

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi
<http://dergipark.gov.tr/kider> Cilt 3 - Sayı 2-Yıl: 2019

Kocaeli **Theology** Journal
Volume:2-Issue:2-Year:2019

Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Temmuz/Aralık) / Biannual (July/December)

Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ - 02623031444

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, Türkçe ve İngilizce öz (en az 150 kelime), Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Articles contain a Turkish and English title, a Turkish and English abstract (at least 150 words), a Turkish and English keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • Kocaeli University Faculty of Theology,
Kocaeli/TURKEY • <http://www.kocaeli.edu.tr/>

Sahibi/ Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğ. Üyesi Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğ. Üyesi Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE
• huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Dr. Öğ. Üyesi Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |
Dr. Öğ. Üyesi Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğ. Üyesi Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğ. Üyesi Ali Cançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğ. Üyesi Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |
Arş. Gör. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/ TÜRKİYE | Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Namlı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Dr. Öğ. Üyesi Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umutepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/ Turkey
<https://dergipark.org.tr/kider> Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

İçindekiler

Bir Hanefî-Mu‘tezilî Usûl Âlimi: Ebû Abdullah el-Basrî ve Lâfız Bahislerindeki Görüşleri.....	5
Hacer YETKİN	
Kıvâmüddîn el-İtkânî'nin <i>Gâyetü'l-Beyân</i> Adlı <i>el-Hidâye</i> Şerhinde Takip Ettiği Metot.....	41
Kemal YILDIZ-Adilkhan ZHUNISSOV	
Sitti Acem ve <i>Meşâhidü'l-Esrâr</i> Şerhi Üzerine Tespitler	79
Zeynep Şeyma ÖZKAN	
Türk Akademisi Açısından Arap Edebiyatı Alanında Keşfedilmeyi Bekleyen Bakir Bir Ada: Modern Arap Romanı (I)	107
Adnan ARSLAN	
Müteahhirûn Kelâmında Kullanılan İstidlâl Metotları	125
Ali Mahmoud Al-Omarî-Hakan KUTLU	
Osmanlıda Cenaze Merâsimleri ve Mûsikî.....	145
İhsan ŞEN	
16. Yüzyıl Sonları Osmanlı Vakıflarının İktisadî İşlemlerine Dair Hukûkî Uygulamalar (1008 - 1009/1599 - 1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer‘iyye Sicili Örneği)	157
Kemal YILDIZ-Habibullah HABİB	
Namık Kemal'in Gazellerinde Kelâmî Kavramların Değerlendirilmesi.....	179
Recai ÇETRES	
Hıristiyan Mezheplerinin Teolojisi Üzerine.....	193
Tahir AŞIROV	
Carl W. Ernst, Words of Ecstasy in Sufism	205
Abdurrahman MIHCIOĞLU	
Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı	209
Ömer Faruk KAVUNCU	



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**BİR HANEFÎ-MU‘TEZİLÎ USÛL ÂLİMİ:
EBÛ ABDULLAH EL-BASRÎ ve
LÂFİZ BAHİSLERİNDEKİ GÖRÜŞLERİ**

Hacer YETKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku
Anabilim Dalı

orcid.org/: 0000-0002-9871-9405

e-mail: hkontbay@yahoo.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Ekim 2019/ 8 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık 2019 / 12 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 25 Aralık 2019/ 25 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: **5-40**

Öz

Mezheplerin teşekkül döneminde Hanefî mezhebi ile Mu'tezile arasında var olan entelektüel etkileşimin göstergelerinden biri, bu dönemdeki pek çok Hanefî âlimin Mu'tezile'ye mensup olduğunun iddia edilmesidir. Bu Hanefî-Mu'tezilî simalardan biri de Ebû Abdullah el-Basrî'dir (ö. 369/979). Hem Kerhî (ö. 340/952) hem de Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) seçkin öğrencilerinden olan Ebû Abdullah'ın, usûle dair görüşleri Hanefî kaynaklarda hemen hiç zikredilmediği halde, Mu'tezilî usûl eserlerinde kendisine çokça atıf yapılmaktadır. Bu makalede, Ebû Abdullah'ın ilmî kişiliği ve görüşlerinden bir seçki üzerinden, onun neden Hanefî mezhebinde öne çıkmayıp Mu'tezilî usûl eserlerinde kendisine daha çok yer bulduğu izah edilmeye çalışılmakta; ayrıca hicrî dördüncü asırda Hanefî-Mu'tezilî etkileşiminin geldiği nokta hakkında bir değerlendirme yapılmakta ve Kerhî'den sonraki nesilde Hanefîlerle Mu'tezile'nin bir gelenek olarak gittikçe birbirinden ayrıştığı savunulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ebû Abdullah el-Basrî, Kerhî, Cessâs, Hanefî mezhebi, Mu'tezile, usûlü'l-fikh, lafız bahisleri

A Hanafi-Mutazili Jurisprudent: Abu Abdullah Al-Basri (D. 369/979) And His Views On Islamic Hermeneutics

Abstract

The claims about many Hanafis in the formation period having been Mutazili is one of the many indicators of Hanafi-Mutezili intellectual interaction in that period. One of those who belonged to both schools was Abu Abdullah al-Basri (d. 369/979). He was a most prominent student to both Karkhi (d. 340/952) and Abu Hashim al-Jubbai (d. 321/933). However, his name has been hardly ever mentioned in Hanafi texts, although the Mutazili usûlis referred him quite frequently. In this paper, through the intellectual personality and some views of Abu Abdullah, the reason why he has been dismissed by later Hanafis while being embraced by Mutazili usul writers is analyzed. Besides, the dimensions of the Hanafi-Mutazili interaction in the forth/tenth century is evaluated and it is stated that the Hanafi and Mutazili traditions have gradually fallen apart soon after Karkhi.

Key words: Abu Abdullah al-Basri, Karkhi, Jassas, Hanafi school, Mutazilah, usûl al-fiqh, hermeneutics

GİRİŞ

Pek çok ilmî çalışmanın da gösterdiği üzere Hanefî mezhebinin Bağdat'taki teşekkül sürecinde, Mu'tezilî şahsiyetler ile gerek siyasî gerek entelektüel bağlantıları olduğu, bugün artık tarihî bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir.¹ Mihne döneminde² halife Me'mûn'un (ö. 218/833) Mu'tezilî görüşleri benimsetme yönündeki politikalarının çoğunlukla Hanefî kadılar tarafından uygulanması, belli bir dönem için siyasi işbirliğine işaret ederken; Hanefî ve Mu'tezilî âlimlerin aynı ders halkalarına katılmaları, pek çok erken dönem Hanefî simanın Mu'tezilî olduğu yönündeki ciddi iddiaları da beraberinde getirmiştir. Kelâm ile fikhın ortak ilgi alanı sayılabilecek olan metodoloji tartışmalarının bu iki ekolün mensuplarının katkıları ile şekillenmiş olması, bunun ötesinde ehl-i hadise karşı ehl-i rey mensubiyeti, daha açık ifade ile akılcılık ekseninde birleşme, bu iki ekolün Bağdat'ın canlı ilmi ortamında entelektüel bir etkileşim içerisinde olduğunun göstergeleridir.

Esasında Eş'arîliğin hicrî dördüncü asrın sonlarında Bâkîllânî (ö. 403/1013) ile entelektüel sahada yaygınlaştığı ve bir mezhep haline geldiği kabul edilirse,³ zaten Bâkîllânî öncesinde düşünce dünyasında hâkim paradigmanın Mu'tezile olduğu ve Bağdat'taki entelektüel tartışmaları Mu'tezilî kelamcılarının belirlediği söylenebilir. Bu açıdan bütün fıkıh ekolleri farklı derecelerde de olsa Mu'tezile'nin belirlediği bu entelektüel çerçevenin etkisi altında kalmış olmalıdır. Bununla birlikte Hanefîlerin fıkıhta ehl-i reyin temsilcileri olmalarının getirdiği ortak zihni arka planın da etkisiyle, sadece genel çerçeve ve kavramlar açısından değil, meselelerin özüne ilişkin tartışma

- 1 Bu çalışmalardan bazıları için bk. Wilfred Madelung, *Maturidiliğin Yayılması ve Türkler*, trc. Arslan Gündüz (y.y.: y.y., (fotokopi nüsha)), 3-7; Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâturidî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İstanbul, 2001), 73-78, 109-160; Aron Zysow, "Mutasilizm and Maturidism in Hanafi Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory* ed. Bernard Weiss (Lieden: E.J.Brill, 2002), 235-266; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 22-43.
- 2 Mihne: Bazı Abbasi halifeleri döneminde halku'l-Kur'an konusunda bazı alimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen ad (Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 26-28).
- 3 Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 273-277, 276.

noktalarında da Hanefî-Mu'tezilî etkileşiminin diğer fıkıh mezheplerine göre daha ileri düzeyde olması doğaldır. Nitekim Hanefî mezhebindeki Irak-Semerkand ekolleşmesinde ayırıcı nitelik, Irak Hanefîlerinin Mu'tezilî temayülüne karşılık, Semerkand Hanefîlerinin sünnî çizgiyi benimsemesi ve mezhebin Irak dönemindeki Mu'tezilî etkiyi ortadan kaldırma yönündeki çabalarıdır.⁴ Hanefî mezhebinin Orta Asya'ya taşındıktan sonra Semerkand ekolüne mensup Hanefîlerin çabaları ile Mu'tezilî etkilerden sıyrılmaya başladığı; Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Alâuddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) gibi Orta Asyalı Hanefîlerin Mu'tezilî görüşlerin artık savunulamayacağı bir dönemde kendilerine yeni bir kelâmî kimlik inşası için Mâturîdîliği terviç ettiği ifade edilmektedir.⁵

Hanefî mezhebinin teşekkül dönemindeki Hanefî-Mu'tezilî etkileşiminin hem delil hem de tezahürlerinden biri, teşekkül dönemi boyunca Hanefî oluşu hakkında tereddüt bulunmayan pek çok âlimin aynı zamanda Mu'tezilî olduğu yönünde gerek bağımsız tabakat eserlerinde, gerekse Mu'tezilî tabakat kitaplarında mevcut olan kayıtlardır. İsbâ b. Ebân (ö. 221/836), Muhammed b. Şucâ es-Selcî (ö. 266/880), Ebû Saîd el-Berdâî (ö. 317/930), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952), Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), Saymerî (ö. 436/1045) bunlar arasında sayılabilir.⁶ Aynı durumda olan fakat Hanefî eserlerinde adına daha nadir rastlanan isimlerden biri de Cessâs'ın çağdaşı olan Hanefî ve Mu'tezilî âlim Ebû Abdullah el-Basrî'dir. Ebû Abdullah'ın hem Hanefî mezhebine, hem de Mu'tezile'ye nispeti konusunda bir tereddüt bulunmadığı gibi, onun hem fıkıh hem de kelâm alanında temayüz ettiği kendisinden bahseden kaynakların pek çoğunda vurgulanmaktadır. Buna karşılık onun Hanefî mezhebi içindeki konumu, Mu'tezile içerisindeki konumuna kıyasla oldukça geri plandadır.

Ebû Abdullah el-Basrî'nin eserleri günümüze ulaşmasa da biyografî eserlerinde hayatı hakkında kayda değer seviyede bilgi bulunmakta ve bazı

4 Özen, "Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası," 73-80.

5 Özen, "Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası," 73-80; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 32-43; Hacer Yetkin, "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 27-59, 53-56.

6 Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkand Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 30-31.

ilginç anekdotlar aktarılmakta; ayrıca görüşleri sonraki dönemde yazılmış pek çok eserde alıntılanmaktadır. Buna rağmen Ebû Abdullah hakkında güncel çalışmalar yok denecek kadar azdır.⁷ Bu çalışmada Ebû Abdullah el-Basrî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve bazı görüşleri üzerinden bir Hanefî-Mu'tezilî âlim portresi ortaya konulması ve neden Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir mevki edinemediği hakkında bazı tespitler yapılması hedeflenmektedir.

I. EBÛ ABDULLAH EL-BASRÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

Tam adı Hüseyin b. Ali b. İbrahim⁸ olan Ebû Abdullah el-Basrî, hicrî üçüncü asrın sonlarında Basra'da doğdu. Doğum tarihi için kaynaklar birbirinden farklı bilgiler vermektedir.⁹ Genç yaşta Basra'dan ayrıldı ve ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdi. Önce Ebû Ali b. Hallâd'dan (ö. IV/X. yy ortaları), ardından da Mu'tezile'nin o dönemdeki en önemli temsilcisi olan Ebû Hâşim el-Cübbâî'den (ö. 321/933) ders aldı. Ebû Hâşim'in en parlak talebesi haline geldi ve onun vefatından sonra da Mu'tezile'nin lideri oldu. Aynı dönemde Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) başka bir öğrencisi ve Ebû Hâşim'in rakibi olan İbnü'l-İhşid (ö. 326/938) ve öğrencileriyle sorunlar yaşadı.¹⁰ Bunun yanında uzun müddet Hanefî fakihî Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin de derslerine devam ederek Hanefî fikhını öğrendi. Kaynaklarda dönemin Şîî yöneticileri

7 Ebû Abdullah el-Basrî'nin usûl görüşleri bir araya getirilerek kitaplaştırılmıştır (*Usûlü'l-fikh li Ebî Abdillâh el-Basrî*, Nşr. İsmail Abduabbas el-Cümeylî (Amman: Dâru'n-nefâis, 1439)). Ancak eserde Ebû Abdullah'ın görüşlerinin tespitinde kendisinden alıntı yapan Zerkeşi, Fahreddin er-Râzî gibi müteahhir usûlcülerin esas alındığı, ayrıca onun görüş serdettiği konularda başka âlimlerin görüşlerine yer verilerek mukayese yapılması cihetine gidildiği anlaşılmıştır. Biz bu çalışmada Ebû Abdullah'ın görüşlerini dönem olarak kendisine en yakın kaynaklardan tespit etmeye çalıştık. Eserden beni haberdar eden Prof. Dr. Bilal Aybakan'a müteşekkirim.

8 Bazı kaynaklar kendisine gübre böceği anlamındaki Cuâl lakabını atfederler. Mesela bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, t.y.), 261; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad ev Medînetü's-selâm* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 8:73-74.

9 Hatîb el-Bağdâdî doğum tarihi olarak 293, İbnü'n-Nedîm ise 308 yılını verir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 261-262; Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 8: 73.

10 Ebû Abdullah'ın İbnü'l-İhşid ile rekabeti hakkında detaylı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 108-120.

ile iyi ilişkiler kurduğu belirtilmesine rağmen,¹¹ hayatının son yıllarına kadar maddi sıkıntı çektiği de ifade edilmektedir. Bütün hayatını ilme adanmış, yazdığı eserlerin yanında, en meşhuru Kadı Abdülcebbar olmak üzere pek çok öğrenci yetiştirmiştir.¹² Kırk yılı aşan telif ve tedris faaliyetinin sonunda 369/979 senesinde Bağdat'ta vefat etti. Hocası Kerhî'nin türbesine defnedildi.¹³

Ebû Abdullah kelâmında Ebû Ali el-Cübbâî'den sonra iki kola ayrılan Mu'tezile mezhebinin Ebû Hâşim el Cübbâî'nin talebelerinin oluşturduğu Behşemiyye koluna mensuptur. Eserleri günümüze ulaşmadığı için onun kelâm alanındaki görüşleri ancak kendisinden sık sık nakilde bulunan öğrencisi Kadı Abdülcebbar'ın eserlerinden tespit edilebilmektedir. Kendisinden

11 Ebû Abdullah el-Basrî'nin Şîî ya da Zeydî temayülleri olduğu yönündeki iddialar, dönemin Şîî yöneticileri ile kurduğu iyi ilişkilerle irtibatlı olarak değerlendirilebilir (Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 84-85). Nitekim İbnü'l-Murtazâ, ehl-i beytten bir öğrencisi olarak Ebû Abdullah ed-Dâî'yi zikreder. Ayrıca Ebû Abdullah el-Basrî'nin Hz. Ali'ye büyük bir meyli olduğunu, bunu ifade için *Kitabu't-tafdîl* adında çok güzel bir eser yazdığını söyler (Mehdî-li dînillah Ahmed b. Nâtık-Bilhak b. Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961), 107). Ebû Abdullah el-Basrî'nin özellikle Zeydîler üzerindeki etkisi ve Zeydî fıkıh usûlünde Kerhî ile birlikte oynadığı rol hakkında detaylı bilgi için bk. Fatih Yücel, "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik bir İnceleme (Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)," *Diyanet İlmî Dergi* 2 (2016):115-146.

12 Bazı öğrencilerinin isimleri için İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, 112-115.

13 Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 260-261, 308; Kâdi'l-Kudât İmâmüddin Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed, *Fazlül-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1974), 325-328; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 8: 73-74; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe ve ashâbîh* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985), 170; Ebû İshak Cemâlüddîn İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1981), 143; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Ekrem el-Bûşî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 16: 224-225; Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî el-Hanefî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1993), 4: 63; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, 105-107; Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", 10: 84-85.

yapılan alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla büyük oranda hocası Ebû Hâşim'i takip etmekle birlikte zaman zaman ona da muhalefet etmiştir.¹⁴

Ebû Abdullah el-Basrî Mu'tezilî bir kelâm âlimi olarak şöhret bulmuş olsa da onun fıkıh alanında da kelâmında olduğu kadar başarılı olduğu, bu alanda da ders verdiği ve eser yazdığı, kendisi hakkında bilgi veren tabakat yazarlarının çoğu tarafından vurgulanmaktadır.¹⁵ Onun fıkıhta Hanefî mezhebine mensubiyeti konusunda da bir tereddüt bulunmamakta, Hanefî tabakat eserlerinde biyografisine yer verilmektedir.¹⁶ Ebû Abdullah'ı Hanefî mezhebine bağlayan ilmî halkanın, hocası Ebu'l-Hasen el-Kerhî olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷ Kaynaklarda aktarıldığına göre Ebû Abdullah, Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin derslerine maddi sıkıntılardan dolayı katılmadığı zamanlar dışında hiç aksatmadan devam etmiştir. Ebû Abdullah Kerhî'nin ilmîne büyük saygı duyar ve ondan övgüyle söz ederdi.¹⁸ Kerhî de onun kelâm bilgisine saygı duyuyor ve kelâm alanında ondan istifade ediyordu.¹⁹

Ebû Abdullah'ın usûle dair görüşlerinin kaydedildiği Mu'tezilî usûl eserlerinde çoğunlukla Kerhî'nin görüşleri de Ebû Abdullah'ın nakliyle aktarılır. Bu açıdan Ebû Abdullah'ın, Kerhî'nin görüşlerinin tespitinde ve

- 14 Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", 84-85. Ebû Abdullah'ın kelâm alanındaki mevkii ve görüşleri için bk. Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 108-125, 131 vd.
- 15 Kadı Abdülcebbar, üslubunun inceliğinden dolayı fıkıh eserlerinden ziyade kelâm alanındaki eserlerinden istifade edildiğini, zira bu ince üslubunun fıkıhla ilgilenenler tarafından anlaşılmasının zor olduğunu söyler (Kadı Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl*, 327).
- 16 Bazı kaynaklarda sadece onun fıkıhta Irak ehlinin görüşlerini benimsediği belirtilir (Mesela bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 261; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8: 73-74). Zehebî ise onun Hanefî imamlarından olduğunu söyler (Zehebî, *Siyer*, 16: 224).
- 17 Kerhî'nin derslerine Mu'tezile'ye nispet edilen pek çok kişinin katıldığı bilinmektedir. Bunun listesi için bk. Özen, *Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 167-177.
- 18 Kadı Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl*, 326-327. Bu saygı ve hürmeti ifade eden bir anektodda Ebû Abdullah, derste Kerhî'nin çok yakınına oturduğu bir gün, hocasının heybetinden dolayı o günkü derste bir şey öğrenemediğini söylediği aktarılır (Kadı Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl*, 326).
- 19 Apaydın, "Kerhî", 25: 285. Kerhî'nin Ebû Abdullah'ın kelâm alanındaki bilgisine saygısının göstergesi olarak anlatılan bir anektodda Hamdânî sultanı Seyfüddevl'e'den (veya Adududdevl'e'den) gelen bir soruyu Kerhî'nin Ebû Abdullah'a yönlendirdiği, konunun içtihatı isabet ve eşbeh görüşü ile ilgili olduğu ve Kerhî'nin Ebû Abdullah'ın verdiği cevaptan memnun kaldığı rivayet edilir (Kadı Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl*, 326).

aktarılmasında da önemli bir rolü olduğu söylenebilir. Ayrıca Ebû Abdullah'ın Kerhî'nin *Muhtasar*'ını şerh etmiş olması, hem Hanefilikle ilişkisinin boyutu açısından, hem de Mu'tezile'ye mensup bir âlimin fûru fıkıhla iştigalinin az görülen bir örneğini teşkil etmesinden dolayı dikkate değerdir. Muhtemelen Ebû Abdullah, *Muhtasar*'ı bizzat Kerhî'den dinlemiş ve onunla müzakere etme imkânı bulmuştu.

Ebû Abdullah el-Basrî'nin Şîî-Zeydî çevrelerle ilişkileri ve Zeydî talebelerine dair bilgiler de kaynaklarda yer almaktadır.²⁰ Günümüze ulaşan *el-Müczî* adlı usûl-hilâf eserinin sahibi Zeydî Nâtık-Bilhak, Ebû Abdullah'ın öğrencisi olup, eserinde yüzden fazla yerde Ebû Abdullah'ın görüşünü nakleder ve ondan “şeyhimiz” diye söz eder.²¹ Zeydî çevreleri ile ilişkisi sayesinde Ebû Abdullah, hocası Kerhî'nin fıkıh ve usûl görüşlerinin Zeydî muhitinde yayılmasında da etkili olmuştur.²²

Ebû Abdullah'ın Kerhî gibi Hanefî mezhebinin kilit isimlerinden biriyle olan yakın ilmî irtibatına rağmen, sonraki Hanefî literatüründe onun usûl ya da fûrû görüşlerine hemen hemen hiç yer verilmez. Kerhî'nin son derece sadık ve parlak bir öğrencisi olduğu halde Ebû Abdullah'ın Kerhî'den

20 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, 107; Yücel, “İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme”, 126-137.

21 Bu eser daha önce eksik olarak Şerhu'l-Umed adıyla basılmış ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye atfedilmişti (*Şerhu'l-Umed*, tah. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1990)). Ancak bu eserin Ebu'l-Hüseyn'e ait olamayacağı ve bir şerh niteliği de taşımadığı tespit edilmiştir (Yüksel Macit, “Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi”, *Marife* 3 (2003), 73-82, 77-78; Yücel, “İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme”, 130-131 (77. Dipnot)). Eserin tam bir edisyonu, hicri dördüncü asır Taberistan Zeydîlerinden ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin talebesi İmam Nâtık-Bilhak'a isnad edilerek basılmıştır (Ebû Tâlib Yahya b. Hüseyin el-Hârûnî, *el-Müczî fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerim Cüdbân (y.y.: el-Meclisü'z-Zeydî el-İslâmî, 2013)). Nâtık-Bilhak hakkında bilgi için bk. İlyas Üzümlü, “Nâtık-Bilhak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32:439-440. *Müczî*'de kendisine en çok atıf yapılan kişinin Ebû Abdullah el-Basrî olması (daha sonra ise Cübbâiler ve Kerhî gelir. Cessâs'ın adının hiç geçmemesi ilginçtir) Ebû Abdullah'ın Mu'tezilî fıkıh usûlü geleneğindeki yerini göstermektedir (Mesela bk. *Müczî*, 1:438, 2:447, 3:435, 4:397 (Fihrist bölümleri)).

22 Ayrıntılı bilgi için bk. Yücel, “İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme”, 115-146, özellikle 132-133.

sonra ders halkasının başına geçen çağdaşı Cessâs ya da diğer Hanefî çevreleri ile münasebetine dair hiçbir bilgi yoktur. Çağdaşı Cessâs ve sonrasında Debûsî, Serahsî ve Pezdevî, Ebû Abdullah el-Basrî'nin adını eserlerinde zikretmezler. Buna karşılık günümüze ulaşan Mu'tezilî usûl eserlerinde, pek çok usûl tartışmasında kendisine çokça atıf yapıldığı görülür. Dolayısıyla Ebû Abdullah'ın Mu'tezile'nin fıkıh usûlü anlayışında Hanefî mezhebindeki rolünden çok daha önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bu konuya son bölümde tekrar döneceğiz.

Böylece Ebû Abdullah el-Basrî, hicrî dördüncü asrın başlarında zayıf da olsa Şiî temayülü bulunan bir Mu'tezilî-Hanefî âlim portresi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Abdullah'ın günümüze ulaşan eseri bilinmediği için bu portrenin netleştirilmesi ancak ondan yapılan nakiller ve hakkındaki tarihi bilgiler üzerinde yapılacak kapsamlı bir çalışma ile mümkün olabilecektir. Ebû Abdullah'ın usûlün bütün konularında, özellikle de çağdaşlarına göre farklı görüşler öne sürdüğü nesih, haber ve illet teorisi hakkındaki görüşleri, usûl anlayışının tespiti ve bu anlayışın Hanefî usûl anlayışı ile ilişkisinin tahlili açısından önem arz eder. Ancak Ebû Abdullah'tan nakledilen bütün görüşlerin belirlenmesi bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için, buradaki inceleme onun lafız bahislerindeki görüşleriyle sınırlı tutulacaktır.

Ebû Abdullah'ın fıkıh usûlüne dair görüşlerini tespit için en uygun kaynaklar, öğrencisi Nâtık-Bilhakk'ın *el-Müczî fî usûli'l-fikh* adlı eseri, yine öğrencisi Kâdı Abdülcebbar'ın *el-Muğni* adlı eserinin Şer'iyât başlığını taşıyan ve usûl konularını içeren 17. cildi ve Kâdı'nın öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mu'temed*'idir.²³ Bu eserler dışında fıkıh usûlü bahislerinde kelâm tartışmalarına ve kelâm âlimleri ile mezheplerinin görüşlerine sıkça yer veren Bâkîllânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Semerkandî'nin *Mizânü'l-usûl* adlı eserleri de bu çalışmada sık başvurulan diğer kaynaklardır. Ayrıca Ebû Abdullah'ın

23 Kadı Abdülcebbar'ın *Muğni*'si de önemli bir kaynak olmakla birlikte Kadı bu eserde Ebû Abdullah'ın görüşlerine *Mu'temed*'de yapıldığı kadar atıf yapmaz. Kadı Abdülcebbar'ın Ebû Abdullah'ın görüşlerine daha çok günümüze ulaşmayan müstakil usûl eseri *Umed*'de atıf yaptığı, Ebu'l-Hüseyn'in de her ikisinin görüşlerini tespit için öncelikle *Umed*'i kaynak olarak kullandığı tahmin edilebilir. Bunun yanında *Müczî* ve *Mu'temed*'de Ebû Abdullah'a yapılan atıflar zaman zaman birbiriyile çelişebilmektedir. Bu çelişiklere yeri geldikçe işaret edilecektir.

Hanefî usûlü içerisindeki yerini belirlemek açısından önem arz eden Hanefî usûl anlayışının erken ve klasik dönem görüşlerinin tespiti için öncelikle Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserlerine müracaat edilecek, mukayese imkânı vermesi için gerekli yerlerde çağdaşı ve sonrası başka usûlcülerin görüşleri de zikredilecektir.²⁴

II. EBÛ ABDULLAH EL-BASRÎ'NİN LAFIZ BAHİSLERİNDEKİ GÖRÜŞLERİ

1. Mutlak emrin hükmü: Usûlcüler arasındaki hâkim kanaat, mutlak emrin karine olmadıkça vücûb ifade ettiği yönündedir.²⁵ Nâtık-Bilhak'ın aktardığına göre Ebû Abdullah el-Basrî de fukahânın çoğunluğu gibi Allah ve Rasûlü'nün emirlerinin vücûbu gerektirdiği görüşündedir ve bu görüşü hocası Kerhî'ye de nispet eder. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî bu konuda onun görüşünü aktarmaz ancak kendisi de aynı görüşü savunmakta ve bu görüşü Ebû Ali el-Cübbâî'ye nispet etmektedir. Nâtık-Bilhak ise Ebû Ali ile Ebû Hâşim'in ve onları takip eden mütekelliminin vücûb değil irade görüşünde olduğunu, yani onlara göre bir şeyin emredilmesinin onun yalnızca murad edildiği anlamına geldiğini, daha fazlası için ise delil gerektiğini söyler.²⁶ Nitekim bazı eserlerde Mu'tezile'nin mutlak emrin, iradenin asgari seviyesi olarak nedb ifade ettiği

24 Zikrettiğimiz eserlerde bazen Ebû Abdullah'ın sadece görüşü verilmeyle yetinilmekte iken bazı konularda onun delilleri de zikredilmektedir. Ebû Abdullah'ın delil ve gerekçeleri de eserlerde zikredildiği kadarıyla aktarılacaktır.

25 Mesela bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Muhammed Tamir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2010), 1: 283; Ubeydullah b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 36; İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, nşr. Salah b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1: 68; Ebû İshak Cemâlüddîn İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *et-Tebsıra fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimâşk: Dâru'l-Fıkr, 1983), 26-27; Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2005), 12; Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *el-Usûl (Keşfü'l-esrâr* ile birlikte), nşr. Naci es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), *Usûl*, 1:156-162.

26 Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1: 104-105; Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, haz. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tarih yok), 1: 50-51.

görüşünde olduğu aktarılmaktadır.²⁷ Bu konuda Ebû Abdullah, hocalarından Ebû Hâşim'le değil, Kerhî ile aynı görüşü paylaşmakta ve Hanefî fukahâsına katılmaktadır.

2. Mutlak emrin kâfirleri kapsayıp kapsamadığı tartışmasında Ebû Abdullah, kâfirlerin de emrin kapsamına dâhil olduğu görüşündedir ve bu görüşü Kerhî'ye de nispet eder.²⁸ Daha çok kelâm alanına giren bu tartışmada Mu'tezile ve Iraklı Hanefîlere göre kâfirlerin dinin fûru hükümleri ile muhatap oldukları, Mâverâünnehir Hanefîlerinin ise aksi görüşte olduğu ifade edilmekte; Şâfiîlerin çoğunun ise emrin kâfirleri de kapsadığı görüşünde olduğu kaydedilmektedir.²⁹ Eş'arîler de kâfirlerin dinin fûrû hükümlerinin kapsamına dâhil olduğunu savunmaktadır.³⁰ Görüldüğü gibi Ebû Abdullah'ın görüşü, döneminde hâkim olan Hanefî ve Mu'tezilî görüş ile uyumludur.

3. Yasaktan sonra gelen emrin hükmü konusunda usûl literatüründe hâkim olan görüş, yasaktan sonra gelen emrin durumunun mutlak emrin durumundan farklı olmadığı yönündedir. Ebû Abdullah el-Basrî de bu görüşü savunmaktadır.³¹ Bâkîllânî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi kelâmcı usûlcüler de bu konuda Ebû Abdullah ile aynı görüştedir.³² Her ne kadar bazı eserlerde fukahânın çoğunluğuna yasaktan sonra gelen emrin mübahlık ifade ettiği görüşü isnad edilmekte ise de³³ mübahlık görüşünün fukahâ arasında yaygın

27 Mesela bk. Şîrâzî, *Tebîra*, 27.

28 Nâtik-Bilhak, *Müczi*, 1: 127. Cessas da aynı görüşü Kerhî'ye nispet eder (*Fusûl*, 1:329).

29 Nâtik-Bilhak, *Müczi*, 1: 127; Şîrâzî, *Tebîra*, 80; Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Y.y.: Matbaa-tü'l-hulûd, 1987), 1:307-308. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâ'nin "kafirlerin şer'iyât ile mükellef oldukları" görüşünde olduklarını aktarır (*Mu'temed*, 1:273).

30 Bâkîllânî, *Takrîb*, 2: 186. Bâkîllânî burada "kâfirlerin yalnızca imanla mükellef olduğu" görüşünü fukahâ ve mütekelliminden pek çok kişinin savunduğunu ifade eder.

31 Nâtik-Bilhak, *Müczi*, 1: 132.

32 Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sâğîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993-1998), 2: 93-94; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 75.

33 Mesela bk. Bâkîllânî, *Takrîb*, 2: 93-94; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 75.

olan görüş olmadığı, yalnızca bazı Şâfiiler tarafından savunulduğu yönündeki ifadeler daha isabetli görünmektedir.³⁴

4. Mutlak emrin tekrara delalet edip etmediği konusunda *Müczî*'de Ebû Abdullah'ın emrin tekrarı gerektirmediği görüşünde olduğu açıkça ifade edilmektedir. Yine burada aktarıldığına göre Ebû Abdullah bu görüşü erken dönem Hanefilere de isnad etmektedir. Hatta bu konuda emrin mutlak olmayıp bir şarta ya da vafsa bağlı olması dahi durumu değiştirmez. Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Kadı Abdülcebbar da bu konuda aynı görüştedir.³⁵ Bunun yanında Cessâs ve sonrasında Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisi, emrin tekrara delalet etmediğini açık ve tereddütsüz şekilde savunmaktadır.³⁶ Emrin tekrarı gerektirdiği görüşü ise bazı Hanefî ve Şâfiilere isnad edilmektedir.³⁷ Ebû Mansur el-Mâturîdî ve Bâkîllânî gibi kelâmcı usûlcülerin ise emrin tekrara

34 Şîrâzî, *Tebssına*, 1:38; Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâti'ül-edille fi'l-usûl*, haz. Naci es-Süveyd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 1: 49; Semerkandî, *Mizân*, 1: 228.

35 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 120, 124; Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcabbâr el-Hemedânî Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, nşr. Taha Hüseyin, Emin el-Hülî (Kahire: Vezâretüs-Sekâfe ve'l-irşâdü'l-kavmî, 1963), 17: 124-125. Nâtık-Bilhak'ın aktardığı bu net görüşe karşılık Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Ebû Abdullah'a bu konuda tereddüt olarak yorumlanabilecek bir görüş atfetmektedir. Ebu'l-Hüseyin'in aktardığına göre emrin tekrarı gerektirdiğini savunanların argümanlarından biri, tekrarı gerektirmemesi halinde emirde nesih ve istisnânın söz konusu olamayacağı iddiasıdır. Ebû Abdullah da emir için nesih ve istisnânın mümkün olmasının onun tekrarı gerektirebileceğine delalet ettiğini söyler (Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 101). Büyük oranda Cessâs'ı takip ettiği anlaşılan Saymerî de emrin tekrara delalet ettiği görüşünü bazı Şâfiilere nispet eder. Ancak emrin neshe elverişli olmasının tekrarı gerektirdiği anlamına gelebileceği görüşünü de muhalif argüman olarak zikreder (Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Kitabu Mesâili'l-hilâfî usûli'l-fık*, haz. Abdelouahad Jahdani (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Université de Provence, 1991), 11-14). Bu argümana göre emir yalnız bir kere yapmayı gerektirse ve tekrar anlamı taşımasa idi bu, emrin neshe elverişli olmamasını gerektirirdi; çünkü bu bedâ anlamına gelirdi. Sem'ânî, Şâfiilerin çoğuna göre emrin tekrarı gerektirmediğini söyler ve tekrar görüşünü Şâfiilerden yalnızca Ebû İshak İsfereyînî'ye nispet eder (Sem'ânî, *Kavâti'*, 1: 50-51).

36 Cessâs, *Fusûl*, 1: 314-320; Debûsî, *Takvîm*, 40-43; Serahsî, *Usûl*, 15-20; Pezdevî, *Usûl*, 1: 176-177.

37 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1:120.

ihtimali bulunduğu, bu sebeple de tevakkuf edileceği görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır.³⁸ Bu tartışmada da Ebû Abdullah, Hanefî ve Mu'tezilî âlimlerin ortak olarak savundukları görüşe katılmaktadır.

5. Nehyin tekrarı gerektirip gerektirmediği meselesi, bilhassa emrin tekrarı tartışmasında tekrarı savunanlar tarafından gündeme getirilmiş bir tartışmadır. Bu noktada genel kanaat nehiy için tekrardan değil, süreklilikten bahsedileceği yönündedir. Ebû Abdullah bu konuda bir kayıt zikreder: Ona göre bir şartla kayıtlı bulunan nehiy tekrarı değil tek bir kereyi gerektirirken, mutlak nehiy tekrar muadili olarak te'bîdi/devamlılığı gerektirir. Buna göre bir kişi kölesine “Zeyd gelirse Bağdat'tan çıkma” derse, bu nehiy tek bir kereyi ifade eder. Ancak mutlak olarak “Bağdat'tan çıkma” derse, bu süreklilik ifade eden bir nehiy olur.³⁹ Kadı Abdülcebbar'ın da Ebû Abdullah'a nispet etmeden aktardığı⁴⁰ bu görüşün izlerine incelenen Hanefî ve Mu'tezilî usûl eserlerinde rastlanmamıştır.

6. Emrin mümkün olan ilk vakitte yapılmaması halinde, sonradan yapılması mı gerekir yoksa sonradan yapılması için yeni bir delil mi gerekir? Ebu'l-Hüseyn'in aktardığı bu tartışmada, emrin fevr ifade etmediğini savunanlar, sonradan yapılacak fiilin de baştaki emrin kapsamına dâhil olduğunu düşündükleri için ayrıca bir delile ihtiyacı olmadığını savunurlar. Öte yandan emrin fevr ifade ettiğini savunanların ise bir kısmı yine emrin sonradan yapılacak fiili (ki bu durumda bu fiil kaza olmaktadır) kapsadığını savunurken, diğer bir kısmı da kapsamadığını ve bu yüzden de ayrıca delil gerektiğini söylerler. İşte bu görüşün sahibi Ebû Abdullah'tır. Ebû Abdullah bu görüşü Ebu'l-Hasen el-Kerhî'ye de nispet eder. Ebu'l-Hüseyn'in aktardığına göre, Kadı Abdülcebbar da emirde fevri kabul edenler açısından isabetli olan

38 Bâkullânî, tekrara ihtimali olduğunu söyleyerek tevakkuf görüşünü savunmakta ancak yine de bir görüş seçilecek olsa tekrara delalet etmediğinin seçilmesi gerektiğini söylemektedir (Bâkullânî, *Takrîb* 2: 116-117; Semerkandî, *Mizân*, 1: 231). Cüveynî ve Gazâlî de emrin birden çok yapmaya delalet edip etmediği konusunda tevakkuf ederler (Cüveynî, *Burhân*, 1: 74; Hücce-tü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2: 82 vd. Krş. Gazâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 2: 64 vd.).

39 Basrî, *Mu'temed*, 1: 110-111.

40 Kadı Abdülcebbar, *Muğni*, 17: 135.

görüşün bu olduğunu savunmaktadır.⁴¹ Ebû Abdullah bu görüşünü şöyle delillendirir: Emir, konusu olan fiilin söylendiği andan hemen sonraki anda (ikinci anda) yapılmasını gerektirir. Fiilin ikinci değil de üçüncü anda yapılması artık o emrin kapsamında değildir; emir sadece bir fiili kapsamaktadır ve o da ikinci anda yapılacak fiildir. Zira kulların fiilleri takdim-tehir kabul etmez.⁴² Bu görüşü çok benzer ifadelerle Cessâs da savunmakta ve Kerhî'ye nispet etmektedir.⁴³ Saymerî de fevr görüşünü savunmakta ve diğer görüşü kelâmcıların çoğunluğu ve Şâfîlilere nispet etmektedir.⁴⁴ Hakikaten Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye de terâhî görüşü nispet edilmekte,⁴⁵ ayrıca Bâkullânî de terâhî görüşünü savunmaktadır.⁴⁶ O halde bu noktada Ebû Abdullah, emrin fevr ifade ettiğini ve ilk anda yapılmayan fiilin artık o emrin kapsamından çıktığını söyleyen ilk dönem Iraklı Hanefî grubun içerisinde olduğunu ve bu görüşü ile Mu'tezileden hocası Ebû Hâşim'e muhalefet etmektedir. Buna karşılık Hanefîlerin sonraki standart görüşünün mutlak emrin fevr değil terâhî ifade ettiği, dolayısıyla da mümkün olan ilk vakitte yerine getirilmeyen fiilin ikinci vakitte yapılmasının da ilk emrin kapsamında olduğu yönünde olduğu söylenebilir.⁴⁷

7. Şer'î bir fiilin⁴⁸ nehyedilmesinin onun fesadını gerektirip gerektirmediği konusunda Ebû Abdullah, nehyin zâhiri itibariyle konusu olan şeyin fasit olmasını gerektirmediğini, bu sonuca aklen de ulaşamayacağını; yasaklanan şeyin fasit ya da yeterli (*müczi*) oluşu konusunda müstakil bir delil gerektiğini düşünmekte ve bu görüşü Kerhî'ye de nispet etmektedir. Bu

41 Basrî, *Mu'temed*, 1: 135.

42 Basrî, *Mu'temed*, 1: 136.

43 Cessâs, *Fusûl*, 1: 295-306, özellikle 300, 301.

44 Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 17.

45 Nâtuk-Bilhak, *Müczi*, 1: 114; Sem'ânî, *Kavâtı*, 1: 56.

46 Bâkullânî, *Takrib*, 2: 208.

47 Debûsî, *Takvîm*, 87; Serahsî, *Usûl*, 20. Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî, emrin fevr ya da terâhî ifade etmesinin kelâmî tazammunlarına da işaret eder (Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî*, nşr. Naci es-Süveyd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1: 356-358).

48 Fiil için şer'î kaydı *Mu'temed*'de değil *Müczi*'de bulunmaktadır.

görüş Ebû Ali, Ebû Hâşim, bazı Hanefîler ve bazı Şâfiîlerin de görüşüdür.⁴⁹ Bununla birlikte Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin aktardığına göre Ebû Abdullah bu görüşü mutlak olarak savunmamaktadır. Ona göre yasağa konu olan fiil, yasaklanan şekilde yapıldığında, şer'î şartlarından birini kaybediyorsa, bu fiil yapıldığında fasit olur. Bey'ül-garar böyledir. Eğer geçerlilik şartlarından biri ortadan kalkmıyorsa fasit olmaz.⁵⁰

Cessâs, ister muamelat ister ibadet alanı olsun, bir şeyin nehyedilmesinin aksine bir delil olmadığı sürece onun fesadını gerektireceğini prensip olarak kabul eder; hem sahabenin hem Hanefî imamların mesâilinin de buna delalet ettiğini pek çok örnekle ispatlamaya çalışır. Bununla birlikte Cessâs, nehyin fesadı konusunda –Kerhî'ye de nispet ettiği- iki istisnâ getirir: 1. Nehyin bir şeyin kendisine değil onun dışında bir hususa taalluk etmesi, 2. Nehyin bir şeyin kendine özgü şartlarından biri ile ilgili olmaması. Bu iki durumda nehyin fesadı gerektirmez.⁵¹ Sonuç olarak Ebû Abdullah'ın şer'î şartla ilgili getirdiği kayıt, “yasağın aslî/kurucu şartlardan birine taalluk etmesi halinde akit ya da ibadetin geçersiz olacağı” şeklinde yorumlanırsa, çağdaşı Cessâs'ın da bu konuda kısmen paralel düşündüğü söylenebilir.

49 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 155; Basrî, *Mu'temed*, 1: 171. Nâtık-Bilhak kendisi üçüncü bir görüşü seçer ve aksine delalet bulunmadıkça şeriatı varid olan nehiylerin, şer'in delaleti ile fasit kabul edilmesi gerektiğini savunur (*Müczî*, 1: 156). Yine Nâtık-Bilhak, Kerhî'nin görüşünün iki öğrencisi tarafından farklı aktarıldığını; Ebû Abdullah'ın ona nehyin fesadı gerektirmediği, Cessâs'ın ise kendine özgü niteliklerinden biri ile ilgili ise gerektirdiği görüşünü nispet ettiğini söyler (*Müczî*, 1: 155). Bâkullânî de Kerhî ve İsa b. Ebân'a nehyin fesadı gerektirdiği görüşünü nispet eder ve kendisi aksi görüşü savunur (*Takrib*, 2: 239-240). Buna karşılık Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Şirâzî ise Kerhî'ye nehyin fesadı gerektirmediği görüşünü nispet etmektedir (Basrî, *Mu'temed*, 1: 171; Şirâzî, *Tebşıra*, 1: 100-101)

50 Basrî, *Mu'temed*, 1: 179-180.

51 Cessâs, *Fusûl*, 1: 336-351. Ebu'l-Hüseyin Ebû Abdullah'ın “şer'i” kaydını gereksiz bularak eleştirir ancak Cessâs'ın da ‘kendisine mahsus şartlar’ ifadesiyle bu kaydı sürdürdüğü görülmektedir. Bâkullânî, Kerhî'yi nehyin fesadı gerektirdiğini savunanlar arasında sayarken, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Şirâzî Kerhî'yi nehyin fesadı gerektirmediğini savunanlar arasında sayarlar (Bâkullânî, *Takrib*, 2: 339; Şirâzî, *Tebşıra*, 100-101).

Hanefî mezhebinde daha sonraki literatürde nehyin hangi durumlarda fesadı gerektireceği çok daha açık ve munzabıt olarak ortaya konulmuştur.⁵² İlk bakışta Ebû Abdullah'ın görüşü ile Kerhî ve sonrası Hanefîlerin görüşü birbirine zıt gibi gözükse de getirilen kayıtlar incelendiğinde aradaki farkın ifade farkı olduğu anlaşılır. Buna göre ister ibadet, ister muamelât alanından olsun, fiilin özüne, yani rükünlerine ya da kurucu şartlarına ilişkin nehyin onu geçersiz kılacağı, vasıflarına ya da onu çevreleyen hususlara ilişkin nehyin ise fesadını gerektirmeyeceği görüşünün benimsendiği açıktır.

8. Hakikat ve mecazın tanımı. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Abdullah'tan bu iki kavramın iki farklı tanımını aktarır. Ebû Abdullah'ın ilk tanımlarına göre hakikat, manası ile bir fazlalık, eksiklik ya da aktarma olmaksızın örtüşen lafız; mecaz ise bir fazlalık, eksiklik ya da konuluşundan başka bir manaya aktarımdan dolayı, manası ile örtüşmeyen lafız demektir. Sonraki tanımlarına göre ise hakikat konulduğu manayı ifade eden lafız, mecaz ise konulduğu manadan başka bir manayı ifade eden lafızdır.⁵³ Buradan Ebû Abdullah'ın, hakikat-mecaz kavramlarını önce daha daraltıcı ve detaylı bir şekilde tanımlamış iken, sonradan daha icmâlî bir tanımını tercih ettiği anlaşılmaktadır. İlk tanımdaki ziyade ve noksan ile, lafızdaki fazlalık bir harf ya da kelime ile hazfedilen kelimeler kastedilmektedir. Bu ilk tanım, ziyade ve noksanın da bir nevi aktarım olduğu ve ayrıca zikredilmesine gerek olmadığı şeklinde eleştirilmiş, belli ki bu eleştiriler çerçevesinde Ebû Abdullah tanımı sadeleştirerek son haline getirmiştir. Ebu'l-Hüseyn'in aktardığına göre, Kadı Abdülcebâr da ufak bir düzeltme ile Ebû Abdullah'ın son tanımını kabul eder. Kadı, hakikat ve mecazın birbirinin karşıtı olan kavramlar olduğunu vurgular ve tanımda bu durumun belirgin olması gerektiğini söyler. Ona göre ilk tanımlar bu açıdan isabetli olmayıp tanımdan çok nitelik ifade etmektedir.⁵⁴

52 Debûsî'ye göre nehye konu olan fiiller kabih oluş derecelerine göre kabih liaynihî ve kabih ligayrihî olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer fiilin özünde bir çirkinlik var ise o fiil kabih liaynihî; vasıflarından birinde ya da ona ilişen bir durumda çirkinlik söz konusu ise kabih ligayrihî kategorisine girer. Kabih ligayrihî fiillerin nehyedilmesi prensip olarak fasit olmalarını gerektirmez (Debûsî, *Takvîm*, 51-60). Ayrıca bk. Serahsî, *Usûl*, 63-75; Pezdevî, *Usûl*, 1: 359 vd.

53 Basrî, *Mu'temed*, 1: 12. Bâkîllânî'nin benzer mecaz tanımı için bk. *Takrib*, 1: 352. Hakikat ve mecazın çeşitli tanımları için bk. Semerkandî, *Mizân*, 1: 527-530.

54 Basrî, *Mu'temed*, 1: 12-14.

Cessâs, hakikat ve mecaz için Ebû Abdullah'a atfedilenlerden farklı tanımlar verir.⁵⁵ Ayrıca Cessâs'ın Kerhî'ye atfettiği tanımlar da Ebû Abdullah'ın vurguladığı cihetten oldukça uzaktır.⁵⁶ Cessâs sonrasındaki Hanefî usûlcülerin hakikat ve mecaz tanımları ise Ebû Abdullah'ın son tanımı ile paraleldir.⁵⁷ Hanefî mezhebi içerisinde Kerhî ve Cessâs'ın değil, Ebû Abdullah'ın görüşünün tercih edilen görüş olduğu çok az örnekten biri budur.

9. Hakikat-mecaz ilişkisi ile ilgili bir tartışmada Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Abdullah'ın yine Kerhî ile beraber savunduğu, Kadı Abdülcebbar'ın ise hocasına muhalefet ettiği bir meseleyi aktarır. Buna göre Kerhî, Cessâs, Ebû Abdullah ve Kadı Abdülcebbar'ın ortak olarak savunduğu görüş, lafızlarda aslolanın hakikat olduğu, eğer kelime hakikat manasından ayrılıp mecaza hamledilecekse bunun için delil gerektiği yönündedir. Ancak mecaza hamletmeyi meşru gösteren delilin ne olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Kerhî ve Ebû Abdullah'a göre bir nasta var olan mecaz mana yönünde bir hükmün sabit olması, o nasta o mecaz mananın kastedildiğine delil teşkil eder. Buna göre “Eğer kadınlarla münasebette bulunur da su bulamazsanız..” (el-Mâide 5/6) ayeti ile ilgili olarak; “cinsî münasebette bulunanların da gerektiğinde teyemmüm edebileceklerine” dair herkesin kabul ettiği bir şer'î hükmün varlığı, ayetteki “*lâmese*” fiilinin hakiki değil kinaye manasının, yani cinsî münasebetin kastedildiğine delildir. Ebû Abdullah benzer bir örnek olarak “Kadın ve erkek hırsızın, kazandıklarına bir karşılık ve Allah'tan bir azab olmak üzere ellerini kesin” (el-Mâide 5/38) ayetindeki “*nekâl*” kelimesini zikreder. İcmâ ile sabittir ki hırsız tevbe etse dahi “artık Allah'tan bir azap olmadığı halde” eli kesilir. O halde bu anlamın da ayette mevcut olduğu kabul edilmelidir. Kadı Abdülcebbar buna karşı çıkar. Ona göre her iki örnekte de mecaz mana yönünde sabit bir hüküm bulunması, ayette mecaz mananın

55 Cessâs, Ebû Abdullah'ın ilk mecaz tanımındaki kayıtları, mecazın çeşitlerini anlatırken zikreder (Cessâs, *Fusûl*, 1: 198-201).

56 Cessâs, *Fusûl*, 1: 198, 203.

57 Mesela bk. Debûsî, *Takvîm*, 119; Serahsî, *Usûl*, 134; Pezdevî, *Usûl*, 1: 95-96; Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tacîşşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel, *Tavdîh li-metni't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh* ile birlikte), haz. Necib el-Mâcidî, Hüseyin el-Mâcid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1: 153-155; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, tarih yok), 205-208.

kastedildiğine delil teşkil etmemektedir; mecazın sabit olması için bu yeterli bir delil değildir.⁵⁸ İncelenen diğer Hanefî ve Mu'tezilî usûl eserlerinde Ebû Abdullah'ın bu açıklamalarına yakın herhangi bir izah tarzına rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu açıklamaların Ebû Abdullah'ın kendisine ait orijinal bir izah olduğu söylenebilir.

10. Bir istisnânın eklendiği cümlede, kendisinden önce birden çok unsur atıf harfi ile birbirine bağlanmış ise, istisnâ bunların hepsinden mi yapılmıştır yoksa sadece iliştiği son unsurdan mı? Bu konuda üç görüş vardır: Şâfiîler -elverişli ise- istisnânın bu unsurların hepsinden, Hanefîler ise sadece iliştiği son unsurdan yapıldığını savunurken, Eş'arîler bu konuda tevakkuf ederler.⁵⁹ Mu'tezile'den ise Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, bu konuda Şâfiîlerin görüşünü benimser ve bazı kayıtlarla bu görüşü Kadı Abdülcebbar'a da nispet eder.⁶⁰ Ebû Abdullah, bu konuda da Hanefîlerin genelini ve hocası Kerhi'nin görüşüne katılır ve istisnâ harfinin kendisinden öncekilerin hepsinden değil, sadece sonuncusundan istisnâ ettiğini savunur.⁶¹ Bu tartışmanın semeresi, iffete iftira atan kişinin tevbe etmesi durumunda şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği meselesinde görülebilir. Nur suresi 5. ayetteki *إلا الذين تابوا* ifadesinin sadece kendisinden hemen öncesine taalluk ettiğini savunanlar, tevbe etse de kâzifin şahitliğinin kabul edilmeyeceğini, çünkü bu istisnânın sadece hemen öncesindeki fiske için geçerli olduğunu söylerler.⁶² Bu konuda Ebû Abdullah'a atfedilen gerekçe şudur: İstisnâ tek başına bir mana ifade etmez; eğer müstakil olarak bir mana ifade etseydi, diğer müstakil ibareler gibi tek başına hükmü belirlenir ve başka bir ifadeye taalluk ettiğine hükmedilmesi caiz olmazdı. İstisnâ sadece iliştiği ifadeye taalluk etmekle bir mana ifade eder hale gelmektedir. Daha fazlasına taalluk ettirmenin (tıpkı müstakil bir manası

58 Basrî, *Mu'temed*, 2: 353-354. Kadı Abdülcebbar'ın hakikatin mecaza hamli konusundaki bu katı tutumu ilginçtir. Onun bu yaklaşımı ile Zâhirî anlayışa yaklaştığı yönündeki değerlendirme için bk. David Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics* (New Haven: American Oriental Society, 2011), 125-126. Muğni'nin Şer'iyât cildinin ilk iki bölümü eksik olduğundan, Kadı Abdülcebbar'ın bu konudaki görüşünü kendi eserinden öğrenme imkânı yoktur.

59 Bk. Bâkîllânî, *Takrib*, 2: 146-147; Şîrâzî, *Tefsîr*, 172-176; Semerkandî, *Mizân*, 1: 460-461.

60 Basrî, *Mu'temed*, 1: 245-252.

61 Nâtk-Bilhak, *Müczi*, 1: 196. Krş. Cessas, *Fusûl*, 1: 140 vd.

62 Nâtk-Bilhak, *Müczi*, 1: 196-197.

olsaydı başka bir ifadeye taalluk ettirmenin gerekli olmayacağı durumdaki gibi) bir gerekçesi yoktur.⁶³

11. Aynı konuda biri hâss biri âmm iki nass varid oldu ise hangisi ile amel edilecektir? Bu konuda Şâfiîlerin mutlak bir kriteri vardır: Hâss olan âmm olana tercih edilir. Hangisinin önce hangisinin sonra olduğuna bakılmaz. Hanefîlerin ise bu konuda mutlak kriterleri yoktur. Onlara göre öncelikle iki nassın vürud tarihleri biliniyorsa, hangisinin hâss hangisinin âmm olduğuna bakılmaksızın sonra gelenin önce geleni neshettiği kabul edilir. Vürud tarihleri bilinmiyorsa, iki nass aynı anda varid olmuş gibi amel edilerek âmm olanı hâss olana bina etme yolu benimsenmez. Zira bunu kabul etmek beyanın ertelenmesini kabul etmeyi gerektirir. Bunun yerine bu iki nass arasında tercih yapmak için çeşitli kriterler önerilmiştir.⁶⁴ İşte bu noktada Ebû Abdullah'ın önerdiği kriterler şunlardır: 1. Naslardan birinin kaçınmayı, birinin mübahlığı gerektirmesi durumunda, kaçınmayı gerektiren nass dikkate alınır. 2. Naslardan biri şer'î bir hüküm ifade ederken, diğerinin şeriattan önceki hükmün devamlılığını gerektirmesi durumunda şer'î hüküm içeren nas dikkate alınır. 3. Naslardan birinin delil olarak kabul edilmesi hususunda ittifak varken diğeri konusunda ihtilaf varsa, üzerinde ittifak edilen nas delil olarak alınır.⁶⁵ Zira bu durumda ümmet, bir nassın diğerini beyan ettiği konusunda ittifak etmiş demektir. Buna göre "Bir kalkan bedelinden daha azı için el kesilmez" hadisi, hırsızlık suçunun had cezasını bildiren âyeti (el-Mâide 5/38) beyan etmektedir ve ümmetin bu konuda ittifakı vardır. Ümmetin ittifakı, o haberin müteahhir olduğunun ve haberin (kısmen) âyeti neshettiğinin bir delili olarak kabul edilir.⁶⁶

63 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 197.

64 Tercih yapabilmek için çeşitli kriterlerin aranması ve bir 'muraccih'e ihtiyaç duyulması, Hanefîlerin bu konudaki görüşünün tevakkuf olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bk. Basrî, *Mu'temed*, 1: 261; Semerkandî, *Mizân*, 1: 477.

65 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 280-281. *Müczî* müellifi bu kriterleri Ebû Abdullah ve Kerhî'ye atfederken, Cessâs bunlardan yalnızca üçüncüsünü Kerhî'ye atfeder (Cessâs, *Fusûl*, 1: 232). Bu konuda İsâ b. Ebân'ın da *Kitabu'l-Hücc*e adlı eserinde, tamamı selefin bu iki nassı nasıl değerlendirdiğinin belirlenmesine dayanan bazı kriterler geliştirdiği aktarılmaktadır (Cessâs, *Fusûl*, 1: 225-228; Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 279-280). Ayrıca krş. Basrî, *Mu'temed*, 1: 256-262.

66 Basrî, *Mu'temed*, 1: 262.

Âmm ve hâss haberin tearuzu konusuna geniş yer ayıran Cessâs,⁶⁷ bu konuda İsâ b. Ebân ve Kerhî'nin görüşlerini aktarır. Tearuz eden âmm ve hâss haber arasındaki tercih konusunda Kerhî'nin getirdiği en önemli kriter, fukahânın haberlerden birinin delil olarak kullanılması üzerinde ittifak etmesine karşılık, diğeri üzerinde ihtilaf etmesidir. Bu durumda ittifak edilen ister âmm ister hâss olsun, diğeri haberi neshetmiş sayılır ve delil olarak alınır.⁶⁸ Bu kriterin Ebû Abdullah'ın getirdiği ikinci kriter ile uyduğu söylenebilir. Haberlerden birinin şerî hüküm içermesinin, onun müteahhir sayılması için delil kabul edilmesi şeklindeki ilk kriter ise meşhur usûl eserlerinde zikredilen ve dikkate alınan kriterler arasında değildir. Nitekim Ebu'l-Hüseyn el-Basrî de bu kriteri zayıf bulduğunu ifade eder.⁶⁹

12. Tahsise uğramış âmm lafızla, tahsise uğrayan kısım dışında amel edilebilir mi? Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin aktardığına göre Ebû Abdullah'ın bu konudaki görüşü şöyledir: Muhassıs veya şart, hükmün âmm olan isme bağlanmasını engelliyor ve lafzın zâhirinde bulunmayan bir şarta bağlanmasını gerektiriyor ise, o âmm lafza artık hüküm bağlamak caiz olmaz. Muhassıs ve şart, hükmün âmm isme bağlanmasına mani olmuyorsa, o âmm lafza hüküm bağlamak caiz olur.⁷⁰ Caiz olmayışına örnek şudur: “Erkek ve kadın hırsızın

67 Cessâs, *Fusûl*, 1: 225-245.

68 Cessâs, *Fusûl*, 1: 232.

69 Basrî, *Mu'temed*, 1: 261-262. Hanefilerle Şâfiiler arasındaki bu ayrışmada âmmın kat'iliği ve beyanın tehirinin kabulü konularının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hanefiler âmmın kat'iliğini kabul ettiklerinden ve kat'î oluş açısından âmm ile hâss arasında bir fark görmediklerinden, bu ikisinin teâruzu durumunda, teâruzu gidermek için bu ikisi dışında başka kriterlere ihtiyaç duymuşlardır. Nitekim Hanefilerin tearuzu gidermek için mümkünse nesih, değilse yine vürud zamanlarını belirlemeye yönelik tercih kriterleri belirleme şeklindeki tavırları, âmmın kat'iliğini kabul eden Mu'tezileye de nispet edilmiştir (Sem'ânî, *Kavâti'*, 1: 153). Öte yandan Mu'tezilî usûlcü Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, bu konuda hem Hanefî hem de Şâfiilerin delillerini eleştirir ve kendi görüşünü net olarak ifade etmez (Basrî, *Mu'temed*, 2: 256-262).

70 Ebû Abdullah'ın görüşü *Muczî*'de şöyle aktarılır: Ebû Abdullah'a göre tahsise uğrayan âmm lafzın zâhirinden, tahsisten sonra da murad edilen hüküm çıkarılabiliyor ve lafzın isminden bu hükme hala ulaşılabilirse, bu âmm lafız delil olmaya devam eder. Tahsisten sonra murad edilen hüküm çıkarılamıyor ve hükmü çıkarmak için âmm lafzın kendisinden başka bir bilgiye de ihtiyaç duyuluyorsa, bu âmm lafız mücmele dönüşmüştür ve artık delil olarak alınamaz (Nâtık-Bilhak, *Muczî*, 1: 299)

elini kesin..” (el-Mâide 5/38) âyeti hırsızlık yapanın elinin kesileceğine dair zâhiren umum ifade eder. Ancak hırsızın elinin kesilebilmesi için malın hırsız altında ve belli miktarda olması gerektiği konusunda –söz konusu âyetin dışında- delil bulunması, umum anlamı ile sadece hırsız kelimesine el kesme hükmünün bağlanmasını engellemektedir. Yani hırsız için el kesme hükmünü tahsis eden bu şartlar, söz konusu âyetteki âmm lafza hüküm bağlanmasına mani olmaktadır. Çünkü artık hırsızlıktan bunlar istisnâ edilince, hırsızla neyin kastedildiği, yani hırsızın kapsamına kimlerin girdiği belirsiz hale gelmiş olur. Bu şekilde tahsise uğrayan âmm lafız delil değerini yitirir. Caiz oluşunun örneği ise şudur: “Müşrikleri öldürün” (et-Tevbe 9/5) âyeti umum ifade eder. (Sadece) cizye veren gayri müslimlerin öldürülmeyeceğine dair delil bulunması, öldürme hükmünün umumiyetini engellemekte ve cizye vermeyenlerin öldürülmesi hükmünü geçersiz hale getirmemektedir. Bu durumda bu âmm lafız tahsise edilmiş olmasına rağmen delil olmaya devam eder.⁷¹

Tahsise uğrayan âmmın hükmü konusunda usûlcüler arasında pek çok farklı görüş ortaya çıkmıştır. Şâfiîlere ve bazı Hanefîlere göre muhassısın niteliği ne olursa olsun, tahsise uğrayan âmm delil değerini yitirmez.⁷² Îsâ b. Ebân ve Ebû Sevr'in tahsise uğrayan âmm lafızla istidlâli tümünden reddettiği, Kerhî'nin de bu görüşte olmakla beraber bazı istisnâlar getirdiği kaydedilmektedir. Şöyle ki Kerhî'ye göre şart ve istisnâ ile yapılan tahsiste âmm lafız delil değerini yitirmezken, lafzî olmayan bir delille yapılan tahsiste ise tahsise uğrayan âmm lafız mecaza dönüşür; ancak beyan edici yeni bir delilin varlığı durumunda kendisiyle istidlal edilebilir.⁷³ Mu'tezile'den Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâi

71 Basrî, *Mu'temed*, 1: 265-266. Krş. Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 301-303. Bâkîllânî müstakil bir başlıkta ele alarak eleştirdiği bu görüşü “Kaderiyye kelâmcılarından, müteahhirinden biri”ne nispet eder ki burada kastedilenin Ebû Abdullah el-Basrî olması mümkündür (*Takrîb*, 3: 118). Semerkandî de bu görüşü isim vermeksizin nakleder (Semerkandî, *Mizân*, 1: 424-425).

72 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 299.

73 Cessâs, *Fusûl*, 1: 131; Basrî, *Mu'temed*, 1: 265. Cessâs'ın aktardığına göre Kerhî bu görüşü mezhep imamlarının mesailinden çıkarmadığını ve bu görüşün kendisine ait olduğunu tasrih eder. Bunun yanında Îsâ b. Ebân'a çoğu yerde atıfta bulunan Cessâs, bu konuda onun görüşünü aktarmaz. Bazı kaynaklarda Kerhî'nin görüşü şöyle aktarılır: Kerhî'ye göre muhassıs muttasıl ise âmmın zâhiri ile amel etmek sahih, munfasıl ise değildir (Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 299; Semerkandî, *Mizân*, 1: 422). Ayrıca krş. Şîrâzî, *Tebîna*, 122-123.

de tahsise uğrayan âmın mecaza dönüştüğü görüşündedir.⁷⁴ Cessâs ise tahsise uğrayan âm lafızla istidlâl edilebileceği görüşündedir ve mezhep mesâilinin de buna delalet ettiğini söyler.⁷⁵ Aynı konuyu yine müstakil olarak işleyen Debûsî, tahsise uğrayan âm lafzın artık kat'î değil zannî bir delil olarak kabul edileceğini savunur.⁷⁶

Müczî'deki açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, tahsise uğrayan âmın durumu konusunda Ebû Abdullah'ın görüşlerinin özgünlüğü ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte erken dönemde Hanefîlerin tahsise uğrayan âmı prensipte delil olarak kabul etmeme eğiliminde olduğu ancak bu eğilimin sonraki Hanefî usûlcüler tarafından yumuşatıldığı anlaşılmaktadır. Ebû Abdullah'ın görüşleri, bu yumuşama süreci içerisinde bir merhale olarak değerlendirilebilir.

74 Bâkullânî, *Takrîb*, 3: 66.

75 Cessâs, *Fusûl*, 1: 131-134.

76 Debûsî, *Takvîm*, 105-109. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Usûl*, 114; Pezdevî, *Usûl*, 1: 430-431. Usûl literatüründe konuyla ilgili serdedilen görüşlerle Ebû Abdullah'a atfedilen görüş arasında ilk bakışta bir bağlantı yokmuş gibi gözükse de, verilen örnekler ve detaylar incelendiğinde, özellikle Cessâs ve Debûsî'nin aktardığı bazı görüşlerle Ebû Abdullah'ın izahı arasında bir bağlantı kurmak mümkün olabilir. Mesela müşriklerin öldürülmesi emrini içeren âyetin umumunun tahsisten sonra da devam ettiği yönündeki örneklendirmeyi Cessâs da aktarır (Cessâs, *Fusûl*, 1: 134). Debûsî'nin, tahsise uğrayan âmın durumu ile ilgili zikrettiği görüşlerden birine göre, meçhûl bir şeyin tahsis edilmesi durumunda tevakkuf edilmesi gerekir; malum bir şeyin tahsis edilmesi durumunda ise tahsisten sonra da âm lafız umum üzere delil olarak geçerli olmaya devam eder. Bu görüşte olanlara göre "Allah alışverişi helal, faizi haram kıldı" (el-Bakara 2/275) âyetinin umumu ile ihticâc edilemez; çünkü alışverişin umum anlamı ribâ ile tahsis edilmiştir ve ribâ da meçhûldür. Yine had âyetlerinin de umumu ile ihticâc edilemez çünkü şüphe halinde hadlerin uygulanmaması hükmü bu âyetleri tahsis etmiştir ve şüphe de meçhûl bir şeydir (Debûsî, *Takvîm*, 105-106). Görüldüğü gibi, âm lafzın tahsisten sonra umumu üzere delil olarak kalmasının caiz olduğu ve olmadığı durumlara dair Ebû Abdullah'ın verdiği örnekler, Cessâs ve Debûsî tarafından da zikredilmekte, ancak izah şekli farklılaşmaktadır. Ayrıca Kerhî'nin istisnâ ve şartla yapılan tahsisin âmın delil değerini etkilemeyeceğini, lafzî olmayan delille yapılan tahsisin ise onu mecaza dönüştüreceğini söylemesi, onun da muhassısın malum ya da meçhûl oluşuna göre bir ayırım yaptığı şeklinde yorumlanabilir. Her hâlikârda Ebû Abdullah'ın görüşü Cessâs ve Debûsî başta olmak üzere sonraki Hanefîler tarafından benimsenmemiştir.

13. Bir sebebe bağlı olarak varid olan umum ifade o sebebe mi hasredilir yoksa sebebin husûsîliği dikkate alınmaksızın umumun zâhiri mi dikkate alınır? Bu konuda Kerhî ile birlikte ikinci görüşü benimseyen Ebû Abdullah, şu gerekçeyi öne sürer: Gereği yapılması gereken delil, sebep değil hitaptır. Tek başına sebepten bir şey anlaşılmaz. O halde umumun zâhiri neyi gerektiriyorsa manası ona hamledilir.⁷⁷ Bu konuda sahabe ve tâbiînin pek çok uygulaması da delildir. Mesela liân ayetleri (en-Nûr 24/6-9) Hilal b. Ümeyye hakkında nâzil olduğu halde, hanımına zina isnad eden bütün erkekler hakkında liân hükmü geçerlidir.⁷⁸ Şâfililerin de geneli bu görüşte olup, aksi görüş İmam Mâlik'e nispet edilmektedir.⁷⁹

14. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, mücmel ve mübeyyen başlığında genel anlamıyla beyanın birkaç tanımını zikreder ki bunlardan biri de Ebû Abdullah'ın tanımıdır. Ebû Abdullah'a göre beyan "sonradan oluşan bilgidir" (*ilm-i hâdis*). Çünkü beyan, tıpkı bir şeyi hareket ettiren şeyin hareket olması gibi bir şeyi açıklığa kavuşturan şeydir ki bu da sonradan oluşan bilgidir.⁸⁰ Ebu'l-Hüseyin, beyana ilim manası veren bu izaha karşı, beyana delalet manası veren Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşünü daha isabetli bulur.

Görüldüğü gibi Ebû Abdullah beyanı bilgi olarak kabul etmektedir. Ebû Abdullah'tan aktarılan bu beyan tanımı ile Cessâs'ın ve sonraki Hanefî usûlcülerin beyan kavramına ilişkin açıklamaları arasında herhangi yakınlık bulunmamaktadır.⁸¹ Ancak Gazâlî'nin açıklamaları bu beyan anlayışının bağlamını kısmen netleştirmeyi mümkün kılmaktadır. Gazâlî'nin aktardığına göre beyanın tanımında bazıları "bildirme"nin kendisini, bazıları "bildirmede kullanılan delil"i, bazıları da "delil sayesinde ortaya çıkan bilgi"yi esas almaktadır. Bilgiyi esas alan yaklaşıma göre "beyan" ile "tebyin" aynı şeydir.⁸²

77 Nâtuk-Bilhak, *Müczî*, 1: 244-245. Krş. Cessas, *Fusûl*, 1: 188-194; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 279-283.

78 Nâtuk-Bilhak, *Müczî*, 1: 246.

79 Şîrâzî, *Tebîra*, 144-145; Sem'ânî, *Kavâtî*, 1: 148-151. Semerkandî ise sebebin hususîliğinin umumu tahsis edeceği görüşünü Şâfililere nispet eder (Semerkandî, *Mizân*, 1:481).

80 (Basrî, *Mu'temed*, 1: 293-294) والذي به يتبين هو العلم الحادث كما أن ما به يتحرك الشيء هو الحركة

81 Cessâs, *Fusûl*, 1: 238-240; Debûsî, *Takvîm*, 221; Pezdevî, *Usûl*, 3: 158.

82 Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 38-39. Krş. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2: 25.

Buna göre tanımda Cessâs'ın bildirmenin kendisini, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in delili, Ebû Abdullah'ın ise delil sayesinde ortaya çıkan bilgiyi esas aldığını söylenebilir.⁸³

15. Ebû Abdullah'tan bazı ifade türlerini zâhiri ile amel edilemeyecek mücmel lafızlar olarak kabul ettiği yönünde bilgiler de aktarılmıştır. Bu bağlamda onun mücmel saydığı iki ifade türü şunlardır:

a) Kerhî ve Ebû Abdullah'a göre, haramlığın bir fiile değil bir ayna taalluk ettiği ifadeler mücmel sayılır ve bunların zâhiri ile amel etmek caiz olmaz. Mesela “Anneleriniz size haram kılındı” (en-Nisâ 4/23) ayeti böyledir. Annelerin kendisinin haram kılınması mümkün değildir; o halde bizim onlarla ilgili bir fiilimiz haram kılınmıştır. Hangi fiilin haram olduğu âyette belirtilmemektedir ve âyetten fiili istidlâl etmek de mümkün değildir. Buna karşılık Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâi ile Kadı Abdülcebbâr'a göre böyle âyetler mücmel değildir; bunların anlamı örf ile zâhirdir. Bu âyeti duyan herkes, kastedilen yasağın “faydalanma” olduğunu anlar. Örfün aynlara bağlanmış bir yasaklığı, o aynlarla ilgili çeşitli fiillerin yasaklığına hakiki manada nakletmesi mümkündür.⁸⁴ Cessâs da nehyin ayna bağlandığı ibarelerden kastedilenin ne olduğunun hem standart dil bilgisi ile hem de âyetlerin geldiği dönemdeki uygulamalara bakarak anlaşılabilirliğini söyler.⁸⁵ Buradan hareketle onun da bu ifadeleri mücmel olarak kabul etmediği söylenebilir.⁸⁶

83 Bâkullânî'nin beyanı bilgi olarak tanımlayan yaklaşıma eleştirisi için bk. *Takrib*, 3: 373-374.

84 Basrî, *Mu'temed*, 1: 307-308. Ayrıca bk. *Müczî*, 1: 314-319. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 17: 138-189. Kadı Abdülcebbâr burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den farklı olarak Ebû Hâşim'in eserlerinde Ebû Ali'nin görüşüne yakın ifadeleri bulunmakla birlikte onun ayna taalluk eden tahrîmi mecâz kabul ettiğini aktarır. *Müczî*'de de Ebû Abdullah'ın böyle ifadeleri zâhiri üzere delil olarak almayı kabul etmediği ifade edilir ancak onun bunu mücmel yahut mecaz kabul ettiğine dair bir işaretten bahsedilmez.

85 Cessâs, *Fusûl*, 1: 135-139. Cessâs'ın muhatabı ile yaptığı tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla bu tür ifadelerin mecâz olduğunu ve bunlarda amel edilebilmesi için delil gerektiğini savunanlar da vardır; bu görüş sahibinin Ebû Abdullah ve onun gibi düşünenler olduğu iddia edilebilir. Ancak Cessâs tartışma boyunca Kerhî dâhil herhangi bir âlimin adını zikretmez.

86 Bununla birlikte Cessâs'a göre mücmelin iki türünden biri, umuma oldukça yakın bir anlama sahiptir; bu açıdan mücmel umumu da kapsar (Cessâs, *Fusûl*, 1: 19). Cessâs'ı bu tartışmayı mücmel değil umum kapsamında işlemesi, mücmel ile umum arasındaki bu ilişki ile izah edilebilir.

b) Mevcut olduğu bilinen bir fiile nefy harfinin ilişmesi durumunda bu ifade zâhiriyle delil olarak alınabilir mi? Mesela “لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب” (Fâtıhasız namaz yoktur) ifadesi nasıl yorumlanmalıdır? *Müczî* müellifinin aktardığına göre Hanefîler naslardaki böyle ifadelerin bu haliyle delil olarak alınamayacağını, Şâfiîler ise alınabileceğini savunmaktadır. Ebû Abdullah da bu konuda Hanefîlerle aynı görüştedir. Ebû Abdullah’a göre Fâtıha okunmadan kılınan namazda da namaz fiilinin ortaya çıktığını biliyoruz. O halde bu hadiste kastedilen ya bu namazın müczî (yeterli) olmadığı, yahut da fazilet ve kemal açısından noksan olduğudur. Bu manaların hiçbiri sadece ibarenin kendisinden çıkarılmadığına göre, bu ibarenin zâhiri ile delil olarak alınması sahih olmaz.⁸⁷

Cessâs’a göre öncelikle bir fiile nefy harfinin iliştiği naslarda, o fiilin şartları yerine getirilmediğinde ya tamamen ortadan kalktığı ya da kâmil olarak yerine getirilmemiş olduğu anlaşılır. Bu iki ihtimal aynı anda kastedilmiş olamaz. Ancak bu iki ihtimalin varlığı bazılarına göre (yukarıda aktarıldığı gibi mesela Ebû Abdullah bu görüştedir) tevakkuf etmeyi gerektirecek bir icmal sayılırken, Îsâ b. Ebân’a göre burada aslanan, nefy harfi ilişen fiilin – nasta geçen şartları bulunmadığında- mevcut sayılmaması (hükmen yok sayılması), karine bulunması halinde ise aslî nefyin değil, noksanlığın kastedildiğinin düşünülmesidir. Cessâs da bu konuda Îsâ b. Ebân’ın görüşünü benimsemektedir.⁸⁸ Onlar bu ifadelerdeki belirsizliği gidermek için bir çözüm

87 Nâtık-bilhak, *Müczî*, 1: 320-321. *Müczî* müellifi bu konuda hocasının görüşünü isabetli bulmaz ve çeşitli gerekçelerle eleştirir (*Müczî*, 1: 324). Ebu’l-Hüseyn el-Basrî konuyu biraz daha farklı aktarır: Ebû Abdullah’a göre eğer o fiil ibarede zikredilen nitelikte yapılmadığında tamamen ortadan kalkıyorsa, o fiilin o şer’î isimle isimlendirilmesi mücmel sayılır. “Fâtıhasız namaz olmaz” hadisinde namazdan kastedilen şer’î namaz olduğuna göre, Fâtıha yoksa namaz da mevcut değildir. Artık Fâtıha okunmayan namazın fasit olacağını söylerken o fiile namaz dememiz mecazidir; çünkü Fâtıha olmayınca o suretteki fiiller namaz adını alacak şekilde namaz olmamıştır. Ebû Abdullah “Gecedен niyet etmeyenin orucu yoktur” ve “Velisiz nikâh olmaz” hadislerini de aynı nitelikte kabul etmiştir (*Mu’temed*, 1: 309). Ebu’l-Hüseyn de bu konuda Ebû Abdullah’ın görüşünü benimsemez.

88 Cessâs, *Fusûl*, 1: 195-197. Ebû Abdullah ile Cessâs’ın bu konuyu aynı örnekle fakat nasıl farklı ele aldıklarını “Fâtıhasız namaz olmaz” hadisi üzerinden şöyle açıklayabiliriz: Cessâs’a göre bu hadiste Fâtıha okunmadığında ya namazın hiç olmayacağı

yolu yahut karine olduğunu kabul ettiklerinden, bu ifadeler onlar açısından mücmel olmaktan çıkmış olur.

Görüldüğü üzere hem Hanefiler hem de Mu'tezile arasındaki genel eğilim burada aktarılan her iki tür ifadenin de tevakkufu gerektirecek bir mücmellik taşımadığı yönünde iken, Ebû Abdullah hocası Kerhî ile birlikte bu ifadeleri mücmel kabul etme eğilimindedir.

16. Bir müşterek kelimenin barındırdığı iki mananın aynı anda kastedilip edilemeyeceği (umûmu'l-müşterek) tartışmasında Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Ebû Abdullah'ın görüşlerini detaylı olarak aktarır. Öncelikle onun aktardığına göre Ebû Hâşim el-Cübbât ve Kerhî de kapsanan manaların hepsi hakiki ya da biri hakiki biri mecaz olsa dahi, aynı anda birden çok mananın kastedilmesini caiz görmezler. Bununla birlikte Ebû Abdullah, bunun için dört şart ileri sürer:

a) Konuşan tek bir kişinin bulunması. Bir lafzı birden çok kişinin zikretmesi durumunda iki farklı mananın kastedilmesi caiz olur. Mesela, bir kişinin kar' (قرء)⁸⁹ kelimesini kullanıp bununla hayız, bir başkasının da aynı kelimeyi kullanıp bununla temizliği kastetmesi caizdir.

b) Tek bir 'fâide'nin bulunması (tek bir ortak noktayı ifade etmesi). Bir lafzın iki faidesi varsa bu ikisi birden kastedilmiş olabilir. İki fâidenin bulunmasının örneği, Allah Teâlâ'nın "Su bulamazsanız teyemmüm edin" (el-Mâide 5/6) ayetinde su kelimesi ile hem saf suyu hem de nebizi kastetmiş olmasıdır. Ebû Abdullah'a göre bu ikisi, sıvı oluş fâidesi bakımından ortaktır.

c) Tek bir vakitte söylenmesi. Bir lafız iki farklı vakitte kullanıldığında iki farklı mana kastedilmiş olabilir. Bu doğrultuda mesela Allah Teâlâ'nın kar'

ya da kâmil olmayacağı kastedilmiştir. Cessâs bu ifadelerin karine olmadığı sürece aslı nefye, yani namazın olmayacağına hamledileceği görüşündedir. Ancak burada aslı nefyin değil, nefyü'l-kemâlin kastedildiğine dair karine vardır. Ebû Abdullah'a göre ise Fâtiha okunmadan kılınan namazın geçersiz olacağı görüşünde olanlar için "Fâtihasız namaz olmaz" ifadesindeki namaz artık mücmeldir; çünkü içinde Fatiha okunmadan yapılan bu ibadet artık namaz vasfını taşımamaktadır.

89 قرء \ قرء : Kur'ân-ı Kerim'de iddet müddetini belirleyen ayette geçen, hem hayız hem de iki hayız arasındaki temizlik süresini ifade eden müşterek bir kelime (el-Bakara 2/228).

kelimesi ile bir yerde hayızı kastederken başka bir yerde temizliği kastetmesi caizdir.

d) Tek bir fâidenin kapsayamayacağı iki farklı manayı birden kastetmiş olması. Eğer kapsayabiliyorsa, bu iki farklı mananın birden kastedilmesi caiz olur. Buna göre mesela Hz Peygamber'in "baldırın avret olduğu" yönündeki hadisinde baldır kelimesi ile dizin de bir kısmını kastetmiş olması caizdir. Çünkü aklen baldırın kapatılması ancak dizin de bir kısmının kapatılması ile mümkündür ve vacibi tamamlayan şey de vaciptir.⁹⁰

Ebû Abdullah'a göre bu dört şarttan biri mevcut ise, iki mananın birden kastedilmesi caiz olmaz.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Abdullah'ın "insanın bir lafzın aynı anda hem hakiki hem de mecaz manada kullanılmasının imkânsızlığını içinde hissettiği" yönündeki iddiasını da aktarır. Yine ona göre bir kelime ile aynı anda hem hakiki hem de mecaz mana kastedildiğinde, bir kelimenin hem konuluş manasını murad etme, hem de konuluş manasından udûl ederek başka bir manaya dönmeyi murad etme durumu söz konusu olur ki bu da iki zıddın bir araya getirilmesi anlamına gelir.⁹¹

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin aktardığına göre bu konuda Ebû Ali el-Cübbâî ve Kadı Abdülcebâr'ın ortak görüşü şöyledir: Aynı şeyi ifade edemeyecek iki farklı anlamı birden barındıran bir kelime kullanan kişinin aynı anda iki manayı birden kastetmesi, ancak bu iki mananın birbiriyile gelişmemesi halinde caizdir. Mesela "yap" lafzının hem emir hem tehdid anlamında kullanılması, anlamlar arası zıtlıktan dolayı caiz olamaz.⁹²

Cessâs ise, umûmu'l-müştereki kesin bir şekilde reddeder. Ona göre müşterek kelime mücmeldir ve beyan edilene kadar anlamı konusunda tevakkuf etmek gerekir. Cessâs bu görüşü Kerhî'ye de atfeder.⁹³ Debûsî,

90 Basrî, *Mu'temed*, 1: 300.

91 Basrî, *Mu'temed*, 1: 301-302. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, umûmu'l-müşterekin imkân dairesinde olduğu fakat dilde caiz olmadığı görüşündedir ve Ebû Abdullah'ın aksine "insanın bunun mümkün olduğunu içinde hissettiğini" söyler.

92 Basrî, *Mu'temed*, 1: 301.

93 Cessâs, *Fusûl*, 1: 26-28.

Serahsî ve Pezdevî gibi sonraki Hanefiler de aynı görüştedir ve hiçbiri bu konuda bir kayıt ya da şart öne sürmez.⁹⁴ Sonuç olarak umûmu'l-müşterek konusunda Hanefilerin red, Şâfîilerin kabul eğiliminde olduğu,⁹⁵ Mu'tezile usûlcüleri arasında kısmen ihtilaf bulunduğu, Ebû Abdullah el-Basrî'nin de Hanefilere ve özellikle Kerhî'ye yakın bir görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Zira Ebû Abdullah'ın öne sürdüğü şartlar, verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere zaten umûmu'l-müştereki kabul edenlerin de reddedenlerin de itiraz etmeyeceği hususlardır.

17. Mefhûmü'l-muhâlefenin en çok tartışılan türü olan mefhûmü's-sıfa ile ilgili olarak, Ebü'l-Hüseyn'in aktardığına göre Şâfîiler, bir sıfatı da içerecek şekilde vârid olan emrin, o sıfat bulunmadığında geçerli olmayacağını savunurken, Mu'tezile ve Hanefiler, sıfatın bulunmamasının emrin bulunmadığına delâlet etmeyeceği görüşündedirler.⁹⁶ Bu konuda Ebû Abdullah el-Basrî'nin –Kerhî'ye de nispet ettiği- görüşü şöyledir: Bir sıfatla kayıtlı olan hitap, o sıfatın bulunmadığı yerlerde hükmün bulunmadığına delalet etmez. Ancak şu dört halde mefhûmü's-sıfaya itibar edilir:⁹⁷ 1. Hitabın beyan sadedinde gelmiş olması. Hz. Peygamber'in “Sâime⁹⁸ koyunda zekât vardır” buyurması buna örnektir. Yani burada sâime sıfatı, sâime olmayana zekât gerekmeyeceğine delâlet etmektedir. 2. Hitabın öğretim sadedinde gelmesi. Bir satım akdinde tarafların (mesela borcun müeccel ya da muaccel olması gibi) bir konuda anlaşmazlığa düşmeleri halinde mal mevcut ise tarafların yemin etmesi ile ilgili haber buna örnektir. Yani mal mevcut değilse yeminleşme yapılmayacağı, bu haberden anlaşılmaktadır. 3. Sıfatın dışındaki şeylerin de sıfata dâhil olması durumu. Mesela iki şahitle hüküm verilmesi, bir

94 Debûsi, *Takvîm*, 104; Serahsî, *Usûl*, 128; Pezdevî, *Usûl*, 2: 50.

95 Şîrâzî, *Tebîr*, 184.

96 Basrî, *Mu'temed*, 1: 149; Semerkandî, *Mizân*, 1: 581-582.

97 *Mu'temed*'deki ifadede Ebû Abdullah'a göre bir sıfatla kayıtlı olan hitap, o sıfatın bulunmadığı yerde hükmün bulunmadığına bazı hallerde delalet eder, bazı hallerde etmez. Delalet ettiği üç yer vardır (*Mu'temed*, 1: 150). *Müczi* müellifi Ebû Abdullah'ın mefhûmü's-sıfayı reddettiğini daha kesin bir ifade ile dile getirir (Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1: 358).

98 Sâime: Senenin yarısından fazla bir müddetle mubah meralarda, kırlarda sırf sütleri alınmak veya üremeleri veya semizlemeleri temin edilmek maksadıyla otlatılan hayvanlar (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 492.

şahitle hüküm verilemeyeceği anlamına gelir. Çünkü tek şahit de iki şahide dâhildir.⁹⁹ 4. Sıfatın hükmün şartı olmaması. Ebû Abdullah, öne sürdüğü bu şartı çok vurgulamaz ve bu şartın sonuca bir etki etmediğini söyler.¹⁰⁰

Anlaşıldığı üzere Ebû Abdullah, prensip olarak sıfatla kayıtlanmış emrin, sıfatın bulunmadığı yerde hükmü olmadığını savunmakta, ancak bu dört durumu bu genel kuraldan istisnâ etmektedir. Bunun yanında Ebû Abdullah mefhûmü'l-lakab ve mefhûmü's-şartı¹⁰¹ kabul etmez,¹⁰² hatta mefhûmü'l-lakab'ın geçerli olmadığı yönündeki çoğunluk görüşünü de mefhûmü's-sıfâ'nın geçersizliğine delil olarak zikreder.¹⁰³

Ebû Abdullah'ın istisnâ olarak zikrettiği durumlar, zaten tartışmanın merkezinde olan oldukça önemli örnekleri kapsamakta ve prensibi muhalif görüş lehine hayli zedelemektedir.¹⁰⁴ Ebû Abdullah'ın mefhûmü's-sıfânın hüküm ifade etmesi için bazı şartlar öne sürmesine karşılık Cessâs, mefhûmü'l-

99 Basrî, *Mu'temed*, 1: 150.

100 Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1: 358 vd.

101 Mefhûmü'l-lakab: Bir isimle kayıtlı olan emrin, o isim dışındaki şeyler için hüküm ifade etmemesi. Bunu reddedenlere göre mesela "Koyundan zekat gerekir" emri, koyun dışındaki şeylerden zekat gerekmeyeceği anlamına gelmez. Mefhûmü's-şart: Bir şarta bağlı olarak gelen emrin, o şartın bulunmadığı yerde hüküm ifade etmemesi. Mesela "Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın" (et-Talâk 65/6) âyetindeki "eğer hamile iseler" şartından dolayı hamile olmayan kadının iddet nafakasından onu boşayan koca sorumlu değildir.

102 Basrî, *Mu'temed*, 1: 142.

103 Basrî, *Mu'temed*, 1: 148-149.

104 Nirekîm öğrencisi Nâtık-Bilhak, Ebû Abdullah'ın öne sürdüğü şartların zaten tartışma noktalarını barındırdığını ve bu şartların kabul edilmesi halinde taraflar açısından ihtilafın ortadan kalkacağını, bu hususu kendilerinin de derste hocalarına sorduğunu aktarır. Hocası buna şöyle cevap vermiştir: Karşı tarafın iddia ettiğine göre, hitapta geçen sıfatın ortadan kalkması ile hükmün de ortadan kalkmasının tek delili, bizzat ve sadece o hitabın kendisidir. Biz ise tam da bunun aksini savunuyoruz; sadece o hitabın zâhirinden böyle bir sonuç çıkarılamaz (*Müczi*, 1: 358-359). Cessâs da Ebû Abdullah'ın bu tikel örnekleri gibi durumları açıklamak için daha kapsamlı bir açıklama önerir: Zikredilmeyenin hükmünün zikredilenin aksi olduğu durumlarda iki ihtimal söz konusudur: Ya zaten asıl hüküm bellidir ve zikredilen hüküm, asıl hükmü değiştirmiştir. Bu durumda zikredilmeyenin hükmünün asıl üzere kaldığına hükmederiz. Ya da zikredilmeyen için aksi yönde hüküm vermemizi gerektiren başka bir hüküm vardır (*Fusûl*, 1: 173).

muhâlefenin (mefhûmü'l-aded hariç) her türünü kesin bir şekilde reddederek, bu görüşü hem Kerhî'ye hem de genel olarak Hanefî ashâbına nispet etmekte ve mezhep içi herhangi bir muhalif görüşten de bahsetmemektedir.¹⁰⁵ Cessâs'ın bu tereddütsüz yaklaşımı mezhep içerisinde sonrasında da sürdürülmüştür.¹⁰⁶

Sonuç

Ebû Abdullah el-Basrî'nin lafız bahislerindeki görüşlerinden yaptığımız bu seçki, onun usûl anlayışı hakkında nihaî bir değerlendirme yapmak için yeterli olmamakla birlikte, genel itibariyle bazı tespitler yapmayı mümkün kılmaktadır.

Ebû Abdullah el-Basrî'den yapılan aktarımlarda dikkat çeken ilk husus onun Kerhî'ye olan bağlılığıdır. Ebû Abdullah zaman zaman Mu'tezile'den hocalarının görüşlerine muhalefet etse de hemen hemen hiçbir yerde Kerhî'nin görüşüne muhalif bir görüş serdetmez. Ebû Abdullah'ın görüşünün nakledildiği meselelerin çoğunluğunda onun kendi görüşünü Kerhî'ye de nispet ettiği görülmektedir. Tabakat eserlerinde Ebû Abdullah'ın Kerhî'ye büyük saygı duyduğuna dair vurgunun, usûl alanındaki görüşlerini takip konusunda da tezahür ettiği söylenebilir.

Ebû Abdullah çoğu meselede Kerhî'ye nispet ettiği görüşü savunmakla birlikte, incelenen örneklerin bazılarında doğrudan Ebû Abdullah'a isnad edilen ve ilk defa onun tarafından ortaya atılan yeni tanım veya argümanlar da bulunmaktadır. Yine bazı meselelerde Ebû Abdullah'ın genel bir kaide vaz etmekten ziyade tafsile gittiği, genel kuralları bazı şartlara bağladığı ve detaylandırdığı görülmektedir.

105 Cessâs, *Fusûl*, 1: 154. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Kadı Abdülcebbar'ın, Kerhî'den mefhûmü'ş-şartı kabul ettiği görüşünü aktardığını söyler. Ancak Kadı'nın bu görüşü Kerhî'ye nispet etmek için verdiği örnek, mefhûmü'ş-şartı kabul manasında yorumlamak için uygun değildir (Basrî, *Mu'temed*, 1: 142). Semerkandî de bazı Hanefîlerin lakab dışındaki mefhûmü'l-muhâlefe türlerini kabul ettiklerini söyler ve bunların arasında Kerhî'nin ismini zikreder (Semerkandî, *Mizân*, 1: 582). Bu nakillerden yola çıkarak, Ebû Abdullah'ın getirdiği kayıtların aslında Kerhî tarafından da savunulduğu ve bu durumun mefhûmü's-sıfayı kabul ettiği şeklinde bir algıya yol açtığı düşünülebilir.

106 Mesela bk. Debûsî, *Takvîm*, 140 vd.; Serahsî, *Usûl*, 198-206; Pezdevî, *Usûl*, 2: 360-375.

Öte yandan Ebû Abdullah'ın gerek tanım ve delilleri, gerekse tafsile giden açıklamaları Mu'tezilî usûl eserlerinde kendisine atfedilerek ve detaylıca aktarılırken, Hanefî usûl eserlerinde bu görüşlere ya hiç yer verilmediği ya da isim verilmeden zikredildiği görülmektedir. Halbuki incelenen örneklerde de görüldüğü gibi diğer Mu'tezilî âlimlere kıyasla Ebû Abdullah'ın görüşlerinin Hanefî usûlcülerinin görüşleriyle çok daha paralel olduğu, dolayısıyla onun diğer Mu'tezilî âlimlerden daha 'sadık' bir Hanefî olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, Ebû Abdullah'ın adı Hanefî tabakalarında tereddütsüz olarak Hanefîler arasında yer aldığı, Kerhî'nin öğrencilerinden olduğu ve *Mu'temed*'deki alıntılarına göre usûl alanında da görüşleri bulunduğu halde, Hanefî literatüründe Ebû Abdullah'a yapılan atıflar oldukça nadirdir. Onun görüşlerine atıf yapılacaksa da bu atıfların çoğunlukla isim verilmeksizin ve "bazılarının görüşü" ifadesiyle yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla her ne kadar Hanefî biyografi yazarları onu Hanefî mezhebine nispet etse de, Hanefî usûlcülerin onu gerçek anlamda "Hanefî ashâbının" bir mensubu saymadıkları anlaşılmaktadır.

Ebû Abdullah'ın Hanefî usûl geleneğinde bu denli geri planda kalmış olması çağdaşı ve Kerhî'nin bir diğer öğrencisi olan Ebû Bekir el-Cessâs ile mukayese edildiğinde daha belirgin olarak ortaya çıkar. Kerhî, hem Hanefîlerin hem de Mu'tezile'nin saygı duyduğu ve benimsediği, görüşlerine eserlerinde yer verdiği bir âlim olduğu halde iki öğrencisi Cessâs ve Ebû Abdullah'ın bu iki mezhep içindeki temsil gücü farklılaşmıştır. Cessâs'ın usûl eseri Hanefî mezhebinden günümüze ulaşan ilk mütekamil usûl metnidir ve sonraki Hanefî usûl eserlerinde Cessâs'ın usûlü belirleyici rol oynamıştır. Kerhî'nin iki öğrencisinden biri olan Cessâs'ın Hanefî usûl anlayışını telif eden en belirleyici sima olmasına karşılık, bir başka seçkin öğrencisi olan Ebû Abdullah'ın – ilmî ehliyeti hakkındaki övgülere rağmen- Hanefî usûlünde kendisine yer bulamaması, öncelikle söz konusu âlimlerin kendilerine öncelikli aidiyet ve ilgi alanı olarak hangi ilim dallarını seçtikleri ile izah edilebilir. Cessâs'ın Mu'tezilî olduğu yönünde ciddi deliller bulunmakla birlikte, onun Hanefî hukukçusu kimliği, Mu'tezilî eğiliminden daha baskındır.¹⁰⁷ Pek çok Hanefî gibi Cessâs için de ilk ilgi alanı fıkıh ve ilk aidiyet de fıkıh mezhebi olarak Hanefîliktir.

107 Bu deliller için bk. Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 109-160.

Cessâs'ın hukukçu kimliğine karşılık Ebû Abdullah el-Basrî, her iki ilim dalındaki yetkinliği takdir edilmesine rağmen bir Mu'tezilî kelâmcısı olarak ön plana çıkmış ve bu alanda çokça eser telif etmiştir. Hanefî mezhebinde kayda değer bir ağırlığı bulunmayan Ebû Abdullah, Mu'tezile içerisinde hem kelâm hem de usûl görüşleri ile belirleyici bir role sahip olmuştur. Belli ki Ebû Abdullah'ın Mu'tezilî geleneğe mensubiyeti Hanefî kimliğinden daha baskın olduğundan usûle dair görüşleri Hanefî geleneğinde değil, Mu'tezilî gelenek içerisinde yaşatılmıştır.

Bunun yanında, Ebû Abdullah el-Basrî'nin, Hanefî ve Mu'tezilî ekolleri içerisindeki mevkiinin bu ölçüde farklılık arz etmesi, bir gelenek olarak bir süre iç içe geçmiş bulunan Hanefî ve Mu'tezilî ekollerinin Kerhî sonrası dönemde gerek fıkıh ve kelâm ekolleri olmak açısından –başka bir deyişle ilmî disiplin açısından– gerekse ideolojik açıdan yavaş yavaş ayrışmaya başlaması ile de izah edilebilir. Teşekkül döneminde iki mezhep arasında var olan etkileşim ve işbirliğinin Kerhî'den bir sonraki nesilde giderek azaldığı ve her iki mezhebin kendi ilmî silsilesi içerisinde oluşturduğu geleneği müşahhas hale getirmeye başladığı düşünülebilir. Kerhî sonrası dönemin hem Mu'tezile'nin etkinliğinin zayıflamaya ve Eşarîliğin ön plana çıkmaya, hem de fıkıh mezheplerinin kendi usûl anlayışlarını müstakil olarak ortaya koymaya ve usûl eserleri yazmaya başladığı dönem olduğu burada hatırlanmalıdır. Mesela *Mu'temed*'inde Ebû Abdullah'a sıklıkla atıf yapan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin usûl çağı denilebilecek olan hicrî beşinci asrın ilk yarısında, Mu'tezilî geleneğin âlimlerden bir silsileye dayanan, Mu'tezile'nin kelâmdaki öncülleri ile uyumlu bir usûl ortaya koymaya çalıştığı ve bunun için de Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kadı Abdülcebâr gibi Mu'tezilî âlimlere eserinde çokça atıf yaptığı söylenebilir. Bu isimler, Mu'tezile usûl anlayışının belirleyici isimleridir. Mu'tezile kelâmcısı kimliği yanında aynı zamanda saygın bir fakih ve usûlcü olarak da kabul edilen Ebû Abdullah, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu girişimi için söz konusu isimler arasında olmaya son derece uygun bir referans kaynağı olmuştur.¹⁰⁸

108 Şif-Mutezilî Büveyhilerin düşüştü ve Eşarîliği yaygınlaştıracak olan Selçukluların yükselişi gibi dönemin tarihi gelişmelerinin Mu'tezile ve özellikle Ebu'l-Hüseyn el-Basrî üzerindeki etkileri hakkında bir analiz için bk. Muhammed Hamîdullah, "Mu'tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî'nin el-Mu'temed Adlı Eseri", *Bilimname* 4 (2004), 81-105.

Son olarak Ebû Abdullah el-Basrî'nin Zeydî çevrelerle ilişkisinin de onu Hanefî geleneği içinde sorgulanan bir isim haline getirdiği düşünülebilir. Ancak onun Zeydî olduğuna dair açık bir bilgi bulunmadığı gibi, Zeydîlerin Hanefî âlimlerden çokça istifade ettiği ve onlarla yakın ilmî ilişkiler kurdukları düşünülürse, onun bu yönünden dolayı Hanefî mezhebinde önyargı ile karşılaşması çok muhtemel görünmemektedir.

Özetle, hem Ebû Abdullah'ın bir ilim dalı olarak kelâmda temayüz etmiş olması, hem de Hanefî ve Mu'tezilî ekoller arasında sözü geçen ilmî disiplin ve gelenek ayrışması, Ebû Abdullah'ın Hanefî mezhebi içerisindeki silik konumuna karşılık Mu'tezile usûlündeki merkezi pozisyonunu izah eden hususlar olarak zikredilebilir. Bu doğrultuda Cessâs'tan sonra Hanefîliğin kelâmî tazammunlarla fazlaca irtibatlı bir fıkıh anlayışı sergilemekten gittikçe kaçınmaya başladığı, Cessâs'ın yaşadığı dönemde bir gelenek ayrışması şeklinde başlayan bu durumun, sonraki süreçte Mâverâünnehir'de muhtevayı da kapsayan bir kırılmaya dönüştürüldüğü iddia edilebilir. Böylece mezhebin Irak ekolünün ardından daha sünnî karaktere sahip olan Semerkand ekolü ortaya çıkmış olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Apaydın, Yunus. "Kerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Başoğlu, Tuncay. "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 273-277.
- Bâkullânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî. *et-Takrib ve'l-irşâd: es-Sağîr*. Thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993-1998.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*. Haz. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tarih yok.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî*. Nşr. Naci es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Nşr. Muhammed Muhammed Tamir. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah b. Yusuf. *el-Burbân fi usûli'l-fıkh*. Nşr. Salah b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İâ. *Takvîmü'l-edille*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meys. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Mustafâ min ilmi'l-usûl*. Thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Trc. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Gölcük, Şerâfettin. "Ebû Abdullah el-Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 84-85. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Hamîdullah, Muhammed. "Mu'tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî'nin el-Mu'temed Adlı Eseri". *Bilimname* 4 (2004): 81-105.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ali b. Ahmed b. Sâbit. *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tarih yok.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî lidînillah Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshak b. Muhammed. *el-Fihrist*. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, tarih yok.

Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcabbâr el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'rîzâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. Haz. Fuad Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1974.

Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcabbâr el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-âdl*. Nşr. Taha Hüseyin, Emin el-Hülî. Kahire: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-irşâdü'l-kavmî, 1963. *Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi*. Trc. Yüksel Macit. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Koğulu, Orhan Şener. *Cübbâtîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Hanefî. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî tabakâtî'l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 2. Baskı. Cize: Hicr li't-tîbâa ve'n-neşr, 1993.

Macit, Yüksel. "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi". *Marife* 3 (2003): 73-82.

Medelung, Wilfred. *Mâtürîdîlîğin Yayılışı ve Türkler*. Trc. Arslan Gündüz. Yayın yeri yok: Yayın evi yok, tarih yok (fotokopi nüsha).

Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, tarih yok.

Nâtik-Bilhak, Ebû Tâlib Yahya b. Hüseyin el-Hârûnî. *el-Müczî fî usûli'l-fıkıh*. Thk. Abdülkerim Cüdbân. Yayın yeri yok: el-Meclisü'z-Zeydî el-İslâmî, 2013.

Özen, Şükrü. *Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İstanbul, 2001.

Pezdevî, Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Fahr'u'l-İslam Ali b. Muhammed. *el-Usûl (Kesfû'l-esrâr ile birlikte)*. Haz. Naci es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesud b. Tacîşşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel. *Tavdîh li-metni't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh ile birlikte)*. Haz. Necib el-Mâcidî, Hüseyin el-Mâcid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyîthinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbih*. 2. baskı. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Kitabu Mesâilî'l-hilâf fî usûli'l-fıkıh*. Haz. Abdelouahad Jahdani. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Universite de Provence, 1991.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâti'ül-edille fî'l-usûl*. Haz. Naci es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.

Semerkandî, Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. Thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Yayın yeri yok: Matbaatü'l-Hulûd, 1987.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-cimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Usûl*. Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddin İbrahim b. Ali. *Tabakâtü'l-fukahâ*. Thk. İhsan Abbas. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddin İbrahim b. Ali. *et-Tebîsıra fî usûli'l-fikh*. tah. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.

Üzüm, İlyas. "Nâtık-Bilhak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 439-440. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Vishanoff, David. *The Formation of Islamic Hermeneutics*. New Haven: American Oriental Society, 2011.

Yetkin, Hacer. "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 27-59.

Yücel, Fatih. "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik bir İnceleme (Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 2 (2016): 115-146.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaut, Ekrem el-Bûşî. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

KIVÂMÜDDÎN EL-İTKÂNÎ'NİN GÂYETÜ'L-BEYÂN ADLI EL-HİDÂYE ŞERHİNDE TAKİP ETTİĞİ METOT

KİTÂBÜ'S-SALÂT ÖRNEĞİ¹

Kemal YILDIZ

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim
Üyesi

e-mail: kemal.yildiz@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4824-922X>

Adilkhan ZHUNISSOV

e-mail: adilhan_junisov@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Ekim 2019/ 8 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık 2019 / 12 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 25 Aralık 2019/ 25 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: **41-78**

1 Bu makale, “*Kivâmuiddîn el-İtkânî'nin Gâyetü'l-beyân Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından İncelenmesi (Kitâbü's-Salât Örneği)*” başlığıyla MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalında 2019 yılında tamamlamış olduğumuz tezden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Öz

Fıkıh, kelâm, gramer ve matematik alanlarında eserler yazan Kıvâmüddîn el-İtkânî, hicrî VII. yüzyılın sonlarından VIII. yüzyılın ortalarına kadar yaşamış Hanefî mezhebinin önde gelen çok yönlü âlimlerindendir. Mezhebin en muteber metinlerinden biri kabul edilen *el-Hidâye* üzerine yazdığı *Gâyetü'l-beyân*, ilk yazılan şerhlerden olması açısından büyük bir önemi haizdir. Hanefî mezhebince kendi dönemine kadar teşekkül eden fıkıh birikiminden de faydalanarak yazmış olduğu eser, başta *el-Hidâye* şerhleri olmak üzere daha sonraki dönemlerde kaleme alınan birçok Hanefî eserine kaynak olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kıvâmüddîn el-İtkânî, Gâyetü'l-beyân, Hidâye, Fıkıh şerhleri

The Method Followed By Qıwam Al-Din Al-Itqani In Ghayat Al-Bayan In Example: Kitâbu's-Salât

Abstract

Author in the fields of fiqh, kalam, grammar and mathematics, Qıwam al-Din al-Itqani was one of the most versatile scholars of the Hanafi mazhab who lived from the end of the 7th century to the mid 8th century AH. One of his many works, Ghayat al-Bayan, which is a commentary(sharh) of Al-Hidayah, is accepted as one of the most respected texts of the Hanafi mazhab and has great importance in terms of being one of the first sharhs(commentaries).

His work, which he made great use of the fiqh that had accumulated by the Hanafi mazhab up to his time, was the source to many Hanafi works written in later periods, especially other al-Hidayah commentaries.

Keywords: Qıwam al-Din al-Itqani, Ghayat al-Bayan, Al-Hidayah, Fiqh commentaries.

GİRİŞ

Hanefî mezhebi fûrûu fıkıh sahasındaki ana metinlerden biri kabul edilen *el-Hidâye* üzerine altmış üzerinde şerh ve haşîye yapılmıştır. Bunların ilkleri arasında yer alan Kıvâmüddîn el-İtkânî'nin yirmi altı yıllık emeğinin mahsulü *Gâyetü'l-beyân nâdiretü'z-zemân fi âhiri'l-evân* isimli şerhi, hem kendi zamanında hem de kendinden sonraki zamanlarda ilim dünyasını ciddi anlamda etkilemiş bir eserdir. Yüksek Lisans tezi olarak hazırlamış olduğumuz *Kıvâmüddîn el-İtkânî'nin Gâyetü'l-beyân Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından İncelenmesi (Kitâbü's-Salât Örneği)* ismini taşıyan tezde müellifin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği yanında söz konusu şerhte takip etmiş olduğu metodu ve açıklama tekniklerini tespit etmeye gayret ettik. Tamamlamış olduğumuz tezin özünü, ilim yolcularının değerlendirmelerine sunma gayesini taşıyan elinizdeki makale, bir fakih olarak Kıvâmüddîn el-İtkânî'nin örnek alınabilecek ilmî yönünü ve şerhteki tekniklerini nazarı dikkate vermektedir.

1. HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Müellifin ismi Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-Amîd b. el-Amîd Emîr Gâzî'dir. Nisbesi kaynaklarda doğduğu yere nisbetle el-Fârâbî, el-İtkânî, et-Türkistânî², el-Otrârî³ ve mensup olduğu mezhebe nispetle el-Hanefî olarak geçer. Lakabı Kıvâmüddîn'dir. Kısaca el-Kıvâm diye de anılır. Künyesi ise Ebû Hanîfe'dir.⁴

İtkânî, 19 Şevval 685 (8 Aralık 1286) Cumartesi gecesı Seyhun nehri civarında bulunan Fârâb şehrine bağı İtkân kasabasında dünyaya geldi.⁵ Burası günümüz Kazakistan'ın güneyinde bulunan Türkistan Eyaletine bağı bir ilçedir. Ancak inceleyeceğimiz eserin dîbâcesinde de söz edildiğı gibi Kıvâ-

2 Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dibâcül-müzheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'il-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr (Kahire: Dârü't-Türâs, 1972), 1/334.

3 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tebşirü'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/32; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 351.

4 Hanefî fıkhında derin bilgi sahibi olduğundan dolayı kendisine bu künye verilmiştir.

5 Ebü's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Alî Ebü Zeyd vd. (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr-Beyrut: Dârü'l-Fıkrî'l-Mu'âsir, 1998), 1/625.

müddîn el-İtkânî'nin 30 küsur yaşında 721 yılında eseri yazmaya başladığı göz önünde tutulursa 695 tarihli kaydın yanlış olduğu ortaya çıkar.⁶

Kaynaklar, İtkânî'nin ilk tahsilini doğduğu memleketinde alarak ileri seviyeye ulaştığını ve önce kendi ülkesinde çalışma hayatına başladığını söylemekten öte gençlik çağı hakkında pek fazla bilgi aktarmazlar.⁷

720 (1320) yılında Dımaşk'a, oradan da Mısır'a gitmiştir.⁸ Daha sonra 722 (1322) yılında Mısır'dan Bağdat'a geçmiştir.⁹ 2 Rebiülevvel 751 (10 Mayıs 1350) Pazartesi günü Mısır'a ikinci kere gidişinde Memlük emirlerinden Sargatmış en-Nâsirî, İtkânî'yi şahsen kendisi karşılayıp, ona sahip çıkmıştır.¹⁰ Müellif, ilk olarak Mâridânî Camii'nde¹¹ ders vermeye başlamış, daha sonra Sargatmış'ın bizzat kendisi yaptırdığı Sargatmışiyye Medresesi'ne onu müderris tayin etmiş¹², medresenin açılışından sonra bir seneden biraz fazla daha yaşamıştır.¹³

Kıvâmüddîn el-İtkânî 11 Şevval 758 (27 Eylül 1357) Cumartesi günü 73 yaşında Kahire'de vefat etti. Cenaze namazına kalabalık bir cemaat katılmış¹⁴ ve Kahire dışında Kubbetü'n-Nasr bölgesine yakın bir boş araziye defnedilmiştir.¹⁵

6 Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-İtkânî, *Gâyetü'l-beyân nâdiretü'z-zemân fi âhiri'l-evân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Ağa Camii, 96), 2a.

7 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993), 1/414; Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât*, thk. Muhammed Ebül-Fazl İbrâhîm, 1/459.

8 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/414; Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât*, thk. Muhammed Ebül-Fazl İbrâhîm, 1/459.

9 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/416.

10 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, 4/128; Safedî, *A'yânü'l-'asr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd., 1/625; Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât*, thk. Muhammed Ebül-Fazl İbrâhîm, 1/460.

11 Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebül-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabıyye, 1967), 1/470; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, 4/128.

12 Safedî, *A'yânü'l-'asr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd., 1/625; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/414; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, thk. Nebil Muhammed Abdülazîz, 3/102.

13 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/414; Safedî, *A'yânü'l-'asr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd., 1/627; Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât*, thk. Muhammed Ebül-Fazl İbrâhîm, 1/460.

14 İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, thk. Nebil Muhammed Abdülazîz, 3/103.

15 İbn Râfi', *el-Vefeyât*, thk. Sâlih Mehdî Abbâs, 2/205.

Kıvâmüddin el-İtkânî'nin ilmî kişiliği, dinî ilimlerdeki olgunluğu onun yazdığı eserlerinin çeşitliliğinden de anlaşılmaktadır. Müellif, usul ile fûrûu fıkha dair *et-Tebyîn, eş-Şâmil fi şerhi Usûli'l-Pezdevî, Gâyetü'l-beyân nâdire-tü'z-zemân fi âhiri'l-evân, Dürer (Manzûmetü Dürer), Risâle fi terki ref'i'l-yedeyn, Risâle fi 'ademi sıbhâti'l-cum'a fi mevzi'ayn mine'l-beled*; dile dair *Verdetül-ervâh fi'l-esmâ'i'l-merviyye fi'l-mü'enneseti's-semâ'iyye, Dav'ün-nehâr*; şiirle ilgili olarak *Kasîdetü's-Safâ fi zarûreti's-şî'r ve şerhubâ*; kelâma dair *Reddâdetül-bida', Şeddâbetül-Mu'tezile, er-Risâletül'alâiyye*; gramere dair *el-Kasîdetül-mevsûme bi'l-leâli'l-masûne fi's-sarf ve şerhubâ* ve matematikle alakalı *el-Lübâb fi 'ilmi'l-hisâb* gibi çeşitli kitaplar ve risâleler yazmıştır.¹⁶ İtkânî'nin muhaddis olduğuna ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Muvatta'* rivayetini nâzil isnadla aktardığına dair bilgiler de kayıtlarda vardır.¹⁷

Yine kaynaklarda müellifin fıkıh, nahiv, lugat, usul, mantık, meânî, beyân ve edebiyat sahalarını çok iyi bildiği, Arap dilini üst düzeyde kullandığı geçmektedir.¹⁸ Zaten yazdığı bazı kitap ve risâlelerini önce nazımla anlattığına, daha sonra onu nesirle açıkladığına bakıldığında onun Arapça'yı ileri seviyede bildiği anlaşılmaktadır.

Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) "*er-Risâle fi tabakâti'l-müctehidîn*" adlı eserinde "müctehid" unvanı verilmiş 50'den fazla Hanefî âliminin içinde İtkânî'nin ismi de vardır.¹⁹

2. NAMAZ BÖLÜMÜNÜN METOT OLARAK İNCELENMESİ

2.1. Meseleyi Ele Alış Şekli

Müellifin meseleyi ele alış şekli; tasnif, terimler, tarifler, dilsel açıklamalar, kavâid-i fikiyye, usul konuları, latife ve hikâyeler başlıklarıyla aktarılacaktır.

16 Bk. Adilkhan Zhunissov, *Kıvâmüddin el-İtkânî'nin Gâyetü'l-beyân Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından İncelenmesi (Kitâbü's-Salât Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 14-17.

17 Kehhâle, *Mu'cemül-mü'ellifin*, 1/398; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/416; Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, 1/460.

18 İbn Tağrıberdî, *el-Menbelüs-sâfi*, thk. Nebil Muhammed Abdülaziz, 3/101; Süyûtî, *Hüs-nül-muhâdara*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, 1/470.

19 Mumînov, *Hanafitski mazhab v istorii Tsentralnoi Azii* (Almatı: y.y., 2015), 44-45.

2.1.1. Tasnif

Mâlûm olduğu üzere, fıkıh ilminin amelî-tatbikî kısmının (fürû) he-men tüm konularının ele alınmasının amaç edinildiği fıkıh kitaplarında ana bölüm olarak “kitap” ismi verilen üst başlık kullanılmıştır. Bu nedenle, fıkıh literatüründe yer alan konuların işlenişine “kitap sisteminin” hâkim olduğu söylenebilir. Bu sisteme göre yazılan kitaplarda, müstakil meseleler bir başlık altında bir araya getirilmiş, anlamlı bir bütün içinde art arda dizilerek araştırılmaya çalışılmıştır. Sözü edilen sistemdeki “kitap” başlığı, “müstakil adde-dilen meselelerin bir arada araştırıldığı bölüm” olarak önümüze çıkmaktadır. Bu arada, kendi içinde belli bir derecede bütünlük oluşturan ve “kitap” ana başlığının altında toplanan meseleler ise, ekseriyetle “bab”, “fasıl” gibi daha alt başlıklar halinde araştırmaya tâbi tutulmuştur.

Hanefî fıkıh literatüründe, “üst başlık-alt başlık” sıralaması yönünden daima aynı metot izlenmemiş; bazı kaynaklarda ikili, diğer bazı kaynaklarda ise üçlü başlık sistemi uygulanmıştır.

İtkânî'nin *Gâyetü'l-beyân*'ında başlıkların “üst-alt” sıralama şekline bakıldığında, onun “kitap-bab-fasıl” sıralamasını kullanarak, mevzubahis metotlardan üçlü taksimi tercih ettiği görülmektedir. Bu metodu tercih etmesinin nedeni, müellifin yazdığı eserin *el-Hidâye*'nin şerhi olmasıdır. Başka bir deyişle, İtkânî eserinin tamamında hem kitap, hem bab, hem de fasıl şeklindeki başlıklandırmalarda ve tertiplerinde Mergînânî'ye ters düşmeyip, onun sistemine sadık kalmıştır.

Ancak *Gâyetü'l-beyân* bir şerh kitabı olduğu için her kitap, bab ve fasıl başlıklarının başladığı yerlerde *el-Hidâye*'de olmayan birtakım ek bilgiler içerir. Müellif, namaz bölümünün ilk babında namaz vakitlerinden söz ederken *el-Hidâye*'de yer almayan bir mukaddime ile başlamıştır. Daha sonra da ilgili bölümün şerhini sunmuştur.²⁰ Örneğin namaz konusunun giriş kısmı olarak değerlendirilebilecek bölümde, sırası ile vakit mevzuunun önce incelenmesinin sebebi, salât kelimesinin sözlük ve terim anlamları, namaz vakitleri ile ilgili bazı Kur'an âyetlerinden hangi namazların kastedildiği ve Mergînânî'nin

20 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 38b-39a.

ilk olarak sabah namazının vaktinden başlamayı tercih etmesinin nedeni gibi konular ele alınmaktadır.

İtkânî, *el-Hidâye*'de bir konunun diğerinden önce veya sonra anlatılmasının sebebini yeri geldikçe kısaca açıklamıştır. Örneğin namaz vakitleri babından namazların kılınması müstehap olduğu vakitler faslına geçişte müstehaplık esas vakit üzerine zaid olan bir sıfattır, bu yüzden mevsufun önce sıfatın ise sonra zikredilmesi uygundur demiştir.²¹

2.1.2. Terimler

İtkânî, eserinde “şerh bi'l-kavl” ismini verdiğimiz yöntemi benimsemiştir. Bu yöntemde, üzerinde şerh yapılan asıl metnin tamamı zikredilmez, yalnızca şerh edilen ibareye işaret edilir. Böylelikle İtkânî, kimi yerlerde metni kelime kelime veya cümle cümle şerh etmektedir. Kelime ya da cümle şerhlerinde ibarenin başına “قوله” ibaresini koymakta ve bu şekilde kendi kanaatlerini ve beyanlarını aktarmaktadır.

Müellif, konuyla ilgili görüşlerin delilini aktarırken “وجه قول...” ifadesini kullanmaktadır. Nitekim İtkânî'nin, eserinde meseleleri ele alırken diğer mezhep ve fakihlerin görüşlerini aktarmasının yanı sıra, sınırlı da olsa birkaç meselede kendi görüşlerine yer verdiği de görülmektedir. Müellif, kendi kanaatlerini aktarırken “أقول” veya “عندي” ifadelerini kullanmaktadır. Örneğin teravih namazının vakti açıklanırken Mergînânî'nin esah olan görüşe göre teravih namazının vakti vitirden önce olsun veya sonra olsun yatsı namazının arkasından gecenin son kısmına kadar geçen süredir demesine karşın İtkânî, عندی tâbirini kullanarak ‘benim nezdimde esah olan görüş teravihin yatsı ile vitir arasında kılınmasıdır’ demiştir.²² Ayrıca müellifin أقول ve عندی sîgalarıyla kendine nisbet ederek açıkça belirttiği görüşlerinin yanında bir de şahsına izâfe etmeksizin فيه نظر ifadesini kullanarak kendi kanaatlerini bildirdiği de görülmektedir.²³

Müellif, eserinde meseleleri izah ederken pek çok kitaptan faydalanmıştır. Bu kitapları, kimi yerlerde müellifine atfederek, kimi yerlerde ise kitap

21 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 40b.

22 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 82b.

23 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 109b.

isminin birkaç kelimesini belirterek zikretmiştir. İtkânî, istifade ettiği kaynakları belirtirken, “... في... Kaynakta şöyledir”, “... قال صاحب... Kaynağın sahibi şöyle demiştir”, “... ذكر في... Kaynakta zikredilmiştir”, “... كذا Kaynakta da böyledir” gibi ifadeleri kullanmıştır.

Konuyla ilgili görüşlerini ve değerlendirmelerini aktarırken İtkânî, mesele hakkındaki bir görüşe ya da ilgili açıklamaya yöneltebilecek muhtemel itirazları da çoğu zaman gündeme getirmektedir. Bu farazî mevzular için de “... فإن قلت” ifadesini kullanmaktadır. Bu üslûpla, bir anlamda savunduğu görüşün istikrarını ortaya koyarak okuyucunun veya muhaliflerin yöneltebilecekleri muhtemel soruları da cevaplamaya çalışmıştır. Örneğin “muhâzâtü’-n-nisâ” konusuyla ilgili ‘sen, cenaze namazında kadınlar erkeklerle aynı hizada bulunsalar bile erkeklerin namazları bozulmadığına göre diğer namazlarda da bozulmamalıdır dersin, yaptığın kıyasın yanlış olduğunu söylerim; çünkü rükûlu ve secdeli olmadığından cenaze namazı eksik rükünlü namaz kabul edilir, orada böyle bir durum câiz görülmüştür, ancak diğer namazlar kâmil rükünlü olduğundan muhâzâtü’-n-nisâyâ izin verilmemiştir’.²⁴

Öne sürülen iddia veya konuya dair getirilen delile katılmıyorsa “*kabul etmeyiz* لا نسلم” tabirini kullanır. Kabul etmeyişinin sebebini zikrederse de bunu “*çünkü* لأن” ile başlayan cümle ile dile getirip meseleyi delilleriyle izah eder. Bu delil âyet, hadis olabileceği gibi fıkıh kitaplarından nakiller de olabilir. Örneğin İmâmeyn ile İmam Şâfi’ nin ittifak ettiği ‘şafak kırmızılıktır’ görüşünü kabul etmeyiz. Çünkü örf kullanımı her ikisi için yani hem kırmızılık hem beyazlık için müşterektir. Bu nedenle bu meselede örf kayıtlayıcı bir unsur olarak düşünülemez. Ebû Bekr er-Râzî (ö. 370/981) *Şerhu Muhtasarî’t-Tahâvî* adlı eserinde şafağın ne olduğu Sa’leb’e (ö. 291/904) sorulunca, o beyazlıktır diye cevap verdiği nakledilir. Tekrar soruyu soran kişi yalnız şafağın kırmızılık olduğuna dair şevâhidin çok olduğunu söyleyince; Sa’leb, ‘mânası herkesçe bilinmeyen gizli şeyler şevâhide ihtiyaç duyar, şafağın beyazlığı ifade ettiğine gelince Araplar’ın dilinde şâhide ihtiyaç duymayacak kadar meşhurdur’ karşılığını vermiştir.²⁵

24 İtkânî, *Gâyetül-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 65a.

25 İtkânî, *Gâyetül-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 40a.

Yoğun ve tafsilatlı izahların zikredildiği meselelerde, müellifin kimi yerlerde okuyucunun dikkatini çekmek istediği ya da bazı hususların önemini vurgulamak istediği görülmektedir. Bunun için “ألا ترى” ve “اعلم” ifadelerini kullanmaktadır. Örneğin tume'nîne konusunu detaylı bir şekilde ele alırken bu ifadeyi kullanmıştır. Rükû ve secdede tume'nîne Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre farz değildir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ise tesbih miktarı farz olduğunu söylemiştir, İmam Şâfiî (ö. 204/820) de bu görüştedir. Bu görüş ayrılığına binaen kendilerine ta'dil-i erkân ismini verdiğimiz rükûdan doğrulma (kavme) ve iki secde arasındaki oturuş (celse) meseleleri Ebû Yûsuf'un aksine Tarafeyn nezdinde farz değildir. İtkânî, bu tartışmanın neticesi nerede ortaya çıkacağını göstererek her iki tarafın delillerini vermiştir. Namaz kılan kimse tume'nîneyi terkederse Tarafeyn'e göre namazı geçerli olur, Ebû Yûsuf'a göre ise geçerli olmaz. Ebû Yûsuf, Hz. Peygamber'in rükû ve secdede gereklerine riayet etmeden namaz kılan bir bedevîye “قم فصل”²⁷ “الناس سرقة من صلاته إن أسوأ”²⁶ diye buyurmasını ve

26 Hadis kitaplarında “قم” lafzı yerine “ارجع” lafzı kullanılmıştır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), “İkâmetü's-Salât”, 72; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 31/333; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Salât”, 111; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîb*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2002), “Ezân”, 94; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1956), “Salât”, 45; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-asiyye, ts.), “Salât”, 148.

27 Aynı lafızlarla rivayet edilen hiçbir hadis yoktur. Ancak diğer lafızlarla nakledilen aynı anlamdaki hadisler vardır. Bunların bazıları “إن” kelimesinin hafzî ile, bazıları “من” kelimesinin yerine “الذي” kelimesinin kullanılmasıyla, bazıları da “من” harf-i cerri olmadan rivayet edilmiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/319, 18/90; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Absî İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannefî'l-ebâdis ve'l-âsâr*, haz. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dârü'r-Tâc, 1989), 1/257; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2003), 2/539; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkîm en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'alês-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1990), 1/353.

hadisini delil göstermiştir. Tarafeyn'in delili "أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ازْكُرُوا وَاسْجُدُوا يَا" ²⁸ âyetidir. Müellif, Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihâh*'ını referans göstererek rükû "eğilmek", secde ise "kapanmak" anlamlarına geldiğini, hat-ta ihtiyarın yaşlılıktan dolayı eğilmesine "رُكْعُ الشَّيْخِ" denildiğini söylemiştir. ²⁹ Eğilme veya kapanma fiili tume'nîne olmadan da gerçekleşir. Bundan dolayı âyette geçen rükû ve secdeye haber-i vâhid ile ziyade (tume'nîne) yapılamaz. Çünkü rükû ve secde ayette emir sigasıyla geldiklerinden hâs ve beyana ihtiyaç duyurmayacak ölçüde çok açık kelimelerdir. ³⁰

2.1.3. Tarifler

İtkânî'nin şerhte terimleri hem dil ve köken itibariyle, hem de Fıkıh ilmindeki kullanımını açısından açıklayarak anlam bağlantıları üzerinde durmuştur. Böylece kelimelerin sözlük, hüküm, idrak ve yaşantı ile canlı bağlantılarının bulunduğunu ortaya koymuştur. Hem terimlerin tarifi, hem de dilsel açıklamalar bu hedefi gerçekleştirmeye matuf yapmıştır.

Müellif, salât kelimesinin sözlükte "dua" anlamına geldiğini, terim olarak ise kıyam, rükû ve secde gibi belirli hareketlerden oluşan (bedenî-ruhî) ibadeti ifade ettiğini bildirmiştir. ³¹

Fecirden söz ederken onun fecr-i kâzib ve fecr-i sâdık şeklinde iki kısma ayrıldığını bildirerek her birinin tanımını ayrı ayrı şöyle yapmıştır: 'Fecr-i kâzib, kendisinden sonra yine kısa bir süre karanlık basan, doğuda tan yerinde kurt kuyruğu (zenebûs-sirhân) gibi gözüken, ufuktan göğe doğru dikey olarak yükselen geçici uzunlamasına beyazlıktır (beyâz-ı müstatîl). ³² Fecr-i sâdık ise, kendisinden sonra bir daha karanlık çökmeyen, doğu ufkunda tan yeri boyunca aydınlığı yatay olarak giderek genişleyip yayılan enlemesine beyazlıktır (beyâz-ı müstatîl). ³³

28 el-Hac 22/77.

29 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Darü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1990), 3/1222.

30 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 55a.

31 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 39a.

32 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 39a.

33 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 39a.

Beş vakit namazda okunacak sûreler gruplandırılarak tıvâlü'l-mufassal, evsâtü'l-mufassal ve kısârü'l-mufassal diye adlandırıldığı bilinmektedir. Bu adlandırma muhtemelen onların uzunluğuna ve kısalığına göre yapılmıştır. İtkânî, Hucurât sûresi ile Abese sûresi arasındaki bütün sûrelerin tıvâlü'l-mufassal, Tekvîr sûresinden Duhâ sûresine kadar olan sûrelerin evsâtü'l-mufassal, Duhâ sûresi ile Nâs sûresi arasındaki geri kalan sûrelerin ise kısârü'l-mufassal olarak isimlendirildiğini söyleyerek bu üç terimi tarif etmiştir.³⁴

Müellif, ağaçtan yontulmuş, altın yahut gümüşten dökülmüş olup belli bir şekle sahip olan puta sanem; sadece taştan yapılan, fakat belli bir şekli olmayan puta ise vesen denildiğini ifade ederek sanem ile vesen arasındaki farka değinmiştir.³⁵

2.1.4. Dilsel Açıklamalar

Kelimelerin lugat mânalarını açıklarken müellif, en çok Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihâh*'ını, Herevî'nin (ö. 401/1011) *el-Garîbeyn*'ini ve Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) *el-Mugrib*'ini referans almıştır.

Ebû Hanîfe'nin şafak güneş battıktan sonra ufukta meydana gelen kı-zılıktan sonra ortaya çıkan beyazlıktır görüşünü destekleme amaçlı kelime-nin iştikakına başvurarak meseleye dil açısından yaklaşmıştır. Ona göre şafak sözcüğü, kalbin inceliği anlamındaki şefaka (şefkat) kelimesinden türemiştir. Güneşin batışı esnasındaki beyazlık kırmızılığa göre daha zayıf olduğu için ona şafak denilmiştir.³⁶

İtkânî, bazı hadislerin garîb kelimelerini açıklayan Mergînânî'yi destek-lemek ve yine varsa diğer benzer mânaları da onlara eklemek için farklı sözlük-lere başvurarak alıntılar yapmıştır. Örneğin secdede kollar (dirsekler) yerden yüksek tutulurken pazıların da yana doğru çıkık olması gerektiği *el-Hidâye*'de anlatılırken delil olarak “وَأَبْدٌ صَبْعَيْنِ” hadisi zikredilir. Mergînânî, hadisin “أَبْدٌ” kelimesi yerine “uzatmak” anlamına gelen الإِبْدَاد masdarından türemiş

34 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 62a.

35 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 75a.

36 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 40a.

“أَبْدٌ” fiili ile de rivayet edildiğini söylemiştir.³⁷ İtkânî de, bu rivayetteki fiilin *el-Garibeyn* adlı eserde “uzatmak” anlamıyla izah edilmekle beraber³⁸ *el-Mugrib* adlı eserde ise buna yakın “açmak” anlamıyla izah edildiğini söyleyerek³⁹ Mergînânî’nin bu açıklamasını hem doğrulamış hem de ona benzer yeni bir mâna eklemiştir. Ayrıca yeri geldiğinde zor kelimelerin nasıl okunması gerektiğini ve hangi anlamlara geldiğini belirten müellif, yukarıdaki hadiste de zikredilen “الضبع” kelimesinin bir tek okunuşu -yani aynü’l-fiilin sâkin olduğuna işaret ederek pazı anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu anlama ilâveten pazının orta kısmı veya iç tarafı diyenlerin de olduğunu söylemiştir.⁴⁰

Müellif, nâdire de olsa bazı kelimelerin yapı ve anlamlarını kanıtlamak üzere doğruluğu kesin olan şiirlerden örnek vermiştir. Örneğin salât kelimesinin sözlükte “dua” anlamına geldiğini söyleyerek, A’şâ’nın (ö. 7/629 [?])
 وَصَهْبَاءَ طَافَ يَهُودِيَّهَا • وَأَبْرَزَهَا وَعَلَيْهَا خَتَمٌ • وَقَابَلَهَا الرِّيحُ فِي دَنْهَا • وَصَلَّى عَلَى
 “دَنْهَا وَارْتَسَمَ”⁴¹ beytlerini delil olarak getirmiştir.⁴²

İtkânî, zikrettiği özel isimlerin hatasız bir şekilde okunmasını sağlamak için bazı harflerin harekesini belirtmiş ve ara sıra ne anlama geldiğini de söylemiştir. Örneğin kıraatı açıktan ve gizli okumanın sınırlarından bahsederken “el-Hinduvân” kelimesi “hâ” harfinin kesresi ile okunacağını, bu sözcüğün Belh’teki bir kalenin ismi olduğunu ve buraya Hanefî fakihî Ebû Ca’fer (ö.

37 Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedi* (Karaçi: el-Büşrâ, 2017), 1/177.

38 Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, “bdd”, *el-Garibeyn fi’l-Kur’ân ve’l-hadis*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1/153.

39 Ebü’l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarriżî el-Hârizmî, “bdd”, *el-Mugrib fi tertibi’l-Mu’rib* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 36.

40 İtkânî, *Gâyetü’l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 56a.

41 İkinci beytin son mısrasındaki “وارْتَسَمَ” kelimesi aynı anlama gelen “وارْتَسَمَ” kelimesiyle de rivayet edilmiştir. Bk. Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel A’şâ, *Divânü’l-A’şâ el-Kebîr*, thk. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî (Doha: Matâbiu Katar el-Vataniyye, 2010), 1/168-169; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-Me’âni’l-kebir fi ebyâti’l-me’âni*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1984), 1/447-448.

42 İtkânî, *Gâyetü’l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 39a.

362/973) nisbet edilerek el-Hinduvânî nisbesini aldığını dile getirmiştir.⁴³ Sık olmasa da bazen kullanılan kelimelerin ne anlama geldiğini mu'temed sözlükleri referans göstererek açıklamaya çalışmıştır. Örneğin cuma namazı ile bayram namazlarında kıraatın açıktan okunacağına Ebû Hanîfe'nin *el-Müsned*'inde geçen “أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ فِي الْجُمُعَةِ بِسَبِّحِ اسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى” hadisini⁴⁴ delil gösterirken “المستفيض” kelimesinin sözlük mânası *es-Sıhâb*'da شاع “yaygın” anlamında olduğunu⁴⁵ ve *el-Hidâye*'deki “en-naklül-müstefid” ifadesinin⁴⁶ “en-naklül-müntaşir” yani meşhur hadis anlamına geldiğini belirtmiştir.⁴⁷ *el-Hidâye*'deki kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmaları mekruhtur, buna rağmen cemaatle namaz kılacak olurlarsa imamları ortalarında durur ifadesinde zikredilen “imam” lafzına dikkat çekerek,⁴⁸ ona herhangi bir dişil alâmeti eklenmeksizin tek başına her iki cins için kullanılabileceğini söylemiştir ve bunun peşinden Mutarrizî'nin “imam, erkek olsun kadın olsun kendisine uyulan yani önderlik eden kimse”⁴⁹ tanımını getirerek dediklerinin yanlış olmadığına delil getirmiştir.⁵⁰

2.1.5. Kavâid-i Fıkhiyye

Burada *Gâyetü'l-beyân*'ın ilgili bölümünde zikredilen usul ve fûrû dalının küllî kaidelerinden ve zâbıtlardan bazıları aktarılacaktır. Buradan hareketle İtkânî'nin şerh usulünde hem asıllardan, hem de küllî kaidelerden faydalandığını söyleyebiliriz.

İtkânî, fakihlerden öğle namazının vakti hakkında farklı rivayetler yani bir görüşe göre cisimlerin gölgelerinin fey'-i zevâl dışında kendilerinin bir misline; diğer bir görüşe göre ise iki misline ulaştığı anda son bulur hükümleri

43 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 61a.

44 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Müsnedü'l-imâm Ebi Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994), 52.

45 Cevherî, “fyd”, 3/1099.

46 Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/189.

47 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 60b.

48 Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/198.

49 Mutarrizî, “emm”, 28.

50 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 64a.

nakledilip delilleri birbirine teâruz edince “اليقين لا يزول بالشك” küllî kaidesini meâlen kullanmıştır. Öğle namazının vakti zeval vaktinin bitiminden itibaren başladığı kesindir. Ancak fukaha arasında öğle namazı vaktinin sona ermesi konusunda ihtilâf vardır. Müellifin burada mâlum küllî kaideyi kullanarak kendisinin öğlenin vakti cisimlerin gölgelerinin -zeval vaktindeki gölgesi hariç- kendilerinin iki misline ulaştığı anda son bulur ve ikinci namazı başlar görüşünü tercih ettiğini göstermiştir.⁵¹

Müellif, secde yaparken hangi uzuvların yere önce konulacağı ve oradan kalkarken hangi uzuvların önce kaldırılacağı konusunda “الأرض ما كان أقرب إلى” “يوضع أولا، وما كان أقرب إلى السماء يرفع أولا” diyerek bir zâbit kaydetmiştir.⁵²

Namazı geçerli kılacak kıraatın miktarı söz edilirken İtkânî, İmâmeyn’in kıraat hakkındaki emir mutlaktır, mutlak konusunda örf (âdet) esas alınır görüşünü naklederek “المطلق ينصرف إلى المتعارف” kaidesini kullanmıştır. Bu kaideye dayanarak İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed farz olan kıraat üç kısa âyet veya ona denk gelecek uzun bir âyettir, zira bu miktardan daha az okuyan kimseye örfe okuyucu denmez demişlerdir. İmam Ebû Hanîfe ise farz olan kıraat miktarı için kısa bir âyeti yeterli görmüştür.⁵³

Müellife göre herhangi bir rek’atta okunan âyetlerin sayısı diğer rek’atta okunan âyetlerin sayısından üç âyete kadar eksik veya fazla olmasının bir mahzuru yoktur. Zira yorucu bir takip yapmadan, güçlük çekmeden bundan korunmak mümkün değildir. Bu mevzuu işlerken İtkânî, zorluk şer’an defedilmiştir anlamındaki “الخرج مدفوع شرعا” kaidesini zikretmiştir.⁵⁴

İmam olan çocuğa büyüklerin uyması câiz olmayacağı bahsi inceleirken buna çocuğun üzerine namaz farz olmadığından onun kıldığı namaz nâfile kabilinden sayıldığını neden olarak gösteren İtkânî, “الإمام ضامن” hadisine⁵⁵ dayanarak sahih ve fâsid olma bakımından muktedirinin namazı imamın namazına bağlıdır mânasına gelen “صلاة الإمام متضمنة صلاة المقتدي صحة”

51 İtkânî, *Gâyetül-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 39b.

52 İtkânî, *Gâyetül-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 55a.

53 İtkânî, *Gâyetül-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 61b.

54 İtkânî, *Gâyetül-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 62a.

55 Ebû Dâvûd, “Salât”, 32; Tirmizî, “Salât”, 39; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/89.

”وفساداً” zâbıtını dile getirmiştir. Daha sonra bâliğ kimsenin namazı (farz) ile çocuğun namazı (nâfile) arasındaki sıfat farkına dikkat çekerek, bir şey derece bakımından kendisinin üzerinde olana değil sadece kendisinden aşağı olana kefil olabilir anlamındaki ”الشيء إنما يتضمن ما هو دونه لا ما هو فوقه” kaideyi zikretmiştir.⁵⁶ Ayrıca bir şeyin kendisinden aşağı olana kefil olabildiği gibi kendi dengine de kefil olabileceğini göz önünde bulundurarak yukarıdaki kaideye ”الشيء إنما يتضمن ما هو دونه أو مثله لا ما هو فوقه” diye ekleme yapılabilir.

Namaz kılariken yanlışlıkla veya unutarak konuşmak namazı bozacak mı bozmayacak mı konusu işlenirken Hanefiler, Muâviye b. Hakem es-Sülemî'nin namaz esnasında yanındaki aksıran kişiye ”yerhamükellah” diye dua etmesi üzerine Peygamber Efendimiz namazı bitirdikten sonra kendisine ”إِنَّ صَلَاتَنَا مِنْ كَلَامِ النَّاسِ هَذِهِ لَا يَضُحُّ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ” buyurduğunu⁵⁷ delil getirerek bu hadisin mûcibince namazın bozulacağına hükmetmişlerdir. İtkânî, okuyucunun veya muhaliflerin yöneltebilecekleri ”Muâviye b. Hakem'in hadisi kasıtlı konuşmaya delildir, çünkü teşmîtü'l-âtis genelde amden yapılır; burada bilerek değil yanlışlıkla veya unutarak konuşmak söz konusudur” tarzındaki muhtemel itirazlarına karşın ”العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب” şeklindeki usul kaidesini zikrederek itirazlarının yanlış olduğunu vurgulamıştır. Hüküm Muâviye b. Hakem'in aksırana dua etmesi gibi sebebin hususuna (hususîliğine) göre değil, Hz. Peygamber'in kavlindeki lafzın umûmuna göredir. Zira hükme ulaşmada sebeplerle değil lafızlarla istidlâl yapılır. Hadisteki ”شَيْءٌ” lafzının umumî bir lafız olduğu açıktır. Müellif, lafzın âmm olduğunu isbatlamak için bu sefer ”olumsuz cümledeki belirsiz (nekre) kelimeler umumilik ifade eder” anlamındaki ”النكرة” dil kaidesine başvurmuştur. Lafız umumilik ifade edince bilerek, unutarak ve yanlışlıkla konuşma çeşitlerinin tümünü içermiş olacak. Namazda bunlardan biri bulunduğunda o namaz geçersizdir.⁵⁸

56 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 64b.

57 Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ min es-Sünen*, thk. Abdülfetrah Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), ”Sehiv”, 20; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdırrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Müsnedü'l-imâmi'd-Dârimî*, thk. Merzûk b. Heyyâs ez-Zehrânî (b.y.: y.y., 2015), ”Salât”, 353.

58 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 70b.

2.1.6. Usul Konuları

İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*'ın namaz bölümünde bazı yerlerde usul konularına yer vermiştir. Onları çok kısa değerlendirip, “تمام البيان مَرَّ في شرح الأصول” veya “قد مَرَّ التفصيل في شرح الأصول” diyerek ayrıntılı bilgi için kendisinin şerhettiği *et-Tebyîn* adlı eserine müracaat edilmesini tavsiye etmiştir. Bu nedenle burada o konulardan sadece birkaçı örnek olarak zikredilecektir. Mesela namaz bölümünde vakitlerin önce zikredilmesinin gerekçesini müellif şöyle izah etmiştir; ‘Vakitler sebeptirler. Sebep ise kendisine sebep olduğu şeyden yani mesebbebden önce gelir. Burada vakit namaza sebeptir. O halde namazdan önce namazın vakti ele alınır.’⁵⁹

Müellif, hükümlerin meydana gelmesinde müessirin sadece Allah olduğunu vurgulamıştır. Ancak insanlar Allah'ın icabını bilemediği için onlara kolaylık olsun diye vakit, vücûb sebebi yapılmıştır. Yani vakit, hükümlerin bilinmesini sağlayan alâmet/emâre anlamında sebep olmuştur. Bundan dolayı hükümlerin meydana gelmesinde asıl müessirin Allah olmasıyla beraber şer'î hükümler sebeplere bağlanmıştır.⁶⁰

İtkânî, ibadetin bizzat vâcip oluşu (nefsü'l-vücûb) ile edâsının vâcip oluşunu (vücûbü'l-edâ) birbirinden ayırarak vakti bizzat vücûb sebebi, şâriin hitabının yönelmesini edânın vücûbunun sebebi olarak adlandırmıştır. Müellif nefsu'l-vücûbun, zimmetin meşgul olmasından ibaret olduğuna; vücûbü'l-edânın ise zimmetin meşguliyetinden kurtulma isteğinden ibaret olduğuna kısaca değinmiştir.⁶¹

Rükû ve secdelerde getirilen tesbihler⁶² vâcip olmayıp sünnettirler. Zira rükû ve secdelerin farziyyetini bildiren nas yani “الَّذِينَ آمَنُوا اِرْكَعُوا يَا اٰیُّهَا”⁶³ âyeti, rükû ve secdelerdeki tesbihlere şâmil değildir. İtkânî, tesbihlerle ilgili “وَإِذَا”⁶⁴ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ، وَذَلِكَ اٰذْنَا، وَإِذَا”

59 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 38b.

60 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 38b-39a.

61 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 39a.

62 Geniş bilgi için bk. Kemal Yıldız, *Fıkıhın Aydınlığında İbadet ve Hayat* (İstanbul: Semerkand, 2014), 191-194.

63 el-Hac 22/77.

لَمَّا نَزَلَتْ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ ile “سَجَدَ فَلْيُقَلِّ: سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى ثَلَاثًا، وَذَلِكَ أَدْنَاهُ الْعَظِيمِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اجْعَلُوهَا فِي رُكُوعِكُمْ فَلَمَّا نَزَلَتْ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى قَالَ اجْعَلُوهَا فِي سُجُودِكُمْ”⁶⁴ hadislerin birer haber-i vâhid olduğunu belirterek âyette geçen salt rükû ve secdeye haber-i vâhid ile ziyade (tesbihlerin getirilmesi) yapılamayacağını ve bundan dolayı hükmünün sünnet olarak kaldığını bildirmiştir.⁶⁶

İtkânî, rükûya giderken ve rükûdan başı kaldırırken ellerin kaldırılması meselesinde İmam Şâfiî'nin rivayet ettiği hadis Hanefîler'in delil olarak getirdiği Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîb*'inde Câbir b. Semüre'ye isnad ederek rivayet ettiği “مَا لِي أَرَاكُمْ رَافِعِي أَيْدِيكُمْ كَأَنَّهَا أَدْنَابُ خَيْلِ شَمْسٍ؟ اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ” hadisi ile neshedildiğini söylemiştir. Böylelikle müellif sünnetin sünnet ile neshedildiğine bir örnek vermiş oldu. İtkânî, bahsi geçen hadisteki “شَمْس” sözcüğü “zor/azgın” anlamına geldiğini ve cemi sigasında olup müfredinin ise “شَمُوس” olduğunu belirtmiştir. Müellif, yalın bir şekilde mensuh olduğunu söylemeyip bir de buna delil olabilecek diğer haberleri de nakletmiştir. Daha önce İmam Şâfiî'nin İbn Ömer'den (ö. 73/692) naklettiği hadiste ellerin kaldırılacağı bahsedilse de müellifin Mücâhid'den rivayet edilen şu haberi “صَحِبْتُ ابْنَ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا سَنِينَ وَكَانَ لَا يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِلَّا عِنْدَ تَكْبِيرَةِ الْاِفْتِتَاحِ” aktarmasıyla artık İbn Ömer'in bu işten vazgeçtiği anlaşılmaktadır.⁶⁷

2.1.7. Latife ve Hikâyeler

Gâyetü'l-beyân'da konular üzerinde etraflıca durulurken pek çok âyet ve hadis zikredilmekle birlikte yer yer nükteli sözlerle latife ve hikâyeler anlatılmıştır. Bu başlık altında onlardan bazıları nakledilecektir.

Müellif, köle, a'râbî (bedevî), fâsık, kör ve veled-i zinâ gibi şahısların imam olmasının mekruh görüldüğünün nedenlerini anlatırken a'râbîyi umu-

64 Ebû Dâvûd, “Salât”, 154; Tirmizî, “Salât”, 79; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 20.

65 Ebû Dâvûd, “Salât”, 151; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/630.

66 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 56b.

67 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 57a.

miyetle dinî meselelerde bilgi sahibi olamadığıyla illetlendirerek onun hakkında şu latifeye yer vermiştir. Günlerin birinde bir a' râbî, imamın arkasında namaz kılmıştır. İmam, namazda “الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا” âyetini⁶⁸ okumuştur. Bundan dolayı a' râbî, imamı dövmüş ve kafasını yarmıştır. Bir müddet sonra a' râbî, tekrar aynı imamın arkasında namaz kılar. Bunu farkedenden imam, bu sefer namazda “وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ” âyetini⁶⁹ okur. Namaz bitince a' râbî, işte şimdi sana dayak fayda verdi demiştir.⁷⁰

2.2. Şer'î Delilleri Kullanması

Namaz bölümünün şerhine bakıldığında, İtkânî'nin yaptığı her izahta birden fazla şer'î delil kullanıldığı görülmekte. Bu açıdan bakıldığında, eserin delillerle zenginleştirilmiş bir kaynak olduğu rahatça söylenebilir.

2.2.1. Kitâp

İtkânî, meseleleri delillendirirken şer'î delillerin ilki olması dolayısıyla öncelikle Kur'an'dan konuyla alakalı âyet-i kerimeler zikretmiştir. Bununla birlikte gerekli görülen yerlerde âyetlerin te'vil ve tefsirini de aktarmıştır. Örneğin müellif, bazı âyetlerde namaz kılınacağı vakitlere Kur'an'ın kendine özgü üslûbu içinde işaret yoluyla değinildiğinden bu âyetleri açıklığa kavuşturmaya ve beş vakit namazın delillerini ayetlerden bulmaya gayret göstermiştir.

Kur'an'da namazın müminler için vakitleri belirlenmiş bir farîza olduğu “مَوْفُوتًا إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا”⁷¹ âyeti ile ifade edilmiştir. İtkânî, bu âyette sözü edilen vakitlerin mücmel olduğunu ve bu mücmelliğin daha çok Hz. Peygamber'in fiil ve sözleriyle açıklık kazandığını belirtmiştir.

Nitekim İtkânî, “أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ”⁷² âyetinde geçen “*dülûkûş-şems*”in “*güneşin batması*” veya “*güneşin zevali*” anlamlarına gelebileceğini ifade etmiştir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*-

68 et-Tevbe 9/97.

69 et-Tevbe 9/99.

70 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 63b.

71 en-Nisâ 4/103.

72 el-İsrâ 17/78.

na atıfta bulunarak⁷³ âyette geçen “*dülûküş-şems*”i “*güneşin batması*” olarak ele alındığında öğle ve ikinci namazlarını içine almayacağı ortaya çıkmış olur. Eğer “*dülûküş-şems*”i “*güneşin zevali*” olarak anlarsak o zaman “*dülûküş-şems*” öğle ve ikindiye, “*gasaku'l-leyl*” akşam ve yatsıyı, “*kur'ânü'l-fecr*” sabah namazını ifade edeceğini yani beş vakit namazın tümünü kapsayacağını belirtmiştir. Ayrıca İtkânî, “*وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرْفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ*”⁷⁴ âyetinde gündüzün iki tarafında kılınması emredilen namazlardan biri sabah namazı, diğeri ise güneş batmadan önceki kısımdaki (taraf) öğle ve ikinci olarak yorumlamıştır. Âyette geçen “*zülef (gündüze yakın saatler)*” kelimesinin gecenin gündüze yakın olan ilk saatlerini ifade ettiğine dikkat çeken İtkânî, bu saatlerde kılınması emredilen namazların da akşam ve yatsı namazları olduğu görüşünü benimsemiştir.⁷⁵

2.2.2. Sünnet

İtkânî, eserinde *el-Hidâye*'de yer alan hadislerin varsa farklı rivayetlerini ya da aynı anlamı pekiştiren diğer hadisleri de aktararak *el-Hidâye*'ye bir zenginlik katmıştır. Örneğin Mergînânî, imamlık eden kişinin namazı fazla uzatmaması gerektiği konusunu ele alırken “*مَنْ أَمَّ قَوْمًا فَلْيَصِلْ بِهِمْ صَلَاةً*”⁷⁶ hadisini delil gösterdiği yerde⁷⁶ *Gâyetü'l-beyân*'da Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inden bu hadisin farklı lafızlarla nakledilen “*إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِلنَّاسِ فَلْيَحْفَظْ فَإِنَّ فِيهِمُ السَّقِيمَ وَالشَّيْخَ الْكَبِيرَ وَذَا*”⁷⁷ şeklindeki başka bir rivayeti aktarılmıştır.⁷⁸

el-Hidâye'de hadis olarak zikredilen rivayetleri inceleyen İtkânî onlardan bazılarının hadis olmadığını tespit etmiştir. Örneğin İmam Mâlik'in Arafat'ta kılınacak öğle ile ikinci namazlarında kıraat açıktan okunur demesine karşı delil olarak *el-Hidâye*'de “*صَلَاةُ النَّهَارِ عَجْمَاءُ*” hadisi zikredilmiştir. İtkânî, bu rivayetin hadis olmayıp Herevî'nin *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs* ve Ze-

73 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 2/686.

74 Hûd 11/114.

75 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 39a.

76 Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/198.

77 Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 127.

78 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 64a.

maḥşerî'nin *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadis* adlı eserlerinde de geçtiği gibi⁷⁹ Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) sözü olduğunu belirtmiştir.⁸⁰ Bu duruma benzer bir hususa dair İtkânî hadisleri aktarırken gerekli olan noktalarda, söz konusu hadis ile ilgili rivayet farklılıklarına da işaret ettiği görülmektedir. Nitekim secdede kollar (dirsekler) yerden yüksek tutulurken pazıların da yana doğru çıkık olması gerektiği meselesini Mergînânî anlatılırken delil olarak zikrettiği “وَأَبْدِ صَبْعَيْكَ” hadisini müellif, elinde bulunan hadis külliyyatından bulamadığını belirtmiş⁸¹ ve bu bağlamdaki başka hadisleri isnad farklılığına dikkat çekerek sıralamış, sıralanmış bu hadislerin hangi hadis eserinde yer aldığını da göstermiştir. Müslim'in *Sahîb*'inde Berâ'dan rivayet edilen “إِذَا سَجَدْتَ، فَضَعْ إِذَا سَجَدَ لَوْ شَاءَتْ بِهَمَّةٍ أَنْ”⁸², yine aynı eserde Meymûne bint Hâris'ten rivayet edilen “إِذَا سَجَدَ جَافَى حَتَّى يَرَى مِنْ خَلْفِهِ وَضَحَ إِنْطِئِهِ”⁸³ ve “تَمَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ لَمَرَّتْ”⁸⁴ hadisler ile Buhârî'nin *Sahîb*'inde Abdullah b. Mâlik İbn Buhayne'den rivayet edilen “كَانَ إِذَا صَلَّى فَرَجَ بَيْنَ يَدَيْهِ حَتَّى يَبْدُوَ بِيَاضَ إِنْطِئِهِ”⁸⁵ hadisi sırasıyla nakletmiştir.⁸⁶

Bunların yanında bahsi geçen mesele hakkında aksi görüşte olanların delili olabilecek, ancak *el-Hidâye*'de yer almayan hadisleri de zikretmiş ve bu hadislerin sened veya metin tenkitlerine yer vermiştir. Örneğin imam namazda kıraatı unuttuğunda cemaatin hatırlatmasına genel olarak cevaz verilirken bazı kimseler imama hatırlatmanın yasak olduğunu savunmuşlardır. Delilleri

79 Herevî, “acm”, 4/1234; Zemahşerî, *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadis*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî & Muhammed Eb'ül-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, ts.), 2/395.

80 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 60b.

81 Hadis garîbdir. Abdürrezzâk (ö. 211/826-27) bu hadisi *el-Musannef*'inde Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/692) sözü olarak nakletmiştir. Aksine İbn Hibbân (ö. 354/965) *Sahîb*'inde, Hâkim (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'inde bunu Abdullah b. Ömer'den merfû hadis olarak fakat başka lafızlarla rivayet etmişlerdir. Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâi, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadise, ts.), 1/386.

82 Müslim, “Salât”, 234.

83 Müslim, “Salât”, 239.

84 Müslim, “Salât”, 237.

85 Buhârî, “Salât”, 27, “Ezân”, 128.

86 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 56a.

de Ebû İshak'ın Hâris'ten onun da Hz. Ali'den rivayet ettiği “يَا عَلِيُّ لَا تَفْتَحْ عَلَى الْإِمَامِ فِي الصَّلَاةِ” hadisidir.⁸⁷ Müellif, bu hadisin ta'n edildiğini söylemiştir. Çünkü Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde Ebû İshak'ın Hâris'ten sadece dört hadis işittiğini ve bu hadisler arasında söz konusu rivayetin olmadığını kaydetmiştir.⁸⁸ Ayrıca bazen de karşı tarafın delil olarak ileri sürdüğü hadisi tam metin olarak vermeden sadece sahâbî râvisini zikrederek onun hadisinde rivayet edildiği üzere demekle yetinmiştir. Örneğin İmam Şâfi'nin rükûya giderken ve rükûdan başı kaldırırken eller kaldırılır görüşü İbn Ömer ve diğerlerinin Hz. Peygamber böyle yapardı rivayetine dayandıklarını aktarmıştır.⁸⁹

İtkânî, *el-Hidâye*'de kullanılan “Hz. Peygamber zamanından beri böylece yapıla gelmiştir” anlamındaki “هذا هو المتوارث” ifadesinden sonra çoğu kez onun hadisten delilini zikretmiştir. Örneğin imam olan kimsenin sabah namazının her iki rek'atında, akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rek'atında kıraatı açıktan, son rek'atlarında gizli okuması Hz. Peygamber zamanından beri yapıla gelmiş bir durum olduğunu açıklamış ve ardından Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde Ebû Hüreyre kanalıyla gelen “فِي كُلِّ صَلَاةٍ يُقْرَأُ فَمَا أَسْمَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْمَعْنَاكُمْ وَمَا أَخْفَى عَلَيْنَا أَخْفَيْنَا عَلَيْكُمْ” hadisi⁹⁰ ile delillendirmiştir.⁹¹

Müellif, bir kısım hadislerde hadisin senedi olarak yalnızca sahâbeden olan râviyi, bazen de senedde yer alan bütün râvileri zikrederek ve hangi hadis eserinde geçtiğini de yer yer belirterek hadisi nakletmiştir. Örneğin secde'nin şekli konusunu ele alırken alın veya burun üzerine secde yapmanın câiz olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe'nin delili, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde geçen el-Abbâs b. Abdilmuttalib'in (ö. 32/653) rivayet ettiği “إِذَا سَجَدَ الْعَبْدُ سَجَدَ مَعَهُ”⁹² hadisidir der. Daha sonra nâdiren de olsa hadisin senedindeki râvilerin durumunu belirtmek için çok kısa tanıtıcı

87 Ebû Dâvûd, “Salât”, 163.

88 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 71b.

89 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 57a.

90 Ebû Dâvûd, “Salât”, 129.

91 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 60a.

92 Ebû Dâvûd, “Salât”, 155.

bilgilere de yer vermiştir. Nitekim Abdurrahmân b. Ebî Leylâ (ö. 83/702) hakkında 120 sahâbî ile görüşen tâbiîn neslinin ileri gelenlerinden biri olduğu bilgisini aktarmıştır.⁹³

İtkânî, bazı konularda ele aldığı mevzu ile ilgili pek çok hadisi kaynağını göstererek arka arkaya sıralamıştır. Bu şekilde müellifin hem kullandığı hadislerin güvenilirliği konusundaki şüpheleri ortadan kaldırmış hem de sahip olduğu hadis birikimini anlamamıza vesile olmuştur. Örneğin imamın arkasında namaz kılan kimsenin kıraat yapıp yapmayacağı konusunda önce İmam Şâfiî'nin görüşünü naklettikten sonra Hanefî mezhebinin bu konuda delil olarak gösterdiği hadisleri art arda sıralamıştır. İmam Şâfiî'ye göre muktedî, “لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب” hadisi gereğince Fâtiha sûresini okur. Çünkü kıraat bir rükündür. Sâir rükünlerde nasıl ki imam ile muktedî ortak (eşit) iseler bu rükünde de ortak olmalıdırlar. Daha sonra müellif, Ebû Hanîfe'nin *el-Müsned*'inde yer alan “مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ، فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ” hadisi,⁹⁴ *Mişkâtü'l-Mesâbih*'teki “إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ إِمَامًا لِيُؤْتَمَ بِهِ إِذَا قَرَأَ فَأَنْصَتُوا” hadisi,⁹⁵ *el-Muvatta*'da bulunan “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْصَرَ مِنْ صَلَاةِ جَهْرٍ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ فَقَالَ هَلْ قَرَأَ مَعِيَ أَحَدٌ مِنْكُمْ أَنْفًا فَقَالَ رَجُلٌ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ إِنِّي أَقُولُ مَا لِي أَنْزَعُ الْقُرْآنَ قَالَ فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا جَهَرَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَوَاتِ حِينَ سَمِعُوا ذَلِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ” hadisi,⁹⁶ Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-âsâr*'ındaki “رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ أَقْبَلَ بِوَجْهِهِ فَقَالَ أَتَقْرَأُونَ” ve “وَالْإِمَامُ يَقْرَأُ فَسَكَتُوا فَسَأَلَهُمْ ثَلَاثًا فَقَالُوا إِنَّا لَنَفْعَلُ قَالَ فَلَا تَفْعَلُوا لَيْتَ الَّذِي”⁹⁷

93 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 57a.

94 Ebû Nuaym, *Müsnedü'l-imâm Ebî Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, 32.

95 Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm el-Mübârekfûrî, *Mişkâtü'l-Mesâbih maa şer-hibi Mir'âti'l-mefâtih* (Varanasi: Idâretü'l-buhûsi'l-İslâmiyye ve'd-da've ve'l-iftâ, 1984), 3/168.

96 Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'âni vel-esânid*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Titvân: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1985), 11/23.

97 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacri el-Misri et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr & Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/218.

”يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ مُلَيِّقٌ فُوهُ تَرَابًا“⁹⁸ hadisleri, diğer hadis kaynaklarında zikredilen “يَكْفِيكَ قِرَاءَةُ الْإِمَامِ جَهْرَ أَمِ خَافَتَ”⁹⁹ ile “مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ”¹⁰⁰ bu konuda Hanefîler’in delil olarak öne sürdüklerini söyleyerek peş peşe getirmiştir.¹⁰¹

Hadislerin metinlerinin kullanımına bakıldığında ise müellifin, bu konuda da eserinin tamamında aynı çizgiyi takip ettiğini söylemek oldukça zordur. İtkânî, metinlerini tam olarak zikrettiği hadislerin çoğunlukla sened ve kaynaklarını belirtmiştir. Ancak sınırlı da olsa bazı konularda hadislere sened ve kaynak zikretmeksizin yalnızca metin olarak yer verdiği de görülmektedir. Bazı meselelerde ise delil olarak nakledeceği hadislerin tam metnini aktarmayıp, ihtisar yaparak birkaç kelime ile hadislere işaret etmiştir.

2.2.3. İcmâ

İslam hukukunun kitap ve sünnetten sonra üçüncü delili olan icmâ, “Hz. Peygamber’in ümmetinden olan müctehidlerin, O’nun vefatından sonraki herhangi bir dönemde şer’î bir hüküm hakkındaki kanaatlerinin aynı noktada toplanması”¹⁰² demektir. Binaenaleyh İtkânî, meselelerin delili olarak zikrederken icmâ kelimesini “عليه الإجماع *icmâ bunun üzerinedir/icmâ vardır*”, “بالإجماع *icmâ ile*”, “أجمعوا *icmâ ettiler*”, “أجمعت *icmâ edildi*” gibi muhtelif şekillerde kullanmıştır. Böylelikle müellif, bazen sadece meselenin delili olarak icmâa vurgu yapmış, bazen de sözü edilen vurgulamanın yanı sıra icmâ delilini meselenin dayanağı yapan imamlara da değinmiş olmaktadır.

98 Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr & Muhammed Seyyid Câdelhak, 1/219.

99 Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 2004), 2/126.

100 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/12; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/107, 113, 122, 125, 260; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/330, 331; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/228.

101 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 62b-63a.

102 Sa’düddin Mes’ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, *et-Telvih ilâ keşfi hakâ’iki’r-Tenkib*, haz. Muhammed Adnân Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.), 2/95; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 58.

Müellifin, icmâ delilini eserinde her şeyden önce Hanefî mezhebinin ilk üç imamı veya onlardan sonra gelen Hanefî fukahası için kullandığı anlaşılmaktadır. İtkânî'nin, çok az da olsa ümmetin ve müctehidlerin icmâ etmesine dair örnekler verdiği görülmektedir. Örneğin vitir namazının Ramazan ayı dışında cemaatle kılınmayacağı konusunda bütün müslümanların icmâ ettiklerini söylemiştir.¹⁰³

2.2.4. Kıyas

Fıkıh usulü ilminde kıyas, “bilinen iki meseleden birinin nasla açıkça bildirilen hükmünü aralarındaki müşterek illetten ötürü hakkında açık hüküm bulunmayan diğer meselede izhar etmektir” şeklinde tarif edilmiştir.¹⁰⁴

İtkânî, benzer vasıfları bulunan fûrû meseleleri genellikle “*كذا aynı şekilde*” ifadesini kullanarak birbirine kıyaslamış ve müşterek hükümlere bağlamıştır. Ayrıca İtkânî'nin ma'kûl kelimesini de kıyas anlamında kullandığı görülmektedir. Örneğin rükûya giderken ve rükûdan başı kaldırırken ellerin kaldırılmaması gerektiğini ma'kûl yani kıyas da desteklemektedir demiş ve devamında kıyas işlemi açıklamıştır. Buradaki kıyas şudur: Namazdaki tekbirler iki çeşittir. Birincisi iftitah tekbiri gibi farz olanlar. Böyle tekbirlerde¹⁰⁵ elleri kaldırmak icmâ ile sünnettir. Diğeri ise secde tekbirleri gibi sünnet olanlardır. Buralarda elleri kaldırmak icmâ ile sünnet değildir. Rükû tekbirleri de sünnettir. O halde secde tekbirlerine kıyas edilerek rükû tekbirlerinde de ellerin kaldırılması sünnet değildir.¹⁰⁶

2.2.5. İstihşân

Usûl-i fıkhıta istihşân, müctehidin bir meselede nas (eser), icmâ, zaruret, hafî kıyas, örf ve maslahat gibi özel ve daha kuvvetli gözüken bir delile istinat ederek, o meselenin emsallerinde takip edilen genel kuraldan ve ilk

103 İtkânî, *Gâyetül-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 82b.

104 Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 57.

105 Tekbirin mâna boyutuyla ilgili bk. Yıldız, *İbadet ve Hayat*, 185-189.

106 İtkânî, *Gâyetül-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 57a.

akla gelen celî kıyastan vazgeçmesi, hukukun maksadına daha uygun farklı bir hüküm vermesi şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰⁷

el-Hidâye'de ibadetlerle ilgili istihsânların ağırlıklı olarak nas (eser) sebebiyle yapıldığı görülmektedir. Fıkıh ilminde nas denilince Kur'an ve Sünnet lafzı, eser denilince çoğunlukla akranlarından bir başkasının muhalefeti olmayan sahâbî sözü kastedilir. Hanefî fakihleri, ara sıra sahâbe sözü veya fiili nedeniyle kıyas hükmünden vazgeçerek istihsân yapmışlardır. Çünkü sahâbeden kıyasa aykırı olarak gelen eserlerin Hz. Peygamber'den gelmiş olma ihtimali vardır.

Beş vakit namaz müddetince veya ondan daha az süren baygınlık halinde geçen namazların kazâsı istihsânen gerekir. Baygınlık durumunun beş vakitten fazla devam etmesi halinde ise namazların kazâsı gerekmez yani namaz borcu düşer. Kıyas hükmüne göre, beş vakitten fazla baygın kalan kimse gibi bir namaz vakti süresince baygın kalan kimsenin de o namazı kaza etmesi gerekmez. Şâfîler ise beş vakitten çok sürmesi şartını aramaksızın kıyasın gereği her hâlükârda namaz borcunun düştüğü görüşündedirler. Fakat sahâbeden Alî b. Ebî Tâlib'in (ö. 40/661) beş vakit, Ammâr b. Yâsir'in (ö. 37/657) dört vakit namaz süresince baygın kaldıklarından sonra namazlarını kazâ ettiklerine ve Abdullâh b. Ömer'in (ö. 73/692) baygınlığı beş vakitten fazla sürdüğünden namazlarını kazâ etmediğine dair nakledilen fiiller sebebiyle İtkânî de kendinden önceki Hanefî âlimleri gibi, bu kıyas hükmünü terketmiş ve istihsânen kazâ eder demiştir.¹⁰⁸

2.3. Farklı Görüşlere Yer Vermesi ve Kendi Görüşünü Belirtmesi

Mergînânî, eserinde Hanefî mezhebinin görüşlerini aktarmakla birlikte, bazı meselelerde mezhep içerisindeki farklı görüşleri de zikretmiştir. Bir kısım meselelerde de diğer mezheplerin -özellikle de Şâfî ve Mâlikî mezheplerinin- görüşlerini aktarmıştır. İtkânî de tabîi olarak ilgili meselelerin şerhinde, hem Hanefî mezhebi içerisindeki farklı görüşlere hem de diğer mezheplerin görüşlerine ve delillerine yer vermiştir.

107 Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 181-182; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 107-109; Atar, *Fıkıh Usulü*, 71-72.

108 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 93a.

Çalışmada belirtilen bu durum, müellifin eserine dahil ettiği mezhep içerisindeki farklı görüşler ve diğer mezheplerin görüşleri olarak ayrı başlıklarda ele alınacaktır. Bunların yanında farklı bir başlık altında İtkânî'nin konuyla ilgili ortaya koyduğu kendi görüş ve değerlendirmelerine de değinilecektir.

2.3.1. Mezhep İçerisindeki Farklı Görüşlere Yer Vermesi

İtkânî'nin *el-Hidâye*'de zikredilen mezhep içi farklı görüşlere yine mezhep içinden diğer görüşleri eklediği görülmektedir. Örneğin yolcu statüsünde olmayan mukîm kimsenin sabah namazında Fâtîha sûresi hariç okuması gerektiği miktar konusunda kırk veya elli, kırk ile altmış, altmış ile yüz âyet gibi her biri hadisle desteklenen üç farklı görüş aktarıldığında Mergînânî, bu değişik rivayetleri birleştirebilmek için iki ara bulucu görüş nakletmiştir. Onların ilki imamın, namazda kıraatın uzun olmasını isteyen cemaat için yüz, üşengeçler için kırk, bu ikisinin arasındaki orta durumda olanlar için elli ile altmış arasında âyet okumasıdır, diğeri ise gecelerin kısa veya uzun olmasına bir de işlerin azlık veya çokluğuna bakılmasıdır.¹⁰⁹ Müellif kendi şerhinde ise yukarıda bahsi geçen ara bulucu iki görüşe hiç değinmeden Fahrülislâm'dan meşâyihimizin eğer âyetler kısa ise altmış ile yüz arası, orta uzunlukta ise elli, uzun ise kırk âyet okunur dediğini üçüncü bir uzlaştırıcı görüş olarak eklemiştir.¹¹⁰

Bunun dışında İtkânî'nin, Mergînânî'nin farklı görüşlere yer vermediği meselelerde mezhep içindeki farklılıklara temas ettiğini görmekteyiz. Örneğin İtkânî, başı secdeden ne kadar kaldırırsa yeterli olacağı konusunda mezhep içi ihtilâfın var olduğunu bildirmekle kalmayıp söz konusu farklı görüşleri aktarmıştır. Müellif, *Şerhu't-Tahâvî* adlı eserde Ebû Hanîfe'den eğer kişi başını secdeden kaldırırken oturma pozisyonuna daha yakın ise yaptığı secde geçerlidir, eğer yere daha yakın ise yaptığı secde geçerli değildir görüşü rivayet edildiğini söylemiştir. Yine Muhammed b. Seleme'nin (ö. 278/891) kişi başını secdeden onu gören birinin başını kaldırdığını anlayacak miktarda kaldırırsa yaptığı secde geçerlidir dediğini, Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) kişi secdeden başını altından rüzgar geçecek miktarda kaldırırsa secdesi geçerli olacağını söylediğini, Kudûrî'den (ö. 428/1037) kişinin secdesi geçerli olması için

109 Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/191-192.

110 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 62a.

başını kaldırma sözcüğünün kullanılabilceği en az miktar kadar kaldırması yeterli olduğu görüşünün aktarıldığını ve bu görüşü Ebû Bekir Hâherzâde'nin (ö. 483/1090) de benimsediğini nakletmiştir.¹¹¹

el-Hidâye'de İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed dışında İmam Züfer'in de görüşlerine rastlanmaktadır. Müellif, bazı meselelerde diğer üç imamın görüşlerinde olduğu gibi İmam Züfer'in kanaatlerini de gerekçelendirmiştir. Örneğin imam rükûda iken namaza tekbir alıp başlayan kişi eğilmeden imamın rükûdan kalkmasını ayakta beklese, onun o rek'ata yetişmiş olduğunu söyleyen İmam Züfer'in gerekçesinin "kişi imama kendisinde kıyam hükmü olan rükûda yetişmiştir, bu durumda ona gerçek kıyamda yetişmiş gibi olur; çünkü rükû bedeninin alt yarısının dik olmasıyla kıyama benzemektedir, yine bu özellik kıyamda olan kimseyi bedeninin sadece üst yarısı dik olan oturan kimseden ayırt etmektedir, böylelikle kişi kıyama benzeyen rükûa varmadan imamı ayakta beklese, namaza gerçek kıyamda katılmış gibi o rek'ata yetişmiştir" olduğunu belirtmiştir.¹¹² Bunun yanında İtkânî'nin, *el-Hidâye*'de İmam Züfer'in görüşlerinin zikredilmediği meselelerde onun değerlendirmelerini de aktardığı görülmektedir. Örneğin aynı vaktin namazını beraber cemaatle kıldıklarında kadınlar erkeklerle yana saf tutarlarsa sadece erkeklerin namazı bozulacağı konusu izah edilirken kıyasın anlatılanın tersine olduğu ve İmam Şâfiî'nin kıyas gereği amel ettiği belirtilmiştir. Müellif, bu konuda İmam Züfer'in İmam Şâfiî ile hemfikir olduğu bilgisini eklemiş ve onun gerekçelendirmesini aktarmıştır. İmam Züfer'e göre aynı namazı beraber kılarken kadın erkeğin hizasına durduğunda kadının namazı bozulmayacaksa kıyas gereği erkeğin de namazı bozulmaması gerekir. Çünkü namaz, ancak kendisini bozacak şeyler vuku bulduğunda veya rükünlerinden biri terkedildiğinde geçersiz olur.¹¹³

2.3.2. Diğer Mezheplerin Görüşlerine Yer Vermesi

Gâyetü'l-beyân'ın önemli özelliklerinden biri de Hanefî mezhebinin görüşlerinin yanında diğer mezheplerin ve fakihlerin görüşlerini de ihtiva ediyor

111 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 56b.

112 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 84b.

113 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 65a.

olmasıdır. Pek çok meselede bu farklı görüşler, delilleri ile birlikte zikredilmekte ve bu delillerin nitelikleri de tartışılmaktadır.

Mergînânî eserinde, Hanefî mezhebinin dışında yalnızca Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerine yer vermektedir. Hanbelî mezhebinin görüşleri ise *el-Hidâye*'de hiç zikredilmemektedir. Aynı şekilde bu mezheplerin dışındaki diğer mezheplerin veya fakihlerin görüşlerine de değinilmemektedir.

el-Hidâye'de Hanefî mezhebenden sonra görüşlerine en fazla yer verilen mezhep Şâfiî mezhebidir. İtkânî de Mergînânî'nin zikrettiği meselelerin şerhinde Şâfiî mezhebinin görüşlerine yer vermektedir. *el-Hidâye*'nin muhtasar bir metin olması nedeniyle eserde, genel olarak diğer mezheplerin sadece görüşleri zikredilmekte, bu görüşlerin delillerine ise çoğu kez yer verilmemektedir. İtkânî bu konularda yalnızca görüşleri aktarmamakta, ihtiyaç duyulan meselelerde görüşlerin delillerini de sıralamaktadır. Pek çok meselede zikredilen delillerin açıklamasını ve değerlendirmelerini de sunmaktadır. Örneğin namaz esnasında yanlışlıkla konuşmanın Hanefî mezhebine göre namazı bozacağı, Şâfiî mezhebine göre ise namazı bozmayacağı meselesi ele alınırken müellif, Hz. Peygamber'in “رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ” hadisi¹¹⁴ Şâfiî mezhebinin delili olduğunu belirtmiştir. Delil olarak öne sürülen bu hadisle anlatılmak istenilen ya hakikaten ümmette hata, unutma ve ikrahtan hiçbiri bulunmadığıdır ya da hata, unutma ve ikrah sonucu yapılan fiil ve söylenen sözlerin sonucunun (hüküm) kaldırıldığıdır. Söz konusu hadisten ilk ihtimalin kastedilmesi imkânsızdır. Çünkü ümmette bu gibi haller çokça bulunduğundan vâkıya ters düşmektedir. Durum böyle olunca ikinci ihtimalin kastedildiği kesinleşmiş oldu. Bu takdirde ikinci ihtimalin yani hata, unutma ve ikrah sonucu yapılan fiil ve söylenen sözlerin, dünyevî sonucunun mu yoksa uhrevî sonucunun mu kaldırdığı konusu yine olasılık olarak önümüze çıkar. Yanlışlıkla bir müslümanı öldüren kişinin diyet ödeyeceğinden yola çıkarak dünyevî sonucun kaldırıldığını söylememiz mümkün değildir. Hal böyle olunca ümmetten kaldırılanın uhrevî sonuç yani günah olduğu bilinmiştir. Öyleyse hadis, “ümmetimden hata, unutma ve zorlandıkları şeylerin günahı kaldırılmıştır” şeklinde anlaşılmalıdır. İtkânî, Hz. Peygamber'in sözünden kastedilenin dünyevî sonuç değil uhrevî sonuç olduğu kesinleşince

114 Aynı anlamda bk. İbn Mâce, “Talâk”, 16.

yanlılıkla veya unutarak konuşmanın namazı bozacağını söylemek pek de zor olmayacaktır diyerek karşı mezhebin delilini değerlendirmiştir.¹¹⁵

İtkânî'nin Şâfiî mezhebinin görüşlerine yer vermesi, *el-Hidâye*'deki Şâfiî görüşlerine yer verilen meseleler ile sınırlı olmadığı görülmektedir. Merğînânî'nin yalnızca mezhep görüşünü aktardığı meselelerde İtkânî, mezhep görüşlerinin yanı sıra Şâfiî mezhebinin de görüşlerini zikretmiş ve kendi mezhebini savunmak adına bazı delilleri öne sürerek itirazda bulunmuştur. Örneğin müellif, Cebrâil namaz vakitlerinin ne zaman başlayıp, ne zaman sona ereceğini bildiğinden her iki günde aynı vakitte kıldırıldığına göre akşam namazının vakti şafak kayboluncaya kadar değil ondan erken sona ereceğini söyleyen İmam Şâfiî'ye karşın Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) “*أول وقت المغرب حين تغرب الشمس وآخره حين تغيب الأفق*” hadisini nakletmiştir. Buradan da anlaşılıyor ki İtkânî, kendi mezhebini savunmak adına karşı tarafa *el-Hidâye*'de yer almayan bazı deliller de sunmuştur. İtkânî'ye göre Cebrâil'in akşam namazını her iki günde aynı vakitte kıldırması mekruh vakitte onu eda etmekten kaçınması içindir. Çünkü akşam namazının son vaktine ertelenmesi mekruhtur. Müellif, durum böyle olunca Cebrâil'in imâmeti İmam Şâfiî'nin görüşünü desteklemeye yetersizdir diyerek ona itiraz etmiştir.¹¹⁶

Gâyetü'l-beyân'a bakıldığında Şâfiî mezhebi için geçerli olan durumun Mâlikî mezhebi için de aynen uygulandığı görülmektedir. Ancak müellifin, Mâlikî mezhebenden söz ederken -Şâfiî mezhebinde olduğu gibi- delillerini zikredip üzerinde detaylı bir şekilde durduğuna çok nâdir rastlanır. Genelde Hanefî veya Şâfiî mezhebenden hangisine uygun görüşü varsa oralarda ismi zikredilir. Örneğin kûsûf namazındaki kıraatin durumu incelenirken İmam Ebû Hanîfe'nin İbn Abbas¹¹⁷ ile Semüre b. Cündeb'in¹¹⁸ rivayetlerine istinat ederek kıraatin gizli okunacağını söylediğini ve İmam Mâlik'in de aynı görüşte olduğunu nakletmiştir.¹¹⁹

115 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 70b.

116 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 39b-40a.

117 “*ما سمعتُ من رسولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في صلاةِ الكُوفِ حَرْفًا*” Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/332.

118 “*صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في صلاةِ الكُوفِ لَا نَسْمَعُ لَهُ صَوْتًا*” Tirmizî, “*Sefer*”, 7; Nesâî, “*Kûsûf*”, 6; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/332.

119 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 110a.

Hanbelî mezhebine geldiğimizde ise Mergînânî'nin, eserinde Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşlerine yer vermediğini belirtmiştik. İtkânî ise bunun aksine bazı meselelerde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini zikretmektedir. Zikrederken de tutumunu enine boyuna izah etmeyip kendisinin hem-fikir olduğu görüşlerden sonra sadece ismini anmıştır. Örneğin Hz. Âişe'nin rivayetine¹²⁰ dayanarak küsûf namazında kıraatin açıktan okunacağını söyleyen İmâmeyn'in görüşü anlatıldıktan sonra Ahmed b. Hanbel'in de aynı düşüncede olduğu kaydedilmiştir.¹²¹

Müellifin, zikredilen mezheplerin dışında bazı konularda münferit görüş olarak Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060 [?]), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ebû Bekr el-Esamm'ın (ö. 200/816) görüşlerine de yer verdiği görülmektedir. Örneğin müellif, *el-Hidâye*'de rükû ve secdelerde üçten fazla tesbih getirmek müstehap olduğu ancak kişi imam ise cemaati usandırmamak ve namazdan soğutmamak için tesbihleri uzatmayacağı konusu anlatılırken Süfyân es-Sevrî'nin "cemaat üç defa tesbih getirebilmesi için imamın beş defa tesbih getirmesi gerekir" görüşünü¹²² naklederek sayının beşle sınırlı kalması gerektiğine dair kendi tutumunu açıkça ifade etmiştir.¹²³

2.3.3. Kendi Görüşünü Belirtmesi

İtkânî'nin, eserinde meseleleri ele alırken diğer mezhep ve fakihlerin görüşlerini aktarmasının yanı sıra, sınırlı da olsa birkaç meselede kendi görüşlerine yer verdiği de görülmektedir. Müellif, kendi kanaatlerini aktarırken "أقول" veya "عندي" ifadelerini kullanmaktadır. Örneğin teravih namazının vakti açıklanırken Mergînânî'nin esah olan görüşe göre teravih namazının vakti vitirden önce olsun veya sonra olsun yatsı namazının arkasından gecenin son kısmına kadar geçen süredir demesine karşın İtkânî, *عندي* tâbirini

120 "فَرَأَى قِرَاءَةَ طَوِيلَةٍ فَجَهَرَ بِهَا يَغْنِي فِي صَلَاةِ الْكُشُوفِ" Ebû Dâvûd, "İstiskâ", 5.

121 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 110a.

122 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1986), 1/208; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2004), 1/360.

123 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 56a-56b.

kullanarak benim nezdimde esah olan görüş teravihin yatsı ile vitir arasında kılınmasıdır demiştir.¹²⁴ Meşâyihiin geneli de bu görüştedir.

Müellifin *أقول* ve *عندي* sîgalarıyla kendine nisbet ederek açıkça belirttiği görüşlerinin yanında bir de şahsına izâfe etmeksizin *فيه نظر* ifadesini kullanarak kendi kanaatlerini bildirdiği de görülmektedir. Örneğin Hz. Âişe ile İbn Abbas'ın rivayetlerine¹²⁵ dayanarak kûsûf namazının her rek'atı iki kıyam, iki rükû ve iki secdeyle kılınacağını ifade eden Şâfiîler'e karşın Abdullah b. Amr'ın rivayetine¹²⁶ dayanarak kûsûf namazının normal nâfile namazları gibi her rek'atı bir kıyam, bir rükû ve iki secdeyle kılınacağını söyleyen Hanefîler, kadın sahâbîler her zaman bu namazlarda hazır bulunamazlardı, bulunsalar bile arka saflarda namaz kılarlardı, erkek sahâbîler ise namazda Hz. Peygamber'e daha yakın idiler ve bundan dolayı bu tür namazlara çoğunlukla onların vakıf olacağını öne sürerek Abdullah b. Amr'ın rivayeti Hz. Âişe'nin naklettiği rivayete tercih edilir demişlerdir. İtkânî, Hanefîler'in burada Hz. Âişe'nin diğer kadın sahâbîler gibi arka saflarda namaz kılıyor olmasından ötürü rivayet ettiği hadisin tercih edilecek bir yanı yok demelerine karşın "فيه نظر" diyerek buna kendi itirazının var olduğunu belirtmiştir. Hanefîler'in kendi mezhebini savunmada öne sürdüğü bu argüman, Şâfiîler bu konuda bir tek Hz. Âişe'nin rivayetine dayanıyor olsalardı doğru olabilirdi. Ancak onlar, delil olarak Hz. Âişe'nin rivayetiyle beraber erkek sahâbîlerden İbn Abbas'ın rivayetini de getiriyorlar. O zaman bunun yerine başka bir argüman söylenmesi gerekir. O da şu olabilir diyerek şöyle devam etmiştir: Asıl olan bir namazın mutad bir şekilde kılınmasıdır. Bu namazın, namaz olma açısından diğer namazlardan bir farkı yoktur. Diğer namazların bir rek'atında iki rükû olmadığı gibi bu namazda da olmaması gerekir.¹²⁷

Bununla birlikte müellifin, birkaç hususta Mergînânî'nin görüşlerini isabetli bulmadığı yönünde değerlendirmeleri de mevcuttur. Örneğin Mer-

124 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 82b.

125 "فُصِّلَى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فِي رَكْعَتَيْنِ، وَأَرْبَعُ سَجَدَاتٍ" Buhârî, "Kûsûf", 19, 9.

126 اُنْكَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَكُذِّ يَرْكَعُ ثُمَّ رَكَعَ "فَلَمْ يَكُذِّ يَرْفَعُ ثُمَّ رَفَعَ فَلَمْ يَكُذِّ يَسْجُدُ ثُمَّ سَجَدَ فَلَمْ يَكُذِّ يَرْفَعُ ثُمَّ رَفَعَ فَلَمْ يَكُذِّ يَسْجُدُ ثُمَّ سَجَدَ فَلَمْ يَكُذِّ يَرْفَعُ ثُمَّ رَفَعَ ثُمَّ رَفَعَ وَفَعَلَ "فِي الرَّكْعَةِ الْأُخْرَى مِثْلَ ذَلِكَ" Ebû Dâvûd, "İstiskâ", 9.

127 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 109b.

gînânî *el-Hidâye*'de akşam namazının vakti hakkında İmam Şâfiî'nin "akşam namazının vakti, kişinin üç rek'at namaz kılabilceği kadardır, zira Cibrîl akşam namazını hem birinci hem ikinci günde aynı vakitte kıldırmıştır" kavlini nakletmiştir.¹²⁸ İtkânî, bu kavli müteakip Alâüddîn es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ'* adlı eserinden bu konuyla ilgili diğeri bir görüşü, yani "bir kimsenin abdest alıp, ezan okuyup, kamet getirebileceği ve peşinden üç rek'at namaz kılabilceği bir süre geçince akşam namazının vakti sona erer" görüşünü aktarmıştır.¹²⁹ İtkânî, Şâfiî mezhebi ile ilgili meselelerde kendi mezhebinden alıntılar yapmakla yetinmeyip, o mezhebin muteber kaynaklarına da baş vurmuştur. Müellif, bu konuda Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *el-Vasît* adlı eserinden "Akşam namazının vakti hakkında iki görüş vardır. Birine göre -Ahmed b. Hanbel de buna kâildir- akşam namazının vakti şafak kayboluncaya kadardır. Diğeri rivayete göre ise güneş battıktan sonra bir kimsenin abdest alıp, ezan okuyup, kamet getirebileceği ve peşinden beş rek'at namaz kılabilceği kadardır" görüşünü aktarmıştır.¹³⁰ Görüldüğü gibi Mergînânî, Şâfiî mezhebinin konuyla alakalı iki görüşünden sadece birini birtakım eksiklikleriyle zikretmiştir. İtkânî, diğeri mezhebin güvenilir kaynağına müracaat ederek Mergînânî'nin bu naklini tashih etmiştir.¹³¹

Müellif, arada Mergînânî'nin *el-Hidâye*'de kullandığı bazı kelimelerinin neden öyle kullanıldığına dikkat çekerek açıklık getirmiştir. Örneğin "*Onun (İmam Şâfiî'nin) rivayet ettiği hadis*¹³² *İbn Ömer'e (ö. 73/692) nisbet edilmiştir* وما رواه موقوف على ابن عمر" cümlesinde Mergînânî, İmam Şâfiî aleyhine gerekçe sayılabilmesi için Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed de aynı hadisi rivayet etmiş oldukları halde cemi zamiriyle "ve mâ revavhu" şeklinde değil fiili tekil sigasıyla "ve mâ revâhu" olarak vermiştir.¹³³ Çünkü İmam Şâfiî, Hz.

128 Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/136.

129 Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1984), 1/101.

130 Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhim & Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dârü's-Selâm, 1997), 2/13-15.

131 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 39b.

132 Şafağın kırmızılık olduğunda İmâmeyn ile İmam Şâfiî hemfikirdirler ve delil olarak naklettikleri hadis de aynıdır. Delil olarak gösterilen "الشفق الحمراء" hadisidir.

133 Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/137.

Peygamber sözü dışında sahâbe ve tâbiîn sözlerini hüccet olarak kabul etmez. İmâmeyn ise hüccet olarak kabul ederler. Hanefîler'e göre sahâbî sözü Peygamber'den duymuş olması (semâ) ihtimaline hamledilir. İmam Şâfiî'ye göre ise Peygamber'den semâ ihtimali olsun veya olmasın sahâbeden kimsenin sözü delil olamaz. Bundan dolayı Mergînânî, İmam Şâfiî'ye karşın bağlayıcı bir delil hüviyeti taşıması için metinde fiili tekil sigasında zikretmiştir. Bu meselede olduğu gibi daha önce kendisinden hiç bahsedilmediği konuları ele alıp izah ederken en sonunda “Şârihler buna dikkat etmediler قد غفل عنه الشارحون” cümlesine yer vererek açıklamasını bitirir.¹³⁴

İtkânî, rükû ve secdede tume'nînenin farz olup olmadığı konusunda Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'in ve Ebû Yûsuf'un delillerini aktardıktan sonra kendisinin hangi görüşü benimsediğini bildirir. Yalnız bunu bildirirken seçtiği görüşü açıkça söylemek yerine kabul etmediği tarafın delilini değerlendirmeyi tercih etmiştir. Ebû Yûsuf'un delil olarak öne sürdüğü “قم فصل فإنك لم تصل” hadisi bizim dediğimizi kanıtlayacak bir delildir. Çünkü Hz. Peygamber bedevîye namazını bitirinceye kadar dokunmamıştır. Eğer onun namazı sahih olmasaydı tamamlayıncaya kadar beklemeyip birden namazını bozmasını ona emrederdi. Hz. Peygamber'in namazı tekrar iade etmesini emretmesi ise eksikliği telafi etmek ve bu şekilde namaz kılmayı âdet edinmeyi engellemek içindir. Bir de Hz. Peygamber bu hadisin sonunda “وما نقصت من هذا شيئاً فقد نقصت من صلاتك”¹³⁵ buyurarak bu tür namazlara namaz ismini vermiştir. Ebû Yûsuf'un naklettiği ikinci “إن أسوأ الناس سرقةً من يسرق”¹³⁶ hadisi de namazın sahih olmadığına işaret etmez, bilakis namaz diye isimlendirdiğine göre onun noksan oluşuna delâlet eder. İtkânî, Kur'ân-ı Kerîm'de sadece rükû ve secde edin dendiği için sözlük mânalarının gerçekleş-

134 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 40a.

135 Hadisin sonu da ön kısmında olduğu gibi farklı lafızlarla rivayet edilmiştir. Hadis kaynaklarında “نقصت” fiillerinin yerine “انتقصت” fiilleri, “نقد” kelimesinin yerine ise “فإنما” kullanılmıştır. Bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 148; Tirmizî, “Salât”, 111; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/333.

136 Aynı lafızlarla rivayet edilen hiçbir hadis yoktur. Ancak diğer lafızlarla nakledilen aynı anlamdaki hadisler vardır. Bunların bazıları “إن” kelimesinin hazfi ile, bazıları “من” kelimesinin yerine “الذي” kelimesinin kullanılmasıyla, bazıları da “من” harf-i cerri olmadan rivayet edilmiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/319, 18/90; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/257; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/539; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/353.

şecceği en az bir fiile tealluk edeceklerini belirtmiş ve devamında “الأمر بالفعل” diyerek bir usul kaidesine yer vermiştir. Yani en az eğilme ve kapanma ile emri yerine getirmiş olur. Bundan sonra rükû ve secde de ta’dîl-i erkân denildiği tume’nîneyi gerçekleştirmek için beklemek farz değildir.¹³⁷

Sonuç

Gâyetü'l-beyân'ın namaz bölümüne bakıldığında İtkânî'nin fîrû-i fıkıh aktarımı konusunda geleneğe muvâfık bir tutum içerisinde olduğu gözlenmektedir.

Müellif, kitabı şerh ederken konu tertibi hususunda metnin aslına bağlı kalmıştır. Ancak İtkânî, diğer bölümlerde olduğu gibi namaz bölümüne de *el-Hidâye*'de bulunmayan bir girizgâh ile başlamıştır. Böylelikle mevzuun teknik yönlerine girişmeden evvel okuyucular için ön bilgiler sunmuştur.

Müellifin, namaz bölümünde işlediği konuların açıklamasında pek çok şer'î delilden yararlandığı görülmektedir. Bu anlamda kitabın deliller açısından oldukça zengin bir kaynak olduğu kolaylıkla söylenebilir.

Müellifin adı geçen eserinde kullandığı delillere vukufiyeti ve meselelere yaklaşımında sergilediği yöntem, fıkıhın gerek fîrû gerekse usulü alanındaki üstün konumunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Gâyetü'l-beyân'da şer'î delillerle alâkalı tartışmalara da bazen yer veren İtkânî'nin, eserinde çok sık hadis kullanması ise ilgi çekicidir. Nitekim İtkânî, eserinde genel olarak hadislere yaklaşım konusunda Hanefî mezhebine yöneltilen tenkitlere karşı âdeta mezhebi savunur bir tavır sergilemiştir.

Fıkıh kitaplarında hadislerin kullanımına bakıldığında, hadislerin genellikle senedleri ile birlikte değil yalnızca metin olarak aktarıldığı görülmektedir. Bu durum, fıkıhta hadislerin râvi zincirlerinden ziyade mânalarına daha fazla önem verilmesi ile ilişkilendirilebilir. Fıkıh edebiyatının genel niteliğinin hilâfına İtkânî, meselelerle ilgili pek fazla hadisin metni ile beraber senedini de aktarmıştır. Bu durum *Gâyetü'l-beyân*'ın ahkâm hadisleri ağırlıklı bir fıkıh eseri

137 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* (Mehmed Ağa Camii, 96), 55b.

olarak değerlendirilmesine de yol açmaktadır. Konuyla ilgili rivayetler birbirleri ile çeliştiğinde İtkânî'nin imkânlar dahilinde bütün rivayetleri değerlendirmeye yönelik bir gayret içinde bulunması da vurgulanması gereken diğer bir özelliktir.

Eserde, hadis malzemesinin takdim edilmesi ile onun değerlendirilmesine dikkat edildiğinde İtkânî'nin hadis sahasında da ciddi bir birikim ve donanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İtkânî, ilgili bölümde Hanefî mezhebindeki değişik görüşleri belirtmekle beraber Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine de çok sık yer vermiştir. Bunun yanında birkaç meselede bile olsa diğer fukahanın münferit görüşlerini de aktarmıştır. Bu durum kitaba, alışılmış bir şerh çalışması olmasından ziyade tartışmalı ve mukayeseli bir fıkıh eseri vasfı kazandırmaktadır.

Kıvâmüddin el-İtkânî'nin *Gâyetü'l-beyân* adlı eserinin sadece namaz bölümü esas alınarak hazırlanan bu çalışmanın sınırlarının genişletilmesi ve benzer uygulamaların diğer bölümler için de gerçekleştirilmesi, söz konusu eserin farklı mevzularla muhtelif boyutlardan incelenmesi, eserin daha iyi anlaşılması ve farklı açılımlar kazanmasını sağlayacaktır. Ayrıca İtkânî'nin *Gâyetü'l-beyân* adlı eseri ile daha önce yazılan ve sadece önceki fakihlerin görüşlerini aktarmakla yetindiği söylenen Siğnâkî'nin *en-Nihâye* adlı eseri metot ve muhteva açısından karşılaştırılarak benzer noktalar ve ayrıştığı fikirler bağlamında farklı çalışmaların da yapılması esere ayrı bir önem kazandıracaktır. Bununla birlikte Aynî'nin (ö. 855/1451) *el-Binâye*'sinde *Gâyetü'l-beyân*'dan cümle cümle alıntılar yapmasıyla beraber bir takım tenkitleri de bulunmaktadır. Bu tenkitlerin doğruluk değeri açısından incelenmesi de önem taşımaktadır. Aynî'nin *el-Binâye* adlı eserinde Kıvâmüddin el-İtkânî, "İtkânî" nisbesi ile değil diğer nisbesi olan "Otrârî" nisbesi ile anılmaktadır. Ancak "Otrârî" nisbesi tashihli matbu nüshalarda "Otrâzî" olarak yanlış yazılması sonucunda, Kıvâmüddin el-İtkânî'nin başkası gibi algılanmasına sebep olmaktadır. İtkânî'ye ait *et-Tebyîn* ve *eş-Şâmil* adlı fıkıh usulü eserleri de akademik açıdan incelenerek araştırmaya konu edilmesi arzu edilen diğer bir husustur.

KAYNAKÇA

- A'şâ, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel. *Divânü'l-A'şâ el-Kebîr*. thk. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî. 2 Cilt. Doha: Matâbiu Katar el-Vataniyye, 2010.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Akgündüz, Ahmet. "İtkânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/464-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 3. Basım, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'us-sabih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2002.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhitü'l-Burbânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâci'l-luga ve sıhâhu'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-ilm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Müsnedü'l-imâmî'd-Dârimî*. thk. Merzûk b. Heyyâs ez-Zehrânî. 2 Cilt. b.y.: y.y., 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Müsnedü'l-imâm Ebî Hanîfe*. thk. Nazar Muhammed el-Fârîyâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. ^{el-Vasit fi'l-mezheb}. thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm & Muhammed Muhammed Tâmir. 7 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1997.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Garibeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadis*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidî. 6 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Tebhîd limâ fi'l-Muwatta' mine'l-me'âni ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî vd.. 26 Cilt. Tıtvân: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûnî'l-İslâmîyye, 1967-1992.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Absî. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. haz. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tâc, 1989.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed. *ed-Dibâcû'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, 1972.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tebstürü'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmîyye, ts.
- *ed-Dürevü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993.
- *el-Mecma'u'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992-1994.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *el-Me'âni'l-kebir fi ebyâti'l-me'âni*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1984.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh. *Tâcû'r-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. 5 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.

İbn Nâsirüddin, Ebü Bekr Şemsüddin Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî. *Tavzîbu'l-Müştebih fi zabtı esmâ'ir-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1993.

İbn Râfi', Ebü'l-Meâli Muhammed b. Râfi' es-Selâmî. *el-Vefeyât*. thk. Sâlih Mehdî Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Tağrıberdî. *el-Menhelüs-sâfi ve'l-mütevfi ba'de'l-vâfi*. thk. Nebil Muhammed Abdülazîz. 7 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi abbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût & Mahmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.

İtkânî, Kıvâmüddin Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî. *Gâyetü'l-beyân nâdirretü'z-zenân fi âhiri'l-evân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Ağa Camii, 96, 38b-120b.

Kâsânî, Alâüddin Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'us-sanâ'î' fi tertibi'ş-şerâ'î'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2. Basım, 1986.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemül-mü'ellifin: terâcimü musannifi'l-kütübü'l-Ârabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Kureşî, Ebü Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâbirü'l-mudyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Cîze: Hicr li't-tbâa ve'n-neşr, 2. Basım, 1993.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998.

Makrizî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Mukaffül-kebir*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2006.

Merâğî, Abdullah Mustafa. *el-Fethü'l-mübîn fi tabakâti'l-usûliyyîn*. 3 Cilt. Kahire: Abdülhamîd Ahmed Hanefî, ts.

Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebi Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*. 4 Cilt. Karaçi: el-Büşrâ, 2017.

Muminov, Aşirbek (ed.). *İstoriya Kazahstana v arabskih istoçnikah*. 3 Cilt. Almatı: Daik-Press, 2006.

----- . *Hanaftski mazhab v istorii Tsentralnoi Azii*. Almatı: y.y., 2015.

Mutarrazî, Ebü'l-Feth Burhânüddin Nâsir b. Abdisseyid b. Ali el-Hârizmî. *el-Mugrib fi tertibi'l-Mu'rib*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Mübârekfûrî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm. *Mişkâtü'l-Mesâbih maa şerhibi Mir'âti'l-mefâtiḥ*. 9 Cilt. Varanasi: İdâretü'l-buhûsî'l-İslâmîyye ve'd-da've ve'l-ifât, 3. Basım, 1984.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1956.

Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *el-Müctebâ min'es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebü Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebü'l-matbûâtü'l-İslâmîyye, 2. Basım, 1986.

Nesefî, Ebü Nâsir. *Nazmü'l-Câmi'i'l-Kebir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1189, 169a.

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhüddin Halîl b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh. *A'yânü'l-ısr ve a'vânü'n-nasr*. thk. Ali Ebü Zeyd vd.. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr-Beyrut: Dârü'l-Fikr'l-Mu'âsir, 1998.

Semerkandî, Ebü Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1984.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr. *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1979.

----- *Hüsni'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1967.

----- *Lübbü'l-Lübâb fî tabriiri'l-Ensâb*. thk. Muhammed Ahmed Abdülâzîz & Eşref Ahmed Abdülâzîz. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1991.

Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 1996.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr & Muhammed Seyyid Câdelhak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîb*. haz. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.

Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî el-Mısrî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfetâh Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Riyad: Dârü'r-Rifâi, 1983.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'ül-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1998.

Yıldız, Kemal. *Fıkhnı Aydınlığında İbadet ve Hayat*. İstanbul: Semerkand, 9. Basım, 2014.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1986.

----- *el-Fâ'ik fî garibi'l-hadis*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî & Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, ts.

Zeylâi, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadise, 2. Basım, ts.

Zhunissof, Adilkhan. *Kıvâmüddîn el-İkânî'nin Gâyetü'l-beyân Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından İncelenmesi (Kitâbü's-Salât Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmusü terâcim li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstaribîn ve'l-müsteş-rikin*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-ilm li'l-Melâyîn, 9. Basım, 1990.

Zübeyrî, Velid b. Ahmed Hüseyin vd. (haz.). *el-Mevsûatü'l-müeyssere fî terâcimi e'immeti't-tefsir ve'l-ikrâ' ve'n-nahv ve'l-luga*. 3 Cilt. Medine: Mecelletü'l-Hikme, 2003.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

SİTTİ ACEM VE *MEŞÂHİDÜ'L-ESRÂR* ŞERHİ ÜZERİNE TESPİTLER*

Zeynep Şeyma ÖZKAN

Ar. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

orcid.org/: 0000-0003-1522-4173

e-mail: zeynep_seyma@yahoo.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Eylül 2019/ 12 September 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Aralık 2019 / 12 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 25 Aralık 2019/ 25 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: **79-106**

* Bu makale 2018 yılında tamamlanmış “İbnü'l-Arabî'nin *Meşâhidü'l-esrâr* İsimli Eseri ve Sitti Acem'in Şerhi” başlıklı doktora tezinin ilgili bölümlerinin yeniden düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.

Öz

Meşâhidü'l-esrâr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Mağrib'deyken kaleme aldığı ilk reliflerinden olup, daha sonra *Fusûsü'l-Hikem* ve *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de sistemli bir şekilde ortaya koyacağı fikirlerini sembolik ve şiirsel bir üslûbun arkasına gizleyerek anlattığı küçük bir risâledir. Eser, "şâhid" İbnü'l-Arabî'nin on dört müşâhedesini içeren tecrübelerinden oluşur. *Meşâhid*'i İbnü'l-Arabî'nin talebesi İbn Sevdekîn (ö. 646/1248), XIII. yüzyılda yaşamış bir sûfi kadın olan Sitti Acem (ö. 671/1272'den sonra) ve Zeynülabidin Münâvî (ö. 1026/1617) şerh etmiş, Abdülvehhâb Şârânî eserlerinde *Meşâhid*'e atıf yapmış ve bazı bölümlerini açıklamıştır. Şârihlerden Sitti Acem, literatürde etkisini sürdürmediği gözlenen anlatım tarzı ve kavram dağarcığının yanında öznel tecrübelerini de merkeze alarak hazırladığı şerhi ile öne çıkar. Türkçe kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan Sitti Acem'in görüşleri son yıllarda kadın bir sufi müellif oluşu üzerinden ele alınmaya başlanmıştır. Bu makalede Sitti Acem'in hayatı ele alınacak ve onun *Meşâhid* şerhine ilişkin yapılmış çalışmalar değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, Tasavvuf literatürü, *Meşâhidü'l-esrâr*, Sitti Acem.

Remarks On Sitt Al-'Ajam And Her Commentary On *Mashâhid Al-Asrâr*

Abstract

Mashâhid al-asrâr (*Contemplations of the Holy Mysteries*) as one of the first books of Ibn al-'Arabî which he wrote in Maghrib. It is a small epistle which he explained his ideas hiding them behind a symbolic and poetic and then put in a systematic way in his *Fusûs al-hikam* and *Futûhât al-Makkiyya*. The work consists of the experiences of the contemplator; Ibn al-'Arabî and his the conversations with God in the fourteen contemplation scenes. Ibn Sawdakîn, the student of Ibn al-'Arabî, Sitt al-'Ajam and Zayn al-'Âbidîn al-Munâwî annotated *Mashâhid* and Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî mentioned in it his works and explained some of its chapters. Among the annotators, Sitt al-'Ajam comes to the fore with the commentary she wrote through her subjective experiences with a vocabulary which appears could not maintain its effect on the literature. Sitt al-'Ajams views, have begun to be discussed in recent years considering her female Sufi author aspect. In this article, beside the bibliographic information on Sitt al-'Ajam's life, which there is not any information about in Turkish sources, the literature related to Sitt al-'Ajams views and her commentary on *Mashâhid* will be evaluated.

Keywords: Sufism, Ibn al-'Arabî, Sufi Literature, *Mashâhid al-asrâr*, Sitt al-'Ajam.

GİRİŞ

Tasavvuf tarihinin en meşhur ve etkili simalarından olan İbnü'l-Arabî'nin geride bıraktığı yüzlerce eseri günümüze dek ilgilileri tarafından okunmuş, şerh edilmiş ve takpçilerine ilham vermiştir. Onun bazı eserlerini tek bir parça hâlinde ve kısa zamanda,¹ bazılarını ise yıllara yayarak yazmış, bir kısmını da yazdıktan yıllar sonra tekrar gözden geçirerek bazı ekleme ve çıkarmalar yapmış olduğu² göz önünde tutulduğunda eser telifinde ilk sırayı hangi kitabının aldığını belirlemek güç olsa da mukaddimesini oluşturan mektuptaki 590/1193 tarihi dolayısıyla *Meşâhidü'l-esrâr*'ın İbnü'l-Arabî'nin ilk eseri olduğu kabul edilebilir. *Meşâhid*, İbnü'l-Arabî'nin bâtın âlemindeki³ tecrübelerini kendi dilinden anlatması, ayrıca İbnü'l-Arabî düşüncesindeki hâtemiyet, velâyet, nübüvvet ve verâset gibi kavramların orijinal formlarının izlerini taşıması ve İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin temel yapısının ilk eserlerinden itibaren korunduğunu göstermesi açısından önemli bir metindir. Eser ilk kez 1999 yılında tahkik edilerek İspanyolca tercümesi ve İbn Sevdekî'n ile Sitti Acem'in şerhlerinden yapılan notlandırmalarla yayınlanmış,⁴ daha sonra farklı neşir ve tercümeleriyle literatürdeki görünürlüğü artmıştır. Günümüze ulaşan en erken tarihli (686/1297) nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde ve diğer nüshalarının önemli

- 1 Meselâ *Tedbirât* dört günden az bir sürede yazılmıştır. (Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, 3. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 70; Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî, Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*, trc. Atila Ataman (İstanbul: Süfi Kitap, 2009), 174.)
- 2 Elmore Nyberg'in de aynı tezi savunduğunu söyledikten sonra, en azından *Tedbirât* ve İnşâ için böyle olduğunu fakat meselâ *Ankâ'nın* bittikten hemen hemen bir yıl sonrasında son hâlinde olduğunu söyler. (H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi* (Leiden: Brill, 1919), 18; Gerald T. Elmore, "Introduction", *Islamic Sainthood in the Fullness of Time The Fabulous Gryphon* (Leiden: Brill, 1998), 13.) İbnü'l-Arabî'nin bir eserini kaleme alırken, onu kendi içinde değiştirip dönüştürmesi de imkân dâhilindedir. Meselâ Elmore, İbnü'l-Arabî'nin *Ankâu Muğrib*'in ilk bölümünü, orta ve son kısmı yazdıktan sonra, ana temanın gittiği yöne göre hâsıl olan ihtiyaç sebebiyle eklediği görüşündedir. (Elmore, "Introduction", 80-85.)
- 3 Bu tecrübelerin gerçekleştiği yer olan "bâtin âlemi" ifâdesi Sitti Acem'e aittir. Sitti Acem varlığın Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtin olmak üzere dört isme ait dört mertebeden oluştuğunu kabul eder. Bk. Sittü'l-Acem, *Şerhu Meşâhidi'l-esrârî'l-kudsiyye ve matâli'u'l-envârî'l-ilâhiyye*, thk. Bekri 'Alâeddin- Su'âd Hakîm (Dımaşk: el-Ma'hedi'l-Fransiyyu li-Ş-Şarki'l-Evsat, 2004), 121.
- 4 İbnü'l-Arabî, *Contemplation of the Holy Mysteries*, trc. P. Beneito ve C. Twinch (Oxford: Anqa Publishing, 2001).

bir bölümü Türkiye kütüphanelerinde bulunan Sitti Acem'in şerhi ise 2004 yılında tahkik edilerek yayınlanmıştır. Eserinde İbnü'l-Arabî'nin anlaşılması en zor metinlerinden biri olarak andığı *Meşâhid*'i şerh etme konusunda özgüveni ve şerh yöntemi ile dikkat çeken bu ümmî sufi kadın hakkında Türkçe literatürde bilgi olmamakla birlikte son yıllarda şerhe yapılan atıflar artmıştır.⁵ Bu makalede Sitti Acem'in hayatı hakkındaki mevcut bilgilerin yanı sıra literatürde kendisi ve şerhini ele alan çalışmalar değerlendirilecektir.

1. Sitti Acem'in Hayâtı ve Çevresi

1.1. Sitti Acem'in Hayâtı Hakkındaki Kaynaklar

Meşâhidü'l-esrâr şerhi müellifi Sitti Acem'in hayatıyla ilgili, eserlerinde kendisinden söz ettiği birkaç paragraf dışında târihî ve biyografik kaynaklarda doyurucu bilgilere rastlanmaz. Bu konuda literatürdeki tek istisnâ Gerald T. Elmore'un bir makalesindeki⁶ atıftır. Elmore'a göre İbnü'l-Arabî, her ne kadar geç dönem tâkipçileri tarafından "hâtemü'l-evliyâ" şeklinde anılsa da erken dönemde onun hakkında böyle bir nitelemede bulunan kimse yoktur. Bu durumun birkaç istisnâsından biri ise, Elmore'a göre Bint-i Bağdâdiyye olarak da bilinen "İraklı Şeyha" Sitti Acem'in *Meşâhidü'l-esrâr*'a yazdığı şerhte bulunur. Sitti Acem söz konusu şerhinin⁷ istinsâh târihine (683/1284) çok

5 Bk. Michael Wehring Wolfe, *The World Could Not Contain the Pages: A Sufi Reading of the Gospel of John Based on the Writings of Ibn Arabi*, (Michigan: ProQuest LLC, 2016), 102.; Hülya Küçük, *Uzatılmış Yol*, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2016), 311-343; "Kadın mutasavvıfların Hz. Fahr-i Kâinat'a Muhabbet ve Övgüleri: Âişe binti Yûsuf el-Bâûniyye ed-Dimeşkiyye'nin (v. 922/1516) *el-Fethu'l-mübîn fi medbi'l-emîn* Adlı Eseri Örneği," Hz. *Mevlânâ'da Peygamber (sav) Sevgisi*, (İstanbul: Mas Marbaacılık, 2016), 100; Hâlid Hallâc, "(İlmü'l-) Cemâl 'inde Sitti 'Acem binti Nefis b. Turaz el-Bağdâdiyye min hilâli Kitâbihâ *Şerhu'l-Meşâhidi'l-kudsiyye li-İbni'l-Arabî*", erişim: 07 Kasım 2019, <http://tawaseen.com/?p=3382>.

6 Gerald T. Elmore, "The 'Millennial' Motif in Ibn al-'Arabî's Book of the *Fabulous Gryphon*", *The Journal of Religion* 81/3 (July 2001): 435.

7 Elmore makalesinde şerhin ismini *Kesfü'l-künûz* olarak verir. Ancak muhtemelen esas aldığı Ayasofya 2019 numaralı nüshada hem *Meşâhid* şerhinin hem de *Kesfü'l-künûz*'un bulunması sebebiyle isim konusunda hata yapmış olmalıdır. Nitekim Sitti Acem *Meşâhid* şerhinin, Elmore'un da işaret ettiği gibi ikinci sayfasında İbnü'l-Arabî'yi "Hatmü'l-evliyâ ve Şemsü'l-mağrib" sıfatıyla zikretmiştir. (Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 4.) *Kesfü'l-künûz*'un ise başında değil fakat orta kısmında Sitti Acem İbnü'l-Arabî'nin kendisi hakkında "hâtemü'l-evliyâ" ifâdesini kullandığını aktarmıştır. (Sitti 'Acem, *Kesfü'l-künûz*, Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2019, 49a.)

yakın bir zamanda Kahire'de Darbü'l-esfer'de kendisine âit bir ribat kurmuştur.⁸ Elmore'un bu bilgiye kaynak gösterdiği Trimmingham ise, Makrîzî'ye atıfla Kahire'de 684/1285 târihinde Melik Zâhir Baybars'ın kızı tarafından, Bint-i Bağdâdiyye olarak da bilinen Zeyneb binti Ebi'l-Berekât isimli şeyha ve râkipçileri için Ribât-ı Bağdâdiyye isminde bir ribat yapıldığından bahseder. Fakat ne Trimmingham'ın ifâdelerinde ne de Makrîzî'de Sitti Acem'le ilgili herhangi bir bilgi ya da atıf bulunmaktadır. Makrîzî'nin zikrettiği Zeyneb binti Ebi'l-Berekât ya da Bint-i Bağdâdiyye isimleri araştırıldığında bu kadının kurduğu Ribât-ı Bağdâdiyye'nin literatürde tanınan bir merkez olduğu görülmektedir. Fakat bu ribatta bulunan kadınların hiçbirinin tarih ve nisbesi bakımından Sitti Acem olması mümkün görünmemektedir.⁹

Sitti Acem'in, eser vermiş bir müellif olmasına karşılık,¹⁰ yaşadığı döneme ilişkin bilgi veren kaynaklarda hakkında bilgi bulunmamasının çeşitli sebepleri olabilir. Tarih ve biyografi kaynaklarında hakkında bilgi verilen kişilerin çoğunlukla eser sahibi bir müellif, ders ve sohbet halkaları oluşturmuş bir âlim, çeşitli toplum kesimleriyle ilişkisi olan ve siyaset üzerinde etkinliği bulunan bir temsilci oldukları görülür. Sitti Acem her ne kadar eser sahibi bir müellif olsa damuhtemelen yaşadığı dönemin Moğol istilâları dolayısıyla çalkantılı ve sıkıntılı olması, onun yaşadığı coğrafyada tanınmamasına ve hakkındaki bilgilerin kaydedilmemesine sebep olmuş gözükmektedir.¹¹ Bu sebeplere onun kadın olması da eklenebilir. Zira bibliyografik kaynaklarda o dönemde Mısır'daki âlim erkek ve kadınlar hakkında doyurucu miktarda bilgi

8 J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 18.

9 Ahmed b. 'Ali Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-Hutut ve'l-âsâr* (Kâhire: Mektebetü'l-Mültezime, 1908), 4: 293-294.

10 Sitti Acem'in *Meşâhid* şerhi haricinde iki eseri daha bulunmaktadır; *Kitâbu'l-hatm* ve *Keşfü'l-künûz*. *Meşâhid* şerhinde *Kitâbu'l-hatm*'e yapılan atıflara bakıldığında Sitti Acem'in müşâhedelerini içerdiği anlaşılan esere mevcut kütüphane kataloglarında ulaşılamamaktadır. Günümüze ulaşan iki nüshası Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu 2019 ve 2020 numaralı yazmalarda *Meşâhidü'l-esrâr* şerhi ile birlikte bulunan *Keşfü'l-künûz* ise, Sitti Acem'in *Meşâhid*'de anlattığı bazı konulara dair sırları on dört bölümde yine tecrübelerine dayanarak açıkladığı bir eserdir.

11 Burada onun *Meşâhid* şerhinin kütüphanelerde tespit edebildiğimiz kadarıyla on nüshasının bulunduğunu da söylemek gerekir. Yani Sitti Acem'in eseri bir şekilde dolaşıma girmiş fakat kendisi tanınmamıştır.

bulunduğu görülür. Buna rağmen Sitti Acem hakkında bu kaynaklarda bilgi olmaması onun Mısır bölgesine gitmemiş olma olasılığını arttırmaktadır. Ayrıca şeyhi Fahreddin b. İzzi'l-kudât'ın İbnü'l-Arabî'nin eserleri ile Kahire'deyken ilgilenmeye başlaması, Sitti Acem'in onunla Kahire'den döndükten sonra tanışmış olması ihtimalini de güçlendirir.

1.2. Sitti Acem'in Biyografisine İlişkin Tespitler

Tam adı Sittü'l-Acem binti'n-Nefs b. Ebi'l-Kâsım b. Turaz el-Bağdâdiyye olan şârih, Sittü'l-Acem, Seyyidetü'l-Acem gibi lakaplarla anılmıştır. "Sitti" Arapça'da "seyyidetü" kelimesinin halk ağzındaki telaffuz şekli olup lafzen "benim efendim", kullanımda ise "hanımefendi" demektir. "Acem" lakabı ise "Arap olmayan"lar için kullanılan bir lakaptır.¹² Sitti Acem'in şerhine yapılan atıflardan¹³ ayrı olarak hayatı hakkında bilgi veren en eski kaynak, Kâtip Çelebi'nin (1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*'udur.¹⁴ Kâtip Çelebi *Meşâhidü'l-esrâr* başlığı altında önce eser hakkında bilgi verdikten sonra, şârihlerden biri olarak Sitti Acem'in vefât tarihini ve yerini (Halep, 852) zikretmiştir. Bu vefat tarihi bilgisi gerçekte bağdaşmamaktadır. Zira her ne kadar bu konuda kaydedilmiş kesin bir bilgi bulunmasa da *Meşâhid* şerhi belli bir zaman aralığından söz etmemizi mümkün kılan bilgiler içermektedir. Sitti Acem'in, şerhte Saadeddin Hammûye (ö. 671/1272) için "rahimehullah,"¹⁵ şeyhi Fahreddin İsmâil b. İzzi'l-kudât (ö. 689/1290) için ise "Allah fevâidini ziyadeleştirsın" (كَثَّرَ اللهُ) ^{فَوَائِدِهِ}¹⁶ ifâdelerini kullanması, eserin Hammûye'nin vefât ettiği, şeyhinin ise hayatta olduğu bir zaman diliminde yazıldığını göstermektedir. Bu da

12 Mütercim Âsım Efendi, "Acem", *Kâmûsu'l-muhît* (İstanbul: T.Y.E.K.B. Yayınları, 2013), 6: 5102; "Sitti" 1: 763.

13 Bk. msl. 'Abdülvehhâb Şa'rânî, *el-Kavâidü'l-keşfiyyetü'l-muvazzaha li-mâ'âni's-sıfâti'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Mahmûd Derviş, (Dimaşk: Dâru't-takvâ, ts.), 124, 193, *el-Yevâkıt ve'l-cevâhir*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 116, 130-131.

14 Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgiler sonraki kaynaklar tarafından tekrarlanmıştır. Bk. İsmâ'il el-Bağdâdî, *İdâhü'l-meknûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2: 485; Hayreddin b. Mahmûd ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 3: 77; Ömer Rıda Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4: 206.

15 Sittü'l-Acem, *Şerhu Meşâhid*, 354.

16 Sittü'l-Acem, *Şerhu Meşâhid*, 133.

şerhin büyük ihtimalle 671/1272-689/1290 yılları arasında kaleme alındığını ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, *Meşâhidü'l-esrâr* şerhinin Süleymâniye Kütüphanesi'nde bulunan iki farklı nüshasındaki istinsah kayıtlarının h. 686 ve h. 687 târihlerini gösteriyor olması da yukarıdaki bilgiyi doğrulamaktadır. Vefât yeri için ise, nisbesinde bulunan *Bağdâdiyye* ifâdesine dayanarak Bağdatlı olduğu ve orada vefât ettiği düşünülecek olsa bile ömrü boyunca bu şehirde bulunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü şeyhi Dımaşklı olup kaynaklarda onun Bağdat'a gittiği yönünde bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁷ Bu durumda Sitti Acem'in Dımaşk'a seyahat etmiş olma ihtimâli ortaya çıkmaktadır. Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn*'da aktardığı Sitti Acem'in eseri h. 852 Safer ayında Halep'te tamamladığına ilişkin bilgileri ise¹⁸ gördüğü bir nüshaya dayandırdığı anlaşılmaktadır.¹⁹ Fakat ulaşılabilen daha eski târihli nüshalar da bu ihtimâli ortadan kaldırmaktadır.

Sitti Acem'in eşi, teyzesinin oğlu olup ismi Muhammed b. Muhammed b. Hatîb'dir. Sitti Acem eşinden *Keşfü'l-künûz* isimli eserinin girişinde, kendisinden ilim ve irfan bakımından üstünlüğünü belirterek övgüyle bahseder.²⁰ Sitti Acem'in *Meşâhid* şerhi üzerine çalışmaları bulunan Langhi, evliliğin İslâm ve tasavvuftaki önemine değinerek, İbnü'l-Arabî'nin eşi Meryem binti Abdûn ve Hakîm Tirmizî'nin hanımı ile ilişkisini hatırlatır ve Sitti Acem'in de onlar gibi hem mânevî arayışında hem de evliliğinde kendisine has tasavvufî bir tecrübe yaşadığını ileri sürer. İbnü'l-Arabî'nin evlilikle ilgili görüşlerini bilhassa *Fusûsu'l-hikem* üzerinden aktaran Langhi, kadın ve erkeğin birbirlerinde içkin ve kemâl için birbirlerine muhtaç mâhiyetlerine

17 Bekrî 'Alâeddîn - Su'âd Hakîm, "Mukaddime", *Şerhu Meşâhidi'l-esrâri'l-kudsiyye*, 5.

18 Zirikli de aynı bilgiyi *Keşfü'z-zünûn*'a dayanarak aktarmıştır. *Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye*'de Sitti Acem'in vefât târihi ise kaynak belirtilmeden 684/1285 olarak kaydedilmiştir. Bk. Muhammed Riyâd el- Mâlih, *Fibrisü mahtûtâti Dâri'l-kütübi'z-Zâhiriyye (Tasavvuf)* (Dımaşk: Mecma'u'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1980), 2: 669.

19 Bu nüshanın, tahkikli neşirde h. 852 tarihi ile kaydedilen nüsha olması gerektiğini düşünmüş ve eserde müellif nüshası olmasına yönelik bir ifâde mevcut olmadığı için Kâtip Çelebi'nin tespitinin yanlış olduğuna karar vermiştik. Fakat incelemelerimizde bu nüshada herhangi bir tarih kaydı bulamadık. Bk. Sittü'l-'Acem, *Şerhu'l-Meşâhidi'l-kudsiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 630, 1a-219b.

20 Sitti 'Acem, *Keşfü'l-künûz*, 4b.

dikkat çekerek Sitti Acem'in eşi ile ilişkisini de bu bağlamda değerlendirir. Bu evlilikte erkek zâhirî veche, kadın da bâtinî vechedir.²¹

Sitti Acem *Meşâhid* şerhinde de eserin müstensihinin bir tasarrufunu değerlendirirken eşinden söz eder. Müstensih *Meşâhid* metnindeki **مطلع** kelimesini bütün kitapta (muhtemelen *muttala'* olduğunu düşünerek) şedde ile yazmıştır. Fakat Sitti Acem İbnü'l-Arabî'nin şeddesiz olarak yazılan *matla'* kelimesini kullandığını düşünmektedir. Bununla beraber konunun devamında şunları söyler:

“Ben yazmayı, yazıyı ya da kelimelerin teşdîd keyfiyetini bilmiyorum. Fakat teşdîd ve tahfifin hükümlerini, ilimlerin tümünü ve onların kapsadığı mânâları âlim ve ârif olan eşim, teyzemin oğlu efendim Muhammed, bana bu nüshadaki yazının hükümlerini ve alâmetlerini öğretti, çünkü o bütün bu ilimleri ve bu ilimlerin lügat, fesâhat ve çeşitli ibârelerde içerdiklerini hakkıyla kâimdir. Ben onun ecrini Allah Teâlâ'ya tevdi ediyorum.”²²

Sitti Acem'in eşini yücelttiği bu satırlarda eşinin sahip olduğu ilimleri sayarken daha çok zâhir ilimler ve yazım kurallarını zikretmesi ve kalbine gelen mânâları aktarma hususunda ondan yardım aldığını belirtmesi dikkat çekicidir.

21 The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, “Ajami Mysteries of Sitt 'Ajam Bint al-Nafis A Feminine Hermeneutic of an Heiress of Ibn 'Arabi”, erişim: 10 Mayıs 2019, <http://www.ibnarabiso-ciet.org/articles/sitt-ajam.html>. Langhi'nin Sitti Acem'in yukarıdaki ifâdelerinde geçen kay-yümiyye kavramına ilişkin yorumları da dikkat çekicidir. Sitti Acem'in bu ifâdesi kavramsal açıdan “erkeklerin kadınların önünde durduğuna” (en-Nîsa, 4/34) ve “erkeklerin kadınların bir derece üzerinde” olduğuna (el-Bakara, 2/228) işaret eden Kur'an âyetlerini hatırlatmaktadır. Langhi Kuşeyrî'nin bu âyetleri tefsirindeki “Erkeğin kadın üzerinde mülk tasarruf zorunluluğu ve kadının da bu sebeple erkeğe hizmet zorunluluğu vardır. Fakat erkekler mükemmellik açısından kadınların bir derece üzerinde iken, kadınlar da ölümlü tabiatlarının yetersizliği ve güçsüzlüğü avantajına sahiptirler” (Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûni (Kâhire: Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2000), 1: 181) ifâdelerini, Taoizm'deki yin ve yang karşıtlığı üzerinden değerlendirir. Kişinin güçsüzlüğü ve yetersizliğinin farkında olması, Hak ile ilişkisinde Yin vasfını gerçekleştirmesidir ki bu da kulluk makâmıdır. Kulluğa has olan Yin vasıflarını gerçekleştirmek, kişinin hilâfete has olan Yang vasıfları ile nitelenebilmesi için gerekli bir adımdır. Dolayısıyla ona göre Kuşeyrî âyete getirdiği bâtinî yorumu ile erkeklerin Yang vasıflarını gerçekleştirme hususundaki doğal konumları dolayısıyla tuzağa düşebilecekleri büyük bir aldanişa gönderme yapmaktadır. Langhi, Sitti Acem'in kocası ile arasındaki ilişkinin de bu minval üzere olduğunu düşünür.

22 Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 289-290.

Çünkü Sâdeddin Hammûye'nin bir mürîdi tarafından eşine sorulan Hz. Âdem ve Havvâ'nın yaratılışında hangi isimlerin etkin olduğuna dair son derece metafizik içerikli bir soruyu eşi kendisine yöneltilmiş, o da sorudaki yanlış noktaya da değinerek ayrıntılı bir açıklama yapmıştır.²³ Bu da onun ilm-i ilâhî konusunda eşinden daha üstün bir konumda olduğunu gösterebilecek bir örnektir.

Sitti Acem, eserlerinde yukarıda zikredilenlerden başka, ümmîliğini vurgulayan şu satırlara da yer vermiştir:

Ben, ilm-i billâh hâricinde bütün ilimlerden hâlî, âmmî²⁴ ve ümmî bir hanımım. [Bu şerhteki bilgilerimi] herhangi bir öğrenim, kitaplardan okuma ya da bir âriften öğrenme vesîlesiyle elde etmedim. Bunlar ancak, beni bir gecede ilimde cehilden çıkararak ve aslında Arapça olmasına rağmen şârih ve musanniflere muhtâç olan lügat ve ilim olarak adlandırılan her şeyden çıplak olmanın ardından gelen giyinme gibi bir vasıfla muttasıf kılan Allah Teâlâ'nın vebhidir.²⁵

Tüm bunlardan Sitti Acem'in herhangi bir tadrîsâta dâhil olmamış, ancak kendi ifâdesiyle Allah'ın inâyeti ve eşinin yardımları ile bu eseri şerh etmiş bir müellif olduğunu anlıyoruz. Bununla birlikte *Meşâhid* şerhinde naklettiği ya da atıf yaptığı âyet ve hadislerin yanında, Serî Sakatî, Cüneyd

23 Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 354.

24 Bu kelime metinde *العامة* şeklinde geçmektedir. Hülya Küçük bunu “âmâ/kör” olarak tercüme etmiştir. Hülya Küçük, *Uzatılmış Yol*, 299. Asin Palacios'un notlarını içeren İbn Sevdî'ye âit *Meşâhid* ve *İsrâ* şerhi nüshasını tanıtan açık erişimli web sitesi www.singularis.es'te de eser hatâen Sitti Acem'e nisbet edilmiş, kendisi hakkında bilgi verilirken de eseri kocasına dikte ettirmesinin sebebi olarak kör olması gösterilmiştir. Singularis, “Tesoros Bibliográficos del Consorcio Madroño”, erişim: 28 Mayıs 2016, <http://www.singularis.es/?p=1790>. Kelimenin kökü ve türevlerinde “görüşün kaybolması” yanında, “kalbin kör olması,” “câhillik,” “hidâyetten uzak olma” gibi anlamlar da mevcuttur. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Heyet (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 1: 132-139. *Âmiye* ise “sütü olmayan kadın” (Luvîs Ma'lûf el-Yesûû, *el-Müncid* (b.y.: İntişârâtü Zevî'l-Kurbâ, 2008), 531) veya câhil anlamındaki *أعماء* kelimesini te'kid anlamındadır. Mütercim Âsım Efendi, “Amy”, *Kâmûsu'l-muhît* 6: 5893-5894. Dolayısıyla biz bu kelimenin câhil anlamında kullanıldığını düşünüyoruz. Kelimenin *ümmî* kelimesi ile beraber kullanılması ve Sitti Acem'in eseri eşinin dikte ettiğinden bahsederken, kendisinin yazı ve kuralları konusunda hiçbir şey bilmediğine dikkat çekmesi de bu fikrimizi güçlendirmektedir.

25 Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 410.

Bağdâdî, Bâyezîd Bistâmî gibi sûflerden naklettiği bilgiler ve yer yer alıntı yaptığı Kuşeyrî'nin *Risâle'si*, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ı, Nifferî'nin *Mevâkıf*'ı gibi eserlere hâkimiyeti göz önüne alındığında, tasavvuf literatürüne ait bazı eserleri okuduğu ya da sohbet ve ders ortamlarında bunları dinlediği düşünülebilir. Öte yandan Sitti Acem'in ümmîliği farklı bir bağlamda olumlu bir özellik olarak da görülebilir. Langhi konuya geniş yer ayırdığı makalesinde *ümmî* kelimesi modern kullanımda câhil, okuma yazması olmayan şeklinde anlaşılıyor olsa da Arâf Sûresi'nde Hz. Peygamber'den "en-nebiyyü'l-ümmî" şeklinde bahsedilmesinin (el-Arâf, 7/157, 158) kavramın farklı bir boyutuna işaret ettiğini söyler. *Ümmî* kelimesi kökeni itibarıyla anne anlamındaki *ümm*den türemiştir. Dolayısıyla *ümmî* kelimesi, "annesinin onu doğurduğu zamandaki gibi" olan kişi anlamına da gelebilir.²⁶ Bu açıdan İbnü'l-Arabî'nin ümmîlik tanımını dikkat çekicidir:

Bize göre ümmîlik, Kur'an'ı veya nebevî haberleri ezber (bilmekle) çelişmez. Ümmî, içindeki anlamları ve sırları ortaya çıkarmak için teorik inceleme gücünü ve aklın hükmünü kullanmayan kimse demek iken, aynı zamanda ilahî konuları öğrenmede akıl delilinin verilerini kullanmayan veya şer'î hükümlerde fikhî delillerin, kıyasların ve neden tespitlerinin müctehidlere sağladığı verileri kullanmayanlardır. Kalp, akıl ve şeriat kaynaklı teorik inceleme verilerinin bilgisinden kurtulduğunda ümmîdir ve -herhangi bir gecikme olmaksızın- süratle ilâhî feyzi kabul edici hâle gelir. Böyle bir kalp, her şeyde ledünnî bilgidен yararlanır.²⁷

26 Langhi'nin dikkat çektiği bu kullanım, müfessirlerin ilgili âyet bağlamında ümmî kelimesi-ne verdikleri üç temel anlamdan biridir. Bundan başka, "ümmet"le ilişkili olarak "bağlı bulunduğu toplumun arasında yetişmiş, şahsiyeti doğuştan getirdiği melekelerle ve çevresinden aldığı, öğrendiği şeylerle şekillenmiş, toplumundan kopuk bir hayat yaşamamış kimse" ve "ümmü'l-kurâ" ile ilişkili olarak da "Mekkeli" anlamını kazandığı da kaydedilmiştir. Mehmet Soysaldı, Songül Şimşek, "Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi," *EKEV Akademi* 7/16 (2003): 87, 90.

27 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 7: 181 (90. bâb), 10: 205-206 (289. bâb). Nitekim İbn Sevdikîn de *Meşâhid ve İsnâ* şerhine başlamadan önce bu eserlerin izâhına dair Allah'tan kemâl hâlinde feyz alabilmek için kişinin fitraten ümmî, Allah'ın onu ilk seferde fitratına koyduğu şekliyle bâkî olması gerektiğini söyler. İbn Sevdikîn, *Kitâbu'n-Necât*, Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 9358, 5.

İbnü'l-Arabî'nin bu satırları görüşü, bir kişinin okuma yazma bilmesinin ve hattâ zâhirî bilgileri edinmesinin onun *ümmî* olmasına mâni olmayacağı düşüncesini ortaya koymaktadır. Nitekim Langhi de makalesinin devamında Chodkiewicz'in benzer görüşlerine değinir. Chodkiewicz çalışmasında *ümmî* müşidlere örnek verdikten sonra Allah'ı işitmek isteyen insanın (asıl itibarıyla *ümmiyye* kelimesinin en doğru tercümesi olacak ifâdeyle) “çocukluk hâline”²⁸ dönmesi gerektiğini söyler. Bu hâle Kur'ân'da “Siz hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı” (en-Nahl, 16/78) âyeti ile işaret edilmektedir.²⁹ Dolayısıyla Sitti Acem'in *ümmîliği*, eğer bu mânâda anlaşılırsa, onun mânevî bilgi ve anlayışına dâir olumlu bir vasıf olarak kabul edilebilir.

1.3. Sitti Acem'in Şeyhi Fahreddin İsmâil b. İzzi'l-kudât

Sitti Acem'in hayatı ile ilgili bilgiler oldukça sınırlı olmakla birlikte, şeyhi Fahreddin İsmâil b. İzzi'l-kudât'ın hal tercümesi pek çok kaynaktan geniş bir şekilde yer almaktadır. Bu bilgiler bize dolaylı yoldan da olsa Sitti Acem'in dönemindeki tasavvuf muhitleriyle ilişkisi hakkında fikir sahibi olma imkânı sunmaktadır. Bununla birlikte Sitti Acem, *Meşâhidü'l-esrâr* şerhinde tek bir yerde eşinin ve kendisinin şeyhi olarak zikrettiği Fahreddin İsmâil b. İzzi'l-kudât'ın Kādî Muhyiddîn Zekî el-Kuraşî ile bir hatırasını anlattığı sohbetinden nakil yapmıştır.³⁰ Sitti Acem'in hayatı ile ilgili yeterli bilgiye ulaşmak mümkün olmadığı için Türkçe literatürde de tanınmayan şeyhinin hayatını burada ele almak faydalı olacaktır.

28 Langhi bu hâli “temelde belirli özellikleri olmayan ve eş zamanlı olarak bir eşsizlik ve saflık makâmı” şeklinde tanımlar. Bu makâm, dil edinimi (dil öğrenilmesi) sebebiyle oluşan zıtların algılanışını aşmaktadır. Bu ise, temelde konuşma öncesi zihni durum yâni, *Kitâb*'in ya da logosun kendisinden sudûr ettiği *Ümmü'l-kitâb* olan “sessizlik”tir. Bu anlamda peygamber “vahyin bâkir bir alıcısı” olması bakımından Hz. Meryem ile aynı konumda olmaktadır. Onun Peygamber'in *ümmîliğine* tekâbüle eden bekâreti, “çocukluk makâmı”nın sembolüdür. The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, “Ajami Mysteries”.

29 Michel Chodkiewicz, *Sâhilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, trc. Atilla Ataman, 3. Baskı (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 56.

30 Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 133.

Tarihî kaynaklarda Şeyh Fahreddin'den ilk kez bahseden Cezerî olmuş, daha sonra Birzâlî *Muktefî*'sinde³¹ ve Zehebî de başta *Târîhu'l-İslâm* olmak üzere pek çok eserinde, bazı ilavelerle Şeyh Fahreddin hakkında bilgi vermişlerdir. Bunlardan sonra te'lif edilen eserlerdeki bilgiler genellikle bu üçünün tekrarı olup, farklı bir bilgi içermemektedir.³²

Tam adı Fahreddin Ebû Tâhir³³ İsmâil b. İzzi'l-kudât Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdi'l-vâhid ibn Ebi'l-Yümn olan şeyh, aslen Mısırlı olup 630/1233'te Dımaşk'ta³⁴ doğmuştur. Ömrünün ilk yıllarında memur olarak devletin pek çok kademesinde çalışmış, Melik Nâsır'ın şairlerden oluşan udebâ halkasına dâhil olmuştur.³⁵ Fahreddin b. İzzi'l-kudât Moğolların bölgeyi işgalinden sonra pek çok kişi gibi Mısır'a göç etmiş,³⁶ orada İbnü'l-Arabî'nin talebelerinden ve o sırada Mısır Dârü'l-hadîs şeyhi olan Muhyiddin ibn Sürâka

31 Zehebî, Cezerî ve Birzâlî'nin kendisinden ders aldıklarını da söyler. Şemsüddîn Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 15: 630.

32 Şemsüddîn Zehebî, *el-İber*, thk. Ebû Hâcer Besyûnî Zaglûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 3: 368; Ahmed Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1973), 1: 179-181; Halil b. Aybeg Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Hellmut Ritter (Beyrut: Cem'iyetü'l-Müsteşrikine'l-Âlmâniyye, ts.), 9: 166; Ahmed b. 'Ali Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2: 220; Bedreddin Aynî, *'İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kâhire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1988), 3: 44; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, thk. 'Abdülkâdir Arnaut- Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 7: 713; İbn Tagrîberdî, *Nücümü'z-zâhire* (Kâhire: Vizâretü's-Sakâfe, 1972), 7: 386; Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Sehâvî, *Kitâbü'l-Kavli'l-münbî fi tercemeti İbni'l-Arabî*, thk. Hâlid b. el-'Arabî Müdrîk (Yüksek Lisans Tezi el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Su'ûdiyye Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 2001), 2: 308 (vr. 103b).

33 Bazı kaynaklarda Ebû Zâhir olarak geçer.

34 İbn Habîb el- Halebî, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kâhire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1976), 1: 130.

35 Birzâlî, şeyhin Melik Nâsır'ın halkasına Moğol ehli ve şâirlerle birlikte girdiğini söyler. (Yûsuf Birzâlî, *Muktefî*, thk. Ömer 'Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 1: 202.)

36 Birzâlî, *Muktefî*, I, 202. Hakîm ve Alâeddîn, Hülâgü'nün yardımcılarının Fahreddin b. İzzi'l-kudât'ı, Kahire'de çalışması için davet ettikleri bilgisini verirler. Alâeddîn- Hakîm, "Mukaddime", 3.

(ö. 662/1263)³⁷ ile buluşmuştur. İbn Sürâka ona: “Bu mânâyı istiyorsan, İbnü'l-Arabî'nin eserleri ile meşgul olmalısın demiş,³⁸ o da Dımaşk'a “zâhid olarak” döndükten sonra, ibâdetine devam etmiş, İbnü'l-Arabî'nin eserlerini istinsâha yönelmiş,³⁹ İbnü'l-Arabî'nin kabrini her Cuma ziyaret edecek kadar ona bağlanmıştı.⁴⁰

Fahreddin b. İzzi'l-kudât hakkında bilgi veren kaynaklardan Zehebî ve İbn Kesîr, onun İbnü'l-Arabî'ye olan muhabbetini olumsuz bir husûsiyet olarak ele alırlar.⁴¹ İbn Kesîr, şeyhin İbnü'l-Arabî'ye olan bu ilgisine *rağmen* hakkında iyi zan beslenen bir zât olduğunu ifâde ederken,⁴² Zehebî, onun (İbnü'l-Arabî'nin) görüşlerinin (mezhebinin) hakikatine vâkıf olmadığını, kelâmının zâhirinden istifâde ettiğini fakat onun müteşâbihinden uzak durduğunu söyler. Bu zannının sebebi ise, Fahreddin b. İzzi'l-kudât'ın fil ve sözlerinde dinine hâlel getiren bir şeyin görülmemesidir. Kendi ifâdesi ile o: “Aksine Allah'a itâatkâr, evrâdına ve teheccüdüne devamlı, havf ehli, talebinde sâdık, sünnete tâbî” ve Allah'ın haramlarına ta'zîm eden bir kuldu. İbnü'l-Arabî'nin fitnelerine dâhil olmamış, (insanları) onun yoluna dâvet etmemişti. Onda İslâm'ın nûru ve sünnetin ışığı vardı, Allah ondan râzı olsun.” Zehebî

37 İbn Sürâka 592/1195 yılında Şâtıb'da doğmuş ve 662/1263 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Halep'te Dârü'l-hadisî'l-Bahâiyye şeyhliğinde bulunmuş, daha sonra Kahire'ye göç ederek Dârü'l-hadisî'l-kâmilîyye şeyhliğini sürdürmüştür. Kur'an hâfızı ve Mâlikî mezhebinde tefakkuh etmiş, ilmi ve ahlâkî özellikleri ile mütemeyyiz olarak tanımlanmıştır. (Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 3: 245-246.) İbn Sürâka'ya nisbet eden bazı tasavvufî eserler de bulunmaktadır. Bk. Makrîzî, *el-Mukaffâl-kebir*, thk. Muhammed Ya'lâvî (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 5: 138; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7: 538; İsmâ'il Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifin* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1951), 2: 127-128. İbn Sürâka'nın ismi, *Fütühât* in bir kısmını 639/1241 yılında İbn Sevdakin'den dinlediğine dair bir semâ kaydında geçer. Bk. Osman Yahyâ, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabî* (Damas: IFD, 1964), 229.

38 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 628.

39 Bîrzâlî, *Muktefî*, 1: 202; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 630. İbn Kesîr onun her gün İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden iki varak istinsâh ettiğini söyler. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Halîl Şehâde (Beirut Dârü'l-Fikr, ts.), 13: 318.

40 Bîrzâlî, *Muktefî*, 1: 203; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 630.

41 Bîrzâlî'nin tavrı daha orta yollu olup, İbnü'l-Arabî'den de diğerleri gibi ismi ile değil, başına Şeyh ibaresini eklemek sûretiyle bahseder. Bîrzâlî, *Muktefî*, 1: 203.

42 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13: 318.

onun İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına fazlaca yönelmesini kınayanlara karşı yazdığı bir şiirini de alıntılanmıştır.⁴³

Hakim ve Alâeddîn, İbn Teymiye'nin iki yakın talebesinin Fahreddin b. İzzî'l-kudât'ı *aklamaya çalıştığına* dikkat çekerler.⁴⁴ Nitekim Zehebî, İbn Teymiye'nin kendisinin de onu çokça övdüğünü ve denk geldiği bir şiirinden "ittihâd" anlamı çıktığı için üzüldüğünü söyler. Zehebî bunun üzerine *kurb-ı nevâfil* hadisini hatırlatarak onu ikna etmeye çalışmıştır.⁴⁵ Eserinde ilgili bölümü bitirirken, Şeyh Fahreddin'in ittihâdiyyeden uzak olduğuna delil olarak evrâdını, temiz amellerini, korku ve vera'ını tekrar hatırlatmış, takvâlî oluşunun da "tâife"nin⁴⁶ yolunun titiz bir takipçisi olmayışından anlaşılabilirliğini söylemiştir. Nitekim ona göre büyük kimselerden övgüyle bahseden pek çok kişi bunu bilinçsizce yapabilmektedir. Bu kimseler o zatların görüşlerini genel olarak benimsiyor görünse de tek tek bakıldığında aslında onlardan farklı düşündüklerini görülebilecektir. Görünüşe göre Fahreddin b. İzzî'l-kudât'ın İbnü'l-Arabî ile olan durumu da böyledir. Zehebî'nin bu son tespitine örnek olarak Hz. Peygamber'e tam mânâsıyla uyduğunu söyleyip ona muhalefet eden grupları ve Hz. Ali'yi takip ederken aslında onun yolundan çıktıklarını fark etmeyen Şia'yı örnek vermesi de (Şeyh Fahreddin'i temize çıkarmaya çalışırken, diğer grupları yeri geliyor olması sebebiyle) ilginçtir. Bununla birlikte sözlerini bitirirken, en güzelinin susmak (kef ve sükût), verâ ve haşyet ile davranmak olduğunu söyler ve Allah'ın bu grupların çoğunu, iyi niyetleri, Kur'an ve sünnete olan saygıları sebebiyle affetmesini umduğunu belirtir.⁴⁷ Zehebî'nin Fahreddin b. İzzî'l-kudât'ı *temize çekmeye* çalışmasının sebebi açık değildir. Fakat onun şeyhin zühdünü öne çıkararak ulaşmak istediği nokta, Sitti Acem'in *Meşâhid* şerhindeki anekdotun bağlamı düşünüldüğünde anlamlı görünmemektedir. Zîra orada Şeyh Fahreddin, Kadı Muhammed Kuraşî'den İbnü'l-Arabî'nin "Allah dünyayı yarattı ve onu yarattığından beri ona bakmadı" hadisine yorumunu aktarır. Hem bu hadis

43 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 630.

44 Alâeddîn- Hakim, "Mukaddime", 5.

45 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 628.

46 Zehebî'nin burada kastı vahdet ehli sûfiler olmalıdır. Ancak özel olarak önceki cümlede geçen "İttihâdiyye"yi kastetmiş de olabilir.

47 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 631.

hem de İbnü'l-Arabî'nin yorumu, selefî bir âlim tarafından kabul edilmesi zor unsurlar barındırmaktadır.

Fahreddin b. İzzi'l-kudât, Dimaşk'a döndükten sonra Kadı Muhyiddin Yahyâ ibnü'z-Zekî ile tanışmış ve kendisinin sohbetlerinde bulunmuştur.⁴⁸ 689/1290 yılı, Ramazan ayının yirmi ya da yirmi birinci gecesinin⁴⁹ (26 Eylül 1290) ilk vakitlerinde, kız kardeşinin⁵⁰ Dimaşk'taki Cevheriye Medresesi'ne yakın olan evinde vefât etmiştir.⁵¹ Kaynaklar çok sayıda eser istinsâh ettiğini belirtmekle birlikte kendisine âit müstakil bir eserden bahsetmemektedir. Elli cilt kadar eseri istinsâh ettiği, bunların arasında İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl* ü ve İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât* ı ile diğer eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir.⁵²

Hakîm ve Alâeddîn, Sitti Acem ve eşinin şeyhleri Fahreddîn b. İzzi'l-kudât ile nerede, hangi koşullarda bir araya geldiklerini de tartışırlar. Kaynaklarda şeyhlerinin Bağdat'a seyahat ettiği bilgisine rastlanmadığı için Sitti Acem ve eşinin Dimaşk'a ziyarete gitmeleri imkân dâhilindedir. Öte yandan Sitti Acem'in şerhinin Ayasofya 2020 nüshasının müstensihisi Ali Merginânî'nin, ilgili nüshayı Fahreddin b. İzzi'l-kudât'ın ikâmet ettiği yere yakın olan Sümeysata⁵³ Hankâhı'nda, şeyhin ömrünün sonlarına denk gelen bir vakitte (687/1298) tamamlamış olması, dikkat çekici olmakla birlikte açık bir veri sunmamaktadır.⁵⁴

48 Alâeddîn- Hakîm, "Mukaddime", 3.

49 *Târihu'l-İslâm*'da vefat günü Çarşamba olarak kaydedilmiştir. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 630.

50 Şeyh Fahreddin'in kendisine tazim ve muhabbet göstererek her gün ziyaret ettiği rivayet edilen Ümmü Kudât Sedîdiyye hakkında bk. Birzâlî, *Muktefi*, 4: 322.

51 Cezerî, Muhammed b. İbrâhîm, *Târihu havâdisi'z-zamân*, thk. Ömer 'Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2006), 1: 18. Şeyh Fahreddin'in cenazesini, kendisinin vasiyeti ile, sevenlerinden bir grubun yardımıyla, Ukruba (?) Köyü'nde oturan İsmâil Fakîr yıkamış, üç kat elbise ile kefenlenmiş, naşına koyulmuş, bal rengi bir örtü ile örtülmüş, altına da ona âit olan yine bal rengi bir elbise konulmuş, üzerinde namaz kıldığı bir kumaş parçası ile sıkıca sarılmıştır. Halkın omuzlarında Dimaşk Câmii'ne taşınmış, öğle namazının kılınmasından sonra, Kâsiyûn'a getirilmiş ve Kudâiyye türbesine defnedilmiştir. Kabri başında hatimler okunmuş ve rüyalarda güzel bir şekilde görülmüştür. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 630.

52 Birzâlî, *Muktefi*, 1: 203.

53 Bugün Samsat, Adıyaman.

54 Alâeddîn- Hakîm, "Mukaddime", 5.

Sitti Acem'in şeyhi Fahreddin b. İzzi'l-kudât'ın, özellikle Mısır'dan döndükten sonra vefâtına kadar zâhidâne bir hayat sürdürdüğü, İbnü'l-Arabî'ye ve eserlerine oldukça bağlı olduğu ve onun arkadaşları olan İbn Sürâka ve İbn Zekî Kuraşî ile görüştüğü, fakat herhangi bir şeyhin sohbetinde bulunma, hırka giyme, halife bırakma gibi inisiyasyonu çağrıştıracak faaliyetlerde bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁵ Zaten Sitti Acem de şerhinde yalnızca bir yerde ona değinmiş, bulunduğu konuma erişmesini ancak Hz. Peygambere itibâ, verâset ve vehbe bağlamış, şeyhinin herhangi bir şekilde katkısından bahsetmemiş, hatta velâyet yolunda bizzat İbnü'l-Arabî'den yardım istediğini söylemiştir. Bu durumda şeyhinin Sitti Acem'in mânevî tekâmülündeki katkısı hususunda net bir şey bilmiyor olsak da ona tasavvuf çevreleri ile tanışma ve tasavvuf literatürüne yakınlık sağlama konularında yardımcı olduğu söylenebilir.

2. Literatürde Sitti Acem ve Şerhi Üzerine Yapılan Çalışmalar

Literatürde Sitti Acem üzerinde detaylı çalışmalar bulunmamakta olup, mevcut metinler daha çok onun bazı düşüncelerine atıf düzeyindedir ve *Meşâhid* şerhi dikkate alınarak yapılmıştır. Hakîm ve Alâeddîn'in *Meşâhid* şerhine hazırladıkları giriş modern dönemde Sitti Acem'in hayatını ele alan ilk çalışmadır. Hakîm ve Alâeddin bu bölümde Sitti Acem, eşi ve şeyhi hakkındaki bibliyografik bilgileri toparlayarak tartışmış, onun eserleri, nüshaları ve şerhinin temel özelliklerine değinerek şerhte öne çıkan bir kaç temel kavramı incelemişlerdir. Langhi ve Dakouri'nin çalışmaları ise onun bazı görüşlerini toplu olarak ele almaları cihetiyle öne çıkarlar.⁵⁶ Bu üç çalışmada da dikkat çeken husus, Sitti Acem'in şerhinde "dişilik"le (الأُنُوثة)⁵⁷

55 Bununla birlikte kaynaklarda, mahiyeti açık olmasa da evrâdına devam ettiği söylenmiştir.

56 Dakouri'nin, aşağıda ele aldığımız makale ve tebliğlerinin yanında, tüm bu çalışmalardaki konuları da içeren bir makalesi daha bulunmaktadır. (Shirine Dakouri, "el-İnsânü'l-kâmil/ Mer'e: en-Nazariyye ve't-tecrübe 'inde'l-'ârife el-kâmile Sitti 'Acem binti Nefis", erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.)

57 Sitti Acem bu kavramı, Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın vâhidîyet ve ahadiyet üzerine yaratılmalarını anlattığı pasajda, zâtın, Hz. Havvâ'nın ve ahadiyet lafzının ortaklığını anlatırken kullanmıştır. (Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 355.) İbnü'l-Arabî'nin "dişilik" ile ilgili görüşlerini inceleyen kapsamlı bir çalışma için bk. Nüzhet Birâda, *el-Unûse fî fikri İbni'l-Arabî* (Beyrut: Dâru's-Sakî, 2008). Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Âdem ve Havvâ'nın yaratılışını etken-edilgen, tümel-tikel ve tek-çift kavramları üzerinden değerlendirdiği pasajların incelendiği kısımları Sitti Acem'in görüşleri ile karşılaştırabilmek için bk. Aynı eserin ikinci ve beşinci bölümleri.

ilgili olduğunu düşündükleri konuları öne çıkarmalarıdır.⁵⁸ Dakouri bir makalesinde Sitti Acem ile Râbiatü'l-Adeviyye'yi “dişil fütüvvet” [el-fütüvvetü'n-niseviyye] olarak adlandırdığı bir anlayışın iki örneği olarak tanıtır. Dakouri bu çalışmasında fütüvvetin insan ile Allah arasında ortak bir nitelik olarak, “isâr” özelliğini öne çıkarır.⁵⁹ Allah celâl nitelikleri ile zengin ve kemâle sahipken, âlemin varlığını yalnızlığına tercih etmiştir.⁶⁰ İnsanın da bu fütüvvete ulaşmaya çalışırken ilâhî fütüvvete uyma, karşılık beklememe, resullerin yoluna uyma ve ilâhî şeriat hükümlerini nefsinin hevâsına tercih etme gibi hususları gözetmesi gerekir.⁶¹ Ona göre Sitti Acem'in şerhine ilâhî emirle başlaması, ilmîni vehb ve verâset yoluyla Allah'tan almış olması, İbnü'l-Arabî'nin zikretmiş olduğu fütüvvet ehlinde olduğunu imâ etmesi ve velâyet yolunda ondan medet istediğini söylemiş olması, nihâyet ilmîni İbnü'l-Arabî'de de olduğu gibi peygamberlerden istimdâd ediyor oluşu onun fütüvvet ve velâyetteki üstün konumuna işaret etmektedir.⁶² Dakouri'nin bu makalesinde Râbia ile Sitti Acem'i İbnü'l-Arabî'nin fütüvvet ve melâmet anlayışı doğrultusunda ortak bir paydada buluşturma gayreti kısmen zorlama görünse de, Sitti Acem'in şerhinde öne çıkan bazı kavramları derli toplu bir biçimde özetlemesi açısından kayda değer bir çalışmadır.

58 Esmâ Sayeed de dinî düşüncenin aktarımında kadınların rolünü incelediği eserinin sonuç bölümünde ilimle iştiğâl eden müslüman kadınlar hakkındaki bazı yanlış anlaşılmalara değinir. Bunlardan birisi de kadınların İslâm'ın ilk yüzyılından sonra geri planda kalarak XIX. yüzyıla kadar kamusal alanda yer almadıkları iddiasıdır. Sayeed'e göre İslâm dünyasında X. yüzyıldan itibaren tekrar ön plana çıkan kadınlar hakkında bibliyografik kaynaklar ancak özet bilgi ve ölüm tarihlerini veriyor olsa da bazı istisnâlar o dönemde kadınların dahil olduğu sosyal ve ilmî hayata dair önemli bilgiler vermeleri açısından ayrı bir yere sahiptir. Sitti Acem'in şerhi de bu bağlamda kadınların tasavvufa katkılarını gösteren nadide örneklerdendir. (Esmâ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (New York: Cambridge University Press, 2019), 192-193.)

59 Dakouri İbnü'l-Arabî'de fütüvvet düşüncesini Laila Khalifa'nın çalışması üzerinden aktarmıştır. Suad Hakîm ise İbnü'l-Arabî'de fütüvveti anlatırken konunun ahlâkî özelliklerini vurgulayan daha farklı bir tablo çizer.

60 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 7: 363 (146. bâb).

61 Shirine Dakouri, “Râbi'atü'l-Adeviyye ve Sitti 'Acem: Misâlân li'l-fütüvveti'n-niseviyye”, 3-4, erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.

62 Dakouri, “Râbi'atü'l-Adeviyye ve Sitti 'Acem”, 10-13.

Dakouri Hristiyan mistik Julian of Norwich ile Sitti Acem'i karşılaştırma denemesinde bulunduğu bir tebliğinde de birbirine çok yakın dönemde fakat uzak coğrafyalarda yaşamış bu iki mistik kadının görüşlerini inceler. İki isim de ilahi marifeti elde etme yolunda ilahi tecellilere mazhar oldukları tecrübelerini anlattıkları eserler kaleme almışlardır. Dakouri kadınların kitap yazmalarının nadir görüldüğü bir dönemde kendi ifadeleriyle ümmî ve ammî olduklarını söyleyen bu kadınların birbirine çok yakın görüşlerini aktardığı kitaplar yazmalarına dikkat çeker ve iki kadının benzer görüşlere sahip olduğunu düşündüğü konuları özetler. Hem Sitti Acem hem Julian of Norwich tecrübe ettikleri tecellilerde aktif rol almış, Allah ile âlem arasındaki ilişki, varlığın mahiyeti, ilahi ve insani varlık katında sevginin yeri, ilahi rahmet ve kemâl, dişilik ve analığın ilahi bir merteye olarak algılanması ve bunların yaratılış ilmindeki önemine dair sorular sormuş ve bu soruların cevaplarını aramıştır. Ulaştıkları sonuçlarda ise benzer anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Allah'ın âlemi yaratmada gayesi bilinmek ve sevilme, ilahi marifet ise insanın kendisini bilmesiyle başlar. Yaratılış her an devam etmektedir ve varlıkta olan her şey Hak olan Allah'tan tecelli etmesi bakımından haktır. Tecelliler Allah'ın kast ve ilahi iradesi ile meydana gelir. Âlemde tenakuzların yeri yoktur, dolayısıyla insani vücudda da kötülük ve hatanın yeri yoktur. Mesih (a.s.) Hristiyanlar için rahmet ve kurtuluşken, Muhammed (s.a.s.) de âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir.⁶³

Bir diğer tebliğinde de Dakouri varlık, dişilik ve sessizlik kavramlarını merkeze alarak Sitti Acem'in varlık ve insan-ı kâmilin iki yarısı olarak tarif ettiği ıtlak ve takyîd meselesini Havvâ-Âdem, sessizlik-konuşma, te'nîs-tezkîr hitâbı, dişilik-erkeklik ve velâyet-nübüvvet kavramlarıyla ilişkilendirerek ele aldığı pasajları incelemiştir. Onun, Sitti Acem'in *Meşâhid* metnindeki son derece teknik bir kaç ayrıntıyı temel alarak vurguladığı bu hitap ve kelime farklarının bâtinî yorumlarını bir araya getirerek Sitti Acem'in konuyla ilgili görüşlerini formüle edişi oldukça başarılıdır. Dakouri burada önce Sitti Acem'in eserinin bazı noktalarında "ünsevî hitâbı" "zükûr hitâbı"na üstün tuttuğunun sezilebildiğini, insan-ı kâmil için en üstün konumun, Allah'ta fenâyı ifâde ettiği

63 Shirine Dakouri, "Sitti 'Acem el-Bagdâdiyye ve Julienne de Norwich Numûzecân li't-tasavvu-fî'l-ünsevî", erişim: 21 Mart 2019, <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.

için ıtlâk hâli olduğunu belirterek bu kavramlar arasında bir tür hiyerarşi olduğu imasını da yapar. Fakat daha sonra aslolanın vücudda kemâl olduğunu, bunun da ancak ıtlâk ve takyîd sıfatlarını -ve bunlarla ilişkili olan diğer kavramları- bir araya getirmekle mümkün olabileceğini, bâtın âleminde de cinsiyetten söz edilemeyeceğine dikkat çekerek bu imayı tashih eder.⁶⁴

Langhi de makalesinde tasavvuf literatüründe kadınların kavram oluşturmak ve bir sistem ortaya koymaktan ziyade tecrübe aktarıcısı olarak görülme meylini Sitti Acem örneği üzerinden değerlendirmiştir.⁶⁵ Langhi, Sitti Acem'in şerhinin, daha sistematik ve kavramsal bir metafizik dille yazmış olan diğer erkek şârihlerin⁶⁶ aksine, soyut metafizik analizler ve kinâyelerin şahsî tecrübeler ve anekdotlarla ahenk içinde harmanlandığı, bu bağlamda tasavvufi kavramların ustaca kullanıldığı bir şerh olduğunu ileri sürer.⁶⁷ Tasavvuf literatüründe kadınların tasavvufi tecrübelerin aktarıcısı olduğu yönündeki genel kanı sebebiyle onların kavram dağarcığına katkı sağlama bakımından üstlendikleri rolün hâlâ fark edilmemiş olduğunu iddia eden Langhi, bu anlamda olumlu bir örnek olarak Sülemî'nin çalışmasına değinir. Onun *Zikrî'n-nisveti'l-müt'abbidâti's-sûfiyyât* isimli eserini tercüme eden Rkia Cornell'e göre "Sülemî, konu aldığı kadınları çok nâdir olarak keramet sahibi şeklinde tanımlamıştır. [Hatta] o, kadın sûfilerin erkek sûfilerle eşit oranda zekâ [akl] ve hikmete sahip olduklarını ispatlamaya çalışmıştır." Meselâ Râbiatü'l-Adeviyye, Sülemî'ye göre -özellikle İbnü'l-Cevzî'nin Râbia

64 Shirine Dakouri, "el-Vücûd ve't-te'nîs ve's-samt 'inde's-sûfiyye Sitti 'Acem binti'n-Nefis el-Bagdâdiyye", erişim: 21 Mart 2019, <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.

65 Langhi ilgili makalesinde, Sitti Acem'in görüşlerini daha çok gender (cinsiyet) temelli bakış açısının yönlendirdiği problemler bağlamında değerlendirmiştir. Sayeed'in de dikkat çektiği gibi, tasavvuf tarihinde kadınların yerine dair farklı çalışmalara duyulan ihtiyaç, bu makalenin öne çıkardığı tartışma konuları göz önüne alındığında daha ziyade ortaya çıkmaktadır. Zira Türkiye'de henüz bu alanda bir literatür oluşmamıştır.

66 Langhi muhtemelen Ruspoli'yi dikkate alarak İbn Sevdakin'den başka Konevî'nin de *Meşâhidü'l-Esrâr* şerh yazdığını düşünmektedir. Fakat tahkikli neşirde Konevî'ye âit olduğu düşünülen şerh nüshasının aslında İbn Sevdakin'e âit olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu yargı gözden geçirilmelidir.

67 The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, "Ajami Mysteries".

yorumu ile karşılaştırıldığında- bir âşıktan öte, bir düşünürdür.⁶⁸ Cornell'in kerâmet sahibi olmayı akıl ve hikmete sahip olmanın karşısına koyması ve Allah aşkı ile ilişkilendirmesi doğru bir tespit sayılamaz. Sülemî gerçekten de söz konusu eserinde değindiği üzere neredeyse hiçbir kerâmete yer vermemiş, onun yerine kadın sûfilerin sözlerini aktarmıştır. Fakat Sülemî'nin *Tabakātu's-sûfiyye*'de erkek sûfilere tanıtırken de kullandığı yöntem aynı olup, onların da sözlerini aktarmış, kerametlerine değinmemiştir.⁶⁹ Dolayısıyla buna bakarak Sülemî'nin kadınları “bir düşünür” olarak sunmak istediği değerlendirmesine ulaşmak doğru değildir. Ancak onun *Zikrû'n-nisve*'de bir sûfiyi tanıtırken yer yer kendisinin o dönemde meşhur olan bir erkek sûfi ile görüştüğünü,⁷⁰ kendisine danışıldığını ve güvenildiğini,⁷¹ üstün görüldüğünü,⁷² ilim ve dinî kavrayış hususundaki üstünlüğünü⁷³ hattâ bazen bir şeyhe bir konuda karşı çıktığını veya uyardığını⁷⁴ aktarmış olması, bâzıları için meselâ “aklî ve dinî açıdan yüksek bir konumdaydı” değerlendirmesini yapması,⁷⁵ kadınların sûfiler arasındaki konumunu göstermesi açısından önemlidir.

Cornell'in bu tespitleri üzerinden hareket eden Langhi ise, İbn Sevekin'in şerhini İbnü'l-Arabî'nin açıklamalarıyla sınırlı tutma tercihini de göz önünde bulundurarak, Sitti Acem'in şerhinin daha çok kendi tecrübî bilgisine dayandığını ve böylece “feminine hermeneutics”⁷⁶ olarak kabul edilebileceğini

68 Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Zikri'n-nisvâ el-müte'abbidât es-sûfiyyât*, ed. Rkia Cornell (Louisville: KY, 1999), 50; The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, “Ajami Mysteries”.

69 Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakātu's-sûfiyye*, trc. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018). Bu hususa dikkatimi çektiği için Dr. Öğr. Üyesi M. Nedim Tan'a teşekkürlerimi sunarım.

70 Ebû Abdurrahman Sülemî, *Kendilerini İbadete Adayan Sûfi Kadınlar*, trc. Ali Akay (İstanbul: İlkharf Yayıncılık, 2012), 101, 129.

71 Sülemî, *Sûfi Kadınlar*, 30.

72 Sülemî, *Sûfi Kadınlar*, 59, 68, 83, 107, 117-118, 123.

73 Sülemî, *Sûfi Kadınlar*, 68, 89, 132.

74 Sülemî, *Sûfi Kadınlar*, 73, 104.

75 Sülemî, *Sûfi Kadınlar*, 98.

76 Langhi bu kavram için bir kaynak göstermemekle birlikte, onun Kahire Amerikan Üniversitesi mezunu olduğu düşünüldüğünde, Hristiyan kaynaklarını kadınsı bir bakışla yeniden yorumlamayı öneren “Feminist Theological Hermeneutics” savunucuları ve son yıllarda bu akımdan etkilenen Amerikalı Müslüman kadınların çalışmalarını örnek aldığı söylenebilir. Mesela bk. Juliane Hammer, *American Muslim Women, Religious Authority and Activism* (Austin: University of Texas Press 2012), 100-123.

söyler.⁷⁷ Daha sonra müellif ve şârihin isimlerini *Fütûhât*'taki Arabî ve Acemî sırlar ile ilişkilendirerek “feminine hermeneutics” kavramına farklı bir boyut ekler. Ona göre Sitti Acem'in *Meşâhid*'i şerh ederken kullandığı, tecrübeye dayalı ve duyusal bir dille anlatımı ifâde eden bu kavram, “Acemî ve duyusal sırlar”ın tabiatına uygun düşmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî *Risâletü'l-envâr*'da keşfi, hissî ve hayâlî olarak iki kısma ayırmış, kişinin hissî keşfi terk ettikten sonra zikirle hayâlî keşfe ulaştığında, akli mânâların hissî sûretlerde inişine hazır hâle gelebileceğini söylemiştir. Bu zor bir iniştir ve ancak bir peygamber ya da siddîk bu tarz bir tecrübeyi bilebilir.⁷⁸ Langhi buradan hareketle, Sitti Acem'in akli mânâları duyusal formlarda gerçekleştirebilenlerden biri olduğunu düşünmektedir.⁷⁹ Nitekim İbnü'l-Arabî de *Tedbirât*'ta kuldan Allah'a giden vergilerin kula ulaşmasında iki kaynağa işaret eder, bunlar

77 Langhi daha sonra bu tanımlamasını genişleterek, “feminine hermeneutics”ın iki farklı türünden bahseder. *Meşâhid* metninin dili bazı yerlerde somut bir anlam çıkarmayı zorlaştıracak kadar girift bir hâl alırken, Sitti Acem de şerhin bazı kısımlarında bu belirsizliğe katkıda bulunmuştur. Onun böyle örneklerde kullandığı eliptik ve merkezci, yâni açıklayıcı olmaktan çok öze dönük dil; “virginal female hermeneutics” olarak tanımlanabilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin fazlasıyla yoğun ve örtük diline göre, Sitti Acem şühûd tecrübesinin bâtunî hallerini açıklarken, daha ayrıntılı bir anlatım tarzı tercih etmiştir. Bu açıdan bakıldığında ise kullandığı detaylı, merkezden uzak ve berrak dil; “maternal female hermeneutics” olarak tanımlanabilir. (The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, “Ajami Mysteries”.)

78 “Hissî keşifle hayâlî keşif arasındaki farka gelince, şimdi bunu açıklayacağız; şöyle ki: Sen bir şahsın sûretini ya da halkın fiillerinden bir fiili gördüğün zaman, gözünü yumarsın; eğer o sûretin keşfi sende aynen kalırsa, o zaman o, senin hayâlisten geliyor demektir. Eğer gözünü yumduğunda o sûret kayboluyorsa, o zaman o sûret hakkındaki idrâkin o sûreti görmüş olduğun yere bağlı demektir. Sonra, eğer bu tür bir keşiften uzaklaşırsan ve zikirle meşgul olursan, hissî keşiften hayâlî keşfe geçmiş olursun. İşte o zaman, hissî sûretler hâlinde akli manalar sana inecektir. Bu gerçekten zor bir iniştir. Bununla benim ne demek istediğimi, yani bu sûretlerin ne ifâde ettiğini ancak bir peygamber ya da siddîklardan Allah'ın dilediği biri bilebilir. Öyleyse bu konuyla zihnini fazla meşgul etme!” (İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risâlesi*, trc. Mahmut Kanık, 6. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 18-19.)

79 İbnü'l-Arabî de kendisi hakkında İbn Sevdîk'in çok benzer bir bilgi aktarmıştır. Buna göre mânâlar ona maddeden soyutlanmış halde vârid olup ve fetihlerinin çoğu da bu şekildedir çünkü bunu Allah'tan kendisi istemiştir. Bunun sebebi de yalın anlamların hatâ ve yorum (te'vil) kabul etmeyip, nas mesâbesinde oluşudur. Fakat Allah ona bu mücerred mânâları sûretlere tenzîl ve bu sûretlerin kalıplarında takyîd kuvveti vermiştir. Yoksa bu mânâlar “tecessüd âleminde” şekillendiğinde onlara uygun bir sûret bulunamaz. (İbn Sevdîk, *Kitâbu'n-Necât*, 15-16.)

“duyusal hazır bulunuş” (el-hazretü’l-hissiye)⁸⁰ ve “kalbî hazır bulunuş” tur (el-hazretü’l-kalbiyye).⁸¹ Langhi bunlardan ilkinin belirsiz (Acemî) ve sonrakinin açık (Arabî) olmakla karakterize edildiğini savunur.⁸² O bu terimlerin kaynağı olarak *Fütühât*’taki Acemî-Arabî sır ayrımını göstermiştir fakat hissî ve kalbî hazır bulunuş durumlarını Acemî ve Arabî olarak nitelendirmesinin kaynağı açık değildir. *Fütühât*’taki pasaja göre ise, Arabî sırlar Kur’an’daki muhkem âyetlere benzer ve anlama gücü tarafından sûret olarak idrâk edilebilirken, Acemî sırlar müteşâbih âyetlere benzer ve onların anlamını Allah ve O’nun bildirdiklerinden başkası bilemez. Onları bilmenin yolu ise takvâ neticesinde elde edilecek olan “furkan ilmi”dir. Muhkem âyetlerin peşinden giden Arabî, Muhammedî; müteşâbih âyetlerin peşinden giden ise Acemî, Müsevîdir çünkü yabancıdır.⁸³ Dolayısıyla Langhi’ye göre *Meşâhid*’in Muhammedî asıllı bu zihnî, açık “hayâlî keşif”lerinin insanlara iletilebilmesi için Müsevî asıllı duyusal bir dile, Acemî keşiflere dönüştürülmesi gerekmektedir. Çünkü aslında Muhammedî mesajın merkezinde duyusal ve fizikî formlar vardır.⁸⁴

80 Avni Konuk’un esas aldığı nüshada bu kelime “cismiye”dir. (Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, 291.) Kelime Dâmûnî’nin şerhinde de “cismiye” olup, zâhir âlem olarak açıklanmıştır. Fakat muhakkikler bir başka nüshada kelimenin “hissiye” şeklinde olduğunu belirtirler. (Allâme Şeyh ed-Dâmûnî el-Bekrî, *en-Nefehâtül-kudsiyye fi şerhi ma’ânî’r-Tedbirâti’l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Beyrut: Kitâb-Nâşîrûn, 2013), 52.)

81 Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, 187.

82 The Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, “Ajamî Mysteries”.

83 İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 14: 191 (382. bâb). İbnü’l-Arabî burada “Acemî” nitelemesinin terimler, lafızlar ve sûretler için kullanılabileceğini, mânâların ise “Arabî” olup, Acemî olamayacaklarını vurgular.

84 Langhi bu tespitini İbnü’l-Arabî’nin eril-dişil unsurlar hakkındaki görüşlerini *Maya-Atma*, *Shakti-Shiva*, *Yin-Yang* çiftleri çerçevesinde değerlendiren Schuon’un ifâdeleri ile destekler. Schuon İbnü’l-Arabî’nin Allah ve Rahman isimlerinin denklîği fikrine dayanarak, dişil güç *Shakti*’nin İslâm’da *Rahmet* kavramı ile karşılanabileceğini söyler. Ona göre İslâm evliliği kutarken Hristiyanlık’tan ziyade *Shaktism* ve *Tantrism*’e yaklaşmakta, böylece her insan kendisinde içkin bulunan eril/dişil unsurunu evlilik yolu ile keşfederek, ruhun aslı birliğine ulaşma imkânı bulmaktadır. Diğer yandan İbnü’l-Arabî’nin Allah için *hüve* zamiri kullanılırken, Zât ve Hakikat için *hiye* zamirinin kullanıldığına dikkat çekmesi, (İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 11: 173 (324. bâb)) belirlenimsizlik, sınırsızlık ve gizemle eş anlamlı olan dişil yönün formel, zâhir ve sonlu olan [eril yönü] aşan yapısına işaret eder. (Frithjof Schuon, *Roots of the Human Condition* (Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1991), 40-41.)

Langhi'ye göre Sitti Acem ve İbnü'l-Arabî'nin isimleri de doğası gereği belirsiz olan sırların (Acemî) ve yine doğası gereği açıklayıcı ve dolayısıyla net olan anlamların (Arabî) yapısına denk gelmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî *Kitâbu'l-Abâdile*'de “yabancılaşan, anlar” (مَنْ أَعْجَمَ أَفْهَمَ) ifâdesi ile “Acemliğin” anlama ulaştırarak karakterine işaret etmiştir. Langhi tüm bunlardan hareketle Sitti Acem'in tecrübeye dayalı duygusal şerh metodu, yâni “Acemî sırlar” olarak tanımlanabilecek “feminine hermeneutics” ile *Meşâhid*'in mânâlarını açığa çıkardığı kanısına varmıştır.⁸⁵

Langhi, Sitti Acem'in şerh metodunu eril/dışı, bâkir-anaç kavramları açısından da inceledikten sonra, tefsir/te'vil ayrımı üzerinden de farklı bir değerlendirme yapar. Ona göre Sitti Acem, İbnü'l-Arabî'yi tenkit ettiğini veya onunla farklı fikre sahip olduğunu düşündüğü bazı hususlar sebebiyle, bir İbnü'l-Arabî tâkipçisi olsa bile, bağımsız bir düşünür olarak kalmıştır. Nitekim “o, kendisinden başka kullardan farklı olarak hilâfet, mukâbele, mümâselet, iktisâm ve ittisâf ile ayrıcalıklı kılınmıştır.”⁸⁶ Langhi'ye göre onun bu bağımsız karakteri, te'vîli bir metod olarak benimsemesine bağlanabilir. Tasavvufî gelenek genelde bâtinî bir dil kullanma tercihi ile öne çıkar. Sûfiler “Her âyetin zâhiri ve bâtını, her harfin kendi sınırlı, belirli anlamı vardır ve her tanım bir yükselme yerine işaret eder”⁸⁷ hadisine dayanarak zâhir ile bâtin yorumu ayırdederler. Bir tarafta zahirî yorum olarak görülen tefsir varken, bir yanda bâtinî yorum olarak görülen te'vil vardır. Corbin'e göre te'vil, aslî sembolik anlama biçimi, sembollerle ifâde edilebilen her şeyin dönüşümü, bir öz veya kişinin ne evrensel mantık ne de duygusal algıda payı olan ve ifâde edilmesi gerekeni ifâde etmenin tek yolu olan “hayal”deki sezgisidir.⁸⁸ Bu tanım ışığında Sitti Acem, Langhi'ye göre *Meşâhid*'den kendi metafizik anlayışı ve tasavvufî tecrübesine dayanarak yeni anlamlar çıkartmak amacıyla İbnü'l-Arabî'nin te'vil metodunu onun bazı şârihlerindeki “aşırılıkları” törpüleyerek almıştır. Böylece

85 The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, “Ajami Mysteries”.

86 Sittü'l-Acem, *Şerhu Meşâhid*, 272.

87 “Her bir âyetin bir zâhiri bir bâtını vardır. Her âyet (harf) için bir had (sınır) ve her had için bir matla' (hakikatini müşâhede yeri) vardır.”

88 Corbin, *Bir'le Bir Olmak, Bir'le Bir Olmak*, trc. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 27.

daha çok “tefsîrî” olarak nitelenebilecek İbn Sevdekîn’in şerhinin aksine Sitti Acem’in şerhi “te’vîlî” bir şerh olarak görülebilir. Langhi’ye göre bu ayırım Hans-Georg Gadamer’in bir metin üzerinde çalışırken kullanılan iki belirgin teşebbüs olarak şerh⁸⁹ (exegesis) ve yorum (interpretation) arasında yaptığı ayırma denk düşmektedir. Gadamer şerhi, bir yazarın metninin birtakım kuralların uygulanması ile ortaya çıkabilecek tek bir anlam olarak yorumlamaktadır. Öte yandan yorum, bir metnin tek bir anlamı olabileceğini kabul etmez ve daha çok şârihin kendi tecrübesine dayanmak sûretiyle metni anlamakla ilgilenir.⁹⁰ Dolayısıyla Langhi’ye göre Sitti Acem’in de bu anlamda, İbnü’l-Arabî’nin metindeki öznelliğinden uzaklaşmadan, kendi tecrübeye dayalı yorumunu da korumayı tercih ettiği söylenebilir. Bu anlamda o, yukarıda bahsi geçen “metni açıklarken yeni anlamlara ulaşma” metodunu başarıyla uygulamıştır. Fakat öte yandan şerhin tamamına bakıldığında Sitti Acem’in çabasının metni ana konuları ile ele alarak okuyucunun anlayışına yaklaştırmaktan uzak kaldığı da söylenmelidir. Zira Sitti Acem’in kullandığı kendisi de açıklanmaya muhtaç kavramlar ve soyut bir alana ait kişisel tecrübeleri *Meşâhid* metninin anlaşılır kılmanın ötesinde yeni bir şerhe muhtaç hale getirmektedir.

SONUÇ

Sitti Acem literatürde daha çok *Meşâhid* şerhi üzerinden değerlendirilmiş, hayatı hakkında bibliyografik kaynaklar tarafından doğrulanabilir bir bilgi kaydedilmemiştir. Eserlerinde verdiği bilgilere göre tasavvufi bilgiyi manevî bir dönüşümle elde etmiş ümmî bir kadın olduğu, eserlerinin yazıya geçirilmesinde eşinin yardımını gördüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kaynaklarda ümmîliği Hz. Peygamber’in ümmîliği çerçevesinde İbnü’l-Arabî’nin görüşlerine dayanarak olumlu bir özellik olarak tasvir edilmiştir. Eşiyle olan ilişkisi ise tasavvuf tarihindeki benzer sufi evlilikleri üzerinden ele alınarak evliliğin metafizik karşılığı bağlamında değerlendirilmiştir.

89 Metinde parantez içinde “tefsir” kelimesi ile karşılanmış olan “exegesis” kavramına biz şerh anlamını vermeyi tercih ettik.

90 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trc. Weinsheimer and Donald Marshall (New York: Continuum Publishing, 1993).

Hakîm ve Alâeddîn'in Sitti Acem'in şerhine hazırladıkları giriş, hayatı ve eserleri üzerine yapılmış ilk ve derli toplu tek çalışma olması bakımından kayda değerdir. Dakouri, onu Rabiâtü'l-Adeviyye ve Hristiyan mistik Julian of Norwich'le karşılaştırarak ikisinde görülen ortak temaları konu edinmiştir. Rabiâtü'l-Adeviyye ile fütüvvet kavramı üzerinden yapılan karşılaştırmanın zemini yetersiz olsa da, Julian of Norwich ile Sitti Acem'in hem hayatları hem de eserlerindeki kavram ve temalarda tespit edilen benzerlikler çok daha geniş bir çalışma için öncü olacak niteliktedir. Dakouri'nin Sitti Acem'in varlık, sessizlik ve dişilik kavramlarını zıtlarıyla değerlendirdiği görüşlerini toparlayarak ortaya koyduğu çalışması ise onun şerhi üzerine yapılabilecek incelemelere güzel bir örnek teşkil eder. Bir diğer araştırmacı Langhi'nin Sitti Acem'in ortaya koyduğu kavram ve sülûk tecrübelerini literatürde Sülemî'nin *Tabakât*'ı ve *Zikrû'n-nisve*'si üzerine yapılan yetersiz karşılaştırmaya bağlaması isabetli bir tercih gibi görünmemektedir. Öte yandan onun Sitti Acem'in şerhini yazım tarzına dair yaptığı tespitler ve karşılaştırmalar başarılı tahlillerinin göstergesi niteliğindedir. Sitti Acem'in şerhte tercih ettiği yorum metodu ise Langhi'nin yorumuyla Arabî-Muhammedî anlamların Acemî-Mûsevî bir dille ifâdesi üzerinden açıklanmıştır. Bu tespit Sitti Acem'in kullandığı dil göz önüne alındığında son derece özgün ve tutarlıdır. Langhi'nin metin yorumlamada tefsir-te'vil ayrımını temel alarak *Meşâhid*'in ilk şârihi İbn Sevedkîn'i tefsir, Sitti Acem'in kişisel tecrübelerle örülü bâtinî anlatım tarzını ise metinden yeni anlamlar türetmeye yönelik te'vil kategorisinde değerlendirmesi de oldukça isabetlidir.

Sitti Acem'e atfı yapılan çalışmalarda çoğunlukla onun kadın bir şârih oluşunun yanında, İbnü'l-Arabî düşüncesinde önemli yer tutan kavramlardan "unûse" ile ilişkilendirilen bazı görüşlerinin vurgulandığı görülür. Bununla birlikte bu çalışmalarda da değinildiği gibi şerhindeki yorum tarzı, kullandığı kendine has kavramlar ve anlam katmanları, literatürdeki atıfların artışının sebebinin bahsi geçen unsurların ötesinde aranması gerektiğini gösterir. Bu yönüyle Sitti Acem'in eserleri daha ileri çalışmalara konu olacak içeriğe sahip görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Addas, Claude. *Muhyiddin İbn Arabî, Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*. Trc. Atila Ataman. İstanbul: Süfi Kitap, 2009.
- 'Alâeddin Bekrî- Hakım Su'ad. "Mukaddime". *Şerhu Meşâhidi'l-esrâri'l-kudsıyye ve matâli'u'l-envâri'l-ilâbiyye*. Thk. Bekrî 'Alâeddin- Su'ad Hakım. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransıyyu liş-Şarkı'l-Evsat, 2004.
- 'Aynı, Bedreddin. *'İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*. Thk. Muhammed Muhammed Emîn. 4 Cilt. Kâhire: Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1988.
- Bağdâdî, İsmâ'îl. *Hedıyyetü'l-ârifın*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsı'l-'Arabî, 1951.
- Bağdâdî, İsmâ'îl. *İdâbü'l-meknûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsı'l-'Arabî, ts.
- Bırâda, Nüzhet. *el-Unüse fi fikri İbni'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru's-Sakî, 2008.
- Bırzâlı, Yüsuf. *Muktefi*. Thk. Ömer 'Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asrıyye, 2006.
- Cezerî, Muhammed b. İbrâhım. *Târihu havâdisi'z-zamân*. Thk. Ömer 'Abdüsselâm Tedmürî. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asrıyye, 2006.
- Chodkiewicz, Michel. *Sâhılsız Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*. Trc. Atila Ataman. 3. Baskı. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak*. Trc. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Dakouri, Shirine. "el-İnsânü'l-kâmil/Mer'e: en-Nazariyye ve't-tecrübe 'inde'l-âriife el-kâmile Sitti 'Acem binti Nefs". Erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.
- Dakouri, Shirine. "el-Vücüd ve't-te'nîs ve's-samt 'inde's-süfiyye Sitti 'Acem binti'n-Nefs el-Bagdâdiyye". Erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.
- Dakouri, Shirine. "Sitti 'Acem el-Bagdâdiyye ve Julienne de Norwich Numûzecân li't-tasavvufi'l-ünsevi". Erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.
- Dakouri, Shirine. "Râbi'atü'l-'Adeviyye ve Sitti 'Acem: Misâlân li'l-fütüvveti'n-niseviyye". Erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.
- ed-Dâmünî el-Bekrî, 'Allâme Şeyh. *en-Nefehâtü'l-kudsıyye fi şerhi ma'âni't-Tedbirâti'l-ilâbiyye*. Thk. Ahmed Ferid Mezidi. Beyrut: Kitâb-Nâşırın, 2013.
- Elmore, Gerald T. "Introduction". *Islamic Sainthood in the Fullness of Time The Fabulous Gryphon*. Leiden: Brill, 1998.
- Elmore, Gerald T. "The Millennial Motif in Ibn al-Arabî's Book of the *Fabulous Gryphon*". *The Journal of Religion* 81/3 (July, 2001): 410-437.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Trc. Weinsheimer and Donald Marshall. New York: Continuum Publishing, 1993.
- Hallâc, Hâlid. "(İlmü'l-) Cemâl 'inde Sitti 'Acem binti Nefs b. Turaz el-Bağdâdiyye min hilâli Kitâbihâ Şerhu'l-Meşâhidi'l-kudsıyye li-İbni'l-'Arabî". Erişim: 07 Kasım 2019, <http://tawaseen.com/?p=3382>.
- Hammer, Juliane. *American Muslim Women, Religious Authority and Activism*. Austin: University of Texas Press, 2012.
- İbn Habîb el- Halebî. *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmi'l-Mansûr ve benih*. Thk. Muhammed Muhammed Emîn. 3 Cilt. Kâhire: Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1976.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Halil Şehâde. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânul-'Arab*. Thk. Heyet. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Sevdekin. *Kitâbu'n-Necât*. Beyazıd, 9358: 1-366. Beyazıt Kütüphanesi.
- İbn Tagrıberdi, Yüsuf. *Nücümü'z-zâhire*. 16 Cilt. Kâhire: Vizâretü's-Sakâfe, 1972.
- İbnü'l-'Arabî. *Contemplation of the Holy Mysteries*. Trc. P. Beneito ve C. Twinch. Oxford: Anqa Publishing, 2001.
- İbnü'l-'Arabî. *Fütühât-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-'Arabî. *Nurlar Risâlesi*. Trc. Mahmut Kanık. 6. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zehab*. Thk. 'Abdülkâdir Arnaut- Mahmûd Arnaut. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

Kehhâle, Ömer Rıda. *Mu'cemül-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Konuk, Ahmed Avni. *Tedbirât-ı İlâbiyye Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kuşeyrî, 'Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. Thk. İbrâhîm Besyûni. 3 Cilt. Kâhire: Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 2000.

Küçük, Hülya. "Kadın mutasavvıfların Hz. Fahr-i Kâinat'a Muhabbet ve Övgüleri: Âişe binti Yûsuf el-Bâüniyye ed-Dimeşkiyye'nin (v. 922/1516) *el-Fehul-mübîn fi medhi'l-emin* Adlı Eseri Örneği," *Hz. Mevlânâ'da Peygamber (sav) Sevgisi*, İstanbul: Mas Matbaacılık, 2016. Küçük, Hülya. *Uzatılmış Yol*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2016.

Kütübî, Ahmed. *Fevâtü'l-vefeyât*. Thk. İhsân Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.

Makrizî, Ahmed b. 'Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-i'rîbâr bi-zikri'l-Hutut ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Mültezime, 1908.

Makrizî, Ahmed b. 'Ali. *el-Mukaffül-kebir*. Thk. Muhammed Ya'lâvi. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.

el-Makrizî, Ahmed b. 'Ali. *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.

Mâlih, Muhammed Riyâd. *Fihrisü mahtûtâti Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye (Tasavvuf)*. 2 Cilt. Dımaşk: Mecma'u'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1980.

Mütercim Âsım Efendi. "Acem". *Kâmûsu'l-muhit*. 6 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013

Mütercim Âsım Efendi. "Amy". *Kâmûsu'l-muhit*. 6 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.

Mütercim Âsım Efendi. "Sitti". *Kâmûsu'l-muhit*. 6 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.

Nyberg, Henrik Samuel. *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*. Leiden: Brill, 1919.

Safedî, Halil b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Hellmut Ritter. 22 Cilt. Beyrut: Cem'iyyetü'l-Müsteşrikin'e'l-Almâniyye, ts.

Sayeed, Esmâ. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. New York: Cambridge University Press, 2019.

Schuon, Frithjof. *Roots of the Human Condition*. Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1991.

Şehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn. *Kitâbü'l-Kavli'l-münbî fi tercemeti İbni'l-'Arabî*. Thk. Hâlid b. el-'Arabî Müdrîk. 2 Cilt. Yüksek Lisans Tezi, el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 2001.

Singularis. "Tesoros Bibliográficos del Consorcio Madroño". Erişim: 28 Mayıs 2016. <http://www.singularis.es/?p=1790>.

Sitti 'Acem. *Keşfü'l-künûz*. Ayasofya, 2019: 1a-95a. Süleymâniye Kütüphanesi.

Sittü'l-'Acem. *Şerbu'l-Meşâhidü'l-kudsiyye*. H. Hüsnü Paşa, 630: 1a-219b. Süleymâniye Kütüphanesi.

Sittü'l-'Acem. *Şerhu Meşâhidi'l-esrârü'l-kudsiyye ve matâli'ül-envârü'l-ilâbiyye*. Thk. Bekrî 'Alâeddin- Su'âd Hakîm. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransiyyu li's-Şarki'l-Evsat, 2004.

Soysaldı, Mehmet- Şimşek, Songül. "Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmiliği Meselesi". *EKEV Akademi* 7/116 (2003): 85-102.

Sulami, Abu 'Abd al-Rahman. *Zikri'n-nisvâ el-müte'abbidât es-süfîyyât*. Ed. Rkia Cornell. Louisville: KY, 1999.

Sülemî, Ebü Abdurrahman. *Kendilerini İbadete Adayan Süfî Kadınlar*. Trc. Ali Akay. İstanbul: İlkhaf Yayıncılık, 2012.

Sülemî, Ebü Abdurrahman. *Tabakârü's-süfîyye*. Trc. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.

Şa'rânî, 'Abdülvehhâb. *el-Kavâidü'l-keşfiyyetü'l-muvazzaha li-mâ'âni's-sıfâti'l-ilâbiyye*. Thk. Ahmed Mahmûd Derviş. Dımaşk: Dârü't-takvâ, ts.

Şa'rânî, 'Abdülvehhâb. *el-Yevâkut ve'l-cevâhir*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society. "Ajami Mysteries of Sitt 'Ajam Bint al-Nafis A Feminine Hermeneutic of an Heiress of Ibn 'Arabi". Erişim: 10 Mayıs 2019. <http://www.ibnarabisociety.org/articles/sitt-ajam.html>.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Wolfe, Michael Wehring. *The World Could Not Contain the Pages: A Sufi Reading of the Gospel of John Based on the Writings of Ibn Arabi*. Michigan: ProQuest LLC, 2016.

Yahyâ, Osman. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*. Damas: Institut Francais de Damas, 1964.

Yesûî, Luvis Ma'lûf. *el-Müncid*. b.y.: İntişârâtü Zevî'l-Kurbâ, 2008.

Zehebî, Şemsüddîn. *el-İber*. Thk. Ebû Hâcer Besyûnî Zaglûl. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Zehebî, Şemsüddîn. *Târîhu'l-İslâm*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zirikli, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**TÜRK AKADEMİSİ AÇISINDAN ARAP EDEBİYATI ALANINDA
KEŞFEDİLMİYİ BEKLEYEN BAKİR BİR ADA:
MODERN ARAP ROMANI (I)**

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye

Associated Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Division of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric

adnan.arslan@bilecik.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 3 Eylül 2019/ 3 September 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Aralık 2019 / 4 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 25 Aralık 2019/ 25 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: **107-124**

Öz

Herhangi bir akademik araştırma sahasında özellikle lisansüstü öğretime henüz yeni adım atan genç akademisyen adayları için en tedirgin edici süreç, çoğunlukla araştırılmaya değer bir “konu” bulma aşamasıdır. Danışman hocalar, kimi zaman yoğunluktan kimi zaman da başka sebeplerden dolayı öğrencilerine “detaylandırılacak bir konu” hususunda yardımcı olmakta zorlanabilmektedir. Yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin yıllarına mal olacak uzun soluklu akademik çalışmaların bu en kritik aşaması olan “konu bulma” serencamında mütevazı bir yardım sunabilme fikri bu makalenin yazılış amacıdır. Makale, modern Arap romanı araştırmaları alanında yaklaşık on yıllık bir tecrübenin arkadan gelen genç kuşaklara aktarımına daırdır. Girişte araştırma sahasına ilişkin genel bir bilgi verilecek ve sonrasında ise Arap edebiyatı alanında akademik çalışmalar yapmayı düşünen genç araştırmacılar Arap romanı alanında araştırılmaya değer muhtemel konu ve yazarlar hakkında tavsiyelerde bulunacaktır. Makalenin tarama alanı bir bütün halinde geniş bir coğrafyaya şamil olduğundan dolayı eserlerin biçim ve içeriğine değinilmeyecektir. İncelenmesi tavsiye edilen eser ve yazarlara dair Arap dünyasında yapılmış çalışmalara dipnotlarda yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Modern Arap romanı, lisansüstü araştırma, tez konusu, konu bulma, edebiyat

A Copper Island Expecting Discovery In The Field of Arabic Literature In Terms of Turkish Academy: Modern Arab Novel

Abstract

The most unsettling process for any young academic candidate in any academic research field, especially those who have just taken a new step in graduate education, is often the stage of finding a “topic worth investigating. Counselors may find it difficult to assist their students in “something that can be filled in”, sometimes because of their intensity and sometimes for other reasons. The idea of offering detailed help in this most critical phase of long-term academic studies, which will cost years for master and doctorate students, is the purpose of writing this article. The article deals with the transfer of nearly ten years of experience in modern Arab novel research to the younger generations. In the introduction, a general information about the research field will be given and then the young researchers who are planning to do academic studies in the field of Arabic literature will be advised about the possible topics and writers in the field of Arab novel. Since the scanning area of the article as a whole covers a wide geography, the form and content of the works will not be mentioned. In the footnotes of the works and writers of the Arab world that are recommended to be examined will be included.

Keywords: Modern Arap novel, postgraduate, thesis subject, finding a topic, literature.

GİRİŞ

Bir işe başlamak bitirmenin yarısıdır demiş atalarımız. Bu söz sanırım tam da yüksek lisans ve doktora tez konusu bulmuş ve okumalarına koyulmuş akademisyen adaylarında makes bulmaktadır. Zira bir yıldan beş yıla kala sürebilen uzun soluklu tez yazım süreçlerinde en sancılı dönem, çoğu araştırmacılar açısından uygun bir konu bulma arayışında geçen süredir. Bu süre zarfında yaşanan sıkıntılar genel olarak benzer karakterlidir. Ya danışman hocanın önerdiği konu öğrencinin ilgisine hitap etmemektedir ya da öğrencinin Arşimet edasıyla “buldum” dediği tez başlığı, yeterlilikte gösterdiği performansından daha fazla kapasite gerektirmektedir. Yahut düne kadar öne geçmek için birbiri ile yarışan onlarca parlak konu bugün iş başa düşünce gizlenip kayboluvermiştir. Sanırım en üzücü olanı da araştırmacının uzun arayışlardan sonra bulduğu ve de içine sinen terütaze bir konuyu yıllar önce bir başkasının hakkıyla eda etmiş olmasıdır.

Makale konumuza gelirse, çoğunlukla İlahiyat ve İslami İlimler fakülteleri ve Arap dili ve edebiyatı, Arapça öğretmenliği ve Arapça mütercim tercümanlık bölümleri mezunlarının araştırma sahası olan modern Arap romanı, diğer edebi türlere göre incelenme bakımından daha az yoğundur. Söz konusu Arap dili ve belagati araştırmaları olduğunda, sahadaki araştırmacıların büyük çoğunluğu ilahiyat fakültelerinden mezun olan öğrencilerdir. Dolayısıyla misyonu, *İslami ilimler*’i öncelikli olarak ana kaynağı Arapça metinlerden tahsil etme olan bu kitle açısından, modern Arap romanı araştırmaları, tabii olarak ağırlıklı bir ilgiye mazhar olmamıştır. *Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri* başlıklı makale dizisine bakıldığında ülkemizde ilgili alanda yapılmış akademik çalışmaların kahir ekseriyetinin modern dönem öncesi eser, yazar ve konularına odaklandığı görülmektedir.

Burada değinmeye çalıştığımız husus modern Arap romanı araştırmacıları açısından bir avantajdır. Son yıllarda “Arapların divanı” haline gelecek seviyede ilgi odağı olduğunu gördüğümüz Arap romanı kendi içinde, başlangıç ve olgunlaşma merhalelerini aşmıştır. Başlarda batı romanını taklit etmekten öte geçemeyen Arap romanı özellikle Abdurrahman Münif, Necip Mahfuz,

Gade es-Semmân, Tayyib Salih gibi isimlerle birlikte özgünlüğüne kavuşmuş ve son yıllarda da nitelik ve çeşitlilik bakımından birbirleriyle yarışır hale gelmiştir. Grafikselsel olarak düşündüğümüzde Arap dünyasında yıllar içerisinde roman yazım oranında büyük bir sıçrama söz konusudur. Buna paralel olarak Arap akademisinde roman konulu araştırmalar da epeyce hızlanmıştır. Roman türünü biçim ve içerik bakımından inceleyen yüzlerce tez ve makale kaleme alınmıştır. Ancak yurdumuzda, inceleme sahası Arap dili ve edebiyatı olan ilgili bilim dallarında roman türüne aynı paralelde yoğunlaşma olduğunu söylemek imkânsızdır. Her ne kadar son yıllarda Arap romanı araştırmalarına dikkat çeken bir trend söz konusu olsa da bu eğilimin Arap romanı hareketliliğini takip edebilecek seviyede güçlü olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Burada Arap akademi dünyasında yakından takip edilen buna karşılık ülkemizde pek de tanınmayan roman yazarlarına yer verilecektir. Seri halinde düşündüğümüz bu çalışmanın ilk halkasında Suudi Arabistan ve Mısır uyruklu dokuz roman yazarına değinilecektir. Bu yazarlar ve eserler ile ilgili ne tür çalışmalar yapılabileceğine dair tavsiyelerde bulunulacaktır.

1. BAHÂ TÂHİR (بها طاهر)

Modern Mısır edebiyatında altmışlar kuşağı olarak bilinen ve çoğunluğunu da sosyalist eğilimli roman yazarlarının oluşturduğu grubun önemli isimlerinden olan Bahâ Tâhir, (d. 1935) Cemal Abdünnâsır'ın öncülüğünde gerçekleştirilen 1952 devrimi sonrası birçok Arap aydını gibi sosyalizmin bir proje olarak Mısır halkına refah getireceğini düşünmüştür. Ancak ilerleyen yıllarda Mısır'ın yakasını bırakmayan sosyal buhranlar, durdurulamayan geri kalmışlık ve özellikle de 1967 hezimetinde hayal kırıklığına neden olmuştur. Kaleme almış olduğu romanlar ve öykü koleksiyonları bunalım içinde bocalayıp duran Mısır insanının iç dünyasını yansıtmaya adanmıştır denilebilir.

Bahâ Tâhir'in hikâyeciliği ve romancılığı doktora düzeyinde Lânâ Muhammed Hayr Mâmkiğ tarafından 2002 yılında Ürdün Üniversitesinde araştırılmıştır. Teze açık erişimle ulaşmak mümkündür.¹ Tezde Tâhir'in 1972,

1 Teze ulaşmak için bk. Erişim: 31 Ağustos 2019, <http://mohamedrabee.net/library/pdf/d462a390-dc3a-4d23-8b20-4f6bea6fe922.pdf>

1984, 1975 tarihlerinde yayımlanmış üç öykü koleksiyonu ile 1983, 1985, 1991 ve 1995 tarihlerinde neşredilmiş dört romanı biçim ve içerik bakımından incelenmiştir. Tâhir'in romancılığını güçlü bir şekilde hissettirdiği önemli bir romanı olan “Hâletî Safiyye ve'd-Deyr” ise yapı bakımından 2015 yılında Şerif Hidayetullah İslam Üniversitesi'nde bitirme tezi seviyesinde incelenmiştir.² 2017 yılında hazırlanmış diğer bir tezde ise yine aynı romana psikolojik açıdan bakılmış ve karakterlerin iç ve dış çatışmaları incelenmiştir.³ Türkiye'de ise Bahâ Tâhir'in “Dün Gece Rüyamda Seni Gördüm” adlı öyküsü, Zafer Ceylan tarafından dil, üslup ve içerik açısından -makale- düzeyinde incelenmiştir.⁴ Diğer bir yüksek lisans tezinde de Bahâ Tâhir'in romanları “mekân” unsuru açısından ele alınmıştır.⁵

Anlaşılan daha detaylı bir araştırma sonucunda yazarın romancılığı ve hikâyeciliği hakkında daha fazla akademik çalışmaya ulaşmak mümkündür. Bunun yanı sıra akademik olmayan dergiler ve internet sitelerindeki gazete köşelerinde yazarın biyografisi ve edebiyatçılığı hakkında pek çok aydınlatıcı bilgiler yer almaktadır. Sosyalist eğilimli yazarın eserlerinin kurgusunda tasavvufi unsurlara sıklıkla başvurduğu bilinmektedir. Tâhir'in eserlerinin ülkemizde son yıllarda revaç bulan *roman-tasavvuf ilişkisi* bağlamında araştırmaya tabi tutulmasının yerinde olacağı düşünülebilir.⁶ Diğer taraftan yazarın roman ve öyküleri Türk romanında ezilmiş ve sefil karakterleri ile meşhur Fakir Bay-

2 Rizkâ Ureynî Kemâlâ, *Rivâye Hâletî Safiyye ve'd-deyr li' Bahâ Tâhir (Dirâse bunyeviyye)*, (Cakarta: Câmîatu Hidayetullah el-İslâmiyye, 2015) Teze, arama motorlarında künye bilgileri girilerek ulaşmak mümkündür.

3 Esmâ el-Husnâ, *es-Sirâu'n-nefsî fi Rivâye “Hâletî Safiyye ve'd-deyr li' Bahâ Tâhir (Dirâse Seykûlûciyye)*, (Dâru'-Selâm: Câmîatu er-Rânîr ell-İslâmiyye, 2018). Teze, arama motorlarında künye bilgileri girilerek ulaşmak mümkündür.

4 Makaleye ulaşmak için bk. Zafer Ceylan, “Baha Tahir'in “Dün Gece Rüyamda Seni Gördüm” Adlı Öyküsü Üzerine”, *Nüşba Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 47 (2018): 65-82.

5 Şeymâ Muhammed Ali Muhammed Ridvân, *el-Mekânû'r-rivâi fi ibdâi Bahâ Tâhir*, (Külliyetu'l-Elsün, 2014).

6 Tasavvufi romanın özellikleri hakkında ayrıntı için bk. Ethem Demir, “Arap Tasavvufi Romanlarının Yapısı ve Kurgusu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2019): 251-262.

kurt⁷ ve Orhan Kemal⁸ gibi *toplumcu gerçekçi roman yazarlarının*⁹ eserleri ile karşılaştırılması da mümkündür.

2. CEMÂL EL-GİYTÂNÎ (جمال غيطاني)

1945 Mısır/Cüheyne doğumlu el-Gıytânî, gençlik yıllarından itibaren benimsemiş olduğu Marksist ideolojiyi tüm hayatı boyunca savunmuş bir roman yazarıdır.¹⁰ Ancak onun Marksizm anlayışı edebiyatçılığına “din karşıtlığı” olarak yansımamıştır. Bilakis o, Arapların edebi gücünü kendi klasiklerinden ve kültürel miraslarından almaları gerektiğine inanmıştır. Hatta sadece bu hususu ele alan eserler ortaya koymuştur.¹¹ el-Gıytânî, “Nihâyetu’s-Sukeyr” başlıklı ilk öyküsünü 1959 yılında kaleme almasından vefat ettiği 2015 tarihine kadarki 56 yıllık öykü ve roman yazarlığı hayatında pek çok eser geride bırakmıştır. Kurguya dayalı eserlerinde tasavvufi tecrübeyi yansıtmaya özellikle önem veren el-Gıytânî, bu özelliğini Arap dünyasında büyük bir yankı uyandıran üç ciltlik “et-Tecelliyât” romanında göstermiştir.¹² Arap milliyetçiliğini sözde değil eserleriyle özde gösteren müellif hakkında ülkemizde henüz

- 7 Fakir Bayburt hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Mehmet Fetih Yanardağ, *Fakir Baykurt’un Hikâye Ve Romanlarının Tema Ve Yapısı Üzerine Bir İnceleme*, (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2005).
- 8 Orhan Kemal hakkında ayrıntı için bk. Rahşan Yıldız Eyigün, *Orhan Kemal’in Hayatı, Eserleri Ve Orhan Kemal Uyarlamalarının Türk Sinemasındaki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2006).
- 9 Toplumcu gerçekçi edebiyat kuramı hakkında ayrıntı için bk. Peter V. Zima, *Modern Edebiyat Teorilerinin Felsefesi*, I. B., (Ankara: Hece Yayınları, Eylül 2004), 136; Mehmet Önal, *Edebiyat Sanatı*, (Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2012), 357; Soner Akpınar, “Toplum Sanat ve İdeoloji Üçgeninde Toplumcu Gerçekçiliğin Edebiyat ve Siyaset İlişkinine Yaklaşımı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 7, Sayı 30, s.12; Metin Çolak, “George Lukacs’ı Yeniden Düşünmek”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2011 güz, sayı:12, s.109.
- 10 Erişim: 31 Ağustos 2019, <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2015/10/18/-جمال-الغيطاني>
- 11 Bu eserlerden biri hakkında ayrıntı için bk. Adnan Arslan, “Cemal Gaytânî’ye Göre Batı Hayranlığının Arap Aydınını Kendi Kültürel Mirasına Karşı “Miyop” Edışı: “Münteha’t-Talep ilâ Turâsi’l-Arab, 1998” *Kalemname* 4/7 (2019): 141-144.
- 12 Ethem Demir, Gîtânî’nin başta et-Tecelliyât olmak üzere- tasavvufi içerikli romanlarındaki başarısı ile Arap romanında “yeni bir dönem” başlattığını ifade etmiştir. Ethem Demir, “Modern Arap Edebiyatında Tasavvufi Roman”, *Tasavvur* 5/1 (Haziran 2019), 45.

akademik düzeyde bir çalışma gerçekleşmemiştir.¹³ Bu itibarla müellifin öykü ve romanlarının *tasavvufî unsurları ele alış keyfiyeti* bakımından incelenmesi yerinde olacaktır. Bu tür bir çalışmanın Türk romanında son yıllarda ilgi gören sufi eğilime katkısının olabileceği kanaatimizdir.¹⁴

3. ABDO HÂL (عبدہ خال)

Ortadoğu ülkeleri içerisinde Türk insanını en çok ilgilendiren ülkelerin başında sanırım Suudi Arabistan gelmektedir. Sahip olduğu devasa miktarda petrol rezervleri, Mekke ve Medine gibi tüm Müslümanlar açısından önem arz eden toprakları haiz oluşu ve jeopolitik açıdan kritik bir bölgenin kontrolünü elinde bulundurmak gibi hususiyetlerle Suudi Arabistan pek çok açıdan akademik çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Bu konular içerisinde en az ele alınan tarafı ülkenin “sosyal dokusu”dur. Zira bilindiği üzere Suudi toplumu kapalı bir toplumdur.¹⁵ Ancak son yıllarda Suudi toplumunun aile yapısında kapalı kapılar arasında neler olup bittiğine dair Nisâu'l-Munker (2008), Garâmiyyâtü Şâri'i-l-A'sa (2010) ve Uyûn Ale's-Semâ gibi pek çok roman yazılmıştır. Bu romanlarda Suudi insanının kendi içinde yaşamış olduğu bunalımlar, yozlaşmalar ve dışa vurulmayan gizli şiddetler yansıtılmaktadır. Özellikle 2000'li yıllardan sonra patlak veren bu türden romanların en başarılı

13 Giytânî'nin roman türü çalışmalarındaki “turâs” vurgusu hakkında Yermük Üniversitesi'nde bir lisansüstü çalışması yapılmıştır. Ancak eserin pdf dosyasına ulaşılamadığı gibi tam künye bilgilerine ulaşılabilecek bağlantı da sağlanamamıştır. Fakat Arap dünyasında ilgiyle takip edilen müellifin tüm eserlerine internet ortamında ulaşmak mümkündür.

14 Türk edebiyatında tasavvufî unsurların roman türü eserler üzerindeki etkisi ve izleri hakkında bir çalışma için bk. Turan Güler, *Türk Romanında Tasavvuf*, (1980-2000), (Doktora Tezi: Atatürk Üniversitesi, 2013); Cumhuriyet Taş, *Çağdaş Türk Romanında Din ve Tasavvuf* (1980 Sonrası), (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2009); Sema Noyan, “1980 Sonrası Popüler Romanlar Ve Tasavvuf”, *APJIR* 1/2 (2017): 09-18.

15 Suudi Arabistan'ın sosyal yapısı üzerine yapılan birçok akademik çalışma ülkenin “kapalı” yapısına vurgu yapmaktadır. Bu çalışmalardan bir kısmı için bk. Caroline Montagu, “Civil Society in Saudi Arabia: The Power and Challenges of Association”, *Middle East and North Africa Programme Chatham House*, (March 2015); Safaa Fouad Rajkhan, *Women in Saudi Arabia Status, Rights and Limitations*, (Yüksek Lisans Tezi, University of Washington Bothell, 2014). “It is notable that Saudi Arabia is a socially closed country.” Yousef Alsharkh, *The Social Media Effect on the Families of the Saudi Society from the Perspective of the Youth*, (Yüksek Lisans Tezi, Arizona State University, 2012), 5.

örneklerini veren yazarlardan birisi de Suudi yazar Abdo Hâl'dir.¹⁶ Liberal bir çizgiye sahip olan Hâl kaleme aldığı öykü ve romanlarında Suudi toplumunun adeta otopsisini yapmaya çalışmaktadır. Yazarın hemen tüm eserlerine açık erişimle ulaşmak mümkündür. Yazar hakkında ülkemizde yapılmış sınırlı sayıda akademik çalışmalara bakıldığında¹⁷, Abdo Hâl'in eserlerinin *sosyal eleştiri* bağlamında incelenmeyi hak ettiği dikkat çekmektedir.

4. SUN'ULLAH İBRAHİM (صنع الله إبراهيم)

20. yüzyıl edebiyatının genel anlamda solcu olduğu söylenir. Bunun en azından geçen yüzyıl Mısır romanı açısından geçerli bir söylem olduğunu belirtmek gerekir. Arap dünyasında roman türü açısından başarılı kabul edilen yazarlara bakıldığında çoğunlukla "solcu" isimlerin öne çıktığı görülmektedir ki Sun'ullah İbrahim de bunlardan birisidir. 1937 Kahire doğumlu İbrahim, anlaşılan marjinal sol görüşlerinden dolayı 1959 yılında Cemal Abdünnâsır döneminde beş yıl tutuklu kalmıştır. Tutukluluk süreci onun edebi hayatının gelişmesinde ilk fitil kabul edilebilir. Zira daha sonra kaleme alacağı romanlarında "insan hakları, sosyal adalet, eşitlik vb." konuları işlemiştir. Sağlam bir olay örgüsüne sahip eserlerinde siyaset ve edebiyat her zaman iç içedir. İdeolojisinden asla taviz vermeden nitelikli bir edebiyat sergilemekte başarılı kabul edilen Sun'ullah İbrâhim'in romanları değişik platformlarda ödülle layık görülmüştür.¹⁸ 1966 yılında ilk romanı olan *Tilke'r-râiha (O koku)* sonra sırayla 1967'de *İnsânu's-seddi'l-âlî (Yüksek Baraj İnsanı)*, 1974'de *Necmetu Ağustus (Ağustos Yıldızı)*, 1981'de *el-Lecne (Komisyon)*, 1982'de *Yevme âdeti'l-memleketu'l-kadîme (Eski Memleketin Geri Döndüğü Gün)* ve *el-Yerkât fi dâira müstemirra (Kısır Döngü İçinde Kurtçuklar)*, *indema celeseti'l-ankebût tentezır (Örümcek Oturup Beklediği Zaman)*, *ed-dulfin ye'ti indel-gurûb (Yunus Balığı Güneş Batarken Gelir)*, 1983'te *el-hayâtu ve'l-mevt fi bahrin mülevven (Renkli Bir Denizde Hayat ve Ölüm)*, 1984'te *Beyrût Beyrût* romanlarını kaleme almıştır. 2000 ila 2008 yılları arasında da beş roman telif eden İbrâhim,

16 Yazarın hayatı ve eserleri hakkında ayrıntı için bk. Erişim: 31 Ağustos 2019, <http://www.kataranovels.com/novelist/عبدہ-خال/>

17 Adnan Arslan, *Çağdaş Suudi Romanında Arap Toplum Eleştirisi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2018).

18 Yazar hakkında ayrıntı için bk., <https://www.arageek.com/bio/sonallah-ibrahim>

görüldüğü üzere velut bir roman yazarıdır. İbrahim'in ilk eseri olan *Tilke'r-râiha* romanı, "O koku" başlığı ile 2013 yılında Rahmi Er tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Ercan Baran "Üç Mısır Romanında Cemâl Abdunnâsir Dönemi (El-Kerneke, Tilke'r-Râiha, El-Leyâli't-Tavîle) başlıklı yüksek lisans tezinde söz konusu romanın siyasi içeriğini incelemiştir. Bize göre *Sun'ullah İbrahim*'in romanlarının *edebiyat-siyaset ilişkisi* bakımından incelenmesi yerinde bir tercih olacaktır. Zira müellif romanlarında yoğun bir şekilde siyasi konuları ele almaktadır. Sol ideolojiye sahip olduğunu açıkça deklare eden yazarın eserlerinin *din-edebiyat*, *devrimci romantizm* ya da *karakter analizleri* bağlamında da incelenmesi mümkündür.

5. RECÂ ÂLEM (رجاء عالم)

1956 Mekke doğumlu olan Recâ Âlem, 1980 yılında Melik Abdülaziz Üniversitesi'nde İngiliz Edebiyatı bölümünü tamamladıktan sonra farklı gazetelerde yazarlık yapmıştır.¹⁹ Abdo Hâl'de olduğu gibi o da kurgu dünyasına gazetecilik tecrübesiyle kapı aralamıştır. Öykü ve tiyatro oyunu yazarlığı da bulunan Âlem'i, hatırı sayılır bir Arap romancısı seviyesine çıkaran özgünlüğü, kurgusunu "gaybi" âlemlerle mezcetmesidir. Daha önce değindiğimiz gibi son yıllarda Arap romanında dikkatleri üzerine çeken "tasavvufi öğreti" roman yazarı Recâ Âlem'in de sembolik dilinin malzemesini oluşturmaktadır. Suudi Arabistan'ın önde gelen edebiyat eleştirmenleri, Âlem'in romanlarında kurguya metafizik boyut yüklemesini olumlu karşılamışlardır. Ancak şu var ki madde ötesi boyutlara atıfta bulunan gizemli bir dilin, genel okuyucu kitlesinde kendisine karşılık bulamama ihtimali de vardır. Zira yazar hakkında yapılan yorumlara bakıldığında kimi takipçiler onun romanlarından "pek bir şey anlamadıklarını" ifade etmişlerdir. Anlaşılan Abdullah Gazzâmî²⁰ gibi eleştirmenler onun dilinin "Aristokrat" olduğu yönündeki eleştirilerinde haklıdır.²¹

Sadece Suudi Arabistan'da değil tüm Arap coğrafyasında aldığı edebiyat ödülleri ile kendinden bahsettiren Recâ Âlem, başarılı bir kadın roman yazarı

19 Erişim: 31 Ağustos 2019, <http://www.kataranovels.com/novelist/رجاء-عالم/>

20 1946 doğumlu Gazzâmî, Suudi Arabistan'da "edebiyat eleştirmenliği" denildiğinde ilk akla gelen isimlerdendir.

21 Erişim: 31 Ağustos 2019, <http://www.alriyadh.com/641609#>

olarak farklı açılardan araştırılmayı beklemektedir. Doğup yetiştiği topraklar olan Mekke'nin fiziki ve sosyal yaşamına dair detaylı tasvirler ihtiva eden romanlarında Türk okuyucusunun ilgi ve beğenisini çekecek noktalar vardır. *Reca Âlem'in Romanlarında Mekke* ya da *Hicaz* veyahut *metafizik unsurlar* gibi spesifik bir başlıkla inceleme yapılabilir. Hatta 1987'den 2010 yılına kadar kaleme aldığı dokuz romanı ile²² *Reca Âlem'in Romancılığı* gibi genel bir başlık altında araştırılması da mümkündür.

6. ABDULHAMÎD CÛDE ES-SEHHÂR (عبد الحميد جودة السحار)

1913 Kâhire doğumlu olan Sehhâr, 20. Yüzyıl Mısır'ının yetiştirdiği önemli edebiyatçılardan biridir.²³ Adı, Mahmûd Teymûr, Necîb Mahfûz ve Yûsuf es-Sibâh gibi ikinci kuşak edebiyatçılarla zikredilen es-Sehhâr, çağdaşları gibi radikal değişimlere ve dolayısıyla da kimlik bunalımlarına maruz Mısır toplumunun dertlerine kulak vermiş ve tipik karakterleri ile sosyal sorunları somutlaştırmaya çalışmıştır. Hz. Muhammed (a.s.m.), Hz. İbrahim (a.s.) ve sahabe hayatlarına dair kaleme aldığı eserlerindeki “dini” arka planı öykü ve romanlarına da yansıtmıştır.²⁴ Onlarca roman kaleme alan Sehhâr'ın eserleri Türkçe de dâhil olmak üzere diğer dillere çevirisi yapılmış ve bir kısmı da sinemaya uyarlanmıştır.²⁵ Sehhâr'ın edebiyatçılığı hakkında ülkemizde yapılmış iki makale dışında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Hâlbuki yazarın eserleri Arap dünyasında pek çok açıdan incelenmeye değer bulunmuştur. İslami duyarlılığı belirgin olan yazarın roman türü eserlerinde *din-edebiyat ilişkisi* ya da *dini telkin vurgusu* gibi konuların müstakil bir çalışmaya esas olacak değerde olduğu söylenebilir.

22 Âlem'in romanlarının listesi için bk. Erişim: 01 Eylül 2019, <http://www.kataranovels.com/novelist/ارجاء-عالم/>

23 Yazarın hayatı ve edebiyatçılığı hakkında ayrıntı için bk. Ahmet Kazım Ürün, “Abdu'l-Hamîd Cûde Es-Sahhâr Ve Eş-Şân'ı'l-Cedîd Adlı Romanı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2003): 339-348.

24 Yazarın “vaaz ve irşat” amacını edebi zemine taşımaktaki başarısı hakkında ayrıntı için bk. Adnan Arslan, “Abdülhamîd Cûde Es-Sehhâr'ın Ve Kâne Mesâ Romanında Kader Vurgusu ve Suudi Toplum Eleştirisi Ahengi”, *İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi (İSTEM)* 17/33 (Yaz 2019): 111-126.

25 Yazarın tüm eserlerine ait liste için bk. https://www.wikiwand.com/ar/عبد_الحميد_جودة_السحار

7. GAZİ ABDURRAHMAN EL-KUSAYBÎ (غازي عبد الرحمن القصيبي)

Suudi Arabistan'da romancılığın, siyasi eleştiri ile kesiştiği ilk kavşak olarak nitelendirebileceğimiz “Şakkatu'l-hurriye” (Özgürlük Dairesi) romanının yazarı Kusaybî, 1940 yılında Suudi Arabistan'ın el-Hufûf şehrinde dünyaya gelmiştir. Bahreyn'de lise eğitimini tamamladıktan sonra Mısır'a hukuk eğitimi almaya gitti. Lisansını tamamladıktan sonra yüksek lisans için California'da doktora için de Londra'da kaldı. Kusaybî ülkesinde akademisyenlik, bakanlık ve büyükelçilik gibi üst düzey mevkilerde görev aldıktan sonra 2010 yılında vefat etti.²⁶

Kusaybî çocukluğundan itibaren eğitim ve diplomatik görev münasebetiyle pek çok Arap devleti vatandaşıyla iç içe yaşamıştır. Kahire'de lisans eğitimi boyunca farklı Arap ülkelerinden zıt fikirli öğrencilerle aynı evi paylaşmış ve Ortadoğu'ya onların gözlerinden bakabilme imkânı bulmuştur. Özellikle Amerika ve İngiltere deneyimi onun uluslararası ilişkiler ve siyasi analiz yönünü güçlendirmiştir. Kusaybî, bir romancı olmaktan daha önce bir şairdir. Kimi edebiyat eleştirmenine göre onun şairliği ünlü şair Nizâr Kabbânî²⁷ ile kıyaslanabilecek seviyededir. Ancak anladığımız kadarıyla Kusaybî'nin siyasi düşüncelerini aktarmak için şiir formu yeterli gelmemiştir. Kaleme aldığı sekiz romanının tamamı yoğunluğu farklı da olsa “siyaset” içeriklidir. Fakat ideolojik mesajlarını, eserlerinin sanatsal yönünü zedelemeyen kurguya özümsetmekte başarı sağlamıştır.²⁸ Kusaybî'nin genel bir başlıkla *romancılığı* araştırılmaya değerdir. Ancak el-Uşfuriyye²⁹ gibi sosyopolitik eleştiriye tahsis ettiği romanlarında kimi zaman *edebi dilden uzaklaşarak raporlama üslubuna başvurulması* eleştiriye tabi tutulabilir. Deyim yerinde ise hayatı siyaset olan bir

26 Muhammed Safranî, *Gâzi el-Kusaybi hayatuhü ve muhtârâtun min si'rihi*, Muessesetu Câizeti Abdilaziz es'-Suûd, Kuveyt, 2011, 7.

27 1923 doğumlu Suriye vatandaşı bir diplomat olan Nizar Kabbânî, kadın ve siyaset temalı şiirleriyle modern Arap şiirinde çığır açmıştır. Şair hakkında ayrıntı için bk. Süleyman Tülücü, “Kabbânî, Nizâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2016, Ek-1, 699-700.

28 Yazarın roman türü eserlerinin özetleri için bk. Adnan Arslan, “Modern Arap Romanı ve Siyaset İlişkisi Bağlamında “Şakkatu'l-Hurriye” Romanı”, *Gümüüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2018): 140-162.

29 “Uşfuriyye” adındaki akıl hastalıkları hastanesinde tedavi için bulunan bir profesörün, tedavi sürecinde kendisi ile ilgilenen psikiyatri uzmanı ile arasında geçen diyaloglardan oluşan bir romandır.

diplomatın *ne kadar edebiyatçı olabileceği* hususu başlı başına bir araştırma konusu olabilir. Diğer taraftan yazar önemli bir şairdir de. Romanlarında *şiişel bir dil kullanıp kullanmadığı da dil ve üslup başlığı* altında ayrıca incelenebilir.

8. MUHAMMED HASEN ALVÂN (محمد حسن علوان)

Pek çok açıdan iç içelik arz eden tarih ve tarihi romanı birbirinden tefrik eden alametini, romanın -tarihin geneli bakışının aksine- mazinin hiç tescil dahi edilmemiş olağan dışı ayrıntılarını nahif parmakları ile yakalayıp onları ilgi çekecek bir hale dönüştürmesi olduğu söylenir. Biyografik çalışmalar ile biyografik romanlar arasında da belki de benzer bir farklılık bulunmaktadır. Mevzu bahis şahsiyetin hayat hikâyesini kaleme alırken onun başına neler geldiğini onun duygu dünyası ile beraber ahenkle yansıtmak, neler yaptığını neler hissettiği ile beraber aktarmak ve acılarını ve sevinçlerini okuyucuya da yansıtmak biyografik romanların en belirgin özelliğidir.

İbn Arabî hakkında kendisinden sonra olumlu ya da olumsuz pek çok şey söylenmiştir. Onun adından önce bazı coğrafyalarda “Şeyh-i Ekber” (En büyük şeyh) bazılarında ise tam aksine “Şeyh-i Ekfer” (En kâfir şeyh) nitelmesini duymak mümkündür. Özellikle çağdaşı ve daha sonraları gelen kelimcilerden onun hakkında bir şekilde yorum yapmayan yok gibidir. Bu denli tartışmalı ve kendisinden sonraki İslam düşüncesinde de son derece geniş ve derin bir etki bırakan İbn Arabî'nin hayatı hakkında tabakat kaynakları yığınla bilgi aktarmaktadır. Ancak bu bilgiler belli ki onu farklı kılan yönünü yani sözlerinin arka planında duran duygu dünyasını yansıtmakta kimilerine göre yetersiz kalmaktadır. Bunlardan birisi de Suudi Arabistanlı roman yazarı Muhammed Hasen Alvân'dır. O, anlaşılan Muhyiddîn İbn Arabî gibi İslami tasavvufun nadide bir şöhere haiz bir şahsiyetinin, varlığın hakikatine dair eserlerini mütalaa etmiştir. Fakat onun tarihçe-i hayatını okurken neyi neden ve hangi koşullarda söylediğini tarihi verilerin nakletmediğini düşünmüş ve İbn Arabî'nin dilinden otobiyografik bir roman olan “Mevtun sagîr”i (Küçük Bir Ölüm) kaleme almıştır.

Muhammed Hasen Alvân'ın kendi adına açtığı kişisel internet sitesindeki biyografisine göre 1979/Riyâd doğumlu olan yazar, lisans eğitimini Riyad'da tamamladıktan sonra pek çok Suudi genci gibi yüksek lisans için Ame-

rika Birleşik Devletleri'ne, doktora için de Kanada'ya gitmiştir. Alvân'ın lisans ve lisansüstü eğitimlerinin hiç birisi de edebiyat sahasında olmamıştır. Bilgi sistemleri, işletme ve pazarlama gibi iktisadi bilimler alanında ihtisas yapmış olması onun edebiyat sahasında temayüz etmesine mani olmamıştır. Nitekim 2002 yılından itibaren telif ettiği “el-Kundus” (Kunduz), edebiyat alanında uluslararası saygınlığı olan Uluslararası Arap romanı Ödülü'nün (Arabic Booker) kısa listesine girmiş; 2017 yılında kaleme aldığı “Mevtun Sagîr” ise birinciliğe layık görülmüştür.

Alvân, bir Arap gazetesine verdiği demecinde İbn Arabî'nin ismi ile müsemma olmuş varlık felsefesindeki tebahhurunda, onun hakkında araştırma yapanların göz ardı ettiği bir ayrıntı dikkatini çekmiştir. İbn Arabî'nin hayatı sürekli seyahat halinde geçmiştir. Alvân'ye göre, İbn Arabî'nin Mura-bitlar Devleti'nde saraya yakın bir aristokrat ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmesinden Şam'da vefat edinceye kadar onlarca belde ve ülkeye seyahatlerinin manevî âlemlerde seyr u sülûku ile irtibatı vardır.

Uluslararası Arap Romanı ödülüne layık görülen romanlara bakıldığında bu eserlerin genel olarak toplum eleştirisine odaklanan mesaj içerikli romanlar olduğu görülmektedir. Abdo Hâl'in Suudi toplumunun ahlaki yozlaşmasına neşter vuran “Termî Bişerar”³⁰ 2010'da, Filistin asıllı Ürdün'lü yazar İbrahim Nasrallah'ın toplumdaki çözümleri konu alan “Harbu'l-Kelbi's-Sâniye” 2018'de ve Ahmed Sa'devî'nin Amerika'nın 2003 yılında Irak'ı işgal etmesi ile patlak veren etnik çatışmaların vahşi tablosunu sunan “Frankeştayn fi Bağdât” 2014'de ödüle hak kazanmıştır. Ancak Alvân'ın kendi ifadesiyle de Mevtun Sagîr mesajlı bir roman olmak arzusunda değildir. Romanın her ne kadar konusu tasavvuf olsa da Suudi Arabistan gibi resmi ideolojisi tasavvufa karşı olan bir ülkede yetişmiş Alvân'ın eserinde ne lehte ne de aleyhte her hangi bir görüşün tenkit ya da telkinine dair bir şeyler sezinlememiş olmamız kanaatimizce müellifinin takdire şayan sessizliğinden olsa gerektir. İbn Arabî gibi sekiz asır boyunca tartışmalı olarak süre gelmiş bir isim hakkında yaklaşık 600 sayfalık hacimli bir romanda duygusal tarafsızlığı koruyabilmek kolay bir şey değildir.

30 Başlık Mürselât süresinde geçen bir ifadeden alınmıştır. Anlam olarak “kıvılcımlar atar.” demektir.

Romanın anlatıcısı İbn Arabî'nin kendisidir. Ancak bu, romanda bakış açısının birinci tekil şahıs olduğu anlamına gelmemektedir. Son yıllarda örneklerine şahit olmaya başladığımız çoklu bakış açısına sahip romanlarda olduğu gibi her ne kadar konuşan birinci tekil şahıs olsa da bakış açısı “hâkim”dir. Hatta anlatıcının kendi doğumundan önce ve vefatından sonraki zamanları da görüyor ve değerlendirmede bulunuyor oluşu, “hâkim” oluşun da ötesinde bir aşkın bakış açısını ima ediyor olmalı ki kanaatimizce eser bahse konu İbn Arabî'nin harikulade velayetini yansıtabilmek için bu tarzda bir yaklaşım izlemiştir. İbn Arabî'yi modern romanın bilindik bakış açılarından da ötesinde kendine özgü bir yöntemle arz etmeye çalışmıştır. Anlatı, İbn Arabî'nin tüm varlığı tek kabul eden “vahdetü'l vücûd” nazariyesinden ilham alarak hayatı, öncesi ve sonrası ile tek, kalıcı ve zaman üstü bir nokta olarak kabul etmiştir. Modern romanlarda artık demode olmuş flashback tekniği³¹ ile değil, sufi literatürde “bast-ı zaman”³², “tayı-ı mekân”³³ olarak bilinen kerametvârî halleri kullanarak zaman ve mekânda esnek hareket etmiştir.³⁴

12 sifr'den oluşan romanda İbn Arabî'ye ait epigraflar³⁵ ile başlayan toplam 100 bölüm bulunmaktadır. İbn Arabî'nin anne rahminden dünyaya geldiği anda müşahede ettiği ahvâli değerlendiren ilk bölümden kendi cenazesi başında gasl ve tekfin işlemlerini yapan üvey oğlu Sa'dettîn Konevî gibi yakınlarının davranış ve duygularını yorumlayan son bölüme kadar genel olarak kronolojik sıralamaya riayet etmiş olmasına karşılık biraz önce değindiğimiz gibi zaman üstü yolculuklarda bulunduğu da görülmektedir. İbn Arabî'nin seyahatleri esnasında uğradığı yerlerin mekânsal tasvirlerine önem veren Mev-tun sagîr, karakterlerin ruh analizlerine de oldukça önem vermiştir. Aşırı tasvir

31 Romanın yapısını (plot) oluşturan en önemli unsurlardan “zaman”da kronolojik sırayı bozarak anlatıda ileri/geri sarmalar yapmaya “flashback” tekniği denilmektedir.

32 Tasavvuf ehlinin keramet nevinden gerçek zamanda kısa bir süre içerisinde çok şeyler yapabilmesi ya da diğer bir deyişle zamanın genişlemesine bast-ı zaman denilmektedir.

33 Yine tasavvuf erbabının kerametlerinden olarak; kişi bazen herhangi bir ulaşım aracı kullanmadan kısa zamanda uzun mesafeler kat edebilmesine tayı-ı mekân (astral seyahat) denilmiştir.

34 Arap edebiyatında tasavvufi romanlar hakkında ayrıntı için bk. Ethem Demir, “Arap Tasavvufî Romanlarının Yapısı ve Kurgusu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019): 251-262.

35 Edebi bir eserin bir bölümün baş tarafında yer alan çarpıcı ve öz cümlelere epigraf denilmektedir.

ve betimlemelerin yer yer anlatıya ağırlık vererek sıkıcı bir hava kattığını söylemek gerekmele beraber genel anlamda aksiyonu diri tutarak sürükleyiciliğe dikkat etmeye çalıştığı ve bu konuda da başarılı olduğunu söylemek isabetli olacaktır. Eser, İbn Arabî'nin "seyyah" yönünü merak edenler hakkında oldukça keyifli ve tatminkâr bir okuma sunmayı taahhüt etmesine rağmen epey ilgi duyulan İbn Arabî felsefesini çoğu zaman teğet ve yüzeysel geçmekle yazarının bu hususta iddialı daha doğrusu hevesli olmadığını göstermektedir.

Mevtun sagîr, tarihi içeriğinden dolayı *edebiyat-tarih ilişkisi* bağlamında ele alınabileceği gibi yine İbn Arabî'nin hayatını ele alan diğer *tarihi biyografik romanlarla karşılaştırmalı edebiyat çalışması* olarak incelenmesi mümkündür.³⁶

9. MUNZİR EL-KABBÂNÎ (منذر القباني)

Bir diplomat ya da mühendisin başarılı bir roman yazarı olması ne kadar şaşırtıcı ise Arap dünyasında en çok satan romanların yazarının aktif olarak çalışan bir cerrah oluşu belki de daha da şaşkınlık vericidir. Evet, 1970 doğumlu Münzir el-Kabbâni, 1994 yılında Melik Suûd Üniversitesi'nden tıp doktoru olarak mezun olmuş ve Kanada'da ihtisas yaparak kendi ülkesinde dönmüştür. Halen de ülkesinde cerrahlığa devam etmektedir.

Yazarın ilk roman deneyimi Hukümetu'z-zıll (Gölge Hükümeti)'dir. Roman 2006 yılında ilk defa basıldığında hiç ama hiç beklenmedik bir şekilde en çok aranan ve satılan romanlar arasında yer almıştır. Belki de yazarın kendisi de ilk deneyiminde bu kadar yankı uyandıracığının farkında bile değildi. Kabbâni'yi henüz ilk çalışmasında şöhrete kavuşturan eserinde ince bir sır olmalıydı. Roman zaman bakımından çok alışık olunmayan "çift zamanlı anlatı" tarzını benimsemiştir. Bu zamanlardan birisi 1908 yılında II. Abdülhamit Han döneminde Hakan'ın ittihat terakki mensuplarıyla başından geçen olayları ve saray etrafında gizli mason teşkilatlarının Abdülhamit Han'ın tahttan indirilmesindeki rolü ele almaktadır. İlk zaman diliminde başkarakter olan bir Hicaz mebusudur. İkinci zaman diliminde ise başkarakterler, birbiri-

36 Romanın teknik ve tematik açıdan incelemesi için bk. Ali Eminoglu, "Muhammed Hasan Al-vân'ın "Mevtun Sağırun" (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46(2018): 141-162.

ne çok yakın zaman içerisinde benzer şekillerde intihar süsü verilerek öldürülen iki tarihçi ve bir gazetecinin neden ve kimler tarafından öldürüldüğünün ardındaki sır perdesini aralamaya çalışan bir Suudi iş adamı ve bir gazetecidir. Eser tarih, gerilim ve polisiye unsurlarını dengeli bir şekilde kurguya serpiştirmekte ve olay örgüsünü daima gerilimli tutmakta başarılı görülmüştür. Yazarın Amerikalı ünlü roman yazarı Dan Brown'un gerilimli, merak uyandıracı üslubunu takip ettiği söylenmektedir. Ancak kanaatimizce Kabbânî'nin bu ve diğer romanlarında elde ettiği başarının ardında yatan başka bir sebep vardır.³⁷ O da son yıllarda sayıca patlayış gösteren Suudi romanında artık sıradanlaşmış bayağı konuların ve anlatım tekniklerinin dışına çıkarak klasik romanın tarzına geri dönmesidir. Bilindiği üzere modern romanda çatışma unsuru karakterlerin iç dünyalarında yaşanmaktadır. Karakterler çoğunlukla içine kapalı, dertleriyle çilekeş ve psikolojik bunalımlarıyla modern insanın duygularına tercümanlık edecek mizaçtadır. Marksist roman kuramcısı George Lucaks'ın sert eleştirisine maruz kalan bu buhranlı karakterler son yıllarda Suudi romanının vazgeçilmez tipleri olmuşlardır. Katı yarımada geleneğinin acımasız tabuları altında ezilen şiddete maruz kadınlar ve çocukların, ikinci sınıf insan muamelesi gören yabancı işçilerin, liberallerin, fakirlerin vb. hep ezilmiş karakterlerden gına gelmiş Suudi okuyucusu bir nefes almak istemiştir. Bu beklentiye Münzir el-Kabbânî sürükleyici ve aksiyonel kurguları ile cevap vermiştir. Bir taraftan tarih ve gerilim, diğer taraftan merak ve sürükleyicilik Suudi okuyucusunu psikolojik sorunlarla bataklığa saplanmış kederli tiplerin karamsar dünyasından kurtarmış ve dediğimiz gibi adeta nefes aldirmiştir.

Kabbânî'nin bu ve diğer romanlarındaki başarı sırrına dair söylenebilecek çok şey vardır. Bu itibarla yazarın *romancılığında takip ettiği özgün üslubunun* ve *tarih-kurgu mezcininin* keyfiyetine dair bir çalışmanın bir boşluğu dolduracağı bizce muhakkaktır.

37 Yazar diğer romanları için bk. Erişim: 02 Eylül 2019, <https://amalmaysam.wordpress.com/2014/08/12/مراجعة-روايات-د-منذر-قباني/>

SONUÇ

Bir usûl kaidesi vardır: “Vacibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir.”³⁸ Buna göre gerekli bir şeyi yerine getirebilmek için lazım olan mukaddimeler de gereklidir. Tefsir ve hadis gibi ilimler için Arapçanın tahsili lüzumu gibi. Akademik bir çalışma hazırlamak için en başta araştırılmaya değer bir konunun bulunması zarureti yukarıdaki kaidenin kapsamındadır. Nice genç akademisyen adaylarını aylarca meşgul eden sancılı bir süreçtir konu bulmak. Bu çalışmada son yıllarda Arap dili ve belagati/edebiyatı sahasında rağbet görmeye başlayan “modern Arap romanı” alanına dair “konu rehberliği” hedeflenmiştir. Mısır ve Suudi Arabistan romancılarından başlayarak silsile halinde düşündüğümüz bu makale dizisinde, romanlarının yapı ve içeriği ile Arap dünyasında yankı uyandıran fakat Türk akademisinde henüz pek tanınmayan roman yazarlarının “öne çıkan” yönleri tanıtılmıştır. Bu makalede -genç araştırmacı adayları için- bu yazarların bir lisansüstü tez düzeyinde incelenmeye değer noktaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ortadoğu’da özellikle son yıllarda geniş kitlelere yayılan halk hareketleri ve devrim girişimleri gözleri Arap ülkelerinin sosyal yapısına çevirmiş durumdadır. Dolayısıyla burada kısaca tanıtımını yaptığımız daha çok sosyopolitik temalı romanların lisansüstü düzeyde incelenmesinde çok yönlü veri sağlanacağı kanaatimizdir.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Soner. “Toplum Sanat ve İdeoloji Üçgeninde Toplumcu Gerçekçiliğin Edebiyat ve Siyaset İlişkisine Yaklaşımı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/30.
- Alsharkh, Yousef. *The Social Media Effect on the Families of the Saudi Society from the Perspective of the Youth*. Yüksek Lisans Tezi, Arizona State University, 2012.
- Arslan, Adnan. “Abdülhamid Cüde Es-Sehhâr’ın Ve Kâne Mesâ Romanında Kader Vurgusu ve Suudi Toplum Eleştirisi Ahengi”. *İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi (İSTEM)* 17/33 (Yaz 2019): 111-126.
- Arslan, Adnan. “Cemal Gıytâni’ye Göre Batı Hayranlığının Arap Aydınını Kendi Kültürel Mirasına Karşı “Miyop” Ediş: “Münthe’-Talep ilâ Turâsi’l-Arab. 1998” *Kalemname* 4/7 (2019): 141-144.
- Arslan, Adnan. “Modern Arap Romanı ve Siyaset İlişkisi Bağlamında “Şakkatü’l-Hurriye” Romanı”. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/13 (2018): 140-162.
- Arslan, Adnan. *Çağdaş Suudi Romanında Arap Toplum Eleştirisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Ceylan, Zafer. “Baha Tahir’in “Dün Gece Rüyamda Seni Gördüm” Adlı Öyküsü Üzerine”, *Nüşba Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 47 (2018): 65-82.
- Çolak, Metin. “George Lukacs’ı Yeniden Düşünmek”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (Güz 2011).
- Demir, Ethem. “Arap Tasavvufî Romanlarının Yapısı ve Kurgusu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019): 251-262.

38 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mustesfâ min ilmi’l-usûl*, tah. Hamza b. Zuheyr Hâfız, (Medine: Şeriketu’l-Medînetu’l-Munevvera, ts.), 1, 231.

- Demir, Ethem. "Modern Arap Edebiyatında Tasavvufî Roman". *Tasavvur* 5/1 (Haziran 2019): 39-60.
- Eminođlu, Ali. "Muhammed Hasan Alvân'ın "Mevtun Sağırun" (Küçük Bir Ölüml) Adlı Romanının Tematik İncelemesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46(2018): 141-162.
- Eyigün, Raşhan Yıldız. *Orhan Kemal'in Hayatı, Eserleri Ve Orhan Kemal Uyarlamalarının Türk Sinemasındaki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2006.
- Güler, Turan. *Türk Romanında Tasavvuf, (1980-2000)*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013.
- Husnâ, Esmâ. *es-Srâ'u'n-nefsi fi Rivâye "Hâletî Safiyye ve'd-deyr li'Bahâ Tâhir* Dirâse Seykûlüciyye. Dâru'l-Selâm: Câmîatu er-Rânîr ell-İslâmiyye, 2018.
- Kemâlâ, Rizkâ Ureynî. *Rivâye Hâletî Safiyye ve'd-deyr li'Bahâ Tâhir* (Dirâse bunyeviyye). Cakerta: Câmîatu Hidayetullah el-İslâmiyye, 2015.
- Montagu, Caroline. "Civil Society in Saudi Arabia: The Power and Challenges of Association", *Middle East and North Africa Programme Chatham House*. (March 2015).
- Önal, Mehmet. *Edebiyat Sanatı*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2012.
- Rajkhan, Safaa Fouad. *Women in Saudi Arabia Status, Rights and Limitations*. Yüksek Lisans Tezi, University of Washington Bothell, 2014).
- Ridvân, Şeymâ Muhammed Ali Muhammed. *el-Mekânu'r-rivâi fi ibdâi Bahâ Tâhir*. Kulliyetu'l-Elsun, 2014.
- Safranî, Muhammed. *Gâzi el-Kusaybi hayatuhû ve muhtârâtun min si'rihi*. Muessesetu Câzeti Abdilaziz es'-Suûd, Kuveyt, 2011.
- Taş, Cumhur. *Çağdaş Türk Romanında Din ve Tasavvuf (1980 Sonrası)*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2009. Noyan, Sema. "1980 Sonrası Popüler Romanlar Ve Tasavvuf", *APJIR* 1/2 (2017): 09-18.
- Tülücü, Süleyman. "Kabbânî, Nizâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 2016, Ek-1, 699-700.
- Ürün, Ahmet Kazım. "Abdu'l-Hamid Cûde Es-Sahhâr Ve Eş-Şârî'u'l-Cedîd Adlı Romanı". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2003): 339-348.
- Yanardağ, Mehmet Fetih. *Fakir Baykurt'un Hikâye Ve Romanlarının Tema Ve Yapısı Üzerine Bir İnceleme*. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2005.
- Zima, Peter V. *Modern Edebiyat Teorilerinin Felsefesi*. Ankara: Hece Yayınları, Eylül 2004).

ÇEVİRİMİÇİ KAYNAKLAR

- <http://mohamedrabea.net/library/pdf/d462a390-dc3a-4d23-8b20-4f6bea6fe922.pdf>
(Erişim, 31.08.2019)
- <http://alalwan.com/الكاتب/> Yazarın diğer romanları Sakfu'l-kifâye (2002), es-Sûfiya (2004) ve Tavku't-tahâra (2007)'dir. (Erişim: 07.01.2019)
- <http://alalwan.com/press/رسالة-بلا-كاتب-أنا-كاتب/> (Erişim: 07.01.2019)
- <https://amalaysam.wordpress.com/2014/08/12/مراجعة-روايات-د-منذر-قباني/>
(Erişim: 02.09.2019)
- https://www.wikiwand.com/ar/عبد_الحميد_جودة_السحار (Erişim: 01.09.2019)
- <http://www.alriyadh.com/641609#> (Erişim: 31.08.2019)
- <http://www.kataranovels.com/novelist/ارجاء-عالم/> (Erişim: 01.09.2019)
- <http://www.kataranovels.com/novelist/ارجاء-عالم/> (Erişim: 31.08.2019)
- <http://www.kataranovels.com/novelist/عده-خال/> (Erişim: 31.08.2019).
- <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2015/10/18/جمال-الغيطاني> (Erişim: 31.08.2019)
- <https://www.arageek.com/bio/sonallah-ibrahim> (Erişim: 31.08.2019)



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

MÜTEAHHİRÛN KELÂMINDA KULLANILAN İSTİDLÂL METOTLARI

Dr. Ali Mahmoud AL-OMARÎ

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü, e-mail: aomari@fsm.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0977-9041

Hakan KUTLU

Araştırma Görevlisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, e-mail: hkutlu@fsm.edu.tr, orcid.org/0000-0002-7145-9092

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Ekim 2019/ 31 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Kasım 2019 / 4 November 2019

Yayın Tarihi / Published: 25 Aralık 2019/ 25 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: **125-144**

Öz

İmam Gazâlî'nin genel anlamda İslâm coğrafyasında tedvin edilmiş ilimler, özel anlamda da kelâm ilminin seyrinde oldukça önemli bir tesirinin olduğu aşikârdır. Bunun bir yansıması olarak kelâm ilmine dair yapılan dönemlendirme faaliyetlerinden birisini teşkil eden tekaddüm-teahhur ayrımının kilit noktasına İmam Gazâlî oturtulmuştur. İmam Gazâlî ve kelâm ilmine kattığı formasyonun hem kendi eserleri hem de kendisinden sonra gelen kelâm literatüründe oluşturduğu etki, birçok açıdan incelenilmesi ve üzerinde durulması gereken bir hüviyeti taşır. Bizler bu çalışmamızda İmam Gazâlî ve onu izleyen müteahhirûn kelâmcılarının bu ilimle olan münasebetini kullandıkları istidlâl metotları bağlamında incelemeyi hedeflemekteyiz. Bunu yaparken öncelikle metot kavramını çalışmamız ile paralel bir düzlemde ele almayı ardından da müteahhirûn kelâmcılarının bu manadaki metodolojisini birinci el kaynaklardan incelemek sureti ile ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu şekilde hem İmam Gazâlî'nin kelâm ilminde nasıl bir istidlâl yöntemi benimsediği hususuna hem de bu yöntemin diğer müteahhirûn kelâmcılarında nasıl karşılık bulunduğu dair soruların daha net bir biçimde cevaplanabilmesine önemli bir katkı sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Metot, İstidlâl, Müteahhirûn Kelâmı, Kıyas, İlzâm

Inference Methods Of Post-Classical Kalam Thought

Abstract

Al-Ghazali's ideas have a critical impact on all disciplines which have been established in Islamic geography, especially kalam discipline's progress. As a consequence of this, historians who offers to divine Islamic intellectual history in two main periods, classical and post-classical, have pointed out al-Ghazali as a central scholar. Al-Ghazali's contribution to kalam thought is needed to be investigated to reveal his influence in post-classical kalam discipline. This article explores inference methods used by al-Ghazali and post-classical mutakallimuns who have been influenced by him. While doing this, we analyzed the concept of method and aimed to identify the methodology of post-classical mutakallimuns from primary sources. Thus, our major target is to contribute the academic works questioning al-Ghazali's methodology and its reflections in post-classical kalam thoughts.

Key Words: Method, Inference, Post-Classical Kalam, Syllogism, Entailment, al-Ghazali

GİRİŞ

Düşünme yetisi ile evrende ayrıcalıklı bir konumu haiz olan insan, bu yetisi sayesinde anlama ve anlatma kabiliyetlerini içinde taşır. Etrafı ile etkileşim içerisinde olan insan, içerisinde yaşamış olduğu evrenin geçirdiği değişimleri sürekli olarak müşahede etmekte ve buna bir anlam verme çabası içerisinde olmaktadır. Gözlemediği bu değişimi kimin gerçekleştirdiğini anlamaya çalışarak anladıklarını kendisi dışındakilere aktarma uğraşısı da -fail öznenin mahiyetine dair izahlar oldukça farklılaşsa da- tarih boyunca insanlığın felsefi uğraşlarından olagelmıştır. Varlığa yalnızca varlık olmak bakımından bakan ve onu anlamlandırmaya çalışan bu faaliyetlerin yanında mütekellim, aynı nesneye Peygamberinin bildirmiş olduğu vahyi kendisinden aldığını mucizeleri ile ispat ettiği ilahın varlığına “delil” olması yönü ile ele almıştır. Peygamberinden sâdir olan mucizelerin akli delâleti ile hem Allah’ın varlığını hem de vahyin doğruluğunu kesin bir biçimde tasdik eden ve Müslüman bir birey olan mütekellim, inandığı ilahın nefsülemirde de ilah olduğu ve Peygamberinin bildirdiği vasıflar ile muttasıf olduğunun aklen sağlanmasını yapabileceğini düşünerek bu düşüncesini muhatabına aktarma ve kanıtlama faaliyeti olarak kelâmı kullanmıştır.

Ne var ki inandıklarını veya bildiklerini karşı tarafa aktarmanın, aktarma üslubunun aktarılacak olanın geçersizliğine yol açması ihtimalinin söz konusu olması durumunda doğuracağı neticeler farklılaşacağından her zaman aynı şekilde olması düşünülemez. Söz gelimi, bir ifade aracı olarak şiir ve hitabet kitleleri harekete geçirip ikna edebilecek bir karaktere sahip olsa bile işin özünü idrak etmek isteyen tek bir birey için kabul edilebilir bir ifade yolu olmayabilir. Her Müslüman hatta akıllı birey için yokluğu tasavvur edilemeyecek zorunlu varlığın ispatı için kullanılan delillerin ise bu mevzuyu kesin bir surette ispat edecek nitelikte olması beklenir. Tam da bu sebeple mütekellimler, gerçekleştirdikleri kelâmî çalışmalarda özellikle Allah’ın varlığı, kemâl sıfatları ile muttasıf olması ve Peygamberin doğruluğu gibi bireyin din ve iman çerçevesinde bulunmasının bunları kabul etmeye bağlı olduğu konularda muhatapta burhânî bilgiyi oluşturacak istidlâl metotlarını kullanmışlardır. Zira muayyen bir şahsın herhangi bir konuya dair getirmiş olduğu zayıf bir delil her ne kadar konunun hadd-i zâtında geçersiz olduğunu ortaya koymaya yetmese de şahsın bu delili konunun kendisi ve muhatabının kabu-

lû için gerekçe kılması en azından o esnada kendisi ve muhatabında konuya dair kesin bilgi meydana gelmesine mani olacaktır. Meseleyi bu yönden ele aldığımızda mütekellimin en azından sözünü ettiğimiz çerçevedeki kelâmî uğraşısında niçin kesin bilgiyi doğuran bir “metot” kullanması gerektiği daha iyi anlaşılabilir hale gelecektir.

Bizler de bu çalışmamızda İmam Gazâlî ve sonrasındaki kelâmcıların kullanmış oldukları istidlâl metotlarını kendi içerisinde bir sınıflandırmaya tabi tutarak ortaya koymayı hedefliyoruz. Bunun için öncelikle metot kavramını çalışmamız ile mütenasip bir manada kullanabilmek adına netleştirmeye çalışacağız. Ardından müteahhirûn kelâmcılarının bu anlamdaki “metodolojisini” tespit etmeye çaba göstereceğiz Nihayetinde ise çalışmamız aracılığıyla iki farklı gayeye hizmet etmiş olacağız. Birincisi; İmam Gazâlî'nin uyguladığı olduğu istidlâl metotlarının kendisinden sonraki mütekellimler nezdinde de kullanılmış olup olmadığını koymak ki bu sayede İmam Gazâlî'nin kendisinden sonraki kelâm üslubunda belirleyici bir fonksiyon üstlenip üstlenmediği anlaşılmış olacaktır. İkinci olarak da müteahhirûn kelâmının müştakil ve tafsilatlı bir biçimde özel bir nokta olan “istidlâl üslubunun niteliği” bağlamında incelemek olacaktır. Bu noktanın vuzuha kavuşması beraberinde Gazâlî ve sonrasındaki mütekellimler nezdinde kullanılan istidlâl metotlarının yalnızca hangi metotlar olduğu sorusuna değil¹ bu metotların hangi durumlarda muteber görüldüğü gibi anlamlı bir soruya da cevap üretilmiş olacaktır.

1 Müteahhirûn kelâmcılarının kullandıkları istidlâl metotlarını birinci el kaynaklardan ayrıntılı bir biçimde inceleme eksenindeki gayemiz koruyabilmek için çalışmamızın günümüzde yapılan çalışmalar nezdinde nerede durduğunun belirginleşmesine dair bazı değerlendirmelere burada yer vermemizin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Öncelikle nazari bir disiplin olan ve birincil uğraşısı delil, medlûl, delâlet ve istidlâl gibi kavramların karşıladığı muhteva olan kelâm ilminin bu noktadaki birikiminin incelenmesine dair birçok akademik çalışmanın yapıldığı bir gerçektir. Ancak bu çalışmalardan meselenin istidlâl mefhumundaki boyutuna odaklanmış olan tek çalışmanın ise Metin Özdemir'in “Kelâmî İstidlâlin Problematigi” adlı çalışması olduğu gözlemlenmektedir. Ne var ki bizim çalışmamızın aksine kelâm disiplinindeki istidlâl yöntemlerini bütünü ile incelemeyi ve kritik etmeyi hedefleyen bu çalışmanın müteahhirûn kelâmında kullanılan ve de muteber olan istidlâl metotlarına dair doyurucu bir tasavvur oluşturduğu söylenemez. Bk. Metin Özdemir, *Kelâmî İstidlâlin Problematigi*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5:2 (2001), 187-191. Dolayısıyla bu bağlamdaki istidlâlin kritik edilebilmesi için daha kuşatıcı bir tasavvura ihtiyacımız olduğu sonucu doğmakta, çalışmamız ise araştırmacılara bu bağlamda hizmet ederek Metin Özdemir'in kaleme aldığına benzer çalışmaların çoğalmasına ve daha dakik

1. Metodun Tarifi

Çoğulu “Menâhic” olan “Menhec” veya “Minhâc” sözlükte² apaçık yol demektir. Terminolojik olarak şimdiki bilimsel ve akademik manaya çok geç bir dönemde, özellikle de modern felsefenin en belirgin kısımlarından olan “epistemoloji”nin zuhurundan sonra kavuşmuştur. Felsefenin bu kısmı bilgiler, hakikatler ve kavramlar ile belirli bir disiplindeki araştırmacının ele aldığı tümel yöntemlerin toplamıdır. Ya da başka bir deyişle, bir konunun problemlerini ele almak, istenen sonuçlar ile cevaplara ulaşabilmek, ona uygun çözümleri bulabilmek için tutulması gereken ve araştırmacının uymak zorunda olduğu yolun haritasını şekillendiren kurallar, üsluplar ve genel araçların bütünüdür.

Epistemoloji, zikrettiklerimizin dışında birçok farklı şekilde tarif edilmiştir. Bunlardan bazıları şu şekildedir;

- Çeşitli düşünceler dizisini ister bilmediğimiz hakikatleri keşfetme isterse de bildiğimizi başkalarına kanıtlama bağlamında olsun doğru bir şekilde düzenlemeyi sağlayan sanattır.³

- İlmi disiplinlerde aklın seyrini kontrol altında tutan, belirli bir neticeye ulaşana dek eylemlerinin sınırını belirleyerek hakikati keşfetmesini sağlayan yoldur.⁴

bir biçimde gerçekleştirilebilmesine katkı sunmuş olmaktadır. Bunun dışındaki çalışmaların ise daha çok meselenin delile bakan yönü veyahut belli başlı şahıslar ve eserleri bağlamında ele alındığı görülürken istidlâl boyutu yalnızca delil ile olan münasebeti açısından çalışmanın kapsamına alınabildiğinden bu durum tabiatıyla sözünü ettiğimiz boşluğun devamı neticesini vermektedir. Örneğin bu bağlamdaki önemli çalışmalardan Hüseyin Şahin’in “Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri” adlı çalışmasında yazarın kendisi de “Delil çeşitlerinden bahsettikten sonra konumuzla alakası bakımından kelâmcılar tarafından kullanılan delillendirme yöntemlerinden de kısaca bahsetmemiz gerekmektedir.” demek suretiyle sözünü ettiğimiz vakıaya işaret etmiş olmaktadır. Bk. Hüseyin Şahin, *Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri*, Kelâm Araştırmaları, 13:1 (2015), 467. Sonuç olarak çalışmamızın günümüzdeki çalışmalarından müreahhirûn kelâmına istidlâl metodolojisi bağlamında bakmış olmak ile ayrıştığı görülürken ve alanında hatırı sayılır bir boşluğu dolduracağı beklenmektedir.

2 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 4/ 270-271.

3 Abdurrahman Bedevi, *Menâhicü'l-bahsi'l-ilmî*, (Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât, 1997), 4.

4 Bedevî, *Menâhicü'l-bahsi'l-ilmî*, 5.

- Araştırmacının, gayesine ulaşmak, hakikati keşfetmek veya bilgi elde etmek için kullandığı araçtır.⁵

- Araştırmacının veya ilim adamının araştırmasının konusunu ele alırken belirli sonuçlara ulaşmak gayesiyle takip ettiği üslup veyahut yoldur.⁶

- Kaynakların delil değeri ile onlardan yararlanmanın yoluna ek olarak mantıki ve tarihi metodolojisini araştırmayı görev edinen disiplindir.⁷

Tanımların tamamının oldukça umumi bir nitelik taşıdığı ve bunun beraberinde “metod”un kendisinin kapalılığı da ortada iken bu durumun mümin şahısta inanç esaslarının yerleşmesini amaçlayan kelâm ilminin “metod”unu keşfetmeyi de zorlaştıracığı açıktır. Aslında tanımlardaki bu genelliği aşmanın yolu epistemolojinin başlangıçta ilimlerin haddi zatlarındaki metodlarının “ne”liğinden çok ilmi araştırmadaki metodolojinin “ne”liğini açıklama gayesine matuf olarak vaz olduğunu hatırlamaktan geçer. Bundan dolayı da serdettiğimiz tariflerin oldukları surette değil de ilmi araştırmanın metodolojisini resmetme cihetine odaklanması beklenirdi.⁸

Bu sebeple şu tarif, araştırmamızın ilgi alanına daha uygun düşecektir;

- Araştırmacının, araştırmanın gerçekleştirildiği ilmin önermelerinin konusuna yapacağı yüklemelerde tutması gereken yol ve çalışması esnasında konuların durumları ve hakikatlerini anlamada dayandığı araçtır.⁹

5 Fazlullah Mehdî, *Usûlü kitâbeti'l-bahs ve kavaidi't-tahkik*, (Beirut: Dâru't-talîa, 1998), 14.

6 Yusuf Abdülemir Tabâha, *Menhecîyyetü'l-bahs- tekniyyât ve menâhic*, (Beirut: Dâru'l-mahacceti'l-beyzâ, 2011), 14.

7 Rıza Berencegâr, *İlmü'l-kelâm el-İslâmî; dirâsetün fi'l-kavâidi'l-menhecîyye*, (Beirut: Merkezü'l-hadâra li tenmiyeti'l-fikri'l-İslâmî, 2016), 40.

8 The methods section describes actions to be taken to investigate a research problem and the rationale for the application of specific procedures or techniques used to identify, select, process, and analyze information applied to understanding the problem, thereby, allowing the reader to critically evaluate a study's overall validity and reliability. The methodology section of a research paper answers two main questions: How was the data collected or generated? And, how was it analyzed? The writing should be direct and precise and always written in the past tense». Kallet, Richard H. “How to Write the Methods Section of a Research Paper.” *Respiratory Care* 49 (October 2004): 1229-1232.

9 Samir Tefvik Acemî, *Nahve binâi'l-mezhebi't-terbevî, kırâsetün fi meâlimi'l-menhec*, (Beirut: Mecelletü ebhâsin ve dirâsetün terbevîyye, 2016), 2/17.

O halde “metod”un düşünceye bakan iki yönü olmalıdır; birincisi, ilmin meselelerindeki önermelerin yüklemelerini mevzuda ispat edebilmenin en ideal yolunu çizmek, ikincisi de ilmin mevzularının farklı yönlerini keşfetmede istifade edilecek araç olmaktır. Bu noktada kelâm ilminin asli önermelerinden biri olan “Allah mevcuttur” önermesini ele alacak olursak önümüze iki görev çıkacaktır;

a) Önermenin konusu olan “Allah”ı araştırırken yapılacak araştırma hissi mi, aklî mi yoksa naklî mi olacaktır? Ya da bu ihtimallerden yalnızca birini tercih etme zorunluluğu olmaksızın bazıları veya tamamının bileşeni niteliğinde mi bulunacaktır? Bu sorular çerçevesinde evvelâ ideal araç tespit edilmelidir. Tespit edilen metodun ideal olduğunu ise muayyen ilmin konusu tekrerrür ettikçe araştırmanın aynı araç ile yapılabilmesinden anlarız.

b) Yüklemin konuya nasıl hamledileceği yani “vücûd”un “Allah”a nasıl dayandırılacağı belirlenmelidir. Yani, bu eylemi yaparken akli bir kıyasa mı aklî bir taksime mi yoksa bunların dışında bir yola mı başvurulacağına karar verilmelidir.

Dolayısıyla “kelâmî metot” bu iki görevi istikrarlı ve değişmez bir şekilde icra etmenin adı olacaktır. Ayrıca bu bakış açısı bizlere birbirinden farklı kelâm mezheplerini, “Selefiyye Allah’ın varlığını ispatta akli kıyası bir metot olarak kabul etmez iken onun yerine ‘fitrat’ mefhumunu ikame eder”, “Eş’arîler itikadi önermelerin konularında his, akıl ve haber-i sadık marifeti ile araştırmalarda bulunur” örneklerinde görüldüğü gibi takip edilen metotlar bağlamında daha anlaşılır bir biçimde kategorize etmenin önünü açacaktır.

2. Müteahhirûn Kelâmında Kullanılan Metotlar

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere kelâm ilminin düşünen öznenin kalbinde dinin kabulünü ifade eden “tasdik”in oluşmasını hedeflediği kolaylıkla anlaşılabilir. Yüklemin konuya hamledilmesi sonucu oluşan nefsanî bir nitelikten ibaret olan söz konusu “tasdik”in oluşması için de hiç şüphesiz şunları barındıran belirli yöntemlere ihtiyaç vardır;

- Düşünen özneye istidlâlinin doğruluğuna dair burhan ifade edecek madde,
- Nefsin bu istidlali kabul etmesini sağlayacak suret.

Bu gayenin gerçekleştirilmesi uğrunda diğer ilimlerde kullanılan tüm metotlar ele alındıktan ve bu metotların kelâmî meselelerde “tasdik”i ne derecede sağlayabileceği açıklandıktan sonra mütekellimler nezdinde kullanılabilir olarak bazı metotlar yerleşik hale gelmiştir. Bu minvalde analojinin kat’ değil de zan ifade etmesi sebebi ile kelâm ilminde olmasa da fıkıh ilminde yararlı olduğunu ifade eden Gazâlî örneğinde¹⁰ de görülebileceği üzere bazı mütekellimler, kimi metotların haddi zatında faydalı olsa dahi tüm ilimlerde kullanılabilir olmadığını açıkça ifade etmiştir.

Gazâlî ve sonrasına dair kelâm eserlerinin ilgili konu etrafında dikkatlice incelenmesi neticesinde de mütekellimlerin itibar ettiği metotların üç metotla sınırlı olduğu anlaşılabilir. Bu durumun bir yansımasını kelâm ilmi denince akla gelen ilk eserlerden olan *el-İktisâd fi’l-i’rikâd* adlı eserde mülahaza ederiz. Öyle ki, Gazâlî *el-İktisâd*’ın mukaddimesinde, eserinin bütününde uygulamayı prensip haline getireceğini vadettiği bir takım metotlar olduğunu söyledikten sonra bu metotları müstakil bir başlıkta tafsilatlı bir şekilde anlatmıştır¹¹ ki çalışmamızın ilerleyen kısımlarında biz de bu ayrıntıların bir kısmına özellikle değineceğiz.

2.1. Ayırıştırma Metodu

Bu metot, mantık ilminde şartlı munfasıl kıyas olarak isimlendirilen kıyas türünün kullanımı ile meydana gelir ve ikiye ayrılır.

2.1.1. Tafsîlî Ya da İstikrâî Ayırıştırma

Araştırma ve istikra neticesinde elde edilen ve aklın ulaşılan kısımlardan başkasını da tecviz ettiği ayırıştırma türüdür. Örneğin semavi dinlerin Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm olarak üçe ayrılması aklın bir gereği olmayıp yalnızca buna dair istikra ve araştırmanın neticesinde ortaya çıkan bir olgudur.

İstikranın doğurduğu bilgi her zaman katiyet ifade etmediği gibi güvenilirlik derecesi istikra edilen verilerin artışı ile doğru orantılı olarak yükselir. Örneğin gözlemlediğimiz yüz adet devenin kanatlarının olmadığını görme-

10 Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi’yâru’l-ilm*, (Beyrut: Dâru’l-minhâc, 2016), 190-206.

11 A.mlf., *el-İktisâd fi’l-i’rikâd*, (Beyrut: Dâru’l-minhâc, 2016), 115.

miz neticesinde devenin kanatları olmadığı kanaatine ulaşabiliriz. Ne var ki aklımız bir gensel geçiş sebebiyle bu özelliklere sahip olabilecek bir devenin varlığını da imkânsız görmez. Bu sebeple istikranın doğurduğu bilgi mutlak anlamda kesinlik ifade etmez. İngilizce'deki karşılığı "induction" olan ve genellikle nâkıs olan istikranın bilgiye ulaştırma imkânı batıdaki bilimsel çevrelerde de hala sorgulanmaktadır.¹² Kelâm ilminde de sonuçlarında katiyet şartı aranmayan bu tür bir ayırıştırmaya itibar edilmez.¹³

2.1.2. Aklî Ayırıştırma

Kelâm ilminde kullanılan ayırıştırma metodu budur ve birbirinin çelişgi durumunda olan iki seçenek arasında gerçekleştirilir. Ayırıştırmanın cüzü olan iki çelişik seçeneğin alternatifi olan üçüncü bir cüz olamayacağı gibi bu iki cüzün bütünü ile yok olması da düşünülemez. İki cüzden oluşması gereken bu akli ayırıştırma ise şu şekilde tatbik edilir;

Bir tümel kavram alınıp iki şıkka ayrılır. Bu iki şıktan biri belli bir kayıt ilavesi ile tümel kavramın kendisine dönük iken diğeri ilk şıkta yer alan kaydın olumsuzlanması ile elde edilir. Bu sebeptir ki akli ayırıştırmanın yalnızca iki tarafı olabilir. Aslında görünürde en az üç şıktan oluşan ayırıştırmaların da iki unsurdan oluşan aklî ayırıştırmaya indirgenmesi mümkündür. Zira bir malum ya mümkün ya vacip ya da müstahildir şeklindeki bir ayırıştırmanın, malum ya mümkündür ya da mümkün olmayandır suretine taşınması olağandır ve bu ameliye salt aklî olup dış dünyanın gözlemlenmesinden neşet etmez.

Fahreddin Râzî de şartlı kıyaslar içerisinde muteber olanın bir önerme ile çelişgiinden yahut çelişgiine denk olan başka bir önermeden oluşan kıyas olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Burada zikri geçen önermelere vereceğimiz misaller ise sırasıyla şu şekildedir;

- Bir sayı ya tektir ya da değildir (önerme+çelişgi)

12 Mesela bk. Francis Bacon, *Novum Organum*, trc. Sema Önal, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 146.

13 Gazâlî. *Mi'yârul-ilm*, 184.

14 Fahreddin Râzî, *Mantıkul-mûlahhas*, thk. Ahmed Ferâmuruz-Adina Asgarî Nejad, (Tahran: Kitâbhâne,1962), 318.

- İki sayı birbirine ya denktir ya da birbirinden farklıdır. (önerme+çelişğinin dengi)

İlk örnekte “tek”in çelişğii olan “tek değildir” unsuru zikredilirken, ikinci örnekte “denktir” unsurunun lafız itibari ile çelişğii olmasa bu surette çelişğii olan” denk değildir” ile aynı neticeyi veren “birbirinden farklıdır” unsuru kullanılmıştır ve her iki durumda da akli ayrıştırma tahakkuk etmiştir.

2.1.2.1. Akli Ayrıştırmada Bulunması Gereken Şartlar

Şartlı munfasıl kıyas formunda oluşturulan ve kendisi ile elde edilen kıyasa “kıyas-ı hulf”¹⁵ de denen bu ayrıştırma metodunun suret bakımından muhatap tarafında kabulü sağladığı ve şekil olarak istidlal çeşitlerinin en anlaşılırı olduğunda şüphe yoktur. Zira maddesinde yer alan iki şıktan başka bir ihtimal olmadığından delilin muhatabı, en azından meselenin zikredilen ihtimallere münhasır olduğunu muhakkak surette onaylayacaktır. Ne var ki bu ayrıştırmanın kelâmî bir istidlâlin sureti olabilmesi için onda şu şartların sağlanmış olması da zorunludur:

a) Ayrıştırmanın konusu parçalarını kapsayıcı ve mutlak surette onlardan daha genel olmalıdır. Yoksa konunun parçalara eşit, onlardan mutlak surette ya da bir yönden daha hususi veya parçalar ile alakanın sağlanamayacağı bir biçimde farklı olması metodun geçerli bilgi üretmesinin önüne geçmiş olur. Burada sıralanan problemlerin tamamından ari olarak “bir sayı ya tek ya da çifttir” örneğini zikredebiliriz. Zira ayrıştırmanın konusu olan ve kendisine çift veya tek denebilecek her cüz sayının kapsamına girer iken ayrıştırmanın konusu olan “sayı” ikisini de kapsamaktadır ve mutlak anlamda her ikisinden de geneldir.

b) Akli ayrıştırma marifetiyle elde edilen netice, ayrıştırmada oluşan iki bilginin bizzat doğurduğu yeni bir bilgi olmadıkça katiyet ifade etmez. Yani muhatabın sonucu kabul etmesi için ayrıştırmada yer alan iki bilgiyi anlayıp kabul etmesi yeterli olmalıdır. Bu iki bilgiden ilki hem ayrıştırmanın konusunu hem de onun cüzlerini göz önünde bulundurmanın neticesinde oluşur. Muhatap, ayrıştırmanın konusunu değerlendirip konunun cüzlerini mutlak

15 Seyfüddin el-Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Hasen eş- Şâfiî, (Kahire: Dâru Vehbe, 1993), 84.

surette kapsayıcı olduğunu, cüzlerin de birbiri ile olan irtibatının “çelişiklik” olduğunu anlar ve kabul eder ise sözünü ettiğimiz ilk bilgi muhatapta oluşur. İkinci bilgi ise, ihtimallerin iki şıkta sınırlı olduğundan emin olan muhatabın mevcut ihtimallerden birinin geçersizliğini görüp çelişğinin geçerliliğini idrak etmesi ile meydana gelir. İki ihtimalden birinin geçersizliğini sağlayan şeyin söz konusu kıyasın kendisinden değil de müstakil-harici bir delil olması gerektiğinde ise şüphe yoktur. Bu iki bilgi sayesinde de kıyasın neticesi olan yeni bilgi muhatabın zihninde şekillenmiş olur. Bu durumu iki farklı örnek ile izah edecek olursak;

- Âlem ya hâdis ya da kadimdir.
- Kadim olması imkânsızdır.
- O halde hâdis olmalıdır.¹⁶

Ulaşmak istediğimiz bu neticeyi (âlem hâdis olmalıdır) şu aşamalardan geçerek elde ettik;

“Âlem ya hâdistir ya da kadimdir” diyerek âlem için yalnızca bu iki hükümün geçerli olacağını kavramak¹⁷ (Birinci bilgi)

“Kadim olması imkânsızdır” önermesini kabul etmek. (ikinci bilgi).

İmam Gazâlî’nin âlemin hudusunu ispat sadedinde getirmiş olduğu delilden ibaret olan birinci örnekten sonra İmam Râzî’nin aynı bağlamdaki istidlâli olan ikinci örneğe geçebiliriz;

“Her mümkünün muhdes olması gerektiren şeyi şu şekilde izah edebiliriz;

- Her mümkün, varlığında bir müessire ihtiyaç duyar,
- Müessire ihtiyaç duyuş da mümkünün ya vücûd ya da ademi halinde sabit olur,
- Eğer vücûdu halinde ise ya hudûsu ya da bekâsı halinde olur ki mevcudun var edilmesi manasına geleceğinden bekâsı halinde olması imkânsızdır,

16 Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-i’rikâd*, 115-116.

17 Çünkü kâdem ve hudûs birbirinin çelişğidir ve başka bir seçenek söz konusu değildir.

- Bekâsı ihtimali geçersiz olduğuna göre elimizde yalnızca hudûsu ve ademi ihtimalleri kalır ki her ikisi de mümkünün hâdis olmasını gerekli kılar.”¹⁸

2.2. Hamlî Kıyas Metodu

Kıyas, mantık disiplininde önermelerin öğrenilmesinin en önemli gayesi ve semeresi olarak telakki edilir. Çünkü önermelerden oluşturduğu kıyas sayesinde neticesini burhânî bir biçimde kanıtlamış olmak mantıkçının asli amacıdır. “Önermelerden oluşan ve kabul edildikleri takdirde bizzat yeni bir bilgi doğuran sözlerin oluşturduğu bütün” şeklinde tarif edilen¹⁹ kıyas, tecrübeye dayalı disiplinler de dâhil olmak üzere her ilimde bilgi üretici niteliğe sahiptir. İşte bu sebeple mütekellimler de kelâma dair tartışmalarında, bahuş kelâmın asli meselesi olan isbât-ı vâcib konusunda kıyastan istifade etmişlerdir. İmam Gazâlî de kıyasın kelâmda muteber olan ikinci metot olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

“ İkinci metot, başka bir usul ile iki önermeyi şu misalde olduğu gibi düzenlememiz ile gerçekleşir;

- Hâdislerden ayrı kalamayan her şey hâdistir,
- Âlem hâdislerden ayrı kalamamaktadır,
- Bu iki önermeden iddiamız olan “Âlemin hâdis olduğu” neticesi gerekir.”²⁰

Bu istidlâl çeşidi de mütekellimler nezdinde makbul olan bir önceki istidlâl türünde olduğu gibi bazı şartların tahakkukuna bağlı olarak doğru netice verir. Bu şartlar, önermelerin sureti ve maddesi ile alakalı olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır.

18 Râzî, *el-Hamsûn fî usûli'd-dîn*, tah. Said Abdüllatif Fûde, (Amman: Dâru'l-asleyn, 2017), 72-73.

19 Necmüddîn Kâtibî el-Kazvîni, *er-Risâletü's-Şemsiyye fî tahrîri'l-kavâidi'l-mantıkîyye*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hâşimîyye, 2015), 256; Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 153.

20 Gazâlî, *el-iktisâd*, 116.

2.2.1. Kıyasın Sureti ile Alakalı Şartlar²¹

2.2.1.1. Kıyası Oluşturan Asgari Öge

İkisi öncül biri de sonuç olmak üzere bir kıyas en az üç ögeden meydana gelmelidir. Sonuç ise mutlaka öncüllerin bizzat gerektirdiği “yeni” bir cümle olmalıdır. Bunun beraberinde bir kıyasta mutlak surette “küçük, (ilk önermenin konusu) orta, (öncüllerde tekrarlanan terim) ve büyük” (ikinci önermenin yüklemi) olmak üzere üç adet terim bulunmalıdır. İki öncül arasındaki bağı sağlama vazifesini icra etmek üzere tekrarlanan orta terimin ise her iki öncülde de aynı manaya gelmesi gerekir. Bu terim iki öncülde de aynı manada değilse, iki öncül arasında bağ olma özelliğini yitireceğinden kendisinden beklenen vazifeyi icra edemez.

2.2.1.2. Kıyası Oluşturan Ögelerin Niteliği

Kıyasın öncüllerinden en az birinin olumlu olması gerekir. Zira her iki öncülün de olumsuz yükleme sahip olması durumunda şu misalde de açıkça görüleceği üzere orta terim öncüller arasında bağ kurulmasını sağlayamayacaktır;

Türkler Şii değildir,

Şiiler, Buhârî ve Müslim’i İmam olarak görmez.

Yalnızca bu suret ile zikri geçen öncüllerden bir neticeye ulaşmanın imkânı yoktur. Çünkü öncüllerden doğacağı zannedilen “Türklerin Buhârî ve Müslim’in İmam oluşunu kabul edip etmeyişi olgusu” öncüllerin kendisinden değil öncüller dışındaki bir takım bilgiler ışığında çıkarılabilir. Öncüllerin bizzat kendisinin sonucu üretmemesinin sebebi ise kıyastaki mutlak olumsuzluğun terimler arasında irtibat kurulmasına engel olmasıdır.

Kıyasın sonuç verici olması için gerekli olan şartlar ile bağlantılı olarak mütekellimlerin istidlâllerinde genellikle kıyas şekillerinden birinci şekle müracaat etmesi dikkat çekicidir. Orta terimin ilk önermede yüklem, ikinci önermede konu olduğu bu kıyas şeklinin hususi olarak tercih edilmesi mantıkçıların da ifade ettiği üzere kıyas şekilleri içerisinde en anlaşılır olan; şartlarına

21 Ali Mahmoud al-Omarî, *Mantık*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 67.

riayet edilerek tertip edildiğinde muhatap nezdinde neticenin zorunlu olarak meydana geldiği yegâne kıyas şekli oluşudur. Anlaşılabilirliğinin yanında istenebilecek tüm önerme tiplerine²² göre sonuç alınabilen bu kıyas şekli diğer tüm şekillerin kendisine irca edilebilmesi ile de öne çıkar.

2.2.2. Kıyasın Maddesi ile Alakalı Şartlar²³

Kıyasın maddesi içerdiği önermelerdir. Kıyasın maddi olarak oluşturucusu olan bu önermeler, kıyasın kabul edilebilir oluşu için şu şartları bünyesinde mutlaka taşımaktadır;

a) Kıyasın içerisindeki bilgiler doğrulanabilir veya yanlışlanabilir (zihinde hüküm oluşturan) karakterde olmalıdır. Zira böyle olmayan ve sadece zihinde bazı olguların suretini oluşturmayı sağlayan bilgiler kıyasın maddesi olamaz, bilakis bu karakterdeki ilmi madde tanımlarının unsuru olmalıdır.

b) Zihinde hüküm oluşturan önermeler vakiya da mutabık olmalıdır.

c. Zihinde hüküm oluşturan ve vakiya da mutabık olan önermeler, düşünen kimsece kesin bir şekilde kabul edilmelidir. Çünkü gerçekleştirilen bir kıyastan maksat ispatı istenen neticenin muhatap tarafından kesin bir şekilde kabul edilmesi olduğundan yalnızca suretinin doğru neticeyi doğuracak nitelikte olması bu amacı gerçekleştirmeye yetmez.²⁴

d) Son olarak muhatapta oluşan kesin kabul durumunun her halükarda gerçekleşebilir nitelikte olması gereklidir.

Kıyasın maddesi ile alakalı zikrettiğimiz dört şart bir arada bulunduğu anda kıyas yakînî olur ve verdiği netice “burhan” adını alır. Müteteklimler

22 Özne açısından hem tümel hem de tikel konular ile neticenin elde edilebildiği bu kıyas şeklinde öznenin kemmiyeti ne olursa olsun yüklem hem olumlu hem de olumsuz olarak isnat yapılması ile aynı şekilde doğru sonuç alınabilmektedir.

23 Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 212.

24 Yakînî bilgi; malumun hiçbir şüpheye mahal vermeyecek şekilde inkişâf ettiği, hata veya vehim ihtimali olmayan ve kalbin onaylamakta zorlanmadığı bilgi çeşididir, Gazâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2013), 49.

de kıyasın maddesini burhânî yapacak bilgi çeşitlerini idrak edilmiş yönleri itibarıyla ele alarak şu şekilde tasnif etmiştir;²⁵

2.2.2.1. Evveliyât

Bütünün parçasından daha büyük olduğu, bir cismin ya hareketli ya da durağan olduğunu kesin olarak kabul etmemiz neticesinde oluşan bilgilerde olduğu gibi aklın herhangi bir dış etken olmaksızın yalnızca zatları sebebi ile (manasını anladığı gibi zorunlu olarak) onayladığı önermelerdir. Örneğin akıl bütünün ve parçanın manasını kavradığı an birincinin ikinciden büyük olması gerektiğine, yine hareket ve sükûnun manasını kavradığı an ikisinin bir arada bulunamayacağına ekstra bir düşünme faaliyetine ihtiyaç duymaksızın hükmeder. Bu gibi önermeler sanki aklın yeni kavradığı değil de sürekli olarak bilmekte olduğu şeyler olarak değerlendirilir.²⁶

2.2.2.2. Müşahedât veya Mahsûsât

Aklın duyular aracılığıyla hüküm verdiği önermelerdir. Bu ve benzeri önermelerde akıl duyulardan soyutlanırsa herhangi bir hüküm vermez. Akıl da duyular aracılığıyla oluşan bu hüküm, duyularda idraki engelleyen hastalık, görme zayıflığı ya da hissedilenin çok uzak veyahut çok yakın olması gibi maniler peyda olmadıkça kesinlik ifade eder.²⁷ Aklın hüküm vermede dayandığı duyular ise dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. Dış hisler beş duyu organı olarak bildiğimiz hisler iken iç hisler vicdâniyyât olarak isimlendirilen ve açlık, tokluk gibi kişinin kendi içerisinde hissedip içsel tecrübesinden ibaret olan şeylerdir.

25 Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 116; *Mi'yârü'l-ilm*, 128-224; Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh fi usûli'd-dîn*, thk. Said Fûde, (Amman: Dâru'r-Râzî, 2007), 78; Kutbüddîn Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 2015), 306-307; İbnü't-Tilmisânî, *Şerhu Meâlimi usûli'd-dîn*, thk. Nizâr el-Hammâdî, (Ammân: Dâru'l-feth, 2010), 92-93; Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kübrâ*, (Kahire: Matbaatü cerîdeti'l-İslâm, 1316), 8-9, Hasan b. Mesud el-Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî alâ şerhi Kübrâ es-Senûsî*, tah. Hamid el-Yûsî, (Cezayir: Dâru'l-furkân, 2008), 181-182.

26 Gazâlî, *el-İktisâd*, 219.

27 Gazâlî, *el-Munkız*, 54.

2.2.2.3. Mücerrebât

“Her kar soğuktur”, “Su yüz derecede kaynar” gibi aklın tekerrür eden hissi tecrübeler aracılığıyla “eğer tekrar edişi tesadüfi olsaydı her şart ve durumda meydana gelmezdi” diyerek kesin bir biçimde hakkında hüküm verdiği önermelerdir.

2.2.2.4. Kıyaslarını İçinde Barındıran Önermeler

Aklın, “dört çift sayıdır” önermesinde olduğu gibi zihinde var olan gizli bir kıyas aracılığıyla kesin bir biçimde hakkında hüküm verdiği önermelerdir.²⁸ Zira dört sayısına çift olmanın yüklenmesini sağlayan şey adeta zihinde var olan şu gizli kıyastır;

- e) Birbirine eşit parçalara ayrılan her sayı çifttir,
- f) Dört, birbirine eşit parçalara ayrılmaktadır,
- g) O halde dört çift sayıdır.²⁹

2.2.2.5. Mütevâtirât

Bu önermeler, nefsin şüphe duymaksızın kesin bir biçimde kabul ettiği önermelerdir. Bu kabul ise haberin, insanlığın tecrübesince yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri, aynı hâdiseyi yanlış anlamak üzere birleşmelerini imkânsız olan bir topluluktan neşet etmesi aracılığıyla gerçekleşir. Bizzat müşahede etmediğimiz yerlerin varlığına, Peygamber efendimiz (s.a.s.)’in Peygamber olduğuna, geçmiş zamanda hüküm süren devletler ve uygarlıklara dair bilgi bu cümledendir. Tevatürde akıl, duyma organına ek olarak zihinde hazır bulunan “yalan üzere bir araya gelmelerini aklın mümkün görmeyeceği bir topluluğun, gerçekleşmesi mümkün olan bir hissedilebilir den haber vermiş olması” olgusu aracılığıyla hüküm verir.³⁰

28 Kutbüddîn Râzî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 307.

29 Burada iki mefhumdan birini diğerine yükleme esnasında kesin bir biçimde hüküm verilmesini sağlayan şey her ne kadar zahiren önermenin içerdiği madde haricinde bir unsurmuş gibi gözükse de aslında bu kıyasın zihinde oluşumunu sağlayan şey unsurların hakikatinin bizzat kendisidir.

30 Senûsî, *Şerhu’l-Akîdeti’l-kübrâ*, 9.

3. Muhatabı Kendi Öncüllerine Dayanarak İlzâm Etme

Bu metot cedel çeşitlerinden biridir. Cedel, kendisini ifade aracı olarak kullanan öznenin ispat için kullandığı maddenin kıyasa dair şartlarda geçtiği üzere yakînî ve burhânî olması hassasiyetini taşımasını gerekli kılmaz. Bilakis, cedel esnasında kullanılan önermelerin muhatap tarafından kabul edilmiş veyahut meşhur önermelerden oluşması yeterli iken bunların haddi zatlarında doğruluğunu sınaama gereksinimi de olmaz ki bu cedel ile burhânın ana ayırım noktasıdır.³¹

Senûsî, cedel ile burhân arasındaki farkı şu ibareleri ile ifade etmiştir:

“Burhânın hakikati, tamamı zorunlu olan ya da kendisi zorunlu olmasa da başka bir zorunlu bilgiye dayanan önermelerden oluşan delil olmasıdır. Ya da burhâna, tamamı yakînî olan önermelerden oluşan delildir de denebilir. Cedel ise, çoğunluğun umumi bir maslahat, duygusallık, toplumsal aidiyet gibi dayanaklar sebebiyle kabul ettiği meşhur önermelerden oluşan delildir. Cedel, burhânî bilgiyi anlama kabiliyeti olmayan kimseyi ikna etmek, muhatabını ilzam etmek ve def etmek gibi amaçlara hizmet eder.”³²

Bu metodun özü, kişinin düşüncesini müstakil bir delil getirme yolu ile değil de muhatabının iddiasını iptal ederek ispatlamasıdır. Tabi bu metodun netice vermesi için de meselenin kişi ve muhatabının görüşü olmak üzere iki ihtimalde sınırlı olması gerekir ki muhatabın iddiasını iptal etmek aynı zamanda savunulan görüşü ispat etme anlamına gelsin. Zaten bu noktada, aslında başlangıç itibarı ile cedel olan metodun yukarıda ifade ettiğimiz aklî ayırıştırma yani burhân-ı hulf'e dönüşmüş olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

Mütেকellimin kendi iddiasının doğruluğunu kanıtlamaya çalışması yerine muhatabının iddiasının imkânsız olduğunu kanıtlamaya çalışması da bu metoda dâhildir. Bu cedel üslubu ise şu öncüllerin oluşturduğu bir kıyas marifetiyle gerçekleştirir;

İddianız imkânsız bir sonucu doğurmaktadır,

İmkânsız bir netice doğuran her iddia geçersizdir,

31 Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 215, Omarî, *Mantık*, 97.

32 Senûsî, *Şerhu'l-Akidedi'l-vüstâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 83-84.

Dolayısıyla iddianız da geçersizdir.

Bu duruma örnek olarak şu misali zikredebiliriz;

“Eğer hasmın “Feleklerin dönüşleri sonsuzdur” sözü doğru olursa, bu sözün doğruluğu sonsuz olanın tamamlanmış ve bitmiş olmasını gerektirir ki bu lazımın imkânsızlığı ortadadır. Bu durumda böyle bir imkânsızlığa yol açan bir görüşün de imkânsız olması gerekir ki bu görüş hasmımıza aittir.”-³³Gazâlî’den yaptığımız nakilde yer alan bu üslubu en çok kullanan müte-kellimlerden biri de Fahreddin er-Râzî’dir. Öyle ki, *el-Hamsûn fî usûli’-d-dîn*, *el-Erbain fî usûli’-d-dîn* ve *Têsîsü’t-takdîs* gibi eserlerinde akaidi ispat sadedinde hamli kıyastan çok bu ilzâmî metoda başvurmuştur.

Son olarak bu metodun yukarıda da ifade ettiğimiz üzere muhtemel görüşlerin ikiye sınırlı olması halinde burhâna dönüşüp yakînî bilgi verebildiği gibi böyle olmadığı takdirde cedel olarak kalacağı için zan veya en fazla zann-ı gâlib türünden katiyeti eksik bir bilgi meydana getireceği de unutulmamalıdır.

SONUÇ

İmam Gazâlî, ortaya koyduğu ilmi ürünler ile kendisinden sonraki ilmi faaliyetlerin işleyişinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Bu vakıanın kelâm ilmi-ne bakan yönünün çalışmamızda istidlâl metodolojisi bağlamında incelenme-si İmam Gazâlî’nin kendisinden sonraki müte-kellimlerde bu açıdan karşılık bulduğunu ve vaz’ ettiği çerçevenin Râzî, Âmidî, İbnü’t-Tilmisânî, Beyzâvî ve Senûsî gibi birçok müte-kellim nezdinde kabul gördüğünü göstermiştir. Aklî ayrıştırma, hamli kıyas ve muhatabını kendi öncüllerine dayanarak ilzâm et-mekten ibaret olan bu istidlâl metotlarının Gazâlî sonrası dönemde de kulla-nıldığı anlaşılmıştır. Ancak bu metotlardan hiçbirinin aynı eserler bağlamında mutlak olarak muteber görülmediği de ortaya çıkmıştır.

Bu metotlardan ayrıştırmanın bir çeşidi olan istikra kesin bilgi oluşturma-maması sebebiyle müteahhirûn kelimcileri tarafından başvuru olan bir istidlâl metodu olmamıştır. Aksine ayrıştırma çeşitlerinden yalnızca aklî ayrıştırma dönemin kelâmcıları tarafından kullanılmıştır. Yine muteber metotlardan biri

33 Gazâlî, *el-İktisâd*, 117.

olan hamlî kıyas da kıyas için gerekli olan maddi ve surî şartların sağlanması durumunda netice vereceğinden bu şartların var olduğu durumlarda kullanılmış ve mutlak bir istidlâl metodu olmamıştır. Hatta dört farklı şekli olan hamlî kıyastan en çok kullanılan şekil, insan tabiatına yakınlığı sebebiyle en çabuk kavranabilen şekil olan birinci şekil olmuştur. Son olarak muhatabını kendi öncüllerine dayanarak ilzâm etme metodu ise cedelî üsluplardan olması sebebiyle ilk iki metodun aksine burhanî bilgi oluşturmayı birincil olarak sağlamamıştır. Bilakis yalnızca muhataba düşündüğü şeyin geçersizliğini veya imkânsızlığını kanıtlama gayesine odaklanılan bu metot muhtemel görüşlerin kişi ve muhatabının görüşünde münhasır olması durumunda kesin bilgi üretebilmiştir. O halde müteahhirûn kelimcilerinin genel itibariyle kelâm ilmi vasıtasıyla muhatapta kesin bilgi oluşturmak ve muhatabı yalnızca ilzâm etmek gayelerine ulaşmaya çalıştıklarını söylememiz yerinde olacaktır. Bu iki gayeden birincisi için bütünü ile akli ayrıştırma ve şartlarını haiz olan hamlî kıyas ve kısmen ilzâm metoduna başvurulurken ikinci gaye ise bütünü ile ilzâm metodu aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.

İmam Gazâlî'nin ana hatlarını belirlediği ve kendisini takip eden dönemde kullanılan bu istidlâl metotlarının tafsilatlı bir haritasını da çıkaran çalışmamız hem dönemin kendi içinde hem de Gazâlî öncesi kelâmının istidlâl metotları bağlamında daha sağlıklı bir biçimde incelenmesi ihtiyacına önemli bir katkı sunmuştur. Gazâlî tarafından vaz edilen bu metotların genel çerçevesiyle korunduğu ve uygulandığı çalışmamız aracılığıyla görülürken sonraki dönemde metotlara dair tüm ayrıntıların muhafaza edilip edilmediği, dönemin istidlâl metodu bağlamında öncesinden bir kopuşu mu ifade ettiği ve benzeri birçok sorunun cevaplanması ise bu noktalara odaklanacak müstakil çalışmalar marifetiyle olacaktır.

KAYNAKÇA

- Acemî, Samir Tefvîk, *Nahve binâi'l-mezhebi't-terbevi, kırâetün fi meâlimi'l-menbec*. Beyrut: Mecelletü ebhâsin ve dirâsâtin terbeviyye. 2016.
- Âmidî, Seyfuddîn. *el-Mübîn fi şerhi elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*. thk. Hasen eş-Şâfiî. Kahire: Dâru Vehbe. 1993.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. trc. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları. 2012.
- Bedevi. Abdurrahman. *Menâbicü'l-bahsi'l-ilmî*. Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât. 1997.
- Berencegâr. Rıza. *İlmü'l-kelâm el-İslâmî; dirâsetün fi'l-kavâidi'l-menhecîyye*. Beyrut: Merkezü'l-hadâra li tenmiyeti'l-fikri'l-İslâmî. 2016.
- Bezzâvî. Abdullah b. Ömer. *Misbâhu'l-ervâh fi usûli'd-dîn*. thk. Said Fûde. Amman: Dâru'r-Râzî, 2007.
- Ferâhidî. Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye. 4 cilt. 2003.
- Gazâlî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-minhâc. 2016.
- Gazâlî. *Mi'jâru'l-ilm*. Beyrut: Dâru'l-minhâc. 2016.
- Gazâlî. *el-Mümkez mine'd-dalâl*. Cidde: Dâru'l-minhâc. 2013.
- İbnü't-Tilmisânî. *Şerhu Meâlimi usûli'd-dîn*. thk. Nizâr el-Hammâdî. Amman: Dâru'l-feth. 2010.
- Kallet. Richard H. "How to Write the Methods Section of a Research Paper." *Respiratory Care* 49 October. 2004.
- Kazvîni. Necmüddîn Kâtibi. *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi tabri'i'l-kavâidi'l-mantıkîyye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hâşimîyye, 2015.
- Mehdî. Fazlullah. *Usûlü kitâbeti'l-bahs ve kavâidi't-tahkîk*. Beyrut: Dâru't-talîa. 1998.
- Râzî. Fahreddin. *el-Hamsûn fi usûli'd-dîn*. thk. Said Abdüllatif Fûde, Amman: Dâru'l-asleyn. 2017.
- Râzî. Fahreddin. *Mantku'l-mülabbas*, thk. Ahmed Ferâmurz-Adina Asgarî Nejad. Tahran: Kitâbhâne. 1962.
- Râzî. Kutbüddîn. *Şerhu'ş-Şemsiyye*. İstanbul: Mektebetü'l-Hâşimîyye. 2015.
- Omarî. Ali Mahmoud. *el-Mantık*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları. 2018.
- Senûsî. Muhammed b. Yusuf. *Şerhu'l-Akideti'l-kübrâ*. Kahire: Matbaatü cerîdeti'l-İslâm. 1316.
- Senûsî. Muhammed b. Yusuf. *Şerhu'l-Akideti'l-vüstâ*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye. 2005.
- Tabâha. Yusuf Abdülemir. *Menhecîyyetü'l-bahs-teknîyyât ve menâbic*. Beyrut: Dâru'l-mahacceti'l-beyzâ. 2011.
- Yûsî. Hasan b. Mesud. *Havâşî'l-Yûsî alâ şerhi Kübrâ es-Senûsî*. tah. Hamid el-Yûsî. Cezayir: Dâru'l-furkân. 2008.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

OSMANLIDA CENAZE MERÂSİMLERİ VE MÛSİKÎ*

İhsan ŞEN

Dr. Öğretim Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Sanatları ve Dini Mûsikî Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye

Dr. Lecturer, Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Arts and Religious Music

ihsan.sen@kocaeli.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0495-148X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Kasım 2019/ 18 November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Aralık 2019 / 11 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 25 Aralık 2019/ 25 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: 145-156

* Bu makale 28.11.2019 tarihinde kabul edilen “II. Abdülhamid Döneminde Merâsim Mûsikîsi” adlı doktora tezinden hareketle oluşturulmuştur. Tezden farklı olarak karşılaşılan imla hataları düzeltilmiş ve yeni bilgiler eklenerek makale formatında hazırlanmıştır.

Öz

Bu çalışma, Osmanlının son döneminde icra edilen resmî cenaze merasimleri ve bu merasimlerin musiki yönünü ele almaktadır. Literatür ve arşiv taraması yöntemleri kullanılarak hazırlanan bu makalenin ilk bölümünde Osmanlı döneminde icra edilen resmî cenaze merasimlerinin tarihi, teşrifatı, görevlileri ve icra şekli hakkında önemli bilgiler içeren yirmi sekiz maddelik bir cenaze merasimi talimatnamesi konu edilmektedir. İkinci bölümünde bu merasimlerin icrasında kullanılan musiki formları incelenmekte ve bu musiki formlarının merasimin aşamalarına göre değişiklikleri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Makalenin değerlendirme kısmında ise cenaze merasimlerinin tarihimizdeki icraları dikkate alınarak geliştirilen bir öneri sunulmaktadır. Bu merasimlerin geçmişteki icra yöntemlerinin araştırılması ve doğru tahlil edilmesi, gelecekte icra edilecek merasimlerin içeriklerinin daha sağlıklı belirlenmesi noktasında önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın dini-kültürel kimliğimiz üzerinden şekillenen cenaze merasim icralarının dününün daha iyi anlaşılması-na ve bugününün daha iyi değerlendirilmesine katkıları olabilir.

Anahtar Kelimeler: Musiki, Osmanlı, Cenaze, Merasim, Teşrifat.

Funeral Ceremonies And Music In The Ottoman Empire Works

Abstract

This article looks at the funeral ceremonies performed during the Ottoman period and the musical aspects of these ceremonies. It reports from a study conducted by using literature and archival review methods. In the first part, I examine a funeral ceremony manual, which comprises 28 clauses giving important information about the history, ceremony and performing forms of funeral ceremonies that were carried out during the Ottoman period. The second part investigates the musical forms that were used in the performing of these ceremonies and attempts to find out whether or not musical forms vary with the stage of ceremonies. In the evaluation section, I present a suggestion developed by taking into account the performance of funeral ceremonies in our history. The exploration of the performing styles in these historical ceremonies and their right analysis might be significant for determining the content of future ceremonies in a healthier manner. Therefore, this study may contribute to understand better the past of funeral ceremony performances that are shaped on the basis of our religio-cultural identity and evaluate better the present state of these ceremonies.

Keywords: Music, Ottoman, Funeral, Ceremony, Performance.

GİRİŞ

İnsan ölüsü anlamına gelen cenaze,¹ aynı zamanda ölen kişi için yapılan merâsimplere de isim olmuştur. Yani cenaze kelimesi aynı zamanda *cenaze merâsimi* anlamında da kullanılmaktadır. Cenaze merâsimi, vefat eden kişinin cenazesinin hanesinden alınarak defnedileceği yere götürülürken ve definden sonra devlet erkânı, akrabaları ve ahbabları tarafından oluşturulan topluluğun faaliyetlerinin toplamı olarak değerlendirilebilir. Teşrifât kuralları çerçevesinde icra edilen bu cenaze merâsimleri aynı zamanda çeşitli mûsikî unsurlarını da içermesi bakımından önem arz eder. Dolayısıyla bu merâsimleri mûsikî içerikleri ile ele almanın daha anlamlı olacağı ifade edilebilir.

Cenaze merâsimleri Osmanlı döneminde devlet tarafından resmî olarak organize ve birçok vazifeli devlet görevlisinin hazır bulunması ile icra edilegelmişlerdir. Özellikle devlet yönetiminde bulunan kişilerin cenazeleri özel bir program dâhilinde gerçekleştirilmiştir. Bu merâsimleri konu edinen birçok tarihi kaynak ve tez bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların yoğun olarak merâsimlerin teşrifât boyutunu ele aldığı görülmektedir. Dolayısıyla merâsimlerin hem teşrifât hem de mûsikî yönünü inceleyecek çalışmaların yapılmasına ihtiyaç olduğu zikredilebilir. Bu çalışmanın belirtilen noktada küçük de olsa bir boşluğu doldurması temenni edilmektedir.

Konu ile ilgili arşivde de çeşitli belgeler görmek mümkündür. Çalışmalarımız sırasında rastladığımız bu belgeler bize devlet adamlarının cenaze merâsimlerinin çeşitli sınıflara ayrıldığını ve ona göre bir tertibatın mevcut olduğunu göstermektedir. Özellikle cenaze merâsimlerini düzenlemek için hazırlanmış olan talimatnameler hem teşrifât hem de mûsikî noktasında önemli bilgiler içermektedir. Burada bu talimatnamelerden bir örnek ile cenaze merâsimlerinin içerikleri hakkında bir değerlendirme yapmak mümkün olacaktır.

1. Osmanlı'da Cenaze Merâsimleri ve İcrası

Osmanlı'nın ilk dönemlerinde cenaze merâsimleri padişahın seferde veya saray dışında vefat etmesi gibi nedenlerle tam olarak gerçekleştirilememiştir.

1 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2015), 150.

Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethinden sonra vefat eden padişahların cenazelerinin İstanbul'a defnedildiği, II. Selim'den sonra ise bazı teşrifât kaidelelerinin ortaya çıktığı kaydedilmektedir.² Teşrifât kaidelerinin uygulandığı cenaze merâsimleri için I. Abdülhamid'in cenaze merâsimi iyi bir örnektir. Bu cenaze merâsiminde devlet ricalinden kimlerin yer aldığı, bunların giydikleri kavuk ve kürkten diğer konulara varıncaya kadar birçok detay izah edilmiştir.³ II. Abdülhamid döneminde de bu teşrifâtın uygulanmaya devam ettiği bilinmektedir.

Padişaha ait bir cenaze merâsiminin genel icrası şu şekildedir: Ahirete irtihal etmiş olan padişahın naşı, Hırka-i Saadet civarına nakledilerek gasil ve tekfin işlemlerinden sonra Hırka-i Saadet Dairesi'nin önünde bekletilirdi. Yeni padişah olacak zat ile birlikte şehzadeler, vezirler ve diğer devlet erkânı da tabutun olduğu yere gelirler ve Ayasofya kürsü şeyhinin yaptığı duaya iştirak ederlerdi. Akabinde cenaze musallaya taşınırken padişah da cenazeyi takip ederdi. Namazın kılınmasında bir protokol söz konusu değildi. Bununla beraber padişahın cenaze namazını şeyhülislamın kıldırması icap ederdi. Cenaze namazının edasından sonra cenaze, tekbir getiren hocalar, dervişler, askerler, vezirler ve diğer devlet büyükleri eşliğinde defin yerine götürülürdü.⁴

Aşağıdaki belge bir Osmanlı paşasının cenaze merâsiminin devlet erkânından geniş çaplı bir katılım ve turuk-u aliyyeden tehlilhanlık yapacak olan dervişlerin iştirakıyla icra edildiğini örneklemesi bakımından önemlidir.

(...) birçok turuk-u aliyye dervişan ve erkân-ı tehlilhan oldukları ve müşar'un ileyhin hazerâtı kezalik birlikte buldukları halde cenaze Ayasofya Camii Şerifi'ne nakl ile orada namazı badel eda (...). 15 Mayıs 1309⁵

Bu belgenin içeriğinde merkez teşkilatından uzakta görev yapan devlet ricalinden rütbeli kişilerin cenaze merâsimleri ile ilgilenildiği görülmektedir.

2 Dündar Ali Kılıç, *XVII. Yüzyıl Saray Teşrifât ve Törenleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 151-152.

3 Es'at Efendi, *Osmanlılarda Töre ve Törenler Teşrifât-ı Kadime*, 109-110.

4 Ali Seydi Bey, *Teşrifât ve Teşkilatımız*, Niyazi Ahmet Banoğlu (haz.), (b.y. :Kervan Kitapçılık Yayınları, ts), 148-149.

5 ... (Y, PRK, ZB, No.11, Gömlek No. 65). Konu ile ilgili ayrıca bk. ... (Y, EE, No. 72, Gömlek No. 57).

Aynı zamanda merkez teşkilatı dışında Devlet-i Aliyye'yi temsilen taşrada görev yapan devlet ricalinin cenaze masraflarının padişah hazinesinden karşılandığı, örnek bir kabristan yaptırıldığı ve bu kabristanın fotoğraflarının diğer devlet ricaline gönderildiği anlaşılmaktadır.⁶ Burada Osmanlı'nın son dönemlerinde bile devlet yönetiminin merâsimleri ve merâsimlerin teşrifâtını çok önemseydiğini görmek mümkündür.

Bu teşrifât kaidelerinin sonradan daha da gelişerek devam ettiği görülmektedir. Nitekim (1338/1920) yılında "Hanedan-ı saltanat-ı seniyyeden irtihal edenlerin cenaze merâsiminde riayet olunması lazım gelen usûlü havi talimatnamedir" başlığı ile basılmış olduğu görülen bir talimatnamenin dönemin cenaze merâsimlerinin icrasına yönelik teferruatlı bilgi verdiği görülmektedir. Bu talimatnamenin tarihsel bağlamından kopuk olamayacağı ve süreç içerisinde gelişerek devam ettiği düşünülmektedir. Talimatnamenin 28 maddesi içerisinde bazıları konunun daha iyi anlaşılması aşağıda sıralanmıştır:

Hanedan-ı saltanat-ı seniyyeden irtihal edenlerin cenaze merâsiminde riayet olunması lazım gelen usulü havi talimatnamedir

Madde 4) Serkurenalık makamından dahi keyfiyeti seryaverlikle Hazine-i Hassa Şahane Müdüriyyet-i Umumiyesi'ne ve Hazine-i Hümayûn Kethüdalığı'na ve Darussaade Ağalığı'na ve Musika ve Hademe-i Hümayûn Kumandanlığı ve imam-ı hazreti şehriyari efendilere tebliğ olunur.

Madde 5) Cenaze merâsiminin vakt ve mahalli icrasının ve teferruatının gazetelere tebliği Teşrifât-ı Müdüriyyet-i Umumiyesi'ne ve sarfiyata ve (...) ihsarına ve 'inde'l-lüzum vapur ve istinbot tedarikine müteallik muamela-tın ifası Hazine-i Hassa-i Şahane Müdüriyyeti Umumiyesi'ne ve tecviz ve tekvin ve tedfine müteferriğ umur ile Enderun-u Hümayûn me'murin ve müezzinan ve hademesinin ve zülüflü baltacıların ve meşayih ve dervişan ile harameyn-i muhteremeyn ahalisinden icab edenlerin ihdarı Hazine-i Hümayûn Kethüdalığı'na ve müezzinan hazreti şehriyari ile hademe-i şahaneninin ihdarı musika ve Hademe-i Hümayûn Kumandanlığı'na ve haremağalarıyla yakalı baltacıların ihdarı da Darussaade Ağalığı'na attir.

Madde 7) Cenaze tertibatı berveche ati icra olunur:

6 ... (A, } MTZ, No. 4, Gömlek No. 13).

- a) Tabutun önünde münavebe ile tehlilhanlık vazifesini ifa edecek olan müezzinan hazreti şehriyari ve Enderun-u Mümayun Müezzinleri ve Haremeyn-i Şerifeyn ahalisi ve meşayih ve dervişan.
- b) Onların arkasında Darussaade Ağası, Hazine-i Hassa Müdür-i Umumiyesi, Hazine-i Hümayûn Kethüdası, Muzika ve Hademe-i Hümayûn Kumandanı.

Madde 23) Bu merâsimde Mabeyn-i Hümayûn mulûkane namına Hazine-i Hassa-i Şahane-i Müdüri Umumiyesi, Hazine-i Hümayûn Kethüdası, Darussaade Ağası, Musika ve Hademe-i Hümayûn Kumandanı ve yaverandan biri bulunacakları gibi rical-i ilmiye, mülkiye ve askeriyeden tarafı samii sadaretpenahi ve tarafı valayı meşihatpenahi ve Harbiye ve Bahriye Nezaretleri'nce tensib olunacak ikişer zat bulunur.

Madde 25) Merâsimde bulunacak asakir-i şahane ve polis memurlarıyla ve belediye çavuşlarının ve müezzinan-ı şehriyari ve hademe-i hümayûn efradının miktarı birinci sınıf cenazelerin (...) derecesinde olacaktır.⁷

Bu talimatnamede özellikle sınıflara ayrılmış cenaze merâsimleri, merâsime iştirak edecek olan saltanat-ı seniyyeye mensub olanlar, devlet ricalinden kimlerin katılacağı, cenaze alayının tertibi, muhafaza düzeni, merâsimde giyilmesi icap eden elbiseler, cenaze namazının kim tarafından kıldırılacağı, cenaze merâsiminin vakti ve gazetelere ilanı gibi hususlara açıklık getirilmektedir. Ancak bunlar içerisinde bizim konumuzu ilgilendirmesi bakımından en önemli husus Muzika-i Hümayûn Kumandanı'nın merâsime katılımı, imam-ı şehriyari, müezzin-i şehriyari, dervişan ve Enderun-u Hümayûn müezzinlerinin ise bu cenaze merâsimlerine *tehlilhan* olarak iştirak etmeleridir. Müezzinan-ı Şehriyarilerin aynı zamanda üç sınıf cenaze namazına da iştirak ettiği görülmektedir. Bu durum cenaze merâsimlerinde vazife alacak imam, müezzin ve dervişanların rast gele seçilmediklerini, önceden hazırlanmış bir talimatname ile mûsikî formlarının icrasının da yapılacak olması dikkate alınarak tercih edildiklerini göstermektedir. Bunların yanı sıra cenaze namazlarının şeyhülislam tarafından kıldırılması ve namaz esnasında herhangi bir protokolün olmaması da dikkate değer hususlardandır.

7 ... (DVN, MKL, No.70, Gömlek No. 90).

Özellikle birinci sınıf cenaze merâsimlerine ait “Tabutun önünde münevebe ile tehlilhanlık vazifesini ifa edecek olan Müezzinan Hazreti Şehriyari ve Enderun-u Hümayûn Müezzinleri ve Haremeyn-i Şerifeyn ahalisi ve meşayih ve dervişan” maddesinde tehlilhanlık vazifesinden bahsedilmektedir.⁸ Burada padişahın müezzinlerinden oluşan bir heyetin tabutun önünde *tehlil* okumak için görevlendirilmesi, bu konuya verilen ehemmiyetin ve tehlillerin melodik okunmasının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Muzika-i Hümayûn kumandanının bu merâsimlere iştirak etmesi de görevli olan müezzinlerin bağlı olduğu kurumun yöneticisi olması hasebiyle önemlidir.

1. Cenaze Merâsimlerinde Kullanılan Formlar

Ahirete irtihal eden kişinin Saltanat-ı Seniyye mensuplarından olması halinde müezzinler tarafından sala verildiği bilinmektedir. Nitekim padişahların kızlarının vefatı halinde Ayasofya, Sultan Mehmet, Süleymaniye ve Sultanaahmet Camilerinde sala verilmesi için sadrazam tarafından İstanbul kadısına ve oradan da müezzinbaşılara *buyuruldu* yazıldığı kaynaklarda belirtilmektedir.⁹ Mehmet Raşid’in *Tarih-i Raşid* adlı eserinde vefat eden bir sultanın cenazesinin ilanı ile ilgili olarak “De’b-i kadim üzere selatin camileri minarelerinde salalar okunmakla haber irtihalleri...” satırlarına yer verilmektedir.¹⁰ Buradan sultan cenazelerinin selatin camilerde sala marifetiyle ilan edilmesinin eski bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Tarihten tevarüs eden cenazeyi sala ile ilan geleneğinin Anadolu’nun çeşitli yerlerinde kırk elli sene öncesine kadar devam ettiği¹¹ ve bir inkıtadan sonra günümüzde de varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

Bu noktada özellikle cenaze haberini bildirmek için okunan salanın cenazeyi taşırken okunan sala olmadığı zikredilmelidir. Ekrem Karadeniz cenaze ilan salası için “Ölüm haberlerinde cenaze namazının duyurulması için bir

8 Tehlilhanlık, “la ilahe illallah kavli-i şerifini zikretmek manasında kullanılır bir tabirdir. Konu ile ilgili olarak bk.. Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 436.

9 Esat Efendi, *Osmanlılarda Töre ve Törenler Teşrifât-ı Kadime*, 113.

10 Mehmet Raşit, *Tarih-i Raşit*, III. Cilt, (İstanbul: Matbaayı Amire Yayınları, H. 1282), 117.

11 Nuri Özcan & Mustafa Uzun, “Cenaze Salası” *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 7/358-359.

veya birkaç müezzin tarafından okunan sala” şeklinde bir tanım yapmaktadır.¹² Ancak tarihte cuma ile cenaze salasının birbirlerinin yerine kullanıldığına dair kayıtlar mevcuttur. II. Mehmet’in tahta çıkışı esnasında cuma salasının verildiği ancak ölen padişah için cenaze salasının verilmesine gerek duyulmadığı zikredilmektedir.¹³ Cenaze ilan salası ile cuma salasının temelde aynı metne dayandığı ancak cenaze ilan salasının sonuna ölümle ilgili ayetlerin eklenmediği bugünkü icralarda da görülmektedir. Cenaze ilan salası serbest bir şekilde icra edilmektedir. Cenazenin taşınması sırasında icra edilen sala ise Hatip Zakiri Hasan Efendi tarafından hüseyini makamında bestelenmiştir. Bu salanın icrası Suphi Ezgi tarafından şöyle izah edilmektedir:

Cenaze salası, lahni birbirine yakın beş devreden oluşan bir cümle, sonra da iki devrelik bir cümleden mürekkeptir. Cenaze alayı esnasında kabre kadar ilk beş devre cümleleri bir kişi tarafından okunur ve sonra cumhur dua okurdu. Cenazenin defninden sonra ise kalan bölüm bir kişi tarafından ve son iki cümle onu takip eden cumhur tarafından okunurdu. Cenaze salasının metni şöyledir: “Lâ ilâhe illallah, vahdehû lâ şerikeleh ve lâ nazîra leh, Muhammedü’n Eminullâhi hakkân ve sıdkân, Allahümme salli ala seyidina Muhammedin ve alâ, ve alâ âli Muhammed (cumhur tarafından), Ve salli ve sellim ala es’adi ve eşref-i nuri cemi’al enbiya-i ve’l-mürselin, Velhamdülillahi Rabbi’l âlemin (cumhur tarafından)”¹⁴

Osmanlı döneminde icra edilen cenaze merâsimlerinin müzikal özelliklerine bakıldığında öncelikle öne çıkan form saladır. Sala hem cenazenin ilanı için hem de cenazenin taşınması için kullanılmıştır. Peygamber Efendimiz’in vefatı üzerine meşhur şairler tarafından kaleme alınmış olan bazı mersiyelerin de minarelerden cenazeyi haber vermek için sala formunda okunduğu zikredilmektedir.¹⁵ Bu uygulamanın Osmanlı’da devam ettiği kesin olmamakla beraber cenaze merâsimleri icrasında kullanılan sala formu olarak değerlendirilmesi mümkün olabilir.

12 Karadeniz, *Türk Müsiki Nazariye ve Esasları*, 164.

13 Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki*, II. Cilt, Mehmet İpşirli (haz.) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 433.

14 Ezgi, *Nazari ve Ameli Türk Müsiki*, III. Cilt, 65.

15 Mehmet Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I. Cilt (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 279.

Bunun yanı sıra müzikal bir form olmasa da tehlilin çok önemsendiği görülmektedir. Özellikle cenazenin taşınması sırasında tehlilhanlar tarafından tehlil okunması, bu merâsimlerde resmî olarak görevlendirildiği görülen tehlilhanların mevcudiyeti bu merâsimlerin çok önemli bir yönünü teşkil etmektedir.

Bu merâsimlerde kullanılan diğer formlar ise Kur'an-ı Kerim ve tekbirdir. Bu formların cenaze merâsimlerinin hemen her bölümünde çokça icra edildiği bilinmektedir. Kısaca Osmanlı dönemi cenaze merâsim icralarında sala, tekbir, tehlil, Kur'an-ı Kerim gibi formların kullanıldığı görülmektedir. Biz burada bu formlardan notası olan bir örnek vermekle yetineceğiz:

NOTA:171

HÜSEYİNİ MAKAMINDA CENÂZE SALÂTI

SERBEST MÜZİK: HATİB ZÂKİRİ HASAN EFENDİ

SOLO

LÂ İ LÂ HE İL LAL LAH VAH DE HU LÂ ŞE

RÂ KE LE HÛ VE LÂ NA Zİ RE LEH MU HAM ME DİN E

Mİ NUL LÂ Hİ HAK KAN VE SİD KAN AL LÂ

HUM ME SAL İ A LÂ SEY Yİ Dİ NÂ MU HAM ME DİN VEA LÂ VEA LÂ

Lİ MU HAM MED VE SAL

Lİ VE SEL LİM A LÂ ES A Dİ VE EŞ RE Fİ NÛ Rİ Rİ CEM İ AL EN Bİ

YÂ İ VEL MÜR SE LİN VEL HAM DÜ LİL

LÂ Hİ RAB BİL Â LE MİN

Sonuç

Osmanlı toplumunda yüzyıllardır süregelen cenaze merâsîmi icralarının belki son şeklini ifade eden bu talimatname şüphesiz büyük bir birikimin neticesinde oluşturulmuştur. Geleceğin tarih üzerine kurgulandığı gerçeğinden hareketle bu icra şeklinin bazı değişikliklerle Osmanlı'nın son dönemleri boyunca devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu merâsimlerde teşrifât ve mûsikî formlarının icrası çok önemsenmiştir. Muzıka-i Hümâyûn Kumandanı, müezzinan-ı şehriyari ve imam-ı şehriyarilerin özellikle mûsikî formlarının icrasında vazifeli olmaları, bu merâsimlerin mûsikî yönünün asla ihmal edilemeyecek durumda olduğunu göstermektedir.

Daha sonraki yıllarda ise bu icra şekli belli bir oranda terkedilmiş, cenaze marşı uygulaması ortaya çıkmıştır. Osmanlı dönemi cenaze merâsîmi icralarında bulunmayan bu uygulamanın belli bir dönem sonra resmî bir mahiyet kazandığı da görülmektedir. Örneğin Frederic Chopin'in (1810-1849) cenaze marşı olarak bilinen eserinin resmî cenaze merâsimlerinde icrası, kesin olmakla beraber 1932 yılında başlamıştır. Bu uygulamanın Mustafa Kemal Atatürk'ün (1881-1938) cenaze merâsiminde de icra edildiği ifade edilmektedir.¹⁶

Bu durum bize bazı zaman dilimlerinde görülen kırılmaların geleneksel icra modelinden çıkarak bazı geçici uygulamaların gündeme taşındığını, uzun soluklu ve milli bir icra modelinin terkedildiğini göstermektedir. Ancak bu icralar zamanla halk tarafından tepki ile karşılanmış, tarihi ve milli değerlerle örtüşen bir icra modelinin tekrar uygulanması gerektiği fikri ortaya konulmuştur. Nitekim günümüze kadar resmî merâsimlerde icra edilen bu cenaze marşı son yıllarda yapılan bir düzenleme ile özellikle şehit cenaze merâsimlerinde terkedilmiştir.

Bu tenakuzun ortadan kaldırılması ve günümüzde de devlet tarafından düzenlenen cenaze merâsimlerinde milli, manevi ve tarihi değerlerimizle örtüşen formların icra edilmesinin geçmişin toplumsal hafızasına daha uygun düşeceği kanaatindeyiz.

16 Yalçın Çetinkaya, "Şehit Cenazesinde Chopin'in Cenaze Marşı Yerine Tekbir", *Yeni Şafak*, (2 Eylül 2017).

KAYNAKÇA

- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2015.
- Pakalın, Mehmed Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III Cilt, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Kılıç, Dündar Ali. *XVII. Yüzyıl Osmanlı Saray Teşrifâtı ve Törenleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Esad Efendi. *Osmanlılarda Töre ve Törenler Teşrifât-ı Kadime*. Yavuz Ercan (sad.), İstanbul: Kervan Kitapçılık Yayınları, 1979.
- Seydi Bey, Ali. *Teşrifât ve Teşkilatımız*. Niyazi Ahmet Banoğlu (haz.), Kervan Kitapçılık Yayınları, ts.
- Raşit, Mehmet, *Tarih-i Raşit*, VI Cilt, İstanbul: Matbaayı Amire Yayınları, (H. 1282).
- Özcan, Nuri & Mustafa Uzun. “Cenaze Salâsı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Karadeniz, Ekrem. *Türk Müsikişinin Nazariye ve Esasları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Mustafa Efendi, Selaniki. *Tarihi Selaniki*. II Cilt, Mehmet İpşirli (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Ezgi, Dr. Suphi. *Nazari Ameli Türk Müsikişisi*, Kemal Batanay, Naima Batanay (haz.), V Cilt İstanbul: Bankalar Basımevi, Ty.

Arşiv Belgeleri

- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Perakende Evrakı Zaptiye Nezareti Maruzatı [Y, PRK, ZB]. No. 11, Gömlek No.65. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Eyâlâtı Mümtaze Kalemî Belgeleri [A, } MTZ]. No. 4, Gömlek No. 13. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Sadaret Divanı-Hümayûn Kalemî Mukavelenameleri [DVN, MKL]. No.70, Gömlek No. 90.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Esas Evrakı [Y, EE]. No. 72, Gömlek No. 57.

Gazete Haberleri

- Çetinkaya, Yalçın. “Şehit Cenazesinde Chopin’in Cenaze Marşı Yerine Tekbir”, *Yeni Şafak*, (2 Eylül 2017).



16. YÜZYIL SONLARI OSMANLI VAKIFLARININ İKTİSADÎ İŞLEMLERİNE DAİR HUKÛKÎ UYGULAMALAR (1008 - 1009/1599 - 1600 TARİHLİ B-18 NUMARALI BURSA ŞER'İYYE SİCİLİ ÖRNEĞİ)^{1*}

Kemal YILDIZ

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi

e-mail: kemal.yildiz@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4824-922X>

Habibullah HABİB

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi. e-mail: **habibullah.baghlan@gmail.com**

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Ekim 2019/ 8 October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Aralık 2019 / 12 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 25 Aralık 2019/ 25 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: **157-178**

1 * Bu makale, *b.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicilinin Tasnifi Ve Fıkıh İlmi Açısından Tablîli*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul 2019) başlığıyla hazırladığımız yüksek lisans tezinden çıkartılmıştır

Öz

Osmanlı Devleti, sayısız vakıf müesseseleri ve bu müesseselerin oluşturmuş olduğu vakıf medeniyetiyle tanınır. Bu vakıflar, hizmetlerini gerçekleştirebilmek için çeşitli işlemler yapmış ve sosyal hayatın farklı sahalarında birçok faaliyet ortaya koymuşlardır. Elinizdeki makalede, Bursa şer‘iyye sicillerinden B-18 numaralı sicilde vakıflarla ilgili yer alan kayıtlar muhteva açısından incelenmiş, vakıfların isimleri, işlem ve kayıt numaraları gösterilerek yaptıkları iktisadî işlemler, Fıkıh ilmi açısından özlü bir şekilde tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Vakıflar, İktisadi İşlemler, Şer‘iyye Sicilleri

Judicial Implementations on Comercial Transactions of Ottoman Waqfs of Late 16Th Century (Judicial Records of Bursa No: B-18, Dated 1008-1009/1599-1600)

Abstract

The Ottomans are distinguished by numerous institutions of *waqf* and the civilization these *waqfs* created. These *waqfs* carried out various transactions in order to fulfil their obligations and performed many activities concerning different areas of social life. This article analyzes contextually the court records of Bursa, No:B-18 which include registries concerning *waqfs*. Referring to the names, transaction and registry numbers of *waqfs*, their commercial transactions are examined from the perspective of science of *fiqh*.

GİRİŞ

Vakıf kelimesi sözlükte alıkoymak, durmak, hapsetmek manalarına gelmektedir.² İstılahta vakıf şu şekilde tarif edilmiştir: Vakıf, kendisinden yararlanmak mümkün olan bir malı mülkiyetten çıkarıp, Allah'ın mülkü olmak üzere menfaatlerini belirli şartlar ile ebediyen bir hayır cihetine tahsis ederek temlik ve temellükten memnû' kılmaktır.³ Hanefi mezhebinde İmameyn'in içtihadı çerçevesinde oluşmuş olan bu tanım, Osmanlı uygulamasında esas alınmıştır. Tanımda belirtildiği şekilde bir malın maliki tarafından bir hayır cihetine ebedi olarak tahsis edilip hukukî bir işlemle kurulan ve İslâm medeniyetinin önemli kurumlarından birini teşkil eden hayır kurumuna vakıf müessesesi denilmiştir.⁴ Bilindiği üzere Osmanlılar güçlü bir vakıf teşkilâtına sahipti. İlgili kayıtlara bakıldığında Osmanlı döneminde vakıfların yoğun faaliyetlerde buldukları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda incelediğimiz sicilde, yaklaşık 130 vakfın adı ve kısmen de olsa faaliyet alanları geçmektedir. Bu kayıtlarda, avâız vakıfları⁵ ile birlikte genel anlamda diğer vakıflarda yapılan işlemler yer almaktadır. Vakıfların para vakıfları veya gayrimenkul vakıfları yahut genel olarak normal vakıflar olup olmadıkları açık bir şekilde anlaşıl-

2 Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, "v-k-f", *el-Mu'cemul-Veciz* (Kahire: el-Metabiu'l-Amiriyye, 2008), 678.

3 bk. İbrahim Halebî, *Mültekal-ebhur*, thk. Vehbi Süleyman Ğavci Âlbâni (Betrut: Müesses-tür-Risâle, 1409/1989), 1/399; Molla Hüsrev, *Düerül-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Ahkâm* (Beirut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.s.), 2/32; Burhânüddin el-Merginânî, *el-Hidâye* (Beirut: Darü'l-İhyâi't-Tirâsi'l-Arabî, ts), 3/15; Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Cihan Matbaası, 1996), 91-94; Hamdi Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri* (İstanbul: Erkam yayınları, 1998), 22-23.

4 Vakıf ve vakfiyeler ile ilgili geniş bilgi için bk. Hasan Basri vd., *Bursa Vakfiyeleri-1* (Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2013), 13; Sevim Sezai vd., *Osmanlı Kuruluş Dönemi Bursa Vakfiyeleri* (İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2010), 10; Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûni Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), 1-2; Cafer Çiftçi, *Bursâ'da Vakıfların Sosyo-Ekonomik İşlevleri* (Bursa: Gaye kitabevi, 2004), 17; Habibullah Habib, *h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicilinin Tasnifi Ve Fıkıh İlmi Açısından Tablîli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 64-74.

5 Avâız vakfî: Bir köy veya mahalle halkının ödemekte güçlük çektikleri avâız, kürekçi bedeli ve diğer ihtiyaçlarına sarfedilmek üzere kurulmuş olan akar ve para vakfına verilen isim. Avâız ise Osmanlı döneminde halktan alınan bir vergi türüdür. Geniş bilgi için bk. Mehmet İbşirli, "Avâız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopesisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 4/109.

mamaktadır. Vakıfların mütevellisi veya mütevellinin temsilcisi, vakfa ait olan mal ile bazı iktisadi işlemler gerçekleştirmektedir. Bu çerçevede incelemiş olduğumuz Bursa B-18 numaralı şer'iyeye sicilinde adı geçen vakıfların yaptıkları iktisadi işlemler şunlardır:

1. Bey' bi'l-istiğlâl

Bey' bi'l-istiğlâl, bir kimsenin, bir malını bizzat kendisi kiralamak üzere birisine vefaen satmasıdır. Diğer bir ifadeyle satıcı bir malını, alıcıdan kiralamak şartıyla vefaen yapılan satım akdidir⁶. Hanefi mezhebinde cevaz verilen satım akitlerinden birisidir. Sicildeki kayıtlara bakıldığında vakıfların yaptığı işlemler arasında en çok bu satım akdine rastlanmaktadır. Sicilde bu satım akdi ile alakalı toplam 85 adet kayıt bulunmakta olup, 58'i (%68,2) şahıs ile vakıf arasında gerçekleşmiştir.⁷

İlişkin kayıtlara göre ilgili dönemde bu satım akdi şahıs ve vakıf arasında şu şekilde yapılmıştır: Paraya ihtiyacı olan bir kimse, ilk olarak bir malını vakıf mütevellisine satmakta, vakıf mütevellisi de vakıf adına vakfın parasıyla bu alış-veriş işlemini yapmaktadır. Alış-veriş işlemi bittikten sonra, esasen o mala ihtiyacı olan satıcı, satılan gayri menkulün, kendisine icâra (kiraya) verilmesini alıcıya (vakıf mütevellisine) teklif etmektedir. Teklif, alıcı (vakıf mütevellisi) tarafından kabul edilince, bu satım akdinin sahih ve caiz olması için, alıcı (vakıf mütevellisi) satın aldığı gayri menkul malı önce teslim almakta, sonra tahliye edip tekrar satıcıya kiraya vermektedir.⁸ Bu satım akdinde vakıf, alıcı olup satıcı değildir. İlgili dönemde bu akitlerde zaman itibariyle genelde yıl esas alınmıştır. Bütün kayıtlarda bir sene kiraya verilmesi net bir şekilde geçmektedir. Örnek olarak aşağıdaki kayda bakılabilir:

“Abdullah oğlu Mehmet isimli şahıs ikrar etti: İşbu kayıt sahibi, rahmetli Mahmut Çelebi Vakfı'nın mütevellisi Ali oğlu İbrahim'e mülkiyeti kendine ait ve

6 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1967), 6/8; Mecelle, 119. md; Âli Haydar Efendizade, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhü Mecelleti'l-Abkâm* (İstanbul: Hukuk Matabaası, 1330), 1/224.

7 İlgili tezin 28. sayfasından kayıt numaralarını takip ederek sicilin metnine müracaat ediniz.

8 Geniş bilgi için bk. Abdulaziz Bayındır, “Bey' bi'l-vefâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 6/20-22.

bu akdin gerçekleşmesine kadar tasarrufunda ve elinde olan bir yerleşim mekânını bey' bi'l-istiğlal tarikiyle satmıştır. Müşteri, yerleşim mekânını zikredilen vakfın malıyla satın almıştır. Yerleşim mekânı, Bursa vilayetinin Ali Paşa mahallesinde olup bir tarafı Hâce Hasan'ın çocuklarının mülküne, bir tarafı Medine-i Münevvere Vakfı'na ve diğer iki tarafı umumi ve özel yola sınırdır. Söz konusu yerleşim mekânını bütün sınır ve haklarıyla birlikte belirli ve kabzedilen semen karşılığında satmıştır. Semen miktarı, ilgili dönemde rayiç olan gümüş dirhem üzerinden 10000 dirhemdir. Bu bey' sahih ve şer'îdir. Sonra satıcı sattığı yerleşim mekânını kiralamak isteyince, alıcı yerleşim mekânını kabzedip tahliye ettikten sonra ekteki ayın ilk gününden itibaren tam bir seneye kadar belirli bir ücret karşılığında kiraya vermiştir. Kira ücreti, vasfı zikredilen dirhem üzerinden 1150 dirhemdir. Bu kira akdi sahih ve şer'î olup taraflarca kabul edilmiştir. Mukırrın ikrar ve itirafı sahih, şer'î, net ve mer'î olup ismi geçen müşteri tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edilmiştir. Ondan sonra yerleşim mekânı ve kira ücretinin tahsili için Hasan oğlu İsa ve mezkûr mukırrın karısı Mihreban Hatun kefil oldu. Bu kefalet icap kabulü içermektedir. İlgili ikrar, tasdik ve kefalet 1009 yılı Zilhicce ayının başlarında gerçekleşip kaleme alındı.

Şuhûdü'l-hâl (Hal Şâhitleri): *Fabrü'l-müderrişin Abdurrahman Efendi, Mehmet b. Hasan, Abdi b. Abdullah, diğer Abdi b. Abdullah, Hasan b. Abdullah vd".⁹*

Bu tip satım akitlerinde akit konusu ev, bağ, bahçe, ağaç olabildiği gibi dükkân gibi diğer taşınmaz mallardan da olabilmektedir. Çoğu kayıta akit konusunun ev olduğu görülmüştür.¹⁰ O dönemde Osmanlı devletinde bey' bi'l-istiğlal'de kira ücretleri farklı oranlarda tespit edilmiştir. Kayıtlarda satış fiyatının %2, %3, %10, %10.62, %11.5, %12, %12.15, %12.5, %15'ine kiraya verildiği sabittir. Ancak bu yüzdelerden ağırlıklı olarak %10 kullanılmıştır.¹¹

Bey' bi'l-istiğlal ile ilgili kayıtlar, sayısı bakımından ilgili dönemde uygulamada bey'-i bâttan yani genel anlamdaki alış-veriş akitlerinden sonra

9 Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil (1008-1009/1599-1600), haz. Habibullah Habib (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 85A/948.

10 Örnek olarak bk. Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 3B/28, 14A/140, 28B/315, 41B/445, 47B/516, 61A/674, 63B/704, 65B/727, 81B/914.

11 Örnek olarak bk. Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 81B/914, 46B/505, 2A/13, 16A/167, 51A/562, 69A/766, 44B/477, 85A/948, 51A/563, 6A/59, 46A/498, 86B/965, 73B/814.

ikinci sırada, vakıf işlemlerinde ise birinci sırada yer almaktadır. Bu akdin bu kadar çok uygulanması, insanların günlük ticari işlerinde para ihtiyaçlarını karşılayabilmek için -bazılarının hileli satış dedikleri ama Hanefi mezhebinde cevaz verilen- bu tür satım akitlerine çok ihtiyaç duyduklarını göstermektedir.

2. Bey' bi'l-vefa

Sicilde bey' bi'l-vefa ile ilgili bir kayıt bulunmaktadır. Bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasını konu edinen satış akdine bey' bi'l-vefa ismi verilmiştir.¹² Kayıtta bir şahıs, vakfın mütevellisine belirli bir müddet içinde yeri, evsafi ve sınırı belli olan evini bey' bi'l-vefa tarikiyle satmakta, vakfın mütevellisi de vakfa ait olan mal ile onu satın almaktadır. Bu kayıtta bey' bi'l-vefa müddeti 30 gün olarak belirlenmiştir. Kayıt şu şekildedir:

“Bilal oğlu Halil ikrar etti: Vadi Mis (?) köyünde bulunan Ali (rs) vakfının mütevellisi Mehmet oğlu Hasan'a mülkiyeti kendine ait olan bir menzili (yerleşim mekânını) bey' bi'l-vefa tarikiyle satmıştır. Müşteri, menzili mezkûr vakfın malıyla satın almıştır. Menzil, Bursa vilayetinin Şeker Hoca mahallesinde olup bir alt kat oda, ahır ve akar suyu içermektedir. Mezkur menzil, Asiye Hatun'un mülküne, Abdullah'ın mülküne, umumi yola ve özel yola sınırdır. Menzili bütün sınırlarıyla belirli ve kabzedilen semen karşılığında satmıştır. Semen miktarı, 2000 gümüş dirhemdir. Müddeti, ekteki tarihten otuz güne kadardır.

Şâhitler: *Hacı Ali b. Hacı Mahmut, Hacı Süleyman b. Veli, İbrahim Çelebi b. Tur Hoca ve Mustafa b. Yusuf*”¹³

Müteahhirin Hanefi fakihlerine göre caiz olan bey' bi'l-vefa akdini, borca ihtiyacı olan kişi yapmaktadır. Gerçek anlamda bu satım akdi faizden kaçınmak ve borcu teminata bağlamak amacıyla örfte kabul gören bir satış şeklidir. Bu akde hukuki geçerlilik kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu türlü fi-

12 Geniş bilgi için bk. Bayındır, “Bey' bi'l-vefa”, 6/20-22. “Satım ile rehin akdinin karışımı olup, rehin yönü ağır basan bu akid nevinde paraya ihtiyacı olan bir kimse malını belli bir para karşılığı alıcıya satmakta, alıcı verdiği para iade edilinceye kadar maldan faydalanmakta, para iade edildiğinde ise malı iade etmektedir. Diğer bir ifadeyle bey' bi'l-vefa, bir malı, parasını iade edince geri almak şartıyla bir kimseye satmaktır”. Ali Bardakoğlu, “Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopesisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 6/19; Bilmen, *Hukuki İslâmiyye*, 6/7.

13 Bursa Şer'iyye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 40B/432.

nans kaynağı elde etmede çözüm getiren ve geçerli kabul edilen satış aktilerinde malın değeri, genelde verilen paradan daha fazla olduğundan bu yolla yüksek kazanç elde etme imkânı bulunmaktadır. Anlaşılan şudur ki ilgili dönemde faiz yasak olduğu için faizli muamelelerde bulunmak hem hukuken sakıncalıdır hem de müslüman halk tarafından yapılmak istenmemiştir. Bu sebeple söz konusu satım akdi bir alış-veriş işlemi biçiminde resmi kayıtlara geçmiş ve hukuki olarak böyle formüle edilmiştir.¹⁴

3. Tasarruf Hakkının Tefvizi

Vakıf arazisi, müstakil bir arazi türü olmayıp mülk¹⁵ veya miri araziden oluşabilir. Bir şahıs, mülkiyetinde olan bir araziyi vakfetmiş ise sahih bir vakıf kurmuş olur. Bu arazinin hem çıplak mülkiyeti hem de bütün tasarruf hakları vakfa aittir. Devlete ait olan miri arazilerin bir kısmı, kurulu olan vakıfların hizmetlerini görmek üzere bu vakıfların hizmetlerine tahsis edilmişse bu arazilere gayri sahih vakıf ismi verilir. Gayri sahih vakıf arazileri, aslen devlete ait miri arazi oldukları gibi vakıfların hizmetlerine tahsis edildikten sonra da çıplak mülkiyetleri yine devlete ait olarak kalır. Bununla birlikte bu miri arazilerin tahsis edildikleri vakıflar, farklı şekillerde bu arazilerden yararlanabilir.¹⁶

İlgili kayıtlara bakıldığında vakıf arazilerinin, genellikle mülk arazi olduğu görülmektedir. Çünkü hem çıplak mülkiyeti hem de bütün tasarruf haklarının vakfa ait olduğu kayıtlardaki ifadelerden anlaşılmaktadır. Bunun yanında bazı vakıfların bir kısım taşınmazlarının miri arazi olma ihtimali de mevcuttur. Sicilde miri arazide olduğu gibi vakıf arazisi ile ilgili de sadece tasarruf hakkının tefviziyle alakalı kayıtlar yer almaktadır. Kayıtlardan anlaşılmaktadır ki vakıflar, vakfedilen arazileri işletip gelir elde etmek ve halka yardımcı olmak amacı-

14 Ebu Melih Muhammet Recep, *el-Muâmelâtü'l-Muâsere* (İstanbul: Darü'n-nidâ, 2015), 1/196; Şevket Barcadurmuş, *Bursa Şer'îyye Sicillerindeki Hicri 1117-1121 Tarih ve 189/412 nolu Defterin İslam Hukuku Açısından Tablîli* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 90.

15 Mülk arazi, hem çıplak mülkiyeti hem bütün tasarruf hakları kayıtsız ve şartsız bir şekilde şahıslara ait olan arazidir. bk. Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 466.

16 Geniş bilgi için bk. Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 2010), 368-369; Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 472.

la çıplak mülkiyeti kendilerine ait olarak bir bedel (tapu) karşılığında tasarruf hakkını şahıslara tefviz etmektedir. Vakıf arazisinin mutasarrıfı miri arazi mutasarrıfı gibi tasarrufunda olan vakıf arazisini vakıf mütevellisinin marifetiyle (izniyle) tasarruf hakkını bir bedel karşılığında başka birisine devretmektedir. Bu işleme tefviz denmektedir.¹⁷ Her iki arazide de tefviz konusunu, ev, boş toprak, tarla ve dükkân oluşturabilmektedir. Örnek olarak şu kaydı verebiliriz:

“İftihârül-ümerâi’l-kirâm muhtârül-küberâi’l-fihâm el-muhtas bi-inâyeti’l-meliki’l-allâm Yusuf Beg b. Muhyiddin Beg dâme ‘izzuhu ilâ yevmi’l-kiyâme meclîs-i şer’-i şerîfde işbu hâmil-i kitâb Kalender b. ‘Ömer ve Yusuf Beg b. ‘Abdullah nâm yeñiçeri mahdarlarında takrîr-i merâm idüp Sultan Mehmed Hân ‘aleyhi’r-rahme ve’r-ırdvân hazretlerinin evkâfından olup mahrûse-i Brusa zeylinde Boyacı köprüsü nâm mevkide vaki’ kibleten Âğacızâde Osman Çelebi tarlasıyla ve şarken Ferhatzâde Bekir Çelebi tarlasıyla ve garben ve şimâlen müşârün-ileyh Yusuf Beg tarlasıyla mahdûd ve mümtâz taht-ı tasarrufumda olan iki kit’a tarlamın hakk-ı tasarruf ve kararını vakf-ı mezbûre sâl be-sâl yüz akçe mukâta’asıyla hâlâ mütevellisi olan fahrûl-emâcid Mustafa Beg ma’rifetiyle mezbûrân Kalender’e ve Yusuf yeñiçeriye ber vech-i iştirâk tefvîd eyleyüp mukâbele-i tefvîdimde mezbûrların dört biñ nakd-i fiddî râyicü’l-vakt akçelerini alup kabd ve istîfâ eyledim zikr olunan iki kit’a tarlamı mezbûrân Kalender ve Yusuf’a teslim eyledim keyfe yeşâ’ mutasarrıf olalar deyu ikrâr eyledikte mukarrun-lehümâ merkümân Kalender ve Yusuf vicâhen ve şifâhen tasdik ve tahkik idüp mâ-hüve’l-vâki’ bi’t-taleb ketb ü tahrîr olundu.

Şubûd: *Mustafa b. Mehmed ‘Ali, Bekir b. Mehmed, Hüseyin b. Hasan, ‘Ali Bâli b. Mehmed, ‘Osman Çelebi b. Süleyman ve gayrihim mine’l-hâdirin”.*¹⁸

4. İcâre Akdi

Bir fıkıh terimi olarak, cinsi ve miktarı belli olan bir menfaati, belirli bir bedel karşılığında belirli bir zaman için bir başkasına satmaktır. Yani o menfaati belli bir zaman için başkasına temlik etmektir. Menfaat karşılığı bedel bir ayn olabileceği gibi bir menfaat de olabilir. Ayrıca Semen sayılabilen her

17 Geniş bilgi için bk. Abdussamet Bakkaloğlu, “Tefvîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 40/310-311.

18 Bursa Şer’iyye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 7B/71.

şey icâre akdinde bedel olabilir¹⁹. Sicilde vakfın mütevellisi veya mütevellinin temsilcisi vakıf namına, mülkiyeti vakfa ait olan bir malı icâra (kiraya) vermektedir. Örnek olarak aşağıdaki kaydı verebiliriz:

“Bursa vilayetinde bulunan Rahmetli Zekeriya Efendi Vakfı'nın temsilcisi Sefer oğlu Ali Çelebi ikrar etti: İşbu Mahmut oğlu Ali'ye mülkiyeti mezkûr vakfa ait olan bir değirmeni kiraya vermiştir. Değirmen, Bursa vilayetinin Eski Kaplıca diye bilinen yerinde olup Kara oğlan deresi diye bilinen suyun üzerinde halkalıdır. Değirmenin, kendi bölgesinde vâkıfa ait olduğu bilindiğinden tanımlama ve sınırlarını ifade etmeye gerek duyulmamıştır. Değirmeni, belirli bir süre belirli kira karşılığında kiraya vermiştir. Kira müddeti, ekteki senenin Cemâziyelevvel ayının başından itibaren tam bir seneye kadar olup kira ücreti, ilgili dönemde rayiç olan dirhem üzerinden aylık 300 dirhemdir. İlgili kira akdinde kira ücretini her ayın sonunda ödenmesi şart koşulmuştur. Bu kira akdi sahih ve şer'îdir. İlgili ikrar sahih ve şer'î olup kiracı tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edilmiştir. Sonra kira ücretinin tamamına Bursa vilayetinin Kurşunlu mahallesinin sakinlerinden Mustafa oğlu Mehmet kefil oldu. Bu kefalet sahih ve şer'î olup icap kabulü içermektedir. İlgili ikrar ve kefalet 1009 yılı Rebiülahir ayının ortalarında gerçekleşip kaleme alındı.

Şâhitler: *Hacı Mehmet b. Yusuf, Hacı Hasan b. Süleyman, Halil b. Mehmet, Mehmet b. Mehmet, Osman b. Abd vd.*”²⁰

Bu akdin bir türü olan icâre-i tavîle (uzun bir müddetle yapılan icâre (kira) ile de vakıf ve şahıslar arasında kira işlemi yapılmaktadır. İcare-i tavîle, Osmanlı döneminde vakıflarda bir yöntem olarak kullanılmıştır. Bunun bir devamı mahiyetinde daha sonraları icareteynli (çift kiralı) vakıflar ortaya çıkmıştır. İcareteynli vakıflar, toplumun zaruri ihtiyaçlarını gidermek için doğmuştur. İcareteyn yöntemini uygulama şekillerini şeyhülislam Zekeriyâzâde Yahya Efendi belirlemiştir. Bu yüzden yaygın olarak 16. Yüzyılın sonlarında uygulamaya girmektedir. Kanunî Sultan Süleyman zamanında resmî bir hu-

19 Halebî, *Mültekâ'l-ebhur*, 327; Efendizade, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/675; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 6/156.

20 Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 60A/6581.

kuk müessesesi haline gelmiştir. İcareteynli vakıf topraklarının kuru mülkiyeti vakfa, tasarrufu ise çift kira karşılığında kiracıya aittir²¹.

Sicilde bu tip icâre akdiyle ilgili bazı kayıtlar bulunmaktadır. Bu kayıtlarda vakıfların mütevellisi vakıflara ait olan gayrimenkul malları icâre-i tavîle ile kiraya vermektedir. Kayıtlara bakıldığında bu icâre akdi şu şekilde uygulanmaktadır. Mesela vakfın mütevellisi, vakfa ait olan bir bahçeyi dokuz yıl tamamına kadar, her sene dört yüz akçe ücret ile her üç yılda yeni bir akit yapıp birinci akdin sonu ikinci akdin başlangıcı olmak üzere, ukûd-ı müteadded ile icâre-i tavîleyi caiz gören fakihlerin görüşleri üzere kiraya verip, kiracıya teslim etmektedir. Bütün bu kayıtlarda icâre-i tavîleyi caiz gören fakihlerin görüşlerine dayanılarak, ukûd-ı müteadded ile akdin yapılması açıkça geçmektedir. Akdin yenilenmesinin bir ihtiyaç olduğu ve her üç yılda bir kez yenilenmesi ayrıca ifade edilmektedir. Kayıtlarda icâre-i tavîle yedi yıl, dokuz yıl, doksan yılın tamamına dek yapılmış olan işlemler bulunmaktadır. İşbu kayıtlarda akit konusu ev ve bahçeden oluşabilmektedir.²² İcare-i tavîle ile ilgili sicilde geçen kayıtlardan biri şu şekildedir:

“Mahrûse-i Brusâ'da vâki' harameyn-i şerîfeyn Medîne-i Münevvere Evkâfının hâlâ mütevellisi olan fahrül-eşbâh Mustafa Beg b. 'Abdullah cânibinden vekîl ve vakf-ı mezbûre câbi olan Harmuz bin 'Abdullah meclis-i şer'-i şerifde işbu hâfi ü'l-kitâb Hüseyin Çelebi b. Yusuf mahdarında ikrâr ve takrîr-i kelâm idüub vakf-ı mezbûrdan olup mahrûse-i merkûme zeylinde Mirahûr kurbunda vâki' bir tarafı mezbûr Hüseyin Çelebi bağçesine ve bir tarafı Hâcı Yusuf bağçesine ve bir tarafı Hâcı Mehmed nâm kimesne bağçesine ve bir tarafı tarîk-i hâssa müntehî olan bağçeyi mütevellî-i müşârun-ileyh mezbûr Hüseyin Çelebi târih-i kitâb şehri-gurresinden toksan yıl tamamına değin her üç yılda 'akd-i cedîd olup 'akd-i sâniñin ibtidâsı 'akd-i evvelin intihâsı olmak üzere icâre-i tavîleyi tecviz iden fukahâ-yı 'ülü'l-lelbâb kavilleri üzere icâre-i tavîle-i mu'tâde ile altı biñ akçeye icâreye virüp meblag-ı merkûm altı biñ akçeyi mu'accelen ahz u kabd eyledi

21 Geniş bilgi için bk. Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 73-76; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 258-259.

22 Örnek olarak bk. Bursa Şer'iyye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 23B/256, 26B/289, 34A/372; Geniş ve nazari bilgi için bk. Kâdihân, *Fetâvâ Kâdihân* (b.y., y.y., t.s.), 2/272-276.

didîğinde mütevellî-i mezbûr üzere mumdî ve mahtûm temessük virdi didîğinde gıbbet-tasdik mâ veka'a kayd olındı tahrîren fî şehri Şevvâl sene 1008.

Şuhûdü'l-hâl: *el-Hâc Hamza b. 'Abdullah, Mehmed b. el-Hâc Süleyman, Ahmed b. Mehmed, İshâk Beg b. 'Abdullah*"²³.

İlgili kira işlemlerinde, kira ücreti günlük, aylık ve yıllık olarak alınmaktadır.²⁴ Kiralanan gayr-i menkul malın tamire ihtiyacı olduğunda, kimin tamir edeceği (kiracı mı veya mal sahibi mi) akit sırasında belirtilmektedir.²⁵ Akdin tarafları hem erkeklerden, hem de kadınlardan olabilmektedir; özellikle kadın hamamlarını kiralamada kadınların aktif olduğuyla ilgili kayıtlara rastlanmaktadır.²⁶ Kayıtların bir kısmında taraflar dışarıda kira akdini yaptıktan sonra, kiracı ve kiraya veren her ikisi bizzat kendileri veya vekilleri mahkemeye gelip yaptıkları akdi kaydettirmektedir, bazı kayıtlarda ise bizzat mahkemede şahitler huzurunda kira akdi yapmaktadırlar. Müslümanlar birbirleri ile kira akdi yaptıkları gibi, müslümanların zimmiler ile, gayrimüslimlerin birbirleriyle kira akdi yaptıkları da anlaşılmaktadır.²⁷ Ayrıca ortak olarak kira akdinin yapıldığına dair kayda da rastlanmaktadır. Mesela iki kişi bir dükkânı ortak kiralamaktadırlar. Kiralanan malın sahibi vefat edince, mal varisine intikal etmekte, kiranın varise ödenmesi gerektiği açıkça ifade edilmektedir.²⁸ Bütün bu işlemler, Fıkıh ilmindeki ilgili içtihatlarla uygun olarak gerçekleşmiş olduğunu belirtmek gerekir.²⁹

23 Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 34A/372.

24 Örnek olarak bk. Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 4A/32, 14B/144, 41B/444.

25 Örnek olarak bk. Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 38A/410.

26 Örnek olarak bk. Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 18B/192, 19B/203, 26A/282.

27 Örnek olarak bk. Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 20B/226, 23A/242, 41A/440, 45A/486, 49B/541, 52A/573.

28 Örnek olarak bk. Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 20A/213, 61A/670.

29 Nazari bilgi için bk. Şeyhzade Damad Efendi, *Mecma'ül-ehur fî Şerhi Mültekâ'l-ebhur*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1317/1899), 2/367-375; Kâdihân, *Fetavâ ve Kâdihân*, 2/264-269.

5. Mukâtaa

Arsa veya arazisinin mülkiyeti vakfa, üzerine yapılan binaların ya da dikilen ağaçların mülkiyeti kiracıya ait olan bir akarda, tasarruf eden kişi (kiracı) tarafından belirli bir müddet için (yıl, ay) vakfa verilmek üzere, arsa için belirlenen kira bedeline mukâtaa yahut toprak kirası denir.³⁰ İlişkin kayıtlara göre ilgili Osmanlı döneminde mukâtaalı vakıflar yıllık ve aylık olarak ikta' edilmektedir.³¹ Mukâtaalı vakıfların işlem tarzının izah edilmesi için bir kaydı örnek olarak verebiliriz:

“Mahrûse-i Brusâda merhûm Hâcî Sile Vakfî'na câbi ve kâimmakâm-ı mütevellî olan Sefer b. Mehmed meclis-i şer'î-i şerîfde işbu hâmilü'l-hüccce 'Ali mahdarında takrîr-i merâm idüp vakf-ı merkûmdan Debbâglar Çarşusu'nda vâki' iki cânibi vakf-ı mezbûr dükkânı ile ve bir cânibi Rıdvan bin 'Abdullah mülki ve cânibi uhrâ tarik-i âmm ile mahdûd tahmînen tûl ve 'ardı on beş zirâ' ard-ı hâliyeyi ta'mîr ve eşcâr gars etmek için mezbûr 'Ali'ye be-her sene cânibi vakfa ellîşer akçe mukâtaa virmek üzere virdüm. Ba'del-yevm tasarruf ve eşcâr gars idüp mademki be-her sene vakfa ellîşer akçe mukâtaa edâ iderse mezkûruñ tasarrufuna kimesne mâni' olmaya didükde mukîr-ı mezbûruñ vech-i meşrûh üzere sâdır olan kelâmını mukarrun-leh Ali vicâhen tasdik ve şifâhen tabkik idüp mâ-hüve-vâki' bi't-taleb ketb ü tahrîr olındı. Tahrîren fî evâsıtı Saferi'l-hayr li-sene tis'a ve elf.

Şubûd: *Recep b. Hamza, Mehmed b. Yusuf, Mehmed b. 'Abdullah, Mustafa b. Yusuf, Mahmud b. Yusuf*”³²

Örnekten anlaşılmaktadır ki mutasarrıf mukâtaa bedelini ödediği müddetçe vakıf mütevellisi arsayı elinden alamaz. Ancak mukataa bedelini ödemezse, mütevellî arsayı elinden alıp başka birisine verebilir. Sicilde mukâtaalı vakıfların başkasına devredilmesiyle ilgili de kayıt yer almaktadır. Ama mutasarrıf tasarrufunda olan mukâtaalı toprağı vakıf mütevellisinin izniyle başka birisine devretmektedir; zira mukâtaalı vakıfların başkasına devrinde mütevellinin izni şarttır. Mütevellinin izni olmadan devir işlemi geçerli olmaz. Örneği:

30 Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 77; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 260.

31 bk. Bursa Şer'iyye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 55B/611, 73B/812.

32 Bursa Şer'iyye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 55B/611.

“Mahmiye-i Brusâda Mehmed b. Keyvân Ahmed Efendi ibni Selîm mahdarında takrîr-i kelâm kılup mahrûse-i mezbûre esvâkından Gelincik Çârşûsında el-Hâc İvad Paşa evkâfından bir tarafı Muslihuddîn ve bir tarafı Pîr Âlî ve bir tarafı Kırca Beg vakfına ve bir tarafı tarîk-i ‘amm ile mahdûd her ayda vakf-ı mezbûre elli akçe mukâta‘ası olan menziliñ hakk-ı tasarrufın mütevellîsi ma‘rifetiyle mezbûr Ahmed Efendi’ye otuz iki biñ akçe tefvîd itdüm didüğü cerâ zâlike ve hurrîre fi’târihi’l-mezbûr.

Şuhûd: Bekir Çelebi b. Mahmûd, ‘Abdullâh b. Mustafa, Hasan el-Müste‘id, Ahmed b. Pirî, Hüseyin b. Ahmed, Mahmûd b. Yûsuf el-Muhdır”.³³

6. Karz ve Borç

Karz, bir fıkıh terimi olarak “birinin, yararlanıldığında tüketilen belli bir misli malı kendine emsali iade edilmek üzere birine vermesidir”.³⁴ Burada borç kelimesinden geniş anlamı değil, dar anlamı yani “deyn” kelimesinin karşılığı kast edilmektedir. Binaenaleyh borç, bir fıkıh terimi olarak gerek para gerek misli eşya olsun “zimmette sabit olan şeydir”.³⁵ Sicilde vakıfların şahıslarla karz ve borç işlemleri yaptıklarına ilişkin kayıtlar bulunmaktadır. Vakıf, karz işlemini karz-ı şer‘î istilahıyla yapmaktayken borç işlemi şahısla yaptığı herhangi bir hukuki muameleden kaynaklanmaktadır. Her iki durumda karz veya borç olan paranın vakfın mülkü olduğu vurgulu cümlelerle dile getirilmektedir. Her ikisine birer kayıt örnek olarak gösterilecektir³⁶:

“Bursa şehrinin Kurşunlu mahallesinden Sırbi oğlu Sostos isimli zimmi ikrar etti: Nalbant mahallesinin avarız vakfının mütevellîsi kayıt sahibi Mustafa oğlu Hacı Kur ile yaptığım muamele sebebiyle, mezkûr vakfın zimmetimde alacağı vardır. Borcun miktarı, ilgili dönemde rayiç olan dirhem üzerinden 1120 gümüş dirhem olup 1000’i karz-ı şer‘iden bakiye 120’si satın aldığım ince pamuklu

33 Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 73B/812; Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 79.

34 “Türkçe’deki ödünç kelimesi, karzın yanı sıra âriyet akdini de içine alan bir genişlikte kullanılmakla birlikte karz tüketim ödücüsü, âriyet de kullanım ödücüsüdür”. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 24/521.

35 Mecelle, 158.

36 Örnek olarak bk. Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 28B/312, 43A/468, 45A/485.

kumaş semeninden müeccel olarak oluşmaktadır. Borcun süresi ekteki senenin Ramazan ayının başından itibaren tam bir seneye kadardır. Bu ikrar net ve mer'î olup mezkûr mütevellî tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edilmiştir. Zikredilen meblağın tahsili için mukırrın oğlu Diladinos kefil oldu. Bu kefâlet akdi sahib ve şer'î olup icap kabulü içermektedir. Bu ikrar gerçekleşip kaleme alındı.

Şâhitler: *Ahmet Çelebi b. Şaban el-İmâm, Hacı Mehmet b. Kurt, Mehmet b. Nurullah, Ahmet b. Nurullah, Mehmet b. Hüseyin, Arslan b. Abdullah*.³⁷

Örnekte görüldüğü gibi ilgili kayıtlarda alacaklıyla borçlunun kimlikleri detaylı bir şekilde (mesela ad, soy ad, varsa meslekleri, evsaffarı) beyan edilmektedir. Borcun sebebi (kaynağı) net bir şekilde belirlenmekte olup, borç olan paranın evsafi ve geçerli olup olmadığı (mesela daha çok şu cümle “bütün şehirlerde geçerlidir” göze çarpılmaktadır) açıkça izah edilmektedir. Ayrıca borcun müddeti yani hangi tarihe kadar olduğu kaleme alınarak teslim edilmesi için alacaklı borçludan kefil almaktadır. Bununla birlikte borcun eda edilmesinin gerekli olduğu vurgulu bir ifadeyle (mesela vâcibü'l-edâ ve vâcibü'l-kadâ) belirtilmektedir. Ayrıca kayıtlara bakıldığında tarafların her birinin mahkemede yaptığı ikrarları hiçbir baskı olmadan kendi istek ve rızalarıyla gerçekleştirdikleri açıkça ifade edilmektedir.³⁸

Yukarıdaki örnekten hareketle ilgili dönemde din, mezhep, memleket, kültür, cinsiyet ayrımcılığı olmadan, vakıflar müslümanlar ile karz ve borç işlemi yaptıkları gibi, gayrimüslimler ile de karz ve borç işlemi yapmakta olduklarını söyleyebiliriz.³⁹ Netice itibarıyla söyleyebiliriz ki bütün ayrıntıların kayıt altına alınmasıyla hiçbir anlaşmazlık sebebi bırakılmamaktadır. Bütün bu işlemlerin Fıkhî hükümlere uygun olarak yapıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁰

37 Bursa Şer'îyye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 28B/312

38 Çeşitli örnekler için bk. Bursa Şer'îyye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 2B/16, 3A/21, 9A/88, 12B/120, 13A/130, 15B/161, 17B/182, 18B/195, 21A/321, 64B/716, 69B/769, 75B/836, 78A/869, 81B/912.

39 Çeşitli örnekler için bk. Bursa Şer'îyye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 9A/85, 12B/123, 13A/130, 13B/131, 24B/268, 78A/869.

40 Nazari bilgi için bk. Efendizade, *Dürerü'l-Abkâm*, 1/244-245; Bilmen, *Hukuki İslâmiyye*, 6/94-96; Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt:

Bu kayıtlar, incelenen dönemde, İslâm'ın tavsiye ettiği, Kur'an'daki isimle "karz-ı hasen" yani faizsiz olarak borç verme, diğer bir ifadeyle hiçbir menfaat beklemezsizin ödünç verme uygulaması, vakıflarda gerçekleştirilen işlemler arasında olduğunu göstermektedir.⁴¹

7. Maaş Verme

Vakıfların çeşitli hizmetleri yaptırmak için ücretle insan çalıştırmaları ve maaşlı eleman tutmaları mutad işlemlerindedir. Sicilde vakıf tarafından cami görevlilerine belirli bir maaşın verildiğine dair şöyle bir kayıt bulunmaktadır:

"Mustafa Beg vakfından yevmî nim akçe etmeğe mutasarrıf olan Murâd Çelebi fevt yerine Câmî'-i Kebir'de kayyim olan Mehmed bin Mehmed mahal olmagın tevcih olındı."

Vefat etmiş olan görevlinin yerine diğer bir camide görevli bulunan Mehmed b. Mehmed'in günlüğü yarım akçe ile görevlendirilmesini konu edinmektedir. Vakıf, gayesini gerçekleştirmek üzere görevlendirdiği kişiye günlük ücret takdir etmiştir. Vakıfların mütevellileri, vakfeden kişinin konumunda oldukları için vakfin hizmetlerini devam ettirmek adına yapmış oldukları işlemler hukuken geçerlidir.⁴²

8. Firari Köleye Nafaka

İlgili sicilde hâkim, sokakta bulunan veya birisi tarafından yakalanan firari kölenin nafakasını takdir edip, o bölgedeki vakfa teslim etmektedir. Örneği:

"İşbu sene tis'a ve elf Rebi'ül-evveliniñ beşinci gününde merhûme Hançerli Sultân evkâfından Mirgâzi Avâsî nâm mevkide tutulan uzun boylu açuk kaşlu sarışın Hirvadiyyü'l-asl 'abd-i 'abık vakf-ı mezbûre mütevellisi olan fahrül-ayân

Dârü's-Selâsil, 1404-1427), 21/102-120; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, thk. Hüsamüddin ferfûr (Dîmişk: Dârü's-Sekâfe ve't-Tirâs, 2000), 15/185-191.

41 Osmanlı döneminde karz-ı hasen ile ilgili fetvalar ve uygulamalar için bk. Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 199; Habib, *h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicili*, 104-106.

42 Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut: Kütübî'l-ilmîyye, 2000), 7/458.

âlih Çelebi b. Mehmed nâm kimesneye teslim olunup yevmî dört akçeye nafaka takdîr olındukdan soñra vâki' hâl bi't-taleb kayd olındı. Tahriren fi avâsıt-ı şehri Rebi'i'l-evvel li-sene tis'a ve elf.

Şubûdü'l-hâl: *Mustafa b. Bilâl el-Mü'ezzin, Mustafa b. Yusuf, Hüseyin b. İbrâhîm, Mustafa b. Mustafa ve gayrihim*".⁴³

Firar etmiş kölenin sahibine teslim edilmesi gerekir. Kayıtlardan anlaşıldığına göre hâkim, firar etmiş olan kölenin sahibini bulamadığı içindir ki korunup gözetilmesi ve bakılıp barındırılması için bir vakfı görevlendirmektedir. Bütün bu hizmetler için gerekli olan bir nafakayı da belirlemektedir. Daha sonra kölenin sahibi çıktığında hâkim kararıyla belirlenmiş nafaka bedeli ondan tahsil edilecek ve vakfa teslim edilecektir. Yapılan işlem, kaynak eserlerde bulunan içtihatlarla uygun olarak gerçekleştirilmiştir.⁴⁴

Vakıfların İktisadi İşlemler Tablosu

İncelemiş olduğumuz sicildeki belli başlı vakıf işlemlerini, vakıf isimleri ve kayıt numaralarıyla birlikte bir tablo içinde şöyle gösterebiliriz:

Vakıf İsimleri	Vakıf İşlemleri	Kayıt Numaraları
Abdi Çelebi Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	63A/696
Abdullah Paşa Vakfı	-	41B/444
Ahmet Bey Vakfı	Borç ve karz verme işlemleri.	2B/16, 43A/468.
Ahmet Çelebi Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	29B/325
Ahrece Sultan Vakfı	Tasarruf hakkının tefvizi.	61B/678
Alaeddin Efendi Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	86A/959
Ali Paşa Vakfı	İcâre akdi.	49B/541
Altı Parmak Vakfı	Alış-veriş, Borç ve karz verme işlemleri.	43B/464, 45A/485, 93B/1030
Arabiyye Vakfı	İcâre akdi.	45A/486

43 Bursa Şer'iyeye Sicilleri B-18 Numaralı Sicil, 58A/639.

44 Geniş bilgi için bk. Damad Efendi, *Mecma'ül-enbur*, 1/709-712; Kemal Yıldız, *Cami'ül-fusûleyn'in Kaynakları ve Hanefî Mezbebi Uygulamasında Tazminât*, (İstanbul: Hâcegan Akademisi Kitaplığı, 2013), 369-371.

Arayışoğlu Vakfı	-	7B/66
Avârız-ı Mahalle-i Alaca Mescid Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	35B/388
Avârız-ı Mahalle-i Bayezid Paşa Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	14B/146
Avârız-ı Mahalle-i Cami' Kale Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	32B/355, 33A/362, 40B/434
Avârız-ı Mahalle-i Darphane Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	14A/140
Avârız-ı Mahalle-i İsa Bey Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	67B/727
Avârız-ı Mahalle-i Kız Yakup Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	67A/744
Avârız-ı Mahalle-i Nâlbend Vakfı	Borç verme işlemleri.	28B/312
Avârız-ı Mahalle-i Üç Koz Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl ve borç verme işlemleri.	41A/437, 61A/673
Ayni Hatun Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl.	2A/13
Yahşi Bey Vakfı	-	65A/715, 76B/846
Ali Çelebi Vakfı	İcare akdi.	30B/335
Başçı İbrahim Vakfı	-	68B/758
Bayburtluoğlu Vakfı	-	57A/627
Bekirzâde Efendi Vakfı	İcare akdi.	62A/686
Bıyıklı İvaz Vakfı	İcare akdi.	23B/256
Bayındır Acem Vakfı	Borç verme işlemleri.	30A/326
Bayındıroğlu Vakfı	Borç verme işlemleri.	66B/740
Cami'-i Kebir Vakfı	İcare akdi.	48A/521
Çelebi Paşa Vakfı	-	27A/294
Davut Efendi Vakfı	-	9B/89
Destur Han Vakfı	-	91B/1008
Doğan Vakfı	İcare akdi.	41B/444
Ebu Şam Vakfı	İcare akdi.	49A/535
Efdâl Zade Vakfı	-	25B/280, 79A/884
el-Hac Abdullah Vakfı	-	73B/811
el-Hac Ramazan Vakfı	-	67A/746
el-Hac Yakup Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	72B/804, 73B/811

Emir Efendi Vakfı	İcare akdi.	27A/296
Emir Hazretleri Vakfı	Köle ve cariyeye nafaka takdim etmek.	75B/835
Enyari Vakfı	-	55B/608
Fergâneçioğlu Vakfı	-	17B/181
Furuniye Vakfı	-	71A/788
Gazi Hüdavendigar Vakfı	Hukuki belge ve tapu ile malî mülk edinmesi.	9A/84, 10B/102, 11A/108,109, 61A/670
Güneş Zade Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi....	77A/858
Hâce Ali Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	46B506, 47B/516
Hâce Bayındır Vakfı	Borç ve karz işlemleri.	62B/691
Hâce Mercan Vakfı	-	82A/915
Hâce Nasuh Lağır Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	71A/787
Hâce Şicâ' Vakfı	Bey' bi'l-istilâl.	26B/287
Hacı Hasan Zade Vakfı	-	53B/589
Hacı İbrahim Vakfı	Borç verme işlemleri.	9B/88, 24B/266
Hacı Mehmet b. Cafer Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl.	6A/55, 8B/8, 16A/167, 23B/25, 29A/316, 28B/31, 35A/382, 49B/54, 54B/597, 54B/60, 61A/674, 61B/67, 67B/751
Hacı Menteş Vakfı	İcare akdi.	84B/942
Hacı Musalli Vakfı	İcare akdi.	41A/440
Hacı Ramazan Vakfı	-	9B/91
Hacı Sıla Vakfı	Mukataa	55B/611
Hacı Sinan Bey Vakfı	Alış-veriş ve borç işlemleri.	1B/7, 8B/80, 92A/1014
Hacı Yusuf Vakfı	Borç verme işlemleri	15A/153
Halime Hatun Vakfı	Bey' bi'l-istilâl.	27A/291
Hallâc Ali Vakfı	-	36B/394
Hallâc İsmail Vakfı	İcare akdi.	50A/549
Han Zade Vakfı	İcare akdi	18B/192, 26A/282,285.
Hançerli Sultan Vakfı	Âbık köleyi (Firari köleyi) teslim alıp nafaka vermesi.	58A/639
Hasan Çelebi Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	44B/477
Hazret-i Âli "ra" Vakfı	Bey' bi'l-vefa akdi.	40B/432

Hoca Cafer Vakfı	Bey ' bi'l-istiğlâl.	4A/31
Hondi Hatun Vakfı	Borç ve karz işlemleri.	49B/539
İbnü'l-Âcerî Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	30B/333
İbrahim Çelebi Vakfı	Borç verme işlemleri.	95B/1042
İbrahim Paşa Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	73B/814
İvaz Paşa Vakfı	İcare akdi.	7B/66, 68A/753
Kâdı Asker Vakfı	-	9B/328
Kadri Efendi Vakfı	-	57A/627
Kara Çelebi Zade Vakfı	Borç verme işlemleri.	40B/431
Kasım Paşa Vakfı	-	82B/921
Kasım Subaşı Vakfı	İcare akdi.	61B/680
Kemal Bey Vakfı	Bey ' bi'l-istiğlâl.	23A/250,251,252, 76A/839
Kirmençioğlu Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	46B/505
Kezâz Hasan Çelebi	Borç verme işlemleri.	36B/397
Kırca Bey Vakfı	-	73B/812
Kiremitçi Oğlu Vakfı	İcare akdi.	6A/51
Koca Efendi Vakfı	İcare akdi.	88A/977
Kürdeci Kara Mehmet Vakfı	-	76B/848
Mah Devran Hatun Vakfı	Borç ve karz işlemleri.	49B/546, 57A/628
Mahalle-i Doğan Bey Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	39A/419
Mahalle-i Mecnun Dede Vakfı	Borç verme işlemleri.	38A/412
Mahalle-i Gezler Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl	33A/363
Mahmut Âğâ Vakfı	Borç verme işlemleri.	92A/1011
Mahmut Bey Vakfı	İcare akdi.	64A/707
Mahmut Çelebi Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	85A/948, 948
Malatyalı Seyyid Mehmet Vakfı	-	66A/730
Mantecî Vakfı	Borç ve karz verme işlemleri.	29B/322
Medine-i Münevvere Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl ve İcare akitleri ve firari köleyi teslim alıp nafaka vermesi.	7A/65, 14B/144, 34A/372, 53B/58, 76B/848, 79B/886
Mehmet B. Ali Vakfı	-	3A/21
Mehmet Çelebi Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	44B/481, 51B/56, 80A/897

Mercan Zade Vakfı	İcare akdi.	24A/261
Mescid-i Bayezid Paşa Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	14A/141, 15A/150
Mescid-i Mahalle-i Debbağlar Vakfı	Borç ve karz işlemleri.	64B/716
Mescid-i Mahalle-i İshak Şah Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	64A/708
Mevlâna Husam Efendi Vakfı	İcare ve bey' bi'l-istiğlâl akitleri.	4A/32, 38B/414, 52A/572, 70A/779, 77A/856, 13A/126
Mevlânâ Zekeriya Efendi Vakfı	İcare akdi.	6B/56, 60A/658
Molla Fenâri Vakfı	İcare akdi.	52A/573
Muallim Zade Vakfı	İcare akdi.	96A/1046.
Mustafa Bey Vakfı	Cami imamının maaşını temin etmek.	1A/3
Mustafa Çelebi Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	62A/684, 63A/698
Mükerremetü Kâtin Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl.	6A/59
Pars Bey Vakfı	-	9A/81
Pir Emir Efendi Vakfı	İcare akdi.	62B/689
Reyhan Paşa Vakfı	İcare akdi.	32A/348, 77A/85, 77B/862
Rüstem Paşa Vakfı	-	14B/148
Sarıca Paşa Vakfı	-	39A/417, 76B/848
Selçuk Hatun Vakfı	-	11B/114
Seydi B. Ahmet Çelebi Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	57B/634
Süleyman Subaşı Vakfı	-	22A/240, 27B/299
Sultan Ahmet Han Vakfı	-	41B/441
Sultan Mehmet Han Vakfı	İcare akdi ve ...	8A/71, 9A/84, 17B/156, 41A/438
Sultan Orhan Vakfı	İcare akdi ve Mal zabt etmek.	5A/40, 17B/185, 56A/612, 72B/801
Süleyman Çelebi Vakfı	-	58A/641
Şah Didar Vakfı	Bey' bi'l-istiğlâl akdi.	43B/465
Şahin Lala Vakfı	-	79B/890
Şehzâdegân Vakfı	-	48A/520
Şemseddin Âli Vakfı	Borç ve karz verme işlemleri.	34B/379
Şemseddin Fenari Vakfı	Köle satışı.	74A/816
Şirinzade Vakfı	-	3A/23

Şükür Hoca Vakfı	Borç verme ve mürabaha akdi.	6A/49
Tarhun Zade Vakfı	-	47B/514
Tekiye Mescid-İ Vakfı	Borç ve karz işlemleri.	51B/564
Üftad Efendi Vakfı	-	28A/305
Yanc Oğlu Vakfı	İcare akdi.	9A/89
Yıldırım Han Vakfı	Firari kölenin teslim alıp nafakasını vermesi.	23A/253, 23B/256, 47A/509
Zakikan Camii Vakfı	İcare akdi.	26B/289
Zeyrekzâde Vakfı	Borç verme işlemleri.	31A/336

Sonuç

1599-1600 yıllarında Osmanlı Devleti Bursa vilayeti B-18 numaralı şer'iyeye sicilindeki kayıtlar arasında 130 vakfa ait çeşitli iktisadi ve hukuki işlemler yer almıştır. Sicilde bulunan ilgili kayıtlarda iktisadi mahiyette gerçekleştirildiğini tespit ettiğimiz sekiz işlem vardır. Bu işlemleri, birer örnekle izah edip Fıkıh ilmi eserlerindeki değerlendirmelere özlü bir şekilde işaret ettik. İlgili kayıtların tablosunu da makalenin sonuna anlaşılır bir şekilde yerleştirdik.

Kurulmuş olan vakıfların varlığını sürdürebilmesi için gerçekleştirilen iktisadi mahiyetteki bey' bi'l-istiğlâl, bey' bi'l-vefa, tasarruf hakkının tefvizi, icare, mukataa, karz, borç, maaş verme ve firari köleye nafaka verme işlemlerinden çoğunda gelir temin etme gayesi güdülmüş, diğer bir kısmında ise vakfın hizmet alanına giren kişilere destek olunmuştur. Özellikle bey' bi'l-istiğlâl yoluyla ihtiyaç duyan vatandaşlara finans sağlanmıştır.

Şer'iyeye sicilleri üzerinde çalışılarak Osmanlı dönemindeki vakıflarda kullanılan yöntem ve işlemler sağlıklı bir şekilde tespit edilebilirse, günümüz vakıf çalışmalarında faydalanılabilecek ciddi bir tecrübe kaynağı kazanılmış olur. Özellikle Osmanlı dönemindeki vakıfların hem ihyasını, hem de gelir teminini sağlayan mukataa yönteminden günümüzdeki vakıfların da yararlanabileceğini düşünüyoruz.

Kaynaklar

- Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Cihan Matbaası, 2. Basım, 1996.
- Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/520-525. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: Atlas Akademi, 6. Basım, 2017.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 8. Basım, 2010.
- Aynî, Bedreddin, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- Barcadurmuş, Şevket. *Bursa Şer'îyye Sicillerindeki Hicri 1117-1121 Tarih ve 189/412 nolu Defterin İslam Hukuku Açısından Tablîli*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Bardakoğlu, Ali. "Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/13-19. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bayındır, Abdulaziz. "Bey' bi'l-vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/20-22. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1967.
- Çiftçi, Cafer. *Bursa'da Vakıfların Sosyo-Ekonomik İşlevleri*. Bursa: Gaye kitabevi, 2004.
- Döndüren, Hamdi. *Günümüzde Vakıf Meseleleri*. İstanbul: Erkam yayınları, 1998.
- Ebu Melih, Muhammed Recep. *el-Muâmelâtü'l-Muâsere*. 2 Cilt. İstanbul: Darü'n-nidâ, 2015.
- Efendizade, Âli Haydar. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Hukuk Matabaası, 3. Basım, 1330/1911.
- el-Merginânî, Burhânüddin. *el-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-İhyâi't-Tirâsi'l-Arabî, t.s.
- Habib, Habibullah. *h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicilinin Tasnifi Ve Fıkıh İlmi Açısından Tablîli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Halebî, İbrahim. *Mültekâl-ebhur*. thk. Vehbi Süleyman Gavci Âlbânî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Heyet, *Mecelle*.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddül-Muhtâr*. thk. Hüsamüddin ferfûr. 16 Cilt. Dıışık: Dârü's-Sekâfe ve't-Tirâs, 2000.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- İpşirli, Mehmet. "Avâız Vakfı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/109. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*. b.y., y.y., t.s.
- Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Dârü's-Selâsil, 1404-1427.
- Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-Veciz*. Kahire: el-Metabiu'l-Amiriyye, 2008.
- Molla Hüsv. *Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyayi'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.s.
- Öcalan, Hasan Basri vd. *Bursa Vakfiyeleri-1*. Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2013.
- Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları Kanûni Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.
- Sevim, Sezai & Öcalan, Hasan Basri. *Osmanlı Kuruluş Dönemi Bursa Vakfiyeleri*. İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2010.
- Şeyhzade, Damad Efendi. *Mecmau'l-enhur fî Şerhi Mültekâl-ebhur*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1317/1899.
- Yıldız, Kemal. *Cami'u'l-fusûleyin'in Kaynakları ve Hanefî Mezhebi Uygulamasında Tazminât*. İstanbul: Haçegan Akademi Kitaplığı, 2013.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

NAMIK KEMAL'İN GAZELLERİNDE KELÂMÎ KAVRAMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Recai ÇETRES

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam
Mezhepleri Ana Bilim Dalı

e-mail: cetres@hotmail.com, orcid.org/ 0000-0003-3725-6280

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Kasım 2019/ 21 November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Aralık 2019 / 23 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 25 Aralık 2019/ 25 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: **179-192**

Öz

Namık Kemal, Tanzimat dönemi ve sonrasında önemli bir fikir adamı ve edebiyatçısıdır. Namık Kemal'in dini düşüncesini anlamanın bir yolu da onun şiirleridir. Namık Kemal yaşadığı dönemin etkisiyle bir taraftan Batı'nın yoğun kültürel baskısı diğer taraftan kendi inanç ve gelenek anlayışı arasında sıkışmıştır. Ancak Namık Kemal burada ne tamamen Batı'ya her yönüyle teslim olup kendi inanç ve geleneğini terk etmeyi ne de Batı'ya tamamen kapalı olmayı seçmiştir.

Namık Kemal'in Allah sevgisi, Müslümanların birliği meselesi, vatan, millet ve hürriyet aşkı; onu Türk Edebiyatı tarihçileri içerisinde ve milletin gönlünde farklı biri olarak müşahhas kılmıştır. Bunun yanında o bu duygu ve düşüncelerini sadece şiirlerine yansıtmayıp tiyatro ve roman gibi eserlerinde de vurgulamıştır. Özellikle Varlık anlayışı, varlık ve varlığa ait sıfatlar ve isimler konusunda da onun hayli hassas birisi birisi olduğunu anlamaktayız. O bir taraftan Batı'nın toplum için faydalı olduğuna inandığı şeyleri almayı yeğlerken toplumun geçmişiyle olan bağlarını da korumasını istemiştir.

Bu çalışmamızda özellikle gazellerinden hareketle dinî kavramların kelâmî açıdan değerlendirilmesi amaçlanmış olup Namık Kemal divanlarının en mükemmeli olan Ali Türkgeldi nüshasını esas aldık. Bu nüshanın manzumaların sıralanışı sırasına göre (34-35) gazel olarak sıralanışına göre 1 ve 2 numaralı gazellerinin değerlendirildiğini belirtmek isteriz.

Anahtar Kelimeler: Namık Kemal, Tanzimat, batılılaşma, din, şiir, kelam.

The Evaluation Of The Kalâm Concepts In The Ghazales Of Namık Kemal

Abstract

Namık Kemal is an important intellectual and man of letter of the Tanzimat reform era. A way to understand his thoughts on religion is his poems. Namık Kemal is trapped between the intense cultural influence of the West and his belief and understanding of the tradition. However, he did not choose to submit to the West completely and leave his belief or tradition, neither did he isolate himself from the West.

Namık Kemal's love for Allah, his concern for the unity of Muslims, his patriotism and devotion to his country, nation and freedom puts him in a distinguished position for historians of Turkish literature and in the hearts of his nation. Besides his poems, he included these feelings and thoughts in his plays and novels as well. Especially we can infer that he was very sensitive about the concept of Being, and his usage of adjectives and names for beings.

Unlike many Tanzimat era intellectuals, Namık Kemal he did neither turn totally towards West and abandon his past nor turn his back to the West and stay in the past. He chose to take what he believed to be for the good of the nation while he also wanted that the people preserve their ties with the past.

In this study our aim is to analyze Namık Kemal's use of religious concepts based on his Ghazals and we took the copy of Ali Türkgeldi as reference, which is the most complete of his divans. From this copy, we analyzed ghazals number 34 and 35 according to their order in verse and number 1 and 2 according to their order as ghazals.

Keywords: Namık Kemal, Tanzimat period, westernization, religion, poetry, Islamic theology.

Gazel

-34-

*Mef'ûlü mefâîlü mefâîlü faûlün
Olmaz gam-ı âlem dil-i erbâb-ı vefâda
Yok fitneye ruhsat harem-i Beyt-i Hudâ'da¹*

“Vefa erbabının gönlünde dünya gamı olmaz. Allâh'ın evinin haremindedir fitneye ruhsat yoktur.” Gönül ehli olan vefalı kimsede dünyanın gamı, kederi ve endişesi olmaz. Yine gönül ehlinin kalbinde fitneye yer olmaz. Gönül ehlinin kalbi Hudâ'nın mahrem beytidir dolayısıyla oraya fitnenin girmesine izin yoktur. Bu beyitte anahtar kavram olarak vefayı ele alırsak beyti iki yönden değerlendirmek mümkündür. İslâm inanç esaslarında imân kavramı ele alınırken sözlük ve ıstilahî manalarından yola çıkarak, inanmanın, güvenmenin, emniyette olmanın tasdikini yeri ve mekânı olan kalbi esas alır.

Kalbin tasdiki imân için en geçerli yoldur. Artık tasdik eden kalpte şüphe, zan, istisna, artırma ve eksiltme olmaz. Dilin ikrarı ve amel gibi hususlar daha sonra gelen basamaklardır. Nitekim kelâm ekollerinin kahir ekseriyeti, imânda tasdik unsuruna yer vermektedir. Dolayısıyla kişi burada tasdikiyle Allah'a bir söz vermiştir. Artık o sözü yerine getirmek vefaya bağlıdır. Allah'ı tasdikini mekânı olan kalp artık başka şeylere mahal olamayacağı gibi fitne dahil başka hiçbir şeye mahal olmamalı. Gönül ehli olan kişi inancının gereği olarak kalbe Allah hakkında hiçbir şek ve şüpheli koymazken aynı vefayı âlemin kaygı ve endişesini de koymayarak göstermelidir.

Benzer şekilde âlemde insanlar arası bütün münasebetlerin en tehlikeli virüsü olan fitneye yer verilmemelidir. Vefadan kaynaklanan saikle hep hüsn-ü zan ile muameleyi tercih ederek fitnenin kalbine girmesine ve yerleşmesine engel olur. Artık orası varlık âleminin Hâlık'ı olan Hudâ'nın nazargâhıdır.

1 Sadrettin Nüzhet Ergun, *Namık Kemal'in Şiirleri*, İnkılap Kitabevi, ts., 52.

*Bir yüzden olan gam-zede² bir yüzde bulur feyiz
Hâşâ ki ola zulm ü cefâ hükmi-kazâda³*

“Bir yüzden gam-zede olan bir başka yüzden feyiz bulur. Kazanın hükmünde [kaderde] haşa zulüm ve cefa olmaz.”

Bu beyitte ise şairin Ehl-i Sünnet’in kader anlayışı perspektifinden yaklaşarak bir irâde ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Kişi bir şeylerden dertli, hüznü, kederli ve ıstırap çekiyor olabilir. Çekmiş olduğu bu ıstıraplar onunla daim olmayıp başka şeylerde huzur ve mutluluk bulabilir. “*Olmaz ya, hâşâ*” bu ifadeyi kullanmasının nedeni Sünnetullah’a aykırı olmasından, kısacası kader anlayışına aykırı olmasından dolayıdır.

Ehl-i Sünnet’in kader hakkındaki genel görüşü “Allah Teâlâ’nın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesidir.” Selefiyye âlimleri, Şiî ve Mâtürîdî kelâmcıları kaderi böyle tarif etmişlerdir.⁴ Kısacası Allah’ın kader-i ilâhîde tayin etmesi vasfîdir, hükmî değildir. Bu anlayıştan ötürü *haşâ* ifadesini kullanarak bunun olamayacağını teyit etmiştir. Çünkü Ehl-i Sünnet inancında kader “Allah Teâlâ’nın bütün nesnelere ve olayları ilmi ezeliyle bilip onları ona göre belirlemesi ve takdir etmesidir.” Çünkü Ehl-i Sünnet inancında kader; “Allah Teâlâ’nın bütün nesnelere ve olayları ilmi ezeliyle bilip onları ona göre belirlemesi ve takdir etmesidir. İşte Selefiyye, Mâtürîdî ve Şiî kelâmcıları kaderi bu şekilde tanımlarken, Eş’arî ve filozoflar ise “Allah’ın nesnelere ve olaylarla ilgili ezeli planını gerçekleştirmesi şeklinde tarif etmişlerdir. Bu tanım diğer âlimlere göre “kazâ”nın tanımıdır. Mu‘tezile ise; sorumluluk doğuran fiilleri (ef’âl-i ihtiyariyye) kader kapsamında görmeyip kulu kendi fiilinin halıkı ve fâili olarak görmüşlerdir.⁵

2 Burası kaynak olarak aldığımız Ergun, *Namık Kemal’in Şiirleri*, s. 52 adlı kitapta “*Bir yüzden olan gamzede*” şeklinde yazılmıştır. Kelime bu şekilde “gamze” kelimesiyle ilişkilendirilebileceği ve bu durumda yanlış anlaşılacağı için *gam-zede* olarak düzelttik.

3 Ergun, *Namık Kemal’in Şiirleri*, s.52.

4 Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Kader” md. s.173, İstanbul 2010

5 Topaloğlu – Çelebi, “Kader” s.173-174.

*Hâbişger-i ikbâl isen terk-i mekân et
Hiffetle gezer hâk ü hasin evci ulâda⁶*

“Eğer ikbal istiyorsan mekânını terk et. Böylece tozun toprağın hafiflik sebebiyle yukarılarda gezer.” İnsan beden ve ruhtan oluşan bir varlıktır. Dolayısıyla insanın beşerî ve şehvî yönünü beden, manevî yönünü ise ruhu oluşturur. İnsan dünya ve ahirette hakikî mekân istiyorsa beşerî ve nefsanî arzularından sıyrılarak beden denen geçici mekânı terk etmelidir. Aksi halde tozun toprağın nereye iskân edeceği belli olmaz bir şekilde boşlukta dolaşır durur.

İnsan yaratılış olarak sonsuz bir varlığın eseri olduğu için fitraten geçici olmayan ve sonsuz bir hayata meyli vardır. Bu sonsuzluk ise geçici olmayan hakikî haz ve duygularla elde edilir. Bu ise geçici lezzetlerin mekânı olan bedendir. Kişi gerçek mekânı bu bedeninin hazlarından uzaklaşmakla elde edebilir. Burada şöyle bir yorum yapmak da mümkündür; Kişinin imân konusunda dil ile ikrar etmesi bir nevi bedeninin ikrarı olup bu ikrar onun yok olması ile sürecini tamamlamış olur. Ancak kişinin dünyada yaşamış olduğu süre içerisinde Müslüman muamelesi görmesini sağlamıştır. Kalp ile ikrâr ise kişinin imanının gerçekte hâsıl olduğu tasdikini ebedi mekânı olup ve sahibine mükâfat yönünden ebedilik kazandırmıştır.

*Düşme heves-i rif'at ü ikbâline dehrin
Bin berk-ı belâ hâsıl olur cevvi-i hevâda⁷*

“Dünyanın ikbâl ve yükseklik hevesine düşme. Hava boşluğunda⁸ binlerce bela şimşegi olur.”

Şairin bu beyitte tevriye sanatını kullanıp “hevâyı iki yönden ele aldığını söyleyebiliriz. Birincisi “hevâ” hava manasında olup gökyüzünde şimşeklerin, yıldırımların olduğu ve bunların daima tehlike arz ettiğini ifade etmiştir. İkinci olarak “hevâ” kelimesi geçici heves manasında alınırsa nefsin bir takım

6 Ergun, *Namık Kemal'in Şiirleri*, s. 52.

7 Ergun, *Namık Kemal'in Şiirleri*, s.52.

8 Beyitte geçen “hevâda” lafzı gökyüzünde olarak günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Ancak hevâ aynı zamanda heves demektir ve şair bu kelimeyi tevriyeli bir şekilde kullanmıştır, yani beyitte iki mana da uygundur.

tuzaklarından kişinin kendisini koruması gerektiğini vurgulamıştır. Şair bir önceki ile beraber bu beyitte nefis tezkiyesine vurgu yaparak geçici hevâ ve heveslerden arınmayı kast ederek tasavvufi bir anlayış sergilemiştir.

*Mahviyyet olur âkile sermâye-i râhat
Yok dağdağa-i havf ü recâ bezm-i fenâda⁹*

“Tevazu [mahviyet = Allah’ın iradesine teslim olmak manası da var] akıllı insana rahat sermayesi olur. Fenâ âleminde kaygı ve ümit endişesi yoktur. Yani Allah’ın takdirine teslim olup kendi benliğini yok etmektir [fenâfil-lah]. Bu beyitte anahtar iki kavram üzerinde durmak gerek; birinci kavram “mahviyyet” ikinci kavram ise “fenâ”dır. Mahviyet; (mahviyyet) “mahv” kökünden gelen, yok etme, ortadan kaldırma, harap etme, perişan etme, batma, yok olma manalarında olup tasavvufta ise beşerî nakisalardan kurtulma hali, ayrıca “mahv” kişinin kendisinde bulunan ve başkaları tarafından zemmedilen kötü huyları bırakıp övülen huyları nefsinde edinmesidir.¹⁰ Türkçe karşılığı ise; kendini hiçe saymak, kendine değer vermeme ileri derecede alçak gönüllülük¹¹ şeklinde ifade edilmektedir. Akıllı kimse tevazu ile canlıları kendisine dost edinir. Tevazuun aksi olan kibirde ise canlıları kendisine düşman edip her an umulmadık bir durumla karşılaşma ihtimali vardır. Dolayısıyla bu şekilde elde edilen dostluklar sürekli olup ayrıca sahibini rahat ettirir.

Genellikle bulmak fiiliyle birlikte kullanılan fenâ kelimesi ise; yok olma, yokluk, geçip gitme anlamında “bekâ” fiilinin zıddıdır. Tasavvufta maddi varlıktan sıyrılıp hakka ulaşma anlamında kullanılmaktadır.¹² Kelâm literatüründe ise aynı kelime; yok olmak geçici olmak ve ölmek anlamlarında olup *bekânın* zıddıdır. Kur’an-ı Kerîm’de yaratılmış varlıkları nitelemek üzere kullanılır. Ayrıca tasavvufta fenâ, bu hayata giren kişinin (mürîd), bir mürşidin denetim ve gözetimi altında çeşitli riyazet ve mücâhede sonucunda nefsini terbiye ederek adeta onu öldürmesi demektir. Fenânın gerçek manada bir yok oluş mu yoksa

9 Ergun, *Namık Kemal’n Şiirleri* s.52.

10 Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, haz., Süleyman Uludağ, s.167, İstanbul 2009; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, “Mahv” md. s.682, Aydın Kitabevi, Ankara 1990.

11 Millî Eğitim Bakanlığı, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, “Mahviyet” md. 3/1884, İstanbul 2002.

12 Devellioğlu, “Fenâ” md., s.306.

nefsin istek ve arzularını yok etmek manasında mı kullanıldığı ve ayrıca fenânın bir hal mi yoksa makam mı olduğu hususunda farklı görüşler mevcuttur.

Maksat ve iradenin Allah'ın iradesinde yok olma (fenâfi'l-kusûd), yahut kâinatta Allah'tan başka bir varlığın müşahede edilmemesi (fenâfi'ş-şühûd) veya Allah'tan başka hiçbir varlığın mevcudiyetinin kabul edilmemesi (fenâfi'l-vücûd) gibi görüşlerden bahsetmek mümkündür. İlk dönem sûfiler daha çok birinci manayı tercih etmişlerdir. Kur'an-ı Kerîm'in ifadelerine bakıldığı zaman mal ve evlat, dünya hayatının zînet ve süsü olarak meşrudur. Ancak geçici olmayıp ebedi olan şey ise kişinin iyi ve güzel davranışlarıdır. Evlat, mal ve şöhretin hepsi yok olmaya mahkûmdur. Allah rızası için yapılan şeyler bâkidir.¹³

*Teslîm ü rızâdır işi erbâb-ı kemâlin
Olmaz elem-i hırs u tezelliül ukalâda*¹⁴

“Kemal ehlinin [olgun kimselerin] işi [Allah'ın takdirine] teslim ve razı olmaktır. Akıllılarda alçalma ve hırs elemi olmaz.” Kader konusunda Ehl-i Sünnet kelâmının anlayışı odur ki kişinin fiili kulun irade-i cüz'iyesiyle ve Allah'ın yaratmasıyladır. Kul burada kendi özgür iradesini kullanarak sorumluluk sahibi olur. Kulun iradesini aşan olaylarda ise tevekkül edip kabullenir. Aksi takdirde kul burada hırs yapıp kabullenmez ise kendisini boş yere alçaltmış olur.

*Hak cûyların cezbe-i irfânını seyr et
Nâmık eser-i râşeyi gör kible-nümâda*¹⁵

“Ey Namık, pusulada titremenin eserini görüp Hakk'ı arayanların irfanının cezbelerini seyrete. (Pusulayı Hakk'ı arayanlara benzetiyor.¹⁶ Pusulanın ibresi yönü bulmak için nasıl titriyorsa gerçeği arayanların da bu şekilde dikkatli ve sorumluluk sahibi olmalarını vurgular. Aslında burada insanın hakikati bulup doğru bir inanç sistemi üzere olması için dikkatli olmasının gereği vur-

13 Geniş bilgi için bk., Topaloğlu- Çelebi., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Fenâ” md., s.91-92.

14 Ergun *Namık Kemal'in Şiirleri*, s.52.

15 Ergun, *Namık Kemal'in Şiirleri*, s.52.

16 Beyitte yanlış yazım var; “Hak cûy” değil Hak-cûların olacak), Ergun *Namık Kemal'in Şiirleri*, 34.cü gazel son beyit, s.52.

gulanmıştır. Nitekim kelim ilminin gayesine göre tarifi yapılırken bu hususa vurgu yapılmıştır. Çünkü kelim ilminin gayesi itikadi esaslar hususunda kesin deliller serdetmek, şüpheleri de bertaraf etmektir.

Gazel

-35-

*Esrâr-ı sun'a bak dil-i hikmet-nisâbda
Gör ser-nivîşt-i âlemi Ümmü'l-kitâbda¹⁷*

“Hikmet esaslı olan gönülde Hakk’ın sanatına bak. Bütün âlemin alın yazısını Ümmü’l-kitâb’da gör.” Şair burada “Hakk’ın sanatına bak” derken Sun’ kökünden türemiş olan Sâni sıfatına vurgu yapmıştır. Kelime manası yapmak, işlemek, sanatkârane maharetle yapıp meydana getirmektir. Kur’an-ı Kerim’de ise bu kavram “evrendeki işleyişin belli bir düzen içinde ve aksama-dan kurulup yürütülmesi” anlamında Zât-ı İlâhiyye’ye nisbet edilmiştir.

Bununla beraber Sâni’ kelimesi Kur’an’da ve hadislerde yer almamıştır. Bu kavram III. (IX) yüzyıldan itibaren, Allah’ın isim ve sıfatlarının kâinatla ilişkisi (taalluk) konusuna sistematik yaklaşım yapan kelâm âlimleri ve müfessirlerce “hâlik” manasında kullanılmıştır.¹⁸ Bunun yanında “Ümmü’l-Kitap” ile de Ehl-i Sünnet’in “kader” anlayışına atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz. Bütün âlemin alın yazısını “ümmü’l-kitapta” gör ifadesi aslında Allah Teâlâ’nın ilm-i ezeliyle her şeyi bilip hükmî olarak değil vasfî olarak yazmasıdır. Aslında âlemdeki bütün mevcudatın kaderine dair ne varsa hepsinin yazıldığı Hakk’ın ilim yönünden her şeyi ihata ettiği, hikmet esasına dayanan gönül mekânının ise ayrı bir sanat eseri olduğu vurgulanmıştır.

*Dildir muhît-ı bahr-ı şüünât-ı rûzgâr
Tûfânı gör nühuftê yatur bir habâbda¹⁹*

17 Ergun, *Namık Kemal’in Şiirleri*, s. 52 de “Hikmet nisâbda, Ümmü’l-kitâbda” bu şekilde yazılmış, biz yukarıda düzeltilmiş bir şekilde yazdık.

18 Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Sâni” mad., s.271.

19 Ergun, *Namık Kemal’in Şiirleri*, s.52.

“Zamanın hâdiseler denizini ihata eden gönüldür. Bir su kabarcığında saklı duran tufanı gör.” “Dil”(gönül) ve “Şüûnât”(hâdiseler) kelimeleri kanaatimizce önemli iki kelâm kavramıdır. Bu kavramların şair tarafından İslâm düşüncesini yansıtmaya açısından yerinde kullanıldığı kanaatindeyiz. Önce gönül kavramını ele alacak olursak, iman bakımından tasdik mekânı, her şeyin en güzel şekilde görülüp niyetten tasdike geçilen bir mekândır. Her şeyin en güzel biçimde toplanıp, kabul ve reddedildiği yerdir.

İkinci kavram “hâdis” kavramıdır. Beyitte hâdiseler (şüûnât) şeklinde çoğul olarak kullanılan bu kelime zaman da dâhil içindekilerle beraber sonradan bir muhdis tarafından yaratılan şeylerdir. Aslında burada tevriye sanatının olduğunu da söylemek mümkündür. “Hâdis” sonradan yaratılan anlamına geldiği gibi, olaylar anlamında da kullanılmaktadır. Dolayısıyla burada bu iki anlam üzerinden yorum yapmayı uygun bulduk.

Tûfânı gör nübüfte yatur bir habâbda

Bu beyitte ise şairin Ehl-i Sünnet kelâmının atomcu anlayışına bir vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Âlem cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Mevcudatın en küçük parçasını atomlar oluşturur. Dolayısıyla büyük fırtına da olsa temelinde cisim ve arazlar olup her ikisinin de dayandığı mekân neticede cevherdir. Şairin bu beyitte suyun üzerinde bulunan bir damlacık da olsa içinde gizlediği tufana işaret ettiğini söyleyebiliriz.

*Berk-ı cemâle hâil olur mu hicâb-ı ten
Pinhân kalur mı Pertev-i mihrin sehâbda²⁰*

“Cemalin şimşegine beden örtüsü engel olabilir mi? Güneşin ışığı bu-
lutta gizli kalır mı?”

*Gelmez fenâ-yı cism ile ervaha ihtilâl
Verdin nübüftedir yine bûyi gülâbda²¹*

20 Ergun, *Namık Kemal'in Şiirleri*, s.52.

21 Ergun, *Namık Kemal'in Şiirleri*, s.53.

“Cismin yok olmasıyla ruhlara zarar gelmez. Gülün kokusu yine gül suyununda saklıdır.” Bu beyitte fenâ ve ervâh kavramları üzerinde duracak olursak “fenâ” kavramına daha önce geçtiği beyitlerde değindiğimiz gibi hâdis olan varlıkların yok olması manasına geldiğini belirtmiştik. “Ervah” ise (r-v-h) kökünden ruh kelimesinin çoğuludur. Mana olarak gitmek, havanın rüzgârlı olması, bir şeyin kokusunu almak, ferah ve rahatlık duymak gibi anlamları taşımaktadır. İslâmî literatüre göre ise “insanın ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından bedenine üflenene, ölümü anında meleklerce bedeninden çıkarılan ve onun yükümlü kılınmasını sağlayan idrak edici hakikati, hayat cevheri”²² olarak tanımlanmıştır. Ruh, kutsal bir cevher olarak kabul edilen soyut bir varlıktır. İnsanın bütün bedenine yayılan, Allah’ın “Ol!” emriyle bedende yaratılmıştır. Dolayısıyla madde türünden cisim değil, cevher ve araz değil tek bir cevherden değildir. Başlı başına var olup zaman ve mekânla sınırlı değildir. Şairin bu beyitte ruhun bu özelliklerinden dolayı cisimden meydana gelen bedene göre daha uzun ve ahiret hayatıyla beraber sonsuz bir yaşamı içine aldığı²³ vurguladığını söyleyebiliriz. Bu düşünce, Muammer b. Abbâd, Nazzam, Mâtürîdî, İbn Sina, Ragıp el-İsfehânî, Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Gazzâlî gibi farklı ekollere mensup âlimlerin görüşlerini hatıra getirmektedir.²⁴

Verdin nühuftedir yine bûyi gülâbda mısraı ile de vermiş olduğu örnekten yola çıkarak bu görüşte ruhun bedene ait bir araz olmadığını, ölümden sonra nimet ve azabı algılayacağından dolayı da cisim olduğunu savunan Ali el-Cübbâî, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, İbn Hazm, Fahreddin Râzî ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi âlimlerin düşüncesini yansıttığını söyleyebiliriz. Nitekim mezkûr âlimlere göre latif cisim olan ruh ile günlük dilde kullandığımız insana biyolojik canlılık veren ruh farklıdır.

*Ma'nâda yok tefâvütü vahdetle kesretin
Birdir bakılsa elf ile vâhid hisâbda*²⁵

22 Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Ruh” md., s.262-263

23 Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, *Sistemantik Kelâm*, s.358-360, Ankara 2016.

24 Arslan- Bozkurt, *Sistemantik Kelâm*, s.158-160.

25 Ergun, *Namık Kemal'n Şiirleri*, s.53.

“Vahdetle kesretin manada farkı yok. Bir ile bin eğer bakarsanız hesapta aynıdır.” Vahdet ve kesret kavramlarına kelâm ve tasavvuf açısından bakıldığı zaman yukarıda geçtiği üzere “Fenâ fi'l-kusud” “fenâ fi'ş-şühûd” ve “fenâ fi'l-vücûd” ilk dönem sûfilerinin kullandığı bu kavramların manalarını içerdiğini söyleyebiliriz. Her şeyin bir olan Allah'tan gelmesi ve dönüşün yine bir olan Allah'a olması vahdetle kesretin manada bir farkının olmadığını vurgulayan bir anlayış hakimdir denilebilir. Dolayısıyla sayısal olarak da gerçekte “bin” ile “bir” in bu anlayış açısından bir farkı yoktur.

*Yoktur vücûdu âlem-i vahdette âlemin
Nâbûd olur nümâyîş-i zıl âftâbda*²⁶

“Vahdet âleminde [bu] âlemin varlığı yoktur. Gölgenin görüntüsü güneş çıkınca yok olur.” Bu beyitte “vahdet” ve “âlem” kavramlarından yola çıkarak düşünce anlayışını şu şekilde yorumlayabiliriz. Vahdet, Vahdaniyyet, Vâhid gibi Allah'ın isim ve sıfatları olan bu kelimeler “bir, yegâne, tek” anlamında **vahd** (vahdet) kökünden türemişlerdir.²⁷ Zatı ile kâim olan Allah her şeyi kendi yarattığı için kendinden başka her şey O'nunla kâim olmayıp hâdis varlıklar olduğu için, sonradan (hâdis) olan bu âlemin Vahdet âleminde aklen yok olması zorunludur. İşte İslâm düşünce sisteminde Vâhid olan Allah'ın varlığının başlangıcında başka varlıkların düşünülmesi söz konusu olamaz. İkinci beyitte ise “gölgenin görüntüsü güneş çıkınca yok olur” demek suretiyle asıl olan ne ise ortaya çıkınca onun yerine kaim olan ne varsa artık onların varlıkları söz konusu olamaz sonucuna varılır.

*Gafletledir tasavvur-i hükm-i vücûd hep
Gördük misâl-i âlemi bin kerre hâbda*²⁸

“Varlığın hükmünün tasavvuru hep gafletledir. Âlemin misalini (âlem-i misâl aynı zamanda tasavvufi bir ıstılah) bin kere rüyada gördük.”

26 Ergun Namık Kemal'n Şiirleri, s.53.

27 Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Vahdaniyyet” mad., s.331

28 Ergun Namık Kemal'n Şiirleri, s.53.

*Gâfil bekây-ı devlet umar dehr-i dûndan
Âlem adem adem deyu her dem şitâbda*²⁹

“Gafil kimse alçak felekten ebedî saadet umar. Oysa âlem “yokluk yokluk” diye her an koşturmaktadır.”

Bu beyitte ele alacağımız kelimeler bekâ, adem, dehr ve âlem kavramlarıdır. Öncelikle bekâ kavramı İslâm düşünce sisteminde Allah’ın zatî sıfatlarından olup ebedilik manasına gelmektedir. Bunun zıddı olan kavram ise yokluk anlamına gelen “adem” dir. Allah için yokluk söz konusu değildir. Dehr ise zaman manasında olup sonradan yaratılan hâdis bir varlıktır. Dolayısıyla kendisinin başka varlıklar üzerinde herhangi bir etkisi söz konusu değildir. Çünkü kendisi başkası tarafından yaratılan sonlu bir varlıktır. Felek, kelimesi ise üzerinde farklı düşünceler üretilmiş bir kavramdır. Kelime olarak manası “yuvarlak, bombeli bir nesne, kubbe şeklinde tepe, yarım küre ve devreden nesne” gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu “eflâk” tir. Orta Çağ İslâm kozmolojisinde yıldızları taşıdığına ve hareket ettirdiğine inanılan şeffaf gök küre ve gezegenlerin yörüngesi olarak tanımlanmaktaydı. Kur’an-ı Kerim’de ise “gök cisimlerinin üzerinde döndüğü yörünge” anlamında kullanılmaktadır.³⁰

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

“Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngeye yüzmektedir.” (Yâsîn, 36/40).

Türk edebiyatında felek ile dehrin insanın kaderi üzerinde etkili olduğu kabul edilir ve onun zulmünü dile getiren şikâyet ifadeleri kullanılır. Hâlbuki Hz. Peygamber bir kutsî hadisinde Cenâb-ı Hakk’ın şöyle buyurduğunu haber vermiştir: “İnsanoğlu “dehre” dil uzatmak suretiyle bana eziyet etmektedir, zira dehr benim hâkimiyetim altındadır, gece ile gündüzün yansıttığı zamanı ben idare ederim.”³¹ Arap cahiliye geleneğine vurgu yapan bu tür ifadeler aslında şirk inancını eleştirmektedir. Ancak Müslüman ediplerde böyle bir şirk inancının olmadığını onların dini anlayış ve yaşayışlarını göz önüne

29 Ergun, *Namık Kemal’n Şiirleri*, s.53.

30 Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* , “vahdaniyyet” mad., s. 331.

31 Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* , “vahdaniyyet” mad., s. 331

olarak herhangi bir şirk unsurunun bulunmadığını söyleyebiliriz. Onların dini hayatıyla edebi hayatlarının birbirinden farklı olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak edebi üslup ve ifadelerde yer alan dehr ve felek unsurlarının sakınca doğurmayacağı kanaatini taşımaktayız. Bu anahtar kavramların kısa açıklamalarından sonra beyitten şu anlamı çıkarmamız mümkündür: Şair burada kendisi yok olmaya mahkûm olduğu bilinen dehr ve felek gibi varlıklardan medet ummanın gafillik olduğuna vurgu yapmaktadır. Çünkü bu varlıklar hâdis olmaları nedeniyle zaten kendilerinin yokluklarını haykırmaktadırlar. Buna rağmen “gafil ve bilgisiz insanlar bunlardan nasıl olur da medet umarlar?!” sorusunu sorarak bir nevi uyarı vazifesi yapmaktadır.

*Nâmık zuhur-i cezbe-i âsâr-ı aşkı gör
Koymuş cihân-ı keşmekeşe-i inkilâbda*

“Ey Namık, dünyayı dönüşüm keşmekeşine salan aşk eserlerinin cezbesinin zuhurunu seyr et.” Eşyayı dönüştüren yegâne ve tesirli kuvvetin aşk olduğunu imâ ederek aşkın dönüştürmüş olduğu eserleri görmesini istemiştir. Şairin bu gazellerinin devamında beyit sayıları farklı olarak yaklaşık üç yüz yirmi iki gazelinin olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar *ilave gazeller* ve *eksik gazeller* olarak eklenmiştir.³² Biz bu makalemizde örnek olması açısından bir giriş mahiyetinde böyle bir çalışma yaptık. Çalışmamızın, bundan sonraki gazelleri söz konusu bakış açısıyla yazmayı düşünenler için bir örnek olmasını temenni ediyoruz.

Sonuç

Namık Kemal vatanını milletini seven bir insan olarak ülkenin o günkü durumunu Avrupa ile karşılaştırdığında duymuş olduğu ızdırabı dile getirmeye çalışmıştır. Avrupa ile ülkenin durumu apaçık ortada idi. Bu durum Namık Kemal ve onun gibilerini hüznü sevk ediyordu. Ülkenin geçmişteki ilmi, ekonomik ve refah durumunun hayali ile insanları uyandırmaya ve heyecanlandırmaya çalışıyordu. Onun bütün hayatının bu mücadeleler ve ıstıraplar içinde geçtiğini söyleyebiliriz.

32 Ergun, *Namık Kemal'in Şiirleri*, s.52-242.

Namık Kemal davasına inanmış inandığını söyleyen bir heyecan adamıdır. Başta vatan sevgisi, din ve kahramanlık onun düşünce sisteminin dayanak noktasıdır. Ayrıca Namık Kemal iyi bir dini eğitim almış ve Osmanlı kültürü havasını teneffüs etmiş biri olarak ta Ehl-i sünnet düşüncesini şiirlerinde en ince ayrıntısına kadar işleyip okuyucusunda heyecan ve aşk uyandırmıştır.

Ömrünü vatan ve dini değerlere adayan fikir ve sanat adamlarının bütün yönleriyle araştırılıp her türlü ön yargılardan uzak ve bulunmuş oldukları ahval ve şartları da göz önünde bulundurarak gelecek nesillere aktarmak zorundayız. Bunlara ilaveten Namık Kemal hakkında şunu söylemek mümkündür. Şiirlerinde vatan, millet, din, tasavvuf ve eğitim arasında kurduğu kuvvetli ilişki sayesinde onun iyi bir vatansever, dini hassasiyeti olan hatta dini merkeze alan güçlü bir şair, vatan sevdalısı fikir ve sanat adamı olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- ARSLAN, Hulusi – BOZKURT, Mustafa. Sistematik Kelâm. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- DEVELLİOĞLU, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1990.
- ERGÜN, Sadrettin. Nüzhet *Namık Kemal'in Şiirler*. y.y.: İnkılap Kitabevi, t.y.
- KOMİSYON. Milli Eğitim Bakanlığı, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2002.
- KUŞEYRİ, Abdülkerim. *Kuşeyri Risalesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- TOPALOĞLU, Bekir - ÇELEBİ, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

HIRİSTİYAN MEZHEPLERİNİN TEOLOJİSİ ÜZERİNE

Sayda Piskoposu Rahip Pavlus ANTÂKÎ*

Çev. Tahir AŞİROV

Dr. Öğr. Üyesi Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi,

e-mail: tahirashirov@gmail.com

orcid.org/0000-0002- 9684-0834.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makale / Translated Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Kasım 2019/ 13 November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Aralık 2019 / 10 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 25 Aralık 2019/ 25 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: **193-204**

- * Sayda Piskoposu Rahip Pavlus Antâkî (1140-1180), Ortaçağda yaşamış Hıristiyan din adamıdır. Onun risaleleri, Hıristiyanlık inancını açıklama ve savunma niteliğinde olduğu görülebilmektedir. Pavlus Antâkî'nin bu risalesinin, Saint Petersburg'daki Rusya Bilimler Akademisininin Doğu Yazmalar Enstitüsünün Kütüphanesindeki envanter no: B1218 varak 24b-30a aralarında yerleşen yazması bulunmaktadır. Bu risale 1920 senesinde "li'Bavlus Uskufu Saydâ Kavl yedullu ala'l-fırak'il-me'ârifihî mine'n-Nasara fî hâze'z-zamanı" adı altında neşredilmiştir.

Öz

Sayda Piskoposu Rahip Pavlus Antâkî'nin Hıristiyan Mezheplerinin inanç esaslarını konu edinen risalesinin el yazması, Saint Petersburg'daki Rusya Bilimler Akademisi, Doğu Yazmalar Enstitüsü Kütüphanesinde bulunmaktadır. Envanter nosu B1218 olup 24b-30a arası varaklarda yer almaktadır. Çevirisi yapılan risalede Hıristiyan teolojisinin esasları, Ortodoks ve Katolik menşeli mezheplerin inanç esasları temelinde "Melkiyye" (Melkitler) anlayışı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Risale, Hıristiyan teolojisinin esası olan İsa Mesih'in uknumu, meşieti, fiili, ilâhî ve beşerî tabiatı konularını da içermektedir. Ayrıca risalede, Hıristiyan mezheplerin İsa Mesih konusundaki görüşleri eleştirilmektedir. Melkitler yaklaşımından hareketle Hıristiyanlığın temel doktrini açıklanmaya ve savunulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Pavlus Antakî, Hıristiyan, Mezhepler, Teoloji, Eleştiri

On The Theology Of The Christian Sects

Abstract

The manuscript about the principles of faith in the sects of christianity belonging to the Bishop of Sidon, Paul Antioch, is located in the library of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg with the inventory number of B1218. It includes the laminas from 24b-30a. In the tract translated, the principles of Christian theology are evaluated according to the "Melkiyye" sect, on the basis of belief principles of Orthodox and Catholic sects. The tract also includes the subject of Christian theology, the uknum of Jesus Christ, the tradition, the de facto, the divine and the human nature. In addition, the views of Christian sects about Jesus Christ are criticized in the treatise. The Basic doctrine of Christianity is tried to be explained and defended from the Melkiyye approach.

Keywords: Paul of Antioch, Christian, Sects, Theology, Criticism.

GİRİŞ

Bu zamanda bilinen Hıristiyan mezheplere delalet eden risaledir. Bunlardan [Hıristiyanlardan] her bir mezhebin görüşünü açıklayacak, onların arasındaki anlaşmazlığı beyan edecek ve onların hatalı inançlarına reddiye vereceğiz.

Bundan sonra Hıristiyanlar arasındaki anlaşmazlığı düşündüğümde, onların her fırkasının görüşlerini ve aralarındaki anlaşmazlık noktalarını açıklamayı, onlardan muhaliflere de reddiye vermeyi, bunlara bakan kimselere kolaylık olması için veciz olarak açıklamayı düşündüm, Yardım ve Tevfik'i Allah Teâlâ'dan isteyerek şöyle diyorum:

A) İznik Kredosu ve Hıristiyan Mezhepleri

Zamanımızda bilinen Hıristiyan mezhepleri dört akımdır: Melkitler, Nestûrîler, Yakubîler ve Mârûnîler. Bu dört mezhep arasında, Allah Teâlâ'nın zatında bir olduğu; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olmak üzere uknumlar olarak isimlendirilen sıfatlarında üçlü olduğu konusunda ihtilaf yoktur. [Aynı şekilde şu hususlarda ihtilaf yoktur.]

Allah Teâlâ, ahir zamanda kendi kelimesini gönderdi. Yani bütün çağlardan önce ondan infisal olmaksızın ve bölünmeksizin doğmuş nutku (kelamı) olan oğlunu [gönderdi]. Bu, insanın kendi sözünü, onu ortaya çıkaran akıldan ayrılmaksızın dinleyene gönderdiği gibidir. Aynı şekilde güneş yere ışık gönderdiğinde, ışıkla onun kaynağı güneş arasında ayrılık olmaksızın gönderdiği gibidir. (İsa,) Kutsal Ruh'tan ve Bakire Hz. Meryem'den, bir çiftleşme olmaksızın Allah'ın meleğinin müjdesiyle vücut buldu. Ondan bekâretini zedeleyecek her hangi bir bozulma olmadan doğdu. Çünkü o, bekâretini korudu. Nitekim bu, Musa'nın alev aldığını gördüğü yiyecekleri yanmaktan koruduğu gibidir. Sadece Hz. Mesih'in Hz. Meryem'den doğması konusunda ihtilaf vardır.

Onların tümü, 312 yılında Kraliçe Helena'nın oğlu Büyük Kral Konstantin zamanında İznik şehrinde, Mülhid (Ateist) Arius hakkında toplanan Birinci Konsilinde Aziz Babaların ortaya koymuş olduğu ilâhî kredoya sarılmaktadırlar. Kredoyu zikretmişken hangi fırkanın güçlü görüş ve doğru itikada bağlı olduğuna delil getirmek için onu açıklamam gerekiyor. Bu da şöyledir: "Göklerin ve dünyanın yaratıcısına, görünen ve görünmeyen her şeye gücü yeten yaratıcı tek bir Baba Tanrı'ya iman ediyoruz. Tanrı'nın tek Oğlu, sonsuzluktan berî Baba'nın bağrında olan, Tanrı'dan Tanrı, Işık'tan Işık, gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı, ezelden beri var olan, yaratılmamış, Baba ile aynı öze sahip Rab İsa Mesih'e iman ediyoruz. Onun aracılığıyla her şey yaratıldı. Bizler ve bizim kurtuluşumuz için o göksel ortamdandı geldi. Kutsal Ruh aracılığı ile Bakire Meryem'den doğdu ve vücut buldu. Bizim için Pontius Pilatus tarafından çarmıha gerildi, acı çekti (öldü) ve gömüldü. Kutsal Yazılarda belirtildiği gibi üçüncü gün dirildi, göğe yükseldi ve Baba'nın sağ tarafına oturdu. Yaşayanları ve ölüleri yargılamak üzere yücelikle geri dönecek ve egemenliği sonsuza kadar sürecektir. Baba'dan (ve Oğul'dan) gelen, yaşam veren Rabb'e, Kutsal Ruh'a iman ediyoruz. Baba ve Oğul'la birlikte ona da tapınıp yüceltiyoruz. O, peygamberler aracılığıyla konuştu. Havarilerin yolunda olan tek bir evrensel topluluğa inanıyoruz. Günahların bağışlanması için, tek bir vaftizi tanıyoruz. Ölülerin dirilişini ve gelecek çağın yaşamını bekliyoruz. Âmin".

Zamanımızdaki bu dört mezhep arasında açıkladığım kredo hakkında ihtilaf yoktur. Onda olan şeylerin bir kısmını [ihtilafın bir kısmını beyan ediyorum]. Bunun üzerine [ilk olarak] Melkitlerin inandığı şeyleri izah ediyorum ve şöyle diyorum:

1. Melkitler

Melkitler (Melkiyye), Hz. Meryem'den doğmuş olan Hz. Mesih'in ilâhî bir uknum olduğuna inanır. O, bütün çağlardan önce Baba'dan doğmuştur. Şüphesiz O'nun, ilâhî ve insânî olmak üzere iki tabiatı, ilâhî ve insânî olmak üzere iki fiili ve ilâhî ve insânî meşieti (istem) vardır. Hz. Meryem, onlara göre ilâhî bir uknum olan ilâhın anasıdır.

2. Nesturîler

Ancak Nesturîler (Nesâtîre), O'nun (Mesih'in), ilâhî ve insânî olmak üzere iki uknum olduğuna inanır. O'nun ilâhî ve insânî olmak üzere iki tabiatı vardır. O'nun fiili birdir ve meşieti ilâhî olarak tektir. Meryem ilâhın anası değil, aksine Mesih'in anasıdır.

3. Yakubîler

Fakat Yakubîler (Yeâkibe), O'nun (Mesih'in), tek ilâhî uknum olduğuna inanır. O'nun ilâhî bir tabiatı vardır. O'nun fiili ve meşieti ilâhî olarak tektir.

4. Mârûnîler

Lakin Mârûnîler (Mevârîne), O'nun (Mesih'in), tek ilâhî uknum olduğuna inanır. O'nun ilâhî ve insânî olmak üzere iki tabiatı vardır. O'nun tek ilâhî fiili ve tek ilâhî meşieti vardır.

B) Hıristiyan Mezheplerinin Uknum, Tabiat, Meşiet ve Fiil anlayışı

Ancak Melkitlerin - ben fakir de onlardan biriyim- bir uknum, iki tabiat ve iki meşiet şeklindeki sözlerine delil getirmesiyle ilgili onlar şöyle derler: Biz, Hz. Mesih'i, anne karnında taşınan, doğurulan, sekiz günlükken sünnet edilen, en, boy ve derinliğe sahip bir cismi olan, “insan konuşabilen ve ölen bir canlıdır” tanımının gerektirdiği ziyadeyi ve gelişmeyi kabul eden, Vaftizci Yahya tarafından vaftiz edilen, yiyen ve içen; çarmıha gerilen, acı çeken ve defnedilen, arazları kabul eden olarak gördüğümüzden dolayı biliriz ki; bu eylemler beşerî tabiatın gerektirdiği insânî fiillerdir. Çünkü ilâhî tabiat tüm zikrettiğimiz şeylerden yücedir. Bunların beşerî tabiatına ait beşerî sıfatlar olduğuna da inanırız.

Sonra O, bir erkeğin çiftleşmesi olmadan ve temiz anasının bekâreti bozulmadan doğan, Fars kralları tarafından secde edilen, vaftiz esnasında üzerine Kutsal Ruh inen, Ona Baba tarafından - “O'ndan hoşnut olduğum Sevgili Oğlum budur, duyunuz” [Matta, 3: 17.] – denilen, Celile'nin Kana [köyündeki] düğünde suyu şaraba döndüren [Yuhanna, 2: 1-11.], ölüleri di-

riltten, felçlileri düzelten, cüzzamı iyileştiren, azı çoğaltan, hataları bağışlayan, körlerin gözlerini açan, insanların gizlediğini bilen, tedavi edilemeyen hastalıklara şifa veren, güneşi karartan, heykelin örtüsünü yırtarak çarmıha gerilen, kabirde bulunanları kaldıran, üç gün içinde ölümden uyanan, bulutlar üzerindeki göklere yükselen, Baba'nın sağında oturan, Yüce Sina'da (Sihyon) Kutsal Ruh'u öğrencilerine gönderen (birisi) olarak - onlara vaat ettiği gibi - gördüğümüzde bildik ki, bu fiiller, ona verilen bir emirledir, diğer peygamberlerde olduğu gibi istekle değildir. Zira onların birtakım istekleri kabul edilmiş, bir takımı da kabul edilmemiştir. Bütün bu fiillerin ilahî tabiata ait ilahî fiiller olup insan tabiatından yüce olduğunu bildik.

Bildik ki, onun ilâhî tabiatının olduğunu, insânî tabiatının olmadığını söylediğimizde, bu, ilâhî kredoda 'O'nun gökten inen, Kutsal Ruh ve Bakire Meryem'den vücut bulan ve insan şeklini almış' şeklinde geçen (bilgiye) muhalif olur. Sonra lahut tabiatını, zeka ve akıl sahibi kimselere söylenmesi caiz olmayan şeylerle isimlendirmiş oluruz. Eğer O'nun beşerî tabiat olduğunu, ilâhî tabiat olmadığını söylersek, o zaman bütün çağlardan önce Baba'dan doğmuş Biricik Tanrı'nın oğlu olduğunu içeren kredoya muhalefet etmiş oluruz. Bu konuda Kutsal İncil'e baktığımızda, Matta İncilî [Matta, 1:1-17] ve Luka'nın [Luka, 3:23-32] Hz. Mesih'i beşerî soya nispet ettiklerini buluyoruz. Markos İncilî [Markos, 1: 1] ve Lahut hususunda konuşan Yuhanna'nın [Yuhanna, 1:1-14] onu ilâhî soya nispet ettiklerini görüyoruz.

İsa Mesih'in kendi zatı hakkında değişik yerlerde şöyle söylediğini görüyoruz: "O İnsanoğludur" [Matta, 8: 20, 9: 6 ilh.]. Bunların dışında şöyle diyor: "Ben ve Baba birdir. Beni görmüş olan, Baba'yı görmüştür. Ben Baba'da, Baba da bendedir" [Yuhanna, 8: 30, 14: 9-10]. O zaman Yahudiler ona: "Sen insan-sın, kendini ilâh yapıyorsun" dediklerinde, onlara şöyle dedi: "Eğer Babam'ın işlerini yapmıyorsam, bana iman etmeyin" [Yuhanna, 10: 37]. Petrus ona, "Sen, Tanrı'nın Oğlu Mesih'sin" dediğinde, bunu inkâr etmedi, aksine onu övdü ve bunun Baba tarafından bir ilan olduğunu söyledi. [Matta, 16: 16-17]

Şimdi bir bireyde iki açık eylem bulunduğunu, Kutsal İncil ve İlahi Kredoda ilâhî ve insânî olmak üzere iki doğumdan bahsedildiğini gördüğümüzde ittihada baktık ve buna 'üç taraf üzeredir' denildiğini bulduk: Bunlardan biri

zuhûrî ittihat ki, o ateşin demirle birleşmesidir. Diğeri mücavere (yakınlaşma) ittihadı ki, kandilde yağ ve su gibidir. Bir diğeri de mümazece (karışma) ittihadı ki, sirke ve bal gibidir. Bu ittihatlara baktığımızda, ittihad-ı zuhûrî'nin, bizim hakkında araştırma yaptığımız hususa daha yakın olduğunu gördük. Çünkü ateş demir ile birleştiğinde iki tabiatı bir arada toplayan bir parça olur. O ikisinden her bir tabiat, iç içe geçmiş, hiçbir bozukluk olmadan her biri zatı ile kaimdir. Parça birdir, iki değildir. O parça, ateş olması yönüyle yakar ve aydınlatır; demir olması yönüyle de üzerine etki eden ince ateşin tabiatı üzerine tesir ederek vasb (sayrılık) olmaksızın yarmayı, parçalamayı ve dürmeyi kabul eder.

Hız. İsa'nın iki tabiatının bir uknumda ittihadı, iki muhtelif fiili ve iki tabiatı bir araya getiren (birleştiren) bir parça olan uknumdaki ince ateş tabiatı ve yoğun demir tabiatı ittihadına müşakil (benzeyen) olduğunu biliyoruz. O, ilâh olması yönüyle aciz bırakan fiili ortaya koydu; insan olması yönüyle de acizyet gösterdi. İki fiil, Tanrı'nın oğlu olması yani bütün çağlardan önce kendisinden doğmuş olan nutku/kelamı olması yönüyle o, kadim ezeli yaratıcı ilâh, bakire Meryem'den vücut bulan, insanlaşan ve acı çeken, zamanla mukayyet yaratılmış insan olan tek Hız. İsa'ya aittir. Bu sebeple ateş ve demir örneğindeki gibi ittihad-ı zuhûrîye bağlı kalmaktayız.

Reddedilmesi imkânsız yönlerden iki tabiat ve iki fiile dair delil getirilmesi bize göre doğru olduğunda, - Bunlar da Kutsal İncil'den ve onun hakkında bütün Hıristiyanlardan hiç kimsenin ihtilaf etmediği Kredo'dan ve mihenk ve miyar gibi olan akıldandır. - görünen iki tabiatı toplayan demirin parça uknumunu izah ettiğimiz gibi, aynı şekilde tek uknumu, Kutsal İncil'den açık delil getirmekle açıklamaya çalıştık. Buna ilaveten şöyle diyoruz:

Hız. Mesih Kutsal İncil'de arındırılmış öğrencilerine şöyle diyor: "Gidin! Tüm ulusları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz ediniz" [Matta, 28: 19]. Bunun üzerine bildik ki biz, Hız. İsa'nın, Nesturîlerin sözünde olduğu gibi her bir tabiat için uknum olmak üzere iki uknumu vardır dediğimizde, bizim için, Hız. Mesih'in Kutsal İncil'de öğrencileri için söylediği söz doğru olmaz. Zira kendisiyle vaftiz emredilen üç uknum dörde çıkmaktadır. Bunlar da Baba'nın uknumu ve Hız. Mesih'in iki uknumu ve Kutsal Ruh'un uknumudur. Eğer Nesturî'nin zikrettiği Hız. Mesih'in iki uknumundan birini alsak, onlar gibi di-

ğerini de reddetsek, onu parçalamış ve kısımlara ayırmış oluyoruz. Bizim vaf-tizimiz ve imanımız, Mesih'in tamamına değil, yarısına olur. Bu, kendisinden Allah'a sığındığımız küfürdür. Bunun sonucunda bize göre Hz. Mesih'in tek uknum ve iki tabiat ve iki fiil olduğu doğrudur. Eğer Nesturîler şöyle dese: Eğer Melkitler, Hz. Mesih bir uknumdur, o da ezeli oğulun uknumudur, dediğinde, yiyen, içen, üzerine arazlar giren ve hudud (sınırlar), ziyade ve ilerlemeye kabul olarak görülen şahsın uknumu olamaz. Biz dedik ki, şüphesiz ezeli oğul, Hz. Meryem'den uknum değil, aksine beşerî tabiatı aldı ve onun ilâhî ve insânî tabiatı olması için uknumu onun (tabiatının) uknumu oldu. Tek uknumda ittihat ediyoruz ki, o da Ezeli Oğul'un uknumudur. Çünkü beşerî uknum edinse idi, beşaret zamanında ittihat olmazdı, iki uknum, iki Mesih ve iki birey olurdu.

İki meşiet üzerine getirilen delilin reddiyesi, Mârûnîlere verilen cevaptır. Bu, Melkitlerin ittihat konusundaki görüşüdür. Nesturîler ise, kandilde yağ ve su olan mücavere ittihadını gerekli gördüler. Çünkü onlar, Hz. Mesih'in ilâhî ve beşerî olmak üzere iki uknum, ilâhî ve insânî olmak üzere iki tabiat, ilâhî tek fiil, beşerî tek meşiet olduğunu söylüyorlar. Bu söz, iki oğul, iki şahıs ve iki Mesih'in olmasını gerekli kılar. Hz. Mesih'in arınmış öğrencilerine söylediği, "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına onları vaftiz edin" [Matta, 28: 19] sözünden onun fesadı/hata olduğu ortaya çıkar. Sonra da Elçi Pavlus'un Galatyalılara Mektubunda zikrettiği sözünden fesadı ortaya çıkar. Bu söz de şöyledir: "Ama zaman dolunca Tanrı, Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlu'nu gönderdi" [Galatyalılara Mektubu, 4: 4]. Bu, oğlun, ilâhî tabiatla değil, Yasa altında olan beşerî tabiatla Hz. Meryem'den doğan Tanrı'nın oğlu olduğuna delalet eder. Zira lahut tabiatı, doğum, sünnet, yasa altında olma ve insânî işlerden her hangi bir şeyle nitelendirmek mümkün değildir. Bu, aynı şekilde Aziz Babaların kredoda ifade ettiklerinden de açıklığı kavuşmaktadır: "Biricik Tanrı'nın oğlu Tek Rab İsa Mesih, bütün zamanlardan önce Babadan doğmuştur. Biz insanlar ve bizim kurtuluşumuz için o göksel ortamdan geldi. Kutsal Ruh aracılığı ile Bakire Meryem'den doğdu ve vücut buldu. Bizim için Pontius Pilatus tarafından çarmıha gerildi, acı çekti ve gömüldü" [İznik kredosu]. Bunun üzerine biliyoruz ki, Nesturîlerin iki uknum hakkındaki görüşü, bu konudaki Elçi Pavlus'un sözüne ve Aziz Babaların İlahi Kredo'da dediklerine muhaliftir

ki, (bu iki delil) bütün çağlardan önce Tanrı'nın oğlunun Baba'dan doğmuş olduğuna ve Hz. Meryem'den doğduğuna delalet eder. Elçi Pavlus'un zikrettiği zamanın kemali geldiğinde, o, ilâhî tabiatı ile değil, beşerî tabiatıyla çarmıha gerilerek acı çekmiş ve defnedilmiştir. Bunun sonucunda diyoruz ki, Hz. Meryem, ilâhî tabiatla değil, beşerî tabiatıyla ilâhın annesidir.

Hatırla ki, Nestur'un görüşünün bozukluğunu ve - onlar iki tabiat şeklindeki sözlerinde isabet etmiş olsalar bile -, 'Hz. Mesih'in iki uknumu vardır, Hz. Meryem Tanrı'nın validesi değildir, O ilâhî bir fiilin sahibidir' şeklindeki sözleriyle onları hataya götüren şeyi açıkladık. Sonra Yakubilerin görüşünün bozukluğunu ve - onlar ilâhî bir uknum şeklindeki sözlerinde isabet etmiş olsalar bile - 'Hz. Mesih tek ilâhî tabiatı vardır, tek ilâhî fiili vardır, tek ilâhî meşieti vardır' şeklindeki sözleriyle onları hataya götüren şeyi açıklıyoruz.

Diyoruz ki, onlar ilâhî bir tabiat sözleriyle anne karnında taşınan, doğan, sünnet edilen, kendisine hudud ve arazlar dâhil olan, ilâhî tabiatla her şeyin kendisiyle yaratıldığı Baba'dan doğan Tanrı'nın oğlu olduğunu gerekli kılarlar. Eğer onlar, hudud ve arazlardan yüce ilâhî tabiat ve kendisine hudud ve hastalıkların dâhil olduğu beşerî tabiat şeklindeki iki tabiatı kabul etmiyorlar. Böylece onlar bu kötü görüşleriyle ilâhların öldüğünü, defn edildiğini, üç gün mezarda kaldığını, ilâhî tabiatın üzerine acıların girdiğini gerekli kıyorlar. Nestüriler, Mesih'i bölümlere ve kısımlara ayırdılar. Yakubiler, onu, 'iki tabiatı tek bir tabiatı' sözleriyle bozuk bir imtizaç ile mezc ettiler. Böylelikle onu, ne ilâh ne de insan yaptılar. (Onların bu durumu) birbirlerine karıştıklarında her ikisi de tabiatını kaybeden sirke ve bal gibidir. Böylece sirke tabiatı itibarıyla sirke değildir, bal da tabiatı itibarıyla bal değildir. Her iki tabiat da, kendi zatıyla kaim olamaz, aksine üçüncü bir tabiat olur ve o sirkengebine (sirkeli bal şerbeti / oxymel) olur.

Şayet onlar, o acı çekti ve onun bedenine arazlar ve hudud dâhil oldu, derlerse, biz şöyle deriz: Bedeni itiraf ediyor iseniz, o zaman yaratan ve yaratılan iki tabiatı da itiraf etmeniz gerekir. Durum böyle ise, Aziz Babaların ilâhî kredoda ifade ettiği gibi sizin şunu da söylemeniz gerekli olur: O, cesede büründü ve insanlaştı. Bu da Tanrı'nın oğlu olan kadim ezeli ilâhî tabiat ve Hz. Meryem'den ezeli doğumu olan ve kendisine arazlar dâhil olan, Kutsal İncil'de

geçtiği üzere Aziz Babaların zikrettiği, Baba'nın sağında oturan, diriler ve ölülerin borcunu üstlenmek için getirilen yaratılmış insan tabiatı olmak üzere iki tabiata delalet eder. Ancak müjde zamanındaki uknumda, o, ilâhî tabiatla ittihat vaktinde, ilâhî tabiatı terk etmemiştir. Bu, Hz. Meryem'in azalarında, doğumunda, sünnette, çarmıh üzerinde, beden ile beraber mezarda, nefis ile beraber cahimde (cehennemde), hırsız ile beraber firdevste, Baba'nın sağında oturma durumunda olmayan - [yukarıda] zikri geçen - zuhuru ittihatı/ittihad-ı zuhûrîdir. Zira ilâhî tabiat, gayrı müteba'ade (bölümlere ayrılmamış), gayrı mütecezze'e (parçalara ayrılmamış), acı çekmeyen, münhasıra/sınırlandırılmamış, aksine inhıarsız (sınırlandırılmaksızın), kendisine araz dâhil olmaksızın her şeyi doldurur.

Biz, beyana beyan ve izaha izah katarak şöyle diyoruz: Hz. Mesih Kutsal İncil'de dirilerek kalktıktan sonra arındırılmış öğrencilerine, “Ben, Babamın ve Babanızın, benim Tanrımın ve sizin Tanrınızın yanına çıkıyorum” [Yuhanna, 20: 17] diyor. Bu söz onu açıklıyor; Baba onun babasıdır - çünkü o, bütün çağlardan önce ondan doğmuştur – onların da kendilerine bir lütuf, yokluktan (ademden) varlığa çıkarması, onlara öğrettiği şekilde dua ettiklerinde “(Ey!) Göklerdeki Babamız” [Matta 6: 7] demelerini ardından bırakması ile babasıdır. O, bu sıfat üzere onların babasıdır, o kendisi üzerine babası olduğu sıfat üzere değildir. “Tanrı'm ve Tanrınız” [Yuhanna, 20: 17] sözü, onların tabiatı gibi yaratılmış beşerî tabiata delalet ediyor. Bu, onun ilahı ve onların ilahıdır. Bunu, onun çarmıh üzerindeykenki sözüyle açıklıyorum: “Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?” [Matta 27: 36]. Bu (söz), ilâhî ve beşerî tabiatları üzere ikna edicidir. Eğer Yakubîler, Lahut'ta Mütakellim Yuhanna İncil'i'nin Kutsal İncil'de “Söz, insan olup aramızda yaşadı” [Yuhanna, 1: 14] dediği sözünü delil getiriyor ise, ona Kutsal İncil'in “Söz, insan olup aramızda yaşadı” sözüyle murat edilen o tabiat ile değil, uknumla insan oldu diye cevap verdik. Çünkü şayet tabiatla insan olsaydı, Hz. Meryem'den doğmuş olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olurdu. Zira tekite ittihat eden üç tabiat ve uknumlar gibi ikide ittihat etmemiş olarak kalan değildir. Eğer Yakubîler ve Mârûnîler, bunu, “Kutsal Tanrı, Kutsal Güçlü, bizim için çarmıha gerilen ölmeyen Kutsaldır” sözleriyle gerekli kılarlarsa, çarmıha gerileni Baba, Oğul ve Kutsal Ruh yaparlar. Çünkü Tanrı Baba, Güçlü Oğul ve ölmeyen ise Kutsal Ruh'tur.

Yakubilerin görüşünün bozukluğunu açıklamıştık. Aynı şekilde Nestur'un görüşünün bozukluğunu, - Mârûniler, iki tabiatın tek uknum olduğu sözünde isabet etse bile - Mârûnilerin tek ilâhî meşiet ve tek ilâhî fiil vardır sözündeki görüşü ile birlikte izah ediyor ve şöyle diyoruz: Hz. Mesih'te tek fiil olduğuna inanmaları ve onun ilâhî olduğunu iddia etmeleri hususundaki onların görüşlerini fesat eden şeylerin izahını yapmıştık. Melkitlerin, iki fiil olduğuna dair delil getirmesinde Nestûriler, Yakubiler ve Mârûnilerin cayması için yeterince delalet eden şey vardır.

Meşiet hususunda Mârûniler, Nestûriler ve Yakubiler ittifak etti ve Melkitlere muhalefet ettiler ve onlar Hz. Mesih'te tek ilâhî meşiet olduğunu iddia ettiler. Buna şöyle cevap veririz: Hz. Mesih acılar vaktinde şöyle diyor: “Baba, senin isteğine uygunsa, bu kâseyi benden uzaklaştır. Yine de benim değil, senin istediğin olsun” [Luka, 22: 42]. Bu, iki meşiete delalet ediyor. Çünkü lahut'a, onun iki meşieti vardır denilmesi uygun değildir. Bu, aynı şekilde Nestur'un ilâhî tek meşiet sözüne reddiyedir. Aynı şekilde Yakubilerin, Hz. Mesih bir ilâhî tabiata ve bir ilâhî meşiete sahiptir sözüne reddiyedir. Çünkü onun “Benim değil, senin istediğin olsun” sözü, iki tabiatta iki meşiet olduğuna delalet etmektedir.

Sonuç yerine

Kast ettiğimiz şeyin beyanını, kuru ağaçtan meyve ve sağır kayadan su çıkaran Tanrı'nın desteği ve yardımıyla getirmiştik. Tanrı Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan Kutsal Kilisenin birbirlerine zulüm etmekten vazgeçirmesini, onların dağınıklığını toparlamasını, onların topluluğunu birleştirmesini, onlarda olan ayrılığı ortadan kaldırmasını, onların çocukları arasında ruhanî muhabbeti tesis etmesini diliyoruz. Zira şu andan ebediyete kadar övgü, saygı, tesbih (anmak) ve vakar ona layıktır.



Kitap İncelemesi / Book Review

Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*

SUNY Press, New York: 1985

Değerlendiren / Reviewed by: Abdurrahman MIHCIOĞLU¹

Şatah/şathiye, sûfinin, tecelli-i ilâhî vesilesiyle yaşadığı derûnî hâlin te-
sir ve şiddetiyle zâhirden şer'î şerîfe muğayir sarfettiği sözlerdir. Çoğulu “şathiy-
yât”dır. “Tasavvuf tarihinde sûfîlerden nakledilen bu sözlere, açık seçik anlaşıl-
madığından müteşâbihât da denilmiştir. İlahî feyz ve güçlü tecelliler altında,
kendinden geçip coşan sûfîlerin, dışı itibarıyla akla ve şeriata aykırı gibi gelen
bu sözlerinin anlaşılıp yorumlanması problemi, tarih boyunca sûfîlerle zahir
uleması arasında büyük tartışmalara sebep olmuştur.”

Ernst, eserinin dibâcesinde, Batılı okuyucuya hitap etmesi sebebiyle
evvela Sufism'in (Tasavvuf) kökenini tartışmaya açmakta ve İslam öncesi din-
lerde mevcut mistisizmler ile arasındaki benzerliklere temas etmekte ve ancak
tasavvufun gerek teori ve gerekse pratikte ana kaynağının Kur'an ve Sünnet
olduğunu belirtmektedir. Sûfîlerin zâhir ve bâtin hususundaki yaklaşımları-
na da temas eden Ernst, onların şer'î şerîfin emri ile mukayyed olduklarının
şuurunda bir hâl ile derûnlarını ihya için çabalayan kimseler olduğunu ve bu

1 Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Tasavvuf Arş. Gör.; İSAM
AYP Araştırmacı, Tasavvuf.

çalışmada ilâhi tecelli ile derûndan kopup gelen sözleri, şathiyyeleri ele alacağını, şathiyyelerin de söylendikleri devrin tasavvuf istihlaları muvacehesinde değerlendirilmesi gerektiğini ve bu çalışmanın gayesinin de özellikle tasavvufi tecrübe ile küfür arasındaki bir irtibatın var olup olmadığı meselesini vuzuha kavuşturmak olduğunu beyan etmektedir.

Eseri üç bölüme ayıran Ernst, birinci bölümde şathiyyelerin tasavvuf literatüründeki yeri ve tarihi süreç içerisindeki gelişimi ile zuhur etme biçimlerini, ikinci bölümde iman ve küfür nokta-i nazarından şathiyyelerin durumu ve sufilerin bunları nasıl tevîl ettiklerini ve Hallâc ile onun düşüncelerinin müfessiri kabul edilebilecek iki zatı, Aynü'l-Kudât el-Hemedânî ile Ruzbihân Baklî'nin bu meyandaki şathiyyelerini, üçüncü bölümde de Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Hallâc ve Aynü'l-Kudât el-Hemedânî'nin yargılanmaları ve bu yargulamalara tesir eden âmiller ile devrin fukahâsının bu zatların şathiyyelerini nasıl yorumladıkları ve ibâhiyye/hulûliyye dairesinde mütâlâa edip etmediklerini ele almaktadır. Ernst, Hallâc, Hemedânî ve Baklî'yi eserinin temel yapıtaşını oluşturan üç ana figür olarak tercih etmesine gerekçe olarak, bu zatların, yaşadıkları devirdeki hâkim tasavvuf mekteplerinin temsilcisi olmalarını gösterse de, bu iddia tashihe muhtaçtır.

Birinci bölüme, şathiyyenin tarihinin nereye uzandığını sorgulayarak başlayan Ernst, hadis tedvininden önceki dönemde, yani hicri bir ve ikinci asırlarda selef-i sâlihînden bazılarının bu tarz sözler sarf ettiğini ve bu husustaki en mühim gelişimin ise bütün Müslümanlarca zühd ve takvasının yüceliği ile kabul edilen İmam Câfer-i Sâdık'ın Kur'an tefsirindeki yaklaşımı vesilesiyle cereyan ettiğini belirtmektedir. Kendisinden geniş ölçüde şath rivayet edilen ilk zatın Bâyezid-i Bistâmî olduğunu beyan eden Ernst, Bağdad'ın meşhur sûfîlerinden Ebü'l-Kasım Cüneyd'in onun bu şathiyyelerini Tefsirü's-şathiyyât'ından toplayarak tartıştığını ve sahv müdaafii bu zatın Bâyezid'i sözleri sebebiyle eleştirdiğini ve hâlinin tasavvufi tecrübenin en yüksek mertebesi olmadığını, bununla birlikte sûfî kimliğine de hürmet ettiğini dile getirmektedir.

Ebû Nasr es-Serrâc'ın şathiyye literatürünü değerlendirirken ilmi dört mertebede ele aldığını ve dördüncü mertebenin manevi hakikatler, makamlar ve Hakk'ı müşahede olduğunu ve bu son mertebedekilerin sûfîleri teşkil ettiğini

söyleyen Ernst, Serrâc'ın, şathiyye sahiplerinin kemâli elde etmişler içerisinde değil daha ziyade yolda olanlardan sadır olduğunu beyan ettiğini belirtmektedir. Şathiyye hususunda sünnî ulemanın genel kanaatini aksettiren ve şathiyyeyi iki kısımda mütalaa eden Gazâlî'den de iktibasta bulunan Ernst, Hallâc'ın şathiyyelerini ve onu takip eden Baklî ile Hemedânî'nin bu husustaki yorumlarını nakletmekte, Baklî'den sonra şathiyye geleneğinin ve etrafındaki meselelerin açıkça gündeme getirilip üzerinde çok tartışılmadığını dile getirmektedir.

Ernst, şathiyyelerin zuhûr biçimlerine temas ettiği alt başlıkta, fenâ hâlinde “ene”lik iddiasında bulunmanın şathiyye türlerinin başta geleni olduğunu Hallâc örneğinde açıklamakta ve bu yaklaşıma hem o dönemin önde gelen sûfilerinden İbn Hafif'in karşı çıktığını ve hem de sonraki dönemde İbn Teymiyye'nin bunu hulûl ile eşdeğer gördüğünü belirtmektedir. Bir diğer zuhûr biçimi olarak Hakk ile maiyyet iddiası hususuna da temas edilen bölümde, kulun âlem-i şehâdetten halâs bulup âlem-i ervâhı temaşa etmesi ve nûr-i ilâhî ile hemhal olması neticesinde kendisinden şathiyyenin sadır olduğu dile getirilmekte, bilinmeyi, yani Hakk'ın hakikatini bilmenin kişiyi sekr haline sevk edeceği ve o halde tekâlîf-i dîniyyenin ondan düşeceği meselesi ele alınmaktadır. Herevî gibi Şeyhülislam sıfatı ile muttasıf köşetaşı mesâbesindeki sûfilerin, erken dönemdeki şath örneklerini küfür olarak tavsif ettiği de, bu meyanda zikredilmektedir.

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde iman ve küfrün neye karşılık geldiği ve sûfilerin iman telakkisinin alt başlık olarak değerlendirildiği ikinci bölümde, imanın sadece kalp meselesi olduğunun ilk dönem sûfilerince vurgulandığı ve sûfilerin iman için dil ile ikrarı da şart koşan zâhir ulemeden bu yönüyle ayrıldığı iddia edilmektedir ki, bu husus tashihe muhtaçtır. Haricî ve mu'tezilîlerin iman-küfür tariflerine yer verilen bölümde, sûfilerin, Hanefî ulemanın tercihinin aksine “ben müslümanım” değil, “inşallah, Allah murad ederse ben müslümanım” cümlesini tercih ettiği, bir genelleştirilmeye gidilerek iddia edilmektedir.

İman-küfür meselesinde Hallâc, Hemedânî ve Baklî'nin konumunu tespit için açılan alt başlıklarda bu zatların gerek sözlü olarak ve gerekse yazılı kaynaklarda aktarılagelen sözleri tahlil edilmekte, takip eden dönemdeki sûfilerin bu husustaki tenkidleri aktarılmaktadır.

Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, Hallâc ve Hemedânî'nin hüküm giyip idam edilmelerinin ve bunun arka planının tahlil edildiği üçüncü bölümde, bu zatlardan hiçbirisinin hakikatte yazdıkları sebebiyle idam edilmedikleri, meselenin arka planında dönemin ictimâî ve siyâsî durumunun bu idamların infazında birinci derecede rol oynadığı dile getirilmektedir. Şîa taraftarlığı ve Karimatîlik propagandası gibi ithamlara maruz kalan bu zevâtın, hakikatte kendileri gizli birer Şîi olan kimi vezir ve devlet adamlarının ayak oyunlarına kurban gittiği, devrin Şâfîî, Hanbelî ve Hanefî ulemasının dahi yargılamaya iştirak etmeyip bu zevat hakkında müsbet manada sükût ettiği ve sadece Mâlikî ulemanın iştiraki ile idam kararlarının alındığı, vüzerâ arasındaki çekişmelerin de bu hususta rol oynadığı nakledilmektedir. Mihne hadisesine atıfla o dönem hapse atılan veya infaz edilen ulemanın durumuna dikkat çekilen bölümde, ilhâd, hulûl ve bidatle suçlanan sûfiyenin bu suçlamaları hak edecek bir tavrının olmadığı, müstakil birkaç şahıs üzerinden tüm sûfiyyeyi töhmet altından bırakan bir tavrın ise o dönemde mezkur hadiseler sebebiyle yaygınlık kazandığı nakledilmektedir.

Fukahânın şathiyyeler hususundaki tavrına da temas edilen bölümde, fukahânın bu meseleyi, özellikle takva ve zühdüyle temayüz etmiş zatlar sözkonusu olduğunda genelde görmezden gelmeyi tercih ettiği ve siyasi baskı olduğunda da bu zatlara temize çıkarmaya dönük bir tavır takındıkları zikredilmektedir.

Sonuç kısmında, Kur'an ve hadislere müracaat etmeksizin ve tarihteki mistik hareketleri göz önüne almaksızın şathiyyât üzerine konuşmanın abes oluşuna işaret eden Ernst, bu minvalde gerek Hıristiyan mistisizmine ve gerekse Budizm'deki Koan geleneğine temas ederek şathiyye ile aralarındaki benzerlikleri dile getirmekte ve en nihayetinde manevi tecrübelerin ortak yönlerinin varlığının tabii oluşuna dikkat çekmektedir.



Kitap İncelemesi/Book Review

Enbiya Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanîfeye ve Hanefilere Bakışı*

İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Değerlendiren / Reviewed by: Ömer Faruk Kavuncu^{1*}

İslam dininin temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in ete kemiğe bürünmüş hali şeklinde nitelendirilen Hz. Peygamberin sünnetinin doğru anlaşılmasına yönelik yapılan faaliyetlere bakıldığında, gerek Hz. Peygamber'in sağlığında, gerekse irtihalinin ardından gösterilen gayretin temelinde, sünnetin nesilden nesile aktarılması ve aslında olmayan bir takım ifadelerin ayıklanması gibi bir düşünce olduğu görülmektedir. Bu nedenle gerek asr-ı saadette, gerekse sonraki nesillerde hadislerin Hz. Peygamber'in ifade ettiği biçimde rivayeti hususunda önemli bir çaba sarf edilmiştir. Ancak söz konusu müktesebat ile nasıl amel edileceği ve neye göre hüküm istinbat edileceği konusunda hicrî ilk asırlardan itibaren farklı bakış açıları gelişmiştir. Bu bakış açıları içerisinde en çok ön plana çıkan gruplar “ehl-i hadîs” ve “ehl-i rey” olarak dikkat çekmektedir. Hadisler ile hüccet konusunda daha çok lafzî yaklaşımlar sergileyen ehl-i hadîs ile, bu hususta akli merkezde konumlandırılan ehl-i rey arasındaki tartışmalar, bugün de elimizde bulunan literatür içerisinde ciddi bir yer teşkil etmektedir. Bunların en meşhuru ehl-i hadîsin önemli temsilcilerinden biri olan Muhammed b. İsmâil

1 * Dr. Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı.
E-mail: farukkavuncu@gmail.com. Orcid: 0000-0002-8752-5736.

el-Buhârî'nin (ö. 256/870) Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) ve onun oluşturmuş olduğu usûl çerçevesinde hareket eden Hanefilere yönelttiği tenkitlerdir.

Enbiya Yıldırım tarafından hazırlanan ve Ensar Neşriyat tarafından 2019 yılında yayınlanan “*Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı*” isimli eser, içerisinde hadis ilmine dair çeşitli konularda kaleme alınmış makaleleri ihtiva etmekle birlikte, bir bölümünde Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve onun izinden giden Hanefilere yönelik eleştirilerini konu almakta ve on üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde “Sahabenin Birbirlerine Kullandıkları Eleştirel İfadelerin Anlam Boyutu” başlığında, sahabîlerin birbirlerine tenkit maksadıyla yöneltmiş oldukları كذب / ke-ze-be ve زعم / ze-a-me ifadelerinin, dönemin dil anlayışı çerçevesinde incelenmesiyle aslında birinci anlamlarından ziyade “hata etti” gibi manalar içerdiği üzerinde durulmuştur. Sahabenin adalet vasfına sahip olmaları nedeniyle onların yalan ile itham edilmesinin yakışık almayacağı, zira hadis literatüründe sahabenin sürekli dürüstlüğüne dikkat çekildiği ifade edilmiştir.

“Hadisçilerin Çektikleri Zulümler” başlığını taşıyan ikinci bölümde, Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi muhaddislerin kendi dönemlerindeki siyasi duruşları ve farklı görüşlere tahammülsüzlük gibi sâiklerle uğramış oldukları zulümlerden örnekler verilerek, günümüzde benzer durumların varlığına dikkat çekilmiştir. Tartışmalardaki usul eksikliğinin ve karşıt görüşe tahammülsüzlüğün bu tür problemlere kapı aralayacağı uyarısında bulunularak, insanların düşüncelerini ifade etme özgürlüklerine saygı duyulması gerektiği belirtilmiştir.

Üçüncü bölümde Arap coğrafyasındaki dâru'l-hadislerin genel özelliklerine ve bu kurumların zaman içerisinde kendi fikhî mesailini doğurduğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca dâru'l-hadislerin vakfiyelerinde yer alan, müderrislik görevini icra edecek meşayihün sahip olması istenen özelliklere yer verilmiştir.

Dördüncü bölümde “Türkiye’de Metin ve Muhteva Tenkidi” başlığı altında, müellif tarafından inkisar ve yeni arayışlar dönemi olarak adlandırılan

Cumhuriyetin ilanından itibaren günümüze kadar yapılan hadis çalışmalarındaki metin ve muhteva tenkidi ele alınmıştır. Filizlenme Çalışmaları alt başlığı ile İsmail Hakkı İzmirli ve Zâkir Kâdirî Ugan'ın hadise dair çalışmalarına değinilmiş ve özellikle 50'li yıllardan 80'li yıllara kadar olan zaman dilimi içerisinde Fuat Sezgin'in (ö. 2018) *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* doktora tezi ve *Hadis Musannefâtının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmî'i* adlı çalışması ile M. Tayyib Okiç'in (ö. 1978) *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler ve Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri* gibi akademik çalışmalarına değinilmiştir. Süreğen Olgunlaşma Dönemi alt başlığında ise İsmail Lütfi Çakan'a nispet edilen "geleneksel" çizgi ve M. Said Hatiboğlu'na nispet edilen "modernist" anlayış bağlamında oluşan kutuplardan söz edilmiştir. Yapılan çalışmaların sayısının her geçen yılda artması sebebiyle seksenli yılların sonları ve doksanlı yıllar müellif tarafından "bereketli yıllar" olarak adlandırılmış ve iki binli yıllar sonrası ise "umut vaad eden süreç" şeklinde tavsif edilmiştir.

"Çağdaş Selefiyye ve Hadis" başlığı verilen beşinci bölümde, Selefiyye ifadesinin geçmişteki ve günümüzdeki anlam boyutu, Çağdaş Selefiyye'nin bazı temsilcileri, Nâsiruddîn el-Elbânî'nin (ö. 1999) görüşleri, Suûd Selefiyesi'nin hadise ve *Sahihayn'a* bakış açısı ve Türkiye Selefiyyesi incelenmiştir.

Altıncı bölümde, Hz. Peygamberin üzerinde durduğu en temel konular olan iman, ibadet ve ahlak meselelerinden hareketle, O'nun yaşadığı çağın gerektirdiği şekilde beyanlarda bulunduğu, bu yüzden modern zamanlarda bu hususa dikkat edilmeden oluşan Peygamber telakkisinin, meselenin asıl bağlamından kopmasına sebep olacağına dikkat çekilmiş ancak farklı coğrafyalarda yaşayan bazı Müslümanların Hz. Peygamber'i şekli olarak taklit etmesinin de yadırganmaması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Kitabın başlığı ile uyumluluk arz eden ilk bölüm olan yedinci bölümde, Kamil Çakın'ın 1997 yılında *İslâmi Araştırmalar Dergisi*'nde yayınlanan "*Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süresi*" başlıklı makalesine yer verilmiştir. Çakın, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'inin ilk dönemlerde bilinmekle birlikte, hicrî dördüncü asırdan itibaren dikkatleri çekmeye başladığını, Endülüs gibi coğrafyalara da bu yüzyıl içerisinde girdiğini ve asıl dönüm noktasının Makdisî (ö. 507/1113) ile birlikte oluştuğunu ifade etmiştir. Makalenin sonunda

Ahmed b. Hanbel, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gibi isimlerin eserlerinin daha erken şöhret bulmasına rağmen Buhârî'nin bu sürecinin uzamasının nedenlerine dair bir bölüm ayrılmıştır.

Kitabın ismi ile aynı başlığı taşıyan sekizinci bölümde müellif, ilk dönem hadisçilerinin Ebû Hanîfe'yi ve Hanefileri eleştirme nedenlerinden başlayarak, özellikle hicrî ikinci ve üçüncü asırda Ebû Hanîfe'yi tenkit eden ve onun usulünü öven isimlere yer verilmiştir. Ardından Buhârî ile Hanefiler arasında yaşanan gerginliklere yer verilerek, Buhârî'nin kitaplarından Ebû Hanîfe'ye dair ifadelerden örnekler verilmiştir. İlerleyen bölümlerde ise Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde üstü kapalı bir şekilde bazı fikhî meselelerde Ebû Hanîfe ve Hanefilere yönelik tenkitlere değinilmiş ve müellif tarafından bu tenkitlerin her biri için değerlendirmeler sunulmuştur.

Dokuzuncu bölümde mütekaddimûn dönemi hadis usulü eserlerinden *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*'in müellifi Hâkim en-Neysâbûrî'nin (ö. 405/1014) yaşadığı dönemde ve sonraki dönemlerde Şiilikle itham edilmesi konu edilerek, eserleri çerçevesinde söz konusu iddianın değerlendirmesi yapılmıştır.

Onuncu bölümde, birçok farklı disiplinde uzmanlaşarak çeşitli eserler vermiş olan İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid* isimli eserinden hareketle hadisçiliği konu edilmiştir. Hadislere yaklaşımında son derece muttedil bir konumda bulunduğu ifade edilerek, mezheplerin yaklaşımlarını ve delillerinin felsefi arka planını irdelemeye çalıştığına dikkat çekilmiştir.

On birinci bölümde, Şafî mezhebi âlimlerinden Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) hadislerin tearuzunda takip ettiği tercih yöntemleri üzerinde durulmuştur. Âmidî'nin sened ve metin yönünden tercih yollarının sunulduğu bu bölümde, söz konusu tercih maddelerinin kısa veya çok uzun tutulmaksızın meram ifade eder tarzda ortaya konduğu ve ihtiyaç duyulduğunda örneklere başvurulduğu zikredilmiştir.

On ikinci bölümde, Hanefî fakihlerinden Serahsî'nin (ö. 571/1176) *Mebisût* isimli eseri özelinde râvilerle ilgili değerlendirmelerine, usûle yönelik hadis meselelerine bakış açısına, hadislerin sıhhat durumuyla ilgili değeren-

dirmelerine, müşkil hadisleri yorumlamasına dair bilgiler sunulmuş ve *Meb-sûttaki* bazı hadislerin sıhhat açısından değerlendirmesine yer verilmiştir.

Kitabın son bölümü olan on üçüncü bölümde, Mûsâ Cârullâh'ın (ö. 1949) hadise dair çalışmaları, sünnet tarifi, sünnetin deliller hiyerarşisindeki yeri, sünnetin kısımları, sünnetin devamlılığı gibi başlıklarla Cârullâh'ın hadis ilmindeki konumuna değinilmiştir. Mûsâ Cârullâh'ın Türkiye'de yeteri kadar tanınmadığına dikkat çekilmiş, onun hadis ilmine yaklaşımı değerlendirilirken yaşadığı coğrafyadaki kültürel ve fikri ortamın göz önünde bulundurulması gerektiğine işaret edilmiştir.

Sonuç olarak, müellif tarafından kitabın önsöz kısmında otuz yıllık bir birikimin ürünü olan ve hadis alanındaki bazı problemler bağlamında bu ilme katkıda bulunmayı amaçlayan bir eser olarak tanımlanan kitap, müellifin de belirttiği üzere önemli meselelere açıklık getirmesi açısından son derece önemli bir çalışmadır. Her bir bölüm bilimsel çalışma usullerine uygun bir şekilde ele alınmış ve bölüm sonlarında "sonuç" başlığı ile verilen değerlendirmelerle okuyuculara farklı bakış açıları da sunularak meselelerin birçok farklı yönünün de olabileceği vurgusu yapılmıştır.

Sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınmış olan *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı* isimli eserin başlığının, on üç bölüm ile telif edilmiş kitabın içeriğinde yalnızca iki bölüm ile uyumluluk arz ettiği dikkatleri çekmektedir. Başlıkta belirtilen konu dışında hadis ilmine dair önemli ve çeşitli meselelerin ele alındığı eser, özellikle hadis ilminde akademik çalışmalar yapan ilim talebeleri için önemli bir altyapı oluşturacak ve tartışmalı meseleleri ele almada bir metodoloji sunacak konuma sahiptir.