمن التوجيني الراشدي (ق ١١٧هـ/١٧م)^{١١}.

- الشيخ محمد الصحرراوي (ت: ق ١١٧هـ/١٧م)، أخذ عنه الشيخ الرّماصي طريق أهل التصوف^{١٢} ، وهو نزيل قلعة مامون ببلاد منداس، ودفن بها^{١٣}.

- الشيخ عمر التراري المشرفي (ت: ق ١١٧هـ/١٧م)^{١٤}.

ب - شيوخه في مصر:

(٦) ينظر: الحفناوي، أبي القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم الدّيسي، تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر، ١٣٢٤هـ - ١٩٠٦م، مطبعة بيبير فونتانة الشرقية، (2/568).

(٧) ينظر: البوعبدلي، المهدي، مقال الفقيه الحافظ مصطفى الرّماصي الراشدي الجزائري، الجزائر، ٢٠١٣م، دار عالم المعرفة، (ص: ٤٦).

(٨) المرجع نفسه (ص: ٤٥).

(٩) المرجع نفسه (ص: ٤٦).

(١٠) المرجع نفسه (ص: ٤٧ - ٤٨).

(١١) المرجع نفسه (ص: ٤٨).

(١٢) المرجع نفسه (ص: ٤٦).

(١٣) المرجع نفسه (ص: ٤٨).

(١٤) المرجع نفسه (ص: ٤٩).

- الشيخ أبو محمد عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني (ت: ١٠٩٩هـ/١٦٨٧م)، الفقيه الإمام العلامة، شارح مختصر خليل^{١٥}.

- الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي (ت: ١١٠٦هـ/١٦٨٩م)، الفقيه العلامة، له شرح كبير على مختصر خليل، وآخر صغير^{١٦}.

ثانيا: تلاميذه.

- الشيخ محمد بن علي بن أحمد بن عبد الرحمن (ت: ق ١٨/١٢م)، الشريف الجعدي موطئاً، من عمالة الجزائر^{١٧}.

- الشيخ علي، والد الشيخ محمد أبي طالب المازوني (ت: ١١٨٩هـ/١٧٧٥م)، يستفاد ذلك مما جاء في بعض الأسانيد العلمية أن الشيخ أبي طالب المازوني أخذ بعض كتب الفقه المالكي عن أبيه علي، عن الشيخ مصطفى بن عبد الله الرّماصي، عن الخرشي والزرقاني^{١٨}.

- الشيخ محمد بن عبد الله بن أيوب المعروف بالمنور التلمساني (ت: ١١٧٢هـ/١٧٥٩م)، دفين مصر، العلامة الأديب المسند الرحالة، روى عن الرّماصي، وتوفي بمصر بعد رجوعه من الحج^{١٩}.

- تلميذ لا يعرف اسمه، ولكنه ينحدر من أسرة أندلسية لاجئة إلى الجزائر، وكل ما يعرف عنه أن شيخه الرّماصي قد غضب عليه بسبب مكابرتة في مسألة علمية، وقد رد عليه الرّماصي ردًا قويًا بأسلوب فيه كثير من الصرامة والشدة^{٢٠}.

المطلب الثالث: آثاره ومؤلفاته.

لم يكن للشيخ الرّماصي اهتمام كبير بالتأليف كاهتمامه بالتعليم والتدريس - وهذه عادة كثير من علماء الجزائر - ومن أهم أعماله:

- كفاية المرید في شرح عقيدة التوحيد، فرغ منه سنة (ت: ١١٢٤هـ)، شرح فيه متن السنوسي "أم البراهين"، توجد منه نسخ خطية في الجزائر، تونس، ومصر، والسعودية^{٢١}.

(١٥) ينظر: مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، (304/1).

(١٦) المرجع نفسه (317/1).

(١٧) الفقيه الحافظ مصطفى الرّماصي الراشدي الجزائري، مرجع سابق (ص: ٤٧).

(١٨) ينظر: الكتاني، محمد عبّد الحّي بن عبد الكبير ابن محمد الحسني الإدريسي، فهرس الفهارس، بيروت لبنان، ١٩٨٢م، دار الغرب الإسلامي (501/7).

(١٩) فهرس الفهارس، مرجع سابق (571/1).

(٢٠) انظر مقاطع من هذا الرد في مقال: الفقيه الحافظ مصطفى الرّماصي الراشدي الجزائري، مرجع سابق (ص: ٥٤ - ٥٥).

(٢١) مكتبة المخطوطات بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف بالجزائر برقم: ٢٦٣، المكتبة الوطنية التونسية برقم: ١٥٥٦، دار الكتب المصرية برقم: ٢٠٤، مركز الملك فيصل بالمملكة العربية السعودية برقم: ١٣٤٦٥.

- حاشيته على شرح التتائي لمختصر خليل، وهي أهم مؤلفاته وبها اشتهر شرقاً وغرباً، توجد منها نسخ خطية في الجزائر، ومصر، والمغرب، والسعودية.^{٢٢}

- حاشية على شرح الخرشي على مختصر خليل. توجد منها نسخ مخطوطة في السعودية.^{٢٣}

- أجوبة فقهية، أجب فيها عن أسئلة عالم تطوان الشيخ سيدي علي بركة، عن مسائل في مختصر الشيخ خليل. توجد منها نسخ خطية في المغرب، والسعودية.^{٢٤}

- قصيدة رثائية قالها في شيخه عمرو الترابي بن أحمد المشرفي تحتوي على (١٥٠) بيتاً.

-رسالة في العتاب بخصوص مسألة فقهية. وهي مسألة توريث النساء وأنه حسب الأعراف، توجد منها نسخ خطية في المغرب.^{٢٥}

- تأليف في المنطق، نسبه إليه الشيخ أبو رأس (ت: ١٢٣٨/٥١٢٣ م)^{٢٦}.

المطلب الرابع: ثناء العلماء عليه، ووفاته.

أولاً: ثناء العلماء عليه.

قال الشيخ الحفناوي (ت: ١٣٦٠هـ/١٩٤٣م)، عنه هو: "العلامة المتفنن المحقق والجهيد النقاد المدقق، من أذعن له في وقته الأقران، ولم يختلف في فضله وسعة علمه اثنان، وتزاحم على بنات فكره وعرائس سره الداني من أهل العلم والقاصي"^{٢٧}.

ووصفه أحد شيوخه بقوله: "أنت المذهب..."^{٢٨}.

وصفه محمد مخلوف (ت: ١٣٦٠هـ/١٩٤١م) بـ: "الإمام الفقيه، العلامة المحقق، العمدة الفهامة، المؤلف المدقق"^{٢٩}.

قال عنه الدسوقي (ت: ١٢٣٠هـ/١٨١٤م): "العلامة الشيخ مصطفى الزمّاصي محشي التتائي"^{٣٠}.

^(٢٢) مكتبة الزاوية القاسمية بالهامل الجزائر برقم: ٥٢، المكتبة الأزهرية برقم: ٥٠٣٠، خزانة مسجد مولاي عبد الله الشريف بوزان بالمغرب برقم: ٢٥٦، مكتبة الحرم المكي الشريف برقم: ٨ فقه مالكي.

^(٢٣) مركز الملك فيصل بالمملكة العربية السعودية برقم: ٤١٠٧٧.

^(٢٤) خزانة القرويين بالمغرب برقم: 1412/3، قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم: ٥٣٥٤.

^(٢٥) المسجد الأعظم بتازة بالمغرب برقم:

371/3، الخزانة العامة بالرباط برقم ٢٤٩٩.

⁽²⁶⁾ ينظر: الناصري، أبي راس المعسكري، فتح الإله ومنتها في التحدّث بفضل ربي ونعمته، أبي راس المعسكري الناصري، الجزائر،

المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦م، (ص: ٥٤).

^(٢٧) تعريف الخلف برجال السلف، مرجع سابق (560/1).

^(٢٨) المرجع نفسه (560/1).

^(٢٩) شجرة الثور، مرجع سابق (334/1).

^(٣٠) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير على مختصر خليل، لبنان، دار الفكر، (2/1).

قال عنه الأمير عبد القادر الجزائري (ت: ١٣٠٣/٥١٨٨٦م)، وعن منطقة الراشدية وعلمائها: "وناهيك بوطن خرج منه العلامة شيخ الأسلاف محمد مصطفى الرّماصي ومن حاكاه من تلامذته"^{٣١}.

قال عنه الأستاذ محمد المنوني (ت: ١٤٢٠/٥١٩٩٩م): "ومن العلماء أو الأدباء الذين عرفهم بمدينة الجزائر أو غيرها: ... الشيخ محمد مصطفى الرّماصي القلعي، حامل راية الفقه المالكي في عصره ومصره"^{٣٢}.

ثانيا: وفاته.

ذكر الشيخ الحفناوي أنه لم يقف على تعيين مولد الشيخ الرّماصي ولا وفاته، ثم قال: "غير أنه كان في حدود أوائل القرن الثاني عشر بيقين، بمستندات لا شبهة فيها ولا من"^{٣٣}، ولكن هناك مصادر ذكرت أنه توفي سنة (ت: ١١٣٦هـ)، وقد جاوز التسعين^{٣٤}، بينما ذكر المهدي البوعبدلي (ت: ١٤١٢/٥١٩٩٢م) أن وفاته كانت عام ١١٣٧هـ. وقد كانت وفاته في رماسة الواقعة في معسكر قريبا من حدود ولاية غليزان، وقبره الآن معروف.

المبحث الثاني: جهود الإمام الرّماصي في خدمة المذهب المالكي.

المطلب الأول: التعريف بحاشية الإمام الرّماصي الفقهية.

قبل الكلام عن حاشية الإمام الرّماصي التي وضعها على جواهر الدرر، لابد لنا من وقفة تعريفية وجيزة للكتاب الذي سبق حاشية الإمام الرّماصي والذي لأجله ألف حاشيته الفقهية حتى ندرك سبب تأليفه لها والمقصد الذي دفعه لوضعها.

أولا: تأليف جواهر الدرر:

ذكر مخلوف (ت: ١٣٦٠هـ/١٩٤١م) في كتبه "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية"^{٣٥} أن للشيخ التتائي (ت: ٩٤٢هـ/١٥٣٥م) على مختصر خليل شرحين:^{٣٦}

١. أحدهما لُقّب بالكبير أسماه: "فتح الجليل في حلّ جواهر ألفاظ الشيخ خليل" وهو شرحٌ مخطوط لم يطبع، وله نسخ في بعض الخزائن الخطية^{٣٧}.

٢. شرح آخر لُقّب بالصغير أسماه "جواهر الدرر في حلّ ألفاظ المختصر" وهو شرحٌ مطبوعٌ، قال في مقدمته: «أردت حلّ ألفاظه [مختصر خليل] ممزوجة الأصل والشرح بالحمرة والمداد، ليسهل تناوله

(٣١) الفقيه الحافظ مصطفى الرّماصي الراشدي الجزائري، مرجع سابق (ص: ٥٦).

(٣٢) ينظر: المنوني، محمد، مقال عبد الرحمن الجامعي الفاسي حامل راية الأدب على مستوى المغرب الكبير، المملكة المغربية، مجلة دعوة الحق، السنة ١٦، العدد ٥، ٤، (ص: ٧٩).

(٣٣) تعريف الخلف برجال السلف، مرجع سابق (561/2)، ومما يؤكد ذلك أنه فرغ من تأليف كتابه كفاية المرید على شرح عقيدة أهل التوحيد، سنة ١١٢٤هـ.

(٣٤) شجرة التور، مرجع سابق (334/1)، فهرس الفهارس، مرجع سابق (507/2).

(٣٥) شجرة النور، مرجع سابق (٣٩٣/١).

(٣٦) ينظر: نيل الابتهاج، مرجع سابق (588/1).

(٣٧) منها نسخة بالخزانة الحسينية بالرباط ضمن مجموع رقم: ٤٩٤٤، ونسخة بالمسجد النبوي رقم: ٢٠٢١٧/١٦.

لمن له أراء، فقلت مستعينا على ذلك بالحسيب الجليل، فهو حسبي ونعم الوكيل، وسميته: جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر»^{٣٨}.

ثانيا: أهمية جواهر الدرر عند شراح خليل:

اكتسب كتاب (جواهر الدرر) قيمةً علميةً عند من أتى بعده من شراح مختصر خليل، لذا أكثروا من التقل عنه في كتبهم والاقتراس منه والاعتراض عليه في بعض الأحيان ومن أبرز هؤلاء:

- الحطاب^{٣٩} (ت: ١٥٤٧/٩٥٤م): في كتابه "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل".
- الخرخشي^{٤٠} (ت: ١٠٠١هـ/١٦٨٩م): في شرحه على مختصر خليل.
- الأجهوري^{٤١} (ت: ١٠٦٦هـ/١٦٥٥م): في شرحه على مختصر خليل.
- الزرقاني^{٤٢} (ت: ١٠٩٩هـ/١٦٨٧م): في شرحه على مختصر خليل.
- الدردير^{٤٣} (ت: ١٢٠١هـ/١٧٨٦م): في كتابه "الشرح الكبير".
- الدسوقي^{٤٤} (ت: ١٢٣٠هـ/١٨١٤م): في حاشيته على الشرح الكبير.

^(٣٨) ينظر: التتائي، شمس الدين محمد بن إبراهيم المالكي، جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر، بيروت لبنان، دار ابن حزم، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، (3/1).

^(٣٩) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني المعروف بالحطاب الكبير الأندلسي الأصل، أخذ العلم عن النور السنهوري. وأخذ عنه جماعة منهم: ولده محمد، وبركات، من كتبه "قرة العين بشرح ورفقات إمام الحرمين"، و"هداية السالك المحتاج" في مناسك الحج، و"مواهب الجليل في شرح مختصر خليل"، توفي سنة ٩٥٤هـ، ينظر: شجرة النور، مرجع سابق (389/1).

^(٤٠) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرخشي: الفقيه العلامة البركة القدوة الفهامة شيخ المالكية، أخذ عن والده والبرهان اللقاني والنور الأجهوري وغيرهم. وعنه جماعة منهم الشيخ علي النوري وأحمد الشرفي الصفاقسي، له شرح كبير على مختصر خليل، توفي سنة ١٠٠١هـ، ينظر: المرجع نفسه (459/1).

^(٤١) هو علي بن زين العابدين محمد بن أبي محمد زين الدين، أبو الإرشاد نور الدين الأجهوري، أخذ عن مشايخ كثير منهم: الشمس محمد الرملي، والبدر حسن الكرخي. أخذ عنه: الشمس البابلي، والزرقاني، وغيرهما. له تأليف كثيرة منها: شروحه الثلاثة على مختصر خليل، كبير في اثني عشر مجلدا، لم يخرج عن المسودة، ووسيط في خمسة، وصغير في مجلدين، وشرح على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. توفي سنة ١٠٦٦هـ، ينظر: شجرة النور، مرجع سابق، (494/1).

^(٤٢) هو عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن علوان أبو محمد الزرقاني، أخذ عن النور الشبراملسي، والبرهان اللقاني، وأجازة. أخذ عنه جماعة منهم: ابنه محمد، وأبو عبد الله محمد الصفار القيرواني، وغيرهما. له مؤلفات كثيرة منها: "شرح مختصر خليل"، توفي سنة ١٠٩٩هـ، ينظر: المرجع نفسه، (441/1).

^(٤٣) هو أبو البركات أحمد ابن الشيخ الصالح محمد العدوي الأزهرى الخلوئي: الشهير بالدردير، أخذ عن الشيخ الصعيدي، وعنه أخذ جلة منهم الدسوقي والعقباوي والصاوي، له شرح على مختصر خليل، توفي سنة 1201هـ، ينظر: المرجع نفسه، (517/1).

^(٤٤) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي الأزهرى، من كبار وقته، من مؤلفاته: "حاشية على الشرح الكبير"، توفي سنة ١٢٣٠هـ، ينظر: المرجع نفسه، (520/1).

-الأمير^{٤٥} (ت: ١٢٣٢هـ/١٨١٧م): في كتابه "الإكليل شرح مختصر خليل".

- الصّاوي^{٤٦} (ت: ١٢٤١هـ/١٨٢٦م): في حاشيته على الشرح الصغير، وغيرهم من شراح المختصر.

ثالثا: موقف بعض علماء المذهب من جواهر الدرر:

قال أبو العباس أحمد الهاللي (ت: ١١٧٥هـ/١٧٦١م): في كتابه "نور البصر في شرح خطبة المختصر": (ومنها شرح التتائي الصغير فقد قيل أنه مات قبل تحريره، ويدل لذلك ما يوجد فيه مما هو سبق قلم لا يخفى عنمن دونه، وقد بالغ في الإنكار عليه الشيخ ابن عاشر)^{٤٧}.

قال الرّماصي في مقدمة حاشيته على التتائي: "وله شروح كثيرة [مختصر خليل]، وأحسنها: شرح العلامة شمس الدين التتائي -رحمه الله- لما اشتمل عليه من الاختصار، وحسن العبارة، وجمعه للفوائد، لأنه رجل أديب، لكنه كما قيل مات قبل أن يصلحه، فلذا وُجد فيه التصحيف في مواضع، وزاده الطلبة بإقبالهم عليه تغييراً"^{٤٨}.

قال الحجواوي (ت: ٩٦٨هـ/١٥٦٠م) في كتابه "الفكر السامي": "وكم في شروح التتائي والأجهوري والزرقاني والخرشي من ذلك حتى التجأ المغاربة لإصلاح أغلاطهم"^{٤٩}.

وقد جعلها علماء المذهب من الكتب التي لا يُعتمد على ما انفردت بنقله، قال النابغة الغلاوي (ت: ١٢٤٥هـ/١٨٢٨م) في المنظومة "البوطليحية"^{٥٠}:

وَصَعَّفُوا فِي الْحَكْمِ وَالْإِفْتَاءِ *** جَوَاهِرِ الدَّرَرِ لِلتَّتَائِي
وَأُنْكَرَ ابْنُ عَاشِرٍ^{٥١} وَالْوُنُكْرِيُّ^{٥٢} *** وَالْمُصْطَفَى^{٥٣} وَالْخَرَشِيُّ مَا مِنْهُ أَرْدُرِي

رابعا: التعريف بحاشية الرّماصي الفقهية:

(^{٤٥}) هو أبو عبد الله محمد بن محمد السنباوي الأزهري: الشهير بالأمير، أخذ عن حسن الجبرتي ويوسف الحفني، وله مؤلفات كثيرة منها: "الإكليل شرح مختصر خليل"، توفي سنة ١٢٣٢هـ، ينظر: المرجع نفسه، (520/1).

(^{٤٦}) هو أبو العباس أحمد الصاوي الخلوّتي، الإمام الفقيه، أخذ عن أئمة منهم الدردير والأمير الكبير والدسوقي، من مؤلفاته: "حاشية على الشرح الكبير"، توفي سنة ١٢٤١هـ، ينظر: المرجع نفسه، (522/1).

(^{٤٧}) ينظر: الهاللي، أبي العباس سيدي أحمد بن عبد العزّيز بن الرّشيد، نور البصر في شرح خطبة المختصر، الإمارات، ٢٠٠٧م، دار يوسف بن تاشفين، ومكتبة الإمام مالك، (ص: ١٣٢).

(^{٤٨}) مخطوط حاشية الرّماصي على جواهر الدرر: (ق/1أ) [مخطوط برقم ١٥٦٦ مكتبة الحرم المكي الشريف].

(^{٤٩}) ينظر: الحجوي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، بيروت لبنان، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م، دار الكتب العلمية، (458/2).

(^{٥٠}) الغلاوي، محمد النابغة، نظم المعتمد من الأقوال والكتب في المذهب المالكي، الجزائر، ٢٠٠٥م، جامعة الحاج لخضر - ماجستير(رقم: ٩٢-٩٣).

(^{٥١}) هو أبو مالك عبد الواحد بن أحمد بن عاشر الأنصاري الأندلسي الأصل، الفاسي المولد، أخذ عن محمد الشريف التلمساني وغيره، وعنه مائة، من تأليفه: "منظومة المرشد المعين"، و"شرح مورد الظمان"، توفي سنة ١٠٤٠هـ، ينظر: شجرة النور، مرجع سابق (434/1).

(^{٥٢}) هو أبو عبد الله محمد بن محمود بن أبي بكر الونكري التنبكتي المعروف بـ"بغّيع"، أخذ عن اللّقاني وغيره، تتبع شرح التتائي الكبير وبين أوامه، توفي سنة ١٠٠٢هـ، ينظر: المرجع نفسه (416/1).

(^{٥٣}) يقصد به مصطفى الرّماصي صاحب الحاشية.

أ- عنوان الكتاب ونسبته للمؤلف:

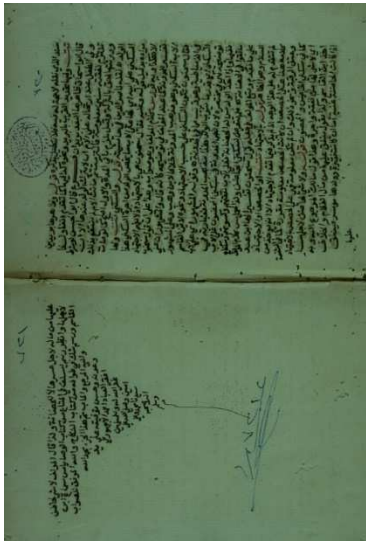
أولاً: اشتهرت الحاشية بين العلماء وأئمة المذهب المالكي باسم "حاشية الرّماصي"، وبلغت شهرتها الآفاق، وكل النسخ الخطية التي وقفت عليها للكتاب كتب على طرّتها حاشية الرّماصي.



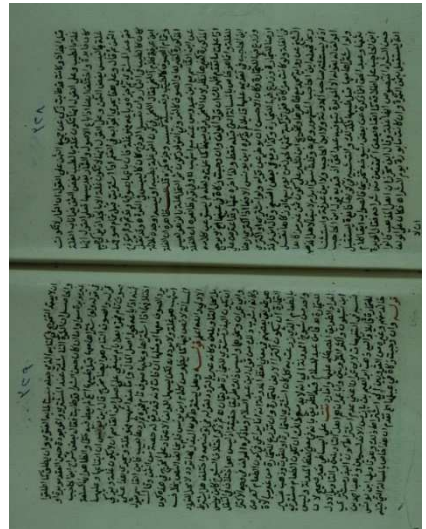
صورة بداية المخطوط



صورة غلاف المخطوط

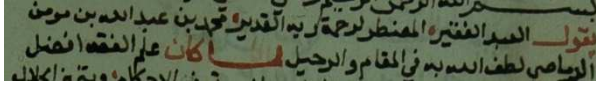


صورة نهاية المخطوط



صورة من وسط المخطوط

وقد ورد في جميع نسخ الكتاب الخطية بتصدير النساخ كلامهم بقولهم: "يقول ... محمد بن عبد الله بن مومن الرّماصي".



ثانياً: تصريح جماعة من علماء المذهب بنسبة الحاشية للرّماصي ونقلهم عنها ومنهم:

- الإمام محمد بن عرفة الدسوقي (ت: ١٢٣٠هـ/١٨١٤م) في حاشيته على الشرح الكبير على مختصر خليل.

- الشيخ محمد أحمد السباوي (ت: ١٢٣٢هـ/١٨١٧م) في كتابه الإكليل في شرح مختصر خليل.

- الشيخ محمد بن الحسن البناني (ت: ١١٩٤هـ/١٧٨٠م)^{٥٤} في كتابه الفتح الرباني فيما ذهل عنه عبد الباقي الزرقاني، وغيرهم من الأئمة والعلماء.

ب - سبب وتاريخ تأليف الحاشية :

وضع الرّماصي حاشيته على جواهر الدرر للتتائي بسبب ما ورد فيها من أوهام وأغلاط وعدم تحرير للأقوال والنقول، يقول الهلالي: (..ومنها شرح التتائي الصغير فقد قيل أنه مات قبل تحريره، ويدل لذلك ما يوجد فيه مما هو سبق قلم لا يخفى عمن دونه)^{٥٥}.

أما بالنسبة لتاريخ تأليف الحاشية فلم أفق على نسخة خطية ورد فيها ذكر لتاريخ التأليف إلا أن هناك قرينة تدل على أنه ألفها بعد سنة (١١٢٤هـ)، وهي سنة انتهاءه من تأليف "كفاية المرید"، وقد نص البغدادي (ت: ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م) في "هدية العارفين"^{٥٦} على هذا التاريخ، والمؤلف الرّماصي يحيل في حاشيته إليها فهذا يدل دلالة واضحة أنه ألف الحاشية في أواخر حياته رحمه الله.

المطلب الثاني: معالم منهجية في حاشية الإمام الرّماصي

إنّ المتتبع لأسلوب الرّماصي في حاشيته الفقهية يستشف منهجاً علمياً متميزاً ظهرت فيه دقته العلمية في تحرير المسائل وانتقاء الأقوال والآراء، كما دلّ على تبحره في علوم الشريعة وفروعها وسعة اطلاعه على أمهات الكتب ودواوينه، وتضلّع في المذهب المالكي، وأهم ما تميز به منهجه العلمي أنه صاحب منهج نقدي يتعقب ويناقش ويرجح بين الأقوال والآراء، وله اختيارات وآراء تظهر شخصيته العلمية وقد غلب هذا الأسلوب على حاشيته، ومن أبرز ما تميز به منهجه في حاشيته:

(٥٤) هو أبو عبد الله محمد بن الحسن البناني، أخذ عن أعلام منهم: الشيخ أحمد بن مبارك والشيخ محمد جسوس وقريبه الشيخ محمد بن عبد السلام البناني وانتفع به، وعنه الشيخ عبد الرحمن الحائك والشيخ. له تأليف محررة مفيدة منها "حاشية على شرح الشيخ عبد الباقي الزرقاني على المختصر"، توفي سنة ١١٩٤هـ. ينظر: شجرة النور، مرجع سابق (١/٥١٤).

(٥٥) نور البصر في شرح خطبة المختصر، مرجع سابق (ص: ١٣٢).

(٥٦) ينظر: البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون، لبنان، دار إحياء التراث العربي (٤/٣٧٤).

١- المقارنة بين كلام خليل في مختصره وكلامه في التوضيح: وهذا واضح جلي لمن تأمل النظر في حاشيته الفقهية، وفي هذا دلالة وأمانة على دقة المؤلف ومقارنته بين أقوال الإمام خليل من خلال مصنفاته، وهل هي متوافقة أم مختلفة، مثاله: ما ذكره في باب زكاة العروض حيث قارن بين كلام الإمام خليل في مختصره وفي توضيحه فقال: (... تَبِعَ المؤلف رحمه الله قول ابن الحاجب: والمال المحبَس إن كان نباتاً لمعتين، فالمعتبر الأنصاء على المشهور، مع قوله في توضيحه لم أر من صرَّح بمشهوريته...) ^{٥٧}.

٢- المقارنة بين كلام التتائي في شرحه الصغير والكبير وذكر ما بينهما من فروق، مثاله: ما ذكره في مسألة نقض حكم القاضي الجائر وردّها حيث قال متعباً على التتائي: "وعبارة الشّارح عن المازريّ في الجاهل تنقض وإن كان ظاهرها الصّواب فأفسدها "تت" في نقله ظناً منه أنّ التّقيد بالظاهر مُلغى، وفي "كبيره" أتى به على وجهه فقال: "ظاهرة وإن كان ظاهر الصّواب" ^{٥٨}.

٣- مناقشة الأقوال الضعيفة في المذهب والتصريح بمخالفتها له، مثاله: ما ذكره في مسألة تمكين الدعوى للغائب فقال: "... وعلى كلّ حال فتقرير الشّارح في "كبيره" غير صحيح، وفزّره في الوسط والصّغير كما قرّر "تت" وهو الصّواب، وبه تعلم أنّ تعميم ابن مرزوق ^{٥٩} كلام المؤلف في المدعى له والمدعى عليه غير ظاهر، والله الموفّق، والعجب من هؤلاء الأئمة كيف يصدر منهم ما ذكر مع تقدم كلام المؤلف في المدعى عليه وهو مذهب المدوّنة، ومع كون المسألة مشهورة بالخلاف في دواوين المالكية فيمن قام محتسباً لغائب" ^{٦٠}. مثال آخر: ما ذكره في حاشيته استدرأكاً على التتائي حيث قال: "... قوله: (أو المُدعى) ^{٦١}: كذا في توضيحه ^{٦٢} وتبعه على ذلك، "الشّارح" و"تت" عزوه لعبد الملك وليس كذلك، لأنّ عبد الملك قال: "حيث المدعى فيه"، فالصّواب أو المدعى فيه، كذا التّفنل في كتب المالكية" ^{٦٣}.

٤- النقل من خارج المذهب المالكي مع ندرة ذلك، كون المؤلف من محققي المذهب المالكي وقصده تدقيق الأقوال داخل المذهب لا نقل الخلاف الفقهي بين المذاهب الأخرى، مثاله: نقله عن الغزالي في وجيزه، ونقله عن صاحب جمع الجوامع: فقد نقل عن الغزالي في باب القضاء فقال ^{٦٤}: "ولا أعلم

^(٥٧) مخطوط حاشية الرّماسي على جواهر الدُّرر: (ق/١٧٧/ب).

^(٥٨) مخطوط حاشية الرّماسي على جواهر الدُّرر: (ق/٤٣٨/ب).

^(٥٩) هو محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن بكر بن مرزوق العجيسي التلمساني البلالي المعروف بالحنفي، الفقيه المجتهد الحجة، من تآليفه: "المنزع النبيل في شرح مختصر خليل"، و"شرح البخاري" لم يكمله، توفي سنة ٨٤٢هـ، ينظر: نيل الابتهاج، مرجع سابق (499/1)، شجرة التور، مرجع سابق (398/1).

^(٦٠) مخطوط حاشية الرّماسي على جواهر الدُّرر: (ق/٤٥٤/ب).

^(٦١) جواهر الدُّرر، مرجع سابق (240/1).

^(٦٢) خليل، بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري، التوضيح في شرح المختصر الفرعي، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، (552/7).

^(٦٣) مخطوط حاشية الرّماسي على جواهر الدُّرر: (ق/٤٥٢/ب).

^(٦٤) مخطوط حاشية الرّماسي على جواهر الدُّرر: (ق/٤٤٧/أ).

لابن شاس مستنداً فيما نقله إلا أتباعه للغزالي^{٦٥} في وجيزه^{٦٦}، قال ما نصه: لا يحلّ للشافعي شفعة الجار إن قضى له الحنفي، ولا يمنعه القاضي من الطلب اعتماداً على اعتقاد نفسه، وهذا لا يجوز له لأنه انتصب للنقل على المذهب فلا ينسب إليه ما ليس منه^{٦٧}هـ.

ونقل عن جمع الجوامع، فقال: "واقصر في جمع الجوامع^{٦٨} على ما اقتصر عليه ابن الحاجب في مختصره^{٦٩}".

٥- دعوته القارئ إلى الإنصاف حال التأمل وقد ورد هذا في عدة مواطن من حاشيته، مثاله: قوله: "وقد علمت من كلام ابن رشد واللّحمي وغيرهما أنّ خلافهم حيث وقع إنكار فتأمله منصفاً"^{٧٠}.

٦- الاختصار في العبارة والتعليق إلا إن استدعى الأمر إلى الشرح والبيان: وهذا أمرٌ غالبٌ في حاشيته، فهو لا يعلق إلا بما يستوجب التعليق والتعقيب دون إطالة أو توسع، مثاله: ما ذكره في مسألة التعجيز في القضاء بعد أن أطال في سرد الأسئلة حيث قال: "... وإتما أطلنا بذكر التّقول المتداخلة إيضاحاً للحق، إذ لم أر من شفى الغليل في المسألة من شراحه، مع وقوع الاضطراب في كلامه من جريه مرة على مذهب المدوّنة ومرة على غيرها، وقد نتهنا على شيء من ذلك في فصل "تنازع الزوجين"، والله الموفق.^{٧١}

٧- الدقة والتحرّي في توثيق الأقوال وعزوها والتثبت منها: وقد تبعت الكثير من نقولاته من المصادر والمراجع التي نقل منها، فاتضح لي جلياً دقته وتحريه في النقل، حيث إنه ينقل نقلاً حرفياً مع الاقتصار في النقل على موضع الشاهد المراد بيانه، مثاله: استدراكه على الإمام ابن عبد السلام في نقله عن الإمام المازري حيث قال: "... وفي نقل ابن عبد السلام لكلام المازريّ إجحاف ونصه على نقل المواق^{٧٢} ولو فرضنا الخصمين جميعاً طالبين كلّ منهما يطلب صاحبه فلكل واحد منهما أن يطلب حقه عند من شاء من القضاة ويطلب الآخر حقه عند من شاء وإن اختلفا فيمن يبتديا

^(٦٥) هو محمّد بن محمّد الطوسي الغزالي، من أعلام الشافعية، كان بحرّاً في الفقه والأصليين، وإماماً قوّة في علم التزيكية والتربية، ترك مصنفات كثيرة، منها إحياء علوم الدين، والمستصفي في أصول الفقه، والمنقذ من الضلال، توفي سنة ٥٠٥هـ، ينظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة مصر، ١٣١٣هـ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، (191/6)، ابن قاضي شهبه، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبهي الدمشقي، تقي الدين، طبقات الشافعية، بيروت لبنان، ١٤٠٧هـ، دار عالم الكتب، (293/1).

^(٦٦) الغزالي، أبي حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، بيروت لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، دار الأرقم بن أبي الأرقم، (2/240).

^(٦٧) ابن عرفة، محمد بن محمد، المختصر الفقهي، دبي الإمارات، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، مؤسسة خلف أحمد الخبوتور للأعمال الخيرية، (146/9).

^(٦٨) ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي تاج الدين، جمع الجوامع في أصول الفقه، بيروت لبنان، ٢٠١٠م، دار ابن حزم، (ص: ٤٦٣).

^(٦٩) مخطوط حاشية الرماصي على جواهر الدرر: (ق/٤٤٠/ب).

^(٧٠) مخطوط حاشية الرماصي على جواهر الدرر: (ق/٤٤٨/أ).

^(٧١) مخطوط حاشية الرماصي على جواهر الدرر: (ق/٤٣٨/أ).

^(٧٢) هو محمّد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الغرناطي، أبو عبد الله الشهير بالمواق. أخذ عن أبي القاسم بن سراج وعنه أبو الحسن الرزاق. له: "سنن المهتدين في مقامات الدين". توفي سنة 897هـ. ينظر: نيل الابتهاج، مرجع سابق (561/1)، شجرة النور، مرجع سابق (378/1).

بالطلب وفيمن يذهب إليه من القاضيين أوجبت للسابق من رسول القاضيين وإن لم يكن لأحدهما ترجيح بسبق الطالب على الآخر ولا بغير ذلك أُفْرِعَ بينهما"^{٧٣}. اهـ كلام المازري.

٨- الرجوع إلى أمهات كتب المذهب المالكي، وشرّاح مختصر خليل: حيث نجد المؤلف قد رجع إلى أمهات الكتب المعتمدة في مذهب السادة المالكية، مثاله: رجوعه إلى كتاب تهذيب المدونة للبراذعي (ت: ٣٧٢/هـ ٩٨٣م)، وإلى التّوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني (ت: ٣٨٦/هـ ٩٩٦م)، تنصرة اللّخمي (ت: ٤٧٨/هـ ١٠٨٥م)، البيان والتّحصيل لابن رشد (ت: ٥٢٠/هـ ١١٢٦م)، شرح المدونة لأبي الحسن (ت: ٦٣٣/هـ ١٢٣٥م)، جامع الأمهات لابن الحاجب (ت: ٦٤٦/هـ ١٢٤٨م)، التّوضيح للشيخ خليل (ت: ٧٧٦/هـ ١٣٧٤م)، المختصر الفقهي الكبير لابن عرفة (ت: ٨٠٣/هـ ١٤٠٠م)، وعقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس (ت: ٦١٦/هـ ١٢١٩م)، والتّنبهات المستنبطة في شرح مشكلات المدونة والمختلطة للقاضي عياض (ت: ٥٤٤/هـ ١١٤٩م)، وشرح التلقين للمازري (ت: ٥٣٦/هـ ١١٤٢م)، والذخيرة للقرافي (ت: ٦٨٤/هـ ١٢٨٥م)، والمقدّمات الممهّدات لابن رشد (ت: ٥٢٠/هـ ١١٢٦م)، والبيان والتّحصيل لابن رشد (ت: ٥٢٠/هـ ١١٢٦م) وغيرها من الكتب والمصادر المعروفة في المذهب المالكي.

٩- كثرة مصادره وموارده وتونها: حيث نجده قد اعتمد على مصادر كثيرة متنوعة، مثاله: اعتماده في باب القضاء فقط على عشرين كتاباً ومرجعاً في الفقه، وعلى أربعة مراجع في القضاء، وعلى أربعة كتب في أصول الفقه، وعلى تفسير الإمام ابن عطية، والقاموس المحيط في معاجم اللغة.

١٠- عنايته بالمقارنة بين النسخ الخطية للكتب، مثاله: قوله في كتاب القضاء عند وقوفه على نسخ كتابي التتائي الصغير والكبير حيث قال: "...قوله: (وَبِشَاهِدَيْنِ مُطْلَقًا) ت: (أَوْ بِشَاهِدٍ وَلَفِيْفٍ)^{٧٤}: هكذا في النسخ التي وقفت عليها من صغيره وكبيره"^{٧٥}.

١١- إحالاته في حاشيته إلى مواطن أخرى سابقة قد فضل فيها حتى لا يعيد ويكرر ما سبق ذكره، مثاله: قوله في آخر حديثه عن شروط الإمامة العظمى: (... وقد نهينا على ذلك في باب الأضحية فراجعه)^{٧٦}.

المطلب الثالث: مكانة حاشية الرّماصي في المذهب المالكي

تعتبر حاشية الإمام مصطفى الرّماصي من أهم الحواشي المعتمدة في المذهب المالكي لما تميزت به من دقة علمية في تحرير المسائل، واختيار الأقوال والآراء، مما يدل دلالة واضحة على مُكَنَّة صاحبها وسعة اطلاعه على المذهب المالكي أصولاً وفروعاً، حتى أضحت حاشيته عمدة لمن بعده.

يقول النابغة الغلاوي (ت: ١٢٤٥/هـ ١٨٢٨م) في المنظومة البوطليحية في سياق ذكره للكتب والمصادر المعتمدة في المذهب المالكي:

^(٧٣) المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، التّاج والإكليل شرح مختصر خليل، بيروت لبنان، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م، دار الكتب العلمية، (8/98).

^(٧٤) المرجع نفسه (1/235).

^(٧٥) مخطوط حاشية الرّماصي على جواهر الدّرر: (ق ٤٤٨/أ).

^(٧٦) مخطوط حاشية الرّماصي على جواهر الدّرر: (ق ٤٢٦/أ).

وَاعْتَمَدُوا حَاشِيَةَ لِمُصْطَفَى *** عَلَى التَّتَائِي كَسْرَاجٍ مَا أَنْطَفَأَ^{٧٧}

ومن تتبع شروح مختصر خليل سيلحظ ذلك؛ فقد أكثر علماء المالكية المتأخرين من النقل عنه ومنهم:

- الشيخ محمد الخرخشي (ت: ١١٠٦هـ/١٦٨٩م): في شرحه على مختصر خليل حيث قال: "وحيث قلت (محشي) "ت" فهو إشارة للشيخ مصطفى المغربي الجزائري"^{٧٨}.

- الشيخ أحمد بن محمد أحد العدوي الشهير بالدردير (ت: ١٢٠١هـ/١٧٨٦م): في شرحه على مختصر خليل.

- الشيخ محمد بن عرفة الدسوقي^{٧٩} (ت: ١٢٣٠هـ/١٨١٤م): في حاشيته على الدردير ورمز للرّماصي بـ (طفي)^{٨٠}.

- الشيخ محمد أحمد السنباوي (ت: ١٢٣٢هـ/١٨١٧م) المعروف بالأمر: في كتابه "الإكليل في شرح مختصر خليل" ورمز له بحرف (ر)^{٨١}.

- الشيخ محمد بن الحسن البناني: رمز له بـ (طفي)^{٨٢}، وغيرهم من شراح مختصر خليل.

يقول الحجاوي (ت: ٩٦٨هـ/١٥٦٠م) في كتابه الفكر السامي: "ومع ذلك فمختصر خليل أكثر المؤلفات الفقهية صواباً رغمًا عن كون مؤلفه إنما خرج به إلى النكاح كما سبق، وقد وقع للزرقاني أغلاط في النقل وغيره، فاعتنى المغاربة، بتصحيحه، ووضعوا عليه حواشي مستمدة من حواشي الشيخ مصطفى الرّماصي على التتائي وغيرها"^{٨٣}.

يقول عبد القادر الخطابي (ت: ١٣٣٦هـ/١٩١٨م) صاحب كتاب "الكوكب الثاقب في أسانيد الشيخ أبي طالب": "أخبرنا شيخنا محمد بن القندوز المستغامي فقال: كنت أحضر القطب الدردير حين كتابته لشرحه على خليل، فأراه جاعلاً أمامه مرفعتين، إحداهما عليها المحل المقصود من حاشية الرّماصي، والثانية عليها مثله من حاشية البناني، وفي يده كراسة من المحل المقصود من شرح الزرقاني، فيخلص منها ما يريد كُتِبَ من المحل المراد له، بعد مطالعة الحاشيتين في ذلك المحل، ويكتب ما لخصه على طبق ما حرّراه، ومَشَيَّ عليه، وإني سألته عن ذلك، فقال إنهما أغنياني عن مطالعة كتب كثيرة من أمهات

^(٧٧) نظم المعتمد من الأقوال والكتب في المذهب المالكي، مرجع سابق (رقم: ٨٨ - ٨٩).

^(٧٨) ينظر شرح مختصر خليل للخرشي (١/٣).

^(٧٩) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي الأزهري لازم حضور دروس المشايخ كالصعدي والدردير، أخذ عنه أحمد الصاوي وعبد الله الصعدي، من تأليفه: "حاشية على الدردير على المختصر"، توفي سنة ١٢٣٠هـ، ينظر: شجرة التور، (١/520).

^(٨٠) ينظر الشرح الكبير للدردير بحاشية الدسوقي (١/١٩).

^(٨١) ينظر الاكليل شرح مختصر خليل (ص: ١٨٢).

^(٨٢) ينظر شرح الزرقاني على مختصر خليل بحاشية البناني (١/٧).

^(٨٣) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق (2/287).

المذهب إذ هما محرراه، فليس في هذا الشرح اعتماد على غيرهما، فكان يسميه .أي: الرّماصي . محرّر المذهب لذلك^{٨٤} اهـ.

المطلب الرابع: مصادر المؤلف في حاشيته واصطلاحاته

أ- مصادر وموارد المؤلف في حاشيته

المطالع لحاشية الرّماصي يجد تنوعًا في المصادر والمراجع التي اعتمدها ونقل منها، مما يدلّ على سعة اطلاعه على الكتب والمراجع في شتى الفنون والعلوم وقد وقفت على عدة مراجع اعتمدها الرّماصي في النقل والعزومن أهمها :

أولاً: كتب الفقه

٠١- تهذيب المدونة للبراذعي(ت:٥٣٧٢/٩٨٣م)، ٠٢- التّوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني(ت:٥٣٨٦/٩٩٦م)، ٠٣- تبصرة اللّخمي(ت:٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، ٠٤- البيان والتّحصيل لابن رشد(ت:٥٥٢٠/١١٢٦م)، ٠٥- شرح المدونة لأبي الحسن(ت:٥٦٣٣/١٢٣٥م)، ٠٦- جامع الأمّهات لابن الحاجب(ت:٥٦٤٦/١٢٤٨م)، ٠٧- التّوضيح للشيخ خليل(ت:٥٧٧٦/١٣٧٤م)، ٠٨- المختصر الفقهي الكبير لابن عرفة(ت:٥٨٠٣/١٤٠٠م)، ٠٩- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس(ت:٥٦١٦/١٢١٩م)، ١٠- التّنبهات المستنبطة في شرح مشكلات المدونة والمختلطة للقاضي عياض(ت:٥٥٤٤/١١٤٩م)، ١١- شرح التلقين للمازري(ت:٥٥٣٦/١١٤٢م)، ١٢- الذخيرة للقرافي(ت:٥٦٨٤/١٢٨٥م)، ١٣- المقدمات والممهّدات لابن رشد (ت:٥٥٢٠/١١٢٦م)، ١٤- البيان والتّحصيل لابن رشد (ت:٥٥٢٠/١١٢٦م)، ١٥- الوجيز للغزالي(ت:٥٥٠٥/١١١١م) في الفقه الشافعي.

ثانياً: كتب القضاء

٠١- تبصرة الحكام لابن فرحون (ت:٥٧٩٩/١٣٩٧م).
 ٠٢- تحفة الحكام ابن عاصم (ت:٥٨٢٩/١٤٢٦م).
 ٠٣- النهاية والتّمام في معرفة الوثائق والأحكام للمتيطي (ت:٥٧٠٠/١١٧٤م) - مخطوط لم يطبع بعد-^{٨٥}
 ٠٤- المقصد المحمود في تلخيص العقود لابن القاسم الجزيري (ت:٥٨٥٠/١١٨٩م).

ثالثاً: شروح مختصر خليل التي نقل منها الرّماصي في حاشيته

- ١- شفاء الغليل في شرح مختصر خليل.
- ٢- المنزح النبيل في شرح مختصر خليل.

^(٨٤) ينظر: الفقيه الحافظ مصطفى الرّماصي الراشدي الجزائري، مرجع سابق (58/1).

^(٨٥) مخطوط محفوظ بقسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم: ٤٥٦٨.

- ٣- فتح الجليل في حلّ مقفل خليل "المعروف بالكبير": للتتائي (ت: ١٥٣٥/هـ٩٤٢م) - مخطوط لم يطبع بعد -^{٨٦}.
- ٤- التّاج والإكليل في شرح مختصر خليل.
- ٥- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل.
- ٦- شرح الأوسط على مختصر خليل للأجهوري (ت: ١٠٦٦/هـ١٦٥٥م) - مخطوط لم يطبع بعد-^{٨٧}.

رابعاً: كتب أصول الفقه:

- ١- تحفة المسؤول شرح منتهى السؤل للرهبوني (ت: ٧٧٣/هـ١٣٧١م).
- ٢- جمع الجوامع لابن السبكي (ت: ٥٧١/هـ١٣٧٠م).
- ٣- شرح تنقيح الفصول للقرافي (ت: ٦٨٤/هـ١٢٨٥م).
- ٤- نفائس الأصول في شرح المحصّول للقرافي (ت: ١٠٦٦/هـ١٦٥٥م).

رابعاً: كتب التفسير:

- المحرّر الوجيز في تفسير القرآن العزيز لابن عطية (ت: ٥٥٤٢/هـ١١٤٨م).

خامساً: معاجم اللغة:

- القاموس المحيط للفيروز آبادي (ت: ٨١٧/هـ١٤١٤م).

ب - اصطلاحات المؤلف ورموزه في الحاشية

وضع الإمام الرماصي رحمه الله رموزاً واصطلاحات بغية الاختصار وعدم التطويل، وقد صرّح بذلك في مقدمة حاشيته، وكثيرٌ منها معتمد لدى أئمة المذهب معروفة بينهم وهي:

- (تت): يشير به إلى الإمام التتائي، مثاله: (... فقول "تت" في قوله: (ووجب عزله)، قاله في المقدمات...)^{٨٨}.

- (ح): يشير به إلى الإمام الحطّاب. مثاله: (... تنبيه: وقع له "ح" أنه ليس من تمام صحّة الدعوى أن يذكر السبب)^{٨٩}.

^(٨٦) مخطوط محفوظ بخزانة القرويين بالمغرب برقم: ١١٥٥، ميكروفيلم رقم: ٥٣٣.

^(٨٧) مخطوط محفوظ بخزانة القرويين بالمغرب برقم: ٤٤٤، ميكروفيلم رقم: ٢٨٧.

^(٨٨) مخطوط حاشية الرماصي على جواهر الدرر: (ق ٤٢٨/ب).

^(٨٩) مخطوط حاشية الرماصي على جواهر الدرر: (ق ٢٣٢/ب).

- (س): يشير به إلى الإمام سالم السنهوري^{٩٠}. مثاله: (... وصرّح بذلك النووي خلافاً لـ "س" في تقييده....)^{٩١}.

- (ج): يشير به إلى الإمام الأجهوري، مثاله: (... قال "ج": ولم أر من صرح بالاستحباب لا المؤلف في توضيحه ولا ابن عبد السلام^{٩٢}).

قال الرّماصي في مقدمة حاشيته^{٩٣}: "مشيراً للتثاني بما صورته (تت)، وبالحاء المهملة للحطاب، والسّين المهملة للشيخ سالم، وبالجميم للأجهوري، وأصرّح بغيرهم"، ويقصد بمصطلح: "المصنف" الشيخ خليل، وبمصطلح: "الشارح" ويقصد به الشيخ بهرام.

أهمّ نتائج البحث:

- ١- تعتبر حاشية الرّماصي محطةً مهمّةً في تاريخ المدرسة المالكية المتأخّرة، فقد اعتمدها علماء المالكية المتأخّرين في الدّرس والتّقرير طيلة قرون، طارت بها الركبان شرقاً وغرباً، ممّا يبيّن بوضوح قيمتها العلمية.
- ٢- إنّ الإمام الرّماصي عالمٌ متفنّن، صاحب كعبٍ عالٍ في علوم الشريعة وفروعها، وأنه من العلماء المحرّزين لمذهب الإمام مالك رحمه الله.
- ٣- حاشية الرّماصي كتابٌ سلك فيه مؤلفه مسلك التوسط بين الطّول والاختصار، علّق وزبّه، وبيّن الصّحيح من الضّعيف من أقوال المذهب، وتبع أوهام التثاني وغيره من شرّاح خليل وناقشهم، ونسب الأقوال إلى أصحابها معتمداً على أمهات كتب الفقه المالكي.
- ٤- الشيخ الرّماصي حفظ لنا نقولات عديدة من كتب لا تزال مخطوطة.
- ٥- دقة الشيخ الرّماصي في نسبة الأقوال على كثرتها إلى أصحابها.
- ٦- حاشية الرّماصي تبيّن عناية علماء الجزائر بخدمة مذهب مالك رحمه الله، ومبلغ ما وصلوا إليه من العلم والتّحقيق.

خاتمة:

من خلال هذه الوقفات الوجيزة التي ذكرناها في البحث تجلّت لنا معالم الشخصية العلمية للإمام محمد مصطفى الرّماصي رحمه الله تعالى وبيان جهوده في خدمة المذهب المالكي، فنستشف أولاً قدر هذا العالم الفقيه بين علماء المذهب المالكي رحمة الله عليهم، فقد تخرّج هذا الإمام في مدرسة مازونة الشهيرة التي كانت تعد من الحواضر العلمية المرموقة في المغرب العربي، ثم شدّ الرّحال إلى مصر ليزيد حصيلته العلمية فلازم كبار فقهاء المالكية بها مستفيداً من علومهم، وبعد مسيرة علمية حافلة ارتقى ليكون

^(٩٠) هو سالم بن محمد بن محمد بن عز الدين بن ناصر الدين أبو النجا السنهوري. تفقه بالشيخ محمد بنوفري، وأدرك الناصر اللقاني، أخذ عنه جلة منهم: البرهان اللقاني، والنور الأجهوري، والخير الرملي. من مؤلفاته: حاشية على مختصر خليل، توفي سنة ١٠١٥هـ، ينظر: شجرة النور، مرجع سابق (١/418).

^(٩١) مخطوط حاشية الرّماصي على جواهر الدّرر: (ق ٣/ب).

^(٩٢) مخطوط حاشية الرّماصي على جواهر الدّرر: (ق ٤٢٦/أ).

^(٩٣) مخطوط حاشية الرّماصي على جواهر الدّرر: (ق ١/أ)، مرجع سابق.

إمامًا فقيهاً وعالمًا كبيرًا صاحب مكنة وتفنن في علوم الشريعة أصولًا وفروعًا، وتأهل ليكون من المحرّرين في مذهب الإمام مالك بن أنس رحمه الله، وهذا الأمر يعكس لنا مدى عناية علماء الجزائر بخدمة المذهب المالكي، وأنهم أسهموا إسهامات وأضافوا إضافات جلييلة وكبيرة أثرت الفقه المالكي، فالجزائر اشتهرت بحواضرها العلمية التي تخرّج فيها جماعة كبيرة من العلماء والمشاهير كحاضرة تلمسان، وحاضرة مازونة، وحاضرة بجاية، وغيرها من الحواضر العلمية التي تركت بصمات ولمسات ظاهرة في خدمة المذهب المالكي.

كما نستشف ونقف أيضا على القيمة العلمية والإضافة النوعية التي قدّمها الرّماصي خدمة للفقه المالكي من خلال إسهاماته العلمية المتمثلة في حاشيته الفقهية على وجه الخصوص، فقد بلغت الغاية في الإتقان والتحرير، وحظيت ونالت إعجاب فقهاء المالكية ممن أتى بعده، حتى صنفوها ضمن الكتب المعتمدة في المذهب المالكي، لما اتسمت وتميزت به من دقة وتحرير وحس نقدي، فكانت عمدة ومرجعًا لشراح مختصر خليل، فلا تكاد تجد أحدا منهم يغفل عن ذكر الرّماصي في شرحه والاستئناس بتحريراته الفقهية.

وقد تميزت حاشيته الفقهية بعدة خصائص ومميزات من أبرزها كتابة حاشيته الفقهية من خلال سلوكه مسلك التوسط في الشرح والتعليق، ركز فيها مؤلفها على ما يستوجب التنبيه والنقاش بتفكيك المشكلات وحلّ الغوامض ومناقشة الآراء، فبيّن فيها الصحيح من الضعيف من الأقوال في المذهب المالكي، وناقش شراح مختصر خليل في كل ما لم يرتضه من تقريراتهم الفقهية، كما تميزت حاشيته كذلك بتتبع أوهام التثائي في شرحه على وجه الخصوص، ونبه على وجه الغلط والوهم الذي وقع فيه حسبما يقتضيه المقام بدون توسع أو تطويل، كما تميز الإمام الرّماصي في حاشيته بالحرص على ذكر أقوال أكثر من عالم في المسألة الواحدة وإيراد ذلك على وجه المقارنة، كما يتضح كذلك أن المؤلف لم يهتم بسرد الأدلة أو مناقشتها إلا إن وردت في سياق الكلام، وجل اهتمامه التركيز على مناقشة أقوال علماء المذهب المالكي في المسألة، كما تميزت الحاشية أيضا بالدقة في نسبة الأقوال إلى أصحابها مع تحرّي النقل الحرفي بشكل دقيق، وتميزت أيضا بحفظ نصوص عديدة من كتب فقهية لا تزال مخطوطة لم تطبع بعد، كما تميزت كذلك بتنوع المصادر والمراجع مما يدل بوضوح سعة اطلاع مؤلفها وسعة مداركه العلمية، واجتهاده في تحرير حاشيته الفقهية لتصل إلى أرقى المستويات العلمية، كما تميزت الحاشية بالاقصار على مناقشة الآراء في المذهب المالكي مع الندرة الشديدة في ذكر المذاهب الفقهية الأخرى، إلى غير ذلك من المميزات والخصائص التي وقفنا عليها في هذه الحاشية القيمة.

وختاما نخلص إلى أن هذه الحاشية تعتبر من أنفس الحواشي الفقهية في المذهب المالكي بلغت الغاية في الإتقان والتدقيق والتحرير، حتى أضحت موسوعة علمية متميزة مرموقة، حزّي بكل باحث وطالب علم ومشتغل بالفقه المالكي أن يعتكف على مطالعتها ودراستها والاستفادة منها، وكذلك ينبغي على الباحثين دراسة آراء الإمام الرّماصي الفقهية ومقارنتها بآراء غيره من علماء المذهب المالكي.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي تاج الدين، جمع الجوامع في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: د. عقيلة حسين، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط، ١، سنة ٢٠١٠م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق: مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، صيدر اباد/ الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط، ٢، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
- ابن عرفة، محمد بن أحمد الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت - لبنان، دار الفكر.
- ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله، المختصر الفقهي، تحقيق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، دبي - الإمارات، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ط، ١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- ابن غازي، أبو عبد الله محمد بن أحمد العثماني المكناسي، شفاء الغليل في حلّ مقفل خليل، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب، القاهرة - مصر، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط، ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري، الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، القاهرة - مصر، دار التراث للطبع والنشر. بدون تاريخ طبع.
- ابن قاضي شعبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهيبي الدمشقي، طبقات الشافعية، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، بيروت - لبنان، عالم الكتب، ط، ١، ١٤٠٧هـ.
- ابن مرزوق، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد الحفيد العجيسي التلمساني، المنزح النبيل في شرح مختصر خليل وتصحيح مسائله بالنقل والدليل، تحقيق: مجموعة من المحققين، الجزائر، مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث، ط، ١، ٢٠١٢م.
- أبو راس الناصري المعسكري، فتح الإله ومنتها في التحدث بفضل ربي ونعمته، حققه وضبطه وعلّق عليه: محمد بن عبد الكريم الجزائري، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط، ١، ١٩٨٦م.
- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا رئيس أمور الدين، والمعلم رفعت بيلكه الكليسي، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ طبع.
- التتائي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن إبراهيم بن خليل المالكي، جواهر الدرر في حلّ ألفاظ المختصر، تحقيق: د. نور الدين حسن حامد المسلاتي، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط، ١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- التنبكي، أحمد بابا بن أحمد التكروري التنبكي السوداني، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، ليبيا، دار الكاتب، ط، ٢، ٢٠٠٠م.

الحجوي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الثعالبي الجعفري الفاسي، الفكر الشامي في تاريخ الفقه الإسلامي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط، ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

الحفناوي، أبو القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم الديسي، تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر، مطبعة بيبير فونتانة الشرقية، ١٣٢٤هـ - ١٩٠٦م.

خليل بن إسحاق، بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري، التوضيح في شرح المختصر الفرعي، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، القاهرة مصر، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط، ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

الرّماصي، محمد مصطفى، حاشية على جواهر الدرر في حلّ ألفاظ المختصر، مخطوط بمكتبة الحرم المكي، رقم ١٥٦٦.

الرّبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة - مصر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط، ٢، ١٤١٣هـ.

شرف عبد الحق، العربي بن علي بن عبد القادر المشرفي حياته وآثاره، وهران - الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية، سنة ٢٠٠٦ - ٢٠٠٧م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن محمد، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، بيروت - لبنان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط، ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

الغلاوي، محمد النابغة، المعتمد من الأقوال والكتب في المذهب المالكي، دراسة وتحقيق: لخضر بن قومار، الجزائر، جامعة الحاج لخضر، ٢٠٠٥م.

الكتاني، محمد عبّاد الحّي بن عبد الكبير ابن محمد الحسن بن الإدريسي، فهرس الفهارس، تحقيق: إحسان عباس، بيروت - لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط، ٢، ١٩٨٢م.

مجلة دعوة الحق: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، السنة ١٦، العدد: ٥، ٤.

محمد إبراهيم علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، الإمارات، دار البحوث للدراسات الإسلامية، ط، ٢، ١٤٢٣هـ.

مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق: عبد المجيد خيالي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط، ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

المهدي البوعدي، الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البوعدي: إعداد عبد الرحمن دويب، الجزائر، دار عالم المعرفة، ط، ١، ٢٠١٣م.

المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المالكي، التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط، ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٤م.

الهلالى، أبو العبّاس سىدى أحمد بن عبد العزىز بن الرشىد، نور البصر فى شرح خطبة المختصر، تصحىح: محمد محمود بن محمد الأمىن، الإمارات، دار يوسف بن تاشفىن، ومكتبة الإمام مالك، ط، ١، ٢٠٠٧م.

الوزان الحسن، وصف إفرىقيا، تحقىق: د. محمد حىى - محمد لخصر، بىروت - لبنان، دار الغرب الإسلامى، بىروت، ط، ٢، ١٤٠٣هـ.

Osmanlı'nın Kayıp İki Tariki: Kabâkıbî ve Mâhir Tarikleri

*Ahmet GÖKDEMİR**

Öz: Makalede Osmanlı kıraat ilminde daha önceden okutulup da Osmanlı'nın son dönemlerinde unutulmaya yüz tutmuş, sonrasında ise tamamen unutulmuş; hâlihazırda ise Osmanlı'daki varlığı bile bilinmeyen Kabâkıbî ve Mâhir tariklerine değinilmiştir. Bu tariklere geçilmeden önce Osmanlı kıraat ilmindeki yerinin daha iyi anlaşılması açısından, genel hatlarıyla Osmanlı'da okutulan tarikler zikredilmiş; daha sonra da makalenin ana konusu olan tarikler ayrı başlıklar halinde incelenmiştir. Bu doğrultuda Kabâkıbî tariki, tedris müfredatına göre tasnif edilen tariklerden olduğundan, eserin müellifi ile içeriğine yer verilmiştir. Mâhir tarihinin kıraatlerin uygulamasına yönelik tariklerden olması hasebiyle de bahsi geçen tarihin uygulama şekli ele alınmıştır.

Makalenin yazılmasındaki amaç Osmanlı'da okutulup zamanla unutulmaya yüz tutan bu iki tarihin ve bunların zaman içerisinde tedris edilmeyişinin sebeplerinin açığa çıkarılmasını sağlamaktır. Araştırmalar sonucunda, kıraat ilmine rağbetin azalmasının ve bunun sonucunda kıraat tahsilinde bulunan talebelerin başka alanlara geçiş yapmak istemelerinin, zikri geçen tariklerin eğitim müfredatından kaldırılmasına sebebiyet verdiği kanaatine varılmıştır. Ayrıca Osmanlı kıraat ilmi otoritelerinden Yûsufendizâde ile onun yolunu takip edenlerin şâz kıraatlere olan tepkilerinin, Kabâkıbî tarihinin zamanla unutulmasına sebep olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Mâhir tarihinin ise zorluğu sebebiyle zamanla müfredattan kalktığı yargısına varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kur'an, Kıraat, Kabâkıbî, Mâhir.

Two Missing Manners of the Ottoman Empire: Qabâqibî and Mâhir Manners

Abstract: The article deals with Qabâqibî and Mahir tariqs (Quranic recital ways) which were used to be taught in the field of Qiraah education in early Ottoman era then fell off the map and later faded into oblivion in the last period of the Ottoman Empire so that they are not even known nowadays. In order to clarify the status of these ways in Ottoman Qiraah science, primarily the tariqs which were taught in Ottoman recital schools sketched out roughly then these two tariqs which constitutes the main subject of the article discussed in two separate headings. In this respect, since the Qabâqibî is a tariq graded according to the curricular curriculum, reference was made to the author and the content of the work together whereas the Mahir discussed by the manner of application only because it is a performance-oriented tariq in Qiraah.

The purpose of writing this article is to reveal the reasons behind taking off these two ways of Qiraah from the curriculum and its wear off by time. As a conclusion of the researches, it is observed that the decrease in the popularity of the Qiraah which

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmetgokdemir81@hotmail.com.

consequently led its students to other fields resulted in the removal of the mentioned tariqs from education curriculum. In addition, it is concluded that the reactions of Yûsufendizâde, who is one of the authorities in the Ottoman Qiraah field, and his followers to the extracanonical recitations brought about vanishing the Qabâqibî tariq in the course of time.

Keywords: Ottoman, Qur'an, Qiraah, Qabâqibî, Mahir.

طريقتان مفقودتان من طرق القراءة العثمانية: القباقيبي والماهر

ملخص البحث:

تناول المادة طريقتي القباقيبي وماهر اللتين كانتا تدرسان في المدارس القرآنية في الممالك العثمانية من قبل، وأهملتا في العهد الاخير حتى صارتا نسبيا منسيا بمرور الزمان ولا يعرف وجودهما الآن. وتطرت أولا للطرق التي كان يتم قراءتها في المدارس العثمانية بتفاصيل موجزة قبل متابعة تفصيل الطريقتين المذكورتين في عناوين منفصلة، والتي تشكل الموضوع الرئيسي لهذه المادة، لمعرفة أهمية موقع هاتين الطريقتين في القراءة العثمانية. وفي هذا السياق، نظرًا لأن الطريق القباقيبي هي إحدى الطرق المصنفة وفقًا لمناهج التعليم، تم ذكر المؤلف ومحتوى عمله، وبما أن الماهر هي واحدة من الطرق التطبيقية للقراءات، تم مناقشة طريقة تطبيقها فقط.

الهدف من هذا المادة هو الكشف عن الأسباب الكامنة وراء إهمال تدريس هاتين الطريقتين، اللتين تم تدريسهما في الممالك العثمانية وصارت في طي النسيان مع مرور الوقت. ونتيجة البحوث، استنتجت أن الطرق المذكورة تم إزالتها من المناهج التعليمية بسبب انخفاض الطلب على الدراسات القرائية ورغبة الطلاب في التحول إلى مناطق أخرى. إضافة إلى ذلك، استنتج أن ردود أفعال يوسف أفندي زاده، وهو أحد السلطات القرآنية العثمانية، والذين سلكوا طريقه، إلى القراءات الشاذة؛ قد أدى إلى ترك طريق القباقيبي ونسيانها. وأما طريق ماهر، فقد حكم بأنه تم إزالته من المناهج التعليمية بسبب صعوبته.

كلمات البحث: العثمانية، القرآن، القراءة، القباقيبي، ماهر.

A. GİRİŞ

Kur'an ilimlerinin başlangıcı Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanır. Daha sonraki süreçte İslâm medeniyetinde birçok ilim ve sanat dalıyla ilgili kurumlar oluşmuştur. Bunlardan biri de kıraat ilim dalıdır. Osmanlı Devleti'nde de daha önceki birikim önemsenmiş ve bu minvalde birtakım çalışmalar ortaya konmuştur. Nitekim padişahlar ve sadrazamlar ile Osmanlı üst düzey bürokratları, Kur'an'a ve özellikle de kıraat ilmine hizmet eden ulemâyı önemsemiş; onlar için kıraat eğitim kurumları ihdas edip, kendilerini buralarda istihdam etmişlerdir.¹

¹ Ahmet Gökdemir, Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları, İstanbul: Ravza Yay., 2018, s. 12.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadarki dönemde kıraat ilminin gelişiminde İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Molla Gürânî (ö. 893/1488), Ahmed el-Mesyerî (ö. 1006/1598), Ali b. Süleyman el-Mansûrî (ö. 1134/1721) gibi âlimlerin katkıları önemlidir. Nitekim İbnü'l-Cezerî'nin kıraatle ilgili bir kısım kitaplarını Bursa'da yazıp talebelerine okutmak suretiyle bu ilmin Osmanlı'da kök salmasını sağlaması, İbnü'l-Cezerî'yle başlayan çalışmaların Molla Gürânî'yle İstanbul'da devam ettirilmesi, ayrıca belli bir dönemden sonra kıraat ilmi çalışmalarının el-Mesyerî ve el-Mansûrî'nin Osmanlı'ya kazandırdığı İstanbul ve Mısır tarikleri vasıtasıyla sürdürülmesi, bu durumun göstergelerindedir.² Her ne kadar belirli bir tarihten sonra Osmanlı'da kıraat ilmine yönelik faaliyetler İstanbul ve Mısır tarikleri vasıtasıyla sürdürülmüş olsa da Osmanlı kıraat ilminde aşağıda sırasıyla zikredilecek tariklerin tedrisine de devam edilmiştir. Bahsi geçen tarikler, Osmanlı'nın geçmişindeki kıraat ilmi birikiminden tevârüs edip sürdürmüş olduğu tariklerdir.

“Tarik” sözcüğü yöntem, usûl, metod ve gidilen yol anlamlarına gelir. Kıraat ilminde ise Kunbül (ö. 294/906) rivâyetinin İbn Mücâhid (ö. 324/936) ve İbn Şenebûzî (ö. 388/998) tarikleri örneğindeki gibi râvîlerden sonra gelen kıraatle ilgili farklı okuyuşlardır. Bu tarz okumalar rivâyetin sahibine izafe edilmiştir.³ Kıraate dair derslerde takip edilen müfredat ile okutulan kitaplar da tarik diye isimlendirilmiştir.⁴ Zamanla bahsi geçen ilmin muhtelif yönlerini ele alan değişik usûl ve yöntemler de uygulanmıştır. Öyle ki tarik kavramı, anlamca bunların hepsini birden kapsayacak şekilde terimleşmiştir.⁵

B. ANA HATLARIYLA OSMANLI KIRAAT EĞİTİMİNDE KULLANILAN TARİKLER

Tarikler faklı açılardan muhtelif şekillerde tasnif edilmiştir. Mesela kıraat tahsilinde izlenen metod açısından tarikler; semâ⁶, arz ve edâ tarikleri olacak şekilde sınıflandırılmıştır.⁶ Farklı şekillerde tasnif edilen tariklerin büyük bir

² Bahsi geçen zevatın Osmanlı kıraat ilmine katkılarıyla alakalı bilgi için bk. Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, s. 44-58.

³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıra'ati'l-âşr*, thk. Ali Muhammed Debba', Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, [t.y.], I, s. 54-55.

⁴ Ali Osman Yüksel, “İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'i ve Özellikleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII-X (1989-1992), s. 286-287.

⁵ Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metodları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013, s. 97.

⁶ Ali el-Kârî, semâ metodunun daha ziyade mütekâddimûn, arz metodunun ise müteahhîrûn için söz konusu olduğunu dile getirir. Bk. Ebü'l-Hasen Nüreddin Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye 'alâ metni'l-Cezerîyye*, Mısır: [y.y.] h. 1308), s. 17-18.

kısmı, Osmanlı kıraat ilmi sahasında da varlığını sürdürmüştür. Kıraatlerin uygulamasına yönelik sınıflandırma faaliyeti, Osmanlı'da tariklerin gruplandırılma çalışmalarından biridir. Bu tarz bir tasnifteki tariklerin ilki “infirâd” usûlüdür. İnfirâda dair verilen eğitimde kıraat imamları ile râvîlerinin metodolojileri ayrı ayrı öğretilir ve bahsi geçen usûllere binaen okumalar yapılarak hatim tamamlanır. İnfirâd yönteminde kıraat eğitimi uzun zaman alabilir. Nitekim kaynaklarda İmam Şâtîbî'nin (ö. 590/1194), imamların her bir râvîsine göre okutup, sonrasında iki râvîsinin okuyuşlarını bir araya getirerek imamların kıraatlerini okuttuğu böylece yedi imam için yirmi bir hatim yaptırdığı zikredilir.⁷ Osmanlı'da da bahsi geçen tarike dair eğitimin verildiği olmuştur. Nitekim Şaban Efendi'nin (ö. 1097/1686) talebelerinden Muhammed b. Mustafa (ö. 1144/1731-32), ‘kırâ’ât-i seb‘a’yı önce infirâd tarikiyle ahzetmiş, daha sonra “indirâc” usûlüyle kıraatleri cem‘ etmiştir.⁸ İsmâil Hakkı b. Sûzî de (ö. 1339/1921) infirâd usûlüyle kıraat eğitimi alması sonrasında kırâ’ât-i seb‘a ve ‘aşere tariklerini tahsil etmiştir.⁹ İnfirâd usûlünde kullanılan yöntem ve okuma şekli “cem‘u'l-cümü” tariki için de geçerlidir. Ancak bu tarikte tüm rivâyetler öncelikle infirâd usûlüne göre okutulur, akabinde kıraatlerin hepsi bir hatimde bir araya getirilir.¹⁰

“İindirâc” usûlü de kıraatlerin tek tek ya da bir arada okutulmasıyla alakalı usûllerdendir. Cem‘u'l-cümü‘ tarikinde olduğu gibi bu yöntemde de kıraatler ve rivâyetler bir arada okutulur. Ancak indirâcın cem‘u'l-cümü‘ tarikinden farkı, bu tarikte, imamlar ve râvîleri, önce tek tek sonrasında da uzunca bir şekilde bir araya getirerek okumanın yapılmaması; imamlar ve râvîlere dair kısa bir mukaddime ve usûl bilgileri sonrasında doğrudan hatime başlanmasıdır. Bu tarz bir eğitime hicrî V. asırla birlikte başlanmıştır. İnfirâd yöntemine geçilmesinin sebebi, az zamanda daha çok bilgi öğrenilmesi isteğidir.¹¹ Bununla birlikte zikri geçen yöntemde, talebeden rivâyet ve tarikleri karıştırmayacak kadar bilgi ve altyapıya sahip olması

⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, [t.y.], II, s. 195-196.

⁸ Mustafa b. Hasen İslambulî, *Mürşidü't-talebe ilâ m'arifeti turuki't-Tayyibe*, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa Blm., nr. 29, vr. 65b-66b

⁹ İsmâil Hakkı Kastamonî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Blm., nr. 2870, vr. 3b.

¹⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed, *Şerh-u Tayyibeti'n-Neşr*, Kahire: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2005, s. 198-199.

¹¹ Necati Tetik, hocaların himmetleriyle öğrencilerin gayretlerinin azalmasını, talebelerin çabuk öğrenme hırsını ve çok fazla sayıda yapılan hatimleri; indirâc tarikinin ortaya çıkış sebepleri arasında gösterir. Bkz. Necati Tetik, “Kıraat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, s. 155.

beklenmiştir.¹² Ancak zamanla kıraat ilmine verilen değerin azalması, buna istinaden kıraat eğitimi alan talebe sayısındaki düşüş ve kıraatin kaynak metinlerinin ezberlenmesiyle alakalı ihmaller gibi sebepler, indirâc usûlünde yöntem değişikliğine gitmeyi zorunlu kılmıştır. Buna göre bu usûlde önceleri metin ezberletilmesi suretiyle bu tarik yürütülürken sonraları “kürrâse”¹³ denilen ders takibi metodu izlenilmiştir. Nitekim Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi nr. 1558’de bulunan, Giridi’ye ait ve Sûfî mesleği mucibince hazırlanmış kürrâse ile değişik kütüphanelerdeki onlarca yazma halindeki kürrâse bu durumu gösterir mahiyettedir. İndirâc usûlündeki bahsi geçen değişikliğin bir diğer önemli sebebi ise, kıraat eğitimi alan talebelerin Arapça eğitimlerine dair eksiklikleridir. Nitekim kürrâselerin olmadığı dönemin öncesinde eğitim görmüş birçok kıraat âliminin icâzetlerinde kıraat eğitimlerinin yanı sıra dinî ilimlerle alakalı diğer ilimlere de değinilmesi ve zikri geçen ulemânın hayatlarına dair verilere bakıldığında, birçoğunun medrese icazetine sahip olması bu düşüncenin tezahürlerindedir.¹⁴

Tedris müfredatındaki temel kaynaklara göre de tariklerin tasnif edildiği olmuştur. Buna göre İmam Şâtıbi’ye ait *Hırzûl-emânî* adlı eseri esas alarak yedi kıraate dair eğitim veren tarik, “Şâtıbiyye tariki” olarak adlandırılırken; yedi kıraatle alakalı Ebû Amr ed-Dânî’ye (ö. 444/1053) ait *et-Teyşîr* isimli eseri temel kaynak olarak edinen tarik, “Teyşîr tariki” olarak isimlendirilmiştir. Aynı şekilde İbnü’l-Cezerî’nin on kıraate dair eseri *et-Taḥbîr*’i esas alan tarike, “Taḥbîr tariki” denilirken; aynı müellifin *ed-Dürre* adlı eserini kaynak edinen tarik “Dürre tariki” adıyla tanınmıştır. Bununla beraber bahsi geçen müellifin *en-Neşr ve Takrîbü’n-Neşr* isimli eserlerinin nazım haline getirilmiş hali *Tayyibe*’yi esas alan tarik “Tayyibe tariki” namıyla şöhrete kavuşmuştur. Osmanlı’da tedris müfredatına göre tasnif edilen tariklere Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî’nin (ö. 1173/1759) *Zübdetü’l-irfân* isimli esas alan “Zübde tariki” de eklenebilir. Nitekim Paluvî, zikri geçen eserde kıraat ilminin temel kaynaklarından istifade ederek; Mısır ve İstanbul tariklerinin muhtevasını ortaya koymak suretiyle eserini ele almıştır.

¹² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 196.

¹³ Kürrâseler hakkında bilgi için bkz. Atilla Akdemir, *Kıraat İlimi*, s. 174.

¹⁴ Ali b. Süleyman el-Mansûri’nin, Hasan Efendi ile Hüseyin Erzurûmî’ye verdiği icâzetnâmelerde bahsi geçen talebelerinin kıraat ilmi haricindeki dinî ilimlere dair eğitimlerine de değinilir. Aynı şekilde Mustafa b. Hasen İslambulî’nin icâzetnâmesi’nde de hocasından *Telḥîsu’l-meânî* ve *ed-Dürer ve’l-ğurer* gibi birçok eseri okuduğundan bahsedilir. Bilgi için bk. Ali b. Süleyman el-Mansûri, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Blm., nr. 24, vr. 97a; Ali b. Süleyman el-Mansûri, *İcâzetnâme*, Muhammed b. Suûd Üniv. Ktp., nr. y.; Mustafa İslambulî, *Mürşidü’t-talebe*, vr. 68b.

Esasen bu Osmanlı'ya özel bir tariktir.¹⁵ Tedris müfredatına göre gruplandırılan ve burada adı geçen tariklerle ilgili eğitim, Osmanlı'da devam etmiştir. Nitekim Muhammed Şakir Efendi (ö. 1139/1726), Şâtıbiyye tarikine göre “seb‘a”, Dürre tarikine göre ‘aşere ve Tayyibe tarikine göre de “takrîb” eğitimi almıştır.¹⁶ Dersîâm Muhammed Efendi'nin (ö. 1054/1644), Ahmed el-Mesyerî'den Teysîr tarikine göre ders alması, bu bağlamda bir başka örnek teşkil eder.¹⁷

Tariklerin tasnif çeşitlerinden bir diğeri, kıraatlerin kendilerine nispet edildiği kurrâ sayısına göre oluşturulmasıdır. Buna göre yedi imamla ilgili eğitime “seb‘a tariki” denilirken on imamla ikişer râvîsinin okutulduğu sistem ise “‘aşere tariki” olarak isimlendirilmiştir. İmamlar, râvîleri ile râvîlerin tariklerine dair eğitim de “takrîb tariki” şeklinde zikredilmiştir.¹⁸ Bu tariklerin her biri Osmanlı kıraat ilmi müfredatında kendine yer bulabilmiştir. Mesela Atâullah en-Necîb'in (ö. 1209/1794), Dülgerzâde imamı Mahmud Efendi'den (ö. 1166/1753) kırâ'ât-i seb‘a

¹⁵ Mehmet Adıgüzel, “Kıraat İlminde Tarik-Senet Boyutu ve Konu ile İlgili Te'lif Edilen Eserler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI (2001): s. 249-251; Mehmet Emin Maşalı, “Osmanlı Dönemi Tefsir Usûlü Çalışmaları”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri, (Tebliğler ve Müzakereler)*, İstanbul: [y.y.], 2011, s. 293-294; Mustafa Atilla Akdemir, “Kıraat Eğitiminde Tarikler”, *Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu*, Sakarya: Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 2000, s. 171.

¹⁶ Muhammed Şakir Efendi, *Muhtasar fi'l-kırâa*, Süleymaniye Ktp., Tirnova Blm., nr. 9, vr. 11b-14b. Osmanlı'da sadece zikri geçen tariklerle ilgili eğitim verilmekle kalınmamış, aynı zamanda bu tariklere dair oldukça geniş bir kıraat edebiyatı da oluşmuştur. Mesela yukarıda adı geçen tariklerden Şâtıbiyye tarikiyle alakalı Sadrazam Köprülüzâde Nûman Paşa'nın (ö. 1136/1723-24) risâlesi mevcuttur. Ahmed b. Ömer el-İzmîri (ö. 1180/1766) ile Ali b. Süleyman el-Mansûri'nin de aynı tarikle alakalı eserleri bulunmaktadır. Bk. Köprülüzâde Nûman Paşa, *Risâle fi'l-kırâ'a*, Süleymaniye Ktp., Erzincan Blm., nr. 8, vr. 96a-105b; Ahmed b. Ömer b. Eyyûb el-İzmîri, *Hidâyetül-kurrâ*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi Blm., nr. 28/10, vr. 57b-65a; Ali b. Süleyman el-Mansûri, *Risâle fi beyâni evcûhi't-Tekbir fi'l-hatm*, Süleymaniye Ktp., Fatih Blm., nr. 68, vr. 1b-9b. Eserlerle ilgi geniş bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, “Köprülü Ailesinin Kur'ân ve Kıraat İlmine Katkıları”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 1 (2018), s. 348-349.

¹⁷ Mustafa b. Hasen el-İslambulî, *Mürşidü't-talebe*, vr. 66a-67b.

¹⁸ Hocazâde Ahmed Hilmî (ö. 1332/1914), Osmanlı'da zamanla kıraat eğitimine yönelik ilgi ve alanın azalması ve talebelerden bir kısmının geçim endişesi vs. sebeplerle başka alanlara yönelmesi gibi birtakım nedenlerle kendi zamanında takrîb eğitimi alanların sayılarının azaldığına dikkat çeker. Bk. Hocazâde Ahmed Hilmî, “Ravdatü'l-Kurrâ”, *Sırât-ı Müstakim Mecmuası*, VI/148, s. 275; Yüksel, “İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'i”, s. 292.

ve 'aşereye yönelik ders alması;¹⁹ yine Muhammed Şakir Efendi'nin (ö. 1139/1726) takrîb tarikine göre eğitimi bu durumun örneklerindedir.²⁰

Tariklerin sistematize edilmiş bir diğer hali, med mertebeleri doğrultusundadır. Bu şekildeki bir tasnife göre kasrın yok sayılıp tevassutla tûl mertebelerinin uygulandığı tarik, "mertebeteyn tariki"dir. Med mertebelerine göre tasnif edilen diğer tarik ise füveyka'l-kasr, tevassut, füveyka't-tevassut ve tûl mertebelerinin uygulandığı "erbaa merâtib tariki"dir.²¹ Bahsi geçen iki tarik Osmanlı kıraat ilminde de icra edilmiştir. Nitekim İstanbul tarikinın İtilâf mesleğinde kırâ'ât-i seb'a ve 'aşerede mertebeteyn esas alınırken; takrîb tarikinde erbaa merâtib icra edilmiştir.²² Aynı tarikin Sûfî mesleğinde ise seb'a, 'aşere ve takrîb tarikleri icrasında her iki mertebe de kullanılmıştır.²³ Şaban Efendi'nin talebelerinden Muhammed b. Mustafa da 'aşere eğitiminde Kehf Sûresi'nin sonuna kadar erbaa merâtibe göre okurken; adı geçen sûrenin ardından mertebeteyn usûlü mucibince eğitimine devam etmiştir.²⁴

Tariklerin bölgelere izafe edilerek tasnif edilmiş hali Osmanlı'da okutulan tariklerin bir diğer gruplandırılmış şeklidir. Şöyle ki Mısır, İstanbul, Meşârike, Meğârîbe ve Irakıyyûn tarikleri bahsi geçen tariklerden bazılarıdır. Zikredilen tariklerden "İstanbul tariki"nin bu ismi almasının sebebi Ahmed el-Mesyerî'nin adı geçen tariki İstanbul'da yaygınlaştırmasıdır. Adı geçen tarikin aslı Teysîr tarikidir. Osmanlı'da okutulan tariklerden "Mısır tariki"nin aslı ise Şâtıbiyye tarikidir. Mısır tarikinın bu ismi almasının sebebi de İbnü'l-Cezerî'nin talebelerinden Şehâze el-Yemenî (ö. 966/1558) vasıtasıyla Şâtıbiyye tarikinın Mısır'da yaygınlaşmasıdır.²⁵ Bu tarikin Osmanlı'da yaygınlaşmasını sağlayan kişi ise Ali b. Süleyman el-Mansûrî'dir.²⁶

¹⁹ Süleyman Sürûrî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Galata Mevlevihânesi Blm., nr. 129, vr. 5a-b; Kastamonî, *İcâzetnâme*, vr. 5a-b.

²⁰ Şakir Efendi, *Muhtasar*, vr. 11b-14b.

²¹ el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, (thk. Şaban Muhammed), Beyrut: [y.y.], 1987, I, s. 158-159.

²² Muhammed Emin er-Rûmî, *Umdetü'l-hullân fi izâhi Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul: Âsitâne, ts. 8.

²³ Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erib fi idâhi'l-cem'i bi't-takrîb*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi Blm., nr. 11, vr. 214a.

²⁴ Mustafa İslambulî, *Mürşidü't-talebe*, vr. 65b-66b.

²⁵ Emin Efendi, *Zühru'l-erib*, vr. 213b-214a; Ahmed Hilmi, "Ravdatü'l-Kurrâ", s. 275.

²⁶ Ali b. Süleyman'la ilgili geniş bilgi için bk. Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, İstanbul: Ravza Yay., 2018; Ahmet Gökdemir, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (2017), 113-148; Ahmet Gökdemir, Osmanlı'da Dâd Harfî Tartışmaları Bağlamında Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin Yeri, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Osmanlı kıraat ilminde bahsi geçen tariklerle beraber “Kabâkîbî” ve “Mâhir” tariklerinden de bahsedilir. Bunlardan Kabâkîbî tariki on dört kıraate dairdir ve Şemsüddîn Muhammed b. Halîl el-Halebî’ye (ö. 849/1445) ait *Mecma’u’s-sürûr ve matla’u’s-şümûs ve’l-büdûr*²⁷ isimli eserin temel kaynak kabul edildiği tariktir. Mâhir tariki ise indirâc tarikinde olduğu gibi kıraatlerin uygulamasına yöneliktir.

Hocazâde Ahmed Hilmî (ö. 1332/1914), önceleri adı geçen bu iki tarike göre eğitim verildiğini, ancak kendi zamanında bu tariklere dair icâzet alan sayısının yok denilecek derecede azaldığını zikrederek, üzüntüsünü ifade eder.²⁸ Bu durumun oluşmasının sebebi de muhtemelen Hocazâde’nin de bildirdiği üzere zamanla kıraat ilmine verilen değerin azalması, geçim endişesi vb. sebeplerle talebelerin başka alanlara yönelmesidir.²⁹ Ayrıca kaynak metinlerin ezberlenilmesi hususundaki ihmallerle talebelerin Arapça eğitimi konusundaki eksiklikleri de bu durumu oluşturan sebepler arasında gösterilebilir.³⁰

Adı geçen tariklerle ilgili tüm bu sebeplerle birlikte kanaatimizce Kabâkîbî tarihinin eğitim müfredatından kaldırılmasında Yûsufendizâde’nin³¹ şâz kıraatlere karşı olumsuz bakış açısının da etkisi olmuştur. Şöyle ki Kabâkîbî tariki

Dergisi, 2 (2017), s. 245-257. Her ne kadar hac yolculukları esnasında Osmanlı’dan bazı zevâttan Mısır’da aslında Şâtübiyye tariki diye bilinip sonradan Mısır tariki şeklinde isimlendirilen Mısır tarikini okuyanlar olmuşsa da Mısır tarikini Osmanlı’da yaygınlaştıran kişi Ali b. Süleyman el-Mansûrî’dir. Bkz. Ahmed Hilmî, “Ravdatü’l-Kurrâ”, s. 275; İsmâil Karaçam, *Kur’ân’ın Nüzûlü ve Kıraati*, İstanbul: Nedve Yay., 1981, s. 249-250. İstanbul ve Mısır tarikine mensup kıraat âlimlerinin hayatlarıyla ilgi geniş bilgi için bk. Mustafa İslambulî, *Mürşidü’t-talebe*, vr. 64b-72a.

²⁷ Eserle ilgili bk. Şemsüddîn Muhammed b. Halîl el-Halebî İbnü’l-Kabâkîbî, *Mecma’u’s-sürûr ve matla’u’s-şümûs ve’l-büdûr*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Blm., nr. 31; Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Blm. nr. 27; İbnü’l-Kabâkîbî’nin kendi eserine şerhi de vardır. Bahsi geçen eser için bk. Şemsüddîn Muhammed b. Halîl el-Halebî İbnü’l-Kabâkîbî, *İzâhu’r-rumûz ve miftâhu’l-künûz*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa Blm., nr. 23; Fâzıl Ahmed Paşa Blm., nr. 19.

²⁸ Ahmed Hilmî, “Ravdatü’l-Kurrâ”, s. 275.

²⁹ Bk. “Ravdatü’l-Kurrâ”, s. 275.

³⁰ Akdemir, *Kıraat İlmi*, s. 103-104.

³¹ Yûsufendizâde döneminin önde gelen ve etkili kıraat âlimlerindedir. Yaklaşık yarım asır hadis, tefsir ve kıraat ilim dallarındaki ilmî kariyeri sebebiyle dünyanın değişik yerlerinden talebelerin kendisine gelip ders ve sonrasında icâzet alması, talebelerine verdiği icâzetlerin de çoğunun kıraat ilmine dair olması kendisinin bu alandaki behresinin genişliğini gösterir. Yûsufendizâde ve kıraat ilmine katkısı için bk. Ahmet Tobay, *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmî ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Ali Öge, *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde’nin Kıraat İlmindeki Yeri*, Konya: Hüner Yay., [t.y.].

şâz kıraatlerle alakalıdır. Yûsufendizâde, Kabâkîbî tarikinde olduğu gibi şâz kıraatleri içeren programlara dair eğitime son derece karşıdır. Nitekim bu hususta *Risâle fî reddi kırâ'âti's-şevâz* isimli bir de eser yazmıştır.³² Ona göre Kur'ân'ın muhafazası için kıraatlerin sıhhati hususunda gerekli şartları taşımayan şâz kıraatler; camilerde, mescitlerde ve ders takrirlerinde okutulmamalıdır.³³

Her ne kadar belirtilen sebeplerle Kabâkîbî ve Mâhir tariklerinin eğitiminin Osmanlı'da zamanla ortadan kalktığı kaynaklarda belirtilse de Osmanlı'nın son zamanlarında, nadirattan da olsa, bu iki tarik üzere eğitim alanlardan bahsedilmektedir. Nitekim 1336/1918 tarihlerinde vefat eden Eğinli Muhammed Hulûsi Efendi (ö. 1336/1918) zikri geçen iki tarik üzere kıraat ilmi almış kişilerdendir. Nitekim o, Arpacılar İmamı Ahmed Hıfzî Efendi'den Mâhir ve Kabâkîbî tariklerini de okuyarak 1291/1874 senesinde icâzet almıştır.³⁴

Aşağıda bu iki tarike dair geniş bilgi verilecektir.

C. KABÂKİBÎ TARİKİ

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. Ebî Bekr el-Halebî (ö. 849/1445) Halepli kıraat âlimlerindedir. Kabâkîbî veya İbnü'l-Kabâkîbî şeklinde anılması muhtemelen nalıncılıkla meşgul olan bir aileden gelmesi sebebiyledir. 777/1375 ya da 778/1376 senesinde Halep'te doğan Kabâkîbî, 803/1401 yılında Kahire'ye gitmiştir. Daha önce Halep'te Kur'ân'ı ve bazı ilimlere dair kitapları

³² Eserle ilgili bk. Yûsufendizâde, *Risâle fî reddi'l-kırâ'âti bi's-şevâz*, Süleymaniye Ktp., Fatih Blm., nr. 68/2, vr. 11-22 ve nr. 5328/2, vr. 43b-57b; Laleli Blm., nr. 22/4, vr. 107-118; İbrâhim Efendi Blm., nr. 28/12, vr. 69-81.

³³ Bk. Tobay, *Yusuf Efendizâde*, s. 56-57; Ali Öge, *Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*, s. 68-69. Yûsufendizâde'nin şâz kıraatler hakkındaki olumsuz bakış açısı talebelerine de sirayet etmiştir. Nitekim öğrencilerinden Köprülüzâde Abdullah Paşa (ö. 1148/1735-36) *İfâdetü'l-muknî'a fî kırâ'âti'l-erbaa'* isimli eserinde on kıraatin haricindeki dört kıraatle ilgili malumat sahibi olmak isteyenlerin İbnü'l-Kabâkîbî'ye ait *Mecmei's-sürûr* adlı esere müracaat ettiklerini ve fakat kendisinin bu eserde hatalar tespit edip telifini de bahsi geçen yanlışları düzeltmek için kaleme aldığını dile getirir. Konuyla ilgili bk. Abdullah b. Mustafa Köprülüzâde, *İfâdetü'l-muknî'a fî kırâ'âti'l-erba'a*, Süleymaniye Ktp., Hacı Ahmed Paşa Blm., nr. 2, vr. 1b-2a; Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 80, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

³⁴ Eğini Muhammed Hulûsi, *el-Mecmû 'alâ kırâ'âti't-takrîb*, MÜİF Ktp., Üsküdarlı Blm., nr. 52, vr. 187a; *Esâmi-i kurrâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi, s. 32; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, s. 163.

ezberleyerek tahsilde bulunan Kabâkıbî; Kahire’de de kıraat ilmine dair *et-Teysîr, el-Müstenîr*,³⁵ *el-Mübhîc*³⁶ ve *Hırzû’l-emânî* adlı eserleri okumuştur.

İbnü’l-Kabâkıbî; İbn Kâsîh Nûruddîn Ebü’l-Bekâ Alî b. Osmân (ö. 801/1399),³⁷ Ebü’s-Safâ el-Karâfî (ö. 801/1399),³⁸ Şihâbüddîn Ebü’l-Abbâs er-Remlî el-Makdisî (ö. 844/1440)³⁹ gibi devrinin önde gelen kıraat âlimlerinden ders almıştır.⁴⁰ İbnü’l-Kabâkıbî’nin kıraat ilminde önde gelen talebeleri ise oğlu İbrâhim b. Muhammed el-Makdisî (ö.?), Şemsüddîn Ebü’l-Hayr el-Gazzî (ö. 873/1469), Şihâbüddîn Ebü’l-Abbâs el-Makdisî (ö. 870/ 1466) ile Ebû Hâmid Muhammed b. Halil el-Makdisî’dir (ö. 888/1484). Talebelerinin en önemli ortak özelliği İbnü’l-Kabâkıbî’den on dört kıraati tahsil etmeleridir.⁴¹

Kıraat ilmi haricinde diğer ilimlerle alakalı dersler de alan Kabâkıbî’nin çalışmaları daha ziyade hadis, kıraat ve Şâfiî fihhına yöneliktir. İlerleyen yıllarda Gazze ve Kudüs’e giden Kabâkıbî, ömrünün sonuna kadar Kudüs’te ikamet edip buradaki Cevheriyye Medresesi’nde kıraat dersleri vermiştir.⁴²

Kabâkıbî’nin kıraate dair *Mecma’u’s-sürûr ve matla’u’ş-şümûs ve’l-büdûr, İzâhu’r-rumûz ve miftâhu’l-künûz*,⁴³ *Teysîru mâ fi’l-mustalâh*,⁴⁴ *Nazmu’l-kırââtî’s-*

³⁵ İbn Sivâr Ebü Tâhir Ahmed b. Alî b. Ubeydullah’a (ö. 496/1103) ait eser, on kıraate dairdir ve İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’inin kaynakları arasındadır. Eserle ilgili bk. Ahmet Madazlı, “İbn Sivâr”, *DİA*, XX, 396; Ebü Tâhir Ahmed b. Alî b. Ubeydullah, *el-Müstenîr*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi Blm., nr. 9; Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye Blm., nr. 91, 92, 95.

³⁶ Sıbtu’l-Hayyât Ebü Abdillâh b. Alî b. Ahmed el-Bağdâdî’ye (ö. 541/1146) ait eser İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’inin kaynakları arasındadır. Eserde yedi kıraat imamının yanı sıra İbn Muhaysın, A’meş, Halef b. Hişâm ve Ya’kub el-Hadramî’nin de kıraatlerine yer verilmiştir. Eserle ilgili bk. Tayyar Altıkulaç, “Sıbtu’l-Hayyât”, *DİA*, XXXVII, 90; Sıbtu’l-Hayyât Ebü Abdillâh b. Alî b. Ahmed el-Bağdâdî, *el-Mübhîc*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi Blm., nr. 11.

³⁷ Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li ehli’l-karnî’t-tâsi’*, Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayat, [t.y.], V, s. 260.

³⁸ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye fi tabakâti’l-kurrâ*, Mektebetü İbn-i Teymiye, 1351, I, s. 276; Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, III, s. 200.

³⁹ Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, I, s. 282-288.

⁴⁰ İhsan Sütşurup, *İbnü’l-Kabâkıbî ve Mecma’u’s-Sürûr ve Matla’u’ş-Şümûs ve’l-Büdûr Adlı Eserinin İncelenmesi*, İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 20-27, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁴¹ İbnü’l-Kabâkıbî’nin talebeleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Sütşurup, *İbnü’l-Kabâkıbî*, s. 27-28.

⁴² Muhammed Eroğlu, “İbnü’l-Kabâkıbî”, *DİA*, XXI, s. 97.

⁴³ *Mecma’u’s-sürûr ve matla’u’ş-şümûs ve’l-büdûr* isimli eserin şerhidir. Eserle ilgili bk. İbnü’l-Kabâkıbî, *İzâhu’r-rumûz ve miftâhu’l-künûz*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa Blm., nr. 23; Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Blm., nr. 19.

*selâsi'z-zâide 'ale'l-âşr*⁴⁵ ve *Urcûzetü't-Tecvîd*⁴⁶ isimli eserleri mevcuttur. İbnü'l-Kabâkîbî, yapmış olduğu çalışmalarla kıraat ilminde otoritelerden addedilmiş ve zamanının bir kısım âlimlerince İbnü'l-Cezerî ile mukayese edilmiş; ayrıca şeyhülkurrâlık makamına da yükseltilmiştir.⁴⁷

Osmanlı'da okutulan ve sonraları unutulmuş tariklerden Kabâkîbî tariki, tedris müfredatındaki temel kaynaklara göre tasnif edilen tariklerdendir. Tarike bu ismin verilmesinin sebebi, tarihin müfredatındaki *Mecma'u's-sürûr ve matla'u's-şümûs ve'l-büdûr* adlı eserin İbnü'l-Kabâkîbî'ye ait olmasıdır. Esere böyle bir adın verilmesi ise müellifinin kıraat imamlarının her birerini güneşe, imamların râvîlerini de aya benzetmesi sebebiyledir.⁴⁸ Bahsi geçen eser, on kıraatin yanı sıra şâz kıraatlerden dört kıraati içermektedir. Dolayısıyla söz konusu tarik, on dört kıraat olarak da anılmaktadır.

Eser manzum halde yazılmıştır ve 1510 beyitten müteşekkildir. Kabâkîbî, kitabının yazımını 831 senesinde Gazze'de tamamlamış ve eserinin beyit sayısı ile bitiş yılını ebced⁴⁹ hesabıyla şu şekilde ifade etmiştir.

تم نظام مجمع السرور ومطلع الشمس والبدور
بغزة سنة ضاد لام الف⁵⁰ وعدد الابيات غيث⁵¹ فاعرف⁵²

⁴⁴ İbnü'l-Kâsîh Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî'ye (ö. 801/1399) ait *Muştalaḥu'l-işârât fi'l-kırâ'âti's-selâsete 'aşere'l-merviyyeti 'ani'ş-sikât* adlı eserin manzum hale getirilmiş halidir. Eserle ilgili bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 29; Râğîb Paşa Blm., nr. 6, vr. 12-108.

⁴⁵ İbnü'l-Kabâkîbî, eserinde on kıraatin yanı sıra İbn Muhaysîn, A'meş ve Hasan-ı Basrî'nin kıraatlerini de ele almıştır. Bilgi için bk. Muhammed Râğîb et-Tabbâh b. Mahmûd b. Hâşim b. es-Seyyid Ahmed el-Halebî, *İ'lâmü'n-nübelâ bi târihi Halebe's-Şehbâ*, nşr. Muhammed Kemâl, Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabîyyi, 1923, V, s. 231.

⁴⁶ Tecvîde dair eser manzum olup yüz on beyitten oluşmaktadır. Bk. Eroğlu, "İbnü'l-Kabâkîbî", s. 98. İbnü'l-Kabâkîbî'nin zikri geçen kıraatle ilgili eserlerinin yanı sıra diğer ilimlere dair eserleri de bulunmaktadır. Bahsi geçen eserlerle alakalı bilgi için bk. Sütşurup, *İbnü'l-Kabâkîbî*, s. 30-31; Eroğlu, "İbnü'l-Kabâkîbî", s. 97-98.

⁴⁷ Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kudüs ve'l-Halîl*, thk. Adnân Yunus Abdulmecîd, Ammân: Mektebetü Dandîs, [t.y.], II, s. 179; Râğîb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, V, s. 231.

⁴⁸ Kabâkîbî, *Mecma'u's-sürûr*, 9-10. beyit.

⁴⁹ Ebced, söz-harf ve sayı bütünlüğünden doğan bir sanattır. Ancak ilâhî metinlerin yorumu ile gayba dair haberlerin bildirim ve tarih düşürme yöntemi, söz sanatının oluşumunu perdelemiştir. Ramazan Yazçıçek, "Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced (Harfler ve Rakamlar Metafizigi)", *Milel ve Nihal*, (2004), s. 78.

Eserin yazımında istifade edilen kaynaklar; *et-Teysir fi'l-kırâ'âti's-seb'*, *el-câmi' fi'l-kırâ'âti'l-'aşr* ve *kırâ'ati'l-A'meş*, *el-Unvân fi'l-kırâ'âti's-seb'*, *eş-Şâtıbiyye*, *el-Mübhc fi'l-kırâ'âti's-seb'*, *el-İhtiyâr fi ihtilâfi'l-'aşereti eimmeti'l emsâr*, *Kitâbü'l-irşâd fi ma'ri-feti mezâhibi'l-kurrâi's-seb'*, *et-Tezkira fi'l-kırâ'âti's-semân*, *İrşâdü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî*, *el-Gâye fi'l-kırâati'l-'aşr*, *el-Müstenir fi'l-kırâ'âti'l-'aşr* ve *el-Müfredât* gibi kıraat ilim dalının temel eserleridir.⁵³

Eserde on imamın haricinde zikredilen şâz kıraat imamları ve râvilerine gelince, bunlardan birincisi Mekkeli İbn Muhaysın'dır (ö. 123/741).⁵⁴ İbn Muhaysın'ın râvileri ise el-Bezzî (ö. 250/864)⁵⁵ ve İbn Şenebûz'dur (ö. 328/939).⁵⁶ Dört imamdan bir diğeri Kûfeli A'meş'tir (ö. 148/765).⁵⁷ A'meş'in râvileri, İbn Şenebûz ve Mutavvî'î'dir (ö. 371/982).⁵⁸ İbnü'l-Kabâkîbî'nin, *Mecma'u's-Sürûr* adlı eserinde ele alınan diğer şâz kıraat imamlarından İmam Hasan'ın (ö. 110/728)⁵⁹ râvileri, Belhî (?)⁶⁰ ve Dürî (ö. 248/862 [?])⁶¹ iken; Yahya b. Yezîdî'nin

⁵⁰ Ebced hesabına göre bu harflerin toplamı 831'dir.

⁵¹ Ebced hesabına göre bu harfler 1510 sayısına denktir.

⁵² İbnü'l-Kabâkîbî, *Mecma'u's-Sürûr*, 1504 ve 1505 beyit.

⁵³ İbnü'l-Kabâkîbî'nin eserinin yazımında istifade ettiği kaynaklar için bk. Sütşurup, *İbnü'l-Kabâkîbî*, s. 35-39.

⁵⁴ İbn Muhaysın'la ilgili bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "İbn Muhaysın", *DİA*, XX, 209-210.

⁵⁵ Bezzî, aynı zamanda İbn Kesîr'in de râvilerindedir. Kendisiyle ilgili bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "Bezzî", *DİA*, VI, s. 114-115.

⁵⁶ İbn Şenebûz, Übey b. Ka'b ile Abdullah İbn Mes'ûd'a isnad edilen ve Hz. Osman Mushaf'ına aykırı olan okumaları sebebiyle tahkikata uğramış ve bir heyetin önünde sorgulanmıştır. Bk. Tayyar Altıkulaç, "İbn Şenebûz", *DİA*, XX, s. 376-377.

⁵⁷ A'meş, tabiiindedir. Kıraat, hadis ve ferâiz alanlarında devrinin önde gelen âlimlerindedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabâkâti'l-Kurrâ*, b.y.y: Mektebetü İbn-i Teymiye, 1351, I, s. 213-214; Mücteba Uğur, "A'meş", *DİA*, III, 54.

⁵⁸ Ebü'l-Abbâs el-Hasen el-Mutavvî'î, İbn Mücahid ve İbn Şenebûz gibi döneminin önde gelen kıraat âlimlerinin talebelerindedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, s. 213-214.

⁵⁹ Hasen el-Basrî, tabiiinin ileri gelenlerindedir. Tefsir ve kıraat ilminde pek çok sahâbiden istifade imkânı bulmuştur. Kıraati şâz addedilmiştir. Kıraatiyle ilgili bilgi için bk. Mehmet Kılıç, *Şâz Kıraatler Bağlamında Hasan Basrî Kıraati ve Özellikleri*, (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁶⁰ Şuca' b. Ebî Nasr Ebü Nuaym el-Belhî, Ebü Amr gibi dönemin ileri gelen âlimlerinden kıraat dersleri almıştır. Bk. İbnü'l-Kabâkîbî, *İzahü'r-rumûz ve miftahü'l-künûz*, thk. Ahmed Halit Şükri, b.y.y: Dâr-u Ammâr, 2003, s. 68.

⁶¹ Ebü Ömer Hafs b. Ömer ed-Dürî, aynı zamanda yedi kıraat imamlarından Ebü Amr ile Kisâî'nin de râvilerindedir. Kendisiyle ilgili bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "Dürî", *DİA*, X, 5-6.

(ö. 202/817)⁶² râvîleri ise Ebû Eyyûb (ö. 235/)⁶³ ile İbn Ferah'tır (ö. 303/916).⁶⁴ Kitapta sadece bahsi geçen imamlar ve râvîlerine değinilmemiş, aynı zamanda râvîlerin tariklerine de yer verilmiştir. Ayrıca usûl bölümüne geçilmeden evvel imamlar ve râvîleri işaret eden remizlere de değinilmiştir.⁶⁵

Eser, usûl ve ferş bölümlerinden müteşekkildir. Usûl bölümünde diğer klasik kıraat kaynaklarında olduğu üzere istiâze, idğam, hâ-i kinâye ve nakl gibi usûle taalluk eden konular incelenirken ferş kısmında ise sûrelerdeki kıraat ihtilaflarından bahsedilmektedir. Ancak bu eserde Fâtiha sûresi, diğer eserlerden farklı olarak, usûl bölümünde besmele bahsinden sonra ele alınmış, dolayısıyla ferş kısmına Bakarasûresi'yle başlanılmıştır. Ayrıca Tekbîr bahsi de ferş bölümünün ardından ele alınmıştır.

D. MÂHİR TARİKİ

Mâhir tarikiyle ilgili kaynaklarda çok fazla bir bilgi mevcut değildir. Araştırmalarımız sonucunda ulaştığımız Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Bölümü'nde mevcut 864 nolu yazmanın⁶⁶ 15. ve 16. varaklarında yer alan özet halindeki malumata göre bu tarik indirâc tarikinde olduğu üzere kıraatlerin uygulamasına yönelik tariklerdendir. Ancak bu tarikin indirâc tarikinden farkı, vecihlerin çıkarımında bahsi geçen tarikteki gibi kurrânın sıralamasının söz konusu olmamasıdır. Bu tarikin temelinde vecihlerin çıkarımında hangi kârînin vechinde vakfedilmişse onun vechiyle devam edilmesi; sonrasında da kendisine en yakın olan kârînin vechinin kendi vechi üzerine atfedilmesi ve bu halin tüm vücûhâtın çıkarılmasına kadar devam ettirilmesi esastır. Bu uygulamaya "tenâsüb" isminin verildiği de olmuştur.

Metinde yer alan bilgilere göre bu tarikin uygulamasının zorluğu sebebiyle, vücûhâtları tam anlamıyla kavrayamayan bu tariki okumaya güç

⁶² Kıraat ilminde Ebû Amr ve Arap dilinde Halil b. Ahmed gibi döneminin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. On dört kıraat imamındandır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, s. 375-377; M. Suat Mertoğlu, "Yezîdî, Yahya b. Mübarek", *DİA*, XLIII, 524-525.

⁶³ Süleyman b. Eyyûb el-Bağdâdî, kıraati doğrudan Yezîdî'den almıştır. Bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, s. 95; Kabâkîbî, *İzâhü'r-rumûz*, s. 68.

⁶⁴ Ahmed b. Ferâh b. Cibril Ebû Ca'fer ed-Darir el-Bağdadi, ed-Dûrî ve el-Bezzî'den ders almıştır. Bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, s. 95.

⁶⁵ Kabâkîbî, *Mecma'u's-sürûr*, 70-85. beyitler.

⁶⁶ Duhânîzâde Hâfız Muhammed Efendi, *Sûfî Mesleki Sûretleri*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi Blm., nr. 864.

yetirememektedir. İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Meâlî⁶⁷ isimli hocasından Mâhir tarikine göre kıraat okuduğunu bu tariki kendisinden öğrenmesinin sebebi olarak da vücûhâtları kavramada hocasından daha iyisini bulamamasını ve Ebü'l-Meâlî'nin işini en iyi şekilde yapmasını gösterir.⁶⁸

E. SONUÇ

Osmanlı; kıraat ilmine dair kendinden önceki birikimi önemsemiş, bu meyanda İbnü'l-Cezerî, Molla Gürânî, Ahmed el-Mesyerî ve Ali b. Süleyman el-Mansûrî gibi kıraat eğitiminde mâhir âlimleri davet etmiş, kendileri için kurumlar ihdas etmiş ve ilmî çalışmalarında her türlü kolaylığı sağlamak suretiyle kendilerinden azami derecede istifade etmesini bilmiştir. Zikri geçen âlimler ve ulemâdan diğer birtakım kimseler vesilesiyle daha önceki kıraat ilmi birikimi Osmanlı'da kökleşmiş ve bu doğrultuda hatırı sayılır derecede çalışmalar ortaya konulmuştur. Osmanlı'nın kendisinden önceki kıraat birikimine dair istifade ettiği en önemli hususlardan biri de kıraat eğitim tarzları, müfredatları ve metodları da denilebilecek tariklerdir. Nitekim Osmanlı'dan önceki tariklerin birçoğu Osmanlı kıraat ilmi tedrisinde kendine yer bulabilmiştir. Kabâkîbî ve Mâhir tarikleri de bahsi geçen tariklerdendir. Ancak bu tarikler daha önce Osmanlı kıraat ilmi eğitim müfredatında mevcut iken daha sonra birtakım sebeplerle unutulmaya yüz tutmuş ve tarihi bir bilgi olarak kaynaklarda yer almıştır.

Bu tariklerden Kabâkîbî tariki; Şâtıbiyye ve Teysîr gibi tedris müfredatına göre tasnif edilen tariklerdendir ve on dört kıraate dairdir. Tarike, "Kabâkîbî tariki" denilmesinin sebebi adı geçen tarikin ana kaynağı *Mecma'ûs-sürûr ve matla'u's-şümûs ve'l-büdûr* adlı eserin müellifine nisbeti sebebiyledir. İbnü'l-Kabâkîbî, bu tarikte sahîh ve mütevâtir kıraatler olarak da bilinen on kıraatin yanı sıra İbn Muhaysın, Hasan-ı Basrî, A'meş ve Yahya b. Yezîdî'nin kıraatlerini ele almıştır.

Mâhir tariki ise indirâc tarikinin uygulamasında olduğu gibi kıraatlerin pratize edilmesine yönelik tariklerdendir. Ancak bu tarikin indirâc tarikenden farkı, bu tarikte kârilerin sıralamasının söz konusu olmaması; vakıflarda hangi kârinin veçhinde durulmuşsa o kârinin veçhiyle devamının getirilmesidir.

Hocazâde Ahmed Hilmî'ye göre Kabâkîbî ve Mâhir tariklerinin zamanla eğitim müfredatından kaldırılmasında, kıraat ilmine verilen ehemmiyetin

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî'nin kendisinden kıraat ilmine dair ders alması h. 768 yılına denk gelir. Bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, XX, 551.

⁶⁸ Duhânîzâde, *Sûfî Mesleki Sûretleri*, vr. 15-16.

zayıflamasına paralel; kıraat ilmiyle işigâl eden talebelerin geçim endişesi vs. sebeplerle başka alanlara yönelmesiyle Arapça eğitimlerindeki eksiklikler büyük rol oynamıştır. Nitekim takrîb eğitimi alanların sayısının bile son derece azalması bu durumu kanıtlar niteliktedir. Şöyle ki Kabâkîbî tariki on dört kıraate yöneliktir. Takrîb eğitiminde ise on kıraat, rivâyetleri ve tariklerine dair eğitim verilmektedir. Şu hâlde zamanla on kıraate dair eğitimde bile birtakım sorunlar oluşmaya başlamışsa bu durum on dört kıraat hususunda daha fazla geçerli olacaktır.

Kanaatimizce zamanla Kabâkîbî tarikinin eğitiminin yok denecek derecede azalması hatta sonradan unutulmuş olmasında zamanının kıraat otoritelerinden Yûsufefendizâde'nin de büyük rolü olmuştur. Çünkü o, döneminde camilerde ve tedris mahallerinde şâz kıraatlerin yaygınlaşmasına, son derece tepkilidir. Öyle ki bunun caiz olmadığına dair bir risâle de yazmıştır. Nitekim Yûsufefendizâde'den sonraki dönem âlimlerinin icâzetlerinde Kabâkîbî tarikinin pek fazla zikredilmesi bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Kıraat ilmine yönelik ilginin azalmasıyla birlikte Mâhir tarikinin eğitim müfredatından kaldırılmasının en önemli sebeplerinden bir diğeri de bu tarikin uygulanmasının zorluğudur. Nitekim yukarıda bahsi geçen risâledeki "Vücûhâtı ziyadesiyle kavrayabilen bu tarike güç yetirebilir." anlamındaki cümle bu düşüncenin delillerindendir. Öte yandan Osmanlı'da Kabâkîbî ve Mâhir tarikleri tamamen kaldırılmamıştır. Nitekim Eğinli Muhammed Hulûsî Efendi'nin, Mâhir ve Kabâkîbî tariklerine dair icâzet alması, bu tariklerin eğitim müfredatından tamamen kaldırılmadığı, az da olsa bu tarıklere dair eğitim alan kişilerin bulunduğu anlamına gelmektedir.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Mehmet, "Kıraat İliminde Tarik-Senet Boyutu ve Konu İle İlgili Te'lif Edilen Eserler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2001): 233-257.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nüreddin, *el-Minehü'l-fikriyye 'alâ metni'l-Cezeriyye*, Mısır: [y.y.], h. 1308.
- Altıkulaç, Tayyar, "Bezzi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, VI, 114-115.
- Altıkulaç, Tayyar, "Dûrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, X, 5-6.
- Altıkulaç, Tayyar, "İbn Muhaysın", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, XX, 209-210.

- Altıkulaç, Tayyar, “İbn Şenebûz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, XX, 376-377.
- Altıkulaç, Tayyar, “İbnü'l-Cezerî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, XX551-557.
- Altıkulaç, Tayyar, “Sıbtü'l-Hayyât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, XXXVII, 89-90.
- Akdemir, Mustafa Atilla, “Kıraat Eğitiminde Tarikler”, *Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur’ân ve Kıraati Sempozyumu*, Sakarya : Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Akdemir, Mustafa Atilla, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metodları*, İstanbul : İFAV Yayınları, 2013.
- Akyüz, Abdullah, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, Thk. Şaban Muhammed İsmail, Beyrut : [y.y.], 1987.
- Duhânizâde, Hâfız Muhammed Efendi, *Sûfi Mesleki Sûretleri*, İbrahim Efendi, 864, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, Kahire : Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2005.
- Eğini, Muhammed Hulusî, *el-Mecmu‘ alâ Kirââti't-takrib*, Üsküdarlı, 52. MÜİF Kütüphanesi.
- Eğini, Muhammed Hulusî, *Esâmi-i Kurrâ Defteri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafı İnceleme Kurulu Arşivi.
- Eroğlu, Muhammed, “İbnü'l-Kabâkîbî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, XXI, 97-98.
- Gökdemir, Ahmet, *Ali b. Süleyman el-Mansûri ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, İstanbul : Ravza Yayınları, 2018.
- Gökdemir, Ahmet, “Ali b. Süleyman el-Mansûri ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (2017): 113-148.
- Gökdemir, Ahmet, “Köprülü Ailesinin Kur’ân ve Kıraat İlmine Katkıları”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 1 (2018): 331-355.
- Gökdemir, Ahmet, “Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları Bağlamında Ali b. Süleyman el-Mansûri'nin Yeri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2017): 245-257.
- Hocazâde, Ahmed Hilmî, “Ravdatü'l-Kurrâ”, *Sırât-ı Müstakim Mecmuası*, VI/148: 275.
- İbn Sivâr, Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. Ubeydillâh, *el-Müstenir*, Feyzullah Efendi, 9. Millet Kütüphanesi; Nuruosmaniye, 91, 92, 95, Süleymaniye Kütüphanesi.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-Kurrâ*, [y.y.] : Mektebetü İbn-i Teymiye, 1351.
- İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, Beyrut : Dârul Kütübî'l-İlmye, [t.y.].
- İbnü'l-Kabâkîbî, Şemsüddîn Muhammed b. Halîl el-Halebî, *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz*, Kılıç Ali Paşa, 23; Fâzıl Ahmed Paşa, 19, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbnü'l-Kabâkîbî, *Îzahü'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz*, Thk. Ahmed Halit Şükri, Dâr-u Ammâr, 2003.
- İbnü'l-Kabâkîbî, Şemsüddîn Muhammed b. Halîl el-Halebî, *Mecma'u's-sürûr ve matla'u's-şümûs ve'l-büdûr*, Bağdatlı Vehbi, 31; Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa, 27, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbnü'l-Kabâkîbî, *Teysîru mâ fi'l-mustalâh*, Esad Efendi, 29; Râgıb Paşa, 6:12-108, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İslambulî, Mustafa b. Hasen, *Mürşidü't-talebe ilâ m'arifeti turuki't-Tayyibe*, Hacı Selim Ağa, 29, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İzmîrî, Ahmed b. Ömer b. Eyyûb, *Hidâyetü'l-kurrâ*, İbrâhim Efendi, 28/10: 57b-65a, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Karaçam, İsmâil, *Kur'an'ın Nüzûlü ve Kıraati*, İstanbul : Nedve Yayınları, 1981.
- Kastamonî, İsmâil Hakkı, *İcâzetnâme*, Yazma Bağışlar, 2870: 5a-b, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kılıç, Mehmet, *Şâz Kıraatler Bağlamında Hasan Basrî Kıraati ve Özellikleri*, Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Köprülüzâde Nûman Paşa, *Risâle fi'l-kırâ'a*, Erzincan, 8: 96a-105b, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Madazlı, Ahmet, "İbn Sivâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, XX, 396.
- Mansûrî, Ali b. Süleyman, *İcâzetnâme*, Muhammed b. Suûd Üniversitesi Kütüphanesi, nr. y.
- Mansûrî, Ali b. Süleyman, *İcâzetnâme*, Reşid Efendi, 24, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Mansûrî, Ali b. Süleyman, *Risâle fi beyâni evcûhi't-Tekbîr fi'l-hatm*, Fatih, 68: 1b-9b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Maşalı, Mehmet Emin, "Osmanlı Dönemi Tefsir Usûlü Çalışmaları", İçinde? *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri (Tebliğler ve Müzakereler)*, 245-294, İstanbul : [y.y.], 2011.
- Mertoğlu, M. Suat, "Yezîdî, Yahya b. Mübarek", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, XLIII, 524-525.
- Öge, Ali, 18. *Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*, Konya: Hüner Yayınları, [t.y.].
- Rûmî, Muhammed Emin er-Rûmî, *Umdetü'l-hullân fi izâhi Zübdetü'l-irfân*, İstanbul : Âsitâne, [t.y.].

- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut : Dâru Mektebeti'l-Hayat, [t.y.]
- Sıbtu'l-Hayyât, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed el-Bağdâdî, *el-Mübhic*, Feyzullah Efendi, 11. Millet Kütüphanesi.
- Sürûrî, Süleyman, *İcâzetnâme*, Galata Mevlevihânesi, 129: 5a-b, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sütşurup, İhsan, *İbnü'l-Kabâkîbî ve Mecma'û's-Sürûr ve Matla'u'ş-Şümûs ve'l-Büdûr Adlı Eserinin İncelenmesi*, İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2018, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)..
- Şakir Efendi, Muhammed, *Muhtasar fi'l-kırâa*, Tırnova, 9: 11b-14b, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Tabbâh, Muhammed Râğîb b. Mahmûd b. Hâşim b. es-Seyyid Ahmed el-Halebî, *İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Ha-lebe's-Şehbâ*, Nşr. Muhammed Kemâl, Halep : Dâru'l-Kalemî'l-Arabiyyi, 1923.
- Tetik, Necati, "Kıraat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul : Ensar Neşriyat, 2002, 147-167.
- Tobay, Ahmet, *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1991, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Uğur, Mücteba, "A'meş", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, III, 54.
- Uleymî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kudüs ve'l-Halîl*, Thk. Adnân Yunus Abdulmecîd, Ammân: Mektebetü Dandîs, [t.y.].
- Yazçîçek, Ramazan, "Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced (Harfler ve Rakamlar Metafizîği)", *Milel ve Nihal*, (2004), 75-114.
- Yûsufefendizâde, *Risâle fi reddi'l-kırâ'âti bi's-şevâz*, Fatih, 68/2: 11-22 ve 5328/2: 43b-57b; Laleli, 22/4: 107-118; İbrâhim Efendi, 28/12: 69-81, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yüksel, Ali Osman, "İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'i ve Özellikleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7-10 (1989-1992): 275-323.

İmam Züfer'in Hanefi Mezhebinde Tercih Edilen Görüşleri*

*Mehmet Ali AYTEKİN***

Öz: İmam Züfer, İmam 'Azam'ın önemli talebelerinden ve Hanefi fıkhını tedvin eden on fakihten biridir. Bu nedenle fıkıh kitaplarında görüşlerine sıkça atıflar yapılmış, bazı konularda icthadları mezhepte müftâbih kabul edilmiştir. Müftâbih kabul edilen görüşleri yanında müteahhirûn fukahadan birçoğu bazı meselelerde onun görüşünü tercih ederek bununla fetva vermiştir. Bu makalede İmam Züfer'in mezhepte müftâbih olan icthadları ile birlikte fakihler tarafından tercih edilen fıkhi görüşleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İmam 'Azam, Züfer, Hanefi Mezhebi, Müftâbih.

Imam Züfer's Views Preferred in the Hanefi Fiqh

Abstract: Imam Züfer, is one of the most outstanding students of Imam A'zam and among the ten scholars who have compiled the Hanefi fiqh. Therefore, his views were referred often in fiqh books, and his derivations from the Quran and Sunnah were accepted as the ones to be adhered to. Along these, many fiqh scholars in the following years have accepted his view and based their fetwa on Imam Züfer's views in some certain issues. The present study is about the derivations of Imam Züfer adhered to in the Hanafi madhab and his fiqh views accepted by fiqh scholars.

Keywords: Imam 'Azam, Züfer, Hanafi Madhab, Fiqh Views.

الآراء الفقهية الراجحة للإمام زفر في المذهب الحنفي

ملخص البحث:

يعتبر الإمام زفر أحد التلاميذ البارزين لأبي حنيفة وأحد المدونين للمذهب الحنفي ومن الفقهاء العشرة، لذلك ذُكرت آراؤه في الكتب الفقهية كثيراً وأصبحت بعض اجتهاداته هي المفتى بها في المذهب، وعلاوة على ذلك رجح الفقهاء من العلماء المتأخرين اجتهاداته في بعض المسائل، وفي هذا المقال نتناول الآراء الفقهية للإمام زفر الراجحة من قبل الفقهاء مع ذكر اجتهاداته التي يفتى بها. الكلمات المفتاحية: الإمام الأعظم، زفر، المذهب الحنفي، المفتى به.

* Bu makale, "İmam Züfer'in Hanefi Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri" adlı doktora tezimizden faydalanarak hazırlanmıştır.

** Dr., Diyanet İşleri Uzmanı, maliaytekin@hotmail.com.

A. GİRİŞ

Hanefî mezhebi sadece İmam Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) görüşlerinden değil, İmam Ebû Hanîfe ile birlikte İmam Züfer (v. 158/775), İmam Ebû Yûsuf (v. 182/798), İmam Muhammed (v. 189/805) ve benzeri öğrencilerinin icthadlarından teşekkül eden bir mezheptir. Bu nedenle Ebû Hanîfe'nin icthadının yanında zaman zaman diğer imamların icthadları da mezhebin görüşü olarak kabul edilmiştir. Hatta örfe dayalı olan birçok meselede daha sonra örf değiştiği için müteahhirûn Hanefî fakihleri, imamların icthadlarından farklı icthadlarda bulunmuşlardır ki, bunlar mezhebin görüşü haline gelmiştir.¹

“Hanefî mezhebi, İmâm-ı ‘Azam’ın başında bulunduğu fıkîh mektebinin reylerinin mecmûu demektir.” diyen Ebû Zehre (v. 1974), bazı müelliflerin Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin icthadlarını onun icthadı gibi göstermeye çalıştıklarını, bunun ise kabul edilemez olduğunu, sonraki müctehidlerin icthadları ile birlikte tercihlerin çoğaldığını, gayet muhkem ve ince usûllerle yapılan tercihler sayesinde de mezhebin gelişip zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde genişlediğini ifade eder.²

Bu nedenle bu makalede ilk önce konu ile alakalı yapılan çalışmalara ve Hanefî mezhebi imamlarının icthadlarının tercih edilmesindeki usûllere, daha sonra da İmam-ı ‘Azam ile birlikte Hanefî mezhebini tedvin eden on fakihten³ biri olan İmam Züfer'in müftâbih olan ve sonraki fakihler tarafından tercih edilen görüşlerine yer verilecektir.

B. İMAM ZÜFER HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR

İmam Züfer çok meşhur bir müctehid olmasına rağmen onunla alakalı yeterli düzeyde çalışmanın yapıldığı söylenemez. Yapılan çalışmalar da genellikle yüksek lisans düzeyinde olup son yıllara aittir. Burada Züfer hakkında yapılan çalışmalar

¹ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, Trc. Osman Keskiöglü, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997, s. 465; Sâid Bekdâş, *Tekvinü'l-Mezhebi'l-Hanefî*, Medine: Dâru's-Sirâc, 1436/2015, s. 91; Ahmet Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, İstanbul: İFAV, 2018, s. 90-93.

² Ebû Zehre, *a.g.e.*, s. 457, 470.

³ Ebû Hanîfe'nin torunu ve aynı zamanda dönemin fakihlerinden biri olan İsmail b. Hammad (v. 212/827) Ebû Hanîfe ile beraber fikhî tedvin eden on kişinin Züfer, Ebû Yûsuf, Esed b. Amr (v. 190/806), Âfiye b. Yezîd el-Evdî (v. 162/779), Dâvûd et-Tâî (v. 165/782), Kâsım b. Ma'n (175/791), Ali b. Müshir (v. 189/805), Yahyâ b. Zekeriyâ (v. 183/789), Hibbân b. Ali (v. 171/809), Mindel b. Ali (v. 168/785) olduğunu, bunların içinde de hiçbirinin Züfer ve Ebû Yûsuf gibi olmadığını ifade etmektedir. Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, Medine, el-Mektebetü's-Selefiyye, [t.y.], XIV, 245, Biyografi No: 7558.

iki başlık altında ele alınacaktır. Ancak makalemizi dolaylı olarak ilgilendirdiği için, onun hayatı ve fıkhi görüşlerine dair yapılan çalışmalar hakkında ayrıntıya girilmeyecektir.⁴

1. Hayatı ve Fıkhi Görüşleri ile İlgili Yapılan Çalışmalar

Klasik dönemde İmam Züfer'in fıkhi görüşlerinin toplu olarak yer aldığı bir eser bulunmamaktadır. Ancak onun Hanefi mezhebinde delil bakımından yalnız kaldığı görüşlerini Necmüddîn Ebû Hafs en-Neseî (v. 537/1142) *el-Manzûmetü'l-Hilâfiyyât* adlı eserinde “*Bâbu'l-Cevâbâtî'l-letî Kâle Züfer Muhâlifen Eshâbehü fîmâ Zeker*” başlığı altında müstakil bir bâb halinde nakletmiştir. Neseî, toplam üç yüz otuz beş beyitten oluşan bu bâbta, Züfer'in üç yüz yedi görüşünü manzum olarak zikretmiştir.⁵

Züfer'in hayatına dair yazılan ilk müstakil eser, ulaşabildiğimiz kadarıyla Muhammed Zâhid el-Kevserî'ye (v. 1952) aittir. Kevserî, *Lemehâtü'n-Nazar fî Sîreti'l-İmâm Züfer* adıyla yazdığı eserinde, Züfer'in hayatını ayrıntılı bir şekilde ele almış, ancak onun fıkhi görüşlerine yer vermemiştir. Eserde en dikkat çekici husus, Kevserî'nin, Züfer'in mutlak müctehid olduğuna dair verdiği bilgidir.⁶

Daha sonraki zamanlarda akademik düzeyde Züfer'in hem hayatını hem de fıkhi görüşlerini ele alan çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda; Muhsin Koçak, *İmam Züfer ve Fıkhi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1979, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Muhammed Bayraktar, *İmam Züfer, Eserleri ve İslam Hukukundaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Rifat Uslu, *İmam Züfer'in Hayatı ve Fıkhi Görüşleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Ayşe Çeşme, *el-Mevsîlî'nin el-Muhtâr'ında Züfer'e Ait Görüşlerin Tahkiki* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Hüseyin Parmak, *Bedâiü's-Sanâi Temelinde İmam Züfer'in Hanefi Mezhebi İçerisinde İbadetlerle İlgili Görüşleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Salih Güner, *İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-*

⁴ İmam Züfer hakkında yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ali Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefi Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 8-14, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

⁵ Necmüddîn Ebû Hafs Neseî, *el-Manzûmetü'l-Hilâfiyyât*, Thk. Hasan Özer, Beyrut: Müessesetü'l-Reyyâ, 2010, s. 543-613.

⁶ Muhammed Zâhid Kevserî, *Lemehâtü'n-Nazar fî Sîreti'l-İmâm Züfer*, Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1949/1368, s. 20-21.

Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid Adlı Eserinde Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'e Nispet Edilen Görüşler ve Bunların Hanefi Mezhebi Açısından Değerlendirilmesi (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); adıyla birer yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Mehmet Ali Aytekin tarafından *İmam Züfer'in Hanefi Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, Yayınlanmamış Doktora Tezi); adıyla doktora tezi düzeyinde bir çalışma yapılmıştır. Ayrıca Ali Ünal, *İmam Züfer, Hayatı ve Fıkıh Görüşleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1998, Yayınlanmamış Lisans Tezi); İlhan Yalın, *İmam Züfer, Hayatı, Eserleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2014, Yayınlanmamış Lisans Tezi); adıyla birer lisans bitirme tezi hazırlamışlardır.

Arap dünyasından Abdussettâr Hâmid, *el-İmâm Züfer İbnü'l-Hüzeyl Usûluhû ve Fıkhuhû* ismiyle bir çalışma yapmıştır. Hâmid bu çalışmada İmam Züfer'in hayatı, hüküm çıkarmada kullandığı aslî ve ferî deliller, kâide ve usullerini incelemiştir. Ebu'l-Yakzân Atıyye el-Cubûrî tarafından da *el-İmâm Züfer ve Ârâuhu'l-fıkhiyye* adında bir çalışma yapılmıştır. Cubûrî, İmam Züfer'in hayatına ve fıkhi görüşlerine daha ayrıntılı bir şekilde temas etmiş, zaman zaman kendisi bu görüşlerden birini tercih etmiş, ancak Züfer'in mezhepte tercih edilen görüşlerini zikretmemiştir.

2. Müftâbih Olan Görüşleri ile İlgili Yapılan Çalışmalar

İmam Züfer'in hayatı ve fıkhi görüşlerini içeren çalışmaların dışında onun mezhepte müftâbih olan görüşlerini ele alan bazı çalışmalar da yapılmıştır. Bu minvalde yapılan ilk çalışma tespit edebildiğimiz kadarıyla Hamevî'ye (v. 1098/1687) aittir. Hamevî, *'Ukûdu'd-Dürer fîmâ Yüftâ bihî min Akvâli'l-İmâm Züfer* adıyla otuz üç beyitten oluşan manzûm eserinde Züfer'in müftâbih olan on beş görüşüne yer vermiştir.⁷ Bu eseri, Abdülganî en-Nâblusî (v. 1143/1731), *Nukûdu's-Surer Şerhu Ukûdi'd-Dürer fîmâ Yüftâ bihî min Akvâli'l-İmâm Züfer*⁸ adıyla ve hicrî on üçüncü asır âlimlerinden İsmâil Ebu'ş-Şâmât *Sülûkü Üli'n-*

⁷ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Ukûdu'd-Dürer fîmâ Yüftâ bihî min Akvâli'l-İmâm Züfer*, Thk. ve Nşr. Ünal Şahin, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 37, Yıl: 2017, s. 201-202. (Bkz. *Tahkiku Nukûdi's-Surer*, Thk. Ünal Şahin, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 37, Yıl: 2017, s. 149-210).

⁸ Eser, Ünal Şahin tarafından 2017 yılında *İslâm Araştırmalar Dergisi* 37'inci sayısında tahkiki olarak neşredilmiştir (bkz. A.y., s. 149-210).

*Nazar lihalli Ukûdi'd-Dürer fimâ Yüftâ bihî min Akvâli'l-İmâm Züfer*⁹ ismiyle şerh etmişlerdir.

Pîrîzâde (v. 1099/1688), *el-Kavlü'l-Ezher fimâ Yüftâ fihî bi Kavli'l-İmâm Züfer* adlı bir eser telif ederek İmam Züfer'in müftâbih olan on sekiz görüşünü zikretmiştir.¹⁰

Mefkûdun eşine hâkimin nafaka ile hükmetmesi meselesinde Haskefi'nin (v. 1088/1677) “*Bu, İmam Züfer'in müftâbih olan altı görüşünden biridir.*”¹¹ şeklindeki ifadesi üzerine İbn Âbidîn (v. 1252/1836) *Reddü'l-Muhtâr*'da bu konuya temas etmiş ve “*İmam Züfer'in müftâbih olan görüşlerini Hamevî on beşe çıkarmış, bunları da nazım halinde açıklamıştır. Ancak onun açıkladığı on beş meseleden; gayr-i menkulün satışında dört sınırın belirlenmesi, âmânın şahitliği ve mal varlığının muayyen kısmından üçte birini vasiyet eden bir şahsın malının telef olması halinde vasiyetin ödenmesi ile ilgili üç meselenin çıkarılması gerekir. Çünkü bu meselelerde fetva üç imamın ictihadları doğrultusundadır.*” değerlendirmesini yapmıştır. Üç meseleyi çıkardıktan sonra geri kalan on iki meseleye sekiz mesele de kendisi ilave eden İbn Âbidîn, bu sayıyı yirmiye çıkarmış ve Züfer'in görüşünün tercih edildiği meseleleri yirmi iki beyit halinde bir araya getirmiştir.¹²

İbn Âbidîn'in manzumesi Abdullatif el-Mollâ (v. 1339/1922) tarafından *Vesiletü'z-Zafer fi'l-Mesâil-i-leti Yüftâ fihâ bi Kavli Züfer* adıyla şerh edilmiştir.¹³

Hamevî, Pîrîzâde ve İbn Âbidîn'in zikrettikleri meselelerden mükerrer olanlar çıkarıldığında İmam Züfer'in mezhepte müftâbih olan görüşleri otuz olur. Nitekim Mustafa Arasoğlu tarafından *İmam Züfer'in Hanefi Mezhebinde Müftâbih Olan Görüşleri* ismiyle yapılan yüksek lisans çalışmasında Hâmevî'nin,

⁹ Eser, Ünal Şahin tarafından 2019 yılında *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3'üncü sayısında tahkikli olarak neşredilmiştir (bkz. A.y., s. 129-209).

¹⁰ Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyin b. Ahmed Pîrîzâde, *el-Kavlü'l-Ezherfimâ Yüftâ fihî bi Kavli'l-İmâm Züfer*, Thk. Ömer b. Muhammed eş-Şeyhlî, [y.y.], Mektebetü Dâri Bağdâd, 2011/1432, s. 37-47.

¹¹ Alâuddîn Muhammed b. Ali Haskefi, *ed-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr ve Câmi'i'l-Bihâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002/1433. s. 263.

¹² Muhammed b. Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Thk. Abdulmecid Ta'me Halebî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2015/1436, V, 338-340.

¹³ Bu eser Abdülillâh Molla tarafından tahkik edilerek 2001 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.

Pîrîzâde'nin, İbn Âbidîn'in ve Abdüllâtîf el-Mollâ'nın eser ve manzûmelerinden hareketle İmam Züfer'in müftâbih olan otuz görüşü ele alınmıştır.¹⁴

Yukarıda zikredilen çalışmalarda İmam Züfer'in sadece mezhepte müftâbih kabul edilen görüşlerine yer verilmiş; ayrıca, ele alınan bu görüşlerin gerekçe ve delillerine de temas edilmemiştir. Ancak Züfer'in, müftâbih olanlar dışında bazı Hanefî fakihleri tarafından muhtâr kabul edilen başka görüşleri de bulunmaktadır. Bu makalede onun müftâbih olan görüşleri ile birlikte tercih edilen görüşleri, gerekçe ve delilleri ile birlikte ele alınmıştır.

C. HANEFİ MEZHEBİNDE İMAMLARIN İCTİHADLARININ TERCİH EDİLMESİNDE TAKİP EDİLEN USÛL

Mezhepte ictihadların çokluğundan dolayı mezhep disiplini açısından görüşlerin tercih edilmesine dair âlimler tarafından bazı usûller ortaya konulmuştur. Bu usûllere göre, Hanefî mezhebi imamlarının ittifak ettikleri bir hususta müftü veya hâkim ictihada iktidarı bulursa da, kendi görüşüne tâbi olarak bunlardan ayrılmaz. Çünkü imamların ittifak ettikleri bu görüşler daha sahihtir. İmamlar arasında ihtilaf olan meselelerde İmam-ı 'Azam'ın kavlini tercih eder. Bunun kavli bulunmazsa İmam Ebû Yûsuf'un kavlince fetvâ verir. Bu da bulunmazsa İmam Muhammed'in kavlini ihtiyar eder, bundan sonra İmam Züfer'in veya Hasan b. Ziyâd'ın (v. 204/820) kavlini alır. İmam-ı 'Azam bir tarafta, İmâmeyn bir tarafta bulunursa, İmam-ı A'zam'ın kavlini tercih eder. Eğer müftü müctehid olursa, o zaman bu iki taraftan birini tercih edebilir. İmâmeyn'in veya İmam Züfer'in kavli, delilinin kuvvetine veya zamanın değişmesine göre diğer fukahâ tarafından tercih edildiği taktirde, müftü bu tercihe göre fetva verir. Bununla birlikte genel olarak ibadetlerle ilgili hususlarda İmam 'Azam'ın, yargı ve şehâdet ile ilgili hususlarda İmam Ebû Yûsuf'un, zevi'l-erhâmın vâris olması hususunda İmam Muhammed'in görüşleri diğer imamların görüşlerine tercih edilir. Bir meselede hem kıyas hem de istihsan bulunursa, istihsan kıyasa tercih olunur. Zâhiru'r-rivâye dışında kalan meseleler mercûun anıh yani imamların kendisinden rücu ettikleri meselelerdir. Bu nedenle bunlar müctehidin kavli olarak kalmış olmaz. Ancak bir mesele zâhiru'r-rivâyede olmaz, başka bir rivâyette bulunursa, bunun alınması taayyün etmiş olur.¹⁵

¹⁴ İmam Züfer'in müftâbih olan görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Mustafa Arasoğlu, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebinde Müftâbih Olan Görüşleri*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

¹⁵ Haskefî, *ed-Dürri'l-Muhtâr*, s. 464; Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyin b. Ahmed Pîrîzâde, *Risâle fî Mezhebi'l-İmâm Ebi Hanîfe*, Thk. Özer, Hasan, *İHAD*, Sayı: 19, Yıl: 2012, s. 331-333;

Müftü veya hâkim müctehid değilse bu tertibin dışına çıkması caiz görülmemiş; ancak kuvvetli olan delili bilecek kudrette ise delile göre hareket etmesi uygun görülmüştür.¹⁶

Mezhepte genel teamül bu olmakla birlikte, tercih ehli olan Hanefî fakihleri tarafından muhtelif nedenlerle birçok meselede İmam Ebû Yûsuf'un veya İmam Muhammed'in bazen de İmam Züfer'in ictihadı tercih edilerek, bu ictihad mezhebin görüşü kılınmıştır. Nitekim Züfer'in ictihadının tercih edildiği meselelerin sayısı altı, on dört, on beş, on yedi, on dokuz veya yirmi olarak ifade edilir.¹⁷

D. İMAM ZÜFER'İN TERCİH EDİLEN GÖRÜŞLERİ

1. İbadetlerle Alakalı Konular

Abdest almak için su bulamayan kişinin cuma namazı ve beş vakit namaz gibi halefi olan namazları vaktin çıkma ihtimali varsa teyemmümle kılması, üç imama (İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e) göre caiz değildir. İmam Züfer'e göre vakit çıkacaksa, su bir milden yakın bir mesafede olsa da namaz teyemmüm ile vaktinde eda edilir. Çünkü teyemmüm bir ihtiyaca binaen meşru kılınmıştır ve burada da ihtiyaç söz konusudur. İmam Züfer bu konuda ihtiyaç delilinin yanı sıra teyemmüm ayetinin mutlak olarak zikredilmesini delil olarak getirmiştir.¹⁸

İbn Âbidîn (v. 1252/1836), Zâhidi'nin (v. 658/1260) *el-Kunye* adlı eserinden, “Meşâyihimizden bu durumda teyemmüm alınabileceği rivayet edilmiştir.” şeklinde bir görüş naklettikten sonra, İbn Emîru Hâc el-Halebî'nin (v. 879/1474): “Muhtemelen bu görüşte olan meşâyih, delili kuvvetli olduğu için İmam Züfer'in

İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, VIII, 39-40; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm fî Şerh-i Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016, IV, 3261-3264; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, [t.y.], VIII, 259-260. Ayrıca bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, s. 107-113.

¹⁶ Kâsım b. Kutluboğa, *et-Tercih ve't-Tashih ale'l-Kudûri*, Thk. Abdullah Nezir, Beyrut: Müessesetür-Reyyân, 2005/1426, 36-37; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VIII, 39; Ali Haydar, *a.g.e.*, 3264; Bilmen, *a.g.e.*, VIII, 258.

¹⁷ Haskefi, *ed-Dürri'l-Muhtâr*, s. 263; Pîrîzâde, *el-Kavlü'l-Ezher fîmâ Yüftâ fîhi bi Kavli'l-İmâm Züfer*, s. 37-46; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, V,339; Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 3264; Bilmen, *a.g.e.*, VIII, 259.

¹⁸ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Thk. Eymen Sâlih Şa'bân, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012/1433, I, 516; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, I, 441, 461-462.

görüşünü tercih etmiştir.” değerlendirmesine yer vermiştir. Ayrıca İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1457), ihtiyat delilinden hareketle İmam Züfer'in görüşüne meylettiğini söylemiş ve bu meseleyi İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikretmiştir. Ancak kendisi, İbrâhim el-Halebî'nin de dediği gibi İmam Züfer ile diğer imamların görüşlerini cem ederek, namazın vaktinde teyemmümle kılınıp sonra abdestle kaza edilmesinin daha doğru olduğunu ifade etmiştir.¹⁹

Koyun, inek, deve gibi eti yenilen hayvanların dışıkları üç imama göre necistir, ancak İmam Züfer'e göre temizdir. Üç imam, dışkının necis olduğu hususunda Abdullah b. Mesûd'un (r.a.) (v. 32/652) rivayet ettiği, *خرج النبي صلى الله عليه وسلم لحاجته فقال التمس لي ثلاثة أحجار قال فأتيته بحجرين وروثة فأخذ الحجرين وألقى الروثة قال إنما ركس* hacette bulunmak üzere çıktı. Benden, tahâretlenmek için üç adet taş istedi. Kendisine iki taş ve bir tezek götürdüm. Taşları alıp tezeği, “Bu necistir.” diyerek yere attı.”²⁰ hadis-i şerifi ile istidlâl etmişler, ayrıca kötü kokusundan dolayı insan tabiatının tiksinsinmesinden hareketle eti yenilen ve yenilmeyen hayvanların tezекleri arasında fark olmadığını söylemişlerdir. İmam Züfer ise, genç sahâbenin gerek evlerinde ve gerekse yolculukları esnasında deve tezекleri (cille) ile oynayıp onu birbirlerine attıklarını, necis olsaydı buna dokunmamaları gerektiğini söyleyerek eti yenilen hayvanların dışıklarının temiz olduğunu söylemiştir.²¹

İbn Âbidîn (v. 1252/1836) bu meselede, İmam Züfer ve bir rivayette İmam Muhammed'e göre eti yenilmeyen hayvanların dışkısının temiz olduğunu beyan ettikten sonra, zaruret ve umum belvâ durumlarında kolaylaştırma prensibinin asıl olduğunu, meşakkatin kolaylığı, daralmanın genişliği beraberinde getirdiğini, dolayısıyla eti yenilen hayvanların dışıklarının temiz kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve bunu İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikretmiştir.²²

Katır ve eşeğin içtiği suyun necis olup olmamasında sahâbilerin arasında ihtilaf vâki olduğu için Hanefî mezhebi imamları bu suya meşkûk (şüpheli) su demiştir.

¹⁹ İbn Âbidîn, *a.g.e.*, I, 461-462, V, 340. İbnü'l-Hümâm'ın görüşü için bkz. *Şerhu Fethi'l-Kadir*, I, 142.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, VII/76, H. No: 3966; Buhârî, “Vudû”, 21; Tirmizî, “Tahâret”, 13; Nesâî, “Tahâret”, 38; İbn Mâce, “Tahâret”, 16.

²¹ Alâüddin Ebû Bekr İbn Mesûd Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi'*, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi'*, Thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005/1426, I, ۲۲۲.

²² İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, I, 373-374, V, 340.

Abdest alacak kişinin yanında sadece bu su varsa, hem meşkûk su ile abdest alır, hem de teyemmüm yapar. Ancak hangisine öncelik verileceği ihtilaflıdır. Üç imama göre önemli olan hem abdestin alınması hem de teyemmümün yerine getirilmesidir. İhtiyatla amel etmek bunu gerektirir. İmam Züfer'e göre, abdest alacak kişinin, önce meşkûk su ile abdest alması sonra da teyemmüm yapması gerekir. Çünkü meşkûk su, mutlak suya benzediği için kullanılması vacip olan bir sudur. Ayrıca teyemmüm su bulunmayan hallerde meşru kılındığından, bu durumdaki kişinin su bulamayan kişi hükmünde olması için önce meşkûk suyu kullanması gerekir.²³

Bazı âlimler bu meselede ihtiyata daha uygun olduğu için İmam Züfer'in görüşü ile amel edilmesini tercih etmişlerdir.²⁴

Mezhep içinde mukim bir kişinin yolculuğa başlamadan önce namazlarını kısaltamayacağına ittifak vardır. Seferî, yolculuğa başlayıp yerleşim alanını geçtikten sonra namazlarını kısaltabilir. Vaktin başında, ortasında ya da sonunda yolculuğa çıkılması o vaktin namazını kısaltmaya engel değildir. Hatta iki rekât kılabilir kadar az bir zaman kaldıktan sonra yolculuğa çıksa vaktin namazını kasr eder. Ancak bundan daha az bir zaman kaldıktan sonra yola çıkarsa, vakit namazının nasıl kılınacağı hususunda ihtilaf edilmiştir. İmam Züfer'e göre yolcu, vaktin namazını kasr etmeyip dört rekât olarak kılar. Diğer imamlara göre iftitah tekbiri alabilecek kadar bir vakit kaldıktan sonra yolculuğa başlasa bile kasr ederek kılar. Bu konudaki ihtilaf imamların usûl farklılığından kaynaklanmaktadır. İmam Züfer'e göre bir namaz vaktinde farzı eda edebilecek kadar, diğerlerine göre de iftitah tekbiri alabilecek kadar bir zaman kalırsa, namazın vücûbiyeti sabit olur. Bu usûl farklılığı, vaktin en son kısmında adetli kadının temizlenmesi, çocuğun buluşa ermesi, kâfirin müslüman olması, deliren veya bayılan kişinin, beş vakit namazdan fazla bir zaman geçtikten sonra ayılması gibi durumlarda da hüküm farklılığına sebep olmuştur.²⁵

²³ Şemsüddîn Ebû Bekr Serahsî, *el-Mebsût*, Thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010/1431, I, 108; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertibi'ş-Şerâi*, I, 234; Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Kahire: Dâru's-Selâm, 2012/1433, I, 57.

²⁴ Hasen b. Ammâr Şürünbülâlî, *İmdâdü'l-Fettâh Şerhu Nûri'l-İzâh*, Thk. Beşşâr Bekrî Arabî, Dimeşk: Dâru Kubâ, 2002/1423, s. 42; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, I, 431.

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 217; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertibi'ş-Şerâi*, I, 316, 318-319; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, III, 33. Aynî Züfer'e göre bu vakitte eda edilebilecek farzın en az iki rekât olması gerektiğini söyler. Aynî, *a.g.e.*, III, 33.

Kâsânî (v. 587/1191) ve Aynî'ye (v. 855/1451) göre bu meselede, Kudûrî (v. 428/1037) İmam Züfer'in (v. 158/775) görüşünü; Kerhî (v. 340/952) ve muhakkik âlimlerin ekserisi ise üç imamın görüşünü tercih etmiştir.²⁶

Ayakta namaz kılmaya gücü yetmeyen ve namazı îma ile kılmak zorunda olan bir kişinin, tahiyâtı okurken normal teşehhütte oturur gibi oturacağına ittifak vardır. Ancak "kıraat" ve "rükû" gibi rükünleri yerine getirirken nasıl oturması gerektiğinde ihtilaf edilmiştir. İmam Ebû Hanîfe: "Hastalık mazereti sebebiyle, "kiyâm" gibi kuvvetli bir rükünün farziyeti düştüğüne göre onun daha aşağısında olan "oturma" keyfiyetinin hükmü evleviyetle düşer." diyerek, bu kişinin kolayına geldiği şekilde oturabileceğini söylemiştir. İmam Züfer'e göre, îma ile namaz kılan kişi bütün rükünlerde sol ayağını yere döşer ve üzerine oturarak namazını kılar. Ebû Yûsuf'a göre namaza başladığında bağdaş kurarak oturur, rükû yapacağına da sol ayağını yere döşer ve üzerine oturur.²⁷

Bu meselede, İmam Züfer'in görüşü mezhepte müftâbih kabul edilmiştir.²⁸

Cuma günü öğle vaktinde hangi namazın farz olduğu hususunda imamlardan farklı rivayetler gelmiştir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre, sağlam ve özürlü olanlar için vaktin farzı öğle namazıdır. İmam Züfer'e göre farz olan cuma namazıdır; öğle namazı ondan bedeldir. Çünkü cuma günü öğle namazının cuma namazı ile nesh edilmesi ve cuma kılınmadığı zaman vakit çıktıktan sonra, cuma namazını değil de öğle namazını kaza etmenin vacip olması, aslın cuma namazı, bedelin de öğle namazı olduğuna delildir. İmam Muhammed'den konuyla ilgili iki farklı rivayet vardır.²⁹

Haskefî, "Cuma namazı, öğle namazından daha kuvvetli, müstakil bir farzdır ve öğle namazından bedel değildir." diyerek İmam Züfer'in görüşünü tercih etmiştir.³⁰

Nafile namaz ve mazeretten dolayı farz namaz oturarak kılındığı takdirde, farklı şekillerde oturulabileceğine dair mezhepte farklı görüşler bulunmaktadır. Bu durumda olan kişi namazı, teşehhütteki gibi oturarak kılabileceği gibi bağdaş

²⁶ Kâsânî, *a.g.e.*, I/318; Aynî, *a.g.e.*, II, 65.

²⁷ Kâsânî, *a.g.e.*, I/347.

²⁸ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, V, 339.

²⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi'ş-Şerâi*, II, 183-184; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* I, 561; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, III, 5-6.

³⁰ Haskefî, *ed-Dürri'l-Muhtâr*, s. 107.

kurarak veya dizlerini dikip kalçaları üzerine oturarak da kılabilir. Ancak İmam Züfer'e göre teşehhütteki gibi oturur ve bu şekilde kılar.³¹

Bu konuda; Ebu'l-Leys Semerkandî (v. 373/983), Serahsî (v. 483/1090), Merginânî (v. 593/1197) ve Haskefî gibi âlimler, İmam Züfer'in ictihâdının muhtâr olduğunu ifade etmişlerdir.³²

Zekât verilecek mal nisaba ulaştıktan sonra nisâb sene ortasında eksilirse, üç imama göre sene ortasında meydana gelen bu eksilmeye itibar edilmez, sene sonu dikkate alınır. İmam Züfer'e göre zekâtın vacip olması için senenin başından senenin sonuna kadar nisâbın tam olması gerekir. Sene ortasında nisâp eksilirse, nisâbın üzerinden bir sene geçme şartı kesintiye uğrar.³³ Sene ortasında nisâbta meydana gelen borçlanma da, yine İmam Ebû Yûsuf'a göre havelânü'l-havl şartını inkıtaa uğratmaz iken İmam Züfer'e göre inkıtaa uğratar. Çünkü borçlanma sonrası, aslî ihtiyaçlardan fazla mala sahip olma şartı kaybolmuş ve mükellef dinen zengin sayılma vasfını kaybetmiştir.³⁴

Haskefî (v. 1088/1677), sene ortasında meydana gelen borcun, sene şartını kesintiye uğratmayacağı görüşünü İmam Muhammed'e nispet etmiş ve *el-Bahru'l-Muhit*'te bu görüşün tercih edildiğini ifade etmiştir.³⁵ İbn Âbidîn ise Haskefî'nin, İmam Muhammed'e nispet ettiği bu görüşün başta *Bedâiu's-Sanâi'* olmak üzere birçok eserde İmam Züfer'e nispet edildiğini, *el-Bahru'l-Muhit*'te de bunun İmam Züfer'in görüşü olarak verildiğini ifade etmiş; borcun, sene şartının başlamasına mani olduğu gibi bu şartın devamına da evleviyetle mani olduğunu söylemiştir.³⁶

Bir kişi, dişleri arasında gecedan kalan nohuttan küçük parçaları oruca başladıktan sonra yutarsa, mezhepte kuvvetli olan görüşe göre oruç bozulmaz. Eğer parçalar, nohut gibi veya ondan daha büyük olursa sadece kaza gerekir, kefâret gerekmez. İmam Züfer'e göre bu parçalar, her ne kadar vafında değişme olsa da, aslında yenilen bir madde olduğu ve oruç tutan kişi tarafından da bilerek

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 192-193; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, II, 587; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, III/192.

³² Merginânî, *el-Hidâye*, I, 178; Aynî, *a.g.e.*, II, 541; Mahmûd Süleyman Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, Thk. Komisyon, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017/1438, I, 409; Haskefî, *ed-Dürri'l-Muhtâr*, s. 93.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 148, 158; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*, II, 395, 414.

³⁴ Serahsî, *a.g.e.*, II, 147; Kâsânî, *a.g.e.*, II, 395.

³⁵ Haskefî, *ed-Dürri'l-Muhtâr*, s. 126.

³⁶ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, III, 215.

yenildiği için hem kaza hem de kefâret gerekir. Züfer bu meseleyi, dışardan ağzına bu büyüklükte parçalar alıp yiyen kişinin orucuna kıyas etmiştir.³⁷

İbnü'l-Hümâm bu konuda müftünün, insanların tabiat ve durumuna göre hareket etmesi gerektiğinin ifade ederek, “Şayet kişi bunu isteyerek yemedi ise İmam Ebû Yûsuf’un görüşü, isteyerek yedi ise İmam Züfer’in görüşü ile fetva verilmesi doğru olur.” demiştir.³⁸

Üç imama göre Arafat’ta öğle ve ikinci namazı cem edilirken bir ezan ve iki kamet, Müzdelife’de ise akşam ve yatsı namazı cem edilirken bir ezan ve bir kamet getirilir. İmam Züfer’e göre; Peygamberimiz’den (s.a.s.) rivayet edilen, أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بمزدلفة بإقامتين yani “Allah Rasülü (s.a.s) Müzdelife’de akşam ve yatsı namazını iki kametle eda etti.”³⁹ hadis-i şerifinden ve Arafat’taki cemde iki kamet getirilmesinden dolayı, Müzdelife’de de akşam ve yatsı namazları ezanla birlikte iki kâmetle eda edilir.⁴⁰

Tahâvî (v. 321/933) bu konuda, delili kuvvetli olduğu için İmam Züfer’in görüşünü tercih etmiştir.⁴¹

Bir kişi, yapmayacağına dair yemin ettiği bir hususu vekîline yaptırırsa İmam Ebû Yûsuf’a göre yemininde hânis olmaz; İmam Züfer’e göre hânis olur. “Falan kişiye ödünç vermeyeceğim.” şeklinde yemin eden kişi onun gönderdiği bir şahsa verirse yine üç imama göre yemininde hânis olmaz, İmam Züfer’e göre hânis olur.

Bu meselede fetva İmam Züfer’in kavli üzere olup, İbn Âbidîn bunu İmam Züfer’in tercih edilen görüşleri arasında zikretmiştir.⁴²

Bir kişi taze/yaş hurma (rutab)⁴³ yemeyeceğine yemin eder, yarı taze (büsr-i müzennib) haldeki hurmayı yerse, İmam Ebû Hanîfe’ye göre müzennib (yarı taze)

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 87, 131; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi fi Tertibi’ş-Şerâi*, II, 620; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 311.

³⁸ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, II, 338.

³⁹ Rivayet aynı lafızlarla hadis kaynaklarında geçmemektedir; ancak Tahâvî (v. 321/933) cem’in Müzdelife’de iki kametle yapıldığına dair Abdullah b. Ömer’den (r.a.) جَمَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ , وَهِيَ الْمَزْدَلِفَةُ صَلَّى الْمَغْرِبَ ثَلَاثًا , ثُمَّ سَلَّمَ , ثُمَّ أَقَامَ الْعِشَاءَ فَصَلَّاهَا رَكَعَتَيْنِ , ثُمَّ سَلَّمَ , لَيْسَ بِبَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ , فَهَذَا يُخَيَّرُ أَنَّهُ صَلَّى الْإِقَامَتَيْنِ بِإِقَامَتَيْنِ hadisini rivayet etmekte ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 214, Hadis No: 3968.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 18; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi fi Tertibi’ş-Şerâi*, I, 479; III, 134; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 364.

⁴¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 214; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, IV, 229-230.

⁴² İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, VI, 665; V, 340.

haldeki hurmaya hem büsr hem de rutab ismi verildiği için yemininde hânis olur. İmam Ebû Yûsuf'a göre büsr ve rutab birbirinden farklı olduğu için yemininde hânis olmaz. İmam Züfer'e göre müzennib haldeki hurmaya büsr ve rutab denilen bölgede (yani her iki ismin kullanıldığı yerde) yemininde hânis olur. Sadece büsr denilen ve rutab isminin kullanılmadığı yerde yemininde hânis olmaz. İmam Muhammed bu meselede İmam Züfer'in görüşünü zikrettikten sonra *وبه تأخذ* diyerek bunu tercih etmiştir.⁴⁴

Şarta ta'lik edilen nezirde şart meydana gelmeden nezrin yerine getirilmesi ittifakla caiz değildir. Şarttan önce yerine getirilen nezir nafile olur. Zamana veya mekâna izâfe edilerek yapılan nezir kayıtlara riâyet edilmeden eda edilirse, üç imama göre caizdir ve nezir sahihtir. İmam Züfer'e göre nezir kayıtlara riâyet edilerek eda edildiği takdirde yerine getirilmiş olur. Aksi takdirde vadine muhalefet ettiği için nezir kişinin uhdesinden sâkit olmaz. İmam Muhammed, zamana izâfe edilerek yapılan nezirde İmam Züfer ile aynı görüşte iken mekâna izâfe edilerek yapılan nezirde Şeyhayn ile aynı görüşe sahiptir. Yani zamana izafe edilen nezirde zaman kaydı Şeyhayn'e göre bağlayıcı değil, İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre bağlayıcıdır. Mekâna izafe edilen nezirde ise mekân kaydı üç imama göre bağlayıcı değil; ancak İmama Züfer'e göre bağlayıcıdır.⁴⁵ Bu ihtilafa binaen bir kimse mesela Mekke'de bir ay oruç tutacağını, i'tikâfa gireceğini ya da iki rekât namaz kılacağını nezreder ama nezrini başka bir yerde yerine getirirse, üç imama göre nezrin gereğini yerine getirmiş olur. İmam Züfer'e göre nezir borcu devam eder. Muayyen bir camide namaz kılmaya nezretmesi durumunda da hüküm aynıdır. Ancak örneğin Recep Ayı'nda oruç tutmaya nezreden bir kimse Recep Ayı'ndan önceki ay nezrini yerine getirirse, Şeyhayn'e göre nezrini yerine getirmiş olur; İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre nezrini yerine getirmiş olmaz. Yine bir kimse, "Falan gün namaz kılacağım." şeklinde nezirde bulunur ama o gün gelmeden önce nezrini yerine getirirse, Şeyhayn'e göre nezir sahihtir; İmam Muhammed ve İmam Züfer'e göre sahih değildir.⁴⁶

Ebüssüüd Efendi (v. 982/1574), malının bir kısmını Mekke fakirlerine tasadduk etmeyi nezreden kişi ile alakalı bir meselede, "Allahu a'lem bu bâbda

⁴³ Hurma ham, yaş ve kuru hallerinde farklı isimlendirilir. Ham iken "büsr", yaş ve olgun haldekine "rutab", kuru haldekine "temr" denir. Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münir*, s. 59, 89, 251.

⁴⁴ Muhammed b. Hasan Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl (el-Mebsût)*, Thk. Muhammed Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012/1433, II, 322.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 119-120; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*, VI, 349.

⁴⁶ Serahsî, *a.g.e.*, III, 122-123; Kâsânî, *a.g.e.*, VI/349; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, III, 487-488.

İmam Züfer'in reyî hakîk ve rezîn, fikri dakîk ve raşîndir." diyerek onun ictihadiyla fetva vermiştir.⁴⁷

2. Aile Hukuku ile Alakalı Konular

Nikâh akdinin, örneğin أتزوجك عشرة أيام "On günlüğüne seninle evleniyorum." şeklinde, muvakkat olarak yapılması üç imama göre fâsittir. İmam Züfer ileri sürülen vakit şartının fâsit olduğunu, fâsit şartların da nikâh akdini ifsât etmediğini; dolayısıyla böyle bir nikâh akdinde şartın bâtil, akdin de geçerli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

Muvakkat nikâh sahabe ve fukâhanın cumhûruna göre bâtildir. Ancak sahâbeden İbn Abbâs (v. 68/687) ve Ebû Saîd el-Hudrî (v. 74/693) (r.anhum), tâbiinden Atâ (v. 114/732), Tâvûs (v. 106/725) ve İbn Cüreyc'ten (v. 150/767) muvakkat nikâhın caiz olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁹ Hasan b. Ziyâd (v. 204/820) "Şayet karı ve kocanın ortalama yaşayabileceği bir zaman diliminden daha fazla, örneğin yüz sene gibi, bir vakit zikredilirse nikâh geçerlidir. Daha kısa süre zikredilirse nikâh fâsittir." demiştir.⁵⁰

İbnü'l-Hümâm bu meselede, "Muvakkat olarak yapılan nikâh akdinde vakit şartı bâtil olur ve akit müebbeten mün'akit olur." diyerek İmam Züfer'in görüşünü tercih etmiş; İbn Âbidîn de bunu İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikretmiştir.⁵¹

Koca vefat eder, kadınla kocanın vârisleri arasında ev eşyalarının taksiminde ihtilaf çıkarsa, Ebû Hanîfe'ye göre, kime ait olduğuna dair delilin olmadığı eşyalarda kadının sözüne, Ebû Yûsuf'a göre kadının emsallerine çeyiz olabilecek eşyaların tamamında kadının sözüne, İmam Muhammed'e göre kocanın vârislerinin sözüne itibar edilir. İmam Züfer'e göre, eşyalar aralarında yarı yarıya taksim edilir.⁵²

⁴⁷ Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr* I/411-412.

⁴⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi*, IV, 368; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 136; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, III, 449-450; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 472.

⁴⁹ Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, Nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, V, 523.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 136-137; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, V, 65; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, IV, 143; VIII, 97.

⁵¹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, III, 240; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, V, 338-340.

⁵² Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, III, 537; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VIII, 366.

Kâsânî (v. 587/1191), bu konuda İmam Züfer'in görüşünü tercih etmiş ve tercihinin gerekçesini şu şekilde izah etmiştir: "Koca hayatta iken ev eşyalarında karısından daha fazla hak sahibi idi. Vefat ettiğinde kocanın bu hakkı zail olmakla kadın da vârislerle aynı hakka sahip oldu. Bu sebeple aralarında eşit taksim edilmesi daha uygundur."⁵³

Cinsel birleşmenin olduğu fâsit nikâh feshedildikten sonra iddet, üç imama göre kadınla erkeğin arası tefrik edildikten veya koca cinsel ilişkiyi tamamen terk ettikten sonra başlar. İmam Züfer'e göre fâsit nikâhta iddet tefrikten sonra değil, en son yapılan cinsel ilişkiden sonra başlar. Çünkü iddet, cinsel ilişkiden dolayı rahmin istibrası için vacip kılınmıştır. Bu da iddetin en son yapılan cinsel ilişkiden sonra başlaması ile mümkün olur. Son ilişkiden sonra üç hayız geçerse kadın iddetini tamamlamış olur.⁵⁴ Fâsit nikâhta ölüm iddetinin başlangıcı hakkındaki ihtilaf da buradaki ihtilaf ile aynıdır.⁵⁵

Bu meselede *Mecme'u'l-Enhur*'da Ebu'l-Kâsım es-Saffâr (v. 534/1139) tarafından İmam Züfer'in ictihadının tercih edildiği zikredilmektedir.⁵⁶

Hayızdan kesilen (âyise) kadınlar ile hayız görmeyen küçük kız çocukların, sünnete en uygun boşanma şekli (ahsen-i talâk); üç imama göre, cimadan hemen sonra da olsa tuhur döneminde bir ricî talâk ile boşamaktır. İmam Züfer'e göre, cima ile boşamanın arasını bir ay ayırmaktır. Çünkü bunların ay ile iddet beklemeleri hayız yerine geçmektedir. Hayız görenlerde cima ile talâkın arası bir hayız müddeti ayrılmaktadır. Hayız görmeyenlerde de bu süre bir ay olmalıdır.⁵⁷

Şemsü'l-Eimme el-Halvânî (v. 452/1060): "Hamile kalma ihtimali olanlarda, İmam Züfer'in dediği gibi, cima ile boşamanın arasının bir ay ayrılması daha uygundur." diyerek İmam Züfer'in görüşünü tercih etmiştir.⁵⁸

Bir kimse haram olan şeyleri içmek suretiyle sarhoş olur ve bu halde iken karısını boşarsa mezhepte zâhir olan görüşe göre, boşama geçerlidir. Ancak İmam

⁵³ Kâsânî, *a.g.e.*, III, 537.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/209; Kâsânî, *a.g.e.*, III, 604; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, V, 182, 610.

⁵⁵ Kâsânî, *a.g.e.*, IV, 493.

⁵⁶ Şeyhîzâde Dâmâd Efendî, *Mecme'u'l-Enhur*, I, 523.

⁵⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 32; Serahsî, *el-Mebsût*, VI/11; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi* IV, 240.

⁵⁸ Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, V, 290; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, III, 458; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, IV, 422-423.

Züfer, sarhoşun boşamasının geçerli olmadığına dair Hz. Osman'dan (v. 35/656) (r.a.) gelen rivayeti tercih ederek sarhoşun boşamasını geçersiz kabul etmiştir.⁵⁹

Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi'nde, "Sarhoşun talâkı muteber değildir." denilerek sarhoşun boşamasının geçerli olmadığı kabul edilmiştir.⁶⁰

Kocanın, karısına nafaka ile mükellef olması için kocanın mevcut olması gerekir. Koca kaybolur, nerede olduğu bilinmez, ona ait mal olur, karısı da bu maldan nafaka talebinde bulunursa, hâkim bunların evli olduğunu bilmezse, ancak kadın evli olduğuna dair şâhit getirirse, üç imama göre kaybolan kişi hakkında şâhit ile hüküm verilmesi caiz olmadığı için hâkim bu davayı kabul etmez. İmam Züfer'e göre hâkim şâhidi ve davayı kabul eder. Şâhit, kadınla erkeğin evli olduğuna şâhitlik yaparsa, hâkim kadına nafaka verilmesine, adamın malı yoksa nafakası için kocası adına borçlanmasına hükmeder. Koca geldikten sonra evliliği ikrâr ederse hâkim ona nafaka borcunu ödemesini söyler, inkâr ederse kadından tekrar şâhit getirmesini ister. Kadın şâhit getirirse hâkim kadının lehine; getiremezse aldığı iade etmesi veya nafaka borcunu ödemesi için aleyhine hüküm verir. İmam Züfer'in gerekçesi şudur: Bu meselede hâkim, şâhit dinleyerek bir kişinin giyabında evli olup olmadığına dair bir hüküm vermemiş, şâhidin söylediklerinden hareketle nafakanın gerekliliğine dair hüküm vermiştir. Ayrıca şâhit dikkate alınarak nafaka ile hüküm verilmekle kadının hakkı korunmuştur. Bunda kocanın zararı da söz konusu değildir.⁶¹

Mergînânî (v. 593/1197), hâkimlerin bu meselede ihtiyaca binaen İmam Züfer'in görüşü ile fetva verdiklerini, Timurtâşî de bu görüşün müftâbih olduğunu söyler. Şârih Haskefî (v. 1088/1677), bunun İmam Züfer'in ictihadiyle fetva verilen altı meseleden biri olduğunu ifade eder. İbn Âbidîn'e göre de sahih olan, bu görüşdür.⁶²

Koca evi terk eder ve nerede olduğu bilinmez, karısı da mahkemeye müracaat edip kocasının kaybolduğunu ve nafaka bırakmadığını iddia eder, bu kişi ile evli

⁵⁹ Aynî, *a.g.e.*, V, 300; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 472; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, IV, 434; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, II, 196; M. Muhyiddîn Abdulhamîd, *el-Ahvalü's-Sahsiyye*, s. 263.

⁶⁰ *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, md. 104, s. 49.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V/174, XI/37; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, V, 131; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 651.

⁶² Mergînânî, *a.g.e.*, II, 651; Timurtâşî, *Tenvîru'l-Ebsâr ve Câmiu'l-Bihâr*, s. 263 (*ed-Dürri'l-muhtâr* ile birlikte); Haskefî, *ed-Dürri'l-Muhtâr*, s. 263; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, V, 295, 311, 337-339.

olduğuna dair şahitler getirerek nafaka talebinde bulunursa, üç imama göre gâib hakkında şahit ile hüküm verilmesi caiz olmadığı için, hâkim dâvâyı kabul etmez. Dolayısıyla hâkim kadının lehine nafaka ile hükmedemez. İmam Züfer'e göre hâkim şahidi ve dâvâyı kabul eder. Şayet şahitler kadının bu kişi ile evli olduğuna şahitlik ederlerse hâkim kadına nafaka verilmesine; adamın malı yoksa nafakası için kocasının adına borç almasına hükmeder. İmam Züfer bu meselede hâkimin, şahit dinleyerek bir kişinin gıyabında evli olup olmadığına dair bir hüküm vermediği; şahitlerin söylediklerinden hareketle nafakanın gerekliliğine dair hüküm verdiği ve böylece kadının hakkının korunduğu gerekçesinden hareket etmiştir.⁶³

Merğînânî (v. 593/1197), hâkimlerin ihtiyaca binâen İmam Züfer'in görüşü ile fetva verdiklerini, Timurtâşi de bunun müftâbih olduğunu söyler. Haskefi, bunun İmam Züfer'in ictihadıyla fetva verilen altı meseleden biri olduğunu ifade eder. İbn Âbidîn'e göre de sahih olan, bu görüştür.⁶⁴ Bu meselede *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*'nde "Zevc zevcesini bilâ nafaka terk ile ihtifâ, yahut müddet-i sefer baîd veya karîb bir mahalle giderek tağayyüb eder veya mefkûd olursa, hâkim zevcenin zevciyyet hakkında ikâme edeceği beyyine üzerine zevcin nafaka terk etmediğine ve el'ân nâşize ve iddeti geçmiş mutallaka olmadığına zevceyi tahlif ettikten sonra yevm-i talepten itibaren nafaka takdir eder. Ve lede'l-hâce zecv namına istidâne etmesi için zevceye izin verir." şeklinde İmam Züfer'in görüşü istikametinde karar alınmıştır.⁶⁵

Hamileliğin en az süresi altı ay, en uzun süresi iki senedir. Kocasından boşanan ve zifaf olmadığı için iddet beklemesi gerekmeyen bir kadının doğurduğu çocuğun nesebi, kocasından olduğu yakinen bilinmedikçe ona nispet edilmez. İddet beklemesi gereken bir kadının da boşandıktan sonra dünyaya getirdiği çocuğun nesebi, kocasından olmadığı yakinen bilinmedikçe ona nispet edilir. Buna göre; كل امرأة أتزوجها فهي طالق "Evlendiğim her kadın hemen boş olsun." diyen bir kişinin evlenip boşadığı karısı nikâhtan altı ay sonra bir çocuk doğursa mezhepte muteber olan görüşe göre çocuğun nesebi kocaya nispet edilir. İmam Züfer'e göre çocuğun nesebi, zifafın mümkün olacağı bir nikâh akdinden sonra kocaya nispet

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 174; XI, 37; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, V, 131; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 651.

⁶⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 651; Timurtâşi, *Tenvîru'l-Ebsâr ve Câmiu'l-Bihâr*, s. 263 (*ed-Dürri'l-Muhtâr* ile birlikte); Haskefi, *ed-Dürri'l-Muhtâr*, s. 263; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, V, 295, 311, 337-339.

⁶⁵ *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, md. 97, s. 43.

edilir. Söz konusu durumda nikâh akdi ile boşama arasında zıfâf mümkün olmadığı için neşep kocaya nispet edilemez.⁶⁶

Pîrîzâde (v. 1099/1688) bu meseleyi İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikretmiştir.⁶⁷

3. Muamelat ile Alakalı Konular

İkrâh altında yapılan alışveriş akdi üç imama göre fasittir. İmam Züfer'e göre fuzûlî akdi gibi bu akit de mevkûftur. Bu ihtilafa binaen ikrâh altında yapılan akitte mebi' üç imama göre müşterinin mülkiyetine girer ve onun mal üzerindeki, feshi mümkün olmayan tasarrufları geçerli olur. İkrâh kalktıktan sonra mükreh akde icazet verirse fesat kalkar. İmam Züfer'e göre ikrâh altında yapılan satış, hâzilin satışı gibi olup, mal müşterinin mülkiyetine girmez ve tasarrufları da geçersiz olur. Ancak ikrâh kalktıktan sonra mükreh icazet verdiği takdirde tasarrufları geçerli olur.⁶⁸

Bu meselede *Mecelle*'de İmam Züfer'in görüşü kanunlaştırılmıştır. Zühayli de (v. 2015) ikrâh altında yapılan alışveriş konusunda İmam Züfer'in görüşünü daha kuvvetli ve daha isabetli bulmaktadır.⁶⁹

Mezhepte müşterinin satın aldığı malı aynı satıcıya aldığı fiyattan daha aşağıya satması ittifakla caiz değildir. Örneğin, bin liraya aldığı bir malı aynı kişiye bin liradan daha aşağı fiyata satamaz. Beyu'l-îne olarak bilinen bu satış şekli İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre de caiz değil, İmam Şâfi'ye göre kerahetle caizdir.⁷⁰ Ancak müşteri malı aldığı fiyata veya aldığından daha fazla bir bedele ya da değer olarak bin dirhemden az olan bir eşya karşılığında satabilir. Bu hususta âlimlerin ittifakı vardır. Değer olarak bin dirhemden az olan dinâr (veya başka bir semen) mukabilinde satarsa üç imama göre akit istihansen caiz değildir; İmam Züfer'e göre kıyasen caizdir. Bu meselede Kerhî (v.340/952), Za'ferânî (v. 260/874) ve Saffâr (v. 534/1139) gibi fakihler İmam Züfer'in (v. 158/775) görüşüne meyletmişlerdir.⁷¹

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, IV, 543-544; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, V, 631.

⁶⁷ Pîrîzâde, *el-Kavlü'l-Ezher*, s. 44.

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 48; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, X, 123; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 1335.

⁶⁹ *Mecelle*, md. 1006; Zühayli, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, V, 161.

⁷⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 350; Zühayli, *a.g.e.*, V, 326.

⁷¹ Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, VIII, 173.

Taraflar akit meclisinde iken sarf bedeli teslim alınmadan önce bedelde yapılan tasarruf üç imama göre caiz değildir. İmam Züfer'e göre sarf bedeli henüz taayyün etmediği için belirlenmemiş; belirlenmediği için de akit mutlak bir bedel mukabilinde yapılmıştır. Bu durumda sarf bedelinde yapılan tasarruf caizdir. Mesela sarraf, on dirhem karşılığında bir dinâr satar, on dirhemi teslim almadan bununla gömlek satın alırsa, üç imama göre gömlek akdi caiz değildir, İmam Züfer'e göre caizdir.

İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457) konuyla alakalı Kudûrî'nin İmam Züfer'den, biri caiz olduğuna diğeri de caiz olmadığına dair iki farklı rivayette bulunduğunu ve Kudûrî'nin akdin cevazına kail olduğunu belirtmiş, kendisi de akdin caiz olduğu görüşünü teyit ve tercih etmiştir.⁷²

Selem akdinde semenin (re'sü'l-mâlin) mecliste iken bâyi tarafından teslim alınması gerekir. Semen teslim alınmadan taraflar meclisten ayrılırsa, akit fâsit olur. Semen mecliste bâyi tarafından teslim alınmadan önce başka bir şey ile değiştirilmesi (istibdâli) de caiz değildir. Değişiklik sıfatta olursa, mesela semen eski (ديني) dirhem veya dinâr olur, müşteri bâyiye konuşulan dirhem veya dinârdan daha eskisini (أرد) verirse, farklılık cinsten değil de sıfatta olduğu için akit caizdir; ancak bâyi bunu kabul etmeye icbar edilemez. Semen yeni (جيد) olması konuşulur ama müşteri daha yenisini (أجود) verirse yine akit caizdir. Ancak bâyi bu semeni kabul etmezse üç imama göre bâyi semeni kabule icbar edilir. İmam Züfer'e göre müşteri semenin daha yenisini vermekle esasında satıcıya bağışta bulunmaktadır. Bağış yapılan kişi bağışı kabul etmeye icbar edilemeyeceği gibi, burada da satıcı daha yeni olan semeni kabule zorlanamaz.⁷³ Bu meselede mezhepte İmam Züfer'in görüşü müftâbihtir.⁷⁴

Mebîde, satıcıdan veya başka bir şahıstan kaynaklanan (ârizî) bir kusur meydana gelirse, satıcının bu kusuru söylemeden malı murâbaha usulü ile satması ittifakla caiz değildir. Ancak kimsenin müdahalesi olmaksızın kendiliğinden (semâvî) bir kusur meydana gelirse, üç imama göre satıcı bu kusuru söylemeksizin malı murâbaha usulü ile satabilir. İmam Züfer'e göre kusuru olan malların satışı aldatma şüphesinden hâli değildir. Çünkü müşteri, mebîdeki kusurun bâninin yanında iken meydana geldiğini bilseydi bunu murâbaha usulü ile almayabilirdi.

⁷² İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, VII, 133; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, VII, 556-557.

⁷³ Serahsi, *el-Mebsût*, XII, 132; XIV, 16; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*, VII, 94.

⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, V, 339.

Bu sebeple satıcının, semâvî de olsa meydana gelen kusuru söylemeden malı murabaha usulü ile satması caiz değildir.⁷⁵

Bu meselede, Ebu'l-Leys es-Semerkindî (v. 373/983) İmam Züfer'in görüşünü ihtiyata uygun bulmuş ve bu görüşü tercih etmiştir. Bu, aynı zamanda mezhepte Züfer'in tercih edilen görüşlerinden biridir.⁷⁶

Dışından görerek bir ev satın alan kişinin üç imama göre görme muhayyerliği yoktur. Müşteri ancak bir kusur sebebiyle evi iade edebilir. İmam Züfer'e göre, bu kişi evin içini gördükten sonra görme muhayyerliği ile evi iade edebilir.⁷⁷

Bu konuda Serahsî (v. 483/1090), Merginânî (v. 593/1197), Aynî (v. 855/1451), İbn Âbidîn (v.1252/1836) ve Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1971) gibi muhakkik âlimler İmam Züfer'in ictihadının müftâbih olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁸

Bir kişiyi teslim kefil (kefâle bi'n-nefs) olan kişi alacaklının onu mahkemeye çıkarması mümkün olan bir yerde teslim ederse, kefâletinden berî olur (kurtulur). Dağ, çöl veya köy gibi mahkemeye çıkarılması mümkün olmayan bir yerde teslim ederse, kefâletten berî olmaz. Şehirde teslim edilecek yerin örneğin "büyük camide" veya "çarşıda" teslimi şeklinde kayıtlanması üç imama göre bağlayıcı bir şart değildir. Ancak İmam Züfer'e göre borçlunun hâkimin huzurunda veya muayyen bir yerde teslim edilmesi şart koşulur ama başka yerde teslim edilirse kefil borçluyu tayin edilen yerde teslim etmedikçe kefâletinden berî olmaz.⁷⁹

İbn Kemal (v. 940/1534) ve Ömer İbn Nüceym (v. 1005/1596), Haskefi (1088/1677) gibi âlimler İmam Züfer'in bu görüşünün müftâbih olduğunu ifade etmiştir. İbn Âbidîn de (v. 1252/1836), bunu İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikretmiştir.⁸⁰

Kefâlet veya havâle akdinde, asıl borçlu olan kişi, örneğin bir kusur veya görme muhayyerliği gibi herhangi bir nedenle malı iade ederse, üç imama göre kefâlet ve

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/68; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*, VII, 145.

⁷⁶ Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, VIII, 242-243; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, V, 339.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 66; XV, 36; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 959.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 36; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 959; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, VIII, 91; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, VII, 154-155; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, VI, 67.

⁷⁹ İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VII, 606.

⁸⁰ İbn Kemal, *el-İzâh fi Şerhi'l-İslâh*, II, 166; Ömer İbn Nüceym, *en-Nehru'l-Fâik*, III, 549; Haskefi, *ed-Dürri'l-Muhtâr*, 452; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VII, 606.

havâle akdi bâtil olmaz. Çünkü bu sebepler semenin asıl borçluya vacip olmadığını göstermez. İmam Züfer'e göre kefâlet akdi de havâle akdi de bâtil olur. Çünkü bu sebeplerle akit bozulur ve semen müşteriden sâkit olur.⁸¹

Rüknüddîn el-Kirmânî (v. 543/1149) bu meselede kendine sorulan bir mesele üzerine havalenin batıl olduğunu söylemiş ve "Ben müctehidim, bu meselede İmam Züfer'in kavlini tercih ediyorum." demiştir.⁸²

Havâle mutlak ve mukayyet olarak iki kısımdır. Mutlak olan havâlede, muhâlun aleyh borcu ödemededen önce muhîl vefat eder, muhîlin bu borçtan başka borçları da bulunur, fakat muhâlun aleyhten alacağı parasından başka malı da olmazsa, muhâlun leh vefat eden muhîlin kalan malında diğer alacaklılara nazaran daha öncelikli bir hakka sahip değildir. Bu hususta mezhepte ittifak vardır. Ancak havâle mukayyet olursa, üç imama göre yine kalan mal borçlulara alacakları oranında dağıtılır, muhâlün lehin terekede önceliği olmaz. İmam Züfer'e göre, muhâlun leh diğer alacaklılar arasında öncelik hakkına sahiptir. Zira bu mala, muhâlun lehin hakkı, rehinde olduğu gibi muhîlin vefatından önce taalluk etmiştir.⁸³

Bu meselede *Mecelle'*de İmam Züfer'in görüşü kanunlaştırılmıştır.⁸⁴

Mezhepte kuvvetli olan görüşe göre dava açma konusunda vekil olan kişi müvekkilinin aleyhine ikrârda bulunabilir. İmam Züfer'e göre dava açmaya vekil olan kişi münâzaaya yani müvekkilin hakkını savunmaya vekildir. Müvekkilin aleyhine yapılan ikrârda sorumluluk altına girmek söz konusu olup bu vekâlete aykırı olduğu için husûmete vekil olan kişi müvekkilinin aleyhine ikrârda bulunamaz.⁸⁵

Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1971) bu meselede "Kıyasa uygun olan budur." diyerek İmam Züfer'in (v. 158/775) görüşünü tercih etmiştir.⁸⁶

⁸¹ Serahsi, *el-Mebsût*, XX, 84.

⁸² Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, I, 409-410.

⁸³ Serahsi, *el-Mebsût*, XX, 62; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, VII, 395; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, VIII, 492; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, VI, 301.

⁸⁴ *Mecelle*, md. 692; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm fî Şerh-i Mecelleti'l-Ahkâm*, II, 1079; IV, 3262.

⁸⁵ Serahsi, *el-Mebsût*, XIX, 5, 90; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, VII, 418; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 1149.

⁸⁶ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, VI, 348.

Bir malı teslim almak için verilen vekâlet, dava açmaya vekâleti gerekli kılmaz. Bu konuda ittifak vardır. Ancak bir mal davasına vekil olan kişi üç imama göre malı teslim almaya (kabza) da vekil kabul edilir. İmam Züfer'e göre mal davasına vekil olmak, malı teslim almaya vekil olmayı gerekli kılmaz. Çünkü müvekkil sadece dava açma vekâleti vermiş, malı teslim alma vekâleti vermemiştir. Mal davasına ehil görülen biri, malı teslim almaya layık ve ehil görülmeyebilir. Bundan dolayı vekile, malı teslim alma vekâleti verilmemişse onun bu konuda salahiyeti olamaz.⁸⁷

Bu meselede Merginâni, Haskefi, Molla Hüsrev (v. 885/1480) ve Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1971) gibi âlimler, toplumda fesat yaygınlaştığı için İmam Züfer'in ictihadının müftâbih olduğunu belirtmişlerdir. *Mecelle*'de de "Husûmete vekâlet kabza vekâleti müstelzim olmaz."⁸⁸ şeklinde İmam Züfer'in görüşü kabul edilmiştir.⁸⁹

Üç imama göre dava açmaya ve malı teslim almaya vekil kılınan bir kişi sulha da vekil olur. İmam Züfer'e göre davaya ve malı teslim alma vekâlet sulha vekâleti gerekli kılmaz. Bu nedenle bir kimse başka bir şahsı davasına vekil edip o da izin almaksızın bu davadan sulh olsa, İmam Züfer'e göre sulh sahih ve geçerli (nâfiz) olmaz. Bu meselede zamanın fesadından dolayı İmam Züfer'in görüşü ile fetva verilmiştir.⁹⁰

Borcu almaya vekil olan kişi, müvekkilinin alacağını borçlu olan şahıstan talep ettiğinde borçlu borcunu ödediğini iddia eder ve vekilden müvekkilin borcu aldığını bilmediğine dair yemin etmesini talep ederse, İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsufa göre borçlu böyle bir talepte bulunamaz. İmam Züfer'e göre borçlu, vekilden bunu talep edebilir, vekil yeminden kaçınırsa vekâleti düşer, ancak borçlu borcundan berî olmaz, alacaklı kişi delil ibraz etmek suretiyle borcunu talep edebilir. Çünkü vekil müvekkilinin borcunu aldığını ikrâr ederse ikrârı bağlayıcı olduğu için; inkâr ederse yeminden kaçındığı için borcu teslim alma

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XIX, 20-21; Merginâni, *el-Hidâye*, III, 1148; İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, VIII, 306.

⁸⁸ *Mecelle*, md. 1509.

⁸⁹ Merginâni, *el-Hidâye*, III, 1148; Haskefi, *ed-Dürri'l-Muhtâr*, s. 505; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm*, II, 291; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, VI, 349.

⁹⁰ Bilmen, *a.g.e.*, VIII, 14.

hakkı kendisinden düşer.⁹¹ Bu meselede bazı âlimler İmam Züfer'in ichtihadını tercih etmiştir.⁹²

Borç, borçlu olan şahsa hibe edilirse üç imama göre akit borçlunun kabulü ile tamam olur (هبة الدين ممن عليه الدين تتم بالقبول). Borçlu, “Kabul etmiyorum.” Derse, borç devam eder. Borcun ibrâ (iskât) edilmesi halinde kişinin kabulü olmadan akit tamam olur (الإبراء يتم من غير قبول). İmam Züfer'e göre borcun hibe ve ibrâ edilmesi aynı şey olup her ikisinde de borç kabûle muhtaç olmadan sâkit olur. Çünkü her iki akitten yani hem borcun borçluya hibe edilmesinden hem de borcun ibrâ edilmesinden maksat temlik değil, ıskâttır. Kabul temlikin olduğu akitlerde şarttır, ıskât olan akitlerde şart değildir. Deyn olan bir şey ise temlike mahal olamaz.⁹³

Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1971) borcun borçluya hibe edilmesinde kabulün şart olmadığını ve sahih olan kavlin bu olduğunu söylemiştir.⁹⁴

Bir kişi devlet başkanına veya devletin yetkili bir merciine bir şahsı şikâyet eder, şikâyet üzerine bu şahıstan haksız yere bir mal alınırsa, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yusuf'a göre, malı alınan şahıs şikâyette bulunan kişiye kendisinden alınan malı tazmin ettiremez. İmam Züfer'e göre tazmin ettirebilir. İmam Muhammed'in görüşü de İmam Züfer'in görüşü ile aynı olup, bu meselede şikâyetler çoğaldığı için caydırıcı olması amacıyla İmam Züfer'in görüşü ile fetva verilmiş ve bu, İmam Züfer'in görüşüyle fetva verilen meseleler arasında sayılmıştır.⁹⁵

Şüfa hakkının kullanılabilmesi için akarın bedelli bir akitle satılması gerekir. Akarın bedel olmaksızın, karşılıksız hibe yoluyla bağışlanması halinde şüfa hakkı kullanılamaz. Ancak hibe karşılıklı olursa yani karşı taraf da hibe olarak aldığı akarın karşılığında başka bir şeyi hibe olarak verirse (ivazlı hibe), akit hibe akdinden bedelli akde dönmüştür. Bu durumda üç imama göre bedeller karşılıklı olarak teslim alındığında (وقت التقابض) şüfa hakkı vacip olur. İmam Züfer'e göre karşılıklı olması şartıyla yapılan hibe başlangıçtan itibaren muâvazalı bir akit

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XIX, 10; Kâsânî, *Bedâii's-Sanâi fi Tertîbi's-Şerâi*, VII, 423.

⁹² İbn Âbidînzâde, *Kurratü Uyûni'l-Ahyâr*, XI, 476-477.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 73-74.

⁹⁴ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, IV, 251.

⁹⁵ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî*, Thk. Ahmed Azzev, Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2003/1424, V, 490; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, VIII, 394; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, V, 338-339.

olduğu için akit kurulduğu andan itibaren bedeller teslim alınmasa da şüf'a hakkı vacip olur.⁹⁶

İbn Âbidîn (v. 1252/1836) bu meselede Makdîsî'nin (v. 1004/1596) İmam Züfer'in ictihadını tercih ettiğini, ancak ondan başka bu görüşü tercih eden başka bir âlim görmediğini ifade etmiştir.⁹⁷

Bir kişi ortaklık veya komşuluk sebebiyle şüf'a hakkını iddia ederse, akar satıldığında şüf'a hakkına sebep olan akarın kendi mülkiyetinde olması gerekir. Müşteri akarı satın aldıktan sonra şefî' şüf'a hakkını talep eder, müşteri de bu hakkı inkâr ederse şefî'in bunu kendine ait olduğunu ispatlaması gerekir. Bunu ispatlamadan şüf'a hakkı sebebiyle satılan akarı (meşfû'u) müşteriden alamaz. İmam Züfer'e göre, ispata gerek olmaksızın şefî'in sözüne itibar edilir. Çünkü yed-i zâhirin delaletiyle şefî'in bu mülkiyeti önceden sabit olduğu anlaşılmaktadır. Önceden sabit olan mülkiyetin de ortadan kalktığına dair bir delil olmadıkça devamı asıldır.⁹⁸

Pîrîzâde (v. 1099/1688) buna benzer bir mesele zikrederek bunun İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen görüşlerden olduğunu söylemiştir.⁹⁹

Şefî' akarın satıldığını duyduktan sonra şüf'a hakkı sebebiyle akarı kendisinin alacağını talep etmelidir. Bu talepten sonra İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre, akarı almaktan vaz geçtiğini dili ile söylemedikçe satın alma işlemlerini geciktirmekle şefî'in şüf'a hakkı bâtil olmaz. İmam Züfer'e göre şefî'in talebi üzerinden bir ay geçtiği halde mazeretsiz olarak akarı satın almazsa şüf'a hakkı bâtil olur. Çünkü bu hakkın mazeretsiz olarak geciktirilmesinde müşterinin zararı söz konusudur. Şefî'in zararı, başka bir kimseye zarar verilerek giderilemeyeceği için bu sürenin en fazla bir ay olarak takdir edilmesi gerekir. İmam Muhammed de bu süreyi en fazla bir ay olarak takdir etmiştir.¹⁰⁰

Bu meselede *Mecelle*'de "Taleb-i takrir ve işhâddan sonra şefî' eğer âhar diyarda bulunmak gibi bir öZR-ü şerîsi yok iken taleb-i husûmeti bir ay tehir ederse hakk-ı şüfâsi sâkıt olur." şeklinde İmam Züfer ve İmam Muhammed'in

⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 120; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, VI, 118; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, XI, 359.

⁹⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, IX, 391.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 138; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, VI, 128; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, XI, 310.

⁹⁹ Pîrîzâde, *el-Kavlü'l-Ezher*, s. 42.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, VI, 139; Mergînânî, a.g.e., IV/1399.

görüşü maddeleştirilmiştir. İbn Âbidîn de bu meseleyi İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikretmiştir.¹⁰¹

Tek akitle birbirinden ayrılabilen iki akar satılır, şefî' de her ikisine şüf' adâr olup sadece birini satın almak isterse, üç imama göre ya her ikisini de satın almak ya da her ikisini de bırakmak zorundadır. İmam Züfer'e göre bir akarı diğerinden ayırmakla herhangi bir zarar söz konusu olmadığı için şefî' anlaşılın bedelden her bir akarın hissesine düşen fiyat karşılığında dilediği akarı alabilir.¹⁰²

İbn Âbidîn, kile sığısı ile bu meselede fetvanın İmam Züfer'in ictihadına göre (فيل والفتوى على قوله) olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³

Yapılan vakfın sahih olabilmesi için birtakım şartlar vardır. Bu şartlardan biri de vakfedilen şeyin akar yani gayr-i menkul olması gerekir, menkullerin vakfi caiz değildir. Ancak İmameyn'e göre gayr-i menkule tabi olan ve silah, at ve deve gibi cihat için kullanılan menkullerin vakfi caizdir. İmam Ebû Yûsuf'a (v. 182/798) göre bunların dışındaki menkullerin vakfi caiz değildir; İmam Muhammed'e (v. 189/805) göre insanların örf haline getirdiklerin bütün menkullerin vakfi caizdir. Mezhepte tercih edilen de İmam Muhammed'in görüşüdür.¹⁰⁴ Dirhem ve dinâr gibi paraların, menkul olduğu için vakfedilmesi caiz değildir. Ancak İmam Züfer'den (v. 158/775) paraların vakfının caiz olduğu rivayet edilmiştir. Ona, "Dirhemler nasıl vakfedilir?" denildiğinde cevaben, "Onlar mudârebe olarak verilir, kârı tasadduk edilir." demiştir.¹⁰⁵

İbn Âbidîn (v. 1252/1836) daha sonraki dönemde paraların vakfi örf haline gelince, birçok Hanefî fakihinin buna İmam Muhammed'in görüşüne binaen cevaz verdiğini, ancak bu hususta ilk fetvanın İmam Züfer'e ait olduğunu ifade etmiş ve bu meseleyi İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikretmiştir.¹⁰⁶

Babanın oğul, oğlun baba, kadının kocası ve kocanın karısı lehine yapacağı şâhitliğin, büyük günah işleyen ve hadd-i kazif cezası alan kişinin şâhitliğinin

¹⁰¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, V, 339; *Mecelle*, md. 1034; *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, s. 376-377.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, XIV/136; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, VI, 156; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, XI, 390.

¹⁰³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, VII, 163; IX, 410.

¹⁰⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 926-927; Ömer İbn Nüceym, *en-Nehru'l-Fâik*, III, 312; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VI, 557.

¹⁰⁵ Ömer b. Nüceym, *a.g.e.*, III, 312; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VI, 557-558.

¹⁰⁶ İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VI, 558, V/340. Ayrıca bkz. Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, I, 409, 414.

makbul olmadığına mezhepte ittifak vardır. Ancak âmâ olan (iki gözü görmeyen) kişinin şâhitliği hakkında imamlar ihtilaf etmiştir. İmam Ebû Hanife (v. 150/767) ve İmam Muhammed'e (v. 189/805) göre, gözleri görmeyen kişinin şâhitliği makbul değildir. Ebû Yûsuf'a (v. 182/798) göre olay cereyan ederken (tehammülü'-ş-şehâde) gözleri sağlam olan ama şâhitliği yerine getirirken (edâu'-ş-şehâde) gözleri görmeyen kişinin şâhitliği makbuldür. İmam Züfer'e (v. 158/775) göre bu kişinin görme ile alakalı konularda şâhitliği makbul değildir, ancak işitme ile ilgili konularda gözü gören kişi ile aynı olduğu için şâhitliği makbuldür.¹⁰⁷

Hamevî, âmânın işitme ile bilinebilecek konularda şahitliğinin kabul edilmesini İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikreder.¹⁰⁸

Davanın sahih olabilmesi için ayn veya deyn olan müddeânın malum olması gerekir. Ayn olan müddeâ menkul ise hâkimin huzuruna getirilmesi, gayr-i menkul ise sınırlarının belirtilmesi ile malum olur. Gayr-i menkul, bir veya iki sınırının belirtilmesi ile malum hale gelmez; malum olması için üç imama göre en az üç sınırının belirtilmesi gerekir. İmam Züfer'e göre dört sınırın ve bu sınırları ile birlikte bulunduğu bölgenin açıkça belirtilmesi gerekir. Deyn olan müddeânın malumiyeti ise cinsinin, türünün (nev'inin), sıfatının ve miktarının açıklanması ile olur.¹⁰⁹

Hamevî bu meseleyi İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikretmiştir.¹¹⁰

İmam Ebû Yûsuf'a göre, vasiyet edilen malın ayrılabilen parçaları vasiyete dâhil değildir. İmam Züfer'e göre, faydanın kendisi ile tamamlandığı parçalar vasiyet edilen eşyadan ayrılrsa da bu mala tabi olduğundan, parçalar vasiyete dâhildir. Buna göre bir kimse bir şahsa Mushaf'ı vasiyet ederse, İmam Ebû Yûsuf vasiyete sadece Mushaf'ın dâhil olduğunu, İmam Züfer ise, kılıf Mushaf'a tabi olduğu için vasiyete Mushaf ile birlikte kılıfın da dâhil olduğunu ifade etmiştir. Bir terazinin vasiyet edilmesinde de Ebû Yûsuf sadece iki kefe ile terazi kolunun (kefeleri tutan demirlerin), İmam Züfer ise bunlarla birlikte göstergenin ve binicinin de vasiyete dâhil olduğunu söylemiştir. Hanefî mezhebinde bazı âlimler

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 113.

¹⁰⁸ Hamevî, *Ukûdu'd-Dürer*, s. 149-210.

¹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 87; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi*, VIII, 414, IX, 96; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 1156.

¹¹⁰ Hamevî, *Ukûdu'd-Dürer*, s. 176.

İmam Züfer'in görüşünü tercih etmişlerdir. İbn Âbidîn de bu meseleyi İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikretmiştir.¹¹¹

Mültakit, lukata için kendi malından bir takım harcama yaptıktan sonra mal sahibi ortaya çıkıp malını talep ederse masraflarını alıncaya kadar malı hapsedebilir. Ancak hapsedtikten sonra mal telef olursa, mültakitın yaptığı harcama üç imama göre sâkit olmaz, İmam Züfer'e göre sâkit olur.¹¹²

İbn Âbidîn bu görüşü İmam Züfer'in müftâbih olan ictehadları arasında zikretmiştir.¹¹³

Mezhepte kabul edilen görüşe göre hayatta olan bir kişi, ancak ölen bir kişiye mirasçı olabilir (إرث الحي من الميت). Buna göre bir şahsın vefatı hakikaten veya hükmen tahakkuk etmedikçe mirasçılık cereyan etmez ve vârislerin onun malları üzerinde tasarrufları sahih olmaz. İmam Züfer'e göre vârisler mûrisin hayatının en son aşamasında yani vefatının hemen öncesinde mirasçı olur (إرث الحي من الحي). Bundan dolayı miras bırakılan mal mûrisin vefatından hemen önce onların mülkiyetine geçer ve vârislerin bu mallar üzerindeki tasarrufları sahih olur.¹¹⁴

İbn Âbidîn, canlının ancak ölüye mîrâsçı olabileceği (إرث الحي من الميت) görüşünü İmameyn'e, canlının hayatının en son anında vefat etmeden önce canlı olan bir kişiye mîrâsçı olabileceği görüşünü de (إرث الحي من الحي) İmam Züfer'e ve Irak ulemasına nispet etmiş ve *Tatarhâniyye*'de bu görüşün tercih edildiğini söylemiştir.¹¹⁵

Bir kişi bir adama koyun sürüsü veya buğday yığını gibi muayyen olan ya da aynı cinsten keyli veya vezni olan muayyen malının üçte birini vasiyet eder, sonra vasiyet edilen malın üçte ikisi helak olursa, üç imama göre vasiyet edilen maldan kalan üçte biri mûsâlehe verilir. İmam Züfer'e göre miras olarak kalan tüm malın üçte biri mûsâlehe verilir. Çünkü mûsî, vasiyette bulunurken malın helak olacağı ve mülkiyetinden çıkacağı bilinmiyordu. İcabta bulunduktan sonra mûsâleh,

¹¹¹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi'ş-Şerâi*, X, 565; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, V, 339.

¹¹² İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VI, 433.

¹¹³ Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 894; Haskefi, *ed-Dürri'l-Muhtâr*, s. 356; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, V, 339; VI, 433.

¹¹⁴ İbn Âbidîn, *a.g.e.*, X, 527; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, V, 221.

¹¹⁵ İbn Âbidîn, *a.g.e.*, X, 527-528.

mûşinin malının üçte birine ortak olmuştur. Bu nedenle helak olan mal ortak maldan gitmiş kabul edilir; kalan malın tamamında ise ortaklık devam eder.¹¹⁶

Bu meselede ihtilafın nedeni vasiyette üç imamın ölüm sonrasına, İmam Züfer'in de vasiyet edilen zamana itibar etmesidir. Bazı Hanefî âlimler bu konuda İmam Züfer'in görüşünü tercih etmişler, Hamevî de (v. 1098/1687) bu meseleyi İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikretmiştir.¹¹⁷

4. Ukûbât İle Alakalı Konular

Bir kişi: “Ya onu öldürürsün ya da seni öldürürüm.” şeklinde bir şahsı öldürmeye icbar eder, öldürülmek istenen şahıs da mükrehe, “Baskı altında olmaksızın beni öldür, kanım sana helal olsun.” der, mükreh de onu öldürürse, üç imama göre öldüren kişiye (mükrehe) de mükrihe de kısâs uygulanmaz, ancak mükrih diyet verir. İmam Züfer'e göre mükrehe kısâs uygulanır.¹¹⁸

Pîrîzâde bu meseleyi İmam Züfer'in fetva verilen görüşleri arasında zikretmiştir.¹¹⁹

Üç imama göre zaman aşımı, başlangıçta şahitliğin kabulüne engel olduğu gibi yargı hükmünden sonra oluşan zaman aşımı da haddin uygulanmasına engel olur. İmam Züfer'e göre yargı kararından sonra meydana gelen zaman aşımı haddin uygulanmasına engel olmaz. Örneğin zâni, had gereği celdenin bir kısmı (mesela altmış kamçı) uygulandıktan sonra firar eder, zaman aşımına uğradıktan sonra tekrar yakalanırsa üç imama göre zâniye kalan ceza (yani yirmi kamçı) uygulanmaz. İmam Züfer'e göre bu durumda zâniye kalan ceza da uygulanır.¹²⁰

Pîrîzâde bu meseleyi, İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meseleler arasında zikretmiştir.¹²¹

Şüphle ile olan ilişkilerde zina haddi uygulanmaz. Ancak âmâ olan kişi, yatağında yatan bir kadın ile ilişkiye girdikten sonra kadının karısı olmadığı açığa çıkar ve “Ben onu karım zannetmiştim.” Derse, İmam Ebû Yûsuf'a göre yatakta başka kadınların da yatma ihtimali olduğu için zan ile yapılan bu ilişkiyi helal kabul etmek caiz olmadığından âmâyâ had uygulanır. İmam Züfer'e göre had

¹¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVII/148, XXVIII/101; Merğînânî, *el-Hidâye*, IV, 1731.

¹¹⁷ Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, XIII, 423; Hamevî, *Ukûdu'd-Dürer*, s. 193; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, XI, 391.

¹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 80; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*, X, 108.

¹¹⁹ Pîrîzâde, *el-Kavlü'l-Ezher*, s. 46.

¹²⁰ Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 757-758; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, VI, 327.

¹²¹ Pîrîzâde, *el-Kavlü'l-Ezher*, s. 46-47.

uygulanmaz. Çünkü zahir olan yatakta karısının uyumasıdır. Âmânın zannı da zahir olan bir delile dayanmaktadır. Kendi karısı zannederek başka bir kadın ile zifafa girdiğinde şüpheli ilişki söz konusu olduğu gibi burada da şüpheli bir ilişki vardır.¹²²

İbn Âbidîn (v. 1252/1836) bu meselede Ebu'l-Leys'in (v. 373/983) İmam Züfer'in görüşünü tercih ettiğini beyan etmiş ve bunun İmam Züfer'in kavli ile fetva verilen meselelerden olduğunu söylemiştir.¹²³

E. SONUÇ

Hanefi mezhebi, İmam 'Azam ve öğrencilerinin ictihadlarından oluşan bir mezheptir. Öğrencilerinin ictihadlarını da onun ictihadlarına irca ederek Hanefi mezhebini sadece İmam 'Azam'ın mezhebi gibi göstermeye çalışmak isabetli değildir.

Ancak mezhep disiplini açısından imamların ictihadlarının tercih edilmesinde birtakım usuller belirlenmiş ve mezhepte bu usuller kabul görmüştür. Buna göre Hanefi mezhebi imamlarının ittifak ettikleri meselelerde, Hanefi bir müftü bununla fetva verir. İhtilaf edilen konularda İmam 'Azam'ın, onun kavli olmazsa Ebû Yûsuf'un, onun da olmazsa İmam Muhammed'in ictihadını, daha sonra İmam Züfer veya Hasan b. Ziyad'ın kavlini tercih eder. İmam 'Azam bir tarafa, İmameyn bir tarafa olursa, İmam 'Azam'ın görüşünü alır. Şayet müftü ictihad ehliinden ise, iki taraftan birini tercih edebilir. Delilin kuvvetli olmasından veya zamanın değişmesinden dolayı bir meselede İmameyn'in veya İmam Züfer'in görüşü tercih edilmişse, müftü de bu görüşe göre fetva verir.

Görüşlerin tercihindeki usuller bu olmakla birlikte genel olarak ibadetlerle ilgili hususlarda İmam 'Azam'ın, yargı ve şehâdet ile ilgili hususlarda İmam Ebû Yûsuf'un, zevi'l-erhâmın vâris olması hususunda İmam Muhammed'in görüşleri diğer imamların görüşlerine tercih edilmiştir. Ancak buna rağmen birçok meselede bu usulün dışına çıkıldığı görülmektedir. Örneğin İmam Züfer'in, sayısında ihtilaf edilmekle birlikte, birçok görüşü diğer imamların kavline tercih edilerek mezhebin görüşü kılınmıştır. Hatta daha sonraki dönemlerde bazı meselelerde, imamların görüşlerine rağmen müteahhirun Hanefi fakihlerin görüşleri ile fetva verilmiştir.

Nitekim İmam Züfer'in Hanefi mezhebinde tercih edilen görüşlerine dair yaptığımız bu çalışmada tespit edebildiğimiz kadarı ile takriben elli meselede

¹²² Serahsi, *el-Mebsût*, IX, 48; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, IX, 176.

¹²³ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, V, 340; VI, 40.

Züfer'in ictihadı tercih edilmiştir. Bunlardan yirmi beşi mezhepte müftâbih kabul edilirken, diğer yirmi beşi de Tahâvî, Kudûrî, Serahsî, Kâsânî, İbnü'l-Hümâm, İbn Âbidîn ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi âlimler tarafından tercih edilmiştir.

Müftâbih olan görüşlerin beşi ibadetlerle, üçü ahvâl-i şahsiye ile, on dördü muâmelât ile, üçü de ukûbât ile alakalı konulardır. Tercih edilen görüşlerinden sekizi ibadetlerle, beşi ahvâl-i şahsiye ile, on ikisi de muâmelât ile alakalı konulardır.

*Mecelle'*de dört, *Osmanlı Aile Hukuk Kararnâmesi'*nde de iki madde İmam Züfer'in görüşü doğrultusunda kanunlaştırılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Thk. Şuayb Arnavût, Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2015/1436, I-LII.
- Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, , 2016, I-IV.
- Arasoğlu, Mustafa, *İmam Züfer'in Hanefi Mezhebinde Müftâbih Olan Görüşleri*, Konya : Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Thk. Eymen Sâlih Şa'bân, Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012/1433, I-XIII.
- Aytekin, Mehmet Ali, *İmam Züfer'in Hanefi Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, , Konya : Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Bekdâş, Sâid, *Tekvinü'l-Mezhebi'l-Hanefi mea Temmülât fî Zavâbiti'l-Müftâ bih*, Medine : Dâru's-Sirâc, , 1436/2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, İstanbul : Bilmen Basım ve Yayınevi, [t.y.], I-VIII.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Riyad : Dâru's-Selâm, , 1999/1419.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, Medine-i Münevvere : Dâru's-Sirâc, 2010/1431, I-IIX.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, Trc. Osman Keskioglu, Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğaribi's-Şerhi'l-Kebîr*, Tarablus : el-Müessesetü'l-Hâdisetü li'l-Kitâb, [t.y].

- Hamevî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *Ukûdu'd-Dürer fîmâ Yüftâ bihi min Akvâli'l-İmâm Züfer*, Thk. ve Nşr. Ünal Şahin, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 37, Yıl: 2017, s. 201-202.
- Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali, *ed-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr ve Câmi'i'l-Bihâr*, Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1433.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdâd*, Medine : el-Mektebetü's-Selefiyye, [t.y.], I-XIV.
- İbn Âbidîn, Muhammed b. Emîn b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Thk. Abdulmecîd Ta'me Halebî, Beyrut : Dâru'l-Ma'rife, 2015/1436, I-XII.
- İbn Âbidinzâde, Muhammed Alâuddîn b. Seyyid Muhammed Emîn, *Kurratü Uyûni'l-Ahyâr li Tekmileti Reddi'l-Muhtâr (Reddu'l-Muhtâr ile birlikte)*, Thk. Abdulmecîd Ta'me Halebî, Beyrut : Dâru'l-Ma'rife, 2015/1436, I-XII.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1415, I-X.
- İbn Kemâl Paşa, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, *el-İzâh fî Şerhi'l-İslâh*, Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007/1428, I-II.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, Lübnan : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008, I-VIII.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, Beyrut : Dâru'l-Ma'rife, 1998/1419, I-IV.
- İbn Mâze, Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, Thk. Ahmed Azzev, Beyrut : Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2003/1424, I-XI.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *el-Bahru'r-Râik*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1418, I- IX.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr İbn Mesûd, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi'*, Thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Kahire : Dâru'l-Hadis, , I-X.
- Kâsım b. Kutluboga, el-Cemâli el-Mısri, *et-Tercih ve't- Tashih ale'l-Kudûri*, Thk. Abdullah Nezîr, Beyrut : Müessesetü'r-Reyyân, 2005/1426.
- Kefevî, Mahmûd Süleyman, *Ketâbü A'lâmî'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mânî'l-Muhtâr*, Thk. Komisyon, İstanbul : Mektebetü'l-İrşâd, 2017/1438, I-IV.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *Lemehâtü'n-Nazar fî Sireti'l-İmâm Züfer*, Kahire : Matbaatü'l-Envâr, 1949/1368.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, [t.y.].
- Merginânî, Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Kahire : Dâru's-Selâm, 2012/1433, I-IV.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Beyrut : Dâru'l-Kalem, [t.y.], I-V.

- Nesefî, Necmüddîn Ebû Hafs, *el-Manzûmetü'l-Hilâfiyyât*, Thk. Hasan Özer, Beyrut : Müessesetü'r-Reyyâ, 2010.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Ğureri'l-Ahkâm*, İstanbul : Fazilet Neşriyat, [t.y.], I-II.
- Muhammed eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl (el-Mebsût)*, Thk. Muhammed Boynukalın, Beyrut : Dâru İbn Hazm, 2012/1433, I-XII.
- Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, *el-Ahvalü's-Şahsiyye fî's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Beyrut : el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Beyrut : Dâru'l-Beşâir'l-İslâmiyye, 1986/1406, I-IX.
- Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, Yayına Haz. Orhan Çeker, Konya : Mehîr Vakfı yayınları, 2016.
- Ömer İbn Nüceym, Sirâcüddîn b. İbrâhim, *en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Nşr. Muhammed Ali Beyzûn, Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1422, I-III.
- Pîrizâde, Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyin b. Ahmed, *el-Kavlü'l-Ezher fîmâ Yüftâ fihî bi Kavli'l-İmâm Züfer*, Thk. Ömer b. Muhammed eş-Şeyhlî, [y.y.] : Mektebetü Dâri Bağdâd, 2011/1432.
- Serahsî, Şemsüddîn Ebû Bekr, *el-Mebsût*, Thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Beyrut : Dâru'l-Fîkr, 2010/1431, I-XXX.
- Şeyhîzâde Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1419, I-IV.
- Şürünbülâlî, Hasen b. Ammâr, *İmdâdü'l-Fettâh Şerhu Nûri'l-İzâh*, Thk. Beşşâr Bekrî Arabî, Dimeşk., Dâru Kubâ, 2002/1423.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed Ebû Ca'fer, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1994/1414, I-V.
- Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah el-Gazzî , *Tenvîru'l-Ebsâr ve Câmi'u'l-Bihâr (ed-Dürrü'l-Muhtâr ile birlikte)*, Nşr. Muhammed Ali Beyzûn, Beyrut, 2002/1423
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Beyrut : Dâru'l-Fîkr, 1983/1403, I-V.
- Ünal, Şahin, *Tahkîku Nukûdu's-Surer Şerhu Ukûdi'd-Dürer fîmâ Yüftâ bihi min Akvâli'l-İmâm Züfer*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 37, Yıl: 2017, s. 149-210. Ünal Şahin, *Tahkîku Sülûki üli'n-Nazar li halli Ukûdi'd-Dürer fîmâ Yüftâ bihi min Akvâli'l-İmâm Züfer*, *Tahkîk : İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, Sayı: 3, Yıl: 2019, s. 129-209.
- Yaman, Ahmet, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, İstanbul : İFAV, 2018.
- Zühaylî, Vehbe, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, Trc. Komisyon, İstanbul : Feza Yayıncılık: 1994, I-X.

Ebedi Hikmetin Peşinde

Seyyid Hüseyin Nasr, Çev. Harun Tan, İstanbul : İnsan Yayınları, 2007, 255 sayfa.

*Tamer YILDIRIM**

Kitap, *Library of Living Philosophers (Yaşayan Filozoflar Kitaplığı)*'in Seyyid Hüseyin Nasr için ayırdığı 1000 sayfalık otobiyografinin bazı kısımlarından (otobiyografi, bibliyografya ve albüm) oluşmaktadır. Kitaplık, 1999'da Nasr'ı yaşayan en büyük düşünür olarak seçmiş ve böylece ilk kez bir Müslüman düşünür *Yaşayan Filozoflar Kitaplığı*'na dâhil edilmiştir.

Genel olarak otobiyografi yazmak güçtür, çünkü insanın kendinden söz ederken objektif olması zordur. Fakat büyük ölçüde insanların gözleri önünde olan birinin, kendisini anlatmasında bu zorluk aşılabılır. Veya yaşanılan hayat iç dünyanın da bir yansıması olursa, ortaya çıkan durum yazılanlarla yaşanılanın uyduğu izlenimi veren bir halde kendini gösterir ki Nasr'ın otobiyografisinde görülen de budur. Yani hayatında gizleyeceği olaylar oldukça sınırlıdır.

Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Nasr'ın otobiyografisi (s. 7–107), ikinci bölümde Nasr'ın bibliyografyası (s. 109–207), son bölümde ise Nasr'ın hayatının farklı dönemlerini gösteren bir albüm (s. 209–255) yer almaktadır.

1933 yılında, Tahran'ın tanınmış âlim ve fizikçilerinin mensup olduğu bir ailede dünyaya gelen Nasr, yaşının gerektirdiği gelişimin ilerinde kabiliyetlere sahip bir çocuk olarak üç yaşında okuma-yazma öğrenir. Beş yaşında iken ilkökula, ikinci sınıftan başlar. Eğitimi sırasında geleneksel İranlı şair ve yazarların yanında Batı'da kaleme alınan eserleri de okur. Düşünsel gelişimine katkısı açısından bu durumu şöyle betimlemektedir: “Sadece tasavvuf ve Batı'ya açık İran kültürü ile değil, aynı zamanda Doğu İran'ın, bildiğim mevcut büyük medeniyetleri ile beslenmiş bir çevrenin havasını teneffüs etmiş olmam önemli bir noktadır.” Çünkü daha sonrasında 1945'te Amerika yolculuğu başlar ve Baptist bir cemaat okulu olan Peddie School'da orta öğretimini tamamlar. Eşyanın tabiatını anlama isteğini Peddie School'daki hocalarının da desteklemeleri üzerine, fizik eğitimi almaya karar verir. Hatta üniversiteye başladığında içinde bulunduğu ruhsal durumu şöyle anlatmaktadır: “Gerçekte beni ne dünyevi ne de akademik başarı heyecanlandırıyordu. Eşyanın tabiatı hakkındaki bilginin fiziksel gerçeklik anlamında kazanılabilirliği zaten öteden beri zihnimdeydi” (s. 23).

Massachusetts Institute of Technology (MIT)'de fizik eğitiminden sonra felsefeye, özelde bilim felsefesine yönelen Nasr'a göre herkes bireysel olarak hakikatin peşinde olmalı, “Bu nefes alıp vermek gibi insanların birbirleri adına yapamayacağı bir şeydir.” (s. 25). Bu bağlamda antik dönemden çağdaş döneme kadarki Batı filozoflarının eserlerini okur. Fakat kendisini daha ziyade Hint düşüncesinin etkilediğini belirtir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tyildirim@sakarya.edu.tr.

Nasr, İran geleneğiyle başlayan, Batı felsefesiyle devam eden, sonunda tasavvufla neticelenen bir süreçten geçer. Bu süreçte Rene Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Martin Lings gibi pek çok tradisyonalistin/gelenekselci ekole bağlı kişilerin etkisi vardır. Nasr, çalışmalarının kendisini İslam ve tasavvufa götürmesini şöyle betimler: “Bir anlamda döngü tamamlanmış ve ben de modern Batı dünyası ile İslam ve Batı dünyası dışındaki diğer kadim gelenekler arasındaki gidiş-gelişlerden sonra manevi entelektüel anayurduma geri dönmüştüm” (s. 30). 1957 ve 1958 yazının çoğunu Fas’ta geçiren Nasr, bu yılları manevi ve entelektüel yaşamındaki köklü değişikliklerin olduğu bir dönem olarak betimler. Ayrıca klasik müzikle uzun denebilecek bir süre ilgilenen Nasr’a göre diğer Batı sanatlarının sekülerleşmesine ve maddileşmesine karşın Rönesans sonrası klasik müziğinde manevi ve teolojik unsurlar mevcuttur. (s. 31).

Nasr, doktorasını tamamladıktan sonra İran’a döner. İran’da bulunduğu dönemde felsefe fakültesinde yapmaya çalıştığı şeyi şöyle tanımlar: “İranlı öğrencilerin Batı düşünce perspektifinden kendi geleneklerini değerlendirmek yerine kendi geleneklerinin bakış açısıyla diğer düşünce okullarını çalışmalarını sağlamak” (s. 47). Nasr, bu yaklaşımın bir yansıması olan ‘Bilginin İslamlaştırılması’ düşüncesini 1950’lerden itibaren kullanmış ama 1977’de Mekke’de yapılan eğitim üzerine konferanstan sonra yaygınlaşmıştır. Nakib el-Attas’ın da bu konuda görüşleri olmasına rağmen, bu teori bağlamında ünlenen kişi İ. R. Faruki olmuştur (s. 54). Nasr, bugün de öğrencileri tarafından bunun başarılı bir şekilde yürütüldüğünü belirtmektedir. Fakat kanaatimizce bu yaklaşım tarzı yani Bilginin İslamlaştırılması düşüncesi hakkındaki çalışmalar günümüzde etkisini oldukça kaybetmiş durumdadır.

İran’da iken yirmi yıl boyunca kendisiyle görüştüğü ve çağın en büyük entelektüel şahsiyeti olarak tanımladığı Allame Tabatabai’nin zamanın en büyük âlim ve filozofu olarak Kum’da İslam felsefesini yeniden canlandırdığını belirten Nasr, bu dönemde ayrıca Murtazâ Mutaharrî, Seyyid Celâleddîn Aştîyânî, Ali Şeriatî gibi İran’ın önde gelen entelektüelleriyle sıkça görüşmüştür (s. 57–58). Tahran Üniversitesi’nde yöneticilik ve bazı fakültelerin kurulmasına öncülük eden Nasr, yurt dışında iken İran İslam devrimi yapılır. Devrim sırasında, kendisinin ve arkadaşlarıyla beraber yaptığı ve ikinci bir kopyası olmayan bazı çalışmalarının da bulunduğu kütüphanesi yakılır, evi yağmalanır. Yurt dışından İran’a dönemeyen Nasr bir süre işsiz kalır. Bu sürecin ardından tekrar Amerika’ya döner ve faaliyetlerini burada sürdürür. Bu noktada ülkesi hakkında herhangi bir yorum yapmaz. Yani kendisinin bir seçimi olarak mı Amerika’ya gittiği, yoksa yeni kurulan devletin mi kendisinden bunu istediği konusuna değinmez.

Oldukça üretken olan Nasr’ın yazdığı eserlerin çoğu Türkçe’ye de çevrilmiştir. Otobiyografinin yazıldığı dönemde Amerika’da George Town Üniversitesi’nde görev yapmakta olan Nasr, pek çok öğrenci yetiştirmiş ve yetiştirmeye devam etmektedir.

Nasr yapmaya çalıştığı hususu şöyle ifade etmektedir: “Ardında olduğum asıl şey idrak merkezli, Plâtoncu varlık tahayyülü eksenli bir felsefi hayat, manevi bir arınma, içselleştirme ve son derece faal fikri ve akademik hayatımı pekiştirecek manevi gerçeklerin tefekkürü idi.” Yaşamının yönünü belirleyen merkezi düsturu ise; “Bitmeyen bir bilgi

arayışı, bundan dolayı da bütün hayatım bilginin peşinde geçti ve bu özgürleştiren ve dünyevi bağlardan arındıran bilgiye olan hasretim, halen fikri yaşamıma hükmediyor ve tüm gayretlerimin yönünü belirliyor” (s. 107) şeklinde açıklayarak kitabı tamamlamaktadır.

Nasr'ın genel olarak entellektüel hayatını betimlediği kitabına baktığımızda şunu görürüz: Nasr, geleneksel dünya ile modern dünya arasında gidip gelen, yaşantı olarak modern dünyada, düşünce olarak gelenekte kalmaya çalışan bir tavra sahip olarak, yaşadığı yerlerdeki tecrübelerini gelenek ve modernite arasındaki bir ikileme ele alarak anlatıyor.

Otobiyografileri okumak, insanın kendi deneyimlerine bir yaşam deneyimini, yaşayanın ağzından katmak demektir. Bu anlamda ömrünü bitmeyen bir bilgi arayışı peşinde geçirmiş ve geçirmeye devam eden Nasr'ın bu otobiyografisinin, özellikle üniversitede bulunan genç kuşağa sunacağı çok şey olacağına inanıyoruz. Yalnız kitabın ilk baskısından sonra ikinci baskısının neden yapılmadığını anlamak güç. Ayrıca kitabı akıcı bir üslupla dilimize kazandıran çevirmeni de kutlamak gerekir.

Ebûbekir Zekerıyyâ er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri

Turgut Akyüz, İstanbul : Ravza Yayınları, 1. Baskı, Haziran 2017,

*İrfan KARADENİZ**

Klasik metinlerin okunması, anlaşılması ve yorumlanması keşf-i kadim açısından mühimdir. Bu doğrultuda okuma yaparken, kullanılan kavramlardan başlayarak metin sürekli sorgulanmalı ve yeni cevaplar aranmalıdır. Bu işlemlerden geçirdiğimiz herhangi bir metinde birbirinden kopuk ve sahih olmayan yorumlar yapmamak için elbette tarihsel bağlama bakmak gerektiği gibi, metin üzerine yazılan şerhlere, reddiyelere ve metinden iktibas edilen diğer eserlere de mukayeseli bir şekilde bakmak gerekir. Bu zikredilen hususlar klasik metinleri tek düze bir okuma biçiminden kurtarmanın alternatif yolları olarak görülebilir. *Ebûbekir Zekerıyyâ er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri* isimli eser, bir klasik metnin nasıl okunması ve yorumlanması gerektiğine dair bir örnek olması hasebiyle değerlendirmemize konu olmuştur. Râzî gibi felsefe, tıp ve ahlak sahasında yazdığı metinlerle Bedevî'nin ifadesiyle “yaşadığı çağın en özgür ruhlu düşünürü”¹ olan birisini bu gözle okumak zor ancak bir o kadar da gerekli bir iştir. Ancak bırakın bu gözle okumayı ahlak felsefesi ve tıp sahasında onun hakkında yapılan çeviri ve telif çalışmalar dışında bırakıldığında, *el-kudemâü'l-hamse* olarak bilinen “beş ezeli ilke” üzerine yazılan sınırlı sayıda makale² ve teze³ rastlanır. Genel hatlarıyla dipnotta verilen çalışmalarda bilgiler

* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, irfan.karadeniz@hotmail.com

¹ Abdurrahman Bedevî, “Muhammed İbn Zekerıyyâ er-Râzî”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian Muhammed Şerif, trc. Osman Bilen (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1: 568.

² İbrahim Hakkı Aydın, “Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2001): 107-144; Hüseyin Karaman, “Ebu Bekir er-Razi'nin ‘Beş Ezeli

derç edilerek iktibasla yetinilmiş ve nihayetinde *el-kudemâü'l-hamse* yukarıda bahsi geçen okuma biçimlerine tabi tutulmadığı için boşlukta duran bir teoriymiş gibi algılanmıştır.

Mezkûr eser iki bölümden mürekkeptir. Eserin tamamı Âlemin ve insanın yaratılış hikâyesini *el-kudemâü'l-hamse* üzerinden okumaya çalışan bir kurguya sahiptir. Birinci bölüm bir hayli uzun olup yazar burada teker teker *el-kudemâü'l-hamseyi* ele alır. Eserin ekseriyetine nüfûz eden bir tarzda *el-kudemâü'l-hamse* içerisindeki tüm ezeli ilkeleri; var olmaları, ezeli olmaları, keyfiyet ve nitelikleri bakımından izah eder. *Bârî-KüllîNefs-Heyûla-Halâ-Dehr* arasında yazarın yaptığı mukayeseler her bir ezeli ilkenin diğeriyle olan ilişkisini anlamamıza yardımcı olur. Kurulan bu irtibatlar sayesinde akla gelebilecek “bu kadar ezeli içinde, *Bârî*’nin ezeliliği nasıl anlaşılır?” şeklindeki bir soru da yazar tarafından cevaplanmış olur.

Bârî’nin varlığını ispatla başlayan ilk bölümde, yazar kozmolojik delilin yaratıcının varlığını ispatta Râzî için yeterli delil olduğunu ifade eder. Akabinde *Bârî* isminin tercih edilmesinin gerekçesini sorgular. İkna edici bir şekilde bu gerekçeleri sıralar: İlki, Râzî’nin *Bârî* ismini, yaratıcı ile âlem ilişkilerine değindiği yerde tercih etmesidir. Bunun dışında birçok sıfat kullanır. Ancak özellikle bu kavramı tercih etmesinin sebebi, anlam dünyası içerisinde “bir şeyi bir şeyden yaratma” tanımının yer almasıdır. Çünkü Râzî yoktan yaratmayı kabul etmez. Aksine onun teorisi bir şeyin bir şeyden yaratılması sonucu âlemin meydana geldiğini öngörür. Sistemin dayandığı temel iddia; değişen, hareket eden ve cismani olan şeylerin hâdis olduğudur. Dolayısı ile bu şeyler bir muhdîse muhtaçtır. En nihayetinde bir ilkede durulması gerektiği, aksi takdirde teselsüle sebep olunacağı için *Bârî* vardır ve ezeldir. Yaratıcı, canlı, hikmet, ilim, irade ve kudret sahibi olması *Bârî*’nin diğer sıfatlarından. Yazarın bu sıfatların ayrıntılı zikretmesinin diğer ezeli ilkeleri anlamada anahtar bir işlevi olduğunu söyleyebiliriz. *Bârî*’yi, *nefs-heyûla-halâ-dehr*’dan ayıran şeyler, sıfatlarda ayrıntılara girildiğinde ortaya çıkar. Söz gelimi kendisi de bir ezeli olan *nefs* cahil, cisim olmayıp cismani hazlara ilgi duyan gibi vb. sıfatlarla nitelenir ki bu onu açık bir şekilde ilim sahibi olan *Bârî*’den ayırır.

el-kudemâü'l-hamse teorisinde *nefs*e biçilen misyon, haliyle onu birçok tartışmanın içerisine çeker. Bunlardan ilki *heyûla*’ya olan meylinin neticesinde ortaya çıkan kaosu, *Bârî*’nin merhameti gereği kozmosa çevirmesiyle âlemin meydana gelmesindeki rolüdür. Diğeri ise maddeye olan meylinin neticesinde âlemdeki kötülüğün kaynağı olarak görülmesidir. Bir başka ifadeyle felsefenin en kadim tartışma konularıyla olan irtibatı, *el-kudemâü'l-hamse* içerisinde *nefs*’i ayrı bir konuma yerleştirir. Nefsin *Bârî*’ye nispetle pasif *heyûla*’ya nispetle aktif olması yani hem müteessir hem de müessir yapıda oluşu diğer ezeliilerden farklı olduğu yönü gösterir. Öte yandan mefhumun muhalifinden meseleye

İlke’ Anlayışının Kaynağı Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2014): 75-91.

³ Emel Sünter, *Ebu Bekir Râzî ve Felsefesi Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi. Bk. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>; Cemil Kılıç, Ebû Bekir er-Râzî’nin Tabiat Felsefesi, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2001. Bu çalışmaya ulaşılammıştır.

yaklaşan yazar *nefs-Heyûla* ilişkisini farklı bir noktada ele alır: “*nefs*, Âlem’e meyletmeseydi, Âlem yaratılmayacaktı. *Nefsin* tutkuları olmasa Âlem’de kötülük olmayacaktı. Yani bu durumda *nefs* Âlemin yaratılmasının sebebi olmayacaktı. Daha da önemlisi böyle bir durumda âleme hayat verilmeyecekti. Diğer taraftan Âlem yaratılmasaydı, *nefsin* aracı rolüne de hacet kalmayacaktı. Bu durumda *nefsin* ezeli olması da gerekmediğinden aynı zamanda *nefsin* manevî bir cevher olması da gerekmeyecekti. Acaba bunların tamamı *Bârî*’nin kurgusu mudur?” Yazar “*Bârî* böyle bir yaratmayı doğrudan takdir etmiştir” demenin mümkün olmadığını ifade eder. Daha sonra ise bu ifadesini “en azından *Bârî*’nin izni ve iradesiyle yaratmanın meydana geldiği söylenebilir” şeklinde sınırlandırır. Anlaşıldığı üzere buradaki temel saik *Bârî* için zikredilebilecek olumsuz hususların önüne geçmektir. Dolayısıyla bunu izale etmenin yolu, belki de yukarıda ifade edildiği tarzda bir dilemma kurmaktan geçer.

Heyûla, yoktan yaratmayı insan aklının anlayamayacağını düşünen ve varlıktan önce yokluk durumunun *Bârî*’ye bir eksiklik atfedeceği fikrini doğru bulmayan Râzî’nin yaratmayı teselsüle sebep olmamak için dayandığı ezeli ilkedir. *Heyûla* suret almamış mutlak madde, bölünemeyen atomlardır. Peki, kendisi bizatihi cisim olmamasına rağmen dağınık haldeki atomlardan oluşan *Heyûla*, nasıl olur da cisimleri meydana getirir? Ancak bunlar içerisindeki atomlardan düzenli bir şekilde bir araya gelenler cisimleri meydana getirirler. Âlemin ve içindekilerin dünyaya gelişinin *heyûla*’nın *nefs* ile ilişkisi neticesinde gerçekleştiğini ifade etmiştik. Burada ayrıca zikredilmesi gereken *heyûla*’yı oluşturan atomların farklı miktar ve yoğunluklarda olmasının ağırlık, hafiflik, sertlik, katılık, koyuluk ve parlaklık gibi durumların hepsini meydana getirmesidir. Tekrar edilecek olursa *nefs* ile başlayan süreç, *heyûla* ile devam eder. *Nefs-heyûla* arasındaki ilişki neticesinde meydana gelen kaos *Bârî*’nin kozmosa çevirmesiyle âlemin ve diğer canlıların yaratılması gerçekleşir. Teorinin mitsel bir anlatı şeklinde kurgulandığı sadece bu üç ezeli ilke bağlamında söylenenlerden rahatlıkla anlaşılabilir. Özellikleri itibariyle *heyûla* ezeli, ebedî, cisim olmayan, cansız ve pasiftir. Bu nitelikler *heyûla*’nın *nefs* ve *Bârî* ile olan irtibatındaki ittisal ve infisal noktalarını daha net bir şekilde gösterir. *Nefs* canlı, *heyûla*’nın cansız olması; *heyûla*’nın pasif, *nefsin* aktif olması infisal noktalarından birkaçıdır. Ezeli ve ebedî olma ise her iki ilkenin ittisal noktasıdır.

Âlemin ve diğer cisimlerin yaratılmasında *nefs-heyûla* ilişkisinin hangi noktada durduğunu anlamak için başvurduğumuz diğer bir ezeli ilke halâdır. *Halâ*’nın varlığını izah sadedinde yazarın dikkat çektiği noktalara kısaca değinecek olursak şunları söyleyebiliriz: *Heyûla*’nın mütemekkin olması, cisimlerin suret, renk ve başka özelliklerden meydana gelmesindeki rolü, âlemin meydana gelmesinin mahalli olması gibi gerekçeler *halâ* denilen ezeli bir ilkenin varlığının gerekçeleridir. *el-kudemâü’l-hamse*’den biri olarak *halâ* âlemi de içerisine alan ancak onun da ötesinde mutlak mekân olarak tanımlanır. Râzî düşüncesinde âlem ve içerisinde konum bildiren tüm ifade ve yönler izafi bir mekânı ifade eder. Mutlak mekân ise izafi mekânı da kuşatan mekândır. Mekânın izafi ve mutlak olarak ikiye bölünmesi ileride *dehr* kavramında da karşımıza çıkacaktır. Yeri gelmişken böyle bir ayrımın teselsülün önüne geçmek için ortaya konduğunu söylemek

gerekir. Aksi takdirde her mekân kendisinden önce başka bir mekânı kuşatacaktır. Bu da teselsüle sebep olacaktır. Teselsül ise imkânsızdır.

el-kudemâü'l-hamse teorisindeki son ezeli ilke *dehr*dir. Yukarıda ifade edildiği gibi *dehr* de izafi ve mutlak olarak iki kısımda incelenir. Âlemin meydana gelmesi bir mekânda ve zamanda olması nedeniyle ayrıca *dehr* dediğimiz teselsüle sebep olmayacak mutlak bir zamanın varlığı gerekir. Saat, gün, ay, hafta yıl vb. şeklindeki günlük hayattaki tüm ifadeler izafi zaman için kullanılır. Zamanın mutlak olan kısmı ise bu tür ifadelerin üstünde olarak *dehr* kavramıyla ifade edilir. *el-kudemâü'l-hamse* içerisindeki diğer ilkelerden ezeli olarak bahsetmemiz ancak *dehr* ile mümkündür. Çünkü bu ilkelerin hepsi ezeli ve mutlak bir zamanda vardır. *Dehr*'in *halâ* ve *heyûla* ile infisal noktaları şunlardır: Cansız olma, irade, akıl ve ilimden yoksun olma. Bu gibi özellikler hatırlandığında onu *nefs* ve *Bârî*'den ayıran noktalar da özetlenmiş olur. Buraya kadar genel hatlarıyla *el-kudemâü'l-hamse*'nin genel özellikleri ve birbirleriyle olan infisal ve ittisal noktalarına yer verdik. Yazarın çalışmasını özgün kılan noktalardan birisi, hiç şüphesiz zikri geçen ezeli ilkeler arasında mukayeseye imkân veren, her bir ilkenin tam olarak ne olup ne olmadığını görmemize imkân tanıyacak birçok tabloya yer vermesidir. (ss.169-172, 174-175)

İkinci bölümde yazar âlemin ve insanın varlığı konusunu, çalışmanın ana bölümü olan birinci bölüm üzerine bina ederek işler. Bu bölümde yazar *el-kudemâü'l-hamse*'yi âlem ve insanın nasıl meydana geldiğinin cevabını ihtiva eden bir teori olarak açıklar. Bu teoriye göre *nefs*-*Heyûla* ilişkisi neticesinde ortaya çıkan kaosu, *Bârî* düzelterip nefsin istediği cismani lezzetlerin olduğu bir âlemi yaratmıştır. Ancak âlemin yaratılması nefsin içerisine düştüğü hatayı anlaması için yeter sebep olmadığından, *Bârî* âlemin geçici olduğunu ve cismani hazların asıl amaç olmadığını nefsin anlaması için akıl ve idrak sahibi insanı yaratmıştır. *Nefsin heyûla*'ya olan meyli neticesinde *Bârî* atomlara suret verip feleği ve dört unsuru yaratmıştır. Daha sonra *Bârî* tarafından dört unsur terkibe tabi tutulmuş, önce âlemdaki diğer canlılar sonra taş ve maden gibi varlıklar ve sırasıyla bitkiler, hayvanlar ve insan yaratılmıştır. Görüldüğü üzere Râzî âlemin ve içindeki canlıların nasıl meydana geldiğini *el-kudemâü'l-hamse* teorisine dayanarak izah etmeye çalışmıştır. Her ne kadar mitsel bir anlatı da olsa, metafizik âlemden fizikî âleme aşama aşama yaratmanın nasıl meydana geldiğine dair ortaya atılan önemli bir teori olarak *el-kudemâü'l-hamse* düşünce tarihinde yer edinmiştir.

Hülâsâ, Râzî çalışmaları açısından eseri farklı bir noktaya taşıyan birçok noktanın var olduğu söylenebilir. İlki yazarın, Râzî'nin risalelerini farklı metinleri tarayarak titiz bir çalışma içerisinde ilim dünyasına kazandıran ve bir Râzî otoritesi olarak görülen Paul Kraus'un değinmediği kaynaklardan hareketle okuma yapmasıdır. Nitekim Râzî'den önce veya sonra yaşamış ya da muasırı olan düşünürlerin metinlerini taramak, Râzî'ye dair kapalı birçok noktanın gün yüzüne çıkmasına ve daha sağlıklı bir Râzî portresi çizilmesine yardımcı olmuştur. İkincisi yazarın kavramlar üzerinden taradığı metinlerin, daha derin tahlillerin elde edilmesine imkân sağlamasıdır. *Bârî-nefs-heyûla* arasındaki ilişki bu kavram taramaları neticesinde daha da netleşmiştir. Üçüncüsü yazarın Râzî'nin kavram tercihlerini sorgulayarak, *el-kudemâü'l-hamse* açısından önemli tespitlere ulaşmasıdır. Sözgelimi yazar, "Râzî Allah için eserlerinde birçok ismi kullanmasına rağmen neden *Bârî*

ismini kullanmayı tercih etmiştir” sorusunun cevabını bu sorgulama tarzıyla bulur. Son olarak yazarın *el-kudemâü'l-hamse*'yi anlama açısından önemli bir soruya değinmesi zikredilebilir. Râzî bu teoriyi kime veya kimlere karşı yani ne tür bir saikle inşa etmiştir? Bu sorunun cevabı hem Râzî'nin amacının hem de *el-kudemâü'l-hamse*'nin anlaşılması için önemlidir. Râzî'nin teorisi; yaratılışı aklın kabul edebileceği bir tarzda ispat ederek bir yaratıcının varlığını reddeden Dehriyelere ve tabiat ile yaratıcıyı aynı şey olarak gören Tabiatçılara cevap mahiyetindedir. Son olarak *el-kudemâü'l-hamse* bağlamında Râzî hakkındaki mevcut çalışmaların eksikliği ve yetersizliği dikkate alındığında, tarihsel bağlamı dikkate alan ve metne doğru sorular yönelten Akyüz'ün *Ebübekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Felsefi Görüşleri* isimli eseri mümtaz bir çalışma olarak görülebilir.

Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelenekler

Recep Alpyağıl, İstanbul : İz Yayıncılık, 2016, 186 sayfa.

Hülya GÖNDEŞ*

17-19. yüzyıllar içerisinde yer alan Kıta Avrupası felsefesi dünya düşüncesine hükmeden felsefelerden biridir. Bu felsefenin önemli noktalarından birisi geleneksel konuların ışığı altında yeni konuları kendisinde barındırabilmesidir. Bu düşünceye sahip olanlardan ve eserinde bu konuyu işleyenlerden birisi de Alpyağıl'dır.

Giriş kısmında⁴ yazar, Analitik felsefe ile Kıta Avrupası felsefesi arasındaki farkı bu iki felsefenin geçmişte ve günümüzde hangi konuları ele aldığını göstererek kısa bir özet yapar. Burada gelen “-ek” kavramındaki -ek ifadesi üzerinde yoğunlaşan ve “gelen-ek”in zorla geçmişe dönme veya geçmişi bugüne taşıma olmadığını açıklayan Alpyağıl, bu kavramı geçmiş ile geleceğin iç içe olması, geçmişten beslenerek geleceğe dönük ek-inin bulunması şeklinde tanımlar. Gelenek kavramını, çeşitli düşünürleri örnek vererek ne anlama geldiğini ifade eden yazar, Türkçe ile Kıta Avrupası felsefesinde konu olan “ve” harfini İbn Arabî'yi (ö. 1240) Derrida'ya (ö. 2004) eklemeye, Mevlana'yı (ö. 1273) Foucault'yla (ö. 1984) birlikte düşünmeye ve daha başka isimlerin tefekkür miraslarının kesişen yollarını göstermeye çalışır⁵ Alpyağıl, bu çerçevede “mülemma” ve “metinler arasılık” kavramlarını beyan eder.

Beş bölümden oluşan eserin ilk bölümü, “Ontolojik Bir Bağlaç Olarak Ve'nin Düşünürü Hegel” (ö. 1831) ismini taşır. Hegel'in Kıta Avrupası felsefesi ile Analitik felsefeye etkilerinin neler olduğunu tartışan Alpyağıl, Kıta Avrupası felsefesinin ya Hegelci felsefeden doğrudan etkilendiğini ya da Hegelci felsefenin düşüncesine karşı çıkarak

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, hulyagondes@gmail.com.

⁴ S. 17-68.

⁵ S. 64.

oluşturduğunu belirtir. Yani Hegel düşüncesi merkezli hareket edilerek bu düşüncenin ortaya konulabildiğini ifade eder. Hegel'in din felsefesi kavramını ilk defa kullandığını ve bir disiplin haline getirdiğini açıklayan yazar, analitik din felsefesinin yanında Hegelci bir din felsefesi oluşturduğunu açıklar. Alpyağıl, Kıta Avrupası felsefesi çalışmalarının önemli bir kısmın “ve” bağlacının oluşturduğunu ve “ve” bağlacının ontolojik yapısını en güzel şekilde mistiklerin anladığını ifade ederek, her şeyin birbiriyle ilintili olması anlamında Hegel'in mistik bir yaklaşımda bulunduğunu belirtir. Yazar, Hegel'in doğu toplumları hakkındaki fikirlerinin neler olduğuna dair birçok kaynağının bulunduğunu belirterek, bunların içerisinde İslam'la ilgili neler söylediğini ve onun İslam düşüncesine nasıl bir etkide bulunduğunu bu kaynaklara bakarak anlayabileceğimizi açıklar. Sonuç olarak Alpyağıl, Hegel'in tek bir konu üzerinde düşünmesinin imkânın olmadığını ifade eder.

Yazar, “Onto-teo-lojik Tanrı Tasavvurunu Eleştirmek: Heidegger ve Mevlana Ve...”⁶ adlı ikinci bölümde, günümüzün Kıtasal din felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan “*onto-teo-lojiyi*” Heidegger (ö. 1976) düşüncesi üzerinden değerlendirir. Alpyağıl, bu kavramın metafiziksel gelişimin doğasını betimlemek için, Heidegger tarafından icat edildiğini belirtir. Çünkü yazara göre Heidegger, klasik metafiziğin Tanrı'nın illetini, nedenlerin ilk nedeni olma zincirinde yeterli bir açıklama getirilemediğini düşüncesindedir. Yani Tanrı'ya hak ettiği yeri vermedikleri fikrini Heidegger kendisinde barındırır. Mevlana'da çağdaş felsefenin metafiziğindeki Tanrı tasavvuruna getirilen eleştirilerin izini bulmanın mümkün olduğunu belirten Alpyağıl, onun birikimlerinden yararlanmanın, onun metinlerini felsefi sorunlar içerisine alarak, metinlerarası bağlamda değerlendirerek mümkün olabileceğini ifade eder. Yazar, Batı felsefesinin varlık anlayışını şiddetle eleştiren Heidegger'le Mevlana arasında bir yakınlık olduğunu ifade eder. Alpyağıl, Mevlana'nın “illet-i ulâ” kavramını Nazım Hikmet'in değerlendirmelerinden alıntılar yaparak açıklar ve okuyucu tarafından anlaşılmasına yardımcı olur.

“Foucault ve Mevlana: ‘Dışarının Düşüncesi’ ile ‘Aşk Sarhoşluğu’nu Birlikte Düşünmek”⁷ isimli üçüncü bölümde Alpyağıl, Foucault denince ilk akla gelen kavramın “özellik” olduğunu belirtir. Yazar, değişmez insan özünü ortaya koyan Foucault'un, bu düşüncesiyle insanın sınırlılığı ve Tanrı'ya konuşmada anlamada onun yetersizliği tartışmaları ile paralellik arz ettiğini ifade eder. Foucault'un “Dışarının Düşüncesi” adlı metinde, negatif teolojide varlığını devam ettirmesi, onun mistik bir karakter taşıdığı, hermetik, asketik, ve ezoterik geleneklerle düşünsel akrabalığının olup olmadığı bugün de tartışılmakta olduğunu ifade eder. Foucault, “dışsal” kavramını “sonuçsuz, imgesiz, hakikatsiz, kanıtsız, maskesiz, olumsuz ortaya çıkan, her tür merkezden özgür, ana yurttan azat edilmiş” bir deyim olarak kullanır⁸. Alpyağıl, Foucault'un, dışarının düşüncesini tarif ederken negatif teolojiyi kullandığını belirtir ve onun mistik teolojiden ayrıldığı nokta olarak da dışarının deneyiminin bir içeriğe dönüşmemesi olduğunu ifade eder. Yazar, hem Foucault'un hem de Mevlana'nın herhangi bir ekolde

⁶ S. 69-96.

⁷ S. 97-118.

⁸ S. 101.

özdeşleştirilemeyeceğini açıklar. Mevlana'daki aşk sarhoşluğu ile Foucault'un "eskirik" kavramı arasında benzerlik olup olmadığını inceler ve ikisi arasındaki benzerliğin yüzeysel olmadığını sonucuna ulaştır.

Yazar, "Metinlerinin-Arasında Deleuze'ü 'Tanrı'nın Sarhoşluğu' Olarak Okumak"⁹ adlı dördüncü bölümde, Deleuze'ün (ö. 1995) yeniözellik, metinsellik, yazım, düşünce ve politika geliştirme çabası içerisinde olduğunu belirtir. Alpyağıl, Deleuze'ün "aktif nihilizm" kavramını kullandığını ve bu kavramın geç dönem metinlerinde içkinlik planı kavramına denk geldiğini ifade eder. Aktif nihilizm ve pasif nihilizm kavramlarını da açıklayan yazar, Deleuze'ün yapıtlarında psikolojik, sosyolojik ve ekonomik terimlerle yeniden bağlam kazanmış olan mistik bir metafiziğin vecdi terimlerini oluşturan felsefi bir konumu olduğunu belirtir¹⁰. Deleuze'unun metinlerini okurken Tanrı'nın sarhoşu olarak okuyup okuyamayacağımızı soran Alpyağıl, onun eserlerinin bu tür olumlamalara kapı araladığını ifade eder. Yazar, Deleuzecü içkinlik düzlemini mistik geleneklerinin içinde düşünür ve onda mistik çağrışımların olduğu hissini bulduğunu belirtir. Mistik bağlamda değerlendirme imkânını sağlayan şeylere örnek olarak da onun kullanmış olduğu vecd kavramını verir.

"Tanrı'nın "İz"inde Ol-uş-mak: Derrida ve Bir Ortaçağ Sufisi Hayret Vadisinde"¹¹ adlı beşinci bölümde Alpyağıl, Derrida'nın genel olarak "yarı kavramalara" ayrıntılı bir şekilde yer verilmesine rağmen "iz" kavramının onun kadar öne çıkmadığını ifade eder. Yazar, "iz" kavramının teolojik bir anlam taşıdığını belirtir. Bu kavrama göre, eser varsa müessir de olmalıdır. Yani bir "iz" varsa, bu izin bir de sahibi olması gerekir. Alpyağıl, Derrida'da "iz" kavramının, teolojik boyutu ile beraber onun bir başka yönü olan köken fikrine de götürdüğünü ifade eder. Bu geriye doğru takip edildiğinde, bir kökene yani kendisi "iz" olmayan müessire ulaştırır anlamını taşır. Yazar, Derrida'da sınırlı "iz" teolojik "iz"e, sınırsız ya da genel "iz" ise sınırsız "iz"e yani mistik olana götüreceğini belirtir. Neye Tanrı deniyorsa o Tanrı değildir ama Tanrı'dan bir "iz" taşır. Alpyağıl, Feridüddin Attar'ın (ö. 1221) Derrida'yı özetlediğini ve piramit analogisiyle anlatmak istediği şeyin Attar'ın şu sözleriyle benzerlik taşıdığını ifade eder; "Ne işaret sığar, ne aşikâr anlatılır, ne kimse onu bilir, ne kimse ondan bir nişane bulur! Arş da ancak bir tılsım, âlem de!", "Bütün âlemi, seninle görüyorum da âlemde senden bir iz bile göremiyorum! Herkes, senden bir nişanedir verdi... Fakat ey sırları bilen Tanrı, nerede senden bir nişane?"¹².

Sonuç olarak; eserin üzerinde yoğunlaştığı "gelen-ek" kavramı, aynı zamanda gelecektir. Yani yazar, dün okudukça, bugünü inşa etmek ve bugünün yapıtlarıyla da geleceğin temellerini atmak olarak tanımlamaktadır. Kıta Avrupası felsefesinin gelen-ek kavramıyla yeni alanlara taşınabileceğini düşünen Alpyağıl, Türkiye'deki bazı önde gelen mistik düşünürleri bu geleneğin içine katılabileceği fikrindedir. Alpyağıl, eserin her bir bölümünde farklı Kıta felsefesi filozoflarının düşüncelerini ele alır. Türk mistik gelen-ek

⁹ 119-137

¹⁰ S. 127.

¹¹ S. 139-154.

¹² S. 149-150.

içerisinde olanları -Mevlana ve Feridüddin Attar gibi- ve bu filozofların düşünceleriyle kesişen noktaları ele alarak, Türk mistiklerinin Kıta Avrupası felsefesinde bir konuma sahip olduğunu belirtir.

Barbar, Modern, Medenî: Medeniyet Üzerine Notlar

İbrahim Kalın, İstanbul : İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2018, 299 sayfa.

*Sümeyra YUMAK**

2018 yılında İbrahim Kalın'ın "Barbar, Modern, Medenî" isimli kitabı İnsan Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Yazarın 299 sayfadan oluşan bu eseri; giriş ve on ana bölümden oluşmaktadır. Yazar, medeniyet kavramı temelinde barbar, modern ve medenî kavramları üzerinde tespit ve analizlerde bulunmaktadır. 2014 yılından beri Cumhurbaşkanlığı Sözcülüğü görevini sürdüren, Batı ilişkileri üzerinde akademik çalışmalar hazırlayan yazar, beşerî bilimler, mukayeseli felsefe alanı ve siyaset ile uğraşmaktadır. Yazarın İslam Felsefesi, İslam-Batı ilişkileri ve Türk Dış Politikası üzerine yayımlanmış kitap ve makaleleri bulunmaktadır.

Medeniyet kavramı yüzyıllardan beri özellikle de 18. yüzyıl Fransız İhtilali'nden sonra ilim, siyaset ve bilim adamları tarafından üzerinde sıklıkla düşünülen ve tartışılan bir alan olmuştur. Fakat daha da geriye baktığımızda medeniyet denilince, 14. Yüzyılda yaşamış olan sosyolog ve filozof olarak değerlendirdiğimiz İbn Haldun'un medeniyet hakkındaki görüşleri aklımıza gelmektedir. İbn Haldun'un toplumdaki siyasi, sosyal ve tarihi müşahedelerinden yola çıkarak tesis ettiği ve buna *umran* adını verdiği bir medeniyet düşüncesi vardır. İbn Haldun düşüncesine göre; bir bölge coğrafi, ilmi ve siyasi bağlamda ne kadar olumlu hasletler taşıyorsa, o ölçüde medeniyetinin geliştiğini savunmuştur. İbn Haldun ile değişen medeniyet kavramını yazar bu çalışmasında, önce tarihi ve kavramsal olarak ele almış, sonrasında ise bir medeniyet tanımını ve bu tanımın dayandığı felsefi çerçeveyi temellendirmeye çalışmıştır.

Yazar, eserin giriş bölümünde (s. 7-18); haber ve şiirlerin belirli kesitlerinden yola çıkarak barbar, modern ve medeniyet kavramlarının hangi anlama geldiğini kaleme almıştır. Aynı zamanda ontolojik bir kayma olarak post modern hiperrealite üzerinden medeniyet kavramını değerlendirmiştir. Yazar post modern hiperrealiteden bahsederken zihni bir berraklığa, tutarlı bir düşünce sistemine ve sağlam bir iradeye ihtiyaç olduğunu vurgulayarak çözüm üretmeye çalışmıştır. (s. 16) Giriş bölümünde kısa bir şekilde barbar, modern ve medenî olma hallerine değinmiştir. Bu bölümde son olarak kitabı yazma amacının, medeniyet kavramını analiz ederken bu bağlamda farklı medeniyetlerin ortaya koyduğu tasavvurları ve idrak biçimlerini dikkate alarak medeniyet kavramını tartışmak olduğunu ifade etmiştir.

* Lisans öğrencisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sumeyra95.sy@gmail.com.

Yazar, kitabının birinci bölümü *Medeniyetlerin Ortaya Çıkışı: Tarih ve Kavram* kısmında medeniyetlerin ortaya çıkışını ve medeniyet kavramını tarihi ve etimolojik olarak değerlendirmiştir. Medeniyet kavramının, farklı toplumlarda farklı dönemlerde hangi anlamlarda kullanıldığını metodolojik bir yaklaşımla ele almıştır. Yazar, eleştirel bir yaklaşımla değindiği medeniyet kavramını farklı düşünürlerin tanımlarına yer vererek onlara karşı eleştirilerde bulunmuştur. Bu bölüm ilk olarak sanat ve medeniyetin başlangıcı olarak kabul ettiği İpek Yolu sonrasında Avrupa'nın zihin dünyasından meydana gelmiş bir ideoloji olarak Avrupa-merkezçiliğinden bahsetmiştir. Tarihi bir metodoloji ile yaklaştığı medeniyet kavramını daha sonrasında İslam medeniyeti içerisinde belirten yazar, kitap içerisinde sürekli tekrar edilen Batı'nın artık sözünü tükettiği tezini: "İnsanlığın istikametiyle ilgili bizim söyleyecek bir sözümüz var. İslam dünyası söyleyecek sözünü arıyor. Batı medeniyeti sözünü tüketti." cümlesiyle desteklemiştir.

İbrahim Kalın medeniyetlerin doğuşunu, tabi olma modeli üzerinden açıklayan Jerry Bentley'in görüşünden yola çıkarak açıklamıştır. Bentley'e göre, tabi olma üç model üzerinden gerçekleşir: Gönüllü, siyasi-toplumsal ve asimilasyon yoluyla tabi olma. Yazar, medeniyetin, fiziki yapılardan ve kurumlardan önce varlığa ilişkin zihni ve estetik tutumu ifade ettiğini açıklamıştır. (s. 24-25) Kalın, medeniyetin veya barbarlığın sahip olunan maddi imkanlar veya teknolojik araçlarla ilgili olmadığını ancak toplumlarda varlığı ve hayatı anlamlandırmak için ortaya koyulan tasavvur, tutum ve davranışlarla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Medeniliği bir tutum, medeniyeti bir durum olarak ele alan Kalın, İbn Haldun'a atıf yaparak bu duruma tarihi tecrübelerden yola çıkarak cevaplar aramıştır. Dini ve felsefi geleneklerin birbirine yakın fakat bağımsız dönemi olarak kabul edilen Eksen Çağı'ndan bahsedilirken bu çağda dini-felsefi tartışmaların temelinde akıl ve dil ele alınmıştır. Kalın, seküler bir din anlayışından bahsederken tek başına din temelli bir medeniyet veya tek başına seküler bir medeniyet anlayışının, medeniyet tasavvurunun anlamının ve işlevinin yitirildiğini savunmuştur. (s. 27)

Eserin ikinci bölümünde (s. 39-77) medeniyet kavramı sürekli bir ilerleme düşüncesinin temelinde ele alınmaktadır. İlerleme fikri, bir bütün olarak geçmişe göre daha mükemmel olma ve seküler modernitenin bir araç olarak ele alındığı inancı ifade etmektedir. Kitapta; teknolojik, teorik, estetik ve ahlaki olmak üzere dört ilerlemeden bahsedilmektedir. Zira medeniyet dediğimiz toplumda birçok etkenin ilerlemesiyle gelişen, bir yaşam faaliyetinin sonucu değil yaşam faaliyet sürecidir. Yazar, Osmanlı aydınlarının medeniyet tanımlarına ve görüşlerine yer verirken genel bir şekilde bu aydınların Batı'nın teknolojik ve askeri ilerlemelerine karşın Osmanlı'nın ahlaki üstünlüğünü ön planda tutmaktadır. Günümüze kadar birçok düşünür tarafından Batı'nın teknolojik üstünlüğüne karşı Doğu'nun ahlaki üstünlüğü savunularak Batı'nın medeniyet kavramının Doğu'ya karşı müdahale amaçlı kullanıldığı ifade edilmektedir. Bu bölümde; medenilik, barbarlık ve ilkelik kavramları, örnekler üzerinden yola çıkılarak medeni- barbar ayrımı, sosyal bir statü, coğrafi farklılık ve kültürel ayrışma unsuru olarak ele alınmaktadır. Özellikle 19.yüzyılda Batı'da, Avrupalı olmayanların barbar olarak tanımlanması medeni-barbar ayrımının farklı kültür ve toplumları ayırıştırarak sömürgesi altına alınması amacıyla kullanılmaktadır. Yazar bölümün devamında modern anlayışı diğer tanımlarından farklı

olarak özgürlük üzerinden ikellik kavramını açıklamaktadır. Bu bağlamda medenileşme değer ve ahlaki olarak gelişme sürecidir. Yazar medenileşmeyi açıklarken beşeriyetten insanlığa geçişi dikey bir tekâmül süreci olarak ifade etmektedir. (s. 76)

Yazar, *Medeniyet ve Modernite* bölümünde ve devamındaki iki bölümde, modern dönemde medeniyet kavramının küreselleşen dünyada toplumlarda ne anlam ifade ettiğini ele almıştır. Bu bağlamda Avrupa modernleşmesiyle giderek tek-tipleşen toplumlardaki medeniyetlerin varlık ve tasavvur görüşleri ele alınmıştır. Bununla beraber Batı, medeniyet kavramını Hristiyanlığın kavramlarına karşılık dini geleneği devre dışı bırakma amacıyla kullanmıştır. Medeniyet ve ırk arasındaki ilişkiyi anlatırken Batı'nın hem dini geleneğe bağlı, hemde Avrupalı olmayanları barbar olarak nitelendirerek onları sömürgesi altına almayı amaçlamıştır.

Yazar, Modern dönemde medeniyet ve kültür kavramlarını açıklamıştır. Medeniyetin kültürü de kapsadığını, kültürü var eden unsurların medeniyeti beslediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiden bahsederken kültür kelimesini etimolojik açıdan incelemiştir. Kültür kelimesini toprağı ekip biçmek manasına geldiğini dolayısıyla bu manada kültürün, topraktan önce insan zihninin işlenmesi ve ekilip biçilmesi anlamını ifade ettiğini söylemiştir. (s. 92)

Yazar eserin *Dünya Görüşü ve Varlık Tasavvuru* ve devamındaki üç bölümünde; varlık sorununa ilişkin İslam medeniyetinin klasik dünya görüşünün ve tasavvurunun temel unsurlarına değinmiştir. Bir dünya görüşünün hem varlığı açıklayıp hem de bu varlığa karşı nasıl davranılması gerektiğini ortaya koyduğunu farklı düşünürlerin görüşlerine yer vererek belirtmiştir. Bir medeniyetin dünya görüşü ve varlık tasavvuru nazari ve ameli ilkeleri bünyesinde barındırır. (s. 128) Yazar önce dünya görüşü ve varlık tasavvurundan bahsetmesinin ardından *dünya* kavramını fiziki açıdan, felsefe- bilim ilişkisi içerisinde ve Kur'an çerçevesinde açıklamıştır. Bir dünya görüşü, alem tasavvuru, ahlak sistemi ve medeniyet kavramları arasındaki ilişki bir düzene bağlıdır. Yazar, düzen sorununu farklı dönem düşünürlerinin kozmik düzen ve sosyal düzen ile ilgili görüşlerini ele alarak eleştiriler yöneltmiştir. Özgürlük sorununu ise modernite kavramının temelinde alarak gelenek ile mukayese ederek ele almıştır. Yazar, özgürlük olmadan mana olmadığını ve mana olmadan ise gerçek anlamda özgürleşemediğimizi ifade etmiş, dolayısıyla da mananın özgürleştirdiğine değinmiştir. (s. 157) Bu bağlamda İslam medeniyetinin varlık tasavvurunu, düzen ve özgürlük sorununu, bilgi tasavvurunu ve sanat anlayışı bilmek için "var olma" manasını kavramamız gerektiğine değinilmiştir.

Yazar, bir medeniyeti oluşturan varlık, bilgi, hikmet ve ahlak kavramlarını ele alırken İslam düşüncesinde "güzellik ilmi", estetik anlayışında İslam sanatını ortaya çıkaran varlık, evren ve güzellik tasavvurlarına dair tespitlerde bulunmuştur. Estetik ve sanat süreci daima dinamik ve açık bir niteliğe sahiptir. Yazar güzelliğin Allah'ın Cemal isminin tecellisi olarak ortaya çıktığına değinmiştir. Güzelliğin ontolojik ve epistemolojik temellerini örnekler üzerinden açıklamıştır. Güzellik, varlığın özünden meydana gelmiştir. Ve insan, dinamik ve kapsayıcı bir muhayyile gücüne sahip oluşu ile sanatın malzemesini, akıl ve ruhun gücünü görünenin ötesinde muhayyile edışıyle sanata dönüştürmüştür.

Yazar, eserin son bölümü *İki Medeniyet Düşünürü: Farabî ve İbn Haldun* kısmında (s. 229-266) iki medeniyet düşünürü olan Farabî ve İbn Haldun üzerinde durmuştur. Yazar, Farabî'nin "erdemli şehir" anlayışı ile İbn Haldun'un "umran" ilmi anlayışını temele alarak, Farabî'nin mamur kavramı ile İbn Haldun'un umran kavramının; kavram olarak farklı, anlam olarak aynı kavramı yani Medeniyeti ifade ettiği üzerinde durulmuştur. Farabî, gerçek mutluluğa ulaştıracak, toplumun ihtiyacını karşılayacak tek merkezli ve erdemli toplum gerçekleştirmeyi planladığı ideal bir devlet kurgulamıştır. Farabî'nin düşünceleri bağlamında baktığımızda filozof, insanları mutlak mutluluğa ulaştıracak ve ihtiyaçlarını temin edecek ve maddi-manevi bir doyuma ulaştıracak ideal devleti, dış dünyadan hareketle edinmiş oldukları bilgileri zihinlerindeki iyi ve doğruya ulaştıracak değişimleri siyaset ve ahlak bütünlüğünü de dikkate alarak bu düşüncüyü yansıtarak oluşturmuş. Fakat Farabî'den ayrıldığı bu noktada İbn Haldun, ideal devleti dış dünyadan hareketle devlet anlayışını umran ilmi düşüncesinde sebep-sonuç bağlamında ele almıştır.

Yazar kendi değerlendirmesini *Son Söz Yerine* bölümünde ele almıştır. (s. 267-269) Son olarak yazarın akıcı üslubu ve klasik felsefi terimleri modern felsefedeki kavramlarla ifade ettiği metni anlaşılır ve belli seviyedeki herkesin rahatlıkla okuyabileceği hale getirmiştir. İçerik ve anlam olarak yoğun olan eser dikkatli bir okuma gerektirmektedir. İbrahim Kalın, kitabında zengin tarihsel ve teorik irtibatlar kurmasının yanı sıra çeviri ve alıntılara yer vermiştir. İslam Felsefesi alanında derin bilgisi olan Kalın, çeşitli felsefi konular arasındaki bağlantıyı başarıyla keşfetmiş ve parçaları bir araya getirerek anlamlı bir bütünlüğe dönüştürmüştür. Kitapta, öncelikle kavramlar etimolojik olarak ele alınıp, eleştirel bir yaklaşımla medeniyet, modern, medenî ve barbarlık ayrıntılı tanımlamaları yapılmıştır. Yazar, Batı'nın medeniyet modeli ve tanımları hakkında zengin bir literatür araştırması yapmış ve geniş bir bibliyografya ile eserini kaleme almıştır. Kitapta gerekli yerlerde çeşitli harita ve resimlerle de içerik zenginleştirilmiştir. Medeniyet, barbar, modern ve medenî kavramlarının ayrıntılı tespit ve analizini içeren ve birçok düşünürün görüşlerinin de ele alındığı bu eserin öncelikle İslam düşüncesine ilgisi olan kişilerin okuması tavsiye edilebilecek yoğun içerikli fakat akıcı bir kitap olduğu kanaatindeyim.

Din Dilinde Mucize

Yayıncı Hazırlayan Ahmet Baydar, Kuramer Yayıncılık, İstanbul : 2015, s. 371

Hülya GÖNDEŞ*

Asırlardır mucizenin hakikati konusu tartışılmalıdır. Kimileri mucizenin tarihsel tanıklık ilkesinden dolayı onu kabul etmezken, aynı ilke sebebiyle mucizenin gerçekleştiğine inananlar da olmuştur. Bazı düşünürler, determinizmi kullanarak mucizeyi kanıtlamaya çalışırken, diğerleri de aynı delille mucizenin gerçekleşmeyeceğini

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, hulyagondes@gmail.com.

kanıtlamak için uğraşmıştır. Bununla birlikte tarihi süreç içerisinde Yahudiler, Hıristiyanlar veya Müslümanlar farklı kavramlar kullanmakla birlikte mucizenin gerçekleştiğine inanır. Mucize konusunu ihtiva eden bir çok eser bulunmakla birlikte, bu konuyla ilgili çeşitli sempozyum, konferans vb. düzenlenmiştir. “Din Dilinde Mucize” de 29 Mayıs Üniversitesi’nde düzenlenmiş olan konferanslardaki konuşmaların derlendiği bir eserdir.

29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırma Merkezi’nin (KURAMER) temel hedefi, Kur’an’ı Kerim’in mümkün olduğunca doğru anlaşılmasını sağlamak için ilmi ve akademik çalışmalar yaptırmak ve bunları yayınlamaktır (s. 7). Eser, İslam’da mucize inancını ve anlayışını, bu konudaki tarihi, sosyolojik ve felsefi yaklaşımı inceleyen hocaların tebliğ ve müzakerelerinden oluşur.

Dört oturumdan oluşan eserin birinci oturumu “Antik İnanç ve Kültürlerde Mucize” (s. 31-56) başlığını taşır. Oturum Başkanlığı’nı Mehmet Katar’ın yaptığı, Kürşat Demirci’nin tebliğiyle başlar. Demirci, tebliğini, İslam dünyasında kullanıldığı gibi mucize kavramının hiç bir dönemde kullanılmadığını ortaya koymaktadır. Mezopotamya kültüründe mucizenin olup olmadığını değerlendiren olan Demirci, bütün eski dönemleri göz önünde bulundurduğunda mucize diye bir şeyin olmadığını belirtir. Mucize anlayışının olmadığını öncelikle Etimolojik yaniyet etimolojisini esas alarak açıklar. İkinci adımda Askleoion kültü, ‘ispat tarzı’ yani, antik dünyadaki sebep-sonuç ilişkisine farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak, mitolojik zihniyetin, modernite ya da modern zihniyetin anlayışından farklı olarak, onlarda mucizenin anlamsız olduğunu göstermeye çalışır.

“Yahudilikte Mucize” (s. 57-86) adında ilk oturumdaki ikinci tebliğin hem oturum başkanlığını yapan hem de konuşmacı olan kişi Daniel Birnstiel’dir. Yahudilik’teki mucize kavramının karışık olmasından dolayı, “a. Rabbinik Ortodoksluk” ile sınırlandıran Birnstiel, “b. İbranice Eski Ahit, c. Erken Rabbinik eserleri ve d. Maimonides ve Yahudi İbadetlerindeki Mucizenin Yeri” şeklindeki dört başlık etrafında açıklamasını yapar. Son olarak da Yahudilik’te dualardaki mucizeyi değerlendirir. Birnstiel, Yahudilik’teki mucize anlayışının oldukça çelişkili olduğunu ve buna rağmen gönülden inanıldığını ifade eder ve dualarda, ayinlerde mucizenin bulunmasının da psikolojik olarak gerçekleştiğini belirtir. Yahudilik’in açık dini unsurlarının bulunmasına rağmen, gelenek ve göreneklerle yoğrulmakla birlikte milli bir kültüre dayandığı düşüncesinin kendisinde bulunduğunu açıklar.

Oturum başkanlığını Mehmet Katar’ın yaptığı ve Mark Chalil Bodenstein “Hıristiyanlık’ta Mucize” (s. 87-102) üçüncü tebliğini sunar. Yeni Ahit’te kullanılan mucize kavramının tek bir anlamı olmayıp birçok manayı ihtiva ettiğini ifade eder. Bu farklı manalardan yola çıkarak da birçok tasnif yapıldığını belirtir. Bununla birlikte, günlük yaşamda keşfedilen, tecrübeleri aşan, onları kıran ve sıradan insanların yapamadığı olaylar olarak algılandığını açıklar. Farklı dönemlerde mucize tariflerinin değiştiğini belirten Bodenstein, mesela, Orta Çağda Augustiniun’un, daha sonraki dönemlerde Katolik ve Protestan olarak ayrılması sonucunda yeni tanımlamaların yapıldığını ifade eder. Mucizetanımlarının çeşitliliği sebebi ile bugün bazı teologlar onun gerçekten

meydana geldiğine inanırken, bazı teologların da mucizeyi sadece bir nasihat, bir öğreti olarak kabul ettiklerini açıklar.

“İslam’da Mucize” (s. 103-176) adlı oturumun başkanlığını Yaşar Düzenli yapar. Tebliğini ise Hikmet Zeyveli “Kur’an ve Kur’an Dışı İslamî Rivayetlerde Mucize” ismi ile sunar. İslam düşünürlerinde ve Batı’da mucize algısındaki tarifleri yapan Zeyveli, bir olayın arkasındaki sebebi bilmeyen için veya nadiren gerçekleşen olayların olağanüstü görülmesi sebebi ile mucize olarak kabul edildiğini ve tabiat hakkında bilgi arttığı sürece mucizenin de azaldığını ifade eder. Kuran’da mucize kavramı geçmemekle birlikte, olağanüstü olsun veya olmasın “ayet” kelimesinin geçtiğini belirten Zeyveli, müşriklerin istemiş oldukları olağanüstü şeyleri de müfessirlerin diğer ayetlerden ayırt edebilmek için ‘hissi ayet’ olarak tanımladıklarını ifade eder. Mucizelerin meydana gelmesini “Haberlerin ‘Subut’unun Kat’i Olması” ve “Haberlerin ‘Delâlet’inin Kat’i Olması” şeklinde iki başlıkta değerlendirir. Zeyveli, Hz. Peygamber’in gerçekleştirdiği mucizelerin ilk zamanlarda oldukça az olmasına rağmen sonraki yıllarda sayının arttırıldığını ifade eder.

Üçüncü oturum başkanlığını Bünyamin Erul’un yaptığı “İslamî İlimlerin Teşekkülü Döneminde Mucize” (s. 176-284) ismiyle “İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirir”i sunan Adnan Demirci, bu tebliğde mucize kavramının peygamberle doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren harikulade olgu tanımı çerçevesinden hareket eder. Demirci, mucize algısını şekillendiren bazı etkenlerin şunlar olduğunu belirtir: 1. Bu kavramı elimizdeki kaynakların dışında tasvir etmek için başka bir kaynağın olmaması. 2. Diğer kültürlerle karşılaşılması sonucunda, Hz. Peygamberi diğer peygamberlere karşı savunma ihtiyacı. 3. Kuran Kerim. Hz. Peygamber’in döneminde mucizenin anlatılırken, onların sembolik bir dille algılamadığı.

“Bilim ve Mucize” (s. 285-371) oturum başkanlığını Bünyamin Erul’un yaptığı ve Aydın Işık, sunmuş olduğu tebliğinde, bilimsel araştırmalarda zannedildiği gibi ön yargısız yaklaşmadığını Karl Popper’in “Teorilerimiz, deneylerimizi öncelemekte ve bizim nereye nasıl baktığımızı belirlemekte...” prensibini (s. 288) alarak ifade eder. Bilim ile dinin arasında ilişkinin dört tür olduğunu belirten Işık, bunların ilki; din ile bilimin tüm konuları ortaktır (A). İkincisi; din ve bilim arasında hiçbir ortak konu yoktur (E). Üçüncüsü; Din bilimin konularını kuşatır veya bilim dinin konularını kuşatır(I). Sonuncusu da; Din ile bilimin bazı ortak konuları vardır veya bazı ortak şeylerden bahseder (O) (s. 289). Işık, mucizelerin genel tarifinde olağanüstü kavramının kullanıldığını belirtir. Bu sebepten olağan kavramını Aristoteles, Spinoza, Natürel kanunlar, Newton, R. Holland, D. Basinger, R. Swinburne ve Stephan Evans’ın düşüncesinde ne anlama geldiğini inceler. Bilim adamlarının mucizeye bakış açılarını belirten Işık, Hume’un determinist bilim anlayışı ile mucizeleri nasıl değerlendirdiği üzerinden açıklama yapar. Bilim ile din arasındaki ilişkinin, vahyin kozmolojik olaylardan bahsetmesi sebebi ile zorunlu olduğunu ifade eder. Vahiy evrenin yaratılmasından, Tanrı’nın iş görmesinden ve mucizelerin dış dünya üzerinden söz etmesi aralarında bir ilişkinin olduğunu gösterir.

Sonuç olarak, Demirci, mucize anlayışının önceki dönemlerde İslam düşüncesindeki gibi olmadığını belirtse de -özellikle Levent Öztürk’ün müzakerede söylemiş olduğu sözler

gibi- aynı kavram kullanılmasa da farklı kelimelerin buna karşılık geldiğini açıklar. Daha sonraki tebliğlerde de Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta mucize olgusunun bulunduğu sonucuna ulaşılır. Konferansın geneline bakıldığında, mucize konusunda anlaşılan şudur ki; farklı zamanlarda farklı tanımlar yapılmasına rağmen, bu kavram kimi zaman sembolik olarak algılanmış, kimi zaman sadece bir öğreti olarak kabul edilmiştir.

İslam düşüncesinde mucizenin geçen yüzyıllar içerisinde giderek artmasının sebebi de diğer dinlerle karşılaştıkça onlardan altta kalma korkusuyla yeni şeyler uydurulmasıdır. Günümüzde bile bu psikolojide bulunan akademisyenleri görebiliriz. Aslına bakacak olursak ayetlerde bile Hz. Peygamber'in ilkin bir insan olduğu hatırlatılır. İslam'ın dışındaki diğer hak dinlerde, mucizelerin çok olması, Hz. Peygamber'in de aynı orantıda mucize gerçekleştirmesi gerektiği anlamına gelmez. Nitekim mucizelerin çokluğu kadar kıymet orantısıyla bir din değer kazanmaz. Din asıl değerini, topluma ne kadar yakınsa, insanlar ne kadar hayatlarına geçirebiliyorsa o derecede kazanır. Çünkü bir din, insanın yaşam dairesine girmek için gelir.

YAYIN ESASLARI

- * *USUL İslam Araştırmaları* uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- * Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek yazılar, <http://www.usuldersisi.com/tr/makale-yazim-rehberi.html> internet adresindeki “Makale Yazım Rehberi”ne uygun yazılmış olmalıdır.
- * Dergiye gönderilecek makaleler 7500 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özler en az 200 kelime, anahtar kelimeler en az 5 adet olmalıdır.
- * Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/usul> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark’ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- * Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayınlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- * Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- * Yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmektedir.
- * Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- * Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak *Usul İslam Araştırmaları*’na aittir.

EDITORIAL GUIDELINES

- * *USUL Islamic Studies* is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- * The journal is published biannually in April and October.
- * The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- * The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <http://www.usuldergisi.com/en/article-guidelines.html>
- * The articles that are sent for publication must not exceed 7500 words for journal articles and 1500 words for review articles. The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 200 words with up to 5 keywords.
- * The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/usul>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- * The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- * The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- * Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- * The journal uses double-blind review.

The copyrights of the published articles belong to *Usul Islamic Studies* indefinitely.